المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء السادس

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

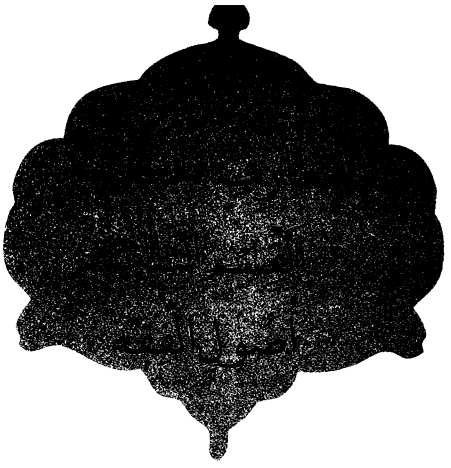
تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مد ظله العالي

الجزء السادس

شبكة الفكر
alfeker.net



مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء السادس

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مد ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعترته الطيبين الطاهرين المعصومين سيما أميرالمؤمنين علي بن أبيطالب عليه أفضل الصلاة والسلام والصديقة الطاهرة أم الأئمة النجباء صلوات الله عليهم أجمعين.

أما بعد فيقول أفقر عباد الله إلى رحمة ربه مؤلّف هذ السفر الجليل الحاج سيّد عبّاس المدرّسي اليزدي أن هذا هو الجزء السادس من موسوعتنا في أصول الفقه المسمى بنماذج الأصول في شرخ مقالات الأصول للمحقق المدقق سماحة آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي ﷺ فإنه مما يكشف عن معضلاته ويوضح مبانيه وآرائه وآراء غيره وكل ذلك بقدر الإمكان والوسع فإن علم أصول الفقه هو الذي أسسه أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام بما ورد من الروايات في البرائة وغيرها وما ورد في الإستصحاب عن الصادق عليه السلام وكل ذلك مأخوذ من القرآن الكريم والآيات المباركة المستدل بها في أصول الفقه كثيرة وحكم العقل وبناء العقلاء والسيرة المتشرعة والإجماع مضافاً إلى بيان موضوعاته ومفاهيمه فأصول الفقه مقدمة أخيرة للفقه وهو الأحكام

الشرعية الكلية وبنفس الأدلة الفقهية المبيّنة فلم يتأمّل من قال بأنها منسوجات مجردة فلو تعمق النظر وفتح البصر يرى الواقع بيقين لكن الناس اعداء ما جهلوا واسأل الله تعالى أن يكون مجهودي هذا وغيره من مؤلفاتي مرضياً للإمام الثاني عشر الحجة بن الحسن المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف وأرجوا من اخواني المؤمنين أن يعفو عن الخطا والزلات مما هو من عوارض الإنسان عصمنا الله منهما وأن لا ينسوني من دعاء الخير سيما في مظان استجابته ويكون ذلك ذخيرة لي ولوالدي يوم يقوم الحساب

والحمد لله رب العالمين

مؤلف

مقالــة[١] في حجية الخبر الواحد وهي[٢] العمدة في نظر الأصحاب في مقام اســتنباط الأحكــام[٣] ولــذا جعلوها في عمدة المسائل الأصولية الراجعة إلى القــواعد الــواقعة في طريق استخراج الحكم[٤] أو[٥] الراجعة إلى ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل.

وربّمــا يــشتمل هذا البيان[٦] الطرق والأصول العملية ولو غير التنزيلية مــنها بخلاف البيان الأول[٧] فإنه يختص بالأدلة الإجتهادية والأصول التنزيلية

(في حجية الخبر الواحد)

١ــ نموذج ٨ في حجية الخبر الواحد وتحقيق الكلام في ذلك يكون ضمن أمور.

٢ــ الأمر الأول في كون مسألة حجية الخبر الواحد من المسائل الأصولية بل هي أهمها قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠١.

٣ــ فإن ضابط كون المسألة أصولية إمكان وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي أو الوظيفة كما تقدم ومن المعلوم تحقق ذلك في المقام لوقوع نتيجتها كبرى القياس في مقام الإستنباط بل لو قيل في ضابط كون المسألة أصولية أنها المسألة التي يختص تطبيقها بالمجتهد لكان منطبقاً على المسألة المزبورة أيضاً لأنها من جهة احتياجها إلى الفحص عن المعارض يختص تطبيقها بالمجتهد.

٤ــ تقدم في ضابط المسألة الأصولية هي القدرة على استنتاج الأحكام الشرعية.

٥ــ وهذه الجملة أضافها صاحب الكفاية إلى التعريف بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو الّتي ينتهى إليها في مقام العمل.

٦ــ أي التعريف الأخير من استخراج الأحكام يشمل الطرق والإمارات والأصول حتى الأصول المحضة التي لا حكم فيها أصلاً لأن الإستنتاج والإستخراج يلائم الجميع دون الإستنباط فلا يلائم مع الأصل المحض.

٧ــ أي بخلاف الإستنباط فيختص بما هو ناظر إلى الحكم الواقعي من الطرق والإمارات والأصول التنــزيلية كالإستصحاب يكون ناظراً إلى إبقاء الواقع.

الناظرة الي الواقعيات ولقد قرّرنا في اوّل الكتاب ان مدار كل علم نقلي علي تدوين كليات وافية بغرض مخصوص[1] بلا احتياج الي تشكيل موضوع للعلم بحيث يبحث فيه عن عوارضه وعليه فلا يحتاج في مسألتنا هذه الي اتعاب النفس بجعل الموضوع الادلة الاربعة بذاتها[2] وجعل البحث عن دليليتها من عوارض الموضوع كيف ومع تعدد الموضوع لا داعي علي جعله علما واحدا بل ينبغي ان تكون علوما متعددة حسب تعدد موضوعه فطرّوا لوحدة.

١- ولذا قال قدس سره ان دائرة الغرض دائما تكون بمقدار دائرة المراد ويستحيل ان يكون أو سعا أو اضيق وحينئذ فالغرض من كل مقدمة عند تعددها ليس وجود الشيء بقول مطلق لا ستحالة ترتبه عليها وحدها اذ هو خلف بل لابد ان يكون الغرض منها حفظ وجود المقصد الاصلى من قبلها وسد باب عدمه من ناحيتها.

٢- كما عن الفصول كى يورد عليه بلزوم خروج مباحث الالفاظ طرا كالبحث عن ان الامر للوجوب والعام والخاص والمطلق والمفهوم والمنطوق ايضا بل وخروج مبحث حجية خبر الواحد ايضا نظر الى عدم كون البحث المزبور عن كون الامر حقيقة فى الوجوب والنهى فى الحرمة وعن العموم والخصوص عن الاوامر والعمومات الواردة فى الكتاب والسنة وعدم كون البحث عن حجية خبر الواحد عن السنة الواقعية التى هى قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره وارجاعه الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد من جهة ان البحث عن ثبوتها لا عوراضها. وتعبدا من عوارض مشكوكها لا عوارض السنة الواقعية.

علـــى الجبلـــيّات[١] لـــيس إلاّ بلحاظ وحدة الغرض فيلغى[٢] حينئذ اعتبار وجود الموضـــوع عـــن المميزيّة وعليه[٣] فلا داعي لإتعاب النفس بجعل مسائل العلم حينـــئذ مـــن عـــوارض موضـــوعه. وأضعف من ذلك[٤] إرجاع الشتات إلى موضوع واحد بجعل الموضوع عنوان الدليل[٥] إذ[٦] البحث عن الدليلية الذي هو المهمّ في مسائل هذا العلم يدخل في المبادي بملاحظة أنّ مرجعه إلى تشخيص نفس الموضوع بذاته.[٧]

١ــ الصحيح الجعليّات ــ أي الإعتبارية.

٢ــ فلا وجه لجعل تمييز أمثال هذه العلوم غير الحقيقية أن تمايزه بالموضوعات.

٣ــ وعلى ذلك لا وجه لإتعاب النفس لأجل كون مسائل علم الأصول من عوارض الموضوع عوارضه الذاتية بل مجرد كونه داخلاً تحت الغرض الواحد يكون من المسائل الأصولية.

٤ــ وأضعف من هذا القول، القول بكون الموضوع ذوات الأدلة الأربعة بما هو أدلة هو ما أفاده المحقق القمي من أن الموضوع هو أدلة الفقه فيرجع المسائل المتشتتة إلى موضوع واحد.

٥ــ بأن يجعل الموضوع هو الدليل.

٦ــ والجواب عنه أن البحث عن نفس الدليل كونه دليلاً كخبر الواحد حجة هو المهم في هذه المسائل فيخرج عن مسائل العلم ويدخل في المبادئ لأن البحث في العلم يكون عن عوارضه الذاتية للدليل بما هو دليل وثبوت أصل الدليلية ليس من عوارض الدليل بل يكون من المبادئ.

٧ــ فإن مرجع ذلك إلى ثبوت نفس الموضوع أي دليلية الدليل وتشخيصه بخبر الواحد وهو الحاكي عن السنة فيدخل في مقدمات العلم.

ونظيــره[١] في الضعف جعل الموضوع السنّة المحكيّة وإثباتها بالخبر من عوارضــه. إذ[٢] مرجع إثباتها بناء على لسان تتميم الكشف إلى معلوميّة السنّة بالخبــر[٣] لا[٤] موجوديــته إذ هو يناسب تنزيل المؤدّي فلا يتوهّم[٥] حينئذ كونه

١ــ هذا الكلام من الشيخ الأعظم الأنصاري أن السنة أعني قول الحجة وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا فيكون من أحوال الأدلة وعوارضه.

٢ــ وأجاب عنه صاحب الكفاية من أن البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارض وهو ثبوت السنة بالخبر بل من المبادئ.

٣ــ لكن المحقق الماتن يقول إن هذا الجواب لا يتم على القول بتميم الكشف وأنه بمنــزلة العلم لأنه يرجع إلى البحث عن معلوميّة السنة بالخبر لا أصل ثبوتها فلا محالة يكون العلم بها من عوارض السنة. وتوضيحه قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٥٠، أن البحث يكون عن أن السنة هل تعلم بالخبر أم لا ولا يقال إن العلم لا يكون من العوارض للسنة فإنه كشف محض لأنا نقول حيث يكون مقوم الحجية الوصول ففي صورة عدم الوصول لا حجية لها وحيث يكون البحث في إثباته بالخبر الواحد بحثاً عن الوصول وعدمه يرجع البحث إلى البحث عن أحوال السنة.

٤ــ نعم البحث عن أصل ثبوت السنّة ووجودها بالخبر إنما يناسب القول بتنــزيل المؤدي منــزلة الواقع وجعل الحكم المماثل فيرجع إلى ثبوت الحكم المماثل وعدم وجوده بمفاد كان التامة.

٥ــ فعلى القول بتتميم الكشف لا يتوهم كونه بحثاً عن وجود الموضوع وثبوته حتى يدخل في المبادي. وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ١٥٧، وإن شئت قلت إن البحث إنما هو عن انطباق السنة على مؤدي الخبر وعدم الإنطباق وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا وجودها بل يكون البحث عن عوارض السنّة بداهة أن انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له كالبحث عن وجود الموضوع في زمان أو مكان ولا وجوده وأجاب عنه المحقق

بحـــثا عن وجود الموضوع كي يدخل في المبادي كما أنه لا مجال[1] لتوّهم أن المعلوميّة التعبّديّة من آثار شكه.[2]

لأنـــه يقـــال[3] إن مـــا هو من آثار الشك هو التعبد بقلب شكّه يقيناً[4] وأما معلوميّة السنّة فهي من تبعات هذا التعبّد عارضة على نفس السنّة لا شكه.[5]

الماتن في الهامش أقول انطباق المهية على فرد ليس إلاّ ملازماً لوجوده في ضمنه ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض المهية تصوراً ولكن هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويّته ولو كان هذا المقدار يكفي في البحث عن العوارض يلزم دخول البحث في وجود المهية وانطباقه على الخارج في المباحث كلها وهو كما ترى وأما المثال الذي مثّل به من البحث عن وجود شئ في المكان. ففيه أن القياس مع الفارق إذ الكينونة في الزمان أو المكان جهة طارية على الوجود فارغاً عن وجوده وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعة في ضمن فرد إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها في ضمن الفرد وعدمه كما لا يخفى فتدبّر والصحيح ما ذكرنا من معلومية السنّة بالخبر والتعبد بتلك السنة الواقعية بالخبر فلا محذور.

١ــ أشكل صاحب الكفاية على ذلك كما تقدم أن السنة الواقعية تثبت تعبداً بالخبر من العوارض لكن هذا مما لا يعرض السنّة بل من عوارض الخبر الحاكي.

٢ــ وهو الخبر الحاكي عنه.

٣ــ وأجاب عنه المحقق الماتن أن المشكوكية من الواسطة في العروض.

٤ــ فالتعبد في مورد الشك وموضوع الشك في ثبوت السنة وينقلب شكه يقيناً بالتعبد أما المعلومية فتكون من عوارض نفس السنة لا الشكّ.

٥ــ وتوضيحه قال سيدنا الأستاذ الوالد في تقريراته ص ١١٧ بأن التعبد ليس عارضاً للشك بل يكون التعبد عارضاً للواقع غاية الأمر في حال الشك وهذا واضح ثم إن مبنى ذلك الإشكال يكون على القول بجعل تنـــزيل المؤدي أما على القول بتتميم الكشف فلا إشكال في أن المعلومية كما أنه يكون من عوارض السنة

نعم الذي ينبغي أن يقال[١] هو أن المعلوميّة ليس من عوارض السنّة الخارجيّة حقيقة[٢] كيف[٣] وقد يتخلف مثل هذه الصفة عن وجودها واقعاً فكيف يكون من عوارضها[٤] كما[٥] أنّ وجودها التعبّدي أيضاً ربّما ينفك عن وجودها الحقيقي[٦] فلا يكون هذا الوجود أيضاً من عوارضها، نعم[٧] لا بأس حينئذ بجعل

الواقعية فإن العلم نفسه عارض للواقع كذلك جعل علم التشريعي فإنه أيضاً من عوارض الواقع.

١ــ ولكن على هذا المبنى يرد إشكال آخر وهو أن العلم وكلية سائر الصفات الذهنية يكون عارضاً حقيقة للصور الذهنية.

٢ــ وإسناده إلى الخارج يكون بالعرض والمجاز كما حققناه في محله.

٣ــ أي كيف يكون العلم من عوارض السنة واقعاً فإنه قد يتخلف العلم عن وجودها واقعاً.

٤ــ أي فلو كان من عوارضها فلا تتخلف عنه.

٥ــ فكما أن العلم الحقيقي يكون عارضاً للصور الذهنية للسنة دون السنة الخارجية بل إسناده إليه يكون بالعرض والمجاز كذلك الظن أيضاً كالعلم والشك أيضاً كالعلم وإلغاء إحتمال الخلاف يكون بالنسبة إلى هذا العارض الذهني فوجود التعبدي للعلم أيضاً يكون من العوارض اللاحقة للذهن ولا يعقل أن يكون العروض للخارج.

٦ــ فكذلك الوجود التعبدي ينفك عن وجود حقيقي السنة فكيف يكون من عوارضها.

٧ــ نعم يمكن أن يقال إن المعلومية من عوارض نفس ذات السنة الأعم من الوجود الحقيقي والتعبدي فيخرج حينئذ عن مسائل العلم لكون الذات محفوظة فيها والبحث عن عوارض الذاتية يرجع البحث إلى نفس ثبوت الذات بالمعلومية تعبداً ويدخل في المبادئ كما لا يخفى وهذا كله على فرض الموضوع للعلوم وقد تقدم عدم لزومه وتقدم مفصلاً في أوائل الجزء الأول فراجع.

هذا الوجود من عوارض نفس الذات المحفوظ في طيّ أنحاء الوجود حقيقيّاً أم تعبديّاً وبناء عليه يدخل في المبادئ لا المسائل كما أشرنا.[1]

١ــ **الأمر الثاني:** ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠١، فإثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد يتوقف على عدة أمور منها أصل الصدور ومنها صدور الخبر عن المعصوم ﴿عليه السلام﴾ لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها ومنها ظهور الكلام الصادر من المعصوم ﴿عليه السلام﴾ في إرادة ما هو ظاهره فلا يثبت الحكم الشرعي بخبر الواحد إلاّ بعد إحراز هذه الأمور ولو بالأصول العقلائية ولكن المقصود بالبحث في المقام هو الأمر الأول وهو صدور الخبر من المعصوم ﴿عليه السلام﴾ والمتكفل لإثباته هي الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد وأما المتكفل لجهة صدور الخبر هي الأصول العقلائية المقتضية لكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي والمتكفل لأصل ظهور الكلام الأوضاع اللغوية والقرائن العامة ولإرادة الظاهر هي أصالة الظهور التي عرفت كونها من الأصول العقلائية المتداولة بينهم في محاوراتهم، نعم البحث عن الجهة الأولى يقع من وجهين تارة من جهة تعمد كذب الراوي في نقله عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وأخرى من جهة خطأه وغفلته والمقصود بالبحث في المقام هي الجهة الأولى والمتكفل للجهة الثانية هي أصالة عدم الخطاء والغفلة وحينئذ نقول.

وكيف كان نقول[١] إن الأقوال في هذه المسألة من حيث النفي على الإطلاق[٢] قبال الإثبات في الجملة[٣] بضميمة التفصيلات في كلماتهم كثيرة إلى ما شاء الله.[٤]

١ــ **الأمر الثالث**: أن المشهور حجية خبر الواحد بل يمكن دعوى الإجماع عليه في الأعصار المتأخرة خصوصاً بالنسبة إلى الأخبار المدوّنة فيما بأيدينا من الكتب المعروفة حيث يظهر منهم كون وجوب العمل بهذه الأخبار من المسلّمات عندهم وإن اختلفوا في وجهه حيث أن منهم من يرى قطعية صدور تلك الأخبار ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق ومنهم من يعتمد عليها من جهة قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها ومنهم من يعتمد على غير ذلك من الجهات ولكن الظاهر أن اختلافهم في وجه الإستناد إنما هو من قبيل العلل بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلم عندهم على ما اختاروا من الوجه بحيث لو فرض التفاتهم إلى عدم تمامية ما استندوا إليه من الوجوه لم يزالوا باقين على ما أفتوا به من وجوب العمل بهذه الأخبار ومن المعلوم أن مثل هذا الإختلاف لا يخل بالإجماع كما هو ظاهر.

٢ــ قول بعدم الحجية مطلقاً.

٣ــ والقول بالحجية في الجملة أي الخبر الموثوق الصدور.

٤ــ والتفاصيل ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل ، ج ١ ص ١٠٣، وأما القائلون بالإعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب الأربعة المعتبرة كما يحكي عن بعض الأخباريين أيضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور أو أن المعتبر بعضها وأن المناط في الإعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي أو غير ذلك.

نعم لا أظنّ القول بالإثبات المطلق من أحد وحينئذ[١] ينبغي تقديم وجه القول بالنفي المطلق ثم الشروع في وجه الإثبات الجزئي مع تعيين ما هو الحجّة منه فنقول إنه استدل المانعون عن حجيّة الخبر على الإطلاق بعد الأصل[٢] بالأدلة الثلاثة فمن الكتاب[٣] آيات النهي عن الأخذ بغير العلم[٤] وأنّ الظن غير مغن عن الحق[٥] وأمثالهما[٦]

١ــ **الأمر الرابع**: في بيان دليل عدم حجية خبر الواحد مطلقاً وتمسكوا مضافاً إلى الأصل بالأدلة الأربعة.

٢ــ منها الأصل والمراد أصالة عدم حجية الظن على ما تقدم إلاّ ما خرج بالدليل.

٣ــ ومنها الكتاب العزيز قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٢.

٤ــ منها ما دل على النهي عن إتباع غير العلم كقوله سبحانه: (**ولا تقف ما ليس لك به علم**).

٥ــ ومنها ما دل النهي عن الإستطراق بالظن والعمل به كقوله سبحانه: (**أن الظن لا يغني من الحق شيئاً**).

٦ــ ومنها التعليل المذكور في آية النباء على ما ادعاه أمين الإسلام الطبرسي ﴿قدس سره﴾ من دعوى دلالته على عدم حجية الخبر الواحد وذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٥٢، بتقريب أن الآية الأولى للنهي عن إتباع غير العلم مع كون الظن لا يغني من الحق شيئاً بمقتضى الآية الثانية يحرم إتباع الخبر الواحد وكون الخبر الواحد من الجهالة في الآية الثالثة.

ومن السنّة[١] أخبار النهي[٢] عما لا يوافق القرآن[٣] أو المخالف[٤] وأنه زخرف

١ــ ومنها السنة فعلى طوائف قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٤، وأما السنة فهي على طائفتين، **الأولى**: ما دل على الأخذ بما علم صدوره عنهم ﴿عليهم السلام﴾ والتوقف والرد إليهم فيما لا يعلم أنه منهم فمن ذلك قوله ﴿عليه السلام﴾ في المروي عن بصائر الدرجات ما علمتم أنه قولنا فألزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا.

٢ــ **الثانية**: ما دل على عرض الأخبار المروية عنهم ﴿عليهم السلام﴾ على كتاب الله عز وجلّ وهي على طائفتين أحدهما تدل على الأخذ بما يوافق الكتاب ورد ما لا يوافقه.

٣ــ وأخرى ما تدل على الأخذ بما لا يخالف الكتاب ورد ما يخالفه وكل منهما على قسمين من حيث كونه بلسان نفي الصدور تارة ولسان نفي الحجية أخرى فمن الطائفة الأولى قوله ﴿عليه السلام﴾ ما جائكم عن ما لا يوافق القرآن فلم أقله وقوله ﴿عليه السلام﴾ وما اتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء مردود إلى كتاب الله عزّ وجلّ والسنة.

٤ــ وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ونحو ذلك من الأخبار الكثيرة الظاهرة في نفي صدور ما لا يوافق القرآن عنهم. ومن الطائفة الثانية قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تصدق علينا إلاّ ما يوافق كتاب الله وسنة نبيّه ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وقوله ﴿عليه السلام﴾ إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله عز وجلّ فخذوا به وإلاّ فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم وقوله ﴿عليه السلام﴾ في خبر ابن أبي يعفور بعد أن سأله عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومن لا يوثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله عز وجلّ أو من قول رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فخذوا به وإلاّ فالّذي جاءكم أولى به ونحو ذلك من الأخبار الظاهرة في عدم حجية ما لا يوافق الكتاب. ومن الطائفة الثالثة قوله ﴿عليه السلام﴾ ما خالف كتاب الله عز وجلّ فليس من حديثي و لم أقله كما في خبر آخر.

أو اضربه على الجدار[١] ومن الإجماع[٢] ما ادّعاه السيد وأتباعه على عدم العمل بأخبار الآحاد وأنه بمنزلة الأخذ بالقياس عندهم.

ولـــو تـــمّ[٣] تقريب شيخنا العلامة في تأسيس الأصل من أن نسبة مؤدي الخبـــر إلى الشارع افتراء أمكن دعوى حكم العقل أيضا بعدم جواز الإستناد بالخبر لقبح الإفتراء به[٤] فيتمّ حينئذ الأدلة الأربعة على مدّعى المانعين فتدبر، وعلى أي حال لا يخفى ما في هذه الوجوه من الضعف[٥]

١ــ قوله ﴿عليه السلام﴾ ما جاءكم عني يخالف كتاب الله فلم أقله أو ذره على الجدار كما في آخر أو زخرف كما في ثالث أو باطل كما في رابع ومن الطائفة الرابعة قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تقبلوا عنّا خلاف القرآن فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقوله ﴿عليه السلام﴾ لا تقبلوا عنّا ما خالف قول ربّنا وسنة نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ونحو ذلك من النصوص الظاهرة بل الصريحة في عدم حجية ما يخالف الكتاب والسنة هذا.

٢ــ ومنها الإجماع ذكر الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٠٥، وأما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى ﴿قدس سره﴾ في موضع من كلامه وجعله في بعضها بمنـــزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه إلاّ أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي ﴿قدس سره﴾ في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلاّ في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنايات انتهى بل في الوافية أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة.

٣ــ حكم العقل: قال الشيخ ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ٥٢، أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء وتقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى الخ.

٤ــ فيكون استناد الخبر إلى الله مما لا يعلم فيكون افتراء أو قبيح عقلاً.

٥ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٢، ولكن في الكل ما لا يخفى.

أمـــا آيـــة النهـــي[١] عن الأخذ بغير العلم فهي إنما تتمّ لو لويقم دليل على حجيّته[٢] وإلاّ[٣] فيقتضي لسانه حكومته على هذا الدليل لأن[٤] لسان تتميم الكشف يوجب العلم بالواقع فيحكم على الآية المزبورة.[٥]

١ــ أما الآيات الناهية عن اتباع غير العلم.

٢ــ فلأنها إنما تدل على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تمامية الأدلة المثبتة للحجية.

٣ــ إذ في فرض تماميتها لا مجال للتمسك بتلك الآيات لحكومة تلك الأدلة عليها حسب اقتضائها لتتميم الكشف.

٤ــ واثبات العلم بالواقع حيث أنها تقتضي كون العمل به عملاً بالعلم ــ أي توسعة في العلم تعبد كما هو مقتضى الحكومة ــ وهذا ظاهر بعد معلومية وضوح عدم تكفل الآيات لإحراز موضوعها الذي هو عدم العلم وتمحضها لإثبات حكم كلي لموضوع كلي أي ما دام غير العلم موجوداً لا يعتمد عليه والخبر الواحد علم وبذلك ظهر عدم صلاحية تلك الآيات للمعارضة مع تلك الأدلة أيضاً.

٥ــ ومن هذا البيان ظهر الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظن وإتباعه إذ بعد الغض عن كون مساقها في مقام إثبات حرمة العمل بالظن في أصول العقائد وتسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية نقول بحكومة أدلة حجية خبر الواحد عليها فإنها على تقدير تماميتها في نفسها توجب خروج كون العمل به عن كونه عملاً بالظن بإدراجه في العمل بالعلم حسب اقتضائها لتتميم الكشف ــ أي ما دام كاشف غير تام يحرم إتباعه والخبر الواحد كاشف تام وعلم تعبداً فحاكم عليه ــ هذا كله مع إمكان دعوى ظهور الأدلة الناهية في كونها في مقام نفي اقتضاء الحجية في الظن من حيث ذاته قبال العلم الذي فيه اقتضاء الحجية بحكم العقل لا بصدد بيان اقتضائه لعدم الحجية فلا ينافي حجيته لمقتضى خارجي، نعم لو كان مفاد الآية إثبات اقتضاء ذاته لعدم الحجية بنحو لا يزاحمه مقتضى خارجي لكانت

وأما[1] أخبار[2] ما لا يوافق فهي ظاهرة في نفي الحجية[3]

دالة على المطلوب فتصلح حينئذ للمعارضة مع الأدلة المثبتة للحجية ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

١ــ أما الجواب عن السنة قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣ ص ١٠٥، والجواب أما عن الطائفة الأولى الظاهرة في عدم جواز الأخذ بما لا يعلم صدوره عنهم ﴿عليهم السلام﴾ فبعد الغض عن كونها أخبار الآحاد التي لا يمكن التمسك بمثلها لعدم حجية خبر الواحد يرد عليها ما أوردنا على الآيات الناهية عن اتباع غير العلم من توقف الإستدلال بها على عدم تمامية أدلة حجية خبر الواحد لما عرفت من حكومة تلك الأدلة عليها على فرض تماميتها لإقتضائها لتتميم الكشف.

٢ــ وأما الطائفة الثانية الدالة على عرض الأخبار على كتاب الله والسنة على اختلاف ألسنتها فبالنسبة إلى كل واحد منها يجري الإشكال المتقدم لكونها من أخبار الآحاد ولا يجوز التمسك بها لعدم حجية خبر الواحد. وأما المجموع من حيث المجموع فهو وإن كان بالغاً إلى حد التواتر ولكن التواتر المزبور فيها لما كان إجمالياً معنوياً بلحاظ اختلافها في المضمون وعدم وجود جهة متحدة فيها يحكي عنها الجميع فلابد من الأخذ بما هو أخص مضموناً منها لكونه القدر المتيقن على القواعد العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر وحيث أن الأخص مضموناً من الجميع هي النصوص المتضمنة لعنوان المخالف للكتاب لأخصية مضمونها من النصوص المتضمنة لعنوان ما لا يوافق وعدم احتمال صدور المخالف أو حجية دون ما لا يوافق فلابد في مقام الدوران من الأخذ بهذه الطائفة.

٣ــ أي هذه الأخبار ما لا يوافق كتاب الله أو المخالف لكتاب الله ظاهرة في عدم الحجية أصلاً ثم بعد القطع بصدور الأخبار المخالفة للكتاب منهم ﴿عليهم السلام﴾ بنحو العموم المطلق بل وعلى نحو العموم من وجه لابد من حمل المخالف فيها على المخالفة بنحو التباين الكلي.

فهي[١] حينئذ منصرفة عن موارد الجمع والتوفيق مع الكتاب بل[٢] وما كان بلسان شرح الكتاب وتفسيره أيضا خارجة عنها إذ[٣] لا يصدق عرفاً عدم موافقتها له وحينئذ[٤] ينحصر موردها بعدم الموافق بنحو التباين غير القابل للتوفيق بينهما عرفاً ونحن[٥] أيضاً نلتزم به من جهة الجزم بترجيح قطعي السند على الظني.

١ــ وعلى وجه آخر تنصرف هذه الأخبار عن موارد الجمع العرفي مع الكتاب وهو المطلق والمقيد والعام والخاص.

٢ــ وتنصرف أيضاً عن موارد الحكومة والتوسعة والتضييق في دليل المحكوم.

٣ــ والوجه في ذلك كله عدم الصدق عرفاً عدم موافقة الكتاب أو مخالفة الكتاب في هذه الموارد.

٤ــ فعلى ذلك ينحصر مورد الروايات الواردة بعدم الموافقة والمخالفة هو المخالفة بالتباين الذي غير قابل للجمع العرفي بينهما.

٥ــ وفي فرض التباين لا محالة يعارض قطعي السند وهو الكتاب مع ظني السند وهو الخبر ومن المعلوم جزماً ترجيح قطعي السند على ظني السند.

وأما[١] أخبار المخالفة ففي جملة منها ما[٢] دل على عدم صدورها وحينئذ لا يبقى[٣] مجال لشمولها الموارد الجمع والتفسير للجزم الإجمالي بصدورها كما[٤] أن مـــا دل علـــى نفـــي حجيّتها أيضاً[٥] كالطائفة السابقة منصرفة[٦] عن موارد الجمـــع والتفسير فيختص[٧] مصبّها بموارد المخالفة بالنحو السابق[٨] الذي نحن ملتزمون بطرحها كما أشرنا انفاً.

١ــ ثم يشير إلى تفصيل أخبار المخالفة.

٢ــ أي طائفة منها تدل على عدم صدورها و لم نقله كما مر.

٣ــ ولا محالة لا يشمل الجمع العرفي والحكومة للعلم الإجمالي بصدور المقيدات والمخصصات والحكومة والورود ومنصرف عنه.

٤ــ كما أن جملة منها تدل على نفي الحجية.

٥ــ كبعض الأخبار السابقة كقوله ﴿عليه السلام﴾ لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به.

٦ــ أيضاً منصرفة عن موارد الجمع العرفي والحكومة والتفسير.

٧ــ فيختص ذلك كله بمورد المخالفة.

٨ــ بالنحو السابق أي التباين ونحن ملتزمون بطرحها إن كانت الرواية مخالفة للقرآن على نحو التباين قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٦، وبذلك أيضاً ينحل العلم الإجمالي بعدم الصدور وعدم الحجية والقبول في الأخبار المخالفة للقطع التفصيلي بعدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب والسنة بنحو التباين الكلي إما لعدم صدور أو لعدم حجيته فيصير الشك بدوياً في البقية وعليه فلا محذور في الأخذ بما عدى هذه الطائفة من الأخبار المخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق أو من وجه فضلاً عن الأخبار غير المخالفة ولا ملازمة بين عدم جواز الأخذ بالأخبار المخالفة بنحو التباين الكلي وعدم حجيتها وبين عدم حجية غيرها من الأخبار كما هو ظاهر.

وأمـــا إجماع السيّد فموهون[١] بدعوى الشيخ الإجماع على خلافه[٢] بل مثل دعـــوى الـــشيخ مع قرب عهده بالسيد والتفاته بدعواه قرينة تامة[٣] على حمل كلام السيّد على عدم الأخذ بكل خبر ولو مع عدم الوثوق بصدوره فضلاً عما يوثـــق بعدمـــه وأن غرضـــه من الدعوى المزبورة على الإطلاق ردّ العامة بإلقائهم رواياتهم المجعولة في قبال السيّد إلزاماً له وإفحاماً فأنكر الحجيّة على الإطـــلاق تقـــيّة وتـــورية وإلا فأصل غرضه نفي حجيّة ما لا يوثق بصدوره فـــضلاً عمّـــا يوثق بكذبه كما أن[٤] معقد إجماع الشيخ منصرف عن مثل هذه الأخبار[٥] فلا معارضة[٦] حينئذ بين الإجماعين الصادرين عن المتبحّرين قريبي

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٦، وأما الإجماع ففيه أن المحصل من هذه الإجماع غير حاصل لو لم نقل إن المتحقق خلافه كما أشرنا إليه سابقاً والمنقول منه مع أنه غير حجة.

٢ــ معارض بما يأتي من دعوى الشيخ ﴿قدس سره﴾ الإجماع على حجيته هذا.

٣ــ مع إمكان توجيه كلام السيد ﴿قدس سره﴾ بإرادة الأخبار الخالية عن شواهد الصدق على الصدور لابتلائه في زمانه بالعامة وأخبارهم المروية بطرقهم غير النقية فلأجل ذلك أنكر هو ﴿قدس سره﴾ حجية أخبار الآحاد للتخلص عن محذور عدم العمل بأخبارهم.

٤ــ كيف ومن البعيد جداً خفاء هذا المعنى على الشيخ ﴿قدس سره﴾ مع كونه في عصره وزمانه فيدعى الإجماع على خلاف ما يدعيه السيد ﴿قدس سره﴾.

٥ــ ومعقد إجماع الشيخ منصرف عن الأخبار غير الموثقة بل الكاذبة والعامية.

٦ــ وعلى ذلك فلا معارضة بين الإجماعين الصادرين في عصر واحد من المتبحرين.

العصر كما لا يخفى هذا مع[١] إمكان حمل كلام السيّد على زمان الانفتاح كوصول يده إلى السفراء ونوّابه الخاص وحمل[٢] كلام الشيخ على زمان الإنسداد ولكن الإنصاف[٣] أن الجمع الأوّل أولى لإرجاع الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ في زمانهم لشيعتهم إلى ثقات أصحابهم[٤] كما يومي إليه جملة من النصوص البالغة إلى حد التواتر ولو إجمالاً كما لا يخفى على من راجع[٥] وحينئذ فلا اختصاص لحجية الخبر الموثّق بخصوص زمان الغيبة الكبرى[٦] فتدبر.

وأما العقل الحاكم[٧] بعدم الإفتراء فهو أيضاً مبني على عدم حجية الخبر وإلاّ فمع قيام الدليل على الحجية فلا بأس بهذه النسبة بلا افتراء هذا.

١ــ وهذا احتمال آخر وهو حمل الإجماع في كلام السيد في زمان انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ أو وكلائه وسفرائه فالعمل بالخبر الواحد ممنوع.

٢ــ وحمل الإجماع في كلام الشيخ على زمان الإنسداد والغيبة الكبرى الذي لا طريق إلى معظم الأحكام إلاّ الخبر الواحد فيكون حجيته متفق عليه.

٣ــ لكن يقول المحقق الماتن أن الجمع الأول أولى أي أولوية التعيينية وأنه متعين.

٤ــ والشاهد على ذلك إرجاع الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ شيعتهم في زمانهم إلى ثقات الرواة من أصحابهم.

٥ــ وهذا ليس من الخبر الواحد بل الإرجاع إلى أصحابهم مضمون روايات كثيرة واصلة بحد التواتر ولو إجمالاً من إرجاع إلى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وزرارة وزكريا ابن آدم وغيرهم.

٦ــ وعلى ذلك لا وجه لإختصاص حجية الخبر الموثق بزمان الغيبة الكبرى بل يعم زمن الحضور أيضاً كما هو ظاهر الروايات أيضاً كما لا يخفى.

٧ــ أما الجواب عن حكم العقل من أنه افتراء ففيه أنه بعد ما قام الدليل على حجية الخبر فإسناده إلى المولى ليس من الإفتراء بشيء

ولكـــن[1] لا يخفـــى أن هذا الحكم العقلي إنما يلازم عدم الحجية لو كانت الحجيّة ملزوم تتميم الكشف أو تنزيل المؤدي وإلاّ فلا يلازم من قبل الحجية[2] جـــواز مـــثل هذه النسبة كما أشرنا إليه سابقاً كما لا يخفى فتدبر[3] هذا كلّه في

١ــ لكن يختص جواز الإستناد وعدم كونه افتراء بالقول بتتميم الكشف في جعل الطرق والإمارات فيكون علم تعبداً وكذلك تنـــزيل المؤدي وجعل حكم المماثل فيسند ذلك إلى المولى.

٢ــ وأما على القول بجعل الحجية فقط فيكون من الإفتراء لعدم إمكان استناد الحكم إلى المولى لعدم كونه علماً ولا حكم مماثل وكذا في باب الأصول المحضة ليس إلاّ المعذورية فلا حكم حتى يصح له الإستناد إلى المولى.

٣ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٧، وأما الدليل العقلي فهو البرهان المعروف عن ابن قبة في امتناع جعل الطرق غير العلمية من جهة محذور اجتماع الضدين ولزوم تحليل الحرام وعكسه وقد تقدم الجواب عن تلك الشبهة بما لا مزيد عليه الخ. وأما الأصل فمرفوع بالأدلة القائمة على حجية الخبر الموثق وبذلك تم الجواب عن أدلة النافين والحمد لله رب العالمين.

بقى شيء ذكر الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ص ١٠٥، فبأنها أي الآيات بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة الخ. وتقدم من المحقق العراقي أنها حاكمة وكذا المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ١٦١، بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة أما وجه اختلاف التعبير قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٥٣، وقد أجابوا عنها بأن الروايات الدالة على حجيته يكون وارداً على الآيات ولكن هذا التعبير غير صحيح على المتدبر فإن الورود في الواقع يكون في صورة عدم الموضوع للدليل المورود وفي المقام لا يسقط الظن عن كونه ظناً بواسطة دليل حجيته فالأولى هو التعبير بالحكومة ولكن التعبير بها أيضاً يحتاج إلى إثبات نظر الحاكم إلى المحكوم وأن يكون مفاد أدلة الحجية هو تتميم الكشف كما هو التحقيق من مسلك العالمين النائيني

بيان حجة النافين بجوابها وأما حجّة المثبتين في الجملة فينبغي لكثرة الإهتمام بها ذكرها في طيّ مقالة أخرى فنقول.

والعراقي ﴿تِيَّتِهُمَا﴾ فإن مفادها هو أن الظن علم فلا يكون متابعته متابعة الظن تنزيلاً لا واقعاً وأما على مسلك الشيخ الأنصاري ﴿مَيْزَهُ﴾ القائل بتنـــزيل المؤدي ومسلك الخراساني ﴿مَيْزَهُ﴾ القائل بجعل الحجية فالتعبير بالحكومة أيضاً غير صحيح وهما كانا ملتفتين لمسلكهما ولذا لم يكونا قائلين بالحكومة بل قالا بأن دليل حجية يكون مخصصاً للآيات. ولو كان في نظر المحقق الماتن على القول بتنـــزيل المؤدي الخبر منـــزلة السنة وجعل المماثل أيضاً يكون على نحو الحكومة وتوسعة للواقع كما ليس ببعيد.

مقالــة[١] فــي بــيان مــا يستدل لحجية الخبر الواحد في الجملة الموجب لخــروجه عن تحت الأصل السابق فنقول قد يستدل على حجيّة الخبر الواحد غيــر المحفــوف بالقــرائن القطعــية بالأدلة الأربعة[٢] فمن الكتاب آية النبأ المعروفة[٣] وتقريب[٤] الدليل تارة بمفهوم الشرط وأخرى بمفهوم الوصف وثالثة[٥]

(في الآيات الدالة على حجية الخبر الواحد)

١ــ **الأمر الخامس**: في بيان الآيات المستدل بها على حجية الخبر الواحد.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٧، وأما المثبتون فاستدلوا على حجية خبر الواحد أيضاً ــ أي خروجاً عن أصالة عدم الحجية ــ بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع عملاً وقولاً والعقل.

٣ــ أما الكتاب فبآيات منها قوله عز من قائل في سورة الحجرات: **(يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)**

٤ــ وتقريب الإستدلال بهذه الآية المباركة من وجوه تارة من جهة دلالة الإقتضاء وأخرى من جهة مفهوم الشرط من حيث تعليق سنخ الحكم على مجيء الفاسق بالنبأ وثالثة من جهة مفهوم الوصف من حيث تعليق سنخ الحكم في إخبار الفاسق المستلزم للإنتفاء عند الإنتفاء.

٥ــ أما الأول ــ أي دلالة الإقتضاء ــ فبدعوى أن المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي حجيّة خبر العادل لأن وجوب التبيّن وعدم القبول بدونه يناسب جهة فسق المخبر لعدم تحرزه عن المعاصي التي منها تعمد كذبه فوجب التبيّن عن حال خبره لئلاّ يقع المكلف في خلاف الواقع فيحصل له الندامة وهذا بخلاف خبر العادل فإنه من جهة تورعه عن محارم الله لا يقدم على تعمد الكذب فاحتمال تعمد كذبه في

خبره منفي بعدالته ولازمه حجية خبره ووجوب العمل على طبقه بدون التبيّن وبيانه بوجه أوفى لتقريب الإستدلال بالآية غير المفهومين الآتيين.

لخصوصية في المقام[١] من حيث أن مقتضى التبيّن ليس في ذات الخبر[٢] كـــي يجـــري في الخبر العادل أيضاً بل إنما هو قائم بوصفه من إضافة[٣] إلى الفاســـق كـــيف والذات مقدّم على الوصف رتبة فينبغي أن ينتسب التبيّن إلى الذات وعدم الوصف.[٤]

١ــ هذا الوجه هو الذي ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٠٧ قال الثاني أنه تعالى أمرنا بالتثبت عند إخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقاً ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والإقتران فإن الفسق يناسب عدم القبول.

٢ــ فلا يصح الأول للعليّة وإلاّ لوجوب الإستناد إليه إذ التعليل بالذاتي الصالح للعليّة أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي ــ أي إضافه هذا الخبر الواحد إلى الفسق يكون في مرتبة المتأخرة لأنه عارض هذه الصفة الخبر الواحد ــ فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل فإما أن يجب القبول فهو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوء من حال الفاسق وهو محال.

٣ــ الصحيح إضافته.

٤ــ قال سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في تقريراته، ص ١٢١، فعلى هذا فذات الخبر لا يخلوا عن وجوه ثلاثة إما أن يكون مقتضياً لعدم الحجّية أو يكون لا اقتضاء فيرجع إلى عدم الحجيّة أو يكون فيه اقتضاء الحجّية والفسق يكون مانعاً فإن كان الأخير فثبت المطلوب فإن الأولين يلزم أن يكون العلة لشيء عرضي مع أن الذات أيضاً فيه اقتضاء عدم الحجّية والتعليل بالعرضي مع عدم وجود المقتضى للذات مستهجن عند العقلاء فإن العلة في مقام السؤال عن عدم المسافرة بوجود السارق في الطريق مع عدم وجود المقتضى للمسافرة لعدم الزاد وغيره مستهجن عند العرف فيظهر أن العلة لعدم التبيّن هو صرف جهة العرضي وإلاّ كان الأولى التعليل بالذاتي ففيما نحن فيه إن كان ذات الخبر مقتضياً للتبيّن فذكر وصف العرضي وهو مجيء

الفاسق واستناد التبيّن إليه مستهجن لأن ذاته يكون مقتضياً للتبيّن فظهر أن ذات الخبر يكون حجة والمانع هو الفسق ــ أي من نفس الإنتقال من الذات إلى العرض يستفاد أن العلة والمنشأ هو وصف كون المخبر فاسقاً ولازمه انتفاء وجوب التبيّن عند كون المخبر عادلاً وبضميمة مقدمة الأسوئية يستفاد حجية قول العادل.

أقــول[١] مرجع هذا التقريب إن كان[٢] إلى كون الذات ولو في ضمن الخبر الفاسق مقتضياً للحجّية وإن أضافته إلى الفاسق مانع عن الحجيّة بحيث يستند مقتــضى التبــيّن إلى العرض دون الذات[٣] بلا[٤] شبهة[٥] في أن لازم ذلك كون الحجــية ثابــتة لكل ذات لم يتّصف بأنّه صادر من الفاسق وحينئذ يصير خبر المجهــول[٦] حجة عند كل من يجري الأصل في مثله من الأعدام الأزليّة ولا

١ــ وأجاب الأستاذ ــ أي المحقق العراقي ــ في هذا المقام بما حاصله أن ذات الخبر بما هو متفق بين القائلين بالحجية وعدم الحجية بأنه لا يقتضي الحجية بل لا اقتضاء ولازمه عدم الحجية غاية الأمر من باب اللاقتضاء غاية الأمر القائل بحجية الخبر من باب الوثوق أو العدالة يقول بأن إضافة هذا الخبر إلى العادل أو الوثوق يكون مقتضياً للحجية والقائل بعدم الحجية بنحو الإطلاق يقول بأن هذا الإضافة أيضاً لا اقتضاء ولا يكون مقتضياً للحجّية فمحط البحث هو هذه الإضافة العرضي بأن الفسق هل يكون مانعاً لعدم الحجية في مقابل إضافة الخبر إلى العادل بأنه مقتضى للحجيّة أو يكون إضافته إلى العادل أيضاً كلا إضافة في عدم الحجيّة فعلى هذا فهذا الإستدلال لا تتم الخ.

٢ــ وذلك لأنه لا يخلوا الأمر من أحد وجهين إما أن يكون ذات الخبر مقتضياً للحجّية وإضافته إلى الفسق مانع فيكون مستنداً بأمر عرضي.

٣ــ ولا يمكن أن يستند إلى الذاتي بأن التبين من أجل ذات الخبر.

٤ــ الأصح فلا.

٥ــ فيلزم من ذلك تالي فاسد باطل وهو حجية كل خبر لم يصدر من الفاسق أو لم يضف إلى الفاسق وهذا لا يقول به على الإطلاق حتى عند مدعى القائل بالحجية.

٦ــ وذلك لأن خبر مجهول الحال يجري فيه أصالة عدم الفسق وهو الأصالة العدم الأزلي ويحكم بالحجية مع أنه لا قائل بالحجية بالفرض حتى عند القول بحجية الخبر وإلى ذلك أشار المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٠، بمخالفته لما عليه بناء

أظـــن أحداً حتّى من العاملين بهذا الأصل يلتزم بذلك. وإن كان[١] وجه اقتضاء العرضـــي للتبيّن عدم إقتضاء الحجية فيه[٢] فلا شبهة في أن لازمه سراية عدم الإقتضاء إلى ذاته أيضاً[٣] كيف ومع إقتضاء الذات لها[٤] لا يزاحمه عدم إقتضاء العرضـــي لهـــا[٥] وعليه فكان الذات المحفوظة في ضمن خبر الفاسق مقتضياً

الأصحاب من عدم اقتضاء الحجية لعنوان خبر الواحد بما هو كذلك لأن القائلين بالحجية بين قائل بحجية خصوص خبر العدل بلحاظ هذا الوصف الطارئ وبين قائل بحجية خبر الموثق بما هو كذلك فلم يعهد من أحدهم القول بالحجية لذات الخبر الواحد بما هو كذلك وإلاّ للزم القول بحجية كل خبر لم يتصف بكونه صادراً عن الفاسق عند من يقول بجريان الأصل في مثله من الأعدام الأزلية ولم يلتزموا بذلك ما لم تحرز العدالة قال سيدنا الأستاذ الوالد في تقريراته، ص ١٢١، لأن الحجية وعدمها يكون مستنداً بأمر عرضي ولا يمكن أن يقال بأن الحجية يكون على الذات والفسق يكون مانعاً وإلاّ يلزم الإستناد بأمر الذاتي فإن اقتضاء الذات للحجية لا يمكن أن يقول به لعدم كون ذلك مدعى القائل بالحجية فلابد وأن يكون جهة الإستناد وجهاً آخر وهو بيان مفهوم الوصف.

١ــ أي الوجه الآخر لتشقيق الجواب أن الخبر تارة نقول بأنه مقتضى لعدم الحجية وتارة نقول بأنه مقتضى للحجية وتارة نقول بأنه لا اقتضاء وإن كان اللااقتضاء مساوقاً لعدم الحجية ولكن يكون من باب عدم الإقتضاء ولا مانع من أن يستند التبيّن إلى أمر عرضي لأن يكون مقتضياً لعدم الحجية وإن كان عدم الحجّية من باب اللااقتضاء في الرتبة السابقة موجوداً.

٢ــ أي يكون المستند إلى الأمر العرضي وهو الفسق هو عدم إقتضاء الحجّية في الخبر الفاسق.

٣ــ أي عليه يسري عدم الإقتضاء إلى ذات الخبر فيكون مساوقاً لعدم الحجية.

٤ــ فالذات لا يقتضي الحجية أي لو كان الذات مقتضى للحجيّة.

٥ــ وإلاّ لم يزاحمه الأمر العرضي وهو الفسق.

للتبـيّن أيـضاً[١] وحينـئذ[٢] لا يبقـى مجال حصر إقتضاء التبيّن في العرض بالإضـافة إلـى الذات[٣] على الإطلاق[٤] بل لابد وأن يكون الحصر المزبور[٥] ناظـر إلـى عرضي آخر[٦] من إضافة الذات إلى العدالة وهو[٧] لا يكون مقدماً علـى وصـف الفسق كي يتم التقريب السابق[٨] بل[٩] لا يكون إلا من باب كلّية مفهوم الأوصاف بلا خصوصية له في المقام[١٠].

١ــ فالذات لا اقتضى فإن أضيف إلى الفسق فيصير مقتضى للتبيّن نفس الذات مع الوصف

٢ــ قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٢١، بأن هذا الوصف أي العرضي مما لا يكون منحصراً في عدم الحجيّة.

٣ــ أي بالإضافة إلى الذات.

٤ــ أي الإنحصار في وجوب التبيّن كذلك لا على وجه الإطلاق بل

٥ــ بحصر الإضافي بمعنى أن الفسق بما هو ليس علة منحصرة في عدم الحجية بل الذات أيضاً يكون غير حجة.

٦ــ غاية الأمر بالإضافة إلى أوصاف آخر يكون هذا الوصف غير مقتضياً وتلك الأوصاف يكون مقتضياً ويرجع إلى مفهوم الوصف.

٧ــ أي الذات لا يكون مقدماً رتبة بعنوان المقتضى للحجية على وصف الفسق والفسق مانعاً.

٨ــ أي كي يرد عليه المناقشة المتقدمة.

٩ــ أي يكون الوصف المشير إلى الذات كما في جميع الأوصاف والذات لا إقتضاء.

١٠ــ وإن مع اتفاقهم على عدم حجية الذات والإستناد إلى العرض لابد له من نكتة إما من كون الفاسق عنوانا مشيراً أو يكون لبيان المفهوم. فعلى ذلك يكون الوصف عنواناً مشيراً وتكون الذات لا اقتضاء قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٩، بل يمكن أن يقال بعدم الإحتياج إلى ضم المقدمة المزبورة ــ أي الآتي

ثـم إن المـشهور[1] بنوا على كلا الفريقين[2] لمفهوم الآية على ضمّ مقدمة الأسـوئيّة.[3] وأورد عليهم[4] بأن ذلك بناء على كون الوجوب نفسيّاً وإلاّ فعلى

ـــ بدعوى ظهور الآية في أن تخصيص مقتضى التبيّن هذا بهذا العرض إنما هو بالاضافة إلى عرض آخر وهو إضافة الخبر إلى العادل ومن المعلوم أن لازم ذلك هو حجية قول العادل وإلاّ لكان فيه أيضاً مقتضى للتبيّن. بل ولعل هذه الجهة هي العمدة في الإنتقال إلى العرض حيث كانت في مقام تمييز الحجية عن غيرها وما يجب فيه التبين عن ما لا يجب.

١ـــ ثم أشار المحقق الماتن إلى ما عليه المشهور من احتياج تقريب إلى مقدمة الأسوئية على التقريبين من المفهوم ودليل الإقتضاء المتقدم.

٢ـــ الصحيح التقريبين.

٣ـــ ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٠٧ـــ أي في مفهوم الشرط ـــ أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد وهو باطل لأنه يقتضي كون العادل أسوء حالاً من الفاسق وفساده بيّن. **الثاني**: إلى أن قال ـــ أي في مفهوم الوصف ـــ وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل فإما أن يجب القبول فهو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوء من حال الفاسق وهو محال.

٤ـــ أورد عليه الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٠٨، أقول الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوء حالاً من الفاسق مبنى على ما يترائي من ظهور الأمر بالتبيّن في الوجوب النفسي فيكون هنا أمور ثلاثة الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبيّن والقبول كذلك لكنك خبير بأن الأمر بالتبيّن هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وأن التبيّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل أسوء حالاً من الفاسق والدليل على كون الأمر بالتبين الوجوب

الـشرطيّة فيـتمّ الإستدلال بلا احتياج إلى هذه المقدمة. أقول[١] إن المراد من التبـيّن إن كان علمياً[٢] كما يشعر به بعض كلمات شيخنا العلامة فلا شبهة في أن وجـوبه ليس إلاّ للإرشاد إلى طرح خبر الفاسق[٣] و[٤] تحصيل العلم بالمرام لمحـض الإسـتطراق به إلى الأحكام لا لقيام غرض قائم به ولا حجيّة الخبر بـشرط العلـم إذ مع وجود العلم تمام الحجة والطريق هو لا غيره وحينئذ لا

الشرطي لا النفسي مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبيّن في خبر الفاسق وإنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به لا مطلقاً هو أن التعليل في الآية بقوله تعالى أن تصيبوا الآية لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي لأن حاصله يرجع إلى أنه لئلاّ تصيبوا بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلاّ علة لحرمة العمل بدون التبيّن أي الوجوب الشرطي للعمل بخبر الفاسق فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيّن.

١ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٨، ولا ريب في ظهور الآية في نفسها خصوصا بملاحظة التعليل الواقع في الذيل في الوجوب الشرطي لا الوجوب النفسي لأنه مع بعده في نفسه لا يكاد يناسب مع التعليل. ولكن فيه أن التبيّن في الآية المباركة إما أن يكون بمعنى تحصيل العلم الوجداني وإما أن يكون بالمعنى الأعم الشامل للوثوق والاطمينان.

٢ــ وعلى الأول ــ أي يكون علمياً ــ لا معنى لشرطية التبين للعمل بخبر الفاسق إذ مع حصول العلم يكون العمل لا محالة بالعلم لا بالخبر فمفاد المنطوق على هذا هو إلغاء خبر الفاسق بالمرة ولزوم تحصيل العلم بالواقع عند إرادة العمل وحيث كان الوجوب فيه عقلياً.

٣ــ كان الأمر بالتبيّن إرشادياً محضاً لا نفسياً ولا شرطياً.

٤ــ أي يكون وجوب تحصيل العلم لأجل الطريق إلى الواقع ويكون حجية العلم ذاتية ولا خصوصية للخبر بل من أي طريق كان.

معنى لوجوب التبيّن نفسيّاً ولا شرطيّاً.[١] وعليه[٢] فمرجع الاحتياج إلى المقدمة المـزبورة إلى[٣] أنّ الفاسق إذا أخبر يحتمل صدقه وكذبه فيجب تحصيل العلم بحالـه مقدمـة لإمتثال الأحكام وأمّا[٤] العادل إذا أخبر فلا يجب تحصيل العلم بحاله وإن كان ذلك[٥] للعلم بكذبه فيردّ خبره بلا تبيّن فهو مستلزم لأسوئيّة حال العادل فلا محيص حينئذ من حمل عدم وجوب تحصيل العلم بحال العادل من جهة حجّيته لا من جهة وجوب ردّه للعلم بكذبه. نعم[٦]

١ــ أي على هذا يكون وجوب التبين إرشاداً إلى حكم العقل ولا يكون مولوياً أصلاً لا نفسياً ولا شرطياً.

٢ــ وعلى ذلك نحتاج إلى مقدمة الأسوئيّة ببيان.

٣ــ أي الفاسق يجب تحصيل العلم بحاله مقدمة لإمتثال الحكم الذي أخبر به لأنه يحتمل صدقه ويحتمل كذبه.

٤ــ إن عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل.

٥ــ إما أن يكون من جهة القطع بكذبه فيكون أسوء حالاً وإما أن يكون لحجيته وهو المطلوب.

٦ــ وأما لو كان المراد من التبين وجوب تحصيل الوثوق والإطمينان دون العلم كان لوجوبه الشرطي للخبر الفاسق مجال. قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته وتوضيح ذلك أن الحجية في خبر العادل تحتاج إلى ضم هذه المقدمة أم لا يحتاج إلى بسط المقام فنقول وبالله التكلان تارة نفرض أن وجوب التبين يكون وجوباً نفسياً وتارة نفرض أنه يكون غيرياً وعلى الثاني تارة نفرض أنه يكون في مقام بيان حكم التكليفي الغيري وتارة نفرض أنه يكون في مقام بيان حكم الوضعي وهو طرق الشرطية وعلى الغيرية تارة نفرض أنه قيد للوجوب أو نفرض أنه قيد للواجب وهو العمل بخبر الفاسق وعلى كل التقادير تارة نفرض أن التبين هو التبين العلمي أو الوثوقي إذا عرفت تلك الإحتمالات فنقول أما احتمال كون الوجوب نفسيّاً فلا يعباء به وسيجيء توضيحه. وأما على الغيرية فإن قلنا بأنه قيد

للوجوب فاحتمال وجوب الغيري لا معنى له لأن المفروض أن شرائط الوجوب لا معنى لكونه واجباً مقدمياً لأن المفروض أن أصل الوجوب يتوقف عليه فلا معنى لترشح الوجوب منه إلى المقدمة بل بالمقدمة يحصل وجوب ذي المقدمة. فعلى هذا فلابد وأن يكون وجوب التبيّن بمعنى الشرطية للوجوب فقهراً صارت الهيئة ظاهرة في الحكم الوضعي الصرف وأما إن قلنا بأنه قيد للواجب فكونه شرطياً أو كانت الهيئة دالة على الوجوب الغيري غاية الأمر لازمه أن يكون في الواقع شرطاً وأما الهيئة الظاهرة في التكليف يبقي على حاله فعلى هذا فنقول. إن قلنا بأن التبين ظاهره صرف بان شرطية ذلك للعمل بالخبر الفاسق فلازمه وإن كان وجوب العمل به مطلق ولكن لا يحتاج إلى مقدمة الأسوئيّة في الخبر العادل لأن المفروض أن المفهوم عدم شرطيّة التبين للعمل بخبر العادل والمفروض أن وجوب العمل في الخبر الفاسق والعادل كليهما مطلقاً فيجب العمل بدون الشرط ـــ أي الإختصاص الشرط بالفاسق ـــ وأما على القول بأن الهيئة ظاهرة في التكليف الغيري فلازمه هو الإحتياج إلى المقدمة الأسوئيّة في ظرف المفهوم لأن المفروض أن وجوب العمل بخبر الفاسق ليس له شرط ولكن نفس العمل التبين واجب غيري له من باب المقدمة وفي الخبر العادل ليس له واجب غيري فعدم وجوب الغيري يمكن أن يكون من باب عدم وجوب العمل بخبر العادل وهو ذي المقدمة. ويحتمل أن يكون من باب عدم كونه ذي شرط بل الواجب لا شرط له فلازمه هنا هو الاحتياج إلى مقدمة الأسوئية ثم إن على مبنى كون المجعول في باب الإمارات هو الحكم الوضعي إما بجعل الوسطية وهو العلم التشريعي وإما بجعل الحجية فلا اشكال في أن كون التبين هو الحكم التكليفي لا يعقل لعدم تكليف في المقام حتى يترشح إلى مقدماته بل لابد من القول بأنه يكون في مقام جعل حكم الوضعي وهو الشرطية. وأما على مبنى التحقيق من رجوع تمام الطرق إلى حكم تكليفي طريقي كما مر بيانه أي عامل معاملة اليقين فيمكن أن يكون هيئة التبين باقياً على حاله الظاهري من التكليفي الغيري غاية الأمر تكليف ذي المقدمة من الطريقية هذا فعلى هذا فإن كان العمل

بخبر الفاسق بمعنى يجب العمل به بشرط التبين كما قررنا فلازمه احتمال الشرطية والوجوب الغيري في التبين في محله. وأما مع فرض كون الحجية أو جعل الوسطية مشروطاً فقهراً يكون التبين شرطاً ولا يعقل التكليف الغيري فأفهم. ثم إن القائلين بحجية الخبر لا يخلو مذاقهم عن وجهين إما أن يكونوا مذاقهم مذاق صاحب المدارك من أن الحجية الخبر مختص بالخبر العادل وعدمه لا مناط له في الحجية أصلاً ولذا نحتاج إلى علم الرجال وتذكيته الرجالية وتارة نقول بأن الحجية مختص بالخبر الموثق والحجية في خبر العادل أيضاً يكون من باب الوثوق لا بما هو عادل ولذا كل خبر ولو كان ضعيفاً صار موثقاً ولو بعمل المشهور نؤخذ به وأما من قال بحجية كليهما فليس لنا قائل به فعلى هذا فنقول إن قلنا بحجية الخبر العادل دون الموثق فالمفهوم وإن كان لا مانع منه ولكن منطوق الآية الذي تدل على حجية الخبر الموثق ــ أي بينوا حتى يحصل الوثوق ــ يلزم طرحه وعدم العمل به فشرطية الوثوق لغو على هذا القول. وأما من قال بأن الخبر الموثق حجة فشرطية الوثوق في طرف المنطوق وإن كان على هذا القول في محله ولكن في طرف المفهوم بأن الوثوق لا يعتبر في خبر العادل على هذا القول لا يستقيم فعلى هذا فمع انحصار القول بين الوجهين على أي حال كان شرطية الوثوق إما في طرف المنطوق أو القيد في طرف المفهوم لا يستقيم مضافاً إلى أن أخذ المفهوم على كل حال غلط وإن قلنا بحجية كل من الخبر الموثق والعادل بيانه أن الأقوال لا يخلو من أحد هذه الوجوه الثلاثة إما باعتبار الموثق فعلى هذا فلا إشكال في أن الظاهر من القضية فبعنوان تحصيل الوثوق شرط غاية الأمر كان شرطية التحصيل من باب حصول الوثوق وإما أن نقول بأن المراد من التبين نفس الوثوق فإن كان تحصيل الوثوق كما هو الظاهر فلا إشكال في أن أخذ المفهوم متفرع على إمكان الحكم في طرف عدم الشرط فبواسطة انحصار تحكم بنفيه في غير تلك الحالة وفيما نحن فيه شرطية التحصيل في خبر العادل من الأول غلط لكونه تحصيلاً للحاصل لملازمة خبر العادل للوثوق فلا معنى لشرطية تحصيل الوثوق بالنسبة إلى ما يكون حاصلة فإذا كانت

الشرطية غلطاً فنفي هذا أيضاً لا معنى له وليس مفهوماً لأن المفهوم نفي حكم المنطوق عن الموضوع في غير حاله الشرط وهذا المعنى لا يعقل على فرض شرطية التحصيل لأن من شرائط أخذ المفهوم إمكان وجود الحكم في غير حال الشرط وفي خبر العادل لا يمكن أن يكون تحصيل الوثوق شرطاً لوجود الوثوق فلا معنى لدلالة الشرط على الإنحصار إلاّ التحصيل في الخبر الفاسق حتى يدل على المفهوم لعدم إمكان شرطية ذلك في غير خبر الفاسق أي يرد عليه أنه في فرض عدم الحجية خبر العادل إمكان الشرط موجود وهو يكفي. نعم لو قلنا إن الشرط هو نفس الوثوق وليس التحصيل إلاّ مقدمة له فعلى هذا فكان المفهوم نفي شرطية الوثوق في خبر العادل وإن كان ملازماً للوثوق ولكن ليس حجيته من باب الوثوق بل من باب أنه عادل فعلى هذا وإن كان المفهوم في محله ولكن ينافي مع القول بأن الخبر حجة من باب الوثوق وليس خبر العادل حجة في مقابل خبر الموثق. وأما لو قلنا بأن خبر العادل حجة كما ذهب إليه صاحب المدارك فأيضاً لا معنى للمفهوم لأن تحصيل الوثوق إن قلنا بأنه مراد قوله من التبين فالإنحصار غلط لوجوده في خبر العادل كما قلنا. وإن قلنا بأن نفس الوثوق فأيضاً لا يعقل لغلطية نفس المنطوق. وأما لو قلنا بأن خبر العادل والموثق كليهما حجة فأيضاً أخذ المفهوم غلط إن كان المراد تحصيل الوثوق لأن في خبر العادل نقطع إجمالاً إما بعدم وجوب التحصيل على فرض الشرطية لكونه حاصل أو ليس بشرط فلا يمكن تحصيل شرطية التحصيل بالنسبة إلى خبر العادل فالإنحصار في طرف المنطوق لا معنى له. نعم لو كان خبر العادل والموثق كليهما حجة والشرط كان نفس الوثوق كان أخذ المفهوم في محله لدلالته على عدم شرطية الوثوق في خبر العادل هذا ولكن لا قائل به بل الأصحاب بين القائل بحجية الخبر الموثق أو خبر العادل ولا قول بحجية كليهما هذا ثم إن هذا كله على فرض أن يكون المراد من التبين هو التبين الوثوقي. وأما إن كان المراد هو التبين العلمي فالمفهوم وإن كان في غاية المتانة ولكن شرطية التبين للخبر الفاسق غلط لأن العلم حجيته بنفسه وليس شرطاً للعمل بخبر الفاسق ويكون وجوبه

إرشادياً عقلياً من باب وجوب تحصيل الفراغ عن الأحكام الواقعية ولا يرتبط بالشرطية للخبر الفاسق أصلاً. وعلى هذا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية أيضاً لأن المفهوم في خبر العادل لا يلزم تحصيل العلم فدار الأمر بين عدم الإعتناء به أصلاً أو كان حجة بدون تحصيل العلم فالمقدمة الأسوئية تحكم بحجية بدون تحصيل العلم. فتحصل مما ذكرنا أن التبين إما أن يكون المراد منه هو التبين العلمي فالشرطية وواجب الغيري كليهما غلط لأن العلم حجة بنفسه ولا ربط بخبر الفاسق. نعم له مفهوم ولا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية لأن عدم وجوب تحصيل العلم في خبر العادل إما من باب أنه أسوء حالاً من خبر الفاسق بحيث لا يعبأبه وتحصيل العلم لا يجب مع إخباره ولا يجب الأخذ بقوله أيضاً بل لا يعبأبه أصلاً. وإما أن يجب الأخذ بقوله تعبداً من دون تحصيل العلم والأول لازمه أسوء حالاً من الفاسق فلابد وأن يكون حجة تعبداً ولكن عدم احتياج إلى مقدمة الأسوئية أيضاً لا يقولون على هذا المبنى بل يقولون على مبنى الشرطية والشرطية على هذا الفرض غلط لعدم شرطية العلم في حجية خبر الفاسق بل العلم بنفسه حجة كان في العالم خبر الفاسق أو لم يكن. وأما إن قلنا بأن المراد من التبيّن هو نفس الوثوق بمعنى أن نفس الوثوق شرط فعلى هذا فالشرطية وإن كان في محله لأن العمل بخبر الفاسق مشروط بالوثوق والمفهوم أيضاً في محله وهو عدم شرطية الوثوق للخبر العادل وإن كان الوثوق حاصلاً ولكن ليس شرطاً بل العادل بما هو عادل كان خبره حجة من دون مدخلية الوثوق وشرطه له ولكن يلزم أن يكون خبر العادل والموثق كليهما حجة ولا قائل به بل بين قائل بحجية الخبر الموثق أو العادل ولا قائل بكليهما فيلزم إما عدم العمل بالمنطوق كما ذهب إليه صاحب المدارك من عدم حجية خبر الموثق وإما من عدم القول بالمفهوم كما ذهب إليه المشهور. نعم على هذا لا نحتاج إلى مقدمة الاسوئية. وأما إن نقول بأن الجزء هو تحصيل الوثوق فالشرط هو ذلك فعلى هذا فمن الأول أخذ المفهوم غلط لأن القائل بحجية خبر الموثق بالنسبة إلى خبر العادل لا معنى لعدم شرطية التحصيل لأنه نقطع بعدم شرطه لأن يكون مقدمة لحصول

لو كان التبيّن ظنّاً وثوقيّاً كان لوجوبه الشرطي[1] مجال[2].

الوثوق وإلا فلا موضوعية للتحصيل في حد نفسه وفي خبر العادل بالفرض كان حاصلاً فنفي شرطية التحصيل غلط لأن على فرض الشرطية أيضاً لا معنى للتحصيل وما لا يمكن شرطية وجوده فنفسه أيضاً لا معنى له لأنه وصف ملازم فالإنحصار في طرف المنطوق حتى نأخذ منه المفهوم غلط لأن الإنحصار فرع إمكان شرطية ذلك في فرد آخر وفيما نحن فيه في خبر العادل لا يمكن شرطية التحصيل وهذا الإشكال يكون مضافاً إلى إشكال السابق من عدم المعنى لحجية خبر العادل مع القول بحجية الخبر الموثق. وأما على القول بحجية خبر العادل فأيضاً مضافاً إلى الإشكال السابق لا معنى للمفهوم لعدم معنى شرطية التحصيل في الخبر العادل لكونه حاصلاً على فرض الشرطية. وأما على القول بحجية كليهما فأيضاً لا معنى للمفهوم على فرض كون الشرط هو التحصيل لأن بالفرض نقطع بوجود الوثوق في خبر العادل فإما أن يكون الوثوق شرطاً أو لم يكن وعلى أي حال فتحصيل الوثوق لا معنى له هذا فظهر أن على القول بالشرطية أيضاً إما مفهوم لا معنى له أو المنطوق فلا معنى لمقدمة الأسوئية في هذا المقام أصلاً لعدم المعنى للمفهوم هنا حتى نحتاج إلى مقدمة الأسوئية. وأما على المبنى الذي قررنا من الواجب الغيري يكون من باب أن الأسوئية شرط فيرد عليه تلك الإشكالات. وذكرناه بطوله لكثرة الفائدة ودقته ونبوغه في العلم وأكثر فهماً واستفادة وتحليلاً وبياناً في كلمات أستاذه العراقي من غيره.

١ــ الوجوب الشرطي أي وجوب العمل بخبر الفاسق مقيداً بالتبين ومشروط به.

٢ــ قال المحقق المانّ في النهاية، ج ٣، ص ١٠٨، وأما على الثاني ــ أي تحصيل الوثوق ــ فما أفيد من استفادة الوجوب الشرطي للتبين من الآية في العمل بخبر الفاسق وإن كان وجيهاً.

نعم[١] لا معنى لوجوبه نفسيّاً أيضاً إذ المقصود من التبيّن إنما هو من باب الإستطراق به إلى الأحكام لا لغرض قائم بنفسه كما لا وجه[٢] لوجوبه إرشاداً لعدم حكم العقل بحجيّة في غير فرض مقدمات الإنسداد كما لا يخفى فلا محيص[٣] حينئذ من حمل وجوبه على شرطيّة التبيّن للعمل بالخبر الفاسق. ثم[٤] معنى وجوبه الشرطي وجوبه الغيري مقدمة للعمل بخبر الفاسق[٥] الواجب بوجوب طريقي لا نفس الشرطيّة إذ[٦] إرادة الشرطيّة من عينيّة[٧] الأمر في

١ــ أي لا يكون له وجوب نفسي لأن وجوب التبين طريق إلى الوصول بالأحكام الشرعية وليس مصلحة قائمة بنفسه من أن يكون وجوب التبين كصلاة اليومية واجباً نفسياً فيه المصلحة.

٢ــ أي لا يكون وجوب التبين وجوبه إرشادياً عقلياً لأنه الظن والوثوق ليس كالعلم حجيته ذاتية حتى يكون ما ورد في الشرع إرشاداً إليه ولا دليل على حجيته من العقل حتى يكون أيضاً إرشاداً إلا أن يتم مقدمات الإنسداد ويكون الظن حجة من باب الحكومة.

٣ــ أي على ذلك يتعين حمل وجوب التبيّن على وجوب الشرطي للعمل بخبر الفاسق.

٤ــ ولكن هذا المقدار لا يجدي في نفي الإحتياج إلى مقدمة الأسوئية إلاّ في فرض أن تكون الآية ناظرة إلى مجرد إثبات الشرطية فارغاً من أصل وجوب العمل بالخبر. وأما في فرض كونها ناظرة إلى وجوبه مقدمة للعمل بخبر الفاسق فلا تقتضي عدم الحاجة إلى المقدمة المزبورة.

٥ــ فإن مرجع الوجوب المزبور بعد كونه إلى الوجوب الغيري للعمل.

٦ــ أي الظاهر من الهيئة هو وجوب التبين وجوباً غيرياً للعمل وهو الوجوب الطريقي لإمتثال الأحكام دون أن يكون شرطياً لبعده كما سيأتي أيضاً وخلاف الظاهر من سياق الآية أيضاً.

٧ــ الصحيح هيئة.

غاية البعد. وحينئذ نقول إن المفهوم[١] عدم وجوب التبيّن غيريّاً وذلك تارة لعدم وجـوب ذيها[٢] وأخرى لعدم شرطيّة التبيّن فيه وحينئذ لا يرفع هذه الغائلة إلاّ برهان الأسوئية كما لا يخفى.

وحينـئذ[٣] ظهـر بما ذكرنا أن المشهور من الإحتياج إلى مقدمة الأسوئية خصوصاً على الإحتمال الأخير[٤] هو المتصوّر[٥] والله العالم بمواقع الأمور. ثم إنّه بعد ما اتّضح ما ذكرنا يبقي الكلام في بيان التقريبات السابقة في الاستدلال

١ــ فنفيه ــ أي وجوب التبين ــ في طرف المفهوم كما يناسب مع نفي شرطية التبين

٢ــ كذلك يناسب مع نفي أصل وجوب العمل أو جوازه فلا يتعين الأول إلاّ بضم مقدمة الأسوئية.

٣ــ وبالجملة نقول إنه بعد إبطال الوجوب النفسي للتبين لا ينحصر الأمر في الوجوب الشرطي بل كما يحتمل كونه وجوباً شرطياً كذلك يحتمل كونه وجوباً غيرياً مقدمياً للعمل بخبر الفاسق الموثق ومع دوران الأمر بينهما يتعين الثاني فإنه على الأول لابد من رفع اليد عن ظهور الأمر في المولوية وحمله على الإرشاد إلى شرطية التبيّن التي هي الوضع بخلاف الثاني فإنه عليه يبقى ظهور الأمر في المولوية بحاله وعليه لا محيص عن مقدمة الأسوئية هذا مع إمكان دعوى أن مجرد عدم وجوب التبين في خبر العادل لا يقتضي نفي الشرطية المزبورة لأن من الممكن أن يكون ذلك من جهة تحقق الشرط المزبور وحصوله في نبأ العادل بلحاظ ما هو الغالب من إفادة نبأ العادل الوثوق بالواقع، نعم قد يتوهم اختلال أمر المفهوم حينئذ لوقوع الإشكال في موارد عدم إفادة قول العادل للوثوق ولكنه مدفوع بأنه يكفى الوثوق النوعي في الحجية فتدبر ولكن التحقيق قد تقدم فراجع.

٤ــ فالنتيجة نحتاج إلى مقدمة الأسوئية سيما على الإحتمال الأخير وهو الوجوب الغيري.

٥ــ والأصح المنصور ووجهه واضح.

بالآيــة المــزبورة فــنقول أما التقريب الأخير[١] فعلى فرض تماميته[٢] لا بأس باستفادة المفهوم منه.[٣] وذلك[٤] لا[٥] من جهة أن سوق القضية[٦] لتعليق سنخ الحكم علــى الغرض[٧] كما هو شأن المفهوم المصطلح. كيف[٨] ولو كان سوقه لتعليق الشخص أيضاً يوجب سلب الحكم[٩] عن خبر العادل لأنّه لا[١٠] يتصور اقتضاء

١ــ أي أوّل التقريبات دلالة الإقتضاء والوجوب الغيري.

٢ــ وقد تقدم الإشكال فيه في كلمات سيدنا الأستاذ الوالد فراجع.

٣ــ ومع الإغماض عنه تدل على حجية خبر العادل.

٤ـ ودلالته تكون لأجل ما تقدم هو تخصيص مقتضى التبين بالفسق إنما هو إضافي وهــي إضافة الخبر إلى العادل ومن المعلوم أن لازم ذلك هو حجية خبر العادل كما تقدم مفصلاً.

٥ــ وليس ذلك من جهة مفهوم الوصف والمفهوم وجه آخر سيأتي بل مع الإغماض عنه.

٦ــــ أي مفهوم الوصف ذكره المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٩، من جهة ظهور القضية في تعليق كلي الحكم وسنخه على عنوان الفسق المستلزم للإنتفاء عند الإنتفاء. فإن سنخ الحكم وجوب التبيّن عند خبر الفاسق فعند انتفاء القيد أي الخبر غير الفاسق أي العادل فلا يجب التبيّن.

٧ــ الصحيح هو ــ العرض ــ أي الفسق.

٨ــ والوجه في ذلك أنه لو كان في مقام تعليق شخص الحكم على الوصف كما هو المحقق في كل قضية ولا مفهوم له أيضاً موجود دلالة الإقتضاء.

٩ــ وهو سلب الحكم أي عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل.

١٠ــ لما عرفت أن وجوب التبيّن ليس من اقتضاء ذات الخبر وإنما الوصف عنوان مشير إلى الذات وهو الموجب لوجوب التبيّن.

الذات للتبيّن بالإضافة إلى شخص حكم دون شخص[١] كيف ومناط تقدم الذات رتبة على العرض جار في كل حكم[٢] وحينئذ[٣] فانتفاء شخص الحكم في المورد بمنـزلة انـتفاء السنخ في سائر المقامات و[٤] حينئذ لا قصور في هذا التقريب لإثبات سلب وجوب التبيّن عن خبر العادل. ولكن عمدة الكلام في تماميّة هذا التقـريب في نفسه على ما شرحناه.[٥] وأما تقريب مفهوم الوصف[٦] المصطلح

١ــ فإن كان اقتضاء الذات ذلك كان مجال المناقشة بأن الذات لا يمكن أن يكون مقتض لوجوب التبين بالنسبة إلى الفاسق دون العادل بل يكون بالسوية.

٢ــ لأنه لو كان مستنداً إلى الذات فلتقدمها رتبة على العرض لابد وأن يسند إليها دون العرض لكونه اسبق عليه بل هو الذاتي.

٣ــ ومن أجل هذه النكتة الموجودة في المقام ولو لم يكن انتفاء سنخ الحكم بل يكون انتفاء شخص الحكم لكن يكون كانتفاء سنخ الحكم في سائر المقامات من الأخذ بنتيجة المفهوم.

٤ــ وحينئذ على هذا التقريب من دلالة الإقتضاء تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل.

٥ــ والعمدة تمامية هذا التقريب على ما تقدم.

٦ــ وأما التقريبين الأخيرين أحدهما مفهوم الوصف من انتفاء سنخ الحكم منوطاً بالوصف والعرض. أما أصل ثبوت المفهوم للوصف أو يكون مجرد كون القيد احترازياً لجهة من الجهات الآخر تقدم الكلام فيه في باب المفاهيم. أما تقريبه قد تقدم أيضاً عن قريب لكن ذكر المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٦٦، تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري﴿قدس سره﴾وغيره قال المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضي وهو عنوان الفاسق فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً لا كون خبره من الخبر الواحد ــ أي الذاتي ــ فإذا لم يكن المخبر فاسقاً وكان عادلاً فإما أن يجب قبول خبره بلا تبين وإما أن يردّ ولا سبيل إلى الثاني لأنه

فهو مبني على القول به في كليّة الأوصاف ولقد تقدّم الكلام فيه في طيّ باب المفاهيم من مباحث الألفاظ فراجع.

يلزم أن يكون أسوء حالاً من الفاسق فيتعين الأول وهو المطلوب الخ وذكر المحقق الماتن في الهامش أقول لا إشكال في ان لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الإقتضاء في ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة ولازمه وجود مقتضى التبين في هذه الذات أيضاً إذ يكفي في مقتضى التبين عدم إقتضاء خبره للحجية وحينئذ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبين إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الإقتضاء في الذات المزبور كي بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبيّن بالفاسق بل عمدة النكتة في الإنتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضى التبين وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل حيث أنه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضاً مقتضى التبين كما لا يخفى ومرجع ذلك إلى دلالة الإقتضاء كما لا يخفى وتقدم ذلك.

وأما تقريب مفهوم الشرط[1]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٠٧، وأما تقريبه من جهة مفهوم الشرط فبدعوى ظهور الآية في إناطة كلي الحكم وسنخه وهو وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ ولازمه انتفاء الحكم بسنخه عند انتفاء الشرط فيترتب عليه وجوب القبول بدون التبيّن عند مجيء العادل إذ لو رد حينئذ يلزم أسوئية العادل من الفاسق وبعد بطلان ذلك يتعين القبول بلا تبين ذكر تبعاً للشيخ الأعظم الأنصاري المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ١٦٤، ولعل أخذ هذه المقدمة الأخيرة وهي أنه لو لم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوء حالاً من الفاسق مبنى على كون التبين واجباً نفسياً ولو كان وجوبه شرطاً للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة فإنه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبين عند العمل بخبر الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبين عند العمل بخبر العادل فيتم الإستدلال بلا ضم تلك المقدمة ذكر المحقق الماتن في الهامش أقول لو كان التبيّن شرطاً للعمل الواجب فمجرد شرطيّة وجوب التبيّن لا يجدي لنفي المقدمة الأخرى إلاّ في فرض كون نظر الآية إلى نفي الشرطية فارغاً عن وجوب العمل وإلاّ فلو كانت الآية في مقام نفي وجوب التبيّن لا نفي شرطيّة فغاية شرطيّة وجوبه كونه وجوباً غيرياً للعمل به ونفي هذا الوجوب الغيري للتبيّن لا يقتضي نفي شرطيّة بل يناسب مع نفي وجوب ذيها أيضاً فإرجاع مثل ذلك إلى الإحتمال الأول وصرفه عن الثاني يحتاج إلى مقدمة الأسوئية. نعم لو كان التبيّن شرطاً لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفي الشرطية إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شيء فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطيته ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكلفة لإثبات التكليف لا الوضع محضاً كما لا يخفى وقد تقدم مفصلاً على مبنى الوجوب الغيري.

فمـــع البناء على المفهوم في الشروط كليّة استشكل[١] في خصوص المقام بوجهين أحدهما[٢] أن القضية سيقت لبيان وجود الموضوع[٣] نظير إن وجد زيد فأطعمـــه[٤] وهكـــذا[٥] في كل مورد يكون الحكم عقلاً منوطاً بوجود الشرط[٦] إذ العقـــل حينـــئذ مـــستقل بالحكم بانتفاء الحكم بانتفاء الشرط الذي هو موضوع

١ــ **الإشكال الأول:** قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٠٨، وكيف كان فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيّف وعشرين إلاّ أن كثيراً منها قابلة للدفع أمّا ما لا يمكن الذب عنه فايرادان.

٢ــ أحدهما أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف عن الفسق ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف ــ إلى أن قال ــ وإن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه.

٣ــ إن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

٤ــ كما في قول القائل إن رزقت ولداً فأختنه وإن ركب زيد فخذ ركابه وإن قدم من السفر فاستقبله وإن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك وإذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه: (**وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا**) وإذا حييّتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها إلى غير ذلك مما لا يحصى.

٥ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٠ وتقريب الإشكال أن الشرط المذكور في الآية لما كان مما يتوقف عليه وجود الجزاء والمشروط عقلاً بحيث لا يمكن فرض وجود الجزاء بلا فرض وجود الشرط كانت من القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع.

٦ــ وبالجملة الضابط في كون القضية من ذوات المفهوم هو إمكان فرض وجود الجزاء بلا فرض وجود الشرط بنحو كان السلب فيها من قبيل السلب بانتفاء المحمول وهذا المعنى لا يتصور في المقام.

حكمــه[1] ومثل ذا خارج عن مصبّ المفهوم المصطلح الذي هو محسوب من الــدلالات اللفظيّة[2] ثانيها[3] أن القضيّة الشرطيّة في المقام معلل بعلّة جارية في

١ــ وإنما المتصور فيه كونه من قبيل السلب بانتفاء الموضوع وقال سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿دام ظله﴾ في تقريراته، ص ١٣١، وحاصل الإشكال أن الضمير في قوله تعالى فتبينوا يرجع إلى النبأ الفاسق ولازمه عدم المفهوم لأن المفهوم أن على فرض عدم مجيء الفاسق الخبر لا يجب التبيّن عن الخبر الفاسق وهذا لا معنى له لعدم وجود خبر الفاسق.

٢ــ فيخرج ذلك عن المفهوم من رأس كما في كل مورد يكون كذلك فانه مادام لم يكن خبر لا معنى للتبيّن فلا مفهوم لهذا الوصف والشرط.

٣ــ **الإشكال الثاني**: قال شيخنا الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج١، ص ١٠٩، الموضوع الثاني ما أورده ــ إلى أن قال ــ أن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

المفهوم أيضاً.[١] والأمر يدور بين رفع اليد عن عموم العلة بالمفهوم أو العكس[٢] ولا شبهة[٣] في أولوية الباقي[٤]

١ــ وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٣، معارضة المفهوم فيها مع عموم التعليل في الذيل بإصابة القوم بجهالة بتقريب أن المراد بالجهالة هو عدم العلم بصدق المخبر وحيث أن ذلك مشترط بين خبر العادل والفاسق فمقتضى عموم التعليل هو وجوب التبيّن عن كل خبر غير علمي لا يؤمن في العمل به من الوقوع في خلاف الواقع الموجب لحصول الندامة ولو كان المخبر عادلاً.

٢ــ فيقع حينئذ بينهما التعارض ويدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في المفهوم أو رفع اليد عن عموم التعليل في اقتضائه لوجوب التبين في كل خبر غير علمي.

٣ــ وفي مثله يتعين الأول وترجيح عموم التعليل والحكم بخلو الجملة الشرطية أو الوصفية عن المفهوم.

٤ــ الصحيح الثاني.

لأظهــريّة[١] لسان العلة في عمومه عن دلالة اللفظ على المفهوم خصوصاً إذا كان بالإطلاق في كلام واحد[٢] كما لا يخفى هذا.

أقــول أما الإشكال الأول[٣] فنقول إن ما أفيد[٤] إنما يتم[٥] في فرض ملازمة الحكم في القضيّة مع وجود الشرط عقلاً كالمثال المذكور[٦] إذ حكم الموضوع فــي الخــارج لا ينفك عن وجوده الذي هو شرطه[٧] ففي مثله لا محيص من

١ــ لما هو المعلوم من أقوائية ظهور التعليل في العموم من ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في المفهوم وتبعيته له تبعية المعلول لعلته في العموم والخصوص كقوله لا تأكل الرمان لأنه حامض ولا تشرب الخمر لأنه مسكر حتى يخصّص المنع في الأول بخصوص الفرد الحامض من الرمان ويعمم في الثاني لكل مسكر ولو لم يكن خمراً كما عليه بناء الأصحاب ففي المقام يؤخذ بظهور التعليل في العموم ويتعدى بمقتضى عمومه إلى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع في الندم لا أنه يؤخذ بالمفهوم ويخصص به عموم التعليل فالعادل مأمون عن الكذب لا يكون مأموناً عن الخطاء فيحتمل عدم مطابقة خبره للواقع فتحصل الندامة.

٢ــ فيقدّم ظهور عموم التعليل لأقوائيته سيما في المقام لأن التعليل والمفهوم في كلام واحد.

٣ــ أما الجواب عن الإشكال الأول فيتوقف على بيان أمرين، **الأمر الأول**:

٤ــ أن ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ من عدم المفهوم له.

٥ــ إنما يتم في القضايا التي تكون بين الحكم والشرط ملازمة عقلية بحيث لا يمكن انفكاكهما فيكون تعليق الجزاء على الشرط فيها عقلياً

٦ــ كقوله إن وجد زيد فأطعمه أو قوله إذا ركب الأمير فخذ ركابه حيث أن تعليق أخذ الركاب على الركوب عقلي.

٧ــ ضرورة عدم إمكان تحقق أخذه بدون تحقق الركوب خارجاً فلا تكون القضية الشرطية حينئذ ذات مفهوم دالة على الإنتفاء عند الإنتفاء.

سوق القضيّة لبيان وجود الموضوع.[1] ونظيره[2] أيضاً إن ركب الأمير فخذ ركابه و[3] لو لم يكن الحكم في القضيّة ملازماً عقلاً مع وجود الشرط كما قيل[4] إن وجد زيد يوم الخميس أو إن ركب الأمير حضور بكر مثلاً ففي كون

١ــ والوجه في ذلك أن الشرط إذا كان مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً يكون دخيلاً في تحقق الموضوع خارجاً فيكون انتفاؤه موجباً لإنتفاء الموضوع رأساً ومعه لا تكون القضية ذات مفهوم دالة على الإنتفاء عند الإنتفاء.

٢ــ وقد مر بيانه.

٣ــ **الأمر الثاني**: لو لم تكن القضية الحكم ملازماً للشرط عقلاً.

٤ــ فالشرط تارة يكون بسيطاً وأخرى مركباً من جزئين أو الأجزاء غاية الأمر أنه في مورد تركبه يلاحظ كل من الجزئين أو الأجزاء فإن كان تعليق الجزاء على كل منهما مولوياً محضاً كقوله إن جائك زيد مسلماً فأكرمه فإن الشرط فيه مركب من جزئين مجيء زيد وكونه مسلماً وتعليق الجزاء على كل منهما مولوي محض فتكون القضية ذات مفهوم بالنسبة إلى كل منهما فينتفي الجزاء عند انتفاء أحد الجزئين كما ينتفي عند انتفاء كل منهما وإن كان تعليقه على كل منهما عقلياً كقوله إن رزقت ولداً ذكراً فأختنه فإن الشرط فيه مركباً من جزئين كون الرزق ولداً وكونه ذكراً وتعليق الجزاء على كل منهما عقلي فتكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع بالنسبة إلى كل من الجزئين فلا تكون ذات مفهوم وإن كان تعليقه على أحد الجزئين عقلياً وعلى الآخر مولوياً كقوله إن ركب الأمير يوم الجمعة فخذ ركابه فإن الشرط فيه مركب من الركوب وكونه يوم الجمعة وتعليق الجزاء على أصل الركوب عقلي وعلى كونه يوم الجمعة مولوي فتكون القضية حينئذ بالنسبة إلى ما يكون تعليق الجزاء عليه مولوياً ذات مفهوم بخلافها بالنسبة إلى ما يكون تعليقه عليه عقلياً فإنها بالنسبة إليه تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

القضية في مثله لبيان وجود الموضوع[١] فرع[٢] أخذ الخصوصيّة الطارية على الموضوع من ناحية الشرط في المنطوق[٣] في طرف المفهوم أيضاً وعليه[٤] يلزم سلب المفهوم في كليّة القضايا الشرطيّة إذ لازم ذلك صيرورة القضيّة في طرف السلب من باب السالبة بانتفاء الموضوع المستلزم لإنتفاء الحكم بانتفائه عقلاً[٥] وهو غير مرتبط بالمفهوم المصطلح الراجع إلى السالبة بانتفاء المحمول مثلاً[٦] في مثل إن جاءك زيد فأكرمه لو أخذت خصوصيّة المجئ الذي هو مأخوذ في موضوع المنطوق بهذه الخصوصية في طرف المفهوم يصير

١ــ ففي المقام وغير المقام لو كان في بيان تحقق الموضوع يلزم عدم ثبوت المفهوم في هذا الفرض الآتي.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١١. فإن الموضوع وما يرجع إليه الضمير في قوله يجب إكرامه يكون عبارة عن زيد المقيد بالمجيء ومن الواضح أن الإنتفاء عند عند الإنتفاء حينئذ لا يكون إلاّ من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده.

٣ــ أي أن الموضوع في المنطوق إن وجد زيد يوم الخميس القيد والمقيد معاً ففي المفهوم نفي ذلك عدم وجود زيد يوم الخميس فيكون الجزاء والحكم سالبة بانتفاء الموضوع وهو عدم وجود زيد المقيد.

٤ــ أي على ذلك لا مفهوم للقضايا الشرطية أصلاً.

٥ــ أي المناط في كون القضية ذات مفهوم دالة على الإنتفاء عند الإنتفاء هو أن يكون لها موضوع مفروض الوجود وقد علق الجزاء فيها مولوياً على بعض حالاته كما أن مناط كونها مسوقة لبيان تحقق الموضوع هو أن يكون تعليق الجزاء فيها على الشرط عقلياً.

٦ــ أي إن جائك زيد فأكرمه زيد المجيء موضوع في المنطوق فرضاً ففي المفهوم أيضاً كذلك إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرام زيد الجائي فالسلب يكون موضوعياً.

المعنى إن لم يجئك وقد[١] لا يجب إكرام زيد الجائي فيكون السلب موضوعياً لا محمولياً[٢] وذلك[٣] أقوى شاهد على تجريد الموضوع عن الخصوصية المأخوذة فيه في المنطوق في ناحية المفهوم كي يصير المفهوم عدم وجوب إكرام زيد[٤] فيصير سالبة بانتفاء المحمول.[٥]

١ــ الصحيح زيد.

٢ــ أي المحمولي زيد إن لم يجئك فلا يجب إكرامه.

٣ــ أنه لا شبهة في أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها في طرف المفهوم من القيود التي أريد استخراج المفهوم من جهتها شرطاً أو وصفاً أو غاية ففي مثل إن جائك زيد يجب إكرامه لابد في استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذي هو زيد من إضافته إلى المجيء بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة وإلاّ ففي فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لإستخراج المفهوم منه لكونه حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع ــ أي على ما تقدم ــ وهذا بخلاف فرض تجريده عن الخصوصية إذ معه كان المجال لحفظ الموضوع في طرف المفهوم فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبورة ــ إلى إن قال ــ

٤ــ ومن ذلك لو كان في القضية قيود آخر كقوله إن جاء زيد راكباً يوم الجمعة يجب إكرامه يتعدد المفهوم حسب تعدد تلك القيود فمن تجريد الموضوع من إضافته إلى كل قيد يستخرج مفهوم غير المفهوم المستخرج من الآخر.

٥ــ وهكذا الكلام بالنسبة إلى الوصف والغاية والضابط الكلي هو ما عرفت من لزوم تجريد الموضوع في القضية عن كل قيد أريد استخراج المفهوم من جهته شرطاً أو وصفاً أو غاية أو غيرها بجعله من الجهات التعليلية لترتيب سنخ الحكم على الموضوع.

وحيث اتضح ذلك[1]

١ــ إذا عرفت ذلك نقول إن المحتملات المتصورة في الشرط في الآية الشريفة ثلاثة منها كون الشرط فيها نفس المجيء خاصة مجرداً عن متعلقاته وعليه يتم ما أفاده الشيخ ﷺ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع فإن لازم الإقتصار في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ إضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف إلى الفاسق ولازمه هو كون الإنتفاء عند الإنتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع لضرورة انتفاء الموضوع وهو النبأ الخاص بإنتفاء الشرط المزبور ــ أي كما أفاده شيخنا الأعظم في الرسائل، ج ١، ص ١٠٩، أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين انتهى ــ ومنها كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته ولازمه بعد تجريد الموضوع عن إضافته إلى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجرداً عن إضافته إلى الفاسق أيضاً لا النبأ الخاص كما في الفرض السابق وعليه يكون للآية مفهومان أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول لأن عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم في القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع أي بيانه بوجه أوضح ما أفاده أستاذنا الآملي ﷺ في المجمع، ج٣، ص ١٦٥، وأما تقريب شيخنا العراقي ﷺ فهو أنه يقول إن الموضوع يكون هو مهملة النبأ ومجيء الفاسق به أو العادل يكون حالاً من حالاته وبالمنشار العقلي يمكن أن يحلل نبأ الفاسق بنبأ ومجيء فاسق به وهذا يكون في كل مقام فإن المحمول على الموضوع بنحو اللا بشرط لا بنحو بشرط شيء هو المحمول لأنه من تحصيل الحاصل ولا الموضوع بشرط عدم المحمول لأنه يلزمه التضاد فإنه إذا قيل زيد قائم يكون الموضوع هو زيد لا بشرط أنه قائم ولا بشرط أنه غير قائم فإذا كان الموضوع للتبين هو النبأ فلا محالة يرجع قيد مجيء الفاسق به إلى الحكم فإذا رجع إلى الحكم يبقي النبأ في صورة عدم مجيء الفاسق به غير واجب التبيّن. وبعبارة أخرى القيد إما أن يرجع إلى الموضوع أو إلى الحكم فإن

رجع إلى الموضوع يكون انتفاء الحكم لإنتفاء موضوع وأما إذا رجع إلى الحكم فلا يكون كذلك بل الموضوع منحفظ ويجب ملاحظة أن القيد يكون قيد سنخ الحكم أو شخصه فعدم مجيء الفاسق بالخبر إما أن يكون لعدم الموضوع أو لكون الجائي به العادل ولا يجب التبين بالنسبة إليه وهو المطلوب فليس الشرط محققاً للموضوع ومنها كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة ولازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الإقتصار في التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطاً أعني النسبة الحاصلة بين المجيء والفاسق وبعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المجيء به وإناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول إذ بعد كون الموضوع هو النبأ المتحقق يكون عدم مجيء الفاسق به ملازماً لكون الجائي به عادلاً كما هو ظاهر أي هذا هو الذي أفاده صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٨٣، أنه من جهة مفهوم الشرط وأن تعليق الحكم بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفائه عند انتفائه وتوضيحه على ما أفاده أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ١٦٦، الموضوع يكون هو النبأ ــ أي النبأ المطلق ــ والشرط يكون الربط بين النبأ والفسق فإذا سقطت الإضافة بينه وبين الفسق لا يكون الحكم وهو التبين متحققاً فإذا جاء العادل بالنبأ لا يكون التبين واجباً لسقوط الربط بين النبأ والفسق فإنه معنى حرفي قائم بالطرفين فإذا سقط الربط يبقى الخبر وهو لا يجب فيه التبين إلى أن قال بتحصص الطبيعي. النبأ الذي هو الموضوع بواسطة الشرط وهو مجيء الفاسق ومجيء العادل فحصة منه يجب فيها التبين وحصته الأخرى لا يجب فيها ذلك فهذه وجوه ثلاثة متصورة فيما ذكر شرطاً في الآية ولكن الأخير منها في غاية البعد لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء أو هو مع إضافته إلى الفاسق لا الربط الحاصل بين المجيء والفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية كي يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به كما أفاده في الكفاية. ويتلوه في البعد

فنقول بعد فرض عدم ملازمة الحكم مع الشرط عقلاً[١] بحيث أمكن وجود هذا الحكم في موضوعه مع انتفاء شرطه[٢] بلا قصور في أخذ المفهوم فيه بعد تجريد الموضوع في طرف المفهوم عن الخصوصية الطارية عليه في المنطوق[٣] وحينئذ ففيما نحن فيه[٤] يقال إن الحكم لم يكن معلّقاً على وجود النبأ مطلقاً[٥] كوجود زيد كذلك كي يلازم الحكم عقلاً لوجود شرطه وإنما علّق الحكم[٦] على وجوده الخاص من كون وجوده صادراً من الفاسق وحينئذ فبعد

الوجه الأول الذي مرجعه إلى كون الشرط هو المجيء فقط فإن ذلك أيضاً مما ينافي ظهور الآية المباركة فإن المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف إلى الفاسق بل وهو المتبادر في أمثال هذه القضية نحو إن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها لظهوره في كون الشرط لوجوب التناول هو مجيء زيد بها وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في المقام عن إضافته إلى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته.

١ــ أي بعد فرض عدم ملازمة الحكم مع الشرط عقلاً ويمكن انفكاكهما.

٢ــ أي لازم الإنفكاك هو إمكان ثبوت الحكم بدون وجود الشرط لهذا الموضوع.

٣ــ أي على ذلك لا مانع من أخذ المفهوم بعد تجريد الموضوع عن حاله وخصوصياته في طرف المفهوم التي كانت طارية على الموضوع في المنطوق.

٤ــ أي تطبيق ذلك على ما نحن فيه وهي الآية.

٥ــ أي ليس الموضوع في الآية وجود النبأ مطلقاً حتى عند انتفاء النبأ لا موضوع للتبيّن فلا مفهوم له.

٦ــ أي يكون الموضوع ومعلق عليه الجزاء والمحمول ووجوب التبين هو النبأ الصادر من الفاسق.

تجـــريد الموضوع[١] في المفهوم عن هذه الخصوصيّة فلا يكون الموضوع في المفهـــوم إلاّ ذات النـــبأ القابـــل للوجود[٢] بدون الخصوصيّة في الشرط عقلاً فيصير السلب فيه بانتفاء المحمول[٣] ولا نعني من المفهوم المصطلح إلاّ هذا[٤]

١ــ أي من طرف المفهوم يجرد الموضوع عن هذه الخصوصية والحالات فيكون الموضوع ذات النبأ.

٢ــ أي ذات النبأ القابل للوجود بدون الخصوصية ولو وجد مع خصوصية أخرى في الشرط المزبور عقلاً.

٣ــ أي فلا محالة يصير سالبة بانتفاء المحمول وهو المفهوم المصطلح ــ

٤ــ فيكون الموضوع وما يتبين عنه نفس طبيعة النبأ لا النبأ الخاص المضاف إلى الفاسق ولازمه جواز التمسك بإطلاق المفهوم في الآية لعدم انحصاره حينئذ بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع كما عرفت فتمام الإشكال المزبور ناشئ عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبيّن هو النبأ الخاص المضاف إلى الفاسق وإلاّ فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لا يبقى مجال للإشكال المزبور ولعله إلى ذلك أشار صاحب الكفاية، ج ٢ ص ٨٣، مع أنه يمكن أن يقال إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك إلاّ أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر وتوضيحه ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ١١٧، قال لعل الوجه فيما ذكره أن المفهوم وإن كان يجب أن يتحد مع المنطوق في جميع الخصوصيات المذكورة في القضية من موضوع وغيره لكن يجب أن يعري عن خصوصية الشرط فيكون المنطوق ثابتاً في حال الشرط والمفهوم ثابتاً في غير حاله وحينئذ فإذا كان الشرط نفس الموضوع فمقتضى لزوم تعريته عن خصوصية الشرط لزوم تعريته عن خصوصية الموضوع فيكون المفهوم حينئذ عدم حكم المنطوق ولو في غير ذلك الموضوع فيكون المفهوم في المقام عدم وجوب التبين ولو عن غير الفاسق إذا لم يوجد خبر الفاسق وهو المطلوب.

وعلـيك[١] بجعل القياس لأخذ المفهوم وعدمه ملاحظة هذا التجريد وحفظ وجـود الموضـوع المجرد في طرف المفهوم ومن هذا الباب[٢] أيضاً قوله إن وجـد زيد يوم الخميس[٣] وأمثاله قبال[٤] أخذه الشرط مطلق وجوده إذ لا معنى حينـئذ لتجريد الموضوع عن الشرط في طرف المفهوم كما لا يخفى والعجب مـن خريت[٥] هذه الصنعة كيف غفل عن لزوم هذا التجريد في طرف المفهوم فتدبر.

وأما الإشكال الثاني[٦] فقد يجاب عنه[٧] بحكومة المفهوم على العلّة إذ لازم عـدم وجوب تبيّن حجية خبر العادل الملازم لتتميم كشفه فلا يبقى معه جهل

١ــ أي المناط في المفهوم تعرية الموضوع عن الخصوصية.

٢ــ أي كون الخصوصية الطارية على الموضوع في المنطوق من ناحية يكون مأخوذاً في طرف المفهوم أيضاً وليس كذلك بل يجرد الموضوع عن الخصوصية في طرف المفهوم.

٣ــ أي زيد إن وجد يوم الخميس فله المفهوم.

٤ــ أي إن وجد زيد يوم الخميس وكان الشرط مطلق وجود زيد يوم الخميس فلا مفهوم فإنه عند عدم وجود زيد يوم الخميس فلا موضوع لإكرامه أصلاً ففي طرف المفهوم يلزم هذا التجريد في الآية المباركة وإن شئت قلت إن الفسق جهة تعليلية مذكورة في المنطوق دون المفهوم والموضوع هو نفس النبأ على ما عرفت وتفصيله لأجل التوضيح.

٥ــ وهو الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وقد عرفت مفصّلاً.

٦ــ وقد تقدم معارضة المفهوم فيها مع عموم التعليل في الذيل بإصابة القوم بجهالة.

٧ــ هذا الجواب عن المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ١٧٢، وثانيا أنه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل

كي يشمله العلة أقول ما أفيد[1] إنما يتم لو كانت العلّة صرف الجهالة[2] وأما لو كانـــت العلّة الجهالة الموجبة للندم[3] فدليل تتميم الكشف[4] لا يرفع هذه الجهالة

للمفهوم بل المفهوم يكون حاكماً على العموم لأنه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه فلا يشمله عموم التعليل لا لأجل تخصيصه بالمفهوم كي يقال إنه يأبي عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه فليس خبر العدل من أفراد العموم لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يقتضي أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل لأن المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه والسر في ذلك هو أن الحاكم إنما يتعرض لعقد وضع المحكوم إما بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه وإما بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العادل وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع الخ وفي المتن تقريب دقيق أن لازم عدم وجوب التبين هو حجية خبر العادل الملازم لتتميم كشفه وأنه علم فلا جهل كي يشمله العلة كما لا يخفى.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٥، وبذلك ظهر الجواب عن الثاني أيضاً حيث نقول بجريان العلة في صورة العمل بما هو حجة عند العقلاء من خبر الثقة والعدل فإن العمل بقول الثقة والعدل عند مخالفته للواقع وإن لم يكن موجباً للملامة والمذمة ولكنه موجب للندامة.

٢ــ أي العلة ليست الجهالة فقط.

٣ــ أي العلة الجهالة الموجبة للندامة كما عرفت فتشمله العلة المذكورة في الآية فتقتضي الردع عن العمل بمثله.

٤ــ ومعه لا مجال لحكومة المفهوم على عموم العلة بل يكون عموم العلة موجباً لمنع المفهوم في القضية وتوضيحه قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿دام ظله﴾ في تقريراته، ص ١٣٢، **أولاً**: أن قوله لئلا تصيبوا قوماً بجهالة يكون توطئة لقوله

كيف[١] ومع تمكنه[٢] من الإحتياط الموصل إلى الأغراض الواقعية العمل[٣] على طـبق الطريق أيضاً يوجب الندم فكيف يرفع[٤] العلّة المزبورة تتميم كشفه إيّاه مـع[٥] أنّ الحـاكم إنما يقدّم على المحكوم ولو كان أضعف ظهوراً في ظرف الفـراغ عن قوّة[٦] نظره إلى مفاد المحكوم وإلاّ[٧] ففي هذا المقام لابد من الأخذ

فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فإن حقيقة العلة هي الندامة وهذا التعليل يكون أثر الفعل للجهالة الوجدانية ولا يمكن رفعه بالتعبد **وثانياً**:

١ــ يكون من باب الورود دون الحكومة لأن بعد ما كانت الندامة حقيقة هي العلة فنقول الموضوعات التي لابد فيه من الإحتياط ولا يكفي فيه صرف التعبد فلا إشكال في أن بالمفهوم لا يمكن رفعه بل لابد من العلم والإحتياط.

٢ــ أي ما يتمكن فيه من الإحتياط الموصل إلى الأغراض الواقعية.

٣ــ أي لا مجال للعمل بالطريق الذي يوجب الندم.

٤ــ أي لا يرفع تتميم الكشف الجهالة الموجبة للندامة بإمكان الإحتياط ــ وأما الأحكام الموالي بالنسبة إلى العبيد الذي غرضه صرف كونه حجة فلا إشكال في عدم الندامة وجداناً فيكون المفهوم وارداً لعدم الندامة أصلاً لأنه حجة **وثالثاً**:

٥ــ أي دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم ولو كان المحكوم أقوى ظهوراً من دليل الحاكم ولكن في فرض واحد

٦ــ أي في فرض ما كان قوة نظر دليل الحاكم إلى مفاد دليل المحكوم ويكون مفسراً له.

٧ــ أي عند عدم قوة نظره إلى دليل المحكوم يجري أحكام التعارض ويؤخذ بأقوى الدليلين والمقام كذلك وتوضيح ذلك أنه لا معنى للحكومة أصلاً هنا لأن الجهالة له آثار منها الحكم بالإستصحاب ومنها الحكم بالبرائة وغير ذلك من آثار الجهالة ومنها التبين في خبر الفاسق ولا إشكال في أن دليل التنـــزيل قد يرفع جميع الآثار وقد يرفع بعض الآثار.

بأقــوى الدليلين وحيث كان كذلك فنقول[1] إن المفهوم بعد ما كان عدم وجوب التبيّن قهراً[2] يصير مثل هذه الجهة كاشفاً عن تتميم الكشف بالملازمة[3]

١ــ وفي ما نحن فيه الحكومة يكون في محله في صورة كون المفهوم ناظراً إلى رفع آثار الجهالة حتى بالنسبة إلى التبين حتى يكون حاكماً على التعليل وهذا المعنى لا يمكن.

٢ــ لأن الكاشف لهذا التنــزيل هو عدم التبين الدال عليه المفهوم.

٣ــ فإن هذا ــ أي عدم التبيّن ــ كاشف عن تنــزيل الجهالة بمنــزلة العدم في جميع الآثار أي ملازماً لتتميم الكشف ــ ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى رفع آثار الجهالة حتى بالنسبة إلى نفسه ــ أي نفس التبيّن ــ لأن المفروض أن أصل إثبات التنــزيل لابد وأن يكون بواسطة نفي التبين المستفاد من المفهوم ولا يعقل أن يكون التنــزيل المستفاد منه إثبات نفيه كان من نفس التبين حتى يتم الحكومة بالنسبة إلى الجهالة بنظر إلى هذا الأثر حتى صار حكومة فلم يبق إلاّ عدم التبيّن المستفاد من المفهوم فصار معارضة هذا الخ وبعبارة واضحة.

ولازمـــ كـــون العلم به مقدّماً رتبة على العلم بتتميم الكشف[٢] وحينئذ لا ينتهي النوبة إلى هذا العلم[٣] إلاّ في ظرف العلم بعدم وجوب التبيّن من الخارج ومـــا هـــذا شأنه[٤] كيف يعقل أن يكون نظر تتميم الكشف[٥] إلى مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحية تتميم الكشف[٦] إذ شأن النظر المزبور ليس إلاّ انكشاف

١ــ لازم كون عدم وجوب التبيّن ملازماً لتتميم الكشف.

٢ــ إن العلم بعدم وجوب التبين في الرتبة السابقة على تتميم الكشف وهذا ظاهر فإنه لازم كل لازم وملزوم.

٣ــ ونتيجته أن العلم بتتميم الكشف لا يحصل إلاّ بعد المفهوم وهو عدم وجوب التبين

٤ــ أي يكون في الرتبة المتأخر وهو تتميم الكشف وكونه علماً.

٥ــ فكيف يكون ما هو في الرتبة المتأخرة من تتميم الكشف يكون من آثاره يرفع المتقدم وهو وجوب التبين قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٥، وحاصله منع اقتضاء المفهوم في المقام لتتميم الكشف بلحاظ وجوب التبين حيث أنه لا طريق على التنـــزيل المزبور في طرف المفهوم إلاّ من جهة نفي وجوب التبين المستفاد من المفهوم وبعد كون العلم بتتميم الكشف في رتبة متأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى مثل هذا الأثر ـــ أي عدم وجوب التبين ـــ

٦ــ أي لابد وأن يكون الإحراز من غير ناحية تتميم الكشف بأمر آخر ـــ ومعه فلابد وأن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبة السابقة عن إحراز تتميم الكشف بمناط التخصيص لأن في تلك المرتبة لا يكون تتميم كشف في البين حتى يتم معه الحكومة فلو قيل حينئذ بعدم وجوب التبين لابد وأن يكون بمناط التخصيص لا يقال إنه كذلك إذا كان التنـــزيل ثبوتاً في الرتبة المتأخرة عن إحراز عدم وجوب التبيّن وليس المقصود ذلك بل المقصود هو كشف عدم وجوب التبيّن عن إطلاق التنـــزيل في الرتبة السابقة كشفاً إنياً وعليه فلا يتوجه الإشكال المزبور

الأمـــر نفـــياً وإثباتاً من قبل النظر المزبور[١] وهذا المعني[٢] في المقام مستحيل وحينـــئذ فمنع الحكومة[٣] المزبورة في المقام من جهة قصور نظره لا من جهة قصور دلالته على أصل الحكم[٤]

لتمامية الحكومة المزبورة في المرتبة السابقة فإنه يقال العبرة في الحكومة إنما هي بكيفية دلالة الدليل وكشفه عن المعنى المراد وبعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى إحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحية جهة تتميم الكشف فيستحيل حينئذ تقديم المفهوم على عموم العلة بمناط تتميم الكشف كما هو ظاهر.

١ــ فإن دليل الحاكم معنى نظره إلى دليل المحكوم هو إنكشاف الأمر من جهة النظر إليه نفياً وإثباتاً.

٢ــ وهذا في المقام محال كما عرفت.

٣ــ فإنكار الحكومة في المقام لعدم تمامية نظر دليل الحاكم وقصور نظره لا لأجل القصور في أصل الحكم.

٤ــ وبمثل ذلك أشكل المحقق الإصفهاني في النهاية ، ج ٣، ص ٧٨، فمدفوع بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة ــ أي أن الحكومة لو كانت في دليلين منفصلين لا إشكال فيها ــ وأما حكومة المفهوم المعلل منطوقة بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنـــزيلاً فهو دور واضح وتوضيحه ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٦٧، وأما في المقام فحيث يكون في كلام واحد بالنسبة إلى الصدر والذيل فلا ينعقد المفهوم أوّلاً لأن الذيل يمنع عن اقتضاء الصدر فعلياً للمفهوم حتى يصير حاكماً فيتوقف الحكومة على عدم المعارضة مع الذيل وعدم المعارضة يتوقف على الحكومة فهي متوقفة على نفسها بملاك تقدم الشيء على نفسه وهذا دور واضح فلا يصح الجواب بالحكومة. والجواب هو أن المزاحمة لا تكون أصلاً لما مر من البيان بأن المايز بين تبعية خبر العادل وبين خبر الفاسق فطري بحمل الجهالة على السفاهة فإذا

كما لا يخفى[1]

لم يكن إصابة القوم بجهالة بمعنى السفاهة وكان ناشئاً عن أمر عقلائي لا إشكال فيه ــ أي كما أفاده في الكفاية ــ ثم إنه قد أشكل شيخنا العراقي ﴿قدس سره﴾ على الحكومة بأنها تكون صحيحة على فرض القول بأن حجية الإمارات تكون من باب تتميم الكشف وأما على مسلك الشيخ القائل بتنـــزيل المؤدي والخراساني القائل بجعل الحجية فلا تصح لعدم حدوث فرد من العلم حتى يقال تبعية خبر العادل لا تكون من الجهل بل هي علم تعبداً حتى يصح الحكومة فالنسبة إما تكون بين الصدر والذيل العام والخاص المطلق أو من وجه فيقدم عموم العلة على مفهوم الصدر للأظهرية ويقال بأنه لا فرق بين خبر العادل والفاسق فيجب التبيّن فيهما حتى يحصل العلم.

١ــ ذكر صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٨٦، ولا يخفى أن الإشكال ــ أي عموم التعليل ــ إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة أي فيختص بالفاسق وتوضيحه ذكر المحقق العراقي في النهاية، ج ٣، ص ١١٣، بمنع كون الجهالة في الآية بمعنى الجهل المقابل للعلم بل هي بمعنى السفاهة وذلك لا بمعناها المصطلح كي يستبعد من جهة اعتماد الصحابة على قول الوليد وإرادتهم تجهيز الجيش لقتال بني المصطلق عند إخبار الوليد بارتدادهم بل بمعنى الركون إلاّ ما لا ينبغي الركون إليه بعد التأمل والتدبر ولا ريب في أن العمل بقول الفاسق من هذا القبيل حيث أنه من جهة فسقه الموجب لعدم الأمن من تعمد كذبه في إخباره يكون العمل بقوله والركون إليه من السفاهة بالمعنى المزبور وهذا بخلاف العمل بقول العادل فإنه ليس الركون إليه والإعتماد على قوله عند العقلاء من الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه وعليه لا يشارك خبر العادل خبر الفاسق كي يندرج بذلك في عموم التعليل أقول ولا يخفى أن ما أفيد في الجواب الأول مبنى على كون التبين في الآية بمعنى الوثوق لا العلم إذ حينئذ يكون المراد من الجهالة ما يقابل الوثوق ولا يكون ذلك

ثم إن هذه عمدة الإشكال الواردة على الآية الشريفة[١] وإلاّ فبقيّة الإشكالات موهومة جداً مثل[٢] أن لازم المفهوم[٣]

إلاّ السفه بالمعنى المزبور أعني الركون والإعتماد إلى ما لا ينبغي الركون إليه عند العقلاء ولكنه خلاف ظاهر الآية المباركة كيف أن السفاهة بالمعنى المزبور إنما توجب الملامة لا الندامة فلا يناسب التعبير حينئذ بالندامة وما يوجب الندامة إنما هو العمل بكل إمارة مخالفة للواقع خصوصاً في الأمور المهمة كما في مورد الآية الشريفة وعلى ذلك تكون الجهالة في الآية الشريفة عبارة عن مطلق خلاف العلم فيشارك خبر العادل خبر الفاسق في العلة قال في صحة الحكومة ولكن الإنصاف أنه لا وقع لهذا الإشكال فانه بعد أن كان الندم في الأحكام الشرعية بل في مطلق الأحكام الجارية بين الموالي والعبيد ملازماً للملامة والعقوبة لما هو المعلوم من أن همّ العقل في أمثال ذلك إنما هو مجرد الفرار عن تبعة ما يترتب على مخالفة التكليف الواقعية من الملامة والعقوبة لا تحصيل المصالح والأغراض الواقعية كان ذلك موجباً لإختصاص الندم في الآية بالندم الملازم مع اللوم والعقوبة فمع فرض اقتضاء المفهوم لحجية خبر العدل تترتب عليه المعذورية وعدم الملامة والعقوبة وعليه يتجه الجواب المزبور من حكومة المفهوم على عموم العلة كيف وإن لازم ذلك هو الإلتزام بالتخصيص الكثير في عموم العلة بالإمارات المعتبرة كالبينة واليد والسوق والإقرار ونحوها من الموارد التي رخص فيها الشارع في ترك تحصيل العلم بالواقع والعمل على طبق الإمارات المنصوصة مع أنه كما ترى فلا محيص حينئذ من تخصيص الندم المذكور في الآية بالندم الملازم مع الملامة فتدبر الخ والتفصيل لأجل أهمية تقريب الآية المباركة.

١ــ هذا هو عمدة الإشكال الوارد على الآية الشريفة وقد عرفت جوابه فبقي إشكالات آخر هيّن الدفع أيضاً.

٢ــ الإشكال الأول ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٦،

٣ــ إن المفهوم غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية.

طــرح العمــل به في مثل[1] مورده من الشبهات الموضوعية علاوة على عــدم شمولها للشبهات الحكمية بقرينة المورد.[2] و[3] مثل[4] معارضة المفهوم مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً[5] و[6] مثل أن تعليق التبين

١ــ فإن مورد نزولها إنما هو في الإخبار عن الإرتداد ــ أي بني المصطلق ــ الذي لا يكاد يثبت إلاّ بالعلم الوجداني أو البينة العادلة وحيث أنه لا يجوز إخراج المورد عن عموم المفهوم فلابد من طرح المفهوم رأساً ــ أي عدم شمولها لموردها مستهجن ــ

٢ــ أي لا يشمل الشبهات الحكمية لأن مورد الآية الشبهات الموضوعية حتى لو ثبتت بمفهوم الآية حجية خبر العدل فيختص بالموضوعات الخارجية دون الأحكام الكلية.

٣ــ أي الإشكال الثاني

٤ــ من الإشكالات ما لا يختص بالآية بل يعم جميع أدلة حجية خبر الواحد منها وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم.

٥ــ فيكون المرجع بعد التعارض أصالة عدم الحجيّة.

٦ــ أي الإشكال الثالث وتختص بالآية ــ

بالفسق[١] ملازم لعدم حجية مطلق الخبر إذ المراد بالفسق[٢] مطلق الخارج عن طاعة الله وغيره[٣] منحصر بالمعصوم ﴿عليه السلام﴾ المفيد قوله العلم.[٤]

ومـــثل[٥] أن الآية لو دلّ على حجيّة خبر العدل لدلّ على حجيّة خبر السيّد بالإجماع على عدم حجيّة خبر العادل[٦] فيلزم من وجوده عدمه.[٧]

ومثل[٨] أن الشرطية التبيّن في خصوص خبر الفاسق ملازم لتخصيص

١ــ أي تعليق التبين بالفسق بقوله تعالى: (**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**) يلازم عدم حجية مطلق الخبر فاسقاً كان المخبر أم عادلاً والوجه في ذلك ــ

٢ــ إن الفاسق هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة من الصغاير فيقابله العادل وهو الذي لم يخرج من طاعة الله ولو بارتكاب الصغيرة.

٣ــ ومن المعلوم إفادة قول مثله للعلم بالواقع لإنحصاره بالمعصوم ﴿عليه السلام﴾ ومن يتلو تلوه.

٤ــ فلا يمكن الإستدلال بالمفهوم لحجية خبر غير المعصوم في من يحتمل في حقه العصيان.

٥ــ أي الإشكال الرابع أيضاً لا تختص بالآية ــ

٦ــ إن المفهوم لو دلّ على حجية خبر الواحد لدل على حجية خبر السيد واتباعه في نقلهم الإجماع على عدم حجية خبر الواحد.

٧ــ ويلزم من حجيته عدم حجية خبر الواحد.

٨ــ أي الإشكال الخامس المختص بالآية ــ إن العمل بالمفهوم غير ممكن أما في الموضوعات فظاهر للزوم التعدد فيها وأما في الأحكام فلوجوب الفحص فيها عن المعارض.

الآيــة بالموضــوعات[١] كيف والفحص في خبر العدل أيضاً في الأحكام واجب.

ومــثل[٢] أن المــسألة أصولية[٣] لا يكتفي فيه بالظن. [٤] ومثل[٥] أن الآية لا يشمل

الأخبار مع الواسطة[٦]

١ــ أي لازم شرطية التبين في خبر الفاسق هو اختصاص الآية بالموضوعات ويحتاج إلى التعدد في غير خبر الفاسق وفي الأحكام يجب الفحص في خبر العدل أيضاً فمن ذلك يكشف عن عدم المفهوم للآية لعدم ذكر التعدد ولا الفحص فيها

٢ــ أي الإشكال السادس لا يختص بالآية ــ

٣ــ إن المسألة أصولية فلا يكتفي فيها بالظن

٤ــ والظهور اللفظي لا يفيد إلاّ مجرد الظن ومثله لا يكتفي به في المسألة لإثبات حجية خبر الواحد.

٥ــ أي الإشكال السابع لا يختص بالآية ــ

٦ــ الإشكال في أصل شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ بواسطة أو وسائط وتقريبه من وجوه الأول دعوى انصراف أدلة الحجية إلى الأخبار الحاكية لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ بلا واسطة. الوجه الثاني دعوى امتناع شمول أدلة الحجية للأخبار مع الواسطة لإمتناع شمولها للوسائط التي لم يثبت أصل موضوع الخبر فيها إلاّ بنفس الحكم بوجوب التصديق وبيانه أن الموضوع لوجوب التصديق لابد وأن يكون متحققاً إما بالوجدان أو بالتعبد ليحكم عليه بوجوب التصديق والمتحقق بالوجدان في الإخبار مع الواسطة إنما هو آخر السلسلة وهو خبر الشيخ ﴿قدس سره﴾ عن المفيد مثلاً وأما بقية الوسائط فلم يثبت وجوب التصديق فيها لا بالوجدان ولا بالتعبد مع قطع النظر عن وجوب التصديق وإنما يثبت الموضوع فيها بنفس وجوب التصديق الشامل لإخبار الشيخ ﴿قدس سره﴾ لإقتضائه لثبوت مضمونه وهو إخبار المفيد وهكذا غيره من الوسائط وهو من المستحيل لأن ما ثبت أصل

لأن شموله لكل خبر فرع ترتب أثر على مضمونه[1] والمفروض[2] أن المخبر به بالخبر الآخر لا أثر له إلاّ ما هو مضمون الآية من قبوله الذي هو حكم للخبر[3]

وجوده بوجوب التصديق يكون في مرتبة متأخرة عن وجوب التصديق ــ أي الذي لخبر الشيخ ــ فيستحيل صيرورته موضوعاً لنفس هذا الحكم ــ أي الإشكال هنا من جهة طرف آخر السلسلة وهو محمد بن مسلم الذي يروي عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وهو الخبر الذي يكون له الأثر فإنه غير ثابت بالوجدان والحكم يتوقف على إحراز موضوعه وبعبارة أخرى فالحكم وجوب التصديق معلول بالنسبة إلى موضوعه وأما إذا كان علة لوجود الموضوع هو نفس هذا الحكم فلا يمكن أن يكون ذلك لهذا الموضوع أيضاً ــ الوجه الثالث امتناع شمول أدلة الحجية للأخبار مع الواسطة ــ أي عدم الأثر للخبر الذي يكون بالوجدان وهو خبر الشيخ الطوسي ﴿قدس سره﴾ لنا ــ من جهة استلزامه لأن يكون الأثر الذي بلحاظه يجب التصديق عين وجوب التصديق بتقريب.

١ــ إنه لا معنى للتعبد بقول العادل ووجوب تصديق مضمونه إلاّ ترتيب ما للمخبر به من الآثار الشرعية فلابد في صحة التعبد بالخبر من أن يكون للمخبر به في نفسه مع قطع النظر عن هذا الحكم أثر شرعي كي يكون الأمر بالتصديق بلحاظه كما هو الشأن في التعبد في كلية الإمارات القائمة على الموضوعات الخارجية.

٢ــ وفي المقام لما لم يترتب على خبر الشيخ عن المفيد في نفسه اثر شرعي غير وجوب التصديق الثابت بهذا الإنشاء لا يكاد يشمله دليل وجوب التصديق. لا يقال إن وجوب التصديق أيضاً أثر من الآثار الشرعية فإنه يقال نعم.

٣ــ ولكن لما لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن الحكم بتصديقه بل كان ثبوته له بنفس هذا الحكم أعني وجوب التصديق ــ أي الثابت للخبر الوجداني ــ فلا يمكن

وكـيف يشمل حينئذ نفسه وبعبارة أخرى[١] مرجع وجوب قبول الخبر إلى وجوب ترتيب الأثر عليه وكيف[٢] يشمل الأثر نفس هذا الوجوب كيف[٣] ولازم

شمول الحكم بوجوب تصديقه بلحاظ ترتب نفسه على المخبر به لكونه وجوب تصديق واحد فيلزم المحذور.

١ــ وتوضيحه ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿دام ظله﴾ في تقريراته، ص ١٤٢، لا إشكال في أن التعبد لابد وأن يكون بلحاظ الأثر فإن الخبر إن لم يكن له أثر في رتبة المتقدمة لا يعقل التعبد لأن التعبد لابد وأن يكون بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على موضوعه وفي ما نحن فيه ليس لنا أثر لأن خبر الشيخ ﴿دام ظله﴾ وإن كان وجدانياً ولكن لا معنى لشمول الصدق له لعدم الأثر لهذا الخبر.

٢ــ وأما كون أثره نفس التصديق أيضاً يلزم الدور.

٣ــ لأن جريان التعبد فرع وجود الأثر في الرتبة السابقة وبالفرض وجود الأثر يأتي من ناحية التعبد فيلزم الدور أيضاً والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الإشكال على وجه الأول لا يرد على إخبار الشيخ لأنه وجداني بخلاف هذا الإشكال فانه يرد على خبر الشيخ ﴿دام ظله﴾ أيضاً ــ أي جعل هذين الوجهين الإشكال العقلي وذكر وجه آخر هو الوجه الرابع ــ دعوى عدم شمول لفظ الخطاب وهو كم في جاءكم في الآية على الإخبار مع الواسطة فإن موضوع الأثر إن كان الخبر الذي جاء لك فإن أخبر شخص للغير مع القطع به لا اثر لك وإن أخبر ذلك الغير لك لعدم كون خبره لك بل يكون مخبرك فما كان ذي أثر ــ أي قول الإمام ﴿عليه السلام﴾ ــ ليس خبراً لك وما كان خبراً لك ليس بذي اثر وهذا هو الذي صار باعثاً على إجازة الروايات فإن الإجازة نقل إجمالي ولازمه جواز إخبارك عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ بلا واسطة وصار حجة للغير لأنه إخبار له بلا واسطة وهذا الإشكال يرد على إخبار مع الواسطة في صورة نقل الوسائط ومع عدم نقل الوسائط وبواسطة الإجازة من الأول نقل عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ يكون حجة لأنه خبر جاء لك هذا.

كون الحكم داخلاً في موضوع نفسه وهو كما ترى يوضح[١] وهن هذه الشبهات بأن يقال[٢] أما الشبهة الأولى ففيه[٣] أن غاية ما يلزم تقييد إطلاقه بضمّ غيره[٤] لا تخصيصه المستهجن[٥]

١ــ الصحيح ــ توضيح ــ

٢ــ أما الجواب عن هذه الشبهات

٣ــ الجواب عن الإشكال الأول ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١ ص ١١٤، أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.

٤ــ فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه

٥ــ وأما لزوم إخراج المورد فممنوع لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها وجعل أصل خبر الإرتداد مورداً للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً لا يلزم منه إلاّ تقييد للحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء وتوضيحه ذكر المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ١١٦، من تسليم العموم في طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبين في خبر العادل مطلقاً غاية ما هناك اعتبار ضم عدل آخر إليه في الموضوعات التي منها باب الإرتداد الداخل في العموم ولا يلزم من أخذ هذا الشرط وإعتباره في بعض أفراد العام تخصيصاً للعام بما يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم وتقييده بغير هذا الفرد أو تخصيصه بخصوصية لا تشمل خبر الإرتداد كما هو ظاهر. نعم هنا إشكال آخر في طرف المنطوق وحاصله لزوم الإكتفاء بالخبر الفاسق في مثل باب الارتداد مع التبين وهو كما ترى مما لا يمكن الإلتزام به ولو مع التقييد بالتعدد لأن في الموضوعات لابد إما العلم الوجداني أو البيّنة العادلة وهذه الشبهة وإن كانت مدفوعة بإرادة التبين العلمي في الآية ولكنه لا يناسب مع ما ذهب إليه الشيخ ﴿قدس سره﴾ من شرطية وجوب التبين لجواز العمل بخبر الفاسق فإن دعوى الوجوب الشرطي لا يناسب مع التبين العلمي

إذ لا معنى لشرطية تحصيل العلم بالواقعة لجواز العمل بخبر الفاسق لأن مع العلم بالواقعة تكون الحجة هو نفس العلم دون خبر الفاسق فالمناسب للوجوب الشرطي إنما هو التبين الوثوقي ومعه يتوجه الإشكال المتقدم ويبقى الإشكال المزبور عليه وأجاب المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ عن أصل الإشكال في الفوائد، ج ٣، ص ١٧٤، أن المورد إنما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بني المصطلق والآية الشريفة إنما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليّة والمورد داخل في عموم الكبرى وهي قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا فإن خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً لا في الموضوعات ولا في الأحكام وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق لأنه لم يرد في مورد إخبار العادل بالإرتداد بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الإبتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأي مخصص فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية ولا فرق بين المفهوم والعام الإبتدائي سوى أن المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم وإلاّ فهو كالعام الإبتدائي الذي لم يرد في مورد خاص ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم أيضاً لابد وأن يكون في ذلك المورد بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم الخ وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش إذا كان الموضوع في المنطوق النبأ الكلي الشامل لخبر الإرتداد جزماً لابد من أخذ مثل ذلك في المفهوم أيضاً وحينئذ لا يعقل أن يكون الموضوع في طرف المفهوم كلياً غير ناظر إليه بخصوصه كي يكون كسائر العمومات الإبتدائية قابلاً للتخصيص كما لا يخفى.

وأنّ[١] سياقه يقتضي عدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعيّة ومجرد التطبيق على المورد من الشبهة الموضوعية لا يقتضي اختصاصه به كما لا يخفى.

وأما الثانية[٢] فبأن المفهوم حاكم على الآيات لأنه تتميم كشفه المرتكز في أذهان العرف[٣] في طرقهم يصير الواقع معلوماً[٤] ويخرج عن صرف المظنونية.[٥]

١ــ وسياق عموم التعليل في الآية يقتضي عدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية وكون المورد الشبهة الموضوعية وينطبق على المورد لا يقتضي الإختصاص به كما هو واضح.

٢ــ أما الجواب عن الشبهة الثانية ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٨، وفيه منع صلاحية الآيات الناهية للمعارضة معها لأن تلك الأدلة حسب اقتضائها لتتميم الكشف.

٣ــ أي على حسب مرتكز أذهان العرف والعقلاء في طرقهم وأنه يصير الواقع معلوماً ــ

٤ــ كانت حاكمة على تلك الآيات

٥ــ حيث أنها توجب خروج العمل بالخبر الواحد عن كونه عملاً بما وراء العلم أو بالظن تعبدا. مع إمكان أن يدعى أن الآيات الناهية عن العمل بالظن إنما هي بصدد نفي اقتضاء الحجية في الظن ذاتاً وعدم كونه بنفسه مما يصح الركون إليه والإعتماد عليه في قبال العلم الذي فيه اقتضاء الحجية ذاتاً وليست بصدد إثبات اقتضاء الظن لعدم الحجية فلا ينافي حجيته لمقتضى خارجي كما هو ظاهر الخ وقال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٣٣، ثم أجاب الشيخ عن هذا الإشكال ــ أي في الرسائل، ج١، ص ١١١، أن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم أخص مطلق من تلك الآيات فيتعين تخصيصها انتهى

وأمـــا الـــثالث[1] بمنع كون الفسق مطلق الخروج عن طاعة الله حتّى في الصغاير[2] بلا إصرار[3]

وتوضيحه ـــ بأن مفهوم الآية يكون في مقام بيان خبر غير العلمي لأن المنطوق يكون بياناً لوجوب تحصيل العلم في خبر الفاسق والمفهوم يدل على حجية الخبر الغير العلمي ولا تعرض لخبر الذي تفيد العلم فيكون اخصاً من الآيات ولابد من التخصيص والعجب من الشيخ ﴿قدس سره﴾ بعدم قوله بالحكومة هنا مع أنه على القول بتتميم الكشف كانت حكومة المفهوم على الآيات واضحة لأن المفهوم يدل على أن الخبر علم تعبداً. ولكن يمكن أن يقال بأن عدم قوله بالحكومة لعدم دلالة المفهوم على تتميم الكشف بل يدل على عدم وجوب التبين وليس لسانه الحكومة، نعم لو قلنا بأن الآية يكون تقريراً للسيرة ولسان السيرة هو تتميم الكشف يمكن القول بالحكومة ولا يرد تلك الإشكالات التي قلنا يرد بواسطة التعليل ولكن عدم قول الشيخ بالحكومة لابد وأن تكون من جهة. ثم إن هذا بالنسبة إلى آية: (**ولا تقف ما ليس لك به علم**) وأما آية: (**أن الظن لا يغني من الحق شيئاً**) فيمكن رفع المعارضة بأن الآية تدل على عدم اقتضاء الظن للحجية والمفهوم يدل على الإقتضاء ولا معارضة بين لا اقتضاء واقتضاء بواسطة عنوان الخبرية ولعل تلك الجهة أن الشيخ ﴿قدس سره﴾ غير قائل بتتميم الكشف وأنه علم تعبداً بل قائل بتنـــزيل المؤدي ولذا لابد من القول بالتخصيص كما مر.

١ـــ وأما الجواب عن الشبهة الثالثة قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٧، وفيه ما لا يخفى.

٢ـــ من منع كون المراد بالفاسق في الآية مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب الصغيرة.

٣ـــ أي من دون إصرار عليها ـــ فإن الظاهر منه كما هو الشايع في عرفنا خصوص الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها في زمان نزول الآية. وهذا لو لا دعوى ظهوره في الكافر بملاحظة كثرة إطلاقه عليه في الكتاب

مع[١] أن الخروج المقرون بالتوبة والإستغفار عند وجود ملكة الإجتناب لا يضر بالعدالة[٢] ويخرج به عن عنوان الفسق[٣]. وتوهم احتمال الفسق بهذا الخبر[٤] مدفوع بظهور الآية في الفسق من غير ناحيته.[٥]

كما في قوله سبحانه أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً فالمرتكب للصغيرة غير مندرج تحت إطلاق الفاسق في الآية هذا ـــ أي توضيحه ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٤٠، الفاسق هل يكون مطلق ما خرج عن طاعة الله أم لا فنقول إن الفاسق العرفي وإن كان ذلك فإن من تقبل وجه المرأة في الملأ مع أنه ليس بكبيرة يصدق عليه الفاسق ولكن إذا كان لفظ صادر من عرف كان له اصطلاح خاص في هذا اللفظ وكان معنى في عرف العام فهل يحمل على معنى يكون في اصطلاحه أو يحمل على معنى الخاص الذي في اصطلاحه فلا إشكال في أنه يحمل على عرفه الخاص وفيما نحن فيه في عرف الشارع يكون الفاسق هو من ارتكب كبيرة والعادل في مقابله وفي عرف العام مطلق من خرج عن طاعة الله فاسق ولو كان مرتكباً للصغيرة فيحمل اللفظ المستعمل في كلامه على عرفه الخاص دون عرف العام إلاّ أن يقال بأن نزول الآية لم يكن ذلك الإصطلاح الخاص بل كان بمعناه العرفي فيحمل عليه هذا.

١ـــ مع إمكان فرض الخلو من الصغيرة في من علم منه التوبة من الذنب السابق.

٢ـــ أي لقوله ﴿عليه السلام﴾: (**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**) ـــ

٣ـــ أي بعد ماله ملكة العدالة وتاب من الصغيرة فيخرج عن عنوان الفاسق ـــ

٤ـــ وأما احتمال فسقه من جهة تعمّد كذبه في هذا الخبر.

٥ـــ فيدفعه أن المراد من العادل هو العادل لولا هذا الأخبار كما أن المراد من الفاسق في المنطوق هو ذلك إذ المراد بالعادل هو العادل لولا هذا الأخبار كما أن المراد من الفاسق في المنطوق هو ذلك إذ المراد بالفسق المترتب عليه وجوب التبين هو الفسق السابق مع قطع النظر عن هذا الأخبار الخ ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٣٩، هذا الإشكال مبني على مذاق الشيخ في الآية من

مضافاً[1] إلى الأمر بالحمل لكلامه على أحسنه وأحسنه صدقه فتأمل.[2]

وأمـــا الرابع[3] فقد يجاب عنه[4] بأن خبر السيّد حدسي لا يشمله أدلة حجية خبر الواحد.

كون الآية ناظرة إلى رفع تعمد الكذب ففي الفاسق لما كان تعمد الكذب موجوداً فيجب التبيين وفي العادل من حيث تعمده الكذب لا يجب تبين قوله ولكن قلنا في باب الإجماع بأن على هذا المذاق لازمه عدم شمول المنطوق الفاسق الذي لا يحتمل تعمد الكذب في حقه مع عدم قصور في شموله فعلى هذا فقلنا بأن الإطلاق يشهد بأن الآية ليست ناظرة من جهة تعمد الكذب بل لما هو فاسق لا يعبأ بقوله فإن لم يحتمل تعمد الكذب في حقه بل يحتمل خطأه فإن أصول العقلائية في حقه وهو أصالة عدم الخطأ إلاّ به كانت رادعة له ويكون احتمال خطأ موجباً لعدم أخذ بقوله لردع الآية هذا الأصل في حقه ولكن في العادل يكون أصله محفوظاً من حيث الخطأ وإن لم يحتمل كذبه عمداً فلا يرد هذا الإشكال أصلاً لأن على فرض القطع بعدم تعمده لكذب احتمال خطأه لابد من دفعه والآية صار إمضاء لطريق العقلاء في جريان أصالة عدم الخطاء ثم إن على فرض كون الآية ناظرة إلى تعمد الكذب فالفاسق وقد تقدم.

١ــ مضافاً إلى ذلك كله يمكن التمسك بما ورد من الروايات من حمل الكلام على أحسنه وهو أصالة الصحة في فعل الغير وأحسن الكلام في فعل العادل هو الصدق.

٢ــ ولعل وجه التأمل أن ذلك في بيان حكم أخلاقي لا في بيان جعل حكم شرعي مولوي وهو وجوب التصديق والأمر بمعاملة العلم معه.

٣ــ أما الجواب عن الشبهة الرابعة فبوجوه.

٤ــ الوجه الأول ما ذكره المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص١٤٩، وقيل إن المدرك في حجيته هو الحدس برأيه ﴿عليه السلام﴾ ورضاه بما أجمع عليه للملازمة العادية بين إتفاق المرؤسين المنقادين على شيء وبين رضا الرئيس بذلك الشيء

وفيه[١] أن قرب عهد السيّد بزمانهم يخرجه عن الحدسيّة المحضة إذ لا أقل من كونه حدسيّا قريباً بالحس.[٢]

وأضعف منه جواب آخر[٣] من انصراف الآية عن مثله. كيف[٤] ويلزم كون المقصود من الآية الدالّة على حجيّة الخبر عدم حجيّته وهو فضيح في الغاية. وقيل[٥] إن ذلك صحيح[٦] لو كان المقصود عدم

ولعل إلى ذلك أشار الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١ ص ١١١، من عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول.

١ــ وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش إذا كانت الملازمة عادية نظير ملازمة لوازم الشجاعة وملكة العدالة فهو حدسي قريب بالحس.

٢ــ وتوضيحه ما أفاده سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٣٤، قلنا في السابق في الإجماع المنقول بأن مثل إجماع السيد الذي احتملنا في حقه الحسية من باب السماع من نفس الإمام ﴿عليه السلام﴾ بالدخول في المجمعين أو كونه حدسياً قريباً بالحس من باب الملازمة العادية كما مر بيانه لا إشكال في أن نقله كان حجة لأن احتمال الحدسية إن كان مضراً يلزم عدم حجية كل خبر حسي لإحتمال الحدسية فيه فعلى هذا فمن تلك الجهة لا يرد إشكال الشيخ ﴿قدس سره﴾.

٣ــ والجواب الآخر عن هذه الشبهة انصراف الآية المباركة عن خبر السيد بدعوى الإجماع على المنع.

٤ــ والوجه في ذلك ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري في الرسائل،ج ١ ص ١١١، فلأن دخوله يستلزم خروجه لأنه خبر عادل فيستحيل دخوله. ودعوى أنه لا يعم نفسه مدفوعة بأنه وإن لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه إلاّ أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت اجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الإتكال عليه؟ فيقول لا.

٥ــ وقيل في الجواب عن هذه الشبهة والفضاحة.

٦ــ إنه يصح وغير قابل لتسليمه بشمول إطلاق الآية لخبر السيد.

حجـــية الخبر على الإطلاق[١] وإلاّ[٢] فلو كان الغرض عدم حجيته من حين إخبار السيّد وحجيّة قبله فلا فضاحة فيه خصوصاً[٣] مع خروج قبل زمان خبر السيّد عن مورد الإبتلاء على وجه لا يشمله خبر السيّد جزماً.[٤] وبذلك[٥] يدفع[٦]

١ــ لو كان معقد إجماع السيد عدم حجية الخبر مطلقاً من الصدر الأول.

٢ــ وأما لو كان المراد عدم حجية الخبر الواحد من زمانه وحجية خبر الواحد قبل زمانه فلا يلزم محذور وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ١٧٠، وأما ما قد يجاب عن ذلك بالتفكيك في الأزمنة بإرادة حجية كل خبر من الصدر الأول إلى زمان صدور خبر السيد وإرادة خصوص خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية من زمان صدوره إلى ما بعده من الأزمنة فيرتفع بذلك القبح المزبور لكونه في الحقيقة من باب انتهاء أمد حكم العام في زمان صدور خبر السيد وذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٣٧، وهنا قد استشكل الآخوند بأن لا يكون مستهجناً إن كان الخبر حجة من زمان نزول الآية إلى زمان السيد وبعده لم يكن حجة والإستهجان كان في صورة لم يكن من الأول حجة ثم استشكل على نفسه بأن عدم القول بالفصل يحكم إما بحجيته إلى الأبد أو عدم حجيته أزلاً. ثم أجاب بعدم منافات ذلك مع إجماع السيد لأنه في الواقع مثلاً كان حجة وفي الظاهر كان غير حجة من زمان السيد ولكن نقول بعد عدم القول بالفصل نقطع بعدم حجية أحدهما إما أصالة الظهور في الآية أو أصالة السند في خبر السيد ولعل ذلك ذكر في حاشيته على الرسائل.

٣ــ ولا سيما قبل زمان خبر السيد فإنه كان خارجاً عن محل الإبتلاء.

٤ــ بحيث لم يكن يشمله خبر السيد بالإجماع على عدم حجية الخبر الواحد له جزماً

٥ــ وبهذا الوجه من الحجية قبل إخبار السيد وعدم الحجية في زمن خبر السيد.

٦ــ يرتفع المحذور

توهم[١] عدم الفصل بينهما[٢] من طرف عدم الحجيّة كما هو ظاهر، نعم[٣] لا بأس بدعـوى عدم الفصل في طرف الحجيّة. وحينئذ[٤] ربما يمنع ذلك[٥] عن الشمول لخبـر الـسيّد لو تم عدم الفصل المزبور[٦] هذا كله ما استفدته من الأساطين[٧]

١ــ وهو ما تقدم من توهم عدم الفصل

٢ــ بين شمول الآية الدالة على حجية الخبر العادل لخبر السيد فيلزم منه عدم حجية الخبر الواحد. ووجه الدفع هو اختلاف الزمانين.

٣ــ نعم، إن عدم الفصل يمكن دعواه في طرف الحجية فإن قلنا بالحجية بعد إخبار السيد لجهة من الجهات فيلازم الحجية قبل إخبار السيد أيضاً من الصدر الأول وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٧٠، فيدفعه قيام الإجماع على عدم الفصل وأن خبر الواحد لو كان حجة في زمان لطائفة كان حجة في جميع الأزمنة ولو لم يكن حجة في الأزمنة المتأخرة لم يكن حجة في الأزمنة المتقدمة أيضاً. مع أنه لو فرض جواز الفصل واقعاً أو ظاهراً لا محيص أيضاً من إلغاء خبر السيد بلحاظ أظهرية الكلام في العموم الأزماني والإستمرار من عمومه الأفرادي الموجب للشمول لخبر السيد كما هو ظاهر.

٤ــ لعله إشارة إلى كلام الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص١١١، وأما ثانياً فلو سلمنا جواز دخوله ــ أي دخول إجماع السيد في الآية ــ لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين قال المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ١٧٧، مع أنه يمكن أن يقال بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيد حتى من نفس السيد لأن حكاية السيد الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه فيكون قد حكى الإجماع على عدم إعتبار قوله.

٥ــ أي عدم الفصل على القول بالحجية.

٦ــ فلا يشمل خبر السيد للإجماع على عدم الفصل في الحجية.

٧ــ هذا ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وغيره.

أقــول في المقام كلام آخر[١] وهو أن التعبّد بإخبار السيّد بعدم حجيّة الخبر إنما هو في ظرف الشك بالحجيّة واللاحجيّة[٢] وبديهي أن هذه المرتبة متأخرة رتبة عــن مــضمون آيــة النبأ[٣] ومع هذا التأخر كيف يعقل لمضمون الآية إطلاق يشمل مرتبة الشك بنفسه[٤] كي يستلزم الفضاحة[٥] أو يلتزم[٦]

١ــ والجواب الثالث ما ذكره المحقق العراقي ولم يرض به قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٨ والغض عن معارضته بمثل إجماع الشيخ ﴿قدس سره﴾ ومن تبعه على الحجية أولاً أنه من المستحيل شمول إطلاق المفهوم لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدم الحجية وذلك من جهة استلزامه لشمول إطلاق المفهوم لمرتبة الشك بمضمون نفسه.

٢ــ فإن التعبد بإخبار السيد بعدم حجية خبر الواحد إنما كان في ظرف الشك في الحجية واللاحجية الذي هو عين الشك بمضمون الآية.

٣ــ أي مرتبة الشك متأخرة رتبة عن مضمون الآية.

٤ــ ومن المعلوم استحالة شمول الآية لمرتبة الشك في نفسه.

٥ــ كي شمول إطلاق الآية لخبر السيد يستلزم الفضاحة قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٩، ما أفيد من أن ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره لا يكون من الأول مشمولاً لدليل الاعتبار. إذ ذلك وإن كان متينا في نفسه ولكنه يتوقف على إمكان شمول إطلاق المضمون لمثل هذه المراتب المتأخرة وإلاّ فلا ينتهي الأمر إلى مثل هذا الجواب.

٦ــ أو يلتزم كما تقدم مفصلاً الفصل بين زمان قبل إخبار السيد وبعد إخباره وعرفت المناقشة فيه هذا كله أولاً من عدم شمول مضمون المفهوم في الآية لخبر السيد وهو مرتبة الشك في نفسه كما تقدم وتوضيحه ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٣٥، بيانه يحتاج إلى مقدمة وهو أن كل دليل يكون مضمونه في طول حجيته بيانه أن الخبر مثلاً إذا أقام على حرمة شيء فمضمونه هو عبارة عن الحرمة الواقعية لذلك الشيء ودليل التعبد لهذا الخبر يكون في طرف

بالفصل بين الزمانين في دفع الفضاحة كما أنه لا يمكن[1]

الشك في هذا المضمون فيكون التعبد في طول المضمون لطولية حكم الظاهري مع الواقعي إذا عرفت ذلك فنقول إن الآية مضمونه هو حجية خبر العادل والتعبد بهذا المضمون وهو التعبد بالظهور يكون في رتبة المتأخرة وهو رتبة الشك في الحجية ويكون حكماً ظاهرياً في طول المضمون وغير حجية الخبر الذي هو حكم واقعي وكذلك إخبار السيد بعدم الحجية يكون مضمونه هو عدم الحجية ويكون في رتبة مضمون الآية وهو الحجية والدليل التعبد بهذا الخبر السيد أيضاً يكون في رتبة المتأخرة عن الشك في الحجية وعدمه هذا المضمون فيكون دليل التعبد في خبر السيد أيضاً في طول مضمونه إذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في أن المضمونين يكونان في مرتبة واحدة لأن مضمون الآية هو حجية الخبر ومضمون خبر السيد هو عدم حجية الخبر والنقيضين يكونان في مرتبة واحدة وحجية هذا المضمون في كليهما يكون في مرتبة المتأخرة ويكون حكماً ظاهرياً فإن مع الشك في أن مضمون الآية وهو حجية الخبر مطابق للواقع أم لا تعبد بالظهور يحكم بحجيته في مرحلة الظاهر وكذلك الشك في حجية مضمون خبر السيد وهو عدم حجية الخبر تعبد بالظهور يحكم بحجيته. إذا عرفت ذلك فنقول إن حجية مضمون خبر السيد يكون في مرتبة المتأخرة وأما مرتبة الواقع يكون هو عدم الحجية التي هو مضمونه فشمول مضمون الآية وهو حجية الخبر حتى خبر السيّد يتوقف على شمول حجيته في مرتبة الشك في حجيته الواقعية وعدمه وهو مرتبة حكم الظاهري ولا يعقل أن يكون الدليل المتكفل لحكم الواقعي أن تشمل إطلاقه مرتبة الظاهر وهو الشك في الواقع فإن شمول مضمون الآية وهو حجية الخبر لحجية خبر السيد لا معنى له إلاّ على فرض شمول إطلاق مضمونه مع أنه واقع لحجية الخبر الذي يكون في طول الواقع فمن الأول لا يعقل إطلاقه لا من باب تلك الإشكالات التي أوردوه.

١ــ وكذلك خبر السيد لا يمكن أن يشمل نفسه أيضاً.

بمثل هذا البيان أيضاً أن يشمل خبر السيد نفسه ولو بنحو القضيّة الطبيعيّة[١] إذ على فرض تسليم إمكان شمول الموضوع[٢] ما هو من شئون حكمه[٣] نظير كل خبري صادق[٤] تمنع الشمول في المقام بمناط استحالة إطلاق الشيء لمرتبة الشك بنفسه هذا.[٥]

١ــ أي ولو أن المجعول يكون على نحو القضية الطبيعية الكلية نحو كل خبر عادل حجة عامل معاملة العلم.

٢ــ أي يمكن أن يكون داخلاً في موضوع الخبر العادل كما هو كذلك.

٣ــ أي ما هو من شؤن الحكم من عامل معاملة العلم لا يشمل.

٤ــ قيل الصحيح كاذب لكن إن كان مثالاً للقضية الطبيعية فلابد أن يقال ــ كل خبري كاذب ــ وإن كان مراده التنظير للمقام فصحيح كل خبري صادق وعلى أي حال لا يشمل نفسه ــ

٥ــ بهذا البيان لأن مضمونه وهو عدم الحجية يكون في مرتبة الواقع والتعبد بذلك يكون في مرحلة الشك فيه فلا يعقل أن يشمل إطلاقه حتى بالنسبة إلى هذا لأنه في رتبة المتأخرة. نعم مناطه يجري كما أن مناط حجية الخبر أيضاً يجري فيصير من باب تعارض المناطين ولا ربط بشمول الآية أو شمول إطلاق نفس الخبر فإن قلنا بأن مناط الآية يشمله ومناط خبر نفسه أيضاً يشمله يلزمه تعارض المناطين وصار مع ذلك بلا دليل ــ إلى أن قال وتوضيح الكلام بحيث يتضح المرام أن كل إمارة من الإمارات له جهة كشف عن الواقع فالمكشوف هو مضمونه وجهة كشفه كان علة للشك في المضمون فإن الكشف لما لم يكن تاماً بل كشف ظني يصير الواقع مشكوكاً وجهة الكشف يكون رتبة متأخرة عن المكشوف والتعبد يكون في هذه الرتبة لأن معنى وجوب العمل بالإمارة هو إما وجوب العمل بهذا الكشف طريقاً فعلى هذا بعد ما كان دليل وجوب العمل بهذه الإمارة في رتبة المتأخرة عن مضمونها لأن مضمونها هو الواقع غاية الأمر مضمون تلك الإمارة قد يكون أيضاً حكماً ظاهرياً ولكن بالنسبة إلى دليل التعبد بهذه الإمارة التي يكون مضمونه حكماً

ظاهرياً أيضاً طولياً بتلك المناط التي قلنا في الحكم الظاهري والواقعي مثلاً إذا أقام خبر على وجوب السورة فوجوب السورة الذي يكون مضمون الخبر حكم واقعي والحاكي بهذا يكون هو الخبر ويكون مشكوكاً في مطابقته للواقع والدليل المتكفل لحكم الظاهري يتعبد بالمطابقة في رتبة المتأخرة بوجوب العمل بهذا الحاكي والحكم بأنه واقع تعبداً إذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في أن خبر إذا دل على حجية الخبر لا إشكال في أن مضمونه وهو حجية الخبر لا يمكن أن يشمل إطلاقه هذا الخبر لأن هذا الخبر يكون حاكياً وكاشفاً عن هذا المضمون وهو حجية الخبر ولا يعقل أن يشمل هذا المضمون هذا الخبر لأن هذا الكاشف يكون في رتبة المتأخرة عن مكشوفه ولا يمكن أن يكون حجية هذا الكاشف من ناحية نفسه لأن حجية هذا الخبر يكون في رتبة المتأخرة عن المكشوف فلا يعقل إطلاق المضمون بالنسبة إلى مرتبة المتأخرة وهو مرتبة الشك فيه إذا عرفت ذلك فنقول إن الآية مفهومها وإن كان مضمونه حجية الخبر ولكن لما يحتاج إلى إعمال التعبد لكونه ظاهراً ولو كان سنده قطعياً فالتعبد بالظهور يكون في رتبة المتأخرة وخبر السيد بعدم حجية الخبر أيضاً يكون مضمونه عدم الحجية والتعبد بالسند أيضاً يكون في طوله ولا إشكال في أن مضمونه وهو عدم الحجية لا يمكن أن يشمل إطلاقه نفس هذا الخبر لأن الحجية وعدم الحجية بالنسبة إلى هذا الكاشف المكشوفية عدم الحجية يكون في ظرف الشك في هذا المضمون وهو عدم حجية الخبر فلا يعقل شمول إطلاق هذا المضمون وهو عدم الحجية مثل هذا الخبر الذي يكون عدم الحجية بالنسبة إليه في رتبة المتأخرة وإلاّ يلزم شمول الإطلاق في مرتبة الشك في نفسه وهذا لا يعقل والحاصل أن شمول إطلاق الحكم الواقعي المرتبة الشك فيه لا يعقل فعلى هذا إطلاق خبر السيد لا يشمل نفسه. وبهذا المناط لا يعقل شمول إطلاق الآية لهذا الخبر لأن حجية الخبر واللاحجية يكونان في مرتبة واحدة فكما لا يعقل شمول ذلك الخبر لنفسه كذلك لا يعقل شمول مضمون الآية لأن مضمونها هو الحجية الذي يكون في رتبة الواقع فلا يمكن شموله حجية الذي يكون في رتبة الشك في الواقع

الذي هو نقيض ذلك المضمون فعلى هذا فلا يشمل إطلاق خبر السيد نفسه ولا إطلاق الآية خبر السيد فيصير خبر السيد بلا دليل على حجيته وعلى ما قلنا لا يلزم من وجود خبر السيد عدمه حتى يقال بأن على فرض شمول الآية له يلزم من وجوده عدمه لأن حجيته مستلزم لعدم حجية نفسه لأن على فرض شمول الآية لا يشمل خبر السيد نفسه حتى يلزم من حجيته عدم الحجية، نعم على هذا لا دليل على حجيته وذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٩، وثانياً أنه بعد شمول أدلة حجية خبر الواحد منها المفهوم لما عدى خبر السيد من سائر الأخبار لا يبقى مجال لشمولها لمثل خبر السيد لأن القطع بحجيتها ملازم لإنتفاء الشك في مطابقة مضمون خبر السيد للواقع وعدمها فيخرج بذلك عن عموم أدلة حجية الخبر ففي الحقيقة يكون عدم شمول الأدلة لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية من باب التخصص لإنتفاء الشك في مطابقة مؤداه للواقع وهذا بخلاف ما لو شمل المفهوم أولاً لخبر السيد إذ عليه يلزم كون خروج ما عداه من سائر الأخبار من باب التخصيص لتحقق الموضوع فيها وهو الشك في المطابقة وجداناً ومن المعلوم أنه مع الدوران بين التخصص والتخصيص يتعين الأول ـــ إلى أن قال ـــ مضافاً إلى أنه على فرض الدوران بين خروج خبر السيد وخروج ما عداه لا شبهة في تعين الأول لما يلزم على الثاني من القبح إلى الغاية والفضاحة إلى النهاية وذلك لا من جهة استلزامه للتخصيص الكثير أو الأكثر كي يندفع بالإلتزام بالتقييد بل من جهة خروج الكلام في فرض الإختصاص عما يقتضيه الطريقة المألوفة بين العقلاء وأرباب اللسان إذ لو كان المقصود من تلك الأدلة عدم حجية أخبار الآحاد كان اللازم هو التعبير بنحو ذلك بدواً لا التعبير بما يدل على حجية كل خبر إذ ذلك نظير ما لو قيل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فأخبر زيد بألف خبر ثم أخبر بكذب كلما أخبر به فإنه لو أريد من الأمر بتصديق زيد في جميع أخباره بنحو العموم خصوص الخبر الأخير يلزم منه القبح إلى الغاية والإستهجان إلى النهاية عند أولى الدراية.

ولكـــن يمكـــن أن يقال[١] إن هذا الإشكال كالإشكال الآتي من شمول دليل حجـــيّة الخبر، الخبر بالواسطة[٢] أو شمول الخطاب المتعلّق بذات العبادة الأمر المـــتعلق بدعوة الأمر بالذات[٣] مبني[٤] على جعل مفاد الخطاب الأمر الشخص الكاشـــف عن إرادة شخصه[٥] وإلاّ[٦] فلو أريد من عموم الخطاب بالتعبّد بخبر ســـنخ الأمر الجامع بين فرد متعلق بالخبر عن الواقع وفرد آخر متعلق بخبر آخـــر فـــي طـــول هـــذا الفرد من الحكم[٧] من دون لحاظ الشخصين في هذا الخطاب[٨] بل[٩] كان كل منهما مدلولاً بدال آخر فلا قصور حينئذ لشمول إطلاق

١ــ هذا الوجه لدفع إشكال استحالة إطلاق الشيء لمرتبة الشك بنفسه بشمول الإطلاق للأفراد الطولية كالأفراد العرضية.

٢ــ بمثل الجواب عن استحالة شمول دليل حجية الخبر للخبر مع الواسطة على ما سيأتي مفصلاً.

٣ــ وبمثل شمول أدلة العبادات للعمل بداعي امتثال الأمر وقد تقدم ومنه المقام فإطلاق الأمر المتعلق بالواقع لا يشمل الرتبة المتأخرة وهو الشك في الواقع.

٤ــ فكل ذلك مبنى على أن مفاد الدليل أمر شخصي وفرد من الأمر.

٥ــ الكاشف عن فرد من الإرادة وشخصها فلا يمكن أن يتعلق بالرتبة السابقة والرتبة المتأخرة لكونه محالاً.

٦ــ وأما لو كان المراد من عموم الخطاب في المقام وغيره من التعبد بالخبر سنخ الأمر الجامع بين الأفراد الطولية كالعرضية فيكون فرد متعلق بالخبر عن الواقع.

٧ــ وفرد آخر متعلق بخبر آخر عند الشك في طول الفرد الأول من الحكم ويكون تحت الجامع وهو سنخ الأمر والأمر السنخي لا الأمر الشخصي.

٨ــ ولا لحاظ شخصين من الحكم في هذا الخطاب وهو خطاب واحد.

٩ــ بل يكون خطاب واحد وحكم سنخي جامع بين الأفراد فيشمل الفردين.

خطاب واحد لكلا الفردين من الحكم بالدالين[١] بلا احتياج إلى تعدّد خطاب في البـين[٢] ولقد أوضحنا هذه المقالة في بحث الواجبات التعبديّة فراجع[٣] وحينئذ[٤] يتضح بمثل هذا البيان دفع الإشكال السابع[٥]

١ــ لكن ذلك بدالين ولا محذور فيه.

٢ــ ولا يحتاج إلى تعدّد الخطاب في البين

٣ــ وتقدم ذلك في قصد القربة في الواجبات التعبدية وسيأتي أيضاً وعلى هذا يشمل خبر السيد لخبره ولا يكون حجة.

٤ــ أما الجواب عن الشبهة السابعة قد اتضح مما ذكرنا.

٥ــ وكان تقريبه من وجوه وتقدم الوجوه وبالفعل في الجواب عن ذلك قال المحقق الماتن في النهاية وأجاب عنه الشيخ ﴿قدس سره﴾ ــ أي عن الوجه الأول ــ في الرسائل ، ج ١، ص ١١٢، وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة فإن الشيخ ﴿قدس سره﴾ إذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني أبي قال حدثني الصفار قال كتب إليّ العسكري ﴿عليه السلام﴾ بكذا فإن هناك بمقتضى الآية أخبار متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه يثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الإخبار أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وأن الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثني أبي إلى أن قال فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقة ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لأن كل واسطة مخبر بخبر مستقل ــ وفيه أنه يتوجه ذلك إذا كان المدعى هو الإنصراف إلى ما لا واسطة في مطلق النبأ ولو من غير الإمام وإلاّ فلو أريد بالإنصراف الإختصاص بالخبر الحاكي لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ بلا واسطة فلا يرد عليه ذلك ــ وأجيب عنه أيضاً بأن كل واحد من الوسائط حيث أنه مجاز عن شيخه في نقل الرواية يدخل خبره في الإخبار عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ بلا واسطة لأن كل مجاز

بإجازة شيخه يكون بمنـــزلة المجيز في نقل الرواية وهكذا فنقل الشيخ ﴿قدس سره﴾ بإعتبار كونه مجازاً عن المفيد بمنـــزله نقل المفيد لنا الذي نقله أيضاً بمنـــزلة نقل الصفار عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ ولذا كان الأصحاب من أرباب الحديث يهتمون بأخذ الإجازة في نقل الرواية لفوائد شتى منها هذه الجهة التي يدفع بها الإشكال. وفيه انه لو تم ذلك فغاية ما يجدي إنما هو في صحة نقل الرواية عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ بإلغاء الوسائط في البين لا بالنسبة إلى مرحلة الحجية المفروض انصراف أدلتها إلى الأخبار الحاكية لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ بلا واسطة حتى يصح أن يدفع به الإشكال. فالأولى في الجواب هو منع الإنصراف ولذلك ترى بناء الأصحاب حتى في الصدر الأول على الأخذ بالأخبار المروية عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ ولو بوسائط عديدة من غير تشكيك منهم في الحجية من جهة تعدد الوسائط أما الجواب عن الوجه الثاني ذكر في هامش الفوائد، ج ٣، ص ١٧٨، أقول لا يخفى عليك أن أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة على منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولاته ـــ أي الجعل علة لوجوب الصلاة وأنه أمر اعتباري ـــ فإنه حينئذ له مجال أن يدعى أن العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعددة الطولية بنحو يكون أحدهما موضوع الآخر بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلاّ عرضية بلا طولية فيها ولكن قد حققنا كراراً أن هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط بل الإنشاءات في الأحكام التكليفية مبرزات عن الإرادة وحينئذ لا غرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال في الإخبار مع الواسطة رأساً وتوضيحه أنه يتوجه كما ذكره المحقق الماتن في النهاية ج ٣، ص ١٢٣، إذا كان الحكم المذكور حكماً شخصياً لا سنخيّاً قابلاً للإنحلال واختصاص كل من الوسائط بشخص من وجوب التصديق غير الشخص المختص بالموضوع الآخر وإلاّ فلا مجال لهذه الشبهة لأن الحكم الذي يتولد لأجله فردية خبر المفيد لموضوع العام عبارة عن شخص حكم غير الحكم الذي أريد إثباته لخبر المفيد والممتنع كما ذكر في تقرير الشبهة إنما هو شمول الحكم لموضوع توقف فرديته للعام

أيضاً[1]

على شمول ذلك الحكم لبعض الأفراد الآخر لا شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته على ثبوت شخص حكم آخر متحد معه في السنخ لفرد آخر من العام لأن ذلك أمر ممكن في نفسه ولا برهان يقتضي امتناعه. إلاّ توهم أن نسبة الإنشاء إلى منشئه في الأحكام التكليفية من قبيل العلة لمعلولاته فلا يعقل أن يكون لعلة واحدة معاليل متعددة طولية بنحو يكون بعضها موضوعاً للآخر لأن المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة وجب أن تكون عرضية لا طولية لكنه مدفوع بما ذكرناه مراراً من عدم معقولية ذلك في الأحكام التكليفية وإن شأن الإنشاءات فيها مجرد المبرزية عن الإرادة التي هي روح الحكم ولبّه فلا مانع من إبراز ارادات طولية بنحو يكون بعضها موضوعاً للآخر بإنشاء واحد فإن الإنشاء الوارد في الخطاب الشخص كما يمكن أن يكون كاشفاً عن الإرادة الشخصية القائمة بموضوع شخصي كقوله اكرم زيداً كذلك يمكن أن يكون كاشفاً ومبرزاً عن سنخها المتحقق في ضمن أفراد عرضية كقوله أكرم العلماء وأحل الله البيع ونحوهما أو أفراد طولية إما من جهة طولية أحد الفردين للآخر ذاتاً كقوله إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور حيث كان وجوب الطهور من جهة معلوليته لوجوب الصلاة في طول وجوبها وإما من جهة إناطة موضوع بعضها بشمول فرد آخر من الحكم لموضوعه كما في المقام في قوله صدق العادل فأريد من إنشاء وجوب تصديق العادل سنخه المتحقق في ضمن أفراد طولية على النحو الأخير ـــ أي من الأول ليس الحكم بالنسبة إلى خبر الوجداني علة لوجود موضوع آخر بل كاشف لموضوع آخر كان له حكم مستقل ببركة الإنحلال ـــ

١ـــ وبذلك تندفع الشبهة الثانية أيضاً توضيح الإندفاع أن دليل الاعتبار وهو قوله صدق العادل مثلاً وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة ولكنها تنحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد حصص الطبيعي بتعدد الأفراد وبعد فرض إنتهاء سلسلة سند الرواية إلى الحاكي لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ وشمول دليل وجوب التصديق له لكون

المخبر به في خبره حكماً شرعياً تصير بقية الوسائط ذات أثر شرعي فيشملها دليل وجوب التصديق إذ حينئذ يصير وجوب التصديق المترتب على مثل قول الصفار الحاكي لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ أثراً شرعياً له فإذا قال الصدوق أن الصفار أخبرني فقد أخبر بموضوع ذي أثر شرعي في نفسه فيجب تصديقه بحكم الآية وبذلك يصير وجوب التصديق أيضاً أثراً شرعياً لقول الصدوق الذي يحكي عنه المفيد وهكذا إلى منتهى الوسائط فكان كل لاحق مخبراً عن موضوع ذي أثر شرعي ووجوب التصديق المترتب على كل سابق أثراً شرعياً لإخبار لاحقه نظير سلسلة الأنواع والأجناس فتكون تلك الوجوبات الطولية المترتبة على الأفراد الطولية بين ما هو أثر ـــ أي قول الإمام ﴿عليه السلام﴾ ـــ وموضوع محض ـــ أي موضوع خبر الصفار مثلاً ـــ لوجوب التصديق المترتب على قول الصفار الحاكي عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وبين ما هو حكم محض كوجوب التصديق المترتب على منتهى السلسلة وهو خبر الشيخ ـــ أي لكون موضوعه وجدانياً ـــ ما فيه الجهتان باعتبارين كوجوب التصديق المترتب على قول المفيد فإنه بإعتبار حكايته لقول الصدوق يكون حكماً وباعتبار حكاية الشيخ عنه يكون أثراً وموضوعاً لوجوب التصديق المترتب على قول الشيخ فينتزع مما هو الحكم محضاً أو اعتباراً مفهوم الوجوب مثلاً بما هو حاك عن وجوبات متعددة وارادات طولية ومما هو أثر محضاً أو اعتباراً مفهوم الأثر كذلك فيسند ذلك الحكم السنخي إليه بمثل قوله رتب الأثر على الخبر وعليه فيرتفع هذه الشبهة.

١ـــ بالتقريب الذي تقدم في ضمن الكلمات بالأخذ بالمناط وقلنا لا دليل عليه.

أو جعل القضية طبيعية.[1]

١ــ إشارة إلى كلام صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٨٦، ويمكن الذب عن الإشكال بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعيّة والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده ــ أي توضيحه ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٢، بدعوى أن الأثر الذي رتب عليه وجوب التصديق هو طبيعي الأثر الشامل لنفس هذا الحكم المستفاد من قوله يجب التصديق لأن الحكم إذا رتب على الطبيعة يدور مدارها أينما دارت ــ وإلاّ ــ أي كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٧٣، الحكم حيث يكون على الطبيعي لا على الشخص يكون شموله لبعض الأفراد وهو الذي يكون محقق الموضوع قهرياً مثل قولك كل خبري صادق فإن شموله لنص هذا الخبر قهري وإن كان خبرية هذا الخبر قبل تمامه غير محققة حتى يكون الحكم عليه فإن تحقق الموضوع قبل الحكم لازم ولكن حيث يكون هذا الحكم على طبيعي الخبر لا يشكل عليه. لأنه يصير من أفراد الطبيعي ولو كان الحكم على شخصه لكان يلزم ما ذكر ففي المقام أيضاً نقول يكون حكم وجوب تصديق الخبر الذي يكون له الأثر الشرعي لطبيعي الخبر لا للشخص حتى يقال بأن شخص خبر الطوسي لا يكون له الأثر وما هو موضوعاً هو الذي يكون له الأثر ولا يترتب الأثر إلاّ بعد تصديقه وهذا يكون بالنسبة إلى شخص هذا الخبر بل بالنسبة إلى الطبيعي أي طبيعي خبر العادل ذي الأثر الشرعي ــ فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعية إلى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع هذا ــ أي إذا كان قضية صدق العادل المساوقة لقوله رتب الأثر على ما أخبر به بلحاظ طبيعة الأثر فالحكم فيها يسري إلى نفسه أيضاً سراية الحكم في قولك كل خبري صادق إلى نفسه من دون أن يلزم منه اتحاد الحكم والموضوع هذا أولاً.

مـــع مـــا فيه من الإشكال المشار إليه آنفاً[1] ولعمري أن جميع الإشكالات الـــواردة فـــي أمـــثال المقامـــات المزبورة مبني على تخيّلهم بأن الخطابات

١ــ وأورد عليه أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ١٢١، ويمكن الخدشة فيه أولاً بأن المصحح لجعل الحجية ليس طبيعة الأثر بما هي طبيعة الأثر وإنما المصحح له مصداق الأثر فلا يمكن أخذ الأثر المصحح بنحو الطبيعة فتأمل وثانياً بأن طبيعة الأثر الملحوظة إما أن تلحظ مطلقة أو مهملة والأول ممتنع للزوم المحذور بعينه لأن الموضوع إذا كان يجب عقلاً أن يكون مغايراً لحكمه كيف يمكن أن يكون له إطلاق يشمل حكمه وهو ظاهر جداً ــ أي وجوب التصديق ــ والثاني يوجب قصور الآية عن شمول الخبر إذا كان أثر مؤداه وجوب التصديق وهو عين الإشكال فيبقى الإشكال بحاله وتوضيحه ما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٧٣ أن الطبيعي مهمل بنفسه ولا يكون منشأ الأثر بل الطبيعي مرآتاً عن الأفراد والأشخاص فيكون الحكم على الشخص بواسطة بسط الطبيعي على الأشخاص والإشكال يبقى بحاله هذا ما أفاده أولاً أما ثانياً بقية كلام صاحب الكفاية ــ مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظة لأجل المحذور ــ أي توضيحه كما ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ١٢١، يعني لو سلمنا عدم شمول الدليل للخبر الحاكي عن الواسطة يمكن أن نقول بأن الآية إنما دلت على وجوب تصديق كل خبر حتى خبر الواسطة لكن بلحاظ ما عداه من الآثار المترتبة على المؤدي لا بلحاظ وجوب التصديق إلاّ أنه لما علم بوجود المناط فيه أيضاً وإنه لا فرق بينه وبين غيره من الآثار في وجوب الترتيب نقول بوجوب ترتيبه أيضاً كغيره من الآثار هذا. ولكن لا يخفى أن هذا فرار عن الإشكال لا جواب عنه وثالثاً ــ وإلى عدم القول بالفصل بينه ــ أي بين وجوب التصديق ــ وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم في الآية وقال المحقق

المـزبورة أحكـام وأوامر شخصيّة[١] فوقعوا في حيص وبيص في الخبر مع الواسـطة[٢] وبـاب[٣] الفـرية.[٤] ونحن نقول إنه على هذا المبني[٥] لم غفلوا عما

الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٢، في الجواب عن صاحب الكفاية إذ ذلك إنما يتم إذا كان الإشكال من جهة قصور اللفظ في مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكانه ثبوتا وليس الأمر كذلك لأن الإشكال في إمكانه ثبوتاً ولذلك قلنا في مسألة قصد القربة بعدم اجداء مجرد أخذ القضية طبيعية في دفع الإشكال المذكور هناك بحيث تعم مطلق الدعوة ولو كانت ناشئة من قبل شخص هذا الأمر المتعلق بالعبادة نظراً إلى امتناع أخذ ما هو الناشئ من قبل الأمر في متعلق شخصه الخ.

١ــ ثم حلف بعمره الشريف أن جميع الإشكالات إنما ورد على كون الخطابات دالاً على أوامر شخصية والحكم على فرد الوجداني ولو يكشف عن فرد آخر لكن لا يعقل أن يكون حكماً له لأن حكم الواحد يلزم أن يكون كاشفاً عن نفسه وهو محال.

٢ــ ولذا في الخبر مع الواسطة وقعوا في المحذور.

٣ــ وكذلك في باب قصد القربة.

٤ــ الصحيح القربة.

٥ــ ولكن نقول يرفع الإشكال الإنحلال قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته أن على مبنى تتميم الكشف لا يكون الحكم علة لوجود الموضوع بل موضوعات واقعية وله أحكام واقعية مستقلة غاية الأمر الحكم على كل فرد ببركة تتميم الكشف يكشف عن موضوع ذي حكم وأيضاً ذلك الحكم مستكشف موضوع ذي حكم آخر فلا يلزم الدور لأن من الأول ليس الحكم بالنسبة إلى خبر الوجداني علة لوجود موضوع آخر بل كاشف لموضوع آخر كان له حكم مستقل ببركة الإنحلال ــ وأما على مبنى تنـزيل المؤدي فأيضاً يرفع الإشكال على الإنحلال لأن المفروض أن وجود التعبدي بواسطة الحكم الذي يكون على خبر الوجداني لا معنى له إلاّ في الأثر وهو كونه كالوجود الواقعي في أن له صدق آخر في مقابل

ذكـرنا مـن الإشكال لشمول الخطاب لمثل خبر السيّد[١] والتزموا فيها بأجوبة مخدوشـة[٢] ولعمـري[٣] لـو دقّقـوا النظر وفتحوا البصر وحملوا أمثال هذه الخطابـات بملاحظـة مالهـا من المصاديق الطوليّة على إنشاء سنخ الحكم[٤] الـشامل للفرد السابق رتبة والآخر اللاحق كذلك لما يرد إيراد في أمثال هذه المقامـات كي[٥] يحتاج إلى الجواب عنه أيضاً بأنه بناء على طريقيّة الخبر لا

الواقع فكما أن للواقع يكون صدق كذلك لازمه التنـزيل أن فرد من الصدق يكون هنا هذا الخ

١ــ ومن الإنحلال وكشف الخطابات عن ارادات متعددة يشمل الخطاب لخبر السيد أيضاً بالإجماع على عدم حجية الخبر الواحد كما تقدم.

٢ــ ولا مجال حينئذ للأجوبة المخدوشة على ما تقدم.

٣ــ ثم حلف بعمره الشريف ثانيا وذكر أن الفرار من المحذور لا يمكن إلا بما ذكرنا من شمول الخطابات المبرزة عن الإرادات الشاملة للأفراد الطولية والعرضية.

٤ــ ولا يكون ذلك إلاّ بإنشاء سنخ الحكم ووجوب التصديق الشامل بالإنحلال للفرد السابق رتبة والفرد اللاحق فلا يبقى معه إشكال أصلاً. حتى يجاب بوجوه واهية وايرادات موهونة.

٥ــ ومن الأجوبة ما ذكره المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ١٨٠، قال ولا يخفى أن هذا الإشكال إنما يتوجه بناء على أن يكون المجعول في باب الإمارات منشأ انتزاع الحجية أما بناء على ما هو المختار من أن المجعول في باب الطرق والإمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصي عنه فإنه لا يلزم شيء مما ذكر لأن المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدي إليه أي شيء كان المؤدي فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد وقول المفيد طريق إلى قول الصدوق وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول زرارة الحاكي لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ ولا يحتاج في جعل الطريقية إلى أن يكون في نفس مؤدي الطريق أثر شرعي بل يكفي الإنتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة كما في المقام فإن جعل

إشكال إذ كل لاحق طريق إلى سابقه. مع وضوح فساد هذا البيان بان مرجع الطـريقيّة بعـد ما كان تتميم كشفه على مختاره إن أريد تتميم كشفه إلى أثر مـؤدّاه فـبعد مـا لا يكون له أثر إلاّ تتميم الكشف فكيف يشمل تتميم الكشف نفسه.[1]

الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهي إلى قول الإمام ﴿عليه السلام﴾ فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي ـــ ألى أن قال ـــ أن دليل الإعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة إلاّ أنه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر فإذا فرضنا أن سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام ﴿عليه السلام﴾ فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها فإن المخبر به بخبر الصفار الحاكي لقول العسكري ﴿عليه السلام﴾ في مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء أو حرمته وجب تصديق الصفار في إخباره عن العسكري ﴿عليه السلام﴾ بمقتضى أدلة خبر العادل فيكون وجوب تصديق الصفار من الآثار الشرعية المترتبة على خبر الصفار فالصدوق الحاكي لقول الصفار قد حكي موضوعاً ذا أثر شرعي فيعم قول الصدوق دليل الإعتبار ويجب تصديقه في إخبار الصفار له فيكون وجوب التصديق أثراً شرعياً رتب على قول الصدوق وأورد عليه المحقق الماتن في الهامش أما عن الثاني أقول مجرد انحلال القضية إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا لا يجدي لرفع الإشكال لأن البرهان المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لا طولية ومع ذلك كيف يصلح الإنحلال المزبور لرفع الإشكال فتدبر وفي الهامش أيضاً الإيراد على الأول قال أقول.

١ـــ المجعول في الإمارة على فرض الوسطية ما المراد من الوسطية فإن كان المراد وسطيته لإثبات حكم متعلقه فلا محيص من الإلتزام بحكم للمتعلق كي يكون الوسط المزبور يثبت حكمه.

وإن[١] أريد تتميم الكشف ولو يلاحظ أثر غير مؤدّاه فمن الأول تلتزم تتميم كشف أول السلسلة بلحاظ أمر آخر السلسلة بلا احتياج إلى إثبات حجيّة الوسائط ولا أظن البراءة[٢] به فتدبّر[٣] وأمّا الإشكال الخامس[٤] ففيه[٥] أن ما هو واجب في الأحكام الفحص عن المعارض المانع عن حجّيته وهو غير مرتبط بالتبيّن عن حال المخبر المقتضي لها.

١ــ وإن كان المراد الوسطية لإثبات حكم ولو غير حكم متعلقه فمن الأول نلتزم بكفاية جعل أول السلسلة لإثبات مضمون آخر السلسلة بلا احتياج إلى شمول الدليل للوسائط ولا أظن التزامك به.

٢ــ الصحيح التزامه.

٣ــ وتوضيحه ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٥، أن الغرض من تتميم الكشف والوسطية في الإثبات إن كان هي الوسطية لإثبات أثر المؤدي فبعد ما لم يكن للمؤدي أثر غير تتميم الكشف يبقى الإشكال بحاله بأنه كيف يشمل تتميم الكشف نفسه. وإن كان الغرض وسطيته لإثبات أثر آخر السلسة فلا يحتاج شمول الدليل للوسائط وإثبات حجيتها بتتميم الكشف فيها بل يقال بكفاية تتميم كشف أول السلسلة وحجيته لإثبات مضمون آخر السلسلة مع أنه كما ترى لا يمكن الإلتزام به وعليه ينحصر التفصي عن الشبهة بما ذكرناه من البيان.

٤ــ أما الجواب عن الشبهة الخامسة.

٥ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١١٧، بقوله وفيه ما لا يخفى فإن وجوب الفحص عن المعارض والمزاحم غير وجوب التبين عن الخبر صدقاً وكذباً فإن الأول مؤكداً لحجيته بخلاف الثاني فإنه مما ينافيها فإن وجوب التبين عن الخبر صدقاً وكذباً إنما هو من جهة عدم اقتضاء الخبر للحجية بدونه لا من جهة احتمال وجود المانع أو المزاحم.

وأمـــا الإشكال السادس[١] ففيه منع[٢] عدم حجيّة الظن في أصول الفقه وما بـــنوا مـــنعها فيه هو أصول الدين مع ما فيه من الإشكال أيضاً كما سيأتي إن شاء الله.[٣]

ومن الآيات التي استدلوا بها على حجيّة الخبر الواحد آية النفر[٤]

١ــ أما الجواب عن الشبهة السادسة.

٢ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٥، بقوله وأورد عليه الشيخ ﴿قدس سره﴾ بأن الأصول التي لا يتمسك فيها بالظن مطلقاً هي أصول الدين لا أصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن وظاهره اعتبار الظن الخاص في الفقه والأصول وهو كما أفاده ﴿قدس سره﴾ ولذلك لم يفرق أحد ممن يقول بحجية الخبر الواحد والظهورات اللفظية بين المسائل الفرعية والأصولية كالإستصحاب ونحوه ولكن لا مجال لتخصيص حجية الظن المطلق بالفروع ونفي اعتباره في أصول الفقه لأن الظن المطلق الذي ثبت اعتباره بدليل الإنسداد لا يفرق فيه بين المسائل الأصولية والفرعية خصوصاً على مختاره ﴿قدس سره﴾ هناك كما سيأتي بيانه ولذا قال شيخنا الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ٢٢٥، في باب الإنسداد ثم أنه قد ظهر مما ذكرنا أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري.

٣ــ مع أن الظن في أصول الدين أيضاً يقول سيأتي إن شاء الله الكلام فيه.

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٥، ومن الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد قوله سبحانه في سورة البرائة (١٢٢): **(فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)** وتقريب الإستدلال بها من وجوه.

بقــرينة[١] أن لــولا[٢] التحضيضية[٣] ظاهرة في الترغيب والتحريص[٤] إلى مدخوله ولازمه[٥] مطلوبيّة النفر[٦] المستتبع لمطلوبية التفقه في الدين[٧] حيث أنه الغــرض من النفر المرغوب وهو مستتبع لمطلوبية الحذر[٨] لأنه غاية تفقهه[٩] وأن الغــرض مــن الحذر أيضاً العمل على إنذارهم[١٠] و[١١] حيث أنه لا معنى

١ــ وقال سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿مدّ ظله﴾ في تقريراته، ص ١٤٦، ومن الآيات آية النفر: (**فلولا نفر من كل فرقة طائفة**) وحاصل تقريبه.

٢ــ أن لولا

٣ــ يكون تحضيضية

٤ــ وتحريصية ــ أي ظاهرة في التحريص والترغيب إلى مدخوله ــ

٥ــ ويكون محل ذلك في مقام يكون مدخوله مطلوباً.

٦ــ فمنه يستكشف وجوب مدخوله وهو النفر

٧ــ ولا إشكال في أن وجوب النفر ليس وجوباً نفسياً بل يكون مقدمياً للتفقه وأيضاً لا إشكال في أن الظاهر أن التفقه يكون مقدمة للإنذار.

٨ــ والإنذار أيضاً ظاهر أيضاً يكون مقدمة للحذر.

٩ــ أي كون الحذر غاية لتفقهه ــ

١٠ــ أي الغرض من الحذر هو العمل بالإنذار

١١ــ فلابد وأن يكون الحذر واجباً لعدم معنى لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة فإن هذا أحسن الوجوه في تقريب دلالة الآية ــ وأحسن الوجوه أن لعلهم يحذرون ظاهر في أن الإنذار يوجب أن يكون الشخص في معرض الحذر مع أن قبح عقاب بلا بيان يخرج الشخص عن تلك المعرضية فإذا دلت الآية على أن الإنذار يوجب معرضيّة الحذر فلابد وأن يكون حجة وإلاّ لا معنى للمعرضيّة للحذر فعلى هذا فلابد من وجوب العمل لكونه في معرض العقاب هذا فتدل على وجوب العمل بالخبر لأنه في معرض الحذر بالإنذار.

لـــندب الحـــذر على ما أفاده في المعالم يتم المدعى[1]. وفيه[2] أن اشراب جهة التخويف في الإنذار[3] يلازم لكون جهة فهم المنذر دخيل فيه وهو يناسب مقام

١ــ ذكر الشيخ في الرسائل، ج ١، ص ١١٦، وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه إما لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن وقال صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل في المقام وذلك لأنه مع إتمام الحجة يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقهما وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعدم الإستحقاق ومعه لا يحسن بل لا يمكن.

٢ــ وهذا الجواب من الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١١٩، الثالث لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث أنه خبر.

٣ــ لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف فإنشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً ــ توضيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر أو يخوف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر بإجتهاده وإما أن ينذر أو يخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة ﴿عليه السلام﴾ فالأول كأن يقول يا أيها الناس اتّقوا الله في شرب العصير فإن شربه يوجب المؤاخذة والثاني كأن يقول قال الإمام ﴿عليه السلام﴾ من شرب العصير فكأنّما شرب الخمر أما الإنذار على الوجه الأوّل فلا يجب الحذر عقيبه إلاّ على المقلدين لهذا المفتي وأما الثاني فله جهتان إحديهما جهة تخويف وإيعاد والثانية جهة لحكاية قول من الإمام ﴿عليه السلام﴾ ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الإجتهاد في معنى الحكاية وهي ليست حجة إلاّ على من هو مقلده له إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويف وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وأما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف

الفـتوى والتقلـيد[1] وأجنبي[2] عن مقام حجيّة خبر شخص لا يعرف معناه[3] بل يحكي ما سمعه من ألفاظه بداهة انصراف الإنذار عن مثله وحينئذ ليس وجه

المنذرين مختصة بمن يجب عليهم إتباع المنذر في مضمون الحكاية هو المقلد له للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات الّتي يحكيها عن المعصوم ﴿عليه السلام﴾ أم لا والآية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب التخوف عند التخويف فالحق أن الإستدلال بالآية على وجوب الإجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام أولى من الإستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

١ــ فيكون رأي المنذر وفهمه دخيل في الإنذار وهو يناسب مقام الفتوى والتقليد.

٢ــ وتوضيحه ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٨، أن الإنذار الذي رتب عليه وجوب الحذر ليس مطلق الإخبار عن الحكم وإنما هو عبارة عن الإخبار المشتمل على التخويف الناشئ من إعمال الرأي والاجتهاد في فقه الأحكام من مفاد الأخبار الصادرة عن الحجج ﴿عليهم السلام﴾ ومن المعلوم أن الحذر الواجب عقيب هذا الإنذار إنما يناسب حجية فتوى المجتهد لا حجية الخبر الحاكي عن قول الإمام ﴿عليه السلام﴾.

٣ــ لأن وظيفة الراوي ليست إلاّ مجرد حكاية الرواية بألفاظها أو بمضمونها وقضية حجيته ليس إلاّ وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ لا الحذر عند تخويفه وإنذاره إذ ليس لفهم الراوي يتضمن الرواية للتحريم أو الوجوب الموجبين للخوف مدخلية في وجوب الحذر لعدم حجية فهمه بالنسبة إلى المنقول إليه كي يجب عليه الحذر وإنما ذلك منوط وجوداً وعدماً مدار فهم المنقول إليه ونظره وهذا بخلاف فتوى الفقيه فإن الحجة فيه بالنسبة إلى المقلد إنما هو رأي المجتهد واعتقاده وإن حجية إخباره من جهة كشفه عن رأيه الذي هو الحجة عليه.

الإشـــكال من هذه الجهة إلاّ انصراف الإنذار عن حيث الحكاية[١] واختصاصه بحـــيث الـــتخويف المنوط بفهمه[٢] حتّى[٣] في صورة اجتماع جهة الحكاية مع الـــتخويف[٤] بحـــيث تكـــون الحكاية المخصوصة متضمّناً للتخويف فضلاً عن مـــورد افتـــراق الحكايـــة عنه[٥] كما أشرنا بالمثال[٦] وحينئذ فالجواب[٧] عن هذا الإشكال بأن التخويف أعمّ من الصراحة والضمنيّة.

١ــ وحيث أنه رتب وجوب الحذر على الإنذار الذي هو الإخبار المتضمن للتخويف بما تفقه يلزمه الإختصاص لا محالة بمقتضى المناسبة.

٢ــ بمقام حجية الفتوى ووجوب التقليد لا بمقام حجية الخبر وانصرافه عنه.

٣ــ إشارة إلى تشقيق الذي أفاده الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وقد تقدم.

٤ــ هذا هو الإنذار على الوجه الثاني المتقدم وفيه جهتان كما تقدم.

٥ــ هذا هو الوجه في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ فلا فرق بين الوجهين كما بينا مفصلاً.

٦ــ ولعل الصحيح ــ كما أشير بالمثال ــ أي الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في كلامه وقد تقدم المثال لهما.

٧ــ الجواب من المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ١٨٨، قال إن الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف إلاّ أنه أعم من الصراحة والضمنية فإنه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم يصرّح به المنذر وإلاّ لم يصدق الإنذار على فتوى المفتي فإنه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف مع أن المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى ولا فرق بين الفتوى والرواية في أن كلا منهما يشتمل على التخويف ضمناً فإن الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب فالإنصاف أن الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها.

أجنبيّة[1]

١ــ وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول عمدة نظر المستشكل إلى احتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الإلتفات بلازم تخويفه وبعنوانه ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامي البحت الحاكي لمسموعاته من الإمام ﴿عليه السلام﴾ فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبي عن جهة الإشكال كما لا يخفى وتوضيحه ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٩، أن مبنى تخصيص الآية بالفتوى ليس من جهة دعوى كون الإنذار هو الإخبار المشتمل على التخويف كي يجاب عنه بأن التخويف يعم التخويف الضمني وإنما ذلك من جهة احتياج الإنذار والتخويف إلى تفقه المنذر بالكسر والتفاته إلى لازم تخويفه وعنوانه ومثله لا يصدق على العامي الذي يحكي لمسموعاته عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ ومع فرض صدقه لا يكون فهمه تضمن الرواية للوجوب أو الحرمة المستتبعين لاستحقاق العقوبة على المخالفة حجة على المجتهد ليجب الحذر عقيب إنذاره وإنما ذلك منوط بفهم المنقول إليه كما هو ظاهر ولكن هنا جوابين للإشكال أحدهما من المحقق الماتن في الهامش في المقام تعليقاً على الشبهة المتقدمة أقول صورة الشبهة غير مستقيم لأن إنذار كل واحد ولو فاسقاً إنذار بالحكم الواقعي كإخباره والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضي العلم بالحكم بل يكفي فيه حجية قوله كما هو الشأن في كل خبر بشيء وحيث أنه ينوط بإطلاق الآية من حيث الحال فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق ــ أي الآتي على تقريبنا ــ وليس إشكال آخر متحداً معه نتيجة فتدبر. وثانيهما ما أفاده في الكفاية، ج ٢، ص ٩٤، قلت لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وعلى أهل بيته الكرام أو الإمام ﴿عليه السلام﴾ من الأحكام إلى الأنام إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً.

عــن مصبّ الإشكال هذا مضافاً[1] إلى إمكان دعوى إهمال الآية من حيث اقتضاء الأخبار ولو متضمّناً للتخويف علماً أو ظناً فلا إطلاق فيها على وجه يشمل الخبر غير العلمي.

وتــوهمّ[2] أن الآية بعمومها الإستغراقي تدل على إنذار كل واحد واحد فلا مجال لنفي الإطلاق من حيث إفادة إنذارهم العلم وعدمها.

١ــ ذكر المحقق الحائري في الدرر، ج ٢، ص ٥٥، في الإشكال على الآية قال وأما الرابع فلأنه يكفى في عدم اللغوية ــ أي لغوية وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر عقيب الإنذار ــ حصول العلم من جهة إنذار المنذرين في بعض الأحيان ووقوع الحذر بعد العلم وهذا تبعاً لما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١١٨، الأول أنه لا يستفاد من الكلام إلاّ مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما أنذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل أي الآية مهملة من حيث العلم وعدمه ولا إطلاق لها فلا يشمل خبر غير العلمي وهو المقام ــ ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الإمام ﴿عليه السلام﴾ فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام ﴿عليه السلام﴾ وإنذار النافرين للمتخلفين مع أن الإمامة لا تثبت إلاّ بالعلم وقال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٧، بل يؤيد ذلك التعبير بالطائفة لأن الطائفة عبارة عن الجماعة ومن المعلوم أن إخبار الجماعة بشيء يوجب عادة العلم بذلك الشيء فوجوب الحذر عليهم حينئذ إنما كان لحصول العلم للمنذرين وعليه لا دلالة في الآية على حجية خبر غير العلمي

٢ــ هذا التوهم من المحقق النائيني، في الفوائد، ج ٣، ص ١٨٦، قال المراد من الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا وفي قوله لينذروا وفي قوله ليحذروا هو الجمع

مدفوع[1] بأن العموم الإستغراقي في وجوب الإنذار لا يقتضي إلاّ وجوب الإخـــبار على كل واحد[2] وأما كون موضوع الوجوب إخبار كل فرد حتى في

الإستغراقي الإفرادي لا المجموعي الإرتباطي لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين على الوجهين في تفسير الآية وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم ولا يحصل من كل واحد العلم بالحكم فتشمل الآية للعلم والظن.

١ــ ذكر المحقق الماتن في الهامش أقول أظن أن غرضه من هذه المقدمة دفع توهم حمل الإنذار منهم على ما يفيد العلم للمتخلفين بخيال أن ما يفيد العلم هو إنذار مجموعهم لا كل واحد. وفيه أن وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الإستغراق أيضاً لا ينافي مع حمل الآية على صورة إفادة إنذارهم للعلم نظراً إلى إهمال الآية من هذه الجهة كما سيأتي وحينئذ العمدة دفع الإهمال من هذه الجهة وإلاّ فمجرد وجوب الإنذار على كل واحد واحد غير مفيد ثم ذكر المحقق النائيني بأنه بعد ما عرفت من أن المراد من الجمع هو العام الإستغراقي لا يبقى موقع لهذا الإشكال ــ أي ليس لها إطلاق ــ فانّه أيّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتي حصول العلم من قول المنذر وعدمه الخ فأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الإستنتاج في المقام بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور وهو أوّل الكلام لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال مع فرض عموم الإنذار استغراقاً افرادياً وتوضيح كل ذلك.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٧، بأن كون الجمع في تلك الفقرات على نحو العموم الإستغراقي لا المجموعي لا يقتضي إلاّ وجوب الإنذار على كل واحد.

حال الإنفراد عن غيره[١] يحتاج إلى إطلاق حالي بالنسبة إلى كل فرد فرد الذي يقتضيه العموم الإستغراقي كيف[٢] ومع عدم إطلاقه من هذه الجهة لا يكفي لإثبات المدّعى وجوب الإخبار على كلّ أحد بنحو الإستغراق[٣] إذ لا منافات[٤] بين العموم المزبور مع هذا التعبّد[٥] كما هو ظاهر وحينئذ استفادة وجوب إنذار كل واحد مطلقاً ولو لم ينضمّ إلى غيره يحتاج إلى إطلاق آخر زايد عن العموم الإستغراقي[٦]، نعم[٧] بعد ثبوت هذا الإطلاق[٨] لا يبقى مجال الإهمال بحسب حال إفادة خبره العلم وعدمه إذ من المعلوم أن الخبر الواحد غالباً لا يفيد العلم[٩] فإهماله من هذه الجهة[١٠] يلازم لتنزيل الإطلاق والعموم المزبور

١ــ وأما كون موضوع الوجوب إخبار كل فرد حتى في حال الإنفراد فيتوقف على إطلاق حالي بالنسبة إلى ذلك.

٢ــ وبعد فرض إهمال الآية من هذه الجهة.

٣ــ لا يكفي مجرد وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الإستغراق لإثبات إطلاق الآية من تلك الجهة.

٤ــ أي لا تنافي بين العموم وكل واحد وعدم إطلاق أحوالي بالنسبة إلى الإنفراد

٥ــ الصحيح التقييد.

٦ــ أي العموم الإستغراقي قاصرة عن الدلالة على واحد واحد انفراداً فيحتاج ذلك إلى إطلاق حالي آخر زائداً على العموم الإستغراقي ــ

٧ــ إلاّ إذا فرض كون المراد من الآية وجوب إنذار كل واحد من النافرين لطائفة من المتخلفين فإنه يلازم الإطلاق من تلك الجهة. وإثبات مثله من الآية محل منع.

٨ــ نعم لو تم ذلك لا مجال لإحتمال التقييد بصورة إفادة العلم للزوم حمله على النادر.

٩ــ فإن الخبر الواحد غالباً لا يفيد العلم.

١٠ــ فإهماله وتقييده بصورة العلم يلزم حمل العموم على الفرد النادر كما عرفت.

على المورد النادر والآية تأبي عن ذلك[١] وأظن[٢] أن المستدل في اكتفائه على العموم الإستغراقي من الإطلاق نظره إلى هذه الجهة الأخيرة وإلاّ فلو فتح البصر ونظر إلى الجهة الأولى لا أظن قناعته في تماميّة الدلالة بصرف عمومها استغراقاً كما لا يخفى[٣] وحينئذ فلنا دعوى إهمال الآية من الجهة الأولى مع كون عمومه استغراقيّاً[٤] نظير[٥] وجوب كل مقدمة بنحو الإستغراق غاية الأمر في حال انضمامه بغيره لا مطلقاً فتدبر.ثم[٦] إن في استفادة مطلوبيّة المدخول من كلمة لعلّ إما لما اشتهر بأنه للترجي وهو يلازم المطلوبيّة[٧]

١ــ والآية تأبي عن حمله على الفرد النادر.

٢ــ ولعل المستدل نظره إلى الإطلاق الأحوالي من اكتفائه بالعموم الإستغراقي.

٣ــ وإلاّ كما عرفت العموم الإستغراقي لا يثبت كل واحد واحد من دون إنضمام غيره إليه.

٤ــ ولذا ندعى أن العموم الإستغراقي موجود لكن الإطلاق الحالي غير ثابت والإهمال من هذه الجهة.

٥ــ نظير وجوب مقدمة الواجب على نحو الإطلاق والعموم الإستغراقي لكن مقيداً بانضمام وجود ذي المقدمة إليه كما تقدم مفصلاً لا مطلقاً سواء كان موصولة أم لا.

٦ــ ثم أشار المحقق الماتن إلى وجهين آخرين في تقريب الإستدلال بالآية لحجية الخبر الواحد العادل.

٧ــ **الوجه الأول**: ذكره المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٦، أن كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي المستحيل في حقه سبحانه ظاهرة في الطلب ومحبوبية مدخولها وهو يلازم وجوب الحذر في المقام. إما عقلاً كما ذكره صاحب المعالم من أنه لا معنى لحسن الحذر ندباً لأنه مع قيام المقتضى له يجب الحذر ومع

أو من جهة كونه غاية للمطلوب فلابد وأن يكون مطلوباً[1]. كلام آخر[2]

عدمه لا يحسن للجزم بعدم العقوبة عند عدم تمامية الحجية وإما شرعاً للإجماع المركب لأن كل من قال بحسنه قال بوجوبه فلا قائل بالفصل بينهما.

١ــ **الثاني:** أن الحذر غاية للإنذار الواجب الذي هو أيضاً غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية وغاية الواجب إذا كان من الأفعال الإختيارية واجبة لا محالة لأن عدم وجوبها ملازم لجواز تركها وهو ينافي كونه غاية للنفر الواجب. **الثالث:** استلزام إيجاب الإنذار لإيجاب الحذر للزوم لغوية إيجاب الإنذار بدونه كما في آية حرمة كتمان النساء في أرحامهنّ حيث استدلوا بهذه الآية على وجوب تصديق المرأة وقبول قولها في العدة فراراً عن لزوم اللغوية بدونه فيستفاد حينئذ من إيجاب الإنذار وجوب التصديق فتدل الآية على حجية خبر الواحد وهو المطلوب.

٢ــ ولكن يمكن المناقشة في الوجوه المزبورة أما الأول فبما مرّ منّا في مبحث الأوامر وغيره من أن مثل أدوات الترجي والتمني والإستفهام ونحوها موضوعة لمعانيها الإيقاعية الإنشائية التي يوقعها المتكلم تارة عن داعي وجود هذه الصفات حقيقة في نفس المتكلم وأخرى عن داع آخر غيره والمستحيل في حقه سبحانه إنما هو الأول وعليه لا يكون لكلمة لعل دلالة وظهور في الطلب ومطلوبية الحذر حتى يقال بوجوبه من جهة الإجماع المركب أو البرهان المزبور ــ وبذلك البيان ظهر الجواب عن الوجه الثالث إذ محذور اللغوية إنما يتوجه إذا كان المراد إنذار كل واحد من المتفقهين لطائفة خاصة من المنذرين بالفتح لا إنذار كل واحد لكل واحد من أشخاص المتخلفين إذ عليه لا يلزم من عدم وجوب القبول في فرض عدم حصول العلم محذور لغوية إيجاب الإنذار لإمكان أن يكون ذلك من باب إظهار الحق ليتم به الحجة على المنذرين بالفتح لإستلزامه عادة حصول العلم بالواقع لأجل كثرة المنذرين أو احتفاف الإنذار بالقرينة الموجبة لذلك.

إذ كثيراً ما يستعمل هذه الكلمة لمحض إبداء الإحتمال[١] بلا كونه غاية لما قبله[٢] ولا فيه جهة إشراب المطلوبيّة[٣] نظير قوله علّك أن تركع يوماً ولا تكرم زيدا لعلّه عدوّك وأمثال ذلك [٤] مما لا يقتضي الكلمة المزبورة إلاّ إبداء مجرّد الإحتمال وحينئذ استفادة مطلوبيّة الحذر لابد وأن يكون من جهة خارجي[٥] لا من الجهتين المزبورتين،[٦] نعم هنا جهة شبهة أخرى[٧] وهي أنه على تسليم استفادة المطلوبية [٨] من كلمة لعلّ[٩] بأحد الوجهين[١٠] فلا أقل من إشراب جهة

١ــ أما الجواب عن الوجه الثاني ذكر المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ١٨٥، أقول الذي يمكن أن يدّعى أن مورد استعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية كيف وفي قوله علك أن تركع يوماً والدهر قد رفعه ليس كونه غاية لعدم الإهانة بل هذه الكلمة في أمثال المقام مستعملة في مجرد ابداء الإحتمال بلا مطلوبية في مدخوله كما في قولنا لا تدخله في بيتك لعله عدوّك ومن هنا أيضاً ظهر ما في توهم اشراب جهة مطلوبية في مضمون تاليه كما لا يخفى فتدبر وتوضيحه أن كلمة لعل استعماله في غير الترجي كثير أيضاً وذلك لإبداء الإحتمال للمخاطب في مدخول لعل

٢ــ ولا يكون غاية لما قبله

٣ــ وليس فيه جهة المطلوبية حينئذ أصلاً

٤ــ كالمثالين المتقدمين وغيره مما يكون لأجل ابداء الإحتمال

٥ــ فعلى هذا الوجه إرادة مطلوبية الحذر يحتاج إلى قرينة خارجية تدل عليه

٦ــ وهاتين الجهتين بل الجهات الثلاث المتقدمة عن قريب لا يثبت مطلوبية الحذر

٧ــ وأما الإشكال الآخر الوارد على الآية

٨ــ أنه لو فرضنا أن الآية تدل على مطلوبية الحذر كما ذكر

٩ــ ويستفاد ذلك من كلمة لعل

١٠ــ إما لأنها يلازم المطلوبية أو كونها غاية للمطلوب

جهل فيه[1] وهذا المعنى لا يناسب صدوره من الباري عزّ اسمه.[2] ويمكن دفعها[3] بأن المقصود من هذه الكلمة بيان حال المنذرين بالكسر لا بيان حال المتكلم فكأنّ الباري عزّ جلاله ألقى هذه الكلمة لبيان حالهم بأنّه لا أقل من احتمالهم في حق المنذر بالفتح لا بلحاظ حال نفسه عزّ جلاله.

ومن جملة ما استدلوا على حجية الخبر الواحد آية السؤال عن قوله عزّ إسمه: **(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)**[4] وقيل[5] بأن المراد من أهل

١ــ لكن فيها جهة الجهالة موجودة وهو احتمال حذر المخاطبين

٢ــ وهذا المعنى بهذه الجهة لا يناسب صدوره من المولى الحكيم العالم بجميع الأمور

٣ــ والجواب عن ذلك أن الآية في مقام بيان حال المنذرين والمخاطبين لا في بيان حال نفسه وهو الباري تعالى فالمقصود ذلك ومضمون الآية أن المتكلمين والمنذرين إن أنذروا فلا محالة يحصل للمخاطبين من احتمال صدق إنذارهم فيخبر الله تعالى عن هذا الإحتمال في قلبهم كما في كل متكلم يلقى للمخاطب أمراً خطيراً يحتمل بل يحصل أزيد من احتمال ذلك في قلبه وليس المراد أن الله تبارك وتعالى يحتمل في حقهم أن يسمعوا إنذار المتكلمين حتى يكون فيه اشراب الجهل كما هو واضح.

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٣٠، ومن الآيات قوله سبحانه: **(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)** بتقريب أن وجوب السؤال يلازم وجوب القبول للزوم اللغوية بدونه وخصوصية المسبوقيّة بالسؤال غير معتبرة في وجوب القبول للإجماع فتعمّ القول الإبتدائي فثبت المطلوب والخبر العادل الواحد هو قول الإبتدائي.

٥ــ وهو الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٢١، ففيه أولاً أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك وقد أرسله في المجمع عن علي ﴿عليه السلام﴾ ــ أي اللهم أن يتمسك بإطلاق الآية ــ

الذكـــر هـــم الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ خصوصاً مع ظهوره في حصول العلم من قولهم ورفع الجهل عنهم بكلامهم[1] وليس ذلك إلا شأن المعصوم ﴿عليه السلام﴾ وإلاّ فغيره لا يفـيد بنفسه بلا انضمام بكلام غيره غالباً علماً بما أخبر.[2] مع[3] أن الظّاهر مـــن أهل الذكر على فرض الشمول لغيرهم[4] ليس مطلق العامي غير الملتفت إلى معنى ما أخبر به بل لا يكون ملتفتاً إلاّ إلى ألفاظه المحكيّة[5] وحينئذ ظاهر الآيـــة دخـــل العلـــم بما أفاد في المسئول عنه[6] ومن هذا شأنه ليس إلاّ المفتي بالنـــسبة إلى مقلّده[7] لا مطلق الخبر والحكاية عما وقع ولو لم يلتفت إلى معناه

١ــ **وثانياً**: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلاً.

٢ــ أي هذا يختص بإخبار الإمام المعصوم ﴿عليه السلام﴾ فيفيد قوله ﴿عليه السلام﴾ العلم وإلاّ فغيره يحتاج غالباً إلى ضم ضميمة حتى يفيد ذلك العلم ــ أي اللهم إلاّ أن يكون حملاً على فرد نادر ــ

٣ــ **وثالثاً**: لو سلم حمله على إرادة وجوب السؤال التعبد بالجواب لا لحصول العلم منه

٤ــ أي الشمول لغير المعصومين ﴿عليهم السلام﴾ أيضاً ــ

٥ــ قلنا إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام ﴿عليه السلام﴾ وإلاّ لدل على حجيّة قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع أنه يصح سلب هذه العنوان عن مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره

٦ــ والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من أهل العلم في مثله

٧ــ فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي

فــلا يرتبط الآية كالآية السابقة بمقامنا.[١] ولكن يمكن أن يقال[٢] بأن الرواة في الــصدر الأول غالــباً مــن أهل الذكر[٣] بحسب زمانهم[٤] لكفاية صدقه بمجرد الــتفاتهم بمضامين الأخبار الواردة عليهم[٥] أو بمضامين كلمات الإمام ﴿عليه السلام﴾ الــصادرة مــنه بمحضرهم[٦] وحينئذ فمع هذه الغلبة أمكن حمل هذا القيد على الغالب كما لا يخفى[٧] فيتعدّى حينئذ إلى العامي البحث بعدم الفصل.[٨] نعم إنّما الإشكال[٩]

١ــ فالآية أجنبية عن حجية الخبر العادل تعبداً

٢ــ ويمكن أن يقال هو الذي أفاده صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٩٥، بقوله

٣ــ وفيه أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم

٤ــ أي بحسب زمانهم وجلالة شأنهم ــ

٥ــ أنهم أهل الذكر ــ أي لإلتفاتهم بمضامين الأخبار الواردة عليهم ــ

٦ــ والإطلاع على رأي الإمام ﴿عليه السلام﴾ ــ أي يطرح السؤال عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ في محضرهم ولهم الإطلاع بمضامين كلام أئمة ﴿عليهم السلام﴾ الصادرة منهم ﴿عليهم السلام﴾ ــ كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ويصدق على السؤال عنهم أن السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من اضرابهم

٧ــ أي بما أن قيد أهل الذكر لأجل الغلبة في زمن صدور الروايات فلا يكون احترازياً ــ

٨ــ فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر وإنّما يروي ما سمعه أو رآه.

٩ــ وعمدة الإشكال الوارد على الآية هو ثبوت إطلاقها من حيث وجوب الإتباع مطلقاً

أيضـــا فـــي إطلاقهـــا من حيث وجوب اتباعه ولو منفرداً عن غيره[١] أو إهمالهـــا من حيث إنضمامه بخبر غيره[٢] المفيد قولهم العلم[٣] كما هو المنساق[٤] مـــن الآية بأنّهم يسألون حتى يعلموا نظير ما ذكرنا في الآية السابقة[٥] فتدبر[٦]. وهنا أيضاً بعض آيات أخرى[٧] استدلّوا بها على حجيّة الخبر الواحد ووضوح

١ــ سواء انضم إليه قول غيره أم لا ولو ناقشنا في ثبوت الإطلاق كذلك

٢ــ أو قلنا بإهمال الآية من هذه الجهة وهي انضمام قول الغير إليه فله القدر المتيقن من انضمام قول الغير إليه

٣ــ ولازمه هو الإختصاص بما يوجب الجواب العلم للمخاطب ولو بانضمام الغير إليه

٤ــ وإن المتبادر من مثل هذه الجملة إرادة وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً

٥ــ نظير الإشكال الوارد في الآية السابقة.

٦ــ لكن قوله فتدبر لعله اشارة إلى ضعف الإشكال لأن مقتضى ظهور الآية السؤال عن أهل الذكر بالخصوص له الخصوصية سواء حصل العلم من قوله أم لا فلو شملت الآية للخبر الواحد ولو بعدم القول بالفصل من المجتهد والمفتي فإنكار الإطلاق من هذه الجهة مجازفة

٧ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٢٩، ومن الآيات قوله سبحانه: (**إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس**) الآية تقريب الإستدلال بها كما في الآية السابقة أن وجوب الإظهار يلازم وجوب القبول حذراً عن اللغوية ــ وفيه أن سوق الآية إنما هو في أصول العقائد ردّاً على أهل الكتاب الذين أخفّوا شواهد النبوة وبيّناته وكتموا علائم النّبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فلا ترتبط بما نحن بصدده. وعلى فرض التعميم نقول إنه من المحتمل قوياً أن يكون وجوب الإظهار عليهم لأجل رجاء وضوح الحق بسبب إخبارهم من جهة حصول العلم لهم لأجل تعدد المظهرين كما يقتضيه ظهور سوقها في أصول العقائد التي لا يكتفي فيها بغير

الإشـــكال[1] فـــيها منعنا عن التعرض لها وأوكلناه إلى المطوّلات فراجع إليها وتدبّر فيها هذا كلّه في استشهاد للمدّعى بكتاب الله عزّ اسمه.

العلم، نعم لو كان للآية إطلاق يقتضي وجوب الاظهار عليهم ولو في فرض عدم إفادته للعلم بالواقع أمكن التمسك بها على وجوب القبول بمقتضى ما ذكر من الملازمة ولكن الشأن في إثبات هذه الجهة ـــ ومن الآيات قوله تعالى في سورة البرائة: **(ومنهم الذين يؤذون النّبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين)** بتقريب أن سبحانه مدح نبيّه ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ بتصديقه للمؤمنين وقرنه بالتصديق لله فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً إذ لا قائل بالفصل وبذلك يتم المطلوب وهو حجية خبر الواحد.

١ـــ وفيه منع كون المراد من التصديق في الآية هو التعبد بثبوت المخبر به وترتيب الأثر عليه وإنما هو بمعنى مجرد إظهار القبول وعدم المبادرة إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان وتعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام كما أن المراد بالأذن فيها أيضاً هو ما ذكرنا لأنه هو الذي يكون خيراً لجميع الناس دون المعنى الأول لا أن المراد منه هو سريع الإعتقاد كيف وأن ذلك لا يناسب مقام النبوة فضلاً عن كونه كمالاً له وموجباً لمدح الله سبحانه إياه فكانت الآية المباركة في مقام آداب المعاشرة مع الناس من إظهار القبول فيما يقولون وعدم المبادرة إلى تكذيبهم والإنكار عليهم لما فيه من أدائه إلى العداوة والبغضاء.

مقالة[1] استدلّوا لحجيّة الخبر الواحد من السنّة[2]

١ــ **الأمر السادس**: في الأخبار الدالة على حجية الخبر الواحد.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٣٢، فهي على طوائف. منها الأخبار العلاجية المتكفلة لحكم الرواية المتعارضة من الترجيح بالشهرة والشذوذ وبموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة ــ أي نحو مرفوعة زرارة يجيء عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت فإنهما معاً مشهوران قال خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا ﴿عليه السلام﴾ قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قال إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم وغيرها من الأخبار ــ حيث أنها ظاهرة الدلالة بالملازمة في حجية خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض. ومنها الأخبار الكثيرة الواردة في إرجاع الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ إلى الصحابة ونقلة الأحاديث ــ أي يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية ــ منها ما رواه محمد بن سنان عن المفضل بن عمر أن أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال للفيض بن المختار في حديث فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة بن أعين ــ إلى أن قال ــ ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ لابن أبي يعفور بعد ما سأله عمن يرجع إليه إذا احتاج فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبي وكان عنده وجيها. ومنها خبر أحمد بن اسحق عن أبي الحسن ﴿عليه السلام﴾ قال: سألته وقلت من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال ﴿عليه السلام﴾: العمري ثقة فما أدى إليك عنّي فعنّى يؤدّي وما قال لك عنّي فعنّى يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون قال وسألت أبا محمد ﴿عليه السلام﴾ عن مثل ذلك فقال ﴿عليه السلام﴾: العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنّى يؤديّان وما قالا لك فعنى يقولان فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث. ومنها رواية علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا ﴿عليه السلام﴾

شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني فقال ﴿عليه السلام﴾: من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا. ومنها خبر ابن أبي عمير عن شعيب العرقوقي قال قلت لأبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل قال ﴿عليه السلام﴾: عليك بالأسدي يعني أبا بصير. ومنها في مكاتبة علي بن سويد السائي إلى أبي الحسن ﴿عليه السلام﴾ وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الحديث. ومنها ما رواه مسلم بن أبي حبة قال كنت عند أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ في خدمته فلما أردت أن أفارقه ودعته وقلت أحب أن تزودني فقال ﴿عليه السلام﴾: إئت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي. ومنها خبر عبد العزيز بن المهتدي قال: قلت للرضا ﴿عليه السلام﴾ أن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال ﴿عليه السلام﴾: نعم ومنها خبره الآخر عن الرضا ﴿عليه السلام﴾ قال: قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني فقال ﴿عليه السلام﴾: نعم ــ إلى أن قال ــ ومنها ما في التوقيع على القسم بن علاء لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم. ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ في مكاتبة أحمد بن حاكم بن ماهوية وأخيه اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبّنا وكل كثير القدم في أمرنا. ومنها ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والإحتجاج للطبرسي من قول الحجة ﴿عليه السلام﴾ وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا. ومنها ما دل على الحث والترغيب في الرواية وتدوينها إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على وجوب الرجوع إلى الثقات من رواة الأحاديث في أخذ معالم الدين. ولا يخفى أن التواتر المدعى في تلك الأخبار وإن لم يكن لفظياً إلاّ أنه يكون معنويّاً لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجية قول الثقة ووجوب العمل على طبقه بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمراً مركوزاً

عندهم بحيث كان من المسلمّات عند أصحاب الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ ولذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع وهو كون الراوي ثقة أو غير ثقة كما في خبر عبد العزيز المتقدم. وربما يشهد لذلك أيضاً تعليله ﴿عليه السلام﴾ في خبر أحمد بن اسحق بعد ما ارجع إلى العمري وابنه بقوله إنهما الثقتان المأمونان وحينئذ فلا ينبغي الإرتياب في حجية خبر الثقة ووجوب الأخذ به. ثم إن الثقة في تلك الأخبار وإن كانت ظاهرة في العدالة بل أعلى درجتها ولكن يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوي في حجية روايته وأن مدار الحجية إنما كان على حيث الوثوق في نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتني به العقلاء وأن التعبير بالمأمونية في الدين والدنيا إنما هو من جهة كونه ملزوما للوثاقة في الحديث لا من جهة مدخلية لخصوصية المأمونية في الدين في الراوي في حجية روايته كما يشهد لذلك ما ورد منهم ﴿عليهم السلام﴾ من الأمر بالأخذ بكتب بني فضال بقوله ﴿عليه السلام﴾ خذوا ما رووا وذروا ما رأو وما ورد من الأخذ بما روته العامة عن علي ﴿عليه السلام﴾ ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ في تفسير قوله سبحانه ومن يتّق الخ أن هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يحملون به إلينا فيسمعون حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلبوا إليهم فيعيه أولئك ويضعه هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون الخبر حيث أن فيه دلالة على جواز العمل بقول الثقة وإن كان المخبر ممن يضيعه ولا يعمل به. ولا ينافي ذلك ما ورد من حصر المعتمد في الشيعة والمسن في الدين وفي حبهم فإنه محمول على وثاقتهم في الحديث وعدم تطرق احتمال الكذب في حقهم احتمالاً يعتني به العقلاء في قبال غيرهم ممن يتطرق في نقله تعمد الكذب على ما يشهد له التعليل الوارد في النهي عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة بقوله ﴿عليه السلام﴾ فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وخانوا أماناتهم أنهم إئتمنوا على كتاب الله عزّ وجل فحرقوه وبدلوه فلعنة الله ولعنة رسوله ولعنة

ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي عليهم إلى يوم القيمة الخبر حيث أن فيه دلالة واضحة على أن المنع عن أخذ معالم الدين منهم إنما هو من جهة كونهم خائنين غير الموثقين في نقل الحديث من جهة تطرق احتمال تعمد الكذب في حقهم لا أنه من جهة مجرد كونهم من غير الشيعة ولو مع كونهم موثقين في نقل الحديث ومتحرزين عن تعمد الكذب غاية التحرز فتأمل. ومن ذلك ترى بناء الأصحاب رضوان الله عليهم على العمل بالخبر الموثوق به ولو من غير الشيعة إذا علموا بأن الراوي سديد في نقل الرواية ومتحرز عن الكذب وكان ممن لا يطعن في روايته وإن كان مخطئاً في اعتقاده وسالكاً غير الطريقة المستقيمة التي سلكها الشيعة والفرقة المحقة كأخذهم بروايات حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج وغيرهم من العامة وكذا أخذهم بأخبار جماعة من الفطحية وغيرها كعبد الله بن بكير وسماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة البطائني اللعين الشقي وكتب بني فضال ونحوهم ممن عرف منهم كونهم موثقين في نقل الحديث ناهيك في ذلك حديث النبوي المعروف على اليد ما أخذت المستدل بها في أبواب المعاملات مع أن من المعلوم أنه لم يرو أحد من رواتنا الإمامية ولا كان موجوداً في شيء من جوامعنا. وإنما هو مروي في كتب العامة بطرقهم المنتهية إلى سمرة بن جندب الشقي عمن هو مثله فإن ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجية عندهم على مجرد كون الخبر موثوق الصدور عن النّبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفاً لا يعتني به العقلاء بنحو يعد المعتني به من الوسواسين لا أن مدار الحجية عندهم على عدالة الراوي وحينئذ فلا إشكال في دلالة تلك الأخبار على حجية خبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً كما يدل على الأول الترجيح بالشهرة والشذوذ وبعدالة الراوي ووثاقته وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ثم إن هذا كله بناء على ثبوت التواتر المعنوي للأخبار المذكور ـــ أي لا يكون من التواتر اللفظي وهو اتفاق جماعة على نقل رواية بألفاظ خاصة موجب للعلم عادة بصدوره كحديث الثقلين فهذا تواتر لفظي ولا

بأخـــبار قريبة من التواتر[١] ولا أقل من كونها متواترة إجمالاً[٢] بحيث يعلم إجمالاً بصدور واحد منها[٣] ولازمه الأخذ بما اتفق مضمون الجميع فيه إذ هو المتيقن في البين[٤] وحينئذ فلابد من الأخذ بخبر العادل الموثوق صدوره[٥] على وجه يطمئن به[٦] وإلاّ[٧] فلا مجال للإستشهاد بالسنة على مطلق خبر العدل ولا مطلـــق مـــا يوثق صدوره أو يطمئن به وإن لم يكن عدلاً ثم[٨] لو قام مثل هذا

يكون كذلك في المقام وهو حجية خبر الموثوق الصدور جزماً وإذا فرضنا اتفاق جماعة على مضمون واحد وإن كانوا مختلفين في نقل ألفاظه بأن كانت الألفاظ على اختلافها مشتركة في إفادة مضمون واحد بحيث كانت العبارات مختلفة والمعنى واحد فهذا تواتر معنوي مثل القضايا التي تدل على مثل شجاعة أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام مما ورد في الحروب من أنه فعل صلوات الله عليه كذا وكذا فإنها وإن كانت منقولة بألفاظ مختلفة إلاّ أنها تتحد في دلالتها على كونه ﴿عليه السلام﴾ شجاعاً في حروبه ـــ

١ـــ أي قريبة من التواتر المعنوي على ما تقدم ـــ

٢ـــ وأما بناء على المنع عنه فلا أقل من تواترها إجمالاً

٣ـــ أي يعلم بصدور واحد منها ـــ

٤ـــ ولازمه وإن كان هو الإقتصار في الحجيّة على الأخص مضموناً منها.

٥ـــ وهو ما اجتمع فيه الوصفان أي العدالة والوثاقة

٦ـــ أي الحاصل منه الإطمئنان ولو نوعاً بصدوره ـــ

٧ـــ أي على ذلك لا يمكن إثبات حجية خبر مطلق العدل ولا مطلق موثوق الصدور ولا مطلق ما يطمئن به غير العدل بهذه الأخبار ـــ

٨ـــ ولكنه يمكن دعوى نهوض ما اجتمع فيه الوصفان من تلك الأخبار على حجية مطلق الخبر الموثق الذي يضعف فيه احتمال الخلاف ومعه يئول الأمر بالأخرة أيضاً إلى حجية الخبر الموثق ـــ أي سيأتي ـــ

الخبـــر المتيقن من السنّة على حجيّة كلّ طائفة مطلقاً يؤخذ به وإلاّ[1] فلا مجال للتعدّي عن مورد اليقين بغيره كما هو ظاهر.

١ــ نعم لو منعنا عن ذلك أيضاً فلابد من الإقتصار في الحجية على خصوص ما اجتمع فيه الوصفان من الأخبار لا التعدي عنها إلى غيرها. ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ١٨٤، أن التواتر الإجمالي لا أساس له فإن صدور أخبار لا يكون الإتحاد في اللفظ ولا في المعنى كيف يمكن القطع به فإن كل واحد أخبار آحاد في موضوع وضم غير الحجة بغير الحجة لا يفيد القطع ما لم يرجع إلى الإتحاد في المعنى أو اللفظ ولكن يمكن أن يكون مرادهم هو التواتر المعنوي لأن المتفاهم من جميع هذه الأخبار حجية خبر الموثوق في موارد متعددة فتكون متحدة في المعنى مع أن بعضها يكون محفوفاً بقرائن يفيد القطع بالصدور وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ١٨٩، منها الأخبار العلاجية، نعم ليس فيها إطلاق يعم جميع أخبار الآحاد لأن إطلاقها مسوق لبيان حكم التعارض والقدر المتيقن دلالتها على حجية خبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً كما يدل على الأول الترجيح بإشتهار الرواية بين الرواة أو وثاقة الراوي وعدالته فإن هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول في كون مطلق الوثوق قدراً متيقناً من هذه الأخبار نظر بل الذي هو القدر المتيقن صورة عدالة الراوي بجميع طبقاته المسمى عند أرباب الحديث بالصحيح الأعلائي كما لا يخفى كما أنه يمكن دعوى أن الثقة المسئول عنه في الروايات عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ أو الواقع في كلام الإمام ﴿عليه السلام﴾ هو العدالة لا مطلق من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً وحينئذ استفادة حجية الخبر الموثق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا دعوى السيرة والإجماع العملي في مقام استنباط الأحكام من مثله خصوصاً مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبر العادل خصوصاً بجميع طبقاته في استنباط ما هو المعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام. ولكن مع ذلك أمكن أن يقال في الإنتقال من تعبير العدالة إلى

وحينئذ لا يبعد وجود مثل هذا الخبر[1] في زمرة الأخبار الدالة على حجيّة الخبر الموثّق[2]

الوثاقة ربما يستظهر أن المناط في الحجية هو هذه الجهة وإن كان الموثق عند الإمام ﴿عليه السلام﴾ فوق العدالة مؤيداً ذلك بالإرجاع إلى كتب بني فضال لمحض وثاقتهم كما لا يخفى.

١ــ وذكر المحقق الماتن أنه لا يبعد وجود مثل هذا الخبر وهو الخبر العادل الموثق في هذه الأخبار

٢ــ الدال على حجية خبر الموثق وإن لم يكن عدلاً ذكر القائد السيد الخميني ﴿قدس سره﴾ في تهذيبه، ج ٢، ص ١٩٩، في كلام له قال ، نعم هيهنا وجه آخر لإثبات حجّية مطلق قول الثقة وحاصله أنه إن ثبت حال السيرة العقلائية وظهر أن بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة فهو وإلا فالقدر المتيقن من السيرة هو بنائهم على حجية الخبر العالي السند الذي يكون رواتهم كلهم ثقات عدول قد زكاهم جمع من العدول ولا إشكال في أنه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعاً لتلك الشرائط مع كونه دالاً على حجية قول الثقة مطلقاً فقد روي الكليني عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن اسحق عن أبي الحسن ﴿عليه السلام﴾ قال سألته ــ إلى أن قال وتقدم ــ فإنه الثقة المأمون ونحوها صحيحته الأخرى وهذه الرواية مع علوها رواته كلهم من المشايخ العظام ممن اتفق الأصحاب على العمل برواياتهم فتلك الرواية لا إشكال في شمول السيرة العقلائية عليها فإذا شملتها نتعدي حسب مضمونها إلى كل ثقة مأمون لا يقال لا يمكن التعدي منها إلاّ إلى نظراء العمري وابنه الذين هم من الأجلاء الثقات ولا يمكن التعدي منه إلى مطلق الثقة لأنا نقول إن التعليل بأنه الثقة المأمون يرفع هذا الإحتمال فإن التعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية لا الوثاقة المختصة لأضراب العمري وابنه كما أن التعليل في قول القائل لا تشرب الخمر لأنه مسكر ظاهر في أن تمام

وإن لـــم يكـــن عدلاً فيتم المدّعي في الجملة بمثل هذا التقريب في السنّة[1] والإستشهاد بمثله[2] في قبال توهم[3] إطلاقات الكتاب فتأمل[4].

العلة ذات الإسكار لا الإسكار المختص بالخمر. ويكون مؤيداً بالإرجاع بما رووا في كتب بني فضال باعتبار الخبر الموثوق الصدور.

١ــ فالأخبار تدلنا على حجية الخبر الموثق كما هو المدّعى

٢ــ ويمكن الإستشهاد بهذه الأخبار لذلك

٣ــ وذلك في قبال ما توهم من دلالة إطلاق الآيات على حجية الخبر العادل.

٤ــ لعله إشارة إلى دلالة بعضها على حجية الخبر ولم يكن مجرد التوهم. ومما ذكرنا كله ظهر فساد ما أفاد أستاذنا الخوئي ﴿مدّ ظله﴾ في مباني الإستنباط، ج ١، ص ٣٤٤، القدر المتيقن مما علم صدوره إجمالاً ومن الظاهر أن الأخص من الكل هو ما يدل على اعتبار العدالة في الراوي مضافاً إلى اعتبار كونه إمامياً وعليه فيكون متيقن الحجية في البين هو الخبر الصحيح كما عليه صاحب المدارك ﴿مدّ ظله﴾ دون خبر مطلق الثقة كما عليه المحقق النائيني ﴿مدّ ظله﴾ لعدم العلم بصدور ما يدل على كفاية مجرد الوثاقة في الراوي تعييناً، نعم لو كان في الأخبار الصحيحة ما يدل على كفاية مجرد الوثاقة في الراوي ولو لم يكن عدلاً إمامياً لثبتت حجية مطلق خبر الثقة لكن لا من جهة كونه متيقن الحجية في البين بل من جهة دلالة ما هو متيقن الحجية في البين على حجيته. وقد عرفت وجوده ثم إنه ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢ ، ص ١٣٣، كما أن الظاهر مما دل على حجية خبر الثقة من تلك النصوص اعتبار كونه ثقة في خصوص ذلك الخبر ــ أي الوثوق الخبري ــ ولا يعتبر كونه ثقة في نفسه ــ أي الوثوق المخبري ــ وكأن الوجه في ذلك مناسبة الحكم لموضوعه وإلاّ فإطلاق الثقة يقتضي كونه ثقة مطلقاً فقرينة المناسبة المذكورة ولا سيّما بملاحظة الإرتكاز العقلائي أوجبت كون الظاهر ما ذكرنا ولأجل ذلك استقر بناء الأصحاب على العمل بأخبار الضعفة مع اقترانها بما يوجب الوثوق بصدورها ولو

و[1] مـــن الإجمـــاع مـــا ظهر منهم بيانات[2] منها الإجماعات المتكّررة في كلمات الشيخ[3] ومن تبعه[4]

كان ذلك مثل عمل المشهور أو الأساطين بها كما لا يبعد أن يكون المراد من الوثوق، الوثوق النوعي جرياً على مقتضى الإرتكاز العقلائي

١ــ **الأمر السابع**: في الإجماع على حجية الخبر الواحد الموثوق الصدور.

٢ــ والموجود في كلماتهم ببيانات قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٢٨، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو أحدها تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالإتفاق الكاشف عن رضا الإمام ﴿عليه السلام﴾ بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسألة ــ إلى أن قال ــ والثاني تتبع الإجماعات المنقولة

٣ــ فمنها ما حكي عن الشيخ في العدة في هذا المقام حيث قال وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا. وكان ممن لا يطعن في روايته. جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقّة فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار. فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جايزاً لما أجمعوا على ذلك لأن إجماعهم فيه معصوم ﴿عليه السلام﴾ ــ إلى أن قال ص ١٣٦ــ

٤ــ وممن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاووس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيّد ﴿قدس سره﴾ ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة لا يعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعيّة ومن اطّلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الإعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين وممن نقل الإجماع أيضاً العلامة في النهاية حيث قال إن الأخباريين منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلاّ على أخبار الآحاد والأصوليّين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكر سوى المرتضى وأتباعه

قبال إجماع السيّد على عدم الحجية.[1] وربما استشكل في المقام أيضاً في وجه الجمع بين إجماعي العلمين مع قرب عهدهما على وجه يستبعد غفلة اللاحق عن الإجماع السابق.[2] وربما وجّه[3] الجمع المزبور بحمل دعوى إجماع السيّد على عدم حجيّة الخبر الغير المحفوف بقرائن موجبة للوثوق

لشبهة حصلت لهم انتهى وممن ادعاه أيضاً المحدث المجلسي ﴿قدس سره﴾ في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد ـــ وقال في ص ١٢٥ ـــ

١ـــ وأما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى ﴿قدس سره﴾ في موضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة ـــ قال ص ١٣٥ ـــ

٢ـــ ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد.

٣ـــ ـــ أي التوجيه الأول ـــ إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد ﴿قدس سره﴾ على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة ونصّ في مقام آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون ـــ وقال في ص ١٢٩، عن العدة ـــ

بصدوره عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وإن غرضه[1] من هذه الدعوى الكلية ابتلائه بأخبار مجعولة من العامة على نحو لا يتمكن من ردّهم إلاّ بأن يدّعى مثل هذا الإجماع المنطبق على مثل هذه الأخبار. أنّ إجماع الشيخ على الحجيّة محمول على المحفوف بما يوجب الوثوق بصدوره عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وحينئذ فلا تهافت بين الإجماعين المتقاربين عصراً مع جلالة شأنهم عن الغفلة فيما ادّعوه كما لا يخفى[2] وأما توهّم جمع آخر.[3]

١ــ من أشرت إليهم من المنكرين للأخبار الآحاد إنما تكلّموا من خالفهم في الإعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم.

٢ــ وبذلك يجمع بين إجماع العلمين بالحمل على الخبر الموثق من الشيخ والخبر الصادر عن المخالف من السيد لما تقدم قال المحقق الماتن في النهاية ، ج٣ ، ص ١٣٦، لإمكان حمل ما ادعاه السيد على الأخبار التي روته العامة في كتبهم بطرقهم غير النقية في المسائل التي روى أصحابنا الإمامية خلافها كما لعله ليس ببعيد لإبتلائه ﴿رحمه الله﴾ في زمانه بالعامة وأخبارهم أو حمل العلم الذي يدعيه في العمل بالأخبار على الوثوق والإطمينان الذي يسكن به النفس المعبر عنه بالعلم العادي كما يشهد بذلك ما حكي عنه في تعريف العلم بأنه ما يقتضي سكون النفس ــ إلى أن قال ــ وعليه فيرتفع التهافت والتدافع بينه وبين الشيخ في دعويهما الإجماع.

٣ــ مع إمكان أن يقال إن إنكار السيد ومنعه عن العمل بأخبار الآحاد غير العلمية إنما هو لعدم احتياجه إلى الأخبار المجردة عن القرائن القطعية بلحاظ انفتاح باب العلم لديه ومعلومية معظم الفقه عنده بالضرورة والإجماع القطعي وبالأخبار المتواترة حيث أنه يفهم من ذلك تسليمه ﴿رحمه الله﴾ وجوب العمل بأخبار الآحاد والتعويل عليها في الفقه في فرض انسداد باب القرائن المفيدة للعلم.

بحمل كلام السيّد على زمان الإنفتاح وكلام الشيخ على زمان الإنسداد المنقطع يدهم عن الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ أو نوّابه المخصوصين[١] ففي غاية البعد[٢] إذ المستفاد من مجموع الأخبار بناء أصحاب الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ على العمل بأخبار الآحاد في الجملة كما أشرنا إليه فلا مجال لدعوى عدم حجيّة خبر الواحد في زمان الإنفتاح.[٣] وتوهّم [٤] حمل بناء الأصحاب أيضاً على العمل بالخبر المزبور عند عدم تمكنه من الوصول إليهم ﴿عليهم السلام﴾ [٥] كما يومي إليه قوله في ذيل أخبار الترجيح فأرجه حتّى تلقى إمامك[٦] الظاهر [٧] في أن

١ــ وعلى الإنسداد وعدم وصول اليد إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ ونوابه يحمل كلام الشيخ على الجواز

٢ــ واستشكل على هذا الجمع المحقق الماتن في المتن والعجب نقل المقرر في النهاية هذا الجمع و لم يذكر الإشكال عليه وكم له من نظير. وملخص الإشكال على ما يظهر من الروايات وقد تقدم جملة منها أن بناء أصحاب الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ على العمل بخبر الواحد الموثوق بل يكون ذلك مسلماً بينهم وإنما يسأل عن مصاديق ذلك كقول السائل يونس بن عبد الرحمن ثقة وهكذا.

٣ــ فلا يمكن إنكار حجية الخبر الواحد في زمان الإنفتاح

٤ــ وربما يتوهم تسليم أن بناء الأصحاب على حجية الخبر الواحد لكن مقيد بقيد

٥ــ وهو عند عدم إمكان الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ لجهة من الجهات وبه يختص بحال الإنفتاح

٦ــ كما يشعر ويؤمي إليه أو يدل عليه قوله ﴿عليه السلام﴾: فأرجه حتى تلقى إمامك فتدل على عدم إمكان الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ ومتعارضين بالسوية هو التوقف

٧ــ فيكون ظاهراً في أن المرجحات إنما يكون عند حضور الإمام ﴿عليه السلام﴾ ويمكن الوصول إليه.

العمل بالمرجّحات عند وصول يدهم إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ فكذلك[1] في أصل العمل بالخبر بلا معارض لعدم مجال للفرق بينهما [2] إذ الخبر الراجح بحكم غير المعارض[3] لما فرع [4] أيضاً[5] بأن اختصاص مورد الترجيح بصورة عدم التمكن من الوصول إليهم ﴿عليهم السلام﴾ لا يقتضي[6] تخصيص حكمه به فمن [7] الممكن أوسعية دائرة الحجيّة[8] بترجيح أو غيره عن مورد فرض الراوي سؤاله في صورة عدم تمكنه عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ [9] فعند تحيّره لتساوي

١ــ فإن كان العمل بالترجيح والتوقف يختص بحضور الإمام ﴿عليه السلام﴾ وإمكان وصول اليد إليه. فكذلك يعتبر حضور الإمام ﴿عليه السلام﴾ في أصل العمل بالخبر بلا معارض.

٢ــ لعدم الفرق بين الخبر بلا معارض والخبر الذي يتوقف فيه عند المعارض وعدم المرجح.

٣ــ لكون الخبر الراجح في حكم غير المعارض لابد من زمن الحضور.

٤ــ الصحيح مدفوع

٥ــ وملخص الدفع أن الترجيح والتوقف لو فرضنا اختصاصه بعدم إمكان الوصول إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ وفي زمن الحضور

٦ــ لا يقتضي تخصيص الحكم بالترجيح والتوقف بزمن الحضور تخصيص الحجية الخبر الواحد بزمن الحضور

٧ــ بمعنى أن خصوصيات المورد لا يكون مخصصاً

٨ــ فيمكن أن يكون حجية الخبر أوسع من ذلك يعم زمن الحضور والغيبة ويكون أعم مما فرضه الراوي

٩ــ وهو عدم تمكنه من الإمام ﴿عليه السلام﴾ بأن يشمل زمن الغيبة أيضاً

المـــرجّحات أمـــره بالتوقف حتى يلقى إمامه[١] وحينئذ فالمطلقات[٢] في السنّة المتواتـــرة ولـــو إجمالاً هي المحكمة ومع هذه المطلقات[٣] يبعد كمال البعد في حمل كلام مثل السيّد الجليل على خلافها فتدبر[٤].

١ــ وعند تحيّره من عدم المرجحات تقف حتى تلقى إمامك فهذا لا يرتبط بأصل حجية الخبر عند عدم وجود المعارض

٢ ــ وحينئذ فالروايات المطلقة الدالة على حجية الخبر الموثوق محكمة سواء كان في زمن الحضور أو الغيبة

٣ــ ومع وجود هذه المطلقات يبعد حمل كلام السيد على فرض الإنفتاح

٤ــ ومنها الإجماع العملي قال المحقق النائيني ﴿ﷺ﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ١٩١، وأما الإجماع العملي فهو عبارة عن عمل المجتهدين في المسألة الأصولية بحيث يستندون إليها في مقام الإستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى كإجماعهم على التمسك بالإستصحاب في أبواب الفقه سواء أجمعوا على الفتوى بحجيته أيضاً أو كان مجرد الإجماع على الإستناد إليه في مقام الإستنباط غاية أنه في صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولي والعملي فالإجماع العملي لا يكون إلاّ في المسائل الأصولية التي تقع في طريق الإستنباط ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية لإشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره ــ إلى أن قال ــ وأما الإجماع العملي فهو وإن كان متحققاً في المقام لما عرفت في صدر المبحث من حصول الإتفاق على التمسك بما في الكتب المعتبرة من الأخبار إلاّ أنه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملي والإعتماد عليه لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين في ذلك فإن بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور في نظره وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الإنسداد وبعضهم يعمل بها لكونها مما قام الدليل على اعتبارها فالإجماع العملي في المقام يكون من الإجماع التقييدي الذي لا عبرة به في شيء من المقامات وقال المحقق الماتن في الهامش ، ص ١٥٩، أقول لا يخفى أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من المجمعين لجهة غير الجهة الأخرى إنما يضر بانعقاد الإجماع في فرض انصرافه عن

مقالة[1] ومما استدل لحجيّة الخبر الواحد بناء السيرة المتشرعة[2] وإطباقهم[3] على العمل بأخبار الآحاد حتى في مقام نقل فتوى المجتهد إلى مقلّديه

فتويه لو التفت إلى بطلان مستنده وإلاّ فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه مع علمه بفساد ما تشبث به تكشف ذلك عن أنّ ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعدة ومثل ذلك لا يضرّ بالإجماع بتاً وحينئذ لنا أن ندعي أنه لو فرض عدم قطعيّة سند الأخبار ولا تمامية دليل الإنسداد ولا تمامية الأدلة المخصوصة من آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار في مقام استنباط الأحكام كلاّ وحاشا وذلك يكشف عن أن العمل بأخبار الآحاد في الجملة مسلّم عندهم. نعم إنما الكلام في تعينها بخصوص طائفة دون طائفة فبالأخرة ربما ينتهي إلى العلم الإجمالي بوجود الحجة بين الطوائف فيؤخذ بلوازمه فتدبر وافهم.

١ــ **الأمر الثامن:** في السيرة المتشرعة على حجية الخبر الواحد

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٣٧، أما تقريب السيرة فبدعوى استقرار طريق المسلمين من حيث كونهم متشرعين على العمل بأخبار الآحاد فيما يرجع إلى أمور دينهم وهي على فرض تحققها لا إشكال في حجيتها والإعتماد عليها لكشفها لا محالة عن رضا الشارع بذلك لأنه من المستحيل استقرار السيرة المزبورة من المسلمين من حيث كونهم متدينين على أمر من تلقاء أنفسهم من دون جعل شرعي فيما قامت السيرة عليه وعلى هذا لا يحتاج في حجيتها إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها لوضوح مضادة ردع الشارع لأصل السيرة المزبورة فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم للردع عن مثل هذه السيرة لمضادتها لأصل وجود السيرة فمهما استقرت السيرة المزبورة يستكشف أنه لم يكن لهم رادع شرعي، نعم ذلك إنما يكون في السيرة العقلائية فإنها بعد عدم مضادتها وجوداً مع الردع الشرعي يحتاج حجيتها إلى إثبات عدمه.

٣ــ والحاصل اتفاق المسلمين على نقل فتوى المجتهد بخبر الواحد قال الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل ، ج ١، ص ١٤٥، أترى أن المقلدين توقفون في

بـــل[١] وفي كلّ مورد كان له دخل في استنباط حكم كلّي شرعي كما[٢] هو الديدن في أخذ معاني موادّ اللغات من اللغوي وهيئاتها[٣] من الصرفي والنحوي و[٤] حالات رجال السند من علماء الرجال فإنّ[٥] ديدنهم[٦] على الإلتزام بالبيّنة في مثل هذه الموارد[٧] ولو من جهة توهّم كون الشبهة موضوعية في كثير من

العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها إلى أن يعملوا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه .

١ــ بل الأمر كذلك في كل ما يكون دخيلاً في استنباط حكم كلي شرعي.

٢ــ كأخذ معاني مواد الألفاظ من اللغوي

٣ــ ومعاني الهيئات من الصرفي والنحوي

٤ــ وحالات رجال السند من المدح والقدح من علماء الرجال

٥ــ الصحيح ــ بلا كون ــ أي لا يكون

٦ــ ديدن المسلمين والمتشرعين على الإلتزام بالبينة

٧ــ في أمثال هذه الموارد مما هو دخيل في الحكم الكلي الشرعي.

الموارد[١] إذ[٢] مرجعية بعينه[٣] إنما هو في شبهات لا ينتج حكماً كلياً شرعياً وأما فيها[٤]

١ــ ولو من أجل تخيل كون الشبهة في هذه الموارد موضوعية لأنه يبين الموضوع من معنى اللفظ الفلاني أو القدح في فلان رجل وهكذا لكن لا يحسب منها.

٢ــ والوجه في ذلك أن الشبهة الموضوعية التي تعتبر فيها البينة في غير المقام وهي الموضوعية البحتة مما يرجع إلى الإشتباه الخارجي المحض كما في مصاديق المذكور في خبر مسعدة امرأة تحتك لعلها أختك من الرضاعة.

٣ــ الصحيح تعيّنه.

٤ــ أما في ما يكون دخيلاً في استنتاج الحكم الكلي الإلهي الشرعي فدليل حجية البينة قاصرة الشمول عن مثله.

فدلـــيل البيّنة قاصرة الشمول لمثلها بل[١] المرجع فيها ما ارتكز في ذهنهم[٢] مـــن العمل بالخبر الواحد في شرعيّاتهم[٣] ولو بملاحظة بنائهم عليه في أمور معاشهم[٤]. و[٥] من هذا البيان[٦] ظهر[٧] أنّ مرجع بناء العقلاء[٨]

١ــ بل يكون المرجع فيه هي السيرة الشرعية العملية بالعمل بأخبار الآحاد

٢ــ والسيرة الإرتكازية كما ذكره أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ١٨٦، إنا من موارد سؤالات السائلين عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ نفهم أن ارتكاز المسلمين كان على العمل بالأخبار الآحاد فإذا سأل عن تعيين من يؤخذ منه معالم الدين والمسائل عنهم ﴿عليهم السلام﴾ يكون المراد هو بيان من هو عالم بأحكامهم لا صرف السؤال عن أن الخبر الواحد حجة أم لا فكان أصل قبوله مفروغاً عنه عند السائلين وهو العمدة وسيأتي الكلام فيه أيضاً.

٣ــ فالعمل بخبر الواحد في شرعيّاتهم ثابت.

٤ــ ولو من جهة بنائهم عليه في أمور معاشهم ومنها الشرعيات

٥ــ **الأمر التاسع:** في بناء العقلاء على حجيّة الخبر الواحد

٦ــ والبيان هو كون منشأ السيرة هو ارتكازهم الموجود في ذهنهم.

٧ــ ظهر أن مرجع بناء العقلاء أيضاً على السيرة يعني إلى هذا الإرتكاز الموجود في ذهنهم وستعرف مفصلاً

٨ــ قال الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٤١، استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العاديّة ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو وإلاّ وجب عليه ردعهم وتبينهم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعدّ طاعة في العرف وترك ما يعدّ معصية كذلك وذكر صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٩٨. استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا

أيــضا إلى هذه السيرة إذ المتّبع منهم استقرار بنائهم[1] بارتكاز ذهنهم في شرعيّاتهم[2] وإلاّ[3] فلو لا هذا الإرتكاز الموجب لبنائهم المزبور[4] لما كان بنائهم

وصي نبي ضرورة أنّه لو كان لإشتهر وبان ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيّات أيضاً لكن ذكر المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الأجود، ج ٢، ص ١١٥، جريان سيرة العقلاء على العمل بالأخبار المفيدة للوثوق في عادياتهم وما يرجع إلى أمور دنياهم أو أخراهم وغاية ما يقتضيه الإيمان هو كون الإعتماد والإعتناء بالأمور الراجعة إلى باب الإطاعة والمعصية في عرض الإعتناء بالأمور الراجعة إلى نظام المعيشة وذكر المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ١٩٤، الطريقة العقلائية القائمة على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه في محاوراتهم بل على ذلك يدور رحى نظامهم وأورد عليه المحقق العراقي في الهامش، ص ١٦١، أقول لا يخفى أن السيرة العقلائية بالنسبة إلى أمور معادهم الذي من هذه الجهة يدخل في السيرة المتشرعة فلا شبهة أن أصل استقراره منوط بعدم رادعيّة الآيات الناهية عنها فمهما استقرت يستكشف بأنه لا يكون في البين رادع ولا مانع بأيّ وجه وأما سيرهم في أمور معاشهم فحجيته مبنى على إمضاء الشارع إيّاهم في الشرعيّات أيضاً كما هو الشأن في سيرهم في أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا فإن حجيته أيضاً مبنى على إمضاء لهم فالسيرة العقلائية هي الثانية دون الأولى فإنها سيرة المتشرعين ولذا كلام الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وصاحب الكفاية عن كلمة أخراهم خالية.

١ــ فالمدار على استقرار بناء العقلاء بارتكاز أذهانهم بالعمل بخبر الواحد بالأعم من الشرعيات والمعاش.

٢ــ وفي الشرعيّات يرجع إلى السيرة العملية

٣ــ أي ولو لم يكن بناء العقلاء على طبق الإرتكاز

٤ــ و لم يكن هذا الإرتكاز الذهني الموجود في جميع العقلاء الموجب لبنائهم على الرجوع إلى الخبر الواحد في الشرعيات والمعاش وكان يختص البناء بأمور معاشهم

في أمور معاشهم على شيء بمتّبع[١] لولا إمضاء طريقتهم.[٢] وتوهّم[٣] استكشاف هذا الإمضاء بعدم ردعهم ولو بمقدمات الإطلاق المقامي[٤] إنما[٥] يصح في فرض بنائهم في شرعيّاتهم أيضاً على طبق مرتكزاتهم إذ[٦] في مثل هذه الصورة على فرض المخالفة يحتاج إلى الردع الموجب لإنصرافهم[٧] عن البناء في شرعيّاتهم فمهما لم يتفرّقوا[٨] عن البناء في الشرعيّات[٩] نكشف عن عدم وصول الردع إليهم[١٠]

١ــ لا يكون بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في أمور معاشهم متبعاً

٢ــ لولا الدليل على الإمضاء

٣ــ والمتوهم هو المحقق النائيني ﴿ﷺ﴾ في الفوائد، ج ٣ ، ص ١٩٥، ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست في مقام تأسيس جواز العمل به لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص بل طريق تبليغها هو الطريق الجاري بين الموالي والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع وحال الخبر الموثوق به عند الموالي والعبيد حال العلم في جواز الركون إليه والإلزام والإلتزام به في مقام المخاصمة والمحاجة

٤ــ وهو المراد من إطلاق المقامي

٥ــ هذا هو الجواب عنه بأنه إنما يصح ذلك لو كان بناء العقلاء على طبق الإرتكاز في الشرعيات والمعاد والآخرة أيضاً.

٦ــ فعلى هذا الفرض عند مخالفة طريقة الشارع معهم لابد من الردع

٧ــ الموجب لإنصراف العقلاء عن هذا البناء في شرعياتهم

٨ــ الأوضح ــ فما لم ينصرفوا ــ أي عن هذا البناء ــ ولكن فمهما لم يتفرقوا ــ أي عن هذا البناء ولازمه الإنصراف أيضاً لا بأس به

٩ــ ولم يتركوه في الشرعيات

١٠ــ يكشف ذلك عن عدم تحقق الردع وإلاّ لم يكن البناء باقياً

ولازم ذلك[١] استقرار بنائهم بما هم متشرعين على العمل بالخبر[٢] ولا نعني من السيرة إلاّ ذلك[٣] ومن شئونها[٤] أنها لوجودها[٥] ملازم لعدم الردع مما لا[٦] يكون بوجوده ملازماً لعدم الردع هو بنائهم في أمور معاشهم محضاً.[٧] و[٨] من المعلوم أن عدم الردع عنهم حينئذ لا يكشف عن إمضاء طريقتهم[٩] و[١٠] لعدم تماميّة مقدمات الإطلاق المقامي في مثله[١١] إذ تماميّتها إنما هو في ظرف بنائهم على العمل في شرعيّاتهم أيضاً[١٢] لا مطلقا[١٣] وعليه[١٤] فصح لنا دعوى

١ــ فإن ثبت بناء العقلاء على طبق الإرتكاز في الشرعيات يكون من السيرة المتشرعة

٢ــ ولازمه استقرار بناء المتشرعة على العمل بالخبر

٣ــ وهذا هو المراد من السيرة المتشرعة

٤ــ وهذا يكون ملازماً لعدم الردع

٥ــ لعل الأصح ــ بوجودها ــ

٦ــ الأصح ــ وما لا ــ

٧ــ وبناء العقلاء الذي بوجوده لا يكون ملازماً لعدم الردع هو بنائهم على العمل بخبر الواحد في معيشتهم فقط

٨ــ ومجرد عدم الردع عن هذا البناء

٩ــ لا يدل على الإمضاء لإختصاصه بمعيشاتهم لا شرعيّاتهم

١٠ــ وسقوطه أولى

١١ــ فلا يجري مقدمات الإطلاق المقامي في مثله لأن الشارع في تبليغ أوامره يكون الكلام فيه

١٢ــ فإن الإطلاق المقامي يتم إن كان بنائهم في الشرعيات أيضاً

١٣ــ لا البناء مطلقاً ولو في غير الشرعيات

١٤ــ وعلى ذلك يفترق بناء العقلاء والسيرة المتشرعة الإرتكازية

عـــدم حجيّة بناء العقلاء بماهم عقلاء في أمور معاشهم إلاّ بعد ثبوت إمضاء طـــريقتهم مـــن الـــشرع[١] واثبات ذلك بمقدمات عدم الردع[٢] حينئذ دونه خرط القتاد، نعم [٣] كشف عدم الردع عن الإمضاء إنما هو في فرض بنائهم بارتكاز ذهـــنهم فـــي شرعيّاتهم أيضاً وفي هذه الصورة نقول إن استقرارهم على هذا البـــناء ملازم مع عدم الردع الملازم للإمضاء[٤] ومرجع ذلك إلى بنائهم على شـــيء بمـــا هم متديّنون لا بما هم عقلاء[٥] ولا نعنى من السيرة إلاّ هذا[٦] كما

١ــ فإن كان بناء العقلاء بما هم عقلاء في معاشهم فيحتاج إلى إمضاء البناء من الشرع

٢ــ ولا يثبت بعدم الردع

٣ــ وأما إن كان بناء العقلاء في الشرعيات أيضاً كما مر يكشف عدم الردع عن الإمضاء لأنها نفس الإمضاء

٤ــ فنفس البناء ملازم لعدم الردع الملازم للإمضاء

٥ــ وهذا البناء ليس بناء العقلاء بما هم عقلاء بل بما هم متشرعون ومتدينون

٦ــ وهي السيرة المتشرعة قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ١٣٨، وأما بناء العقلاء على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه في أمورهم الشرعية وغيرها مما يرجع إلى مصالحهم الدنيوية فلا شبهة في تحققه بمقتضى ارتكازاتهم والجبلة والفطرة المودعة فيهم وإلى ذلك يرجع ما في بعض الأخبار المتقدمة من السؤال عن وثاقة الراوي لا عن حكم العمل بقوله وكذا ما ورد في تلك الأخبار من التعليل بالثقة في مقام الإرجاع إلى رواة الحديث بل من تلك الأخبار يستفاد كونه طراً في مقام الإمضاء لما عليه الطريقة المألوفة العقلائية من جواز العمل بقول الثقة وحجيته في الأحكام لا في مقام تأسيس الحجية وجواز العمل بأخبار الثقة بل ويمكن إثبات الإمضاء أيضاً بمعونة عدم الردع إذ لولا رضا الشارع بها يلزمه ردعهم عما استقر عليه طريقتهم وقال في ص ١٠٤ ثم إن ما ذكرنا من صلاحية الآيات للردع عن السيرة إنما هو في السيرة العقلائية غير الراجعة إلى أمور معادهم وإلاّ فيرجع إلى

أسلفنا. ثم[1] إنه ربما يؤيّد السيرة المزبورة سيرة الأعلام على تمسكّهم للحلال والحـــرام بخبر الواحد من أول تأسيس الإستنباط والإجتهاد من غير نكير لهم فـــي الصدر الأول. نعم[2] في الأزمنة المتأخرة بواسطة بعض الشبهات ألزم[3] بعضهم بمرجعية الخبر باب حجيّة مطلق الظن ولكنّه[4] لا يوجب مثله رفع اليد عمـــا علـــيه طـــريقة السلف المغروس في أذهان أعلامهم من مرجعيّة الخبر الواحد عندهم بلا تعدّيهم إلى مطلق ما يفيد الظن كما لا يخفى. وحينئذ لك أن تجعل ذلك أيضاً من أحد البيانات للإجماع المدّعى في المقام.[5]

سيرة المتشرعة وفي مثله لا تصلح هذه النواهي للردع عنها لمضادتها حينئذ لأصل وجود السيرة وتحققها إذ من المستحيل تحقق السيرة المزبورة منهم بما هم متدينون مع ثبوت الردع من الشارع وعليه فمن قيام السيرة واستمرارها يستكشف بمقتضى المضادة المزبورة عدم صلاحية الآيات الناهية للردع عما بنوا عليه من العمل بخبر الثقة.

١ــ ويؤيد السيرة المتشرعة على العمل بخبر الواحد كون سيرة العلماء والأصحاب على التمسك للحلال والحرام بخبر الواحد من أوّل تأسيس الإستنباط والإجتهاد من الصدر الأول من دون إنكار وإشكال

٢ــ نعم في الأزمنة المتأخرة ذهب المحقق القمي إلى حجية مطلق الظن من باب الإنسداد ومرجعية الخبر لذلك لشبهة حصلت له

٣ــ لعل الأصح ــ التزم ــ

٤ــ ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عما عليه بناء الأصحاب والأعلام من مرجعية الخبر الواحد من دون تعديهم إلى حجيّة مطلق الظن

٥ــ ولذا يمكن أن يدعي أنه الإجماع العملي وأحد مصاديق بيان الإجماع المدعى في المقام على حجية الخبر الواحد

ثم[١] إنه قد يتوهم في المنع عن حجية بناء العقلاء بما هم عقلاء بصلاحية الآيات الناهية للرادعيّة. ولا يخفى ما فيه[٢] بأن ذلك إنما يتم[٣] لولا انغراس العمل في شرعياتهم أيضاً على طبق بنائهم في معاشهم وإلاّ[٤] فمع هذا

١ــ هذا الإشكال والتوهم موجود في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١ ، ص ١٤١، فإن قلت يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم وكذا صاحب الكفاية ، ج ٢، ص ٩٩، إن قلت يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى: إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً والمحقق العراقي في النهاية، ج ٣، ص ١٠٣، فقد يقال بصلاحية الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم للردع عنها فإنها بعد عدم اقتضائها الحجية في نفسها وإناطة حجيتها بإمضاء الشارع وعدم ردعه عنها فلا جرم تصلح الآيات الناهية بعمومها للردع عنها فيخرج عن الحجيّة.

٢ــ والجواب عنه بوجوه منها ما أفاده المحقق الماتن في المتن وفي هامش الفوائد، ج ٣، ص ١٦١، ومن جهة ذلك نقول وسيأتي في محله أن ما يصلح للحجيّة والتشبث به في حجيّة إمارة إنما هو السيرة العقلائية المستقرة في أمورهم الشرعية على وفق مذهبنا إذ هو الذي لا يكاد ردع الآيات لها لأن نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات بخلاف السيرة العقلائية الجارية في أمورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا فإن حجيتها مبنيّة على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه.

٣ــ وملخصه أن الآيات الناهية تكون رادعة لو كان بناء العقلاء في معاشهم فقط

٤ــ لكن الأمر ليس كذلك بل المنغرس في أذهانهم ومرتكزاتهم هو البناء على العمل في الشرعيات أيضاً كالمعاش

الإرتكـــاز لا يبقى[١] مجال لإرتداعهم بمثل هذه النواهي بل[٢] بمثل هذا الإرتكاز يـــرون الواقـــع منكشفاً وخارجاً عن مورد ما ليس لهم علم وكونه ظنّاً محضاً فيـــرون حكـــومة الخبر الواحد على العمومات المزبورة بارتكازهم.[٣] نعم[٤] لو أغمـــض عن هذا الإرتكاز أمكن دعوى رادعية الآيات لأن[٥] رادعيّتها منوط بعمـــومها للمـــورد وهو[٦] مستند إلى ظهورها الذي في اقتضاء الحجية تنجيزاً

١ــ فلا مجال حينئذ لكون الآيات الناهية رادعة

٢ــ بل يكون بهذا الإرتكاز والسيرة منكشفاً ويخرج عن غير العلم

٣ــ وتكون السيرة حينئذ حاكمة على الآيات الناهية لأنه علم قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٣٨، والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم غير صالحة للردع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتميم الكشف وكونه من أفراد العلم الموجب لعدم إلتفاتهم إلى احتمال الخلاف إذ لا يكاد يرون العمل به حينئذ من باب العمل بغير العلم كي يصلح الآيات للردع عن ذلك فلابد حينئذ في فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيان آخر وقال في ص ١٠٣، بأن ذلك ــ أي الإشكال ــ يتم إذا كان بناء العقلاء في العمل بخبر الثقة من باب العمل بالظن وأما إذا كان عملهم به من جهة إنكشاف الواقع لديهم بقيام خبر الثقة وعدم إعتنائهم باحتمال الخلاف لبنائهم على تتميم الكشف المقتضي لإلغاء احتمال خلافه فلا تصلح الآيات الناهية للردع عنها لخروج العمل بخبر الثقة حينئذ عن موضوع الآيات الناهية وهو العمل بالظن أو بما وراء العلم.

٤ــ ولكن مع صرف النظر عن هذا الإرتكاز تكون الآيات الناهية رادعة

٥ــ والوجه في ذلك أن رادعية الآيات الناهية يكون منوطاً بشمولها لمورد بناء العقلاء بالعموم وغير مخصص بالبناء

٦ــ وعمومها للمقام مستند إلى الظهور التنجيزي فإن ظهور العموم في الاستيعاب يكون تنجيزياً وله الإقتضاء كذلك من دون أن ينوط بشيء بخلاف ظهور السيرة والبناء على حجية الخبر فإنها معلقة على عدم ردع الشارع

ومع[١] هذا الإقتضاء التنجيزي لا يصلح[٢] أن يقدّم عليه بنائهم على حجيّة الخبر حكومة[٣] أو لا تخصيصاً[٤] لأن[٥] مقتضى الحجيّة في مثل هذا البناء معلّق على عدم الردع وسقوط مقتضى حجيّة الظهور عن التأثير[٦] ومن المعلوم[٧] أن المقتضى التعليقي لا يصلح أن يزاحم المقتضى التنجيزي بل[٨] المقتضى التنجيزي لا يزال يؤثر أثره ويرفع موضوع المقتضى التعليقي. ومن هذا البيان[٩]

١ــ والظهور التنجيزي يقدم على الظهور التعليقي

٢ــ فلا يمكن أن يقدم بنائهم على هذا العموم

٣ــ سواء كان بنائهم على حجية الخبر على نحو الحكومة وتتميم الكشف وأنه علم أو غيره

٤ــ قال أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ١٨٩، بنحو صحيح عندنا هو الحكومة في المقام أيضاً على فرض كون حجية الخبر عند العقلاء من باب تتميم الكشف فإن الخبر أيضاً عندهم علم ولا يكون إتباعه إتباع غير العلم ولكن على مبنى الخراساني والشيخ القائل بجعل الحجية وتنزيل المؤدي فالإشكال بحاله ولردّه طريق آخر ولا يخفى أنهما على حسب مبناهما لم يذكرا الحكومة لأنهما غير قائلين بتتميم الكشف ولذا يلزم التخصيص

٥ــ والحاصل أن بناء العقلاء معلق على عدم الردع من الشارع

٦ــ وسقوط ظهور العموم عن التأثير

٧ــ ومن المعلوم أن المقتضى التعليقي لا يزاحم مقتضى التنجيزي

٨ــ بل المقتضى التنجيزي يرفع موضوع التعليقي كما في مورد يكون كذلك فعليه يكون العمومات الآيات الناهية رادعة للسيرة

٩ــ ومن هذا البيان وهو التعليقية والتنجيزية ظهر بطلان ما سيأتي من الجواب عن الرادعية بالدور.

ظهر بطلان توهم عدم الرادعيّة بخيال استلزامه الدور[1]. كيف[2]

١ــ الجواب الثاني عن رادعية الآيات الناهية ما ذكره صاحب الكفاية ، ج ٢، ص ٩٩ لا يكاد يكون الردع بها إلاّ على وجه دائر وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها ــ أي الآية ــ أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو ــ أي تخصيص عموم الآيات ــ وهو يتوقف على الردع عنها ــ أي السيرة ــ بها ــ أي الآيات ــ وإلاّ لكانت مخصصّة أو مقيّدة لها كما لا يخفى أما الجواب عن الدور ذكر المحقق الماتن في هامش الفوائد ، ج ٣، ص ١٦١، ففي هذه الصورة لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا وروداً ولا حكومة على الآيات الناهية لأن هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها وهذه الجهة مبنيّة على عدم رادعية الآيات الناهية فعدم رادعيتها يقع في الرتبة السابقة عن حجيتها لأنه بمنـــزلة شرطها ففي الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم في النواهي محكمة فيخرج مثله عن الحجية وحينئذ كيف يشكل الدور في الرادعيّة مع كون عدمها شرطاً في حجيتها وحجيتها موجب لورودها فمرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهراً متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعيّة ولازمه تأخر نقيضه من الرادعيّة في الرتبة السابقة وحينئذ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أو الورود لا العكس كما لا يخفي والحاصل كما ذكره المحقق الماتن في النهاية، ج ٣ ، ص ١٠٣، أن حجيّة السيرة بعد أن كانت معلقة على عدم الردع عنها يكون عدم الردع في المرتبة السابقة عن حجيتها لأنه بمنـــزلة شرطها وحينئذ ففي المرتبة السابقة عن حجيتها تجري أصالة العموم في الآيات الناهية فتوجب خروج مثلها عن الحجية بلا محذور دور.

٢ــ كيف وحكومة السيرة المزبورة أو ورودها على الآيات فرع حجيتها المتأخرة عن عدم الردع فلا يستقيم تشكيل الدور في رادعيّة الآيات الناهية وإنما هو في طرف مخصصيّة السيرة أو حكومتها على عمومات النواهي لتوقف مخصصيتها أو حكومتها على حجيتها المتأخرة عن عدم رادعيّة الآيات عنها في المرتبة السابقة هو

وهذا الدور بعينه جار في طرف تخصيصه الآيات.[١] وتوهمّ[٢] أن يستحيل[٣]

ظاهر وقال المحقق العراقي في هامش الفوائد، ج ٣، ص ١٦٢، ولئن شئت قلت إن ما أفيد من الدور في الرادعيّة إنما يتم في فرض اقتضاء الحجيّة في نفس السيرة وأنّ الردع مانع عنه فإنه لابد وأن يكون المانعية تعليقية فلا محيص من تأثير المقتضي التنجيزي أثره فيرفع موضوع المانعية والرادعيّة. وأما لو قلنا بأن قوام حجيتها بإمضاء الشارع بحيث لولاه لا إقتضاء في نفس بنائهم للحجية وإن الإمضاء المزبور متمم لإقتضائه فلا يكون إقتضائها للحجية إلاّ تعليقياً ومع هذا الوصف لا محيص من تشكيل الدور في طرف المخصصيّة لا الرادعيّة فتدبر في أمثال المقام كي لا يختلط عليك الأمر لكون الرادعية تنجيزي دون المخصصيّة.

١ــ فيجري الدور بعينه في تخصيص البناء الآيات أيضاً كما هو واضح وإليه أشار في الكفاية ، ج ٢، ص ٩٩، لا يقال على هذا ــ أي كون عدم الردع موقوف على تخصيص الآيات به ــ لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلاّ على وجه دائر فإن اعتباره ــ أي الخبر ــ بها ــ أي بالسيرة ــ فعلاً يتوقف على عدم الردع بها ــ أي بالآيات ــ عنها ــ أي عن السيرة ــ وهو ــ أي عدم الردع ــ يتوقف على تخصيصها ــ أي الآيات ــ بها ــ أي بالسيرة ــ وهو ــ أي التخصيص ــ يتوقف على عدم الردع بها ــ أي بالآيات ــ عنها ــ أي عن السيرة ــ

٢ــ هذا التوهم من صاحب الكفاية في جواب لا يقال قال فإنه يقال إنما يكفي في حجيّة ــ أي الخبر ــ بها ــ أي بالسيرة ــ عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها ــ أي السيرة ــ لها ــ أي الآيات ــ ذلك أي عدم ثبوت الردع لا ثبوت عدم الردع.

٣ــ الأصح استحالة

الـــدور فـــي طـــرف الرادعيّة[١] يقتضي[٢] عدم الدور في المخصصيّة لأن المخصـــصيّة وإن توقـــف على عدم الرادعيّة[٣] ولكن عدم الرادعيّة لا يتوقف على المخصصيّة بل مستند إلى استحالته[٤] للدور. مدفوع[٥] بأن ذلك فرع تشكيل الـــدور بـــدواً في طرف الرادعيّة وإلاّ[٦] فلو شكّل الدور بدواً في المخصصيّة ويقـــال[٧] إن الـــرادعيّة مـــنوط بعدم المخصصيّة ولو توقف عدم المخصصيّة بالـــرادعيّة لدار[٨] فلا محيص[٩] من استناده إلى استحالته الذاتية للدور. فيلزم[١٠]

١ــ والحاصل أن الدور في طرف الرادعيّة موجود لأن رادعيّة الآيات يتوقف على عدم مخصصيّة السيرة للعمومات وعدم المخصصيّة يتوقف على رادعية الآيات

٢ــ لكن في باب المخصصيّة لا دور

٣ــ لأن مخصصيّة الآيات بالسيرة وإن توقف على عدم الرادعية لكن عدم الرادعيّة لا يتوقف على مخصصيّة الآيات بل مستند إلى عدم ثبوت الردع

٤ــ أي مستند إلى استحالة الرادعيّة للدور

٥ــ فأجاب عنه المحقق الماتن في المتن بأن الدور يرتفع في فرض عدم الرادعيّة إذا كان تشكيل الدور ابتداءاً في طرف الرادعيّة.

٦ــ وأما إذا فرضنا مع الإغماض عنه وكان تشكيل الدور ابتداءاً في المخصصيّة فيجري الدور فإن المخصصيّة يتوقف على عدم الرادعيّة وعدم الرادعيّة يتوقف على المخصصيّة فهذا دور ويكون في طرف الرادعيّة لا دور لإستناده إلى استحالته الذاتية

٧ــ وهذا فرض تشكيل الدور من طرف الرادعيّة كما هو واضح فالرادعيّة تتوقف على عدم المخصصيّة

٨ــ وعدم المخصصيّة لو توقف على الرادعية فهذا دور صريح

٩ــ لكن مستند إلى استحالته الذاتية

١٠ــ فعليه يلزم على فرض تشكيل الدور في المخصصيّة ارتفاع الدور في الرادعية على ما بنوا عليه

أيــضاً ارتفاع الدور في الرادعيّة وحينئذ لك[١] تقول ان يستحيل[٢] الدور في كل طــرف أيــضاً دوري و[٣] حينئذ لا محيص إلاّ بأن يقال في أمثال الباب بعدم الــتوقف رأساً بل[٤] كان الباب من قبيل المتضادين الملازم وجود كل واحد مع عــدم الآخــر بــلا توقف في البين وبعد ذا نقول[٥] إن المقتضى في كل واحد مــزاحم للآخر لو كانا تنجيزيين وإلاّ[٦] فلو كان أحدهما تنجيزيّاً والآخر تعليقيّاً كان المقتضى التنجيزي مقدّماً في التأثير ووارد على التعليقي كما لا يخفى.

١ــ فعلى هذا يكون استحالته للدور في كل طرف أيضاً دوري لإمكان تصوره في كل طرف عند تشكيل الدور

٢ــ الأصح الإستحالة

٣ــ فيكشف ذلك عن عدم التوقف في شيء من الطرفين أصلاً

٤ــ بل يكون باب التضاد بين الردع والتخصيص ولا يمكن تحققهما معاً ويلازم وجود أحدهما عدم الآخر ولا توقف في البين أصلاً

٥ــ وعلى هذا لو كان مقتضى كل واحد تنجيزيّاً فيترتب عليه آثار التزاحم.

٦ــ وإن كان أحدهما تنجيزيّاً والآخر تعليقياً كالمقام فإن عموم آيات الناهية ظهورها في التنجيزية والسيرة تكون تعليقة على عدم الردع فلا محالة يكون الظهور التنجيزي مقدم على الظهور التعليقي ولا يبقى معه مجال للتعليقي أصلاً. فلا محيص من الجواب عن رادعية الآيات الناهية إلاّ ما ذكرنا من شمول البناء للشرعيات أيضاً وإلاّ لا يكون للدور أساس أصلاً.

مقالــة[1] ومما يستدل به على حجيّة الخبر الواحد العقل بتقريبات[2] منها[3] العلــم الإجمالــي بصدور جملة من الأخبار التي كانت بأيدينا ومقتضى العلم المزبور الأخذ بجميعها تحصيلاً لليقين بالبرائة عما اشتغل به الذمة.[4]

١ــ **الأمر العاشر**: في حجية الخبر الواحد بالخصوص بحكم العقل

٢ــ وذكر له تقريبات

٣ــ التقريب الأول ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٤٣، أولها ما اعتمدته سابقاً وهو أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في أنّ أكثر الأخبار بل جلّها إلاّ ماشذ وندر صادرة عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ وهذا يظهر بعد التأمل ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة وإلاّ فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه توصّلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة بل ربما يدعي وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو بمضمون المطابقة للواقع من المتعارضين

٤ــ أي ذلك لأن اشتغال الذمة اليقينية تحتاج إلى البرائة اليقينية وقد عبّر المحقق النائيني عن هذا الدليل بالإنسداد الصغير ذكر في الفوائد، ج ٣، ص ١٩٦، ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ واعتمد عليه سابقاً عند البحث في حجية كلام اللغوي وهو ترتيب مقدمات الإنسداد الصغير في خصوص الأخبار المودعة في ما بأيدينا من الكتب لإستنتاج حجية الظن بالصدور وحاصل الفرق بين الإنسداد الكبير والإنسداد الصغير هو أن مقدمات الإنسداد الكبير إنما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها وأما مقدمات الإنسداد الصغير فهي إنما تجري في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ــ أي الصدور وهو محل الكلام وجهة الصدور والظهور وحجية الظهور

ـــ ليستنتج منها حجية مطلق الظن في خصوص الجهة التي انسد باب العلم فيها ـــ إلى أن قال ـــ وعلى كل حال المقصود من الوجه الأول من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد هو إجراء مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى خصوص جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظن به وبيانه هو أنه لا إشكال في أنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك فإن من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم إجمالاً وجدانياً بصدور كثير منها من الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ ولا إشكال أيضاً باّنا مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية فلا يجوز إهمالها ولا يجب الإحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسّره ولا يجوز أيضاً الرجوع إلى الأصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي على ما سيأتي بيانه في مقدمات الإنسداد فلابد حينئذ من الأخذ بمظنون الصدور فقط وأورد عليه المحقق العراقي في الهامش في قوله أما مقدمات الإنسداد الصغير بقوله أقول ميزان الكبر والصغر في باب الإنسداد كبر دائرة العلم الإجمالي وصغره بنحو لا يلزم محذور ـــ أي الخروج من الدين ـــ في ترك العمل في هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير وإلاّ فمجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذي هو موضوع الإنسداد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته كيف والعامي البالغ العالم بحكمه وبمحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره، نعم ليس العلم بالحكم بنحو الكلي بنحو لولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين وبذلك تمتاز عن العلم في دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة وحينئذ فعمدة الميزان ذلك فتدبر يعني يلزم من ترك العمل بالعلم بالحكم الكلي محذور الخروج عن الدين هو الميزان في الكبير بخلاف العلم الصغير وهو في دائرة جملة من الألفاظ فلا يلزم من ترك العمل به محذور.

وأورد عليه [١] بأن [٢] في المقام علماً إجمالياً آخر [٣] من جهة ضم طائفة أخرى من الإمارات [٤] بدل مقدار من الخبر [٥] بمقدار المعلوم بالإجمال فيجب حينئذ الإحتياط [٦] في مجموع العلمين لا في خصوص الأخبار [٧] وقد يجاب عنه [٨]

١ــ والجواب ــ أي من الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ ــ عنه أوّلاً أن وجوب العلم بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى الواقعي.

٢ــ وحينئذ نقول إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار.

٣ــ بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ لوجوب تكاليف كثيرة حينئذ فاللازم أوّلاً الإحتياط ومع تعذّره أو تعسّره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة سواء كان المفيد للظن خبراً

٤ــ أو شهرة أو غيرهما ــ أي كالإجماع ونحوه ــ

٥ــ أي ذلك بدل الخبر ــ

٦ــ أي وجوب الإحتياط لا يختص بالخبر بل مطلق الإمارات لوجود العلم الإجمالي ــ

٧ــ فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وإنما يفيد حجية كل ما ظن بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً.

٨ــ الإشكال وهو الذي أفاده في الكفاية، ج ٢، ص ١٠٤ وإن كان يسلم عمّا أورد عليه من أن لازمه الإحتياط في سائر الإمارات لا في خصوص الروايات. لما عرفت من إنحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال الخ وموجود في كلام الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ بلفظ إن قلت ونسب إلى المحقق العراقي هذا الإنحلال في النهاية ، ج ٣، ص ١٣٨، قال العلم الاجمالي بصدور كثير من الأخبار المتضمنة للتكاليف المودعة فيما بأيدينا من الكتب عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾

بـــأن لازم العلمـــين إنحـــلال الدائرة الكبيرة بالصغيرة. ولا يخفى ما في هذا الجواب[1] من أنّ قاعدة الإنحلال إنما تجري في صورة إنحصار العلم الصغير بعلـــم واحد في الدائرة الكبيرة على وجه يحتمل انطباق المعلوم الكبير بتمامه علـــى الـــصغير[2] وفي المقام ليس الأمر كذلك [3] إذ [4] بعزل طائفة من الخبر

بمقدار واف بمعظم الفقه ـــ ومثل هذا العلم الإجمالي موجب لإنحلال العلم الإجمالي الكبير وثبوت تكاليف كثيرة بين الروايات وسائر الإمارات الظنيّة كالشهرة والإجماع المنقول ونحوها بما في دائرة خصوص الأخبار والشك البدوي في غيرها كإقتضاء العلم الإجمالي الكبير أيضاً لإنحلال العلم الإجمالي الأوسع بالتكليف في مجموع الوقايع المشتبهة ولازم هذا الإنحلال هو الإقتصار على خصوص دائرة العلم الإجمالي الصغير ومقتضاه وجوب العمل على طبق جميع الأخبار المثبتة للتكليف مع الإمكان وجواز العمل على طبق النافي منها لو لم يكن هناك أصل مثبت للتكليف من استصحاب ونحوه ومع عدم إمكانه فالواجب هو الأخذ بما ظن صدوره منها.

١ـــ وأجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ١، ص ١٤٦، قلت أولاً العلم الإجمالي وإن كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا إلاّ أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الإمارات المجردة عن الخبر التي بأيدينا مفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام ﴿عليه السلام﴾ وليست هذه الإمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الأخبار.

٢ـــ أي انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير إنما يصح إذا كان المعلوم بالإجمال في الصغير هو المنطبق عليه المعلوم بالإجمال في الكبير ويكون واحداً

٣ـــ أي ليس الأمر في المقام كذلك ـــ

٤ـــ ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضمها إلى الباقي مجموع الإمارات الآخر كان العلم الإجمالي بحاله.

وضـــم طائفـــة من الإمارات[١] يحدث علم آخر غير العلم الحاصل في دائرة الخبـــر[٢] فلابـــد حينـــئذ من مراعات العلمين[٣] وهو لا يحصل إلاّ باحتياط في الجميع.[٤]

نعم[٥] الذي ينبغي أن يقال إن الإمارات القائمة مقام مقدار من الخبر تارة مـــن حيث الحكم مختلفان ولو في الجملة.[٦] وأخرى متوافقان[٧] فعلى الأول لا

١ــ أي أو لو فرضنا أخذ طائفة من الخبر وضم طائفة من الإمارات يحكم علم إجمالي آخر بالأحكام في ذلك غير العلم الإجمالي الموجود في الأخبار.

٢ــ وهو العلم الاخر المفروض.

٣ــ فهيهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الإمارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الإجمالي الثاني وعدم الإقتصار على مراعات الأول

٤ــ ولا يحصل إلاّ بالإحتياط في الجميع

٥ــ ثم استدرك عن عدم كون العلم الإجمالي الصغير موجباً لإنحلال الكبير باختلاف الصور في المسألة قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته ، ص ١٥٢ بعد مقدمة طويلة فعلى هذا

٦ــ فتارة نقول بأن القطع بوجود تكاليف بين الأخبار لنا قطع آخر بأن التكاليف الموجودة في الأخبار يكون غير التكاليف الذي يكون في الشهرة والإجماع المنقول وكذلك تكاليف الذي يكون في الشهرة يكون غير التكاليف الذي يكون في الإجماع المنقول ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الإحتياط في دائرة تمام الإمارات.

٧ــ وتارة يحتمل أن يكون التكاليف في دائرة الأخبار هو التكاليف في دائرة الشهرة أو الإجماع وكذلك بالنسبة إلى الشهرة والإجماع

محيص من الإحتياط في الدائرتين تحصيلاً للفراغ عن المعلومين.[١] وأما على الثانـــي [٢] فـــلا مقتضى للإحتياط إلاّ بالأخذ بأحد الدائرتين تخيّراً[٣] لأنه[٤] بكل واحد يحصل الفراغ اليقيني عما اشتغلت الذمة به[٥]

١ــ أي على الأول كما عرفت لابد من تحصيل الفراغ اليقيني عن العلمين الإجماليين كل واحد مستقلاً ــ

٢ــ أي أما على الثاني ــ ففي هذه الصورة فيحكم العقل بالتخيير

٣ــ الصحيح تخييراً ــ في الإحتياط بين الأخبار والشهرة والإجماعات المنقولة مثلاً إذا فرضنا أن التكاليف في الأخبار يكون مأة والتكاليف بين الشهرات مأة والتكاليف بين الإجماعات أيضاً مأة فمع القطع بالمغايرة بين هذه التكاليف قلنا بوجوب الإحتياط في الكل. وأما مع احتمال أن يكون كلها مأة واحدة غاية الأمر يكون في الأخبار وكذلك في الشهرة وكذلك في الاجماعات المنقولة المأة التي يكون في الشهراة يكون عين المأة التي يكون في الإجماع والأخبار ويحتمل المغايرة ففي صورة المغايرة يكون ثلثمأة تكليف وفي صورة الإتحاد يكون مأة تكليف فالقدر المتيقن من التكاليف هو المأة والمأتين الآخر مشكوك ويجري فيه البرائة

٤ــ غاية الأمر هذه المأة المتيقنة إمتثاله يحصل بالإحتياط في دائرة الأخبار بالخصوص أو الإحتياط في دائرة الشهرة أو الإجماعات المنقولة فقهراً يحكم العقل بالتخيير في دائرة الإحتياط بين الإحتياط في أحد هذه الثلاثة.

٥ــ أي الإشتغال الذمة اليقينية يحصل الفراغ بأحد هذه الثلاثة في المثال المفروض ــ وتارة نقطع بالإختلاف في البعض ولو احتمل الإتحاد في بعض الآخر ففي هذه الصورة أيضاً لابد من الإحتياط في الكل لأن في واحد من الإمارات نعلم بوجود تكليف مغاير لابد من الإحتياط في دائرته في مقام إمتثال هذا التكليف فعلى هذا ففي صورتين لابد من الإحتياط في الكل وفي صورة واحدة يكون الحكم التخيير في الإحتياط. ولكن في هذه الصورة أيضاً لا يخلو عن إشكال بيانه أن الأخبار لا إشكال في معارضة بعضها مع بعض إما بمعارضة العموم والخصوص المطلق أو من

فلا احتياج حينئذ إلى الجمع بين الدائرتين كما لا يخفى.[1]

وجه أو التباين ولا إشكال في أن الجمع العرفي بين العام والخاص لا محل له لأن المفروض أن العمل بالخبر يكون من باب العلم الإجمالي بوجود التكليف فيه وهذا المعنى لا يصحح السند والجمع الدلالي يكون متفرعاً على صحة السند وبعد فرض عدم صحة السند ووجوب الإحتياط من باب العلم الإجمالي ففي العام والخاص نعلم إجمالاً بوجود التكليف بينهما فيصير كالمتباينين ولا يمكن فيه الإحتياط فعلى هذا فلما كان الخبر بلا معارض ولو بالعموم قليلاً في غاية القلة فقهراً العمل بالأخبار لا ينحل بتلك العلم بل يبقي العلم بحاله كذلك الإجماعات المنقولة المتعارضة فإن الإجماعات المنقولة بلا معارض أيضاً نقطع بعدم وفائه وكذلك الشهرة فقهراً لابد ترتيب مقدمات انسداد الكبير فافهم واغتنم إلى آخر كلامه أي في جميع الإمارات.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٤١، نعم إنما يكون ذلك في فرض تغاير مضمون الإمارات المتضمنة مع مضمون كل من الأخبار المعزولة والأخبار المعزول منها إذ كان مرجع العلمين حينئذ إلى العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين تكليف واحد مثلاً في دائرة الأخبار المعزولة أو تكليفين آخرين أحدهما في الأخبار المعزول منها وثانيهما في سائر الإمارات الظنية ولذلك قلنا في مثل هذا الفرض بعدم الإنحلال ووجوب الإحتياط في الجميع ــ أي بمثل ذلك ذكر المحقق الماتن في هامش الفوائد ، ج ٣، ص ٢٠١، في فرض العلم الإجمالي بين الإمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إنما يوجب الإحتياط في الجميع لو كان المعلوم بالإجمال في المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال في مجموع الأخبار وإلاّ فمع احتمال إتحادهما لا يقتضي مثل هذا الفرض الإحتياط في جميع الأخبار والإمارات الظنية بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماماً أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار لأنه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور بل يقطع بالفراغ عما علم لإحتمال إنطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه الخ ــ نعم بناء

ثـم[1] إن في جريان الأصول المثبتة الشرعية في دائرة الخبر إشكال آخر من جهة أن قضيّة العلم بالصدور هو العلم بحجيّة ظاهر لفظه[2] وهذه[3] الحجة الشرعية المعلومة إجمالاً في هذه الدائرة حاكمة على الأصول الشرعية مطلقاً مثبـتة أو نافـية فقهراً[4] يقع مجموع الأصول الجارية في تمام الأطراف من النافـي والمثبت طرفاً لما علم في البين من وجود إمارة شرعيّة حاكمة على

على الإنحلال يتوجه عليه ما أفاده قده. أي الشيخ ﴿ﷺ﴾ في الرسائل ، ج ١، ص ١٤٦، أن اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكونه مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مضمون الصدور والعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

١ـــ ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿ﷺ﴾ في الرسائل، ج١، ص ١٤٦، وثالثاً أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنه الذي يجب العمل به وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها، نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والحاصل أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور أي العلم الإجمالي قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٤١، وأما ما أفاده ثالثاً. وإن كان وجيهاً ولكن نقول إنه يترتب عليه حينئذ نتيجة التخصيص والتقييد.

٢ـــ إذ مقتضى أصالة الظهور الجارية في الأخبار الصادرة المعلومة بالإجمال

٣ـــ هو خروج العمومات المثبتة والنافية عن الحجية

٤ـــ لإنتهاء الأمر فيها إلى العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافي

الأصـــول فقهـــراً[1] ينتهـــي الأمر إلى سقوط أحد الأصول مثلاً عن الإعتبار المـــوجب لسقوط الجميع لعدم المرجح هذا. ولكن يمكن أن يقال[2] إن الأصول النافـــية من الأول غير جار لمانعية العلم عنها فلا يبقى في البين إلاّ الأصول المثبـــتة[3] الجارية[4] في بعض الأطراف ومن المعلوم عدم ثبوت حجية ظهور على خلافه ومجرد العلم الإجمالي بوجود إمارة محتملة الإنطباق في غير هذا المورد لا يوجب سقوط مثل هذا الأصل مع إطلاق دليله نعم[5] لو كان الأصل

١ــ ولازمه بعد عدم المرجح هو إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها لسقوطها بذلك عن الإعتبار، نعم لو لم يجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال ــ أي الصادر أعم مما له ظهور أو ليس بظهور ــ كانت العمومات المثبتة والنافية الجارية في مواردها باقية على حجيتها لأن رفع اليد عن العمومات والمطلقات تخصيصاً أو تقييداً فرع جريان أصالة الظهور في الأخبار الصادرة المعلومة بالإجمال وهو متوقف على إحراز موضوعها وهو الظهور وإلاّ فبدونه لا تجري أصالة الظهور فيها فتبقي العمومات والمطلقات على حجيتها.

٢ــ وأما الأصول الشرعية والعقلية فالنافية منها من الأول غير جارية في أطراف العلم مطلقاً وإن كانت بلا معارض لمانعية العلم الإجمالي عنها

٣ــ وأما الأصول المثبتة فإن كانت عقلية كقاعدة الإشتغال فلا مانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي لعدم تنافيها معه كي يمنع عن جريانها

٤ــ وأما إن كانت شرعية كالاستصحاب ونحوه ــ أي تارة يجري في بعض الأطراف فلا مانع من جريانها ويشمل إطلاق دليل ذلك الأصل ولا يوجب العلم الإجمالي المتعلق بالعموم بالإجمال المحتمل إنطباقه على غير هذا المورد مانعاً عن جريان هذا الأصل وإنما الكلام في جريان الأصول المثبتة في جميع الأطراف.

٥ــ فهي على المختار وإن كانت جارية في جميع الأطراف العلم الإجمالي إلاّ أن في جريانها في المقام في دائرة الأخبار إشكالاً نظراً إلى ما تقتضيه أصالة الظهور الجارية في الأخبار الصادرة حيث أنه من جهة تردد إنطباقها في تمام موارد الأصول

المثـــبت جارياً في تمام الأطراف كان لما أفيد وجه وذلك لولا دعوى[1] إمكان تقييد دليل الأصل في مقدار ما هو طرف المعلوم بصورة عدم العمل بالطرف الآخـــر[2] فلازمه[3] حينئذ التخيّر[4] في العمل بالأصول المثبتة بين الطائفتين من

المثبتة تسقط الجميع عن الإعتبار لمكان العلم الإجمالي حينئذ بحكومة تلك الحجج الشرعية على بعض تلك الأصول الجارية في مواردها وتخصيص لا تنقض بالنسبة إليها الموجب لسقوط الجميع بمقتضى عدم المرجح عن الإعتبار وبهذه الجهة نقول بعدم صلاحية الإستصحاب المثبتة لإنحلال العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة وإن كانت بضميمة الأصول العقلية المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال

١ــ نعم لو بنينا على عدم حجية أصالة الظهور في الأخبار الصادرة المعلومة بالإجمال وإن وجه إتباعها من جهة العلم الإجمالي بمطابقة جملة منها للواقع أو كانت الأصول المثبتة جارية في بعض الأطراف ــ أي كما مر ــ كان لجريان الأصول المثبتة الشرعية مجال إذ على الثاني واضح لعدم العلم حينئذ بقيام ظاهر حجة في موارد تلك الأصول من جهة إحتمال انطباق ما هو الظاهر الصادر إجمالاً في غير مواردها. وكذلك على الأول لأن رفع اليد عن الإستصحابات الجارية في مواردها إنما هو من لوازم جريان أصالة الظهور في الأخبار الصادرة إجمالاً وبعد عدم جريان أصالة الظهور فيها تجري الأصول المثبتة في مواردها ولكن الشأن في هذا البناء حيث نقول إنه مع إحراز ظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال لا قصور في جريان أصالة الظهور فيها وبجريانها تسقط الأصول عن الإعتبار بمقتضى ما ذكرناه فتدبر. لكن لا مطلقاً بل إطلاقها كما ستعرف.

٢ــ فيقيد دليل الأصل في كل طرف من المعلوم بالإجمال بصورة عدم العلم بالطرف الآخر.

٣ــ ولازمه التخيير في العمل بالأصول المثبتة من الطائفتين.

٤ــ الصحيح ــ التخيير ــ

دون اقتضـــاء الحكـــومة المزبورة سقوط الجميع كما لا يخفى[1] نعم[2] لا بأس بالعمل بالأصول المثبتة[3] في دائرة غير الأخبار من سائر الإمارات بناء على التحقيق[4] من عدم مانعيّة العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة عن جريانها في تمام أطـــرافها فضلاً عن بعضه فتدبر. ومن التقريبات ما يقرب بالتقريب السابق[5] بدعـــوى العلـــم الإجمالي بالتكاليف خصوصاً بالأصول الضروريّة كالصلاة والصـــوم وأمـــثالهما ولا يحصل الفراغ إلاّ بالرجوع إلى الأخبار الواردة في

١ــ ولا يسقط الأصول في جميع الأطراف لما مر مراراً من أنه يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق كل منهما أو رفع اليد عنهما جميعاً فرفع اليد عن إطلاقهما عملاً بهما في الجملة بخلاف تركهما والأوّل أولى هذا بالنسبة إلى العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية في الأخبار.

٢ــ أما بالنسبة إلى غير الأخبار من الشهرات والإجماع ونحوهما.

٣ــ فلا مانع من جريان الأصول المثبتة للتكليف في جميع الأطراف

٤ــ لما تقدم مفصلاً من جريان الأصول المثبتة في جميع أطراف العلم الإجمالي وبعض أطرافه أيضاً وإنما يكون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية من دون أن ينافي جريان الأصل مع العلم الإجمالي في نفسه إن لم يلزم ترخيص في محتمل المعصية كما تقدم مفصلاً.

٥ــ التقريب الثاني نقله الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ١، ص ١٤٧، الثاني ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الأول إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان

شرحها وإلاّ يلزم خروج الأصول المزبورة عن حقائقها. وفيه[1] أنّ مرجع هذا التقـريب إلى التقريب السابق في دائرة أخصّ منها فمع وجود التقريب السابق لا ينتهـي النوبة إلى هذا التقريب. كما أن الجواب [2] عن التقريب الأول واف بجـوابه بلا احتياج إلى التكرار. ومنها[3] إنا نعلم بوجوب الرجوع إلى الكتاب والـسنة فمع التمكن من العلم بها تفصيلاً فهو وإلاّ فيجب التنزّل إلى تحصيل الظن بها.

١ــ ويرد عليه ــ أي مضافاً إلى رجوعه إلى التقريب السابق من العلم الإجمالي بالأحكام لكن دائرة أخص منه وهو الضروريات فقط ــ

٢ــ أولاً أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول وإلاّ لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً فاللازم حينئذ إما الإحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته وإما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية إلاّ أن يقال إن مظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانياً إن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمهما خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية.

٣ــ الثالث ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً وقد لخصناه لطوله وملخّصه أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل الضرورة والأخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا أيضاً ثابت بالأدلة المذكورة وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما يحكم به أو الظن به فهو وإلاّ فالمتبع هو الرجوع إليها على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصله.

أقــول[1] إن أريــد[2] من السنة الواجب رجوع المكلّف إليه السنّة الحاكية فمرجعه إلى العلم الإجمالي بوجود حجة في دائرة الأخبار.[3] ويمتاز حينئذ هذا

١ــ وأجاب عنه المحقق الماتن في المتن وجعله شقين تارة يكون المراد من السنة، السنة الحاكية وهو الخبر وأخرى يراد السنة المحكية وهي قول المعصوم ﴿عليه السلام﴾ أو فعله أو تقريره ﴿عليه السلام﴾ ولذا قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته ، ص ١٥٨ وفيه أن العلم بأنا مكلفين بالعمل على طبق السنة إن كان المراد هي السنة المحكية وهو العلم بالتكاليف الواقعي فيرجع إلى الإنسداد الكبير. وإن كان المراد هي السنة المحكية وهو الأخبار فيرجع إلى الدليل الأول أما بيانه

٢ــ فإن أريد الأول وهي السنة الحاكية عن ذلك

٣ــ فيرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجود الحجة في هذه الأخبار. ولذا قال في الكفاية، ج ٢، ص ١٠٧، رداً على الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾. وأما الايراد عليه برجوعه ــ أي ما عن الشيخ برجوع الوجه الثالث ــ إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ــ أي قول الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ص ١٤٨، إن قلت المراد بالسنة الأخبار والأحاديث والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكية عنهم ــ قلت مع أن السنة في الإصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لا حكاية أحدهما يرد عليه أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً فهذا يرجع إلى دليل الإنسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس إلاّ حجيّة كل إمارة كاشفة عن التكليف الواقعي ــ وإما إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار ــ أي أيضاً إلى ما ذكره الشيخ في الرسائل، ج ٢، ص ١٤٨، وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قد مناه وقد منا

التقريب[١] عن سابقيه بامتياز معلوميّة الصدور والحجّية[٢] ولازمه[٣] حينئذ لزوم الأخــذ بالمتــيقن مطلقاً[٤] و[٥]مع عدم الوفاء بالفقه فبالمتيقن بالإضافة ومع عدم

الجواب عنه ــ ففيه أن ملاكه إنما هو دعوي العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة الخ قال المحقق المشكيني في الهامش يعني أن مراد صاحب الحاشية هو وجوب الرجوع إليها نفسياً لا طريقياً وحينئذ لا يرد عليه رجوعه إلى أحد الدليلين لأن ملاكهما كون الإنسان غير معذور من قبل الواقعيات والأخبار واجبة العمل إما بمطابقة أكثرها لها أو لصدور أكثرها الكاشف عنها وعلى القول بالنفسيّة فلا فعليّة للواقعيات بل الفعلي هو مؤديات الأخبار فلا يرجع إلى أحدهما وهذا على القول يكون مؤديات الأخبار الحكم مجعولاً وأما مع عدمه فمؤديات الأخبار فعلية زعمي والواقع فعلية حقيقي

١ــ والفرق بين هذا التقريب وسابقيه أن التقريب الأول هو العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار في مجموع الروايات. والتقريب الثاني العلم الإجمالي بالتكاليف ولو الضرورية ولا يحصل إلاّ في الأخبار.

٢ــ وأما التقريب الثالث المتقدم أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل الضرورة والأخبار المتواترة فيعلم صدورها وحجيتها. وإنما الكلام في أنه إن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بحكم فهو وإلاّ فالمتبع حصول الظن.

٣ــ قال في الكفاية، ج ٢، ص ١٠٦، أن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه إنّما هي الإقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الإعتبار

٤ــ أي من الكتاب والسنة أو من الحكم الواقعي والطرق ــ

٥ــ فإن وفي وإلاّ أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة لو كان وإلاّ فالإحتياط بنحو عرفت ــ أي الإحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجيّة بحيث يخصّص أو يقيّد

وجـــود متيقن واف بالفقه رأساً فينزل إلى الظن بالحجية[١] وذلك[٢] على فرض تمامية مقدمات الإنسداد في خصوص دائرة الطرق وإلاّ[٣] لا وجه للرجوع إلى الظـــن بـــه بخـــصوصه[٤] كمـــا لا يخفى. وإن[٥] أريد من السنة السنة المحكية فمـــرجعه إلى العلم بوجوب الرجوع إلى فعل المعصوم وقوله وتقريره واقعاً فيـــصير هـــذا من أحد تقريبات مقدمات الإنسداد الآتي إن شاء الله بل[٦] يكون

بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجّة على الثبوت ولو كان أصلاً ــ لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا وجه معه من الإكتفاء بالرجوع إلى ما ظن إعتباره. ولكن فيه قام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فيرجع إلى حجّية الظن.

١ــ فعلى هذا إن لم يكن متيقن إضافي واف بمعظم الفقه تصل النوبة إلى حجّية الظن بنحو الحكومة أو الكشف

٢ــ وذلك أيضاً مبنى على تمامية مقدمات الإنسداد في دائرة الطرق بالخصوص ولا يعم مطلق الحكم الواقعي

٣ــ أي لو جرى مقدمات الإنسداد في مطلق الحكم الواقعي

٤ــ فلا تختص النتيجة بالظن المطلق في خصوص الطرق بل يعم مطلق الحكم الواقعي

٥ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ١٤٣، وإن كان المقصود هو ثبوت التكليف بالواقع وبقائه فعلاً من جهة العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في الواقع كما يقتضيه ظهور السنة في كلامه السنة الواقعية فهو مع رجوعه إلى الدليل الآتي المعروف بدليل الإنسداد.

٦ــ لا يقتضي التخصيص بخصوص الأخبار بل يعم كل ما يظن بأن مدلوله مضمون للكتاب أو السنة التي هي قول المعصوم ﴿عليه السلام﴾ وفعله وتقريره.

أخـــص مـــن التقرير في كلّية الإنسداد إذ[1] العلم بالحكم دائرته أوسع من العلم بالسنة وحينئذ فمع تمامية تلك المقدمات لا ينتهي النوبة إلى هذا التقرير لما أنه لا مـــساس لـــذلك بخصوص حجّية الأخبار الذي هو المدّعى فعلاً[2] ثم إن في المقـــام بعض تقريبات أخرى منتجة لحجية مطلق الظن بخيال المقرّب فينبغي جعلها في طي مقالة مستقلّة فنقول.

١ــ لما عرفت من أن العلم بالحكم الواقعي دائرته أوسع من العلم بالسنة لإمكان وجوده من الإجماع والشهرة ونحوهما.

٢ــ فلو فرضنا تمامية مقدمات الإنسداد فلا يوجب حجّية خصوص الأخبار الذي هو محل الكلام بل مطلق العلم بالحكم الواقعي وإن لم يتمكن فالظن به الأعم من الطريق أو نفس الحكم الواقعي. هذا كله في الوجوه العقلية التي استدل بها لإثبات حجّية خبر الواحد بالخصوص.

مقالــة[1] من جملة[2] ما استدلوا على حجّية مطلق الظن هو أن في مخالفة المجتهد للحكم الإلزامي مظنّة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب.[3]

وفيه[4] أنه لا يتم صغراه لو أريد الضرر الدنيوي ولا يتم الكبرى لو أريد

١ــ **الأمر الحادي عشر**: في حجّية مطلق الظن.

٢ــ قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ٢، ص ١٤٩، فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وإن اقتضاه أمر آخر وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلاّ الظن في الجملة ولا يثبته كلية وهي أربعة

٣ــ الأول في أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنّة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم أما الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

٤ــ وأجاب عنه المحقق الماتن بأنه إن كان المراد الضرر الدنيوي فلا يتم صغراه وإن كان المراد الضرر الأخروي فلا يتم كبراه إلاّ بضم بقية مقدمات الإنسداد لو تمت بيان ذلك ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته ص ١٥٩، أن الصغرى وهو أن الظن بالحكم ظن بالضرر ما المراد من الضرر هو الضرر الأخروي وهو العقاب أو الضرر الدنيوي. فإن كان المراد هو الأول فلا يحتاج إلى الكبرى ــ أي ممنوع ــ لأن الظن بالعقاب مع أن قبح العقاب بلا بيان دافع للعقاب ونقطع بعدمه. لابد وأن لنا منجز للتكليف ــ أي يكون حجّية ــ حتى لا يجري هذه القاعدة ومع الظن بالحكم يكون الظن بالعقاب وإلاّ فلا معنى لأن يكون الظن بالحكم ظناً بالعقاب مع عدم حجّيته بل قطع بعدم العقاب سواء كان المنجز نفس

هذا الظن أو غيره فعلى هذا فلا يحتاج في المنجزية إلى الكبرى أصلا بل الكبرى يكون عند حكم العقل بالإطاعة. وأما إن كان المراد الضرر الدنيوي فنقول نحتاج إلى الكبرى ولكن نقول بأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر هل يكون من باب حكم العقل بالتحسين والتقبيح ويستكشف حكم الشرع بواسطة الملازمة أو يكون من باب حكم الإرتكازي الجبلي فإن كان من باب الارتكازي الجبلي بحيث يكون في الحيوانات أيضاً بحيث يحرزون عن الضرر وبواسطة مقدمات إمضاء الشرع لهذا الإرتكاز وعدم ردعهم يكون شرعاً أيضاً واجب التحرز فقهراً يكون الكبرى شرعياً وليس من الدليل العقلي. وأما إن قلنا بأن حكم العقل يكون من باب الحكم بالحسن الدفع ــ أي إرشادياً نظير أوامر الطبيب وعلى فرض مولويته ــ أما حكم الطريقي ــ أي طريق الظن إلى الواقع ــ بواسطة عدم الرجوع ــ الأصح عدم الوقوع ــ في الضرر أو الحكم النفسي ــ أي الظن بالتكليف موجب للظن بالمفسدة والضرر فيقبح الإقدام ــ وعلى كل حال صار الحكم بحكم العقل ولا يبعد أن يقال بأنه حكم ارتكازي من دون أن يكون حكم مستقل من العقل فيكون الكبرى شرعياً هذا كله في صورة قبولية الصغرى. ولكن فيه ممنوع لأن المصلحة والمفسدة لا يلازم الضرر بل في بعض الأوقات مخالفه ضرر عرفاً فإن عدم جواز أخذ مال الناس في نظر العرف هذا الحكم ضرر ولا يلازم المصلحة والمفسدة مع الضرر. بل يمكن تداركه أيضاً لو فرض ضرر دنيوي ومما ذكرنا ظهر الإشكال فيما نسبه في النهاية، ج٣، ص ١٤٣، أن المراد من الضرر المظنون إن كان هو الضرر الأخروي أي العقوبة فالصغرى ممنوعة لعدم استلزام الظن بالتكيف للظن بالعقوبة ــ وإن كان المراد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ــ تمنع كون مجرد فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة ضرراً كي يستلزم الظن بالتكليف الظن بالضرر. أي الكبرى ممنوع وقد عرفت التعبير على خلافه.

الضرر الأخروي إلاّ بضم بقيّة مقدمات الإنسداد على فرض تماميّتها.[1]

١ــ نعم لو انضم إلى ذلك بقية مقدمات الإنسداد من الخروج عن الدين ونحوه وسيأتي عدم تماميتها ثم إن الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ بيّن أمراً هنا لابد من الإشارة إليه قال في الرسائل، ج ٢، ص ١٥٢، فالأولى ــ أي في مقام الجواب ــ أن يقال إن الضرر وإن كان مظنوناً إلاّ أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البرائة والإستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون وإلاّ كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء للمفسدة ــ أن أصل البرائة والإستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا إشكال في عدم وجوب مراعات ظن الضرر وفي أنه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلاّ لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً. وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول ــ فنقول لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنية على الإستصحاب والبرائة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعات ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالتضرر وأجاب عنه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٢٢، أما أولاً فلأن تدارك الضرر والمفسدة إنما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية وذلك ينحصر بالتعبد بالإمارات في مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى الواقع. فإن التعبد بالإمارة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحاً إلاّ بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية ما فات من المكلف. وأما الأصول العملية فالتعبد بها إنما يكون في مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع لأن الأصول العملية لا اعتبار بها في الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمي فلا يكون الوقوع في الضرر والمفسدة الواقعية مستنداً إلى الشارع لأنه لولا التعبد بالأصول

كان المكلف يقع في ذلك إلاّ إذا وجب عليه الإحتياط عقلاً أو شرعاً وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وإيجاب الإحتياط ـــ أي يرد عليه ما أفاده المحقق العراقي في الهامش أقول إذا فرضنا أن كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف في الضرر فأيّ اهتمام أعظم من ذلك بل لابد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه، نعم ذلك صحيح في فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر فإنه حينئذ في متمم الجعل يدور مدار الإهتمام وعدمه فجعل الأصل في المورد يكون موجباً لإيقاعه من الشارع في المفسدة فيجب تداركه ـــ وأما ثانياً من المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ فلان العموم في كل مورد إنما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤونة زائدة من إثبات أمر آخر إلاّ إذا بقي العام بلا مورد وشمول عموم أدلة الأصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة ـــ أي المؤونة الزائدة ـــ وإذا توقف على ذلك فمن أول الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد لأن المشكوكات والموهومات تبقي تحت العموم ـــ أي أورد عليه المحقق الماتن في الهامش أقول أصالة العموم متبع في كل مورد يشمله العام ولو كان شموله ملازماً لخصوصية زائدة فبأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضاً ولو كان من اللوازم العادية ودعوى عدم الشمول عهدته على مدعيه ـــ وقال محقق النائيني ﴿قدس سره﴾ وأما ثالثاً فلأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبرائة والإستصحاب لإستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعي بحرمته. فانه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون وارداً أو حاكماً على البرائة العقلية والشرعية وعلى الإستصحاب وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك فالأصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس كما هو ظاهر هذا ما يرجع إلى كلام الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾.

ومـــنها[1] أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح. وذلك[2] أيــضا مبني[3] على ثبوت لزوم الأخذ بأحد الطرفين تعيّناً[4] و[5] إلاّ فمع احتمال التخير[6] بحليّة المشكوك لما[7] ينتهي الأمر إلى أصل الترجيح فضلاً عن ترجيح

١ــ **الوجه الثاني:** ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ٢، ص ١٥٣، أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وتوضيحه ما ذكره المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ١٤٥، أن الأمر في مورد الظن بالتكليف يدور بين الأخذ به وبين الأخذ بالوهم الذي هو الطرف المرجوح فيتعين الأول فراراً عن لزوم ترجيح المرجوح على الراجح.

٢ــ والجواب عن ذلك بما في الكفاية، ج ٢، ص ١١٢، أنه لا يكاد يلزم منه ذلك ــ أي القبيح ــ إلاّ فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً

٣ــ أي موافقة الظن راجحة بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح ــ

٤ــ الأصح تعييناً لزوم الأخذ بالظن أو طرفه معيّناً ــ مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً ــ أي لإختلال النظام ــ أو عدم وجوبه شرعاً ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلاّ بمقدمات دليل الإنسداد وإلاّ ــ أي لم تتم مقدمات الإنسداد

٥ــ أي لم يكن معيّناً ولا ترجيح لبعض الأطراف ــ كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الإحتياط أو البرائة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأعمال في اختلاف المقدمات الخ

٦ــ الأصح التخيير ــ فإنه عند رجوعه إلى البرائة والحلية يكون مخيّرا

٧ــ ولا ينتهي الأمر إلى الراجحية أصلاً حتى يقع الكلام في الكبرى وهو أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

المـــرجوح. ومنها[١] أن مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي بالتكاليف[٢] و[٣] عدم التمكّن من تحصيل الموافقة القطعيّة التنزّل إلى تحصيل الظن بالموافقة.[٤]

وفـــيه[٥] أن هـــذا البـــيان[٦] يرجع إلى لزوم التبعيض في الإحتياط والأخذ بصرف المظنون[٧] وهو كذلك[٨] لو بقي العلم الإجمالي بحاله وإلاّ[٩] فمع إنحلاله

١ــ **الوجه الثالث**: ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ١، ص ١٥٤، ما حكاه الأستاذ ــ أي شريف العلماء ــ عن أستاذه السيد الطباطبائي ــ أي صاحب الرياض ــ ﴿قدس سرهما﴾ من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات

٢ــ أي العلم الإجمالي بالتكاليف ــ ومقتضى ذلك وجوب الإحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك ما يحتمل الحرمة كذلك

٣ــ أي لا يمكن الموافقة القطعية ــ ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد وحرج شديد

٤ــ فمقتضى الجمع بين قاعدتي الإحتياط وإنتفاء الحرج العمل بالإحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

٥ــ والجواب عنه أن هذا يرجع إلى دليل الإنسداد الآتي ولا يكاد ينتج إلاّ مع سائر مقدماته

٦ــ لكن جعل النتيجة في هذا الوجه هو التبعيض في الإحتياط

٧ــ بالأخذ بالمظنون دون المشكوك والموهوم

٨ــ والأمر كذلك وهو التبعيض لو بقي في الإحتياط العلم الإجمالي بالتكاليف بحاله

٩ــ ولكن لو فرضنا إنحلال العلم الإجمالي بوجود الحجة على التكليف عقلاً أو شرعاً على القولين من الحكومة أو الكشف فلا موضوع للتبعيض في الإحتياط أصلاً بل الظن يكون حجة وسيأتي مفصّلاً

بوجـــود حجّـــية[1] أخرى على ما سيأتي بيانه في الدليل الرابع المعروف بدليل الإنسداد لا يبقي مجال للتبعيض المزبور كما لا يخفى.

ومـــنها[2] دلـــيل الإنسداد المعروف وبه نستعين وعليه التكلان وهو الدليل الـــرابع مـــن أدلة حجيّة مطلق الظن المعروف بدليل الإنسداد المنوط إنتاجه لـــديهم بطيّ مقدمات[3] أربع[4] مع اختلافهم في تمهيد هذه المقدمات بجعل العلم الإجمالـــي من المقدمات من بعض[5] وإسقاطه من آخر[6] أقول[7] أولاً أن مدرك

١ــ الأصح حجّة

٢ــ الوجه الرابع لحجية مطلق الظن هو دليل الإنسداد ويعبّر عنه بالدليل الرابع.

٣ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٤٥، وهو مركب من مقدمات

٤ــ أي أربع ــ **الأولى**: انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الأحكام الشرعية. **الثانية**: عدم جواز إهمال التكاليف في الوقائع المشتبهة والرجوع في كل منها إلى البرائة. **الثالثة**: بطلان الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل بالأحكام من الإحتياط التام في جميع الوقائع أو الرجوع إلى فتوى الغير أو الرجوع في كل مسألة الأصل الجاري فيها من البرائة والإستصحاب والتخيير ونحوها. **الرابعة**: قبح ترجيح المرجوح على الراجح بالأخذ بالموهومات والمشكوكات فيتعين العمل بالظن وقد يضاف إليها مقدمة أخرى **خامسة**: وهو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة في الوقائع المشتبهة.

٥ــ أي صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١١٤، وهي خمسة أوّلها أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليّة في الشريعة ــ

٦ــ أي الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ١، ص ١٥٥، وهو مركب من مقدمات أي أربع فراجع ــ

٧ــ أقول لا يخفى أن الإحتياج إلى هذه المقدمة إنما يكون على بعض المسالك في الإنسداد لأنها على ما يأتي مختلفة من حيث المقدمات ومن حيث النتيجة فإن

بطلان الخروج من الدين ان كان هو العلم بالتكاليف واو اجمالا المانع عن جريان الاصول النافية في اطرافه فلا محيص من جعل العلم المزبور من احد المقدّمات وحينئذ نتيجة ذلک بعد ضم المقدمة الاخري من عدم لزوم الاحتياط للحرج ليس الّا تبعيض الاحتياط الراجع الي كون الظن بالاخر.

النتيجة على بعض المسالک هو التبعيض فى الاحتياط والرجوع الى الظن فى مقام اسقاط التكليف وعلى البعض الاخر حجية الظن ومرجعيته فى مقام اثبات التكليف بنحو الحكومة تارة والكشف اخرى بيان ذلک ان بعد تنجيزية حكم العقل بالبرائة وقبح العقاب فى ظرف الشک فى التكليف لا شبهة فى ان وجوب التعرض لامتثال التكاليف المجهولة وعدم جواز اهمالها لا يكون الا اذا كان هناک منجز فى البين يكون رافعا لموضوع حكم العقل بالقبح والبيان الرافع لموضوع حكم العقل.

مـــرجعاً فـــي مقام الإسقاط[١] وإلاّ فالمثبت للتكليف ليس إلاّ العلم المزبور[٢] ولا يكاد حينئذ انتهاء النوبة إلى منجزية الظن[٣] وإنما هو مرجع في مقام إطاعة ما نجّز في حقه بالعلم المزبور.[٤]

بـــل[٥] وبناء على ذلك أيضاً لا معنى لكشف مرجعية الظن من قبل الشرع إذ[٦] لا مجـــال لتـــصرف الشارع وجعله مولوياً في مرتبة تحصيل الفراغ عمّا

بالقبح إما أن يكون هو العلم الإجمالي بالتكليف بحيث كان الإجماع ومحذور الخروج عن الدين من توابع العلم الإجمالي المزبور بحيث لو فرض إنتفائه رأساً أو عدم منجزيته إما مطلقاً أو في خصوص المقام لكان المرجع في الوقائع المشتبهة هو البرائة. وإما أن يكون هو الإجماع أو محذور المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين ولو فرض انتفاء العلم الإجمالي أو عدم منجزيته وكونه كالشك البدوي كما عليه المحقق الخونساري على ما نسب إليه. فعلى الأول لا شبهة في لزوم المصير إلى التبعيض في الإحتياط محضاً.

١ــ ومرجعية الظن في مقام إسقاط التكليف لا إثباته

٢ــ إذ المثبت له على هذا التقرير إنما هو العلم الإجمالي بالتكليف

٣ــ ولا معنى بعده لإثباته بمنجز آخر ــ أي الظن ــ

٤ــ أي التكليف ثابت بالعلم الإجمالي والظن حجة في مرحلة إطاعة ذلك التكليف ــ ولازم ذلك وإن كان بحكم العقل هو الإحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات إلاّ أنه بضميمة بقية المقدمات يتعين الإحتياط في مقام تحصيل الفراغ في خصوص دائرة المظنونات ومرجعه إلى التبعيض في الإحتياط ومرجعية الظن في مقام إسقاط التكليف الثابت بالعلم الإجمالي

٥ــ لا في مقام إثباته كي ينتهي الأمر إلى حجيّة الظن ومثبتيّته للتكليف بنحو الحكومة عقلاً أو الكشف شرعاً.

٦ــ ومن المعلوم أن في هذه المرحلة لا مجال لتصرف الشارع وجعله مولوياً.

ثـبت بالعلم أو غيره[١] بل المرجع في مثله هو العقل المستقل بالحكم في باب الإطاعـة بلا تصرف من الشارع في هذا المقام.[٢] وحينئذ[٣] فالنزاع المعروف فـي الكـشف والحكومة لا يكاد يجري على هذا المسلك إلاّ[٤] على تقدير قيام الظـن على تعيين المعلوم بالإجمال في مورده إذ حينئذ للشارع تعيين المفرغ بلسان جعل البدل كما هو الشأن في كلّ علم إجمالي بل وفي العلوم التفصيليّة أيـضاً كمـا أسـلفنا وإلاّ[٥] ففي كل مورد لا يكون الظن قائماً بتعيين المعلوم بالإجمال[٦] بل غاية الأمر قيام الظن على مجرد وجود التكليف في مورده[٧] مع احتمال كونه غير ما هو معلوم إجمالاً[٨]

١ــ أي مرحلة الفراغ عما اشتغلت الذمة به يقيناً بالعلم الإجمالي أو غيره ــ

٢ــ أي يكون حينئذ مرتبة الطاعة والإمتثال ويكون الحاكم فيها العقل مستقلاً وليس تحت تصرف الشارع ــ

٣ــ أي الحاصل كون التراع على الكشف والحكومة لا يجري على القول بوجود المقدمة الخامسة من وجود العلم الإجمالي وأنه مثبت للتكليف والظن إنما في مرحلة الفراغ ــ

٤ــ إلاّ على نحو جعل البدل ــ أي يقوم الظن على تعيين المعلوم بالإجمال في مورد العلم الإجمالي لما عرفت مع إمكان كون الشارع في مرحلة الفراغ الكاشف عن سعة الإشتغال أن يكتفي عن المعلوم بالإجمال وذلك بلسان جعل البدل وذلك لا يختص بالعلم الإجمالي بل حتى في مورد العلم التفصيلي كقاعدة التجاوز بلى قد ركع وهذا أمر آخر ــ

٥ــ أي وفي غير مورد جعل البدل ــ

٦ــ أي وعدم قيام الظن بتعيين المعلوم بالإجمال ــ

٧ــ أي لو فرض قيام الظن على وجود التكليف في هذا المورد وهذا الطرف ــ

٨ــ أي مع فرض احتمال كون المعلوم بالإجمال غيره ــ

فلا يكاد[١] مرجعيّة الظن إلاّ بملاحظة كونه من محتملات العلوم[٢] المتنجز فعلــه وفــي مثله[٣] يستحيل تصرف الشارع فيه مع فرض الفراغ عن منجزية العلم به وهو ظاهر واضح[٤] وحينئذ بعد الجزم بأن النزاع المعروف بينهم كان فــي مثل هذا الفرض لا يكاد يجري النزاع المزبور على هذا المسلك كما لا يخفــى[٥] نعــم[٦] لــو لــم يكن مدرك بطلان الخروج من الدين مثل هذا العلم الإجمالي بالتكاليف ولو من جهة الجزم بأنه لو لم يكن في البين مثل هذا العلم أو لم يكن

١ــ أي يكون في هذا المورد المفروض يرجع الظن بالتكليف إلى احتمال انطباق المعلوم المتنجز فعله على هذا المورد

٢ــ الصحيح ــ المعلوم ــ

٣ــ أي على هذا المسلك يستحيل تصرف الشارع فيه لكون مرحلة السقوط لا الثبوت فإن ثبوته بالعلم الإجمالي المنجزة

٤ــ كيف وأن لازم حجية الظن ومنجزيته هو سقوط العلم الإجمالي المزبور عن المقدمية والمنجزية للتكليف لإنحلاله حينئذ بما في موارد قيام الظن بالتكليف فيكون الشك بدوياً في غيرها وهذا كما ترى ينافي ما هو الفرض من مقدمية العلم الإجمالي ومنجزيته فلا محيص على هذا المسلك من كون النتيجة هي التبعيض في الإحتياط

٥ــ أي بعد كون النــزاع المعروف من كون نتيجة مقدمات الإنسداد الحكومة أو الكشف يكون في مثل هذا الفرض وهو حجية الظن المطلق ولكن على مسلك كون العلم الإجمالي هو المثبت للتكليف فلا يجري النــزاع المزبور ولابد من التبعيض في الإحتياط ــ

٦ــ وعلى الثاني وهو كون الإجماع ومحذور الخروج عن الدين مانعاً مستقلاً عن الرجوع إلى البرائة في الوقائع المشتبهة كما لا يبعد ذلك.

العلـــم الإجمالي منجزاً أصلاً أيضاً قام الإجماع على بطلان الخروج من الدين[١] فلا شبهة[٢] في أن مثل هذا الإجماع التكليفي[٣] كاشف[٤] عن وجود منجز بمقدار المعلوم بالإجمال في البين وحينئذ[٥] لازمه انحلال العلم المزبور بوجود مـــثل هـــذا الطريق الإجمالي القائم في أطراف العلم المزبور فيخرج العلم به حينـــئذ عن المنجزيّة[٦] وحينئذ يسقط العلم الإجمالي عن المقدميّة[٧] بل لابد في

١ــ لإمكان تحصيل الإجماع على عدم جواز إهمال التكاليف عند انسداد باب العلم والعلمي حتى من القائلين بعدم منجزية العلم الإجمالي فإن المسألة وإن لم تكن معنونة في كلام الأصحاب و لم يقع البحث عنها في قديم الزمان لإنفتاح باب العلم والعلمي لديهم.

٢ــ ولكن يكفي الإجماع التقديري حيث يعلم منهم اتفاقهم على وجوب التعرض للتكاليف في فرض انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الفقه وانتفاء العلم الإجمالي بالتكليف أيضاً أو عدم منجزيته بحيث كان المقتصر على التدين بالتكاليف المعلومة التارك للأحكام المجهولة في الوقائع المشتبهة يعد عندهم كالخارج من الدين والمتدين بغير دين سيّد المرسلين ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وكيف كان على هذا المسلك يتعين المصير إلى حجية الظن ومرجعيته في مقام إثبات التكليف إما بنحو الحكومة عقلاً أو بنحو الكشف شرعاً ولا تنتهي النوبة إلى التبعيض في الإحتياط ومرجعية الظن في مقام إسقاط التكليف

٣ــ الصحيح التقديري

٤ــ إذ بالإجماع المزبور يستكشف وجود منجز وأصل بنحو الإجمال يكون هو الرافع لقبح العقاب بلا بيان وبعد تعينه بالظن بضميمة بقية المقدمات لا تنتهي النوبة إلى بيانيّة العلم الإجمالي ومنجزيته.

٥ــ لإنحلاله بذلك المنجز المستكشف بالإجماع المزبور.

٦ــ أي على ذلك يخرج العلم الإجمالي عن المنجزية ــ

٧ــ أي على ذلك يسقط العلم الإجمالي عن المقدمية ــ

الاكـــتفاء في المقدمة الأولى بقضيّة بطلان الخروج المزبور[١] ولازمه[٢] حينئذ أيضاً عدم جريان التبعيض في الإحتياط بمناط مرجعيّة الظن في مقام الإسقاط بـــل علـــى فرض انتهاء النوبة إلى مرجعية بضمّ بقيّة المقدمات يكون الظن مرجعاً في مقام الإثبات[٣] إذ الفرض خروج العلم السابق بإنحلاله عن المثبتيّة[٤] وحينئذ[٥]

١ــ أي يلزم الإكتفاء في المقدمة الأولى بمحذور الخروج عن الدين ــ وبهذا البيان ظهر عدم صحة الجمع بين مقدمية العلم الإجمالي وبين الإجماع ومحذور الخروج من الدين على مسلك واحد بجعل الإجماع ومحذور الخروج من الدين في قبال العلم الإجمالي محذوراً مستقلاً لعدم الإهمال والرجوع إلى البرائة

٢ــ أي لازم المسلك الثاني هو عدم كون الظن حجة في مقام الإسقاط وعدم جريان التبعيض في الإحتياط

٣ــ أي لو وصل النوبة إلى الظن على هذا المسلك مع ضم بقيّة المقدمات يكون الظن حجة في مرحلة ثبوت التكليف ــ

٤ــ أي على هذا المسلك قد سقط العلم الإجمالي عن المثبتية بالإنحلال ــ فاللازم على الشيخ ونحوه ممن سلك مسلك التبعيض في الإحتياط هو الإقتصار على مقدميّة العلم الإجمالي كما أن اللازم على من سلك غير مسلك التبعيض من المسالك الآخر الآتية هو إلغاء العلم الإجمالي بالمرة عن المقدمية والإقتصار على الإجماع ومحذور الخروج عن الدين.

٥ــ كما أنه ظهر ابتناء مسلكي الحكومة والكشف على إبطال مسلك التبعيض بإلغاء العلم الإجمالي عن المنجزية وإسقاطه عن البيانية ولو بدعوى قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولو تبعيضاً المستكشف منه وجود مرجع آخر في البين ومثبت للتكاليف بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي الموجب قهراً لانحلاله كما يستفاد ذلك أيضاً من الإجماع ومحذور الخروج عن الدين الذين هما المستندان للمقدمة الثانية وإلاّ فبدونه لا تصل النوبة إلى مقام حجية الظن ومثبتيّته للتكليف

ربما يجري على هذا المسلك النزاع المعروف من الكشف والحكومة إذ[1] لتصرف الشارع في هذه المرحلة مجال.

بنحو الحكومة أو الكشف كما أنه في فرض انتهاء الأمر إلى ما عدى مسلك التبعيض في الإحتياط من المسالك الآخر.

١ــ أي كان مجال لتصرف الشارع فيه مولوياً ــ لا تنتهي النوبة إلى مسلك الكشف بأقسامه حتى مثل إيجاب الإحتياط الشرعي إلاّ بعد إبطال مسلك الحكومة. إما بمنع حكم العقل بلزوم اتخاذ مرجع آخر في البين بمقدار يخرج عن محذور الخروج عن الدين وتعيينه في الظن. وإما بمنع إيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلي في الحكم بلزوم التعرض لإمتثال الأحكام وإلاّ فمع فرض إستقلال العقل بذلك عند الإنسداد وإيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلي ولو احتمالاً لا مجال للكشف عن جعل شرعي في البين ولو بإيجاب الإحتياط. بداهة أن الكشف المزبور إنما هو في فرض اللابدية العقلية وبعد حكم العقل بمرجعية الظن في مقام تعرض التكليف واحتمال إيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلي لا طريق إلى كشف المزبور كما لا يخفى. بل ولئن تدبرت ترى الترتب بين أنحاء الكشف أيضاً لإبتناء كشف حجية الظن وطريقيته شرعاً على إبطال مجعولية مثل إيجاب الإحتياط الشرعي ولو بدعوى قيام الإجماع على عدم بناء الشريعة في امتثال الأحكام بصرف احتماله ولزوم كون امتثال الأحكام بعناوينها الخاصة وجوبياً أو تحريمياً إذ حينئذ لابد من كشف طريق شرعي في البين ويتعين بمقتضى المقدمة الأخيرة في الظن وإلاّ فمع المنع عن مثل هذا الإجماع لا ينتهي الأمر إلى كشف أن المجعول هي الوسطية والطريقية للظن لوضوح أن إيجاب الإحتياط أخف مؤونة من جعل الكاشفية والوسطية للظن لإحتياج هذه إلى عناية زائدة ــ وعلى ذلك فالمسالك في المقام أربعة بل خمسة مترتبة ومختلفة بحسب النتيجة لكونها في بعضها هي حجية الظن ومرجعيته في مقام إسقاط التكليف وفي بعضها مرجعيّته في مقام إثبات التكليف بنحو الحكومة العقلية وفي بعضها مرجعية الظن في مجرد وجوب العمل على طبقه من باب الإحتياط وفي

وحيث اتضح هذا المقدار فنقول[1]

بعضها مرجعية الظن من جهة الحجّية والمنجزية وفي بعضها مرجعيته في مقام المثبتيّة للتكليف شرعاً. وإذا عرفت ذلك فلنشرع في تفاصيل المقدمات وإثباتها بما يمكن الإستدلال به لها وبيان ما هو المختار من المسالك المزبورة ــ أي ذلك ما عدا المقدمة الأولى من العلم الإجمالي فإنه تقدم مفصلاً من لزومه على مسالك دون مسلك ــ فنقول وعليه التكلان أما المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجداني مما لا إشكال فيه بداهة أن ما يوجب العلم التفصيلي بالحكم من النصوص المتواترة والإجماعات القطعية في غاية القلة بحيث لا يفي بأقل قليل من الأحكام الشرعية وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فللمنع عنه مجال لما تقدم من تمامية الأدلة على حجية الخبر الموثوق به مع وفائه لكثرته بحمد الله بمعظم الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول العملية في الموارد الخالية عن الأخبار الموثوق بها محذور وحينئذ فلا مجال لدعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية كي ينتهي الأمر بضم بقية المقدمات إلى حجية الظن ومرجعيته بنحو الحكومة أو الكشف ومن هنا كان هذا البحث قليل الجدوي إذ لا يكاد يترتب عليه ثمرة مهمة عملية كما هو ظاهر وعلى ذلك نحن نصفح عن بيان المقدمات ونبين طريقة المتن في بيان دليل الإنسداد على نحو الكلية.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٠، وأما المقدمة الثانية وهي عدم جواز إهمال التكاليف في الوقائع المشتبهة والإعتماد فيها على البرائة الأصلية فمما لا إشكال فيها ولا ريب يعتريها بل كادت أن تكون ضرورية وإنما الكلام في مدرك هذه المقدمة بأنه هو العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة في الشريعة أو هو الإجماع ومحذور الخروج عن الدين بحيث يكونان محذوران مستقلان لإبطال الرجوع إلى البرائة في الوقائع المشتبهة ولو مع فرض انتفاء العلم الإجمالي رأساً أو عدم منجزيّته حيث استدل عليها بكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة وقد عرفت اختلاف النتيجة تبعيضاً وحكومة وكشفاً بحسب هذه الوجوه

إن بنيـــنا[1] على انحصار الطريق المنجّز بالعلم بالواقع[2] ولو جعليّاً بتتميم كشـــفه[3] أو[4] قلـــنا بالتكالـــيف الطرقية بناء[5] على أن وجه منجزيتها منحصر

١ــ قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿قدس سره﴾ في تقريراته، ص ١٦١، بعد قيام الإجماع على بطلان الخروج عن الدّين ويكون لنا منجز آخر غير العلم الإجمالي فنقول إن في وجه منجزية الطرق مسالك أربعة منها أن بعد جعل الشارع الطريق يستكشف منه بأن الواقع على فرض وجوده كان مهتماً به بحيث لا يرضى بتركه ومن هذا الإهتمام يستكشف العقل أن نفس إحتمال واقع المهم منجز للواقع ولا يجري فيه قبح عقاب بلا بيان. فإن الإشكال في الطرق بأن الطريق مع المطابقة عين الواقع ومع المخالفة ترخيص فيدور الأمر بين وجود الحكم وعدمه قلنا بأن في الحقيقة يكون مثل دوران الأمر بين الوجوب والإباحة. ففي الجواب قلنا بأن طريق التخلص عن هذا الإشكال يكون هذا الوجه وهو أن من الجعل يستكشف أن الواقع مهم بحيث في حال الشك أيضاً لا يرضى بتركه فيكون نفس احتمال مثل هذا الواقع منجزاً للواقع ــ وسيأتي مفصلاً ــ ومنها ما قلنا في وجه المنجزية بطريق آخر وهو أن وجه عدم منجزية واقع المحتمل هو جريان قبح عقاب بلا بيان وبعد فرض أن جعل الطريق مع فرض مطابقته للواقع كان هذا بياناً فلا معنى لقبح عقاب بلا بيان أن على فرض وجود التكليف واقعاً لم يكن له بيان وبالفرض كان هنا بيان فلا مجري لقاعدة القبح.

٢ــ أي المنجز هو العلم الإجمالي ــ

٣ــ ومنها ما ذكره بعض المعاصرين ــ أي المحقق النائيني ــ من أن تتميم الكشف يوجب منجزية الواقع ويوجب ترتيب آثار العلم عليه مع المنجزية

٤ــ ومنها ما ذكره الآخوند ﴿قدس سره﴾ من أن المنجزية يكون أثر الحجية فجعل الحجية لازمة منجزية الواقع في صورة المصادفة. أو الأمر بمعاملة اليقين على المختار.

٥ــ وكل ذلك مبنى على كون وجه منجزيتها منحصر باقتران الواقع بالبيان الواصل إلى المكلف ويحصل بأحد هذه الوجوه

بإقتران الواقع بالبيان الشرعي الواصل إلى المكلّف[1] كما أشرنا إليه في مبحث القطع.

١ــ قال المحقق العراقي في النهاية ، ج ٣، ص ١٤٩، المراد من الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد ومن الواصل بطريقه الطريق الذي ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدي المكلف بانسداد آخر قبال ما لا يكون واصلاً إلى المكلف أصلاً ولو بطريقه وكل ما علم جعله بنفسه فهو الطريق الواصل بنفسه وفي هذه الجهة لا يفرق بين كون المجعول إيجاب الإحتياط الذي هو محرز بنفسه للواقع أو حجية الظن الخ ذكر المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٢٤٠، والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد باب العلم والعلمي ليس هو إلاّ الإحتياط فإنه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيّات وليس الظن في عرض الإحتياط. فإن الحجية المنجعلة بنفسها منحصرة بالعلم. فالظن لولا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا تكون محرزاً للواقع بخلاف الإحتياط فإنه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤونة ليس هو إلاّ الإحتياط وأجاب أن الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط في جميع الوقائع المشتبهة وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أولاً ــ أقول معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد قبال ما هو الواصل بطريقه كالطريق الذي ظن حجّيته بظن علم حجّية هذا الظن لدي المكلف قبال ما لا يكون واصلاً إلى المكلف رأساً كالطرق الواقعية المجهولة لدي المكلف ولو تفصيلاً بناء على كون المراد من الوصول التفصيلي وسيأتي نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميماً أو إهمالاً. وفي هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقاً واصلاً نصبه طريقاً علم بجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر. وفي هذه الجهة لا يتفاوت بين كون المجعول هو إيجاب الإحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية فمن هذه الجهة يكون حجية الظن في عرض إيجاب الإحتياط. نعم بينهما تفاوت من جهة أخرى

وقلنا أيضا بقيام الإجماع على عدم مرجعية الاحتياط[1] ولو لم يكن[2] حرج في الأخذ بمحض احتمال التكليف الأعم من الواقعي والظاهري

وهو أن الإحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلاً إليه بنفسه وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه قبال غير الواصل أصلاً ـــ وقال ثانياً في قوله الإحتياط ـــ أقول ما هو منحصر بالإحتياط الطريق الموصل بنفسه لا الواصل بنفسه (ببين تفاوت ره از كجاست تا به كجا الخ) ـــ وثالثاً على قوله إن الطريق ـــ أقول الأولى أن يقال ويعبّر عنه بالطريق الموصل لا الواصل وإلاّ لا اختصاص في الطريق الواصل بالإحتياط بل كلّما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطاً كان أو طريقاً بمعنى الوسطية في الإثبات بمصطلحة كما شرحناه وحينئذ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الإحتياط لمحض كونه بنفسه موصلاً بل له أن يجعل طريقاً آخر بتتميم كشفه وبجعله موصلاً قبال الإحتياط كما لا يخفى. وعلى أي فلنرجع إلى ما كنا فيه.

١ـــ فعلى القول بكون المنجز هو العلم ولو جعلياً ونحوه مع القول بقيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط أو عدم جوازه. ولذا قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٣، وأما بطلان الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة فيدل عليه الإجماع القطعي وقاعدة نفي الحرج والعسر بل ولزوم اختلال النظام النوعي والشخصي لوضوح كثرة الوقائع المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام مما يرجع إلى المعاش والمحاورة والعقود والايقاعات ونحوها مما يوجب العمل بالإحتياط فيها اختلال النظام بل لا أقل من إستلزامه للعسر والحرج الشديد المتيقن بالإجماع وبأدلة نفي العسر والحرج من غير فرق في ذلك بين أن يكون الحاكم بالإحتياط هو العقل من جهة العلم الإجمالي أو كان الحاكم به هو الشرع من جهة الإجماع ومحذور بالإجماع المزبور وأدلة نفي العسر والحرج الخ وسيأتي الإشارة إليه

٢ـــ ولو لم يكن في نفسه الإحتياط والإحتمال مشقة وحرج بل قام الإجماع التعبدي على الترك.

فلا محيص[١] من استكشاف جعل بيان من قبل الشرع واصل إلى المكلف ولو من جهة إتّكال تعينه إلى العقل[٢] وحيث[٣] أن من المحتمل جعل طرق عرضيّة من الشرع فلا محيص من كون الطريق المجعول واصلاً بنفسه[٤] إذ معنى الإتكال إلى العقل تعيينه[٥] إيصاله إلى المكلف بتوسيط عقله[٦] وحينئذ فبالمقدمة الأخيرة[٧] يتعين في الظن بالواقع[٨] أو الظن بالطريق المحتمل جعله

١ــ فمبتنياً على هذين الأمرين لابد من استكشاف جعل الحجة من الشارع الواصل إلى المكلف

٢ــ ولو من جهة إيكال تعيين ذلك البيان الواصل إلى العقل فحينئذ لابد من القول بالكشف

٣ــ وبما أرجعنا إلى العقل في ذلك فيحتمل حينئذ جعل طرق عرضية من الشرع بالظن والشك والوهم بالحكم الواقعي

٤ــ ويلزم أن يكون الطريق المجعول واصلاً بنفسه ويكون هو الحجة من دون توسيط

٥ــ والوجه في ذلك واضح لإيكال الشارع تعيين الطريق إلى العقل

٦ــ ومعناه إيصال ذلك الطريق إلى المكلف بواسطة حكم العقل إلاّ إلى الإطاعة الظنيّة دون الشكّية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتهما بالإضافة إليها وقبح ترجيح المرجوح على الراجح الخ

٧ــ فعلى هذا فبالمقدمة الأخيرة وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح يتعيّن مرجعيّة المظنونات دون الموهومات والمشكوكات قال في الكفاية، ج ٢، ص ١٢٣ ، أما المقدمة الخامسة فلإستقلال العقل بها وأنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها

٨ــ فيتعين جعل الظن بالواقع شرعاً بحكم العقل

مـــن قـــبل غير مقدمات الإنسداد[١]. نعم [٢] لو احتمل في البين جعل طرق ولو طولـــية فلابد وأن يكون الطريق المجعول من قبل هذه المقدمات واصلاً إلى المكلف ولو بطريقه إذ[٣] مرجعه إلى إتكال تعيين الطريق الواصل إلى المكلف إلـــى العقـــل ولـــو كـــان قائماً على المجعول الآخر المحرز أيضاً[٤] بمقدمات الإنسداد و[٥] حينئذ يتعيّن هذا الطريق إلى الطريق بالظن دون الطريق الآخر[٦] وهذا معنى الواصل ولو بطريقه[٧] نعم[٨] لو احتمل جعل طريق لم يوصل أصلاً

١ــ أو الظن بالطريق إن احتمل جعله من غير ناحية هذه المقدمات الإنسداد لأنه على هذا القول كان المجعول شرعاً هو الطريق الواصل بنفسه لا مطلقاً على ما عرفت فيعم كلاهما.

٢ــ لكن الظن الواصل بنفسه ولو احتمل أن يكون المجعول هو الطريق لا مجرد كونه معلوم بنفسه طريقيته كما هو الطريق الواصل بنفسه بل الأعم منه ولو طولية بطريقه وهو الواصل بطريقه وهو الطريق الذي ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن بإنسداد آخر كما تقدم

٣ــ فإن مرجع إيكاله إلى العقل في تعيين الطريق الواصل إلى المكلف بمقدمات الإنسداد

٤ــ هو الأعم مما هو واصل بنفسه أو واصل بمحرز آخر مجعول بمقدمات انسداد آخر

٥ــ ولكن الواصل بطريقه يتعين بحكم العقل مستنداً إلى الطريق الظني الآخر

٦ــ دون الطريق الواصل بنفسه فانه معلوم الحجية بنفسه لا بطريق ظني آخر

٧ــ وهذا هو المراد بالطريق الواصل ولو بطريقه كما عرفت مفصلاً فتكون النتيجة على هذا الإحتمال هو الطريق الواصل ولو بطريقه

٨ــ وأما لو كانت نتيجة مقدمات الإنسداد هو جعل الطريق ولو لم يصل إلى المكلف أصلاً

إلـــى المكلـــف بمعنى عدم إتّكال تعيّنه إلى العقل أصلاً[١] لا يكاد حينئذ انتهاء النوبة إلى تعيين الظن أصلاً.[٢] لكن[٣] لازم ذلك[٤] إبتلاء المكلف بالعلم الإجمالي فـــي دائـــرة الطرق فحينئذ لابد من الأخذ بالمتيقن ولو بالإضافة[٥] و[٦] مع عدم المتـــيقن في البين فينتهي الأمر بضم أدلة الحرج[٧] إلى التبعيض في الإحتياط في دائرة الطرق المحتملة على[٨] فرض كون مدرك الإجماع السابق قاعدة نفي الحـــرج. إذ لا محـــيص حينـــئذ من مرجعيّة الإحتياط ولو تبعيضاً في دائرة الطـــرق المجعـــولة المستكشفة.[٩] ولكن الإنصاف على فرض تماميّة الإجماع المزبور عدم الأخذ بالإحتياط والإحتمال ولو تبعيضاً حتى في دائرة الطرق[١٠] و[١١] حينـــئذ من نتائج هذا المسلك سقوط قاعدة نفي الحرج أيضاً عن المقدميّة

١ــ ومعناه عدم إتكال تعيينه إلى العقل

٢ــ فلا ينتهي النوبة إلى تعيين الظن أصلاً

٣ــ لكن بما أنه لا يجوز الإهمال

٤ــ فلازم ذلك هو ابتلاء المكلف بالعلم الإجمالي في دائرة الطرق

٥ــ فيؤخذ بمتيقن الإعتبار من الطرق

٦ــ ومع عدم المتيقن هو الإحتياط التام

٧ــ وعند لزوم العسر والحرج هو التبعيض في الإحتياط في دائرة الطرق المحتملة

٨ــ هذا لو كان إجماع المتقدم مدركه لا حرج لا إجماع تعبدي

٩ــ فالمرجع فيه التبعيض في الإحتياط في دائرة الطرق المجعولة المستكشفة بحكم العقل

١٠ــ ولكن قد عرفت أن الإجماع تعبدي ولا يكون أخذ الظن بالطرق من باب الإحتياط ولو تبعيضاً

١١ــ فعلى هذا المسلك أي الكشف يسقط قاعدة نفي الحرج عن المقدمية في باب الإنسداد

فـــي بـــاب الإنسداد بل عمدة المقدمة حينئذ علاوة عما ذكرنا[١] هذا الإجماع[٢] الموجب للرجوع إلى الطريق الواصل بنفسه أو ولو بطريقه بلا وصول النوبة إلـــى طـــريق لـــم يوصل.[٣] ثم[٤] إن ذلك أيضاً نتيجة انحصار الطريق المنجّز للواقـــع بالعلم بالواقع ولو جعليّاً بتتميم كشفه أو بالأمر الطريقي الكاشف عن الواقـــع في ظرف الوجود على أحد المسلكين السابقين[٥] إذ[٦] حينئذ ليس للعقل نـــصيب في إثبات المنجز بل ذلك ليس إلاّ شأن الشارع ولذا لا محيص على

١ــ وما ذكرنا هو تنجزه بالعلم ولو جعلياً.

٢ــ بل عمدة المقدمة هو الإجماع على عدم جواز الإحتياط والإحتمال الموجب للرجوع إلى الطريق ولو هو الواصل بطريقه

٣ــ ولا تصل النوبة إلى الطريق غير الواصل أصلاً قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٣، أنه بعد تردد الوسط المجعول بين كونه في دائرة الظنون وبين غيرها وسقوط العلم الإجمالي في هذه المرحلة عن المنجزية بمقتضى بطلان الخروج عن الدين ولزوم كون الطريق المجعول واصلاً إلى المكلف ولو بطريقه لأن الطريق غير الواصل ولو بطريقه لا يزيد حكمه عن أصل التكليف الواقعي الذي انسد باب العلم به وعدم كونه بوجوده الواقعي منجزاً للواقع يحتاج لا محالة في تعيين الوسط المجعول إلى منجز آخر في البين وفي هذه المرحلة أيضاً يأتي ما ذكرناه من الحكومة والكشف وهلم جراً.

٤ــ وبالجملة يتعين القول بالكشف على فرض كون المنجز العلم بالواقع ولو جعليّاً أو عامل معاملة اليقين

٥ــ أي هذين المسلكين في باب الطرق والإمارات

٦ــ فلا يكون للعقل حينئذ إثبات المنجز بل يكون حكم الشرع

هــذا المسلك كما أشرنا إليه في المقام وفي أوائل مسألة القطع إلاّ من الكشف في باب الإنسداد ولا يبقى مجال لتوهم الحكومة أصلاً.[١]

وأمــا لــو قلنا[٢] بإمكان وجود منجّز آخر غير مجرّد تتميم الكشف والعلم الجعلــي التنزيلي ولو بمثل[٣] الأمر الطريقي الكاشف عن اهتمام الشارع بحفظ مرامه[٤] حتى في مرتبة الجهل بخطابه على ما أسلفنا بيانه في أوائل القطع فلا شــبهة حينــئذ أنّ أمــر التنجيز يدور مدار هذا الاهتمام[٥] وحيث[٦] كان بطلان

١ــ ولا محيص إلاّ من الكشف دون الحكومة فالقول بالكشف مبتنيء على هذا الوجه.

٢ــ وأما على القول بوجود منجز آخر غير تتميم الكشف والعلم الجعلي

٣ــ ويكون المنجز الآخر هو الأمر الطريقي كإيجاب الإحتياط

٤ــ الكاشف ذلك عن اهتمام الشارع بحفظ الواقع حتى في مرحلة الجهل كما تقدم قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٤، الثاني من جهة حكم العقل بلزوم الأخذ باحتمال تكليف يقطع على فرض وجوده باهتمام الشارع بها بنحو لا يرضى بتركه ولو في ظرف الجهل وخروج مثل الإحتمال المزبور عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان نظير ما ذكرناه في وجه منجزية أوامر الطرق المجعولة فإنه بمقتضى الضرورة والإجماع على بطلان الإهمال ولو مع عدم علم إجمالي في البين يستكشف عن بلوغ التكاليف الواقعية على فرض وجودها في المحتملات في الإهتمام بمرتبة لا يرضى الشارع تركها حتى في ظرف الجهل بها وبعد إحراز هذا الإهتمام من الشارع بالتكاليف الواقعية والجزم بتلك القضية التعليقية في الموارد المحتملة يستقل العقل بلزوم التعرض لها ويحكم بحجية احتمال التكليف ومنجزيته الخ

٥ــ فلا محالة يدور التنجيز مدار الإهتمام

٦ــ أي على هذا القول يكون بطلان الخروج من الدين كافياً في إثبات الإهتمام بالأحكام وبلوغ التكاليف الواقعية

الخـــروج مـــن الدين كافياً في إثبات هذا المعنى فيكفي[١] حينئذ احتماله منجزا عقلاً بلا احتياج حينئذ إلى جعل من قبل الشارع بأيّ لسان من تتميم كشف أو جعـــل حجـــيّة أو صرف أمر بالعمل بكذا[٢] ولا نعني[٣] حينئذ من حكومة العقل أيضاً إلاّ هذا المقدار كحكمه بوجوب النظر إلى المعجزة بلا جعل شرعي في البين أبداً[٤]

١ــ ونتيجة المقدمات المزبورة كفاية احتمال الأهمية في التنجز عقلاً من دون لزوم جعل من قبل الشارع

٢ــ فلا يحتاج تنجزه إلى جعل تتميم الكشف ولا جعل الحجية ولا الأمر بمعاملة اليقين

٣ــ وهذا هو معنى حكومة العقل بمرجعية الظن

٤ــ ويكون المقام نظير حكم العقل بوجوب النظر إلى المعجزة من دون جعل شرعي ولو من جهة أخرى له فرق قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٣، ثم إن تقرير الحكومة يتصور على وجهين الأول دعوى استقلال العقل عند الإنسداد وعدم مثبت للتكاليف تفصيلاً أو إجمالاً بوجوب الأخذ بالإحتمال بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين وتعيينه بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة ــ ثم إن الأوجه في تقرير الحكومة هو التقريب الثاني دون الأول لعدم ثبوت ملاك واضح لحكم العقل بمنجزية مطلق الإحتمال عدى توهم مناط الإحتمال قبل الفحص والنظر في المعجزة. وهو غير متحقق في المقام لوضوح أن مناط حكم العقل بالتنجيز هناك ليس مجرد احتمال التكليف الفعلي وإلاّ لم يبق مورد لجريان البرائة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وإنما المناط فيه هو احتمال الظفر بما يوجب تنجز التكليف من علم أو علمي وذلك أيضاً في فرض كون احتمال الظفر بالدليل احتمالاً عقلائياً لكون المنجز المحتمل بنحو لو تفحص عنه لظفر به على تقدير وجوده ففي الحقيقة الإحتمال المتحقق هناك احتمال للتكليف الثابت تنجزه بالدليل ومن المعلوم انتفاء هذا الملاك في المقام المفروض فيه انسداد باب العلم والعلمي

وحينئذ[1] مجرّد احتمال اتكال الشرع أصل الطريق إلى العقل كاف في منع كشف المقدمات المزبورة عن جعل شرعي كما هو ظاهر. وبعد[2] ما اتضح ذلك فنقول أيضاً أن مراتب الإهتمام في حفظ مرامه ربما يختلف فربما[3] يكون الإهتمام بمقدار يكون الشارع في مقام حفظ مرامه حتى في أبعد المحتملات وأخرى[4] لا يكون الإهتمام بهذه المثابة بل المتيقن كونه حافظاً في دائرة

بالتكليف بالمرة والقطع بعدم الظفر بالدليل ولو بعد الفحص التام. وبذلك ظهر الحال في حكمه بوجوب النظر في المعجزة فإن المناط فيه إنما هو احتمال حصول العلم بصدق مدعى النبوة بالنظر في المعجزة وهو غير مرتبط بمسألتنا هذه التي انسد فيها باب العلم والعلمي. وأما التخلص عن محذور الخروج عن الدين فهو إنما يصلح أن يكون ملاكاً لحكم العقل بمنجزية الإحتمال إذا كان محذور الخروج عن الدين بنفسه علة لعدم جواز الإهمال وليس كذلك وإنما ذلك من جهة كشفه عن وجود منجز في البين يكون هو العلة لعدم جواز الإهمال وهو لا يكون إلاّ ما ذكرناه من الإهتمام بل يمكن قوياً كون مدرك المجمعين على بطلان الإهمال ولو مع عدم علم إجمالي أو عدم منجزيته هو استكشافهم الإهتمام المزبور وعليه يتعين الحكومة بالتقرير الثاني الخ

١ــ وعلى هذا فمجرد احتمال اهتمام الشارع به وإيكال أصل الطريق إلى العقل ولو احتمالاً فذلك يكفي في كشف مقدمات الإنسداد عن حكومة العقل بمرجعية الظن وعدم كشفها عن جعل شرعي في البين

٢ــ فإن عرفت ذلك فمراتب الإهتمام في حفظ الواقع والتكاليف الواقعية متفاوتة

٣ــ منها ما يكون عند الشارع بمرتبة عالية من الإهتمام بحيث يعتني بأبعد المحتملات

٤ــ ومنها ما يهتم الشارع بمرتبة أقل من ذلك بل المتيقن كونه حافظاً في دائرة الأقرب منها إلى الواقع. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٤، نعم حيث أن مراتب الإهتمام بحفظ المرام مختلفة لكونه تارة بمرتبة يقتضي رعايته حتى في

الأقــرب مــنها. لا طريق[1] إلى الأول كيف[2] ولازمه الأخذ بجميع المحتملات المستتبع للحرج الكافي في الكشف عن عدم الإهتمام بهذه المثابة.

طرف الموهوم وأخرى بمرتبة لا يقتضي إلاّ رعايته في طرف المظنون والمشكوك وثالثة بنحو يقتضي رعايته في خصوص طرف المظنون دون الموهوم والمشكوك كان القدر المتيقن من الإهتمام المحرز هي المرتبة الأخيرة فيستقل العقل بلزوم الأخذ بالظن ويبقي الموهوم والمشكوك على الشك في أصل الإهتمام بحفظ الواقع في موردهما فيرجع فيهما إلى الأصول وبذلك يتعين الأخذ بالظن حيث يكون حجة ومنجزاً للواقع بالحكومة العقلية من دون احتياج إلى المقدمة الرابعة بل ولا إلى المقدمة الثالثة أعنى إبطال الإحتياط التام بمقتضى الإجماع أو الحرج والعسر فإنه بعد تخصيص الوجوب بمقتضى الإهتمام المحرز بخصوص المظنونات يبطل الإحتياط الكلي في المشكوكات والموهومات بإنتفاء ملاكه فيهما وهذا بخلاف التقريب الأول فإنه يحتاج في تعيين خصوص الظن في المرجعية إلى المقدمة الرابعة لأن التخلص عن محذور الخروج عن الدين كما يكون بالأخذ بالمظنونات كذلك يكون بالأخذ بما عدا المظنونات فيحتاج في تعين خصوص الظن إلى التشبث بالمقدمة الرابعة، نعم ذلك أيضاً لا يحتاج إلى المقدمة الثالثة حيث لا يلزم من حكم العقل بوجوب التعرض للتكاليف بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين الإحتياط الكلي كي يلتزمه الحرج والعسر فبطلان الإحتياط الكلي حينئذ كان من جهة إنتفاء ملاكه من الأول ثم إن الأوجه في تقرير الحكومة هو التقريب الثاني دون الأول كما مر وسيأتي أيضاً إن شاء الله.

١ــ قد عرفت أنه لا يمكن الإلتزام بالتقريب الأول

٢ــ وذلك لأن لازمه الأخذ بجميع المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات الذي يوجب الحرج وهو يكفي في كشف عدم اهتمام الشارع بهذه المثابة

وعليه[١] يتعيّن في البين الإحتمال الأخير كما لا يخفى وحينئذ[٢] لا محيص من مرجعية الظن دون غيره لعدم إحراز الإهتمام الذي هو مناط حكومة العقل في غير الظنون[٣] وحينئذ[٤] يستنتج من هذه الجهة مرجعية الظن لدى العقل بلا احتياج إلى المقدمة الأخيرة أيضاً[٥] كما[٦] أنه لا ينافي هذه الحكومة أيضاً مع قيام الإجماع السابق[٧] على عدم البناء على الأخذ بالإحتمال إذ[٨] المتيقن من الاجماع المزبور عدم الأخذ بصرف الإحتمال بلا إحراز الإهتمام المزبور المصحّح لجعل الطرق والأصول أيضاً كما تقدم

١ــ فمن ذلك يتعين في البين الإحتمال الأخير وهي المظنونات فقط

٢ــ وعلى هذا يحكم العقل بمرجعية الظن دون غيره بحكم العقل لعدم إحراز اهتمام الشارع في غير الظن

٣ــ وذلك لأن مناط حكومة العقل هو اهتمام الشارع وما هو المتيقن هو الظن

٤ــ وعلى هذا الوجه يستنتج من المقدمات مرجعية الظن عقلاً

٥ــ ولا نحتاج كما مر إلى المقدمة الأخيرة من كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً بل المدار على ما يحرز الإهتمام به ولو محتمل الأهمية فيكون منجزاً

٦ــ وعلى هذا المسلك يتعين حكومة العقل في مرجعية الظن

٧ــ وذلك لا ينافي مع قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط والإحتمال أو عدم جوازه

٨ــ والوجه لعدم المنافات واضح لأن المتيقن من الاجماع على عدم الأخذ بالاحتمال في فرض عدم احراز اهتمام الشارع بذلك الموجب لصحة جعل الطرق والأصول أيضاً ومع إحراز الإهتمام فلا يشمله الإجماع كما لا يخفى.

وحيث عرفت ما ذكرناه من تشريح المرام في هذا المقام عرفت[1] أن في باب الإنسداد مسالك لكل مسلك لابد من تشكيل مقدمات مخصوصة به. منها[2] مسلك التبعيض في الإحتياط بمناط منجزية العلم الإجمالي[3] ومرجعية الظن

١ــ قد عرفت إلى هيهنا أن المسالك في نتيجة مقدمات الإنسداد مختلفة وعمدتها ثلاثة فنتعرض لكل واحد مستقلاً بقدر الإمكان ولكل مسلك مقدمات مخصوصة نشير إليها.

٢ــ منها مسلك التبعيض في الإحتياط بالعمل بالظن دون الشك والوهم وهو مختار صاحب الكفاية ج ٢، ص ١١٨، قلت هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الإحتياط وقد علم به بنحو اللم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم إيجابه الإحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان بالإلتزام ببعض المحتملات وقال في ص ١٢٠، ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الإحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الإحتياط في تمامها بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً وقال في ص ١٢٤، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الإحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الإحتياط التام شرعاً أو عقلاً فيقول بالتبعيض بالإحتياط شرعياً لا عقلياً والمحقق النائيني ﷺ في الفوائد ، ج ٣، ص ٢٤٢، وإن لم يختر هذا القول لكن قال الإحتياط الذي لا يوجب العسر والحرج فإذا كان الحاكم بلزوم الإحتياط في الوقائع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالي فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيّن المرتبة اللاحقة لأن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها فإذا بطل الإحتياط المخل بالنظام و لم يجز العمل به عند العقل تتعين المرتبة الثانية وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلة نفي العسر والحرج تتعين المرتبة الثالثة وستعرف بطلانه.

٣ــ ومنشأه هو منجزية العلم الإجمالي ومرجعية الظن في مقام الإسقاط لا في مقام الإثبات كما تقدم.

فـي مقـام الاسـتنباط[1] فمـثل[2] هـذا المسلك يحتاج إلى مقدمات منها[3] العلم الإجمالي. ومنها[4] لزوم الحرج في الجمع بين المحتملات أجمع

١ــ الصحيح هو الإسقاط ــ

٢ــ فمثل هذا المسلك يحتاج إلى مقدمات كذلك بالنحو الآتي

٣ــ أوّلها أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة وأجاب عنه صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١١٥، وقال فهي وإن كان بديهيّة إلاّ أنه قد عرفت إنحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين ﴿عليهم السلام﴾ التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتبرة ومعه لا موجب للإحتياط إلاّ في خصوص ما في الروايات وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الإختلال ولا إجماع على عدم وجوبه ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال الخ وأجاب عنه المحقق النائيني في الفوائد ، ج ٣، ص ٢٣٦، والإنصاف أن دعوى إنحلال العلم الإجمالي المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الأصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة عهدها على مدعيها وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام في الشريعة وقلة موارد الأصول المثبتة والمعلومات التفصيلية الخ وعلى أي إنحلال أمر آخر سيأتي وبالفعل في مقدمية العلم الإجمالي

٤ــ ثانيها هو لزوم الحرج في الجمع بين المحتملات أجمع من المظنونات والمشكوكات والموهومات ومنفي بأدلة نفي العسر والحرج. قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٥، وإن كان الإحتياط التام مما لا يخل بالنظام بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرج ففي بطلان الإحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقاً من عموم أدلة نفي العسر والحرج إشكال من حيث أن أدلة نفي العسر والحرج كأدلة نفي الضرر إنما تكون حاكمة على الأدلة الأوليّة المتكلفة لبيان الأحكام المترتّبة على الموضوعات الواقعية الشاملة بإطلاقها لحالة الضرر والعسر والحرج فلابد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج وحالة لا يلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاكمة على دليل

الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر والحرج وأما لو اختص الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر أو العسر والحرج دائماً بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضررية فلا يمكن أن تكون أدلة نفي الضرر والعسر والحرج حاكمة على دليل الحكم ورافعة له لأن الحكم رتب من أوّل الأمر على الموضوع الضرري فكيف يمكن أن يكون دليل نفي الضرر حاكماً على دليله مع أن الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه فلا يعقل أن ينفيه فإن الموضوع يستدعي ثبوت الحكم لا نفيه والإحتياط في المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج فإن الإحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقائع المشتبهة والإحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج دائماً فلو أوجبه الشارع ونصبه طريقاً إلى ما في الوقائع المشتبهة من التكاليف كان كإيجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والحرج حاكمة على دليل إيجابه وموجبة لنفي وجوبه. وتوهّم أن من أدلة نفيهما يستكشف عدم إيجاب الشارع الإحتياط ونصبه طريقاً. فاسد فإن أدلة نفيهما إنما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة في الشريعة وليس من شأنها نفي جعل حكم في الشريعة أو إثباته إبتداءاً باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه فإن بناء أدلة نفي العسر والحرج ليس مجرد الأخبار عن أن الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه العسر والحرج وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول يكفي في دفع هذا التوهم ما أفيد من منع نظر دليل نفي العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر بلا احتياج إلى هذا المقدمة. إذ على فرض شمول دليل نفي الحرج لنفي جعل حكم في الشريعة يختص أيضاً بنفي جعل حكم له حالتان ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكماً مختصاً على فرض الوجود حال الحرج. نعم الذي يرد على أصل التقريب هو أن دليل نفي الحرج لو كان ناظراً إلى صرف إيجاب الإحتياط التام من الشارع فالأمر كما أفيد. وأما لو كان ناظراً إلى الحكم الواقعي المشكوك

على فرض الوجود فلا شبهة في أن له حالتان فدليل العسر يرفع فعلية الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشتبهة الموجبة لعسرية إمتثاله دون غيرها. وبمثل هذا الرفع التقديري يستكشف عدم إيجاب الإحتياط لأنه من تبعات وجود التكليف الواقعي على فعليته في هذا الحال كما لا يخفى. ثم إن رفع التكليف الواقعي في هذا الحال ليس المراد أيضاً رفعه مطلقاً بل الغرض رفعه بمقدار يقتضي العسر في هذا الحال لا مطلقاً ونتيجة ذلك أيضاً ليس إلاّ التبعيض في الإحتياط كما لا يخفى فتدبر وقال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٤، وبهذا البيان يجاب عن شبهة عدم شمول أدلة نفي الضرر والحرج لنفي الإحتياط العقلي بدعوى أن أدلة نفي الضرر والحرج إنما كانت ناظرة إلى التكاليف الشريعة التي يلزمها الضرر والعسر وفي المقام لا يلزم الضرر والعسر من قبل نفس التكاليف الواقعية لعدم تعلقها بما فيه الضرر والعسر وإنما كانا من جهة أمر خارج وهو حكم العقل بالجمع بين المحتملات وأدلة نفي الضرر والعسر لا تكون ناظرة إلى مثله كي يكون منفياً بعموم تلك الأدلة. إذ يقال إن الضرر والعسر وإن كانا من جهة أمر خارج وهو حكم العقل ولكن المنشأ لذلك لما كان فعلية التكاليف المجهولة في هذا الحال فلا جرم بنفيها يرتفع إيجاب الإحتياط العقلي أيضاً لأنه من لوازم فعلية التكاليف الواقعية في هذا الحال وحينئذ لا فرق في شمول دليل نفي الضرر والحرج في المقام بين كون إيجاب الإحتياط عقلياً من جهة العلم الإجمالي أم شرعياً وأما توهم اقتضاء البيان المزبور لعدم لزوم رعاية الإحتياط فيما عدى ما يدفع به الضرر والحرج لإرتفاعه أيضاً بإرتفاع فعلية التكليف بمقتضى دليل نفي الحرج وهو كما ترى فمدفوع بأنه يتم ذلك لو أريد رفع فعلية التكاليف الواقعية على الإطلاق وإلاّ فلو أريد رفعها بمقدار يرتفع معه العسر في هذا الحال فلا يلزم منه ذلك بل لابد حينئذ من رعاية الإحتياط في الزائد عما يرتفع معه محذور الحرج والعسر فإن الضرورات تتقدر بقدرها فإذا كان رعاية الإحتياط في الجميع يوجب الحرج فلا يرتفع بأدلة نفي الحرج إلاّ الإحتياط الكلي.

وحكم العقل[١] عند الدوران بين الأخذ بالأقرب والأبعد بتعيين الأقرب.

وفي[٢] هذا المسلك يخرج بطلان الخروج من الدين عن المقدمية بل إنما هـو من لوازم منجزية العلم المزبور[٣] ولكن[٤] قد عرفت أن هذا المسلك منوط

١ــ ثالثها: إذا دار الأمر بين الأخذ بالأقرب أو الأبعد يتعين عقلاً الأخذ بالأقرب إلى الواقع وهو المظنونات

٢ــ وأما بطلان الخروج عن الدين ليس من المقدمات على هذا المسلك بل ذلك يكون من لوازم منجزية العلم الإجمالي المزبور

٣ــ فنتيجة هذه المقدمات بعد منجزية العلم الإجمالي ولزوم الحرج في الجمع بين المحتملات هو تعيين التبعيض في الإحتياط وهو رفعه بمقدار يرتفع العسر والإكتفاء بالمظنونات قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص٢٤٤، وإن كان الملزم بالإحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقاً إلى إحراز التكاليف في الوقائع المشتبهة فقد عرفت أن الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة فإذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة إستلزامه اختلال النظام ــ إلى أن قال ــ ولازم ذلك هو كون الطريق المنصوب شرعاً الإحتياط في الشبهات على وجه لا يلزم منه إختلال النظام فيتعين التبعيض في الإحتياط.

٤ــ وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش الفوائد أقول تعيّن التبعيض في ظرف اختلال النظام إنما يتم مع الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالي فمثل هذا الجعل في أحد المحتملات الغير الموجب لإختلال النظام إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجرد الجعل الواقعي منجزاً ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقائع والخروج عن الدين مستنداً إلى هذا العلم بحيث لولاه أو لولا منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب. وأما لو قلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضاً لا يجوز أيضاً ترك التعرض لإمتثال الأحكام بنحو يوجب محذور الخروج عن الدين فلا محيص حينئذ من كشف منجز آخر موجب لإنحلال العلم المزبور وبعد ذلك نقول إن تعيّن هذا المنجز إما مستند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالي في المرتبة الثانية ولا مجال

ببقاء العلم على منجزيته وهو[1] فرع كون مدرك بطلان الخروج من الدين هذا العلم وإلاّ[2] فلو قام إجماع على البطلان المزبور ولو لم يكن علم في البين لازمه استكشاف وجود منجز آخر في البين الموجب لإنحلاله المخرج له عن المنجزية[3] هذا مضافاً[4] إلى أن منجزية هذا العلم فرع عدم ورود ترخيص على بعض أطرافه بنحو التعيين وإلاّ لا مجال لمنجزيته أيضاً[5]

للأخير إذ يجري الكلام السابق فيه وهلم جراً فيتعين الأول من حكومة العقل وحينئذ فلا محيص لك من الإلتزام بعدم تعطيل العقل عن حكمه فلم لا تلتزم به من الأول المانع عن كشف جعل أصلا وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦١، أما مسلك التبعيض في الإحتياط فلما تقدم من ابتنائه على منجزية العلم الإجمالي وعدم إنحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية وهي ممنوعة جداً بما تقدم من قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو في فرض عدم علم إجمالي رأساً أو فرض عدم منجزيته للتكليف

١ــ أي يكون هذا المسلك متفرع على كون مدرك بطلان الخروج من الدين هو نفس العلم الإجمالي ــ

٢ــ أي لو كان المدرك على بطلان الخروج من الدين الإجماع كما عرفت ولو لم يكن علم إجمالي أصلاً ــ

٣ــ إذ بمثله ــ أي الإجماع والضرورة ــ يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي موجب لإنحلاله الخ الموجب لخروج العلم عن المنجزية بوجود منجز آخر مثبت للتكاليف بمقدار الكفاية هذا أولاً.

٤ــ وثانياً أن منجزية العلم الإجمالي فرع عدم ورود الترخيص على بعض أطرافه بنحو التعيين بنحو جعل البدل

٥ــ وإلاّ لو ورد الترخيص كذلك لا مجال لمنجزيته وينحل العلم به

وحينـــئذ[1] نقـــول لازم قاعدة الحرج بضم المقدمة الرابعة إن كان[2] ورود الترخيص نحو الأبعد

١ــ وعلى هذا فيجري قاعدة العسر والحرج مع ضم المقدمة الرابعة من كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيح

٢ــ فورود الترخيص إن كان نحو الأبعد عن الواقع على الإطلاق وهو الشك والوهم فلا محالة يمنع عن تنجز العلم جزماً وبه قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٢٠، نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الإحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فيكون منفية بنفيه ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الإحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الإحتياط في تمامها بل لابد من دعوى وجوبها شرعاً يعني أنه إذا بنى على رفع الإحتياط التام بأدلة الحرج من جهة أنها موجبة لرفع التكليف المؤدي إلى الحرج فحينئذ لا يكون علم بالتكليف فلا مقتضى للإحتياط في الباقي لكون العقاب على التكليف عقاباً على تكليف محتمل وهو عقاب بلا بيان. وأورد عليه المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٢٥١ إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة العلم الإجمالي فإنه لا محيص عن التبعيض في الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج ولا موجب لسقوط الإحتياط رأساً في جميع الوقائع المشتبهة كما قيل فإن الضرورات تتقدر بقدرها فلو اضطر المكلف إلى الإقتحام في بعض أطراف العلم الإجمالي كان الإضطرار موجباً عقلاً للترخيص فيما يدفع به الإضطرار سواء كان الإضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والحرج أو غير ذلك من الأسباب وسواء كان الإضطرار إلى البعض المعيّن أو غير المعيّن غايته أنه إذا كان إلى المعيّن يتعين دفع الإضطرار به بخصوصه وإن كان إلى غير المعين يكون المكلف بالخيار في دفع الإضطرار بكل واحد من الأطراف وليس له التعدي عن غير ما يدفع به الضرورة وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش بقوله أقول إذا كان الإضطرار مقارناً للعلم وكان متعلقاً بطرف معيّن كيف

يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر إذ بالإضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده في المضطر إليه يرتفع العلم الإجمالي بالتكليف ومع إرتفاعه لا يبقى مجال وجوب الإحتياط عن الطرف الآخر لكون الشبهة بدوياً كما هو الشأن في خروجه عن محل الإبتلاء ــ أي توضيحه كما أفاده المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٥ــ نعم لهذا الإشكال مجال إذا كان حكم العقل بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي كما هو مسلك التبعيض فإنه بعد ثبوت الترخيص المطلق في طرف الموهومات بمقتضى الإضطرار أو الحرج يقع الإشكال في أنه كيف المجال حينئذ لمنجزية هذا العلم الإجمالي بالنسبة إلى بقية الأطراف فإنه بعد تقارن الإضطرار مع العلم الإجمالي واحتمال كون الطرف المضطر إليه هو الحرام الواقعي يرتفع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي ومع إرتفاعه لا يبقى مقتضى لوجوب رعاية الإحتياط في الطرف الآخر من جهة صيرورة الشبهة بالنسبة إليه بدوية كما أشرنا إليه أيضاً في طي موهنات مسلك التبعيض ــ وقال في الهامش، نعم ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الإضطرار بغير المعيّن فإن هذا الإضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعاً لإطلاق التكليف في كل طرف بنحو يقتضي وجوب إتيانه ولو في حال وجود الآخر وبهذا الإطلاق يحكم العقل أيضاً بالجمع بين المحتملين فإذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالي بأصل التكليف في كل واحد من الطرفين باق غايته في كل واحد مشروط بعدم إتيان غيره ولازمه إلزام العقل بعد تركهما ولازمه في هذا الظرف التخيير في إتيان أحد الطرفين إذ بهذا المقدار يقطع بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال وبمثل هذا البيان أيضاً حققنا المسألة في باب الإشتغال فراجع إلى توضيحه ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٥. نعم إنما يجب ذلك إذا كان الإضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي أو كان متعلقاً بغير المعين مطلقاً لأن الإضطرار الطارئ كتلف بعض الأطراف لا يمنع عن تأثير العلم الإجمالي السابق كما حققناه في محله وكذلك الإضطرار إلى غير المعين لا يمنع إلاّ عن الجمع بين المحتملين الملازم

علـــى الإطـــلاق فـــذلك مانـــع عن منجزية العلم جزما وإن كان[١] ورود التـــرخيص نحو الأبعد في ظرف عدم الإتيان بالأقرب فهو[٢] مع كونه مستتبعاً لنحو من الترتب في حكم العقل بمتابعة العلم المزبور لأوله إلى وجوب اتباع المظـــنون مطلقـــاً وفي ظرف مخالفته يجب اتباع غيره[٣] لا أظن التزامه من اربـــاب الإنـــسداد[٤] إذ[٥] تمام همّهم مرجعيّة الظن على الإطلاق والرخصة في

لرفع اليد عن إطلاق التكليف في كل طرف بنحو يلزم رعايته مطلقاً حتى في حال الإتيان بالطرف الآخر المقتضى لحكم العقل بلزوم الجمع بين المحتملين لا أنه يرتفع أصل التكليف فكان العلم الإجمالي بأصل التكليف حينئذ باقياً على حاله غير أنه بمقتضى سراية الإضطرار إلى الواقع يرفع اليد عن إطلاق التكليف بالنسبة إلى كل طرف ويلتزم بتكليف توسطي بين نفي التكليف رأساً وبين ثبوته على الإطلاق ولازمه التخيير في ارتكاب أحد الطرفين كما حققناه في مبحث الإشتغال. ولكن مفروض المقام إنما هو من باب الإضطرار المتعلق بالمعين مع كونه مقارناً للعلم حيث أن الثاني واضح وأما الأول فلأن الإضطرار وإن كان بدواً إلى غير المعين ولكنه بعد إنتهائه بمقتضى المقدمة الرابعة إلى الترخيص المطلق نحو الأبعد وهو الموهومات كان لا محالة بحكم المعين فيتوجه المحذور المزبور وكون العسر والحرج مقارناً للعلم الإجمالي المزبور فواضح.

١ــ وإن كان ورود الترخيص نحو الأبعد عن الواقع لا على وجه الإطلاق بل في طرف عدم الإتيان بالأقرب.

٢ــ فيكون ذلك نحواً من الترتب في حكم العقل

٣ــ بأنه يجب إتباع المظنون مطلقاً وعند المخالفة في هذا الإتباع يجب إتباع غيره

٤ــ لا يلتزم الإنسدادي بالترتب في ذلك أصلاً.

٥ــ وإنما همه حجية الظن مطلقاً والرخصة في مخالفة غيره مطلقاً قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٢٥٢. ثم أقول إن ما أفيد من تعيّن الظن بمقتضى ما ذكرنا إنما يتم على فرض الإلتزام بالعلم بتكليف مطلق في المظنونات مثلاً ومقيد في

غيره بنحو الترتب كي يبقى العلم الإجمالي بحاله وإلاّ فمع تعيّن الترخيص في خصوص الأبعد مطلق يرتفع العلم أيضاً رأساً ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون ولكن هذا الإلتزام بالترتب أيضاً ينتج لزوم العمل بالأبعد في ظرف مخالفة الأقرب وهو أيضاً خلاف مسلك أهل الإنسداد وبنائهم على الرخصة في ترك الأبعد مطلقاً وحينئذ مثل هذا الممشي لا يتم حتى بناء على اقتضاء العلم الإجمالي في المنجزية فضلاً عن العلية لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف في مورده على الإطلاق ومعه لا يبقى علم إجمالي بالتكليف أصلاً وعليه فلا يكاد إنتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالي وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن في حال الإنسداد والترخيص في غيره مطلقاً فتدبر وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٥٥، نعم لو فرضنا اقتضاء قاعدة الحرج بضميمة المقدمة الرابعة لتوجيه الترخيص نحو الموهومات في ظرف إتباع المظنونات بنحو يستتبع لنحو ترتب في حكم العقل بمتابعة العلم الإجمالي الراجع إلى حكمه بلزوم إتباع المظنونات على الإطلاق وإتباع الموهومات على تقدير المخالفة في المظنونات كان ذلك بحكم الإضطرار إلى غير المعين ولكن الظاهر هو عدم إلتزامهم بذلك فإن بنائهم على كون الموهومات بقول مطلق تحت الترخيص وعليه يتوجه ما ذكرناه من مانعية مثله عن منجزية العلم الإجمالي. وفي هذه الجهة أيضاً لا يفرق بين القول بإقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وبين القول بعليته فإنه على كل تقدير يرتفع العلم الإجمالي بالتكليف بعد احتمال كون معلومه في مورد إضطراره وإنما يفترقان فيما لو كان الترخيص في بعض الأطراف بمناط آخر غير الإضطرار أو الحرج من إجماع ونحوه حيث أنه على القول بالإقتضاء وتعليقية حكم العقل يتعين العمل في البقية بعنوان الإحتياط بخلافه على القول بالعلية فإنه بعد مضادة الترخيص ولو في بعض الأطراف مع حكم العقل التنجيزي لابد من كشف جعل البدل من الترخيص المزبور كما يأتي بيانه في محله وإنما يكون همّ الإنسدادي هو حجية الظن مطلقاً والرخصة في مخالفة غيره مطلقاً.

مخالفة غيره أيضاً على الإطلاق ومن البديهي أن لازمه ورود الترخيص في تـــرك غيـــر المظنون على الإطلاق المانع عن منجزيّة العلم[١] وحينئذ[٢] لك أن تقـــول إن المقدمات المزبورة لاتكاد تنتج ذلك وعليه فأبعد المسالك بل أردئها هذا المسلك.

ومـــنها[٣] مـــسلك مرجعيّة الظن في مقام الإثبات مع كشف المقدمات عن جعـــل شرعي. وهذا[٤] المسلك منوط بمقدمات منها[٥] قيام الإجماع على بطلان

١ــ ولازم ذلك ورود الترخيص في ترك غير المظنون مطلقاً عن منجزية العلم الإجمالي قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦١، مضافاً إلى ما أوردنا عليه سابقاً من لزوم سقوطه عن المنجزية أيضاً بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الإضطرار أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالي.

٢ــ فالنتيجة أن المقدمات المزبورة لا تنتج التبعيض في الاحتياط أصلا وهذا القول أردء الأقوال لانحلال العلم الإجمالي فلا وجه لتعيّن المظنونات.

٣ــ ومن الأقوال والمسالك هو مرجعية الظن في مقام إثبات التكليف وكشف المقدمات عن جعل الحجية للظن شرعاً وهو مختار المحقق النائيني.

٤ــ أيضاً هذا المسلك منوط بمقدمات مخصوصة به

٥ــ المقدمة الأولى الإجماع على بطلان الخروج من الدين الملازم لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية وعن المقدمية أيضاً. لكن قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٣٠، وأما المقدمة الثانية وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وترك التعرض لها والإعتماد على البرائة الأصلية فالظاهر أن تكون ضرورية وقد استدل عليها لوجوه ثلاثة، **الأول**: الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ــ أنه يلزم من الرجوع إلى البرائة وأصالة العدم في الوقائع المشتبهة الخروج عن الدين لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل إلى أن قال الثالث العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشتبهة فأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش ــ أما

عن الأول ـــ أقول يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركاً مستقلاً في قبال محذور الخروج من الدين لإحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الإتفاق برأي المعصوم كما هو الشأن في كثير من الإجماعات المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجارية في المسألة كما لا يخفى ـــ وأما عن الثالث ـــ أقول بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وإن لم يكن علم إجمالي في البين أو قلنا بعدم منجزيته رأساً فلا محيص من كشف مرجع في إثبات التكاليف الواقعية بالمقدار الوافي ومع ذلك غير خفي بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالي لإنحلاله وحينئذ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه لكمال التضاد بينهما كما لا يخفى. ثم قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٣٢، لو كان المستند في إبطال إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى الأصول العدمية هو الوجه الأول والثاني كانت النتيجة الكشف لا محالة فإن مرجع الإجماع أو لزوم الخروج عن الدين إلى أن الشارع أراد من العباد التعرض للوقائع المشتبهة ولم يرخّص لهم إهمالها فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكاليف الثانية في الوقائع المشتبهة. والطريق الذي يصح جعله في حال إنسداد باب العلم والعلمي مع كونه واصلاً بنفسه ينحصر بالإحتياط فإنه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزاً للواقع وموصلاً إليه فعلى هذا يكون الاحتياط في الوقائع المشتبهة طريقاً مجعولاً شرعياً نظير الإحتياط في باب الدماء والفروج وليس من الإحتياط العقلي فإن الإحتياط العقلي هو الذي يحكم به العقل في أطراف العلم الإجمالي ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين لا العلم الإجمالي وأورد عليه المحقق الماتن في الهامش أقول بعد الجزم بعدم الإكتفاء في امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعاً أو المحذور عدم صدق التدين بهذا الدين فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع فلا شبهة في أن العقل ملزم بإتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور. وتوهم أنه لو لا تصرف من الشارع كان العقل مجوزاً لتعطيل الدين

والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقائع المشكوكة خارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم وحينئذ فمع هذا الحكم العقلي لا يبقى طريق لإستكشاف جعل شرعي في البين ومجرد عدم حكم العقل بشيء في واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى في صورة لزوم محذور الخروج عن الدين وحينئذ عمدة وجه الإستكشاف للجعل الشرعي منع احتمال إيكال الشارع في رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلي وإلاّ فمنع أصل حكمه حتى مع عدم تصرف شرعي يكذّبه الوجدان السليم وحينئذ إثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة في قبال الكشف. هذا كله مع أنه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم إتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجعول طريقاً إلى إحراز الدين إيجاب الإحتياط بلا عناية تتميم الكشف غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة إيجاب الإحتياط المزبور في دائرة الظنون وهو الذي سلك به أستاذنا العلامة في كفايته وذلك أيضاً غير قضية كشف طريقية الظن بمعنى وسطيته بإصطلاحه فتدبر. وبالجملة نقول إن النوبة لا تصل إلى كشف جعل شرعي احتياطاً أم طريقاً جعلياً الأبعد منه حكم العقل لولا الجعل أو منع إتكال الشارع به والأول خلاف الإنصاف والثاني يجديه احتمال الإتكال ولا يمنع هذا الإحتمال إلاّ دعوى الإجماع الآتي من أن الشارع أراد امتثال التكاليف في كل مورد بعنوان وجوبه شرعاً وحرمته فإن تم هذا الإجماع فمرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع في رفع محذور الخروج عن الدين إلى حكم العقل ولازمه حينئذ هو الكشف ولكن دون إثباته خرط القتاد كيف ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتهار الحكومة العقلية عند أرباب الإنسداد فتدبر تعرف وعلى أي فلنرجع إلى أصل بيان المقدمات على الكشف.

الخـــروج مـــن الدين المستتبع لإسقاط العلم عن المنجزيّة والمقدمية. ومنها[1] انحـــصار المنجز بالعلم أو بجعل حكم طريقي على أحد الوجهين في منجزيّته كمـــا تقـــدم ولو[2] جعلياً الذي ليس شأن جعله إلاّ للشرع بلا نصيب للعقل في ذلك. ومنها[3] قيام الإجماع على عدم مرجعية الإحتياط ولو تبعيضاً ولو لم يكن

١ــ المقدمة الثانية أن المنجز في ذلك منحصر بالعلم بالواقع أو بجعل حكم طريقي لمنجزيته من تتميم الكشف أو عامل معاملة اليقين أو الحجّية.

٢ــ ولو يكون ذلك جعلياً وليس شأن جعله إلاّ من الشارع من دون أن يحكم العقل بذلك. وستعرف وجود منجز آخر يوجب إنحلال العلم الإجمالي.

٣ــ المقدمة الثالثة الإجماع على عدم مرجعية الإحتياط ولو تبعيضاً حتى في فرض عدم الحرج أو كان حرج ولم يقم دليل على نفيه في المقام. قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٤٥، أما الإجماع فيمكن تقريبه بوجهين الأول الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات في الوقائع والجمع بينهما بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة. الثاني الإجماع على أن بناء الشريعة المطهرة ليس على إمتثال التكاليف بالإحتمال بل بنائها على إمتثال كل تكليف بعنوانه من الوجوب والحرمة لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة بل بمعنى أن الإتيان بشيء بما أنه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الإحتمال وبرجاء إنطباقه على المكلف به أمر مرغوب عنه شرعاً ليس بناء الشريعة عليه. إلى أن قال ــ نتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف فإنه على الوجه الثاني تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبر عنها بالكشف من غير فرق بين أن يكون المدرك في المقدمة الثانية وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالي ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعيض في الإحتياط كما لا يمكن أن تكون النتيجة الإمتثال الظني المعبر عنه بالحكومة فإن في التبعيض في الإحتياط أيضاً يكون الإمتثال احتمالياً والمفروض أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالي ــ إلى أن قال ــ وليس وجوب

العمل بالمظنونات أيضاً لأجل حكم العقل بلزوم التنـــزل إلى الإمتثال الظني عند تعذر الإمتثال العلمي فإن الإمتثال في الإمتثال الظني أيضاً يكون بنحو الإحتمال الذي فرضنا أن بناء الشريعة ليس على ذلك وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش ص ٢٢٧، أقول ملخص ما أفاد في إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله أنه بعد إتمام المقدمة الأولى ـــ على الفرض ـــ وكذلك المقدمة الثانية من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام عمدة ما أفاد ـــ إلى أن قال ـــ هو ما أفاده في وجه بطلان الإحتياط الذي هو المقدمة الثالثة بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل من الأصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات أخرى من دعوى الإجماع على عدم البناء في الشريعة على الإكتفاء في امتثال الأحكام بصرف احتماله بل لابد وأن يأتي بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعي وعيّن هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة. ولعمري إن مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد وصدق في أن الأفهام قاصرة عن دركه والذي نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الإحتياط وبطلانه. وأما وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الإحتياط ولو تبعيضاً فضلاً عن الإحتياط التام فيه إشكال كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالي أو عدم منجزيته ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالي بمقدار الكفاية الموجب لإنحلال علمه كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالي أو عدم منجزيته رأساً إذ من مثل هذا الإجماع التقديري يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم ولازمه قهراً إنحلال العلم الإجمالي وسقوط اقتضائه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً وحينئذ نقول إن هذا المقدار من إبطال الإحتياط إنما يقتضي كشف الجعل الشرعي لو لم يكن للعقل حكم بمرجعية شيء في البين الموجب لتعرض الأحكام به المتعين بمقتضى المقدمة الرابعة في الظن وإلاّ فلا يكاد ينتهي النوبة إلى كشف الجعل الشرعي لإحتمال إيكال الشرع في

مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلي ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلاً ـــ ولكن تمام الكلام في أن وجه الإجماع رفض العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً ولو بالإنحلال الذي نحن قربناه أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم فنحن ندعي أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلم هو الذي ذكرنا إذ هو المتيقن ـــ قال في هامش، ص ٢٤٧ـــ أقول اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشارع الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل حجية الظن بلا واسطة شيء مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن فيخرج حينئذ من نتيجة دليل الإنسداد فلا محيص من كون هذا الإقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات ومرجعه بالأخرة إلى العلم بجعل وسط في البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة وحينئذ لنا أن نقول إن هذا العلم الإجمالي لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجرد الوسطية بوجوده الواقعي منجزاً للواقع. وحينئذ لنا أن نقول إن منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم ومع فرض عدمه وكشف منجز آخر خرج هذا العلم عن المنجزية والموصلية فتحتاج في تعيين الوسط المجعول وإيصاله إلى منجز آخر وهذا المنجز أيضاً لا يمكن أن يجعل وسطاً آخر في تعيين الوسط الأول وإلاّ فهلم جرّاً فلا محيص من انتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المجعول هو الظن فانتهى الأمر بالأخرة إلى لزوم الأخذ بالظن والإحتمال الراجح في تعيين ما هو وسط وذلك يبطل الإجماع المزبور إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالإحتمال لا بالجزم. نعم ينتهي النوبة إلى الجزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصليته من باب التبعيض في الإحتياط في المرة الثانية ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالي رأساً.

فـــي البـــين حـــرج أو لـــم يقم دليل على نفيه. ومنها[1] إيكال تعيينه إلى العقل بتوســـيط المقدمة الأخيرة المعروفة من الأخذ بالأقرب من دون احتياج حينئذ فـــي الإستنتاج إلى قاعدة الحرج أيضاً[2] فيخرج هذه القاعدة أيضاً عن المقدمية لكفايـــة[3] المقـــدمات المـــزبورة لمـــرجعيّة الظن بنفسه في تشخيص الحكم أو مـــرجعية الظـــن فـــي تعيين الطريق إليه حسب[4] اختلاف اقتضاء المقدمات

١ــ المقدمة الرابعة إيكال تعيين الطريق إلى العقل بواسطة المقدمة الأخيرة وهو الأخذ بالأقرب وكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً. قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٧٦، الوجه في تسميته بالدليل العقلي هو أن الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنما هو العقل فإن الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى التكاليف وأما كون المنصوب الشرعي خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع بل تعيين ذلك إنما يكون بحسب الدوران العقلي من جهة أنه لا أقرب من الظن في الإصابة والإيصال بعد العلم.

٢ــ ولا حاجة في الإستنتاج إلى قاعدة الحرج فتخرج قاعدة الحرج عن المقدمية على هذا المسلك وهو الكشف

٣ــ وذلك لكفاية المقدمات المزبورة لمرجعية الظن بنفسه في تشخيص الحكم الواقعي أو مرجعيته في تعيين الطريق

٤ــ على حسب اختلاف النتيجة من المقدمات المزبورة من الطريق الواصل إلى المكلف بنفسه أو الواصل ولو بطريقه كما مر مراراً قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٦٧، ولو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالي والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الإحتمال فالنتيجة تكون حجية الظن شرعاً على جميع التقادير سواء كان عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة لأجل الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالي فإنه لا يمكن المنع عن الإمتثال الإحتمالي بلا نصب طريق إلى إحراز التكاليف مع إنسداد باب العلم بها والطريق الذي يمكن نصبه شرعاً بحسب الدوران العقلي

الطريق الواصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه على ما شرحناه ولكن[1] قد تقدم أن عمدة ما يرد على هذا المسلك دفع توهم انحصار البيان المنجز بجعل الحكم الطريقي أو بالعلم ولو جعلياً ولقد شرحناه في مسألة القطع فساده فراجع[2] ولذا[3] نقول أيضاً أن هذا المسلك أيضاً دون المسلك السابق في الردائة كما لا يخفى.

منحصر بالظن إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الإمتثال احتمالياً سوى الظن فيتعين هو للنصب وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول قد تقدم سابقاً بأنه على فرض قيام الإجماع على عدم الإمتثال الإحتمالي لا يلازم ذلك أيضاً مع حجية الظن بمعنى الوسطية بل كلما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضاً مع جعل وجوب العمل بالظن شرعاً من باب المقدمية لتنجيز الواقع في ضمن ظنونه نظير إيجاب الإحتياط في الشبهات البدوية إذ حينئذ لا يكون الإمتثال إحتمالياً بل الحكم الشرعي الطريقي دعاه على الإمتثال. نعم لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تعبداً كان للنتيجة المزبورة وجه ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بجعل طريق في الأحكام الموكول تعيّنها بيد العقل ولكن أنّى له بإثباته. كما أن الإجماع بالمعنى الأول الذي عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعي ظاهري أيضاً ثبوته أول الكلام

١ــ ثم قام المحقق الماتن في الإشكال على القول بالكشف زائداً على ما تقدم هو أنه يستلزم على هذا القول انحصار البيان المنجز بجعل الحكم الطريقي كالحجية أو عامل معاملة اليقين أو بالعلم الجعلي بتتميم الكشف

٢ــ وتقدم عدم الإنحصار بذلك بل المنجز أوسع منه وسيأتي أيضاً

٣ــ فعلى هذا تكون هذا المسلك في الردائة في المرتبة المتأخرة عن المسلك الأول. وأورد على القول بالكشف الشيخ الأنصاري بوجوه ثلاثة قال في الرسائل ج ١، ص ١٩٠، الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني وأن التقرير على وجه الكشف فاسد أما أوّلاً فلأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً

للإمتثال بعد تعذر العلم أصلاً بل ــ أن ذلك غير بعيد وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدّي إليه الإمتثال الظني وأجاب عنه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٧٣، ولا يخفى ما فيه فإن الحكم العقلي إنما يقع في سلسلة الإطاعة والعقل يستقل أوّلاً بالإطاعة العلمية تفصيلاً مع الإمكان أو إجمالاً بالإحتياط مع عدم الإمكان أو مطلقاً. فإذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلاً وإجمالاً يستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظناً فلابد أوّلاً من إبطال الإحتياط رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية وإلاّ كان اللازم هو الإحتياط ولو في المظنونات إذا كان الإحتياط في المشكوكات والموهومات موجباً للعسر والحرج والعمل بالمظنونات من باب التبعيض في الإحتياط غير الإطاعة الظنية إذ لا ملازمة بينهما ــ فما لم يثبت بطلان الاحتياط كلّاً وبعضاً في المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة وقد عرفت أن بطلان الإحتياط كلّاً وبعضاً يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين ومفاد هذا الإجماع بكلا وجهيه ليس هو إلاّ الكشف والحاصل أن العمل بالمظنونات من باب الإحتياط ليس من الكشف والحكومة بل هو من التبعيض في الإحتياط ــ وكون نتيجة مقدمات الإنسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الإحتياط ولو في المظنونات وأورد على قوله ظناً المحقق الماتن في الهامش بقوله أقول مرجع حجية الظن في مقام الإثبات كما هو مقصود القائل بالحكومة في باب الإنسداد ليس إلاّ منجزية الظن للأحكام وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر من علم أو علمي تفصيلي أو إجمالي وإلاّ فلا ينتهي النوبة إلى منجزية الظن به وحينئذ الذي ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر لا عدم لزوم تحصيل العلم في مقام الإسقاط والفراغ كيف والقائل بحجية الظن من باب الحكومة همّه تحصيل الجزم بالفراغ عما

اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه وحينئذ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلاً على بطلان الإحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأيّ وجه بل منوط بعدم وجوب الإحتياط من قبل منجز آخر من علم إجمالي أو إيجاب احتياط شرعي مثلاً وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه بل يكفي فيه منع منجزية العلم الإجمالي ومنع إيجاب الإحتياط الشرعي ويكفي في الأول نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن في البين علم إجمالي إذ مثل هذا الإجماع التقديري يكفي في الجزم بوجود منجز آخر غير العلم الإجمالي وهو كاف في إنحلاله كما أن منع الإيجاب الشرعي أيضاً يكفي فيه أنه لو لم يكن من قبل الشارع جعل حكم شرعي طريقي العقل يحكم حكماً بتيّاً بلزوم تعرّض الأحكام. ومع هذا الحكم العقلي لا يبقي مجال للكشف عن الجعل الشرعي لإحتمال إيكاله إلى حكم العقل وببقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم في الظن فيحكم العقل بمثبتية الظن وحجيته حكومة لا كشفاً. نعم لو لم يحكم العقل بشيء أصلاً لا محيص عن كشف الجعل ولو بمثل إيجاب الإحتياط شرعاً ولو في دائرة الظنون بضم بقيّة المقدمات ولكن منع حكم العقل لولا الجعل الشرعي خارج عن الإنصاف كما أشرنا إليه سابقاً كما أن دعوى الإجماع المزبور بكل من تقريريه المستلزم لعدم إمكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو آخر أوّل شيء ينكر كما أشرنا كراراً وبعبارة أخرى لا وجه لبطلان الإحتياط بمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغ مقدمة لحجية الظن كي يلازم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه بل غايته ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الإحتياط من قبل منجز آخر من علم إجمالي أو إيجاب احتياط شرعي ولا أظن في معقد الإجماع في كلماتهم أزيد من ذلك كما لا يخفى.

ثم قال الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وأما ثانياً فلأنه إذ بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع ـــ وحاصله أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المتردد بين

الكل والبعض المردد بين الأبعاض كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن لأنه أمر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام فمن أين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شيء آخر. وأجاب عنه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٧٥، وأنت خبير بما في هذا الوجه فإن قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أن الشارع قد جعل للعباد طريقاً واصلاً إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة فإن الطريق الغير الواصل لا يزيد حكمه عن أصل التكليف الذي انسد باب العلم به والطريق الواصل ليس إلاّ الظن فإن ما عداه يكون باب العلم به منسداً مع أنه لابد في الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإرائة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً وبحسب الدوران العقلي ينحصر ذلك بالعلم والظن والمفروض انسداد باب الأول فلم يبق إلاّ الثاني فلا مجال لإحتمال نصب غير الظن طريقاً قال المحقق الماتن في الهامش في الجواب عنه أقول لو تم الإجماع المزبور كان لما أفيد وجه وإنما الكلام في هذا الإجماع إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الإحتياط الكلي وهذا لا يقتضي شيئاً. ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجيّة الظن بل المفيد له عدم منجزية العلم رأساً فتصل النوبة إما إلى حكم العقل أو الجعل الشرعي بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين فعلى الأول لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعي لإحتمال إيكال الشرع إلى العقل وإليه النظر في الجواب الأول وعلى الثاني لابد وأن يكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن وعدم قابليّة غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهري إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص ـــ أي حتى الوهم ـــ كالظنون النوعية وغيرها وإلى هذا يرجع الجواب الثاني. ومعه من أين يحصل الجزم بكونه في دائرة الظنون بمقتضى الأقربية بنظر العقل فحينئذ يحتاج إلى إجراء مقدمات الإنسداد مرة أخرى في تعيين ما هو المجعول شرعاً وللشيخ الأنصاري

﴿قدس سره﴾ جواب ثالث تقدم الإشارة إليه. فتحصل أن هذا المسلك وهو الكشف أيضاً ضعيف كسابقه.

١ــ هنا مسلكين آخرين على الحكومة المسلك الأول يكون الظن مرجعاً بحكم العقل في مرحلة السقوط والمسلك الثاني أن يكون الظن مرجعاً بحكم العقل في مرحلة الثبوت فنتكلم في كل منهما مستقلاً أما المسلك الأول قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٢٢، أو الحكومة بمعنى أن الظن مرجع بحكم العقل في الثبوت كما هو مبنى شيخنا العراقي ﴿قدس سره﴾ أو لا يكون مرجعاً في الثبوت بل في السقوط كما هو مبنى الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ بعد عدم وجوب الإحتياط التام إما للإجماع أو للزوم العسر والحرج ــ وأما ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ في التنبيه الثاني ــ وقد مر عبارته ــ فحاصله هو أن الشارع حيث يكون له تكاليف ولا يكون لنا عذر في مقابله بعد العلم به يجب امتثاله حيث أنه لا يكون الإحتياط التام واجباً فلابد من الرجوع إلى ما ثبت بالظن وامتثال أمره دون ما يكون موهوماً لأن الإحتياط في المشكوكات والموهومات و المظنونات يلزم منه العسر والحرج أو الإجماع على عدم وجوبه فالعقل يحكم بأن الإحتياط في المظنونات والمشكوكات لازم في مقام إسقاط التكليف ولا يكون كاشفاً عن جعل الشرع هذا الظن حجة فالنتيجة الحكومة لا الكشف. وأول ما يرد على هذا القسم من كلامه عدم تحاشي من أنكر الحكومة عن هذا النحو من حكم العقل فإنه يكون من التبعيض في الإحتياط لكن في المظنونات والمشكوكات لا في الموهومات والذي يكون الكلام فيه هو أن يكون العقل حاكماً بتبعية الظن بدون الإحتياط أو الشرع والحاصل الكلام في مرجعية الظن بحكم العقل أو الشرع لا التبعيض في الإحتياط ــ إلى أن قال ــ فتحصل أن الظن عند الشيخ ﴿قدس سره﴾ مرجع في السقوط لا في إثبات التكليف فلم يثبت به أن مورده هو حكم الشارع ــ فإن بناء حكومة الشيخ ﴿قدس سره﴾ على ثبوت العلم الإجمالي بالتكاليف ولابد لنا من وجدان طريق في مقام

فراغ الذمة ومن حكومة العراقي ﴿ﷺ﴾ على إسقاط العلم الإجمالي بالتكاليف ويكون السند له في عدم جواز إهمال الوقائع هو الإجماع أو الخروج من الدين فانظر إلى عبارة الشيخ ﴿ﷺ﴾ عند قوله الأمر الثاني ـــ أي في الرسائل، ج ١، ص ١٨٩، ـــ ليتضح أن مراده هو الحكومة في مرحلة الفراغ قال وإما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الإمتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطابقة بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على الكشف فكذلك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً. وتوهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو قابلية المورد لهما أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم كما في الإطاعة والمعصية فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما انتهى فقد عرفت أن كلامه صريح في أن المتابعة من الظن في المقام يكون في مقام الإمتثال بعد العلم الإجمالي بالتكليف والجواب عن الحكومة بهذا المعنى مضافاً إلى ما سبق هو انحلال العلم الإجمالي كما مر مراراً قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٢٥٧، أقول ما أفيد من أن الإضطرار إلى بعض الأطراف ولو معيّناً كتلف بعض الأطراف المعيّن بعد العلم في غاية المتانة إذا كان طروّ الإضطرار بعد العلم وفي المقام الاضطرار مقارن للعلم فحق المقام أن تقيس بالتلف المقارن فهل ترى أحداً يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقي حاشا منك ومن غيرك. وقال أيضاً أقول فقياس الحرج بباب الإضطرار في مقام ردّه غير مستقيم كما أن الوجه الذي أفيد للتبعيض خصوصاً في المعين أوضح بطلاناً كيف وما قيل في شرح توسيط التكليف عين احتمال وجود التكليف في غير مورد الإضطرار وهل هذا غير

الشك البدوي، نعم لو لم يسر الإضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه ولك حينئذ أن تثبت توسطاً في التنجيز لا في نفسه ولكن أني لك بإثبات المقدمتين فتدبر وقال أيضاً في ص ٢٦٠، أقول قد ذكرنا كراراً بأن ما أفيد تمام لو لم ينته الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الحرجي في خصوص الموهومات بقول مطلق وإلاّ لا يبقى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بحاله للجزم بأن الحرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف في ضمنها قهراً ومع فرض رفع الحرج فعلية التكليف الواقعي من أين يبقى العلم الإجمالي بحاله كي يحكم العقل بالتبعيض في الاحتياط الخ إلى غير ذلك من كلماته مما يرفع العلم الإجمالي بجريان نفي العسر والحرج أو منجز آخر. ثم إن في المقام كلاماً من الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وقع محل معركة الآراء والمناقشات ذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٦٨، فما اختاره الشيخ ﴿قدس سره﴾ من الحكومة وأن نتيجة مقدمات الإنسداد هي كفاية الإمتثال الظني في مقام الطاعة مما لا يمكن المساعدة عليه. قال ﴿قدس سره﴾: ــ أي الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ١، ص ١٧٠، بعد الاعتراف بأنه يجب التبعيض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والحرج ووجوبه في المظنونات والمشكوكات ما لفظه. اللّهمّ إلاّ أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات أيضاً وحاصله دعوى أن الشارع لا يريد الإمتثال العلمي الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً في الكل ولا في البعض وحينئذ تعيّن الإنتقال إلى الإطاعة الظنيّة لكن الإنصاف أن دعواه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظن القوي لكن لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

ثم عقب ذلك بقوله فإن قلت إذا ظن بعدم وجوب الإحتياط في المشكوكات وقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد

فيصير الأصول مظنونة الإعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الإنسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع. ثم أجاب عن قوله إن قلت بقوله قلت مسألة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ وحاصل ما أفاده في الجواب عن ذلك بقوله قلت على طوله يرجع إلى أن نتيجة مقدمات الإنسداد وإن كانت أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق إلاّ أن ذلك فرع سلامة المقدمات ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة والكلام بعد في سلامة المقدمة الثالثة فإنه لم يثبت بطلان الإحتياط رأساً في جميع الوقائع لينتقل إلى المقدمة الرابعة لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أو بالطريق ولا يخفى ما في هذا الجواب من الإشكال فإنه بعد تسليم عدم وجوب الإحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والحرج ووجوبه في المظنونات سواء تعلق الظن بالواقع أو بالطريق فإن الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثر لا يبقى موقع لهذا الجواب فإن قيام الإجماع ولو ظناً على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات يلازم الظن باعتبار الأصول النافية للتكليف في موارد الشك كما اعترف به ﴿قدس سره﴾ فتكون التكاليف في المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر فإن الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع إلاّ أنه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به فيكون التكليف في مورد الأصل النافي له الذي فرض الظن باعتباره بسبب قيام الإجماع الظني على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات موهوماً من حيث الأثر والمفروض عدم وجوب الإحتياط في الموهومات فتأمل فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظني ولا نحتاج إلى المقدمة الرابعة. ولعله لذلك ضرب على قوله قلت مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ وتبديله على ما في النسخ المصححة بقوله قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنيّاً على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول

هو الإجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الإنسداد انتهى وهذا الكلام وإن لم يكن منه ﴿ﷺ﴾ بل هو لبعض الأعاظم من تلامذته وهو السيّد الكبير الشيرازي ﴿ﷺ﴾ إلاّ أن المحكي أن ذلك كان برضى من الشيخ ﴿ﷺ﴾ وإمضائه. والمقصود من تبديل الجواب عن إن قلت إلى ذلك هو أن قيام الإجماع على جواز الرجوع في المشكوكات إلى الأصول النافية يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل ببركتها العلم الإجمالي في الوقائع المشتبهة لتجري الأصول النافية للتكليف في المشكوكات ــ فمرجع الإجماع على الرجوع إلى الأصول النافية في المشكوكات إلى الإجماع على جعل الشارع حجية الظن ليثبت به التكليف في المظنونات فتجري الأصول النافية في المشكوكات وأورد عليه المحقق الماتن في الهامش بوجهين الوجه الأول على قوله ولا يخفى ما في هذا الجواب من الإشكال أقول بعد ما كان الغرض أن النوبة إنما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم والعلمي إجمالياً أم تفصيلياً. فمع عدم إبطال العلم الإجمالي ولو من جهة إمكان التبعيض في الإحتياط لا يكاد وصول النوبة إلى حجية الظن في إثبات التكليف وحينئذ في رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى في خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك ولو كان مما هو مظنون الخروج عهدة الواقع وكان موهوماً من حيث الأثر كيف ولو فرض في رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر ربّما يقدم العقل الأول في الترخيص على الأخير ولو فرض عدم ترجيح العقل بينهما فلابد بمقتضى تأثير العلم الإجمالي من التبعيض بين نحوي الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات إذ ليس في البين نص مخصوص يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثراً بل عمدة ما في البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم في إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقتصر فيها بمقدار رفع العسر ولو عن بعض الموهومات دون بعض كما لا يخفى. الوجه الثاني علق المحقق الماتن في الهامش على

مسلك مرجعية في مقام الإثبات بحكومة من العقل بلا كشف جعل شرعي[1] وهو المسلك المختار.

قوله بعد الإنسداد. أقول يا ليت لم يضرب الكلام الأول و لم ينته الأمر إلى الجواب الثاني كيف وقد تقدم وجه الجواب المضروب خال عما أورد عليه. كما أن الجواب الثاني الذي هو منسوب إلى بعض الأعاظم من تلامذته أيضاً مخدوش بأن قيام الإجماع على الترخيص في المشكوكات إذا كان قطعياً إنما يلازم جعل البدل أو الإنحلال بناء على المختار من علّية العلم الإجمالي للتنجيز وإلاّ فبناء على مختارك من الإقتضاء الذي تنسبه إلى بعض الأعاظم أيضاً فلا يقتضي الترخيص المزبور لجعل البدل ولا الإنحلال إذ لازمه جواز الترخيص في أحد طرفي العلم ولو بلا معارض وحينئذ من أين يكشف عن وجود حجة كافية في البين كي ينتهي إلى الظن. ثم إن هذا أيضاً إذا كان الإجماع قطعياً وإلاّ فلو كان ظنياً فلا شبهة في أنه توجب الظن بالترخيص فعلى فرض الملازمة يوجب ذلك الظن بوجود حجة كافية ويمثل هذا الظن لا مجال لرفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي لأن الظن بالإنحلال لا يوجب الإنحلال وحينئذ كيف يصير النتيجة حجية الظن بمقدار الكفاية فتدبر هذا ما يرجع إلى مسلك الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ والجواب عنه.

١ــ **الوجه الثاني**: هو الحكومة في مرحلة الإثبات قال أستاذنا الآملي، في المجمع، ج ٣، ص ٢٢٧، وأما مسلك شيخنا العراقي ﴿قدس سره﴾ فهو أن الظن مرجع في الإثبات والإسقاط على نحو الحكومة لكن لا بنحو الحكومة الّتي تعرض لها ﴿قدس سره﴾ بل بمعنى آخر ولازمه إسقاط العلم الإجمالي. وضم كلمة الإسقاط إلى الإثبات غلط وعلى أي قال المحقق العراقي ﴿قدس سره﴾ في الهامش الفوائد، ج٣، ص ٢٧٧، أقول مرجعية حكومة العقل بحجية الظن بعد ما كان بمعنى مثبتية للتكليف فالقائل بالحكومة يقول بالتنزل في عالم الإثبات من العلم مطلقاً إلى الظن ففي الحقيقة يلتزم بالمراتب ويتنزل من مرتبة إلى مرتبة في عالم الإثبات لا في مقام الإطاعة والإسقاط وحينئذ أمكن له أن يدعى أن المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي

وهذا المسلك أيضاً [١] منوط بمقدمات منها[٢] الإجماع على بطلان الخروج عن الدين ولو لم يكن العلم الإجمالي منجزاً.

ومنها[٣] عدم انحصار المنجز بالعلم أو غيره بل[٤] ومع عدم صلاحيّة العلم الجعلي التنزيلي للمنجزيّة كما تقدم وأنه[٥] يكفي في المنجز القطع باهتمام الشارع في حفظ مرامه حتى في ظرف الجهل بخطابه المستكشف[٦] ذلك من

وعدم منجزية العلم الإجمالي بالإجماع التقديري الحاصل من بطلان الخروج من الدين إلى وجوب مثبت آخر غير العلم الإجمالي الموجب لإنحلاله وحكم العقل بمنجزية شيء لولا جعل شرعي بمقتضى المقدمة الرابعة بأن ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز ولازمه إنحصار الحجية بالظن ولو لا يظن بإنحصار التكليف في المظنون إذ ليس همّ العقل تحصيل الظن بالفراغ كي يحتاج إلى حصر التكليف في دائرة الظنون بل تمام همّه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع في غيره إلى البرائة ويكفي في إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار خروجه عن محذور الخروج من الدين وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين في الظن بلا احتياج إلى ضم المشكوك وهذا المسلك هو المختار عندنا أيضاً

١ــ وهذا المسلك أيضاً كسابقيه منوط بمقدمات

٢ــ **الأولى:** الإجماع على بطلان الخروج عن الدين ولو لم يكن العلم الإجمالي منجزاً

٣ــ **الثانية:** ما تقدم مفصلاً من عدم انحصار المنجز بالعلم بالواقع أو نحوه

٤ــ بل تقدم أيضاً أن العلم الجعلي بتتميم الكشف لا يصلح للمنجزية بهذا الجعل بل يحتاج إلى الأمر بالمعاملة معاملة اليقين

٥ــ وعلى أي حال يكفي في المنجزية القطع بإهتمام الشارع في حفظ الواقع حتى في ظرف الجهل بخطابه

٦ــ ويكون الكاشف عن هذا الإهتمام هو إنشاء الشارع بأي لسان كان كلسان الإحتياط

إنشائه بأيّ لسان أو من الخارج[١] ولو[٢] من مثل بطلان الخروج من الدين وأمثاله[٣] كمورد[٤] النظر إلى المعجزة فإن في هذه الصورة[٥] يستقل العقل بمنجزية احتماله بلا نصيب للشرع فيه[٦] وإنما شأنه إثبات الإهتمام المزبور بجعله وإنشائه بأي لسان وحينئذ[٧] ربما يستكشف هذا الإهتمام من الخارج بلا توسيط إنشاء وجعل شرعي ففي مثله ليس المرجع إلاّ الحكومة العقلية خصوصا[٨] بعد احتمال إيكال الشرع في إثبات أصل الطريق إلى العقل وحينئذ[٩] لا مجال لكشف جعل شرعي أبداً.

١ــ وذلك كحكم العقل

٢ــ ولو يكون الكاشف عن ذلك مثل الإجماع على بطلان الخروج عن الدين

٣ــ كحفظ النفس المحترمة والعرض والمال الخطير

٤ــ ومثل النظر إلى المعجزة تقدم الكلام فيه ووجوب دفع الضرر المحتمل

٥ــ فانه لو استكشف إهتمام الشارع به يحكم العقل مستقلاً بمنجزية احتمال الأهمّية

٦ــ ولا يكون في هذه الصورة نصيب للشرع في جعله الظن وإنما شأن الشارع إثبات الإهتمام بذلك بأي نحو كان بجعله وإنشائه أو نحو آخر

٧ــ كما تقدم ربما يستكشف هذا الإهتمام من الأمور الخارجية من دون جعل شرعي فالمرجع لا يكون إلاّ الحكومة العقلية

٨ــ وذلك بعد إتكال الشرع في إثبات الطريق إلى العقل ولو احتمالاً فإنه يكفي في حكم العقل بذلك

٩ــ وعلى هذا لا مجال لكشف جعل شرعي أصلاً. قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٧٩، المقصود من ترتيب مقدمات دليل الإنسداد إنما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك مما يكون من لوازم الحجة وهذه الآثار إنما يترتب على الكشف لأن الظن

يكون حينئذ حجة محرزاً للواقع كالعلم وأما الظن بمعنى الحكومة فهو بمعزل عن هذه الآثار لأنه ليس محرزاً للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص وإنما يستقل العقل به في مقام الطاعة والإمتثال عند تعذر الإمتثال العلمي. وما في بعض الكلمات من أن الظن بناءاً على الحكومة يكون حجة عقلية فهو بمكان من الفساد فإن الحكومة عبارة عن الإمتثال الظني وأين هذا من كونه حجة محرزاً يقع وسطاً لإثبات متعلقه وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة بل ذلك من وظيفة الشارع وليست وظيفة العقل إلاّ الحكم بكفاية الإمتثال الظني عند تعذر الإمتثال العلمي قال المحقق الماتن في الهامش أقول قد تقدم الجواب عن هذه الشبهة فراجع ـــ أي قال عن قريب وحكم العقل بمنجزية شيء لولا جعل شرعي بمقتضى المقدمة الرابعة بأن ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز ولازمه إنحصار الحجية بالظن كما تقدم وقال في الهامش أيضاً أقول لو تأملت في ما ذكرنا ترى بأنه لا محيص لك بناء على إنتهاء النوبة إلى مثبتية الظن في حال الإنسداد من الإلتزام بحكومة العقل ـــ ولذا كان لنا مسلك آخر في تعيين مرجعية الظن بحيث لا يحتاج إلى المقدمة الرابعة وهو أن مدرك بطلان الخروج من الدين ولو لم يكن علم إجمالي في البين حكم العقل بوجوب الأخذ بإحتمال تكليف نقطع على فرض وجوده إهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل وأنّ مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذ حينئذ لنا أن ندعى أن مراتب الإهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الإهتمام المحرز هو الإهتمام بحفظ الواقع في ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات فهي على الشك في أصل الإهتمام بحفظها باقية ولذلك يختص حكم العقل بمناط الإهتمام بحفظه بالمظنونات وبذلك يبطل الإحتياط الكلي ويتعين مرجعية الظن بلا احتياج إلى المقدمة الرابعة فتدبر في مسلكنا هذا وتتميم الإنسداد ومرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان لا بنحو المشهور من الإحتياج إلى المقدمة الرابعة وعلى مسلكنا أيضاً لا يبقى مجال الإشكال

ومـــنها[١] كـــون المتيقن من الإهتمام كونه في مقام حفظ المرام في دائرة الأقـــرب دون غيـــر[٢] المـــستتبع لاستقلال العقل فيه بالبرائة لولا أصل مثبت شـــرعي فـــيه[٣] ومن المعلوم[٤] أن هذا المقدار ينتج مرجعية الظن بالأحكام بلا احتـــياج إلى قاعدة نفي الحرج[٥] ولا[٦] المقدمة الرابعة بتعيين الأقرب وترجيحه ولا[٧] على قيام الإجماع على عدم مرجعية الإحتياط إذ[٨] يكفي في إثباتها قاعدة

لخروج الظن القياسي ولا الظن الممنوع فتدبر والجواب عن الشبهة ما تقدم من كون الإحتمال منجز والظن في مرحلة اثبات التكليف فراجع.

١ــ **الثالثة**: تقدم مفصلاً أن للإهتمام مراتب والمتيقن من الإهتمام كونه في مقام حفظ المرام والواقع في دائرة الأقرب دون غيره

٢ــ والأصح ــ غيره ــ

٣ــ وفي غير الأقرب يستقل العقل بالبرائة لولا أصل مثبت شرعي يكون حاكماً على البرائة

٤ــ ومن المعلوم أنه بعد تمامية هذه المقدمات ينتج مرجعية الظن بالأحكام عقلاً بلا احتياج إلى ضم مقدمات أخرى

٥ــ منها قاعدة الحرج فلا حاجة إليها

٦ــ ومنها المقدمة الرابعة ترجيح المرجوح على الراجح قبيح لا حاجة إليها لتعيين الأقرب دون غيره

٧ــ ومنها قيام الإجماع على عدم مرجعية الإحتياط فلا حاجة إليها

٨ــ والوجه في ذلك كله أنه يكفي في إثبات حجية الظن عقلاً جريان البرائة في غير مورد الإهتمام به

البــرائة عــن مــوارد لم يثبت فيها اهتمام بحفظها بعد[1] احتمال خروج هذه الموارد عن معقد الإجماع كما أشرنا.

١ــ مع فرض خروج هذه الموارد أي غير مورد الإهتمام به عن معقد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين وتكون مجرى البرائة وما ثبت الإهتمام به أو احتمل أهميته في حفظ الأحكام يكون الظن مرجعاً لا غير كما هو واضح قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٦٢، فنقول بعد قيام الإجماع على أن إهمال الأحكام لا يجوز وبالفرض كان العلم منحلاً فقهراً يستكشف أن لنا منجز آخر فإن قلنا بأن وجه المنجزية في الطرق هو أهمية الواقع فعلى هذا فمن هذا الإجماع يستكشف أن الواقع مهم فقهراً يحكم العقل بأن نفس الإحتمال يكون منجزاً ولما يكون الإحتمال ذي مراتب إحتمال الموهوم وإحتمال المساوي وإحتمال الراجح فالقدر المتيقن مما يحكم العقل بمنجزيته للواقع هو إحتمال الراجح. فعلى هذا فلا نحتاج إلى سائر المقدمات الإنسداد من لزوم العسر والحرج وغير ذلك من باب قدر المتيقن بحكومة العقل صار الظن منجزاً للواقع ومثبتاً له. فعلى هذا فلا تصل النوبة إلى جعل شرعي طريقاً بل لما كان العقل حاكماً بمنجزية نفس الإحتمال يحكم بمنجزية الظن ولا يكون كاشفاً من جعل شرعي أصلاً وتارة نقول بأن العقل لا يستكشف من الإجماع تلك الإهتمام ولكن مع قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الواقعيات وجريان البرائة يحكم العقل بأن نفس الإحتمال منجز ولما يكون إتيان تمام الإحتمالات منجز فبواسطة ملجأيته ولابديته يحكم العقل بأقرب الطرق وأقرب الطرق في زمن الإنسداد هو الظن والحاصل أن العقل يحكم بأن كان منجزاً في حال الإنفتاح هو العلم وفي زمن الإنسداد يكون الظن ــ وهذا يكون في صورة عدم إحراز أهمية وإلاّ فقلنا بأن الظن متعين من باب القدر المتيقن ولا يحتاج إلى مقدمات آخر. والتطويل لأجل توضيح حكومة العقل بمرجعية الظن.

ثـم بعـد توضيح هذه المسالك بقي في البين أمور[١] أحدها في أن النتيجة علـى المسلك الأول[٢] في مقدار حجية الظن[٣] تابع مقدار دائرة العلم الإجمالي[٤] إذ[٥] مـرجعية الظـن في مرحلة الفراغ مانع[٦] مقدار الإشتغال الحاصل بالعلم المـزبور فإن كان[٧] دائرة متعلق العلم خصوص الحكم الواقعي فلا يكاد ينتهي النوبة إلى أزيد من الظن به.[٨]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٥، بقي التنبيه على أمور الأول في أن نتيجة مقدمات الإنسداد هل هي اعتبار الظن في خصوص المسألة الأصولية وهي كون الشيء طريقاً أو هي اعتبار الظن في خصوص المسألة الفقهية ــ أي الظن بالواقع ــ أو هي اعتبار الظن في كل من المسألة الأصولية والفقهية فنقول ــ

٢ــ وأما على مسلك التبعيض في الإحتياط الناشئ من جهة العلم الإجمالي فتختلف النتيجة

٣ــ أي في مقدار مرجعية الظن ــ تعميماً وتخصيصاً

٤ــ باختلاف تقريب العلم الإجمالي

٥ــ أي لما تقدم أن مرحلة الفراغ يتبع مرحلة الإشتغال سعة وضيقاً فالظن مرجعيته وحجيته في مرحلة الفراغ يتبع مقدار العلم الإجمالي الحاصل منه الإشتغال

٦ــ الصحيح تابع ــ

٧ــ فعلى تقريبه بالعلم الإجمالي بخصوص التكاليف الواقعية يلزم تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالمسائل الفرعيّة.

٨ــ أي تختص الحجيّة بالظن بالواقع دون الظن بالطريق ــ

وتــوهم[١] أن الظــن بالطريق أيضاً ظن بالبدل والعقل لا يفرق بين الظن بالــشيء بنفسه أو ببدله. مدفوع[٢] بأن همّ العقل[٣] حينئذ ليس إلاّ تحصيل القطع بالفــراغ عن الدائرة التي نجّز التكليف بالعلم به وهذه الدائرة[٤] حسب الفرض

١ــ أي المتوهم صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٢٦، قال وذلك لأن العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدي الطريق مبرء للذمة قطعاً ــ إلى أن قال ــ ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنــزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق ولا منشأ لتوهم الإختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الأصول وعدم إلجاء في التنــزل إلى الظن فيها والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق ــ أي لأنه بدله ــ في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكاليف وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك أي الظن ــ بين الظنّين وملخّصه ــ عموم النتيجة حينئذ بدعوى أن تمهيد مقدمات الإنسداد إنما هو لأجل رعاية التكليف المعلوم بالإجمال والخروج عن عهدته وهو كما يحصل بالظن بالواقع يحصل بالظن بالطريق

٢ــ أي الجواب عنه ــ

٣ــ أي بعد ما كان الفراغ تابع الإشتغال فإهتمام العقل هو الفراغ اليقيني مما اشتغلت الذمة به من العلم الإجمالي المنجز للتكليف ــ

٤ــ بأن لازم تخصيص العلم الإجمالي بالأحكام الفرعية هو انتفاء العلم الإجمالي في الأحكام الأصولية إما بانتفاء العلم فيها رأساً وإما من جهة عدم إنسداد باب العلم فيها وعلى كلا التقديرين لا مجال للإكتفاء بالفراغ الظني الجعلي وهذا على الثاني ظاهر فإنه بعد عدم انسداد باب العلم بالأحكام الأصولية يحكم العقل بتحصيل الفراغ اليقيني الجعلي ولا معنى حينئذ للإكتفاء بالفراغ الظني الجعلي وكذلك على الأول

منحصرة بالعلم بنفس الواقع لا ببدله[١] و[٢] حينئذ الظن بالبدل لا يجدي شيئاً في تحصيل ما اشتغل الذمة به يقيناً لأن الظن في نفسه لا يغنى من الحق شيئاً. نعم[٣] لو كان دائرة العلم المنجز أعم من الحكم الواقعي والظاهري[٤] ففي مقام الإسقاط بالفراغ[٥] يكون دائرة الظن أيضاً أعم من الواقعي أو الظاهري ولازمه حينئذ مرجعية الظن ولو كان قائماً بالطريق، نعم[٦] لو كان في البين علم إجمالي بوجود طرق مجعولة لا محيص من الأخذ بخصوص دائرة الطرق[٧]

١ــ لوضوح تبعية الظن للعلم الإجمالي فكلما ثبت الإشتغال به بمقتضى العلم الإجمالي كان الظن بمقتضى المقدمات المزبورة مرجعاً في مقام إسقاطه والخروج عن عهدته فإذا فرض اختصاص العلم الإجمالي بخصوص الأحكام الواقعية ــ أي لا ببدله ــ وكان الشك بالنسبة إلى الطرق بدوياً محضاً فما يترتب عليها من النتيجة لا يكون إلاّ مرجعية الظن المتعلق بالواقع دون الطريق

٢ــ أي الظن بالبدل لا يحصل الفراغ به لعدم اشتغال الذمة به فإن اشتغال الذمة كان بخصوص الأحكام الواقعية لا البدل والظن في نفسه ليس حجة وتحتاج إلى الدليل والدليل لا يتم في البدل كما لا يخفى ــ

٣ــ وأما على تقريبه بالعلم الإجمالي بمطلق الوظيفة الفعلية أعم من الواقعية والظاهرية

٤ــ أي دائرة التنجيز أعم فيكون حينئذ دائرة الفراغ والإسقاط أعم ــ

٥ــ فما يترتب عليها من النتيجة إنما هو الظن بقول مطلق كان متعلقاً بالواقع أو الطريق

٦ــ وأما على تقريبه بعلم إجمالي بالتكاليف الواقعية وعلم آخر بجعل الطرق الخاصة للتكاليف الواقعية الوافية بالمعلوم بالإجمال بالأحكام

٧ــ فتختص النتيجة بالظن بالطريق لإنحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بما في مؤديات تلك الطرق المعلومة بالإجمال والشك في غيرها ولازمه بعد عدم تعيين تلك الطرق هو الرجوع فيها إلى الظن

ولكـــن أنّـــى لـــنا بإثـــباته.[١] وحينئذ فما عن الفصول[٢] من تخصيص الحجيّة بالطريق بتركه[٣] إنحصار دائرة العلم الصغير بالطرق الموجب لإنحلال العلم الكبير به.[٤]

١ــ أي لا يمكن إثبات ذلك وعلى أي حال ــ

٢ــ وإلى ذلك ــ أي الإنحلال ــ نظر صاحب الفصول ﴿قدس سره﴾ فيما أفاده من اعتبار الظن بالطريق دون الواقع حيث قال ما لفظه ــ ص ٢٧٩، وهو أنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيّة كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع أو بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة وحيث أنه لا سبيل لنا غالباً إلى تحصيلها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين الطرق إلى الظن

٣ــ الصحيح ــ ببركة ــ

٤ــ فإن قوله ﴿قدس سره﴾ ومرجع القطعين ظاهر فيما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بما في مؤديات تلك الطرق المعلومة بالإجمال والشك البدوي في غيرها لأن بالعلم الإجمالي بنصب طرق خاصة للأحكام الواقعية تأسيساً أو إمضاء وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام ينحل العلم الإجمالي بالأحكام لا محالة بالعلم بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوي في ما عداها ولازمه اختصاص النتيجة بالظن بالطريق دون الواقع

منظور فيه.[1]

١ــ نعم يمكن الإشكال عليه بمنع العلم الإجمالي المستقل بجعل الطرق المخصوصة للتكاليف ومنع كونها فيما بأيدينا حينئذ أصل العلم الإجمالي بجعل الطرق الخاصة للتكاليف ولو إمضاء إذ من الممكن إيكال الشارع وإحالته للعباد في امتثال التكاليف إلى ما تداول بينهم في امتثال أحكام مواليهم العرفية من الرجوع أوّلاً إلى العلم الحاصل من تواتر النقل ومع فقده إلى الظن الإطمينانى أو الأخذ بالإحتياط ومع هذا الإحتمال لا مجال لدعوى القطع بنصب الشارع طرقاً خاصة إلى ما هو المجعول من الأحكام الواقعية بتوهم أن كل حاكم لابدّ له من نصب طرق خاصة إلى أحكامه المجعولة في مقام السلوك إليها وأن الشارع أيضاً غير متخطي عن تلك الطريقة المألوفة ولعله لما ذكرنا أنكر السيد ﴿قدس سره﴾ ومن تبعه نصب طرق خاصة للأحكام الواقعية، نعم دعوى العلم الإجمالي بمطلق الوظيفة الفعلية أعم من الواقعية والظاهرية كما هو مقتضى التقريب الثاني في محلّها ولكنه غير دعوى العلم الإجمالي المستقل بجعل طرق خاصة بمقدار المعلوم بالإجمال وهذا هو الذي منعنا عنه كيف وأنه لو كان لبان واشتهر لعموم البلوى به وتوفر الدواعي إلى نقله ــ أي هذا الجواب من المحقق العراقي وهنا أجوبة أخرى أحدها من الشيخ الأنصاري والأخرى من صاحب الكفاية وتوجيه من المحقق النائيني ــ ولا يخفى أنه على هذا التقريب ــ أي الذي تقدم في الإستدلال ــ لا يتوجه عليه ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ في الإشكال الخامس ــ أي في الرسائل، ج ١، ص ١١٨، سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجعول لكن نقول إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية وذلك لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالاً ــ إذا انسد باب العلم التفصيلي بهما تعيّن العلم فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدي الطريق في كون كل واحد منهما امتثالاً ظنياً ــ إذ يتم ذلك لولا الإنحلال المزبور وأما مع انحلال العلم الإجمالي بالواقع وصيرورة الشك في غير ما تضمنته الطرق المنصوبة المعلومة

بالإجمال بدويّاً فلا محيص من تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق وأما توهم ـــ أي الثانية من الأجوبة ما أفاده ـــ صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٢٧، وفيه أوّلاً بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً الخ بيانه ـــ منع اقتضاء مجرد العلم الإجمالي بنصب الطرق لإنحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بتقريب أن إنحلال العلم الإجمالي بالأحكام إنما هو من لوازم جريان الأصول اللفظية والجهتية في الطرق المجعولة وجريان هذه الأصول منوط لوصول تلك الطرق إلى المكلف تفصيلاً بنحو يميزها عن غيرها كي بالعلم بها وظهورها وجهة صدورها ينحل العلم الإجمالي الكبير وإلاّ فمع عدم العلم بها تفصيلاً لا يكاد تجري منها الأصول اللفظية والجهتية ومع عدم جريانها يبقي العلم الإجمالي الكبير بالتكاليف على حاله ومقتضاه هو الخروج عن عهدتها علماً مع التمكن منه وظناً مع عدم التمكن من العلم. فمدفوع بأنه يتم ذلك في أنه مع فرض عدم الجزم بظهورها ما هو الصادر إجمالاً وإلاّ ففي فرض الجزم بظهوره فلا قصور في جريان الأصول وحجية مثل هذا الظهور المعلوم صدوره إجمالاً بين الأخبار وسببيّته لإنحلال العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الواقعية كما لا يخفى وعليه لا مجال للإشكال على الفصول من هذه الجهة ـــ وأما الإنتصار ـــ أي توجيه كلام الفصول ذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٨٣، وأنت خبير بأنّ ذلك ـــ أي الأجوبة ـــ إنما يرد عليه لو كان مراده من الطرق المنصوبة طرقاً مخترعة أسّسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر فإنها هي التي تتوفر الدواعي إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار كما أفاده ﴿قدس سره﴾ ـــ أي الشيخ الأنصاري ـــ ولكن دعوى صاحب الفصول لا تتوقف على ذلك بل يكفي في صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها بمعنى أنه يعلم إجمالاً إمضاء بعض الطرق العقلائية الوافي بالأحكام الشرعية وقد خفي علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به ودعوى ذلك قريبة جداً لا سبيل إلى المنع عنها وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول

نعم هنا كلام آخر من أعاظم المحققين[1] في[2] المعالم حيث اختار في الباب حجـيّة خصوص الظن بالطريق بوجه آخر وملخص ما يستفاد من كلماته هو أن مـرجعية القطع بالحكم في حال الإنفتاح إنما هو بملاحظة استتباعه القطع

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

١ــ ثم إن في المقام تقريباً آخر لصاحب الحاشية ﴿مدّ ظله﴾ ــ أي أخ صاحب الفصول ــ في وجه تخصيص النتيجة بالظن بالطريق بلا احتياج فيه إلى دعوى العلم الإجمالي بجعل الطرق قال ﴿مدّ ظله﴾ فيما حكي عنه ــ أي مركب عن مقدمات كما عن المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٨٧، الأولى ــ أنه لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة

٢ــ الصحيح في حاشية المعالم ــ

بالفـــراغ عما اشتغلت الذمة به[١] ولولا هذا القطع الأخير لما حكم العقل بإتباع القطـــع بـــأداء الواقع أبداً[٢] وذلك يكشف أن المهمّ بنظر العقل تحصيل القطع بالفـــراغ عما اشتغلت به ذمته لا مجرد أداء الواقع السابق عن القطع بالفراغ كيف وهذا القطع في رتبة متأخرة عن فراغ ذمته واقعاً[٣] وإذا كان كذلك فلازم الملازمة[٤] بين وجوب تحصيل القطع بحكم في ظرف الإنفتاح ووجوب التنزّل

١ــ وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف ــ أو الشارع كما في الفوائد ــ بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا

٢ــ سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصيل القول فيه ــ أي المقدمة الثانية ــ وحينئذ نقول إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة ــ أي تكون العبرة بالقطع بالفراغ عما اشتغلت الذمة به ولا عبرة بأداء الواقع السابق عن القطع بالفراغ رتبة

٣ــ أي القطع بالفراغ من الرتبة المتأخرة عن أصل الفراغ واقعاً كما هو كذلك في كل علم ومعلوم وأما المقدمة الثالثة ــ

٤ــ وإن انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند التنـــزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حجيّة الظن وبينهما بون بعيد إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع إذ لا يستلزم الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه برضى المكلف بالعمل به وليس ذلك إلى الدليل الظنّي الدال على حجيّته فكل طريق قام ظن على حجيّته عند الشارع يكون حجة دون

ما لم يقم عليه ــ أي يحصل الظن بالفراغ في حكم الشارع. ذكر المحقق الماتن في بيان كلام صاحب الحاشية تعليقاً على قوله المكلف أو الشارع الخ في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٢٨٧، أقول بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضي الفراغ اليقيني مرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشاداً بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجداني أو اليقيني تنزيلاً الذي هو عبارة عن حجية شيء على الواقع الملازم لليقين التنزيلي بالفراغ في عرض اليقين الوجداني به. وحينئذ نقول إن الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازماً للظن بالفراغ واقعاً ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجداني أو تعبدي تنزيلي بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعاً فإنه يلازم الظن بالفراغ اليقيني التنزيلي ولو لم يكن ملازماً للفراغ المتيقن وجداناً وعمدة النكتة فيه هو أن حجيته شرعاً المساوق للفراغ اليقيني التنزيلي إنما هو في عرض اليقين بالفراغ وجداناً ولازمه كون الظن بها ظناً بالفراغ اليقيني الذي هو في عرض اليقين بالفراغ الواقعي وحينئذ إذا كان همّ العقل عند الإشتغال بشيء تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقيني منه اللّذان هما في طول الفراغ الواقعي فمع عدم التمكن يتنـــزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني وهو ينحصر بالظن بحجية شيء لا بصرف الظن بأداء الواقع وحينئذ لو أراد المحقق هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد كما أنه لا يحتاج في إثبات مدّعاه إلى دعوى العلم الإجمالي بجعل طريق أصلاً كما لا يخفى فتدبر فيه وفي دفع ذلك البيان بالبيان الآتي إنشاء الله تعالى لا بمثل هذه البيانات. ومما ذكرنا ظهر أن ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٨٨، من التقريب والمناقشات في غير محله ونذكر ذلك في ضمن نكات. **الأول:** قال المحقق النائيني في تقريب الوجه، أن الشارع قد جعل لنا طرقاً خاصة قال المحقق الماتن في الهامش أقول مختار المحقق لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق كما أشرنا إليه ــ وقال المحقق النائيني في التقريب بل تكون تلك الطرق التي عيّنها الشارع في عرض الواقع فكما أن العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة كذلك سلوك الطرق المنصوبة قال المحقق الماتن في الهامش أقول بل هي في عرض العلم بالواقع وإلاّ

فبالنسبة إلى الفراغ الواقعي كان في طوله كما لا يخفى. **الثاني:** قال المحقق النائيني فقوله الواجب علينا أوّلاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف. مما لا محصل له فإن باب الإمتثال وفراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي قال المحقق الماتن في الهامش أقول هذا الإشكال مبنى على كون مراده من حكم الشارع حكماً مولوياً وإلاّ فلو كان إرشادياً فلا يرد عليه الإشكال. **الثالث:** قال المحقق النائيني فدعوى أن اللازم على المكلف تحصيل العلم بأن الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة قال المحقق الماتن أقول ذلك صحيح لو كان المراد الفراغ الواقعي وإلاّ فلو كان مورد إلزام العقل الفراغ اليقيني المستتبع لحكم الشرع به إرشاداً أيضاً فلا محيص عند التنـــزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم المتيقن وحيث لم يكن الأول فلا محيص من تحصيل الثاني وهو منحصر بالظن بالحجية لا الظن بأداء الواقع. **الرابع:** قال المحقق النائيني فجعل الطريق في عرض الواقع وأن المكلف مخير بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد ولقد أجاد الشيخ ﴿قدس سره﴾ في المقام من قوله إن تفريغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث أنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي انتهى فلا معنى لجعل الطرق في عرض الواقع والتخيير بل إجزاء العمل بالطرق إنما يكون باعتبار أن مؤدّاها هو الواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية قال المحقق الماتن في الهامش أقول لو كان همّ العقل في ظرف الإشتغال تحصيل اليقين بالفراغ وجداناً أو تنـــزيلاً المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ في عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعي لا في عرض نفس الفراغ الواقعي لأن تتميم كشفه وتنـــزيل يقينه في عرض اليقين بالواقع لا في عرض الواقع فمع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقيني يتعين ذلك ومع عدم التمكن ينتهي النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني الذي هو في عرض اليقين بالفراغ

إلـــى الظن به في حال الإنسداد عدم الإكتفاء بمجرد الظن بأداء الواقع إذ هو بمجرده لا يوجب القطع بالفراغ عما اشتغلت الذمة به ولا الظن به بل يحتاج مـــثل هـــذا الظن إلى حصول الظن بحجيته لأن حجيته واقعاً ملازم مع حكم العقـــل بالفراغ عما اشتغلت الذمة بحكمه واقعاً فحينئذ الظن بحجيته ملازم مع الظن بالفراغ المزبور دون مجرد الظن بأداء الواقع وحينئذ لا يرد عليه[1] بأن

وذلك منحصر بالظن بحجيّة شيء ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضاً بلا ظن حجيته وعمدة النكتة في ذلك هو أن الفراغ اليقيني ينتزع من تنـــزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شيء وهو في عرض العلم بالواقع وكلاهما في طول الفراغ الواقعي كما أشرنا إليه. وما قيل بأن مفاد دليل الحجية إثبات الهوهويّة فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنـــزيل المؤدي لا تنـــزيل اليقين به نقول إنه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطوليّة المزبورة لأن هذه الهوهويّة هو هويّة تنـــزيلية ثابتة في ظرف الجهل بالواقع لا في ظرف نفس الواقع ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية ولازمه ثبوت اليقينية التنـــزيلية في ظرف الجهل به. نعم ما أفيد من نفي العرضية مع الواقع متين لكن لا بهذا البيان كما لا يخفى. وحينئذ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور

١ــ أي التوهم نقله الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ج ١، ص ١٧٥ الثاني تقابل هذا وهو من يرى أن المقدمات المذكورة لا تثبت إلاّ اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية وأما الظن بكون شيء طريقاً مبرء الذمة فهو ظن في المسألة الأصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الإنسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الأصولية قال في ص ١٨٨، فاعلم أن في مقابلة قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدس الله أسرارهم وهو عدم جريان دليل الإنسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية أعني حجيّة الإمارات المحتملة وهذا هو القول الذي ذكرنا في أوّل التنبيه أنه ذهب إليه فريق قال في ص ٢٢٣، **الثالث** أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الإنسداد بين الظن الحاصل أولاً من الإمارة بالحكم الفرعي الكلي

المهم بنظر العقل مجرد أداء الواقع فيتنزل إلى الظن به في حال الإنسداد كما يتنـــزل إلى القطع به حال الإنفتاح. وتوضيح الفساد[1] بأن وجه الإكتفاء بالقطع بأداء الواقع بملاحظة كونه عين القطع بالفراغ عما اشتغلت الذمة ولذا اشتهر بـــأن الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني وهذه الملازمة منتفية في مجرد الظـــن بأداء الواقع بل الملازمة ثابتة في ظرف حجيته ولازمه عدم حصول الظـــن بالفراغ بهذا المعنى إلاّ في فرض تعلق الظن بحجيته أيضاً فلا يتعدّى

كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم وبين الحاصل به من إمارة متعلقة بألفاظ الدليل كأن يحصل الظن ـــ

١ـــ أي الجواب عن هذا التوهم هو تسليم كون المهم بنظر العقل الإكتفاء بأداء الواقع ولكن ثبوت هذه الملازمة بين أداء الواقع وفراغ الذمة عما اشتغلت به في صورة القطع بأداء الواقع حاصل لأنه عين القطع بالفراغ لكن في صورة الظن بأداء الواقع فالملازمة غير ثابتة بل الملازمة إنما تثبت عند حجية هذا الظن وهو الظن بالطريق فمجرد الظن بأداء الواقع لا يلازم فراغ الذمة بل الظن بحجية عند الإنسداد يلازم الظن بفراغ الذمة ولذا قال في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٢٩٢، أقول بعد ما كان مورد إلزام العقل القطع بالفراغ أو القطعي منه فلا شبهة في أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام بخلاف الظن بالفراغ الواقعي فإنه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور لا وجداناً ولا تنـــزيلاً بخلاف الظن بحجية شيء فإنه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقيني التنـــزيلي فيكون قول القائل بالظن بالطريق نتيجة مقدمات الإنسداد غير وارد عليه هذا النقض وإنما يرد على هذا القول ما في المتن وبقية الهامش الفوائد ـــ

حينئذ إلى مجرد الظن بأداء الواقع محضاً نعم الذي ينبغي أن يورد عليه[١] هو أن همّ العقل وإن لم يكن مجرّد أداء الواقع ولكن ليس ممحضاً أيضاً في تحصيل القطع بالفراغ[٢] بل تمام همّ العقل تحصيل ما يوجب الاشتغال بالواقع وأن تحصيل القطع بالفراغ من تبعات هذا الإشتغال قهراً[٣] و[٤] حينئذ[٥] لازم الملازمة السابقة التنزل من القطع بالواقع إلى الظن به[٦] ظن حجيّة أم لا[٧] بلا احتياج إلى الظن بالحجيّة كما هو ظاهر[٨]

١ــ بل التحقيق في جوابه أن يقال إن التنزل إلى الظن بالفراغ ليس من باب صرف كونه ظناً به يكتفي العقل به في ظرف الإشتغال بل إنما هو من جهة حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد كي بالأخرة ينتهي إلى القطع بالفراغ.

٢ــ أي لا يكون هم العقل لمجرد أداء الواقع ولا يكون ممحضاً في تحصيل القطع بالفراغ المجرد ــ

٣ــ أي يكون هم العقل هو تحصيل ما يوجب اشتغال الذمة بالواقع حتى يترتب عليه القطع بالفراغ قهراً عند تحصيله ــ

٤ــ أي لازم الملازمة السابقة من القطع بالحكم مع استتباعه الفراغ في حال الإنفتاح التنزل إلى الظن المستتبع للفراغ

٥ــ ومعلوم أن المقدمات المزبورة لو اقتضت حجية مثل هذا الظن يقتضي حجية الظن بالواقع أيضاً

٦ــ إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشيء في ظرف إنسداده

٧ــ فكما أن العلم بأداء الواقع الجعلي يجدي كذلك الظن بأداء الواقع الحقيقي ــ أي ظن حجية شيء وهو الظن بالطريق أم لا وهو الظن بأداء الواقع ــ

٨ــ إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقيني كيف ولو لم ينته الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقيني فالظن بالحجية أيضاً لا يجدي شيئاً إذ لا يكتفي العقل بغير الفراغ اليقيني في أيّ مورد وحينئذ فمع لابدية انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقيني كذلك لو انتهى النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهي النوبة أيضاً

هذا[١] مضافاً[٢] إلى منع اقتضاء المقدمات السابقة مثل هذه الملازمة بل[٣] لا ينـــتج كما عرفت إلاّ حجيّة ما قطع بإهتمام الشارع في حفظ مرامه والمتيقن منه[٤] في صورة الظن بمرامه واقعاً[٥] سواء ظن حجّيته أم لا[٦]

إلى الفراغ اليقيني وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الإنسداد لحجيّة أيّ واحد من الظنين كما لا يخفى فتدبر. وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٧٣، هو أن يقال بأن اكتفاء العقل عند الإنسداد بمثل الظن المزبور ليس من جهة صرف كونه ظناً بالفراغ الجعلي بل إنما ذلك من جهة حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد وانتهائه بالأخرة إلى الفراغ اليقيني وفي ذلك نقول إن مقدمات الإنسداد إذا اقتضت حجية الظن بالطرق تقتضي حجية الظن بالواقع أيضاً لإقتضاء تلك المقدمات قيام الظن بالشيء عند الإنسداد مقام العلم به في المنجزية والمعذريه فكما أن العلم بأداء الواقع الجعلي يجدي في تفريغ الذمة كذلك الظن بالواقع عند الإنسداد فإنه بعد حجيته بمقدمات الإنسداد يحصل القطع بالفراغ الجعلي فلا فرق حينئذ بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع لأن بكل منهما بعد حجيته وقيامه مقام العلم بمقدمات الإنسداد يحصل الفراغ اليقيني الذي هو مورد إلزام العقل

١ــ هذا هو الإشكال عليه أولاً

٢ــ وأما ثانياً هو المنع عن كون نتيجة مقدمات الإنسداد هو الملازمة بين حجية الظن مع حكم العقل بالفراغ أو الملازمة بين تحصيل اشتغال الذمة بالواقع وبين القطع بالفراغ وبالمقدمات يتنـــزل إلى الظن

٣ــ بل تقدم أن نتيجة المقدمات هو حجية ما قطع باهتمام الشارع في حفظ مرامه وأحكامه فالعبرة بالقطع بالإهتمام عند الشارع

٤ــ والمتيقن هو القطع بالإهتمام

٥ــ وهو عند الظن بمرامه واقعاً من الحكم

٦ــ ولا أثر في ذلك بالظن بالحجية وعدمه

إذ[١] حيث الظن بالحجية لا يوجب إلاّ الظن باهتمامه لا القطع به وهو غير منظور[٢] بل تمام النظر إلى حيث الظن بالإهتمام بمرامه واقعا[٣] فلا يتعدي حينئذ إلى حيث الظن بالحجيّة[٤] خصوصاً إذا لم يوجب الظن بالواقع[٥] ومع هذه المقدمة[٦] في استنتاج حجية الظن على الحكومة لا يصدّق العقل الملازمة السابقة[٧] كي يتنزّل[٨] إلى مطلق الظن بالواقع أو بالحجيّة محضاً.[٩] وأما على المسلك الثاني[١٠] فلا شبهة في أن نتيجة المقدمات[١١] تعيين جعل طريق من

١ــ لكون الظن بالحجية يلازم الظن بالإهتمام لا القطع بالإهتمام

٢ــ فلا نظر إلى الحجية

٣ــ بل النظر إلى الظن بالإهتمام في نظر الشارع وهو الظن بالحكم واقعاً

٤ــ فلا وجه للتعدي إلى حيث الظن بالحجية من حيث هو

٥ــ سيّما إذا فرضنا لم يوجب الظن باهتمام مرامه فالعبرة حينئذ بالظن بالإهتمام

٦ــ فبناء على كون العمدة في مقدمات الإنسداد هو اهتمام الشارع بمرامه فلا يستنتج إلاّ حكومة العقل بحجية الظن بمرامه لكونه المتيقن فتكون النتيجة أن الملازمة غير صادقة عليه

٧ــ أي الملازمة بين حال الإنفتاح من القطع بالحكم يستلزم القطع بالفراغ وبين حال الإنسداد من الظن بالحجية مع الظن بالفراغ عما اشتغلت الذمة به

٨ــ فأصل الملازمة كذلك غير ثابتة حتى يتنزل إلى مطلق الظن بالواقع الأعم عن الحجة أم لا أو الظن بالحجية

٩ــ بل إنما يكون الظن باهتمام الشارع بمرامه وحكمه موجب بحكم العقل للقطع بتنزل الحكم من القطع بالتكليف إليه حين إجراء مقدمات الإنسداد وهو حجية الظن عقلاً هذا على مسلك الحكومة

١٠ــ أما على مسلك الكشف عن جعل شرعي

١١ــ فلا محالة نتيجة مقدمات الإنسداد هو الكشف عن تعيين جعل طريق من الشارع على الأعم من الحكم الواقعي أو الظاهري

الـشارع علـى مطلق حكمه أعمّ من الواقعي أو الظاهري فبالمقدّمة الأخيرة[١] يتعـيّن بـالظن بالواقـع أو بالطريق من دون[٢] احتياج في إثبات حجيّة الظن بالطـريق حينئذ إلى دعوى العلم بجعل الطريق من غير ناحية المقدمات في بـاب الإنسداد كي يصير[٣] قابلاً للإشكال وموروداً للقيل والقال بل[٤] مجرد قيام الإجمـاع علـى عـدم الإحتياط بضم المقدمة الأخرى[٥] يثبت الإجزاء[٦] بجعل طـريق حافظ عن سلوك المكلف مسلك الإحتياط وذلك قابل لأن ينطبق على الظـن بالطـريق بلا خصوص للظن بالحكم الفرعي بذلك كما لا يخفى. وأما علـى المـسلك الـثالث[٧] المختار من حكومة العقل فهو تابع إحراز الإهتمام

١ــ فبالمقدمة الأخيرة من أقربية الظن بالواقع شرعاً لو تمت يتعين المجعول بالظن بالواقع أو الظن بالطريق

٢ــ فلا يحتاج حينئذ إلى مقدمة أخرى في إثبات حجية الظن بالطريق وهي أن الشارع قد جعل لنا طرقاً خاصة

٣ــ كي يرد عليه الإشكال وتقدم الجواب عنه

٤ــ بل على القول بالكشف بناء على ما ادعى من الإجماع على عدم بناء الشريعة في امتثال الأحكام على الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل ولزوم كونه بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة فعلاً أو تركاً

٥ــ وضم المقدمة الأخرى من أن الظن أقرب إلى الواقع من غيره وترجيح المرجوح على الراجح قبيح فإن نتيجتها هو الإجزاء بجعل الشارع طريقاً غير الإحتياط

٦ــ وجعل الشارع كذلك كما ينطبق على الظن بالحكم الفرعي كذلك ينطبق على الظن بالطريق فيعم الجميع هذا على القول بالكشف

٧ــ وأما على مسلك حكومة العقل بحجية الظن على الوجه الذي ذكرنا فنتيجة مقدمات الإنسداد فيتبع إحراز اهتمام الشارع بمرامه

المـــشار إليه سابقاً فبأيّ مقدار أحرز ذلك يكون إحتماله مرجّحاً وحينئذ نقول[١] إنـــه بعد ما عرفت مراتب الإهتمام وأن المتيقن إهتمامه في الحفظ في دائرة الأقرب فلا مجال للتعدّي عنه إلى غيره ولازمه الإفتقار في المرجعية[٢] بنفس الظـــن بالواقـــع بلا تعدّي منه إلى غيره بمحض كونه مظنون الحجيّة إذ في مثله[٣] لا يكون إلاّ مجرّد الظن بالإهتمام وذلك لا يكفي بعد فرض خروج غير الظن بالواقع عن المتيقنيّة في الإهتمام كما هو ظاهر.[٤]

١ــ وبما أن للإهتمام بحفظ مرامه مراتب مختلفة تارة بمرتبة يقتضي رعايته حتى في الموهوم وأخرى بمرتبة لا يقتضي إلاّ رعايته في طرف المظنون والمشكوك وثالثة بنحو تقتضي رعايته في خصوص طرف المظنون دون الموهوم والمشكوك كان القدر المتيقن من الإهتمام المحرز هي المرتبة الأخيرة فيستقل العقل بلزوم الأخذ بالظن

٢ــ وعلى هذا بعد ما كان المتيقن هو اهتمام الشارع بمرامه في دائرة الأقرب يتعين المرجعية في الظن بالواقع دون الظن بالحجية

٣ــ فإن الظن بالحجية يلازم الظن بالإهتمام وهو لا يكفي

٤ــ بل العبرة هو الظن بالواقع وهو متيقن الاهتمامية ولا يكفي الظن بالإهتمام كما لا يخفى فالنتيجة أنه على الحكومة لا تكون الظن بالطريق حجة. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٦، وأما على تقرير الحكومة فتختلف باختلاف تقرير الحكومة فعلى تقريرها الإهتمام يمكن دعوى اختصاصها بخصوص الظن المتعلق بالواقع لأن القدر المتيقن من الإهتمام المحرز إنما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية في دائرة الظنون وأما بالنسبة إلى الأخذ بالطرق المجعولة واقعاً فلم يحرز اهتمامه بها بنحو لا يرضى بتركها ولو في ظرف الجهل بها ومع عدم إحراز هذا الإهتمام بالنسبة إليها لا يبقى مجال لتعميم النتيجة لمطلق الظن وأما بناء على تقريبها بمناط التخلص عن محذور الخروج عن الدين فلا يفرق فيه بين الظن بالواقع أو الطريق لأن في العلم بكل منهما يرتفع المحذور المزبور الخ وهو التام المختار.

الأمر الثاني[1]

١ــ الأمر الثاني في أن نتيجة الإنسداد هل هي مطلقة أو مهملة والمراد بإطلاق النتيجة هي كليه النتيجة واعتبار الظن مطلقاً من جهة الأسباب والموارد والمراتب ويقابلها إهمال النتيجة قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٢٩٥، أقول يعني قابلة للجزئية والكلّية وأن المتيقن هو الجزئية كما يقال من أن المهملة في قوة الجزئية وقال في الهامش في ص ٢٩٤، أقول ظاهر كلماتهم أن هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة وقال في الهامش ص ٣٠١ أقول قد تقدم أن ذلك صحيح على الكشف وإلاّ فعلى الحكومة فالأمر بيد العقل ومناطه محرز لديه فلا معنى لإهمال حكمه كما لا يخفى. وقال في الهامش ص ٢٩٧، أقول عمدة المدرك في تعميم النتيجة وإهماله والإحتياج إلى معمم خارجي هو كون نتيجة الإنسداد إن كان حجية الظن ومرجعيته في مقام الإثبات بحكومة من العقل فلا محيص من كون النتيجة من حيث الإثبات ــ أي الأسباب ــ مطلقة، نعم من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لو كان وافياً لأنه المتيقن لدي العقل ــ أي بتقريب آخر في ص ٣٠٧، في الهامش أقول قد أشرنا سابقاً بأن المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة بل الإهمال إنما يتصور على الكشف وأن المعمّمات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة، نعم في ذيل كلامه من أنه على الحكومة يتصور الإهمال في المرتبة دون غيره وإن كان أقرب إلى الصواب ولكنه حقه أن لا يسمّى الإهمال أصلاً إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافي بالفقه فإذا فرض ذلك في الإطمينان فهو من الأول متعيّن نتيجة بلا إهمال في البين كي يحتاج إلى معيّن خارجي وقال في الهامش، ص ٣٠٤، أقول كم فرق بين صورة الشك في التكليف مع القطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك في اهتمام الشارع به وما يحتاج إلى إيجاب الإحتياط هو الأخير وهو أيضاً مجري البراءة عقلاً وما هو مجري الإحتياط لدي العقل وهو الأول وفي مثله لا يكون نفي إيجاب الإحتياط رافعاً لإلزام العقل لإحتمال إتكال إلزامه على حكم

العقل به، نعم لو تم ما ادعاه من الإجماع حتى في مثل المقام أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها ـــ أي على الحكومة ـــ ولكن الكلام إتمام هذا الإجماع كما مر غير مرة وقال أيضاً في الهامش أقول قد أشرنا بأنه في فرض القطع بالإهتمام على فرض الوجود كما هو الشأن في الدماء والأعراض يستقل العقل بلزوم مراعاته وفي مثله لا يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه لإمكان إتكاله على حكم العقل وما يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه هو صورة الشك في أصل الإهتمام إذ هو الذي يستقل العقل فيه بالبراءة لا الأولى فما ذكره المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٠٤، أنه يجب على الشارع إيجاب الإحتياط في الموارد التي يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة فإنه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات ولابد وأن يكون إيجاب الإحتياط واصلاً إلى المكلف وإلاّ فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعي فكما أن احتمال التكليف لا يكون ملزماً عند العقل كذلك احتمال إيجاب الإحتياط ـــ قد عرفت فساده من الفرق بين الموردين كما هو واضح ـــ وإن كان مرجعية الظن بكشف جعل شرعي فلا وجه لعموم النتيجة بنفسه بل يحتاج إلى معمم خارجي إما لعدم الترجيح وإما بإجراء مقدمات الإنسداد مرة أو مراراً إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الإقدام أو بالرجوع إلى الإحتياط في دائرة الطرق المعلومة على الخلاف في كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل كما أشرنا إليه سابقاً ـــ أي في ص ٢٩٥، في الهامش على قول المحقق النائيني فإن معنى كون الطريق واصلاً بنفسه هو أنه لا يحتاج في استنتاج النتيجة إلى مقدمة خارجية أخرى وراء مقدمات الإنسداد ومعنى كون الطريق واصلاً بطريقه هو لابد من ضم مقدمة أخرى إليها. قال المحقق الماتن أقول لا ندري من أين جاء شرح هذا الإصطلاح والذي سمعناه من الأساطين أن المقصود من الواصل بنفسه ما علم بحجيته ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجي بحيث لا ينتهي النوبة إلى الإحتياط في الطريق أو إجراء مقدمات انسداد أخرى في تعيينه مرة أو مراراً إلى أن ينتهي النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الإقدام ولذا جعل المعممات كل

واحد مبنياً على نتيجته فمن عمّم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الإنسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه ومن جعل المعمم الإحتياط في الطرق مبناه كون النتيجة طريقاً لم يوصل ولو بطريقه وعليك بالمراجعة إلى الكلمات فينكشف لك الحال ــ وما أفيد ــ أي المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٢٩٧ــ في وجه التعميم ــ أي فإن قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في كل مسألة عليحدة مع قطع النظر عن انضمام سائر المسائل إليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلاث مورداً ومرتبة وسبباً ــ والإهمال ــ أي وإن قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة كانت النتيجة مهملة إما من الجهات الثلاث وإما من بعض الجهات ــ غير تام إذ لو فرض كون بطلان الإحتياط وبطلان البرائة في مجموع المسائل فبعد لابديّة حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة. نعم بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافي به هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضاً. وإن قلنا بأن النتيجة هي حجية الظن بجعل شرعي فلا محيص من كون النتيجة مهملة ولو بنينا بعدم مرجعية الإحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالي أو غيره في كل واحد واحد من المسائل. كما أن بطلان البرائة أيضاً لو فرض ثبوته من إجماع أو غيره في كل واحد واحد من المسائل وعمدة نكتة الإهمال حينئذ هو أن هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعي لا يكون مناط جعله بيد العقل ــ أي كما يحتمل أن يكون المجعول حجة هو مطلق الظن أو الظن في الجملة كذلك يحتمل أن يكون المجعول حجة غيره والمفروض عدم إيكال الشارع في بيان ما هو المجعول لديه إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب وهو الظن بالمقدمة الرابعة ــ كي يحكم به تعميماً أو غيره بل لابد حينئذ من استفادة التعميم من المعمّمات الخارجية على التفصيل في المشار إليها. نعم لو تم الإجماع المدعى على وجوب الأخذ بكل محتمل

بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً كان لما أفيد وجه ولكن تمام الكلام من أوّل دليل الإنسداد إلى هنا في صحة ذلك الدعوى إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولوفي كل مسألة مسألة وأما كون ذلك من جهة عدم المقتضى له من وجود منجز إجمالي أو تفصيلي أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما أفيد فغير معلوم والقدر المتيقّن هو الأول فلا يكاد يستفاد من الإجماع على بطلان الإحتياط الإجماع المدعى المخرّب لأساس السابقين واللاحقين فتدبر ـــ أي الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الإحتمال وأنه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص ـــ ثم قال في الهامش أقول بل لو فرض قيام دليل على عدم مرجعيّة الإحتياط أو الإستصحابات المثبتة في كل مسألة شخصية لنا أن نقول بالإهمال بملاحظة عدم إلتفات العقل بمناطه شرعا فلا يحتاج ردّهم إلى هذا البيان كما لا يخفى ـــ أي ما أورده الشيخ الأنصاري من أنه لا دليل على منع جريان البرائة وأصالة الإحتياط أو الإستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد من مواردها بالخصوص إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولكن ذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، وأما على القول بالكشف فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث مورداً أو مرتبة وسبباً وقال المحقق الماتن في الهامش أقول بناء على الكشف لو لم يكن في البين المقدمة الرابعة المستلزم للإتكال في بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب فلا وجه لتعيّن الحجة في الظن رأساً وإن كانت مثل هذه المقدمة المستلزم للإتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب في تعيين مجعوله فلا يتصور الإهمال فيه إذ العقل لا إهمال في حكمه ولا قصور له في فهم ملاكه والمفروض أن الشارع أيضاً أوكل في تعيين الحجة إلى العقل فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة إذ العقل على الحكومة أيضاً إنما يعين الحجة بالمقدمة الرابعة وكذلك على الكشف حرفاً بحرف بلا تصور إهمال فيه وحينئذ لا يكاد يتفصى عن الشبهة الجمع بين حجيّة على الكشف وإهماله ـــ وقال في الهامش، ص ٢٩٩، أقول مقتضى التبعيض

في الإحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات في الإحتياط التبعيضي وهذا التخيير من جهة عدم مرجح في البين فإذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهي معيّنة في خصوص الظنون من دون فرق بين كون هذا التبعيض بمناط منجزية العلم الإجمالي أو بمناط منجزية الاحتمال في كل مسألة. نعم فرق بين الصورتين في أنه على فرض منجزية العلم فمرجعيّة الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو في مقام إسقاط التكليف لا إثباته بخلافه على فرض منجزية الإحتمال في كل مسألة فإن المقدمة الرابعة تعيّن الظن في الحجيّة. نعم بناء على الأول لا يكون مقدمات الإنسداد نتيجة لحجيّة الظن إثباتاً وهذا موجب لحجيته كشفاً أم حكومة فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال. فذلكة الكلام كما يظهر من المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٧٤، أما بناء على مسلك التبعيض في الإحتياط بمناط منجزية العلم الإجمالي وبعد انتهاء النوبة إلى الإمتثال الظني بمقتضى المقدمة الرابعة لا يفرق العقل في حكمه بمرجعية الظن بين موارده وأسبابه ومراتبه. وأما على مسلك الحكومة الذي هو المختار فلا إهمال فيها أيضاً كيف وعلى الحكومة كان الأمر بيد العقل وبعد إحراز مناطه لديه لا معنى لإهمال حكمه، نعم بحسب المراتب يتعين الأخذ بأقوى المراتب من الظنون في فرض كونه وافياً بمعظم الفقه لكونه هو المتيقن لدي العقل. وأما على مسلك الكشف ففيها إهمال من الجهات الثلاث مورداً ومرتبة وسبباً. نقول إنه على الأول وهو كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه يلزمه عدم الإهمال لا بحسب الموارد ولا بحسب الأسباب بل ولا المراتب لأن مقتضى ذلك هو الإلتزام بإيكال الشارع في تعين مجعوله إلى حكم العقل ومن المعلوم أنه بعد استقلال بلزوم الأخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة لا مجال لتصور الإهمال فيه إذ العقل لا إهمال في حكمه فلابد حينئذ وأن تكون النتيجة مطلقة بحسب الموارد والأسباب ومتعيّنة بحسب المرتبة بالأخذ بالأقرب ثم الأقرب من بين الظنون مع التفاوت بالمرتبة ومن ذلك نقول بترجيح مظنون الإعتبار على غيره لكونه أقرب إلى الواقع قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣١٥، أقول قد أشرنا إليه سابقاً أيضاً من أنه لو فرض

أنه[1]

أقربية المظنون الإعتبار إلى الواقع بجبرانه فبذاك المناط الذي يحكم العقل بتعين الأخذ بالظن من بين المحتملات ولو بحكم المقدمة الرابعة لابد وأن يؤخذ بكل ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجداناً وهو منحصر بمظنون الإعتبار ولا يحتاج هذا التعيين حينئذ إلى دليل خارجي كما لا يخفى ـــ أي خلافاً لما أفاده المحقق النائيني من قوله فلا يجوز الترجيح بكل مزيّة ما لم يقم دليل على اعتبارها ـــ نعم في المقام شيء وهو أن الترجيح بمظنون الإعتبار بالتقريب المتقدم مبنى على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه. وإلاّ فلو احتمل كونها هي الطريق الواصل بطريقه فلا يكفي حينئذ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو بإجراء مقدمات الإنسداد في تعيين الطريق مرة أو مراراً إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو ظنون متساوية كما أنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأساً فلا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد وأيضاً لأن لازمه عدم إيكال الشارع تعين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة في الإنسداد الأولى ولا إليه في الإنسداد في الطرق فلا محيص إلاّ من الإحتياط في دائرة الطرق ولو تبعيضاً تخييريّاً بلا تعيين حسب الفرض وحينئذ لنا أن نقول إن النوبة لا تنتهي إلى الإحتياط إلاّ بعد عدم إيكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة ولازمه أيضاً عدم تخصيص الإحتياط في خصوص المظنون لما عرفت أنه من تبعات الإيكال إلى مقدمات الإنسداد ثانياً مع الإيكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة والفرض أنه مع إيكال إليها لا يبقى مجال للإحتياط كما لا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد ثانياً مع الإيكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة ومع عدمه لا يختص أيضاً بما ظن في حجيته بالإنسداد الثاني بخصوص الظنون هذا تمام الكلام في ذلك

١ـــ بقي الكلام في وجه خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد على المسالك والكلام فعلاً في مسلك التبعيض في الإحتياط

علـــى مسلك التبعيض[١] ومرجعيّة الظن في مقام الإسقاط لا شبهة في أن الحكم بمرجعيّة الظن من العقل ليس إلاّ تنجّزيّاً[٢] ولازمه[٣] عدم مجيء ردع من قبل الشرع في قباله ولذا[٤] نقول بعدم جريان الأصول النافية في أطراف العلم ولـــو بلا معارض و[٥] حينئذ فالظنون القياسية الواقعة في أطراف العلم لا يكاد يشمله عموم نواهيها.[٦]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٧٨، في وجه خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد حيث أنهم وقعوا في حيص وبيص من أنه كيف يمكن خروج القياس عن عموم النتيجة

٢ــ وكيف يجتمع نهي الشارع عن العمل بالقياس مع استقلال العقل وحكمه التنجيزي بأن الظن في حال الإنسداد كالعلم في كونه مناطاً للإطاعة والمعصية. مع أن الدليل العقلي غير قابل للتخصيص

٣ــ أي لازم كون حكم العقل تنجزياً عدم إمكان الردع عنه شرعاً في قبال العقل ــ

٤ــ أي ولأجل كون حكم العقل تنجزياً كالعلم لا يجري الأصول النافية كالبرائة في أطراف العلم الإجمالي ولو بلا معارض لأنه كما تقدم ترخيص في محتمل المعصية

٥ــ ولكن لا يخفى أن هذا الإشكال إنما هو على خصوص مسلك التبعيض في الإحتياط بمناط العلم الإجمالي بالتكليف

٦ــ أي بعد ما كان حكم العقل تنجزياً بالتبعيض في الإحتياط فلو كان الظنون القياسية في أطراف العلم فلا يشمله أدلة حرمة العمل بالقياس بل بحكم العقل يجب التبعيض بالإحتياط في دائرة الظنون القياسية لأن حكم العقل غير قابل للتخصيص فمع البناء على تنجيزية حكم العقل لا محيص عن الإلتزام بعموم النتيجة وعدم خروج القياس عنها ولو بحمل تلك النواهي صرفاً أو إنصرافاً على صورة الإستطراق بالقياس إلى الواقع في مقام إثبات التكليف كما كان عليه ديدن العامة من استطراقهم بالقياس ونحوه واستغنائهم بذلك عن الحجج الطاهرة عليهم الصلاة

وتوهّم كشفها عن شائبيّة الواقع.[1]

والسلام لا في مقام الإسقاط خصوصاً في فرض الإنسداد الذي هو مفروض الكلام وأما ما ذكروه في التفصي عن الإشكال فلا يجدي شيئاً خصوصاً ما أفيد أي منها ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٢٠، مع أن القياس في الأحكام الشرعية ليس من السبب العقلائي الذي يصح الإعتماد عليه لعدم الإحاطة بمناطاتها بخلاف الأمور والأحكام العادية والعرفية فإن ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض بخلاف الأحكام الشرعية فإن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات والعقل إنما يستقل بكفاية الإمتثال الظني إذا كان حاصلاً من سبب عقلائي لا يكثر خطأه فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعي على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الإمتثال الظني الحاصل من القياس بعد إلتفاته إلى كثرة خطأه. وذكر المحقق الماتن في الهامش أقول الأولى الإقتصار في الجواب بالجواب الأول من تعليقية حكمه وإلاّ فلو بنينا على منجزيته لا يفي هذا الجواب في دفعه لأن تمام المناط في نظر العقل هو قربه إلى الواقع لا جهة عقلائية وربما يكون الظن القياسي أقرب من غيره إلى الواقع كما لا يخفى، نعم ربما يصير الإلتفات إلى كثرة خطأه موجباً لعدم حصول الظن منه وأين ذلك ومحل البحث ــ

١ــ ومنها ما ذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢١٩، الوجه السابع هو أن خصوصيّة القياس من بين سائر الإمارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله إن السنة إذا قيست محق الدين ــ إلى أن قال ــ وهذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة بها فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبيّن عند العقل حال القياس فيحكم حكماً إجمالياً على عدم جواز الركون إليه الخ ويكون الواقع مشوباً عند الظن القياسي

كـــلام ظاهـــري[1] إذ[2] النواهي المزبورة في طول الواقعيّات فكيف تصلح لـــرفع الـــيد عنها عن ظهورها. ونظيره في الفساد توهم[3] تعليقية حكم العقل

١ــ وهذا أيضاً قابل للمناقشة

٢ــ والوجه في ذلك هو إختلاف الرتبة فإن الأحكام الواقعية متعلقة بذوات الأشياء كوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك ويكون العلم والجهل بالحكم في المرتبة المتأخرة عن الحكم وكذا الطريق إلى الحكم في طول الحكم الواقعي لا يغيّر الواقع فمن ذلك القياس طريق إلى الحكم الواقعي والنهي عنه في الرتبة المتأخرة عنه فكيف تصلح النواهي المزبورة لرفع اليد عن الأحكام الواقعية بالظن بالواقع عن ظهور هذه النواهي قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨١، أن عمدة المناط في نظر العقل في حكمه بلزوم الأخذ بالظن إنما هو حيث قربه إلى الواقع لا جهة عقلائية وأنه ربما يكون الظن الحاصل من القياس أقرب من غيره إلى الواقع في نظر العقل الحاكم بالأخذ بالأقرب، نعم ربما يكون الإلتفات إلى كثرة خطأه منشأ لعدم حصول الظن بالواقع ولكنه غير مرتبط بمحل البحث الذي هو فرض حصول الظن بالواقع من القياس

٣ــ ومنها هذا التوهم من صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٤٤، وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك ــ أي بحجيّة الظن ــ معلّقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً وعدم حكمه ــ أي العقل ــ به ــ أي بحجية الظن ــ فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً ــ أي أصلاً لفظياً ــ بداهة أن من مقدّمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلا موضع لحكمه مع أحدهما والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلاّ كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورد أصل شرعي فلا يكون نهيه ــ أي الشارع ــ عنه ــ أي عن الظن ــ رفعاً لحكمه ــ أي حكم العقل ــ عن موضوعه ــ أي موضوع حكم العقل ــ بل به يرتفع موضوعه ــ أي موضوع حكم العقل

بتعيين الظن في مرحلة الفراغ وذلك[١] غير الحكم بحصول الفراغ في فرض تعيينه.[٢] وتوضيح الفساد[٣] هو[٤] أن مرجع حكم العقل بتعيين الظن إلى صرف أدلة الحرج نحو غيره[٥] وإبقاء الظن على مقتضى ظرفيته للعلم[٦] لا أنّ الغرض منه تعيين الظن في حدوث صفة المفرغية فيه كما لا يخفى[٧] وحينئذ لا معنى

١ــ أي أن هذا الحكم العقلي التعليقي بمرجعية الظن في مرحلة الفراغ المعلق على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً

٢ــ غير حكم العقل التنجيزي بحصول الفراغ عند تعيين الظن في المرجعية فإن هذا يكون حكم العقل في مرحلة الإمتثال والطاعة وذلك حكم العقل في مرحلة أصل ثبوت مرجعية الظن فالنتيجة كون حكم العقل تعليقياً في مرجعية الظن عند مقدمات الإنسداد

٣ــ ولكن المحقق الماتن أجاب عن ذلك أيضاً وأن حكم العقل تنجيزي لا تعليقي فلابد من الإلتزام بعموم النتيجة وعدم خروج القياس على هذا المسلك وهو التبعيض في الإحتياط

٤ــ فإن القول بالتبعيض في الإحتياط مبتني على العلم الإجمالي ويجب الإحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي من المظنونات والمشكوكات والموهومات بحكم العقل بتنجز العلم

٥ــ فبالإجماع أو أدلة نفي العسر والحرج يرفع وجوب الإحتياط عن المشكوكات والموهومات فيكون حكم العقل بتعيين الظن تنجيزيّاً

٦ــ لكونه باق على مقتضى طرفيته للعلم الإجمالي المنجز لوجوب العمل بهذا الطرف وهو الظن

٧ــ وليس حكم العقل في مقام المفرغية بتعيين الظن حتى يكون معلّقاً على عدم نصب الشارع أو نهيه بل نفس حكم العقل بوجوب العمل بالمعلوم بالإجمال في أطراف العلم الإجمالي

لتعليقـــية حكـــم العقل في الظن في مقام تعيينه أيضاً كما لا يخفى.[١] وأما على المسلك الثاني[٢] فلا شبهة في أن اللازم من كشفها عن حجيّة شيء شرعاً عدم كـــون المنكشف مما نهي عنه[٣] فمن الأوّل الظنون القياسيّة خارجة عن دائرة المجعـــولة[٤] كمـــا أنه بناء على المسلك المختار[٥] فأمر خروج الظنون القياسيّة أوضـــح[٦] لأن المنجزية بنظر العقل وحكومته تابع الجزم باهتمام الشارع في

١ــ فعلى هذا فلا معنى لتعليقية مرجعية الظن بحكم العقل في مقام تعيينه على مسلك التبعيض في الإحتياط أصلاً ولا يخرج الظن القياسي عن عموم النتيجة. وفي النهاية والهامش الفوائد يقبل تعليقية حكم العقل دون المقام وهذا هو الصحيح هذا على مسلك التبعيض في الإحتياط

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٧٩، ولكن لا يخفى أن هذا الإشكال إنما هو على خصوص مسلك التبعيض في الإحتياط بمناط العلم الإجمالي بالتكليف وإلاّ فعلى غيره من المسالك الآخر لا موقع للإشكال في خروجه وذلك إما على مسلك الكشف عن جعل إيجاب الإحتياط الشرعي أو جعل الحجية أو الطريقية والكاشفية للظن فظاهر

٣ــ لأنه بالنهي عن اتباع القياس لا يحتمل الحجية حتى يتوهم دخوله في عموم النتيجة

٤ــ أي الظنون القياسية من الأوّل خارجة عن دائرة ما هو المجعول شرعاً من الظن

٥ــ وكذلك الأمر على مسلك المختار من الحكومة الراجع إلى حجية الظن ومثبتيته للتكليف عقلاً بمناط الإهتمام

٦ــ أي على القول بحكومة العقل بمرجعية الظن يكون خروج الظن القياسي أوضح والوجه في ذلك ــ

حفظ مرامه في مورد الطريق[١] وهذا المعنى ينافي النواهي[٢] القياسيّة[٣] فلا يكون فيها مناط حكومة العقل أصلاً[٤] وحينئذ لا مجال[٥] لخصوصيّة مرجحية في خروج نواهي القياس[٦] عن دائرة حكم العقل بحجيّة الظن في باب الانسداد بل[٧] وعلى فرض عدم كون مناط حكمه إحراز الإهتمام المزبور أمكن[٨] دعوى

١ــ فإن حكم العقل حينئذ بمرجعية الظن إنما كان مخصوصاً باحتمال تكليف يقطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده في مورد الإحتمال دون ما شك في أصل اهتمام الشارع به على فرض وجوده

٢ــ أي ينافي ظنون القياسية المنهي عنها ــ

٣ــ ومن المعلوم أنه مع نهي الشارع عن العمل بالظن القياسي لا مجال للقطع باهتمام الشارع به

٤ــ كي يكون مورد حكم العقل بالإلزام بل هو كالشك البدوي في أصل الإهتمام في كونه مورد حكمه بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان

٥ــ أي حينئذ لا مجال لتعميم الظن على الحكومة إلى الظن القياسي ــ

٦ــ أي وذلك لخصوصية مرجحية في خروج الظنون القياسية المنهي عنها عن حكم العقل بمرجعية الظن لعدم إحراز الإهتمام فيه ــ

٧ــ وهكذا الكلام بناء على تقريب الحكومة بمناط منجزية الإحتمال كما في احتمال قبل الفحص للتخلص عن محذور الخروج عن الدين

٨ــ حيث نقول بتعليقية حكم العقل حينئذ على عدم ترخيص واصل من الشارع أو نهيه عن الأخذ ببعض المحتملات فمع نهي الشارع حينئذ لا يبقى مورد لحكم العقل ولا يتوجه عليه إن لازم تعليقية حكم العقل على عدم نهي الشارع عن العمل بالظن هو عدم إستقلاله بلزوم الأخذ بالظن في غير القياس أيضاً نظراً إلى احتمال نهي الشارع عن إمارة أخرى مثل نهيه عن العمل بالقياس ولا يندفع ذلك إلاّ بالإلتزام بتنجيزية حكم العقل في حال الإنسداد بلزوم الأخذ بالظن وكونه مناطاً للإطاعة والمعصية ومعه يتوجه إشكال خروج القياس على مسلك الحكومة أيضاً إذ

تعليقــية حكمه في منجزية الظن في هذا الباب. ولعمري[١] أن عمدة ما أوقعهم فـــي خـــروج الظنون القياسية في حيص وبيص خلطهم بين مسلك التبعيض وغيره[٢] وارتكاز ذهنهم في المقام بتنجزيّة حكم العقل بمسلك التبعيض دعاهم[٣] على[٤] تسرية الشبهة في باب الإنسداد بلا ميز فيه بين مسلك دون مسلك فتدبر فـــي المقـــام فإنـــه مزلّة الأقدام الأمر الثالث[٥] أنّه بناء على مسلك التبعيض[٦] وإنتهاء الأمر بتنجيزيّة حكم العقل بتحصيل الفراغ عمّا علم بأقرب الطرق إلى

نقول إن ذلك إنما يتم إذا كان حكم العقل معلّقاً على عدم المنع عنه واقعاً وإلاّ فبناء على كونه معلقا على عدم وصول المنع الشرعي فلا مجال لهذا الإشكال كما هو ظاهر الخ وهو الصحيح

١ــ ثم حلف بعمره الشريف وإن منشأ الوقوع في الحيص والبيص لخروج الظنون القياسية هو خلطهم المسالك وهو مسلك التبعيض في الإحتياط مع غيره

٢ــ وبما أن مرتكز أذهانهم تنجزية العلم بحكم العقل على مسلك التبعيض فلابد من التعميم وينافي خروج الظنون القياسية

٣ــ وهذا الإرتكاز دعاهم إلى تسرية الشبهة إلى جميع المسالك في باب الإنسداد دون مسلك غير مسلك

٤ــ الصحيح إلى

٥ــ **الأمر الثالث:** قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨١، في الظن المانع والممنوع كما لو قام ظن من أفراد الظن المطلق على عدم حجية ظن بالخصوص وفي وجوب العمل بالظن المانع أو الممنوع أو تساقطهما خلاف مشهور بين الأعلام والذي يقتضيه التحقيق هو الأول ــ إلى أن قال ــ

٦ــ نعم ذلك ــ أي الإشكال ــ يتّجه بناء على مسلك التبعيض في الإحتياط بمناط منجزية العلم الإجمالي حيث أنه بعد تنجزية حكم العقل بالأخذ بالأقرب في مقام تحصيل الفراغ وإبائه عن مجيء الترخيص على الخلاف

المعلوم لا محيص[١] من الأخذ بالظن الممنوع وطرح الظن المانع لأن[٢] مرجعه إلى الترخيص في مخالفة الظن الذي كان العقل حاكماً بمنجزيّة أخذه في مقام الفراغ وفي مثله يأبي العقل عن مجئ الترخيص على خلافه. وأما على مسلك الكشف[٣] فبناء على كون المرجع الطريق القائم بالأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري فلا محيص[٤] من الأخذ بالظن المانع إذ[٥] بأخذه يستكشف خروج الممنوع عن بحث[٦] الجعل بخلاف[٧] ما لو أخذ بالممنوع فإن لازمه طرح الظن المانع بلا وجه وبعبارة أخرى نتيجة هذا المسلك[٨] حجيّة كل ظن لم يرد على

١ــ لا محيص عن الأخذ بالممنوع وطرح المانع ولذا كان عمدة إشكال خروج القياس أيضاً على هذا المسلك الخ وكالظن برؤية الهلال بالعين الباصرة أو بالآلات الحديثة

٢ــ أي الوجه في ذلك كون مرجع ظن المانع هو الترخيص في مخالفة الظن الممنوع الذي كان العقل بمقتضى العلم حاكماً بمنجزيّة أخذه في مقام الفراغ والعقل كما تقدم يأبي عن مجيء الترخيص على خلافه بعد منجزيته

٣ــ أما على مسلك الكشف عن جعل الحجية للظن شرعاً فإن كان المجعول الظن والطريق القائم على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري

٤ــ فيلزم الأخذ بالظن المانع

٥ــ والوجه في ذلك واضح إذ بأخذ ظن المانع يكشف خروج الممنوع عن تحت جعل الشارع حجية الظن وذلك بمفاده من عدم حجية ذاك

٦ــ الصحيح تحت

٧ــ وأما إذا أخذ بالظن الممنوع فيلزم طرح الظن المانع من دون وجه لأن المفروض عدم العمل بمفاده من عدم حجية الممنوع

٨ــ وبعبارة واضحة أن مقتضى دليل الإنسداد على مسلك الكشف هو الكشف عن جعل الظن حجة شرعاً إن لم يرد دليل على خلافه شرعاً بعدم الحجيّة

خلافــه دليل وحينئذ[١] لو أخذ بالمانع يخرج الممنوع بالتخصص وأما بالعكس[٢] فيلــزم خــروج المانع بالتخصيص والتخصّص أولى من التخصيص[٣] فتأمل[٤] وأما على المسلك المختار[٥] فلا شبهة أيضاً في تعيين الأخذ بالمانع لعدم إحراز

١ــ وإن ورد دليل كذلك فلو أخذنا بالمانع فيخرج الظن الممنوع بالتخصص لعدم دخوله تحت الظن المجعول شرعاً لورود الدليل على خلافه

٢ــ وأما لو أخذنا بدليل الممنوع فيلزم خروج دليل المانع بالتخصيص لأنه ظن يدخل موضوعات تحت حجية كل ظن لم يرد دليل على خلافه ولكن خرج عن ذلك حكماً بالأخذ بدليل الممنوع

٣ــ والتخصص أولى من التخصيص كالدفع أولى من الرفع

٤ــ لعل قوله فتأمل إشارة إلى ما أفاده المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٢، من دون احتياج إلى إثبات الترجيح بقاعدة التخصيص والتخصص كي يناقش فيه بأن مرجع هذه القاعدة إنما هو إلى التمسك بأصالة العموم عند الشك في ورود التخصيص عليه بإثبات لازمه وهو التخصص بالنسبة إلى خروج الفرد الآخر ومثلها أجنبية عن المقام لإختصاصها بالأدلة اللفظية الجارية فيها الأصول المعهودة

٥ــ وعلى مسلك الحكومة بالتقريب المختار واضح لعدم إحراز الإهتمام حينئذ في مورد ظن الممنوع وكذلك الأمر على مسلك الكشف بأقسامه والحكومة بالتقريب الآخر لما تقدم من تعليقية حكم العقل في باب الإنسداد بالأخذ بالأقرب على عدم قيام دليل أو حجة على المنع عنه إذ حينئذ لابد من تقديم المانع فإنه من جهة تنجيزية اقتضائه للحجية يصلح للمانعية عن الظن الممنوع حيث لا مانع عنه بالفرض من دخوله تحت دليل الإنسداد وحكم العقل فيه بالحجية لا الظن الممنوع الذي يكون أصل اقتضائه للحجية في ظرف عدم تأثير المقتضى التنجيزي في طرف المانع ومن المعلوم أنه من المستحيل صلاحية مثله للمانعية عنه لكونه دورياً لتوقف مانعيته على حجيته المتوقفة على عدم تأثير المقتضى التنجيزي في طرف المانع

وتوقف ذلك على حجيته ومانعيته وحينئذ فلابد من تقديم المانع عليه بالتقريب المزبور كما في كل مقتضيين يكون أحدهما تنجيزياً والآخر تعليقياً.

الأمر الرابع: قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٣، **الأمر الخامس:** لا يخفى أن ما ذكرنا في نتيجة دليل الإنسداد على الحكومة والكشف في مرجعية الظن في مقام إثبات التكليف أو إسقاطه إنما هو في مقام الخروج عن عهدة الأحكام الكلية المنسد فيها باب العلم والعلمي والظن إنما كان مرجعاً في مقام تعيين الحكم الكلي لا في مقام تطبيق المأمور به على المأتي به وموضوع الحكم الكلي المعلوم على الموضوع الخارجي فإذا شك في الصلاة المفروضة يوم الجمعة وقد ظن بكونها هي الجمعة فيتبع حينئذ ظنه ذلك وأما لو ظن بإتيان صلاة الجمعة بعد ثبوت وجوبها فلا اعتماد على هذا الظن بل لابد بمقتضى قاعدة الإشتغال من الإتيان بها على نحو يقطع بانطباق المأمور به عليها وكذا الكلام في الشك في الموضوعات الخارجية كالشك في كون الشيء تراباً خالصاً والشك في أن الجهة المعينة هي القبلة ونحو ذلك من الموارد الراجعة إلى الشك في تطبيق المفاهيم الكلية عليها فإنه لا يجدي مجرد الظن بالتطبيق والظن بالإمتثال وبرائة الذمة عن الواقع في نحو هذه الأمور فالظن بالإمتثال إنما يجدي ويجوز الإعتماد عليه في أصل تعيين كون قبلة العراق مثلاً ما بين المشرق والمغرب وتعيين كون الوظيفة يوم الجمعة هي صلاة الجمعة لا في تطبيق موضوع الحكم الكلي المعين على المأتي به إلاّ إذا فرض رجوعه إلى الظن في تعيين الحكم الكلي كالظن ببعض المسائل الأصولية واللغوية ونحوهما، نعم قد يجري دليل الإنسداد في بعض الموضوعات الخارجية كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من نحو جواز التيمم والإفطار ونحو ذلك فإن باب العلم به لما كان منسداً في الغالب بحيث لا يعلم به إلاّ بعد تحققه وكان إجراء أصالة العدم فيه أيضاً موجباً للوقوع فيه غالباً أمكن دعوى جريان الإنسداد فيه والإكتفاء بمجرد الظن بالضرر في ترتب الأحكام المزبورة ولكن ذلك أيضاً لو لم نقل بإناطة تلك الأحكام حقيقة على مجرد الظن بالضرر وخوفه لا على الضرر الواقعي وإلاّ

فلا يحتاج إلى إجراء الإنسداد فتدبر. **الأمر السادس** ــ أي الأمر الخامس ــ في جابرية مطلق الظن وموهنيته للرواية سنداً ودلالة والمقصود بالكلام هو الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره وأما ما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسي فيظهر حكمه مما سنذكره ــ وتقدم ــ ومحل الكلام في ذلك يقع تارة في جابرية الظن أو موهنيته للسند وأخرى للدلالة فنقول أما جابرية الظن وموهنيته للرواية سنداً فإجمال القول فيه هو أنه يختلف ذلك باختلاف الوجوه المذكورة في مناط حجية الرواية من مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج إما مطلقاً أو بشرط عدم قيام ظن فعلي على الخلاف أما على الرابع وهو إناطة الحجية بمطلق الوثوق النوعي بالصدور ولو من الخارج فلا بأس بجابرية الظن المزبور وأما موهنيته له مع إفادته الوثوق النوعي في نفسه فلا إلاّ إذا فرض كشفه عن خلل في سنده بنحو يرتفع معه الوثوق النوعي بالصدور وإلاّ فلا يقدح فيه مجرد قيام الظن المزبور على الخلاف، نعم على فرض إناطة الحجية فيه بعدم قيام ظن شخصي على خلافه اتجه قادحيته ولكن الفرض ضعيف جداً وحيث أن التحقيق هو الإحتمال الرابع وهو كون مدار الحجية على مجرد الوثوق النوعي بالصدور ولو من الخارج من دون إناطة بعدم قيام الظن الفعلي على الخلاف كما تقدم في مبحث حجية الخبر الواحد فلا يقدح في حجيته قيام الظن الفعلي على الخلاف إلاّ إذا فرض كشفه عن خلل فيه يوجب إرتفاع الوثوق النوعي. ومن هذا البيان ظهر عدم الإحتياج إلى القواعد الرجالية المعمولة في تصحيح الأخبار فإن الإحتياج إليها إنما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلي أو النوعي بالوثوق الناشئ من المزايا الداخلية وإلاّ فعلى المختار من كفاية مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج كالشهرة الفتوائية الإستنادية لا يحتاج إلى إعمال القواعد الرجالية فإذا كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور إليه في فتاويهم يؤخذ به وإن كان ضعيفاً في نفسه بمقتضى القواعد الرجالية كما أنه بإعراض المشهور عنه لابد من طرحه ولو كان في نفسه صحيحاً وكان رواته جميعاً مزكاة بتزكية العدلين لأن

الإهـــتمام فـــي غيره كما لا يخفى هذا خلاصة ما أدّى إليه فكري القاصر في مـــيدان هذا الجدال مع مالهم في مثله ينتهي القيل والقال فكل ذي نظر أعطى

إعراض المشهور عن مثله يكشف لا محالة عن خلل في سنده موجب لإرتفاع الوثوق عنه ومن هذه الجهة اشتهر بينهم أن الخبر كلما ازداد صحة ازداد بإعراض المشهور عنه وهناً. ثم إن هذا كله في الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره وأما ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس فلا شبهة في أنه لا يعتني به جبراً ولا وهناً حتى على القول بتخصيص الحجية بصورة عدم قيام ظن فعلي على خلافه إذ بعد نهي الشارع عن القياس وإعماله فلا جرم بمقتضى النهي المزبور لابد من طرحه وفرضه كان لم يكن جبراً ووهناً ثم إن هذا كله في جابرية الظن وموهنيته لسند الرواية. وأما مقام الترجيح به لأحد المتعارضين على الآخر فعلى القول بالتعدي من المرجحات المنصوصة فلا بأس بالترجيح به عند التعارض ما لم يكن من الظنون المنهي عن إعماله وإلاّ فلا يعتني به وأما على القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة فلا عبرة بوجوده في هذا المقام كما سنذكره إنشاء الله تعالى في محله. وأما الجهة الثانية الراجعة إلى مقام دلالة الرواية فتبتني على الوجوه المذكورة لحجية الظهورات فبناء على ما حققناه في تلك المسألة من كون مدار الحجية على ظهور اللفظ في المعنى المراد إما بحاقه أو بمعونة القرائن الحافة المكتنفة بالكلام فلا شبهة في أنه لا تأثير للظنون الخارجية على الوفاق أو الخلاف لأن الحجية حينئذ تدور وجوداً وعدماً مدار ظهور الكلام وعدمه ولا عبرة بقيام الظن من الخارج على الوفاق أو الخلاف إلاّ إذا فرض كشفه عن إحتفاف الكلام حين صدوره بقرينة قد خفيت علينا لأجل بعد الزمان وتقطيع الأخبار كما لعله من ذلك الظن الحاصل من ذهاب المشهور من القدماء إلى الفتوى على خلاف عموم الرواية أو إطلاقها فإنه ربما يكشف ذهابهم إلى الفتوى على الخلاف مع قربهم بزمان صدور الأخبار عن احتفاف الخبر بقرينة قد خفيت علينا من جهة تقطيع الأخبار وبعد الزمان فتأمل هذا بناء على ما اخترناه في حجية أصالة الظهور هذا ما يرجع إلى الجبر والوهن.

منتهـــى فكره في تنظيم هذا الأمر وملئوا الطوامير في مقدماته واتخاذ نتائجها بـــنحو ربما يشتبه الإنسان في أنّ من أين يدخل ومن أيّ باب يخرج ولعمري أنّـــك لو تأمّلت فيما لو تلوناه لا يبقى مجال إشكال في المسألة ومقام شبهة في اســـتنتاجه فتدبـــر فيما ذكرنا وافهم واستقم كي يسهل عليك باب الخروج عن المسألة وباب دخولك فيها وكن في تشريح هذا المقصد العظيم من الشاكرين.

تتميم[1] قد ما جرى ديدنهم على تعرض اعتبار الظن في أصول الدين في

١ــ الأمر السادس في كفاية الظن في أصول الدين وعدم كفايته قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٧، في المسائل الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح فقد وقع الكلام فيها في وجوب تحصيل الظن فيها وقيامه مقام العلم في وجوب عقد القلب والتدين والإنقياد على طبقه وعدمه ولكن التحقيق الثاني فإن الإكتفاء بالظن في الأحكام الفرعية والمسائل العملية عند إنسداد باب العلم والعلمي فيها إنما هو من جهة عدم التمكن من تحصيل الواقع إلاّ بالإحتياط المفروض عدم وجوبه أو عدم التمكن منه فمن ذلك يتعين بحكم العقل الأخذ بالأقرب إلى الواقع والعمل على طبقه وهذا المعنى لا يجري في الأصول الإعتقادية فإن باب العلم وإن فرض إنسداده فيها إلاّ أن باب الإعتقاد الإجمالي بما هو واقع الأمر والتدين والإنقياد به على ما كان غير منسد على المكلف فلا مجال لجريان الإنسداد فيها كي ينتهي الأمر إلى وجوب الإنقياد بمظنونه وحينئذ فالواجب أوّلاً هو تحصيل المعرفة بما يجب الإعتقاد به كمعرفة الواجب تعالى وما يرجع إليه من صفاته الجلال والجمال ومعرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه مع التدين والإنقياد لجميع ذلك ومع عدم التمكن من المعرفة التفصيلية يعتقد وينقاد بما هو الواقع بنحو الإجمال وأما وجوب تحصيل الظن عليه والتدين والإنقياد بمظنونه فلا دليل عليه لعدم حكم للعقل حينئذ بوجوبه وعدم ثبوت كون مثله من مراتب شكر المنعم خصوصاً مع التمكن من الإعتقاد الإجمالي بما هو واقع الأمر إذ حينئذ لا الجأ في التنـــزل إلى الظن كما كان في الفروع العملية. ثم إن ملخص المقال في الأصول

المقام ونقول تبعاً لهم أوّلاً[١] أن المراد من أصول الدين ما يحثّ[٢] العلم به مقدّمة لعقد القلب به والمتيقّن منه[٣] لزوم معرفة المنعم على الإطلاق[٤] ووسائط النعم[٥] بحكم العقل[٦]

الإعتقادية يقع في مقامات الأول فيما يرجع إلى أصل وجوب المعرفة مع الإمكان وبيان ما يجب تحصيل العلم والمعرفة به الثاني في وجوب التدين والإنقياد بما ثبت وجوب المعرفة به الثالث فيما يقتضيه الأصل عند الشك في وجوب المعرفة والإعتقاد بالنسبة إلى الزائد من المقدار المعلوم الرابع في حكم غير المتمكن من تحصيل المعرفة من حيث الوضع والتكليف

١ــ أي بيّن أولاً المراد من أصول الدين أي الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد فيجب تحصيل المعرفة به مقدمة لعقد القلب به لكونه من أفعال الجنان والإعتقاد لا الأركان ــ

٢ــ الصحيح ــ يجب ــ

٣ــ فنقول أما المقام الأول

٤ــ فلا ينبغي الإشكال في وجوب تحصيل معرفة الواجب تعالى ومعرفة ما يرجع إليه من صفاته الجمال والجلال لكونه واحداً قادراً عالماً مريداً حيّاً غنيّاً لم يكن له نظير ولا شبيه و لم يكن بجسم ولا مرئي ولا له حيّز ونحو ذلك

٥ــ بل ويجب أيضاً معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه

٦ــ كما لا إشكال أيضاً في كون الوجوب المزبور نفسياً لأن المعرفة بالمبدأ سبحانه هي الغاية القصوي والغرض الأصلي من خلق العباد وبعث الرسل كما ينبئي عنه قوله سبحانه: **(وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون)** حيث أن حقيقة العبودية هي المعرفة ولا ينافي ذلك مقدميتها لواجب آخر عقلي أو شرعي كالتدين والإنقياد ونحوه. ثم إن عمدة الدليل على وجوب المعرفة إنما هو حكم العقل الفطري واستقلاله بوجوب تحصيل المعرفة بالمبدأ تعالى على كل مكلف بمناط شكر المنعم باعتبار كونها من مراتب أداء شكره فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة به

بأداء شكر المنعم ووسائط النعم وكثرة[١] اهتمام هذا الشكر صارت موجبة لـــذي[٢] العقل بلزوم معرفتهم مع الجهل بهم.[٣] وليس[٤] هذا الإحتمال مجرى قبح العقاب بلا بيان إذ[٥] هو في حكم لم يحرز الإهتمام بمطلوبية[٦] حتّى في ظرف الجهـل به[٧] وإلاّ فمع إحراز هذا الإهتمام العقل بحكم بمنجزيّة هذا[٨] الاحتمال[٩] بلا احتياج إلى عناية تتميم كشف[١٠]

سبحانه وبما يرجع إليه من صفات الجمال والجلال بل ويجب أيضاً معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه الخ.

١ــ والشكر من الواجبات المهمة ولكثرة الإهتمام به موجب عند العقل بلزوم تحصيل المعرفة بالمنعم ووسائط النعم عند الجهل بهم

٢ــ الصحيح ــ لدي ــ

٣ــ لما تقدم من أنه إذا علمنا بكثرة الإهتمام بالحكم يحكم العقل بلزوم القيام به حتى مع الإحتمال والجهل

٤ــ نذكر هذا التوهم بلسان إن قلت إذا احتمل احتمالاً مجرداً بوجوب المعرفة فيجري فيه قبح عقاب بلا بيان والبرائة كسائر الشبهات الحكمية والبدوية فكيف يجب عند العقل مع أنه موضوع البرائة.

٥ــ قلت إنما تجري البرائة في غير ما هو ذو اهتمام كثير فإن أحرز كثرة الإهتمام بالحكم فيحكم العقل بمطلوبيته حتى في ظرف الجهل كما في المقام وهو شكر المنعم فيجب المعرفة به وبهم حتى عند الجهل به.

٦ــ الأصح بمطلوبيته

٧ــ نعم عند عدم إحراز الإهتمام يكون الشك مجرى البرائة

٨ــ وعند إحراز كثرة الإهتمام بالحكم يحكم العقل بمنجزية الإحتمال

٩ــ أي احتمال وجوب المعرفة مقدمة لشكر المنعم مما فيه كثرة الإهتمام

١٠ــ فقد تقدم أن تتميم الكشف لا يختص بالظن بل يعم الإحتمال الموهوم أيضاً كما في الظنون النوعية

مـــن عقـــل[١] أو شرع[٢] إذ الأخير[٣] دوريّ[٤] والأوّل أيضاً ليس شأن العقل ذلك.[٥] ومن ذلك نقول[٦] إن البيان الراجع[٧]

١ــ وتتميم الكشف إما من العقل فيلغى احتمال الخلاف

٢ــ أو يكون تتميم الكشف وجعله علماً من الشارع كما في باب الظنون

٣ــ وتتميم الكشف لا محالة من الشارع العالم بالمصالح والمفاسد ولكن في احتمال وجوب المعرفة لا يمكن ذلك للدور قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٨، وإلاّ فمع الإغماض عن هذا الحكم العقل الفطري لا تجدي الأدلة السمعية كتاباً وسنة من نحو قوله سبحانه: (**ما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون**) لعدم تمامية مثل هذه الإستدلال للجاهل بهما لا إلزاماً إقناعاً لأن دليليتهما فرع الإعتقاد بهما وبكلاهما وحينئذ فالعمدة في الدليل على الوجوب هو حكم العقل الفطري

٤ــ وذلك لأن دليلية الشرع يتوقف على ثبوت أصل المعرفة فلو فرض ثبوت المعرفة أيضاً يكون بالشرع فهذا دور صريح

٥ــ وأما تتميم الكشف من العقل فليس شأنه ذلك لأن العقل غير مسلط على جميع المصالح والمفاسد حتى يكشف عن حجّيته ومنجزيته ويلغى احتمال خلافه

٦ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٦٥، أن مناط حكم العقل هناك ــ أي الإحتمال قبل الفحص ــ ليس مجرد احتمال التكليف الفعلي وإلاّ لم يبق مورد لجريان البرائة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وإنما المناط فيه هو احتمال الظفر بما يوجب تنجز التكليف من علم أو علمي وذلك أيضاً في فرض كون احتمال الظفر بالدليل احتمالاً عقلائياً لكون المنجز المحتمل بنحو لو تفحص عنه لظفر به على تقدير وجوده ففي الحقيقة الإحتمال المتحقق هناك احتمال للتكليف الثابت تنجزه بالدليل

٧ــ الصحيح ــ الرافع ــ

لموضوع القبح مطلق ما يحكم العقل بالمنجزيّة وبهذا الوجه أيضاً نقول[١] بوجـوب النظـر إلى المعجزة لا[٢] بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وإلاّ[٣] فقاعدة قبح العقاب واردة عليها كما لا يخفى وكيف كان نقول إن العقل بقاعدة شكر المنعم ووسائطه لا يحكم بوجوب تحصيل معرفة أزيد ممّا ذكرنا.[٤]

١ــ وبذلك ظهر الحال في حكمه بوجوب النظر في المعجزة فإن المناط فيه إنما هو احتمال حصول العلم بصدق مدعى النبوّة بالنظر في المعجزة الخ

٢ــ ولا يكون منشأ وجوب النظر في المعجزة وجوب دفع الضرر المحتمل

٣ــ فلو كان المدرك لوجوب النظر في المعجزة وجوب دفع الضرر المحتمل فنسأل هل الضرر الدنيوي أو الأخروي أما الدنيوي فلا يجب دفع مقطوعه فكيف بمحتمله إلاّ في المهمات من الدماء والأعراض والأموال الخطيرة وإلاّ ما ورد الدليل على وجوب الحفظ من ذلك الضرر. وأما الأخروي وإن كان يجب دفعه لكن إن كان منجزاً بمنجز وعند عدم التنجز يرفع احتمال الضرر قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولذا يقال إنها وارد عليه كما هو واضح

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٨، نعم بعد تحصيل المعرفة بالمبدأ ووسائط نعمه بحكم العقل لا بأس بالإستدلال بالكتاب والسنة لإثبات وجوب المعرفة لما عداهما في فرض تمامية إطلاق تلك الأدلة من حيث متعلق المعرفة وإلاّ فبناء على عدم إطلاقها من هذه الجهة فلا مجال للتمسك بها أيضاً. ثم إنه مما ذكرنا ظهر الحال في المقام الثاني حيث أنه بعد ما وجب تحصيل المعرفة بالواجب تعالى وبوسائط نعمه يجب بحكم العقل الإعتقاد وعقد القلب والإنقياد له سبحانه لكون مثله أيضاً من مراتب أداء شكره الواجب عليه بل الظاهر أن وجوب ذلك أيضاً كوجوب أصل المعرفة مطلق غير مشروط بحصول العلم من الخارج فيجب عليه حينئذ تحصيل العلم مقدمة للإنقياد الواجب هذا كله بالنسبة إلى أصل وجوب المعرفة وأما المقدار الواجب منها فإنما هو المعرفة بالمبدأ جل شأنه وبوحدانيته وبما

نعـم لا بـأس بدعوى[١] حكم العقل أيضاً بتحصيل الإعتقاد بالحشر ويوم الجزاء مقدّمة للإيقان بوجوب إطاعة منعمه[٢] وإن كان[٣] بقي[٤] به قاعدة الشكر أيضاً لأن[٥] إطاعتهم والإنقياد لهم بل وعقد القلب بهم[٦] أيضاً من مراتب شكره

يرجع إليه من صفاته الجمال والجلال وكذا معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه وكذلك الحشر والنشر ولو بنحو الإجمال

١ــ فبالنسبة إلى الحشر والنشر يحكم العقل بوجوب تحصيل الإعتقاد بالمعاد والحشر ويوم الجزاء.

٢ــ وذلك أيضاً يكون مقدمة لليقين والإعتقاد بوجوب إطاعة المنعم وشكر المنعم واجب عقلاً وهو يتوقف على المعرفة كذلك وما يتوقف عليه الواجب واجب وظاهره كون وجوب المعرفة غيري كما تقدم

٣ــ بل يكون المعرفة بالمنعم والحشر ويوم الجزاء والإعتقاد بها نفس شكر المنعم لا مقدمة له وتكون وجوبها نفسياً فإذا كان الشكر واجبا عقلاً لكونه حسناً بنفسه كانت المعرفة من مراتب الشكر بنفسها واجبة لا أنها مقدمة للواجب.

٤ــ الصحيح ــ تفي ــ

٥ــ والوجه في ذلك أن إطاعة المعصومين ﴿عليهم السلام﴾ والإنقياد لهم وعقد القلب بما ورد عنهم ﴿عليهم السلام﴾ كل ذلك من مراتب شكر المنعم

٦ــ في الطبع الحديث جعل ضمير إطاعتهم ولهم وبهم مفرداً ولا وجه له بل يرجع إلى أولياء النعم والقرينة على ذلك لفظ كلماتهم ــ الآتي أيضاً

و[1] بعـد معرفة المنعم ووسائط النعم لا يحكم العقل أيضاً بأزيد مما يستفاد من كلماتهم وحينئذ[2]

١ــ وبعد معرفة المنعم وهو الرب تعالى وأولياء النعم وسائطه النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والأئمة المعصومين ﴿عليهم السلام﴾ يحكم العقل بلزوم الإعتقاد والإيقان مما يستفاد من مضامين كلماتهم الطيّبة ﴿عليهم السلام﴾

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٨٩، وأما ما عدى ذلك كتفاصيل التوحيد وكيفية علمه وإرادته سبحانه وتفاصيل المحشر وخصوصياته وأن الميزان والصراط بأي كيفية ونحو ذلك فلا يجب تحصيل العلم ولا الإعتقاد بها بتلك الخصوصيات. نعم في فرض حصول العلم بما من الخارج يجب الإعتقاد وعقد القلب بها فوجوب الإعتقاد بخصوصيات الأمور المزبورة إنما كان مشروطاً بحصول العلم بها من باب الإتفاق لا أن وجوبها مطلق حتى يجب تحصيل العلم بها من باب المقدمة، نعم الواجب على المكلف هو الإعتقاد الإجمالي بما هو الواقع ونفس الأمر فيعتقد وينقاد بتلك الأمور على ما هي عليها في الواقع ونفس الأمر ومن هذا البيان ظهر الحال في المقام الثالث أيضاً فإن مقتضى الأصل فيما عدى المقدار المزبور هو عدم وجوب تحصيل المعرفة زائداً على المقدار الذي يستقل العقل بوجوب تحصيله إلاّ ما ثبت من الخارج وجوب الإعتقاد به من ضرورة ونحوه كالمعاد الجسماني

ربمـــا يدّعى ورود الأمر بالمعرفة مطلقاً منهم[١] ولازمه[٢] تأسيس الأصل فـــي كـــل ما يشك في لزوم معرفته لزومه إلاّ ما خرج ولكن يمكن منع هذا الإطـــلاق[٣] وحينـــئذ مـــرجع تأسيس الأصل بعكس ما سبق[٤] وحينئذ ربّما قام الإجماع أيضاً على لزوم معرفة الحشر وأنّه يوم جزاء ولو إجمالاً.[٥]

١ــ وأما الإستدلال على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور المزبورة بما ورد من الأدلة النقلية كتاباً وسنة كقوله سبحانه: **(وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون)** وعموم آية النفر وقوله﴿عليه السلام﴾: *لا أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من الصلوات الخمس*، وقوله﴿عليه السلام﴾: *طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة*.

٢ــ أي لازم ذلك أن الأصل في كل مورد شك في لزوم معرفته هو اللزوم غير ما خرج بالدليل على عدم وجوبه

٣ــ فيدفعه مضافاً إلى قضاء العادة بامتناع حصول المعرفة بما ذكر إلاّ للأوحدي من الناس. أنه لا إطلاق لها من حيث متعلق المعرفة لأنها بين ما كان في مقام بيان فضيلة الصلاة والحث والترغيب إليها لا في مقام بيان حكم المعرفة وبين ما كان بصدد إثبات أصل وجوب المعرفة بالمبدأ ورسله وحججه لا في مقام وجوبها على الإطلاق حتى بالنسبة إلى التفاصيل المزبورة

٤ــ وعليه فعند الشك لابد من الرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم وجوبها، نعم حيث قلنا بعدم وجوب تحصيل المعرفة في الزائد عن المقدار المعلوم فليس له إنكاره والجحد به إذ لا يستلزم عدم وجوب المعرفة بشيء جواز إنكاره. بل ربما يكون إنكاره حراماً عليه بل موجباً لكفره إذا كان من الضروريات لما يظهر منهم من التسالم على كفر منكر ضروري الدين كالمعراج والمعاد الجسماني ونحوهما فلابد لمثل هذا الشخص حينئذ من الإعتقاد إجمالاً بما هو الواقع

٥ــ أي ومن ذلك لزوم معرفة الحشر والنشر ويوم القيامة ولو إجمالاً وقد قام الإجماع على لزوم معرفة ذلك ــ

وأمـــا لـــزوم معرفة ضروريات الدين[1] فغايته عدم جواز إنكار لا لزوم معرفته[2] على ناقل[3] في عدم الردّية[4] أيضاً.[5]

١ــ وحيث إنجر الكلام إلى هنا ينبغي عطف الكلام إلى بيان أن كفر منكر الضروري هل هو لمحض إنكاره أو أنه من جهة إستتباعه لتكذيب النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وتظهر الثمرة فيما لو كان منشأ الإنكار الإعتقاد بعدم صدور ما أنكره عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أو اشتباه الأمر عليه فإنه على الأول يحكم عليه بالكفر ويرتب عليه آثاره بمحض إنكاره بخلاف الثاني حيث لا يحكم عليه بالكفر في الفرض المزبور فنقول إن ظاهر إطلاق كلماتهم في كفر منكر الضروري وإن كان يقتضي الوجه الأول ولكن النظر الدقيق فيها يقتضي خلافه وذلك لما هو المعلوم من إنصراف إطلاق كلماتهم إلى المنكر المنتحل للإسلام المعاشر للمسلمين ومن الواضح ظهور إنكار مثل هذا الشخص في تكذيبه النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ومع هذا الإنصراف لا مجال للأخذ بإطلاق كلامهم في الحكم بكفر منكر الضروري حتى مع العلم بعدم رجوع إنكاره إلى تكذيب النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وبعد عدم دليل في البين على ثبوت الكفر بمحض الإنكار أمكن الإلتزام بعدم الكفر في من يحتمل في حقه الشبهة وخفاء الأمر عليه بحسب ظهور حاله

٢ــ أي إنكاره غير جائز كما دلت عليه بعض الروايات أما وجوب معرفة الضروري فلا دليل عليه

٣ــ الصحيح ــ تأمل ــ

٤ــ الصحيح ــ لزومها ــ

٥ــ أي يلزم معرفة الضروري أيضاً قال المحقق الخراساني في حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم الأنصاري، ج ١، ص ٢٣٦، قد عرفت أن المتعين هو التدين بكل ما علم ثبوته من الدين بالمعنى الذي قدّمناه ولو لم يكن من ضرورياته بداهة مساوقه ذلك للإيمان بالنبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وعدم لزوم التدين به فيما لم يعلم إلاّ إجمالاً كما مر ولو كان ضرورياً

ثم[١] إنه مع عدم التمكن من المعرفة للمنعم ففي لزوم تحصيل الظن وجه[٢] مع حفظ عقد القلب بمنعميّته رجاءاً[٣] وذلك[٤] لولا دعوى منع كون الظن من مراتب الشكر بل غايته كونه مقدمة لعقد القلب به الذي هو شكر[٥] و[٦] مع التمكن به رجاء حتى مع الإحتمال لا وجه للزوم الظن به نعم[٧] يجب عليه الإلتفات إلى هذه الجهة بأن لا يصير غافلاً على وجه لا يتمشي منه عقد القلب ولو رجاءًا إذ العقل[٨] يحكم بحرمة تفويت شكره كما لا يخفى.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٣، أما الجهة الأولي فقد مر الكلام فيها بأنه لا دليل على وجوب تحصيل الظن حينئذ لعدم ثبوت كونه كالعلم والمعرفة من مراتب أداء شكر المنعم ودليل الإنسداد أيضاً غير جار في المقام بعد تمكنه من الإعتقاد الإجمالي بالواقع وعقد القلب على ما هو عليه في نفس الأمر.

٢ــ أي الوجه للزوم تحصيل الظن كونه من مراتب شكر المنعم

٣ــ ويمكن عقد القلب بمنعمية المظنون على نحو الرجاء والإحتمال مع صرف النظر عن تحصيل الظن

٤ــ والجواب عن ذلك منع كون الظن من مراتب شكر المنعم كما عرفت

٥ــ بل يكون تحصيل الظن مقدمة لعقد القلب بالمظنون الذي يكون عقد القلب بالمظنون من مراتب الشكر

٦ــ وهذا يمكن عقد القلب بالمظنون رجاء وإحتمالاً مع صرف النظر عن الظن فلا وجه للزوم تحصيل الظن به

٧ــ فالإستدراك لأجل أن عقد القلب على نحو الرجاء والإحتمال فرع الإلتفات إلى ذلك حتى يتمشى منه عقد القلب فلذا يجب عليه الإلتفات إلى ذلك المحتمل حتى يتمشى منه عقد القلب رجاء.

٨ــ والوجه في وجوب الإلتفات أن عقد القلب كذلك من مراتب شكر المنعم وشكر المنعم واجب ويحرم تفويته عقلاً ولذا مقدمة لذلك يجب الإلتفات لعقد القلب على نحو الرجاء والإحتمال

ثـم[١] إنه لو كان في البين حجج شرعية[٢] ففي الإكتفاء بها في الزائد عن لـزوم المعرفة من سائر آثاره الشكرية[٣] وغيرها[٤] ففيه وجه[٥] وأما بالنسبة إلى نفـس معـرفة المنعم فدوري.[٦] ثم[٧] يكفي في المعرفة مجرد الإعتقاد الجازم

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٣، نعم يبقي الكلام فيما لو تفحص وحصل له الظن ــ أي في مورد آخر إعتقادية غير المعرفة ــ في أنه هل يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثار العلم عليه من وجوب التدين والإنقياد بمضمونه والتحقيق هو الثاني وهذا إذا كان الظن الحاصل من الظنون المطلقة التي لم يثبت حجيتها لدي العقلاء فظاهر

٢ــ وأما لو كان من الظنون الخاصة المتبعة عندهم في أمور معاشهم ومعادهم فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب آثاره عليه من التدين والتسليم وعقد القلب على طبقه إنما هو من جهة كونها من الآثار العقلية المخصوصة بالعلم إذ حينئذ لا يجدي مجرد كونه من الطرق العقلائية في قيام مثله مقام العلم في ترتيب الآثار المزبورة خصوصاً مع عدم إطلاق لأدلة اعتبار الظن عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن ترتيبها على نفس الواقع من دون احتياج إلى تعيينه بالظن

٣ــ من عقد القلب

٤ــ من التدين والتسليم والإلتزام

٥ــ أيضاً قال فيه وجه للزوم عقد القلب لما تقدم من أن ما يستفاد من كلماتهم ﴿عليهم السلام﴾ فعقد القلب به يكون من مراتب شكر المنعم وشكر وسائط النعم وهو الغاية لمعرفته ومعرفتهم ﴿عليهم السلام﴾

٦ــ تقدم أن أصل المعرفة يكون بحكم العقل ولا يكون بالحجج الشرعية وإلاّ يكون دورياً لتوقف ثبوت الحجة الشرعية على المعرفة وعلى الفرض توقف المعرفة على الحجة الشرعية فهذا دور صريح

٧ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٤، بقي الكلام في أنه هل يعتبر في المعرفة بالواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ من كونها

بالألوهـــية والنبوّة والإمامة ولو من غفلته عما يرد عليه من الشبهات كالعقيدة الحاصـــلة مـــن تقليد الآباء والأجداد[1] نعم[2] التقليد بلا عقيدة لا يكاد يكفي مع

حاصلة عن اجتهاد ونظر واستدلال أو أنه يكفي مطلق المعرفة ولو كانت ناشئة من كثرة إلقاء الأبوين وغيرهما فيه وجهان ظاهر المحكي عن جماعة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم منهم العلامة الأول حيث اعتبر لزوم كون المعرفة بالله سبحانه وصفاته الثبوتية والسلبية عن اجتهاد منه ونظر واستدلال لا عن تقليد بل وادعى عليه إجماع العلماء

١ــ ولكن الأقوى وفاقاً للمعظم هو الثاني من كفاية مطلق المعرفة وعدم اعتبار كونها من نظر واستدلال لأن المقدار الذي دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية إنما هو مجرد المعرفة والتصديق والإعتقاد وأما كونها عن اجتهاد ونظر واستدلال فلا لقصور الأدلة عن إثباته وحينئذ فلو فرض حصول المعرفة والإعتقاد بالواجب تعالى ورسله من غير جهة النظر والإجتهاد فلا وجه لوجوب تبديلها عليه بالمعرفة الناشئة عن النظر والإستدلال كيف وأن لازم القول بعدم كفاية مطلق الجزم والمعرفة هو الإلتزام بكفر أكثر العوام بل كلهم إلاّ ما شذ وندر مع أنه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة العلماء قديما وحديثا بل وسيرة الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ إذ لم يسمع أن أحداً منهم أنكر على من لم يكن اعتقاده بالواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية عن اجتهاد ونظر وبرهان ولم يسنده لو سأل عنه إلى حجة عقلية أو شرعية بل المعلوم من حالهم معاملتهم مع مثل هؤلاء معاملة المسلم من غير نكير منهم عليه هذا مع أن النظر في البراهين أيضاً قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة في النفس والمدوّنة في الكتب خصوصاً الشيطان يغتنم الفرصة بوسوسة وتشكيكه في البديهيات وحينئذ فلا ينبغي الإشكال في كفاية مطلق الجزم والمعرفة ولو من التقليد وكثرة إلقاء الأبوين وغيرهما

٢ــ نعم لو أريد من التقليد مجرد الإعتماد على قول الغير تعبداً نظير التقليد في الفروع بلا حصول جزم في البين كان للمنع المزبور كمال مجال ولكنه خلاف

الـتمكن مـن تحصيل المعرفة[١] نعم[٢] مع عدم التمكن لا بأس بأخذه الإحتمال منهم لعقد قلبه رجاء و[٣] إلاّ فلزوم أخذه بل جوازه لعقد القلب به جزماً ممنوع[٤] لعـدم دلـيل على اتباعهم في هذا المقام[٥] كما[٦] لا دليل على لزوم تقليد العالم والأعلم في هذا الباب[٧]

مفروض الكلام لأن الكلام إنما هو في فرض حصول الجزم والإعتقاد من جهة كثرة إلقاء الأبوين وغيرهما ولو بضميمة بعض القرائن الدالة على الصدق وهذا هو الذي قلنا بكفايته وعدم لزوم كونه عن اجتهاد ونظر واستدلال الخ

١ــ ولا يكاد يكفي التقليد بلا اعتقاد مع التمكن من تحصيل المعرفة والمفروض حصول الإعتقاد من ذلك كما عرفت

٢ــ نعم مع فرض عدم التمكن من تحصيل الجزم والإعتقاد عن جزم يجوز الأخذ بقول الآباء والأجداد من باب الإحتمال لعقد قلبه رجاء

٣ــ وذلك عند عدم التمكن كما عرفت وإلاّ فعند التمكن فلزوم أخذ قول الآباء أو جوازه لعقد القلب جزماً لا رجاءاً واحتمالاً

٤ــ محل منع

٥ــ وذلك لعدم الدليل على إتباع الآباء والأجداد في المعرفة بل يلزم عقلاً الفحص عن المعرفة وتحصيلها

٦ــ ثم إن جاز الرجوع إلى الآباء والأجداد ولو في صورة عدم التمكن من تحصيل المعرفة كما ربما يؤخذ في بعض القرى والنساء الضعيفات فهل يلزم تقليد العالم فيه أو يجوز تقليد الآباء وإن لم يكن عالماً ثم لو كان أعلم منه فهي يجب تقليد الأعلم منه في المعرفة أم لا.

٧ــ والجواب عن ذلك يقول المحقق الماتن أوّلاً أنه لا دليل على وجوب تقليد العالم أو الرجوع إلى الأعلم في المقام وذلك لأن المفروض في المقام عقد القلب بذلك وهو يحصل بقول الآباء والأجداد سواء كان أعلم منه موجوداً أم لا؟

لــولا دعوى[١] أن حكم العقل الإرتكازي لا يفرق[٢] بين هذا المقام[٣] وغيره[٤] غايــة الأمر[٥] دائرة العلم[٦] هنا أوسع فيشمل الآباء والأجداد أيضاً. ولكن يمكن أن يقــال[٧] إن الحكــم الإرتكــازي من رجوع الجاهل إلى العالم إنما هو في الأعمال المحتاج غالباً إلى التعبد بقول الغير وأما في مثل[٨] أفعال القلوب القابل لتــرتيبها[٩] رجــاء فلا يحتاج إلى التعبد بشيء و[١٠] أما[١١] اللازم الفحص عن

١ــ إن قلت إن الدليل على أصل وجوب التقليد ووجوب تقليد الأعلم هو حكم العقل الإرتكازي الفطري

٢ــ ولا يفرق ذلك في مورد دون مورد

٣ــ فيشمل المقام وهو المعرفة

٤ــ وغيره وهو الأحكام الفرعية

٥ــ غاية الأمر في المقام وهو المعرفة أن دائرة الرجوع إلى العالم أوسع فيشمل الآباء والأجداد أيضاً والأخذ منهم

٦ــ الأصح ــ العالم ــ

٧ــ قلت يمكن أن يقال بأن الحكم الإرتكازي من رجوع الجاهل إلى العالم بحكم العقل إنما هو في الأعمال المحتاج غالباً إلى التعبد بقول الغير ومحتاج إلى إرشاد الغير وهو الأحكام الفرعية الإلهية فلا يمكن الوصول إليها إلاّ بالتقليد أو الإجتهاد وعلى الفرض لا يكون الثاني فينحصر الطريق بالرجوع إلى العالم

٨ــ وأما مثل أفعال القلب والإعتقاد القلبي القابل لترتبها رجاء أيضاً فلا يحتاج إلى التعبد بقول الغير فلا يشمله الإرتكاز لعدم انحصار الطريق بذلك

٩ــ الأصح ترتبها

١٠ــ ولكن تقدم أن اللازم عليه هو الفحص عن المنعم ولو بهذا المقدار الممكن من الرجوع إلى الآباء حتى لا يكون غافلاً مقدمة لعقد القلب بذلك ولو بعنوان الإنقياد والرجاء والإحتمال.

١١ــ الأصح إنما ــ

المـــنعم بمقدار لا يغفل عنه كي لا يفوت عنه عقد قلبه به وانقياده له رجاء[1] نعـــم[2] مع التمكن من تحصيل المعرفة يجب عليه تحصيلها أداء لمراتب شكره مهمـــا أمكن[3] كما لا يخفى بقي الكلام في نبذ من مسائل المشكوك بعد الفراغ عـــن مـــباحث الظـــنون فـــنقول بعـــونه ومـــنّه وعلـــيه الإتكـــال والتكلان

١ــ ولكن ذلك في فرض عدم التمكن من تحصيل المعرفة كما في بعض المستضعفين

٢ــ وأما مع التمكن من تحصيل المعرفة ولو بمرتبة فيجب عليه تحصيل المعرفة عقلاً لكثرة الإهتمام وذلك أداء لمراتب شكر المنعم الواجب شكره

٣ــ فبأي مقدار تمكن من تحصيل المعرفة فيجب ذلك هذا تمام الكلام في مقدمات الإنسداد وبه تم الكلام في الظنون المعتبرة. ثم يقع الكلام في باب الشكوك إن شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

إعلم[1] أن الغرض من مسائل

المقصد الثالث:

وهو الأصول العملية من شرح المقالات

(في وجه تقديـــم الإمارات على الأصول)

(والأصول بعضها على بعض)

١ــ يقع الكلام في حكم الشك وقبل الورود في البحث نحتاج إلى ذكر مقدمة فيها بيان أمور الأمر الأول قد ذكرنا في أوّل الكتاب أن المسألة الأصولية هي التي تقع في طريق استنتاج الحكم الكلي الإلهي أي نتيجته بضم الكبرى الأصولي إلى الصغرى الفقهي يكون كذلك وهو حاصل في الأصول العملية لأنها وإن لم يكن استنباطاً لكن نتيجتها الحكم الكلي الإلهي بضم صغرى الفقهي إليه وقال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٦٥، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته إلاّ أن البحث عنها ليس بمهم حيث أنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام بخلاف الأربعة وهي البراءة والإحتياط والتخيير والإستصحاب فإنها محل الخلاف بين الأصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤنة حجة وبرهان هذا مع جريانها في كل الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم إشارة إلى التأمل في صحة الإعتذار الأخير إذ الإختصاص بباب لا يصحح الإهمال ويرد على الأول مجرد المسلمية لا يوجب إهمال ذكرها وذكر في هامش الكفاية لا يقال إن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فإن الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع فإنه يقال أولاً تمنع ذلك بل أنهما من الأحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفتا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما كما لا يخفى وثانياً أنهما لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الإشتباه لعدم الدليل على

أحدهما كانت حكمية فإنه لا مرجع لرفعها إلاّ الشارع وما كانت كذلك ليست إلاّ حكمية منه ﴿ﷺ﴾ وليس رفعها بيد المكلف حتى تكون مصداقية وقال المحقق الإصفهاني في النهاية، ج ٢، ص ١٧٠، ويمكن أن يقال إن النجس وما يساوقه مفهوما كالرجس والدنس والقذر ما يوجب تنفر الطبع في قبال الطاهر الذي ليس فيه ما يوجب تنفّر الطبع ــ ومن الواضح أن اقتضاء الأعيان الخارجيّة المحسوسة لآثار موجبة لتنفّر الطبع تختلف بالإضافة إلى الأشخاص علماً وجهلاً فالجاهل وإن لم يتنفر طبعه لتقوّمه وجداناً بالإدراك لكن عدم فعلية تنفر الطبع لا ينافي وجود الإقتضاء واقعاً لكن الحق كما أفاده صاحب الكفاية والمحقق العراقي أيضاً أنهما من الأمور الإعتبارية الجعلية باعتبار من الشارع لمصالح وتفصيله في محله.

١ــ الأصح ــ الشكوك ــ

٢ــ الأمر الثاني قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٥، أنه لا شبهة في أن المراد من الشك المبحوث عنه في المقام ليس خصوص تساوي الطرفين المقابل الظن والوهم كما ربما يوهمه ظاهر العنوان بل المراد منه هو مطلق خلاف اليقين ومطلق استتار الواقع وعدم انكشافه بعلم أو علمي فإن الأحكام المذكورة فيما بعد مترتبة على الجهل بالواقع وعدم انكشافه علماً أو علمياً كما هو الشأن في الوظائف العرفية عند الجهل بالواقع فإنه كما أن لهم في ظرف عدم القطع الوجداني بالواقع طرقاً عقلائية يعتمدون عليها في أمور معاشهم ونظامهم وامتثال أحكام مواليهم في الإستطراق بها إلى الواقع كالخبر الموثق وباب ظواهر الألفاظ ونحوهما كذلك كان لهم أصول تعبدية ووظائف عملية في ظرف الجهل بالواقع وعدم إنكشافه لهم بالعلم به وجداناً أو بما هو بمنزلته جعلاً وتنزيلاً بل إن تأملت ترى أنه ليس للشارع في هذين الجعلين تأسيس جديد وطريقة خاصة وراء ما هو المعهود عند العرف والعقلاء في موارد طرقهم وأصولهم من حيث اعتبارهم مكشوفية الواقع في موارد قيام الطرق واعتبارهم مستوريته في موارد الأصول

محفـوظاً ومأخوذاً في لسان الخطاب[١] وبذلك[٢] يمتاز عن الخطاب المتعلق بالظـنون إذ[٣] المنساق منها قلب احتماله بالعلم وتتميم كشفه لا إثبات حكم في ظـرف الشك كما هو شأن أدلة الأصول وهذا معنى أخذ الشك وعدم العلم في دلـيل الإمـارة مورداً لا موضوعاً.[٤] وبذلك المقدار من الفرق[٥] ربما لا يبقي معارضـة بـين دليل الأصل والإمارة[٦] إذ[٧] لدليل الإمارة حينئذ نظر إلى نفي

١ــ وإن الحكم المجعول في مورد الأصل إنما كان في ظرف الشك بالحكم الواقعي ــ أي مأخوذ في لسان الخطاب موضوع الحكم الشك في الواقع كقوله ﴿عليه السلام﴾ رفع ما لا يعلمون وقوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك وهكذا ــ

٢ــ أي بكون الموضوع في الأصول العملية هو الشك يفترق الأصول مع الإمارات وهي الخطاب المتعلق بالظنون النوعية ــ

٣ــ أي الوجه في ذلك على القول بتتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف مع عناية عامل معاملة اليقين على ما تقدم هو جعله علماً تعبديّاً ويخرج عن موضوع الشك تعبداً وهو الموضوع في الأصول ــ

٤ــ أي على ذلك يكون مورد الإمارات هو الشك لكن الشارع ألغى احتمال الخلاف وجعله كالعلم تعبداً وفي باب الأصول مع حفظ الشك جعل الحكم فيكون موضوعه الشك ــ

٥ــ ومن هذه الجهة يكون مفاد الأصول دائماً في الرتبة المتأخرة عن مفاد الإمارات إذ مفاد الإمارات عبارة عن نفس الحكم الواقعي بخلاف الأصول فإن مفادها عبارة عن الحكم الثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي

٦ــ أي عليه لا معارضة بين أدلة الأصول والإمارات

٧ــ وبهذه الجهة يصير مفادها متأخراً رتبة قهراً عن مفاد الإمارة ويكون الدليل رافعاً لموضوع الأصل حقيقة إن كان علمياً وحكومة إن كان غير علمي لأنه بمقتضى تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف يثبت العلم التعبدي بالواقع وبه يرتفع الشك المأخوذ في الأصول ولو تعبداً وتنـزيلاً فلا مجال لجريانها في قبال

الإمارة كي يقع بينهما التنافي وهذا هو الذي أفاده الشيخ ﴿ﷺ﴾ في فرائده، ج ٢، ص ٦، ولكن التحقيق أن دليل تلك الإمارة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل إلاّ أنّه نزّل شرعاً منـــزلة الرافع فهو حاكم على الأصل لا مخصص له ـــ أي أيضاً ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٣٢، في باب التعادل والتراجيح ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الإجتهادية لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم كالحكم بحلية العصير مثلاً من حيث أنه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله فيعمل على طبقه وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل عالماً بحكم العصير مثلاً فلا يقتضي الأصل حلّيته لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم ـــ إلى أن قال ـــ وإن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والإحتياط والتخيير العقليين فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل الظنّي وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالإستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل فالدليل غير العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوع أعني الشك إلاّ أنه يرفع حكم الشك أعني الإستصحاب وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٢٦، ظاهر كلام الشيخ ﴿ﷺ﴾ في المقام وفي مبحث التعادل والتراجيح أن الوجه في التنافي بين الإمارات والأصول العملية هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري وما هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. والتحقيق أن التنافي بين الإمارات

والأصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين فإن التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري إنما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة من المحاذير الملاكية وأين هذا من التنافي بين الإمارات والأصول فإنه ليس في باب الإمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك بل ليس المجعول في باب الإمارات إلاّ الطريقية والوسطية وكونها محرزة للمؤدي ووجه التنافي بينها وبين الأصول إنما هو لمكان أنه لا يجتمع إحراز المؤدي في مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدي الإمارة ورفع التنافي بينهما إنما هو لحكومة الإمارات على الأصول وقال المحقق الماتن في الهامش، أقول ما هو صريح كلمات شيخنا العلامة في المقام وفي باب التعادل والتراجيح هو أن مفاد الأصول حكم ثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي ومفاد الإمارة نفس الحكم الواقعي فقهراً يكون مفاد الأصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الإمارة ولازم هذا التأخر أنه لو فرض قيام دليل على الإمارة كان رافعاً لموضوع الأصل إن كان علمياً وجدانياً وإلاّ كان حاكماً عليه. ومن هذا البيان ظهر أنه ﴿قدس سره﴾ ما التزم بالتنافي بين مفاد الأصل ومفاد نفس الإمارة وبين الحكم الواقعي والظاهري من جهة اختلاف الرتبة وانّ هذا الإختلاف يوجب الحكومة أو الورود بين دليلهما فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نفس اختلاف الرتبة ووجه الجمع بين دليلهما حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين في وجه الجمع وتنافي بين المدلولين بنفسهما مع قطع النظر عن دليلهما فمن أين ظهر أن وجه التنافي بين المقامين واحد ووجه الجمع واحد إذ صريح كلامه منع التنافي بين المدلولين لمحض اختلاف الرتبة وإن هذا الإختلاف الرتبي موجب للجمع بين دليلهما بالحكومة أو الورود فتأمل في كلماته لعمري إن هذا المقدار واضح لا يستأهل ردّاً إذ لا نعني من الحكومة إلاّ ما يكون رافعاً لموضوع الآخر تعبداً وتنـــزيلاً كقوله ﴿عليه السلام﴾: لا شك لكثير الشك قبال الورود الذي عبارة عن رافعية أحد الدليلين بعناية التعبد به لموضوع الآخر

الشك المأخوذ في موضوعه بل ولئن فرضنا أن نظر دليل الإمارة إلى تنزيل المؤدي منزلة الواقع[1]

وجداناً كحجية الخبر الواحد يرفع موضوع حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان ـــ في قبال التخصص الراجع إلى خروج فرد عن موضوع الآخر تكويناً بلا عناية تعبد في البين نظير خروج الجاهل عن موضوع العالم المحكوم بوجوب إكرامه بل لا اختصاص للحاكم بأن يكون ناظراً إلى رفع موضوع الآخر وتضيق دائرته وأنه ربما يكون شأنه التوسعة في دائرة موضوع الآخر كما لو ورد دليل على وجوب إكرام العالم وورود دليل آخر على أن زيداً المشكوك عالميته عالم حيث أن الدليل الثاني بمدلوله اللفظي ناظر إلى توسعة موضوع وجوب الإكرام بما يشمل زيداً ومن ذلك باب الإمارات بالقياس إلى الأدلة المأخوذة فيها العلم موضوعاً للحكم تماماً أو جزء أو شرطاً كقوله مقطوع الخمرية يحرم شربه أو إن شربه موجب للحد فإن قيام الإمارة على خمرية مايع مثلاً يوجب بدليل اعتبارها المقتضي لتتميم كشفها توسعة في دائرة الموضوع المزبور ويثبت العلم التعبدي غير أن الحكومة في المثال الأول ظاهرية وفي الثاني واقعية ومن هذه الجهة قلنا في أول الكتاب بقيام الإمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً بنحو التمامية أو الجزئية أو الشرطية كما أنه لذلك نلتزم أيضاً بكفاية مجرد قيام الإمارة على الحكم في جريان الإستصحاب بلا احتياج إلى اليقين الوجداني بالحكم السابق فإن الإمارة بدليل اعتبارها يوسع دائرة اليقين الذي أخذ ركناً في الإستصحاب بما يعم اليقين التعبدي بلحاظ أثر حرمة النقض كما كانت الإمارة المخالفة للحالة السابقة موجبة لكون النقض بها نقض باليقين لا بالشك ثم إن هذا كله بناء على المختار في مفاد أدلة حجية الإمارات من كونها بنحو تتميم الكشف وإثبات الإحراز التعبدي.

١ـــ وأما على القول بكونها في مقام تنـــزيل المؤدي منـــزلة الواقع محضاً بلا نظر إلى حيث تتميم الكشف وإثبات الإحراز فيشكل حينئذ تقديمها على الأصول بمناط الحكومة نظراً إلى بقاء الشك المأخوذ في موضوع الأصل على حاله وعدم ارتفاعه

لا تتميم كشفه أمكن أيضاً دعوى حكومته على دليل الأصل[١] لا[٢]

بقيام الإمارة لا وجداناً ولا تعبداً وتنـــزيلاً فيلزمه وقوع التنافي بينهما لأن كلا منهما يثبت حكماً ظاهرياً على خلاف الآخر

١ــ ولكن يمكن تقريب حكومتها

٢ــ أي لا على وجه نفي الموضوع ويكون إشارة إلى ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٢٦، ورفع التنافي بينهما إنما هو لحكومة الإمارات على الأصول وإجماله هو أن الإمارات إنما تكون رافعة للشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول العملية لا رفعاً وجدانياً بنفس التعبد بالإمارة بل رفعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به وبذلك تفترق الحكومة عن الورود انتهى وتوضيحه ــ وقد يقرب تقديمها على الأصول حينئذ بمناط الورود بدعوى أن المراد من المعرفة واليقين في نحو دليل الحلية والطهارة وكذا الإستصحاب هو ما يعمّ المعرفة بالحكم الواقعي الحقيقي أو التنـــزيلي الظاهري وأن بقيام الإمارة على الحرمة أو النجاسة وإن لم يحصل اليقين الوجداني بالحكم الوجداني إلاّ أنه يحصل اليقين الوجداني بالحكم الواقعي التعبدي وبحصوله يتحقق الغاية في دليلي الحلية والطهارة وجداناً فيرتفع موضوع الحلية والطهارة وقاعدتهما حقيقة ويصير النقض في الإستصحاب من نقض اليقين باليقين لا بالشك هذا ولكنك خبير بما فيه فإنه خلاف ما تقتضيه ظواهر تلك الأدلة بداهة ظهور دليل الحلية ونحوها في أن الغاية هي المعرفة بخصوص ما تعلق به الشك وهو الحكم الواقعي النفس الأمري لا بما يعم الحكم الظاهري كما هو الشأن في اليقين والشك المأخوذين في حرمة النقض أيضاً وعليه فلا يفيد مجرد المعرفة بالحكم الظاهري في حصول الغاية في دليلي الحلية والطهارة وفي صدق كون النقض بها من نقض اليقين باليقين لا بالشك وحينئذ فلا محيص من تقديم الإمارات عليها على هذا المسلك

بلسان نفي الموضوع بل[1] من جهة نظر[2] مثل هذا التنزيل إلى نفس الحكم الثابت بدليل الأصل فكأنه قال بأن الواقع بيدك[3] فالحكم الثابت لشكّه أجنبي عن المورد ولا نعني من الحكومة إلاّ من جهة النظر إلى غيره بوجه[4]

١ــ ولكن يمكن تقريب حكومتها بدعوى أن المعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل الآخر بوجه ما ولو إلى حكمه ولا يلزم كونه ناظراً إلى موضوعه بتوسعة أو تضييق

٢ــ فيكفي في حكومتها مجرد تكفل دليل اعتبارها لتنــزيل المؤدي إذ بإثبات كون المؤدي هو الواقع تعبداً وتنــزيلاً

٣ــ يوجب تضييق دائرة الحكم الذي يتكفله الأصل وتخصيصه بغير مورد ثبوت الواقع ولو تنــزيلاً

٤ــ أي يحصل ما هو الضابط في الحكومة من نظر أحد الدليلين إلى الآخر وتفسيره له ــ نعم لو أغمض عن ذلك فلا محيص من كون تقديمها بمناط التخصيص لا غير كما قيل بتقريب أن النسبة بين الإمارة وبين كل واحد من الأصول وإن كانت من وجه إلاّ أن الإمارة لما لا يخلو موردها عن وجود أحد الأصول الثلاثة أي البرائة والإستصحاب والتخيير دون العكس وقام الإجماع على عدم الفرق بين الأصول في أنه لو قدم أحدها على الإمارة في مورد يقدم الجميع عليها في سائر الموارد وبالعكس فلابد من تقديم الإمارة على الأصول لأن تقديم الإمارة عليها لا يستلزم محذور اللغوية في جعل الأصول لبقاء موارد كثيرة لها غير الجارية فيها الإمارة بخلاف العكس فإنه يلزم من تقديم الأصول عليها بعد قيام الإجماع المزبور على عدم الفصل بينها محذورية لغوية جعل الإمارة من جهة أعمية موارد الأصول وعدم خلو موارد جريان الإمارة عن وجود أحد هذه الأصول هذا. وحينئذ فلا محيص في تقديم الإمارات عليها على هذا المسلك إما من جهة مناط الحكومة بالتقريب الذي أشرنا إليه أو من جهة التخصيص بنحو ما أسلفناه.

وسيأتي إن شاء الله[١] أن وجه حكومة الأصل السببي على المسبّبي أيضاً مثل هذا النظر الحكمي لا الموضوعي كما لا يخفى على الدقيق. ثم إن نظير هذا الوجه أيضاً نقول[٢] في تقديم الأصول التنزيلية على غيرها وحينئذ[٣] آخر الأصول مرتبة هي غير التنزيلية كحديث الرفع وأمثاله و[٤] في كون قاعدة الحلّيّة أيضاً من الأصول التنزيلية أم غيرها كلام وربّما يجري نظيره في

١ــ أي كما قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٤، ص ٣٦٣، أن قوام الحكومة إنما هو بكون أحد الدليلين أو الأصلين بمدلوله ناظراً إلى مفاد الآخر ومدلوله وهذا كما يتحقق برجوع مفاده إلى التصرف في عقد وضع الآخر بتوسعة أو تضييق فيه. كذلك يتحقق بالتصرف في عقد حمل الآخر كأدلة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى الأحكام الأوليّة. وبعد ذلك نقول إن حكومة الأصل السببي في المقام من قبيل الأخير حيث أن الأصل السببي بتكفله لإثبات الطهارة للماء المشكوك طهارته ناظر إلى إثبات آثار طهارته وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدي الأصل المسببي من نفي ترتيب آثار طهارة الماء ولا نعني من الحكومة إلاّ ما كان ناظراً إلى نفي الآخر إما بدواً أو بتوسيط نظره إلى نفي موضوعه وعلى ذلك نقول إنه يكفي في تقديم الأصل السببي هذا المقدار من النظر ــ

٢ــ ثم إنه بما ذكرنا في وجه تقديم الإمارات على الأصول يظهر وجه تقديم الأصول بعضها على بعضها الآخر كالأصول التنزيلية بالنسبة إلى غيرها وأنه على نحو الحكومة فإنه من جهة اقتضاء الأصول التنزيلية لثبوت الواقع في مواردها توجب خروجها عن موضوع ماعداها من الأصول المحضة مثل حديث الرفع ودليل الحجب ونحوهما مما ليس له نظر إلى ثبوت الواقع

٣ــ أي يكون على هذا الأصول المحضة في المرتبة الأخيرة وذلك كحديث الرفع ونحوه ــ

٤ــ نعم قد يقع الإشكال في تقديم بعض الأصول التنزيلية على البعض الآخر كالإستصحاب بالنسبة إلى قاعدة الطهارة بل الحلية أيضاً في وجه قوي

قاعـــدة الطهـــارة أيضاً ولقد شرحنا في ذيل مبحث الإجزاء أن أصل[١] قاعدة الطهارة[٢] بقرينة فهم الأصحاب لابدّ وأن يكون من الأصول التنزيلية[٣] وحينئذ[٤] ربمـــا يقتـــضي وحـــدة اللسان بينهما حمل قاعدة الحليّة أيضاً على الأصول التنـــزيلية وربّمـــا ينـــتج ذلك[٥] في بحث لباس المشكوك في إجرائها في اللحم الخـــارج عـــن محل الإبتلاء[٦] وعدمه[٧] وذلك[٨] أيضاً لولا دعوى[٩] إمكان جعل

١ــ قيل الأصح ــ مثل ــ

٢ــ فإنها على ما يظهر من الأصحاب تكون من الأصول التنـــزيلية المثبتة للطهارة الواقعية للمشكوك

٣ــ ولذلك يرتبون عليها آثار الطهارة الواقعية في ظرف الشك من جواز التوضئ به وجواز الدخول معه في الصلاة ونحو ذلك

٤ــ أي من أجل وحدة لسان قاعدة الحلية مع قاعدة الطهارة تكون المراد الحلية الواقعية أيضاً ومن الأصول التنـــزيلية ــ

٥ــ والثمرة إنما تترتب في بحث لباس المشكوك في أصالة الحلية أنها من الأصول التنـــزيلية وعدمه

٦ــ أي على القول بكونه من الأصول التنـــزيلية لثبوت الواقع فيجري أصالة الحلية في اللحم المفروض كونه خارجاً عن محل الإبتلاء لثبوت الواقع

٧ــ بخلاف ما لو كان من الأصول المحضة ولا يثبت الواقع به فلا تجري لعدم ثبوت الواقع به فيحتاج إلى كونه في محل الإبتلاء حتى يكون مرخصاً فيه

٨ــ لكن هذه الثمرة إنما تبني على أمر غير الدعوى الآتية

٩ــ فلو ادعينا أن جعل الحلية حقيقة إنما يكون بلحاظ أثره الفعلي على ما سيجيء بأن يكون ذات الأثر الفعلي ولو كان خارجاً عن محل الإبتلاء أيضاً يجري أصالة الحلية في الفرض ولا يبتني على القول بكونها من الأصول التنـــزيلية

الحلـــية حقـــيقة بلحاظ أثره الفعلي لا بلحاظ العمل[١] كما هو الشأن في فرض تـــرتب اللـــزوم بلحاظ حليّة غيره[٢] كما[٣] في فرض وجوب شيء منوطاً بحليّة شـــيء آخر واقعاً إذ حينئذ[٤] نبتلي بعلم إجمالي بالتكليف بين أحد الطرفين و[٥] مـــع عليّة العلم للتنجز لا يمكن[٦] الفرار عن شبهة الترخيص في أحد الطرفين إلاّ[٧]

١ــ دون أن يكون بلحاظ العمل والجريان فإنه على فرض كونه من الأصول المحضة لا يكون محل العمل لكونه خارجاً عن محل الإبتلاء بخلاف ما لو كان أصلاً تنـــزيلياً فإن نفس ثبوت الواقع هو له الأثر ولو كان خارجاً عن محل الإبتلاء

٢ــ وذلك أن الشأن بلحاظ أثره الفعلي لا بلحاظ العمل عند ترتب اللزوم بلحاظ حلية غيره كما أنه عند حلية زوجة الإبن له بأصالة الحلية يترتب اللزوم بترتيب الآثار على الأب من عدم جواز ازدواجها أبداً مع أن الحلية المزبورة خارجة عن محل الإبتلاء ويكون نظير أصل السببـــي والمسببـــي الآتي

٣ــ وذلك كما لو كان وجوب الصلاة اختياراً منوطاً بحلية الساتر المزبور وبدونه تحرم وتبطل

٤ــ وحينئذ يحصل هنا العلم الإجمالي بيانه بأن نعلم إجمالاً إما تجب الصلاة في هذا الساتر إن كان حلالاً وإما يحرم هذا الساتر فيجب تركها مطلقاً بعدم الصلاة ومتعلق العلم الإجمالي تكليفين على متعلق متعلق واحد

٥ــ والعلم الإجمالي يوجب التنجز لا محالة

٦ــ ويلزم الترخيص في بعض الأطراف شبهة المتقدمة وهو لزوم الترخيص في محتمل المعصية وهو كالمعصية الحقيقية غير جائز عقلاً

٧ــ ولا يمكن الفرار عن تنجز العلم الإجمالي إلاّ بالإنحلال وجعل البدل على ما تقدم مفصلاً على ما هو الضابط وسيأتي تفصيله أيضاً

بالتقـــريب الـــسابق المنتهى إلى انحلال العلم فتدبر وبالجملة لو بنينا في القاعدتـــين[١] على كونهما من الأصول التنزيلية ففي تقديم الإستصحاب عليهما حينئذ نظر[٢] إذ[٣] في نظر التنزيل كلاهما سواء نعم[٤] هذا الإشكال إنما يرد على تقديـــر كـــون النظـــر في تنزيل الإستصحابي إلى إبقاء المؤدي[٥] وأما لو كان النظر فيه إلى إبقاء اليقين[٦] في ظرف الشك فللإستصحاب[٧] جهتان فمن حيث[٨] نظره إلى إبقاء اليقين فحاكم على القاعدتين لإثبات غايتهما به ومن حيث[٩] أخذ

١ــ الأمر الثالث في تقديم الإستصحاب على قاعدتي الطهارة والحلية تقدم أن قاعدتي الطهارة والحلية بناء الأصحاب على أنهما من الأصول التنـــزيلية

٢ــ فلو تعارضتا مع الإستصحاب فهل يقدم عليهما الإستصحاب أم لا فيه نظر وإشكال

٣ــ ومنشأ الإشكال هو أن كليهما من الأصول التنـــزيلية وينـــزل مؤداه منـــزلة الواقع فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٨، وعمدة الإشكال إنما هو على مبنى رجوع التنـــزيل في لا تنقض إلى إبقاء المتيقن لإبقاء اليقين

٥ــ أي الوجه في ذلك واضح لأن في كليهما كما عرفت تنـــزيل المؤدي منـــزلة الواقع ــ

٦ــ وإلاّ فعلى الثاني كما هو المختار على ما سيجيء

٧ــ لا إشكال في تقديم الإستصحاب على القاعدة المزبورة بمناط الحكومة كالإمارات ــ

٨ــ حيث أنه من جهة تكفله لبقاء اليقين السابق مثبت لحصول ما هو الغاية وهي المعرفة في قاعدتي الحلية والطهارة كما في الإمارات

٩ــ غير أن الفرق بينهما هو تكفل دليل الإمارة لنفي الشك وإلغاء احتمال الخلاف أيضاً بخلاف دليل حرمة النقض حيث أنه ناظر إلى إبقاء اليقين السابق مع حفظ أصل الشك والإحتمال ومن هذه الجهة يكون الإستصحاب برزخاً بين

الشك في موضوع هذا التنزيل كان محكوماً للإمارة كما أشرنا وحينئذ لا يبقي مجال تعريفه أيضا[١] بإبقاء ما كان إذ مثل[٢] هذا التعريف مع بنائه على حكومته علـــى قاعدة الطهارة مع[٣] الإلتزام بكونها أيضاً من الأصول التنزيلية لا يكاد يتم عند النظر الدقيق[٤] فتدبر فيما قلت بدقيق النظر لا بجليله.

الأصول وبين الإمارات فإنه من جهة انحفاظ الشك والإحتمال في موضوعه كان شبيهاً بالأصول ويقدم عليه الإمارات بنحو الحكومة ومن جهة اقتضائه لبقاء اليقين السابق كان شبيهاً بالإمارات ويقدم على سائر الأصول الشرعية والعقلية ويقوم أيضاً مقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً إلى متعلقه كما في باب الشهادة ومن ذلك نقول إنه يجوز للشاهد أن يشهد بالملكية الفعلية بمقتضى الإستصحاب وإن لم يجز ذلك لنفس الحاكم في حكمه لعدم كون مثله من الموازين المجعولة لفصل الخصومة وانحصار ميزانه عند الشك بالبينات والأيمان والإقرار فتدبر.

١ــ ثم يشير إلى أمر مهم بأن تعريف الإستصحاب بإبقاء ما كان كما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ لا يتم

٢ــ فإن هذا التعريف بناقض مع أحد أمرين أحدهما بنائه على حكومة الإستصحاب على قاعدة الطهارة

٣ــ ثانيهما الإلتزام بكون قاعدة الطهارة من الأصول التنـــزيلية

٤ــ والوجه في ذلك أن الإستصحاب على ما ذكره الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ١٧٥، إبقاء ما كان والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء أي إبقاء المتيقن والمؤدي والمراد من قاعدة الطهارة أيضاً على الفرض كونها من الأصول التنـــزيلية لتنـــزيله منـــزلة الواقع فعليه يكون هما سواء في التنـــزيل فلا يبقى مجال لحكومة الإستصحاب على قاعدة الطهارة بل هما في رتبة واحدة وفي غرض واحد فإما لا تكون قاعدة الطهارة من الأصول التنـــزيلية فيكون الإستصحاب حاكماً عليها وإما أن تكون من الأصول التنـــزيلية فلا حكومة للإستصحاب عليها وكذا يجري الكلام في الإمارة والأصل على هذا المسلك قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٤

ثم إن الحكومة[1] المزبورة بين الإمارة والأصل[2]

، ص ٢٦٤، وأما على الثاني الراجع إلى كون التنـــزيل فيها راجعاً إلى المؤدي بالبناء على كونه هو الواقع بلا نظر إلى تتميم كشفها وإثبات الإحراز التعبدي للواقع فلا مجال لتقريب حكومة الإمارات على الأصول ـــ وحينئذ فبعد إهدام أساس حكومة الإمارات وورودها على أدلة الأصول يتحقق التنافي لا محالة على هذا المسلك بين مفاد الإمارات ومفاد الأصول حيث أنه مع بقاء الشك الوجداني بالواقع على حاله وعدم ارتفاعه بقيام الإمارة لا وجداناً ولا تعبداً وتنـــزيلاً يجري فيه الإستصحاب لا محالة ومعه لابد وأن يكون تقديم الإمارة عليه بمناط التخصيص لا بمناط الحكومة أو الورود ولكن الذي يسهّل الخطب هو فساد أصل هذا المسلك الخ أي تنـــزيل المؤدي منـــزلة الواقع

١ـــ ثم إن المراد من الحكومة كما مر مراراً هو نظر أحد الدليلين إلى مفاد الآخر من حيث عقد حمله إما بتوسيط التصرف في موضوعه أو بلا توسيط وستعرف أيضاً مفصلاً ولا يعتبر اللفظ والتفسير أصلاً.

٢ـــ تقدم آنفاً وذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٤، ص ٢٦٦، أن الميزان في كون الشيء إمارة إنما هو بكونه كاشفاً عن الواقع ولو بمرتبة ما مع كون دليل اعتباره ناظراً إلى تتميم كشفه فكل ما اعتبر الشارع بلحاظ كشفه عن الواقع يكون إمارة وكل ما لم يعتبره الشارع من هذه الجهة إما بأن لا يكون له كشف عن الواقع أصلاً أو كان له ذلك ولكن لم يكن اعتباره من هذه الجهة يكون أصلاً وإن كان في نفسه مقدماً على الأصول كالإستصحاب مثلاً قال في ص ٢٦٤ ـــ فعلى الأول كما هو التحقيق يكون تقديم الإمارة على الأصول التي منها الإستصحاب بمناط الحكومة لا غيرها إذ هي بدليل تتميم كشفها تكون رافعة للشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول ومثبتة للمعرفة المأخوذة غاية في مثل دليل الحلية ودليل حرمة النقض وبهذا الإعتبار تكون ناظرة إلى نفي الحكم المترتب على عدم انكشاف

كما يجري[١] في صورة كون أدلة اعتبارها[٢] لفظيّاً كذلك[٣] يجري فيما كان دلـيل اعتبارها لبيّاً كالإمارات العقلائية[٤] بالنسبة إلى أصولهم[٥] حسب ارتكاز أذهـانهم[٦] أيضاً بوجود نحوي الإمارة والأصل عندهم[٧] فمع عدم ردعهم[٨] إذا استكـشفنا[٩] حجتهما[١٠] لدي الشرع أيضاً فيصير دليلهما حينئذ لبيّاً[١١] وعليه فقد

الواقع واستتاره ومعه لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في الإستصحاب من نقض اليقين بالشك بل كان من نقض اليقين باليقين

١ــ أي كما تجري الحكومة التي تقدمت بين الإمارات والأصول الّتيا مدرك اعتبارهما هي الأدلة اللفظية

٢ــ الأصح ــ هما ــ

٣ــ كذلك تجري الحكومة بينهما لو كان مدرك اعتبارهما أو اعتبار أحدهما أصلاً من الأصول العقلائية المعبر عنها بالدليل اللّبي فيفسر ويبين وينظر دليل الإمارة إلى مفاد الأصل بالتوسعة والتضييق

٤ــ وذلك كالإمارة العقلائية كخبر الواحد بناء على اعتباره ببناء العقلاء وكاليد بناء على أن العقلاء يرجعون إليها لكونها كاشفة عن الواقع

٥ــ والأصل العقلائي بأن العقلاء يرجعون إليها عند استتار الواقع باعتبار كونها وظيفة عملية في ظرف الجهل بالواقع ولعل من ذلك القرعة ومن ذلك البرائة والإحتياط والتخيير والإستصحاب ومنها أصالة الصحة

٦ــ وكليهما من الإمارة والأصل العقلائيين في إرتكاز أذهان العقلاء راسخة

٧ــ وكم له نظير من بناء العقلاء على إمارية شيء كقول أهل الخبرة وأصالة الظهور ونحو ذلك كما أن بنائهم على أصل من الأصول

٨ــ ولم يردع من الشارع في ذلك

٩ــ فيستكشف من ذلك حجيتهما عند الشارع أيضاً

١٠ــ الأصح حجيتهما

١١ــ فيكون دليلهما لبيّاً على ذلك

يستشكل[١] بأن[٢] في لبّ بنائهم على الإمارة في قبال أصلهم لابد[٣] وأن يكون لقصور بنائهم على مثل هذا الأصل في المورد كيف[٤] ومنع عدم القصور يلزم بتضاد البنائين[٥] وهو كما ترى[٦] لا يقتضي تقديم أحدهما على الآخر[٧] وهو خلف[٨] و[٩]

١ــ الإشكال. لعله ناظر إلى كلام المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٦٨٠، وأما نسبة الإستصحاب مع سائر الأصول العملية من البرائة والتخيير والإحتياط وقاعدة الحل والطهارة فقد تقدم أن الإستصحاب يكون وارداً على الأصول العقلية وحاكماً على الأصول الشرعية لأنه من الأصول المحرزة المتكفلة للتنزيل ولذلك يقوم مقام القطع الطريقي فيكون الإستصحاب رافعاً لموضوع الأصول العقلية حقيقة بالورود ولموضوع الأصول الشرعية بالحكومة وقال في الفوائد في ص ٥٢٩، وأما الورود فالخروج فيه إنما يكون بعناية التعبد كخروج الشبهة عن موضوع الأصول العقلية من البراءة والإشتغال والتخيير بالتعبد بالإمارات والأصول الشرعية فإنه بالتعبد بها يتم البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ويحصل المؤمّن عن بعض أطراف الشبهة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالإحتياط وترتفع الحيرة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير وسيأتي مفصلاً

٢ــ وملخص الإشكال أن حقيقة بناء العقلاء على الإمارة في مقابل الأصل

٣ــ يلزم أن يكون قاصراً بناء العقلاء على الأصل في مورد الإمارة

٤ــ والوجه في ذلك واضح لأنه مع عدم قصور بنائهم على الأصل في هذا المورد

٥ــ يلزم تضاد البنائين على موضوع واحد

٦ــ وهو كما ترى محال للزوم اجتماع الضدين

٧ــ ولا يستلزم تقديم أحد البنائين على الآخر لعدم الترجيح

٨ــ وأنه خلف لأن كل من البنائين على الفرض على هذا المورد في عرض واحد لو كانا متحققين

٩ــ فاللازم هو قصور بنائهم على الأصل في قبال الدليل والإمارة

حينـئذ نتـيجة[١] قصور بنائهم على الأصل في قبال الدليل[٢] مستلزم لتقديم الإمـارة على الأصل وروداً[٣] لا حكومة[٤] وحينئذ من أين يتصوّر الحكومة في اللبـيّات.[٥] وتوضيح الدفع[٦] بأن يقال بأن ما أفيد[٧] كذلك[٨] لو كان[٩] بناؤهم على

١ــ وحينئذ نتيجة قصور بناء العقلاء على الأصل عند وجود الإمارة

٢ــ يستلزم ارتفاع موضوع الأصل عند وجود الإمارة

٣ــ فيكون وجه تقديم الإمارة على الأصل العقلي هو الورود

٤ــ لا الحكومة كما تقدم

٥ــ فلا ينطبق الحكومة على اللبيات وما يكون ببناء العقلاء من الأصل والإمارة ولا يتصور ذلك بل يكون على نحو الورود

٦ــ وأجاب المحقق الماتن عن الإشكال بأنه لابد من الحكومة لكن الحكومة على نحو يرجع إلى التوسعة في الحكم قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٤، ص ٥٩٩، أقول وهنا وجه رابع إليه نظر أستاذنا في كفايته وهو أن موضوع الأصل هو الشك بالحكم بأي عنوان طار على العمل زائداً على حيث الشك بحكمه وحينئذ مفاد دليل الإمارة يثبت الحكم لعنوان ما أخبر به العادل أو قامت البيّنة عليه أو غيرها فعند قيامها على مورد لا يبقى مجال الشك بالحكم المخالف بأي عنوان بل نقطع بالحكم بعنوان آخر وبهذه العناية والمناط يقدّم الإمارة على الأصول حتى الإستصحاب كما أنه بهذا المناط يقدم الإستصحاب على سائر الأصول من جهة اليقين بالحكم بعنوان نقض اليقين بالشك فالمورود بقول مطلق هو الأصل الذي يثبت الحكم لصرف الشك أو عدم العلم بلا عنوان آخر في البين وتوضيح ذلك

٧ــ أن ما أفيد من الورود

٨ــ يتم لقصور بناء العقلاء على الأصل في فرض دون فرض آخر

٩ــ فإن بناء العقلاء على نحوين

شيء[١] توطئة للعمل به مطلقاً[٢] وإلاّ[٣] فلو قلنا بإمكان بنائهم على شيء لا بلحاظ العمل به بل لو كان توطئة لبناء آخر في تطبيق وجوده[٤] أو عدمه بلحاظ العمل المترتب عليه ففي عالم التطبيق[٥]

١ــ فتارة يكون بناء العقلاء على الأصل توطئة ومقدمة للعمل بذلك الأصل مطلقاً من دون نظر إلى شيء آخر

٢ــ وحينئذ فالأمر كما ذكر لابد من قصور بنائهم على الأصل في الفرض وإلاّ يلزم اجتماع البنائين الضدين على مورد واحد وهو محال

٣ــ وأخرى أن يكون بناء العقلاء على الأصل والإمارة لا بلحاظ العمل بل يكون توطئة ومقدمة لبناء آخر

٤ــ من تطبيق وجود ذلك البناء الآخر أو تطبيق عدمه وذلك أيضاً بلحاظ العمل المترتب على ذلك البناء الآخر في مقام التطبيق وذلك كما قلنا في باب الأصل السببي والمسببي قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٤، ص ٣٦٣ ، حيث أن الأصل السببي يتكفله لإثبات الطهارة للماء المشكوك طهارته ناظر إلى إثبات آثار طهارته ــ ولو انعدم أصل الماء ــ وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدي الأصل المسببي من نفي ترتيب آثار طهارة الماء ولا نعني من الحكومة إلاّ ما كان ناظراً إلى نفي الآخر إما بدواً أو بتوسيط نظره إلى نفي موضوعه وعلى ذلك نقول إنه يكفي في تقديم الأصل السببي هذا المقدار من النظر بلا احتياج في وجه تقديمه إلى كونه ناظراً إلى نفي الشك عن المسبب في الإستصحاب المسببي وقد تقدم

٥ــ وحاصل ذلك قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٤، ص ٣٩٠، في باب تقديم الأظهر على الظاهر. وأما على ما ذكرنا سابقاً من الضابط فيها بكونها متقومة بصرف نظر أحد الدليلين إلى مفاد الآخر بتوسعة أو تضييق ولو بما هو أمر واقعي فلا قصور في تصويره في اللبيات إذ لا فرق على هذا الضابط بين الأدلة اللفظية واللبية. وأما الإشكال الثاني ــ أي اجتماع الضدين ــ فيمكن دفعه أيضاً بأن بناء العقلاء على العمل بالظاهر إذا كان معلقاً على عدم ورود أظهر على خلافه من

نظير[1]

الشارع واقعاً فلا جرم يكون بنائهم على التعبد بسند الأظهر ناظراً إلى توسعة البناء الآخر أو تضييقه في مرحلة الظاهر تعبداً لا حقيقة وليس هذا إلاّ الحكومة. وما أفيد من التنافي بين البنائين حينئذ مدفوع بأنه كذلك إذا كان البنائان عرضيين وأما إذا كانا طوليين وفي مرتبتين فلا تنافي بينهما ـــ إلى أن قال ـــ وأما توهم أن بناء العرف والعقلاء على شيء ليس إلاّ عبارة عن معاملتهم فاذا كان عملهم الفعلي في المقام على طبق الأظهر يلزمه عدم معاملتهم فعلاً على طبق الظاهر ولازمه هو تعليق البناء على العمل على طبق الظاهر على عدم البناء على طبق الأظهر فيلزم ارتفاع البناء على طبق الظهور حقيقة لا حكماً وتعبداً. فمدفوع بمنع كون بناء العرف والعقلاء عبارة عن صرف عملهم بل العمل إنما يكون مترتباً على بنائهم لكونه في الحقيقة إطاعة وامتثالاً لبنائهم وسيأتي مفصلاً

١ـــ وهذا ما أشار إليه المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٤، ص ٨٤، في باب الملاقى قال. نعم على مسلكه يلزم إشكال آخر وهو أن أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر وإن كان معارضاً مع أصالة الطهارة في الطرف ولكن بعد سقوط أصالة الطهارة فيه ينتهي النوبة إلى أصالة حليته ويصير هذا الأصل في رتبة أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر فيتساقطان ثم بعد ذلك ينتهي النوبة إلى أصالة الحليّة في الملاقى بالكسر وهو لا ينتج إلاّ في جواز شربه ولا يجدي في صحة وضوئه المشروط بطهارة مائه مع أن بنائهم على صحة الوضوء بالملاقى بالكسر لأصالة طهارته ـــ ألى أن قال ـــ والتحقيق أن هذه الشبهة على مسلك اقتضاء العلم وسقوط الأصول مما لا محيص عنه وأما على مسلكنا من مانعية العلم عن جريان الأصل في طرفه ولو بلا معارض فالإشكال لا وقع له لأنه لو فرض عدم معارضة أصالة الحل في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر لا مجال لجريانه في الطرف الآخر لأن العلم الإجمالي السابق بعد ما يتنجّز التكليف بحرمة الشرب والوضوء به أولاً لا يكاد يجري فيه أصالة الحليّة في طرفه لسبق تنجز التكليف في المحتمل المانع عن الأصل

مـــا تصوّرنا آنفاً بجعل الحليّة في أحد طرفي العلم[١] لا بلحاظ العمل على وقـــته[٢] بـــل[٣] بلحـــاظ أثـــر الإلتزام بشيء آخر مرتب على وجوده[٤] الموجب لإنحـــلال العلـــم[٥] فلا قصور[٦] في الجمع بين البناء الحقيقي في الكبرى توطئة لأثـــر آخر من تنزيل عدمه في عالم التطبيق المستتبع لكون تقديم البناء الثاني عليه من باب الحكومة[٧] لا الورود[٨] كما لا يخفى. وبهذا البيان[٩] أيضاً نقول في وجه تقديم أصولهم التنزيليّة على غيرها.[١٠]

النافي وحينئذ لا يكاد يجري هذا الأصل كي يصلح للمعارضة مع أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر وسيأتي أيضاً الكلام في ذلك وتوضيحه

١ــ هو عدم جريان أصالة الحلية في طرف بلا معارض بلحاظ العمل على طبقه وذلك لعدم جريان الأصل ولو في بعض أطراف العلم الإجمالي ولو بلا معارض

٢ــ الصحيح ــ وفقه ــ

٣ــ بل يكون جريانه بلحاظ أثر الإلتزام بشيء آخر وهو الملاقى بالكسر

٤ــ المترتب وجود الملاقى بالكسر على وجود الملاقى بالفتح

٥ــ وينحل العلم به حينئذ في الملاقى بالكسر

٦ــ فعلى هذا لا قصور في بناء العقلاء أصلاً من ناحية الأصل بل يكون الجمع بين البناء الحقيقي على الأصل مع وجود بناء العقلاء على الإمارة هو أن البناء لترتب أثر آخر من تنـــزيل عدم هذا الشيء في عالم التطبيق كما في الأصل السببـــي والمسببـــي فيترتب على الأصل السببـــي نفي آثار الأصل المسببـــي

٧ــ فيكون تقديم الأظهر أو الأصل السببـــي على المسببـــي من باب الحكومة لأنه ناظر إليه ولذا تقدّم أن مرجع هذا النظر إلى نفي التعبد بعدم آثار طهارة الماء المشكوك كنجاسة اليد ونحوها

٨ــ وليس من الورود بشيء كما تقدم الكلام فيه

٩ــ أي يكون ناظراً إليه كما تقدم

١٠ــ هو الموجب لتقديم الأصول التنـــزيلية على غيرها كما لا يخفى

ثـم[١] إن طـبع تقـديم الأصـول التنزيليّة على غيرها تقديم البحث[٢] عن الأصـول التنـزيليّة على غيرها ولكن[٣] بعد ما قدم خرّيت هذه الصنعة بحث البـرائة والإشـتغال على بحث الإستصحاب فنحن أيضاً نقتفي أثره و[٤] ربما يكـون أكثـريّة الجهات في بحثهما[٥] على بحث الإستصحاب[٦] موجباً للإهتمام بهمـا فـيقدمان بحثاً على الإستصحاب. فنقول[٧] أوّلاً بعد ما لم تلحظ في باب

١ــ ثم إنه بحسب المرتبة لما كان الأصول التنـزيلية مقدماً على غيرها وحاكماً على الأصول المحضة

٢ــ لابد من تقديم البحث عن الأصول التنـزيلية على غيرها أيضاً

٣ــ لكن بعد ما قدم الشيخ الأعظم الأنصاري بحث الأصول المحضة على بحث الأصول التنـزيلية فنحن نقتفي أثره

٤ــ ثم إنه يمكن الوجه في تقديم البحث عن البرائة والإشتغال على الأصول التنـزيلية كالإستصحاب ونحوه أكثرية جهات البحث

٥ــ في البراءة والإشتغال من الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية والشبهة الملفقة وغيرها من الأبحاث من التباين والأقل والأكثر وغيرهما

٦ــ على الجهات المبحوثة عنه في باب الإستصحاب وهو الموجب لتقديمها. أقول ويمكن أن يكون وجه التقديم هو خلاف مهم الأخباريين في الشبهة التحريمية هو السبب الوحيد لتقديم بحث البراءة والإشتغال على الإستصحاب لعدم وجود ذلك في باب الإستصحاب فإن الأخباريين قائلين بالإستصحاب ولو في مورد الأخبار والأمر سهل.

٧ــ الأمر الرابع في تقسيم الأصول العملية قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٦، ثم إن انحصار موارد الإشتباه في الأصول الأربعة عقلي لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه وإما أن لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ والأول هو مورد الإستصحاب والثاني إما أن يكون الإحتياط فيه ممكنا أم لا والثاني مورد التخيير والأول إما أن

البـــرائة والإشتغال الحالة السابقة في حكمهما[١] كان لهما ذلك أم لا فلا محيص فـــي مقام التقسيم أن يقال[٢] تارة[٣] يشك في الحكم مع عدم تماميّة[٤] بيان متنجّز[٥] أي في العين[٦] ولو بمثل أبحاث[٧] الإختيار[٨] والإحتياط شرعاً فضلاً[٩] عن العقلي منه فلا شبهة في كونه مجري البرائة[١٠] لو لا حكومة أصل تنزيلي عليه[١١]

يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل والأول مورد الإحتياط والثاني مورد البرائة وقد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل لأن المناط في الإستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة فإن عرفت ذلك فلنشرع في بيان كلام المحقق الماتن

١ــ ففي باب البرائة والإشتغال لم تلاحظ الحالة السابقة فيها فلا يفرق في كونه كان لهما ذلك أم لا

٢ــ فلذا في مقام التقسيم هكذا يقال

٣ــ إن في مورد الشك في الحكم يكون على نحوين

٤ــ النحو الأول أن يشك في الحكم ولا منجز في البين وليس هناك بيان في البين من العلم الإجمالي ونحوه أو إيجاب الإحتياط شرعاً أو إيجاب التخيير

٥ــ الصحيح منجز

٦ــ الصحيح البين

٧ــ الصحيح إيجاب

٨ــ أي التخيير

٩ــ أي بالأولوية من الإحتياط العقلي وهو الشك المقرون بالعلم الإجمالي

١٠ــ فإن لم يكن شيء من ذلك موجوداً فلم يتم عليه البيان ومجرى البرائة

١١ــ نعم إذا كان مجرى أصل تنـــزيلي كالإستصحاب ونحوه كان حاكماً عليه كما مر

مـــن[١] دون فـــرق في ذلك بين صورة التمكن من الإحتياط التام أو عدمه فيقع [٢] حينئذ صورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة في[٣] مجرى البرائة مع عدم التمكن من الإحتياط فيه وأما إن تمّ فيه البيان[٤] فلا محيص من خروجه عن مجرى البرائة وحينئذ[٥] فإن تمكن من الإحتياط تماماً[٦] أو تبعيضاً[٧] فيجب فيصير مجرى قاعدة الإشتغال.[٨]

١ــ ولا فرق في ذلك بين إمكان الإحتياط التام كما في غالب الشبهات البدوية وجوبية وتحريمية كشرب التتن والتعويذ قبل الشروع في الفاتحة في الصلاة ونحوهما أم لا يمكن

٢ــ وهذا تفريع لعدم إمكان الإحتياط وهو ما لو دار الأمر في شيء مثلاً كالضربة الثانية في التيمم بدل الغسل أن يكون واجباً وجزء التيمم أو حراماً ومبطلاً لأنه أمر زائد ويكون من خلط تراب التيمم بتراب خارج ومانع أو مباحاً لا يضر بالتيمم لعدم كون شرطه لصوق التراب بيده

٣ــ في هذا الفرض يكون الحكم التكليفي مجرى البرائة ولا يتمكن الإحتياط بفعله وتركه معاً والفرض الشبهة بدوية فتجري البرائة وذلك لعدم البيان والحجة على شيء من التكليف

٤ــ وأما إن قام البيان على التكليف فلابد وأن يخرج عن مجرى البراءة ولا يشمل قبح عقاب بلا بيان له

٥ــ فإن وصلت النوبة إلى ذلك فيلزم عليه عقلاً الإحتياط إن تمكن

٦ــ ففي المرحلة الأولى الإحتياط التام عند التمكن

٧ــ وعند عدم التمكن من الإحتياط التام هو التبعيض في الإحتياط فهذا كله إلزامي عقلاً

٨ــ ويكون مجرى قاعدة الإشتغال لأنه خرج عن الشك في أصل ثبوت التكليف الذي مجرى البرائة ويكون الشك في المكلف به وهو مجرى الإحتياط

و[١] أمـــا إن لم يتمكن من الإحتياط رأساً كالدوران بين المحذورين[٢] فكان[٣] مجرى التنجز[٤] عقلاً و[٥] لا مجال لإدخاله في مجرى البرائة[٦] بتوهم[٧] أن العلم فـــي هذه الصورة غير منجز فوجوده بمنزلة العدم[٨] فيدخل[٩] فيما لا يتم البيان

١ــ وأما إذا كانت الشبهة على نحو لا يمكن له الإحتياط أصلاً كدوران الأمر بين المحذورين

٢ــ كما لو دار الأمر بين أن يكون الشيء كالمواقعة في الوقت المعيّن واجباً أو حراماً وهو لا يخلو من أحدهما لا محالة فيكون مجرى التخيير عقلاً

٣ــ لعدم خلوه من أحدهما جزماً وليس له المندوحة

٤ــ الصحيح ــ التخيير ــ عقلاً

٥ــ يظهر من صدر كلام الشيخ الأنصاري في الرسائل ، ج ٢، ص ٦٣، هو الرجوع إلى البرائة قال وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً لعموم أدلة الإباحة الظاهرية مثل قولهم ﴿عليهم السلام﴾ كل شيء لك حلال وقولهم ﴿عليهم السلام﴾ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من أدلته حتى قوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر على رواية الشيخ إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً فيصدق أنه لم يرد أمر ولا نهي هذا كله مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك ــ إلى أن قال ــ فالأقوى في المسألة التوقف الخ وتوضيحه

٦ــ إنه تجري البرائة عن الوجوب والحرمة أو مطلق اللزوم

٧ــ والوجه في ذلك أن العلم غير منجز لعدم إمكان الإحتياط

٨ــ فوجوده كالعدم

٩ــ فلا محالة يشمله حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان بعد ما كان المفروض عدم وجود البيان على التكليف

فـيه. إذ[١] لنا أن نقول إن وجه خروج العلم عن المنجزية حكم العقل[٢] بالتنجز فـي طرف[٣] القدرة إلى[٤] كل واحد من الوجود والعدم بلا ترجيح[٥] فقهرا[٦] مثل

١ــ والجواب عن ذلك قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٣، فينحصر التخيير في المقام حينئذ بالعقلي المحض بمناط الإضطرار والتكوين بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح لا بمناط الحسن والقبح كما هو ظاهر وبهذه الجهة نقول إنه لا مجال لجريان أدلة البرائة وأصالة الحلية والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ من إنصراف أدلتها عن مثل الفرض بل من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من إضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الإضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان ولئن شئت قلت إن الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الإضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلة البرائة العقلية والشرعية نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك وتوضيحه أن العلم الإجمالي يكون منجزاً ولا يسقط تنجزه إلاّ بمسقط وهنا يمكن على نحوين أحدهما يوجب ارتفاع تنجزه دون الآخر فعدم القدرة يرتفع تنجزه دون البرائة بيانه

٢ــ فإن حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي إنما في ظرف قدرة المكلف على كل واحد من الوجود والعدم

٣ــ الصحيح ظرف

٤ــ لعل الصحيح على

٥ــ من دون ترجيح في البين على ما عرفت

٦ــ فلازم ذلك قهراً من عدم قدرة المكلف على الفعل والترك والإضطرار إليه

هــذا الترخيص[١] المخرج للعلم عن المنجزية[٢] من[٣] موانع التنجز فيصير[٤] عدم منجــزية العلــم في الرتبة المتأخرة عن الترخيص[٥] فما هذا شأنه[٦] فهو غيره مــرتبط[٧] بالترخيص الناشئ عن عدم البيان الذي[٨] هو في الرتبة المتأخرة عن ســقوط البــيان[٩] لا أنه مسقطه[١٠] وحينئذ كم فرق[١١] بين الترخيص[١٢] المسقط لمنجزيّة العلم المسمّى بالمنجز[١٣]

١ــ أن يكون مرخصاً فيه لا محالة لعدم خلوها من الفعل أو الترك للإضطرار إليه

٢ــ وهذا الترخيص مخرج للعلم عن المنجزية

٣ــ فيكون الترخيص المزبور وعدم القدرة على الطرفين هو المانع عن تنجز العلم الإجمالي المزبور

٤ــ فيكون العلم غير منجزاً لعدم القدرة

٥ــ فعدم القدرة على متعلق العلم هو الموجب لعدم المنجزية فعدم المنجزية في الرتبة المتأخرة عن الترخيص وهو عدم القدرة والإضطرار

٦ــ فالعلم الإجمالي الذي يكون هذا شأنه من سقوطه بعدم القدرة فيكون الترخيص فيه بهذا المناط في الرتبة السابقة

٧ــ فلا يرتبط حينئذ بالترخيص الظاهري الناشي من عدم البيان

٨ــ وهذا عدم البيان في الرتبة المتأخرة

٩ــ عن سقوط البيان بواسطة عدم القدرة والإضطرار

١٠ــ فلا يكون هذا عدم البيان هو المسقط للعلم الإجمالي عن المنجزية

١١ــ والفرق بين النحوين من الترخيص ظاهر

١٢ــ أحدهما الترخيص في الرتبة السابقة وهو عدم القدرة الموجب لسقوط العلم عن المنجزية وهو التخيير العقلي في دوران الأمر بين المحذورين

١٣ــ الصحيح بالتخيير

عقلاً وبين الترخيص[١]

١ــ ثانيهما الترخيص من أجل عدم البيان وهو الحاصل بعد سقوط العلم عن المنجزية وهو الترخيص البرائتي فإنه بعد سقوط العلم لا مجال له أصلاً فتحصل أن في باب دوران الأمر بين المحذورين لا مجال للبرائة أصلاً

الأمر الخامس يبحث فيه عن جهتين الجهة الأولى قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٩، لا يخفى أن الخلاف في البرائة والإشتغال في المقام غير مبتني على الخلاف في أن الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة بداهة وضوح الفرق بين المقامين فإن النـــزاع هناك إنما هو فيما يستقل به العقل في حكم الأشياء مع قطع النظر عن ورود حكم من الشارع للأشياء بخلاف المقام فإن الخلاف فيه براءة أو احتياطاً إنما هو بعد ملاحظة ورود حكم الأشياء من قبل الشرع وبين الأمرين بون بعيد بل إن تأملت ترى عدم التلازم بين المسألتين في الحكم أيضاً حيث أنه أمكن اختيار الإحتياط في فرض اختيار الإباحة في تلك المسألة كإمكان العكس. وحينئذ فتوهم إتحاد المسألتين وكفاية البحث في إحديهما عن البحث في الأخرى ساقط من أصله لما عرفت من عدم التلازم بين المسألتين فضلاً عن إتحادهما وعليه فلا مجال لتكثير الأدلة في المقام بإيراد ما استدل به هناك على البرائة والإشتغال في المقام ــ الجهة الثانية ــ لا شبهة في أن أصالة البرائة المبحوث عنها في المقام أصل برأسه غير مرتبط بالإستصحاب ولا بمسألة عدم الدليل دليل العدم أما الأول فظاهر وأما عدم ارتباطها بمسألة عدم الدليل دليل العدم فلأن المهم في تلك المسألة إنما هو نفي الحكم الواقعي في نفس الأمر ــ أي إمارة ــ ولو مع القطع بعدم كونه فعلياً بنحو يستتبع العقوبة على مخالفته بخلاف المقام فإن المهم فيه لدي القائل بالبرائة إنما هو نفي الحكم الفعلي ظاهراً نفي المؤاخذة على مخالف ما لا طريق للمكلف إلى العلم به لا نفيه بحسب الواقع ونفس الأمر كما هو ظاهر

الحاصـــل فـــي ظرف الفراغ عن سقوط العلم عن المنجزية الراجع إليه الترخيصات البرائتي كما لا يخفى[١] وحيث اتضح لك هذه الجهات فينبغي طيّ مسألة البرائة في مقالات.

مقالـــة[٢] في أصل البرائة فنقول أوّلاً[٣] أن محطّ البحث في مجرى البرائة وعـــدمها هـــو الشبهات الحكمية[٤] التي كان أمر رفعها ووضعها بيد الشارع[٥]

١ـــ هذا هو الكلام في المقدمة ثمّ نشرع البحث في البراءة

(في أصل البرائة)

٢ـــ نموذج في أصالة البرائة وتحقيق الكلام يكون في ضمن أمور

٣ـــ الأمر الأول في محل النزاع في جريان البرائة وعدمها

٤ـــ وهي الشبهات الحكمية قال الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٦، واعلم أن المقصود بالكلام في هذا المقصد الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي وإن تضمن حكم الشبهة في الموضوع أيضاً ثم متعلق التكليف المشكوك إما أن يكون فعلاً كليّاً متعلقاً للحكم الشرعي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المايع المحتمل كونه خمراً ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية ـــ أي يذكر استطراداً ـــ ومنشأه في الأول إما أن يكون عدم النص في المسألة كمسألة شرب التتن وإما أن يكون إجمال النص كدوران الأمر في قوله تعالى: (**حتى يطهرن**) بين التشديد والتخفيف مثلاً وإما أن يكون تعارض النصين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات

٥ـــ وفي الشبهات الحكمية على ما عرفت بأقسامها أمر وضعها ورفعها بيد الشارع من فقدان النص وإجمال النص وتعارض النصين فلابد من دق باب الشارع في ذلك.

سواء كان ذلك[١] في الشك في نفس الحكم مع العلم بموضوعه أو[٢] من جهة الشك في مفهوم الموضوع نفياً[٣] أو صدقاً[٤] أو[٥] من جهة الشك في مقدار الموضوع قلّة وكثرة بلا ارتباط بينهما.[٦] وأما[٧] في فرض ارتباط الموضوع

١ــ ولا فرق في الشبهة الحكمية بين أن يكون الموضوع معلوماً والشك في نفس الحكم الكلي الالهي كالشك في حرمة شرب التتن أو وجوب صلاة الجمعة وذلك لأجل فقدان النص ونحوه

٢ــ أو بين أن يعلم بالحكم وإنما الشك في الموضوع مفهوماً كما لو كان الإجمال لأجل متعلق الحكم بحسب ما له من المعنى اللغوي والعرفي كالغناء إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب

٣ــ الصحيح نفساً ــ أي الشبهة في نفس المفهوم كالصعيد مطلق وجه الأرض أو التراب الخالص

٤ــ أي الشبهة الصدقية كما نسب إلى الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ فإن مفهوم الماء واضح لكن الماء يختلط إلى التراب إلى حد يشك في صدق الماء عليه مفهوماً كخلط الثلث كذلك فلمفهومه السعة تشمل ذلك أم لا والشبهة مفهومية في قبال الشبهة المصداقية التي تكون الإشتباه من الأمور الخارجية

٥ــ وبين أن يكون الشك في الموضوع بحسب الكمية والمقدار كثرة وقلة ولا ارتباط بينهما وهو الأقل والأكثر الإستقلالي

٦ــ كما لو دار الأمر بين أن يكون الإفطار المتعدد غير الجماع في نهار شهر رمضان يوجب الكفارات المتعددة أم لا؟ فلزائد مجرى البرائة وتكون من الشبهة الحكمية

٧ــ وبين أن يكون الشك في الموضوع بحسب المقدار كذلك لكن ارتباطية بحيث يكون له امتثال واحد

المردد بين الأقل والأكثر جزءً[١] أم قيداً[٢] فربما قيل[٣] فيه بالإحتياط ممن قال في سابقه بجميع صوره بالبرائة وسيأتي الكلام به في محله إن شاء الله وبالجملة

١ــ سواء كان الشك في الجزء كالإستعاذة في الصلاة قبل الحمد لو شك في وجوبه

٢ــ أو كان الشك في القيد كالطمأنينة في حال الأذكار المستحبة شرطاً ويبطل العمل بدونه أم لا؟ وفي الفرضين الأخيرين يكون العمل واحداً له إطاعة واحدة وامتثال فارد.

٣ــ القيل هو المنسوب إلى صاحب الكفاية قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ١٦٤، والغرض من إطالة الكلام بيان فساد ما أفاده المحقق الخراساني في حاشية الكفاية من منع جريان البرائة الشرعية في الأقل والأكثر الإرتباطي بعد ما اختار جريانها في متنها وكأنّه جرى على مسلكه من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وقد تقدم منع الملازمة في أول مبحث الإشتغال ومن الغريب ما زعمه من حكومة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على أدلة البرائة الشرعيّة فإن ذلك بمكان من الفساد ضرورة أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعه بأدلة البرائة لأن احتمال الضرر فرع بقاء التكليف بالأكثر وبعد رفع الشارع التكليف عنه لا يحتمل الضرر حتى يلزم دفعه ونقل أستاذنا الفيروزآبادي في العناية، ج ٤، ص ٢١٠، وقال ولعل من هنا قد رجع عن هذا التفصيل في تعليقته على الكتاب قال عند التعليق على قوله وأما نقل ما لفظه لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالإحتياط وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي ضرورة أنه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وإنما يكون مورده ما إذا لم يعلم به بل علم مجرد ثبوته واقعاً يعني ولو لم يكن فعلياً (قال) وبالجملة الشك في الجزئية أو الشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين إلاّ أن مورد حكم العقل يعني بالإحتياط مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب والتعليق الذي ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٣٢٦، هكذا قال لكنه لا يخفى أنه لا

نقــول إن فـــي الصور السابقة[١] تارة يكون الشبهة تحريمية[٢] وأخرى وجوبية[٣] وجرى ديدن المجتهدين فيها بجميع صورها على البرائة[٤] وجرى ديدن معظم

قال لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالإحتياط وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي الأمر الواقعي وهو واضح البطلان فعلي أي حال ذكر المحقق العراقي في هامش الفوائد، ج ٤، ص ١٦٤، أقول إنّما جرى أستاذنا الأعظم في الحاشية المزبورة الحاضرة عندنا وسمعناه منه على مبناه من التضاد بين الحكم الفعلي التبعي الواقعي مع الترخيص الظاهري ولذا فصل بين العلم بفعلية الخطاب الواقعي على تقدير وجوب الأكثر فلا يجري أدلة البرائة ولو في الشبهة البدوّية وبين ما علم بثبوت الخطاب الواقعي القابل للحمل على مرتبة الإنشاء وإن كان ظاهراً في الفعلية فلا مانع من جريان البرائة وبها يكشف شأنيّته الواقعي وليس في كلامه الذي عندنا تعرض لقاعدة دفع الضرر المحتمل وتقديمه على البرائة كي يرد عليه ما أفيد وحينئذ حق الإشكال منع التضاد بين فعليّة الأحكام الواقعيّة والظاهريّة لا منع الملازمة بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة فتدبر في أطراف كلامه ولعله استنبطه من حكم العقل بالإحتياط من باب دفع الضرر المحتمل

١ــ قال الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٧، إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي ــ أي الشبهة الحكمية ــ

٢ــ كشرب التتن المشكوك في حرمته ــ أي الشبهة التحريمية ــ

٣ــ والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه ــ في الشبهة الوجوبية ــ

٤ــ وقد اختلف فيه ــ أي في الشبهة التحريمية ــ ما يرجع إلى قولين أحدهما عدم وجوب الإحتياط والثاني وجوب الترك ويعبّر عنه بالإحتياط والأول منسوب إلى المجتهدين والثاني إلى معظم الأخباريين وربما نسب إليهم أقوال أربعة ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان ــ إلى أن قال في ص ٤٩ــ

الأخباريّين في جميع الصور المزبورة على الإحتياط، نعم[١] في الشبهة الوجوبية منها ربما نسبت إلى بعضهم بالبرائة وأما في التحريمية فبقول مطلق صاروا إلى الإحتياط كما حكي[٢] ثم[٣] إن نزاع الطرفين في الشبهات المزبورة ليس في كبرى قبح العقاب بلا بيان[٤] ولا في قاعدة دفع الضرر المحتمل[٥] في المضار الأخروية إذ من البديهي[٦] إن كان واحد[٧] من الطائفتين غير منكرين

١ــ والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البرائة وعدم وجوب الإحتياط ــ أي في الشبهة الوجوبية ــ ولكنه ــ أي المحدث البحراني ــ في مسألة وجوب الإحتياط قال بعد القطع برجحان الإحتياط أن منه ما يكون واجباً ــ قال ــ وممن يظهر منه وجوب الإحتياط هنا المحدث الأسترآبادي

٢ــ كما عرفت في كلام الشيخ الأنصاري ﴿ﷺ﴾ ــ أي إطباقهم على وجوب الإحتياط في الشبهة التحريمية

٣ــ الأمر الثاني في تشخيص مورد النزاع هل الصغرى أو الكبرى قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ١٩٩، لا ريب في أن من القضايا المسلمة بين الأخباريين والأصوليين بل بين قاطبة العدلية

٤ــ هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان وأنه لا نزاع بينهم في أصل هذا الكبرى إذ لا يتوهم إنكارها ممن له أدنى مسكة ودراية فضلاً عن مثل هؤلاء الأجلاء

٥ــ كما أن من القضايا المسلّمة بين الفريقين قاعدة دفع الضرر المحتمل الأخروي

٦ــ بل وهذه القاعدة أيضاً كسابقتها مما أطبق عليه العقلاء ومن ذلك ترى استدلال المتكلمين بهذه القاعدة على وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة لما في تركه من احتمال الضرر والعقوبة

٧ــ الصحيح واحدة

للقاعدتين العقليتين كما أنه لا شبهة[١] في ورود قاعدة القبح على القاعدة الأخرى لعدم احتمال الضرر بجريان الأولى بل[٢] تمام نزاع الطرفين في صغرى القاعدتين فالمجتهدون يدّعون بأن الشبهات المزبورة صغرى قاعدة القبح والأخباريّون[٣] يدّعون بأنّها مجرى القاعدة الأخرى ولو ببركة العلم الإجمالي بالتكاليف أو من جهة ما ورد من الآيات والأخبار الدالة على إيجاب الشارع الإحتياط فيها وحينئذ فعلى المجتهدين منع هاتين الجهتين[٤] وحينئذ فتمام مركز النفي والإثبات بين المجتهدين والأخباريين هو هذه النقطة من نفي العلم الإجمالي المنجز ونفي دلالة الأخبار المزبورة على وجوب الإحتياط إما بنفسها أو[٥] من جهة دلالة نص آخر من كتاب أو سنّة مثلاً على نفي الوجوب

١ــ كما لا إشكال أيضاً في ورود القاعدة الأولى على القاعدة الثانية وأنه في فرض جريانها في مورد يقطع فيه بعدم العقوبة فلا يحتمل فيه الضرر والعقوبة كي تجري فيه القاعدة الثانية ويقع بينهما التعارض

٢ــ وحينئذ فتمام النزاع بين الأخباريين والأصوليين في أصل الصغرى وفي كون مورد الشبهة مندرجاً تحت كبرى قاعدة القبح أو تحت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل

٣ــ فكأن همّ الأخباري إثبات إندراج مورد الشبهة تحت القاعدة الثانية بدعوى وجود البيان على التكليف المشتبه من جهة العلم الإجمالي أو من جهة أخبار الإحتياط بزعم صلاحيتها للبيانية للتكليف الواقعي. كما أن همّ الأصولي إنكار هذه الجهة

٤ــ وإثبات عدم صلاحيّة أخبار الإحتياط للبيانيّة وللمنجزيّة للتكليف المشكوك إما بنفسها

٥ــ أو من جهة معارضتها بما دل على الترخيص في إرتكاب المشتبه الموجب لحملها على الإستحباب أو الإرشاد فعليه لا مجال لتكثير الأدلة من الطرفين بإيراد

المــزبور الموجب لحمل ما وجب على الإستحباب كما هو الديدن عند ورود أمــر فــي قــبال نــص على جواز الترك. ومن هذه البيانات[١] ظهر أنه ليس للمجتهد أن يتشبث في مورد نزاعه مع الأخباري بقاعدة القبح وما يساوقها من النــصوص[٢] ولا للأخــباري[٣] أن يتشبث بقاعدة دفع الضرر وما يساوقها من النــصوص إذ مثل هذا الإستدلال[٤] من الطرفين أجنبي عن مركز بحثهم فليس للمجــتهد[٥] إلاّ التــشبّث بمــا دل على جواز إرتكاب الشبهات المزبورة قبال الأخباري[٦] من تشبّثه بما دل على عدم[٧] إرتكاب الشبهات المزبورة فظهر لك[٨] حينئذ أنه لا مجال لأن يستدل للبرائة في معركة الآراء بالأدلة الأربعة بجعل

القاعدتين المزبورتين والتشبث بهما أو بما يرجع إليهما من الأدلة السمعية لإثبات المطلوب في محل النزاع الخ

١ــ والمراد من البيانات كون كبرى قاعدة قبح عقاب بلا بيان وكبرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي مسلمتين وإنما البحث عن الصغرى

٢ــ فلا مجال حينئذ للمجتهد بالتمسك بقاعدة قبح عقاب بلا بيان وما في سياقها من النصوص لأن كبراها مسلّمة

٣ــ كما ليس للأخباري أن يتشبث بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي وما في سياقها مما يكون بهذا المضمون

٤ــ فأمثال هذه الاستدلالات من الطرفين خارجة عن محل النزاع

٥ــ فاللازم على المجتهد التمسك بما دل على جواز إرتكاب الشبهة البدوية من الأدلة فيكون صغرى لا بيان محققاً

٦ــ ويلزم الأخباري أن يستدل بعدم جواز ارتكاب الشبهة البدوية المزبورة

٧ــ الصحيح عدم جواز

٨ــ فعلى هذا لا مجال للإستدلال للبرائة بالأدلة الأربعة منها حكم العقل بقاعدة قبح عقاب بلا بيان

دليل العقل قاعدة القبح إذ عرفت[١] أن مثل هذه الكبرى أجنبيّة عن مورد النزاع فــلا يبقى مجال التشبّث به قبال المخالف إذ هو منكر لصغراه فعلى المستدل إثــبات صغراه لا التشبّث بالكبرى فالأولى[٢] له الإقتصار بالأدلة الثلاثة قبال[٣] استدلاله بالنصوص على وجوب الإحتياط في الشبهات وإلاّ[٤] ففي دعواه العلم الإجمالي المنتهى إلى قاعدة دفع الضرر المحتمل[٥] فمثل الكتاب والسنّة الدالين علــى الترخيص في المشتبه أيضاً[٦] غير واف لردّ مدّعاه[٧] إذ مع وجود العلم الإجمالــي المنجــز في البين[٨] لا يبقى مجال جريان كبرى جواز الإقتحام في الــشبهات[٩] إذ العقــل يمــنع عــن جريانها في أطراف العلم المنجز ولو بلا

١ــ لما عرفت أن كبرى القاعدة مسلّمة وإنما الخصم ينكر صغرى فعلى المجتهد أن يثبت صغراها

٢ــ ولذا يلزم ان يستدل للبرائة بالأدلة الثلاثة

٣ــ وذلك في قبال استدلال الأخباري بالأخبار لوجوب الإحتياط في الشبهات البدوية المزبورة

٤ــ وإلاّ ــ صحيح ــ لا يحتاج إلى التغيير ــ يعني أن الأدلة الثلاثة إنما يكون في قبال النصوص الدالة على وجوب الإحتياط

٥ــ أما لو كان مدرك الأخباري العلم الإجمالي الراجع إلى وجوب دفع الضرر المحتمل

٦ــ فالكتاب والسنة الدالين على البرائة أيضاً

٧ــ غير واف لرد مدعى الأخباري من وجوب الإحتياط

٨ــ لوجود العلم الإجمالي المنجز في البين

٩-ولا يجري دليل جواز الإقتحام في الشبهة في أطراف العلم الإجمالي

معـــارض[١] وحينـــئذ لا يفـــي لإثـــبات مدّعاه إلاّ منع منجزية[٢] هذا العلم عقلاً لإنحلالـــه وبعـــد ذلـــك[٣] يلغوا التشبّث بالإجماع في هذا المقام أيضاً لإحتمال إتكالهم[٤] بحكم العقل بإنحلال العلم المنتهى إلى قاعدة القبح ومعه لا يبقى مجال حدس بمثل هذا الإجماع أيضاً وبعد ما عرفت الجهات المزبورة.

نقـــول إنه قد يستدل للبرائة في الشبهات الحكميّة من الكتاب[٥] بآيات منها[٦] آيـــة عدم التكليف إلاّ بما آتاها[٧] والظاهر أن المراد من الإنباء[٨] هو الإعطاء[٩]

١ــ لما تقدم وسيأتي أيضاً أن العقل يمنع عن جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي المنجز ولوكان بلا معارض

٢ــ فلا محيص إلاّ من رفع تنجز العلم الإجمالي بالإنحلال أو جعل البدل حتى يرتفع الإشكال

٣ــ ولا مجال حينئذ للتمسك بالإجماع على الرجوع إلى البرائة لأنه ليس إجماع تعبدي يوجب الحدس بقول الإمام ﴿عليه السلام﴾

٤ــ ويحتمل أن يكون إتكالهم على إنحلال العلم الإجمالي أقول وقد تقدم مراراً أن أمثال هذه الإجماعات يكشف عن الآراء الكاشف عن الأخذ عن المعصومين ﴿عليهم السلام﴾ على حسب مراتب الناقلين هذا ما يرجع إلى هذه الجهة.

(الإستدلال بالكتاب العزيز للبرائة)

٥ــ الأمر الثالث الإستدلال لأصالة البرائة في الشبهة التحريمية بل الشبهة الوجوبية أيضاً وذلك لأجل فقدان النص بالكتاب العزيز وهي آيات

٦ــ منها قوله تعالى في سورة الطلاق آية (٧): **(لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها)**

٧ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠١، بتقريب أن المراد من الموصول هو الحكم والتكليف ومن الإيتاء الإعلام

٨ــ الصحيح ــ الإيتاء ــ

٩ــ لأن الإيتاء وعبارة عن الإعطاء

و[١] أن إعطاء كل شيء بحسبه ففي التكاليف إعطائه بإعلامه[٢] كما يشهد[٣] عنه التعبير بالأخذ المعامل[٤] للإعطاء بقوله اخذ معالم ديني.[٥]

١ــ أي إعطاء كل شيء بحسبه

٢ــ وهو في الأمور المعنوية والمطالب العلمية عبارة عن الإعلام بها حيث أن إعطاء كل شيء بحسبه فكان إيتاء التكاليف عبارة عن الإعلام بها بخطابه

٣ــ ويقابله الأخذ بهذا المعنى كقولك أخذت من فلان علم كذا

٤ــ الصحيح ــ المقابل ــ

٥ــ ومنه ما في النص خذ معالم دينك من كل مسن في ديننا فتدل الآية المباركة على نفي التكليف عند الشك فيه إذ كان مفادها أنه سبحانه لا يكلف عباده بشيء من أحكامه إلاّ بما أوصله إليهم بخطابه وأعلمهم إيّاه وأورد عليه ــ أي الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٧، وفيه أنها غير ظاهرة فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء فإما إن يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك (**ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله**) ــ ومن الإيتاء الملكية ــ فالمعنى أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلاّ دفع ما أعطى من المال وإما أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه بقرينة إيقاع التكليف عليه فإعطائه كناية عن الإقدار عليه فيدل على نفي التكليف بغير المقدور إلى أن قال، نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه ولا ظهور في الآية في الأول ــ أي نفس الحكم ــ لولا دعوى ظهورها بقرينة المورد في الثاني ــ أي المال ــ أو الثالث ــ أي الفعل ــ ولا مجال لإحتمال إرادة الأعم من التكليف والمال والفعل من الموصول لعدم تصور جامع قريب بينها كي به يصح إضافة الفعل أي التكليف إليه لأن الموصول على الأول ــ أي الحكم ــ عبارة عن المفعول المطلق وعلى الأخيرين ــ أي المال والفعل ــ عبارة عن المفعول به وإضافة الفعل إلى الموصول بكل تقدير

تباين إضافته إليه بتقدير آخر فإنه على المفعول المطلق يحتاج في إضافة الفعل إلى الموصول إلى لحاظ كونه من شؤون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل ــ أي يصير لا يكلف الله تكليفاً ــ بخلافه على المفعول به فإنه يحتاج في إضافة الفعل إليه إلى لحاظ كونه موجوداً في الخارج قبل الفعل ليكون الفعل موجباً لإيجاد وصف عليه بعد وجوده ومفروغية ثبوته ــ أي لا يكلف الله شيئاً من الصلاة والصوم والزكاة ــ وبعد عدم تصور جامع قريب بينهما بنحو يوجب رجوع النسبتين إلى نسبة واحد لا يمكن إرادة الجميع من الموصول إلاّ بنحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ومثله من المستحيل. مع ما يلزمه من أن يكون للفعل الواحد في الكلام في تعلقه بالموصول نسبتان مختلفتان إلى المفعول به تارة والمفعول المطلق أخرى المستلزم ذلك لإجتماع اللحاظين المتنافيين في كلام واحد باعتبار قوام تعدد النسبة بتعدد اللحاظ. أقول وأنت خبير بما في هذا الإشكال أما أولاً فلأنه يرد ذلك في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول وإلاّ فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلي العام وإرادة الخصوصيات المزبورة من دوال آخر خارجية فلا يتوجه محذور لا من طرف الموصول ولا في لفظ الإيتاء ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول وذلك إما من جهة الموصول فظاهر فإنه لم يستعمل إلاّ في معناه الكلي العام وأن إفادة الخصوصيات إنما كان بتوسيط دال آخر خارجي وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء فإنه أيضاً مستعمل في معناه وهو الإعطاء غير أنه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم وأخرى الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل وهكذا في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلاّ نحو تعلق واحد به ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به والتعلق بالمفعول المطلق لا يقتضي تعدده بالنسبة إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول كما هو ظاهر غاية الأمر يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول كما أشرنا إليه ــ أي الدال الآخر رواية عبد الأعلى حيث سأل أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلاّ

كمـــا أن الظاهـــر[١] من إعلامه إبلاغه بخطابه محضاً[٢] وأمّا[٣] في[٤] صورة عـــدم وصـــول الخطاب[٥] الصادر إلى المكلّفين لظلم الظالمين بلا قصور في إبلاغه بخطابه[٦]

وسعها ولا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها الحديث الدال على خصوص التكليف من الموصول والمال بقرينة السابق وكذا الفعل ـــ

١ـــ أي الظاهر من الإعلام هو الإبلاغ بالخطاب محضاً ـــ والموصول عبارة عن الحكم والتكليف المبرز بالإنشاء

٢ـــ وحينئذ بعد إمكان إرادة الأعم من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدد الدال والمدلول أمكن التمسك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبرائة من عدم وجوب الإحتياط عند الشك وعدم العلم بالتكليف

٣ـــ ويمكن المناقشة فيه أولاً بعدم تمامية إطلاق الآية مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب حيث أن القدر المتيقن منه بقرينة السياق إنما هو خصوص المال ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعم المال والتكليف ـــ أي الجواب عن هذه المناقشة ذكر أستاذنا البجنوردي وغيره في المنتهى، ج ٢، ص ١٦٩، أنه من قبيل العموم وكون المورد بعض مصاديقه لا ينافي الأخذ بعمومه بالنسبة إلى موارد الآخر مع أن المراد من قدر المتيقن في مقام التخاطب المنافي للأخذ بالإطلاق هو أن يكون بحيث لو كان المراد بخصوصه لما احتاج إلى نصب قرينة عليه وكون المال كذلك في المقام غير معلوم ـــ وثانياً سيأتي ـــ

٤ـــ وثالثاً أن الإيتاء في الآية المباركة لما كان منسوباً إليه سبحانه كان عبارة عن إعلامه سبحانه بالتكليف بالأسباب العادية المتعارفة بين الموالي والعبيد والحكام والرعية لا الإعلام بقول مطلق ولو بغير الأسباب العادية

٥ـــ أي في فرض عدم وصول الخطاب الصادر إلى المكلفين مع فرض صدوره عن سفرائه ـــ

٦ـــ وعدم قصور في إبلاغه بخطابه كما هو محل كلامنا

فغير مشمول للآية الشريفة[١] وحينئذ[٢] لو كان المراد من التكليف التكاليف الواقعية فغاية ما يستفاد من الآية أن التكاليف الواقعية وجودها في الواقع توأم مـــع الخطاب بها[٣] ولازمه[٤] أنه مع عدم الخطاب واقعاً[٥] لا يكون جعل تكليف واقعاً بل كان مما سكت الله عنه لم يسكت عنها نسياناً وهذه الجهة أجنبيّة عن محطّ البحث[٦]

١ــ فغير شمول للآية الشريفة

٢ــ أي لو كان المراد من الموصول التكليف والمراد من التكليف التكاليف الواقعية

٣ــ أي غاية ما تدل الآية أن التكاليف الواقعية توأم مع الخطاب والإبراز به وهذا المعنى قد حصل فلو بقى شيء مجهولاً ليس من جهة عدم إعلامه تعالى بل حصل إعلامه بالنسبة على جميع التكاليف فالآية لا تشمل التكاليف المجهولة بواسطة ظلم الظالمين إذ لا يصدق عليه عدم الإعلام

٤ــ وحيث كان إعلامه سبحانه بالتكاليف بتوسيط الوحي إلى سفرائه وأمرهم بإبلاغ ما أوحي إليهم إلى العباد

٥ــ كان عدم إعلامه عبارة عن عدم الوحي إلى سفرائه أو عدم الأمر بإبلاغ ما أوحي إليهم إلى العباد

٦ــ فيكون مفاد الآية المباركة أجنبياً عن المقام لأن مساقها حينئذ مساق قوله ﴿عليه السلام﴾ إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فكانت دلالتها ممحضة في نفي الكلفة عما لم يوصل علمه إلى العباد لمكان سكوته وعدم بيانه وإظهاره لا نفي الكلفة مطلقاً عما لم يصل علمه إلى العباد ولو كان من جهة ظلم الظالمين وإخفائهم للأحكام الصادرة عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والوصي بأمره سبحانه فإن مثل ذلك مما لا دلالة للآية المباركة عليه فتأمل ــ أي فتأمل لعله إشارة أن ذلك بعيد عن مفاد الآية إذ حينئذ يصير من قبيل توضيح الواضح إذ مآلها حسب ذلك إلى أن الله لا يكلف نفساً بما هو ساكت عنه وهو كما ترى ــ

و[١] إن كان المراد[٢] من التكليف الظرفية[٣] المجعولة في ظرف الجهل بالخطاب[٤] فغاية ما يستفاد منها[٥] أنه لو كان تكليف طريقي لابد من إبلاغه إلى المكلف بخطابه[٦] ولو في ظرف الجهل بالخطاب المتعلق بالواقع[٧] ولو بألف واسطة[٨] ولازمه أنه مع عدم وصول خطاب طريقي حافظ للواقع ولو بالواسطة إلى المكلف فلا يكون في البين مثل هذا الخطاب[٩] ولكن[١٠] لا يكفي ذلك حينئذ رداً من اعتقد بأنّ أوامر الإحتياط خطابات طريقيّة واصلة إلى

١ــ لا يقال إن ذلك يتم بناء على كون إيجاب الإحتياط عند الشك إيجاباً نفسياً مستتبعاً للعقوبة على مخالفة نفسه وإلاّ فبناء على كون إيجابه طريقياً فما هو الموجب للكلفة لا يكون إلاّ نفس التكاليف المجهولة وبعد دلالة الآية على نفيها من ناحية التكاليف المجهولة فلا جرم يتم المطلوب ويصح التمسك بها في قبال الأخباريين

٢ــ أي إن كان إيجابه طريقياً

٣ــ الصحيح ــ التكاليف الطرقية ــ

٤ــ أي المجعول عند الجهل بالخطاب والواقع طريقاً لدرك الواقع ــ

٥ــ أي غاية ما تدل الآية أنه لو كان هناك تكليف طريقي من وجوب الإحتياط

٦ــ أي لابد من إبلاغه وإبرازه بالخطاب إلى المكلف ــ

٧ــ أي ولو عند الجهل بالواقع كما هو المفروض ــ

٨ــ يجب إبلاغه ولو بألف واسطة لأن يصل المكلف إلى الواقع من إيجاب الإحتياط ونحوه

٩ــ أي عند عدم وصول خطاب كذلك يحفظ الواقع ولو مع الواسطة إلى المكلف يكشف عن عدم وجود ذلك الخطاب وعدم وجوب الإحتياط ــ

١٠ــ أي الجواب عنه ــ فإنه يقال، نعم وإن كان إيجابه حينئذ طريقياً ولكنه باعتبار كونه منجزاً للتكليف على تقدير وجوده كان هو الموجب للضيق والرافع للبرائة العقلية كما هو الشأن في جميع الطرق الشرعية والعقلية الموجبة لتنجيز الواقع

المكلــف[١] إذ[٢] للأخباري أن يدّعى بأن الخطاب الطريقي المزبور واصل إلى المكلف ببركة أخبار الإحتياط الواردة في الباب[٣] وإن كان[٤] المراد من التكليف المنعى[٥] معناه اللغوي من كلمة[٦] المكلف في أمثاله[٧] لما أعلمه[٨] بخطابه الواقعي

١ــ أي لا يكفي مجرد ذلك أن يكون رداً للقول بالإحتياط ولو يكون أوامر الإحتياط أوامر وخطابات طريقية واصلة إلى المكلف ــ

٢ــ أي الوجه لعدم الكفاية أنه يقول بوصول ذلك الخطابات الطريقية بأخبار الإحتياط ويكون منجزاً ــ وعليه لا تصلح مثل هذه الآية لرد مقالة الأخباري القائل بوجوب الإحتياط واستحقاق العقاب على الواقع به إذ الكلفة والضيق ليس إلاّ من قبل ما أوتي وهو جعل إيجاب الإحتياط الواصل إلى المكلف

٣ــ أي هذا لو كان الإحتياط خطابات طريقية تنجيزية أيضاً لا تشمل الآية للمقام ــ

٤ــ أي إشارة إلى وجه آخر لإستفادة البرائة أشار إليه المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٣٢، أقول لو كان المراد من التكليف معناه اللغوي من الكلفة فلا بأس بجعل الموصول عبارة عن الخطاب والحكم مع الإلتزام بهذه القاعدة ــ أي أن المفعول به لابد وأن يكون له نحو وجود تحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجباً لإيجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضة التحقق والوجود ــ في المفعول به بلا عناية إذ معنى الآية أن الله لا يوقع العباد في كلفة حكمه وخطابه إلاّ خطاباً أعلمه لهم وآتاهم وهذا المقدار يكفي للقائل بالبرائة انتهى ــ

٥ــ الصحيح ــ المنفي ــ

٦ــ الصحيح ــ كلفة ــ

٧ــ الصحيح ــ امتثاله ــ

٨ــ أي لما أبرزه بخطابه الواصل إلى المكلف ــ

الواصـــل إلـــيه فهو[١] ليس قابلاً للصدور منه إلاّ إرشاداً لما حكم به عقله وهو خلاف ظاهر[٢] سوق الآية من كونه تعالى ما أحدث التكليف بغير ما أعلمها لا[٣] أنّه أرشد به إلى إحداث غيره من درك العقل المستقل به[٤]

١ــ أي فعلى هذا يكون إرشاداً إلى حكم العقل وهو قبح عقاب بلا بيان وبلا حجة ــ

٢ــ أي الجواب عنه أولاً أنه خلاف ظاهر سياق الآية في حكم تأسيسي مستقل من أنه ما أحدث التكليف بغير الإبلاغ والإعلام ــ

٣ــ أي لا يكون إرشاداً إلى حكم عقلي مستقل وهو قبح عقاب بلا بيان ويكون إحداثه من العقل والشرع يرشد إليه ــ

٤ــ وثانياً أن غاية ما يستفاد من الآية إنما هو نفي الكلفة والمشقة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلف لا نفي الكلفة مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الإحتياط فمفاد الآية حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا بيان ومن المعلوم عدم كون مثله مضراً بالأخباري القائل بالإحتياط إذ هو إنما يدعي إثبات الكلفة والمشقة على المكلف من جهة جعل إيجاب الإحتياط الواصل إلى المكلف بدعوى دلالة الأخبار على وجوب الإحتياط عند الشك وعدم العلم بالتحريم ــ أي يمكن الجواب عنه أما أولاً كما أفاده أستاذنا البجنوردي في المنتهى، ج ٢، ص ١٧٠، أن وجوب الإحتياط كلفة ومشقة آتية من ناحية التكليف المجهول فالآية تدل على رفعها لأن وجوب الإحتياط ليس وجوباً نفسياً استقلالياً وإنما هو وجوب طريقي يأتي من ناحية التكليف المجهول ولمراعاته وحفظه فالإمارات ناظرة إلى الواقع وطريق لها لكن الإحتياط لا يكون نظره إلى الواقع فلا يكون بياناً والعمل به من باب اللابدية وثانياً كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٥١، ان الآية في مقام بيان الحكم الإمتناني على العباد بأنه إذا لم يصل التكليف إليكم بواسطة دسّ الدساسين بعد جعله لا يكون عليكم التكليف وأما التكليف الذي لا يكون مجعولاً من رأسه فلا يكون الإمتنان في رفعه لأنه غير مجعول من الأول فالحكم

وبمثل هذا البيان[1] تسقط الآية عن الإستدلال في قبال الأخباري بلا احتياج[2] إلى ردّها بحفظ سياقها مع الفقرة السابقة الراجعة إلى إنفاق المال[3] كيف ويمكن حينئذ تقريبه[4] بأخذ الجامع بين المال والتكليف من الموصول ولا يرد عليه حينئذ بعدم إمكان الجامع منه[5] لأن نسبة الفعل إلى المفعول المطلق

يكون مرفوعاً في مرتبة الظاهر والواقع بالنسبة إلى ما لا بيان من الشرع أي البيان الواصل فليس للأخباري أن يقول إنه مرفوع في مرتبة الظاهر دون الواقع حتّى يجب الإحتياط لحفظ الواقع فالمعارضة بين الآية وأخبار الإحتياط محققة وسيجيء عدم تمامية الأخبار في الإحتياط لأنها معارضة بمثلها ــ

١ــ أي بمثل هذه الوجوه التي ذكرناها تسقط الآية عن الإستدلال للبرائة في قبال الأخباري المدعى لوجوب الإحتياط وقد عرفت الجواب عنه ــ

٢ــ أي لا يحتاج إلى رد الإستدلال بالآية بما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٧، فإما أن يراد بالموصول المال بقرينة قوله قبل ذلك (**ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله**) فالمعنى أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلاّ دفع ما أعطى من المال ــ

٣ــ أي قرينة السياق مع الآية السابقة ــ

٤ــ أي لا يرد هذا الإشكال عليها لإمكان أخذ الجامع بين المال والتكليف والفعل بوجهين الوجه الأول هو الذي تقدم من تعدد الدال والمدلول والوجه الثاني هو الذي أشار إليه ــ

٥ــ وأما ثانياً فلأن إرادة الحكم من الموصول إنما يقتضي كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف في الآية أيضاً هو الحكم وإلاّ ففي فرض كونه بمعناه اللغوي أعني الكلفة والمشقة فلا يتعين ذلك فإنه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي المعبر عنه في كلام بعض بالمفعول منه وإرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة إذ بذلك يتم الإستدلال بالآية على المطلوب فإن معنى الآية على الأول أنه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم إلاّ الحكم الذي أوصله

وبـــه مخـــتلفان لإمكان جعل نسبتهما لسوته[١] مضافاً[٢] إلى أن نسبة الفعل إلى الجامع[٣] بين المفعولين نسبة ثالثة[٤]

إليه بخطابه وعلى الثاني أنه لا يوقع عباده في كلفة إلاّ من قبل حكم أعلمه إياهم وأوصله إليهم بخطابه وحينئذ لو أريد من الموصول معناه الكلي العام مع إفادة الخصوصيات المزبورة بتوسيط دال آخر خارجي لا يتوجه على الإستدلال المزبور محذور من جهة كيفية تعلق الفعل بالموصول لما عرفت من أن نحو تعلقه به حينئذ تعلق واحد وهو تعلق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه. بل وإن تأملت ترى أنه لا مجال لجعل الموصول عبارة عن المفعول المطلق ولو على تقدير كون التكليف في الآية بمعناه الإصطلاحي فضلاً عن كونه بمعناه اللغوي أعني الكلفة والمشقة وذلك لما يلزمه على الأول من محذور اختصاص التكاليف الواقعية بالعالمين بها لأن مفاد الآية حينئذ هو عدم تكليف الجاهل بالأحكام الواقعية وعلى الثاني من لزوم أخذ المشقة التي هو معلول العلم في متعلقه فإن مفاد الآية على ذلك أنه سبحانه لا يجعل عباده في مشقة إلاّ مشقة أعلمهم بها وهو من المستحيل فلا محيص حينئذ من جعل التكليف في الآية عبارة عن المشقة والموصول عبارة عن الحكم والتكليف المبرز بالإنشاء فيكون الموصول حينئذ ممحضاً بالمفعول به أو المفعول منه ولا يتصور فيه كونه المفعول المطلق لعدم كونه من جنس الفعل المذكور في الكلام وحينئذ بعد إمكان إرادة الأعم من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدد الدال والمدلول أمكن التمسك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبرائة من عدم وجوب الإحتياط عند الشك وعدم العلم بالتكليف الخ

١ــ الصحيح نشوّية أي مفاد الآية أنه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم إلاّ الحكم الذي أوصله إليهم وأبلغهم به

٢ــ هذا هو الجواب الأول المتقدم مراراً من استعمال الموصول

٣ــ في الجامع وإرادة الخصوصيات من دال آخر

٤ــ وتكون نسبة الفعل أي يكلّف إلى ذلك الجامع

بلا لزوم اجتماع النسبتين[1] كما لا يخفى.ومنها آية التعذيب[2]

١ــ فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد والعمدة هي المناقشات المتقدمة فراجع وقد عرفت عدم تماميتها عندنا والحاصل أن المراد بالتكليف هو البعث والزجر والمراد بكلمة ما مطلق الشيء أعم على ما تقدم والوضع عام في الحروف وكذا الموضوع له والإيتاء مستعمل في معناه الحقيقي وإعطاء كل شيء بحسبه من الإبلاغ والبيان والإنفاق ونحوهما فيصير معناها أن الله تبارك وتعالى لا يبعث ولا يزجر نفساً إلاّ بتكليف أعلمها أو مال أعطاها فإذا لم يكن بيان التكليف فلا بعث ولا زجر والمكلف بريء من التكليف حينئذ وكلمة ما مفعول له لا مفعول مطلق بأن يقال لا يكلف الله تكليفاً بل المعنى لا يكلف الله شيئاً من الصلاة والصوم والزكاة ولا إشكال فيها

٢ــ ومن الآيات سورة الإسراء آية ١٥، (**وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً**) الآية قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠٥، فإن فيها دلالة على نفي العقوبة قبل بعث الرسل الذي هو كناية عن بيان التكليف وأورد عليه بأن ظاهر الآية الشريفة إنما هو الإخبار بعدم وقوع التعذيب على الأمم السابقة فيما مضى إلاّ بعد بعث الرسل وإتمام الحجة فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة فلا تدل على نفي العقوبة على إرتكاب مشكوك الحرمة ــ أي ذلك هو المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٣٣، وأنت خبير بأن مفادها أجنبي عن البرائة فإن مفادها الإخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجة كما هو حال الأمم السابقة فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث أنه مشتبه فهي أجنبية عما نحن فيه وذلك تبعاً للشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٨٠، أن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة انتهى دون العذاب الأخروي للأمة المرحومة حتى يثبت البرائة وفيه أنه مبنى على جعل المعنى في (**وما كنا معذّبين**) بلحاظ حال الخطاب وهو خلاف ظاهر الآية

والظاهر[١] من المضيّ فيما كنا الخ هو المضيّ بالإضافة إلى بعث الرسول كما[٢] أن الإستقبال فيه أيضاً إنما هو بالإضافة إلى التعذيب فمعناه[٣] ما كان عذاب قبل البعث كلّية[٤] بلا اختصاص فيه بالأمم السابقة[٥] إذ[٦] هو فرع جعل المضيّ فيه بلحاظ حال التكلم و[٧] هو خلاف ظاهر سوقه لبداهة أن الإستقبال في بعث الرسول ما أريد منه الإستقبال بلحاظ حال التكلم إذ لا يبقى له حينئذ

١ــ بداهة ظهورها في كونه بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجة لا بلحاظ زمان الحال والخطاب

٢ــ كما كان الإستقبال في بعث بالرسول أيضاً بلحاظ العذاب المنفي لا بلحاظ زمان الخطاب ومثله لا يختص بالعذاب الدنيوي بل الظاهر منها هو كونها بصدد إظهار العدل ببيان

٣ــ إنه سبحانه لم يكن من شأنه عزّو جلّ أن يعذب قوماً

٤ــ إلاّ بعد البيان وإتمام الحجة

٥ــ أي لا يختص ذلك بالأمم السابقة ــ

٦ــ أي الوجه لعدم الإختصاص ما تقدم من ابتنائه على كون المضى بلحاظ حال التكلم والخطاب ــ

٧ــ أي ذلك خلاف ظاهر سياق الآية

معنى كما لا يخفى.[١] وأيضا الظاهر من قوله ما كنّا أنه ليس من ديدنه وشأنه مثل قوله ما كنا ظالمين وأمثاله[٢] و[٣] حينئذ فسياق هذا البيان

١ــ أي كما أشرنا إليه الإستقبال في نبعث لم يرد الإستقبال بلحاظ حال التكلم والخطاب فإنه لا معنى له أصلاً إذ معناه أنه ما كنا نعذب سابقاً فيما مضى إلاّ أن نبعث الرسل فيما سيأتي استقبالاً وهذا باطل جزماً فيراد بلحاظ العذاب المنفي على ما عرفت وهذا غير باب العفو الذي شأنهم العذاب مع عفوه عنهم رأفة ورحمة كما لا يخفى

٢ــ أي الظاهر أنه سبحانه لم يكن من شأنه عزّ وجلّ أن يعذب قوماً إلاّ بعد البيان وإتمام الحجة نظير قوله وما كنا ظالمين ومن الواضح عدم اختصاص ذلك بقوم دون قوم ولا بعذاب دون عذاب وقال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٣٥، الأولى أن يقال إن الظاهر من الآية والتعبير ما كنا معذبين أن مثل هذا ليس شأنه مضافاً إلى أنه لا يكون هناك بعد نبوة نبيّنا ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لو كان المراد البعث في مستقبل حال التكلم كما هو واضح

٣ــ ثم أشار إلى أمر آخر ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢ ، ص ٨، ثم إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الإستحقاق فإن الإخبار بنفي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني ــ أي الملازمة لأن التكليف بحكم العقل ــ وإن لم يدل فلا وجه للأوّل ــ أي لا ملازمة لنفي الفعلية لنفي الإستحقاق ولا دليل للبرائة ــ ويمكن دفعه ــ بأن عدم الفعلية يكفي في المقام، نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الإستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة لجاز التمسك به هناك ــ أي البرائة ــ وذكر صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٦٧، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الإستحقاق والفعلية لما صح الإستدلال بها إلاّ جدلاً الخ أي يكون باعتقاد الأخباري القائل بالملازمة يتم

لا يناسب[1] مجرد نفي الفعلية محضاً كي يحتاج إلى إثبات نفس الإستحقاق بالإجماع[2] ويفرّق بين المقام وباب الملازمة بذلك[3]

الإستدلال لا غير وأجاب عنهما أستاذنا الآملي ﴿مدّ ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٥٣ ، أما عن الأول فلأن الإجماع في المسألة الأصولية معلوم السند فلا نتمسك به وعن الثاني أنه جدل يقنع الأخباري به ولكن لا ينفي أصل الإشكال فإنه مع الإستحقاق يجب الإحتياط وقد أجاب عنها شيخنا العراقي ﴿مدّ ظله﴾ بأن الآية لا تكون في مقام نفي الفعلية فقط بل في مقام بيان نفي الإستحقاق أيضاً لأن العقاب كما مر يكون خلاف شأن الألوهية ولو كان الإستحقاق متحققاً ما كان وجه لنفي التعذيب مطلقاً بل ربما يعذب وربما يعفو لأنه تعالى في الخيار وبذلك قال في المتن.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠٥، كوضوح ملازمة ذلك لكون المنفي فيها هو الإستحقاق والمعرضيّة للعذاب الفعلي لا الفعلية المحضة مع ثبوت الإستحقاق لعدم مناسبة ذلك مع البيان المزبور لأن مع الإستحقاق وإن كان من شأنه سبحانه العفو رأفة ورحمة على العباد إلاّ أنه كان من شأنه العذاب أيضاً ومثله ينافي ظهورها في أنه ليس من شأنه ذلك وعليه تكون للآية المباركة دلالة على مطلوب القائل بالبرائة لظهور المنطوق فيها في كون المنفي قبل البعث الذي هو عبارة عن إتمام الحجة هو أصل الإستحقاق والمعرضية للعذاب الفعلي لا أنه مجرد الفعلية المحضة

٢ــ كي يحتاج في إثبات المدعى إلى دعوى الإجماع وعدم الفصل في خصوص المقام أعني الشبهات بين نفي الفعلية ونفي الإستحقاق ــ أي كما تقدم عن الشيخ الأعظم الأنصاري ــ

٣ــ أي بالإجماع ــ أو دعوى ــ أي كما تقدم عن الكفاية ــ كفاية عدم الفعلية أيضاً للقائل بالبرائة من جهة اعتراف الخصم بالملازمة بين الفعلية والإستحقاق بمقتضى ما دل على الوقوع في الهلكة في الشبهات وإلتزامه بعدم المقتضى للإستحقاق على تقدير عدم الفعلية مع ما في الدعوى الأخيرة من لزوم

ويجعــل[١] بمثل هذا التقرير للآية الشريفة ردّاً[٢] للعاملين[٣] بالملازمة كيف[٤] وقــد عرفت أن الآية بسوق بياناً[٥] ظاهرة في نفي الإستحقاق. فلا يبقي مجال للرد المزبور.[٦]

كون الاستدلال بالآية جدلاً محضاً وإلزاماً للخصم بما التزم به من الملازمة بين الفعلية والإستحقاق لا برهاناً موجباً للتصديق والإذعان بالمطلوب ــ أي تقدم الإيراد عليه أيضاً ــ

١ــ ولذلك نقول بصحة ما أورده المحقق القمي ﴿قدس سره﴾ من إشكال المناقضة على من جمع بين الإستدلال بالآية على البرائة بأن المنفي فيها هو الإستحقاق وبين رد من استدل بها على عدم الملازمة بأن المنفي في الآية هو التعذيب الفعلي ونفي الفعلية أعم من نفي الإستحقاق لعدم الملازمة بينهما كما في الظهار ــ أي تفضل بالعفو عن الظهار مع حرمته

٢ــ أي رداً على القائلين بالملازمة فإن الملازمة تقتضي ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفي العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلاّ لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل ــ حيث أنه مع تسليم دلالة الآية على نفي الإستحقاق لا مجال للثاني ومع عدم تسليم ذلك لا يصح الإستدلال بها على البرائة إلاّ جدلاً وإلزاماً للخصم

٣ــ الأصح على القائلين ــ

٤ــ أي هذه المناقشات كلها مبنية على كون المراد من المنفي في الآية نفي الفعلية وقد عرفت عدم تمامية ذلك وظاهر الآية نفي الإستحقاق ــ

٥ــ الصحيح بيانها

٦ــ أي لا مجال مع هذا الظهور للرد المزبور ــ

نعم[١] الذي يسهّل الخطب هو أن الظاهر من الغاية وإن كان البعث الظاهري ولا يشمل مثل العقل[٢] إذ بعثه[٣] في مقام التشريع ليس بيده ولا يناسبه[٤] ظهور منبعث[٥] في كونه بيده ولكن[٦] حيث أن الغالب إلاّ ما شذّ وندر من الأحكام يحتاج في إعلامها إلى البعث ظاهراً[٧] كان مثل هذا القيد وارداً مورد الغالب[٨]

١ــ نعم لا مجال لمنكر الملازمة أيضاً الإستدلال بها على عدمها إلاّ بإثبات ظهور مفهوم الغاية في الآية الشريفة في حصر الإستحقاق ببعث الرسول الظاهري والبيان النقلي

٢ــ أي لا يشمل حكم العقل في مراحل العلل الموجب للملازمة بين حكمه وحكم الشرع ــ

٣ــ أي الوجه في عدم الشمول هو كون العقل ليس له التشريع ولا جعل الحكم بيده بل يدرك الملاك والمصالح والحسن والقبح فلا يكون بعثه في مقام التشريع بيده

٤ــ أي ظهور نبعث في كون البعث بيد الشارع فلا يناسب مع كون البعث إلى التشريع بيد غير الشارع وهو العقل

٥ــ الصحيح نبعث

٦ــ وإلاّ ــ أي الجواب هو إنكار مفهوم الغاية في المقام ولا نحتاج إلى البناء وهو ــ البناء على منع ظهور المفهوم في ذلك من جهة دعوى أن بعث الرسول كناية عن مطلق بيان التكليف

٧ــ ــ أي العمدة في الجواب ــ أن التعبير به لكون البيان به ــ أي بالشرع ــ غالباً لإحتياج الأحكام إلاّ ما شذّ وندر في إعلامها إلى بعث الرسول لا يبقى مجال التمسك بالآية على نفي الملازمة كما هو ظاهر.

٨ــ فيكون القيد وارداً مورد الغالب كقوله تعالى: **(وربائبكم التي في حجوركم)** فلا مفهوم له حينئذ

فــلا يبقي له مفهوم ينفي بيانيّة العقل[١] فيبقي بيانيته[٢] بحاله بلا احتياج فيه أيــضاً بجعل بعث الرسول كناية عن مطلق البيان[٣] وعليه فلا يبقي للآية دلالة لنفــي الملازمــة أصلاً[٤] وعلى فرض الدلالة[٥] نقول إن وجه دلالته[٦] من جهة حــصر[٧] الإســتحقاق بــبعث الرســول الظاهري ففي مورد الحكم العقلي لا إستحقاق[٨] و[٩] بديهي أنّ ذلك لا يتمّ[١٠] مع فرض استقلال العقل بالجنس مثلاً[١١] إلاّ[١٢] باحتمال وجود مزاحم خارجي مانع عن فعليّة الإرادة[١٣] ومن البديهي أنّه

١ــ حتى ينفي بيانية حكم العقل

٢ــ فيبقى حكم العقل ببيانيته

٣ــ كما لا يحتاج إلى كون بعث الرسول كناية عن مطلق البيان كما عرفت

٤ــ فعلى هذا لا دلالة للآية على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أصلاً لأن القيد غالبي لا مفهوم له هذا أولاً وثانياً أنه لو فرض الحصر أيضاً لا يتم بيان الحصر

٥ــ أنه لو فرضنا دلالة الآية على المفهوم

٦ــ أن المنشأ لدلالته على نفي الملازمة هو الحصر

٧ــ أي حصر استحقاق العقاب والعذاب ببعث الرسول الظاهري وهو النبي المعصوم ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾

٨ــ وأما في مورد الرسول الباطني وهو العقل فلا استحقاق لعدم بعث الرسول الظاهري

٩ــ ولكن الجواب عنه أيضاً لا يتم دعوى نفي الملازمة بيان ذلك

١٠ــ إن مراتب الجزم بالملاك والمصلحة والحسن عقلاً مختلف يوجب التفاوت في فعلية الإرادة وعدمها

١١ــ فإن حكم العقل بالحسن مثلاً

١٢ــ فتارة يحتمل وجود مزاحم خارجي لذلك الحسن

١٣ــ فلا محالة يكون هذا الإحتمال مانعاً عن فعليّة الإرادة

مع هذا الاحتمال[١] إحتمال[٢] لا يدّعي الملازمة أحد فعلى القائل[٣] بالملازمة لابد من جزمه بعدم هذا المزاحم ومع هذا الجزم[٤] كيف يصدق هذا الظهور[٥] فلا يصلح الآية أن يصير دليلاً ملزماً على القائل بالملازمة كما لا يخفى[٦] و[٧] حينئذ ما كان شان الآية إلاّ كونه دليلاً إقناعياً موجباً لإبداء الإحتمال المزبور الباعث على إنكار الملازمة المسطورة وليس ذلك المقدار بمهم[٨] إذ[٩] ربّما يختلف مراتب جزم الأشخاص بحيث لا يصلح هذه الآية لإزالته[١٠] فتدبر. وكيف كان نرجع إلى ما كنا فيه[١١] فنقول إن غاية دلالة الآية[١٢] ولو بضم

١ــ فمع وجود هذا الإحتمال لا يدعي أحد الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

٢ــ وهذا الكلمة زائدة ظاهراً

٣ــ وأخرى يجزم بعدم وجود المزاحم فهذا مورد قاعدة الملازمة ولابد للقائل بوجود الملازمة أيضاً الجزم بعدم وجود المزاحم

٤ــ ومع وجود الجزم بعدم المزاحم

٥ــ لا يصدق ظهور الآية في حصر الإستحقاق ببعث الرسول الظاهري

٦ــ فلا تكون الآية دليلاً رادعاً على القول بالملازمة وملزماً لنفيها

٧ــ فتكون الآية دليلاً إقناعياً بابداء احتمال وجود المزاحم المستلزم لإنكار الملازمة بل لا يكون حينئذ موردها

٨ــ ولا يضر ذلك

٩ــ لما عرفت من اختلاف الأشخاص في ذلك بحسب المراتب

١٠ــ فربما يصل إلى مرتبة الجزم بحيث لا يحتمل المزاحم فيكون مورد الملازمة حينئذ هذا ما يرجع إلى توهم استلزام إنكار الملازمة وقد عرفت خلافه

١١ــ ثم رجع المحقق الماتن إلى الإستدلال بالآية الشريفة للبرائة والمناقشة فيها

١٢ــ فالآية غاية ما تدل

الإجماع المذكور آنفاً[١] هو[٢] إناطة الإستحقاق بالبيان ولو ظاهرياً[٣] وذلك[٤] عين كبـرى قـبح العقاب بلا بيان مع حصر البيان بالرسول الظاهري[٥] فضلاً عن جعلـه كناية عن مطلق البيان[٦] أو كون القيد وارداً مورد الغالب[٧] ولقد عرفت أن الأخـباري غير منكر لهذه الكبرى كما شرحناه.[٨] نعم[٩] لو كان المراد من بعث الرسول خصوص الإعلام بالواقع[١٠] وأن الغرض[١١] من نفي العذاب نفي الإستحقاق من قبله ولو بنفي[١٢]

١ــ ولو بضميمة الإجماع المتقدم من عدم الفصل بين نفي الفعلية ونفي الإستحقاق

٢ــ هو كون المناط والمدار في استحقاق العقاب هو البيان ولو ظاهرياً

٣ــ أي باستصحاب ونحوه

٤ــ وهذا عين حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان فاذا لم يكن البيان واصلاً لا يكون علينا التكليف حتى يلزم مخالفته العذاب بمقتضى الفطرة

٥ــ مع كون الآية في مقام الحصر في الرسول الظاهري كما مر

٦ــ فضلاً فيما إذا رفعنا اليد عن الحصر إما بأن يكون بعث الرسول كناية عن مطلق البيان كما تقدم

٧ــ أولا مفهوم للآية أصلاً لكون القيد وارداً مورد الغالب

٨ــ وقد عرفت أن الأخباري غير منكر لدلالة الآية على هذا المقدار وإنما دليل الإحتياط عنده بيان

٩ــ وفي فرض واحد تكون الآية دليلاً على القول بالبرائة ومعارضاً مع أدلة الإحتياط

١٠ــ وهو ما كان المراد من بعث الرسل هو خصوص الإعلام والإبلاغ بالواقع وإبراز الإرادة بالخطاب

١١ــ وإن الغرض من نفي العذاب نفي الإستحقاق من قبله

١٢ــ وذلك ولو بنفي إيجاد أسباب الإستحقاق

إيجاد أسبابه من[١] إيجاب احتياط أو غيره كان للإستدلال بها قبال الأخباريين مجال[٢] ولكن[٣] مع احتمال كون المراد من بعث الرسول مطلق إقامة الحجّة وأن المراد[٤] من نفي التعذيب أيضاً نفي ديدنه على التعذيب ولو لقبحه وكونه ظلماً[٥] لا مجال لإثبات مدّعى القائل بالبرائة قبال الأخباريين من الآية الشريفة[٦] فتدبر.

١ــ ومن أسبابه إيجاب الإحتياط وغيره والآية تنفي جميع هذه الأسباب ــ لعدم موضوع وجوب الإحتياط لعدم إبلاغ الواقع ــ

٢ــ وعلى هذا يكون مجال للإستدلال بالآية الشريفة للبرائة في قبال الأخباريين في محله ولذا يتعارض الدليلين فلو بحث المكلف في الشبهة الحكمية عن تكليفه ووظيفته و لم يصل إلى الإبلاغ فوجوب الإحتياط عنه منفي بنفي استحقاق العذاب والعقاب فينافي مع أدلة وجوب الإحتياط هذا لو كان المراد إبلاغ الواقع من بعث الرسول ومنفي الإستحقاق ووجوب الإحتياط عند عدم إبلاغ الواقع وأشار إلى ذلك المحقق الماتن في ذيل الآية الأخرى في النهاية ، ج ٣، ص ٢٠٦، نعم لو كان المراد من البيان في الآية خصوص الإعلام بحكم الشيء واقعاً بعنوانه الأولى لا الإعلام بمطلق حكمه ولو بعنوان كونه مشكوك الحكم وأن الغرض من نفي الخذلان هو نفي جعل ما هو السبب لذلك من إيجاب الإحتياط أو غيره لكان للإستدلال بها على المطلوب مجال لصلاحيتهما حينئذ للمقاومة مع أخبار الإحتياط ولكن دون إثباته خرط القتاد.

٣ــ وأما لو احتمل أن يكون المراد من بعث الرسل هو مطلق إقامة الحجة والبيان

٤ــ وإن المراد من نفي التعذيب أنه ليس من شأنه ذلك وأنه ظلم

٥ــ فيكون من قبيل حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان

٦ــ فلا تقاوم الآية الشريفة مع أدلة الإحتياط المتوهم أنها حجة وبيان فدلالة الآية يتوقف على التقريب الأول كما لا يخفى.

ومـــنها آيـــة الوجدان[١] بتقريب أن عدم وجدان النبي ﴿ﷺ﴾ وإن كان ملازمـــاً مـــع عـــدم الوجود[٢] ولكن التعبير[٣] بهذا العنوان ظاهر في أن مناط التـــرخيص وجواز الإرتكاب في هذا العنوان[٤] دون لازمه[٥] كما هو الشأن في أخـــذ كل عنوان في حيّز الخطاب[٦] وهذه الجهة[٧] من الظهورات المسلّمة التي عليه مدار الاستنباط[٨]

١ــ ومن الآيات المستدل بها للبرائة في سورة الأنعام آية ١٤٥: (**قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه**) الآية قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠٧، وتقريب الإستدلال بها أنه سبحانه لقن نبيّه ﴿ﷺ﴾ طريق الرد على اليهود حيث حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله بقوله قل لا أجد فرد عليهم بأن ما حرمتموه على أنفسكم مما لم يعلم حرمته فإلتزامكم بتحريمه إفتراء عليه سبحانه فدلت الآية المباركة على الترخيص في إرتكاب كل ما لم يعلم حرمته

٢ــ فإن عدم وجدانه ﴿ﷺ﴾ وإن كان دليلاً قطعياً على عدم وجود فيما أوحي اليه إلاّ أن

٣ــ في العدول عنه إلى هذا العنوان

٤ــ دلالة على كفاية ذلك في الترخيص في الإرتكاب وإبطال الحكم بالحرمة

٥ــ أي دون النظر إلى لازم هذا العنوان وهو عدم الوجدان لازمه عدم الوجود عنده ﴿ﷺ﴾ ــ

٦ــ أي ظاهر كل عنوان أخذ في حيّز الخطاب أن نفس ذلك دخيل في الحكم دون لازمه ــ

٧ــ بملاحظة كونه من الأصول المسلّمة عند العقلاء ويلزمه عدم وجوب الإحتياط عند الشك لكونه لازم ترخيصه في ارتكاب المشكوك

٨ــ أي هذه الظهورات تكون مدار استنباط الأحكام كعنوان الدم والميتة وغيرهما المستثنى من نفس الآية وغير ذلك ــ

و[١] لا يناسب جعل المورد من الإشعارات الخارجة عن الدلالة كما توهم وحينئذ مثل هذا البيان واف لردّ الأخباري في جواز الإقتحام بمحض عدم وجدان خطاب على حرمته واقعاً[٢] وكان قابلاً للقرينيّة على حمل ما دل على وجوب الإحتياط على الإستحباب[٣] هذا ولكن[٤] نقول[٥] إن مبنى الأخذ بظهور العنوان في حيّز الخطابات اقتضاء الحكمة[٦] كونه بخصوصيّة تمام الموضوع[٧]

١ــ وأورد عليه الشيخ ــ أي الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل ، ج ٢، ص ٩، لكن الإنصاف أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب وأما الدلالة فلا الخ ــ وتأمل المحقق الخراساني ﴿قدس سره﴾ في الإشعار أيضاً ــ أي في حاشيته على الرسائل في المقام قال فيه تأمل أيضاً إذ لعل النكتة في التعبير به هو تلقين أن يجادلهم بالتي هي احسن فإن في التعبير بعدم الوجدان من مراعات الأدب ما ليس في التعبير بعدم الوجود ــ وفيه أن هذا الإحتمال لا يمنع عن ظهور سوق الآية في التوبيخ على اليهود وإلزامهم بما هو من الأصول المسلمة العقلائية بأن ما لا يعلم حرمته لا يجوز الإلتزام بتركه وترتيب آثار الحرام عليه وأنه يكفي في الترخيص وجواز الإرتكاب مجرد عدم العلم بحرمته واقعاً. وتوهم أن التوبيخ على اليهود إنما هو من جهة ما يقتضيه إلتزامهم بالترك من التشريع المحرم لا من جهة مجرد الترك من باب الإحتياط مدفوع بأن الآية كما تنفي ذلك تنفي إيجاب الإحتياط بنفس تكفلها لتجويز الإقتحام عند عدم وجدان خطاب على حرمته واقعاً

٢ــ فإنه بذلك تكون الآية معارضة مع ما دل على وجوب التوقف والإحتياط

٣ــ وصالحة للقرينية على تلك الأدلة على الإستحباب الخ

٤ــ ثم يقوم في مقام الإشكال على الإستدلال بالآية

٥ــ وملخصه أن منشأ الأخذ بظهور العنوان المأخوذ في حيّز الخطاب

٦ــ هو إطلاق الخطاب ومقدمات الحكمة

٧ــ وأن ذلك العنوان تمام الموضوع في الخطاب

كمـــا هو الشأن في الإطلاق والتقييد[١] وهذه الجهة[٢] منوط بتماميّة بيان المتكلم فـــي إلغاء[٣] لفظه بكونه في مقام بيان تمام مرامه به وهذه الجهة[٤] إنما تتم في صـــورة لم تكن قابليّة وجهة البيان المزبور إلى جهة أخرى[٥] مثل كونه وارداً مـــورد الغالـــب أو لشيء آخر[٦] وإلاّ يلغو ظهور البيان الموجب للإطلاق أو التقيـــيد فـــي مفادهمـــا[٧] وحينئذ[٨] أمكن في ما نحن فيه كون الغرض من هذا التعبير المجادلة بوجه أحسن[٩] وبعد ذلك[١٠] يلغى ظهور عنوانه في المدخل[١١]

١ــ كما هو المدار في الإطلاق والتقييد على ما تقدم

٢ــ ومن المعلوم إن أس أساس مقدمات الحكمة كون المولى في مقام بيان تمام مرامه بهذا الخطاب عند إلقاء المتكلم هذا الكلام

٣ــ الصحيح إلقاء

٤ــ وكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بهذا الخطاب

٥ــ يتوقف على أن لا يكون للكلام من جهة البيان قابلاً لجهة أخرى غير جهة بيان تمام المراد

٦ــ كما لو كان وارداً مورد الغالب ونحو ذلك

٧ــ وبدونه يسقط ظهور البيان في تمام المراد الموجب للإطلاق والتقييد

٨ــ وفي المقام يمكن أن يكون كذلك كما أشرنا إليه

٩ــ بأن الغرض من هذا التعبير هو المجادلة بوجه أحسن كما عرفت في كلام المحقق الخراساني

١٠ــ فعلى هذا الإحتمال فلا يكون ظهور العنوان في الدخل في الغرض

١١ــ الصحيح الدخل

بـل[١] يحـتمل خصوص ما يلازم عدم الوجود واقعاً فيخرج حينئذ عن محيط الإستدلال به على المرام[٢] فتدبر

ومـنها آية التفصيل[٣] بتقريب[٤] أن عدم وجود ما حرموا عليهم فما[٥] فصل منشأ جواز الإرتكاب ولو كان في الواقع حراماً.[٦]

١ــ ويحتمل أن يكون الدخل هو عدم وجوده واقعاً

٢ــ فلا محالة يخرج عن الإستدلال للمقام وهي البرائة في الشبهة الحكمية كما لا يخفى بل لا إشعار له أيضاً كما عرفت

٣ــ من الآيات المستدل بها للبرائة قوله تعالى في سورة الأنعام، آية ١١٩: **(وما لكم ألاّ تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلاّ ما اضطررتم إليه)**

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠٨، وتقريب الإستدلال بها كما في الآية السابقة لورودها في التوبيخ على اليهود في إلتزامهم بترك الفعل مع خلو ما فصل عن ذكر ما يجتنبوه بل ــ أي كما قال الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٩، ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وهذه تدل على أنه لا يجوز إلتزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الإحتياط أيضاً

٥ــ الأصح فيما

٦ــ أي في غير ما فصل يجوز الإرتكاب وإن كان في الواقع حراماً ثم قام في مقام الإشكال تتمة كلام الشيخ

وفـيه[١] أن عدم وجوده[٢] ربّما يلازم العدم[٣] نظراً[٤] إلى ظهور التحديد في مقـام البـيان في المفهوم الموجب لحصر المحرّمات بما فصّل[٥] وحينئذ دلالة الآية على جواز الإرتكاب إنما هو بالظهور المزبور لا بالأصل[٦] وحينئذ ربّما يكون هذه الآية أسوء حالاً في الدلالة على المدّعى من الآية السابقة فتدبر[٧].

١ــ إلاّ أن دلالتها موهونة من جهة أخرى وهي أن ظاهر الموصول العموم ــ أي ما حرم ــ فالتوبيخ على الإلتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب أن اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً فالتوبيخ في محله وبيان ذلك

٢ــ أنّ الشك في حرمته واقعاً

٣ــ يلازم عدم الحرمة واقعاً

٤ــ بعد ما كان التحديد فيما فصل في مقام البيان وظهوره في المفهوم وعدم تحريم غير ما فصّل واقعاً

٥ــ وإن لازم تفصيل المحرمات الواقعيّة هو العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً فلا ترتبط الآية حينئذ بما نحن بصدده من جواز الإقتحام فيما شك في حرمته واقعاً

٦ــ وإنما يكون جواز الإرتكاب بالظهور لا بالأصل كما هو محل الكلام

٧ــ ولعل كونه أسوء دلالة من الآية السابقة لأجل أن الآية المتقدمة كان لها إشعار دون هذه الآية

ومنها آية الخذلان[١] بتقريب أن إناطة الخذلان بالبيان يوجب إناطة مطلق العذاب به بالفحوى[٢] ولكن يمكن[٣] دعوى أن مانعيّة الجهل للخذلان[٤] لا يقتضي مانعيّة الجهل لمطلق العذاب[٥] فمن المحتمل كون المرام من الآية ذلك وهو حينئذ أخص من المدّعى[٦] فتدبر أيضاً

١ــ ومن الآيات في سورة التوبة آية ١١٥: (**وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون**) الآية قال الشيخ الأنصاري ﴿ﷺ﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٨، أي ما يجتنبونه من الأفعال والتروك وظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلاّ بعد ما يبين لهم الخ

٢ــ وتوضيحه قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٥٢، فيستفاد منها أن العذاب في الدنيا ــ أي الخذلان ــ كان مع البيان فنحن بالأولويّة القطعية نستفيد منها أن عذاب الآخرة بدون البيان وإرسال الرسل لا يكون من شأن الله فتدل على البرائة

٣ــ لكن الجواب عنه أنه لا ملازمة بينهما

٤ــ فيمكن أن يكون الجهل مانعاً عن العذاب الدنيوي والخذلان

٥ــ ولا يكون الجهل مانعاً عن العذاب الأخروي كما كان عن تقصير

٦ــ فتكون الآية على ذلك أخص من المدّعى فإن المدّعى هو العقاب دون العذاب الدنيوي والأولوية ممنوعة مضافاً إلى ورود الآية في مورد السؤال في الذين ماتوا قبل نزول حكم الزكاة والصوم والحج وأنهم هل يعاقبون على ترك هذه الأشياء أم لا وأجنبي عن البرائة

ومـــنها آية التهلكة[١] الصادرة من خامس آل العباء في مقام محاجته عليه ســـلام الله مع أعدائه يوم الطف[٢] وتقريبه ظاهر[٣] لولا ظهوره[٤] في مقام بيان معرفة الإمامة وأولى الأمر قبال جحود أعدائه في ذلك ويؤيّده[٥] أيضاً ذيله من قـــوله ويحيـــى مـــن حيّ عن بيّنة الظاهر[٦] في إناطة الحيوة أيضاً بمثل البيّنة الـــسابقة وما هذا شأنه ليس إلاّ الأمور الإعتقادية لا التكاليف الفرعية العملية وحمله[٧] على باب الإزدواج[٨]

١ــ ومن الآيات المستدل بها في سورة الأنفال آية، ٤٢، ليهلك من هلك عن بيّنة الآية

٢ــ حكى عن اللهوف ص ٢٨، لما سار أبو عبد الله الحسين صلوات الله عليه من مكة ليدخل المدينة أتته أفواج من مؤمني الجن فقالوا له يا مولانا نحن شيعتك وأنصارك فمرنا بما تشاء فقال لهم ﴿عليه السلام﴾ ونحن والله أقدر عليهم منكم ولكن ليهلك من هلك عن بيّنة وليحيى من حيّ عن بيّنة.

٣ــ أما تقريب الإستدلال بها فظاهر من أن الهلاكة والعذاب والعقاب يكون عند قيام البيان والحجة فعند عدم البيان فلا عقاب

٤ــ لكن الجواب عنه أن الآية المباركة في بيان معرفة الإمام ﴿عليه السلام﴾ في قبال جحوده وأن الإمام ﴿عليه السلام﴾ حجة على العباد فيكون راجعاً إلى أصول الدين لا فروعه

٥ــ ويؤيد كونها في معرفة الحجة ﴿عليه السلام﴾ وأولى الأمر قوله في ذيل الآية يحيى من حيّ عن بيّنة

٦ــ الظاهر على أن الحيوة تتوقف على تلك البيّنة ولا تكون إلاّ معرفة الإمام ﴿عليه السلام﴾ فإنها قوام الحياة

٧ــ وحمل قوله ويحيى الخ على المحاجة مع الخصم كما في اللهوف خلاف ظاهر الآية المباركة في مقام بيان أمر كلي المعرفة

٨ــ الصحيح الإحتجاج

خلاف الظاهر لولا دعوى[١] كفاية توهّمه في منع الظهور نظير توهّم[٢] دفع الحظـــر فـــي الأوامر كما لا يخفى هذا تمام الكلام في الآيات[٣] وينبغي جعل الإستدلال بالسنة أيضاً تحت مقالة مستقلة فنقول.

١ــ نعم لو إدعى توهم كونه في مقام الإحتجاج مؤيداً بما في اللهوف فيسقط الظهور المزبور حينئذ ولكن فيه للآية لها الإطلاق يعم الأحكام وعلى أي

٢ــ نظير دفع توهم الحظر والمنع في الأوامر المانع من الظهور في الوجوب يكون مجملاً وقد عرفت ما فيه

٣ــ هذا تمام الكلام في الآيات المستدل بها للبرائة

مقالــة[1] مــن الســنّة التي استدلّ بها القائل بالبرائة قبال الأخباري حديث الرفع المعروف[2]

١ــ الأمر الرابع في الإستدلال بالروايات لأصالة البرائة

٢ــ من الروايات حديث الرفع المشهور والمعروف والمروي بسند صحيح في الخصال والتوحيد وفي الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس، ح ٣، عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال: قال رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾: رفع عن أمّتي تسعة ــ أشياء ــ الخطاء والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه الحديث قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٠٩، فيقال إن شرب التتن مثلاً مما لا يعلم حرمته فتكون مرفوعة عن الأمة أقول ولما كان هذا الحديث الشريف محل اعتماد الأصحاب رضوان الله عليهم في أبواب الفقه من العبادات والمعاملات في العقود والايقاعات وغيرها ــ والأصول أيضاً كان الحري هو بسط الكلام في بيان فقه الحديث وما يستفاد من الفقرات المذكورة فيه وتنقيح ذلك يستدعي تقديم أمور الأمر الأول لا شبهة في أنه يعتبر في صدق الرفع وروده على أمر ثابت ومن ذلك لابد في صحة استعماله من فرض وجود المرفوع في الزمان السابق أو المرتبة السابقة عن ورود الرفع بحيث لولا الرفع لكان موجوداً بخلاف الدفع فإنه لا يعتبر في صدقه وصحة استعماله حقيقة إلاّ كونه بعد ثبوت المقتضى لوجود الشيء لأن شأن الدفع إنما هي الممانعة عن تأثير مقتضى الشيء في تحققه وحينئذ فالرفع والدفع وإن اشتركا في اعتبار ورودهما بعد فرض المقتضى للشيء إلاّ أنهما يفترقان من حيث الإحتياج إلى فرض وجود الأثر سابقاً وعدمه فإن العناية المصححة لصدق الرفع وصحة إطلاقه حقيقة إنما هو فرض تأثير المقتضى في الشيء في الزمان السابق أو المرتبة السابقة عن وروده بخلاف الدفع فإن المعتبر في صدقه إنما هي الممانعة عن تأثير المقتضى في الوجود المقارن، نعم لا يعتبر في صدق الرفع وصحة إستعماله حقيقة وجود المرفوع حقيقة بل يكفي في العناية المصححة لذلك وجوده عناية

وإدعاء ولو باعتبار وجود مقتضيه فإن مع وجود المقتضى للشيء يعتبر العقلاء وجود الشيء ويرونه كأنه موجود فيرتبون عليه أحكاماً كثيرة كما في إطلاق السقوط في اشتراط سقوط الخيار في متن عقده مع أنه في الحقيقة عبارة عن عدم الثبوت حيث كان المصحح لإطلاق السقوط عليه وجوده الإدعائي بلحاظ وجود مقتضيه وهو العقد وبذلك يظهر أنه لا مانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعة حيث أنه يكفي في صحة إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشيء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه بلا حاجة إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع بالمصير إلى التجوز في الكلمة أو الإسناد ــ أي لا يحتاج إلى تقدير المؤاخذة كما ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٠، والظاهر أن يقدر المؤاخذة في الكل ولا إسناد الرفع إلى التسعة يكون إسناداً مجازياً بلحاظ المؤاخذة كإسناد السؤال إلى القرية بلحاظ الأهل ــ أو المصير إلى ما أفيد من أن حقيقة الرفع هي الدفع وإن العناية المصحّحة لذلك هو كون الرفع في مرتبة وروده دفعاً أيضاً حقيقة باعتبار ممانعته عن تأثير مقتضى الشيء في بقاء ذلك الشيء في الآن المتأخر عن حدوثه ــ أي ما ذكره المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٣٧، فإن الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كل آن فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقة المجاز بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ لأن غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضي ظهوره في ذلك أجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول ذلك كذلك لو كان مصحح صدق الرفع مجرد منع المقتضى عن تأثيره وأما لو قلنا بأنّ المصحح في صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور في تاثير المقتضى في زمان سابق عن وروده قبل الدفع المعتبر فيه المقارنة فلا مجال حينئذ لتصحيح صدقه

على الدفع بتدريجية إفاضة الفيض عليه إذ تشبه ذلك بإثبات اللغة بالعرفان ـــ ثم بقية كلام النهاية ـــ فإن ذلك كله كما ترى اتعاب للنفس بلا موجوب يقتضيه مع وضوح الفساد الأخير بما بيناه في الفرق بين الرفع والدفع من احتياج الرفع في مرحلة صدقه إلى وروده على أمر مفروغ الثبوت والتحقق الملازم لفرض تأثير المقتضى في الزمان السابق أو المرتبة السابقة عن وروده قبال الدفع المعتبر في صدقه فرض عدم تأثير المقتضى في زمان سابق عن وروده إذ في مثله لا يكاد يوجب مجرد احتياج الموجود السابق في بقائه إلى علة البقاء وإفاضة الفيض عليه في كل آن انقلاب الرفع في مرحلة وروده إلى كونه دفعاً حقيقة كما هو ظاهر.

الأمر الثاني أن مقتضى ظهور الحديث الشريف في الفقرات الأربع وهي ما لا يعلمون وما لا يطيقون وما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه من حيث إضافة الرفع فيها إلى الموصول هو كون العناوين المزبورة من الجهات التعليلية للرفع والمانعة عن تأثير ما يقتضي إنشاء الحكم ـــ أي رفع الحرمة ـــ بخلاف مثل الطيرة والحسد والوسوسة فإنها لا تكون مانعة عن تأثير المقتضى كما في الأربع المتقدمة بل المقتضى للحرمة فيها هو نفس تلك العناوين الثلاثة ـــ أي علة الحرمة ـــ وإلاّ فلا يكون ورائها مقتض آخر تمنع هذه العناوين عن تأثيره ولذا أضيف الرفع في الحديث إلى نفس الأمور الثلاثة على خلاف الأربع المتقدمة حيث أنه من جهة اقتضائها للحرمة كأن الشارع رفعها لمانع خارجي من امتنان أو غيره ـــ إلى أن قال ـــ وأما الخطأ والنسيان فمقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو كونهما كالثلاثة المتقدمة في تعلق الرفع بنفس الخطأ والنسيان بلحاظ آثارهما لا بما أخطئ وما نسي ولكن الذي يظهر منهم هو خلافه وأن المرفوع فيهما هو المخطئ والمنسي كما يظهر ذلك من استدلالهم بهذا الحديث على صحة الصلاة المنسية فيها السجدة أو التشهد بتطبيق الرفع على السجدة المنسية والتشهد المنسي ـــ إلى أن قال ـــ نعم لا بأس بارتكاب خلاف الظاهر في الرواية بجعل الخطأ والنسيان فيها كناية عن المخطئ والمنسي كما يؤيده خبر البزنطي الوارد في من حلف بالطلاق

والعتاق المتضمن لحكمه ﴿عليه السلام﴾ بعدم تاثير الحلف بالطلاق واستشهاده بقول رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا حيث أنه من جهة تضمنه للتصريح بما أخطأوا يستفاد أن المراد من الخطأ والنسيان في حديث الرفع أيضاً ذلك لأن الأخبار يفسر بعضها بعضاً ـــ أي كما أفاده أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٥٧، أن هذا النحو من الإستعمال متعارف فإنه ينفي المصداق بإسناد النفي إلى الطبيعة فيقال الخطأ مرفوع مع أنه بدال آخر يفهم أن المرفوع مصداق ما وقع الخطأ فيه وهذا كالطلاق الذي مر مثاله وذكر المحقق النائيني ﴿دام ظله﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٣٤١، وإن أبيت عن ذلك وجمدت على ما ينسبق إلى الذهن في بادئ الأمر من أن العناية المصححة لورود الرفع على الشيء إنما هي باعتبار وجوده السابق ولا يكفي مجرد ثبوت مقتضى الوجود فيمكن الإلتزام بذلك أيضاً لوجود العناية المصححة لورود الرفع في جميع الأمور التسعة المذكورة في الحديث أما في غير ما لا يعلمون من الثمانية الآخر فواضح فإن الرفع قد أسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً لوجود الخطأ والنسيان والإضطرار وغير ذلك خارجاً فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج ولا منافات بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها لأن الرفع التشريعي لا ينافي الثبوت التكويني وسيأتي الرفع التشريعي في المذكورات. وأما في ما لا يعلمون فقد يقال إنه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه فإن المراد من الموصول نفس الحكم الشرعي فإن كان الحكم في مورد الشك ثابتاً فلا يتصور رفعه إلاّ على سبيل النسخ وإن لم يكن ثابتاً فلا يصح إسناد الرفع إليه لعدم سبق الوجود فلابد من جعل الرفع من قوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ رفع ما لا يعلمون بمعنى الدفع هذا ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم وذكر المحقق الماتن في الهامش أقول يكفي في العناية وجود الحكم المشكوك في الرتبة السابقة ويكون رفعه في الرتبة اللاحقة رفع مسبوق الوجود رتبة لازماً فتدبر وقال أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٥٩، ويمكن الجواب عنه أي عن النائيني بأن

التخصيصات طراً يرجع في الواقع إلى التخصصات فالتخصيص فيما لا يعلمون أيضاً يرجع إلى التخصص ومراده بالتخصيص الظاهري هو رفع إيجاب الإحتياط لا أصل الحكم ولكن بواسطة دفع مقتضى الحكم عن الإقتضاء على مسلكه فيكون نتيجة ذلك رفع الإحتياط ولكن نحن تبعاً للشيخ ﴿قدس سره﴾ نقول لا فرق في الفقرات فإن إيجاب الإحتياط يكون مرفوعاً ابتداء وسيأتي توضيحه ـــ

الأمر الثالث لا شبهة في أن الرفع بالنسبة على جميع المذكورات لا يكون إلاّ رفعاً تنـــزيلياً لا حقيقياً فلا يحتاج حينئذ إلى تقدير أمر في شيء من الأشياء التسعة لأن الإحتياج المزبور إنما هو فيما لو كان الرفع حقيقياً حيث أنه صونا لكلام الحكيم عن اللغوية يحتاج إلى تقدير شيء في البين ـــ أي الجهل غير مرفوع بل ثابت وكذلك الإضطرار والإكراه ـــ فيقال ـــ أي كما تقدم عن الشيخ الأنصاري ـــ أو غيرها ـــ أي غير المؤاخذة أيضاً كما احتمله الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ١٠، والحاصل أن المقدر في الرواية باعتبار دلالة الإقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهرية فيه والظاهر أن يقدر المؤاخذة في الكل وهذا أقرب عرفاً من الأول وأظهر من الثاني أيضاً ـــ وإلاّ فبناء على كونه في جميع المذكورات من باب العناية والتنـــزيل لا يحتاج إلى شيء فيصح إضافة الرفع إليها تشريعاً كما يصح إخباراً ولا يلزم منه أيضاً مجازاً في الإسناد أو الكلمة، نعم حيث أن التنـــزيل لابد من كونه بلحاظ الآثار المترتبة على الشيء ففي فرض تعدد الأثر ربّما يقع الكلام في أن التنـــزيل هل هو بلحاظ جميع الآثار أو لحاظ بعضها ولكن ذلك غير مرتبط بالتقدير وحينئذ فما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري ﴿قدس سره﴾ من التعبير بالتقدير لا يخلو من مسامحة واضحة، نعم لابد وأن يكون الأثر المرفوع من الآثار الشرعية التي كان أمر رفعها ووضعها بيد الشارع فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصب الرفع في الحديث الشريف ـــ أي قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٤٥، والتحقيق أنه لا حاجة إلى التقدير فإن

التقدير إنما يحتاج إليه إذ توقف تصحيح الكلام عليه كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي أو كان الرفع رفعاً تكوينياً فلابد في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعاً فالكلام يصح بلا تقدير فإن الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحي إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع هذه الأمور حقيقة فهو غلط وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخبارية أيضاً وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقي لهذه الأمور في دائرة أحكامه لا مطلقاً فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين غايته في مورد خاص إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطاء حقيقة في الشرعيات وهكذا فهو عين الرفع الحقيقي لها غاية الأمر لا مطلقاً وهذا المعنى أيضاً قابل للإخبارية فلا يبقي في البين إلاّ توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا وعليه بشرحه وهذا الذي لا نفهم له معنى محصلاً ثم قال المحقق النائيني لا أقول إن الرفع التشريعي تعلّق بنفس المذكورات فإن المذكورات في الحديث غير ما لا يعلمون لا تقبل الرفع التشريعي لأنها من الأمور التكوينية الخارجية بل رفع المذكورات تشريعاً إنما يكون برفع آثارها الشرعية وقال المحقق الماتن في الهامش في الجواب عنه أقول لا مجال لهذا الكلام إذ مرجع الرفع التشريعي إلى رفع الأمور الواقعية في عالم التشريع ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره وهذا عين قابلية الأمور التكوينية للرفع التشريعي فلا معنى لقوله توضيحاً لمرامه لا أقول إلى آخره خصوصاً لا يفهم فرق بين الرفع التشريعي ورفع المذكورات تشريعاً فتدبر وتوضيحه قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٠، فإذا قيل رفع ما لا يعلمون يكون معناه الرفع التعبدي في وعاء العين أي الخارج لا الرفع التشريعي وحيث أن التعبّد يحتاج إلى أثر شرعي فعلى مسلك النائيني ﴿قدس سره﴾ يكون الرفع في وعاء التشريع وعلى مسلك شيخنا العراقي ﴿قدس سره﴾ يكون الرفع بلحاظ وعاء التكوين لكن تعبداً انتهى

الأمر الرابع الظاهر من حديث الرفع بملاحظة وروده في مقام الإمتنان على الأمة هو الإختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنة فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصب الرفع ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه وإن فرض الإمتنان في رفعه ولا أقل من الشك في شمول حديث الرفع لمثله فيؤخذ بالقدر المتيقن ولا يكون ذلك إلاّ الآثار التي كان وضعها خلاف المنة على المكلف لا مطلق ما يكون في رفعه الإمتنان والتوسعة على المكلف وإن لم يكن في وضعه ضيق عليه ــ أي إشارة إلى الخلاف ذكره أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع أيضاً ، ج ٣، ص ٢٦٠، لا شبهة في أن المستفاد من هذا الحديث الشريف هو أن الرفع يكون امتناناً من الشرع على العباد لما ذكر فيه من العناوين التعليلية من الجهل والإضطرار والإكراه وغيره فإن هذه العناوين صارت سبباً لرفع الحكم لكن وقع الإختلاف بينهم رضوان الله عليهم من حيث أن الإمتنان في الرفع كاف أو يلزم أن يكون وضعه أيضاً خلاف الإمتنان مثال ذلك هو أن المضطر الذي صار بطبعه مضطراً يكون وضع التكليف بالنسبة إليه خلاف الإمتنان ويكون في رفعه الإمتنان وأما من صار مضطراً بسوء اختياره فلا يكون وضع التكليف بالنسبة إليه خلاف الإمتنان لأنه كان بسوء اختياره فحينئذ هل يرفع التكليف عنه فإن الرفع في هذه الصورة يكون امتناناً ولكن الوضع لا يكون خلافه فربما قيل بأن التكليف لا يلزم أن يكون وضعه خلاف الإمتنان بل إذا كان رفعه موافقاً له يكفي استناداً بأن المنة منصرفة إلى الدرجة العليا منها وهي في صورة كون الإضطرار بالإختيار أيضاً منطبقة وربما قيل ــ وهو الذي إختاره المحقق العراقي ــ بأن المتيقن من الرفع هو أن يكون وضع التكليف خلاف الإمتنان وهو يكون في صورة الإضطرار بالطبع مثلا ومع الشك في ذلك أيضاً حيث يكون الرفع مطلقاً عن قيد الإمتنان فحيث تكون القرينة لذلك حافة بالكلام كالقرينة العقلية فيوجب الإهمال من هذا الحيث فيؤخذ بالمتيقن وهذا البحث يترتب عليه ثمرات فقهية منها ما مر أي الإضطرار إلى آخر كلامه ومنهنا ظهر بطلان ما أفاده أستاذنا البجنوردي، في المنتهى، ج ٢، ص ١٧٨، بقوله ولكن

أنت خبير بأن الحديث مطلق من هذه الجهة وظاهر في العموم وعدم الإختصاص بما يكون وضعها خلاف المنة فلا وجه للشك في الشمول وعلى تقدير الشك لا وجه بالأخذ بقدر المتيقن مع وجود الإطلاق وإلاّ لا يبقى مورد للأخذ بالإطلاق إذ ليس مطلق إلاّ وله قدر متيقن بالنسبة إل حكمه وأما قدر المتيقن في مقام التخاطب له معنى آخر تقدم في باب المطلق أنه مما يمنع من الأخذ بالإطلاق لما عرفت من الإهمال ــ ومن ذلك نقول إنه لا يشمل الحديث فيما لا يعلمون الحكم الواقعي الثابت للذات في الرتبة السابقة على الشك لعدم كونه بوجوده الواقعي مما فيه الضيق على المكلف حتى يقتضي الإمتنان رفعه. كما أنه لا يشمل الجهل بالحكم وكذا الخطاء والنسيان عن تقصير من المكلف وكذلك الإضطرار ونحوه إذ لا يأبي العقل حينئذ عن فعلية التكليف واستحقاق العقوبة على المخالفة ــ أي كما أوضحه أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٦١، أنه لو دخل شخص في دار خمّار يعلم أنه يجعله في اضطرار شرب الخمر فاضطر وشرب يكون عاصياً معاقباً على القول بأن الرفع يكون مختصاً بصورة كون الوضع خلاف الإمتنان وغير معاقب على القول بالأعم وعلى الأول يجب عليه التحفظ حتى لا يقع في المحذور فإن وقع فيه معه يكون مشمولاً للحديث ــ نعم لو بلغ التحفظ عن الوقوع في الأمور المزبورة إلى حد الحرج يشمله حديث الرفع لأن وضع التكليف حينئذ خلاف الإمتنان على المكلف فكان حديث الرفع من هذه الجهة نظير حديث نفي الضرر الوارد في مقام الإرفاق بالأمة الغير الشامل للمقدم على الضرر ــ وسيأتي الإشارة إليه ــ ولذلك ــ أي من موارد الثمرة على الخلاف ــ تريهم يفرقون في أبواب المعاملات بين المقدم على الضرر كمورد الإقدام على المعاملة مع العلم بالغبن وبين غيره حيث يتمسكون بنفي الضرر على نفي لزوم المعاملة الغبنيّة في الثاني دون الأول مع أن في نفي اللزوم كمال المنة على المقدم في الأول أيضاً ــ أي توضيحه على ما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٢٦١، فعلى مسلك القدماء من التمسك بحديث الرفع لخيار الغبن لا يأتي الخيار في صورة العلم بالغبن لأن وضع

التكليف في صورة الإقدام لا يكون خلاف الإمتنان على هذا المسلك وأما على القول بالأعمية فيمكن التمسك به فيه هذه الصورة أيضاً وأما الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ فيتمسك لخيار الغبن بأن الشرط الضمني عند العقلاء في المعاملة هو تساوي الطرفين من المبيع والثمن ولا فرق في صورة العلم والجهل كما حرر في محله ـــ ومما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الإمتنان على الأمة يظهر اختصاص المرفوع أيضاً بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لا يكون كذلك ـــ أي يكون الرفع موجباً للوضع ـــ لا يشمله حديث الرفع كما في الشرائط الراجعة إلى اصل التكليف كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج ونحوه حيث لا يجري فيها حديث الرفع لإقتضاء رفع الشرطية فيها لوضع التكليف على المكلف وهو خلاف الإرفاق في حقه ـــ أي لو شك في أن الشرط لوجوب الحج هل يكون هو الإستطاعة العرفية أو العقلية لا يمكن جريان الحديث في العرفية ويقال إنها مرفوعة لأن من رفعها يلزم وجوب الحج في صورة عدم استطاعة العرفية وهو موجب للكلفة ـــ بخلاف شرائط الواجب فإنه يجري فيها حديث الرفع كما سنشير إليه ـــ أي حيث يكون نتيجته رفع الكلفة فيجري فيه الرفع فاذا شك في أن عدم النظر إلى الأجنبية هل يكون شرطاً لصحة الصلاة أم لا يجري أصالة عدمه ونتيجته صحة الصلاة معه ولو كان معصية ـــ كما أنه لو كان رفع التكليف عن شخص موجباً لضيق على الآخر لا يجري فيه حديث الرفع لأن رفعه وإن كان منة على الأوّل ولكنه من جهة إستلزامه لوضع التكليف على الآخر يكون خلاف الإرفاق عليه فمن ذلك لا يشمله الحديث لكونه منافياً لما يقتضيه من الإمتنان على الأمة الظاهر في الإرفاق على جميع الأمة لا على بعض دون بعض ونظيره حديث نفي الضرر حيث نقول فيه بعدم جريانه في موارد استلزامه للضرر على شخص آخر ـــ أي ذكر أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٢، هو أنه حيث يكون امتنانياً فهل يجري في صورة لزوم الضرر على الغير أو لا خلاف بين الشيخ والخراساني ﴿قدس سرهما﴾ مثال ذلك هو أنه إذا كان محتاجاً إلى حفر بئر في داره يضر

بجدار جاره فيقول الخراساني ﴿قدس سره﴾ أن قاعدة الناس مسلطون على أموالهم من أصلها لا تشمل صورة الإضرار بالغير وقال الشيخ ﴿قدس سره﴾ بأن القاعدة مطلقة ففي كل مورد يوجب الضرر يمنعها فعلى مسلك الأول لا نحتاج إلى المانع وعلى الثاني نحتاج إلى حكومته ثم إن حفر البئر إما لا يكون تركه ضررياً عليه وهو خارج عن البحث وإما يكون مضطرا إليه وهو مورد البحث كما إذا كان خراب داره في تركه بواسطة المياه الزائدة فعلى مسلك الشيخ ﴿قدس سره﴾ يكون التعارض بين اللاضررين بالنسبة إليهما ويكون المرجع هو قاعدة الناس الخ لأنها على فرض التعارض لا مانع من جريانه وأما على مسلك الخراساني ﴿قدس سره﴾ فحيث يكون قاعدة الناس من الأول غير شامل لمورد كما أنها ليس مقتضاها حركة العصا تمسكاً بها ولو أوجب كسر رأس شخص آخر على هذا المسلك والضرران أيضاً متعارضان لأن دليل اللاضرر أيضاً امتناني لا يمكن ملاحظته بالنسبة إلى شخص واحد ولا مجرى لأصالة البرائة والقول بالجواز أيضاً يكون امتناناً على الأمة لا على الشخص كما هو مفاد حديث الرفع فتصل النوبة إلى أصالة الإباحة لأنها ليست امتنانية ـــ

الأمر الخامس يعتبر في الأثر الذي يراد رفعه أن يكون من الآثار المترتبة على عناوين موضوعاتها لا بشرط عن طرو العناوين المذكورة في الحديث بمعنى أنه لم يعتبر في موضوع الأثر عنوان العمد أو الخطأ والنسيان ونحو ذلك وإلاّ لم يكن مرفوعاً بالحديث فلو فرض أنه اعتبر في موضوع الأثر عنوان العمد كالقصاص في القتل والكفارة في الإفطار بالأكل ونحوه فمع الخطأ أو النسيان لا يجري فيه حديث الرفع من جهة ارتفاعه بنفسه بانتفاء موضوعه وهو العمد كما أنه لو اعتبر في موضوعه عنوان الخطأ والنسيان كالدية في قتل الخطأ وسجدتي السهو لا يكون مرفوعاً بحديث الرفع بل لا يمكن ذلك لأن عنوان الموضوع يقتضي وضع تلك الآثار لا رفعها وهكذا الكلام في الإكراه والإضطرار ونحوهما. إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في فقرات الرواية.

بتقريب أن من الفقرات التسعة ما لا يعلمون[1]

١ــ قال أستاذنا الآملي ﴿مدّ ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٤، قد اختلف الكلام في المرفوع في هذه الفقرة ــ أي فقرة ما لا يعلمون ــ وأن المراد من كلمة ما هل هو إيجاب الإحتياط أو المؤاخذة أو تنجيز الواقع في الظاهر ومنه يتضح أن الرفع هنا يكون بمعنى الدفع أو يكون مستعملاً في معناه فنقول هنا مسالك ثلاثة الأول ما عن شيخنا العراقي ﴿مدّ ظله﴾ وهو المستفاد من كلام الشيخ الأنصاري ﴿مدّ ظله﴾ وهو أن المرفوع يكون إيجاب الإحتياط في ظرف الجهل. الثاني مسلك شيخنا النائيني ﴿مدّ ظله﴾ وهو أن الرفع يكون بمعنى دفع مقتضيات الأحكام عن الإقتضاء في ظرف الجهل وينتج رفع الإحتياط أي من آثار دفع الواقع رفع الإحتياط الثالث مسلك الخراساني ﴿مدّ ظله﴾ وهو أن المرفوع هو الحكم الفعلي في مرتبة الظاهر مع إمكان وجوده في الواقع ولعلنا بعون الله تعالى يمكننا إرجاع مسالكهم إلى مسلك واحد. أما مسلك الثاني قال المحقق النائيني في الفوائد ، ج ٣، ص ٣٣٨، وفي ما لا يعلمون يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها في إيجاب الإحتياط مع أن ملاكاتها كانت تقتضي إيجاب الإحتياط وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول ليس المراد نفي نفس المقتضيات الواقعية جزماً ولا تأثيرها في الأحكام الواقعية كذلك بل المراد نفي ما لا يعلمون بالعناية باعتبار نفي تأثيرها في الأحكام الواقعية كذلك بل المراد نفي ما لا يعلمون بالعناية باعتبار نفي تأثيرها الذي هو عين أثرها من إيجاب الإحتياط ظاهراً ومرجع كلام الشيخ ﴿مدّ ظله﴾ أيضاً إلى ذلك فتدبر فيه وأما مسلك الأول وهو كون المرفوع فيه إيجاب الإحتياط قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٢، وحينئذ فنقول معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الإحتياط والتحفظ فيه وأورد عليه المحقق النائيني، في الفوائد، ج ٣، ص ٣٣٨، ولا يخفى ما فيه من المسامحة فإن المراد من الموصول في قوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ رفع ما لا يعلمون نفس الأحكام الواقعية لأنها هي المجهولة وما أريد من الموصول هو المرفوع فلابد وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي وإن كانت نتيجة رفعه عدم إيجاب

ومعنى رفعه[1]

الإحتياط لأنه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها وهو ينافي ما عليه أصول المخطئة وأورد عليه المحقق العراقي في الهامش تأييداً لما عليه الشيخ الأنصاري بقوله أقول الأولى أن يقال لو كان المراد من الرفع، الرفع الحقيقي كيف يعقل وروده على الحكم الواقعي في ظرف الجهل به إذ العدم في ظرف الجهل بشيء يستحيل وروده على الشيء الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه ـــ أي الحكم الواقعي تعلق على الذات في الرتبة السابقة والجهل بالحكم في الرتبة اللاحقة والمرفوع في هذه الرتبة كيف يتعلق بما في الرتبة السابقة وليس إلاّ تقدم الشيء على نفسه ـــ فلا محيص من كون المراد به رفعه بالعناية ومرجعه إلى رفع أثره حقيقة فالرفع الحقيقي متوجه إلى إيجاب الإحتياط بدواً بلا توجيه إلى ما لا يعلمون ولو بنينا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين فتدبر تعرف وعليه المحقق العراقي وهو المختار عندنا وذلك والوجه في ذلك

١ـــ إن المراد من رفع ما لا يعلمون ليس هو الرفع التكويني جزماً لا في هذه الفقرة ولا في غيرها لوجود هذه الأمور تكويناً ولذا قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٣، والظاهر انحصار المرفوع فيه بإيجاب الإحتياط لأنه الذي يكون أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وهو الذي يكون المكلف من قبل وضعه في الضيق ويقتضي الإمتنان رفعه فيكون هو المرفوع حقيقة من بين الآثار دون المؤاخذة واستحقاق العقوبة ودون الحكم الواقعي ولو بمرتبته الفعلية إذ المؤاخذة والإستحقاق إنما هي من المدركات العقلية التي لا تنالها يد الجعل التشريعي بلا توسيط منشأها الذي هو إيجاب الإحتياط وأما العقوبة الفعلية فرفعها وإن كان بيد الشارع حيث كان له العفو تفضلاً مع ثبوت الإستحقاق إلاّ أن رفعها ليس من تمام المنة على المكلف فإن تمام المنة إنما هو رفع أصل الإستحقاق بحيث يرى المكلف

رفــع إبــلاغ[1] مــا لم يعلم من[2] الحكم الواقعي إلى[3] مرتبة الجهل به ولو بإيجاب الإحتياط[4] الذي هو من الأحكام الطرقيّة[5]

نفسه غير مستوجب لشيء مضافاً إلى أنه لا يجدي فيما هو المهم في المقام من نفي استحقاق العقوبة على ارتكاب المشتبه الخ

١ــ ويكون المراد رفع ابلاغ ما لا يعلم ورفع ابرازه بالخطاب

٢ــ أي رفع ابلاغ ذلك من الحكم الواقعي

٣ــ إلى يصح بمعنى حين وفي يكون أصح والمراد إبلاغه إلى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي

٤ــ والمراد من الإبلاغ هو جعل إيجاب الإحتياط

٥ــ وتوضيحه قال أستاذنا الآملي ﴿مدّ ظله﴾ في المجمع ، ج ٣، ص ٢٦٤، وما تناله يد الجعل يكون إيجاب الإحتياط شرعاً ضرورة أنه يمكن أن يقال بأنه لا يجب انحفاظ الواقع المحتمل ولا يكون الإحتمال منجزاً عليك لا يقال إن ملاحظة سياق الفقرات في الحديث الشريف لازمة ولازم ما ذكرتم هو اختلاف السياق لأن المرفوع في غير فقرة ما لا يعلمون عليهذا مثل الإضطرار والإكراه هو نفس الحكم وإيجاب الإحتياط لا يكون هو نفس الحكم بل هو مولود الحكم الواقعي. لأنا نقول لا يضر هذا بوحدة السياق لأن إيجاب الإحتياط لا يكون مولود الواقع بل يكون حكماً واقعياً طريقياً منشأ بالإستقلال مثل صدق العادل فيكون هذا الحكم مرفوعاً واقعاً فليس هو تابع الواقع كما يقوله شيخنا النائيني ﴿مدّ ظله﴾

كسائر[١] أحكام أدلّة الطرق التي شأنها إبراز الإرادات الواقعية في ظرف الجهل بها على تقدير وجودها. ولذا[٢] أشرنا في أوائل القطع بأن لمثل هذه الأحكام جنبتان[٣] بملاحظة[٤] محكيها قائمة بنفس الواقع و[٥] بملاحظة إنشائها المبرز لها قائمة بالإمارة في ظرف الجهل به و[٦] لذا صححّنا وقوع مثل الإمارة وسطاً لإثبات حكم متعلقه[٧] مع[٨] أن لازم الوسيطة[٩] كونه موضوع الأكبر في الكبرى وبديهي[١٠] أن الأكبر في كبرى حجيّة الطرق ليس إلاّ حكماً

١ــ ويكون وجوب الإحتياط كسائر أحكام أدلة الطرق المجعولة في ظرف الجهل المبرز للإرادات الواقعية على فرض وجودها كخبر الواحد ونحوه

٢ــ وقد تقدم مفصلاً أن هذه الأحكام المنشأ بالطرق المبرز للإرادات الواقعية عند الجهل

٣ــ لها جنبتان وجهتان

٤ــ الجهة الأولى من جهة ملاحظة محكيها ومنشأها وهي الإرادة الواقعية والأحكام الواقعية القائمة بنفس الواقع والإنشاء مبرزها

٥ــ الجهة الثانية ملاحظة نفس الإنشاء المبرز لتلك الإرادة هو قائم بالإمارة ومتحقق بها في ظرف الجهل

٦ــ ثم أشار إلى أمر آخر وهو جعل الوسطية التي تقدمت من إمكان جعل الطريق وسطاً دون القطع بل على الموضوعية أيضاً لا يمكن وتوضيح ذلك

٧ــ إنه يمكن أن تقع الإمارة وسطاً لإثبات حكم متعلقه فيقال قام على وجوب صلاة الجمعة الخبر الواحد وقد ثبت أن خبر الواحد حجة فتجب صلاة الجمعة والسر في جواز جعل الإمارة وسطاً

٨ــ هو أن لازم الوسطية كون الخبر موضوع الأكبر في الكبرى

٩ــ الأصح الوسطيّة

١٠ــ ومن المعلوم أن المحمول في الكبرى هو حجية الطريق والخبر وأنه ثبت كون الخبر حجة

ظاهــرياً قائمــاً بالإمارة[١] وليس[٢] هو من أحكام متعلقه القائمة بنفس ذاته في الرتبة السابقة عن الجهل به فوسيطة[٣] الإمارة[٤] لمثل هذا الحكم ليس إلاّ بلحاظ أنّ الإنشاء القائم بالإمارة بلبّ حقيقته وروحه من الإرادة المبرزة بهذا الإنشاء قائمــة بنفس المتعلق وبمثل ذلك[٥] يمتاز الأحكام الطرقيّة عن الأحكام الحقيقيّة النفسيّة ولذا نقول[٦] إنّه على الموضوعيّة لا يكون الإمارة وسيطاً لحكم المتعلق بل هو وسط لحكم نفسه[٧]

١ــ والحجة حكم ظاهري قائم بالإمارة والخبر وهذا غير حكم مؤداه ومتعلقه وهو وجوب صلاة الجمعة

٢ــ ولا يكون الحجية من أحكام متعلق الخبر ومؤداه القائم بذات المؤدي في الرتبة السابقة عن الجهل بالحكم الواقعي فإن حكم المتعلق على ذات المؤدي شيء آخر المفروض أنه ثابت سواء جهل به أم علم

٣ــ الأولى فوسطية

٤ــ فعلى هذا تكون الإمارة وسطاً لإثبات حكم متعلقه لا يكون إلاّ بملاحظة أن الإنشاء القائم بالخبر والإمارة كونه إبراز الإرادة القائمة بنفس المتعلق وبهذه الجهة يكون وسطا في ظرف الجهل

٥ــ وعلى هذا يفترق الأحكام الطرقية من الأحكام الحقيقية النفس الأمرية فإن القطع بالخمرية لا يمكن أن يجعل وسطاً لأن الخمر حرام لا بعنوان مقطوع الخمرية بخلاف الأحكام الطرقية فإن الموضوع في الكبرى هو كون الخبر حجة وهو حكم ظاهري قائم بالإمارة ولا يرتبط بالمتعلق

٦ــ وكذا على الموضوعية والسببية بأقسامه لا يمكن أن تكون الإمارة وسطاً لحكم المتعلق لعدم كون الوسط في الأكبر موضوعاً للحجية والطريقية

٧ــ بل موضوع لحكم نفسه فيقال قام الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة وكل خبر قام على شيء فيجعل على طبق مؤدّاه أو ينقلب الواقع عليه على القولين فيه

كالقطع[١] الواقع موضوعاً لحكم آخر ولذا[٢] لا يصلح للقطع أن يقع وسيطاً لحكم متعلقه مثل الظن لعدم[٣] صلاحيّته لأن يتعلّق به الحكم الطريقي[٤] بملاحظة كونه بنفسه منجزاً للواقع[٥] بلا احتياج في منجزيّته إلى حكم طريقي[٦] بخلاف الظن مثلاً[٧] وحينئذ فالمراد من رفع ما لا يعلمون رفع الحكم الواقعي بمرتبة من مراتب وجوده ولو بمثل إنشائه في ظرف الجهل به.[٨]

١ــ ولذا يصح أيضاً عند ما كان القطع بشيء موضوعاً لحكم آخر كالقطع بنجاسة شيء موضوعاً لوجوب التصدق فإنه يصح لكونه ليس وسطاً لحكم متعلقه بل لحكم آخر

٢ــ وأما لو كان القطع بوجوب شيء وسطاً لوجوب ذلك الشيء فلا يمكن أن يكون وسطاً لحكم متعلقه كما ذكرنا في الظن

٣ــ والوجه في عدم إمكان القطع واضح لأن القطع حجيته ذاتية ليست بجعل جاعل

٤ــ فلا يمكن أن يتعلق به الحكم الطريقي والحجية

٥ــ فالقطع منجز بنفسه للواقع لكون كاشفيته تامة

٦ــ ولا يحتاج في منجزيته إلى جعل حكم طريقي أصلاً بل محال كما تقدم

٧ــ بخلاف الظن فإن كاشفيته ناقصة قابل لجعل الكشف على ما مر

٨ــ فلنرجع إلى ما كنا فيه فإن فقرة ما لا يعلمون يرفع الحكم الواقعي ولو بمثل إنشاء الحكم الواقعي في ظرف الجهل وهو إيجاب الإحتياط فإن ذلك مرتبة من مراتب وجود الحكم الواقعي وهو المراد من الإبلاغ أيضاً فيما تقدم ــ وأما المسلك الثالث وهو للمحقق الخراساني من رفع الحكم الفعلي في مرتبة الظاهر قال المحقق الخراساني في الكفاية، ج ٢، ص ١٦٨، فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذة عليه قطعاً ــ أي توضيحه كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٦، فحيث يكون الحكم عنده ذا مراتب أربعة الإقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجيز يقول بأن المرفوع في المقام يكون هو

ثم إن المصحح[1] لإطلاق الرفع في المقام هو وجود المقتضى[2]

الحكم فعلاً لعدم وصوله وإن كان في الواقع في سائر المراتب موجوداً فيكون المؤاخذة واستحقاق العقاب مرفوعاً برفعه انتهى ــ لا يقال ليس المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع بإرتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة على ارتفاعها فإنه يقال إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلاّ أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وبإقتضائه من إيجاب الإحتياط شرعاً فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته الخ وأجاب عنه المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢١٤، وأما الحكم الواقعي فهو وإن كان مجعولاً شرعياً إلاّ أنه لا يمكن أن يتعلق به الرفع الحقيقي لوجوه منها ما عرفت في الأمر الرابع من أن حديث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الإمتنان بحيث لولا الرفع كان المكلف من قبل وضعها في الضيق فإن من الواضح أن ذلك لا يتصور في التكليف الواقعي ولو بمرتبة فعليته إذ لا يكون المكلف من جهة مجرد ثبوته في الواقع ونفس الأمر في الكلفة والضيق حتى يجري فيه دليل الرفع فيكون هو المرفوع حقيقة وهذا بخلاف إيجاب الإحتياط فإنه لولا الرفع كان المكلف من قبله في الكلفة فيتعين كونه هو المرفوع حقيقة، نعم لما كان إيجاب الإحتياط منشأ لإستحقاق العقوبة على الواقع باعتبار كونه بياناً ومنجزاً للواقع ورافعاً لموضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة كان رفعه رفعاً للإستحقاق وبهذه العناية يصدق أن المرفوع هي المؤاخذة والإستحقاق

١ــ أي المصحح والعناية في إطلاق الرفع في ما لا يعلمون بعد ما لا يكون رفعاً حقيقياً هو ــ

٢ــ أن مرجع رفع إيجاب الإحتياط لما كان إلى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها في إيجاب الإحتياط في ظرف الجهل بالواقع لإقتضاء الإهتمام بالواقع حينئذ لعدم القناعة في حفظ المرام الواقعي بصرف الخطاب الواقعي المتعلق بعنوان الذات ولزوم كونه بصدد حفظه في المرتبة المتأخرة عن الجهل بخطابه بإنشاء آخر متعلق بعنوان

الإحتياط كان رفع إيجابه يعد بهذه العناية رفعاً للحكم الواقعي ومصححاً لإضافة الرفع إلى عنوان ما لا يعلم ومنها كونه خلاف مقتضى ظهور سياق الحديث في سائر الفقرات الآخر كالخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار ونحوها فانه بعد أن كان الرفع فيها رفعاً بالعناية لا رفعاً حقيقياً يقتضي السياق كونه كذلك فيما لا يعلم أيضاً. ومنها ظهور الحديث الشريف في كون الجهل من الجهات التعليلية للرفع حيث أن مقتضى علية الجهل وسببيته للرفع هو كونه في المرتبة المتأخرة عن الجهل بالواقع ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلقه بالحكم الواقعي لإستحالة ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه كيف ورفع كل شيء عبارة عن نقيضه وبديله ونقيض الشيء لابد وأن يكون في مرتبة ولا يكون الحكم الواقعي بما هو ملحوظ في المرتبة السابقة على الجهل نقيضاً لهذا الرفع المتأخر عن الشك حتى يمكن تعلق الرفع الحقيقي بالحكم الواقعي ولو بمرتبة فعليته ـــ أي كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٥، يكون الجهل علة للرفع فالمرفوع يكون معلوله والجهل متأخر عن الواقع برتبة لأن الواقع ما لم يكن لا يتصور الجهل به والرفع يكون متأخراً عن الجهل أيضاً برتبة فيكون متأخراً عن الواقع برتبتين وما هو متأخر كذلك كيف يمكن أن يكون علة لما هو المتقدم فإن هذا هو اللازم من القول بأن المرفوع هو الواقع بواسطة الجهل به ـــ وحينئذ لا محيص من تعلق الرفع الحقيقي بإيجاب الإحتياط ـــ أي المتأخر عن الجهل ـــ بلا توجيهه إلى ما لا يعلمون إلاّ بنحو العناية وذلك أيضاً لا من جهة كونه أثراً للحكم الواقعي كما توهم ـــ أي المحقق النائيني من كون إيجاب الإحتياط من آثار الواقع كما تقدم ـــ بل من جهة كونه بنفسه هو المرفوع بدواً كيف وأن إنشاء ايجاب الإحتياط في ظرف الشك بالواقع إنشاء مستقل مبرز عن الإرادة الواقعية في قبال الإنشاء الواقعي المتعلق بعنوان الذات في الرتبة السابقة كما أوضحناه في مبحث جعل الطرق إذ حينئذ لا يرتبط مثل إيجاب الإحتياط بالحكم الواقعي ولا كان من لوازمه وآثاره وذكر

لمـــثل هذا الإنشاء في ظرف الجهل بالمرام واقعاً إذ[١] مع وجود المقتضى يعتبـــرون العقلاء[٢] كأنّه موجود بالعناية ولذا[٣] أطلق السقوط للخيار عند وجود مقتضيه مع[٤] أنه في الحقيقة عبارة عن عدم الثبوت من الأوّل فلإطلاق الرفع[٥] فـــي المقام أيضاً يعين[٦] عناية إطلاق السقوط في باب شرط سقوط الخيار في بيان[٧]

أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٦٥، ويمكن الجواب عن هذا الدليل بأن يقال كل ما ذكرتم من التأخر الرتبي وعدم تأثير المتأخر في المتقدم صحيح إلاّ أن هذا يكون على فرض القول بأن الواقع في ظرفه يكون مرفوعاً بالجهل وأما إذا قلنا بأن الواقع في مرتبة الظاهر مرفوع أي الجهل علة لرفع الحكم ظاهراً فلا يأتي هذا الإشكال الخ وفيه هذا نسيان للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فإن الحكم الواقعي حده إلى مرتبة الجهل والحكم الظاهري موضوعه الجهل فالحكم الواقعي ليس في مرحلة الظاهر والجهل حتى يرفعه فما معنى يرفع الحكم الواقعي في الظاهر فالصحيح ما أفاده المحقق الماتن ﴿قدس سره﴾

١ــ والحاصل لو كان المقتضى موجوداً للحكم الواقعي في مرحلة الجهل أيضاً كما في الأمور المهمة من النفوس والأعراض والأموال الخطيرة

٢ــ ويعتبرون العقلاء أن الحكم الواقعي موجود بالعناية ولو بمرتبة منه وهو وجوب الإحتياط

٣ــ ويكون المقام نظير شرط سقوط الخيار فإن السقوط فرع ثبوت مقتضيه كخيار المجلس فيشترط في العقد سقوطه

٤ــ مع أنه في الحقيقة لا يثبت الخيار من الأول وكان مقتضيه موجوداً

٥ــ فإطلاق الرفع في المقام بعين شرط سقوط الخيار أن مقتضى الإحتياط كان ولكن رفع ذلك

٦ــ الصحيح بعين

٧ــ الصحيح متن

عقــده وكان من باب الحقائق الإدعائيّة[١] لا أنّ كلمة الرفع أريد منه الدفع فــي مقام كما توهم[٢] وحينئذ ملخّص معنى هذه الفقرة[٣] أن الإمتنان الوارد في مورد الفقرات التسع اقتضت لأن[٤] يرفع عن المكلف إنشاء حكم حافظاً للمرام الواقعــي فــي ظرف الجهل به[٥] مع كمال تمكنه من إيجاده لمحض[٦] الرحمة والرأفة ومقتضاه[٧] حينئذ نفي مضمون ما ورد من السنّة على إيجاب الإحتياط بحملها على الإستحباب[٨] ويكفي بذلك[٩] رداً للأخباري وحينئذ يكون هذا الحديث

١ــ ووجه العناية كونها من باب الحقيقة الإدعائية كقوله زيد أسد بعلاقة الشجاعة فإن في المقام رفع ما لا يعلمون إدعاء لأنه كان مقتضى وجوب الإحتياط موجوداً وكان يعتبره العقلاء فرفعه

٢ــ وليس المراد من الرفع هو الدفع كما توهم المحقق النائيني وتقدم مفصلاً

٣ــ وحينئذ ملخص معنى رفع ما لا يعلمون الوارد في مقام الإمتنان كسائر فقراته

٤ــ هو أن المرفوع عن المكلف إبلاغ وإنشاء وإبراز حكم يحفظ الواقع عند الجهل به

٥ــ وليس ذلك إلاّ وجوب الإحتياط مع أنه كان متمكناً من إيجاده وكان العقلاء يعتبرونه أيضاً

٦ــ وكان رفعه لمحض التسهيل على العباد والرحمة لهم والرأفة إمتناناً

٧ــ وعلى هذا يكون مقتضى حديث الرفع هو تقديمه على أخبار الإحتياط بأن ما دل على وجوب الإحتياط بظاهره من السنة يكون إمتناناً على العباد ورأفة بهم مرفوع عن المكلفين

٨ــ ولابد من حمل أخبار الإحتياط على الإستحباب

٩ــ وبذلك يكون رداً لما استدل به الأخباري من أدلة الإحتياط في قبال البرائة

الشريف[1] أتمّ دليل للقائل بالبرائة قبال الإستدلال الأخباريّين بالنصوص الآتية كما لا يخفى[2]

١ــ ويكون حديث الرفع سنداً ودلالة أتم وأكمل دليل في قبال الأخباري لإثبات البرائة في قبال الإحتياط. وأما الثمرة بين الأقوال قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٧٠، وفذلكة البحث في رأي الشيخ وشيخنا العراقي وشيخنا النائيني والمحقق الخراساني هي أن الأوليين يقولون بأن ما هو الثقل يكون هو إيجاب الإحتياط إبتداءاً ــ أي كما عن المحقق النائيني ــ مع انحفاظ الواقع في واقعيته فالرفع لا يمس بكرامة الواقع لأن الحكم عندهما يكون له مرتبة واحدة ولا تفكيك بين الفعلية والإنشاء. والثاني يقول وحدة السياق يقتضي أن يكون المرفوع هو الحكم كما في سائر الفقرات ولكن رفعه يوجب دفع اقتضاء الحكم من جهة إيجاب الإحتياط فلا يقتضيه مع بقائه وهو أيضاً يقول بأن الرفع لا يمس بكرامة الواقع وللحكم مرتبة واحدة. وأما الثالث فيقول بأن الحكم له مراتب وفي المقام يكون المرفوع مرتبة الفعلية ورفع الحكم في هذه المرتبة يوجب رفع وجوب الإحتياط ورفع استحقاق العقاب بتوسيطه فعلى قول الخراساني والعراقي والشيخ يتحقق المعارضة بين أخبار إيجاب الإحتياط وحديث الرفع لإنشاء أحدهما الإحتياط وإنشاء الآخر نفيه وأما على مسلك شيخنا النائيني فلا يتحقق المعارضة لأنه يقول بأن الحكم يكون بنحو اللااقتضاء بالنسبة إلى إيجاب الإحتياط وأخبار الإحتياط يكون له إقتضاء الوجوب فيقدم ولا تعارض وتقدم أيضاً ــ

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢١٥، نعم مرجع رفع إيجاب الإحتياط كما ذكرناه لما كان إلى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها في جعل إيجاب الإحتياط في ظرف الشك بالخطاب الواقعي كان رفعه بهذه العناية رفعاً للحكم الواقعي إذ يصدق بهذا الإعتبار أن المرفوع هو الحكم الواقعي ولو بمرتبة من الفعلية المقتضية لإيجاب الإحتياط في ظرف الشك بالواقع كما أن بعناية كون إيجاب الإحتياط منشاء لصحة المؤاخذة والإستحقاق يكون رفعه رفعاً لهما وإلاّ فالرفع الحقيقي لا يكون إلاّ متوجهاً بإيجاب الإحتياط

ثمّ[1] إنّه كما أنّ إطلاقه يرفع الحكم النفسي كذلك قابل لرفع الحكم الوضعي

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٥، بقي الكلام في عمومه الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية وعدم عمومه حيث أنه قد يقال باختصاصه بالشبهات الموضوعية تارة من جهة اقتضاء وحدة السياق في إرادة الموضوع المشتبه من الموصول فيما لا يعلمون بتقريب أن المراد من الموصول فيما أكرهوا وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما أخطأوا بعد أن كان هو الفعل الذي أكره عليه أو اضطر إليه أو لا يطيقون ــ أي لا أصل الإضطرار والإكراه وغيرهما ضرورة أنه يكون متحققاً في الخارج لا مرفوعاً فيه ــ فوحدة السياق تقتضي أن يكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو الفعل الذي اشتبه عنوانه كالشرب الذي لم يعلم كونه شرب خمر أو شرب خل ــ أي حين يكون حراماً أو مباحاً فتختص بالشبهات الموضوعية ــ وأخرى من جهة عدم تصور الجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية حتى يمكن إرادة ما يعمهما من الموصول ــ أي يراد بكلمة ما الشيء المبهم الأعم من كون الإهتمام من ناحية العوارض الخارجية أو من ناحية فقد ان النص وغيره فيكون المرفوع في أحدهما الفعل وفي الآخر الحكم والوجه لعدم الإمكان هو ــ بدعوى أن المرفوع في الشبهات الحكمية بعد ما كان عبارة عن نفس متعلق الجهل أعني الحكم الواقعي المجهول كان استناد الرفع فيه إلى الموصول من قبيل الإسناد إلى ما هو له بخلاف الشبهات الموضوعية فإن متعلق الجهل فيها أولاً وبالذات هو الموضوع الخارجي وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعي والموضوع الخارجي لما كان بنفسه غير قابل للرفع كان إسناد الرفع إليه من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له وحيث أنه لا يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد وإسناد واحد يدور الأمر بين أن يراد من الموصول الحكم المشتبه أو الموضوع فمع قطع النظر عن السياق وإن كان الأولى هو الأول حفظاً لظهور الإسناد في كونه إسناداً إلى ما هو له إلاّ أن وحدة السياق تقتضي تخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية لأقوائية ظهور السياق من الظهور المزبور ولكن لا يخفى ما فيه أما الوجه الأول فلمنع

وحدة السياق كيف وأن من الفقرات في الحديث الطيرة والحسد والوسوسة ولا يكون المراد منها الفعل ومع هذا الإختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه ـــ أي اللّهم إلاّ أن يقال إن الأمر في هذه سهل فإن ما ذكر ليس فعلاً جوارحياً ويكون من الأفعال الجوانحية فإن هذه أفعال القلب ـــ مع أن ذلك يقتضي إرتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة أخرى فإن الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الآخر كالإضطرار والإكراه ونحوهما حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبورة فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل وإنما المعروض له هو عنوانه وحينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيما لا يعلم على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل ولا ريب أن العرف يرجح الأول فيتعين الحمل فيما لا يعلمون على إرادة الحكم ـــ أي إلى ذلك أشار المحقق الماتن أيضاً في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٤٤، أقول محل البحث في أن متعلق الرفع في البقيّة أيّ شيء وذلك لا ينافي مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعي فالإختلاف في المتعلق يوجب خلاف السياق والأولى في الجواب أن يقال إن المراد من الموصول ما كان معروض وصفه حقيقة والفعل في الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه كما اضطروا إليه بل تعلق عدم العلم بعنوانه ـــ أي عدم العلم بعنوان حرمة شرب الخمر أو إباحة شرب الماء ـــ وهو أيضاً خلاف ظهور السياق وحينئذ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من الموصول وإرتكاب خلاف السياق من جهة أخرى والعرف يرجّح الأول فيحمل على الحكم فيما لا يعلمون فقط انتهى ـــ وأما الوجه الثاني ففيه أن المراد من الموصول فيما لا يعلم هو مطلق الحكم الشرعي المجهول الجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية حيث لا فرق بينهما إلاّ أن منشأ الشك في الشبهات الحكمية فقد النص أو إجماله وفي الشبهات

الموضوعية الأمور الخارجية ولا يوجب ذلك فرقاً بينهما في إضافة الرفع وإسناده إلى الموصول كما هو ظاهر ــ أي لكونه بتعدد الدال والمدلول ــ بذلك أيضاً ذكر في الكفاية، ج ٢، ص ١٧٤، ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وإن كان في غيره لابد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناده الرفع إليه فإنه ليس ما اضطروا أو ما استكرهوا إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة ويمكن الجواب عن الإشكال أيضاً بما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٤٥، فإن المرفوع في جميع الأشياء التسعة إنما هو الحكم الشرعي وإضافة الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام كما ذكر وإلاّ فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي كما أن المرفوع في ما لا يعلمون أيضاً هو الحكم الشرعي وهو المراد من الموصول والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية ومجرد اختلاف منشأ الجهل وأنه في الشبهات الحكمية إنما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين وفي الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجية لا يقتضي الإختلاف فيما أسند الرفع إليه فإن الرفع قد أسند إلى عنوان ما لا يعلم ولمكان الرفع التشريعي لابد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية ولعل بيانه ما ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٧٤، هو أن يقال إن الموضوعية غير ذات الموضوع ومصداقه فإن الفعل الخارجي يكون مصداق الموضوع نفسه بعنوان أنه موضوع فحينئذ نقول شرب الخمر المشتبه حكمه من ناحية الخارج وشرب التتن المشتبه حكمه من ناحية فقدان النص أو إجماله أو تعارضه يكون موضوعاً ويصدق عليه عنوان الموضوعية والخارج يكون مصداقهما فإذا قيل رفع هذا الموضوع فيكون معناه أن الموضوع في وعاء التشريع غير موجود سواء كان شرب الخمر أو شرب التتن بلحاظ المناشئ الأربعة

من الجزئيّة أو الشرطيّة بعد كون أمر وضعهما ورفعهما بيده[1] و[2]

فعدم الوجود التشريعي يكون لازمه عدم الحكم الشرعي من الشارع ففي الشبهات الحكمية والموضوعية يكون المرفوع هو الموضوع وإن شئت قلت إن المرفوع هو الفعل ولكن مناشئ الشبهة مختلفة فيرتفع الإشكال من البين ويكون الرفع فيما لا يعلمون في الأعم من الشبهات الموضوعية والحكمية ولا بأس به ــ وعليه يتم الإستدلال بهذا الحديث على البرائة في قبال القائل بوجوب التوقف والإحتياط عند الشك في التحريم لأن مقتضاه كما عرفت إنما هو نفي وجوب الإحتياط عند الشبهة والترخيص في الإرتكاب فيعارض ما دل على وجوب التوقف والإحتياط.

١ــ أيضاً ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٧، ثم إنه بعد أن ظهر عموم الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية نقول إنه لا فرق بين التكاليف الإستقلالية أو الضمنية فتجري في الثاني أيضاً عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته للمأمور به كما سنحققه في مبحث الأقل والأكثر إن شاء الله تعالى هذا بناء على جريان البرائة العقلية في تلك المسألة وأما على القول بالإشتغال العقلي فيها ففي جريان دليل الرفع إشكال كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ولا مجال للإشتغال العقلي أصلاً كما ستعرف.

٢ــ ومن العناوين المذكورة في الحديث عنوان الخطأ والنسيان وأما الفرق بين الخطأ والنسيان قال المحقق الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي في حاشيته على الكفاية، ج ٥، ص ٦١، ثم النسبة بين الخطأ والنسيان عموم وخصوص من وجه بحسب المورد ومادة الإفتراق من جانب الخطأ فيما إذا قصد شرب الماء من أحد الإنائين الذين أحدهما ماء متنجس فتوهم المتنجس طاهراً فشربه خطأ بلا نسيان فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالإلتفات إلى عنوان النجس ثم ذهل عن الذهن ومادة الإفتراق من جانب النسيان فيما إذا ترك واجباً لأجل ذهوله عن ذهنه بلا إتيان شيء آخر مكانه ومادة الإجتماع من الجانبين فيما إذا شرب الماء المتنجس المسبوق

بالعلم به فإن شرب ذلك الماء من حيث عدم تعلق القصد إلى شرب عنوان المتنجس خطأ ومن أجل ذهول ذلك العنوان يكون ترك الكف عنه منسياً وأما بحسب الصدق فبينهما تباين إذ الخطأ يصدق على الفعل والنسيان يصدق على ذهول الشيء عن الذهن وعلى الترك لا على الفعل والفرق بينهما أوضح من ذلك بل على الفعل أيضاً لأن نسى صومه وأكل وعلى أي قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٧٥، لا يخفى عليكم أن معنى رفع الخطأ لا يكون هو إنقلابه إلى العمد وكذلك النسيان بأن يقال يكون الخطأ والنسيان مرفوعين فيكون حكمها حكم العمد لأن الحديث كما مر يكون في مقام بيان الإمتنان وهذا خلافه ولا يمكن أن يقال إن نفس الخطأ والنسيان ويكونان كالعدم لأنهما علة الرفع فكيف يمكن أن يقال وجودهما كالعدم فلابد وأن يقال إن المرفوع هو حكم الفعل أو المخطئ أو المنسي على اختلاف الكلام فيه. قال المحقق العراقي في النهاية ، ج ٣، ص ٢١٧، والمراد بهما كما قربناه سابقاً هو المنسئ وما أخطأ لا نفس عنوان الخطأ والنسيان فكل ما كان مخطئاً أو منسياً فعلاً كان أو تركاً جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً يكون مرفوعاً بهذا الحديث ومرجع الرفع فيهما بعد كونه رفعاً تنـــزيلاً لا حقيقياً إلى رفع ما يترتب عليهما من الأثر المجعول الذي كان المكلف من قبله في الكلفة ويناسب الإمتنان رفعه ومرجعه فيهما إلى رفع إيجاب التحفظ المستتبع لرفع التكليف الفعلي عن المنسي وما أخطأ حال النسيان فإن الناسي وكذلك المخطئ وإن سقط عنه التكليف حال النسيان إلاّ أنه لما كان متمكناً قبل النسيان من امتثال التكليف بالتحفظ وعدم الوقوع في مخالفة الواقع بالنسيان وكان هذا المقدار كافياً في علية التكليف في حقه قبل النسيان بنحو يستتبع وجوب حفظ الإلتفات مقدمة لعدم الوقوع في خلاف الواقع ويوجب استحقاق العقوبة على المخالفة إلاّ أن الشارع من باب الإمتنان رفع عن الناسي والمخطئ وجوب التحفظ برفع منشأه الذي هو التكليف الفعلي وعلى ذلك فلو شرب خمراً أو ترك واجباً مثلاً خطأً أو نسياناً كان هذا الشرب وهذا الترك كالعدم في عدم ترتب حكم عليهما فلا

يستحق العقوبة والمؤاخذة على مثل هذا الشرب وذاك الترك الناشئين عن الخطأ والنسيان، نعم لابد من تقييد ذلك بما إذا لم يكن ترك التحفظ ناشئاً عن سوء اختيار المكلف وإلاّ فلا يشمله حديث الرفع كما أشرنا إليه سابقاً وسيأتي أيضاً هذا ما أفاده المحقق الماتن ونعم ما أفاده. وأما المحقق النائيني ذكر في الفوائد، ج ٣، ص ٣٤٥، أن المرفوع في جميع الأشياء التسعة إنما هو الحكم الشرعي وإضافة الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام كما ذكر وإلاّ فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي كما أن المرفوع فيما لا يعلمون أيضاً هو الحكم الشرعي وهو المراد من الموصول والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية ــ إلى أن قال في ص ٣٥٢ــ فإن كان الحكم من الأحكام التكليفية وكان مترتباً على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم فلا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو خطأ فإن نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار لم يكن فعله حراماً شرعاً ولا يخرج بذلك عن العدالة لو كان واجداً لها قبل الشرب لأن الشرب عن إكراه كالعدم والحكم تابع لموضوعه فرفع الموضوع يقتضي رفع الحكم فلا حرمة كما هو واضح الخ وقد أجاب عنه أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣ ، ص ٢٧٦، ويرد عليه بعد تسليم أن المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع المخطئ والمنسي يكون الحاكم برفعه هو العقل فإن الحكم الغير المنجز لعدم الإلتفات إليه يكون مرفوعاً بحكم العقل فإنه يحكم بعدم ذلك عليه ولا نحتاج إلى رفع الشارع ولا يكون رفعه امتناناً والواقع بدون التنجيز لا يكون له ثقل ليكون مرفوعاً ولو كان محفوظاً في عالم الواقعية ونعم الإيراد فلابد في الحديث رفع شيء وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٤٧، فإن حديث الرفع يكون حاكماً على أدلة الأحكام فلا تلاحظ النسبة بينهما ــ إلى أن قال ــ وحيث أن الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام فإن الحكم قد يكون ضررياً أو

حرجياً وقد لا يكون ـــ إلى أن قال ـــ وفي دليل رفع الإكراه والإضطرار وعند ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع فإنه لا يمكن طروّ الإكراه والخطأ والنسيان على نفس الأحكام بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام ـــ إلى أن قال ـــ وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وأورد عليه أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٧٦، بقوله يكون اشتباه من المقرر أو سهو قلم ضرورة أنه تتصور ذلك فيما إذا علم بالحكم ثم نسيه أو أخطأ في انطباقه وكذلك إذا علم بالموضوع مثل أن المايع الفلاني خمر ثم نسيه أو أخطاه. نعم دور العلامة يجئ في نسيان الحكم لأن مقابل النسيان هو الذكر وهو والعلم متساويان كما أن نسيانه مساو للجهل به ولا يجيء بالنسبة على الموضوع فإن القول بأن الخمر إذا نسي خمريته لا يكون عليه الحكم في حال النسيان لا يلزم منه الدور لأن الحكم بحرمة الخمر لا يتوقف على العلم بها بل يتوقف على العلم بالموضوع مثل إن علمت بخمرية خمر فهو حرام ولذا لابد من التمسك برفع إيجاب التحفظ في الشبهات الحكمية كما يقال برفع وجوب الإحتياط فيما لا يعلمون لئلاّ يلزم الدور ويلزم شيخنا الأستاذ ﴿دام ظله﴾ أن يقول بالتخصيص في الواقع بالنسبة إلى ما لا يعلمون في الشبهات الموضوعية كما يقول به هنا مع أنه لا يقول به ومن ذلك كله نفهم أن المرفوع في المقام أيضاً هو إيجاب التحفظ في الشبهات الموضوعية والحكمية في النسيان والخطأ كما قلنا به فيما لا يعلمون ولا يتم القول بالتخصيص في الواقع كما قال شيخنا الأستاذ ﴿دام ظله﴾ ونعم الرد والتفريع عليه لكن الإشكال في الخطأ والنسيان دون الإكراه والإضطرار فإنه لا يتصور الإكراه والإضطرار بالنسبة إلى الحكم وقال المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد ، ج ٣، ص ٣٥٢، أيضاً وإن أكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسي الفعل ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فأكره على العدم أو اضطر إليه أو نسي أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب

الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات فإن شأن الرفع تنـــزيل الموجود منـــزلة المعدوم لا تنـــزيل المعدوم منـــزلة الموجود لأن تنـــزيل المعدوم منـــزلة الموجود إنما يكون وضعاً لا رفعاً والمفروض أن المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب حتى يقال إنه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة والحاصل أنه فرق بين الوضع والرفع فإن الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقاً للتوسعة والإمتنان وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه لأن رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع والجعل وحديث الرفع لا يتكفل الوضع بل مفاده الرفع وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالاً واضطر بترك أحد الطرفين معيّناً أو غير معين فهل أحد في البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين ما أظن التزامك به أيضاً بل تلتزم بالتكليف التوسطي وهل هذا من غير جهة الإضطرار الخ , ونعم النقض وأما حلاً ذكر المحقق الماتن في الهامش، ج ٣، ص ٢١٩، أن مرجع رفع الشيء بعد أن كان إلى الرفع بالعناية الراجع إلى خلو صفحة التشريع عن حكمه وعدم أخذ موضوعاً لأحكامه لا يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك إذ كما أن معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتب عليه وخلوه عن الحكم في عالم التشريع كذلك في رفع العدم حيث أن مرجع رفعه على رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه وهو الوجود في الصحة لا أن مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود وتنـــزيله منـــزلة الموجود أو تنـــزيل الموجود منـــزلة المعدوم كي يشكل بأن رفع المعدوم لا يكون إلاّ بالوضع

حينئذ[1]

وحديث الرفع لا يتكفل الوضع إذ فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنـــزيله منـــزلته وبالعكس وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم وخلو خطاباته عنه والإشكال المزبور إنما يرد على الأول دون الثاني وما يقتضيه حديث الرفع إنما هو الثاني دون الأول وهذا واضح وتطبيقه على المثال ذكر أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٢٧٨، أن مرادنا بالرفع لا يكون هو رفع شيء يكون حاصلاً في الخارج لئلا يشمل الترك بل يكون المراد به هو رفع الحكم عن الموضوع في عالم الموضوعية برفع إيجاب الإحتياط أو إيجاب التحفظ فنقول في المقام أن الشرب النسياني لا يكون له حكم كما أن عدم الشرب كذلك أو عن اضطرار او إكراه لا يكون له الحكم ففي المقام ترك شرب ماء الدجلة يكون خلاف ما نذره فإن شربه بمقتضى نذره واجب عليه لئلاّ يلزم حنث النذر فالترك حرام بمقتضى الوفاء بالنذر وهذا موضوع من الموضوعات يكون حكمه وهو الحرمة وحنث النذر مرفوعاً كما يقال شرب الخمر فإن تركه واجب فعند النسيان والإضطرار والإكراه يكون مرفوعاً ولا نحتاج إلى انقلاب الموضوع من الوجود إلى العدم أو بالعكس لرد الإشكال فإن شئت فقل الدليل الدال على حرمة حنث النذر خصّص واقعاً بالنسبة على المورد بمسلك الأستاذ ﴿دام ظله﴾

١ــ ثم إن الرفع هل يشمل ترك الجزء أو الشرط أو المانع مع القول بالإجزاء وعدمه فيه خلاف والأقوال ثلاثة الأول أن الرفع يشمل الجميع مطلقاً بدون الإجزاء كما هو الحق الثاني عدم شموله للجميع مطلقاً وعدم الإجزاء والثالث التفصيل بين المانع وبين الجزء والشرط لشموله للمانع وعدمه بالنسبة إلى الجزء والشرط ومعنى شمول الحديث هو أن يكون ذلك مرفوعاً ويكون التكليف بالبقية على فرض القول بالإجزاء أو رفع هذا الجزء أو الشرط من دون القول بالإجزاء والمفصل هو المحقق النائيني قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٨، ثم إنه بما ذكرنا يظهر الحال في نسيان الجزء والشرط والمانع حيث أن مقتضى رفع النسيان

فقد يتوهم[١] صلاحيّته لرفع الحكم أو جزئية المنسيّة أيضاً بعد إلزام العقل في حال النسيان عنه بإتيان البقية إذ[٢] في رفعه يستكشف إنّاً رفع الأمر المتعلق بالإعادة ففيه كمال المنّة على العباد أيضاً هذا ولكن فيه أن ذلك يتم[٣] في صورة نظره إلى رفع المنسى مطلقاً ولو بلحاظ حال إنقلابه إلى الإلتفات وإلاّ فلو[٤] كان الظاهر منه رفع المنسى مادام النسيان فلا يستكشف منه[٥] حينئذ إلاّ رفع إبقاء الأمر مادام النسيان[٦] وأما[٧] بعده فالمقتضى للتكليف من المصلحة

في هذه الأمور إنما هو رفع التكليف الفعلي عن الجزء والشرط المنسيين ويلزمه بمقتضى الإرتباطية سقوط التكليف عن البقية أيضاً مادام النسيان إلاّ أنه بعد النسيان تقتضي المصلحة القائمة بالمركب إحداث التكليف بالإتيان إعادة في الوقت وقضاء في خارجه كإقتضائها في أصل التكليف به قبل النسيان وبذلك يظهر أنه لا مجال للتمسك بهذا الحديث لإثبات إجزاء المأتي به في حال النسيان

١ــ ــ أي التوهم ــ بتقريب أنه بعد إلزام العقل في حال النسيان ــ بإتيان البقية

٢ــ يستكشف من رفع جزئية المنسي أو شرطيته عن رفع وجوب الإعادة ــ أي يكون رفع ذلك كمال المنّة على العباد ــ

٣ــ ــ أي جواب التوهم ــ إذ نقول إنه كذلك إذا كان نظر الحديث إلى رفع جزئية المنسي مطلقاً حتى بعد التذكر والإلتفات الملازم لتحديد دائرة الطبيعة المأمور بها حال النسيان بما عدا الجزء المنسي

٤ــ وإلاّ ــ أي وإن لم يكن الأمر كذلك ــ فبناء على ما هو الظاهر منه من كونه ناظراً إلى رفع المنسي مادام النسيان بلا نظر منه إلى تحديد دائرة المأمور به وإثبات كونه في حال النسيان هو ما عدا الجزء المنسي

٥ــ فلا يتم ذلك

٦ــ لأن غاية ما تقتضيه حينئذ إنما هو رفع إبقاء الأمر والتكليف مادام النسيان

٧ــ وأما بعده ــ أي بعد الإلتفات ــ

مـــوجب لإحداث التكليف بالإعادة بعد الإنقلاب بالإلتفات[١] ولذا نقول[٢] إن مثل هذا الحديث الشريف لا يقتضي الإجزاء في فرض النسيان فضلاً[٣] عن فرض الجهل غير الناظر إلى رفع الواقع أصلاً

١ــ فالمصلحة الداعية إلى الأمر بالمركب أولاً لما بقيت غير مستوفاة تقتضي إحداث التكليف بالإعادة بعد الإلتفات

٢ــ ولذا حديث رفع النسيان لا يدل بنفسه على إجزاء العمل للفاقد للجزء أو الشرط المنسي

٣ــ كما أنه بالأولوية لا يدل رفع ما لا يعلمون على إجزاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط بعد العلم به والوصول إلى الدليل إشكال ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٨، قال لا يتوجه عليه الإشكال تارة من جهة المثبتيّة بتوهم أن وجوب الإعادة وإن كان من الآثار الشرعية إلاّ أن ترتبه على نسيان الجزء أو الشرط إنما يكون بتوسيط أمر عقلي وهي مخالفة المأتي به للمأمور به فلا يجري فيه حديث الرفع لأن دليل الرفع كغيره من التنزيلات ناظر إلى خصوص الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة ــ إلى أن قال ــ أقول ولا يخفى ما في هذين الإشكالين أما الأول فبمنع كون ترتب وجوب الإعادة على عنوان مخالفة المأتي به للمأمور به بل هو أنه مترتب على بقاء الأمر الأول كترتب عدم وجوب الإعادة على عدم بقائه غاية الأمر يلازم بقاء الأمر وعدم بقائه مع مخالفة المأتي به للمأمور به وموافقته معه ومجرد هذا التلازم لا يقتضي ترتب وجوب الإعادة على هذا الأمر العقلي حتى يتوجه عليه الإشكال المزبور وحينئذ فاذا كان بقاء الأمر كحدوثه أمراً شرعياً تناله يد الجعل والرفع فلا محذور في التمسك بالحديث من هذه الجهة لنفي وجوب الإعادة فتأمل وعلى ذلك نقول إنه لا بأس بالتمسك بحديث الرفع لصحة العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو غيره فإن رفع ترك الجزء عن نسيان إنما هو بلحاظ الأثر المترتب عليه وهو الفساد الذي هو نقيض الصحة المترتبة على وجوده ومرجعه إلى خلو صفحة تشريع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترك الراجع إلى رفع

جزئية المنسي وعدم دخله في الصحة لا أن الرفع بلحاظ الأثر المترتب على الوجود كي يحتاج إلى تنـــزيل المعدوم منـــزلة الموجود فيشكل بأن رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع ولا بأن يجري حديث الرفع بلحاظ رفع ذلك حتى يقال بأنه خلاف الإمتنان ـــ أي إشارة على ما ذكره المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٥٣، ومن هنا يظهر أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع فإنه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها مضافاً إلى أن الأثر المترتب على السورة ليس هو إلاّ الإجزاء وصحة العبادة ومع الغض عنه أن الإجزاء والصحة ليس من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع اثر الإجزاء والصحة فإن ذلك يقتضي عدم الإجزاء وفساد العبادة وهذا ينافي الإمتنان وينتج عكس المقصود فإن المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها فلا حاجة إلى هذه التطويلات وحينئذ فلا قصور في شمول الرفع للجزء والشرط المنسيين واقتضائه لصحة العبادة الفاقدة لهما بإخراج مثل هذا الترك عن حيز تشريع الفساد. كما كان ذلك هو الشأن أيضاً في المانع إذا أتى به نسياناً أو اضطراراً حيث أن الأثر المرتب على المانع لا يكون إلاّ الفساد وعدم الصحة وإلاّ فليس له أثر مستقل حتى يكون هو المصحح لجريان حديث الرفع فيه فلولا كفاية ذلك في شمول دليل الرفع يلزم عدم محل الرفع فيه أيضاً مع أنه معترف بجريان حديث الرفع في المانع ـــ أي قال المحقق النائيني في الفوائد، ج٣ ، ص ٣٥٥، فتحصل مما ذكرنا أنه في كل مورد مسّت الحاجة إلى تنـــزيل الفاقد منـــزلة الواجد لابد من التماس دليل آخر غير حديث الرفع كما أنه في كل مورد مثبت الحاجة إلى تنـــزيل الواجد منـــزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع ومن هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنه في صورة إيجاد المانع نسياناً يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول المستفاد من رفع ما اضطروا إليه إذا كان بقوله رفعه

تشريعيا ومعنى رفعه التشريعي خلوّ صفحة التشريع عنه مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أو عدم أخذه موضوعا لحكمه لا أن مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته أو قلب العدم بوجود ذاته بل غاية اقتضائه قلب أخذ في طي التشريع بعدم أخذه وفي هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً وإن المضطر إليه فعل أو ترك إذ كما أن رفع الوجود تشريعاً يرجع إلى خلو صفحة التشريع عن هذا الوجود كذلك رفع العدم تشريعاً إلى خلو صفحة التشريع عن هذا العدم ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم لا جعله وجوداً كي يرجع إلى وضع شيء لا يناسب رفعه. ولذا لم يتوهم أحد في مسألة الإضطرار بترك أحد طرفي العلم خصوصاً إذا كان معيّناً بوجوب الإتيان بكل الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية. وحينئذ فلا قصور في شمول الحديث للسورة المنسية ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لا جعلها بمنـــزلة الوجود إذ معنى خلو صفحة التشريع عنه هو الأول لا الثاني، نعم هذا المقدار لو كان مستوعباً في الوقت لا يقتضي الإجزاء إذ معنى رفعه مادام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذي هو منشأ انتزاع الجزئية مادام النسيان وأما كونه واجداً لمصلحة الواقع فلا فإنه لا يكون تحت الرفع تشريعاً إذ ليس أمر رفعه ووضعه بيد الشرع وحينئذ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة في خارج الوقت أثره كما لو لم يكن في البين حديث رفع وهذا نكتة عدم تشبثهم بمثل حديث الرفع لتصحيح المنسيّات جزءاً أو شرطاً أو مانعاً فتدبر وتوضيحه كما أفاده أستاذنا الوالد في تقريراته بعد مقدمة فنقول فيما نحن فيه في مثل الأجزاء والشرائط المنسية إن كان شأن حديث الرفع إثبات صحة الصلاة بدون هذا الجزء فلازمه ورود ذلك الإشكال لأن المفروض أن الصحة مترتبة على وجود تلك الأشياء ويكون إعدام العدم ورفعه لإثبات أثر الوجود منسياً لأن برفع أحد النقيضين يريد أن يثبت نقيض الآخر وهذا ليس شأن أصول التنـــزيلية ولكن لنا أن نقول بأن الصحة المترتبة على الوجود نقيض هذا الأثر وهو عدم الصحة مترتبة على نقيض الوجود عقلاً وهو عبارة أخرى عن البطلان وهذا المعنى يكون

وضعه ورفعه بيد الشارع لأن للشارع أن يقول بالبطلان في حال العدم وبعدمه فحديث الرفع يرفع هذا العدم باعتبار هذا الأثر وهو البطلان فلازمه عدم البطلان ولا نحتاج إلى إثبات الصحة في الأثر بل شأن حديث الرفع فالصلاة لا يكون باطلاً ومرجع ذلك إلى أن العقاب على ترك ذلك لا يكون.

وقال أيضاً المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٥٤، والحاصل أن الإشكال في شمول حديث الرفع للجزء المنسي ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعي إذ لا إشكال في أنه عند الشك في جزئيته شيء للمركب أو شرطيته تجري فيه البرائة الشرعية ويندرج في قوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ رفع ما لا يعلمون بل الإشكال إنما هو من جهة أنه عند ترك الجزء نسيانا مع العلم والإلتفات بجزئيته ليس في البين ما يرد الرفع الشرعي عليه من حيث الموضوع والأثر فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل حديث الرفع بل لابد من التماس دليل آخر على الصحة ثم بقية كلام المحقق الماتن في النهاية ـــ إذ فيه أن هذا الإشكال بعينه جار في صورة إيجاد المانع نسياناً حيث لا يكون المنسي فيه أيضاً المانعية فكما أنه يجري دليل الرفع في نسيان المانع ويكون رفعه راجعاً إلى رفع مانعيته كذلك يجري في نسيان الجزء والشرط وحينئذ فالعمدة هو الإشكال عليه بما ذكرناه من أن غاية ما يقتضيه رفع النسيان إنما هو رفع التكليف الذي هو منشأ انتزاع الجزئية مادام النسيان لا رفع دخل المنسي في المصلحة لأن مثل هذا الدخل أمر تكويني لا يتعلق به الرفع التشريعي إذ حينئذ بعد النسيان تكون المصلحة الداعية إلى التكليف بالمركب مؤثرة في التكليف بالإعادة بعد زوال النسيان

١ـــ نعم لو كان مفاد رفع النسيان هو تحديد دائرة المأمور به في حال النسيان بما عدا المنسي بأن كان ناظراً إلى الإطلاقات الأولوية المثبتة للأجزاء والشرائط بتخصيص الجزئية والشرطية فيها بغير حال نسيان الجزء والشرط كما في دليل نفي الحرج بالنسبة إلى الإطلاقات الأولية المثبتة للجزئية والشرطية لكان لإستفادة

علـــى فرض الإطلاق[١] ففي شمول الحديث نسيان الجزء وجه إذ مرجع[٢] نـــسيانه وإن كان نسيان ذاته لا جزئيّته لكن لا بأس برفع الذات بلحاظ حكمه ونتيجـــته[٣] أيضاً عدم وجوب إعادته[٤] إلاّ أنّ تمام الكلام فيه[٥] في إطلاق[٦] لحال

الإجزاء وعدم وجوب الإعادة بحال واسع ولكن ذلك خارج عن عهدة حديث الرفع حيث أنه لم يكن من شأنه إثبات التكليف بالفاقد للجزء المنسي وإنما شأنه مجرد رفع التكليف عن المنسي مادام النسيان وعليه لابد من الإلتزام بعدم الإجتزاء بالفاقد للجزء أو الشرط المنسي ولزوم الإعادة بعد زوال النسيان لخروج البقية بمقتضى الإرتباطية عن حيّز الأمر والتكليف وعن تحت المصلحة الضمنية من غير فرق في ذلك بين نسيان المستوعب للوقت وغيره ولا بين ترك الجزء والشرط وبين فعل المانع فلابد للحكم بالصحة من التماس دليل آخر يقتضي الإجتزاء بالفاقد للجزء أو الشرط المنسي كما في الصلاة من قوله ﴿عليه السلام﴾ لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس حيث دل على عدم بطلان الصلاة بالإخلال السهوي بما عدا الأركان

١ــ ومما يتوهم أنه يدل على الإجزاء نفس إطلاق دليل رفع الخطأ والنسيان حتى بعد الإلتفات فلا تجب الإعادة والقضاء

٢ــ وبيانه أن محل الكلام هو نسيان الجزء مع العلم بجزئيته كالسورة لا نسيان أصل الجزئية وحينئذ يرجع نسيان الجزء إلى نسيان الذات أي السورة وحديث الرفع يرفع الذات بلحاظ حكمه وهو الوجوب

٣ــ فيكون عليه الواجب هو البقية على الناسي من دون هذا الجزء المنسي بمقتضى إطلاق الدليل

٤ــ ولازمه عدم وجوب الإعادة عند الإلتفات

٥ــ لكن فيه أن حديث الرفع يكون له الإطلاق حتى في حال الإلتفات محل منع لما عرفت من كون المصلحة حتى في حال الإلتفات غير معلوم فلذا لم يحرز الإطلاق لذلك

٦ــ الصحيح إطلاقه

إنقلابه إلى الإلتفات كما أشرنا فتدبر لا يقال[١] إن سوق النص المزبور في مقام الإمتـــنان يقتضي حمل الرفع في هذه الفقرة على الإطلاق وإلاّ[٢] فعلى فرض الإختـــصاص بحال النسيان فلا إمتنان فيه لأن العقل أيضاً مستقل برفعه لأنه يقـــال[٣] ما أفيد كذلك[٤] لو أريد من رفع النسيان خصوص ما كان بغير اختياره وإلاّ[٥] فمـــع تمكنه من حفظه فالعقل لا يحكم برفعه ولو لسوء اختياره وحينئذ ففي رفعه من الشرع حينئذ كمال امتنان فيه نعم[٦] لابد من تقييده أيضاً بصورة

١ــ إشكال وجواب أما الإشكال أن الرواية كما مر مراراً في مقام الإمتنان ومقتضى ذلك هو حمل الرفع في النسيان على الإطلاق حتى بعد الإلتفات

٢ــ والوجه في ذلك أنه لو اختص بحال النسيان بعدم الجزئية والشرطية والمانعية فلا إمتنان فيه لأنه يحكم العقل المستقل في حال النسيان برفعه لعدم القدرة عليه ولا امتنان في ذلك عند عدم الإطلاق للأجزاء

٣ــ وأما الجواب عنه فملخصه أن أثره رفع إيجاب التحفظ كما أن أثر الرفع فيما لا يعلمون رفع الإحتياط

٤ــ وتوضيحه أن ما أفيد من عدم الإمتنان يتم لو كان حديث الرفع يرفع خصوص النسيان الذي يحصل بغير اختياره فإن العقل يحكم برفعه ولا امتنان في رفعه من الشرع

٥ــ وأما لو عممنا الرفع التشريعي للنسيان المتمكن من حفظه بإختياره والعقل لا يحكم برفعه ولو لسوء اختياره بأنه بنفسه أوقع نفسه في النسيان وحينئذ رفع الشارع لمثل هذا النسيان كمال المنة فيه بعد ما لم يحكم العقل برفعه فيرفع إيجاب التحفظ

٦ــ لكن ذلك يختص بما إذا كان التحفظ عليه يكون حرجياً فيكون مرفوعاً لا مطلقاً حتى إذا كان اختيارياً وغير حرجي فلا يكون مشمولاً للدليل

كـــون حفظه حرجياً. كي لا يرد[١] عليه أيضاً بمنع شمول الحديث للمقدم على التصويب[٢] بسوء اختياره السابق لأنه[٣] أيضاً خلاف سوق الحديث من كونه في مقـــام رفع ما في وضعه خلاف امتنان ولذا لا يشمل المقدم[٤] على التصويب[٥] في جميع الفقرات الآخر.

ومـــن هذا البيان ظهر دفع شبهة أخرى[٦] وهو أن ظاهر النص رفع الحكم فـــي ظـــرف النـــسيان[٧] وهو في رتبة متأخرة عن الواقع كالإلتفات به[٨] ومن

١ــ ومما لا يرد عليه بعدم شمول حديث الرفع للمقدم على التفويت بالنسيان وذلك إذا كان بسوء اختياره السابق والوجه في ذلك

٢ــ الصحيح التفويت

٣ــ أن ذلك خلاف الإمتنان أيضاً فإن حديث الرفع يشمل، رفع ما كان في وضعه خلاف الإمتنان والمقدم على ذلك لا يكون في وضعه وإيجاب التحفظ عليه خلاف الإمتنان بخلاف ما إذا كان في إيجاب التحفظ حرجياً فإن وضعه خلاف الإمتنان فيكون مرفوعاً

٤ــ وهذا لا يختص برفع النسيان بل يعم جميع الفقرات فإن المقدم على التفويت بأن أتى بسببه بسوء اختياره كالإضطرار بسوء الإختيار ونحوه فلا محالة لا يشمله حديث الرفع لعدم كونه خلاف الإمتنان في وضعه كما هو واضح

٥ــ الصحيح التفويت

٦ــ هذه الشبهة تقدمت نظيرها في رفع ما لا يعلمون وبيانها

٧ــ أن ظاهر حديث الرفع رفع الحكم الواقعي في ظرف النسيان ومن المعلوم أن رفع كل شيء عبارة عن نقيضه وبديله ونقيض الشيء لابد وأن يكون في مرتبته

٨ــ كما أنه من المعلوم أن نسيان الحكم كالإلتفات به نظير العلم والجهل به في الرتبة المتأخرة عن الواقع

المعلـــوم[١] أن فـــي هذا الظرف لا يعقل جعل مولوي[٢] مماثل للواقع فأيّ شيء مـــرفوع فـــي هذه الرتبة وتوضيح الدفع[٣] أنه لوجوب حفظ الإلتفات بمقدماته ربمـــا ينتهـــي الأمر إلى وجوب عقلي[٤] في هذه المرتبة وحيث أمر رفع هذا الوجـــوب ووضعه بيده ولو بإيجابه التحفظ وعدمه فيصلح هذا الوجوب للرفع برفع منشأه.[٥]

١ــ وعليه فلا يمكن أن يكون الحكم الواقعي بما هو ملحوظ في المرتبة السابقة نقيضاً لهذا الرفع المتأخر حتى يمكن تعلق الرفع الحقيقي بالحكم الواقعي

٢ــ فلا يمكن جعل مولوي مماثل للواقع وهو الرفع الحقيقي في ظرف النسيان

٣ــ والجواب عن الشبهة واضحة فإن المرفوع يكون وجوب التحفظ على الإلتفات وهذا في رتبة الرفع ويكون وجوب حفظ الإلتفات كوجوب الإحتياط أمر وضعه ورفعه بيده

٤ــ بل ربما يكون وجوبه عقلي أيضاً في صورة غير الإختيار كما تقدم

٥ــ فالمرفوع وجوب التحفظ امتناناً على العباد وأن إنشاء إيجاب التحفظ في ظرف النسيان إنشاء مستقل مبرز عن الإرادة الواقعية ومرجع رفع إيجاب حفظ الإلتفات إلى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها في جعل ايجاب الإحتياط في ظرف النسيان كان رفعه رفعاً للحكم الواقعي. ثم إنه ذكر كلاماً أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٨٠، ولا بأس بذكره ولا يخلو من فائدة قال لا يقال أيّ فرق بين المقام وما لا يعلمون بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط فإنكم تقولون في الأقل والأكثر الإرتباطي بالبرائة عقلياً ونقلياً ولا تتوجهون إلى إشكال المثبتية مع أن رفع ما لا يعلم لازمه العقلي كون التكليف في البقية ولا تقولون في المقام بذلك فإن المرفوع بالنسيان والخطأ مثل المرفوع بما لا يعلمون لأنا نقول إن المنسى والمخطئ هنا هو الجزء لا الجزئية وهكذا المنسي هو الشرط لا الشرطية فإن نسيان الجزئية يكون مثل ما لا يعلمون في القول بالبرائة وأما نسيان الجزء فلا يكون كذلك كما مر في مطاوي البحث. وأما إشكال المثبتية فعدم التوجه إليه يكون من باب أنه لا

تزيد إثبات التكليف على البقية بواسطة رفع بعض الأجزاء بل التكليف انبسط على جميع الأجزاء ويكون ما هو المشكوك مرفوعاً والباقي بنفس الدليل الأولى يكون تحت التكليف بخطابه الأصلي فما أحرز إنبساطه على المشكوك لا أن يكون المراد هو اثباته للبقية فلا يكون مثبتاً ونسيان الحكم مثل عدم العلم به بخلاف نسيان الموضوع فما هو المرفوع في المقام يكون هو ايجاب التحفظ على التحقيق لا شيء آخر. لايقال كيف يقال بحكومة دليل اللاحرج في الموضوعات ويقال بأنه يكون مرفوعاً فهكذا يقال بالنسبة إلى حديث الرفع في المقام فإن الرفع يكون هو مفادها ولا خصيصة في الأول. لأنا نقول اللاحرج يكون ناظراً إلى الأدلة الأولية فإن شرب الخمر حرام إذا لم يكن تركه موجباً للحرج وهكذا الصلاة مع السورة فيكون مفاده تضييق الحكم بالنسبة إلى غير مورد الحرج ونتيجته التوسعة في التكليف بخلاف المقام فإنه لا يكون حديث الرفع حاكماً وناظراً بل يكون صرف الإرفاق ونفي ايجاب التحفظ والإحتياط وفرق بين عدم إمكان إتيان الجزء بالحرج أو امكانه مع الإرفاق بنفي ايجاب التحفظ ولذا يجب ملاحظة العموم والإطلاق والتقييد والتخصيص عند ملاحظة النسبة بين حديث الرفع والأدلة الأولية للأحكام ولا يلاحظ بالنسبة إلى الحرج فإنه مقدم ولو كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه هذا كله في الأحكام التكليفية وأما الأحكام الوضعية كالعقود والإيقاعات قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢١، فلا مجال لرفع الخطا والنسيان فيهما ووجهه ما عرفت سابقاً من اختصاص الرفع بالأمور التي لم يعتبر في قوام تحققها القصد والعمد والمعاملات لما كانت متقومة بالقصد والعمد كانت خارجة من مصب الرفع في الحديث لأن في فرض الخطأ والنسيان لا يتحقق عنوان العقد ولا عنوان المعاملة حتى يجري فيها الرفع هذا بالنسبة إلى عنوان المعاملة وأما بالنسبة إلى الشرائط الراجعة إليها كالعربية والماضوية وتقدم الإيجاب على القبول لو قلنا باعتبارها في العقد فعدم جريان الرفع فيها إنما هو من جهة اقتضائه للوضع الذي هو التكليف بالوفاء بالفاقد ومثله خلاف الإمتنان في حق المكلف ولذا فرقنا بين

و[1] مما ذكرنا[2] ظهر الحال[3] أيضاً في رفع ما لا يطاق إذ مرجع رفعه إلى عدم وجوب حفظها بمقدماته[4]

شرائط الوجوب وشرائط الواجب وقلنا باختصاص الحديث بالثاني دون الأول بلحاظ اقتضاء نفي الشرطية لإثبات الوجوب على المكلف وقال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٨٣، وأما الوضعيات مثل الطهارة والنجاسة التي ليست من المعاملية فإنه على فرض القول بأنها واقعيات كشف عنها الشرع فلا إشكال في شمول الرفع بالنسبة إليه فإنه لو نسي أحد وغسل الثوب مرة واحدة مقام المرتين لا إشكال في أن يقول الشارع اكتفيت بالواحد مقام الإثنين ــ أي في الأثر الشرعي ــ ولكن حيث أن هذه الأمور من التوصليات وليس لسان الحديث إخراج الشيء عن نظام التأثير بل يكون لرفع التكليف فلا تجيء في المقام فاذا كان المؤثر هو الغسل مرتين لا يكون في وسع الحديث أن يقول المؤثر في الطهارة هو المرة الواحدة.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٢٣، ومن العناوين قوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وما لا يطيقون ويجري فيه جميع ما ذكرناه في الإضطرار ــ أي الآتي بيانه ــ

٢ــ أي يجري فيه ما تقدم في النسيان ــ

٣ــ فيختص ذلك أيضاً بالتكليفيات ولا يشمل المعاملات أي كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٢٧٨، حاله في الأحكام الوضعية مثل البيع وترتيب أثره فالكلام فيه كالكلام في فقرة الإضطرار من حيث عدم شموله لرفع أثر البيع لأنه خلاف الإمتنان والفرق بينه وبين الإضطرار هو أن عدم الطاقة لا يتعلق بالترك بخلاف الإضطرار ــ

٤ــ ويكون المرفوع فيه هي المؤاخذة الناشئة من عدم حفظ الطاقة بمقدماته الإختيارية بناء على كون المراد به معناه الحقيقي ــ أي الإلجاء ولو يقول أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٢٨٦، يكون رفعه بحكم العقل ــ نعم لو كان المراد به المشقة الشديدة التي لا يتحمل عادة ــ أي قال أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع،

عــند البلوغ إلى حدّ الحرج[١] فكان الحديث[٢] من هذه الجهة مبنيّاً[٣] لرتبة[٤] مــن مراتب الحرج ومساوق نفيه بالآية الأخرى[٥] ومن هنا نقول[٦] أيضاً بعدم

ج ٣، ص ٢٨٧، في هذا الفرض وأما إذا كان ــ عدم الطاقة ــ بحد الإضطرار فالمرفوع هو الإلزام فقط من دون التقييد في الواقع لعدم حكومة الحديث بالنسبة إلى الأدلة الأولية من حيث الأحكام الوضعية انتهى وسيأتي حكم الإضطرار ــ

١ــ أو كان المراد هو ما لا يطاق العرفي أي التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف البالغ إلى حد الحرج كما لعله هو الظاهر من الحديث ــ أي هو صريح المتن أيضاً وكان المصرح في المتن أيضاً يكون المرفوع وجوب التحفظ لكن يظهر من النهاية خلافه ــ

٢ــ أي على هذا الوجه لا يكون المرفوع شيئاً جديداً

٣ــ أي يكون المرفوع مرتبة من مراتب الحرج ويكون في سياق آية المباركة ما جعل عليكم في الدين من حرج ــ

٤ــ الأصح لمرتبة ــ كان المرفوع هو نفس التكليف الفعلي ــ أي الفرض البالغ إلى حد الحرج ــ إذ لا يحتاج في مثله إلى إرجاع الرفع فيه على رفع ايجاب تحفظه بعد كونه بنفسه قابلاً لتعلق التكليف به فيكون رفعه حينئذ منة عليه بل ولعل ذلك أيضاً هو المراد في الآية المباركة الحاكية عما استوهبه النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ من ربه جل ذكره ليلة المعراج ــ أي قوله تعالى: (**ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**) ــ لا أن المراد هو ما لا يتحمل أو العذاب والعقوبة

٥ــ فكان مفاد الآية حينئذ مساوقاً لما نفاه الله عز وجلّ في آية أخرى بقوله عز من قائل وما جعل عليكم في الدين من حرج.

٦ــ فعلى هذا لا يلزم حمل فقرة ما لا يطيقون على المشقة الشديدة أو الإلجاء بل المراد هو الحرج على ما عرفت

لــزوم حمل ما لا يطاق على المشقّة الشديدة كما توهّم[١] نعم[٢] في شموله لرفع الحكــم الوضــعي من الجزء بلحاظ نفي جزئيته إشكال من[٣] جهة أن رفعه لا يقتــضي وجــوب البقيّة بعد عدم إطلاق لها يشمل حال هذا[٤] الجزء الآخر إذ حينــئذ لا ملزم لإتيان البقية وبه[٥] يمتاز عن فرض النسيان و[٦] هذا الكلام جار في فرض الإضطرار أيضاً فلا يجري مثله أيضاً في الأحكام الوضعيّة[٧] نعم[٨]

١ــ لعل المتوهم الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١١، قال وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمّل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء ــ وقد عرفت أنه الحرج

٢ــ ثم إن في شمول الحديث الشريف لرفع الجزئية عن الجزء الذي لا يطاق فعليه الإشكال المتقدم

٣ــ من حيث استلزامه لوضع التكليف بالبقية الذي هو خلاف الإمتنان عليه نظراً إلى ما هو المفروض من عدم إطلاق لدليلها بنحو يشمل حال فقد جزء آخر

٤ــ الصحيح ــ فقد ــ

٥ــ وبذلك يمتاز عن النسيان فإنه يلزم إتيان البقية بخلاف ما لا يطاق إن وصل إلى حد الحرج

٦ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢١، ومن العناوين المذكورة في الحديث قوله ﴿عليه السلام﴾ ما اضطروا إليه وحكمه حكم الخطأ والنسيان في الإختصاص بالتكليفيات وعدم شموله للوضعيّات

٧ــ من العقود والايقاعات إلاّ أن عدم شموله لها إنما هو من جهة اقتضائه للضيق على المكلف فإن رفع الصحة عن المعاملة التي اضطر إليها المكلف لقوت نفسه وعياله موجب لتأكد إضطراره وهو خلاف ما يقتضيه الإرفاق والإمتنان

٨ــ وهذا بخلاف التكليفيات فإن في رفعها كمال الإمتنان على المكلف

لا بأس بجريانه في النفسيات من التكاليف إذا لم يكن[1] بسوء اختياره غير المناسب[2] لسوق امتنانه كما أشرنا إليه نعم[3] في مثله لا يحتاج إرجاع رفعه إلى

١ــ نعم ينبغي تقييده بما إذا لم يكن الإضطرار إلى ترك الواجب أو فعل الحرام ناشئاً عن سوء اختيار المكلف وإلاّ فلا يكون مرفوعاً لما تقدم من عدم شمول الحديث للمقدم على المخالفة بسوء اختياره

٢ــ أي المقدم على الإضطرار لا يناسب الإمتنان في رفعه ــ ولذا لا شبهة في استحقاق مثله للعقوبة على التفويت

٣ــ ثم إن المرفوع فيه هو نفس التكليف الوجوبي أو التحريمي لأنه بنفسه قابل للثبوت في حقه عند الإضطرار ولا يأباه العقل أيضاً فيكون رفعه منة عليه بلا احتياج إلى إرجاع الرفع فيه إلى إيجاب التحفّظ ــ أي كما قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٨٤، مثل الإضطرار بشرب الخمر من باب أنه يكون دواء فإنه يكون مرفوع الحرمة قطعاً لأن الحديث الرفع بالنسبة إلى هذه الفقرة يكون مخصصاً للأحكام الأولية فإن مفاده اختصاص الحكم بغير هذا المورد لو لم يصل الإضطرار بحد الإلجاء بل يكون بحسب العرف من الموارد الإضطرارية فيكون حديث الرفع حكماً تعبدياً إرفاقي من الشارع والمرفوع نفس الحكم الأولى وأما لو وصل إلى حد الإلجاء بحيث يحكم العقل أيضاً بعدم إمكان الترك بالنسبة إلى ما اضطر إليه وهذه الفقرة إرشاد لحكم العقل به أيضاً أشار إلى ذلك بقوله ــ نعم إنما يحتاج إلى ذلك إذا كان الإضطرار بمرتبة لا يقدر معه على التجنب عن الوقوع في مخالفة التكليف فإنه من جهة إباء العقل حينئذ عن فعلية التكليف في مورده يحتاج إلى إرجاع الرفع فيه إلى رفع إيجاب التحفظ كما أنه في فرض عدم تمكنه من التحفظ أيضاً يخرج عن مصب الرفع رأساً لإستقلال العقل حينئذ بانتفاء التكليف وكذا المؤاخذة في مورده فلا يكون في البين شيء يقتضي الإمتنان رفعه عنه. وكيف كان فلا فرق في رفع التكليف في الإضطرار بين كونه متعلقاً بالوجود أو العدم ولا بين كون الإضطرار متعلقاً بالوجود أو العدم فانه على كل تقدير يجري فيه الرفع

إيجاب تحفّظه لأنه بنفسه قابل لتعلق الحكم به فيرفع منّة عليه وأيضاً نقول[١] إن سوق الإمتنان في فقرة الإضطرار يقتضي صحة المعاملة التي أقدم عليها لإضطراره لأنّ[٢] بطلانها يوجب ضيقاً عليه لموت عياله من الجوع ففي[٣] معاملاته لا بأس بشمول الحديث حتى[٤] ما كان اضطراره بسوء اختياره ولا يجب عليه الحفظ في هذا المقام[٥] لعدم انتهائه إلى فوت تكليف بسوء اختياره[٦] وبه يمتاز باب المعاملات عن باب التكاليف كما أشرنا.[٧]

ومرجعه في الجميع على ما عرفت في الخطأ والنسيان إلى خلو ما اضطر إليه فعلاً أو تركاً عن الحكم في عالم التشريع وسيأتي أيضاً توضيحه

١ــ وتقدم أن الحديث في مقام الإمتنان ومقتضاه أن فقرة الإضطرار يقتضي صحة المعاملة المضطر إليها

٢ــ لأن رفعها وبطلانها يقتضي الضيق عليه لإضطراره لقوت نفسه وعياله

٣ــ فالنتيجة أن في باب الإضطرار ليس الرفع التشريعي إمتنانياً بل مقام الوضع والشمول

٤ــ حتى في مورد ما كان الإضطرار إلى تلك المعاملة بسوء الإختيار كالدين الموجود ونحوه

٥ــ ولا يجب عليه التحفظ أيضاً

٦ــ لأن ما يجب عليه التحفظ إن كان الإضطرار باختياره فيما يكون منتهياً إلى فوت التكليف وفي المعاملات لو كان بسوء اختياره منتهياً إلى الإضطرار لا يلازم فوت التكليف فلا محذور فيه ولا يجب عليه التحفظ

٧ــ ومنهنا يفترق باب الإضطرار إلى التكاليف كالإضطرار إلى شرب الخمر مثلاً وبين الإضطرار إلى الوضع كبيع داره فإن كان الأول بسوء اختياره فلا محالة يجب عليه التحفظ لئلاّ يضطر إلى شرب الخمر بخلاف الثاني لعدم فوت تكليف معه كما هو واضح. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢٢، ثم إنه بما ذكرنا من اختصاص الرفع في الإضطرار بالتكليفيات يظهر عدم شموله لرفع الحكم الوضعي

كالجزئية والشرطية بالنسبة إلى الجزء أو الشرط الذي اضطر إلى تركه وذلك لما يلزمه حينئذ من اقتضائه لإثبات التكليف بالبقية وهو خارج عن عهدة حديث الرفع إذ لولا الرفع كان المكلف من جهة ارتباطية التكليف بالمركب بإضطراره إلى ترك الجزء في فسحة عن التكليف بالبقية حيث لا يكون له ملزم عقلي أو شرعي بإتيان البقية وبذلك يمتاز المقام عن فرض نسيان الجزء فإن الناسي من جهة غفلته عن نسيانه يكون له ملزم عقلي بإتيان البقية بخلاف الإضطرار فإنه من جهة التفاته إلى اضطراره بترك الجزء وإلتفاته إلى ارتباطية التكليف واقتضائه لسقوط التكليف عن المركب بتعذر بعض أجزائه لا يكون له ملزم بإتيان البقية وعلى ذلك يحتاج في إثبات التكليف بها إلى ملزم خارجي من قاعدة ميسور ونحوه وإلاّ فلا مجال لإثباته بحديث الرفع بتطبيقه على الجزء أو الشرط المتعذر لما عرفت من كون ذلك خارجاً عن عهدة حديث الرفع فلا محيص حينئذ من تطبيقه على نفس المركب ونتيجة ذلك هو رفع التكليف الفعلي عن المركب مادام الإضطرار بالبيان المتقدم سابقاً ولازمه وجوب الإعادة بعد ارتفاع الإضطرار لإقتضاء المصلحة الداعية إلى التكليف بالمركب حينئذ الأمر بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه إلاّ إذا قام دليل بالخصوص أو بالعموم على وجوب الإتيان بالفاقد للجزء المتعذر من قاعدة ميسور ونحوه فيستفاد منه بضميمة الإجماع على أنه لا يكون عليه إلاّ تكليف واحد الإجزاء وعدم وجوب الإعادة ولا فرق في عدم شموله لجزء التكليف أو إجزاء المعاملة عند الإضطرار إلى تركه بيانه قال المحقق الماتن في هامش الفوائد ، ج ٣، ص ٣٥٧، أقول قد أشرنا في الحاشية السابقة أن مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلو صفحة التشريع عن مثله ومآله على خروج هذا الترك عن حيّز تشريع الجاعليّة ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به بملاحظة دخل نقيضه في الصحة هو أنّ هذا العدم ما شرّع في مورد الفساد الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً في الصحة لا أن مفاد رفعه جعله منـــزلة الوجود كي يرد عليه ما أفيد ـــ أي ما أفيد من أن حديث الرفع لا يتكفل تنـــزيل الفاقد منـــزلة

كمـــا[1] أنـــه يمتاز[2] أيضاً مع باب الإكراه من حيث عدم اقتضاء الإمتنان صحة المعاملة في باب الإكراه[3] دون الإضطرار[4]

الواجد فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي ـــ وحينئذ ليس وجه عدم جريانهم مثل حديث الرفع بجميع فقراته في أبواب المعاملات حتى في فرض الإضطرار بايجاد المانع الغير الجاري فيه هذا التقريب باعترافه بل عمدة الوجه في أن قضية نفي الشرطية أو غيره في المعاملة إيجاب الوفاء بالفاقد وهو خلاف الإمتنان في حق المكلف ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأن الحديث مختص بالثاني دون الأول لما عرفت من أن لازم نفي شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه كما لا يخفى فتدبر.

١ـــ ومن العناوين قوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وما أكرهوا عليه قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٨٧، الإكراه أيضاً إما أن يكون في الحكم التكليفي أو الوضعي المعاملي أو الوضعي غير المعاملي أما التكليف فلا يكون مرفوعاً بواسطته فلو أكره على شرب الخمر أو إعطاء ألف درهم يكون إعطائه لازماً إلاّ أن يصل التكليف به إلى حد الإضطرار وأما الوضع غير المعاملي مثل الطهارة والنجاسة فلا يكون مرفوعاً قطعاً لأنه ليس في وسع الحديث رفع التأثير عما هو مؤثر واقعاً وإخراجه عن نظامه وأما الأثر المعاملي فهو مرفوع قطعاً فلو أكره على بيع داره لا يكون هذا البيع مؤثراً لأنه لا يكون عن طيب النفس

٢ـــ أي الفرق بين الإكراه والإضطرار منها ـــ معنى الإكراه فهو الإيعاد بضرر من الغير مالياً أو عرضياً أو نفسياً بخلاف الإضطرار فإنه لا يكون فيه الإيعاد كذلك الخ ومنها

٣ـــ أن في باب الإكراه لا يقتضي الإمتنان صحة المعاملة بل حديث الرفع كما ستعرف شامل له وترفع صحتها

٤ـــ بخلاف الإضطرار فمقتضى الإمتنان هو صحة المعاملة كما تقدم

وإلاّ[١] فمن حسب[٢] الطيب الفعلي والكره الإقتضائي[٣] كلاهما سيّان[٤] وتوهم الفـرق بيـنهما[٥] باستقلال المضطر بالعمل بخلاف المكره[٦] حيث أنه بتحميل غيره لا يجدي[٧] فرقاً بينهما في الطيب

١ــ ويشتركان من حيث الطيب الفعلي لأن في باب الإضطرار يكون له طيب النفس ببيع لمعالجة نفسه أو ولده وفي باب الإكراه يطيب بإعطاء المال أو بيع داره لأمر أهمّ من ذلك عند تركه

٢ــ الصحيح ــ حيث ــ

٣ــ كما يشتركان في الكره الإقتضائي لأن في الإضطرار يكره بيع داره كما في باب الإكراه أيضاً منـزجر عن بيع داره والعمل المكره عليه

٤ــ فهما سيّان من هذه الجهة

٥ــ وربما يتوهم ــ قد تقدم ــ الفرق بين الإكراه والإضطرار أن المضطر مستقل بالعمل لا يكون فيه الإيعاد من الغير

٦ــ بخلاف المكره فإنه تحميل من الغير وإيعاد منه وهذا هو الموجب للفرق والإمتياز بينهما

٧ــ والجواب عن ذلك أن إيعاد الغير واستقلاله بالعمل لا يوجب الفرق في طيب النفس بالمعاملة أو كراهته للفعل وغير دخيل فيها

والكره المزبور الذي هو المناط في المكره عليه في باب المعاملات[١] ولذا يقال[٢] إن المأخوذ حياء كالمأخوذ غصباً مع أنه لا يكون بأمر غيره وإلزامه خارجاً كما لا يخفى نعم[٣] في الإلتزام بكون الكره في المكره عليه أيضاً اقتضائياً إشكال آخر من كونه خلاف ظهور كلية العنوان المأخوذ في موضوع الخطاب في العقلية[٤] وحينئذ قد يستشكل[٥] بأن الكره بعد ما كان باختياره يقدم على المعاملة[٦] فلا شبهة في وجود مبادي إرادته على العمل[٧] ومع هذه المبادي لا يتصوّر كره[٨] إذ الكره مضاد مع الشوق الذي هو من

١ــ والمناط في باب الإكراه هو عدم طيب النفس على ما عرفت

٢ــ ويؤيد عدم اعتبار التحميل من الغير أو يشهد له أن ما يقال المأخوذ حياء كالمأخوذ غصباً أي ليس فيه طيب النفس مع أنه ليس تحميل وإلزام من الغير أصلاً

٣ــ ثم إن هنا إشكال وجواب أما الإشكال مبتني على كون الكره والإنزجار في المكره عليه اقتضائياً وهذا خلاف ظاهر العناوين المأخوذة في موضوع الخطابات من ظهورها في الفعلية ووجه اقتضائيته هو ما ستعرف

٤ــ الصحيح الفعلية

٥ــ بيان الإشكال قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٨٨، لا يقال لا معنى للإكراه على الفعل

٦ــ فإن الشخص حين كونه فاعلاً لابد أن يكون راضياً بما فعل

٧ــ بمعنى أنه ما لم يكن له تصور الشيء وتصور الفائدة والإرادة الجازمة لا يكون حركة العضلات متحققة في الخارج فلو كان فعل فيكون عن إرادة ورضاه من النفس

٨ــ أي على هذا فلا يتصور كره للفعل أصلاً لكون الكره والإنزجار ضد الشوق إلى الفعل الذي من مبادئ الإرادة وعند الرغبة إلى الفعل ومحبوبيته ــ

مبادي إرادة و[١] توهّم كون المكره خالياً عن القصد والإرادة سفسطة لا يعبأ به بحكم الوجدان على خلافه ونظير توهم[٢] اقتضائية الكره لما عرفت والذي[٣] يقتضيه التحقيق في المقام حفظ الجهتين في فعليتهما بتوضيح أنه[٤] إذا كان المكلف واقعاً بين المحذورين ولو من جهة إلتفاته إلى توعيد غيره فيصير[٥]

١ــ أي ربما يتوهم بل كثير في الألسنة أن المكره لا قصد له ولا إرادة ففيه أن الوجدان على خلافه لوجود القصد والإرادة ــ

٢ــ أي نظير توهم أن الكره وعدم الرضا اقتضائي وتقديري ويكون له الرضا الفعلي أيضاً خلاف الوجدان لأنه بالوجدان مكره على العمل هذا غاية ما يمكن تقريب الإشكال وأما الجواب عنه تتمة كلام الأستاذ ــ

٣ــ لأنا نقول إنه وإن كان له الرضا بما فعل ولكن هذا الرضا بالفعل يكون من سلطة الغير عليه فمن جهة سلطة الغير يصدق عليه الإكراه ومن حيث أنه من أفعال نفسه يكون له الرضا به فهو مكره على أحد الفعلين ومختار في التعيين فالإكراه بالجامع يكون حاصلاً وعليه فاذا أكره شخص على بيع داره أو هتك عرضه يحصل الدوران في نفسه بين الضررين فيرجع قبول أقل الضررين فيرى أنه يكون في بيع الدار فيبيعها أو يرى الدوران بين شرب الخمر الذي يكون له مفسدة عنده إما لكونه معتقداً بالدين الحنيف الإسلامي أو لكونه خبيراً بمفاسده للإنسان وبين بيع داره فلا يشرب الخمر ويرضى ببيع الدار وربما يكون أمره بعكس ذلك فيرضى بشرب الخمر وإن كان غير جائز بالإجماع أو لإنصراف دليل رفع الإكراه عنه لأهمية الدين الخ إلى غير ذلك من الدوران وحاصل الكلام

٤ــ إن المكلف في الإكراه يقع بين المحذورين عند توعيد غيره بفعل محرم أو ترك واجب

٥ــ فاللازم أن أحدهما وهو الجامع بينهما خارج عن إرادته وقصده واختياره ومكره عليه وهذه الجهة هي المتعلق للإكراه الفعلي بمرتبة وجوده

أحـــدهما خارجـــاً عن اختياره وحينئذ[١] إذا رجح الأهم منهما ولو شهوة يصير حينئذ بصدد اختيار ما هو أقل محذوراً[٢] وهذا المقدار من الإختيار[٣] إنما يضادّ كـــرهه[٤] بمقـــدار تعلّق إرادته واشتياقه بإيجاده وهو ليس إلاّ بسدّ باب عدمه المقـــارن لعـــدم الأهـــم[٥] وأمـــا باب عدمه[٦] المقارن لوجوده فهو منسد قهراً بانـــصرافه عن إيجاد الأهم[٧] ومع هذا الإنسداد القهري يستحيل توجه الإرادة نحوه[٨] فتبقي تلك الجهة على مكروهيّته[٩]

١ــ والمرتبة الأخرى مرتبة خصوصية الأهم وترجيح الأهم منهما ولو شهوة وعن قصد وعن اختيار

٢ــ لكن يكون ذلك لكونه أقل محذور ومفسدة من الآخر

٣ــ والاختيار الذي تعلق بوجود الأهم لكونه أقل محذور المتعلق للإرادة والإشتياق بهذا الحد

٤ــ إنما يضاد الكراهة بحد الأهم

٥ــ ويتعلق الإشتياق أيضاً بسد باب عدم الأهم أي سد باب عدم خاص وهو متعلق طيب نفسه

٦ــ أما سد باب عدم المطلق المقارن لوجود الجامع يكون مكرهاً عليه ومنسد قهراً

٧ــ وذلك لإنصرافه عن إيجاد الأهم فالنتيجة أن سد باب العدم المطلق يكون مكره عليه وهو الوجود المطلق

٨ــ فلا يمكن توجه الإرادة إليه لكرهه وهما متضادان

٩ــ وتلك الجهة وهو الوجود المطلق باق على كراهته والعدم المقارن لوجود الأهم يكون متعلقاً لطيب النفس وشوقه

فيصدق[١] في حقه أنه اختار شيئاً فيه جهة كرهه ومرجع ذلك[٢] بالأخرة إلى تعلق الطيب ببعض أنحاء وجوده لا بقول مطلق فيبقي بعض أنحائه الآخر على كرهه ومبغوضه[٣] ولقد بيّنا نظير هذا البيان في مقام تصوّر العبادات المكروهة في باب اجتماع الأمر والنهي[٤] كما[٥] أن باب الترتّب والجمع بين

١ــ وحينئذ فلو اختار الأهم يصدق في حقه أنه اختار شيئاً فيه جهة كره فإن مطلق وجود مكره عليه ووجود الأهم الخاص بطيب نفسه

٢ــ ومرجع الكلام إلى تعلق الطيب ببعض أنحاء وجوده وهو الأهم لكن لا بقول مطلق بل بكون أصل وجود الجامع متعلق للكراهة ولذا بعض الأنحاء الآخر منه باق على كرهه وزجره

٣ــ الصحيح مبغوضيته

٤ــ ولقد تقدم نظير هذا البيان في العبادات المكروهة قال المحقق الماتن في نفس المقالات ، ج ١، ص ١٢٩، في باب إجتماع الأمر والنهي وأما فيما لا بدل له كالصلاة في أوقات مخصوصة فيمكن دعوى أن الكراهة الفعلية متوجّه فيها إلى إيقاعها في وقت خاص على وجه يكون المبغوض كينونته في الظرف الكذائي مع حفظ المحبوبية في نفس ذاته و لم يكن مأمور به بأمر فعلي ولو استحباباً بالفرض تعلق الكراهية المصطلحة بلازم وجوده فراجع

٥ــ وبمثل ذلك أيضاً تصور في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٦٢، وأخرى تكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لإعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له وأخرى في الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة ــ ومن هذا القبيل صفة المشكوكية بناء على كونها من الجهات التعليلية ــ ولازم ذلك على ما عرفت اعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف وأخرى في الرتبة اللاحقة عنه وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة

الأحكـــام الواقعـــية والظاهرية أيضاً إنما يتم بمثل هذا البيان من التفكيك بين أنحاء حفظ الوجود من جهة دون جهة[١] ولعمري[٢] إن ذلك باب ينفتح منه ألف بـــاب فتأمل فيه وكن من الشاكرين. ثم[٣] إنه لا يقاس باب الإكراه بباب الوعد علـــى الخير في إرتكاب مكروهه[٤] إذ في مثله[٥] وجود الشيء مقدمة لمحبوبه[٦] وهذا الوجود[٧]

بحيث لا يكاد تصور المجمع لهما في عالم عروض الحكم ـــ أي الذات المجرد موضوع الحكم الواقعي وعنوان التجرد المزبور في عالم اللحاظ ليس مأخوذاً في حدود الموضوع وقيوده ـــ ووقوف الحكم على نفس العناوين وعدم تعديه إلى وجود المعنون فلا محيص في رفع التضاد بينهما عن الإلتزام بما ذكرنا من تعدد الذات وعدم سراية الإرادة إلى الخارج

١ـــ المراد حفظ الذات من جهة دون جهة لا الوجود فإن الوجود ظرف سقوط الأمر لا ثبوته فالصورة الذهنية من شرب التتن مثلاً التي هي موضوع الحكم الواقعي غير الصورة الذهنية من شرب التتن المشكوك الحكم التي هي موضوع الحكم الظاهري

٢ـــ ثم حلف بعمره الشريف أن بذلك ينفتح ألف باب ويرتفع الف معضلة جزاه الله عن الدين خيراً

٣ـــ ثم إنه قد يقاس باب الإكراه بباب الوعد على الخير

٤ـــ بأنه يتخلف ويرتكب المكروه بأن خلف الوعد نفس إرتكاب المكروه لا غير كذلك المقام فإن الإكراه يتحقق في جميع أنحاء وجوده وبجميع مراتبه لا أن يكون مكرها على بعض أنحاء وجوده وله الإشتياق إلى بعض مراتبه

٥ـــ والجواب عنه أن في باب الوعد على الخير يكون وجود الفعل مقدمة لمحبوبه وهو صدق الوعد

٦ـــ ومحبوبية الوفاء بالوعد

٧ـــ ووجود الفعل لا محالة يضاد ويطارد جميع أعدامه وتكون أعدامه مبغوضة

طار[١] لجميع الأعدام فيصير أعدامه مبغوضة وهذا[٢] بخلاف باب الإكراه على الوجود بأنّ[٣] ما هو مقدمة للمبغوض هو نقيض الوجود الحاصل بفتح باب عدم واحد والفرار عنه[٤] ليس إلاّ باختيار نقيضه الذي هو عبارة عن سدّ واحد منها كما لا يخفى.

ثم[٥] إن مجرى هذه الفقرة مختص بباب المعاملات بالمعنى الأخص بملاحظة اعتبار الطيب فيها و[٦] لا يكاد يجري في غيرها إلاّ إذا وصل بحد

١ــ الصحيح طارد

٢ــ وهذا بخلاف باب الإكراه على الفعل فإنه ليس المبغوض جميع سد باب أعدامه

٣ــ فإن ما هو مقدمة للمبغوض هو نقيض الوجود وهو الحاصل بفتح باب عدم واحد وهو الجامع بينهما

٤ــ والفرار عن المحذور لا يمكن إلاّ باختيار نقيض الأهم الذي هو عبارة عن سد باب عدم واحد منهما وقد مر تفصيله

٥ــ قال المحقق الماتن في النهاية ج ٣، ص ٢٢٤، والظاهر اختصاص مجرى الرفع في هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنى الأخص بعكس الرفع في عنوان الإضطرار

٦ــ فلا يجري في التكليفيات من الواجبات والمحرمات لأن الإكراه على الشيء يصدق بمجرد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاده ولذا يصدق عنوان الإكراه على المعاملة بمجرد التوعيد على تركها ولو بأخذ مال يسير لا يكون تحمله حرجياً عليه حتى مع إمكان النقض بالتورية ونحوها كما هو ظاهر النصوص والأصحاب ومن المعلوم بداهة عدم كفاية ذلك في تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى المشقة الشديدة الموجبة للعسر والحرج فضلاً عن الإقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوغها إلاّ الإضطرار ــ أي الإلجاء ــ ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حد الحرج، نعم لو بلغ الإكراه إلى حد الحرج جاز ذلك ولكنه حينئذ من جهة الحرج لا الإكراه بخلاف باب المعاملات حيث أن

الإلجـــاء المـــساوق لعنوان الإضطرار وحينئذ هذه الفقرة مع فقرة الإضطرار متعاكـــسان في المجرى[1] ومن جميع هذه البيانات[2] ظهر أنّ لازم سوق النصّ المزبور في مورد الإمتنان[3] كون المرفوع في كل فقرة من الفقرات التسع ما

بنائهم فيها على كفاية مطلق الإكراه على المعاملة ولو بإيعاد ضرر يسير على تركها في فساد المعاملة

١ــ ثم إن الوجه ــ أي كون الإكراه مع الإضطرار متعاكسان في مجرى ما تقدم و ــ في اختصاص مجرى الرفع في الإكراه بباب المعاملات بالمعنى الأخص إنما هو بملاحظة ما اعتبر فيها من الرضا وطيب النفس في ترتب الأثر عليها بمقتضى قوله سبحانه: **(تجارة عن تراض)** وقوله﴿عليه السلام﴾: **(لا يحل مال امرء إلاّ بطيب نفسه)** فإن الإكراه لما كان منافياً لطيب النفس بالمعاملة اقتضى الإمتنان رفعها وهذا المناط وإن كان جارياً في الإضطرار بالمعاملة أيضاً إلاّ أن عدم جريان الرفع فيها إنما هو من جهة كونه خلاف الإرفاق والإمتنان في حق المضطر لإقتضاء رفع الصحة عن المعاملة المضطر إليها لقوت نفسه وعياله تأكداً في اضطراره بخلاف باب الإكراه فإن في رفع الصحة عن المعاملة المكره عليها كمال الإرفاق في حق المكره. ثم إن الأثر المرفوع في ذلك إنما هي الصحة الفعلية لأنها هي التي يقتضي الإمتنان رفعها لا أصل صحتها بنحو لا يصححها الإجازة المتأخرة فإن ذلك خلاف الإمتنان على المكره بالفتح لأنه قد يتعلق غرضه بإمضاء تلك المعاملة والرضا بها لما يرى فيها من الصلاح ولا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة كوجوب القبض والتسليم فإن ترتب هذه الآثار إنما يكون في فرض صحة المعاملة وتأثيرها في النقل والإنتقال وفي فرض صحة المعاملة وإن كان رفعها منة على المكره بالفتح ولكنه خلاف الإمتنان في حق المشتري لرجوعه إلى سلب سلطنة المشتري على المبيع مع فرض كونه مالكاً له

٢ــ ثم أشار إلى خلاصة الكلام في هذه الفقرات بهذه البيانات

٣ــ بعد ما كان الحديث في مقام الإمتنان على الأمة على ما تقدم مفصلاً

يناسب الإمتنان[١] بضم[٢] كون المرفوع من الأمور التي كان أمر وضعه ورفعه ولو بالواسطة بيد الشارع وحينئذ ربما يكون في كل مورد أثر مخصوص[٣] ففي الخطاء والنسيان[٤] إيجاب التحفظ المستتبع لرفع وجوب الإتيان بالمنسى وما أخطأ وكذا فيما لا يطاق[٥]

١ــ فعليه لابد وأن يكون المرفوع في كل فقرة ما يناسب الإمتنان

٢ــ وقد تقدم أيضاً لزوم كون المرفوع أمر وصفه ورفعه بيد الشارع ولو مع الواسطة كجريان رفع ما لا يعلمون في زوجية امرأة المترتب عليه عدم الضمان مع الواسطة وهو عدم وجوب النفقة ولا مناقشة في المثال

٣ــ ولكل فقرة من فقرات الحديث يكون المرفوع أثر خاص قال المحقق الماتن في هامش الفوائد ، ج ٣، ص ٣٥٠، أقول ينبغي في شرح هذا المرام أن يقال إنه بعد اختصاص حديث الرفع بما في وضعه خلاف الإمتنان على الأمة لا رفع أثره مطلقاً إذ لا امتنان في رفع ما لا يكون في وضعه خلاف امتنان عليهم بل لو فرض الإمتنان فيه فالمتيقن من الحديث رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه امتنان وإن لم يكن في وضعه خلاف امتنان فكان حديث الرفع من هذه الجهة نظير لا ضرر الغير الشامل للمقدم مع أن نفي الحكم عنه منّة عليه أيضاً فالخبر لا يكاد يشمل الخطأ والنسيان عن تقصيره وتمكنه من حفظه، نعم لو بلغ حفظ تمكنه عن الوقوع في الأمور المزبورة إلى حد الحرج ربما يشمله الحديث إذ في وضعه عليه أيضاً خلاف الإمتنان عليه ولذا يشمله عموم لا حرج أيضاً

٤ــ أي المرفوع في الخطأ والنسيان هو إيجاب التحفظ عن النسيان الملازم لعدم وجوب المنسي والمخطي لكن لا يلزم الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ــ

٥ــ ومن هنا ظهر الحال في ما لا يطيقون حرفاً بحرف

وفي الإضطرار[١] رفع الأحكام التكليفيّة النفسية أو الغيريّة الثابتة في غير مـــوارد المعاملات بالمعنى الأخص وأما في مثل هذه المعاملات[٢] فرفع أثرها أو التكليف المترتبة على هذه الآثار خلاف الإمتنان في حق المضطر إلى بيع داره لقوت عياله وفي الإكراه[٣]

١ــ كما أن الإضطرار في التكليفيات ــ أي الأعم من النفسيّة والغيرية ــ لا اختصاص في رفعه بصورة التمكن عن حفظه إذ مع قصوره العقل لا يأبي عن فعلية التكليف واستحقاقه العقوبة ولذا كان وضع التكليف في مورده خلاف الإمتنان في حقه فيشمله الحديث بخلاف العناوين السابقة إذ مع قصورها يأبي العقل عن استحقاق العقوبة في موردها فلا يكون التكليف في وضعه خلاف امتنان وإنّما يختص ذلك بصورة خاصة كما أشرنا

٢ــ وأما في الوضعيات فالظاهر أن رفع تأثير المعاملة عن المضطر إليها ولو قصوراً خلاف امتنان في حقه لأن في وضعه كمال الإمتنان عليه وعمدة النكتة فيه أن في المعاملات المضطر بها الإضطرار دعاه إلى المعاملة فأثر المعاملة بالواسطة تنسب إلى الإضطرار الذي هو مقتضيه فيكون من الموارد التي يترتب الأثر على نفس العنوان باقتضائه وحديث الرفع أجنبي عن مثلها وهذا بخلاف موارد الإضطرار على مخالفة التكليف كما لا يخفى

٣ــ وأما المكره عليه ففي التكليفيات لا مجال للأخذ بإطلاق رفع الإكراه كيف ولو أكره على الزنا بتوعيده على أخذ مال قليل منه لا يكون ضرره حرجيا عليه كالقران أو أقل منه لم يلتزم أحد بجواز إرتكاب الزنا أو اللواط أو شرب الخمر وهكذا لو كان توعيده بأمر مهم ولكن كان متمكناً عن دفعه بوجه يكره عليه إقدامه بلا حرج فإن هذا المقدار يكفي للحكم بفساد المعاملة لكونه مكرهاً ومع ذا لا يكفي في التكليفيات جزماً، نعم لا بأس بالإكتفاء بمطلق صدق الإكراه في المعاملات لأن في وضعه خلاف امتنان عليه. لا يقال إن في المقام ــ أي الإضطرار ــ أيضاً الإكراه دعاه إلى المعاملة فأثر المعاملة يحسب لعنوانه. فإنه يقال فرق بينه

رفــع الأمــر[1] عــن كل معاملة يعتبر في صحته الطيب بلا صلاحيّته[2] فإطلاقه[3] أن يرفع الحكم التكليفي من سائر الجهات،

وبين الإضطرار فإن في الإضطرار كان الإضطرار مقتضياً لتحصيل مال لمعاش عياله ولا يكون ذلك إلاّ بصحة المعاملة وفي الإكراه ليس الأمر كذلك بل هو مقتضي لعدم ترتب الأثر لأنه مقتضى للطيب الذي هو من أجزاء المقتضى للصحة أو شرائطه فيخرج مثل هذا الأثر من الآثار التي يكون العناوين المزبورة مقتضياً لها وما هو مورد انصراف حديث الرفع مثل هذه الآثار لا كل أثر ينسب إلى نفسه ولو كان مفنياً لمقتضيه أو شرطه وذلك أيضاً عمدة النكتة الفارقة بين الإكراه والإضطرار. ولئن شئت قلت إن الإضطرار مرفوع في خصوص التكليفيات ما لم يكن حفظه حرجياً ولا يشمل المعاملات أبداً والإكراه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلاً، نعم إذا بلغ بحد الحرج في ترك ارتكاب المكره عليه كان الأثر أيضاً مرفوعاً لكن ذلك أيضاً من جهة الحرج لا الإكراه ولئن شئت فسمّه الإكراه أيضاً ولكن لا إطلاق فيه كما أشرنا. ثم إن الأثر المرفوع في المكره ليس إلاّ صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة إذ هي أيضاً خلاف امتنان في حق المشتري لإنتهائه إلى كونه مالكاً بلا سلطنة بخلاف المرفوع في البقية فإن المرفوع نفس التكليف الواقعي المستتبع لنفي إيجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفي استحقاق العقوبة على مخالفتها. ثم إن في رفع التكليف في باب الإضطرار وغيره لا فرق بين كونه التكليف متعلقاً بالوجود كشرب الخمر أو العدم كترك الواجب وبين كون الإضطرار متعلقاً بالوجود أو العدم إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفياً أو إثباتاً.

١ــ الصحيح الأثر

٢ــ الصحيح صلاحيّة

٣ــ الصحيح إطلاقه

نعـــم[١] لو وصل أمره إلى الإلجاء فيكفي في رفعه عنوان الإضطرار ولا يـــشمل فقرة الإكراه لمثله إذ هو ظاهر في شرطيّة الطيب ومنصرف إليها فلا يشمل ما لا يكون الطيب شرطاً فيها وفي ما لا يعلمون[٢] رفع إيجاب الإحتياط فـــي ظرف الجهل بالواقع بالتقريب المتقدم ذكره. ثم[٣] إنّ لازم رفع هذه الآثار على حسب اختلافها باختلاف الفقرات اشتراك الجميع لرفع استحقاق المؤاخذة الناشئة عن قبل صدور هذه العناوين برمّتها[٤] وحينئذ فلك أن تقول[٥] في الجميع

١ــ أي لو وصل أمر الإكراه إلى الإلجاء فيدخل تحت الإضطرار فيشمله عنوان رفع ما اضطروا إليه دون ما أكرهوا عليه لشرطية الطيب في الإكراه على ما عرفت في اختيار الأهم ومنصرف إلى ذلك فما لا طيب فيه فلا يشمله رفع ما أكرهوا عليه ــ

٢ــ وأما في ما لا يعلمون فالمرفوع فيه ما كان في ظرف الجهل وليس هو إلاّ إيجاب الإحتياط ولا مجال في المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعي حتى في صورة الإنفتاح إذ لا يكون ما في وضعه عليه خلاف امتنان فله إبقاء حكم عقله بالإحتياط أو الفحص فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه حيث أنه تعليقي ولا يحتاج رفعه بنفس التكليف الواقعي كما أنه في القاصر كان المرفوع إيجاب احتياطه شرعاً بلا رفع التكليف الواقعي إلاّ عناية وتنزيلاً ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذة عما كان لولا حديث الرفع

٣ــ ثم أشار إلى إمكان الجمع بين الكلمات في رفع استحقاق المؤاخذة أو جميع الآثار أو الأثر الظاهر

٤ــ لأن لازم رفع هذه العناوين بآثارها الشرعية هو رفع استحقاق المؤاخذة التي منشأها هذه العناوين بجميعها

٥ــ ولذا قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢١٥، وبهذا البيان ــ أي كون إيجاب الإحتياط منشاء لصحة المؤاخذة والإستحقاق ويكون رفعه رفعاً لهما ــ يمكن الجمع بين الكلمات بإرجاعها إلى معنى واحد لباً وهو رفع الأثر المجعول الذي

المـــرفوع هو استحقاق المؤاخذة ولو بمنشائه[١] ولك أيضاً القول[٢] بأنّ المرفوع جمـــيع آثاره الشرعيّة القابل للإمتنان في رفعه لما عرفت بأنّه ليس من شأن الحـــديث أزيد من ذلك ولك أن تقول[٣] أيضاً بأن المرفوع في كل فرقة ما هو المناســـب مـــن أثـــره علـــى مـــا فصّل و[٤] حينئذ لا يبقي مجال الترديد بين الإحـــتمالات الثلاثة إلاّ[٥] على فرض قابليّة الحديث لرفع الآثار الغير الإمتنانيّة أيضا[٦]

لولا الرفع كان المكلف من قبله في الكلفة والمشقة لوضوح عدم كون مراد القائل برفع جميع الآثار أو الأثر المناسب الظاهر هو مطلق الأثر المترتب على الشيء ولو لم يكن في وجوده ضيق على المكلف وعدم كون مراد القائل برفع خصوص المؤاخذة من بين الآثار رفعها بلا توسيط رفع منشأها الذي هو إيجاب الإحتياط إذ على جميع التقارير لا ينطبق المرفوع إلاّ على إيجاب الإحتياط قيل بأن المرفوع جميع الآثار أو الأثر المناسب أو المؤاخذة واستحقاق العقوبة.

١ــ فيكون المرفوع استحقاق المؤاخذة ولو بمنشأه وهو إيجاب الإحتياط

٢ــ ويمكن أن يكون المرفوع جميع الآثار الشرعية التي تكون في وضعها كلفة ومشقة القابل للإمتنان في رفعه دون غيرها

٣ــ ويمكن أن يقال أيضاً بأن المرفوع الآثار الظاهرة في كل فقرة من وجوب الإحتياط ووجوب التحفظ وغيرهما

٤ــ فينحصر المرفوع بهذه الآثار كما هو واضح ويتحد الجميع لباً

٥ــ نعم على وجهين تختلف الإحتمالات الثلاث

٦ــ الوجه الأول لو كان الحديث يرفع آثار هذه العناوين ولو لم يكن في وضعه ضيق ومشقة و لم يكن الإمتنان في رفعه فالأثر يختلف على الإحتمالات من المؤاخذة والآثار الظاهرة وجميع الآثار مع القول برفع آثار التي فيه امتنان

أو[١] عـدم اقتـضاء رفع المؤاخذة الناشئة كي يكون أحد الإحتمالات رفع المـؤاخذة عـن نفس هذه الفقرات لا الناشئة منها قبال الأمر[٢] المناسب ولا يخفـى[٣] ما في الإحتمالين من وضوح الفساد إذ[٤] سوق امتنان النصّ آب عن تخـصيص المؤاخذة بخصوص ما يترتب على المذكورات كما[٥] أنه آب عن الـشمول لمـا لا امتنان فيه كما لا يخفى. ثم إنّ من التسعة[٦] الطيرة والحسد والوسوسة ومرجع رفع الأول[٧] إلى ردعهم عمّا التزموا على أنفسهم بتطيّراتهم

١ــ الوجه الثاني أن المراد من رفع المؤاخذة مستقلاً بلا واسطة من نفس هذه العناوين دون الناشئة من الآثار الشرعية وعليه أيضاً يتغاير مع الآثار الظاهرة أو جميع الآثار

٢ــ الصحيح الأثر

٣ــ وكلا الإحتمالين لا يمكن المساعدة عليه

٤ــ أما الجواب عن الوجه الثاني أن سياق الحديث في مقام الإمتنان وهو يأبي عن تخصيص المؤاخذة المرفوعة بخصوص ما يترتب على هذه العناوين بلا واسطة بل الظاهر منها أن المرفوع المؤاخذة ولو بإيجاب الإحتياط

٥ــ أما الجواب عن الوجه الأول أن الحديث في مقام الإمتنان فلا يشمل لما لا امتنان في رفعه ومنصرف عنه كما هو ظاهر

٦ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٢٥، ومن العناوين المذكورة في الحديث الحسد والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق ويمكن أن يكون المرفوع فيها غير ذلك بأن يقال

٧ــ وأما الطيرة فالمرفوع فيه هو الصد عن المقاصد عند التطير والتشأم لكونه أمراً قابلاً للجعل ولو امضاء لما عليه بناء العرف من الإلتزام بالصد عن المقاصد عند التطير والتشأم فنفاه الشرع امتناناً على الأمة كما يشهد لذلك قوله ﴿عليه السلام﴾ إذا تطيّرت فامض

ورفـــع الثانـــي أيضاً[١] إلى عدم لزوم رفعها ولو بالرياضات والمجاهدات وإن كان ذلك مستحسناً في مقام تحسين الأخلاق كرفع سائر الصفات الذميمة فهي رفعهـــا من الواجبات الأخلاقية لا الفقاهتيّة، نعم[٢] بترتيب الأثر الخارجي على مـــثل هـــذه الصفات ربما يكون حراماً فقاهيّاً أيضاً و[٣] مرجع رفع الوسوسة أيضاً إلى رفع حرمته إذ[٤] ربما ينجّر إلى سوء العقيدة ففي[٥] أمثال هذه الفقرات

١ــ إن المرفوع في الحسد إنما هو وجوب رفعه بالرياضات والمجاهدات التي منها التحفظ وعدم التفتيش في أمور الناس والإطلاع على ما أعطوا من الأموال والأولاد ونحو ذلك مما هو منشأ حصول هذه الصفة الرذيلة فإن الإنسان إذا صرف نفسه على أحوال نفسه وأمر آخرته ولم يتعرض للناس وما وهب لهم من النعيم كالرياسة والأموال والأولاد والسعة في العيش ونحو ذلك مما هو فاقد له لا يحصل له هذه الملكة الرذيلة ولو كانت حاصلة تزول عنه تلك الملكة وتنقطع عنه مادة الحسد على التدريج ــ كلام الملوك ملوك الكلام أعلى الله مقامه الشريف ــ فكان الشارع امتناناً رفع هذا الوجوب مع كون رفعه مستحسناً في نفسه في مقام تحسين الأخلاق كرفع سائر الأخلاق الرذيلة والصفات الذميمة

٢ــ نعم لا يجوز ترتب الأثر الخارجي عليه لكونه حراماً بلا إشكال وعليه أيضاً يحمل ما دل من الأخبار على النهي عنه وإثبات العقوبة عليه

٣ــ وأما الوسوسة في التفكر في الخلق فالمرفوع فيها هو وجوب التحفظ وصرف الذهن إلى أمور آخر غير مرتبطة بمقام أمر الخلقة ولكن إرادة رفع الحرمة فيها أظهر بقرينة ظهور استناد الرفع إلى نفسها وقد استفاضت النصوص أيضاً على أنه لا شيء فيها وأنه تقول لا اله إلاّ الله

٤ــ أي ربما ينجر هذه الوسوسة الشيطانية إلى سوء العقيدة والأخلاق الفاسدة وإضلال نفسه وجملة من العوام أعاذنا الله من كل ذلك مضافا إلى ذلك كله ــ

٥ــ والظاهر أن المرفوع في الجميع بقرينة إضافة الرفع إلى نفس المذكورات هي المؤاخذة عليها بملاحظة ما فيها من الإقتضاء لتشريع الحكم التحريمي فالشارع من

الــثلاث أيضاً مقتضى التكليف بنحو تقدم موجود ففي دفع مثلها تسهيلاً على الأمّة كمال امتنان على الأمّة هذا تمام الكلام في شرح الحديث الشريف على ما أدّى إليه نظري القاصر حسب استفادته من الأساطين.

باب الإمتنان دفع المقتضي فيها عن تأثيره في تشريع الحكم التحريمي وأما الإشكال في ذلك بأن هذه الأمور لكونها غير اختيارية خصوصاً الحسد لكونه عبارة عن الملكة الرذيلة الخاصة أو الخطرات القلبية الناشئة منها لا يصح تعلق الرفع بها ولو باعتبار حكمها حيث لا يمكن اقتضاء مثلها التشريع الحكم التحريمي فمدفوع بأنها وإن كانت بنفسها غير اختيارية ولكنها بمباديها كانت اختيارية حيث أمكن التحرز عنها وعدم الوقوع فيها ويكفي هذا المقدار في إقتضائها للتحريم.

هذا تمام الكلام في الحديث الرفع و لم يسبقني إلى بيان الحديث بهذا التفصيل أحد فيما أعلم وعلى الله التوكل وهو حسبي ونعم الوكيل

ومـــنها حديث الحجب[١] بتقريب أن حجب علمه في مقام التشريع[٢] عبارة عـــن عـــدم إبلاغ مرامه إليهم بخطابه واقعاً ومعنى وضعه عنهم حينئذ عدم إنشـــائه في ظرف الجهل به ولو بإيجاب احتياطه لا[٣] عدم إنشائه الرافع لجهله واقعاً فلا يشمل[٤] مثل هذا الحكم وضع صرف الخطاب الواقعي كي يساوق لما سكت[٥]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٢٦، ومنها أي من الأخبار التي استدل بها للبرائة قوله﴿عليه السلام﴾: (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**)، الوسائل، باب ١٢، من صفات القاضي، ح ٢٨.

٢ــ أي المراد من الحجب في عالم التشريع هو عدم بلوغ مرامه بالخطاب واقعاً إلى المكلف والمراد من وضعه هو عدم إنشاء وجوب الإحتياط ونحوه في ظرف الجهل ــ فإنه يدل على نفي الكلفة ووجوب الإحتياط فيما حجب علمه من الأحكام المجهولة كحرمة شرب التتن ونحوه فيعارض ما دل على وجوب الإحتياط عند الشك ولعل هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع إذ لا يتوجه عليه إشكال الإختصاص بالشبهات الموضوعية بل يمكن فيه دعوى العكس فإن الموصول وإن كان عاماً لكن بقرينة استناد الحجب إليه سبحانه يختص بالأحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه بايصال البيان إلى العباد ولو بتوسيط رسوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وهي لا تكون إلاّ الأحكام الكلية دون الجزئية لأن رفع الجهل عنها لا يكون من وظائف الفقيه فضلاً عن الشارع

٣ــ أي المتوهم أن الحديث تدل على عدم إنشائه وعدم كونه مأموراً ــ أي النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ــ بتبليغه المستلزم لرفع جهله واقعاً ــ والتوهم في غير محله ــ

٤ــ أي لا يشمل حديث الحجب وضع صرف الخطاب الواقعي وعدم إنشائه حتى يكون الحديث في عداد روايات السكوت بيان ذلك

٥ــ وهو الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٥، قال وفيه أن الظاهر مما حجب الله علمه من استناد الحجب إليه هو ما لم يبينه للعباد لا ما بيّنه واختفى

كـيف[1] وهذا المقدار مستفاد من نفس الموضوع فلا ينبغي مجال لترتيب حكمـه بقوله موضوع عنهم إذ[2] عنوان موضوعه مساوق سكوته عن مرامه بخطابـه واقعاً و[3] بعد ذا لا يعقل أن يكون المراد من الحكم أيضاً وضع هذا الخطاب المساوق لسكوته إذ[4] هو مساوق توضيح الواضح فلا محيص[5] من أن

عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا أمير المؤمنين ﴿عليه السلام﴾ إن الله تعالى حدّد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ـــ فلا تصلح للإستدلال بها في المقام لأن محل الكلام بين الأخباريين والمجتهدين إنما هو في الأحكام المبيّنة من قبله سبحانه التي لم يصل إلى المكلفين ولم يقم عليها طريق معتبر وإن كان سبب ذلك إخفاء الظالمين ودس الداسين وبعبارة أخرى مورد النزاع إنما هو الأحكام المجهولة التي يقطع بفعليتها على تقدير ثبوتها واقعاً لا الأحكام الشأنية المحضة والرواية بقرينة استناد الحجب إليه سبحانه مختصة بالثاني لأن ما لم يبيّنه الشارع وسكت عن إظهاره يقطع بعدم فعليته ولو مع القطع بثبوته في نفس الأمر كما في الضد المبتلي بالأهم.

١ـــ والإشكال الذي يرد عليه أوّلاً أن ما يدل على سكوت عما سكت الله عنه إنما يدل عليه نفس الموضوع وهو ما حجب الله علمه عن العباد فلا مجال لقوله ﴿عليه السلام﴾ فهو موضوع عنهم ومرفوع عنهم

٢ـــ والوجه في ذلك واضح فإن نفس حجب الله علمه مساوق لسكوته عن مرامه بخطابه واقعاً وسكوته كذلك يلازم لأسكتوا عما سكت الله عنه

٣ـــ وبعد ذلك لا معنى لأن يكون المراد من الحكم أيضاً وضع هذا الخطاب ورفع نفس هذا الخطاب المساوق لسكوته

٤ـــ لكونه توضيح الواضح فإن ما سكت الله عنه ساكت عنه لا محالة فكيف يكون هذا الخطاب مرفوعاً

٥ـــ فعليه لابد وأن يكون المراد من رفعه ووضعه الذي هو حكم ما حجب

يكـــون المـــراد من وضعه الذي هو حكم ما حجب وضع[١] غيره هذا الخطاب الرافع لجهله [٢] ومرجعه[٣] إلى رفع الخطاب في ظرف جهله بالمرام وهو ليس إلاّ مـــثل إيجـــاب الإحتياط غير الصالح لرفع الجهل[٤] ولا يشمل[٥] صرف رفع الخطاب الواقعي الداخل فيما سكت فمفاد الحديث[٦] حينئذ أنه في مورد سكوته عـــن مـــرامه بعدم خطابه واقعاً رفع الله الخطاب في ظرف جهله بهذا المرام أيضـــاً رأفة ورحمة لهم مع كمال اقتضائه[٧] فالحديث[٨] حينئذ مثل حديث الرفع أيضاً دال على نفي إيجاب الإحتياط المدّعى للأخبار بين القابل[٩] لحمل ما ورد

١ــ وضع غير خطاب ما حجب وما سكت

٢ــ وهو الرافع لأصل جهله

٣ــ ومرجع الوضع يكون رفع الخطاب في ظرف جهله بالمرام وهو رفع إيجاب الإحتياط الذي في موضوع الجهل وغير صالح لرفع أصل الجهل

٤ــ فيكون المرفوع هو إيجاب الإحتياط

٥ــ ولا يشمل الحديث صرف رفع الخطاب الواقعي بحجبه عن العباد الداخل ذلك فيما سكت

٦ــ وعلى ذلك تدل الحديث على أنه في مورد سكوته عن مرامه وعدم خطابه واقعاً وإبلاغه وضع الله ورفع الخطاب في ظرف جهله و لم يوجب عليه الإحتياط

٧ــ ويكون ذلك امتناناً منه مع أنه كان مقتضيات تلك الأحكام في تأثيرها في إيجاب الإحتياط في ظرف الجهل موجوداً

٨ــ فالحديث يكون مثل حديث الرفع دال على عدم وجوب الإحتياط المدعى للأخباريين

٩ــ فيعارض مع أدلة الأخباريين ويحمل ما ورد بلسان وجوب الإحتياط لو سلم دلالته على الإستحباب

بلسان وجوب الإحتياط عند الشك على الإستحباب، نعم[1] هذا الحديث بهذا التقريب[2] مختص بموارد سكوته عن بيان مرامه الواقعي عن[3] خطابه واقعاً ولا يشمل غيره لعدم[4] صدق حجب العلم عنه في مقام التشريع فيكون أخص

١ــ والجواب الثاني ذكره المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢٧، أن ما أفيد من عدم فعلية الأحكام مع السكوت عنها إنما يتم في فرض السكوت عنها بقول مطلق حتى من جهة الوحي إلى النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وأما في فرض إظهاره للنبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ بتوسيط خطابه ووحيه فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعلية إذ لا نعني من الحكم الفعلي إلاّ ما تعلقت الإرادة الأزلية بحفظه من قبل خطابه حيث أنه يستكشف من تعلق الإرادة بإيجاد الخطاب عن فعلية الإرادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب ولو مع القطع بعدم إبلاغ النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ إياه إلى العباد إما لعدم كونه مأموراً بإبلاغه أو من جهة اقتضاء بعض المصالح لإخفائه, وتوهم منافات ذلك مع فعلية الإرادة المضمونية ممنوع جداً حيث أن المنافي له إنما هو الفعلية المطلقة لا الفعلية ولو من جهة الخطاب وإلاّ ينافيها الترخيصات الشرعية الظاهرية في جعل الإمارات والأصول المخالفة للواقع فلابد من الإلتزام فيها أيضاً بعدم فعلية التكليف الواقعي مع أنه كما ترى

٢ــ أي إشكال وهو أن هذا التقريب للحديث وإن كان الموضوع والمرفوع هو وجوب الإحتياط لكن مختص بموارد سكوته عن بيان مرامه الواقعي

٣ــ أي بعدم خطا به واقعاً ولا يشمل غير الفرض

٤ــ أي الوجه لعدم الشمول هو عدم صدق حجب العلم عن غير ما سكت عنه في مقام التشريع فلازمه كونه أخص مورداً من حديث الرفع السابق والجواب عنه ــ نقول إن رواية الحجب وإن لم تشمل التكاليف المجهولة التي كان السبب في خفائها معصية من عصى الله

مـــوردا مـــن حديث الرفع السابق فيحتاج[1] في التسرية إلى غيره بعدم القول بالفـــصل نعـــم[2] لـــو أريد من حجب العلم حجبه في مقام التكوين على بعد[3] فـــشموله[4] لموارد الجهل بالخطاب الواقعي أوضح فيساوق حينئذ مفاده لمفاد حديث الرفع السابق وكان إبائه عن الحمل لمفاد ما سكت أوضح.

١ــ ولكن بعد إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنـــزلة إلى النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ولو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد وبذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الإحتياط

٢ــ مع إمكان دعوى شمول الموصول فيما حجب للأحكام المبيّنة عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أو الوصي ﴿عليه السلام﴾ المجهولة بسبب الأمور الخارجية وأن نسبة حجب علمها إليه سبحانه كنسبة سائر الأشياء إليه تعالى نظير قوله ﴿عليه السلام﴾ ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعذر فكان المراد من حجب الله سبحانه هو الحجب في مقام التكوين الراجع إلى عدم توفيقه سبحانه لمعرفتها مع فعليتها في الواقع

٣ــ والبعد لكون ما يرتبط به هو التشريع لا التكوين

٤ــ أي على هذا الإحتمال فشموله لموارد الجهل بالخطاب الواقعي يكون أوضح فيكون مفاده مفاد حديث الرفع وإبائه عن الحمل لمفاد ما سكت أوضح وأظهر كما لا يخفى

وتوهم[1] جعل ما حجب حينئذ من العناوين المشيرة إلى نفس ذات تعلق به حجب علمه فيصير مفاده وضعه بوجوده واقعاً[2] مدفوع[3] علاوة عن كونه

١ــ هذا التوهم عن صاحب الوسائل ذكر المحقق الإصفهاني في النهاية، ج ٣، ص ٦٣، هكذا وعن شيخنا الحر العاملي ﴿قدس سره﴾ في الوسائل في الجواب عن هذه الرواية أنها مختصة بالشبهة الوجوبية مدعياً أن قوله ﴿عليه السلام﴾ موضوع عنهم قرينة ظاهرة في إرادة الشك في وجوب فعل وجودي ولعل نظره رحمه الله إلى أن الواجب هو الفعل الثابت على المكلف فيناسب رفعه بخلاف الحرام فإن المكلف مزجور عنه لا أنه ثابت عليه وليس ترك الحرام واجباً شرعياً حتى يقال بثبوته على المكلف بل ترك الحرام ترك ما يستحق العقوبة على فعله

٢ــ وبعبارة أوضح ما ذكره أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٩٣، بقوله وقد أشكل صاحب الوسائل على الحديث بأن معنى الحديث هو وضع التكليف في صورة الحجب وهو يكون في صورة وجوب شيء في الواقع ثم وضعه أي رفعه عند الجهل وهذا لا يشمل التروك فإن الترك ترك بنفسه لا يحتاج إلى الوضع

٣ــ والجواب عن ذلك أوّلاً أنه خلاف ظاهر عنوان ما حجب وهو الأعم من الفعل والترك فإن لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها عن العباد بعدم إيجابه للإحتياط في ظرف الجهل. مضافاً إلى ما ذكره المحقق الإصفهاني في النهاية، ج ٣، ص ٦٣، بقوله والجواب ما مر منا سابقاً أن التكليف اللزومي بملاحظة ثقله على المكلف بالجهات المتقدمة يكون على المكلف فيقال يجب عليه ويحرم عليه الخ وتوضيحه أيضاً ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٩٣، أن الترك يكون الزجر عن فعله تكليفاً فلا يكون عدماً محضاً فإن ترك شرب الخمر مثلاً واجب فلو جعل الإحتياط يجب ترك أشياء ليحصل الزجر عنه في الواقع وإذا لم يجعله يكون هذا رفعاً ويكون دلالتها على البرائة تامة

خـــلاف الظاهر العنوانية في كل ما أخذ في حيّز الخطاب أن الظاهر منه[1] أنّ حجب علمه علة وضعه فقهراً يكون الوضع في الرتبة المتأخرة عن الواقع لا نفـــس الواقـــع فتدبر و[2] حينئذ لا مجال لحمل النص على صرف سكوته عن الواقـــع بـــلا تعـــرض[3] لظرف الجهل بمرامه كي لا يرتبط بالمقام كما أشرنا فتدبر.

١ــ وثانياً كما ذكره في النهاية، ج ٣، ص ٢٢٧، بعد ملاحظة ظهور الحجب في كون العلة للوضع هو الجهل بالواقع الملازم لكون الرفع في المرتبة المتأخرة عنه إذ حينئذ يكون المرفوع منحصراً بإيجاب الإحتياط فتصلح للرد على الأخباري القائل بوجوب الإحتياط الخ

٢ــ وبالجملة لا وجه لحمل النص على فرض سكوته عن الواقع ورفعه من دون التعرض لرفع وجوب الإحتياط حتى لا يرتبط بالمقام.

٣ــ بل دلالته على البرائة واضح فتدبر.

ومـــنها قوله ﴿عليه السلام﴾ لا في جواب من قال من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء الخ[١] بتقريب[٢] أنّ مورد السؤال[٣] فرض كل شيء لا يعرفه[٤] و[٥] أن المراد من قوله لا عدم عقوبة عليه ولا كلفة[٦] بجعل الشيء الثاني في كلام السائل عبارة عـــن العقـــوبة أو الكلفة و[٧] أن الغرض من نفي العقوبة نفيه تشريعاً ولو بنفي منشائه من إيجاب احتياط عليه فيصح مثله أيضاً ردّاً على الأخباري[٨] نعم[٩] لو أريـــد مـــن قوله لم يعرف شيئاً غفلته عن جميع أحكامه كما قد يتّفق في أهل البوادي أو[١٠] أريد من قوله لا نفيه إرشاداً إلى قبحه بلا بيان فلا يصلح حينئذ

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢٨، ومنها رواية عبد الأعلى عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قال سألته عمن لا يعرف شيئاً هل عليه شيء قال ﴿عليه السلام﴾ لا

٢ــ بتقريب

٣ــ إن الظاهر من الشيء الأول في كلام السائل

٤ــ هو مطلق ما لا يعرفه من الأحكام

٥ــ ومن الشيء الثاني الكلفة والعقوبة من قبل الحكم الذي لا يعرفه

٦ــ فيستفاد من نفي العقوبة عليه في جواب الإمام ﴿عليه السلام﴾ بقوله: (لا) عدم وجوب الإحتياط عليه

٧ــ أي أن نفي العقوبة تشريعاً ليس إلاّ بنفي منشأه وهو وجوب الإحتياط

٨ــ فتعارض ما دل على وجوب الإحتياط عند الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي

٩ــ ويمكن المناقشة فيه بظهور الشيء الأول في إرادة عموم الأحكام فيختص بالجاهل القاصر الغافل عن الأحكام كما في أهل البوادي والسودان ويخرج عن مفروض البحث

١٠ــ أي المناقشة الثانية بأن يكون نفي العقاب إرشاداً إلى قبح عقاب بلا بيان وبلا حجة فقد تقدم أنه من المسلّمات والأخباري يدعي أن دليل وجوب الإحتياط بيان

رداً علـــى الأخـــباري إذ الأوّل[١] واضح وهكذا الأخير[٢] لأنه حينئذ عبارة عن الكبرى المسلّمة عند الطرفين ولكن الإنصاف[٣] حمل عدم المعرفة على فرض الغفلـــة بعـــيد جدّاً غاية الأمر اختصاص مورده بصورة عدم معرفة الأحكام بأجمعهـــا مـــع إلتفاته إليها وحينئذ يكفي هذا المقدار أيضاً لردّ الأخباري بضمّ عدم الفصل[٤] لو أريد[٥] من قوله لا نفي الشيء تشريعاً إذ حينئذ لا محيص من حمله على نفي منشائه وحينئذ تمام الكلام والإشكال في هذا النفي لإمكان كونه في مقام الإرشاد إلى حكم العقل فيخرج عن مورد البحث كما لا يخفى[٦]

١ــ أي المناقشة الأولى واضحة تقريباً كما مر

٢ــ أي المناقشة الثانية قد عرفت أن أصل كبرى قبح عقاب بلا بيان مسلّم ثم قام في رد المناقشة الأولى وأنها بعيدة عن الإنصاف وفي النهاية بكلمة ــ

٣ــ اللّهمّ إلاّ أن يمنع اختصاصه بالغافل بدعوى شموله أيضاً للجاهل بمجموع الأحكام الملتفت إليها مع كونه غير قادر على الفحص عنها لكونه ممن يصدق عليه أنه لا يعرف شيئاً فاذا استفيد من قوله ﴿عليه السلام﴾ في الجواب (لا) نفي العقوبة بنفي منشأها الذي هو وجوب الإحتياط

٤ــ يتعدي إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما

٥ــ ولكن هذا كله لو أريد من (لا) نفي العقوبة تشريعاً الراجع إلى نفي منشأه وهو وجوب الإحتياط

٦ــ وأما لو كان المراد من النفي كلمة (لا) الإرشاد إلى حكم العقل ــ أي قبح عقاب بلا بيان ــ فيخرج عن التعارض مع أدلة الأخباري والعمدة رفع هذه المناقشة

ومنها[1] قوله ﴿عليه السلام﴾ كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه وتقريبه[2] على خلاف مدّعى الأخباري من عدم الحليّة في الشبهات

١ــ ومنها أي من الروايات الدالة على البرائة ما في الوسائل، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، وهي رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال سمعته ﴿عليه السلام﴾ يقول ﴿عليه السلام﴾ كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهو أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة الحديث معتبرة

٢ــ وتقريب الإستدلال بها على قبال الأخباري المدعى في الشبهة التحريمية وجوب الإحتياط وكذا الشبهة الوجوبية واضح فإنه كل شيء مشكوك الحكم فهو لك حلال حتى تعرف حرمته قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٧٦، حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته وبعدم الفصل قطعاً بين إباحة وعدم وجوب الإحتياط فيه في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال تأمل وتوضيحه ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق ، ج ٢، ص ٢٣٢، أن الرواية موردها التردد بين الحرمة وغير الوجوب ولا تعم صورة التردد بين الوجوب وغير الحرمة فإثبات البرائة في هذه الصورة يكون بواسطة عدم الفصل بين الصورتين في الحكم مع إمكان تطبيق الرواية على الصورة المذكورة بلحاظ الترك فإن الفعل المردد بين الوجوب وغير الحرمة يكون تركه مرداً بين الحرمة وغير الوجوب فيثبت حل تركه بالرواية ويتم المطلوب لكن ذلك خلاف الظاهر إذ الظاهر من الرواية النظر إلى خصوص الفعل لا الجامع بينه وبين الترك ولعله إلى هذا أشار بقوله تأمل وهذا بخلاف ما صرح الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ١٧، بقوله وعلى أيّ تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع الخ والصحيح ما أفاده

الحكمــيّة خصوصاً التحريمية منها في غاية الوضوح، نعم ربما يبقي إشكال آخــر[١] من تطبيق الكبرى المزبورة في ذيله على موارد اليد والسوق وأصالة الــصحة الحاكمــة كلها على الكبرى المزبورة[٢] ويمكن رفعه[٣] بجعل الصدر حاكياً عن إنشاءات الحليّة بعنوانات مختلفة[٤] وجمع الكل ببيان واحد الذي منها إنــشاء الحلــية لعنوان المشكوك مثلاً وحينئذ يستفاد المدعى من إطلاقه[٥] نعم الإشكال[٦]

صاحب الكفاية كما ستعرف. وعلى كل حال أن في الرواية بل الروايات الواردة بهذا المضمون مناقشات في شمولها للشبهات الحكمية سنشير إليها وإلى الجواب عنها

١ــ منها ما في المتن وتوضيحه ذكر أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٣٠١، أن الإشكال من جهة الذيل وهو ذكر موضوعات بعده مثل الشراء من السوق واحتمال كون اللحم ميتة واحتمال كون المنكوحة هي الأخت أو الرضيعة فيكون تطبيق الكبرى في الموضوعات شاهداً على اختصاصها بها ولا يشمل الأحكام.

٢ــ أي يكون الذيل حاكماً على الكبرى ويمنع شمولها للشبهة الحكمية ــ

٣ــ والجواب عنه ذكر أستاذنا الوالد في تقريراته بأن القضية لم يكن في مقام إنشاء الحكم على المشكوك بل يكون في مقام الإخبار عن الحلية بالنسبة إلى شيء المشكوك غاية الأمر في كل محل يكون الحلية بواسطة إنشاء من الإستصحاب أو اليد ومنها البرائة فمن هذه الأخبار يستكشف إنشاء الحلية على المشكوك في مورد عدم وجود سائر الأصول الحاكمة

٤ــ فيكون الصدر حاك عن الحلية بقواعد مختلفة في العنوان المشكوك وهو مجمع الكل

٥ــ وعلى ذلك بإطلاقه يشمل مشكوك الحكم بالشبهة الحكمية أيضاً

٦ــ والإشكال إنما يكون وارداً إن كان كل شيء لك حلال انشاء للمشكوك الحلية في مورد الشبهة الحكمية فقط لا غير

إنما يرد لو أريد منه إنشاء الحلية للمشكوك بشخصه ولكن لازمه[١] طرح ذيلـــه أو صدره والجمع بين الجهتين بنحو ذكرنا أولى من الطرح[٢] نعم[٣] بناء علـــيه ربما يشكل شموله الشبهات الحكميه إذ بقية الإنشاءات المحكية كلها في الشـــبهات الموضـــوعية[٤] وحينئذ في غاية البعد حمل الإنشاء في ظرف الشك علـــى الشـــبهة الحكمية أيضاً[٥] بل المتيقن في مقام التخاطب لمثله خصوص الشبهة الموضوعية[٦]

١ــ وعليه يدور الأمر بين طرح ذيل الحديث الوارد في الشبهات الموضوعية لعدم تطبيق الكبرى عليه أو صدره باختصاصه بالشبهة الموضوعية

٢ــ والجمع بما ذكرنا من بيان حلية المشكوك عن قواعد مختلفة منها المقام هو المتعين ولا وجه لطرح شيء منهما بعد ما كان ذلك جمعاً عرفياً ظاهراً فيه

٣ــ ومنها الإشكال في شمول الرواية للشبهة الحكمية بناء على كون الصدر مختصاً في الحكم بالشبهة لأن جميع هذه الإنشاءات الموجودة في الرواية

٤ــ كلها محكية عن الشبهة الموضوعية كما هو واضح

٥ــ وحينئذ فمن المستبعد جداً أن يحمل إنشاء الحلية في ظرف الشك على الشبهة الحكمية

٦ــ بل القدر المتيقن في مقام التخاطب هي الشبهة الموضوعية فقط لا غير وإلى ذلك أشار المحقق الإصفهاني في النهاية، ج ٣، ص ١٨٥، وظهورها ــ أي رواية مسعدة ــ صدراً وذيلاً في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس من باب تخصيص الكلية بالمورد بل الإمام ﴿عليه السلام﴾ طبقها على الشبهة الموضوعية بقوله ﴿عليه السلام﴾ وذلك مثل الخ والجواب عنه واضح كما تقدم أن ذلك يتم لو كان المراد إنشاء واحد وهي الحليّة وأما لو كان حاكياً عن الإنشاءات المتعددة بحسب تلك الموارد ومنها الشبهة الحكمية في ظرف الشك بمقتضى إطلاقه وتوضيحه تقدم وذكره أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٠١، هو أن الذيل لا يكون بياناً

لمورد أصالة الحل بل يكون من باب بيان أحكام آخر بطرق آخر فإن اليد إمارة الملكية والسوق إمارة حلية اللحم الذي يكون فيه وأمثاله وفي النكاح أصالة صحة العقد الواقع إمارة على صحته فهذه قواعد آخر يكون بيانها في الرواية ولا يضر بالصدر الخ أي باطلاقها للشبهة الحكمية ـــ ومنها ذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٦٤، وكذا كلمة بعينه فإن معرفة الشيء بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية ولا معنى لأن يقال حتى تعرف الحكم بعينه وتوضيحه قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٠١، بأن الموضوع هو الذي يكون مميزاً في الخارج بحدوده وقيوده دون الحكم ـــ الجواب عنه ـــ لا وجه لما قيل لأن الحكم عندنا أيضاً يكون له حدود وقيود يجب ملاحظته حتى يعلم أن الحكم الفلاني يكون لهذا الموضوع مثل أن العصير العنبي يكون للقول بحرمته حد وهو أن يكون مغلياً بالنار مثلاً لا ما يكون غليانه بواسطة غيرها فكل شيء من العناوين إذا شك في حرمته يكون حلالاً حتى يحرز الحرمة بحدودها وقيودها وأجاب أيضاً عنه المحقق الماتن في هامش الفوائد المزبور بقوله أقول معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال لا تشخيصه خارجاً فلا قصور في شمول الحديث لولا الأمثلة في ذيله للشبهات الحكمية هذا مع إمكان حمل بعينه على بيان التأكيد لموضوع الحرمة وأنه حقيقة معروضها لا أنه من توابع المعروض فيرتفع حينئذ الإشكال رأساً، نعم العمدة في هذه الرواية الأمثلة الواقعة في ذيلها والذي يسهل الخطب أن هذه الأمثلة لا يناسب قاعدة الحلية حتى على اختصاصها في الشبهات الموضوعية فلابد من التفصي عنها على كلا التقديرين كما لا يخفى. وقد تقدم وجه التفصي مفصلاً. وأجاب عنه أستاذنا الوالد ﴿مدّ ظله﴾ في تقريراته أيضاً لأن بعينه يكون المراد منه بتفصيله لا بشخصه حتى تختص بالشبهات الموضوعية الخ ومنها كلمة شيء ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٠٠، وربما يتخيل أن الدلالة غير تامة حتى مع فرض الذيل لأن الشيء يكون هو ما في الخارج من الموضوع ولا يكون صادقاً بالنسبة إلى ما لا يكون في الخارج و ـــ الجواب عنه أنه ـــ لا يتم لأنه لا فرق بين

أن يكون الشيء هو الموجود في الخارج بشخصه مثل ما إذا كان في الخارج مايع علمنا بأنه خمر وحرام وبين أن يكون عنواناً ذا أفراد مثل التتن المشكوك حرمته فإن هذا العنوان قابل للإنطباق على الكثير فيكون هذا الشيء بعنوانه مرآتاً عن الخارج حلالاً حتى يعلم حرمته وهذا واضح. ـــ ومنها ذكر المحقق الاصفهاني في النهاية ، ج ٢، ص ١٨٥، بقوله ثم أكدها أخيراً بما يختص بالشبهة الموضوعية بقوله ﴿عليه السلام﴾ أو تقوم به البينة الخ وتوضيحه ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٠١، أن الذيل الآخر أيضاً يكون شاهداً على كونها في الشبهة الموضوعية لقوله ﴿عليه السلام﴾ والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة فإن البينة تكون في الموضوعات لا في الأحكام فإن الخبر الواحد حجة فيه فيكون صدر الرواية أيضاً بالنسبة إلى الموضوع ـــ والجواب عنه أن قوله يستبين يكون بياناً لغاية الشبهات الحكمية فإنه إذا أظهر الحكم لا يكون للحلية وجه وقيام البينة يكون بالنسبة إلى الموضوعات ومع التسليم لا يضر بالكبرى في الصدر فإن ما ذكر يكون بيان موارد خاصة بعنايات أخرى فتدبر ـــ ومنها ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٨، وقال إن الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده بالشيء ومعلوم أن معرفة لحم الخنـــزير وحرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار وأجاب عنه المحقق الخراساني في الهامش بقوله فيه أن معرفة حرمة لحم الخنـــزير وإن لم يكن غاية لحلية لحم الحمير إلاّ أنه معلوم أنه غاية لحلية مطلق اللحم كما جعل غاية على هذا التعميم وبذلك أجاب المحقق الحائري في الدرر وقال فبأنّ معرفة الحرام غاية الحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمته ولولا ذلك للزم الإشكال على تقدير الإختصاص بالشبهة الموضوعية أيضاً إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً فتدبر وهذا أيضاً واضح.

وحينئذ [١] يكون مثل هذه الرواية مساوقاً لنص آخر من قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه[٢] إذ المنساق منه كما قيل[٣] إن كلّ كلّي فيه فرد حرام وفرد حلال[٤] فهو بجميع أنحائه حلال حتّى تعرف الحرام من أفراده مشخّصاً في الخارج[٥] وحينئذ[٦] لا يشمل كليّاً يحتمل أنه لا حلال فيه[٧]

١ــ ومنها ما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٦٣، قال وقد استدل على البرائة

٢ــ بقوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه أو حتى تعرف الحرام منه بعينه على اختلاف النسخ وقوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه

٣ــ ولا يخفى ظهور كلمة فيه ومنه وبعينه في الإنقسام والتبعيض الفعلي أي كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام

٤ــ بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال بالحرام و لم يعلم أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام

٥ــ أي يكون جميع أنحائه حلالاً حتى تعرف الحرام من أفراده مشخصاً في الخارج

٦ــ كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكى أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر فإن اللحم أو المايع بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون حراماً وذلك لا يتصور إلاّ في الشبهات الموضوعية.

٧ــ وأما الشبهات الحكمية ــ أي الكلي الذي يحتمل أنه لا حلال فيه ــ فليس القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية أي ليس فيها إلاّ احتمال الحل والحرمة فإن شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان قسم حلال وقسم حرام بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً فلا يصح أن يقال إن شرب التتن فيه حلال وحرام إلاّ بضرب من التأويل والعناية

ولكن يمكن أن يقال[1] في البين أيضاً بعض الكليات[2] التي فيها نوع حلال ونوع حرام كاللحم بالإضافة إلى الغنم والإرنب فيشمله[3] العموم ويثبت به حليّة

التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ ومنشأ ذلك هو الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٧، قال وأيضاً الظاهر ان المراد بقوله ﴿عليه السلام﴾ فيه حلال وحرام كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً ولذا قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٣، كما أشار في المتن أيضاً فتكون هذه الرواية ــ أي المتقدمة في صدر البحث ــ مساوقة لرواية عبد الله بن سنان ــ والسند صحيح ــ عن أبي جعفر ﴿عليه السلام﴾ الواردة في السؤال عن حكم الجبن قال سألت أبا جعفر ﴿عليه السلام﴾ عن الجبن فقال ﴿عليه السلام﴾ سئلتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً ثم دعى بالغذاء فتغذينا وأتى الجبن فأكلنا فلما فرغنا قلت ما تقول في الجبن قال أو لم ترني آكله قلت أحبّ أن أسمعه منك فقال ﴿عليه السلام﴾ سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه فإن المنساق منها أيضاً بقرينة المورد هو الإختصاص بالشبهة الموضوعية

١ــ وأما الجواب عنه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٣، ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية

٢ــ نظراً إلى إمكان فرض الإنقسام الفعلي فيها أيضاً كما في كلي اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الإرنب وقسم ثالث مشتبه وهو لحم الحمير لا يدري بأنه محكوم بالحلية أو الحرمة ومنشأ الإشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين

٣ــ فيقال بمقتضى عموم الرواية أنه حلال حتى تعلم حرمته بل يمكن فرضه في لحم الغنم أيضاً بالإضافة إلى أجزائه فإنه مما يوجد فيه قسمان معلومان وقسم ثالث مشتبه كالقلب مثلاً فلا يدري أنه داخل في الحلال منه أو الحرام فيقال إنه حلال حتى يعلم كونه من القسم الحرام ويخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها

الفرد الثالث المشتبه مثل لحم الحمير وأن وجود الفردين[١] المعلومين فيه أيضاً منشأ الإشتباه في الفرد الثالث من لحم الحمير كما هو الشأن[٢] في الشبهات المصداقية إذ [٣] وجود الفردين فيه أيضاً منشأ الإشتباه للفرد الثالث وأن[٤] المراد من الغاية معرفة الحرام في دائرة الشبهات كلياً كان أو جزئياً.[٥]

بالحلية وبعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدي إلى غيره بعدم القول بالفصل الخ وهذا وجه حسن جداً

١ــ وبالجملة وجود الفردي المعلومين فيه منشأ الإشتباه في الفرد الثالث من نحو لحم الحمير

٢ــ كما يكون الأمر كذلك في الشبهات المصداقية على ما تقدم عن الشيخ الأنصاري

٣ــ وإن وجود الفردين الفعليين فيه منشأ للإشتباه كما في اللحم المطروح المشكوك كونه من المذكى أو الميتة فإن اللحم قسم منه حرام بالفعل وهو الميتة وقسم منه حلال وهو المذكى فإذا اشتبه الحال ولا يعلم أن المشكوك من أي القسمين يحكم عليه بالحلية إلى أن يعلم كونه من القسم الحرام

٤ــ وتكون الغاية معرفة الحرام في دائرة الشبهات

٥ــ كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٧، وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم أن كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه وعلى الإستخدام يكون المراد أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه وعلى أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع والمراد بالإستخدام قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٠١، أن المراد بالشيء هو الخارجي الشخصي وحيث أن الشخص لا يكون فيه حلال وحرام فإنه إما أن يكون حلالاً أو حراماً ولا ينقسم بقسمين والمراد بالضمير الراجع إليه هو نوعه

تـــوهّم[1] أن المـــراد من الرواية حلية ما علم من الفردين في الكلي بنحو الإجمال فلا يشمل الفرد الثالث.[2] مدفوع[3] بأنّ لازم ذلك شمول الرواية لطرفي العلم الإجمالي بل واختصاصه به ولازمه[4] طرح الرواية رأساً بملاحظة عليّة

القابل للتقسيم كذلك وفيما ذكره من الاستخدام إشكال كما سيأتي أن ضمير هو يرجع إلى بعض أفراد العام وهو كل شيء وهو المشكوك كما ستعرف

١ــ هذا ذكره في شرح الوافية نقل الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٦ وتقريب الإستدلال كما في شرح الوافية أن معنى الحديث ــ فصار الحاصل أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم بإندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أم لا وبعبارة أخرى أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ أن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول هو إما حلال وإما حرام وأنه يكون من جملة الأفعال التي كون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم.

٢ــ فيكون المراد حليّة ما علم إجمالاً من الفردين فلا يشمل الفرد الثالث كما هو المفروض

٣ــ والجواب عن ذلك أنه يلزم شمول الرواية لأطراف العلم الإجمالي لأنه كل طرف يكون محتملاً لأن يكون حلالاً أو حراماً

٤ــ ولازمه طرح الرواية رأساً لأنه ينافي مع تنجز العلم الإجمالي وعليته ولا أقل لحرمة المخالفة القطعية

العلم ولو للمخالفة القطعية و[1] حينئذ فلا محيص من حمل الرواية على المعنى الأول وأن العلم التفصيلي[2] بوجود الفردين منشأ للشك وعدم الغفلة عن وجود الحـــرام لمحض الإلتفات إلى وجود حرام فيه ولو تفصيلاً وعليه[3] فلا قصور

١ــ فلابد وأن يحمل على وجود الفرد الثالث كما تقدم وهو المعنى الأول

٢ــ وهو كون وجود العلم التفصيلي بوجود الفردين من الحرام والحلال صار منشأ للشك في الفرد الثالث وعدم الغفلة عن وجود الحرام والإلتفات إليه تفصيلاً كما عرفت

٣ــ فتشمل الرواية للشبهات الحكمية والموضوعية لكون الإنقسام الفعلي في الأول موجود كالثاني ــ ومنها ذكر الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ١٧، أن وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لإشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً ولا في تحقق الموضوع وتقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر إلى الحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب مستهجن جداً وأجاب عنه أستاذنا السيد الوالد في تقريراته بقوله قلت أولاً في الشبهة الموضوعية حرمة عنوان غير المذكى وحلية المذكى ليس منشأ للشبهة في الشبهة الموضوعية بل منشأ الشبهة يكون أمور الخارجية. وثانياً أن فرض القسمين هنا لبيان أن أفراد الغالبي في جنس الأفراد للحمل على أعم الأغلب وصار الإنسان غافلاً من دون التفات إلى أنه أيضاً محتمل أن يكون حراماً ولكن مع فرض كل من القسمين في هذا الشرع صار الإنسان مردداً ويوجب الشك في هذا المعنى يكفي في كونه منشأ للشك فعلى هذا فلا مانع من الحمل على الشبهات الحكمية ففي مثل هذا المورد وإن شمل بالدليل ففي موارد لم يكن له صنفان من الحرمة والحلية نتعد بعدم القول بالفصل. وأما حكم الحلية سواء قلنا بمقالة الشيخ من اختصاص الحكم بالشبهة الموضوعية أو قلنا بعدم الإختصاص لابد وأن يكون بلحاظ عموم الحكم لا حكم العام. فإنه على ما قلنا

فـــي الـــرواية للـــشمول للشبهات الحكمية أيضاً بعين الوجه لشموله الشبهات الموضوعية الخارجة عن أطراف العلم الإجمالي كما لا يخفى فتدبر.

ومنها[1]

كل شيء فيه حلال وحرام لا يمكن أن يقال بأن كل الأفراد من تلك العام كان حلالاً. للمناقضة بل مشكوكة الذي يوجب عموم كل شيء يكون منهم العموم حلالاً فيكون الحكم باعتبار العموم لا أن يكون للعام فافهم وكذلك على مبنى الشيخ لابد إما من الاستخدام في ضمير هو بمعنى أن يرجع إلى بعض تلك العام كما أنه صحيح على ما قلنا أو نرجع إلى ما قلنا من أن الحكم يكون باعتبار عموم الحكم لا أن يكون للعام فافهم واغتنم. والذي يسهّل الخطب أن في ذيله يكون حتى تعرف الحرام منه بعينه والحرام يكون مشتقاً ويصدق في مورد كان متلبساً بالمبدء ومعرفة ذات المتلبس قبل العلم يكون في الشبهة المصداقية التي يكون الشك في الإنطباق فيكون هذا قرينة على أنه مختص بالشبهات الموضوعية ولكن هذا بخلاف الرواية السابقة وهو حتى تعرف أنه حرام بعينه فإن (أنه) بعد ما أوّل المشتق بالمصدر يكون معناه حتى تعرف الحرمة فلا وجه لإختصاصه بالشبهات الموضوعية وعلى أي رواية عنوان البحث تشمل الشبهات الحكمية جزماً.

١ــ ومنها أي من الروايات الدالة على البرائة (**الناس في سعة ما لا يعلمون**) والموجود في الوسائل، باب ٥٠، من أبواب النجاسات (**هم في سعة حتى يعلموا**) وفي المستدرك باب ١٢، من أبواب مقدمات الحدود (**الناس في سعة ما لم يعلموا**) وعلى أي الرواية محكية بما في المتن قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٢٨، قوله﴿عليه السلام﴾: (**الناس في سعة ما لا يعلمون**)

قــوله ﴿عليه السلام﴾ الناس في سعة مما لا يعلمون بتقريب[١] أن الرواية في مقام تشريع السّعة وترخيصه في ظرف الجهل بالواقع[٢] ويساوق مفاده جعل الحلّية في ظرف عدم العلم[٣] فيصلح[٤] حينئذ للقرينة على حمل دليل وجوب الإجتناب عــن المشتبه على الإستحباب، نعم[٥] لو أريد منه الإرشاد على نفي الحرج من قــبل العقل[٦] كما لا يبعد فيساوق مفاد قبح العقاب بلا بيان[٧] من دون فرق في

١ــ ودلالتها على المطلوب ظاهرة كانت كلمة ما مصدرية ظرفية ــ أي للسعة ــ أو موصولة أضيف إليها السعة إذ المعنى على الأول أنهم في سعة ما داموا غير عالمين بالواقع وعلى الثاني أنهم في سعة ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونه في كلفة إيجاب الإحتياط

٢ــ أي تكون الرواية في مقام تشريع السعة وترخيصه في ظرف الجهل بالواقع فيكون كجعل الحلية في ظرف عدم العلم على ما تقدم ــ

٣ــ فيعارض ما دل على وجوب التوقف والإحتياط

٤ــ أي تكون قرينة على حمل دليل الأخباري الدال على وجوب الإحتياط لو سلم دلالته على الاستحباب بهذه الرواية

٥ــ وأورد على الإستدلال المزبور بأن الخصم غير منكر للسعة على من لم يعلم بوجوب الإحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتدبر وإنما يدعي الضيق والكلفة من جهة العلم بوجوب الإحتياط بزعم قيام الدليل العقلي والنقلي على وجوبه فتكون أدلة الإحتياط على تقدير تماميتها واردة على هذه الرواية وهذا من الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٥، وفيه ما تقدم في الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الإحتياط على من لم يعلم بوجوب الإحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع وتوضيحه

٦ــ إنه يكون مفاده إرشاد إلى عدم الحرج والسعة عند العقل في مقابل الحظر

٧ــ فيكون نظير حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان فيكون دليل وجوب الإحتياط مقدماً عليه ويرتفع به حكم العقل اللااقتضائي

الإحتمالين أيضاً بين كون ما موصلة أو ظرفيّة لولا دعوى[1] أنه على الظرفيّة قابل لحمل عدم العلم على الجهل[2] بمطلق الوظيفة العقلية[3] وحينئذ يكون الحكم بالسعة إرشادياً إلى الوظيفة العقلية جزماً[4] فتدبر

١ــ بل يمكن ادعاء ثبوت ذلك على فرض كون ما ظرفية

٢ــ فإنه عليه يحمل عدم العلم على الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية

٣ــ الصحيح الفعلية

٤ــ فيكون الحكم بالسعة إرشاداً إلى الوظيفة العقلية وهو قبح عقاب بلا بيان على ما عرفت. لكن أجاب عنه في الكفاية ، ج ٢، ص ١٧٦، بقوله ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ **(الناس في سعة ما لا يعلمون)** فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته ومن الواضح أنه لو كان الإحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دل وجوبه كما لا يخفى لا يقال قد علم به وجوب الإحتياط ــ أي بأدلة وجوب الإحتياط فلا يكون المكلف في سعة منه لكونه مما يعلم لا مما لم يعلم ــ فإنه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الإحتياط من أجله ــ وتوضيحه ــ ذكر أستاذنا الحكيم في حقائقه، ج ٢، ص ٢٣٣، أن أدلة وجوب الإحتياط لو تمت لا توجب العلم بالحكم الواقعي فلا يخرج بها عن كونه مما لم يعلم وحينئذ فلا يمنع عن تطبيق الرواية بالإضافة إلى الحكم الواقعي وإنما تمنع من تطبيقها بالنسبة إلى وجوب الإحتياط حيث أنه صار مما يعلم لكن الرواية قاصرة عن شمول الجهل بمثل وجوب الإحتياط لأنه ليس حكماً من قبيل الواقعي حتى يكون المكلف بالإضافة إليه في سعة أو ضيق وإنما يوجب كون المكلف بالإضافة إلى الحكم الواقعي في ضيق كما هو شأن جميع الأحكام الظاهرية الطريقية بل لو فرض كونه من قبيل الحكم الواقعي يكون المكلف من قبله في ضيق تارة وفي سعة أخرى إلاّ أن العلم به من أدلة الإحتياط إنما يوجب عدم صحة تطبيق رواية الناس الخ بالإضافة إليه ولا يمنع تطبيقها بالإضافة إلى الحكم الواقعي بعد كونه مما لا يعلمون فاذا صح تطبيقها بالإضافة إليه كانت معارضة لأدلة الإحتياط لا محكومة

لها كما لا يخفى وذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ٢٢٨، في مقام الجواب عن المناقشة بقوله إن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخباري إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الإحتياط في قبال الواقع وليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف والإحتياط في قبال الأصولي فإن هذا هو الذي يساعد أدلتهم من نحو رواية التثليث من نحو قوله ﴿عليه السلام﴾ وهلك من حيث لا يعلم وعليه فلا وجه لتوهم ورود أدلة الإحتياط على الرواية ولا حكومتها عليها ـــ أي تقدم على هذا الوجه أيضاً لا يتم ـــ نعم لو كان أدلة الإحتياط متكفلة لإثبات العلم بالواقع كالإمارات كان لدعوى الحكومة كمال مجال ولكنه ليس كذلك بداهة أن مفاد تلك الأدلة لا يكون إلاّ مجرد إثبات وجوب التوقف والإحتياط عند الجهل بالواقع ومجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند الموافقة لا يقتضي الطريقية الكاشفية أيضاً كما هو ظاهر. نعم لو كان العلم في الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذي عليه مدار السعة هو عدم العلم بمطلق الوظيفة الفعلية لأمكن دعوى ورود أدلة إيجاب الإحتياط عليها ولكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الرواية في كون العلم الذي عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر لا ما لا يعلم الوظيفة في مورده حتى يصح أن يقال إن الإحتياط وظيفته وقال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٩٥، وأما إذا كان ـــ وجوب الإحتياط ـــ وجوباً نفسياً أيضاً فلا وجه لوروده على البرائة لأن لازمه هو أن يقال بأن في نفس الإحتياط مع قطع النظر عن الواقع مصلحة فنقول في البرائة أيضاً مصلحة نفسية وهي مصلحة التسهيل فتعارض مع مصلحة الإحتياط ولا وجه لتقديمها عليها فدلالة الرواية على البرائة واضحة تامة فلا يرد المناقشة على أي وجه

ومـــنها[1] قوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وتقريبه[2] أيضاً بعين التقريب السابق بجوابه[3]

١ــ ومن الروايات الدالة على البرائة مرسلة الفقيه وسائل باب ١٢، صفات القاضي، ح ٦، قال ﴿عليه السلام﴾ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي الحديث

٢ــ قال أستاذنا الآملي ﴿مدظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٩٥، وتقريب الإستدلال بتناسب الحكم والموضوع هو أن كل شيء لم يصل من الشارع نهي بالنسبة إليه يكون مباحاً سواء كانت الإباحة الاقتضائية أو اللا اقتضائية وسواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية فإن المراد بالإطلاق هو الإباحة

٣ــ والإشكال عليها بما مر من أن الإحتياط يكون هو النهي الظاهري وهو وارد وواصل إلينا من الشارع بقول الاحتياطي ولا يكون المراد هو النهي الواقعي. مندفع بأنه لو كان الأمر كذلك نقول البرائة رخص واصل من الشرع فلا يكون مورد للإحتياط بعد وصول الرخص وقال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٥، ودلالته على المطلوب أوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الإحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتي من أدلة الإحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الإحتياط ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض وذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٢٩٩، ثم إن الشيخ قال بأن هذا الرواية دلالتها أحسن من غيرها والنكتة فيه هي أن عمدة النـــزاع بين الأخباري والأصولي هي في الشبهات التحريمية وهذه ناصة في عدم وجوب الإحتياط بالنسبة إليها فلا يكون للأخباري أن يقول أخبار البرائة يخصص بالشبهات التحريمية ففيها يجب الإحتياط وأما البرائة فهي في الشبهات الوجوبية فقط

و[١] مـــرجعه إلـــى الدوران بين جعل الإطلاق تشريعيّا في ظرف الجهل بالنهـــي[٢] أم[٣] ارشادا إلى حكم العقل[٤] بقبح العقاب بلا بيان وأما[٥] احتمال حمل

١ــ وعلى كل حال أن الاحتمالات في كلمة يرد والمطلق والنهي متعددة ويتم المطلوب على بعض الوجوه دون بعض

٢ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٠، وهو كما أفاده ــ أي الشيخ الأنصاري ــ بناء على كون المراد من النهي، النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه الأولى كما هو ظاهر ومن الورود وصوله إلى المكلف لا مجرد صدوره واقعا فانه على ذلك يدل على المطلوب بلحاظ ظهور إطلاق الشيء في الترخيص ــ أي شرعا ــ وعدم وجوب الإحتياط عند الجهل بالحرمة

٣ــ وأما بناء على كون المراد من النهي الذي جعل غاية للإطلاق هو مطلق النهي المتعلق بالشيء ولو من حيث كونه مجهول الحكم فلا يتم الإستدلال به للمطلوب من جهة كونه حينئذ مورداً بأدلة الإحتياط

٤ــ أي يكون ارشاداً إلى حكم العقل بالوظيفة الفعلية كما تقدم فيكون نظير قبح عقاب بلا بيان فيدعى أدلة الإحتياط بيان وحجة على الوظيفة لعدم اختصاصها ببيان الحكم الواقعي بل يعم الظاهري والطريقي وهو وجوب الإحتياط ــ ولكن احتمال كون المراد من النهي هو مطلق النهي المتعلق بالشيء ولو بعنوان كونه مجهول الحرمة بعيد جدا عن ظاهر الرواية

٥ــ كما لا يتم الإستدلال به أيضاً لو كان المراد من الورود هو مجرد صدور النهي واقعاً ولو لم يعلم به المكلف إذ عليه يصير مفاد الرواية خارجاً عن مفروض البحث بين الفريقين لأن ما لا نهي فيه واقعاً لا كلام في أنه لا عقوبة على إرتكابه ولا يجب فيه الإحتياط عند الأخباري وهذا الوجه هو مختار صاحب الكفاية ، ج ٢، ص ١٧٧، ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلاّ بعد العلم أو بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد

الإطـــلاق على الإطلاق الواقعي[1] فهو بعيد غايته لأوله إلى توضيح الواضح[2] نظير ما عرفت في رواية الحجب فتدبر.

بلوغه إلى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره فيكون مفاده تقريباً مفاد خبر أن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا نهج البلاغة قصاري الحكم ١٠٥.

١ــ وهو المراد من الإطلاق الواقعي والجهل بالتشريع

٢ــ والجواب عن هذا القول بوجوه منها ما ذكره المحقق الماتن وغيره أيضاً من توضيح الواضح لكون الإباحة على هذا اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي والمغيّ بعدم صدور النهي واقعاً هي الإباحة بمعنى اللاحرج فانها محدودة ومغياة بعدم صدور الحرمة الشرعية ولذا قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٣٠، ولعل إلى مثل هذا البيان نظر من استدل بهذه الرواية على كون الأصل في الأشياء الإباحة لا الحظر. وأما توهم بعد الإحتمال المزبور في نفسه لاوله إلى توضيح الواضح لكون مفاده حينئذ أن ما لم يرد فيه نهي لا نهي فيه ــ أي لا مؤاخذة ولا عقاب عليه ــ ومثله مما يبعد جدا عن مساق الرواية الظاهرة في مقام التوسعة على العباد فيتعين الإحتمال الأول ويتم معه الإستدلال بها على المطلوب ــ أي توضيحه قال المحقق الاصفهاني في النهاية، ج ٢، ص ١٨٨، إلاّ أن حمل الإباحة على الإباحة المالكية قبل الشرع التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للإمام ﴿عليه السلام﴾ المعدّ لتبليغ الأحكام خصوصاً بملاحظة أن الخبر مروي عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ بعد ثبوت الشرع وإكمال الشريعة خصوصاً في المسائل العامة البلوي التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع فلا فائدة في الإباحة مع قطع النظر عن الشرع وعليه فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه والمراد بالإطلاق هو الترخيص الشرعي الظاهري وعدم تقيّد المكلف ظاهراً بطرف الترك أو بطرف الفعل فيكون دليلا على المسألة بقية كلام المحقق الماتن في النهاية ــ فمدفوع ــ أي هذا التوهم ــ بمنع أوله إلى توضيح الواضح فإن مفادها حينئذ إنما

ومـــنها[1] قوله ﴿عليه السلام﴾ إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم والظاهر مـــنه كونه في مقام نفي الاحتجاج بما لم يأتهم[2] ولو من جهة حكم العقل بقبح عقابه بلا حجة من قبله[3] ولا يصلح[4] مثله لردّ الأخباري وهو ظاهر.

هو نفي الحرمة الفعلية في الشيء قبل ورود النهي عنه ولو مع وجدانه لمقتضيات الحرمة من المفاسد ومن المعلوم أن بيان هذه الجهة لا يكون من قبيل بيان البديهيات والثمرة المترتبة عليه إنما هو نفي ما يدعيه القائل بالملازمة ويترتب عليه عدم جواز الإتيان بالشيء الذي أدرك العقل حسنه بداعي الأمر به شرعاً وعدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه عن داعي النهي الشرعي لكونه من التشريع المحرم فتدبر لكن الظاهر عدم تمامية الجواب لما عرفت كونه بديهياً بل مضافاً إلى ذلك أن المراد منه أن ما كان مباحاً قبل الشرع في الشرايع السابقة يكون بحال إباحتها حتى يصدر نهي في الواقع وعليه فلا يكون في بيان حكم فعلي لنا بل في الواقع يكون حقيقة الأمر بحيث لو صدر نهي انقلب الإطلاق بصدوره وهذا خلاف ظاهر الرواية بأنه في بيان حكم فعلي فالرواية دليل على المطلوب كما لا يخفى .

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٢٩، ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ أن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم أي آتاهم من الأحكام وأوصلها إليهم

٢ــ حيث يدل على نفي العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف ولو من جهة إخفاء الظالمين

٣ــ أي يكون نظير حكم العقل بقبح عقاب بلا حجة فلا حرج في الفعل بحسب حكم العقل ــ

٤ــ وفيه أنه لا يقاوم أدلة الإحتياط لأنها على تقدير تماميتها تكون واردة عليه حيث يكون الاحتجاج والمؤاخذة على الواقع من قبل ما أوتي وهو جعل إيجاب الإحتياط إلاّ أن يدعي ظهوره في إيتاء الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية ومعرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دل على وجوب الإحتياط كما هو واضح .

ومنها[1] قوله ﴿عليه السلام﴾ في باب العدة إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدّتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك الخ بناء[2] على كون المراد من الأعظم ما يشمل العذاب الأخروي أيضاً و[3]إلا[4] فلو اختص بالعذاب الدنيوي من مثل الحد أو التعزير فغير مرتبط بالمقام[5] إذ[6]

١ــ ومن الروايات الدالة على البرائة في الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٤، وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم ﴿عليه السلام﴾ قال سألته عن الرجل تزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا؟ فقال ﴿عليه السلام﴾: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك قلت بأي الجهالتين أعذر بجهالة أن ذلك تحرم عليه أم بجهالة أنها في العدة قال﴿عليه السلام﴾: إحدى الجهالتين أهون من الأخري الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك لأنه لا يقدر معه على الإحتياط قلت فهو في الآخر معذور قال ﴿عليه السلام﴾: نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوجها الحديث

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ٢٣١، وتقريب الدلالة إنما هو من جهة قوله ﴿عليه السلام﴾ فقد يعذر الناس بما هو أعظم حيث دل على معذورية الجاهل من جهة العقوبة عند الجهل وعدم العلم بالواقع الشامل بإطلاقه للمعذورية عن العقوبة والنكال الأخروي

٣ــ وفي الرواية مناقشتين المناقشة الأولى أن التقريب مبنى على أن يكون المراد من أعظم هي العقوبة الأخروية

٤ــ وإن لم يكن المراد منه العذاب الأخروي بل المراد العذاب الدنيوي كالحد والتعزير

٥ــ فيخرج ذلك عن محل الكلام

٦ــ والوجه في ذلك واضح لأن المعذورية الدنيوية لا يلازم المعذورية الأخروية فربما معذور عن العذاب الدنيوي كالحد والتعزير لجهة كالفتنة ولكن غير معذور عن العذاب الأخروي لإرتكاب المعصية

المعذوريـــة عن العذاب الدنيوي غير ملازم للمعذورية عن العذاب الأخروي ولا يـــبعد الأخير[١] ولو سياقاً مع[٢] أن ذيل الرواية[٣] ربما يوهن إطلاق صدره مـــن حيث الجهالة بالحرمة إذ في ذيله[٤] جعل الجهالة من حيث الحرمة مما لا يقـــدر معـــه على الإحتياط بخلاف الجهالة بأنها في العدّة[٥] ولذا جهل الجهالة بالحـــرمة أعـــذر[٦] ولا وجه للتفكيك بينهما[٧] إلا دعوى[٨] حمل الجهالة بالحرمة على الغفلة لبعد[٩] الجهل بها

١ــ ولا يبعد أن يكون المراد المعذورية الدنيوية ولو بحسب سياق الرواية

٢ــ المناقشة الثانية ذكر المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٣١، أن الظاهر من الجهالة في هذه الفقرة ــ أي الجهالة بالحرمة بقوله ﴿عليه السلام﴾ في الصدر أما إذا كان بجهالة ــ

٣ــ بقرينة التعليل ــ أي ذيل الرواية ــ

٤ــ بعدم القدرة على الإحتياط ــ أي هذا يوجب الوهن في إطلاق الجهالة ــ

٥ــ أي بخلاف الجهالة في العدة فإنها قادر على الإحتياط ــ

٦ــ أي ولهذه الجهة جعل الجهالة بالحرمة أعذر ــ

٧ــ أي لا وجه لتفكيك بينهما وأن الثاني أعذر وعدم القدرة على الإحتياط إلاّ من جهة

٨ــ إنما هي الغفلة عن أن الله تعالى حرم عليه ذلك دون الشاك الملتفت

٩ــ فانه أي لو كان المراد الشاك الملتفت ــ مضافا إلى بعد ذلك في نفسه مع اشتهار الحكم بين المسلمين وعدم خفائه على أحد ممن كان نشوه في الإسلام. لا يستقيم تعليله بعدم القدرة على الإحتياط لوضوح قدرة الجاهل الملتفت بالحرمة على الإحتياط وهذا بخلاف الغافل عن الحكم الشرعي فانه في ظرف غفلته لا يقدر على الإحتياط فيصح فيه التعليل المزبور بل لو فرض ظهور لفظ الجهالة في الشك والترديد لابد من صرفه عن ظهوره وحمله بقرينة التعليل المزبور على الغفلة وعليه

مـــع الالتفات ممن كان نشوه في الإسلام ومعاشراً مع المسلمين بخلاف[1] الجهالة بموضوع العدة فإن الجهل به موضوعاً للكثير.

يخرج مفروض الرواية عن مورد البحث في المقام فلا يستقيم الإستدلال بها للمطلوب لا في الشبهات الحكمية ولا في الشبهات الموضوعية من غير فرق بين صور الشك وأنحائه وعلى جميع التقادير لا ينتهي الأمر فيها إلى البرائة أو الاشتغال ثم إنه على ما ذكرنا يبقي إشكال في الرواية من حيث التفكيك فيها بين الجهالتين من جهة القدرة على الإحتياط وعدمها إذ يقال إن المراد من الجهالة في قوله ﴿عليه السلام﴾ فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك إن كان هي الغفلة فلا وجه لتخصيص التعليل بعدم القدرة على الإحتياط بالجاهل بالحكم

١ــ لأن الجاهل بالعدة أيضاً إذا كان غافلا لا يقدر على الإحتياط وإن كان المراد الجهل البسيط فلا يستقيم التعليل المزبور لأن الجاهل بالحكم كالجاهل بالعدة يكون قادراً على الإحتياط وبالجملة لا فرق بين الجهل بالحرمة وبين الجهل بالعدة فانه بمعنى الشك والترديد كان قادراً على الإحتياط في الصورتين وبمعنى الغفلة لا يكون قادرا على الإحتياط في الصورتين. ويمكن دفع ذلك بأن المراد بالجهالة في الموضعين إنما هو مطلق الجهل الشامل للغافل والشاك في قبال العالم ولكن تخصيص الأولى بالغفلة إنما هو لبعد تصور الجهل بالحرمة مع الالتفات إليها ممن كان نشوه في الإسلام بعد اشتهار حرمة تزويج المعتدة بين المسلمين وصيرورتها من الضروريات غير الخفية على الملتفت إليها وإلى موضوعها إذ حينئذ لا يتصور الجهل بالحرمة إلاّ من جهة الغفلة عنها بخلاف الجهل بكونها في العدة فانه بعكس ذلك لأن الغالب هو التفات المكلف إليها عند إرادة التزويج بحيث قلما ينفك إرادة التزويج عن الإلتفات إلى كونها في العدة وبذلك يستقيم تخصيص الأولى بعدم القدرة على الإحتياط دون الثانية حيث كان النظر إلى ما هو الغالب في الجهل المتصور في الموردين من غير أن يلزم منه تفكيكاً بين الجهالتين بإرادة الغافل من إحديهما والملتفت من الأخرى فإن الاختلاف المزبور إنما نشأ من جهة اقتضاء خصوصية

نعـــم الجهـــل بأصل ضرب العدّة حكماً أيضاً حاله حال الجهل بالحرمة[١] وحينـــئذ[٢] ربمـــا يصلح الذيل مع هذا الاحتمال للقرينية على الصدر فلا يشمل الـــرواية لمورد النزاع بل[٣] في ظرف الالتفات يختص بالشبهات الموضوعيّة المساوقة للجهل بالعدة موضوعاً فتدبر.

الموردين وإلاّ فما أريد من الجهالة في الموردين إلاّ المعنى العام الشامل للغفلة والشك.

١ــ وتوضيحه أن الشك في الحرمة في مفروض المسألة يكون من جهات تارة من جهة الشك في أصل تشريع العدة على المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها في الشريعة. وأخرى من جهة الشك في مقدارها مع العلم بتشريع العدة عليها في الجملة وثالثة من جهة الشك في انقضائها بعد العلم بتشريع العدة ومقدارها ورابعة من جهة الشك في كونه عدة وفاة أو طلاق وخامسة من جهة الشك في أصل تكليفها بضرب العدة من جهة جهله بكونها معقودة للغير وعلى جميع التقادير لا ينتهى الأمر إلى البرائة والاشتغال لأصالة عدم حل النكاح وعدم تأثير العقد كما في الصورة الأولى والإستصحاب المثبت لبقاء العدة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة أو الإستصحاب النافي لوجوب العدة عليها بنفي كونها معقودة للغير كما في الصورة الأخيرة ثم نرجع إلى ما كنا فيه

٢ــ والحاصل أن الذيل يكون قرينة على الصدور ولا يشمل المقام ومحمول على صورة الغفلة وعدم الالتفات

٣ــ بل لو فرضنا شموله للملتفت فيختص بالشبهة المصداقية وهو الجهل بالعدة موضوعاً لا الجهل بالحكم الواقعي أيضاً يخرج عن محل النـــزاع لما عرفت ندرة الجهل بالحكم لكن قد عرفت الجواب عنه هذا تمام الكلام في الإستدلال بالآيات والأخبار على البرائة وعدم وجوب الإحتياط في الشبهات الحكمية تحريمية ووجوبية لأجل فقدان النص ونحوه وعرفت ظهور بعضها في الدلالة على ذلك ولذا لو فرض تمامية دليل الأخباري على وجوب الإحتياط يقع المعارضة بينهما.

ثـم[١] إنه قد يستدل عقلاً للقول بالبرائة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و[٢] في قباله توهّم معارضة[٣] بقاعدة دفع الضرر المحتمل بل ورود الثانية على الأولى لكونه بياناً رافعاً لموضوع القبح المزبور. ولا يخفى ما في الأخير[٤] إذ بيانيته منوط بتطبيق حكمه بوجوب الدفع[٥] وهو فرع وجود موضوعه من الخارج[٦] إذ يستحيل مجيء الموضوع من قبل حكمه[٧] وحينئذ لا مجال لإحتمال الضرر

(الإستدلال على البرائة بحكم العقل)

١ــ الأمر الخامس الإستدلال بغير الروايات على البرائة منها حكم العقل. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٥، وأما العقل فحكمه بالبرائة لقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف مما لا يكاد يخفى

٢ــ لا يرد عليها ما توهم من معارضتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بل ورود القاعدة الثانية على الأولى بدعوى أنه بيان عقلي فيرتفع بها موضوع حكم العقل بالقبح

٣ــ الصحيح معارضتها ــ أي الجواب عنه ــ

٤ــ لوضوح أنه مع جريان القاعدة الأولى يقطع بعدم العقوبة والضرر في المشتبه فلا يحتمل الضرر فيها حتى تجري القاعدة الثانية ولا مجال لدعوى العكس بتوهم أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا موضوع لقاعدة القبح مع جريان قاعدة دفع الضرر إذ نقول

٥ــ أن حكم العقل بالوجوب ــ أي وجوب دفع الضرر المحتمل ــ إنما هو فرع وجود موضوعه

٦ــ وهو احتمال الضرر في الرتبة السابقة ــ أي من الخارج ــ

٧ــ وإلاّ فمن المستحيل تحقق الموضوع من قبل حكمه ــ أي الإحتمال المذكور إنما يكون مع وجود البيان على الواقع فلابيان لابد أن يكون مفروضاً في رتبة سابقة عليها ويمتنع حينئذ أن يكون البيان بها ــ وتحقق احتمال الضرر فرع ابطال قاعدة القبح في المرتبة السابقة عن الوجوب المزبور فلو أريد حينئذ ابطال قاعدة

مــن قــبل هــذا الوجوب[١] والمفروض عدم بيان آخر غيره[٢] وحينئذ[٣] لا يبقى مجال لإحتمال الضرر إلاّ احتماله في ظرف لا بيان وبديهي[٤] أنّ هذا الاحتمال منفي بقاعدة القبح فيكون[٥]

قبح العقاب بمثل هذا الوجوب المتفرع على احتمال الضرر يلزم الدور الخ ــ أي يلزم من كونها بياناً الدور لأن ورودها يتوقف على ثبوت موضوعها وهو احتمال الضرر واحتمال الضرر يتوقف على البيان فلو كان البيان موقوفاً على ورودها لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور الممتنع ــ

١ــ أي لا يمكن أن يكون هذه القاعدة بياناً ــ وببيان أوضح أن البيان الذي ينشاء منه احتمال الضرر لابد من كونه في الرتبة السابقة على الإحتمال المزبور كما هو شأن كل علة بالقياس إلى معلوله وبعد عدم إمكان نشو الإحتمال المزبور عن مثل هذا الوجوب المتفرع على الإحتمال المزبور لابد في تحقق هذا الإحتمال من فرض وجود بيان آخر غير هذا الوجوب حتى ينشأ منه احتمال الضرر على المخالفة فيترتب عليه هذا الوجوب العقلي وإلاّ فبدونه تجري قاعدة القبح ويقطع معها بعدم العقوبة والضرر

٢ــ ولما كان المفروض عدم وجود بيان آخر غير هذا الوجوب العقلي

٣ــ أي على هذا لا يبقى إلاّ احتمال الضرر عند اللابيان

٤ــ ففي الرتبة السابقة عنه التي هي ظرف اللابيان تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيقطع بعدم العقاب على ارتكاب المشتبه ومعه لا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل

٥ــ أي يكون قاعدة القبح وارد على قاعدة دفع احتمال الضرر لرفع احتمال الضرر معه ــ وإلاّ بانكار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بادعاء أن مجرد احتمال التكليف حتى في ظرف اللابيان ملازم لإحتمال العقاب على المخالفة وهذا كما ترى فإنه مضافاً إلى بطلانه في نفسه ينافي دعوى ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على تلك الكبرى العقلية فانها تقتضي تسليم كبرى قبح العقاب بلا

بيان في نفسها ولازمه الاعتراف بعدم العقوبة والضرر في ظرف اللابيان على التكليف الواقعي لا المنع عن حكم العقل بالقبح الخ وهذا الذي ذكره تبعا للشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢٠، فإنه قال الرابع من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا قبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورد تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليفه في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور بل قاعدة القبح واردة عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع فيه للتكليف فتردد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها وناقش فيه بوجهين المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٦٩، قال ــ أي الوجه الأول ــ والإنصاف أنه ما كنا نترقب من الشيخ ﴿قدس سره﴾ ذلك فإن حكم العقل بقبح الاقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنما يكون إرشاداً محضاً ــ أي يكون في مرتبة معلول الحكم كأطيعوا الله وهنا يكون حكم العقل لحفظ الواقع لا لمصلحة في نفسها ــ لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية مع أن مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه وفي جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أوعلى مخالفة القاعدة عند أدائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقا على اختلاف فيها من كونها محرزة للواقع كالإمارات والأصول التنـــزيلية

فالعقاب على الواقع أو غير محرزة كأصالة الإحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفة الواقع. وعلى كل حال ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ من أن العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤد إلى مخالفة الواقع مما لا يستقيم ــ وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول لا نفهم من كلمات الشيخ ﴿قدس سره﴾ أزيد مما أخذت بقوله والحاصل إلى آخره وأن قوله وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية مبني على تسليم البيانية ولا يكون إرشاداً لا أنه مسلّم عنده ــ أي الشيخ ينكر أصل بيانية وجوب الدفع مجال للإرشادية ــ كيف وصريح كلماته في الشبهة المحصورة وغيرها إرشادياً هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب كما أن لازم كونه حكماً مولوياً ظاهرياً الإلتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن في الواقع تكليف كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة. توهّم أن الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع صحيح في الأوامر الطريقية لا في الأوامر النفسية المجعولة نفسياً في ظرف الجهل بالحكم ــ أي وظيفة للشاك لا بيان للواقع ــ وما أفيد أيضاً بأن في الأصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها كلام ظاهري إذ الأمر في هذه القاعدة إن كان طريقياً يعاقب على الواقع وإن كان نفسياً يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع ولا نرى وجهاً لهذا الشرط الضمني ولا طعناً على مثل هذا المؤسس بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام ولقد صدر نظيره في إيجاب الإحتياط الشرعي ردّاً على الأخباريين أيضاً. نعم الذي يرد عليه هو الذي أشرنا في ذيل قول المقرر والحاصل الخ وهو أن مجرد كونه حكماً في ظرف الشك لا يقتضي أن يكون إيجاباً نفسياً موجباً للعقوبة على نفسه مطلقاً بل من الممكن كون أمره طريقياً حاكياً عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وترخيصاً محضاً عند مخالفته للواقع وبه اجبنا عما أفاده في منع بيانية إيجاب الإحتياط الشرعي أيضاً كما لا يخفى الخ وقال أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٢٠٨، وقوله بالورود لا يكون حسب الإصطلاح بل يكون من باب عدم الموضوع بقاعدة دفع الضرر أصلا هذا ما يرجع إلى العقوبة والوجه الثاني

في الضرر غير العقاب قال الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٢٠، وإن أريد بها مضرة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ثبوتها على العلم فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان إلاّ أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الإحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلابد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر يعني أن احتمال الضرر والمفسدة يكون موجباً للشك في أن المورد هل يكون مصداقاً للهلاك والفساد أم لا والأصل في الشبهة الموضوعية هي البرائة حتى عند الأخباري كالشك في أن المايع خمر أم خل وأورد عليه المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٣٧٠، وأغرب من ذلك ما أفاده أخيراً من أنه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهذا الكلام منه ﴿قدس سره﴾ يعطي أن المصالح والمفاسد من أفراد الضرر وتعمها قاعدة قبح الاقدام على ما لا يأمن معه من الضرر ولكن الشارع رخّص في الاقتحام في موارد احتمال المفسدة وأنت خبير بما فيه فإن باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذي يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله وأورد عليه أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣١٠، قال وكأنه ﴿قدس سره﴾ ينكر أن تكون الشبهة موضوعية ومرخصاً فيها من هذا الباب ولكن الذي يجب أن يقال في المقام هو أن الشبهة موضوعية ولكن فرق بين ما كان حصول الشبهة من ناحية الخارج مثل وجود الظلمة المانعة عن رؤية أن هذا خمر أو خل وبين أن يكون من باب عدم البيان من الشرع ويكون أمر رفع الشبهة بيده والمقام يكون من قبيل الثاني لعدم الدليل من الشرع على لزوم ترك الاقدام فيما يكون فيه احتمال المفسدة ذكر صاحب الكفاية، في ج ٢، ص ١٨٠، في الضرر غير العقوبة أمرين الأول في انكاره الكبرى قال وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً إلاّ أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ضرورة عدم القبح في تحمل

بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً ــ أي على هذا الوجه أورد عليه أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣١١، وفيه أن باب ملاحظة الأهمية يكون باباً آخر غير مربوط بالمقام فانه يجب البحث هنا لولا المزاحم الأهم فاحتمال الضرر يكون في غير هذه الصورة . ثم الثاني انكار الصغرى ــ مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة وإن كان ملازماً لإحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة إلى المنافع والمضار وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر وتبعه بذلك المحقق العراقي في النهاية ، ج ٣، ص ٢٣٦، وأما لو أريد به المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام فعليه وإن كان احتمال التكليف مستتبعاً لإحتمال المفسدة في مخالفته بناء على ما هو التحقيق من تبعية الأحكام لملاكات في متعلقاتها ولا يرتفع الإحتمال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولكنه نمنع كون مجرد فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة ضرراً يحكم العقل بوجوب دفعه فإن الضرر عند العقلاء عبارة عن النقصان الوارد على النفس والبدن والمال ومطلق المفسدة لا يكون نقصاناً في العمر أو البدن أو المال ــ أي هذا وقد أورد عليه أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص٣١٠، وفيه أن الضرر لا فرق بين أن يكون شخصياً أو نظامياً فإن البيع الربوي يكون مضراً بالنظام فنهي عنه وكل فرد يكون له نفع تحت النظام وضرر تحت خلاف النظام والزكاة أيضاً كذلك فانها أيضاً توجب قلة السارقين لكونها موجبة لشبعهم فيكون النهي عن ملاك ضرري ولا يمكن انكار كون النواهي كاشفاً عن وجود الضرر ولكن ليس للعقل كشف حكم الشرع في كل مورد احتمله انتهى بقية كلام المحقق الماتن ــ وعلى فرض تسليم حكم العقل بوجوب التحرز عن مثله يمنع كونه حكماً مولوياً يستتبع القبح واللوم بل هو ارشاد محض للتخلص عن الوقوع في المفسدة المحتملة نظير أوامر الطبيب ونواهيه. ومع تسليم مولويته نفسياً أو طريقياً يمنع استتباعه للحكم الشرعي في صورة القطع

قاعـــدة القبح وارداً على المباينة[1] لا العكس، نعم[2] الذي يسهل الخطب أن قاعدة القبح بكبراها مسلّمة عند الطائفتين وإنّما نزاعهما في صغراها وبديهي أن فـــي مورد البحث في الصغرى لا مجال للتشبث بالكبرى إذ للأخباري أن

بالمفسدة فضلا عن فرض احتمالها فإن ذلك مبنى على تمامية الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة وهو في محل المنع لعدم كون مجرد تحقق المناط في الشيء علة تامة للتكليف به شرعاً لاحتياجه إلى أمور آخر من فقد الموانع والمزاحمات الواقعية التي لا سبيل للعقل إلى دركها. ومع الغض عن ذلك نقول إنه يتم ذا إذا لم تكن المفسدة متداركة وإلاّ فلا حكم للعقل في مطلق الضرر والمفسدة كيف ولازمه هو عدم جريان البرائة في الشبهات الموضوعية أيضاً لتحقق المناط المزبور فيها وهو كما ترى لا يلتزم به القائل المزبور فلابد فيها من الإلتزام إما بعدم وجوب دفع المفسدة المحتملة أو الإلتزام بتخصيص الوجوب بالضرر غير المتدارك فبكلما يوجه ذلك يقال بمثله في الشبهات الحكمية أيضاً حيث أمكن فيها دعوى الجزم بتدارك المفسدة على تقدير تحققها بمقتضى الأدلة المرخصة إذ يستكشف من إطلاقها جبران المفسدة المحتملة وتداركها على تقدير تحققها واقعاً وبذلك لا يبقي موضوع للقاعدة المزبورة وبذلك أشار صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٨٢، في آخر كلامه كيف وقد أذن الشارع بالإقدام عليه ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح الخ فيكون دليلاً على أنه لو كان الضرر كان متداركاً فالضرر غير المتدارك يجب دفعه دون المتدارك كما هو واضح

١ــ الصحيح الثانية

٢ــ هذا الجواب الثاني عن قاعدة دفع الضرر المحتمل قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٢، ص ٢٣٥، قال إنك عرفت عدم الجدوي للتشبث بهذه الكبرى في محل النزاع لأن أصل الكبرى مسلّمة عند الفريقين ولا نزاع فيها بينهم وإنما النزاع بين المجتهدين والأخباريين في صغراها

يدّعـــى بيانيّة أدلة الإحتياط من الإخبارات[١] وغيره[٢] فعلى القائل بالبرائة[٣] دفع هذه الجهة كما لا يخفى.

وقـــد يتـــشبّث للبرائة أيضاً بالإجماع[٤] وقيل[٥] في دفعه بأنه مع وجود هذا الخلاف العظيم كيف يبقي مجال دعواه.

١ــ الصحيح الآيات

٢ــ حيث يدعي الأخباريين منع الصغرى بإثبات بيانيّة أدلة الإحتياط من العلم الإجمالي والأخبار

٣ــ والأصولي لابد من قيام دليل يعارض لذلك حتى يوجب الحمل على الاستحباب .

(في إجماع الفقهاء على البرائة)

٤ــ قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ١٨، وأما الإجماع فتقريره على وجهين الأول دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث أنه مجهول الحكم هي البرائة وعدم العقاب على الفعل. وهذا الوجه لا ينفع إلاّ بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والإحتياط وهو نظير حكم العقل الآتي. الثاني دعوى الإجماع على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو عدم وجوب الإحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه

٥ــ وأورد تارة عليه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٦٥، وقال أما الإجماع فقد أفاد الشيخ ﴿قدس سره﴾ في تقريره وجوها ولكن الذي ينفع منه في المقام هو إجماع العلماء كافة من الأصوليين والأخباريين على البرائة والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد بل هو مقطوع العدم كيف وجلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الإحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم في تحقق الإجماع مع أن جملة منهم من أجلاء الأصحاب وأعيانهم.

ولكـــن يمكـــن أن يقال[١] أن ما أفيد[٢] إنما يتم[٣] لو كان وجه حجية الإجماع قاعـــدة اللطـــف وإلا فلو كان المدرك[٤] حسن الظن بفتوى أساطين الفن بنحو[٥]

وأخرى صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٧٩، قال وأما الإجماع فقد نقل على البرائة إلاّ أنه موهون ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل بعيد جدا وهذين الإيرادين نسب إلى المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٥، قال ولا يخفى ما في كلا التقريرين فإن الأول غير نافع لكونه مساوقاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان المسلم عند الأخباري أيضاً وأما الثاني فهو أيضاً غير تام مع مخالفة الأخباريون وذهابهم إلى وجوب الإحتياط في الشبهة التحريمة الحكمية مضافاً إلى عدم كشف مثله في المقام عن رأي المعصوم ﴿عليه السلام﴾ ولا عن وجود دليل معتبر غير واصل إلينا فانه من المحتمل كون منشأ اتفاقهم سائر الأدلة كما يظهر من كلماتهم. نعم لو فرض مفروغية أصل الحكم عند المجمعين بأن كان تمسكهم ببعض الأدلة من قبيل بيان نكتة الشيء بعد وقوعه بحيث لو لم تتم تلك الأدلة لزالوا باقين على حكمهم بالبرائة كان للإستدلال به مجال واسع ولكن الشأن في ثبوت ذلك ولا أقل من الشك فلا يتم الإستدلال به للمطلوب ولكن في المتن ذكر وجهاً آخر لثبوت الإجماع وستعرف

١ــ قال المحقق الماتن في الجواب عن المناقشة في الإجماع

٢ــ وهو الذي تقدم من المحقق النائيني

٣ــ مبتن على القول بحجية الإجماع من باب قاعدة اللطف وهو القطع باستلزام ما يحكيه لرأيه ﴿عليه السلام﴾ عقلاً من باب اللطف فالخلاف يضرّ

٤ــ وأما لو كان المدرك حسن الظن بفتوى أساطين الفن فقد نقل الشيخ الأنصاري في الرسائل فتاوي الصدر الأول وإجماعاتهم فراجع

٥ــ وهذا يكون على نحو تقتضي عادة مطابقة فتواهم مع رأي رئيسهم وهو قول الإمام ﴿عليه السلام﴾ وليس ذلك ببعيد

يقتضي العادة مطابقة فتواهم مع رأي رئيسهم ليس دعواه كل البعيد ولا يصلح[١] فتوى الجامدين بمضامين النصوص مع قلّة[٢] باعهم في النظر في أطراف المطلب[٣] وفي القرائن الخارجية[٤] والداخلية[٥] للمزاحمة[٦] مع فتوى أساطين الفن المتبحرين في صنعتهم مع اتصال طريقهم بطريقة أصحاب الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ [٧] وديدنهم[٨] فإن الحدس كلّه[٩] يقتضي كون رأيهم هذا عن رأي رئيسهم فتدبر.

١ــ وفتوى الجامدين على مضامين بعض الروايات وهو الأخباريين

٢ــ مع قلة إطلاعهم وتفحصهم عن جميع الجوانب

٣ــ والنظر في أطراف المطلب

٤ــ وعدم النظر في القرائن الخارجية منها الأدلة المعارضة وفتوى الفقهاء

٥ــ والقرائن المحفوفة بالدليل

٦ــ لا تصلح فتوى الأخباريين للمزاحمة مع فتوى هؤلاء الأساطين المتبحرين المدققين المتورعين

٧ــ مع اتصال طريقهم إلى المعصومين ﴿عليهم السلام﴾

٨ــ وديدنهم والمشي خلفهم ﴿عليهم السلام﴾ حذواً بحذو مع كمال الإحتياط

٩ــ فإن مقتضى ذلك يحصل الحدس القريب إلى الحس يقتضي كون رأيهم هذا متخذا عن رأي رئيسهم وهو الإمام المعصوم ﴿عليه السلام﴾ وهذا أمر وجداني يحصل لكل واحد عند التأمل. وتقدم أن ما ذكر من الأدلة بيان نكتة الشيء بعد وقوعه كما هو واضح

و[1] قـد يترتب[2] حكم العقل بالبرائة بأنّ التكليف بما لا طريق إليه تكليف بمـا لا يطاق.[3] وربما يوجّه[4] بأنّ المقصود من التكليف التوصّل به إلى وجود

١ــ وجه عقلي آخر للبرائة

٢ــ الصحيح وقد يقرّب

٣ــ ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٢١، ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم ﴿ﷺ﴾ في الغنية أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق

٤ــ أي التوجيه من الشيخ الأنصاري قال ــ والظاهر أن المراد به ما لا يطاق الإمتثال به وإتيان بقصد الطاعة ــ أي كان الأمر هو الداعي إلى إتيان العمل وتطبيق المكلف دخيل في الإمتثال والطاعة ــ وإلاّ فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به ــ وصدور الفعل من الفاعل احياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف واعلم أن هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية معلّق على عدم تمامية أدلة الإحتياط فلا يثبت به إلاّ الأصل في مسألة البرائة ولا يعدّ من أدلتها بحيث يعارض أخبار الإحتياط وقال المحقق الماتن في النهاية, ج ٣، ص ٢٣٧، وبيان ذلك أن الغرض من الأمر المولوي لما كان هو داعوية الأمر ومحركيته لإيجاد العمل ولو بتوسيط حكم العقل بلزوم الإطاعة فلا جرم في مقام توجيه التكليف يحتاج إلى إيصال الخطاب إلى المكلف ليتمكن من إتيان المأمور به على وجه الإطاعة والإمتثال وإلاّ فبدونه يستحيل توجيه التكليف الفعلي إلى المكلف بإيجاد العمل لعدم تمكنه حينئذ من الايجاد عن دعوة الأمر وعدم ترتب ما هو الغرض من الأمر والخطاب وهي الدعوة. وتوهم كفاية مطلق إيجاد الفعل ولو عن دعوة شهوة المكلف في الغرض من التكليف به. مندفع بأنه من المستحيل كون الغرض من التكليف بشيء مطلق وجوده ولو عن غير دعوته حتى في التوصليات وإن سقط التكليف فيها بمجرد الفعل أو الترك كيفما اتفق. كاندفاع توهم كفاية مجرد الإتيان بالعمل عند الشك انقياداً بداعي احتمال المطلوبية في التكليف به. إذ نقول إن مجرد احتمال المطلوبية إن كان كافياً بحكم العقل في لزوم

المرام ولو في ضمن بقيّة مقدماته ومع الجهل به لا يكاد يتوصّل به كذلك لأنّ لتطبيق المكلف أيضاً دخل فيه ومع عدم تطبيقه للتالي يبقى وجود التكليف لغواً لعدم التوصل به إلى المرام رأسا. ولكن يمكن أن يقال[1] إنه يكفي في الخروج عن اللغوية كون احتماله موجباً إحياناً لترتب المقصود ولو بتطبيقه رجاء وحينئذ لا يلزم من الإلتزام بوجود التكليف مع الجهل به محذور[2] وحينئذ ليس المرخّص في مخالفته إلاّ قاعدة القبح[3] كما لا يخفى و[4] قد يستدل

العمل اغنى ذلك عن التكليف بايجاده وإن لم يكن ذلك كافياً بحكم العقل فمضافاً إلى أنه لا ينفع التكليف بالمشكوك حينئذ في حصول الغرض المزبور يتوجه عليه بأنه تكليف بما لا يطاق هذا غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في توجيه كلامه ﴿منه﴾

١ــ ولكن نقول إن ذلك إنما يتم إذا كان الغرض من الأمر والتكليف في الخطابات هي الداعوية والمحركية الفعليّة وليس كذلك بل نقول إن الغرض من الأمر إنما هي الداعوية الشأنية والمحركية الاقتضائية على نحوتكون فعليتها في ظرف قابلية المكلف للإنبعاث الملازم لعلمه بالأمر والخطاب وبعد وضوح اجتماع هذا المرتبة من الدعوة مع جهل المأمور بالخطاب أمكن الإلتزام بفعلية التكاليف في حق الجاهل من غير أن يلزم منه محذور التكليف بما لا يطاق ولا نعني من التكليف الفعلي المشترك بين العالم والجاهل إلاّ الفعلي من قبل الخطاب بالمعنى الذي عرفت لا الفعلي على الإطلاق، نعم لا يكفي هذا المقدار في تنجيز الواقع على المكلف وصحة المؤاخذة على المخالفة بل يحتاج إلى ايصال البيان إلى المكلف ليتم عليه الحجة ولو كان ذلك بجعل إيجاب الإحتياط

٢ــ لما عرفت من التكليف الفعلي بالمعنى الذي تقدم ولا يلزم اللغوية أيضاً لتطبيقه رجاءً وترتب المقصود عليه ولو بالإحتمال

٣ــ فالمرخص في مخالفة ذلك التكليف غير الواصل هو قبح عقاب بلا بيان. هذا ما يرجع إلى الأصل العقلي

٤ــ واستدل للبرائة بالإستصحاب

للبرائة أيضاً بإستصحابها[١] وتقريب هذا الإستصحاب بوجوه[٢] فتارة[٣] يراد منه استصحاب نفس برائة ذمة المكلف وهو المسمّى عندهم بإستصحاب حال العقل. وأخرى[٤] يراد إستصحاب عدم اللزوم في مرتبة الجهل بتكليفه الواقعي. وثالثة[٥] يراد إستصحاب عدم اللزوم واقعاً. أما التقريب الأول[٦] فلا يكاد جريان الإستصحاب فيه[٧]

١ــ ذكر الشيخ الأنصاري ﴿ﷺ﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٢١، منها إستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر أو الجنون والمستصحب هنا ليس إلاّ برائة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه

٢ــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٨، وتقريبه من وجوه تارة بإستصحاب عدم التكليف بالمشكوك وعدم المنع الواقعي الثابت قبل البلوغ وأخرى بإستصحاب البرائة وعدم الإشتغال بالتكليف به وثالثة بإستصحاب عدم استحقاق العقوبة والمؤاخذة على ارتكاب المشتبه قبل البلوغ

٣ــ أي هذا هو الوجه الأخير من برائة ذمة المكلف وعدم استحقاق العقوبة وهو المعبر عنه بإستصحاب حال العقل وهو الوجه الأول في المتن

٤ــ أي الوجه الثاني في المتن وهو إستصحاب عدم اللزوم في مرتبة الجهل بتكليفه الواقعي وهو إستصحاب البرائة وعدم الاشتغال به

٥ــ أي الوجه الثالث في المتن وهو إستصحاب عدم اللزوم واقعاً وهو التقريب الأول من إستصحاب عدم التكليف بالمشكوك وعدم المنع الواقعي الثابت قبل البلوغ فالكلام في جريان الإستصحاب في هذه الوجوه ــ

٦ــ أي إستصحاب عدم استحقاق العقوبة وبرائة ذمة المكلف. بقية الكلام المحقق الماتن في النهاية ــ

٧ــ فالظاهر أنه لا سبيل إلى دعواه من جهة اختلال أحد ركنيه وهو الشك على كل تقدير لوضوح أنه لا يخلو إما أن يكون في البين بيان على التكليف المشكوك وإما لا وعلى التقديرين لا شك في الإشتغال وفي استحقاق العقوبة فانه علىٰ الأول

إذ شـــأن الإستـــصحاب[١] على كل واحد[٢] من مسلكي الظن والتعبّد اثبات ترخيص في الرتبة المتأخرة عن الظن بالواقع أو شكه[٣] وليس شأنه ولو بدليل اعتـــباره رفـــع الـــشك أو الظن بالمتيقن السابق[٤] ولازمه احتمال عدم بقاء المستـــصحب فـــي ظـــرف جريانه[٥] وحينئذ[٦] يلزمه احتمال عدم البرائة عن المكلف[٧] وهو[٨]

يقطع بالإشتغال وبإستحقاق العقوبة وعلى الثاني يقطع بالعدم فلا شك على التقديرين حتى ينتهي الأمر إلى الإستصحاب. وعلى فرض وجود الشك لا مجال أيضاً للإستصحاب

١ــ إذ بعد ما لم يكن شأن الإستصحاب رفع الشك عن المتيقن السابق

٢ــ أي سواء قلنا بأن الإستصحاب من باب الإمارة أو التعبد والأصل العملي ــ

٣ــ أي يكون اثبات ترخيص في الرتبة المتأخرة عن الظن بالواقع أو شكه

٤ــ أي ولا يرفع شكه كما عرفت لأن موضوع الإستصحاب هو الشك

٥ــ كان الشك في العقوبة وبرائة الذمة على حال حتى في ظرف جريان الإستصحاب

٦ــ فيلزمه ــ أي عند بقاء الظن أو الشك ــ بمقتضى قاعدة دفع الضرر المحتمل التوقف والإحتياط

٧ــ الأصح التكليف

٨ــ أي اللازم من ذلك احتمال عدم بقاء المستصحب وعدم البرائة وهو مقطوع العدم لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ــ وببيان آخر إن كانت نتيجة الإستصحاب المزبور هو القطع بالترخيص والأمن من العقوبة في ظرف الشك بها يلزمه بمقتضى المضادة بين القطع بالأمن والشك في العقوبة ارتفاع الشك المزبور بنفس جريان الإستصحاب وهو كما ترى من المستحيل لإستحالة كون الحكم رافعاً لموضوعه

مع أنه مقطوع العدم بقبح العقاب لا يعقل[١] الترخيص في ظرف الشك به إذ[٢] حكم العقل بتحصيل البرائة اليقينية حكم تنجيزي[٣] يستحيل الترخيص على خلافه، نعم[٤] لو أغمض عما ذكرنا لا يبقي مجال أن المستصحب من الأحكام العقلية وشأن الإستصحاب على التعبد عدم اثباته.[٥] لأنه يقال[٦] بأن مثل هذا العقلي كما[٧] كان بمنشائه شرعياً فلا بأس بشمول دليل التعبد لمثله وأما

١ــ وإن لم يقتض الإستصحاب القطع بالترخيص والأمن من العقوبة بأن كان الشك في العقوبة وبرائة الذمة على حاله في ظرف جريانه فلا فائدة في الإستصحاب المزبور

٢ــ لأنه مع الشك في العقوبة وعدم بقاء المستصحب يحكم العقل بلزوم تحصيل القطع ببرائة الذمة والقطع بالمؤمن وبدونه لابد بمقتضى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من التوقف والإحتياط بترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب

٣ــ أي يكون حكم العقل حينئذ تنجيزياً من وجوب الخروج عن الإشتغال اليقيني ولا يمكن الترخيص على خلافه في الفرض

٤ــ نعم لو أغمض عما ذكرنا لا يرد عليه إشكال كون المستصحب من الأحكام العقلية ــ أي كما أفاده الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٢١، قال ومن المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لأن عدم استحقاق العقاب في الأخيرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر ــ

٥ــ أي على كون الإستصحاب من الأصول العملية لا يثبت لوازمه غير الشرعية ــ

٦ــ إذ يمكن دفعه بما تقدم في حديث الرفع من كفاية كونه بمنشأه شرعياً في شمول دليل التعبد لمثله فإن للشارع حينئذ رفع الإستحقاق المزبور بتوسيط منشأه وهو الإذن والترخيص في الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط

٧ــ الصحيح لما

التقريب الثاني[١] فلا قصور في شمول دليل الإستصحاب ولو على التعبد لمثله. وتوهم[٢] أن العقل مستقل بهذا الترخيص لقبح العقاب فلا يترتب على الإستصحاب أثر عملي.

مدفوع[٣] بأنه مضافاً[٤] إلى إمكان أثر للترخيص الشرعي ولو بمثل توهّم الإجزاء به دون الترخيص العقلي أن ذلك[٥] يتم لو لم يكن وارداً على حكم

١ــ أي الوجه الثاني المتقدم من استصحاب عدم اللزوم في مرتبة الجهل بتكليفه الواقعي وهو استصحاب البرائة وعدم الإشتغال بالتكليف به فنسب إلى المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٣٨، أن التقريب الثاني والثالث بالسوية أي الأول والثاني على تقريب المتن وتقريبنا وذلك في عدم جريان الإستصحاب فيهما وقال وأما التقريب الثاني والثالث فالظاهر أنه لا سبيل إلى دعواه وتقدم عبارته في التقريب المتقدم لكن في المتن ذهب إلى جريان الإستصحاب في هذا التقريب بأنه لا قصور في شمول دليل الإستصحاب له ولو بناء على التعبد وكونه من الأصول العملية وهو استصحاب عدم اللزوم في مرتبة الجهل فإن اللزوم حادث مسبوق بالعدم فالأصل برائة ذمة المكلف عنه في مرتبة الجهل به ثم بقية كلام المحقق الماتن في النهاية

٢ــ وأما ما أفيد من الإشكال عليه بعدم الفائدة للإستصحاب المزبور بعد حكم العقل بالبرائة لقبح العقاب بلا بيان واستتباعه للقطع بعدم استحقاق العقوبة الذي هو المطلوب من الإستصحاب وملاحظة الحالة السابقة

٣ــ فمدفوع

٤ــ أي أولاً يمكن أن يكون للاستصحاب والترخيص الشرعي اثر كالإجزاء ونحوه دون الترخيص العقلي وثانياً ــ

٥ــ بما حققناه في محله من ورود ــ أي حكومة ــ الإستصحاب على قاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه من جهة كونه مثبتاً لنفي الواقع يكون بياناً على النفي فيرتفع به عدم البيان الذي هو موضوع القاعدة ــ إلى أن قال ــ مضافاً إلى أنه يكفي في فائدته معارضته مع ما دل على وجوب التوقف والإحتياط كرواية التثليث ونحوها

العقــل ومــع وروده علــيه فالأثر مترتب عليه دون الترخيص العقلي. وأما التقــريب الــثالث[١] فــلا قصور في استصحابه[٢] بلا ورود إشكال عليه حتى الإشــكال الوارد على الوجه الثاني[٣] إذ الإستصحاب بيان لنفي الواقع[٤] فيرفع[٥] به قاعدة العقل[٦] قهراً و[٧]

فانه لولا الإستصحاب لكانت تلك الأخبار واردة على القاعدة لصلاحيتها للبيانية والمنجزية للواقع المجهول بخلاف ما لو قلنا بجريان الإستصحاب المزبور فانه موجب لسقوط ما دل على التوقف والإحتياط إما بالحكومة كما هو التحقيق أو بالمعارضة

١ــ أي الوجه الثالث من عدم اللزوم واقعاً وهو استصحاب عدم التكليف الواقعي وعدم المنع الواقعي الثابت قبل البلوغ ذكر المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٣٩،

٢ــ فالظاهر أنه لا قصور في استصحابه

٣ــ حيث لا يرد عليه إشكال حتى الإشكال الوارد على الوجهين الأخيرين إذ لم يؤخذ في موضوعه على هذا التقريب احتمال العقوبة حتى ينافي الترخيص الظاهري من قبل الإستصحاب وإنما المأخوذ فيه هو مجرد احتمال التكليف والمنع الواقعي وهو يلائم القطع بالترخيص الواقعي ــ أي الإشكال الوارد على الوجه الأول من استحقاق العقوبة كما صرح أيضاً لا الوجه الآخر فانه يجري الإستصحاب كما تقدم وهذا شاهد على اشتباهه من جعل التقريبين المتقدمين بالسوية ــ

٤ــ أي الإستصحاب يكون بياناً لعدم التكليف واقعاً على هذا الوجه

٥ــ أي عليه فلا يبقي موضوع لقاعدة قبح عقاب بلا بيان قهراً لعدم التكليف واقعاً ــ

٦ــ الصحيح القبح

٧ــ أي في مقام الفرق بين المقام والوجه السابق من عدم جريان الإستصحاب فيه وهو استصحاب عدم استحقاق العقوبة وملخص الكلام أن الترخيص القطعي لا ينافي الإستصحاب في المقام دون الوجه السابق فيزاحمه بيان ذلك

لا يــزاحم التــرخيص[١] في ظرف حكم العقل المتأخر عن الواقع برتبتين الــذي هــو نتــيجة قاعدة القبح مع الترخيص[٢] في ظرف الجهل بنفس الواقع المتأخــر عــنه برتبة واحدة وبه يمتاز المقام مع الوجه السابق[٣] إذ الترخيص الإستــصحابي فــي طول الشك في اللزوم الظاهري[٤] وهو أيضاً متأخر عن الواقــع برتبتين ولذا يجيء منه توهم المزاحمة مع القاعدة هناك[٥] دون المقام فتدبر بالنظر الدقيق.

١ــ أن في قاعدة القبح بحكم العقل يكون متأخراً عن الواقع برتبتين لأن في الرتبة المتأخرة عن الواقع هو الجهل واحتمال الواقع والرتبة الثانية هو عدم بيان التكليف عند الجهل فموضوع حكم العقل بالقبح هو عدم البيان فيكون متأخراً عن الواقع برتبتين

٢ــ وأما موضوع الترخيص الإستصحابي في الرتبة السابقة وهو الجهل بالواقع وهو احتمال التكليف ولا منع الواقعي فيكون الترخيصان في رتبتين

٣ــ بخلاف الوجه السابق وهو احتمال استحقاق العقوبة ففي الرتبة المتأخرة عن الواقع الجهل بالواقع ليس محل الإستصحاب لأنه موضوعه الشك في استحقاق العقوبة والمرتبة المتأخرة عن الجهل عدم البيان وهو الشك في استحقاق العقوبة فيكون بمرتبتين متأخر عن الواقع

٤ــ أي عدم البيان المتأخر عن الجهل فيجري فيه استصحاب عدم استحقاق العقوبة وقاعدة قبح عقاب بلا بيان

٥ــ فيتوهم المزاحمة بينهما دون المقام فتدبر جيدا بقية كلام المحقق الماتن في النهاية ــ وأما الإشكال عليه بأن عدم المنع عن الفعل لا يكون من الأمور المجعولة حتى يجري فيه استصحابه. فمندفع بما مر منا مرارا من كفاية مجرد كون الشيء مما أمر رفعه ووضعه بيد الشارع في مجعوليته ولا ريب في أن للشارع إبقاء عدم المنع السابق على حاله كما كان له رفعه باحداث المنع عنه فاذا حكم الشارع بمقتضى الإستصحاب ببقاء عدم المنع السابق ظاهراً يترتب عليه جميع لوازمه التي منها الإذن

في الإرتكاب وعدم استحقاق العقوبة لأنها من اللوازم العقلي المترتبة على الأعم من الواقع والظاهر نظير وجوب الإطاعة وحرمة المعصية المترتبتين على مطلق التكليف الشرعي ولو ظاهرياً من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار الإستصحاب من باب الظن أو من باب التعبد بمقتضى الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك هذا كله فيما استدل به للبرائة .

مقالــة[١] فــي بيان أدلة القائلين بالإحتياط في الشبهات الحكمية خصوصاً التحــريمية منها. وقد استدلّوا على مدّعاهم بالأدلّة الثلاثة[٢] فمن الكتاب بآيات[٣] من قوله عز وجل[٤] **(اتّقوا اللهَ حَقّ تُقاتِه)**.[٥] **(وَجاهدوا في اللهِ حَقّ جَهادِه)**.[٦] **(فَاتّقــوا الله مــا اســتطعتُم)**.[٧] و[٨] **(لا تُلقــوا بِأيديكُم إلى التَهلُكه)**.[٩] و[١٠] **(إن**

(في أدلة الأخباريين لوجوب الاحتياط)

١ــ الأمر السادس في استدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط مطلقا في الشبهات الحكمية سيما التحريمية منها

٢ــ واستدلوا بالأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل

٣ــ أما الآيات فكثيرة قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤١

٤ــ ومنها ما دل على لزوم الورع والاتقاء ولزوم المجاهدة في الله

٥ــ أي كقوله سبحانه في سورة آل عمران آية ١٠٢، **(اتقوا الله حق تقاته)**

٦ــ أي كقوله سبحانه في سورة الحج آية ٧٨، **(وجاهدوا في الله حق جهاده)**

٧ــ أي في سورة التغابن آية ١٦، **(فاتقوا الله ما استطعتم)** ــ بتقريب دلالتها على لزوم الاتقاء عما يحتمل الحرمة والمجاهدة بعدم ارتكابه لكونه حق التقوى وحق الجهاد الذي أمر به في الآية

٨ــ ومنها ما دل على حرمة القاء النفس في التهلكة

٩ــ أي كقوله عز من قائل ــ في سورة البقرة آية ١٩٥، **(ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)** ــ بتقريب أن في ارتكاب المشتبه ــ أي محتمل الحرمة مثلا ــ إلقاء النفس في التهلكة فيجب التوقف والإحتياط

١٠ــ ومنها ما دل على التوقف ورد ما لا يعلم حكمه إلى الله سبحانه ورسوله

تَنازَعتم في شيء فَرُدّوه إلىَ اللهِ وَرَسولِهِ).[١] ومنها[٢] الآيات الناهية عن العمل بغير علم هذه ما ظفرناه منهم.

ولا يخفـــى ما في جميعها أما الأولى[٣] فمضافاً[٤] إلى[٥] أن الظاهر من حق الـــتقوى المرتبة الكاملة منه[٦] ولازمه صدور مرتبة أخرى من التقوى المعلوم

١ــ أي كقوله عز وجل ــ في سورة النساء آية ٥٩ــ (**فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله ورسوله**).

٢ــ منها ما دل على النهي عن القول بغير علم لكونه افتراء عليه سبحانه كقوله عز وجل ــ أي في سورة الاعراف آية ٢٧، (**لم تقولون على الله ما لا تعلمون**) وقوله سبحانه: (**قل الله أذن لكم أم على الله تفترون**)، بتقريب أن الحكم بالترخيص في محتمل الحرمة قول بغير علم وافتراء عليه سبحانه. ومنها على ما دل على المنع عن متابعة ما لا يعلم الظاهر في وجوب التوقف وعدم المضي كقوله سبحانه: (**ولا تقف ما ليس لك به علم**).

٣ــ أما الجواب عن الآيات المستدل بها لوجوب الإحتياط أما آية الأولى وهو التقوى قال المحقق الماتن في النهاية, ج ٣، ص ٢٤١،

٤ــ فبمنع كون ارتكاب المشتبه بمقتضى الأدلة المرخصة منافياً مع المجاهدة والتقوى بل المنافي لها هو ترك الواجبات وفعل المحرمات كما تدل عليه النصوص الكثيرة

٥ــ على أن غاية ما تقتضيه إنما هي الدلالة على رجحان

٦ــ هذه المرتبة ــ أي المرتبة الكاملة ــ من التقوى التي ينافيها ارتكاب المشتبه فإن حق التقوى لا يكون إلاّ باتيان المندوبات وترك التعرض للمكروهات والمشتبهات فتكون هذه المرتبة هي حق التقوى التي لا تكون فوقها مرتبة.

حسنه بجميع مراتبه[١] فيصلح[٢] حينئذ حمله على الترغيب بتحصيل الأكمل لا لزومه وإن كان ممكناً فلا يضاده[٣] لحسن بقيّة المراتب أيضاً كما لا يخفى إذ توهم[٤] هذا الترغيب يمنع عن حمل ظهور الأمر على اللزوم[٥] فيكون من باب اتصال الكلام بما يصلح للقرينة[٦] مع[٧] أن لزوم تحصيل أعلى المراتب ينافي مع[٨] الترخيصات السابقة الموجبة للإكتفاء بأقل منها فالأمر[٩] يدور بين طرح الرخصة السابقة رأساً أو حمل[١٠] هذا الأمر على الترغيب ولا شبهة أن الثاني

١ــ وهي مما لا إشكال في رجحانها عقلا ونقلا فكان الأمر بتقوى الله سبحانه حق تقاته في هذه الآية مساوقاً لما في الآية الأخرى من قوله عز من قائل (**إن أكرمكم عند الله أتقيكم**) في كونه للإستحباب لا للوجوب

٢ــ فيصلح حينئذ حمل الآية على الترغيب بتحصيل الأكمل لا لزومه

٣ــ فلا ينافي حسن بقية المراتب أيضاً

٤ــ ونفس هذا التوهم واحتمال الترغيب نحو الأكمل

٥ــ يوجب سقوط ظهور الكلام في اللزوم

٦ــ وذلك من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فيسقط ظهوره في اللزوم

٧ــ ولو سلم ظهوره في لزوم تحصيل أعلى المراتب

٨ــ فلا محالة يعارض وينافي مع الترخيصات السابقة من الكتاب والسنة الدالة على الإكتفاء بأقل منها

٩ــ فلا محالة يدور الأمر بين طرح الأدلة الدالة على الترخيص من رأس ويؤخذ بظهور هذه الآية في لزوم تحصيل مرتبة الأكمل من التقوى

١٠ــ أو حمل هذه الأمر على الترغيب والتحريص والرجحان

أولـى[١] خـصوصاً بقرينة قوله تعالى: **(إنّ أكرمكم عند الله أتقيكم)**.[٢] و[٣] مما ذكـرنا ظهـر حـال الآية الثانية علاوة[٤] على ظهورها في الجهاد بالمعنى الأخص[٥] غير المرتبط بالمقام[٦] و[٧] حينئذ ربما يناسب حق الجهاد وأعلاه حينئذ مـع اللزوم بلا صلاحية الحمل على المرغوبيّة بخلاف[٨] الجهاد بالمعنى الأعم إذ يجيء فيه ما ذكرناه في التقوى كما لا يخفى. ومنه ظهر حال الآية الثالثة[٩]

١ــ والثاني وهو الحمل على الرجحان أولى ومتعين بمقتضى الجمع العرفي من ورود الأمر وورود دليل على جواز فيكون دليل الجواز قرينة على حمل الأمر على مطلق الرجحان

٢ــ ويشهد أيضاً لهذا الجمع والحمل على مطلق الرجحان الآية الأخرى (**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**) كما هو واضح

٣ــ وأما الآية الثانية في المجاهدة ظهر حالها عن الآية الأولى فإن المجاهدة والتقوى يحمل على الرجحان والأفضلية على ما عرفت هذا أولاً وثانياً

٤ــ أن الجهاد في الآية يحتمل فيه أحد أمرين

٥ــ الإحتمال الأول أن يكون المراد الجهاد في سبيل الله وهو المحاربة مع الكفار وهو المعبر عنه بالجهاد بالمعنى الأخص وظاهر الآية أيضاً ذلك

٦ــ فتكون عليه لا ترتبط الآية بالمقام أصلا وهو الإجتناب عن الشبهة

٧ــ وحينئذ يبقي ظهوره في أعلى المراتب مع بقاء ظهورها في اللزوم من دون حملها على المرغوبية والرجحان لوجوب الجهاد كذلك

٨ــ الإحتمال الثاني وهو جهاد النفس وهو الجهاد بالمعنى الأعم ومن مصاديقه الإجتناب عن المشتبه فيكون مرادفاً للتقوى فيجري فيها ما ذكرنا من الحمل على المرغوبية والرجحان

٩ــ وأما الجواب عن الآية الثالثة في التقوى فيرد عليه أولا ما تقدم من أنه على فرض أن يراد أكمل أفراد التقوى محمول على الرجحان والمرغوبية لا اللزوم

عــلاوة[١] علــى إمكــان حمل ما على الظرفية الزمانية فيدل على لزوم أصل الــتقوى[٢] لا أعــلاه وظاهر[٣] أنّه يكفي فيه امتثال ما تنجّز عليه من التكاليف خارجاً[٤] بلا احتياج إلى ارتكاب الشبهات الغير المنجز عليه من الخارج.[٥] وأما الآيــة الرابعة[٦] ففيها أنه مساوق[٧] حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل في ورود قاعــدة القــبح عليه[٨] وعدم صلاحية النهي[٩] المزبور للبيانية التي شأنها

١ــ وثانياً يمكن حمل ما في الآية على الظرف الزماني لا الكم والمقدار والمراد زمان استطاعتكم لا أنه كل مقدار استطعتم حتى يراد أعلى مراتب التقوى فعلى الظرف الزماني لم يتعرض لا على مراتب التقوى

٢ــ بل غاية ما تدل هو لزوم أصل التقوى

٣ــ ومن المعلوم أن أصل التقوى لازم لا أنه يكون راجحاً ومرغوباً

٤ــ فإن أصل التقوى هو امتثال التكاليف المنجزة من ترك المحرمات وفعل الواجبات

٥ــ ولا يحتاج فيه إلى اجتناب الشبهات غير المنجز عليه من الخارج من علم ونحوه

٦ــ وأما الآية الرابعة آية التهلكة

٧ــ فيقول المحقق الماتن أن هذه الآية مساوقحكم العقل المتقدم من وجوب دفع الضرر المحتمل من أن غير العقوبة الأخروية لا يجب دفعه على ما تقدم والعقوبة مورود بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك المقام

٨ــ فيكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارداً عليه لأن معه لا يحتمل التهلكة أصلا.

٩ــ لما تقدم من أن الحكم لا يوجد موضوع نفسه فلا يصلح النهي للبيانية لموضوع نفسه

مجيء التهلكة من قبله[١] لا[٢] أنه من أحكام المفروغ وجود التهلكة فيها و[٣] توهم أن مـــن الممكـــن كون المخاطبين بالآية في حقهم البيان في الشبهات بإيجاب الإحتـــياط[٤] وبقاعدة الملازمة يثبت الإيجاب المزبور في حق غير المخاطبين فيـــشملهم الآية.[٥] مدفوع[٦] فان[٧] ذلك[٨] فرع شمولها للشبهات وعدم اختصاصها بموارد تمامية البيان المعلوم وجودها من الخارج[٩] وهو أول الكلام[١٠]

١ــ بل لابد من أن تكون الهلاكة مقطوعة ببيان آخر والآية المتكفلة للحكم يمنع عن الإلقاء فيها دون أن هذه هلاكة وهي ارتكاب الشبهة البدوية وفي المقام لم يكن بيان آخر بل البيانية على الفرض يكون بنفس آية التهلكة

٢ــ أي لا يكون المقام من الأحكام المفروغ وجود الهلاكة فيها خارجاً حتى تشمله الآية بل الآية تحقق موضوع نفسها وهو محال

٣ــ إشكال ودفع أما الإشكال دعوى تمامية البيان هنا للمخاطبين بالآية

٤ــ وذلك بإيجاب الإحتياط

٥ــ ثم بقاعدة الملازمة والاشتراك في التكليف يثبت إيجاب الإحتياط لغير المخاطبين فتشملهم الآية فيكون البيان مفروغ الوجود

٦ــ وأما الدفع عن ذلك واضح

٧ــ والأصح ــ بأن ــ

٨ــ أن الآية المباركة لو تشمل جميع الشبهات بأن كانت التهلكة في جميع الشبهات ويكون إيجاب الإحتياط فيها للهلاكة بدونها كان الأمر كما ذكر من تمامية البيان

٩ــ وأما لو كانت التهلكة في خصوص الشبهات المقرونة بالبيان من العلم الإجمالي ونحوه فلم يتم البيان ووجوب الإحتياط في مطلق الشبهة

١٠ــ والكلام في شمول الآية لمطلق الشبهة فادعائه يكون مصادرة بالمطلوب

نعـــم[١] لا بـــأس بجريان هذا التقريب في أخبار الوقوف عند الشبهة الآتية بتوهم إطلاق الشبهة حتى للبدوية وسيأتي جوابه أيضاً إن شاء الله. وأما الآية الخامسة[٢] فموضوعها[٣] صورة تمكّنهم عن إزالة الشبهة والمجتهدون[٤] معترفون فيها بعدم جواز الإرتكاب مع[٥] إمكان حملها على صورة تعارض النصين وأن الغـــرض من الرد إلى الله والرسول الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وحينئذ لا يرتبط بباب ارتكاب الشبهات[٦] كما لا يخفى. وأما الآيات[٧] الناهية عن الحركة مـــع عدم العلم فظاهر[٨] اطلاقها عدم العلم بمطلق الترخيص من ناحية الشارع

١ــ نعم في مثل خبر قف عند الشبهة يصح فإن الشبهة تعم دون التهلكة فإن الهلاكة في مطلق الشبهة مع حكم العقل بالقبح أول الدعوى فلا تدل الآية على وجوب الإحتياط وسيأتي الكلام في الخبر.

٢ــ وأما الآية الخامسة آية التنازع ففيها أوّلاً

٣ــ أن موضوعها فرض إمكان إزالة الشبهة بالفحص

٤ــ والأصوليون قائلون بعدم جواز الإرتكاب قبل الفحص واليأس عن الظفر بالدليل وإنما محل النـــزاع بعد الفحص وثانياً

٥ــ يمكن حملها على فرض تعارض النصين والمراد من الرد إلى الله وإلى رسوله هو الترخيص بموافقة الكتاب والسنة

٦ــ وعليه تكون الآية أجنبية عن الشبهة البدوية أصلا

٧ــ وأما الآيات الناهية عن العمل بغير العلم فيرد عليه أوّلاً

٨ــ أن ظاهر إطلاق تلك الآيات هو عدم العلم بمطلق الترخيص الشرعي في ذلك فلو علم بذلك كان وارداً عليه

و[١] حينئذ الترخيصات السابقة واردة على الآيات الناهية نعم[٢] لو قيل بانصرافها إلى عدم العلم بالواقع ربما[٣] تقع المعارضة بين هذه النواهي مع الترخيصات السابقة فيصلح[٤] حينئذ[٥] رفع اليد عن ظهور النهي في الإلزام بالترخيص[٦] على خلافه كما هو الديدن[٧] في كل نهي أوامر في قبال الترخيص على خلافهما

١ــ ومن المعلوم أن الأدلة السابقة دالة على الترخيصات الشرعية على ما تقدم فيكون مما علم ويخرج مما لم يعلم وتكون واردة على الآيات الناهية لأن المراد مطلق الترخيص الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري. وثانياً

٢ــ لو قيل بكون المراد مما لا يعلم هي الترخيصات الواقعيات وانصرافها إلى عدم العلم بالواقع فغاية ما تدل هو وجوب التوقف عند الشبهة

٣ــ فتقع المعارضة بين هذه النواهي والترخيصات الشرعية المتقدمة

٤ــ لعل الأصح يصح

٥ــ وعلى كل حال يرفع اليد عن ظهور هذه النواهي في الإلزام

٦ــ بقرينة ما ورد من الترخيص الشرعي على خلافه في مورد الشبهة البدوية

٧ــ وهي مقتضى الجمع العرفي في كل مورد ورد الأمر أو النهي على موضوع ثم ورد الترخيص على خلاف ذلك الأمر أو النهي فيكون قرينة على رفع اللزوم عن ذلك الأمر أو النهي وهذا واضح والمحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤١، قال والجواب أما عن الطائفة الأولى ــ أي النهي عن القول بغير علم كقوله تعالى: (**أن تقولوا على الله ما لا تعلمون**) ــ فبمنع كون الحكم بالترخيص الظاهري بمقتضى الأدلة المتقدمة قولاً بغير علم وأما الحكم بالترخيص الواقعي فهو وإن كان قولاً بغير علم ولكنه لا يدعيه القائل بالبرائة لأن تمام همه إنما هو إثبات الترخيص الظاهري في ارتكاب المشتبه وعدم وجوب الإحتياط كما أن هم القائل بالإحتياط إنما هو إثبات المنع الظاهري بمقتضى ما دل على وجوب التوقف والإحتياط هذا ما يرجع إلى الآيات وقد عرفت عدم دلالتها.

واستدلّوا أيضاً بالسنة بطوائف من الأخبار[١] منها[٢] ما دل على الأمر بالوقوف عند الشبهة المعلّلة بالإقتحام في الهلكة. ومنها[٣] ما دل على الأمر بالتوقف مطلقاً بلا تعليل بالهلكة. ومنها[٤] ما دل على الأمر بالوقوف وردّ

(الدليل على وجوب الإحتياط في الشبهة الحكمية سيما التحريمية بالأخبار)

١ــ أما الأخبار التي استدلوا على وجوب الإحتياط في الشبهات الحكمية خصوصاً التحريمية على طوائف

٢ــ الطائفة الأولى قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٣، ما دل على الأمر بالوقوف عند الشبهة معللاً بالاقتحام في الهلكة وهي أيضاً كثير منها قوله ﴿عليه السلام﴾ قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ في موثقة سعد بن زياد عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله﴾ أنه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. ونحوها رواية التثليث ــ فراجع الوسائل، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح١ و ١١٦ وباب ١٢، صفات القاضي، ح ٦، وغيرهما ــ

٣ــ الطائفة الثانية ــ ما دل على حرمة الافتاء بغير علم كقوله ﴿عليه السلام﴾ في خبر زرارة على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون ــ فراجع الوسائل باب ٤ من صفات القاضي، ح ٩و ٨٦، وباب ٩، من صفات القاضي ، ح ٢٧، ــ أي جعل المحقق الماتن هذه من الطائفة الأخيرة وجعل الطائفة الثانية الأمر بالوقوف بلا تعليل لقوله ﴿عليه السلام﴾ قف حتى تلقى إمامك الحديث

٤ــ الطائفة الثالثة ما دل على وجوب التوقف فيما لا يعلم ورد حكمه إليهم ﴿عليهم السلام﴾ وهي كثيرة منها قوله ﴿عليه السلام﴾ رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا. ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده

حكمه إلى الله ورسوله وعدم القول بالآراء. ومنها[1] ما دل على الأمر بوجوب الإحتياط. ومنها[2] ما دل على النهي عن القضاء بغير علم بل ومطلق القول به

وروده إلينا حتى نشرح لكم ما شرح الله لنا. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة بهذا المضمون ـــ فراجع الوسائل، ب ١٢، من صفات القاضي، ح ٣١ـــ

١ـــ الطائفة الرابعة مادل على الأخذ بالإحتياط مطلقا بلا تعليل بالهلكة وهي كثيرة منها قوله ﴿عليه السلام﴾ أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط. ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾ خذ الإحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً وأهرب من الفتيا هربك من الأسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس. ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن ﴿عليه السلام﴾ عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال﴿عليه السلام﴾: بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال ﴿عليه السلام﴾ إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الإحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا. ومنها موثقة عبد الله بن وضاح قال كتبت إلى العبد الصالح ﴿عليه السلام﴾ تواري القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة وتؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وافطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب ﴿عليه السلام﴾ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ الحائطة لدينك. فإن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهة الحكمية ـــ أي استتار القرص يكفي أو يلزم ذهاب الحمرة ـــ فكان جوابه ﴿عليه السلام﴾ بالأخذ بالإحتياط دالاً على المقصود ـــ فراجع الوسائل، باب ١٢، من صفات القاضي، ح ١و٤١و١٢٣،

٢ـــ الطائفة الخامسة ما دلت على حرمة القضاء من دون علم بل مطلق القول بدون علم فراجع الوسائل، باب ٤، من صفات القاضي، ح ٦، منها عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة ورجل قضي بالحق وهو لا يعلم فهو في النار. وغيره في هذا الباب وباب ١٢، من صفات القاضي

هـذا مـا ظفرنا به من الأخبار ويمكن الجواب عن الجميع[1] أما عن الطائفة الأولى[2] بأن التعليل بالهلكة يوجب اختصاصها بموارد تمامية البيان.[3]

١ــ والجواب عن الجميع واضح

٢ــ أما الجواب عن الطائفة الأولى المعلّلة بالهلكة

٣ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٣، أنها بقرينة ما في ذيلها من التعليل مختصة بموارد تمامية البيان من الخارج كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلابد من حملها على الإرشاد وتخصيص الشبهة فيها بغير الشبهات البدوية المحضة بعد الفحص حيث أن ظاهر التعليل هو كون الهلكة المترتبة على الاقتحام مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف وإنها هي العلة للأمر بالوقوف عند الشبهة ومن الواضح أنه لا يمكن فرض وجود الهلكة إلاّ بفرض منشاء آخر لها في الرتبة السابقة عن الأمر بالتوقف من علم إجمالي ونحوه يكون هو المنجز للتكليف والرافع لقبح العقاب بلا بيان وإلاّ فيستحيل ترتب الهلكة المفروضة على نفس هذه الأوامر المتأخرة عنها فلا محيص حينئذ من حمل الأمر بالتوقف في هذه الأخبار على الإرشاد المحض وتخصيص الشبهة فيها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص إذ لا يمكن شمول إطلاقها للشبهات البدوية المحضة بعد الفحص لأنها بمقتضى قبح العقاب بلا بيان مما يقطع بعدم الهلكة فيها كما لا يمكن أن يكون الأمر بالتوقف فيها أمراً مولوياً وبياناً على الواقع المجهول لأن شأن البيان أن يكون منشاء يترتب الهلكة على المخالفة وبعد كون الهلكة المحتملة مفروضة في رتبة سابقة عن الأمر بالتوقف يستحيل صلاحية مثله للبيانيّة على التكليف المحتمل وهو مختار الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج٢، ص ٢٤، قال إنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على إرتكاب الشبهة إحياناً من الهلاك

وتوهم[1] إطلاقها للشبهات البدويّة فيجري فيها التقريب السابق الذي أشرنا إليه في آية التهلكة. مدفوع[2]

المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلكة المحتمل في إرتكاب الشبهة ـــ أي ذلك في موارد العلم الإجمالي دون الشبهة البدوية ـــ

١ـــ لا يقال إنه من الممكن حينئذ إجراء أصالة الإطلاق بالنسبة إلى المشافهين بهذه الخطابات الآمرة بالتوقف لكشف وجوب الإحتياط عليهم في الشبهات البدوية بخطاب سابق عن هذه الخطابات فإنه بعد أن يحتمل وجوب الإحتياط عليهم ولو بخطاب آخر لا مانع عن التمسك بإطلاق الشبهة للشبهات البدوية بعد الفحص بالنسبة إلى الموجودين في زمان الخطاب .

٢ـــ فإنه يقال إن ذلك مبني على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فإنه بعد اقتضاء أدلة البرائة نفي الهلكة على ارتكاب المشتبه في ظرف عدم البيان يراد بالتمسك بالإطلاق المزبور في أن كل شبهة فيها الهلكة لإدخال الشبهات البدوية تحت حكم العام باثبات أن الهلكة فيها كانت مع البيان ومثله كما ترى غير جائز على ما حقق في محله ـــ أي بتعبير آخر ذكر أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٣٢٠، وقد أشكل العراقي ﴿قدس سره﴾ أيضاً بأن هذا التقريب. وهو التقريب الثاني ذكره لهذه الروايات عن الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ وهو أن يقال إن معنى الذيل هو أن علة القول بوجوب التوقف يكون من جهة أن الاقتحام في الهلكة غير جائز فإن عموم العلة يكون شاملاً للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي ولا يختص بالعلم الإجمالي فقط لأصالة العموم والتخصيص به يكون خلاف الأصل فيكون الوقوف عند الشبهة معلولاً لوجوب عدم الاقتحام في الهلكة. بأن هذا التقريب يتوقف على اثبات الإطلاق ليكون شاملاً للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي وأما على فرض عدم القول بأصالة الإطلاق فينحصر بموارد العلم الإجمالي وهذا يكون دوريّاً لأن أصالة الإطلاق متوقفة على العلم بالمنجز ولو كان هو الإحتياط بالوجوب النفسي والعلم بالمنجز في موارد الشبهات البدوية متوقف

بأنــه[١] بعــد اقتضاء إطلاق حديث الرفع عدم ملازمة الشبهة البدوية من الصدر الأول للهلكة برفع إيجاب الإحتياط في حقّهم أيضاً يعارض[٢] مضمون[٣] هذه الأخبار المقتضي للملازمة المزبورة بالتقريب السابق المسطور[٤] فيوجب حينئذ تخصيصها بغير الشبهات البدوية بعد الفحص كما لا يخفى. وأما الطائفة الثانــية[٥] فهي وإن كانت سالمة عن الإشكال السابق[٦] ولكن[٧] قابلة للتخصيص

على أصالة الإطلاق ضرورة أنه لو لم تكن جريانها لا يكون وجه للقول بوجوب الاحتياط، نعم لو كان المراد الوجود الواقعي لإيجاب الإحتياط لا يكون هذا دوريّاً لأن أصالة الإطلاق تكون كاشفة عن إيجاب الإحتياط لا أن إيجابه يكون متوقفاً عليها ليصير دوراً ومع الغض عن ذلك

١ــ أي بعد اقتضاء إطلاق حديث الرفع عدم ملازمة الشبهة البدوية من الصدر الأول للهلكة ورفع إيجاب الإحتياط في حقهم أيضاً ــ

٢ــ فلا محالة يعارض حديث الرفع ــ

٣ــ مع مضمون هذه الأخبار الملازمة لوجوب الإحتياط ــ

٤ــ وإنتهاء الأمر إلى المعارضة مع أدلة البرائة يتعين تقديم أدلة البرائة عليها فإنها من جهة قصورها عن الشمول للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي تكون أخص مطلق من أدلة الإحتياط الشاملة للشبهات البدوية والثانوية وهذا واضح

٥ــ أما الطائفة الثانية الدالة على التوقف غير المعللة بالهلكة

٦ــ فلا يرد عليه الإشكال المتقدم من لزوم تحقق الموضوع وهو الهلكة في الرتبة السابقة حتى يترتب عليه الحكم لعدم وجود التهلكة

٧ــ لكن يقع المعارضة بين دليل الإحتياط مع حديث الرفع وسائر أدلة المرخصات

بالشبهات الثانوية بحديث الرفع[١] أو الحمل على الإستحباب بقرينة الترخيصات الأخرى.[٢] وأما الطائفة الثالثة[٣] فهي أيضاً مثل الآية الخامسة محمولة على صورة التمكن عن إزالة الشبهة. وأما الطائفة الرابعة[٤] فمع الاغماض عن الشبهات الواردة عليها في المطوّلات[٥] نقول[٦] بأنها قابلة للحمل على بيان الحكم الاقتضائي بقرينة رفع فعليتها بمثل حديث الرفع والحجب فنتيجتها حينئذ ليس إلا رجحان الاحتياط[٧]

١ــ فقابل للجمع العرفي بأحد وجهين الوجه الأول أن يحمل بمقتضى حديث الرفع وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ رفع ما لا يعلمون دليل الإحتياط على مورد العلم الإجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص

٢ــ الوجه الثاني أن يحمل بمقتضى التعارض دليل الإحتياط على الإستحباب بقرينة الأدلة الدالة على الترخيص الشرعي ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٢، والجواب عنها قد تقدم في الآيات باختصاصها بصورة التمكن من إزالة الشبهة فلا تعم مفروض البحث الذي هو فرض عدم التمكن من إزالتها

٣ــ أما الجواب عن الطائفة الثالثة وهي عدم الحكم بالآراء فأجاب عنه المحقق الماتن على فرض التعارض محمولة على صورة التمكن عن إزالة الشبهة وهو قبل الفحص

٤ــ أما الجواب عن الطائفة الرابعة وهي وجوب الإحتياط

٥ــ أولاً يرد عليها ما ورد في المطوّلات وسيأتي

٦ــ وثانياً يمكن حمل هذه الروايات الدالة على وجوب الإحتياط على الحكم الاقتضائي لا الفعلي كقوله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾: (**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك**) وفعليتها يرتفع بحديث الرفع والحجب ونحوهما

٧ــ فالنتيجة تكون رجحان الإحتياط

خـــصوصاً في مثل قوله أرى لك أن تأخذ الحايطة لدينك[1] وقوله أخوك ديـــنك[2] وأمـــثالها الابـــية عن استتباعها للمؤاخذة أصلاً.[3] وأما النواهي عن القضاء[4]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٦، قوله ﴿عليه السلام﴾: في الموثقة (**أرى لك أن تأخذ بالحائطة لدينك**) فبالحمل على التقية بناء على ما استظهرناه من كون المسئول عنه هي الشبهة الحكمية إذ لولاها لكان اللازم هو الجواب بالحكم الواقعي لا تقرير السائل وإبقائه على جهله وأمره بالأخذ بالإحتياط فإن ذلك بعيد عن شأن الإمام ﴿عليه السلام﴾ ويشهد لذلك أيضاً إمارات أخر منها شدّة التقية في زمانه ﴿عليه السلام﴾ وعدم تمكنه من بيان أحكام الله سبحانه ومنها اشتهار الحكم باستتار القرص بين العامة ومنها تعبيره ﴿عليه السلام﴾ بقوله أرى لك حيث أنه يستقيم من مثل هذا التعبير رائحة التقية وأنه كان ذلك منه لخوفه عن اظهار الحق ببيان الحكم الواقعي خصوصاً في المكاتبات التي كان الاتقاء فيها ما لا يكون في غيرها حينئذ فيكون قوله ﴿عليه السلام﴾: (**أرى لك أن تأخذ بالحائطة لدينك**) بياناً لوجوب الانتظار إلى ذهاب الحمرة المشرقية والتعبير بالإحتياط لأجل التباس الأمر على العامة لكي يزعموا أن الحكم بالتأخير إنما هو لأجل الإحتياط ومن المعلوم خروج ذلك حينئذ عن مفروض البحث في المقام أو محمول على الرجحان لأن أرى ظاهر في الرجحان

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٤٦، ولكن الجواب أما عن الأولين ــ أي قوله ﴿عليه السلام﴾: أخوك دينك فاحتط لدينك عما شئت. ومنها قوله ﴿عليه السلام﴾: ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط ــ فبظهورهما في الإستحباب لكونهما مسبوقين في بيان أعلى مراتب الإحتياط وأن كلما تحتاط لدينك كان في محله لكونه بمنـــزلة أخيك

٣ــ الآبية هذه الألسنة الأخيرة عن استتباعها للمؤاخذة والعقوبة أصلاً

٤ــ وأما الطائفة الأخيرة الدالة على النهي عن الفتوى والقضاء بغير العلم قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ٢٤٦، وأما الهرب عن الفتيا بالواقع عند عدم

فنحن أيضاً نقول به وهو لا ينافي[1] معذورية المكلف عملاً بالأدلة السابقة[2]

العلم فمما يعترف به المجتهدون أيضاً إذ تمام همهم إنما هو إثبات الترخيص الظاهري وعدم وجوب الإحتياط بمقتضى أدلة البرائة

١ــ وهذا لا ينافي معذورية المكلف عملاً بالأدلة المرخصة في الشبهة الحكمية البدوية غير المقرونة بالعلم وبعد الفحص فإنه معذور شرعاً

٢ــ ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٢٦، وقد أشكل شيخنا العراقي ﴿قدس سره﴾ في المقام على الرواية ــ أي صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في الصيد ــ بأنها تكون في مقام النهي عن الافتاء لا العمل هذا ما يرجع إلى الروايات وقد عرفت ما فيها. وتقدم عن الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ أن أوامر الإحتياط إرشادي وقال أيضاً إيجاب الإحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا أولى وحينئذ مخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد استعمل الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ كذلك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح إلى أن قال ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري وقد تقدم أن الحمل على الرجحان جمع عرفي لا تبرعي وذكر المحقق الخراساني في الكفاية، ج ٢، ص ١٨٤، قال ولا يصغى إلى ما قيل ــ أي ما تقدم من الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ــ لما عرفت من أن ايجابه ــ أي الإحتياط ــ يكون طريقياً وهو عقلاً مما يصحّ أن يحتج به على

المؤاخذة في مخالفة الشبهة كما هو الحال في أوامر الطرق والإمارات والأصول العملية إلاّ أنها تعارض بما هو أخص وأظهر ضرورة أن ما دلّ على حلّية المشتبه أخص بل هو في الدلالة على الحلية نص وما دلّ على الإحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الإحتياط مع أن هناك قرائن دالّة على أنه للإرشاد فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه. ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه آب عن التخصيص قطعاً وقال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٣٠، ونقول له إن كان مراده ﴿ﷺ﴾ بالأخصية هو التقديم من باب تقديم الأظهر على الظاهر الذي يكون هو مناط التقديم في كل دليل متعارض ولو كان الأظهر هو العام يكون كلامه ﴿ﷺ﴾ متين لأظهرية أخبار البرائة وإن كان المراد هو المصطلح من العام والخاص فلا يكون كذلك لأنه كما خصص أخبار البرائة بموارد السبق بالعلم الإجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص وفي باب الفروج والدماء كذلك أخبار الإحتياط خصص بالشبهة الوجوبية الحكمية وبالشبهات الموضوعية فالنسبة بينهما عموم من وجه مورد الاجتماع هو الشبهات التحريمية لأن أخبار الإحتياط يحكم بوجوبه وأخبار البرائة يحكم بعدم الوجوب ولهما مورد افتراق أيضاً بل يمكن أن يقال أخبار الإحتياط أخص من أخبار البرائة لأن تخصيص أخبار الإحتياط يكون في موردين وهو الشبهة الوجوبية والموضوعية وأخبار البرائة يكون تخصيصه في مورد واحد وهو مورد السبق بالعلم الإجمالي وفيه أولاً يرد على الأخير بتخصيص البرائة بالشبهة الحكمية قبل الفحص أيضاً فيتساويان وثانياً أن النسبة إنما يرى بين الدليلين قبل ورود التخصيص عليهما فربما بالتخصيص يوجب انقلاب النسبة وهو غير مرضى فنفس دليل الإحتياط عام للشبهة الموضوعية والحكمية وبعض ما ورد في البرائة كقوله ﴿عليه السلام﴾ (**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**) يختص بالشبهة الحكمية فيكون أخصاً والأمر سهل في كل ذلك فالنتيجة عدم دلالة روايات الإحتياط على وجوبه في الشبهة البدوية الحكمية التحريمية كما لا يخفى.

ثـم إنّهـم[١] قد يتشبّثون بحكم العقل بوجوب الإحتياط في دائرة الشبهات بملاحظة الطرفية للعلم الإجمالي في دائرتها أجمع بوجود واجبات ومحرمات منجّـزة بـه المنتهى إلى استقلال العقل بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني[٢] غير الحاصل إلاّ بالإحتياط في الشبهات أجمع[٣] أقول[٤] قد تقدم في بحث الانسداد أن في المقام بملاحظة بطلان الخروج من الدين[٥] بالضرورة ولو لم يكن في البين علـم إجمالـي أو لم نقل بمنجزيته رأساً كشف وجود طريق معتبر في البين بمقدار يرتفع به محذور الخروج المزبور[٦] وهذا مقدار يكفي لإنحلال المعلوم

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية, ج ٣، ص ٢٤٨، الوجه الثاني من تقريب العقل العلم الإجمالي بتقريب أنه قبل مراجعة الأدلة يعلم إجمالاً بثبوت محرمات كثيرة في الشريعة.

٢ــ فيجب بحكم العقل الجزمي الإجتناب عن كل ما يحتمل الحرمة تحصيلاً للجزم بالفراغ

٣ــ لإقتضاء الإشتغال اليقيني بالتكليف البرائة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين إذ لم يحصل بعد المراجعة إلى الأدلة والعمل بها ما يعلم معه الخروج عن عهدة تلك المحرمات الواقعية التي كلّفنا الشارع بالإجتناب عنها ــ أي كذلك الواجبات لابد من الإحتياط فيها للعلم الإجمالي حتى يحصل الفراغ اليقيني ــ

٤ــ وفيه أنه لا تأثير لمثل هذا العلم الإجمالي

٥ــ أي كان العمدة في الرجوع إلى البرائة الخروج عن الدين دون العلم الإجمالي إما لعدم تحققه أو لعدم تنجزه ــ

٦ــ بعد العلم بقيام طرق خاصة على مقدار من المحرمات ــ أي وكذا الواجبات ــ التي يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها خصوصاً بعد أن ضم إليها موارد الأصول المثبتية الشرعية العقلية كالإستصحاب وقاعدة الاشتغال فانه بذلك ينحل

بالإجمـــال بمثل هذا الطريق وبه يخرج العلم الإجمالي المزبور عن المنجزيّة كما هو مرام القائلين بالإنسداد وأن الظن مرجع في مقام الإثبات.

بل ولئن أغمض عن ذلك وقلنا[١] بأن المنجّز هو العلم الإجمالي فلا شبهة فـــي أن قاعدة الحرج[٢] بضم المقدمة الأخيرة[٣] يوجب صرف تنجزّه في دائرة الظـــنون فـــلا يفيد مثل هذا العلم لوجوب الإحتياط في الشبهات الخارجة عن دائـــرة الظـــنون رأســـاً.[٤] ثـــم انّ ذلك كله[٥] خلاف مسلك الأخباريين القائلين بالظـــنون الخاصـــة القائمة عليها الدليل من غير ناحية مقدّمات الإنسداد التي مـــنها بطلان الخروج من الدين وإلاّ[٦] فيكفي قيام الظنون الخاصة من الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال لإنحلال العلم الإجمالي أيضاً وحينئذ على أيّ مسلك[٧]

العلم الإجمالي ويخرج عن المنجزية فيرجع فيما عداها من الشبهات المشكوكة من قبل العلم الإجمالي إلى البرائة وهذا المقدار مما لا إشكال فيه

١ــ وأما إن قلنا بأن المنجز هو العلم الإجمالي

٢ــ وأن الإحتياط التام يوجب الحرج ومرفوع بأدلة نفي الحرج

٣ــ فلا محالة من جهة قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالأقربية يتعين الأخذ بالظنون

٤ــ أيضاً لا يجب الإحتياط في غير الظنون

٥ــ لكن هذا خارج عن مسلك الأخباريين من اعتبار الأخبار من باب الظن الخاص الذي قام الدليل على حجيته دون الإنسداد

٦ــ وأما على مسلكهم من اعتبار الظن الخاص فلا نحتاج إلى المقدمة الأخيرة أيضاً لإنحلال العلم الإجمالي بقيام الظنون الخاصة بمقدار المعلوم بالإجمال وينحل العلم الإجمالي

٧ــ أي على أيّ مسلك من المسالك

لا تنتهـــي النوبة إلى وجوب الإجتناب[١] في الشبهات المشكوكة[٢] من قبل العلم الإجمالي المسطور

وحـــيث انجـــرّ الكـــلام إلـــى هنا بقي الكلام أولاً في وجه خروج العلم الإجمالي عن المنجزيّة بقيام الطريق على أحد أطرافه بمقدار المعلوم. ثم في بيان شرائطه وأقسامه. فهنا مقامات[٣] المقام الأوّل[٤] في وجه عدم المنجزيّة.

١ــ لا يجب الإحتياط في الشبهات البدوية المجردّة بعد الفحص ولا يكون هناك مسلك يقول بوجوب الإحتياط في الفرض للعلم الإجمالي

٢ــ أي البدويّة

٣ــ في وجه خروج العلم الإجمالي عن المنجزية وما يلحق به من الانحلال الحقيقي والحكمي أمور

٤ــ الأمر الأول ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٣٣، منها وهي أن يكون العلم كذلك مع الإمارة القائمة على أحد الطرفين مقارناً والأقوال في الإنحلال على ثلاثة أوجه الأول أن يكون الإنحلال حقيقياً مطلقا الثاني أن يكون حكمياً مطلقا والثالث أن الدليل الدال على أحد الأطراف لو كان هو العلم الوجداني يكون حقيقياً ولو كان الدليل الإمارة يكون الانحلال حكمياً. والأول رأى شيخنا النائيني ﴿قدس سره﴾ وجملة من الأعلام ولعل الثالث يظهر من الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾ كما سيأتي ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿قدس سره﴾ في تقريراته ويظهر من كلمات الشيخ في هذا المقام فانه في جواب المستشكل يقول بأن الانحلال نسلم مع القطع أما مع الإمارات الظنية فلا معنى للإنحلال الحقيقي قال شيخنا الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٣٢، قلت إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولى ــ أي الإنحلال حقيقي ــ فكل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسّر الخ

فقد يتوهّم[1] بأن لازم قيام الطريق على أحد طرفي العلم انقلاب العلم الإجمالي حقيقة بالعلم التفصيلي[2] وعدم بقاء العلم على إجماله بحاله[3] كي يكون

١ــ قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ٣٩، إذا علم إجمالاً بحرمة أحد الشيئين لا على التعيين ثم بعد ذلك علم تفصيلاً بحرمة أحدهما المعين أو قامت إمارة على حرمته ففي جميع هذه الصور ينحل العلم الإجمالي ولا يجب الإجتناب عن غير ما ثبت التكليف به لأن الأصل النافي للتكليف يجري فيه بلا معارض كما في صورة التكليف به قبل العلم الإجمالي بمجرد حدوث العلم الإجمالي بالتكليف في زمان لا يكفي في التأثير في وجوب الإجتناب عن جميع الأطراف بل يعتبر أيضاً بقائه على صفة حدوثه وإذا تبدّل العلم وانقلب عن كونه علماً بالتكليف لإحتمال سبق التكليف عليه كما في الأمثلة المتقدمة فلا محالة ينحل ويسقط عن التأثير قهراً ــ إلى أن قال ــ وحاصل الكلام أنه إذا وجب الإجتناب عن بعض الأطراف المعين في الزمان السابق على العلم الإجمالي وثبت ذلك بأحد الوجوه المتقدمة بعد العلم الإجمالي فالعلم الإجمالي يتبدل ويتغير عما كان عليه ويخرج عن كونه علماً بالتكليف ــ إلى أن قال ــ والنتيجة لا تختلف وهي ثبوت التكليف في المعيّن من غير ناحية العلم الإجمالي فلا يكون العلم طريقاً إلى احرازه ويلزمه انحلال العلم حقيقة وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٩، أما إذا كان قيام الإمارة التفصيلية مقارناً لحصول العلم الإجمالي للتكليف فقد يتوهم كونه منشأ لإنحلال العلم الإجمالي حقيقة.

٢ــ وانقلابه إلى علم تفصيلي وشك بدوي وجداناً كما في الأقل والأكثر الاستقلاليين

٣ــ من جهة رجوع العلمين عند التأمل إلى علم واحد بالتكليف في طرف بالخصوص وشك بدوي في غيره بتقريب أن ذلك هو مقتضى تعلق العلم الإجمالي بالجامع القابل للإنطباق على كل واحد من الطرفين فانه إذا علمنا بحرمة أحد الانائين بلا عنوان فيه وعلمنا أيضاً بحرمة أحدهما المعين يلزمه انطباق المعلوم

منجـــز المعلومة القابل للإنطباق على الطرفين. وفيه أولاً[1] بأن ذلك لا يتم في الطـــرق غيـــر العلمـــيّة لعدم حصول العلم التفصيلي بالواقع فيها فلا موجب لإنقـــلاب العلـــم الإجمالي بالدافع[2] عن حاله[3] ثم على فرض علميّة الطريق لا

بالإجمال بما هو معلوم على الاناء المعلوم حرمته تفصيلاً ومع انطباقه عليه واتحاده معه خارجاً يستحيل بقاء العلم الإجمالي على حاله لإستحالة توارد العلمين على شيء واحد فلا محيص حينئذ من ارتفاع العلم الإجمالي وتبدله بالعلم التفصيلي بحرمة أحد الانائين معيناً والشك البدوي في الآخر ـــ أي يمتنع اجتماع العلمين لأن المثلين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فيمتنع كون المعلوم بالتفصيل طرفاً للمعلوم بالإجمال فلم يبق له إلاّ طرف واحد ويمتنع قيام العلم الإجمالي بطرف واحد فينقلب شكاً ـــ مضافاً إلى دعوى الوجدان بعدم العلم بأزيد من حرمة أحد الانائين معيّنا

١ـــ وفيه مضافاً إلى عدم تماميّته في الطرق غير العلمية لعدم حصول العلم التفصيلي منها بالواقع

٢ـــ الصحيح بالواقع

٣ـــ أنه يتم ذلك في صورة العلم بانطباق المعلوم بالإجمال وهو الجامع على الفرد المعلوم حرمته تفصيلاً وإلاّ فلا يقتضي مجرد تعلق العلم الإجمالي بالجامع لإنحلاله بقيام العلم التفصيلي على التكليف في بعض الأطراف فانه كما يحتمل انطباقه على الطرف المعلوم حرمته تفصيلاً كذلك يحتمل بالوجدان انطباقه على الطرف الآخر إذ ليس احتمال التكليف فيه بدويّاً محضاً كسائر الشبهات البدوية وإنما كان ذلك من جهة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه ومع ذا كيف يمكن دعوى ارتفاع العلم الإجمالي بالتكليف وتبدله بالعلم التفصيلي بل وجود هذا الإحتمال حينئذ كاشف قطعي عن بقاء العلم الإجمالي لكونه من لوازمه حيث لا يمكن بقاء الإحتمال المزبور بدون بقاء ملزومه وهو العلم الإجمالي ـــ إلى أن قال ـــ وأما ما أفيد من البرهان

يجـــدي وجوده في انقلاب المعلوم بالإجمالي إلى التفصيلي[١] إذ كل[٢] واحد من العلمين متعلق بصورة غير الأخرى إذ التصور الإجمالية مباينة مع التفصيلية ذهـــناً[٣] وإن كانـــا مـــتحدين إحياناً في الخارج ومع اختلافهما فكل علم متقوّم بمتعلقه بلا موجب لقلب أحدهما بالآخر[٤]

المزبور في وجه الإنحلال واتحاد العلمين بأنه لولا الإنحلال يلزم اجتماع العلمين في موضوع واحد ففيه

١ــ أنه يرد هذا المحذور بناء على تعلق العلم بالخارجيات وإلاّ فبناء على ما هو التحقيق من تعلقه بالعناوين

٢ــ والصور الذهنية غايته لا بالنظر إليها استقلالاً وبنحو التحلية في الذهن بل بالنظر إلى كونها مرآةً للخارج بنحو لا يرى بذاك النظر إلاّ الخارج من دون اقتضاء هذا النظر أيضاً لسرايته من العناوين والصور الذهنية إلى وجود المعنون في الخارج فلا يلزم هذا المحذور

٣ــ إذ نقول إن وجود الجامع وإن كان متحداً في الخارج مع الفرد والخصوصية ولكن بعد كونهما في الذهن صورتان متبائنتان

٤ــ وفرض قيام العلم بمثل هذه الصور المتبائنة بلا سراية إلى الخارج لا محذور من تعلق العلمين بشيء واحد بتوسيط عنوانين الإجمالي والتفصيلي إذ لا يلزم من مثله محذور اجتماع المثلين في موضوع واحد كيف ولا يزيد ذلك عن التضاد بين العلم والشك وبعد إمكان تعلق العلم بشيء بعنوان والشك فيه بعنوان آخر ووقوعه في جميع موارد العلم الإجمالي لا مجال للإشكال في تعلق العلمين شيء بتوسيط عنوان الإجمالي والتفصيلي فلا مجال لدعوى اتحاد العلمين بمحض قابلية العنوانين بذاتهما للإنطباق على وجود واحد وبذلك يظهر الفساد.

ولا يقـــاس المقـــام بباب الأقل والأكثر[١] إذ الإجمال هناك في حدّي الأقل والأكثـــر[٢] وإلا[٣] ففي نفس الذات ما[٤] يحقّق من الأول إلا علم تفصيلي بالأقل والشك في الأكثر[٥] وأين هذا[٦] ومقامنا[٧] الذي كان الإجمال في نفس الذات باقياً على حاله وإن تحقق علم تفصيلي بأحد الطرفين كما هو ظاهر وحينئذ[٨] فليس مقامـــنا بقـــول مطلـــق مـــن باب الإنحلال بنحو الحقيقة علميّة كانت الطرق

١ــ مقايسة المقام بباب الأقل والأكثر

٢ــ لأن في الأقل والأكثر لا يكون من الأول إلاّ علم تفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في الزائد حتى في الارتباطي منه وإنما الإجمال فيه في حدي الأقل والأكثر لا

٣ــ أي في غير الحد ــ

٤ــ لعل الأصح تحقق

٥ــ بالنسبة إلى ذات التكليف

٦ــ أي وأين الأقل والأكثر ــ ولذلك لا تصدق فيه تلك القضية التعليقية اللازمة للعلم الإجمالي وهي أنه لو كان الواجب هو الأكثر لكان الأقل غير واجب من جهة القطع بوجوب الأقل على كل تقدير

٧ــ أي مع المقام ــ وهذا بخلاف المتباينين الذي كان الإجمال فيه في ذات التكليف من حيث تردده بين كونه في هذا أو ذاك فانه تصدق فيه تلك القضية التعليقية من الطرفين حتى مع العلم التفصيلي بالتكليف في طرف بالخصوص فصدق هذه القضية التعليقية من الطرفين في المقام حتى بعد العلم التفصيلي يكشف عن بقاء ملزومها وهو العلم الإجمالي وعدم إنحلاله حقيقة كما في الأقل والأكثر ــ إلى أن قال ــ

٨ــ أي لو كان كل من الطرفين واجباً فالطرف الآخر ليس بواجب جزماً فلا يكون المقام من الإنحلال الحقيقي بشيء ــ

التفـصيليّة أم ظنيّة وحينئذ فالتحقيق أن يقال[١] إنه مع قيام المنجز أيما كان في أحد الطرفين[٢] يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف[٣] فقهراً يـصير جزء موثر[٤] ومن البديهي أن شأن الجزئية خروجه عن الإستقلال في التأثيـر[٥] ولازمـه عدم استقلاله على تأثيره في الجامع الإجمالي[٦] إذ يستحيل اسـتقلاله فـي الأثـر بالنـسبة إلى الجامع المزبور[٧] إلا في صورة سريان الإسـتقلال المـزبور في كل واحد من الطرفين[٨] فمع عدم قابليّة السريان إلى طـرف الطـريق الآخـر يستحيل قيام الإستقلال بحاله بالإضافة إلى الجامع وحينـئذ ينحصر تأثيره الفعلي الضمني بطرف واحد[٩] فلا يبقي له بالنسبة إلى

١ــ نعم لا بأس بدعوى الإخلال الحكمي فيه

٢ــ بتقريب أنه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الإجمالي علماً كان أو إمارة أو أصلاً

٣ــ يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين

٤ــ أي يصير جزء مؤثر ــ

٥ــ وبخروجه عن قابليّة التأثر من قبل العلم الإجمالي مستقلاً

٦ــ يخرج المعلوم بالإجمال وهو الجامع الإطلاقي عن القابلية المزبورة

٧ــ فلا يبقي مجال لتأثير العلم الإجمالي في متعلقه

٨ــ لأن معنى منجزية العلم الإجمالي هو كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الإطلاق وهذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابلية التأثر من قبله مستقلاً

٩ــ فلا يبقي في البين إلاّ تأثيره على تقدير خاص وهو أيضاً مشكوك من الأول إذ لا يكون التكليف على ذاك التقدير متعلقاً للعلم

الآخر تأثير أصلاً إذ هو فرع بقائه على فعليّة التأثير بالنسبة إلى الجامع[١] فاذا فرضنا انحصار فعليّة تأثيره الضمني بالنسبة إلى طرف واحد فيخرج الجامع عن المؤثريّة الفعليّة الضمنيّة ولازمه عدم تأثيره في الطرف الآخر رأساً[٢] إذ هــو فرع استقلال الجامع في التأثير والمفروض خروجه عنه وبعد لا يقتضي لمــثل هذا العلم أثراً بالنسبة إلى الطرف الآخر كما هو ظاهر[٣] وعليه[٤] فليس

١ــ فما هو المعلوم وهو الجامع المطلق القابل للإنطباق على كل واحد من الطرفين غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي

٢ــ وما هو القابل لذلك وهو الجامع المقيد انطباقه على الطرف الآخر لا يكون من الأول معلوماً لعدم قابليته للإنطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل

٣ــ وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن السببيّة للإشتغال بمعلومه بجعله في عهدة المكلف وبسقوطه تجري الأصول النافية في الطرف الآخر

٤ــ وفي ذلك لا فرق بين أنحاء الطرق بل الأصول المثبتة حيث أن الجميع على منوال واحد في كون الإنحلال حكمياً لا حقيقياً كما لا فرق بين أن يكون ذو الطريق وهو التكليف المعلوم بالتفصيل سابقاً أو مقارناً لزمان التكليف المعلوم بالإجمال هذا كله إذا كان العلم التفصيلي أو الإمارة مقارناً للعلم الإجمالي فالنتيجة أن الإنحلال حكمي من وجود العلم مع عدم الأثر له وهو التنجيز لا حقيقي من سقوط العلم رأساً وذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٢٤٤، أن المعلوم بالإجمال يمتنع أن يتنجز في المقام لا من قبل العلم التفصيلي ولا من قبل العلم الإجمالي أما من قبل الأول فواضح لعدم تعلقه به فكيف يصلح للمنجزية وأما من قبل الثاني فلأنه وإن تعلق به إلاّ أن المعلوم بالإجمال لما كان صالحاً للإنطباق على المعلوم بالتفصيل كان تنجزه بالعلم الإجمالي موجباً لكون المعلوم بالتفصيل قام عليه منجزان العلم التفصيلي المتعلق به والعلم الإجمالي المتعلق بما هو صالح للإنطباق عليه واجتماع المنجزين على المنجز الواحد ممتنع فلابد من استناد تنجز المعلوم بالتفصيل

إليهما معا فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية الفعلية فلا منجزية للمعلوم بالإجمال أصلا.

فإن قلت: إذا كان انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي به فعلاً من جهة لزوم الترجيح بلا مرجح فهو بعينه مانع من تأثير العلم التفصيلي في المعلوم لعين المانع المذكور ولازمه عدم المنجز للمعلوم بالتفصيل أيضاً فلا موجب لإشتغال الذمة بكل واحد من المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل.

قلت: فرق واضح بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال فإن الأول مما لا ريب في قيام المنجز عليه إما العلم التفصيلي أو مجموع العلمين.

والثاني مما لا يحتمل وجود المنجز له غير العلم الإجمالي والمفروض أنه يمتنع أن يكون منجزاً له.

والنكتة الفارقة أن العلم الإجمالي وإن لم يتعلق إلاّ بصورة المهملة الصالحة للإنطباق على كل من الفردين إلاّ أنه ينجز نفس الواقع الذي اتحد معه وانطبق عليه فيصلح لمنجزية المعلوم بالتفصيل والعلم التفصيلي مما لا يصلح لمنجزية المعلوم بالإجمال الصالح للإنطباق على كل من الفردين أصلا وإنما ينجز متعلقه فقط ولا يسري التنجز من متعلقه إلى الأمر المردد بينه وبين غيره ومن هنا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالتفصيل إما نفس العلم التفصيلي أو هو والإجمالي ولا نحكم بوجود المنجز للمعلوم بالإجمال إذ ينحصر محتمل المنجزية له بنفس العلم الإجمالي الذي قد عرفت أنه ممنوع بوجود المماثل وإن شئت قلت تنجز المعلوم بالإجمال ليس معناه إلاّ اشتغال ذمة المكلف به في قبال اشتغالها بالمعلوم بالتفصيل وهذا ممتنع عقلاً لإحتمال كونه عين المعلوم بالتفصيل فكيف يثبت في ذمة المكلف زائداً على المعلوم بالتفصيل وحينئذ يدور الأمر بين رفع اليد عن العلم التفصيلي فلا يحكم بمنجزية متعلقه أو عن العلم الإجمالي كذلك أو عنهما معا فلا يجب على المكلف اجتناب كل واحد منهما لكن لما كان وجوب الإجتناب عن المعلوم بالتفصيل من لوازم كل من العلمين ومقتضياتهما كان ترتبه مما لا إشكال فيه لعدم تزاحمهما فيه

ووجوب الإجتناب عن الطرف المشكوك لما كان من لوازم تأثير العلم الإجمالي في متعلقه بخصوصه لا وجه للحكم به لعدم قيام المرجح له وعلى هذا جرت طريقة العقلاء وذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته فإن قلت مع فرض القطع بانطباق تلك المعلوم الإجمالي على هذا التفصيلي لا إشكال في أن الإجمال ينقلب إلى التفصيل لأن معنى العلم بأن تلك المعلوم الإجمالي يكون في هذا الطرف هو صيرورة الإجمال تفصيلاً وتبدل الإجمال بالتفصيل ولا يبقي علم الإجمالي بعد ذلك فعلى هذا فمع الشك في الانطباق يكون الشك في بقاء تلك العلم الإجمالي ولا يعقل بقاء العلم مع الشك في وجوده فإن هذا الشك ملازم لذهاب العلم الإجمالي هذا. قلت يمكن أن يقال بأن الشك إذا كان في انطباق تلك العنوان فلازم ذلك أن العلم على عنوان الجامع يكون محفوظاً وهذا الشك لازم تلك العلم. ولكن التحقيق كما يساعده النظر خلاف ذلك لأن المفروض أن الوجوب إن كان في ذلك الطرف فكان معلوماً لعلم التفصيلي وفي طرف الآخر مشكوك. ولكن بعد التأمل يمكن تصديق ما قاله الاستاذ بيان ذلك أن الشك إن كان في الانطباق فمعنى ذلك أن تلك العنوان الإجمالي الذي يعلم به هل يكون متحداً مع المعلوم التفصيلي حتى يكون معلوم الإجمالي تفصيلياً أو يكون غيره حتى لا يكون تلك المعلوم الإجمالي تفصيلياً وعلى كل حال الصورة التي يتعلق به العلمين يكون مختلفاً فنفس العلمين يكون مختلفاً فعلى هذا فإنحلال الحقيقي بمعنى ذهاب العلم الإجمالي لا يساعده النظر. نعم لما كان العلم منجزاً والمنجز يكون غير نفس العلم فإن العلم كان متعلقه هو الصورة الذهنية ولكن يوجب التنجز على الواقع وقد تقدم بيان الإنحلال الحكمي مفصلاً. وذكر أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٣٦، لا يقال إن كلامكم في هذه الصورة كان في فرض مقارنة الإمارة مع العلم الإجمالي وليس الأمر في التكاليف الشرعية كذلك لأن العلم الإجمالي بالأحكام متقدم والظفر بالإمارة لأحد الأطراف يكون بعد الفحص فهو متأخر والمتأخر لا يؤثر في إسقاط العلم الإجمالي كما إذا كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الكأسين فاهريق أحدهما

المقـــام بالنسبة إلى جميع أنحاء الطرق بل والأصول المثبتة إلا بمنوال واحد من كون الإنحلال في الجميع حكمياً لا حقيقياً.

أما المقام الثاني[1] فلا شبهة في أن شرط الإنحلال فعليّة الطريق التفصيلي حين العلم الإجمالي[2] كي به يخرج عن الاستقلال في الأثر وحينئذ مجرد قيام طـــريق في زمان سابق عن العلم الإجمالي مع عدم بقائه على طريقيته حال وجـــود العلـــم الإجمالي غير كاف في خروج العلم الإجمالي عن التأثير[3] من

فانه يجب الإجتناب عن الطرف الآخر لأن العلم أثر أثره ولا يكون الخروج عن الإبتلاء مضراً بساحة العلم الإجمالي المتقدم لا يحصل الإنحلال في المقام حكمياً أيضاً وهذا سند القول بعدم الإنحلال مطلقاً حكمياً وحقيقياً لأنا نقول إن الإمارة بوجودها الواقعي كان مقارناً مع العلم الإجمالي والفحص طريق إليه ولا موضوعية له والمدار على المعلوم وهو متقدم على العلم ومقارن مع العلم الإجمالي وبعبارة أخرى نقول إن العلم الإجمالي المتقدم على الفحص لا شك أنه إن بقي يكون له الأثر وأن عدم فلا يكون مؤثراً فحينئذ نقول العلم الإجمالي يبقى إلى ما بعد الفحص فاذا تفحص فوجدت الإمارة يحصل التقارن في هذا الحال ويحصل الإنحلال فالأخباري ليس له أن يقول بوجوب الإحتياط لحصول الإنحلال وكله المعلوم اشتباه والمدار على العلم وسيجيء البحث مفصلاً في هذا الإشكال هذه إشكالات ثلاثة مع أجوبتها ونعم الجواب

١ـــ الأمر الثاني إذا كان الطريق المثبت للتكليف يكون سابقاً عليه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٢، وأما إذا كان سابقاً على العلم الإجمالي فلا شبهة في أنه لا يكون بوجوده السابق منشأ لإنحلال العلم الإجمالي

٢ـــ من جهة وضوح أن العلم بالتكليف في كل آن إنما يكون منجزاً للتكليف في ذلك الآن لا أنه بحدوثه منجز إلى الأبد

٣ـــ فلابد من بقائه إلى زمان حدوث العلم الإجمالي كي بتأثيره في تنجيز التكليف في ذلك الآن يخرج العلم الإجمالي عن المؤثرية ومعه يرجع إلى التكليف المقارن

دون فــرق بين قيام الطريق السابق على التكليف السابق الباقي إلى حين العلم الإجمالــي بالتكلــيف الجديــد[١] أو بحــدوث تكليف جديد حين وجود المعلوم بالإجمــال[٢] إذ مع عدم الطريق السابق على طريقيته حين العلم الإجمالي[٣] لا مــوجب لإنقــلاب العلــم الإجمالي عن استقلاله في التأثير في متعلقه القابل للإنطــباق علــى طرف التكليف المحتمل الجديد[٤] وتوهم[٥] أن التكليف الجديد يتنجــز فعــلاً بقيام الطريق عليه سابقاً لا معنى له[٦] إذ[٧] كل طريق إنما ينجز

١ــ من غير فرق في ذلك بين قيامه على التكليف السابق الباقي إلى زمان العلم الإجمالي

٢ــ وبين قيامه على حدوث التكليف حين وجود العلم الإجمالي بالتكليف

٣ــ فعلى كل تقدير لابد في الإنحلال من وجوده حين العلم الإجمالي

٤ــ وإلاّ فبدونه كان العلم الإجمالي مؤثراً في تنجيز متعلّقه

٥ــ ذكر المحقق النائيني، في الفوائد، ج ٤، ص ٣٧، أما أمثلة ما إذا كان المثبت للتكليف في البعض حاصلاً قبل العلم الإجمالي فيجمعها ما إذا علم تفصيلاً بحرمة شيء معيّن ــ إلى أن قال ــ ثم بعد ذلك حدث موجب آخر للحرمة من سنخ السبب السابق وتردد متعلقها بين أن يكون هو ذلك الشيء المعيّن الذي كان يجب الإجتناب عنه سابقاً أو شيئاً آخر ففي جميع هذه الصور العلم الإجمالي الحادث مما لا أثر له لسبق التكليف بوجوب الإجتناب عن بعض أطرافه ويحتمل أن يكون متعلق الحادث هو الذي كان يجب الإجتناب عنه سابقاً ومعه لا يعلم بحدوث تكليف فعلي آخر والعلم الإجمالي إنما يقتضي وجوب الإجتناب عن أطرافه إذا كان علماً بالتكليف

٦ــ ثم أشار إلى فساد هذا التوهم

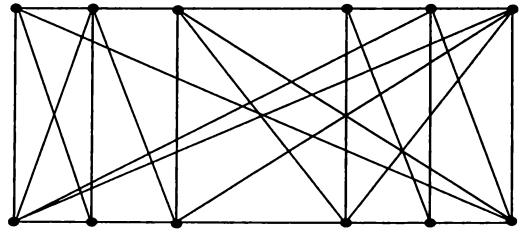
٧ــ والوجه في ذلك أن كل طريق علم أو علمي إنما ينجز التكليف حين حدوثه ووجوده

الإنحلال في هذه الصورة ولو حكماً مبني على تاثير العلم اللاحق في تنجيز التكليف السابق على وجوده وهو ممنوع جداً لإمتناع تأثير العلم المتأخر في تنجيز التكليف فيما قبل وجوده فيبقي العلم الإجمالي السابق على حاله فيؤثر من حين حدوثه في الاشتغال بمعلومه فيجب مراعاته بحكم العقل بالإجتناب عن الطرفين من غير فرق بين قيام الطريق التفصيلي على التكليف السابق أو المقارن أو اللاحق لأن التنجيز إنما هو من لوازم العلم والطريق لا المعلوم وذي الطريق. لا يقال سلمنا ذلك لكن لا مانع من تأثير العلم التفصيلي المتأخر من حيث قيامه على أحد الطرفين فانه بعد ما لا يكون العلم الإجمالي السابق بحدوثه علة للإشتغال بالتكليف المردد إلى الأبد ودوران تأثيره في كل آن مدار وجوده في ذاك الآن وبقائه على صفة حدوثه فلا محالة يكون العلم التفصيلي بالتكليف في الطرف المعين من حين وجوده بضميمة المقدمة المزبورة من قبيل العلم المقارن فيمنع عن استقلال العلم الإجمالي في تنجيزه بقاء للجزم بدخل هذا العلم التفصيلي حين وجوده في تنجيزه وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن التأثير في الجامع فلا يلزم رعاية الإحتياط في الأطراف الآخر فلو علم إجمالاً في أول الصبح نجاسة أحد الكأسين ثم علم تفصيلا في أول الزوال بنجاسة أحدهما المعيّن فانه وإن لم يسقط العلم الإجمالي عن التأثير فيما قبل الزوال ولكنه من حين الزوال الذي هو زمان حدوث العلم التفصيلي يسقط عن التأثير في الاشتغال بالأمر المردد في البين لإبتلائه حينه بالعلم التفصيلي المقارن ولازمه عدم لزوم الإحتياط من حين الزوال في بقيّة الأطراف فانه يقال نعم العلم الإجمالي المزبور وإن سقط عن التأثير من حين وجود العلم التفصيلي ولكن هناك علم إجمالي آخر يكون هو الموجب للإحتياط في بقية الأطراف وهو العلم الإجمالي التدريجي المتعلق بوجوب الإجتناب إما عن خصوص الذي صار معلوماً بالتفصيل في أول الصبح أو عن الطرف الآخر المقابل له في أول الزوال نظير العلوم الحاصلة في التدريجيات بيان ذلك هو أن العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الطرفين تبعا لإنحلال التكليف المعلوم بحسب الآنات إلى تكاليف متعددة ينحل إلى علوم متعددة

بعضها دفعي كالعلم بالتكليف المردد بين الطرفين في كل من آنات الأزمنة كالصبح والزوال في المثال المتقدم وبعضها تدريجي وهو العلم بحدوث التكليف في طرف في الصبح أو بقائه في الطرف الآخر في الزوال مثلا والذي يسقط عن التأثير حين وجود العلم التفصيلي إنما هو العلم الإجمالي الدفعي وأما الثاني وهو العلم الإجمالي التدريجي فيبقي على تأثيره بعد عدم صلاحية العلم التفصيلي اللاحق للتأثير في تنجيز المعلوم السابق عن نفسه حيث يحكم العقل بالإشتغال المردد بينهما ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ عنه مادام بقاء العلم الإجمالي بحاله وعدم انقلابه بالشك البدوي بالحدوث من الأول بنحو الشك الساري وسيتضح أيضاً.

أما الجهة الثانية وهو الشكل المسطور فكان يذكر أستاذنا البجنوردي في درسه أنه لم يتوجه نفس الأستاذ أي المحقق العراقي إلى هذه الخطوط المرسومة في مقالاته وأن أستاذنا السيد مرتضى الخلخالي رأيت في المقالات المصححة منه في النجف الأشرف شكلاً أقل خطوطاً مما في المقالات وكل ذلك لعدم التدبر والتأمل والدقة في كلامه وإلاّ الأمر أوضح مما يذكر ولذا كان يقول أستاذنا الآملي أن السيد البجنوردي لم يعمل الدقة في تأليفاته وعلى كل حال هذا هو الشكل:

٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ كأس أبيض



٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ كأس أسود

فلنفرض أن النقط ساعات والوسيط هو العلم التفصيلي. وهنا كأسين أبيض وأسود والساعات ستة. ولها علم إجمالي عرضي.

ساعة الأولى علم إجمالي بين الكأس الأبيض والأسود بنجاسة أحدهما وهو عرضي وكذلك في الساعة الثانية. وكذلك في الساعة الثالثة وكذلك في الساعة الرابعة وكذلك في الساعة الخامسة وكذلك في الساعة السادسة وكلها عرضيّة. وأما علم الإجمالي المورّب فالعلم التفصيلي بالنجاسة في كل مورد حصل يرفع تنجز العلم الإجمالي بقاء دون حدوثاً فيبقي تنجز السابق.

ففي الساعة الأولى خطوط ثلاث وعلم إجمالي ثلاث:

الأول: هو العلم الإجمالي بنجاسة أحد الانائين عرضيين في الساعة الأولى

الثاني: العلم الإجمالي بنجاسة إما اناء الأبيض في الساعة الأولى أو الاناء الأسود في الساعة الثانية وهو المورّب

الثالث: العلم الإجمالي بنجاسة إما اناء الأبيض في الساعة الأولى أو الاناء الأسود في الساعة السادسة وهو المورّب أيضاً هذه خطوط الساعة الأولى ويكون منجزاً ولو طرء العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما في الساعات الآتية.

أما الساعة الثانية لها ثلاث خطوط وثلاث علم إجمالي.

الأول: العلم الإجمالي في الساعة الثانية بين الاناء الأبيض وبين الاناء الأسود وهو عرضي.

الثاني: العلم الإجمالي في الساعة الثانية بين الاناء الأبيض فيها مع الاناء الأسود في الساعة الأولى.

الثالث: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الثانية مع الاناء الأسود في الساعة الثالثة والآخرين كلاهما مورّبين.

وأما الساعة الثالثة أيضاً لها ثلاث خطوط وعلم إجمالي ثلاث.

الأول: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الثالثة مع الاناء الأسود في نفس الساعة الثالثة وهو عرضي.

الثاني: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الثالثة مع الاناء الأسود في الساعة الرابعة.

الثالث: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الثالثة والاناء الأسود في الساعة السادسة ففي الأخيرين مورّب ولا ينجز لتنجزه بالساعة الأولى.

الساعة الرابعة فيها خطين وعلمين إجماليين بعد ما فرضنا حصل العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الأبيض فيها معيّنا.

الأول: العلم الإجمالي بنجاسة اناء الأبيض وبين نجاسة الأسود في الساعة الرابعة وهو عرضي وغير منجز لوجود العلم التفصيلي

الثاني: العلم الإجمالي بين اناء الأبيض في الساعة الرابعة وبين الاناء الأسود في الساعة الخامسة أيضاً وغير منجز لأنه في طرف العلم الغير المنجز.

والساعة الخامسة فيه ثلاث خطوط وعلم إجمالي ثلاث.

الأول: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الخامسة والاناء الأسود في الساعة الخامسة وهو عرضي لكن غير منجز للعلم التفصيلي.

الثاني: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الخامسة والاناء الأسود في الساعة السادسة أيضاً لا ينجز بذلك للعلم التفصيلي.

الثالث: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة الخامسة والاناء الأسود في الساعة الأولى أيضاً لا ينجز لوجود العلم التفصيلي.

أما الساعة السادسة لها أربع خطوط وعلم إجمالي أربع.

الأول: علم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة السادسة وبين الاناء الأسود في الساعة السادسة وهو عرضي غير منجز لوجود العلم التفصيلي.

الثاني: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة السادسة مع الاناء الأسود في الساعة الرابعة.

الثالث: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة السادسة مع الاناء الأسود في الساعة الثالثة.

الرابع: العلم الإجمالي بين الاناء الأبيض في الساعة السادسة مع الاناء الأسود في الساعة الأولى وغير منجز للعلم التفصيلي.

فالمنجز هو العلم الإجمالي في الساعة الأولى التي لا ينافيه العلم التفصيلي اللاحق ولأجل توضيح ذلك وتأييداً له ولو ليس بهذا التفصيل ذكر سيدنا الأستاذ الوالد في تقريراته بيان ذلك أن العلم الإجمالي بوجوب أحد الشيئين إذا فرض تقطيع طرفين العلم الإجمالي بآنات الزمان ونفرض أن العلم يكون من أول الصبح إلى الغروب ونفرض آن الصبح وآن الظهر وآن الغروب فالعلم الإجمالي الذي حدث من أول الصبح بعد تقطيع طرفيه بثلاث قطعات فبين قطعتين من الأول يكون علم وبين قطعتين الوسط يكون أيضاً علم وبين قطعتين الأخير وهو الغروب أيضاً علم وهذه العلوم بين الأطراف العرضيين وأيضاً يكون لنا علمين مورّبين فاذا فرضنا الطرفين هو العلم الثلاثة أحدها كأس الأبيض والآخر كأس الأسود فكما أن في كأس الأبيض والأسود في آن الصبح يكون علم الإجمالي موجوداً وكذلك العصر وكذلك يكون لنا علم بوجوب كأس الأبيض الصبحي مع كأس الأسود العصري وكذلك بين كأس الأسود الصبحي مع كأس الأبيض العصري كما أن بين الصبح والظهر كذلك والظهر والعصر كذلك ولكن لا دخل له بما نحن فيه فعلى هذا فإذا إمارة أو علم تفصيلي بوجوب شرب كأس الأبيض في الظهر ودل على أن هذا الوجوب يكون في آن الصبح أيضاً فعلى هذا فنقول هذا العلم التفصيلي يوجب انحلال علوم العرضية البعد ولكن العلم التفصيلي لا يعقل أن يرفع تنجز العلم السابق ولا يعقل أن يكون تنجزه في السابق على وجوده فعلى هذا فالعلم الإجمالي بالنسبة إلى الكأسين الصبحي العرضي إلى آن الظهر لا يكون موجباً لإنحلاله لعدم وجود علم التفصيلي وعدم تأثير العلم التفصيلي فيما قبله، نعم علم العرضي بين أن الظهرين صار منحلاً بإنحلال التعبدي كما قلنا وبعد ذلك أيضاً علم الإجمالي بين الكأسين الغروب أيضاً يكون منحلاً بواسطة بقاء علم التفصيلي والعلم المورّب أيضاً بين كأس الأسود الصبحي وكأس الأبيض العصري يكون أيضاً منحلاً لأن علم التفصيلي قائم على أحد طرفيه ولا يثمر له، نعم العلم المورّب بين كأس الأبيض الصبحي وكأس الأسود العصري لا مانع من تأثيره لعدم قيام علم التفصيلي

الطـــريق حـــين وجوده على أحد طرفي العلم بالتكليف في هذا الآن دفعة لا يجدي عن منع منجزيّته العلم الآخر التدريجي ولئن شئت توضيح الحال فانظر إلـــى الشكل المرتسم في البين بفرض كل نقطة تكليفاً والخطوط بينهما ميزاناً للطرفيّة للعلم الإجمالي والدائرة الصغيرة علماً تفصيلياً أو مورد اضطرار أو تلف أو الخروج عن ابتلاء والشكل في ظهر هذه الصفحة من الكتاب والشكل هذا ولعل بالنظر إلى هذا الشكل يتضح ما تلوناه لك إن شاء الله تعالى.

على أحد طرفيه فلا مانع من تأثيره الخ ونعم ما أفاد وسمعت عن بعض تلامذة بعض المعاصرين وهو الشيخ حسين الوحيد الخراساني أنه أنكر وجود الثمرة للعلم الإجمالي التدريجي في الواجبات. وذلك من عدم تأمله وتفطنه فإن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الانائين هو العلم بوجوب الإجتناب عن أحدهما. ويمكن أن يمثل بما لو علم أنه يجب عليه كل يوم إما زيارة عاشوراء أو سورة إذا وقعت الواقعة بالنذر مثلاً إلى مدة أسبوع من يوم السبت ثم علم يوم الأربعاء تفصيلاً أنه يجب زيارة العاشوراء معيناً ويحتمل انطباق نذر عليه فينحل زيارة العاشوراء فيه وفي ما بعده وأما بالنسبة إلى (إذا وقعت) يكون العلم في يوم السبت إما تجب العاشوراء يوم السبت أو يجب (إذا وقعت) يوم الجمعة يكون منجزاً فلذا يجب اتيانه ولا يضر العلم التفصيلي بتنجز العلم الإجمالي السابق مضافاً إلى أن وجوب الإجتناب في أطراف العلم الإجمالي أيضاً بوجوب كما هو واضح وسيأتي.

وبهـذا البيان أيضاً نلتزم ببقاء العلم الإجمالي على منجزّيته في الطرف الباقـي في صورة تلفه بعد العلم وسيجئ توضيحه أيضاً في محله. ومن هذا الـباب أيضاً صورة طروّ الإضطرار إلى المعيّن أو الخروج عن الإبتلاء بعد العلـم[1] إذ جميعها تحت بيان واحد من انقلاب العلم في جميع هذه الصور من الدفعي إلى التدريجي كما لا يخفى.[2]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية, ج ٣، ص ٢٥٤، وبمثل هذا البيان نقول بلزوم مراعات العلم الإجمالي في صورة الإضطرار الطاري بعد العلم وكذا تلف بعض الأطراف أو خروجه عن الإبتلاء بعد العلم حيث أن المناط كله في لزوم رعاية الإحتياط في المحتمل الآخر إنما هو هذا العلم الإجمالي التدريجي الموجب لصيرورة جميع الآنات في الطرف الباقي طرفاً للعلم بالتكليف في الآن الأول في الطرف الآخر التالف بعد العلم.

٢ــ وإلاّ فلا شبهة في سقوط العلم الإجمالي الدفعى حين طروّ الإضطرار أو تلف بعض الأطراف حيث لا يكون علم بالتكليف الفعلي بعد التلف أو الإضطرار ولازمه جواز الرجوع إلى البرائة حينئذ في الطرف الباقي إلاّ باتعاب النفس بالتزام تأثير العلم الإجمالي بحدوثه في التنجيز الأبدي ولو مع سقوطه وارتفاعه بعد ذلك ما لم يكن ارتفاعه بإنقلابه بالشك البدوي بالحدوث من الأول ولكنه كما ترى فإن لازمه بقاء التنجيز السابق مع زواله من جهة احتمال نسخ أو غيره وحينئذ فالعمدة في لزوم رعاية الإحتياط في المقام وفي موارد التلف أو الإضطرار الطاري بعد العلم هو العلم الإجمالي التدريجي بالمردد بين ثبوت التكليف في الآن الأول في طرف أو بقائه في الآن الثاني في الطرف الآخر فإن العقل يحكم في مثله بالإشتغال بالأمر المردد بينهما ولزوم الإحتياط في الطرف الآخر وإن شك في سقوطه من جهة عصيانه أو امتثاله أو خروجه عن الإبتلاء بمضى زمانه حيث لا يعتني العقل بالشك في السقوط من الجهات المزبورة

وتــوهّم عدم صلاحيّة العلوم التدريجية للمنجزية لخروج أحد طرفيه عن الإبتلاء[1]

١ــ ملخص التوهم عدم تنجز العلم التدريجي للتنجز كالدفعي لخروج أحد طرفيه المعين عن محل الإبتلاء بقاء وتوضيح ذلك ذكر سيدنا الأستاذ الوالد ﴿مدّ ظله﴾ في تقريراته إن قلت كما أن علم الإجمالي العرضي بالنسبة إلى آن الصبح حدوثه يكون علة لحدوث التنجز كذلك بقاء التنجز مشروط ببقاء العلم فذلك العلم إذا كان باقياً يكون التنجز في آن الصبح باقياً إن كان له أثر فاذا فرض مثلا رفع ذلك العلم بمعنى أن نقطع بعدم وجوب آن الصبحي بعد تلك الآن فالعلم في زمانه وإن كان منجزاً بالنسبة إلى تلك الآن ولكن لما كان العلم مبدلاً فمن هذا الزمان بالنسبة إلى زمان الصبحي لم يكن تنجز ذلك الوجوب مع فرض الأثر باقياً فعلى هذا ففي علم العرضي الصبحي وإن لم يكن علم التفصيلي من أوّله موجباً لإنحلاله ولكن بقاء يوجب إنحلاله هذا في علم العرضي. أما العلم المورّب فأيضاً في زمان الحدوث وإن كان منجزاً ولكن بعد ما كان البقاء أيضاً موجباً لبقاء التنجز ففي زمان الحدوث وإن لم يكن علم المورّب منحلاً ولكن في عالم البقاء يوجب إنحلاله لأن المفروض أن العلم التفصيلي الآن منطبق على طرفه بيانه أن طرفيه وهوالمعلومين وإن لم يكن متغيّراً بل كأس آن الصبحي وكأس آن العصري الأسود يكون طرفي ذلك العلم المورّب ولكن نفرض آنات لمثل هذا العلم فإن هذا العلم في آن الصبح بالفرض حدث وصار موجباً لتنجز طرفيه وهذا التنجز في آن الثاني باق بواسطة بقاء علم الإجمالي بوجوب الاجتناب في طرفيه الخاص وإن كان أحد طرفيه قد مضى وقته ويكون وقته في السابق ولكن على فرض أن يكون تنجز التكليف بالنسبة إلى هذا الوقت أيضاً أثر فبقاء ذلك التنجز يكون ببقاء العلم فإن الظهر العلم الإجمالي بوجوب آن الصبحي وآن العصري أيضاً يوجب تنجز التكليف الصبحي الآن لأن تنجز كل علم يكون في آن نفسه فاذا فرض لنفس العلم آنات فتنجز كل علم يكون في آن مقابله فعلى هذا ففي آن علم التفصيلي ينحل بقاء ذلك العلم بالعلم

كـــلام ظاهـــري[1] إذ الغرض من الإبتلاء الكافي في منجزيّته العلم انتهاء أمـــره إلى العمل بالتكليف ولو تدريجيّاً[2] وما هو مضرّ بمنجزية العلم هو عدم

التفصيلي ويوجب عدم تنجزه في هذا الآن ولازمه عدم بقاء التنجز إلى العصر ولازم عدم هذا التنجز عدم وجوب الإحتياط بالنسبة إلى آن العصر. وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وبين خروج أحد الطرفين من محل الإبتلاء أو إراقة أحد الكأسين أو الإضطرار إلى أحد الطرفين فإن في هذه المقامات الثلاثة وإن احتمل ذهاب التكليف ولكن لا يوجب رفع التنجز عن علم المورّب لأن علم المورّب يكون بين وجوب كأس الصبحي وكأس العصري وخروج عن محل الإبتلاء إن كان التكليف في هذا الطرف يرفع التكليف من آن الظهري ولا يرفع تكليف السابق على الخروج عن محل الإبتلاء وكذلك التكليف قبل الإضطرار وقبل الإراقة فغاية ما ينحل بواسطة هذه العوارض هو العلوم العرضية من الظهر إلى الغروب ولكن لا ينطبق على علم المورّب لأن في آن الظهري أيضاً يكون منجز لتكليف الصبحي أو العصري ولا يطري لتكليف الصبحي أو العصري واحد من تلك العوارض ولكن في ما قام العلم التفصيلي على أحد طرفيه مع فرض انطباق علم التفصيلي على ذلك العلم الإجمالي لأن العلم التفصيلي قائم على وجوب كأس الأبيض من آن الصبح وبالفرض علم الإجمالي في عالم البقاء أيضاً قائم على وجوب آن الصبحي أو العصري والآن الصبحي بالفرض في الآن يكون منجزاً بواسطة علم الإجمالي وإن كان في الآن السابق منجزاً أيضاً بواسطة علم السابق ولكن في آن الفعلي يكون منجزاً بواسطة علم الفعلي وهذا منحل بواسطة علم التفصيلي هذا

١ــ قلت هذه المغالطة بطوله لا يكون وارداً بيان ذلك أن العلم الإجمالي بحدوثه قد تنجز التكليف بين آن الصبحي والعصري ولا إشكال في أن معنى هذا التنجز هو الخروج عن عهدته والخروج عن عهدة ذلك المورب لا يمكن إلاّ بترك العصري

٢ــ أي معنى تنجز العلم هو انتهاء أمره إلى العمل بالتكليف وبالعلم التدريجي وهو حاصل وما هو المضر لتنجز العلم الإجمالي هو عدم وصول النوبة إلى العمل

أصلا فالخطاب حينئذ لغو ولكن لا يكون المقام كذلك وهذا المعنى أيضاً مسلم عند المستشكل أن العلم التفصيلي لا يمكن أن يرفع تنجز الآن السابق قبل حدوث العلم التفصيلي فإن ما يرتفع هو المنجز في آنه والعلم الإجمالي بالفرض في آن الصبح مع عدم وجود العلم التفصيلي كان موجوداً أو تنجزه كان أيضاً موجوداً بلا مزاحم فلا فعلا ولا بعد لعدم تأثير العلم التفصيلي فيما قبل من حيث فإن قبل حدوثه وإن كان مؤثراً لتكليف الصبحي بالنسبة إلى هذا الآن فعلى هذا فمعنى منجزية العلم الإجمالي هو أن قبل علم التفصيلي لما كان منجزاً للتكليف ولو كان في العصر فلابد من الخروج عن هذا غاية الأمر مع بقاء العلم وأما إن زال العلم فيرتفع التنجز ولكن هذا المعنى يصح على الإنحلال الحقيقي بمعنى أن العلم الإجمالي صار منحلاً حقيقة وبالفرض قلنا بأن علم الإجمالي لا ينحل حقيقة فأفهم واغتنم. ومجمل الكلام أن العلم الإجمالي المورّب مع فرض عدم كونه منحلاً حقيقة معنى تنجزه قبل ورود العلم التفصيلي أن بعد العلم بأن التكليف إما أن يكون في آن الصبحي أو آن العصري فلازمه تنجز هذا التكليف لو كان في آن الصبح أو في آن العصر ولازم هذا ترك شرب كأس الصبحي وترك كأس العصري الطرف الآخر وهذا التنجز ببقائه ببقاء العلم بمعنى أن دائماً العلم بمثل هذا التكليف يوجب تنجز طرفين المورّب في زمانه لا في زمان العلم لعدم معنى لتنجز التكليف زمان الصبحي على فرض وجوده فيه زمن العلم فإن معنى التنجز هو كون الشيء على رقبته وذلك يكون بالنسبة إلى طرفين في وقته ودائماً العلم الإجمالي يكون متعلقاً بتكليف يكون متعلقة في زمان السابق وحاصل الكلام بحيث يرتفع الظلام أن تمام منشأ المغالطة والاشتباه هو أن القطع التفصيلي الذي يكون متعلقا بالتكليف السابق قد اشتبه المستشكل في معنى تنجزه وقاس العلم الإجمالي به وبعد توضيح ذلك يتضح علم الإجمالي أيضاً بيانه أن العلم التفصيلي إذا قام على التكليف كان في الصبح أيضاً هذا التكليف موجوداً ليس معناه أن التكليف كان على الكأس الصبحي في آن الصبح الآن كان منجزاً تلك التكليف في زمانه الصبحي فإن هذا المعنى يرجع إلى

تأثير العلم فيما قبله وأما تنجز تكليف آن الصبحي باعتبار أثر آخر يكون فعلاً مترتباً فأيضاً إما أن يكون هذا الأثر مترتباً على تكليف المنجز في الصبح فأيضاً لا يعقل ترتبه بواسطة عدم إمكان كون التكليف منجز في الصبح وإما أن يكون مترتباً على نفس التكليف في الصبح ولو كان منجزاً فعلاً فهذا على معنيين أحدهما أن يكون الآثار مترتباً على تكليف الصبحي الباقي الآن بالنسبة إلى هذا الآن وكان بالنسبة إلى هذا الآن منجزاً فلا إشكال فيه. وأما إن كان مترتباً على تكليف آن الصبح بحيث في زمن العلم فعلاً كان تلك التكليف في تلك الآن علىّ كآن الصبحي منجزاً فعلاً فهذا أيضاً غلط لذهاب تلك التكليف وذهاب موضوعه فلا يعقل تنجز ذلك فعلاً أصلاً فبقاء التنجز مع عدم بقاء التكليف لا يعقل، نعم يكون التكليف باقياً باعتبار آنات الزمان وتكليف كل آن مع العلم به منجز في تلك الآن إذا عرفت ذلك فظهر أن بقاء التنجز يكون ببقاء التكليف والعلم بالتكليف موجب للتنجز من حيث حدوث العلم لا من زمن المعلوم وإن كان زمن المعلوم وهو التكليف في السابق ولا معنى لتنجز تكليف في زمن المعلوم الذي انقضى في زمان العلم فلازم ذلك أن بقاء العلم على تكليف المنجز في السابق لا يوجب بقاء تلك التكليف ولا تنجزه بل يكون علماً لما نجز وكلف فإن العلم التفصيلي بالفرض تنجز التكليف أما آن البعد تنجز تكليف الباقي بالنسبة إليه وفي هذا الآن يكون علم بتكليف السابق الذي نجز وانعدم بالإمتثال أو العصيان وليس بقاء التنجز السابق لعدم وجود تلك التكليف في تلك الآن في هذا الآن بل في هذا الآن باعتبار الزمان تكليف آخر وبواسطة الاتصال يصدق أنه واحد هذا كله في علم التفصيلي ظاهر وكذلك في علم الإجمالي العرضي أيضاً كذلك. وأما العلم الإجمالي المورّب فلما كان طرفيه في آنين الذي يكون أحدهما مقدماً على الآخر ففي زمان حدوث هذا العلم كان التكليف منجزاً على الجامع المورّب فأحد طرفيه الذي يكون في السابق على العلم التفصيلي وصار منجزاً ولا يعقل أن يكون علم التفصيلي البعد منجزاً لهذا التكليف في هذا الآن كما مرّ تحقيقه مفصلاً وأما طرفه الآخر فبالفرض

ما قام عليه العلم التفصيلي حتى ينحل العلم به وبقاء تنجز طرف الصبحي لا معنى لأن يكون ببقاء العلم الإجمالي لمضى زمانه. نعم تنجز طرف الآخر يتوقف على بقاء تلك العلم فإن مع ذهاب العلم الإجمالي لا معنى لبقاء تنجزه لذهاب علة التنجز فعلى هذا فإن فرضنا أن العلم التفصيلي يوجب ذهاب العلم الإجمالي حقيقة فمن الآن القائم على آن التكليف آن الصبحي لذا وإن لم يكن منجزاً له يوجب الآن ذهاب علم الإجمالي المورّب وإن لم يكن العلم التفصيلي لا يمكن تنجز السابق ولكن في هذا الآن بعد فرض عدم تحقق العلم العلمين فقهراً الآن ليس علماً للتكليف فيما بين آن الصبحي والعصري فقهراً صار العصر شكاً بدوياً ويرجع إلى البرائة وأما مع فرض آن العلم التفصيلي لا يعقل أن ينحل العلم الإجمالي حقيقة كما مر سابقاً وجوهاً لمحاليته ويشهد له بعض ما تلقينا من الأستاذ في هذا المقام وهو أن الشك في التكليف في هذا لو هذا يكون علة هو العلم الإجمالي ولا يعقل ذهاب علم الإجمالي الذي يكون علة للكشف مع بقاء معلوله فإن الشك في الطرفين بالفرض يكون باقياً في طرف الآخر الذي لم يقم عليه العلم بالوجدان يكون باقياً و لم يكن علته إلاّ العلم الإجمالي وأيضاً لو فرضنا العلم بجامع الانسان في البيت ونشك أنه زيد أو عمرو نقطع بذهاب الزيد من هذا البيت فالآن استصحاب بقاء الانسان هل يجري أم لا؟ ولا إشكال في أن أركان الإستصحاب يكون هو الشك واليقين والآن نقطع بوجود انسان في السابق في هذا البيت فالآن نقطع مع القطع التفصيلي بعدم الفرد فإن كان عدم الفرد تفصيلاً معلوماً وكان هذا العلم ضداً للمعلوم الإجمالي فلابد في أن يكون الآن مع وجود علم التفصيلي نشك في أصل وجود الانسان مع أن بالفرض نقطع بوجوده في السابق ولكن هذا المعنى للإستدلال على إنحلال الحقيقي أولى من الإستدلال على عدم الإنحلال بيانه أن في هذا المثال بل كلية إذا قام العلم التفصيلي على عدم الفرد مقارناً للعلم الإجمالي بوجود الكلي هل يعقل وجود العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي بعدم أحد الفردين وإلاّ يلزم استصحاب الكلي في الفرد المردد مع القطع بعدم فرد المعيّن مع

أنه مع القطع بعدم شك في الكلي من أول الأمر والحاصل أن بعد القطع بمناقضه بين العلم بعدم التكليف في أحد الفردين بالخصوص والعلم الإجمالي بالتكليف في أحدهما بل مع حصول علم التفصيلي لا يعقل علم الإجمالي بالكلي بل يكون الشك البدوي في طرف الآخر وكذلك إذا فرضنا العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي ففي زمان قبل العلم التفصيلي وإن كان العلم موجوداً ولكن هذا العلم التفصيلي إذا قام على عدم الوجود في الآن المقارن للعلم الإجمالي فمن الآن لم يكن حالة السابقة الآن متيقناً ولا مجرى للإستصحاب أصلا بل من الآن الساري، نعم إذا قام العلم التفصيلي على عدم وجود أحد الفردين في الحال فلا إشكال في إنحلال الحقيقي في هذا الحين وأما قبل ذلك فكان العلم في محله ويكون مجرى للإستصحاب الكلي هذا وفي هذا المورد العلم الإجمالي المورّب لا ينحل حقيقة أيضاً لأن المفروض أن الفرد على فرض اعدامه كان من أن الظهر أما آن القبل فالعلم الإجمالي كان في محله ويحتمل وجود هذا الفرد المعلوم بالتفصيل ذهابه بواسطة كونه أطراف العلم والعلم في هذا الزمان لا ينحل حقيقة ولا حكماً وطرف الآخر أيضاً لم يقم علم على عدم التكليف فيه فالعلم الإجمالي المورّب يكون في محله فعلى هذا فعلى الإنحلال الحقيقي في صورة معدوميّة أحد الطرفين من العلم الإجمالي أو خروجه عن محل الإبتلاء أو الإضطرار في المعيّن وكل ما كان موجباً لإنعدام التكليف في أن عروضه أو القطع بالعدم في حين وإن أنحل حقيقة تلك العلوم العرضية ولكن لا ينحل علم الإجمالي المورّب أصلا ولذا يكون العلم الإجمالي باقياً على تنجزه مع القطع بإنعدام التكليف على فرض وجوده في تلك الطرف ولكن هذا المعنى لا يجري في صورة القطع بإنعدام التكليف في حين العلم الإجمالي ولو كان العلم بعداً هذا كله في صورة قيام علم التفصيلي على عدم التكليف لعله بديهي إنحلال العلم أما إذا قام العلم على نقيض ذلك وهو الوجود وفرض عدم معقولية اجتماع العلمين للزوم اجتماع المثلين فلازمه إنحلال علم الإجمالي حقيقة. فعلى هذا ففيما نحن فيه الذي قام العلم التفصيلي البعد على

انتهاء النوبة إلى العمل به أصلا بنحو يكون الخطاب به لغواً ولو عند العقلاء ولـيس الأمـر كذلك في المقام كما هو ظاهر. مضافاً[١] إلى أنّ لازم ما أفيد عـدم منجزية العلم الإجمالي بالمتضادّين في زمان واحد[٢] كالعلم بوجوب أحد الصلاتين[٣] أو الصومين[٤] أو الحج في أحد السنتين وهكذا ولا أظن إلتزامه من أحد.[٥]

الوجوب في السابق صار العلم الإجمالي المورّب أيضاً منحلاً حقيقة هذا، نعم الإشكال كله في صورة قيام قطع التفصيلي أما الإمارات والأصول إذا قام على طرف فلا إشكال في بقاء العلم لعدم مزاحمة الإمارة للعلم فعلى هذا فلابد في مثل الإمارات والأصول من القول بإنحلال الحكمي كما بيناه في العلم التفصيلي فعلى هذا ففي صورة مقارنة الإمارات للعلم الإجمالي فلا إشكال وذكرناه بطوله لسد ثغور العلم الإجمالي المورّب ومورد الإنحلال وعدم الإنحلال.

١ــ والإشكال الثاني الذي يرد على التوهم أن لازم كلامه من عدم منجزية العلم الإجمالي في المقام وهو التدريجي هو عدم منجزية العلم الإجمالي في المتضادين في زمان واحد.

٢ــ لعدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد

٣ــ كالعلم بوجوب أحد الصلاتين كالظهر والعصر أو الظهرين

٤ــ أو العلم بوجوب أحد الصومين من نذر يوم أو قضاء يوم

٥ــ أو العلم بوجوب الحج في أحد السنتين بالنذر ونحوه مع عدم إمكان جمعهما دفعة فلازم كلامه عدم منجزية ذلك مع أن الأصحاب يقولون بمنجزية وفي مقام لو علم إجمالاً يوم السبت إما صلوة ظهره باطل يجب قضائه أو صلاة يوم الخميس الآتي باطل يجب قضاؤه كما لو كان كل منهما في مكان يعلم بغصبية أحدهما ويوم الثلاثاء علم تفصيلاً أن عليه صلاة أربع ركعات ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه فحينئذ لا يرفع تنجز العلم الإجمالي السابق بل الطرف الآخر باق على تنجزه بالعلم الإجمالي يوم السبت.

ومن هذه البيانات[١] ظهر أن شرط الإنحلال قيام الطريق التفصيلي على أحد طرفي العلم الإجمالي مقارناً له[٢] سواء كان بحدوثه أيضاً سابقاً أم لاحقاً[٣] و[٤] من شرائطه[٥] أيضاً عدم قيام الطريق على تعيين المعلوم بالإجمال في طرفه بأن يكون قائماً على صرف وجود تكليف في طرفه بنحو يحتمل كونه غير المعلوم بالإجمال وإلا[٦] فيخرج العلم عن التأثير ولو قام هذا الطريق المعيّن بعد العلم الإجمالي لإكتفاء العقل في ظرف الفراغ عن المعلوم بما هو مصداقه ولو جعلياً كما هو الشأن في العلوم التفصيلية وهو الذي يعبّر عنه

١ــ قد تقدم مفصلاً موارد إنحلال العلم الإجمالي وعدم إنحلاله في المورّب بتلك البيانات.

٢ــ وأنه عند مقارنة العلم الإجمالي للطريق التفصيلي يوجب الإنحلال الحكمي وعدم تنجز العلم الإجمالي

٣ــ ولا فرق في حدوث الطريق التفصيلي سابق على العلم الإجمالي أو لاحق لكونه مقارناً له في الواقع

٤ــ في الفرق بين الإنحلال وجعل البدل

٥ــ وجعل ذلك من شرائط الإنحلال ونعم ما أفاد قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته ثم إنه لابد من تحرير محل البحث في الإنحلال فنقول

٦ــ تارة يكون العلم التفصيلي أو الإمارة أو الأصل القائم على بعض أطراف العلم يكون دالاً على أن الحكم المعلوم بالإجمال يكون في هذا الطرف كما أن مثلا إذا علمنا بحرمة أحد الكأسين فتارة نعلم تفصيلا أن تلك الحرمة المعلومة بالإجمال يكون في ذلك الطرف فلا إشكال في هذا المورد من ذهاب العلم الإجمالي ــ أي كانت راجعة إلى مقام إنكشاف الواقع وتبدل الصورة الإجمالية إلى الصورة التفصيلية ــ وتارة تكون الإمارة أو الأصل قائماً على أن المعلوم يكون في ذلك الطرف

بجعل البدل[1] وهو في الحقيقة تصرف في مرحلة الفراغ بعد الفراغ عن تأثير العلم في مرحلة الإشتغال قبال باب الإنحلال[2] الذي هو تصرف في تأثير العلم

١ــ فهذا ليس من باب الإنحلال بل يكون من باب جعل البدل ــ أي المعين لمصداق المعلوم بالإجمال في مرحلة الفراغ والخروج عن عهدة التكليف بعد الفراغ عن تأثير العلم في مرحلة الإشتغال ــ

٢ــ وتارة نعلم بأن الحرمة المعلومة تفصيلا غير تلك الحرمة المعلومة بالإجمال بحيث لو كانت الحرمة المعلومة بالإجمال في هذا الطرف يكون مؤكدا لهذا المعلوم تفصيلا أو قام عليه الإمارة أو الأصل فأيضاً خارج حينئذ عن محل بحث الإنحلال ولم يقل أحد بالإنحلال في هذا المقام بل محل البحث في الإنحلال ما إذا قام العلم التفصيلي على حرمة هذا الشيء الذي يكون طرفا للمعلوم بالإجمال بحيث يحتمل أن يكون هذا هو المعلوم بالإجمال ويحتمل أن يكون غيره بمعنى أن المعلوم إن كان في طرف الآخر فهو الحرمة غير الحرمة المعلومة بالإجمال ويكون كلا المشتبهين حراماً وأما إن كان في هذا الطرف فيكون هذه الحرمة لا غير ــ أي التكليف بلا عنوان بنحو قابل لإنطباق المعلوم بالإجمال عليه ــ وهذا محط بحث الإنحلال فظهر أن محل بحث الإنحلال غير جعل البدل فإن الفارق بينهما بوجوه منها ما قلنا بأن جعل البدل في مورد دل الإمارة على أن الحرمة المنجزة بالعلم يكون في هذا الطرف تعبداً ولكن هذا بخلاف باب الإنحلال فإن مورده ما إذا دلت الإمارة أو قام العلم على حرمة ذلك الشيء غاية الأمر يحتمل أن يكون هو تلك الحرمة المعلومة بالاجمال ويحتمل أن يكون غيره ومنها أن الإنحلال يوجب النقص في مرحلة الإشتغال بمعنى أن الإنحلال يوجب أن لا يكون الإشتغال إلاّ بطرف يكون معلوماً تفصيلا أو قام عليه الإمارة ــ أي راجع إلى الممانعة عن تأثير العلم الإجمالي في الإشتغال بمعلومه حيث أن الإمارة القائمة على ثبوت التكليف في مورد بالخصوص كانت مانعة عن تأثير العلم الإجمالي في الإشتغال بمعلومه ــ وهذا بخلاف جعل البدل فانه لا ربط له بمرحلة الإشتغال بل يكون التوسعة في عالم الفراغ ــ أي

فـــي مرتبة أصل الإشتغال ولقد أشرنا إلى المرتبتين في بحث القطع في طي شرح القطع الإجمالي.

وأشرنا هناك أيضاً[١] بعد جعل الناس[٢] شاهد اقتضاء العلم للموافقة القطعية بعد الجزم بعلته للمخالفة القطعية إذ نتيجة هذه التفرقة تظهر[٣]

اكتفاء الشارع في مقام الخروج عن عهدة التكليف الواقعي بفعل ما قام عليه الطريق بدلاً عن الواقع ـــ ومنها أن الإنحلال يكون في صورة كون علم التفصيلي قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له ولكن هذا بخلاف جعل البدل فانه لا فرق بين السبق والمقارنة واللحوق الخ.

١ـــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١١، وكيف كان فالظاهر أن المنشأ لتوهم التفصيل المزبور في العلم الإجمالي بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة إنما هو من جهة الخلط بين المقام وبين مقام الإنحلال ومرحلة جعل البدل

٢ـــ الصحيح البابين

٣ـــ بتخيل أن جواز الرجوع إلى الأصل النافي في موارد الإنحلال عند قيام منجز عقلي أو شرعي على ثبوت التكليف في بعض الأطراف بلا عنوان وكذا موارد قيام الطريق على تعيين المعلوم بالإجمال وتطبيقه على طرف أو قيامه على نفي التكليف في طرف خاص كموارد جعل البدل إنما هو من جهة الاكتفاء فيها بالموافقة الإحتمالية فجعل ذلك شاهداً على اقتضاء العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وجواز الإذن في ترك تحصيل القطع بالموافقة بالترخيص في البعض ولو بلا جعل بدل بدعوى أن العلم الإجمالي إن كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فلا يجوز الترخيص حتى مع جعل البدل وإن كان مقتضياً فيجوز ولو بلا جعل بدل ـــ أو الإنحلال أيضاً ـــ

فـــي حرمان[١] الأصل النافي في أحد الطرفين حتى مع عدم الإنحلال ولا جعـــل الـــبدل مع أن الفعل[٢] حاكم تنجيزاً بتحصّل[٣] الجزم بالفراغ في ظرف الإشـــتغال وإن لا يكتفـــي بـــصرف الشك في الفراغ كما هو الشأن في العلم التفـــصيلي ففـــي الحقـــيقة[٤] روح نـــزاع العلّية والإقتضاء إنما هو في إمكان التـــرخيص[٥] المرعـــى[٦] الصالح للمانعيّة في ظرف الجهل بالفراغ فارغاً عن تحقـــق الإشتغال وعدم تعيّن للفراغ وأين هذا[٧] وباب الإنحلال[٨] الموجب لعدم

١ــ الصحيح جريان

٢ــ الصحيح العقل

٣ــ الأصح بتحصيل

٤ــ ولكنه فاسد جداً لوضوح الفرق بين مقامنا وذين المقامين ــ إلى أن قال ــ

٥ــ وهذا بخلاف ــ أي المقام وهو الإقتضاء فانه ــ صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا جعل بدل فانه ملازم للترخيص في الإكتفاء بالشك في الفراغ فينافي الحكم العقل التنجيزي في ظرف الإشتغال بالتكليف بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ بأداء ما في العهدة وجداناً أو تعبداً وابائه عن الترخيص في ترك تحصيل القطع بالفراغ بأحد النحوين

٦ــ الأصح الشرعي

٧ــ أي وأين باب الاقتضاء وباب الإنحلال ــ

٨ــ وذلك أما مقام الإنحلال فواضح فإن جواز الرجوع فيه إلى الأصل النافي في غير ما قام المنجز العقلي أو الشرعي إنما هو من جهة انتفاء أصل الإشتغال وعدم مؤثرية العلم الإجمالي في الإشتغال بمعلومه وإثباته في العهدة لأن العلم إنما ينجز التكليف المردد بين الطرفين في صورة قابلية كل طرف للتنجز من قبله مستقلاً ومع خروج أحد الطرفين بقيام المنجز عليه عن القابلية المزبورة يخرج المعلوم المردد بما هو قابل للإنطباق على كل طرف عن صلاحية التنجز من قبل العلم الإجمالي فلا يصلح مثل هذا العلم للمنجزية لمعلومه. نعم ما هو الصالح للتنجز إنما هو التكليف المقيد

تأثيـــر العلـــم في أصل الإشتغال[1] وباب جعل البدل المعين للفراغ[2] بلا اكتفاء بـــصرف الـــشك فـــي الفـــراغ[3] ولذا نقول كراراً بأن العلم الإجمالي في هذه

انطباقه على الطرف الآخر ولكنه لا يكون متعلقاً للعلم بل كان مشكوكاً من الأول.

١ــ ففي الحقيقة يكون مرجع الإنحلال إلى التصرف في أصل الإشتغال وهذا بخلاف المقام فإن البحث عن اقتضاء العلم الإجمالي وعليته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية إنما هو في ظرف الفراغ عن أصل ثبوت الإشتغال بالتكليف بالعلم الإجمالي بلا قصور لا من جهة العلم والكاشف في المنجزيّة ولا من جهة المعلوم في قابليته للتنجز من قبله ومع ذلك أين يبقي مجال مقايسة المقام بباب الإنحلال.

٢ــ وأما مقام جعل البدل كموارد قيام الإمارة على تعيين المعلوم بالإجمال في طرف خاص إما مطابقة أو إلتزاماً فلما عرفت من أن اكتفاء العقل بالأخذ بذلك في مقام تحصيل الفراغ إنما هو من جهة كونه معيناً لموضوع الفراغ عما اشتغلت الذمة به لا من جهة الإكتفاء بالشك في الفراغ وتجويز الترخيص في الإكتفاء بمشكوك الموافقة كما هو مورد البحث في المقام إذ ليس المقصود من علية العلم الإجمالي كونه علة لوجوب تحصيل مطلق ما يوجب معه الخروج عن عهدة التكليف الأعم من المفرغ الحقيقي أو الجعلي إذ لا خصوصية بنظر العقل في حكمه بالفراغ للمفرغ الحقيقي الوجداني بل يكتفي فيه بما كان بحكم الشارع مصداقاً لما اشتغلت الذمة به لكونه أيضاً معيناً للفراغ فكان الشارع التصرف في هذه المرحلة بجعل بعض الأطراف بدلاً ظاهرياً ومصداقاً جعلياً لما هو المفرغ من غير أن ينافي ذلك مع علية العلم الإجمالي لوجوب تحصيل الجزم بالفراغ.

٣ــ أي بخلاف صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا جعل بدل فانه ملازم للترخيص في الإكتفاء بالشك في الفراغ وتقدم فساده وعلى أي حال في جعل البدل ــ

المرحلة كالعلم التفصيلي[١] إذ[٢] بعد عليّة[٣] للإشتغال بما تعلّق به من الجامع لعدم قصـــوره في هذا المقدار عن العلم التفصيلي[٤] فلا جرم[٥] يصير كل واحد من طـــرفيه ممـــا احـــتمل فيه التكليف المنجز والعقل[٦] في هذا المقام أيضاً يحكم متنجـــزاً وبـــنحو العلية في العلم التفصيلي بتحصيل الجزم بالفراغ وحينئذ[٧] لا يبقـــي لمرحلة الإقتضاء القابل لمنع المانع في ظرف تأثيره في الإشتغال بعدم الإنحـــلال[٨] وفـــي ظرف[٩] عدم معين للفراغ كالعلم التفصيلي محال[١٠] أصلا[١١]

١ــ كيف وليس حال العلم الإجمالي من هذه الجهة بأولى من العلم التفصيلي بالتكليف

٢ــ أي الوجه في كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي هو أن العلم الإجمالي علة لإشتغال الذمة بالمعلوم بالإجمال وهو الجامع بين الطرفين ــ

٣ــ الأصح عليّته

٤ــ أي كما أن العلم التفصيلي علة لإشتغال الذمة بالمعلوم وهو المعيّن ــ

٥ــ أي اشتغال الذمة بالجامع يوجب تنجز التكليف في كل واحد من الطرفين

٦ــ أي العقل كما يحكم بالتنجز وعلى نحو العلّية التامة في العلم التفصيلي بلزوم الفراغ اليقيني كذلك في باب العلم الإجمالي ــ

٧ــ أي على هذا لا مجال للتفوه بالإقتضاء لوجوب الموافقة القطعية وقابل لجريان أصل النافي ومع المانع أصلا ــ

٨ــ أي في فرض عدم الإنحلال ــ

٩ــ أي في فرض عدم جعل البدل ــ

١٠ــ الصحيح مجال

١١ــ كيف وليس حال العلم الإجمالي من هذه الجهة بأولى من العلم التفصيلي بالتكليف مع بداهة عدم انحصار الخروج عن العهدة في مورده بخصوص المفرغ الحقيقي بشهادة الطرق المجعولة في وادي الفراغ كقاعدتي التجاوز والفراغ والأصول الموضوعية ونحوها مع أنه لا شبهة في علية العلم التفصيلي بالتكاليف

ولـــذا نقول بأن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في العلّية المزبورة[1] كما أجاد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في بحث الشبهة الوجوبيّة بالتصريح بما ذكرنا[2]

لوجوب الموافقة القطعية فكما أن جعل تلك الطرق والأصول الجارية في وادي الفراغ لا ينافي العلية في العلم التفصيلي بل كان مؤكداً لما يقتضيه العلم من لزوم تحصيل الجزم بالفراغ وعدم جواز الإكتفاء بالشك فيه كذلك في العلم الإجمالي فلا تنافي الإمارة المعيّنة لموضوع الفراغ في بعض الأطراف مع العليّة فيه أيضاً لما عرفت من اكتفاء العقل بذلك في الخروج عن عهدة التكليف لكونه مصداقاً جعليّاً لما هو المأمور به الخ

١ــ والحاصل أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علة تامة للموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١٠، ثم إن ما ذكرناه من عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية هو الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ في الجواب عن القائل بجريان أصالة الحل في الطرفين بقوله ــ أي في الرسائل، ج ٢، ص ٧٣ــ أصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلّفاً بالإجتناب عنه منجزاً على ما هو مقتضى الخطاب بالإجتناب عنه لأن مقتضى العقل في الإشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الإحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتّى لا يقع في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوي أترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس فلا يبقي مجال للإذن في فعل أحدهما وأصرح من ذلك ما أفاده في الشبهة الوجوبية في الجواب عن القول بالتفكيك بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بقوله ــ أي في الرسائل ، ج ٢، ص ١٠٢، قلت العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم إلاّ أن المعلوم إجمالاً لا يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلا عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع إما تعييناً كحكمه بالإحتمال المطابق للحالة السابقة وإما تخييراً كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الإكتفاء عن

ولعَمــرى أن وقــوعهم فــي حيص وبيص والتزامهم بالتفكيك في الإقتضاء والعليّة بالنسبة إلى الموافقة القطعية والمخالفة إنّما هو من جهة مسامحتهم في تعمّــق النظر في المقام وخذ من شيخنا النحرير في هذه الصنعة بضميمة ما شرحناه في شرح مرامه وكن من الشاكرين.

الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فإن الواقع إذا علم به وعلم ارادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم لم يكن بدّ عن موافقته إما حقيقة بالإحتياط وإما حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه انتهى حيث أن كلامه ذلك كما ترى ينادي بأعلى الصراحة بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو يمنع عن مجيء الترخيص على خلافه ولو في بعض الأطراف. نعم ربما يظهر من التصريح بتعارض الأصول النافية وتساقطها في بعض كلماته الآخر ما يوهم خلاف ذلك حيث يستفاد منه أن المانع من جريان الأصول النافية في أطراف العلم هي المعارضة حيث يستفاد منه أن المانع من جريان الأصول النافية في أطراف العلم هي المعارضة ــ أي كما في نفس ص ١٠٢، بقوله ومما ذكرنا الخ ــ ومثله يناسب القول بالإقتضاء للموافقة القطعية دون العلية لأنه على العلية لا تجري الأصل النافي ولو في طرف واحد بلا معارض ولعل ذلك هو المنشأ لما عن بعض من نسبة التفصيل المزبور إليه وإلاّ فلم يكن في شيء من كلماته التصريح بهذه الجهة بل التصريح منه كان على خلافه ولكن لا يصلح هذا المقدار لنسبة التفصيل المزبور إليه لأن غاية ما يقتضيه ذلك هو مجرد التلويح على القول بالإقتضاء ومثله لا يكاد يقاوم التصريح بالعلية فيمكن حمل كلامه ذلك على بيان كون المعارضة في الأصول وجهاً آخر لعدم جريانها في أطراف العلم ولو على الإقتضاء لا بيان حصر المانع بذلك كي يلزم جريانها في فرض عدم التعارض فينافي تصريحه بالعلية.

المقـــام الثالث[١] أن الطريق القائم على أحد الطرفين تارة علمي[٢] وأخرى تعـــبّدي[٣] وثالـــثة أصـــل[٤] تنزيلـــي[٥] أو مثبت غير تنزيلي[٦] كإيجاب الإختيار[٧] والإحتياط شرعياً[٨] أم عقلياً[٩] ولو بمثل قاعدة الإشتغال من غير ناحية هذا العلم الإجمالـــي كقاعـــدة الإشـــتغال[١٠] بالصلاة المشكوك إتيانها في وقته مع العلم الإجمالي بوجوبه أو وجوب صلاة أخرى الخارج عن وقته مثلا فإن الإشتغال الحاصل من العلم التفصيلي في أحد طرفي العلم الإجمال مانع عن تأثير العلم

١ــ الأمر الخامس قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥١، أنه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الإجمالي

٢ــ علماً كان

٣ــ أو إمارة

٤ــ أو أصلاً

٥ــ أي الأمر بمعاملة اليقين كما في الإستصحاب فانه أصل تنـــزيلي ــ

٦ــ أي الأصل المحض وهو الجري العملي كالبرائة والإحتياط ــ

٧ــ أي الأخذ بأحد الطرفين معيناً من باب الأخذ في تعارض الخبر أو الأخذ عملاً بذلك في باب الدوران بين المحذورين وقيل الصحيح الاجتناب وهو مرادف للإحتياط وذكره بعد ذلك ــ

٨ــ أي الإحتياط الشرعي كوجوب الإحتياط في المهمات من الدماء والاعراض بل الأموال الخطيرة ــ

٩ــ أي الإحتياط العقلي كما لو كان طرفاً للعلم الإجمالي الآخر ومنجزاً به ــ

١٠ــ أي كما لو علم إجمالا إما بعدم اتيان الصلاة في الوقت والمفروض أنه في الوقت أو وجوب صلاة أخرى في خارج الوقت كالصبح ففي الوقت يكون منجز آخر وهو قاعدة الإشتغال في الوقت فانه لو شك في إتيانها يجب الاتيان فينحل العلم الإجمالي و ــ

المزبور في الإشتغال بالتقريب السابق[1] فلا بأس حينئذ بترك المشكوك الآخر والإكتفاء بمورد القاعدة المسطورة كما لا يخفى.

ثـــم[2] إن من موارد الإنحلال أيضاً صورة قيام علم إجمالي آخر على أحد طرفـــي العلم الأوسع بمقدار المعلوم بالإجمال كما هو الشأن في بقيّة الطرق التفصيليّة أيضاً.

١ــ يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين وقد تقدم مفصلا .

٢ــ ثم ذكر مورد آخر للإنحلال وهو العلم الإجمالي الكبير والصغير أما الأول فللأخباريين ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣١، إنا نعلم إجمالا قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: (**وما نهيكم عنه فانتهوا**) ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالإجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الإشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية وذكر صاحب الكفاية ، ج ٢، ص ١٨٧، في العلم الإجمالي الصغير بقوله فانه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والأصول العملية إن قلت: نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا فلا محالة قد إنحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي وتوضيحه ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق ، ج ٢، ص ٢٥١، هذا بيان لكيفية إنحلال العلم الإجمالي الذي اعتمده الأخباريون لإثبات وجوب الإحتياط إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لكن قوله كذلك علم إجمالا بثبوت طرق الخ يقتضي كونه منحلا إلى علم إجمالي أضيق منه دائرة وهو العلم بثبوت تكاليف تؤدي إليها الطرق بحيث لو فحص عنها المكلف لعثر عليها وهذا العلم مقارن للعلم الأول لا لاحق له ويوجب إجراء أحكام الإنحلال له كما في

وإلـــى هـــذا الباب[1] مرجع كلام الفصول في تخصيصه الحجية في باب الانسداد بخصوص الظن بالطريق في قوله ومرجع العلمين إلى علم واحد[2] بلا نظر منه إلى إنقلاب التكاليف الواقعية بمفاد أدلة الطرق كما توهم.[3]

العلم التفصيلي بعينه غاية الأمر أن هذا العلم ينحل حقيقة بالفحص لأنه إذا تفحص المكلف فإن عثر على تكليف هو مؤدي طريق فقد علم تفصيلا بأن العثور عليه من المعلوم بالإجمال بالعلم الصغير الدائرة وإن لم يعثر كذلك علم تفصيلا بأن التكليف في ذلك المورد ليس من أطرافه فلا مجال للإحتياط فيه فعلى هذا إنحلال العلم الإجمالي الكبير الدائرة بالعلم الإجمالي الضيق الدائرة من الإنحلال الحكمي. وإنحلال هذا العلم الإجمالي الضيق الدائرة بالعلم التفصيلي الحاصل بعد الفحص من الإنحلال الحقيقي أي أو الحكمي على اختلاف المسالك ـــ وعبارة المصنف لا تخلو من قصور في إفادة الإنحلالين معا وإن كان قوله إلى علم تفصيلي يصلح للإشارة إلى الإنحلال الثاني وقوله كذلك علم يصلح للإشارة إلى الإنحلال

١ـــ أي الإنحلال من الأول

٢ـــ قال صاحب الفصول ، ص ٢٧٩، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة ومراده الإنحلال المزبور.

٣ـــ إشارة إلى ما ذكره المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٨٢، بقوله وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها فإن ذلك من التصويب الباطل الذي يخالف المذهب فلا يليق بصاحب الفصول الإلتزام به فلابد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدي الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التي تؤدّي إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه وإن كان خلاف ظاهره إلى انّا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية إلا أنه علمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة تأسيسّية كانت أو إمضائية وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام فالواجب علينا امتثال تلك الأحكام بتلك الطرق

ومـــن هـــذا الباب[1] أيضاً صورة منجزية الطرق القائمة على أحد طرفي العلم من الأول مقارناً للعلم الإجمالي من جهة الشبهة قبل الفحص[2]

لإنحلال العلم الإجمالي ببركتها وإذا لم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة فلابد من التنـــزل إلى الظن بها لأنه أقرب إلى العلم ولا يخفى أنه على وجّهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ بقوله وفيه أولا إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار في الرسائل، ج ٢، ص ١٧٦، وقال المحقق العراقي في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٧٩، أقول ظاهر كلام شيخنا الأعظم لا غبار فيه إذ هو ينادي بأن التكليف الفعلي الملزم للعقل بالموافقة لا يكون إلاّ ما أدّى إليه الطرق بملاحظة أن الطرق مطلقا موجبة لإنحلال العلم المانع عن تنجيزه للواقعيات المحتملة الإنطباق على غير دائرة الطرق المعلومة لا أن غرضه انقلاب التكاليف الواقعية بمؤدّي الطرق أو إن الطرق المعلوم المطابقة بمقدار المعلوم بالإجمال كما توهّم فيكون ناظراً إلى ذلك.

١ــ ومن موارد إنحلال العلم الإجمالي بالأحكام قيام الطرق المنجزة من جهة الشبهة الحكمية قبل الفحص

٢ــ الإشكال نقل في الكفاية، ج ٢، ص ١٨٧، بقوله إن قلت نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالواجبات وأشار إلى ذلك سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته إنما الإشكال في أن العلم الإجمالي بالتكاليف قبل الوصول إلى الإمارات في حين البلوغ يكون موجوداً وبالتدريج إمارات صار بالنسبة إليه واصلا بواسطة الفحص والإمارة في حين وصوله صار منجزاً له فعلى هذا فبواسطة العلم الإجمالي المورّب لا يعقل إنحلاله علم الإجمالي السابق فعلى هذا فللأخباري أن يقول بأن الإحتياط لابد في الشبهات البدوية لعدم إنحلال العلم الإجمالي ــ أي لكون العلم التفصيلي بالمحرمات متأخراً عن العلم الإجمالي ــ وعلى فرض القول بإنحلال الحقيقي فيما قام علم التفصيلي لا يمكن القول به في الإمارات والأصول فعلى هذا فلا يمكن القول بالبرائة

إذ حينئذ[1]

١ــ أما الجواب قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٨٧، قلت إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق ما علم أوّلاً فلا محالة قد إنحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي وتوضيحه قال أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٢٥٢، قد عرفت أن العلم التفصيلي اللاحق لا يوجب إنحلال العلم الإجمالي السابق لا حقيقة ولا حكماً ما لم يرجع إلى تعيين المعلوم بالإجمال فلابد في اثبات إنحلال العلم بالطرق من اثبات كونها متعرضة للمعلوم بالإجمال لا مجرد الحكاية عن ثبوت الواقع إلاّ أن يقال إن التكاليف الواقعية ليس لها ميز عند العالم بها إجمالا زائد على كونها تكاليف واقعية وإذا لا ميز لها عنده يكون الإنطباق قهرياً ولذا لو علم بإصابة الطريق الموصول إلى مقدار المعلوم بالإجمال يرتفع العلم الإجمالي حقيقة كما ذكرنا لكن في الكفاية، ج ٢، ص ١٨٦ أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الإنحلال وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر عما إذا كان في سائر الأطراف قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد فلابد من أصل الجواب عن إشكال الأخباري في الإمارات فإن الإمارات منجز من حين وصوله إلى المكلف ودلالته على أن الوجوب كان في السابق لا يوجب إنحلال العلم السابق فالعلم الإجمالي بالتكاليف المحرمة والواجبة يكون منجزاً أما الجواب فنقول لا إشكال في أن الشبهات الفحص يكون منجزاً إما بمناط العلم الإجمالي بوجود إمارات فهذا العلم الإجمالي صار موجباً لإنحلال العلم الإجمالي وإما بمناط المعرضية فاحتمال وجود إمارة في هذه الشبهة يكون منجزاً وهذا الإحتمال يكون مقارناً للعلم الإجمالي ولا يعقل ورود المنجزين على محل واحد فقهراً يصير العلم منحلاً وبعد الفحص إن وصل إلينا طريق كان هذا تنجزه في السابق وهو احتمال وجوده ــ وقال قبل ذلك ــ بقي هنا اشكال في العلم الإجمالي المورّب لا بأس بالإشارة إليه وهو أن البرهان الذي أقاموه على الإنحلال في العلم التفصيلي وهو عدم معقولية

لا يضـــر الظفـــر بأشخاصـــها بعـــد العلم الإجمالي زماناً في موجبيتها للإنحلال إذ بالظفر بها بعد العلم يستكشف موجبيته لحل العلم السابق من حين وجوده ولا يرتبط[1]

منجزية العلم التفصيلي والإجمالي معا فلابد من تأثير الجامع هذا الإشكال بعينه يجري في العلم الإجمالي المورّب لأن المفروض أن العلم العرضي منجز لأحد طرفي المورّب وإن كان طرفه الآخر علمه العرضي غير منجز لإنحلاله بواسطة قيام الإمارة ولكن طرفه الذي يكون قبل قيام الإمارة علم العرضي يكون منجزاً له ولا يعقل أن يكون علم المورّب منجزاً له أيضاً ويلزم من ذلك الإنحلال لورود المنجزين فقهراً العلمين بالنسبة إليه يكون جزءاً للعلة في المنجزية فلا يكون كل من العلمين بالنسبة إلى الجامع تام المنجزية فينحل. وفيه أولا يلزم من الإنحلال عدم الإنحلال لتوقف الإنحلال على منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى تلك الطرف والمنجزية بالنسبة إلى هذا الطرف موقوف على عدم الإنحلال فالإنحلال دوري. اما الحل فنقول هذا المعنى الذي قلنا من العلم المورّب وغيره يكون بحسب اللب وإلاّ فالعلم الإجمالي واحد غاية الأمر هذا العلم الإجمالي الواحد من الصبح إلى الغروب يتنجز الطرفين بنحو وبعد التحليل ينحل إلى علوم فافهم واغتنم .

١ــ بيانه قال أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٢٤٦، وإن قلنا بأن التنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاءاً فالمعلوم بالإجمال متنجز بالعلم الإجمالي إلى حين حدوث العلم التفصيلي وفي آن حدوثه يجري عليهما حكم الاقتران فيسقط العلم الإجمالي عن تأثير ولا يجب الإجتناب إلاّ عن المعلوم بالتفصيل ولازم ذلك أنه لو علم إجمالا بنجاسة أحد الانائين فوجب عليه اجتنابهما معا ثم في الزمان اللاحق وقعت نجاسة في أحدهما المعين وجب الإجتناب عن ذلك المعين ولم يجب عليه الإجتناب عن الآخر لعدم المنجز له على تقدير نجاسته.

هــذا المقام أيضاً بصورة الظفر بالإمارة غير المنجزة سابقاً إذ هو الذي أشرنا سابقاً من عدم تأثير في منجزيته للعلم الإجمالي السابق بنحو التدريج[1]

١ــ نعم قد يقال إنه وإن إنحل العلم الإجمالي المذكور إلاّ أن هناك علم إجمالي لم ينحل وذلك لأن التكليف الممتد بامتداد الزمان أعنى المستمر في الجملة مثل التكليف بالجلوس في المسجد ساعة والتكليف بالإجتناب عن النجس مدة الحياة منحل إلى تكاليف متعددة بتعدد الآنات من أن كل حصة من الجلوس وقطعة منه بما هي جلوس موضوع مستقل للحكم والمراد من كونها مستقلة في الموضوعية أن لها إرادة خاصة بها بحيث لا تكون القطعة الأخرى مما لها الدخل في موضوعية هذه القطعة للمقدار الخاص بها من الإرادة بل كل قطعة من قطعات الجلوس المنحل إليها الجلوس المستمر قائمة بها إرادة مستقلة غير مربوطة بإرادة القطعة الأخرى أصلا بحيث لو فرض تبدل الإرادة الأخرى بنقيضها كانت هذا القطعة من الإرادة ثابتة بحالها فهناك حقيقة إرادات متعددة بتعدد حصص الجلوس تنحل إليها الإرادة الممتدة بامتداد الجلوس بحيث يكون لكل واحدة من هذه الارادات طاعة ومعصية لا كالوجوب الارتباطي وحينئذ ينحل التكليف بالإجتناب عن النجس مدة الحياة إلى التكليف بالإجتناب عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الأحد وهكذا إلى آخر المدة فإذا تردد النجس بين كان هناك علوم اجمالية كثيرة بتكثر الآنات منها آنية مثل أنا نعلم إجمالا بوجوب الإجتناب عن أحدهما يوم الجمعة ونعلم بوجوب الإجتناب عن أحدهما يوم السبت ونعلم إجمالا بوجوب الإجتناب عن أحدهما يوم الأحد وهكذا ومنها تدريجية مثل أنا نعلم بوجوب الإجتناب إما عن الأحمر يوم الجمعة أو عن الأبيض يوم السبت أو عنه يوم الأحد أو عنه يوم الإثنين وهكذا إلى آخر أزمنة الأبيض ومن ذلك نعلم أيضاً بوجوب الإجتناب إما عن الأحمر يوم الأحد أو الأبيض يوم الجمعة أو عنه يوم السبت أو عنه يوم الإثنين وحاصل هذه العلوم التدريجية أنه بعد إنحلال التكليف المستمر إلى التكاليف المتعددة بتعدد الآنات فعند تردد المكلف به بين الفردين يكون التردد بين كل ما يفرض من الآنات

فـــراجع وحينئذ نقول إن من هذا الباب[1] مقامنا[2] من كون الطرق الشرعية التفصيلية مانعة منجزيتها من حين العلم قبل الفحص عنها عن العلم الإجمالي

بالنسبة إلى أحدهما وكل ما يفرض من الآنات بالنسبة إلى الآخر وحينئذ فإن فرض طرفا الترديد في آن واحد فالعلم الإجمالي بينهما آني وإن فرضا في آنين متصلين أو منفصلين فالعلم الإجمالي بينهما تدريجي وحينئذ نقول العلم التفصيلي اللاحق للعلم الإجمالي وإن كان يوجب كون العلم الإجمالي بحكم المنحل لكن يختص ذلك بالعلم الآني وبعض صور التدريجي مطلقا وذلك لأن بعض التدريجي لم يقم على ثبوت التكليف في أحد طرفيه بعينه منجز فلا يكون له ربط بما نحن فيه مثلا إذا علمنا بنجاسة أحد الانائين في يوم الجمعة ثم علمنا في يوم الأحد بنجاسة أحدهما بعينه فهذا العلم التفصيلي إنما يوجب إنحلال العلم الكائن في يوم الأحد بنجاسة أحدهما أما العلم الإجمالي إما بنجاسة أحدهما يوم الجمعة أو الآخر في يوم السبت أو الأحد أو الإثنين فهذه العلوم التدريجية مما لم يقم العلم على ثبوت التكليف في أحد أطرافها المعين لأن العلم التفصيلي إنما حدث في يوم الأحد ومتعلقه في يوم الأحد ليس طرفاً لجميع العلوم التدريجية وإنما يكون طرفاً لبعضها فما يكون طرفاً له يجري عليه حكم الإنحلال وما لم يكن طرفاً له لا وجه لإنحلاله فيجب الإحتياط في أطرافه التدريجية وقد مر أيضاً مفصلاً وذلك لأجل التوضيح.

١ــ أي العلم التفصيلي المقارن الطرق الشرعية.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٥، فعلى ما هو التحقيق من حكمه بذلك ــ أي حكم العقل بمنجزية احتمال الطرق القائمة على ثبوت التكاليف في بعض الأطراف من الأول بمناط الشبهة قبل الفحص ــ لا مجال لتأثير العلم الإجمالي فإن حال العلم الإجمالي مع الإحتمال المزبور بعد تقارنه لوجود العلم بعينه حاله مع العلم التفصيلي المقارن فيمنع ذلك أيضاً عن تأثير العلم الإجمالي في تنجيز متعلقه كما يمنع عنه العلم التفصيلي وعليه فلا يكون الظفر بالإمارات التفصيلية بعد ذلك مضراً بموجبيتها لإنحلال العلم الإجمالي لأن بالظفر بها

المســطور ولــولا هــذه المنجزية السابقة قبل الفحص عنها لما يكاد تأثيرها بوجودها المتأخر عن العلم في منع العلم الإجمالي عن التأثير وإن كان متعلق الطــريق المزبور التكاليف المقارنة مع المعلوم سابقاً إذ المانع علمها المقارن لا وجــودها واقعــاً كما شرحناه فتدبر في المقام أيضاً فإن كلماتهم في المقام أيضاً لا يخلو عن تشويش وليس ذلك أيضاً إلا من جهة مسامحتهم في التدقيق وإلاّ فهم أجل شأنا من هذه الإشتباهات وخذ ذلك أيضاً منّا وتشكّر.

يستكشف عن موجبيتها لإنحلال العلم السابق لكونها من المنجز المقارن له ولازمه رجوع الشك في الشبهات بعد الفحص إلى الشك البدوي فتجري فيها البرائة وهذا واضح.

المقـــام الـــرابع[١] هو أن من المعلوم أن من لوازم اقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية على ما أشرنا إليه سابقاً أيضاً في بحث العلم الإجمالي أنه لو فـــرض فـــي مورد جريان الإستصحاب في طرف[٢] والقاعدة في طرف آخر[٣] يتـــساقط الاصلان[٤] ويرجع إلى القاعدة المحكومة في طرف الإستصحاب بلا معارض.[٥]

١ــ الأمر السادس قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٣٢٠، ثم إن لازم القول بالإقتضاء جواز الرجوع إلى الأصل النافي للتكليف في بعض الأطراف عند خلوه عن المعارض في الطرف الآخر كما يفرض ذلك في العلم الإجمالي بنجاسة أحد الانائين الّذين كان أحدهما متيقن الطهارة سابقاً

٢ــ أي يجري الإستصحاب في طرف ــ

٣ــ أي تجري قاعدة الطهارة في الطرف الآخر ــ

٤ــ فإن مقتضى ذلك بعد تعارض أصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر مع استصحاب الطهارة في متيقن الطهارة.

٥ــ هو الرجوع إلى قاعدة الطهارة في الاناء الجاري في استصحابها نظراً إلى سلامتها عن المعارض في ظرف جريانها لسقوط معارضها في المرتبة السابقة عن جريانها بمعارضته مع الإستصحاب الحاكم عليها مع أن ذلك كما ترى لا يظن التزامه من أحد حيث أن ظاهر الأصحاب هو التسالم على عدم ترتيب آثار الطهارة على مثله من جواز شربه واستعماله فيما يعتبر فيه الطهارة كما يكشف عنه حكمهم بلزوم اهراقها والتيمم والصلاة كما في النص الشامل بإطلاقه لمثل الفرض.

وتوهم[١] عدم جعل الطهارتين مثلا في طرف واحد فلازم[٢] سقوط مضمون الإستصحاب في مورده بالمعارضة عدم بقاء الطهارة في مورده أصلا فلا يبقى لمضمون القاعدة مجال وجود كي تجري بلا معارض.[٣] مدفوع غاية الدفع أولاً[٤] بأنّه لا مانع[٥] لجعل الطهارتين بنحو المعلولية[٦] على وجه يكون أحدهما في ظرف عدم الآخر[٧]

١ــ التوهم للمحقق النائيني قال في الفوائد، ج ٤، ص ٤٨، ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم لأن تعارض الأصول إنما هو باعتبار تعارض مؤديّاتها وما هو المجعول فيها والمؤدّي في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة مشكوك الطهارة والنجاسة ــ أي لعدم إمكان جعل الطهارتين لشيء واحد لأنه مضافاً إلى لغوية الجعل الثاني بعد جعل الأول بمقتضى الإستصحاب يلزم اجتماع المثلين في موضوع واحد ــ والمفروض عدم إمكان جعل الطهارة في كل من الانائين

٢ــ فكل من مؤدّي استصحاب الطهارة وقاعدتها في متيقن الطهارة يعارض مؤدي قاعدة الطهارة في الاناء الآخر

٣ــ فتسقط جميعاً في عرض واحد

٤ــ وأجيب عنه المحقق الماتن بوجوه الوجه الأول: قال في هامش الفوائد، ج ٤، ص ٤٨، أقول لم يبق على أحد شبهة في أن جعل الطهارتين في طرف واحد وفي عرض فارد مستحيل كما أنه لا شبهة لأحد أيضاً في أن منشأ تعارض الأصول بملاحظة مؤدّاها الموجب لطرح العلم الإجمالي

٥ــ وإنما الكلام في أنه لم لا يمكن في مقام الثبوت جعل طهارتين طوليّين بنحو لا يكاد اجتماعهما في زمان بل ورتبة واحدة ــ أي لا مانع من الجعل كذلك ــ

٦ــ الأصح الطوليّة ــ ولو أن المعلولية أيضاً صحيحة

٧ــ ولو لمصلحة ثبوت المتأخر عند عدم ثبوت السابق فينتج في المقام جريان الطهارة في أحد الطرفين بلا معارض.

و[١] مـــا هو ممنوع جعلهما عرضاً ومقامنا من قبيل الأول[٢] لا الثاني ولئن أغمـــض عن ذلك[٣] نقول إنه من الممكن[٤] جعل الطريق على المجعول واحد[٥] وله ظهوران طوليّان[٦] بحيث بإنعدام حجيّة أحد الظهورين يتحقق حجية الآخر [٧] ويكفـــي[٨] فـــي الغرض من مثل هذا الجعل انتهاء أمر المكلف في مثل هذا الفـــرد إلى أخذه بالطهارة في طرف واحد بلا لزوم اجتنابه عنه. و[٩] بمثل هذا البـــيان التزموا في تأسيس الأصل في الماء المتمم كراً بالمتنجّس مثلا[١٠] بأن

١ــ أي الممتنع إنما هو جعل الطهارتين لشيء واحد في عرض فارد ــ

٢ــ أي مقامنا من جعل الطهارتين الطوليتين بنحو عدم ثبوت المتأخر إلاّ عند عدم ثبوت المتقدم لا محذور فيه ومعه يبقي الاشكال على حاله لجريان قاعدة الطهارة في الاناء الجاري فيه استصحابها بلا معارض وثانياً ــ

٣ــ مع الاغماض عن هذه الجهة

٤ــ لم لا يمكن جعل الشارع للطهارة الواحدة المجعولة

٥ــ الأصح الواحد أي الطهارة الواحدة ولها ــ

٦ــ طريقين أحدهما في مرتبة الدلالة في طول الآخر بحيث لا يصل النوبة إلى عموم الثاني الذي هو أحد الطريقين

٧ــ إلاّ بعد سقوط عموم الأول ولو بالتعارض

٨ــ ويكون الغرض في هذا الجعل هو الأخذ بقاعدة الطهارة في هذا الطرف من دون لزوم الإجتناب عنه في ظرف سقوط الإستصحاب بالتعارض

٩ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣٢١، مع أن لازم البيان المزبور هو المنع عن جريان قاعدة الطهارة في طرف المسبب أيضاً عند سقوط الأصل الجاري في السبب بالمعارضة كما في الثوب المغسول في الاناء المتيقن طهارته في الفرض

١٠ــ وكذ المغسول بالماء المتمم كراً بطاهر أو نجس نظراً إلى ما يلزمه من تعدد الجعل فيه تارة من ناحية الأصل الجاري في السبب وهو الماء بلحاظ كونه من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء المغسول به الموجب لكون التعبد بطهارته تعبداً

بعد معارضة الإستصحاب في المائين المتصلين بالآخر وتساقطهما[١] يرجع إلى قاعدة الطهارة[٢] وليس ببال أحد هنا شبهة عدم جعل الطهارتين مثلا فراجع كلماتهم[٣] بل[٤] وفي كلية ما أسّسوا بأن مع عدم جريان الأصل الحاكم يرجع إلى المحكوم من دون تفصّل[٥] في هذا التأسيس بين كون عدم جريان للمعارضة أو غيره مع وحدة المحل أو غيره مع[٦] أنّ شبهة عدم جعل الحكمين سببيّاً لاً في جميع هذه الموارد التي كان سقوط الحاكم بالمعارضة مع وحدة

بطهارة الثوب أيضاً. وأخرى من جهة الأصل الجاري في نفس الثوب في ظرف سقوط الأصل السببي.

١ــ أي التزموا في جريان الإستصحابين في الماء المتمم كراً بنجس بإستصحاب طهارة المتمم بالكسر واستصحاب بقاء نجاسة المتمم بالفتح والماء الواحد ليس له إلاّ حكم واحد فيتعارض الاستصحابين ــ

٢ــ أي يرجع إلى قاعدة الطهارة ــ

٣ــ فلابد حينئذ من المنع عن جريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها بعين مناط المنع عن جريان قاعدة الطهارة في الطرف الجاري فيه استصحابها وهو كما ترى لا يظن توهمه من أحد

٤ــ أي لا يختص بالمتمم كراً بالماء النجس بل يعم جميع أصل الحاكم والمحكوم والسببي والمسببي ــ

٥ــ والأصح تفصيل

٦ــ أي عدم جعل حكمين متماثلين فكيف بمتضادين في محل واحد جارية في الجميع ــ فلا محيص من الإلتزام بجريان أصالة الطهارة في طرف الثوب في نحو المثال المزبور عند سقوط الأصل الجاري في طرف السبب إما بمناط الطوليّة بين الجعلين كما ذكرناه وإما بمناط الطوليّة بين الطريقين في فرض وحدة المجعول وعدم تعدده ولازمه المصير في المقام إلى طهارة أحد الطرفين لجريان قاعدة الطهارة فيه بلا معارض.

المحـــل فتدبر. ثم لئن أغمض عن ذلك[1] نقول إن نتيجة التفصيل المزبور بين الإقتضاء والعليّة إنما ينتهي إلى التساقط لو كان الأمر يؤل إلى تخصيص دليل أحـــد الأصـــلين ولكن من الممكن[2] رفع محذور المخالفة القطعية[3] بتقييد دليل الأصـــل الـــذي هـــو أهون من التخصيص بصورة مخالفة الآخر في الطرف الآخـــر فانـــه حينـــئذ يجري الأصل في كل واحد من الطرفين مشروطاً بعدم العمل بالآخر ولازمه[4]

١ــ وثالثاً أنه لا تصل النوبة إلى التساقط بإرتكاب التخصيص بل يجري التقييد ويثبت التخيير والتقييد أهون من التخصيص بيان ذلك قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١٧، مضافاً إلى ما يلزم القول بالإقتضاء من الإلتزام بالتخيير في الأصول النافية المشتملة على الترخيص على خلاف الواقع وذلك لا من جهة بقاء أحدهما لا بعينه تحت عموم دليل الترخيص كي يقال إن أحدهما المخير ليس من أفراد العام.

٢ــ بل من جهة تقييد إطلاق دليل الترخيص الجاري في كل طرف بحال عدم إرتكاب الآخر

٣ــ لأن منجزية العلم الإجمالي وعليته لحرمة المخالفة القطعية على مسلك الإقتضاء إنما يكون مانعاً عن إطلاق الترخيص في كل واحد من طرفي العلم بالنسبة إلى حال الإجتناب عن الطرف الآخر وعدمه المستتبع لتجويز الجمع بينهما في الإرتكاب وبالتقييد المسطور يرتفع المحذور المزبور ولا يحتاج إلى إرتكاب التخصيص بإخراج كلا الفردين عن عموم أدلة الأصول ولو بضميمة بطلان الترخيص بلا مرجح إذ لا وجه لإرتكاب التخصيص بعد إمكان إبقاء كلا الفردين تحت عموم أدلة الأصول بتقييد الترخيص الجاري في كل طرف بحال عدم الآخر.

٤ــ ونتيجة ذلك هو الإلتزام بالتخيير في جريان الأصول في أطراف العلم لا التساقط مع أن ذلك مما لا يلتزم به أحد فيما أعلم فإن بنائهم طراً على عدم جريان

لـــيس إلاّ التحيّر[١] في ارتكاب أحدهما دون الإجتناب عنهما كما لا يخفى[٢] ولا يدفـــع أمثال هذه المحاذير[٣] إلاّ بالإلتزام بالعلّية حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعـــيّة بالمعنى الذي أشرنا الذي لازمه عدم جريان الأصل النافي حتى في طـــرف واحـــد بـــلا معارض ولقد تقدم منا أيضاً تقريب علّية العلم للموافقة القعطية في المقام وفي بحث القطع الإجمالي فراجع.

الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي ولو على نحو التقييد بالتقريب الذي ذكرناه.

١ــ الصحيح التخيير.

٢ــ ورابعاً قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣٢١، وما أفيد من معارضة قاعدة الطهارة في الاناء الآخر مع كل من الإستصحاب والقاعدة في متيقن الطهارة مدفوع بأن الأصل الواحد الجاري في طرف وإن كان يعارض الأصول المتعددة في الطرف الآخر في المرتبة السابقة عن جرياها بالمعارضة مع الإستصحاب الحاكم عليها لا مجال لدعوى السقوط فيها كما هو واضح ــ إلى أن قال ــ فلا محيص من الإلتزام بجريان أصالة الطهارة في طرف الثوب في نحو المثال المزبور ــ أي المتقدم ــ عند سقوط الأصل الجاري في طرف السبب إما بمناط الطوليّة بين الجعلين كما ذكرناه وإما بمناط الطولية بين الطريقين في فرض وحدة المجعول وعدم تعدده ولازمه المصير في المقام إلى طهارة أحد الطرفين لجريان قاعدة الطهارة فيه بلا معارض وهذا أيضاً مما لا يكون له دافع إلاّ الإلتزام بعلية العلم الإجمالي للموافقة القطعية ومنعه عن جريان الأصل النافي للتكليف في بعض الأطراف ولو بلا معارض

٣ــ وقال قبل ذلك ــ ولعمري أن هذا الإشكال ــ أي التخيير المزبور ــ على القول بالإقتضاء في الوضوح بمثابة لا مجال للخدشة فيه ولا للذب عنه إلاّ بالإلتزام بعلية العلم الإجمالي للموافقة القطعية وهو مما لا محيص عنه.

المقـــام الخامس[١] أن[٢] نتيجة العلية للتنجز عدم جريان الأصل النافي أحد طرفـــي العلـــم وإلاّ ففي الإمارة النافية[٣] لا بأس بجريانه بملاحظة كونه مثبتاً للازمـــه من اثبات التكليف في الطرف الآخر[٤] من دون فرق[٥] فيه بين جريانه فـــي المقـــام مقارناً للعلم الإجمالي أم بعده، نعم[٦] مجرد سبق وجوده مع عدم بقائـــه علـــى الحجية حين العلم الإجمالي غير مفيد كما أشرنا إليه سابقاً بل[٧] وباب قيام الإمارة النافية كلية من باب موارد جعل البدل لإقتضاء لازمه تعيين المعلـــوم بالإجمـــال في طرفه وحينئذ فكم فرق[٨] بين الإمارة النافية أو المثبتة

١ــ الأمر السابع فيه جهات من الكلام

٢ــ الجهة الأولى: في بعض لوازم علّية العلم الإجمالي للتنجز من عدم جريان الأصول النافية في أطرافه دون الإمارات النافية

٣ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١٤، وبما ذكرنا ظهر أنه لا مجال لمقايسة الأصول المرخصة بالإمارات النافية القائمة على نفي التكليف في طرف خاص

٤ــ حيث أن جواز الأخذ بالإمارة النافية إنما هو من جهة مثبتيّة الإمارة بمدلولها الالتزامي لتعيين المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر

٥ــ أي لا فرق بين وجود الإمارة النافية مقارناً لوجود العلم الإجمالي أم بعده ــ

٦ــ أي لو كانت الإمارة النافية قبل العلم الإجمالي فلا أثر لها إلاّ إذا كان باقياً على الحجية حين وجود العلم الإجمالي كما تقدم

٧ــ الموجب لكونه مصداقاً جعلياً للمأمور به في مقام تفريغ الذمة ــ أي جعل البدل بتعيين المعلوم بالإجمال في طرفه ــ

٨ــ أي ظهر الفرق بين الإمارة النافية كما تقدم من جعل البدل والإمارة المثبتة للتكليف كما لو علم بنجاسة أحد الانائين ثم علم بنجاسة أحد الانائين معيّناً فإن كان معيّناً للمعلوم بالإجمال كما ذكر أستاذنا الحكيم في الحقائق ، ج ٢، ص

غير المعيّنة[1] فانه من باب الإنحلال الموجب لعدم تأثيره إلا في صورة مقارنة العلـــم الإجمالي كما عرفت وحينئذ فعمدة الفارق[2] بين الإمارة النافية والأصل النافي هو حجيّة المثبت في الإمارة دون الأصل وإلا فيجري الكلام السابق في

٢٥١، كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الانائين وقامت البيّنة على كون النجس المعلوم بالإجمال هو الاناء الأبيض فإن العلم الإجمالي وإن كان باقياً حقيقة إلاّ أن دليل حجية البيّنة يجعل موضوعها بدلاً عن المعلوم بالإجمال وجعل البدل مما لا ينافي منجزية العلم الإجمالي أيضاً من جعل البدل وإن كان غير معينة للمعلوم بالإجمال من باب الإنحلال لما تقدم من التصرف في أصل الإشتغال

١ــ أي الإمارات المثبتة للتكليف في بعض الأطراف غير المعينة للمعلوم بالإجمال الذي يكون من باب الإنحلال عدم تنجزه العلم الإجمالي أن تلك الإمارات المثبتة لا يضر بتنجز العلم الإجمالي إلاّ في صورة مقارنة العلم الإجمالي مع تلك الإمارات كما تقدم حتى يوجب رفع أثره دون غيره كما مر مفصّلا ــ

٢ــ وهذا بخلاف الأصول المرخصة أو النافية للتكليف إذا فرض جريانها في بعض أطراف العلم بلا معارض فانه ليس لها مثل هذه الدلالة لأن غاية ما تقتضيه تلك الأصول إنما هو البناء على الحلية والترخيص في الإرتكاب في الطرف المأذون فيه وأما اقتضائها للبناء على كون المعلوم بالإجمال هو المشتبه الآخر فلا نعم لازم البناء على الحلية في طرف مع العلم الإجمالي بحرمة أحد الأمرين هو البناء على كون الحرام المعلوم في الطرف الآخر غير المأذون فيه ولكن الأخذ بمثل هذا اللازم مبنى على حجية المثبت بدعوى شمول إطلاق التنـــزيل لمثل هذه اللوازم العقلية أو العادية ولكن ذلك مع أنه مخصوص بالأصول التنـــزيلية لا في مثل حديث الحجب والرفع ودليل الحلية على أحد الوجهين وخلاف ما هو التحقيق من عدم حجية مثبتات الأصول لا مجال لجريانها في طرف العلم بلا ثبوت جعل بدل من الخارج وإن فرض كونها بلا معارض.

الأصـــل أيـــضاً. نعم[١] بين مثبتية الأصل والإمارة فرق ربما يوجب اختلاف التقـــريب فـــي وجه الجريان[٢] وهو أنّ منشأ مثبتية الإمارة بملاحظة ملازمة ظهوره في المدلول المطابقي مع ظهوره السبقي[٣] في المدلول الإلتزامي وأنّ[٤] دلـــيل حجـــيّة الظهور لا يفرق بين الدلالتين فيكون الدلالة الإلتزامية مستقلاً تحت تعبده بالظهور وإن كان بوجوده تبعاً للدلالة المطابقي[٥] ولذا[٦] ربما يكون حجة بلا حجية الدلالة المطابقية كما[٧] هو الشأن في موارد التعارض الموجب لتساقطهما في المدلول المطابقي مع قيامهما على الحجية في مدلوله الإلتزامي

١ــ أي الفرق بين مثبتية الإمارات ومثبتية الأصول وهو الموجب لإختلاف التقريب بين الإمارة والأصل في وجه الجريان لا أن نفس التقريب الذي جرى في قيام الإمارة على بعض أطراف العلم الإجمالي يجري بعينه في جريان الأصل أيضاً ــ

٢ــ فإن دليل الحجية كما يشمل ظهورها في المدلول المطابقي كذلك يشمل ظهورها في المدلول الالتزامي

٣ــ الصحيح التبعي

٤ــ وإن حكم العقل بحجية الظهور مستقل بالدلالة الالتزامية للكلام كالدلالة المطابقية له

٥ــ وإن كان نفس الدلالة الالتزامية وجوداً تابع لدلالة المطابقية وأما حجية فمستقله

٦ــ ولذا ذكرنا في محله أنه ربما لا تكون الدلالة المطابقية حجة لجهة من الجهات لكن الدلالة الالتزامية حجة

٧ــ ومن موارده باب تعارض الامارتين الموجب لتساقطهما في المدلول المطابقي مع بقائهما على الحجية في المدلول الالتزامي في نفي الثالث كما عليه بناء الأصحاب

فـــي نفـــي الثالث كما هو تباينهم أيضاً على ذلك كما لا يخفى وهذا[١] بخلاف مثبتية الأصل إذ[٢] مرجعه إلى كون نظر التنزيل إلى الإمارة[٣] الشرعية المرتبة علـــى المنـــزّل بالفتح بواسطة الأمر[٤] العقلي أو كان ترتبه على المنزّل[٥] فعليّاً وإن لـــم يكـــن في البين واسطة إذ[٦] مثل هذا الأثر لا يكون كشفه إلاّ بإطلاق التنزيل في المدلول المطابقي بلا كونه تحت كاشف مستقل[٧] قبال الكاشف عن المدلول المطابقي توسعة أو تضيّقاً.

١ــ وهذا بخلاف الأصول المثبتة فإن دليل الأصل إنما يكون قاصراً على حجية الدلالة المطابقية دون الالتزامية فلا إطلاق له كذلك فما يدخل تحت إطلاق دليل المطابقي هو الحجة ويكون بالنسبة إلى الآثار الشرعية بلا واسطة.

٢ــ وأما الآثار الشرعية بتوسيط الآثار العقلية كالنذر المترتب على نبات اللحية أو الآثار العقلية المجرّدة كنبات اللحية فيكون من مثبتات الأصول واستصحاب الحياة يثبت له وجوب الانفاق من ماله على زوجته وبقاء الزوجية ونحو ذلك.

٣ــ الصحيح ــ الآثار

٤ــ الصحيح ــ الأثر

٥ــ الصحيح ــ عقليّاً ــ أي الآثار العقلية بلا واسطة كنبات اللحية في المثال

٦ــ فانه ليس إلاّ الظهور المطابقي يكون حجة دون المدلول الالتزامي، فلو كان مثبت الأصول حجة كان من شؤون إطلاق الظهور المطابقي دون المدلول الالتزامي

٧ــ فلا يكون مدلوله الإلتزامي حجة في قبال المدلول المطابقي بل المدار على توسعة مدلول المطابقي وتضييقه للآثار الشرعية مع الواسطة والآثار العقلية بلا واسطة

ومـــثل[١] هـــذا التقـــريب أيضاً[٢] إنما يتم في الأصول التنزيلية[٣] وإلاّ[٤] ففي غيـــرها مـــثل قاعدة الحلية على أحد الوجهين[٥] لا يكون في البين كشف عن اللـــوازم الواقعية الموجبة لتعيّن المعلوم بالإجمال في طرفه[٦] ولذا نقول إنه لا مجـــال لكـــشف جعل البدل من مثل هذه الأصول أصلاً[٧] وإنما الطريق إليه[٨] منحـــصر بالإمـــارة والأصـــول التنـــزيليّة بناء على المثبتية إذ بمثلها[٩] حينئذ

١ــ الجهة الثانية: في إمكان الفرق بين مثبتات الأصول أيضاً فإن الأصول تنزيلية وغير تنزيلية أما التنـــزيلية وهي تنـــزيل الشارع الشك منـــزلة اليقين بلحاظ الآثار أو جعل المماثل على اختلاف المسالك كما في الإستصحاب والطواف بالبيت صلاة وغير التنـــزيلية وهي المحضة من الأمر بالبناء والجرى العملي من دون تنـــزيل كالبرائة والحلية ونحوهما بلا نظر إلى جعل الأثر أو المماثل أصلا.

٢ــ والتقريب المتقدم من إمكان شمول إطلاق دليل المدلول المطابقي للآثار الشرعية بلا واسطة بل مع توسط العقل ونفس الأثر العقلي أيضاً

٣ــ تختص ذلك بالأصول التنـــزيلية الموجبة للإنحلال.

٤ــ وأما غير التنـــزيلية مثل البراءة ونحوها

٥ــ وقاعدة الحلية والطهارة على أحد الوجهين وهو يكون أصل محض والبناء العملي من دون تنـــزيل من جعل المماثل ونحوه

٦ــ فلا يكشف حينئذ لعدم التنـــزيل عن اللوازم والآثار الواقعية الموجبة لجعل البدل ولا يشمل إطلاق الدلالة المطابقية لذلك

٧ــ فلا مجال لكشف جعل البدل بجريان أصل المحض أصلاً

٨ــ فالطريق لكشف جعل البدل أحد أمرين أما الإمارة المثبتة للوازمها والأصول التنـــزيلية على القول بمثبتيّتها لذلك

٩ــ فيكشف عن وجوب هذا الطرف واقعاً ويكون الإنطباق المعلوم بالإجمال عليه قهريّاً.

يستكشف وجودها[١] واقعاً هو عين المعلوم بالإجمال ولو بالعناية غاية الأمر[٢] طريق الكشف في الإمارة[٣] دلالته الآخر المتعبد به مستقلاً قبال التعبد بالدلالة المطابقية وطريق الكشف[٤] في الأصول إطلاق نظر التنزيل[٥] الذي هو من شئون المدلول المطابقي[٦] بلا استقلال اللازم في التعبد قبال التعبد بإطلاق التنزيل في مدلوله المطابقي وحينئذ ففي الموردين[٧] بملاحظة الفرار عن الترخيص بلا جعل بدل يرفع اليد[٨] عن الدلالة على المدلول المطابقي بدواً ويؤخذ بالدلالة[٩] على المدلول الإلتزامي من جهة التفكيك بين التعبدين[١٠] أو[١١]

١ــ الصحيح وجوبها

٢ــ نعم طريق كشف الإمارة عن الأصول يختلف

٣ــ فإن طريق كشف الإمارة عن جعل حجية لوازمه ومثبتاته تكون عن حجة مستقلة للدلالة الالتزامية قبال الدلالة المطابقية

٤ــ وأما طريق الكشف في الأصول التنزيلية لو ثبت مثبتاتها

٥ــ هو شمول إطلاق دليل التنزيل ونظره

٦ــ فيكون من شئون الدلالة المطابقية لا مستقل في الحجية والتعبد قبال إطلاق دليل التنزيل والدلالة المطابقية وهو الموجب لجعل البدل.

٧ــ ففي الموضعين للفرار عن جعل الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي من دون جعل البدل

٨ــ فيرفع اليد عن الدلالة المطابقية التي هو المنسبق إلى الذهن بدويّاً

٩ــ ويؤخذ بالدلالة الإلتزامية أيضاً

١٠ــ لحجية كل واحد منهما مستقلاً كما في باب الإمارات

١١ــ أو تكون الدلالة المطابقية حجة على مدلولها المطابقي وإطلاقها يشمل للدلالة الإلتزامية ومن شئونها

التفكيك في إطلاق نظر التنزيل على أحد الحكمين[١] ثم بعد ثبوت الوجوب المزبور والعلم بجعل البدل يؤخذ[٢] بالمدلول المطابقي تعبداً أو تنزيلاً، نعم[٣] لو بنينا على عدم مثبتيّة الأصول التنزيلية أيضاً لا مجال لجريانها في طرف العلم[٤] بلا ثبوت جعل بدل من الخارج بخلاف الإمارة[٥] نعم[٦] لو كان الوجوب الواقعي[٧] للطرف الآخر من الآثار الشرعية للمنزل[٨] بأن يكون الشك فيه مسبباً من الشك في الترخيص المزبور[٩] لا بأس بالإلتزام بالجريان[١٠] بالتقريب السابق[١١] ويثبت به جعل البدل[١٢] فيترتب عليه الترخيص في مورده في الرتبة

١ــ فينزل منزلة اليقين أو الواقع بأحد الحكمين وهو الوجوب والآخر هو الترخيص

٢ــ ثم من شؤونه وإطلاقه يؤخذ بالحكم الآخر تعبداً أو تنزيلاً هذا كله لو قلنا إن الأصول التنزيلية مثبتاتها حجة.

٣ــ وأما لو بنينا على عدم حجية مثبتات الأصول مطلقاً تنزيلية أو غير تنزيلية

٤ــ فلا مجال لجريان الأصول مطلقاً في أطراف العلم الإجمالي من دون جعل البدل من الخارج لعلية العلم الإجمالي للموافقة القطعية كالمخالفة القطعية

٥ــ فيبقي الإمارة فقط موجبا لجعل البدل لكون مثبتاتها حجة مطلقا

٦ــ الجهة الثالثة: من موارد جعل البدل.

٧ــ أن يكون الوجوب الواقعي للطرف الآخر من الآثار الشرعية للمنزّل

٨ــ وهو الأصل التنزيلي المزبور

٩ــ بأن يكون الشك في الوجوب الواقعي للطرف الآخر مسبباً عن جريان الإستصحاب في هذا الطرف

١٠ــ فلا مانع من الجريان

١١ــ ويكون انطباق المعلوم بالإجمال عليه قهرياً

١٢ــ ويكون من جعل البدل في مرحلة الفراغ هو الوجوب للطرف الآخر

المتأخـــرة[١] ومـــن هذا الباب[٢] صورة نذر صدقة على تقدير عدم كونه مديوناً واقعاً إذ[٣] بإستصحاب عدم الديّن بالتقريب السابق يثبت الوجوب المزبور[٤] بلا[٥]

١ــ ويترتب على مورده وهو هذا الطرف الترخيص في الرتبة المتأخرة عن جعل البدل ولو زماناً يكون مساوياً

٢ــ وهو كون الوجوب للطرف الآخر من الآثار الشرعية للمنـــزّل في هذا الطرف قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٣١٥، كما لا ينتقض أيضاً بموارد الدوران بين التكليفين المترتب أحدهما على عدم التكليف بالآخر كما في نذر الصوم المعلق على عدم كونه مديوناً وكما في وجوب الحج المترتب على عدم كونه مكلفاً بأداء دين ونحوه مما يوجب عدم الإستطاعة من جهته بدعوى أنه لا شبهة في بنائهم على إثبات وجوب الصوم والحج في المثالين بإجراء الأصول النافية مطلقاً حتى غير التنـــزيلية بالنسبة إلى الدين ونحوه وأنه لا يكون ذلك إلاّ من جهة اقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية وإلاّ فبناء على عليّة العلم الإجمالي ومنعه عن جريان الترخيص في بعض الأطراف بلا جعل بدل في الرتبة السابقة لا مجال لإجراء الأصول المرخصة في المثالين بالنسبة إلى التكليف بأداء الدين فإن في رتبة جريانها لم يثبت تكليف بالصوم والحج بل ثبوت التكليف بهما إنما يكون في رتبة متأخرة عن جريان الأصول بالنسبة إلى تكليف بالدين ومثله لا يناسب علّية العلم الإجمالي

٣ــ إذ نقول إن بنائهم على جريان الأصل النافي بالنسبة إلى الدين ونحوه في نحو المثال المزبور إنما هو بالنظر إلى ما يترتب عليه من الأثر الوجودي

٤ ــ وهو ثبوت التكليف بالصدقة في المثال الأول والحج في الثاني الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى طرفه

٥ــ لا أنه بدواً بلحاظ صرف الترخيص والمعذورية فيه ومن الواضح أن مثله لا ينافي عليّة العلم الإجمالي لأنه بهذه الجهة يكون من قبيل الأصول المثبتة للتكليف في بعض أطراف العلم الموجبة لسقوطه عن التأثير بالنسبة إلى الطرف الآخر ورجوع الشك فيه بدوياً كما لو لم يكن له أثر غير ذلك ففي الحقيقة يكون ذلك نحو حيلة

لــزوم المحــذور السابق[١] لما عرفت، نعم[٢] قد يكون الوجوب المسطور مرتباً شرعاً على مطلق الحكم الأعم من الواقعي والظاهري[٣] ففي مثل هذه الصورة ربما يجيء إشكال جريان القاعدة بدواً[٤] إلى ما يترتب عليه لازمه[٥] لإستلزام الترخيص[٦] بلا جعل بدل في الرتبة السابقة وهو المحذور السابق[٧] ولا يمكن جــريان مــا ذكــرنا في الأصول التنزيلية السببية[٨] هنا لإمكان التفكيك بين

لإيجاد العذر والتسهيل على المكلف بإجراء الأصول النافية في بعض أطراف العلم ولكن لا بلحاظ نفس العذر والتسهيل كي ينافي علّية العلم الإجمالي بل بمعونة إحداث التكليف بالتصدق والحج الموجب لسقوط العلم عن التأثير.

١ــ أي المحذور من جريان الأصل النافي من دون جعل البدل أو الإنحلال

٢ــ ولا فرق في ذلك بين أن يكون التكليف مترتباً شرعاً على عدم التكليف بالدين واقعاً أو على مطلق الحكم الأعم من الواقعي والظاهري غير أنه على الأول ينحصر الأصل الجاري في الدين في مقام إثبات التكليف بالأصول المحرزة كالإستصحاب بخلاف الثاني فانه يكفي لإثبات التكليف المزبور الأصول غير التنــزيلية أيضاً الخ

٣ــ ففي فرض كون الوجوب مترتباً على مطلق الحكم الأعم من الواقعي والظاهري

٤ــ ربما يشكل جعل البدل بدواً

٥ــ من جهة جريان الأصل النافي المستلزم لثبوت التكليف في الآخر

٦ــ فيستلزم الترخيص من دون جعل البدل في الرتبة السابقة

٧ــ وهو المحذور المكرر في المقام من عدم جريانه من دون جعل البدل

٨ــ ولا يجري فيه ما ذكرناه في الأصول التنــزيلية التي يكون سبباً والآخر مسبباً لما تقدم أن الأصول المثبتة للتكليف في بعض أطراف العلم يوجب سقوطه عن التأثير بالنسبة إلى الطرف الآخر

التنـــزيلين هـــناك[١] بخـــلاف[٢] مقام جعل الحليّة في المقام مع[٣] أن الأصحاب ملتزمون بالجريان في المقام أيضاً وإثبات الوجوب المزبور بالأصول الغير التنزيلية أيضاً ولعمري أن القائل[٤] بالإقتضاء لو تشبّث بمثل هذا الفرع لإثبات مـــدعاه لكـــان امتن من تشبّثه بموارد الإنحلال وجعل البدل كما اسلفناه ولكن نقـــول[٥] إنـــه يقـــع في محذور أشدّ كما بيّنا خصوصاً مع عدم مساعدة العقل للإقتضـــاء بالتقريب السابق فلابد من علاج هذه الشبهة في هذا الفرع[٦] فنقول بعونه تعالى أولاً[٧] أن الأحكام الإقتضائية من الإيجاب والحرمة أو الإستحباب

١ــ فقابل للتفكيك بذلك بين التزيلين

٢ــ وعلى أي بخلاف جريان قاعدة الحلية في الطرف في المقام فإن غاية ما تقتضيه هو البناء على الحلية والترخيص في الإرتكاب في الطرف المأذون فيه وأما اقتضائها للبناء على كون المعلوم بالإجمال هو المشتبه الآخر فلا

٣ــ مع أن بناء الأصحاب على جريان أصالة الحل والأصول النافية الجارية في طرف واحد وإثبات الوجوب في الطرف الآخر فيكشف عن الإقتضاء لا العلّية التامة

٤ــ مع أن القائل بالإقتضاء كان له أن يتشبث بهذا الفرع وبناء الأصحاب لمدّعاه من الإقتضاء دون موارد الإنحلال وجعل البدل

٥ــ لكن أيضاً غير تام كما أن العقل حاكم بالعلّية التامة وعدم تمامية الإقتضاء على ما تقدم مفصلا

٦ــ وعلاج هذا الفرع يتوقف على مقدمة فيها نكات

٧ــ **الأولى**: أن الأحكام اقتضائية ولا اقتضائية والاقتضائية ما فيها المصلحة في المتعلق

والكـــراهة لا محيص من نشوها عن المصلحة في المتعلق[١] وأما الترخيصات الشرعية[٢] فتارة ناشئة عن لا اقتضائية المتعلق وأخرى[٣] ناشئة عن اقتضاء في نفـــس الجعل لمصلحة فيه من التسهيل على المكلف أو غيره حتى مع فرض اقتـــضاء الوجوب أو الحرمة متعلقه[٤] وحيث كان كذلك نقول[٥] إن الغرض من جعل الترخيص تارة هو ايجاد لعذر والتسهيل للمكلف وأخرى[٦] بكون الغرض مـــن جعلـــه مجرد ترتب الوجوب الذي هو أثره عليه فلا نظر في جعله إلى إيجاد العذر في حقه بذلك ففي هذه الصورة[٧]

١ــ كالإستحباب والكراهة والإيجاب والتحريم واللا اقتضائية ليس في متعلقها المصلحة كما لو كان من أجل اللابدية في دوران الأمر بين المحذورين بين الوجوب والحرمة فانه لا يخلو من الفعل أو الترك فيكون الفعل مما لا اقتضاء فيه وكذا الترك

٢ــ **الثانية:** أن الترخيصات الشرعية كالبرائة والحلية ونحوهما فتارة لا اقتضائية كالإباحة المتقدمة

٣ــ وأخرى تكون اقتضائية والمصلحة في نفس الجعل وذلك للتسهيل على المكلف ونحوه ولو كان في متعلقه اقتضاء الوجوب أو الحرمة لكن هناك مصلحة في الجعل أهم من ذلك

٤ــ ولعل من هذا القبيل النبوي المعروف (**لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك**) لمصلحة التسهيل

٥ــ **الثالثة:** أن مصلحة الترخيص تارة هو التسهيل للمكلفين والعذر لهم

٦ــ وأخرى يكون الغرض من جعله ترتب الوجوب الذي هو أثره عليه من دون أن يكون النظر في جعله إيجاد العذر والتسهيل في حقه ولو كان التسهيل أيضاً مترتباً عليه مع الواسطة

٧ــ إذا عرفت ذلك ففي هذه الصورة التي يكون الغرض من الجعل هو ترتيب آثار الوجوب عليه

لا بأس بجعلها في أطراف العلم[١] لمحض ترتب الوجوب الموجب لإسقاط العلم عن تأثير في طرفه ففي الحقيقة[٢] الغرض من جعل الحلّية في المقام أيضاً تسهيل الأمر على المكلف لكن بالواسطة لا بنفسه فكان مثل هذا الجعل وسيلة لإحداث الوجوب الباعث لإسقاط القلم[٣] عن الأثر وعليه[٤] فلنا أن نقول إن أمثال هذه الترخيصات وإن لم تكن تنزيلية[٥] قابلة للتفكيك في النظر إلى أثر

١ــ فلا مانع من جعله في أطراف العلم لترتب الوجوب الموجب لسقوط العلم عن المنجزية حينئذ

٢ــ وفي المقام يكون الغرض من جعل الحلية في طرف العلم كما عليه الأصحاب وإن كان لتسهيل الأمر على المكلفين مع الواسطة لكن الغرض من الجعل هو إحداث الوجوب الباعث لسقوط العلم عن المنجزية والتسهيل يترتب عليه

٣ــ الصحيح علم

٤ــ وعلى ذلك يرتفع الإشكال في هذه الأصول غير التنزيلية من جريانها في بعض أطراف العلم. ولعله إلى ذلك أشار المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١٥، ولا ينتقض ذلك بما لو كان المتكفل لتطبيق دليل الترخيص على بعض أطراف العلم هو الشارع حيث يؤخذ بالترخيص في الطرف المأذون فيه ويكتفي في موافقة العلم بالإجتناب عن الطرف الآخر لأن هذا الفرض لو فرض تحققه فلابد بمقتضى تنجيزية حكم العقل بتحصيل الفراغ الجزمي من التصرف في ترخيصه بجعله كناية عن جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع أو المصير إلى حجية المثبت في خصوص ذلك المورد فراراً عن الترخيص بلا جعل بدل الخ والمتعين هو الأول دون الثاني كما هو واضح

٥ــ فإن هذه الترخيصات ليست كالأصول التنزيلية قابلة للتفكيك بين الأثر المطابقي والالتزامي كما في الإمارات أو المطابقي وما من شئونه أيضاً بالإطلاق كما في الأصول التنزيلية

دون أثـر ولكـن[١] بملاحظـة نشوها عن المصالح والأغراض المترتبة على جعلها قابلة[٢] للتفكيك في أصل جعلها بين أثر وغرض دون غرض فكانت من هـذه الجهة شبيهة بالأصول التنزيلية فتدبر. ثم إن في المقام فرعاً آخر[٣] وهو صورة[٤] ترتب الوجوب على نفس معذورية المكلف لا صرف حليّة[٥] كي يجئ فيه الكلام السابق نظير[٦] صورة ترتب وجوب الحج على مجرد القدرة الناشئة عن معذوريته عن الديّن أو تكليف آخر ففي[٧] هذه الصورة أيضاً ينتهي الأمر

١ــ لكن بما أنها ليست أحكاماً لا اقتضائية وإنما ينشأ عن المصلحة والغرض في الجعل

٢ــ يكون شبيه الأصول التنـزيلية قابلة للتفكيك في أصل جعلها بين غرض وأثر دون غرض وأثر فيكون جعلها لأجل ما يترتب عليه الأثر من الوجوب الموجب لرفع التنجز عن العلم لا للتسهيل والمصلحة في الجعل في الرتبة السابقة فلا محالة يكون الوجوب هو الموجب لجعل الفراغ والبدلية عن المعلوم بالإجمال كما لا يخفى

٣ــ **الجهة الرابعة:** في فرعين آخرين من موارد عدم تنجز العلم الإجمالي الفرع الأول: قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣١٦، ثم إن ذلك كله في فرض ترتب التكليف المزبور على عدم التكليف بالدين واقعاً أو على مطلق عدم التكليف بالدين ولو ظاهراً.

٤ــ واما لو كان مترتباً على مجرد معذورية المكلف عن الدين ولو عقليّاً ــ أي الفرض الأول المتقدم ــ

٥ــ أي لا يكون صرف الحليّة المترتب عليه الوجوب كما في الفرض الثاني المتقدم وذكرنا فيه الكلام السابق بعدم التنجز ــ

٦ــ كما في الحج بناء على ترتب وجوبه على القدرة الناشئة عن مطلق معذورية المكلف عن الدين أو عن تكليف آخر

٧ــ أي ينتهي الأمر إلى العلم الإجمالي بوجوب الحج أو وجوب الدين أو وجوب الصدقة بالنذر أو الدين ــ

إلـــى علم إجمالي بوجوب الحج أو وجوب الديّن مثلاً[١] ولكن منجزية هذا العلم لوجـــوب الحـــج مستلزم لعدمه لأنه ملازم لمنجزية لوجوب الديّن أيضاً إذ لا يكـــاد ينفك منجزية العلم الإجمالي في أحد الطرفين عن منجزيته في الطرف الآخـــر[٢] وفـــي المقام يستلزم منجزيته لوجوب الديّن للجزم بعدم وجوب الحج واقعـــاً فأين وجوب الحج حينئذ كي يتنجز قبل[٣] هذا العلم يخرج عن المنجزية رأساً[٤] كما لا يخفى فتدبر في المقام فإنه أيضاً من مزال الأقدام.

١ــ فجريان البرائة عن التكليف بالدين في هذا الفرض إنما هو من جهة عدم منجزية مثل هذا العلم الإجمالي فإن صلوح تأثيره في التنجيز إنما يكون في فرض قابلية كل طرف من جهة احتمال انطباق المعلوم عليه للتنجز من قبله في عرض تنجز الطرف الآخر على نحو كان العلم الإجمالي محدثاً عقلاً لإيجاب الحركة على وفق المحتملين كما في العلم الإجمالي بحرمة أحد الانائين حيث لا ينفك منجزية العلم الإجمالي في كل طرف عن منجزيته في الطرف الآخر ومن الواضح أن ذلك غير متصور في المقام.

٢ــ إذ لا يكاد يجتمع منجزية العلم الإجمالي للتكليف بالحج مع منجزية للتكليف بالدين لأن في فرض منجزيته للتكليف بالدين نقطع بعدم وجوب الحج واقعا فلا يحتمل وجوبه كي يتنجز من قبله ومعه لا يصلح العلم المزبور للمنجزية.

٣ــ الصحيح فمثل

٤ــ وهذا بخلاف فرض ترتب وجوبه على عدم التكليف بالدين واقعاً فإن في فرض منجزية العلم للتكليف بالدين يحتمل وجوب الحج أيضاً لإحتمال برائة ذمته عن الدين واقعاً فلا قصور في العلم الإجمالي في منجزيته لكل من التكليفين لولا اقتضاء الأصل النافي للتكليف في طرف لإثبات التكليف في الطرف الآخر وعلى كل حال لا مجال للتشبث بمثل هذه الموارد لإثبات اقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية لما عرفت من عدم كون الترخيص الجاري فيها منافياً مع علّية العلم الإجمالي لوجوب تحصيل الجزم بالفراغ عند الإشتغال بالتكليف.

الفرع الثاني: ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته هنا فرع قد تفرعوا على الإنحلال وهو أن من علم بترك السجدتين إما في ركعة واحدة غير الأخيرة أو في ركعتين غير الأخيرة أيضاً فيعلم إجمالاً بوجوب الإعادة أو قضاء السجدتين ففي هذا المقام قال صاحب التقريرات بعدم جريان قاعدة الفراغ والتجاوز واستصحاب العدم بل قاعدة الإشتغال يكون موجباً لإنحلال العلم الإجمالي ووجوب الإعادة ولا يجب القضاء أما عدم جريان قاعدة الفراغ لعدم إثبات وجوب القضاء أي السجدتين أما قاعدة التجاوز للتعارض والإستصحاب أيضاً للتعارض ــ أي يجري الإشتغال في طرف واحد وينحل بلا جعل بدل ــ قلت والعجب من تحرير الفن من القول بعدم جريان قاعدة الفراغ هنا مع أن مجراه هنا غاية الأمر يكون معارضاً لا أن لا يكون مجراه بل مع أصالة البرائة عن القضاء ــ أي السجدتين ــ يكون معارضاً. وتحقيق هذا الفرع أن السجدة الثانية من الركعة الأولى بعنوان السجدة الثانية نقطع بعدم جريان قاعدة التجاوز فيه لأنه إما أن لا يوجد أصلا أو وجد على غير طبق أمره لبطلان الصلاة وكذلك في السجدة الثانية في الركعة الثانية وأما السجدة الأولى فنشك في وجوده ولا مانع من جريان قاعدة التجاوز ــ أي لا إعادة ــ نعم معارض بأصالة البرائة عن القضاء أي الإعادة ــ ويمكن أن يجاب بأن وجود سجدة الثانية وإن لم يكن مؤثراً ولكن عدم ترتب عليه القضاء فيستصحب عدمه ووجب قضاء السجدة. ولكن فيه أن هذا العدم مع فرض عدمه نقطع بوجوب القضاء ومع الوجود لا أثر به فلا مجرى للإستصحاب. وأما الإستدلال للأخباري بأدلة الحظر فنقول إن كان دليله هو دفع الضرر المحتمل فقد مر. وإن كان حكم العقل قبل ورود الشرع بالإحتياط فأدلة البرائة بواسطة ورود الشرع ينفيه. وبه تم استدلال الأخباري لوجوب الإحتياط ورده والحمد لله

بقـــي فـــي المقام التنبيه على أمور مهمة في البين فمنها[١] أن مفاد قاعدة البـــرائة هو نفي الكلفة[٢] في مرتبة الشك[٣] بالرافع[٤] تارة بلسان نفي الإيجاب[٥] وأخـــرى بلسان جعل الحلية[٦] على أحد الوجهين[٧] بلا ملاحظة الحالة السابقة فـــيها[٨] ولا النظـــر إلـــى نفي التكليف واقعاً[٩] فلا ترتبط[١٠] هذه القاعدة بقاعدة الإستصحاب ولا[١١] قاعدة عدم الدليل دليل العدم حينئذ لا وجه[١٢] للتفصيل فيها

(في أن البرائة أصل برأسه)

١ــ بقي أمور، **الأمر الأول**: أن أصالة البرائة هو الحكم بالإباحة وعدم وجوب الإحتياط

٢ــ ونفي التكلف والمشقة

٣ــ في مرحلة الشك بالواقع ومرحلة التحيّر وموضوع المشكوك

٤ــ الصحيح بالواقع

٥ــ سواء كان بلسان رفع ما لا يعلمون نفي الإيجاب ونفي الحرمة

٦ــ أو قوله ﴿عليه السلام﴾: كل شيء لك حلال ونحوه

٧ــ فإن أحد الوجهين كونها قاعدة في مرحلة الشك والوجه الآخر في بيان حكم واقعي ليس موضوعها الشك

٨ــ فلم يلاحظ في أصل البرائة الحالة السابقة أصلاً

٩ــ كما لا نظر له إلى نفي التكليف واقعاً بل مجرد المعذورية في الترك لقبح عقاب بلا بيان عقلاً

١٠ــ فلا ربط له بالإستصحاب

١١ــ ولا قاعدة عدم الدليل دليل على العدم لأن أصالة البرائة يكون من الدليل على العدم لا عدم الدليل والإلحاق بالأعم الأغلب

١٢ــ نقل الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٣٣، أن المحكى عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البرائة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الأول دون الثاني ولابد من حكاية كلامه ﴿قدس سره﴾ في المعتبر قال: ــ الأول: استصحاب حال

بين ما يعمّ به البلوى أم لا علاوة[١] عن عدم دليل واف بمفاد القاعدة الثانية كما لا يخفى وحينئذ فتوهم[٢] السابقين من جعل أصل البرائة من مصاديق الإستصحاب ويعبّرون عنه بإستصحاب حال العقل[٣] منظور فيه ولقد أجاد المحقق آقا جمال الخونساري[٤] حيث تنبّه في زمانه بإختلاف القاعدتين وجعل أصل البرائة أصلا برأسه وهذا من مثله في زمانه تحقيق رشيق شكّر الله سعيه ومنها[٥] أن من شرائط كلية الأصول عدم وجود أصل حاكم عليه[٦] بل كون ذلك من الشرائط أيضاً مسامحة في التعبير[٧] إذ مع وجود الحاكم لا يبقي

العقل وهو التمسك بالبرائة الأصلية ــ الثاني: أن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه ــ ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر.

١ــ مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبار عدم الدليل دليل على العدم.

٢ــ فعليه توهم السابقين من أن أصالة البرائة هو هذه القواعد توهم فاسد.

٣ــ كما عرفت في كلام المحقق

٤ــ ثم نسب إلى المحقق الخونساري من جعل البرائة أصلا برأسه في قبال عدم الدليل ونعم ما فعل وتنبّه. فإن البرائة لا تلاحظ فيها الحالة السابقة أصلا سواء لم تكن الحالة السابقة أو لم تلاحظ ذلك واستصحاب حال العقل قد تقدم مفصلا بيانه فراجع.

(في أصالة عدم التذكية)

٥ــ **الأمر الثاني:** في أصالة عدم التذكية وهي أصل موضوعي حاكم على البرائة وسائر الأصول

٦ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٥٥، يعتبر في جريان أصالة الإباحة في مشتبه الحكم عدم وجود أصل حاكم عليها بل لا يختص ذلك بأصل الإباحة فيجري في غيرها من الأصول أيضاً

٧ــ بل في جعل ذلك من الشرائط مسامحة في التعبير

مـــورد لجـــريانه[1] وحينئذ فمن لوازم جريان أصالة البرائة عدم جريان أصالة الحرمة أو الحليّة فيه.[2] ومن نتائج ذلك[3] عدم جريان[4] أصالة الحل والبرائة في لحـــم شـــك بأنه مذكى أم لا مع كونه في سوق مسلم أو بيد مسلم يعامل معه

١ــ لأن مرجع ذلك في الحقيقة إلى اشتراط تحقق الموضوع للأصل في جريانه فإن مع وجود الحاكم لا مورد لجريان الأصل المحكوم لإرتفاع موضوعه ولو تعبداً بجريان الأصل الحاكم أي لا يكون أصل حاكم في البين وتوضيح ذلك قال أستاذنا الآملي ﴿ﷺ﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٣٩، ولا فرق بين أن يكون الحاكم هو الأصل في الموضوع أو الأصل في الحكم فالأصل الموضوعي يكون مثاله الحيوان الذي لا نعلم أنه قابل للتذكية أو لا فإن الشك في الحلية ناش عن الشك في القابلية فلو جرى أصالة عدم التذكية لا تصل النوبة إلى أصالة الحل لأن مقتضى جريانها حرمته وكذلك إذا كانت الشبهة في الحرمة من باب الشبهة الموضوعية كاللحم المطروح في البر فإنه إذا شك في اجتماع الشرائط للذبح مثل الإسلام في الذابح واستقبال القبلة في المذبوح يجري أصالة عدم حصول التذكية بشروطها ويحكم بالحرمة ولا تجري أصالة الحل فجريان الأصل في الموضوع منع عن جريان الأصل في الحكم وهكذا لو كان الشك في الحكم ناشئاً عن الشك في حكم آخر

٢ــ ومن ذلك ما لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ فإنه تجري فيه أصالة عدم النسخ وبجريانها لا يبقي مورد لأصالة الإباحة والبرائة عن التكليف

٣ــ أي عدم وجود أصل حاكم ــ

٤ــ ومنه أيضاً لو شك في حل أكل لحم حيوان من جهة الشك في تذكيته مع عدم كونه في سوق المسلمين ولا في يد المسلم حيث أنه مع جريان أصالة عدم التذكية لا تجري فيه أصالة الحل والإباحة.

معاملـــة المذكى[١] وفي كفاية صرف يده لإثبات التذكية إشكال[٢] من[٣] دون فرق في ذلك بين كون الشك من جهة الشك في القابلية[٤] أم لا وإن لم يكن في البين

١ــ لأن يد المسلم وسوق المسلمين إمارتان على التذكية وعلم تعبدي فلا يبقي موضوع للأصل

٢ــ لأن في بعض الروايات وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه، (وسائل، باب ٥٠، نجاسات، ح ٧) ولازمه عدم كفاية صرف اليد المسلم عليه والتحقيق يتكل إلى محله لكن لا يبعد العموم في اليد لصحيح الحلبي ونحوه اشتر وصلّ فيها حتى تعلم أنه ميتة (باب ٥٠، نجاسات، ح ٢) لكن يكون على وجه معد لتصرفه الذي يكون إمارة نوعية على التذكية لا مجرد كونه تحت يده ولو بقصد الإلقاء في المزبلة

٣ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ١٤٢، الذي يظهر من كلمات الأصحاب قدس أسرارهم هو التسالم على جريان أصالة عدم التذكية عند الشك في تذكية الحيوان وإثباتهم بها حرمة لحمه ونجاسته وقد خالف في ذلك جماعة منهم الفاضل التوني حيث أورد على المشهور في حكمهم بنجاسة الجلد المطروح بإستصحاب عدم التذكية بأن عدم المذبوحية لازم لأمرين الحياة والموت حتف الأنف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزمه الثاني وهو الموت حتف الأنف فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية اللازم للموت حتف الأنف والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني وسيأتي مفصلاً وبيان كلام أستاذنا الخوئي ﴿دام ظله﴾ في ذلك والمناقشة في الجميع.

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٥، الشقوق المتصورة للشك في طهارة اللحم وحليته من جهة الشك في التذكية فنقول إن الشك فيها تارة يكون من جهة الشبهة الحكمية كالشك في قابلية الحيوان الكذائي للتذكية في فرض عدم قيام دليل على قابلية كل حيوان للتذكية وكالشك في اعتبار اسلام الذابح أو الإستقبال مثلا فيها. وأخرى من جهة الشبهة الموضوعية وصورها كثيرة ــ أي

إمـــارة الحلية كما عرفت ففي جريان أصالة عدم التذكية مع الشك في القابلية تفصـــيل فـــإن قلنا بأن القابلية مثل فرى الاوداج دخيل في تحقق التذكية وأن التذكـــية أمر معنوي[١] كالطهارة فلا شبهة في جريان أصالة عدم التذكية[٢] حتى مع الشك في القابلية وبه[٣] يثبت الحرمة[٤]

كما إذا علمنا بجميع الشرائط وعلمنا قابلية الحيوان أيضاً للذبح ولكن لم نعلم أن هذا اللحم المطروح هل جري عليه ما يجب عليه أن يجري أم لا؟ ـــ

١ـــ وعلى أي تقدير التذكية ـــ أي فيه مسالك إما أن تكون عبارة عن أمر بسيط معنوى متحصل من قابلية المحل وقطع الاوداج الأربعة بالحديد وسائر ما يعتبر فيه نظير الطهارة بالنسبة إلى الغسلات الخاصة. إلى أن قال

٢ـــ فعلى الأول ـــ أي هذا الإحتمال ـــ تجري في جميع الصور أصالة عدم التذكية من غير فرق بين أن يكون الشك من جهة الشبهة الحكمية أو من جهة الشبهة الموضوعية بأنحاء ما يتصور فيها من الشك فانه يشك حينئذ في تحقق ذلك الأثر الحاصل البسيط والأصل عدمه

٣ـــ ويترتب عليه الحرمة ـــ إجماعاً كما في الكفاية ـــ

٤ـــ بل النجاسة في وجه قوي ولا ينافي ذلك مادل على ترتب الحرمة والنجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة عمامات حتف أنفه حتى يشكل بعدم اقتضاء الأصل المزبور لإثبات هذا العنوان إلاّ على القول بالأصل المثبت إذ الحكم كما رتب في الأدلة على عنوان الميتة كذلك رتب على ما يعم العنوان المزبور وهو غير المذكى ومن الواضح أنه لابد في مثله من الأخذ بذلك العنوان العام كما يكون ذلك هو الشأن في كل مورد رتب الحكم الشرعي في لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر حيث تكون العبرة بالعنوان العام. ثم إن ذلك إذا لم نقل إن الميتة في لسان الشارع عبارة عن غير المذكى وإلاّ فبناء على كونها عبارة عن غير المذكى كما قيل به فالأمر أوضح ـــ وقال في ص ١٤٢، ج ٤، وقد استدل عليه ـــ أي الفاضل التوني ـــ أيضاً بوجهين آخرين ـــ أي غير المتقدم ـــ الأول أن

الموضوع لكل من حرمة لحم الحيوان ونجاسته وحليته وطهارته أمر وجودي فموضوع الحرمة والنجاسة هي الميتة التي هي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه كما أن موضوع الحلية والطهارة عبارة عن المذكى فهما أمران وجوديان ولابد من إحرازهما وأصالة عدم التذكية بعد ما لم يثبت عنوان الميتة بلحاظ عدم اقتضاء نفي أحد الضدين بالأصل لإثبات الضد الآخر إلاّ على المثبت فلا جرم يجري استصحاب العدم من الطرفين وبعد تساقط الأصلين بالمعارضية يرجع إلى أصالة الحل والطهارة. الثاني أنه على تقدير أن يكون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا عنوان الميتة التي هي أمر وجودي فلا شبهة في أنه ليس الموضوع للحرمة والنجاسة مطلق عدم التذكية وعدم المذبوحية بل هو العدم المقيد في حال خروج روح الحيوان فلعنوان الحالية أيضاً دخل في موضوع الحكم وواضح أنه ليس لهذا العنوان المقيد حالة سابقة حتى يستصحب لأن خروج الروح إما أن يكون عن تذكية وإما لا عن تذكية فلم يتحقق زمان كان فيه خروج روح الحيوان و لم يكن عن تذكية حتى يجري فيه الأصل وأما عدم التذكية في حال حيوة الحيوان بمفاد ليس التامة فهو وإن كان على يقين منه سابقاً ولكن الأصل فيه لا يثبت العدم الخاص إلاّ على القول بالأصول المثبتة فينتهي الأمر حينئذ إلى اصالة الحل والطهارة. ولكن لا يخفى ما في هذين الوجهين. أما الوجه الأول ففيه أولاً منع كون الميتة هي خصوص ما مات حتف الأنف بل هي في عرف الشارع عبارة عن مطلق ما لم يقع عليه التذكية بشرائطها المقررة من الذبح بالحديد وكونه مع التسمية ومستقبل القبلة مع إسلام الذابح فمتى اختل أحد هذه الأمور كان الحيوان ميتة وإن لم يزهق روحه حتف أنفه وعلى فرض أن تكون الميتة خصوص الموت حتف الأنف فلا ريب في عدم اختصاص موضوع الحرمة والنجاسة بالعنوان المزبور فإن الحكم بالحرمة والنجاسة كما رتب في الأدلة على عنوان الميتة كذلك رتب على عدم المذكى في قوله سبحانه: (**ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**) وقوله تعالى: (**وكلوا مما ذكيتم**) ــ أي الآيات والروايات ففي موثقة سماعة إذا رميت وسميت فانتفع بجلده

وأما الميتة فلا. وسائل، باب ٤٩، نجاسات، ح ٢، وخبر علي بن أبي حمزه قال ﴿عليه السلام﴾ وما الكيمخت قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة فقال ﴿عليه السلام﴾: إنه ميتة فلا تصل فيه، باب ٥٠، نجاسات، ح ٤، فيكفي أصالة عدم التذكية في المشكوك لإثبات الحرمة بل النجاسة وإن لم يثبت بها عنوان الميتة. ومع الإغماض عن ذلك أيضاً لا وجه للرجوع إلى أصل الحل والطهارة فيما شك في تذكيته عند تعارض الأصلين بل اللازم حينئذ هو الرجوع إلى أصالة الحرمة والطهارة الثابتتان للحيوان حال حياته لحكومتهما على قاعدتي الحلية والطهارة والتفكيك بين الطهارة والحلية في الظاهر غير ضائر لأنه غير عزيز في الأحكام الظاهرية فيمكن التعبد بطهارة ما شك في تذكيته وحرمة أكله وإن لم يمكن ذلك بحسب الواقع وهذا أيضاً بناء على تلازم الحكمين في غير المذكى في نفس الأمر والواقع وإلاّ فعلى احتمال اختصاص موضوع النجاسة بعنوان الميتة والموت حتف الأنف فالأمر أظهر ـــ أي هذا على تقدير الإغماض ولكن التحقيق هو الأول فإنه بهذا المعنى ما لم يذك بتذكية شرعية تكون موضوعاً للنجاسة والحرمة وسائر الأحكام فإن ما ليس بمذكى بحكم الميتة شرعاً إجماعاً ونصوصاً سواء كان من معاني الميتة أم لا ـــ وأما على الوجه الثاني ففيه أيضاً منع دخل الإضافة الحالية في المقام في موضوع الحرمة بل الموضوع لها عبارة عن الجزئين المجتمعين في زمان واحد أعني زهوق روح الحيوان وعدم تذكيته والتعبير بعنوان الحالية إنما هو لمجرد الظرفية واجتماعهما في الزمان لا من جهة دخل تلك الإضافة في موضوع الحكم فيمكن حينئذ إثبات موضوع الحرمة والنجاسة بإستصحاب عدم تذكية الحيوان إلى زمان خروج روحه لكونه كسائر الموضوعات المركبة المحرزة بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل. وكون عدم تذكية الحيوان في حال حيوته مما لا أثر له شرعاً غير ضائر بعد كونه في ظرف خروج الروح ذا أثر شرعي وعلى فرض أن يكون لإضافة الحالية دخل في ترتب الحكم نقول إن المقصود من عنوان الحال في هذه المقامات إنما هو مجرد إضافة الشيء المشروط إلى شرطه وقيده الأعم من الواقع والظاهر نظير

الصلاة في حال الطهارة وغيرها من المشروطات والمقيدات فيمكن إثباتها بإستصحاب عدم التذكية إلى حين زهوق الروح فإنه كما أن بوجود القيد واقعاً يعتبر العقل الإضافة بين الشيئين كذلك يعتبرها بإحراز وجوده ظاهراً وتعبداً ولا يرتبط ذلك بالمثبت ولذا لم يستشكل أحد في الحكم بصحة الصلاة عند الشك في الطهارة بإستصحابها إلى حين الدخول في الصلاة بمثبتية الأصل المزبور ولا يكون ذلك إلاّ من جهة كون مثل هذه التقيدات من لوازم الأعم من وجدان القيد واقعاً أو تعبداً وتنـــزيلاً وإن شئت قلت إن اعتبار مثل هذه الإضافات تابع تحقق طرفيها فمتى تحقق طرفاها بالوجدان أو التعبد يعتبر العقل تلك الإضافة الخاصة بينهما ولا يكون ذلك مرتبطاً بباب المثبت، نعم إنما يكون كذلك فيما كان الموضوع هو الذات المتصف بالوصف العنواني بأن كان القيد مأخوذاً نعتاً لموضوع الحكم لا مجرد كونه طرف اضافته ولكن إني باثباته في نحو المقام فتأمل وقال أستاذنا الخوئي في الدراسات، ج ١، ص ١٨٣، وإنما الكلام في أنه هل يترتب على أصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه أو يترتب عليها النجاسة أيضاً الحق هو الأول وذلك لأن حرمة أكل اللحم مترتب على ما لم يذك بمقتضى قوله تعالى: (**إلاّ ما ذكيتم**) وهكذا عدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان بخلاف النجاسة فإنها مترتبة على عنوان الميتة والموت في عرف المتشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشنق ونحوها فيكون أمراً وجودياً وليس الموت عبارة عما لم يستند إلى سبب شرعياً ليكون أمراً عدمياً مترتباً على أصالة عدم التذكية ولكن يرد على ما أفاده أستاذنا الخوئي مضافاً إلى ما عرفت أن في الروايات صريحة أن غير المذكى ميتة بل أعظم منها عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ﴿عليه السلام﴾ عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع إخوانه فيتعمد الشراء من النصّاب فقال أي شيء تسئلني أن أقول ما يأكل إلاّ مثل الميتة والدّم ولحم الخنزير، قلت سبحان الله مثل الميتة والدّم ولحم الخنـــزير فقال نعم وأعظم عند الله من ذلك ثم

وإن قلـــنا[1] بـــأن التذكية نفس فرى الاوداج بشرائطه الأخرى وأن القابلية دخيل في تأثيره فإن كانت[2] القابلية المشكوكة مسبوقة بوجودها كما لو شك في أن الجلـــل في الحيوان مخرج له عن القابلية أم لا فلا بأس حينئذ بإستصحاب القابلية فيرتب عليه آثار وجود فرى الاوداج[3]

قال إنّ هذا في قلبه على المؤمنين مرض، باب ٢٨، ذبائح، ح ٤، ويكون ذلك من أجل فقد شرط الإسلام وباب ٣٠، ذبائح يكون التصريح بأنه ميتة بالنسبة إلى ما يقطع من اليات الغنم، باب ٣٠، من أبواب الذبائح أن قال في اليات الضأن تقطع وهي أحياء أنها ميتة. والمفروض أنه لم تكن حتف أنف بل ذبح لكن لا على وجه التذكية الشرعية.

١ــ أي الإحتمال الثاني ــ أن تكون عبارة عن قطع الاوداج الأربعة بشرائطه الواردة على المحل القابل بأن تكون القابلية شرطاً لتأثير الأمور المزبورة وهذا هو مختار صاحب الكفاية قال في ج ٢، ص ١٩٠، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة فرى الاوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها ــ أي في غير مأكول اللحم ــ أو مع الحلية ــ أي كما في مأكول اللحم ــ ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما لا يخفى

٢ــ أي هذا على نحوين تارة في الشبهة الحكمية وأخرى في الموضوعية وعلى كل تقدير تارة يكون الشك من ناحية مقوم التذكية وهو فرى الاوداج وأخرى من ناحية القابلية وثالثة من ناحية سائر الشرائط كالإستقبال ونحوه ثم الشك في القابلية تارة له الحالة السابقة بأن تكون الحيوان سابقاً قابلاً للتذكية كما لو شك في زوالها بمثل الجلل ونحوه وتجري فيها استصحابها ويترتب عليه الأثر عند قطع الاوداج مع سائر الشرائط

٣ــ هذا لو كانت الحالة السابقة وجود القابلية

وعدمه[١] ولو بالأصل. وأما[٢] إن لم تكن مسبوقة بوجودها فلا شبهة حينئذ في عدم جريان أصالة عدم التذكية إذ مع الجزم بوجودها[٣] لا أثر لها[٤] بلا إحراز قابلية المحل المغروض[٥] عدم طريق لإحرازه[٦] وحينئذ[٧] فإن كانت القابلية المزبورة من الجهات العارضة على الذات وغير مأخوذة فيها[٨] وقلنا

١ــ وأما لو كانت الحالة السابقة عدم القابلية بالجلل وشك في زوالها فيستصحب العدم

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٦، وحينئذ فإن كانت القابلية مسبوقة بوجودها كما لو شك في زوالها بمثل الجلل ونحوه تجري فيها استصحابها ويترتب عليه آثار فرى الاوداج وعدمه ولو بالأصل. وإلاّ فتجري أصالة الطهارة والحلية في اللحم المزبور لعدم كون القابلية المزبورة مسبوقة باليقين بالعدم حتى تستصحب

٣ــ أي لا تجري هنا أصالة عدم التذكية والوجه في ذلك أنه ــ كيف وأن القطع بوجود ــ التذكية ــ لا تثمر شيئاً مع الشك في القابلية ــ فكيف عند الشك في التذكية

٤ــ أي المفروض الشك في وجود فرى الاوداج مع الشك في القابلية ــ

٥ــ الصحيح المفروض

٦ــ أي عدم إحراز قابلية المحل كالشك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية كالغنم أو من الذي لا يقبل التذكية ــ

٧ــ وأما توهم إمكان إحراز عدمها حينئذ بالأصل بنحو السلب المحصل كما في مشكوك القرشية والشرط المشكوك مخالفته للكتاب ومشكوك الانتساب في الإرث لكون القابلية المزبورة بهذه الملاحظة مسبوقة بالعدم قبل الوجود ــ أي اتصاف هذا الحيوان بالقابلية ــ

٨ــ أي ليس مأخوذاً في ذات الشيء ــ

أيــضاً بجريان الأصل في الأعدام الأزلية[١] فلا بأس بجريان أصالة عدم قابلية الــذات ولو قبل[٢] وجوده تثبت به الحرمة أيضاً وإلاّ[٣] فلا مجرى لهذا الأصل أيضاً[٤] وحينئذ لا بأس بجريان أصالة الحلية في اللحم المزبور[٥]

١ــ أي نقول بجريان الأصل في الأعدام الأزلية

٢ــ الصحيح هو قبل

٣ــ ــ فمدفوع ــ أي التوهم المزبور ــ بأنه وإن كان المختار هو جريان الأصل في الأعدام الأزلية ولكن ذلك إنما يكون في الأوصاف العارضة على الذات بتوسيط وجودها كالقرشية في المثال لا بالنسبة إلى ما هو من لوازم ذات الشيء فإن في مثله لا مجال لجريان الأصل من جهة وضوح عدم كونه مسبوقاً باليقين حتى في مرحلة صقع الذات قبل الوجود وقابلية الحيوان للتذكية إنما تكون من هذا القبيل إذ لم تكن القابلية المزبورة من الأوصاف العارضة على الذات بتوسيط وجودها وإنما هي من الأمور المأخوذة في ذات الحيوان وبهذه الجهة لم تكن لها حالة سابقة حتى في مرحلة صقع الذات كي يجري فيها الأصل.

٤ــ أي أصالة عدم القابلية ويجري الأصل الحكمي ــ وعليه ينتهي الأمر إلى الأصول الحكمية وهي أصالة الطهارة والحلية

٥ــ ومن ذلك البيان يظهر الحال على الإحتمال الثالث في التذكية وهو كونها عبارة عن مجموع الأمور الخمسة وقابلية المحل فإنه مع الشك في قابلية الحيوان للتذكية لأجل الشبهة الحكمية أو الموضوعية لا تجري فيه أصالة عدم التذكية لأن التذكية على ذلك تكون من الموضوعات المركبة التي لابد في جريان الأصل فيها من لحاظ خصوص الجهة المشكوكة لا المجموع المركب من حيث المجموع وبعد عدم جريان الأصل في الجهة المشكوكة وهي القابلية تجري فيه لا محالة أصالة الطهارة والحلية من غير فرق في ذلك بين صورة العلم بورود فعل المذكى على الحيوان وعدمه نظراً إلى ما تقدم من عدم ترتب فائدة على استصحاب عدمه مع الشك في القابلية وعدم كون القطع بوجوده مع الشك المزبور منتجاً لشيء. نعم

ينتج ذلك في فرض إحراز قابلية الحيوان للتذكية فانه مع الشك في ورود فعل المذكى عليه يجري فيه أصالة العدم فيترتب عليه الحرمة والنجاسة هذا هو الفرض الأول من الشك في التذكية لأجل الشك في القابلية وعدمه ـــ الفرض الثاني قال أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٤٠، أما الحكمية فهي تكون في صورة الشك في دخالة شيء في كيفية الذبح مثل الشك في أنه هل يشترط مباشرة الذابح للآلة الذابحة أو يكفي ارتباطه إليها بالوسائط ـــ أي مع عدم وجود إطلاق الدليل ـــ مثل ما هو الدارج في زماننا هذا من ذبح ألف غنم بواسطة ضرب اليد على مفتاح البرق فإنه لو كان مباشرة الذابح شرطاً لا يحل هذا النحو من الذبح ما هو المذبوح بخلاف صورة عدم اشتراطه فمع عدم العلم به في صورة الشك يكون البحث في جريان أصالة عدم التذكية فعلى فرض كونها أمراً مسبباً عن مجموع الفرى وقابلية المحل والشرائط فقيل بأنه لا إشكال في جريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية أو الموضوعية للحالة السابقة النعتية على التقديرين لأن الشك إذا كان في شرط من الشرائط كالإستقبال في الشبهات الموضوعية في اللحم المطروح حيث يكون الشك في حصول التذكية الغير الحاصلة قبل فيجري استصحاب عدمها وكذلك إذا كان الشك من جهة الشبهة في الحكم كما إذا كان قابلية الحيوان مثل الإرنب مثلا للتذكية مشكوكة من جهة الحكم فهنا أيضاً يجري استصحاب عدم التذكية لعدم العلم بحصولها بعد ما لم يكن فلا إشكال في جريان الأصل وترتب النجاسة والحرمة على اللحم المطروح على هذا المبنى ـــ وأما على فرض القول بأن التذكية يكون هو فرى الاوداج مع سائر الشرائط ويكون قابلية المحل أيضاً من الشرائط ـــ أما من ناحية الشك في المقوم ـــ أي مقوم التذكية وهو فرى الاوداج ـــ فيكون الإستصحاب جارياً لأن الحيوان قبل الفرى لم يكن مذكى وبعده يكون الشك في حصول التذكية والأصل عدمها فالحالة السابقة النعتية أوجبت صحة جريان هذا الأصل وهكذا إذا كان الشك من ناحية شرط من الشرائط كالإستقبال إلى القبلة فانه بفقده أيضاً لا يحصل التذكية وله حالة سابقة عدمية فيستصحب قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٧، ثم إن المتعين من

المحتملات الثلاثة المتصورة في التذكية إنما هو المعنى الثاني فإن المستفاد من قوله سبحانه: (**إلاّ ما ذكيتم**) من نسبة التذكية إلى الفاعلين وكذا قوله ﴿عليه السلام﴾: في ذيل موثقة ابن بكير ذكاه الذبح أم لا وقوله ﴿عليه السلام﴾: في خبر على بن أبي حمزه بعد قول السائل أو ليس الذكي ما ذكى بالحديد بلي إذا كان مما يؤكل لحمه هو أن التذكية عبارة عن فعل المذكى وأن قابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وكان لها دخل في تأثيرها في الطهارة والحلية لا أنها عبارة عن مجموع فعل الذابح بما اعتبر فيه مع قابلية المحل ولا كونها عبارة عن الأثر الحاصل منهما وعليه ينبغي التفصيل في جريان أصالة الطهارة والحلية بين أن يكون الشك في حرمة اللحم ونجاسته من جهة الشك في قابلية الحيوان المذبوح للتذكية وبين أن يكون ذلك من جهة الشك في ورود فعل الذابح عليه فتجري في الأول أصالة الطهارة والحلية لعدم أصل حاكم عليهما بخلاف الثاني فانه تجري فيه أصالة عدم التذكية ويترتب عليها الحرمة والنجاسة هذا مختار المحقق الماتن والمختار أيضاً في الجملة لكن قلنا إن الحيوان إما حلال اللحم فقابل للتذكية أو حرام والمفروض لم يثبت دليل على قابلية كل حيوان ونشك أنه حلال اللحم أم لا فلا يجري أصالة الحلية لأن الحيوان المأكول معلوم وليس أحد منه وأصالة الحلية في الأجزاء غير حلية الحيوان فيحتاج إلى الإحراز وأجاب عنه تارة كما أفاده أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٢٥٧، يظهر من موارد استعمالها مثل قوله ﴿عليه السلام﴾ في حديث السمك ذكاه الله تعالى لبني اسرائيل وكل يابس ذكي وذكاة الأرض يبسها وذكاة الجنين ذكاة أمه وأخذ الجراد ذكاته وذكاة السمك إخراجه حياً من الماء وذكاة الإبل نحرها وفي حسن حريز اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ونحوها كثير مما ورد فيما لا تحله الحياة من الميتة وغير ذلك من الموارد الكثيرة الدالة على أن الذكاة ليست هي الذبح وأنها أثر يحصل بالذبح تارة وبغيره أخرى يكشف عن وجوده الشارع الأقدس يرجع فيه إليه فمع الشك فيه للشبهة الموضوعية أو الحكمية يرجع إلى أصالة عدمه ويترتب عليها الحرمة والنجاسة. ولا مجال للرجوع إلى أصالة البرائة والطهارة لأن أصالة عدم التذكية

أصل موضوعي لهما فيقدم عليهما بلا فرق بين كون الشك فيها للشك في القابلية أو في غيرها من الشرائط للشبهة الموضوعية أو الحكمية. ثم إن المصنف ـــ أي صاحب الكفاية ـــ التزم بأن التذكية عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط المعتبرة مثل اسلام الذابح ونحوه ومنها قابلية المحل ـــ لا الأثر الحاصل من الأفعال كما ذكرنا وهذا المعنى وإن كان أقرب مما ذكره في القاموس ـــ أي انها الذبح ـــ لكنه خلاف المتبادر منها أيضاً كما يظهر من ملاحظة موارد استعمالها التي أشرنا إليها. وعليه فلو شك فيها للشبهة الموضوعية جرى أصالة عدمها وللشبهة الحكمية من جهة الشك في شرطية شيء لها لم تجر اصالة عدمها لإجمال المفهوم الموجب لليقين بعدمه على بعض التقادير واليقين بثبوته على التقدير الآخر مثلا إذا شككنا في اعتبار عدالة الذابح في التذكية فذبح الحيوان غير العادل فالتذكية بمعنى ما يعتبر فيه العدالة معلومة العدم وبمعنى ما لا يعتبر فيه العدالة معلومة الثبوت فليس الشك في البقاء وعدمه الذي هو قوام الإستصحاب بل الشك في الحقيقة في الإعتبار وعدمه وإن كان من جهة الشك في القابلية فإستصحاب عدم القابلية وإن لم يكن جارياً لأن القابلية من الصفات الاعتبارية التي يكون ثبوتها للماهية أزلاً ليس مسبوقاً بالعدم فلا مجال لإستصحاب عدمها لكن يجري أصالة عدم التذكية بمعنى عدم الذبح في المحل القابل إلى آخر كلامه. فيترتب عليه الحرمة ونعم ما قال وأخرى أجاب عما أفاده المحقق العراقي فقد أورد عليه أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٤٥، قال أقول ما ذكروه غير تام لأن الأفعال التوليدية كلها يكون إسناد سببه إلى الفاعل مع أن المولد منه يكون شيئاً آخر كما ينسب الإحراق إلى الحطب والمحرق هو النار المولد منه فنسبة الذبح إلى الذابح فيما ذكر من الآية والرواية لا توجب أن يكون المختار هو أن تكون التذكية تكون فعل الذابح بل من الممكن أن تكون هي فعله أو ما هو المسبب منه وأما لو شك في ذلك بأن لا نعلم أن التذكية أي معنى من المعاني فحيث أنه على بعض الفروض لا تجري الأصل وعلى بعضه يجري فيكون من الشبهة المصداقية لدليل الأصل وهو قوله ﴿عليه السلام﴾ لا تنقض اليقين بالشك بل أنقضه بيقين آخر فلا يتمسك به والأصل بحسب التكليف الفعلي هو

كما أنه[1] لو أحرزت القابلية وشك في تأثير التذكية علاوة عن الطهارة في الحلّـية أيضاً أم لا ففي هذه الصورة أيضاً لا بأس بجريان أصالة الحل لعدم أصـل حاكم عليها، نعم[2] لو شك حينئذ في ورود فرى الاوداج بشرائطه عليه كاف في حرمته أصالة عدمه كما لا يخفى.

الإباحة والطهارة لأنه بعد عدم جريان الحاكم تصل النوبة إلى المحكوم الخ ولكن لا يبعد الوصول إليه بل لا يكون أمراً بسيطاً لما في القاموس أنها الذبح بل صرح أهل اللغة بأن التذكية هو الذبح أو النحر قال ابن أثير في نهاية اللغة بعد تفسير التذكية بالذبح والنحر وفي حديث محمد بن على ذكوة الأرض يبسها يريد طهارتها من النجاسة جعل يبسها من النجاسة الرطبة في التطهير بمنـزلة تذكية الشاة في الإحلال لأن الذبح يطهرها ويحل أكلها إنتهى فلعل إطلاق الذكي في تلك الروايات على النظافة كان بالعناية وفي مجمع البيان والتذكية فرى الاوداج والحلقوم لما كانت فيه حياة ولا يكون بحكم الميت أصل الذكوة في اللغة تمام الشيء فمن ذلك الذكاة في السن ومن البين أن مفهوم البسيط المتحصل من تلك الأمور ليس مفهوم تمام الشيء فاذن تكون التذكية عبارة عن نفس تلك الأمور

١ــ الفرض الثالث ما لو أحرزت القابلية وعلم بوقوع التذكية عليه وأنها توجب الطهارة لكن يشك أنه توجب حلية اللحم أيضاً كالإرنب مثلا أم لا أو الحيوان المتولد من الكلب والغنم فهنا لا يجري أصالة عدم التذكية لعدم الموضوع له بل يجري أصالة الحلية ــ لكن تقدم الإشكال فيه ــ

٢ــ الفرض الرابع هي الشبهة الموضوعية بأن أحرز القابلية وأحرز موضوع التذكية بفرى الاوداج الأربعة مع شرائطه والشك في أنه هل تحقق في اللحم المطروح الشرائط أم لا فيجري أصالة عدم التذكية عند الجميع ويترتب عليها الحرمة والنجاسة هذا تمام الكلام في أصالة عدم التذكية

ومنها[1]

(في رجحان الإحتياط عقلاً وشرعاً)

١ــ **الأمر الثاني:** قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٥١، أنه لا إشكال في رجحان الإحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به بداعي احتمال المحبوبية لأنه إنقياد وإطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الإحتياط اللازم بناء على أنها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً وقال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٩٣، أنه لا شبهة في حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها كما لا ينبغي الإرتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتي أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي الخ وقال المحقق العراقي في النهاية، ج ٣، ص ٢٧٣، لا إشكال في رجحان الإحتياط وجريانه في التوصليات حتى فيما لو كان الدوران بين الوجوب والكراهة حيث أمكن الإحتياط فيها بإتيانها رجاء المطلوبية ويترتب عليه المثوبة أيضاً لكونه مردداً بين الطاعة والإنقياد كما لا إشكال أيضاً في جريانه في العبادات فيما لو كان الدوران بين الوجوب والإستحباب ولو على القول باعتبار الجزمية في العبادة فانه بعد الجزم بتعلق الأمر الشرعي بالعمل يمكن الإحتياط فيها بإتيانها بداعي الأمر الجزمي المتعلق به الخ وكذا قال المحقق النائيني في الاجود ج ٢، ص ٢٠٣ قد ظهر مما ذكرناه في الشبهة التحريمية من حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً حسن الإحتياط في الشبهة الوجوبية أيضاً وذلك لعدم اختصاص أدلته بخصوصها وهذا في التوصليات في غاية الوضوح وأما في غيرها فإن علم المحبوبية المطلقة ودار الأمر بين الوجوب والإستحباب فالأمر كذلك إذ لا مانع من اتيان العبادة بقصد أمرها الدائر بين الوجوب والإستحباب وتوهم عدم إمكان الإحتياط فيها لعدم التمكن من قصد الوجه المعتبر في العبادة مدفوع بأن قصد الوجه على تقدير اعتباره إنما يعتبر عند التمكن منه وعند تعذره لعدم العلم بالوجوب والإستحباب لا يعتبر قطعاً الخ وهو الصحيح فانه بعد الجزم بتعلق الأمر

أنـــه لا إشـــكال عندهم في رجحان الإحتياط عقلاً وإنما الكلام[1] في قابلية الـــرجحان شـــرعاً المـــستلزم لحمل ما ورد من أوامر الإحتياط شرعاً على

الشرعي يمكن الإحتياط فيها بإتيانها بداعي الأمر الجزمي به. وأما لو كان الدوران بين الوجوب وغير الإستحباب ففي جريان الإحتياط فيه إشكال قال الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٥١، وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الإستحباب وجهان أقواهما العدم لأن العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثواباً ـــ إلى أن قال ـــ ويحتمل الجريان بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الإتيان به لإحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً ولذا استمرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوي النادرة

١ـــ ودعوى العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً. مدفوعة لما تقدم في المطلب الأول من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الإنقياد كأمره بالإنقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف إرشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه كما هو شان الأوامر الإرشادية فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: (**أطيعوا الله ورسوله**)

الإســتحباب المولــوي أو عــدم قابليته له كي يحمل الأوامر المزبورة على الإرشاد إلى حكم العقل أقول إن كان عنوان الاحتياط[1]

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٥٨، والتحقيق في المقام يتوقف على شرح حقيقة الإحتياط وبيان الوجوه المتصورة في الأمر به من حيث الإرشادية والمولوية فنقول الوجوه المتصورة في مفاد الأوامر الواردة في هذا الباب أربعة أحدها كونه لمحض الإرشاد إلى عدم الوقوع في المفاسد الواقعية والحزازة النفس الأمرية على تقدير وجودها واقعاً نظير أوامر الطبيب ونواهيه بحيث لا يترتب على موافقتها سوى التخلص عن الوقوع في المفسدة الواقعية المحتملة وإليه يرجع كلام الشيخ ﴿قدس سره﴾ من حيث تنظيره بأوامر الطبيب ونواهيه وبالإشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع فيها ــ أي تقدم ذلك عن قريب ــ وثانيها كونه إرشاداً إلى ما في نفس عنوان الإحتياط من الحسن والرجحان العقلي مطلقا حتى في صورة عدم مصادفة الإحتمال للواقع لكونه انقياداً وإطاعة حكمية نظير الأمر بعنوان الإطاعة ولازمه استحقاق المثوبة عليه وإن لم يصادف الواقع بناء على ما اخترناه في مبحث التجري فإرشادية الأمر المتعلق به حينئذ إنما هي بمعنى خلوه عن جهة المولوية كما في الأمر بعنوان الإطاعة لا بمعنى خلو المتعلق بالعنوان المزبور عن الرجحان رأساً كما في الصورة الأولى ــ أي هذا الوجه الثاني لصاحب الكفاية قال في ج ٢، ص ١٩٤، أن حسن الإحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللم. تكشف بالعلة عن المعلول. ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الان يكشف عن المعلول بالعلة. بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة فإنه نحو من الإنقياد والطاعة ــ وثالثها كونه حكماً مولوياً نفسياً بأن كان في الفعل المشكوك حكمه بهذا العنوان مصلحة اقتضت استحبابه النفسي في مرتبة الشك بالواقع فيثاب عليه وإن لم يحصل به الإجتناب عن الحرام الواقعي. ورابعها كونه حكماً مولوياً طريقياً انشاء بداعي حفظ المرام الواقعي عند الشك به كما في جميع أوامر الطرق والإمارات على ما مر شرحه مفصلا ولازم ذلك وإن كان ترتب المثوبة عليه مطلقا إلاّ أنها على تقدير

المصادفة تكون بعنوان الإطاعة وعلى تقدير آخر بعنوان الإنقياد والإطاعة الحكمية بخلاف فرض مولوية النفسية فإنه عليه يكون ترتب المثوبة على الموافقة على كل تقدير بعنوان الإطاعة الحقيقية للأمر المتعلق بعنوان الإحتياط ـــ أي أشار إلى الطريقية المحقق النائيني في الفوائد ج ٣، ص ٣٩٩، والحكم العقلي في باب الإحتياط يكون من القسم الثاني في سلسلة معلول الأحكام لما عرفت من أنه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الأمري فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية فلا يمكن إثبات الإستحباب شرعاً من طريق قاعدة الملازمة. نعم يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار وأجاب عنه المحقق الماتن في الهامش أقول عدم الريب في رجحان الإحتياط يقتضي حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع وحينئذ نسأل بأنه ما المناط في حسنه فإن كان بملاحظة حسن الإحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط إذ صورة المخالفة مباين مع صورة المصلحة لا مقدمة ولا ملازم، نعم هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع وترشيح حسنه منه فرع حسن تحصيل العلم بالواقع وهو أوّل الكلام وحينئذ ما معنى طريقية حسن الإحتياط بالنسبة إلى مصلحة الواقع فلا محيص حينئذ إما من دعوى ارشادية حكم العقل بالإحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه أو دعوى وجود مناط لحسنه حتى في صورة المخالفة ولو من جهة كونه موجباً لإستحقاق المثوبة نظير حسن الإطاعة الناشئة عن هذه الجهة وبذلك أيضاً منعنا في مثله جريان قاعدة الملازمة وحينئذ لا يسمّي مثل هذا الحسن طريقياً بل هو من شؤن إتيان محتمل الوجوب برجائه فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعاً له كما لا يخفى، نعم هذا البيان أيضاً إنما يصح على المختار من حسن الإنقياد وإلاّ فعند من لا يقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل كما هو مقالته في التجري فلا يكون لحسن العمل مناط أصلاً بل لا محيص لمثل المقرّر إلاّ من الإلتزام بالإرشاد كما لا يخفى.

عبارة[1] عن إتيان ما هو محتمل للوجوب[2]

١ــ وأما عنوان الإحتياط فإما أن يكون عبارة عن الفعل أو الترك المنبعث عن دعوة احتمال الوجوب أو الحرمة وإما أن يكون عبارة عن مجرد فعل مشكوك الوجوب أو ترك مشكوك الحرمة بهذا العنوان والفرق بينهما واضح فانه على الأول يكون عنوان الإحتياط منتزعاً عن الذات في المرتبة المتأخرة عن الذات المعروضة للوجوب أو الحرمة بنحو يرى في عالم التصور ذاتان إحديهما في رتبة سابقة عن الوجوب والأخرى في الرتبة المتأخرة عن دعوة احتمال الوجوب نظير عنوان الإطاعة وبذلك لا يلزم اجتماع الضدين أو المثلين في ذات واحدة كما تقدم شرحه في مبحث التجري ويترتب عليه حكم العقل بحسنه مطلقا حتى في صورة المخالفة للواقع لكونه بهذا العنوان إنقياد أو إطاعة حكمية. بخلاف الثاني فانه وإن كان منتزعاً عن العنوان في المرتبة المتأخرة عن الأمر بعنوان ذات الشيء إلاّ أن تأخره لا يكون بتمام العنوان حتى بلحاظ ذات الموصوف بل إنما كان ذلك بلحاظ قيده ووصفه فقط وهو الجهل مع كون الذات في العنوانين محفوظة في مرتبة واحدة غير أنها تلاحظ تارة مجردة وأخرى موصوفة كعنوان الخمر والخمر المشكوكة خمريتها أو المشكوكة حكمها مع قابلية الأول للإنطباق على الثاني كما في كل مطلق ومقيد وبعد ذلك نقول.

٢ــ أي إتيان الفعل أو الترك بعنوان أنه مشكوك الحكم ويظهر ذلك من الشيخ الأنصاري حيث قال في الرسائل، ج ٢، ص ٥٢، أن المراد من الإحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الإحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فأوامر الإحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر ومن هنا يتجه الفتوى بإستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد كونه ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبية. ولو أريد بالإحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز

للمجتهد أن يفتي بإستحبابه إلاّ مع التقييد بإتيانه بداعي الإحتمال حتى يصدق عليه عنوان الإحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه فعلم أن المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدانية الداعي أورد عليه صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٩٥، مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة أنه ليس بإحتياط حقيقة بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً نفسياً عبادياً والعقل لا يستقل إلاّ بحسن الإحتياط والنقل لا يكاد يرشد إلاّ إليه، نعم لو كان هناك دليل على الترغيب في الإحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى وعلى أي حال نرجع إلى أصل المطلب بيان كلام المحقق الماتن ـــ وبعد ذلك نقول إنه بناء على المعنى الأول للإحتياط لا شبهة في أن من لوازمه عدم قابليته للأمر المولوي نفسياً أو طريقياً ضرورة أنه بهذا المعنى مما يستقل العقل بحسنه لكونه مما ينطبق عليه عنوان الإطاعة والإنقياد ومعه لا يكون الأمر به إلاّ إرشاداً محضاً إلى حكم العقل بحسنه بلا شائبته مولوية فيه كما في الأمر بعنوان الإطاعة الحقيقية كما أنه على هذا المعنى لا يتأتي فيه احتمال الإرشاد بالمعنى الأول أيضاً لتمحضه بالإرشاد العقلي الإطاعي بخلاف المعنى الثاني للإحتياط فانه قابل للإستحباب المولوي الطريقي أو النفسي من جهة إمكان اشتمال الفعل المشكوك حكمه بما هو مشكوك على مصلحة تقتضي استحبابه النفسي في هذه الرتبة حتى في فرض المخالفة للواقع من غير أن ينافي ذلك مع الحكم الواقعي كما توهم بتخيل أن الذات على هذا الفرض لما كانت واحدة يلزم اجتماع الضدين في ذات واحدة إذ بعد قصور الخطابات الواقعية عن الشمول لمرتبة الشك بنفسها كما تقدم بيانه في وجه الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية لا مانع من تعلق حكم آخر في هذه المرتبة يقتضي استحبابه، نعم على هذا المعنى لا مجال لدعوى رجحانه العقلي لما هو المعلوم من أنه لا يكون فعل ما شك في وجوبه بهذا العنوان مع قطع النظر عن نشوه عن داعي احتمال الوجوب مصباً

لحكم العقل بالحسن والرجحان حتى يتأتي فيه الإرشاد العقلي الإطاعي وإن كان لقصور الإرشاد بالمعنى الأول فيه مجال واسع ـــ إلى أن قال ـــ نعم هنا عنوان آخر قابل للرجحان العقلي والشرعي وهو جعل احتمال الوجوب أو الحرمة في المشتبه داعياً إلى الفعل أو الترك فإن هذا المعنى مما يحسنه العقل تحصيلا للإطاعة والإنقياد ويكون قابلاً أيضاً للأمر المولوي ولكنه بعيد عن مساق الأخبار وعن الكلمات الخ هذا ما ذكره في النهاية ونسبه إلى المحقق الماتن والكلمات مضطرب فإن المعنى الأول الفعلي أو الترك المنبعث عن دعوة احتمال الخ والمعنى الآخر وهو الثالث هو جعل احتمال الوجوب أو الحرمة داعياً إلى الفعل أو الترك الخ وعلى أي لابد من أن تحقيق كلمات المتن وأحسن بيان لذلك هو ما أفاده سيدنا أستاذ السيد الوالد ﴿مدظله﴾ في تقريراته قال قد مر مفصلاً في باب التجري وفي بحث الأوامر أن الإرادة وسائر الصفات النفسانية يكون متعلقاً بالصورة الذهنية لا بالخارج وإلاّ يلزم تحصيل الحاصل وهذه الصورة تكون متعلقاً للحسن العقلي وعلة لحدوث الإرادة عليه فيكون في رتبة السابقة على الإرادة صورة الوجود محفوظاً متعلقاً للإرادة وهو صورة الوجود الزعمي الذي ليس في الخارج موجوداً وهذه الصورة لا يعقل أن يصير موجوداً لكونه علة للوجود، نعم الخارج المعلول يكون منشأ لانتزاع تلك الصورة والإرادة يكون متعلقاً لهذه الصورة ثم بعد يصير في إرادة التكوينية علة للوجود تقول أردت الضرب فضربت فصورة الضرب الثانية صورة وجود يكون معلولاً للإرادة دون صورة يكون موضوعاً له وإن كان كل واحد منهما منشأه في الخارج وجود الخارجي وقلنا في باب التجري أن فرق بين صورة ما كان له وجود زعمي الذي هو موضوع للإرادة وصورة وجود ما كان مفروض الوجود وصار واجب الوجود بالعلة فإن في صورة ضرب الخارجي هو صورة ما صار موجوداً بعلته وأما الصورة في الرتبة السابقة هو صورة وجود الزعمي الذي لا يمكن حصول تلك الصورة في الخارج إلاّ بمنشأه وأما الصورة الرتبة المتأخرة فإن وجود الإطاعة ووجود الخارجي للضرب يكون ما بإزائه في الخارج كما مر تحقيقه في

فـــلا قصور[١] في قابليته للإستحباب المولوي طريقيّاً نفسياً[٢] بلا مزاحمة[٣] مـــثل هذا الإستحباب في فرض المخالفة مع الواقع مع فعلية الواقع نظراً إلى عدم إطلاق مع خطابه الواقعي بنحو يشمل مرتبة الشك بنفسه بلا مانع لمجيء خطـــاب آخر في هذه المرتبة بنحو[٤] يقتضي ترخيصاً على مخالفة الواقع في

بحث التجري وفي ارادة التشريعية هذا الوجود الخارجي الذي يكون علته هو تحرك إرادة المولى يكون هو مصداق الإطاعة الخارجية وصورة هذا يكون صورة الإطاعة ويتعلق به الحسن العقلي الإطاعي وأما صورة الرتبة السابقة على الإرادة فهو محل لحسن العقلي الذي يكون في سلسلة العلل ويكون محل البحث في باب الملازمة ويستكشف العقل ارادة الشرعي على تلك الصورة وبعد ذلك صار الإرادة علة لوجود الإطاعة والوجود الذي يكون معلولاً وصار واجب الوجود من ناحية علته يكون وجوده اطاعة وصورة ذلك صورة الإطاعة القائم به حسن آخر وراء ذلك ويكون محل الحسنيين مختلفا كما قلنا في باب التجري وهذا الحسن الذي يكون قائماً على الإطاعة ليس محركاً للفعل أصلا بل المحرك وما هو علة هو الحسن في الرتبة السابقة إذا عرفت ما ذكرنا

١ــ فنقول فيما نحن فيه محتمل الحرمة في حد نفسه صورته يكون في رتبة السابقة على الإحتمال فإن الإحتمال يكون من عوارض الذهني لهذه الصورة وهذا الرتبة مرتبة قابلة لتعلق حسن العقلي الذي يستكشف منه حكم الشرعي

٢ــ وقابل لأمر الشارع نفسياً وطريقياً وهذا مما لا إشكال فيه

٣ــ أي هذا الإستحباب المستفاد من أدلة الإحتياط لا يفرق في كونه نفسياً أي استحباب الإحتياط في نفسه لمصلحة فيه فيكون على نحو الموضوعية أو طريقياً إلى الواقع ــ

٤ــ أي لا يزاحم هذا الإستحباب الحكم الواقعي عند المخالفة كما تقدم فإن الحكم الواقعي ثابت لذات العمل ولا يشمل فرض الشك في الحكم وهذا الإستحباب مجعول للفعل في مرتبة الشك ولو كان الإستحباب لنفس العمل بما أنه

هــذه الرتبة[١] كما هو شأن الأوامر الطرقية أو[٢] يقتضي محبوبيته على خلاف الواقــع المســتتبع لمنعه عن تأثير المصلحة رجحان العمل في جميع المراتب حتــى مرتبة الشك بخطابه إذ لا بأس به بعد كون المصلحة مقتضية لذلك[٣] لا علّــية كما هو الشأن على الموضوعية في سائر الموارد[٤] نعم[٥] بناء على هذا المعنى للإحتياط أمكن منع[٦]

دعاء فلا تنافي بينهما كما هو الحكم في جميع الأوامر الطرقية والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ــ

١ــ أي الحكم بإستحباب الإحتياط يقتضي أحد أمرين

٢ــ أي الأمر الأول مجرد الترخيص على خلاف الواقع على القول بالطريقية ــ

٣ــ أي الأمر الثاني يقتضي ايجاد المصلحة المحبوبية على خلاف الواقع على الموضوعية ــ

٤ــ أي لرجحان العمل شرعاً

٥ــ أي هذا هو الوجه الأول للإحتياط ــ

٦ــ أما الصورة المحتمل الوجوب فلا إشكال في أنه قابل للأمر الشرعي وحسن العقلي ولكن ليس مما يدرك العقل حسنه لأن صرف محتمل الوجوب يكون لحسن الإحسان مما لم يكن مما يدركه العقل ولذا لم يستدل الأخباري على الإحتياط بأن مما يدركه العقل حسنه وإن كان من المستقلات العقلية فكالأخباري أن يستدل له فعنوان الإحتياط إن كان هو منتزعاً عن محتمل الوجوب كما أن الظاهر من محل البحث الأخباري والأصولي في البرائة يكون هذا المقام لأن الأصولي في الشبهات يقول بالترخيص والأخباري يقول بالإحتياط وأدلتهم أيضاً يكون في هذه المرحلة لأن الأخبار الدالة على أن في الشبهات يجب الإحتياط يكون المراد المشكوك الحرمة فإن الشبهة هو عبارة عن محتمل الحرمة كما أن أخبار الدالة على أن الإحتياط لازم مثل قوله فاحتط لدينك يكون بقرينة اخبار الشبهات في الشبهات التحريمية أيضاً ذلك فإن في أخبار الإحتياط وإن لم يكن لفظ الشبهة ولكن بعد ما عبر الإحتياط

اســتقلال العقــل في رجحانه وإنما[1] يستقل[2] برجحان إتيان الفعل بداعي احتمال وجوبه إذ حينئذ يكون هذا

في أخبار الشبهات في نفس محتمل الحرمة وقال فمن ترك الشبهات أطلق الإحتياط على نفس الشبهة والحاصل أن من أدلة الطرفين يظهر أن النزاع يكون بالنسبة إلى نفس محتمل الوجوب ويكون عنوان الإحتياط هو محتمل الوجوب ونزاع الوجوب وعدمه يكون على هذا الفرض وهذا المقام يكون قابلاً لأمر الشارع فإن كان الإحتياط عبارة عن ذلك فقابل لحكم الوجوبي أو الإستحبابي ــ أي هذا هو الإحتمال الأول وأما الإحتمال الثاني ــ

١ــ وأما إذا صار احتمال الحرمة داعياً لإيجاد ذلك المحتمل فصورة المنتزعة من الوجود المدعو لإحتمال الذي صار موجوداً بواسطة هذا الداعي صورة هو يكون معلولا صورة لأنه صورة المعلول وصورة ما هو واجب بواسطة علته ــ قال في توضيحه ــ

٢ــ وأما إن كان المراد من الإحتياط هو الصورة التي في رتبة المتأخرة عن الإحتمال الذي يكون هو علة لوجوده فهو صورة الانقياد فهذا ليس قابلا لأمر المولوي ولا يمكن التعبد به لعدم معقولية فإن صورة وجود ما وجد الداعي عليه وصار واجباً وصار الإحتمال داعياً له فالمدعو له لا يعقل أن يكون مورد الأمر الشرعي ويكون له حسن العقلي وليس حسن العقلي هنا إلاّ لحسن ما هو موجود في الخارج كحسن اللؤلؤ وليس هذا الحسن علة لإيجاد شيء بل يكون حسن الشيء بعد الوجود وفي هذا المقام لا يعقل وجوب لعدم معقولية وجوب ما هو موجود، نعم ترتب الثواب الخارجي يكون على هذا الحسن وفي هذا المقام لا فرق بين التوصليات والتعبديات فإن الوجود بعد الدعوى تارة يكون بداعي الدعوة وتارة لا يكون بداعي الدعوة وعلى كل حال الوجود الذي يكون بعد دعوى الأمر ولو لم يأت بهذا الداعي هو الوجود الذي صار واجباً ويراه وجوده في الخارج تام العلة بحيث لا يمكن انفكاك وجوده ويراه موجوداً يكون حسناً فإن في

العــنوان[١] مأخوذاً فيه جهة النشو عن الداعي[٢] فيكون العنوان[٣] بذاته في رتــبة متأخــرة عن الذات الموضوع للوجوب[٤] لإختلاف الرتبة بين الذاتين[٥]

التوصليات تلك الذات يكون حسناً بعد الوجود لأنه وجود ما فيه المصلحة وحسن عند العقل أيضاً ولكن هذه المصلحة الموجودة والحسن الموجود لا يعقل أن يكون مورد للأمر والإلزام العقلي ولا شرعي لأنه أمر بتحصيل الحاصل فالإحتياط إن كان هذا العنوان من الذات فلا يعقل أمر المولوي بل يكون صرف ارشاد إلى ما فيه الحسن وليس ارشاد بمعنى أن حكم العقل بالإلزام يكون موجوداً بل يكون ارشاداً إلى ما هو يراه العقل من الحسن الموجود والمصلحة الموجودة وليس الزام ولا شيء أصلاً لا من العقل ولا الشرع وهذا لا فرق بين العبادات والتوصليات فإن في العبادات وجود الذي يكون معلولاً للدعوة بحيث يراه مدعوه موجوداً بهذا الداعي وهذا شيء موجود في الخارج ويكون حسناً بمعنى أنه يكون ما فيه المصلحة في الخارج والحسن قائم بصورته هذا وهذا المعنى لا يعقل حمل أوامر الإحتياط عليه إلاّ بالإرشاد ولا يعقل أمر المولى. ومجمل القول في هذا الوجه على الإختلاف ما فهمنا من كلام الأستاذ ومشوشيّة الحواس أن هذه المرتبة وهي مرتبة الصورة فارغاً عن دعوة الإحتمال بحيث لم يكن دعوى احتمال الأمر جزء الإحتياط بل الإحتياط يكون عبارة عن الصورة الوجود فارغاً عن دعوة الإحتمال وهذا المعنى ليس قابلا للأمر المولوي لوجود علته، نعم هذا الوجود يكون حسناً عند العقل

١ــ أي عنوان الإحتياط ــ

٢ــ أي احتمال الوجوب ــ

٣ــ أي عنوان ذات مشكوك الحكم ــ

٤ــ أي الوجوب تعلق على نفس الذات في الرتبة السابقة وعنوان الإحتياط لمشكوك الحكم فالصورتان متغايرتان ــ

٥ــ أي كما بين الحكم الواقعي والظاهري من اختلاف الرتبة كذلك في عنوان الإحتياط ومشكوك الحكم مع الوجوب الواقعي ــ

يكـــون أحـــدهما موضـــوع الوجوب[١] والآخر معلوله[٢] وهذا بخلاف الفرض الـــسابق[٣] إذ الذات الواحد محفوظ في طي العنوانين[٤] وحينئذ[٥] يكون مثل هذا الذات المتأخر عن الداعي[٦] مما ينطبق عليه عنوان الإطاعة أو الإنقياد[٧] وبهذه الجهـــة يـــصير موضـــوع حكم العقل بالحسن[٨] وفي مثله لا مجال لتصرف الـــشارع فـــيه مولوياً[٩] فلا محيص من حمل أمره للإرشاد[١٠] وعليه فلا مجال

١ــ أي ذات العمل موضوع للوجوب الواقعي ــ

٢ــ والعمل بداعي احتمال الوجوب معلول للوجوب الواقعي الذي تعلق على ذات العمل ــ

٣ــ أي العمل بعنوان محتمل الوجوب وهو الإحتمال الأول فلا يمكن تصور الذاتين فيه حيث أنه يأتي بفعل ما احتمل وجوبه بعنوان نفس العمل المأتي به أو ترك ما احتمل حرمته بعنوان نفس العمل ــ

٤ــ أي ذات العمل موضوع للحكم الواقعي وهو الوجوب وذات العمل محتمل وجوبه ومشكوك الحكم وهو المنتزع عنه الإحتياط

٥ــ أي على الإحتمال الثاني وهو الإتيان بداعي الإحتمال

٦ــ أي يكون احتمال الوجوب علة لوجود الذات

٧ــ أي ينطبق على ذات العمل الإطاعة عند المصادفة والإنقياد عند المخالفة للواقع

٨ــ أي يكون له حسن العقلي على الوجه الذي عرفت ــ

٩ــ أي ليس مورد الأمر الشرعي كما تقدم لعدم المعقولية ــ

١٠ــ أي الأمر بالإحتياط بهذا العنوان لو كان، كان إرشاداً إلى ما فيه من الحسن ــ بقية كلام السيد الوالد ــ أما الوجه الثالث وهو إن جعل الإحتمال داعياً فإنه يكون عنوان الإحتياط فإن الإطاعة عبارة عن هذا فإن جعل الإحتمال داعياً على وجود هذه الصورة وانطباق عنوان الإطاعة على هذا يكون حسناً وهذا يكون هو حسن الإحتياط وهذا المعنى قابل للأمر المولوي غاية الأمر يكون مولوية هذا في

لجعل النفي والإثبات في الرجحان الشرعي المولوي[1] على منوال واحد بل على المشي الأول[2] لا محيص من حمل الأوامر الواردة على الرجحان المولوي[3]

صورة احراز مصلحة آخر وراء مصلحة نفس الفعل فإن الفعل الخارجي بعد كونه ذي مصلحة فالعقل يحكم بوجوب اطاعة أمره ولا فرق بين التوصليات والعباديات غاية الأمر في التوصليات أن جعل الإحتمال داعياً يكون عند العقل حسناً وإن لم يكن هذا الداعي دخيلاً في سقوط الغرض وأما في التعبديات فبعد ما كان جعل الأمر داعياً دخيلاً في الغرض ولا يمكن أن يكون تحت الأمر على الذات بل يكون الذات المأمور به ضيقاً بواسطة كون مورد المصلحة ضيقاً فيكون قهراً حصة الملازمة مع قصد القربة موجباً لسقوط الأمر فعلى هذا اتيان هذا الفعل بعنوان الأمر يكون حسناً عند العقل ويكون مسقطاً للغرض أيضاً فعلى هذا فمع فرض أن يكون جعل الأمر داعياً يكون فيه مصلحة أخرى وراء مصلحة الذات يكون هذا الجعل قابلاً للأمر المولوي وهذا هو الذي قلنا في باب الإطاعة من أن عدم أمر المولوي في باب الإطاعة ليس من جهة عدم قابلية الإطاعة للأمر من باب التسلسل وغير ذلك بل لما لم يكن المصلحة والغرض إلاّ واحد فلم يكن أوامر المتعددة إلاّ له امتثال واحد فلا يكون أمر الثاني داعياً إلاّ لما كان الداعي عليه موجوداً قبل ذلك أما مع وجود مصلحة في الإطاعة وراء تلك المصلحة فلا إشكال في قابلية أمر المولوي واما في مرحلة الخارج فلابد من إحراز تعدد المصلحة حتى يحمل على المولوية وإلاّ فالظاهر أنه إرشادي إلى تلك الغرض في الذات والحاصل أن عنوان الإحتياط مأخوذ من أحد الصور الذي قلنا

١ــ أي استحباب الإحتياط شرعاً

٢ــ فإن كان عنوان الإحتياط هو صورة محتمل الوجوب كما قلنا بأن الظاهر أن محل البحث يكون بين الأخباريين والأصوليين ذلك ويدل عليه الأخبار أيضاً

٣ــ فلا إشكال في أنه قابل للأمر المولوي

ولا معنـــى لرجحانه عقلاً[١] أيضاً وعلى المشي الثاني[٢] لا معنى[٣] لمولوية الأمـــر الشرعي بل لا محيص كأوامر الإطاعة والإنقياد على الإرشاد وعلى أي حال لا يفهم لمثل هذا العنوان[٤] في المسألة وجه صحيح بل في الحقيقة فيه جهة خلط بين المسلكين كما لا يخفى[٥] فتدبر.

١ــ ولكن ليس له حسن عند العقل

٢ــ وإن كان المراد من الإحتياط هو الصورة فارغاً عن دعوة احتمال الأمر

٣ــ فليس قابلا للأمر المولوي ويكون حسناً عند العقل ولكن خارج عن محل بحث الأخباري والأصولي وإن كان المراد هو وجه الأخير وهو كون احتمال الأمر داعية هذا العنوان عنوان الإحتياط فيكون قابلا للأمر المولوي والإرشادي ويكون حسناً عقلاً أيضاً

٤ــ فقولهم لا اشكال في الإحتياط يكون حسناً عقلاً وشرعاً لا نفهم فإن كان مرادهم هو الوجه الأول فقولهم شرعاً صحيح ولكن عقلا لا معنى له. وإن كان هو الوجه الثاني فعقلاً صحيح ولكن شرعاً لا معنى له لعدم قابلية للأمر المولوي الشرعي. وإن كان هو الوجه الأخير فيمكن أمر الشرعي أيضاً مع أن حسن العقلي أيضاً موجود.

٥ــ ولكن من قولهم من أن الإحتياط إطاعة حكمية يظهر أن عنوان الإطاعة لا يكون جزء الإحتياط وإلاّ فلا معنى لقولهم من أن الإحتياط إطاعة حكمية بل مفهومه يكون متحداً مع الإطاعة فيظهر إن جعل الإحتمال داعياً جزء الإحتياط ليس مرادهم. وعلى كل حال فما وقعوا من حيص وبيص من أن الإحتياط في العبادات لا يمكن لإحتياجه إلى قصد الأمر الجزمي وأجابوا عنه بأن قصد الأمر الإحتياطي يكفي وغير ذلك مما قالوا لا وجه له لأن الإحتياط إن كان عبارة عن صورة محتمل الوجوب فلا إشكال في أن الأمر بهذه الصورة يكون أمر الإحتياط وهذا الأمر سواء كان طريقياً أو نفسياً يمكن قصداً لتقرب به لأن بعد فرض أن أمر الواقعي يكون عبادياً لا يسقط إلاّ بقصد القربة فيكون الأمر بالإحتياط على هذا

ثـم[1] إن الظاهـر مـن عنوان الإحتياط خصوصاً بقرينة[2] استقلال العقل بحسنه هو العمل بداعي الإحتمال لا صرف اتيان مشكوك الحرمة وحينئذ كلما ورد بلـسان الأمـر بالإحتـياط لابد من الحمل على الإرشاد إلى حكم العقل برجحانه[3]

الذات الملازمة للقصد القربة ووجود قصد القربة مع عدم أمر أصلا يوجب عدم القدرة على الفعل ولكن مع وجود أمر الطريقي أو النفسي فيمكن تحصيل ذلك الموضوع بقصد هذا الأمر كما أن في كل أوامر الطرق على فرض أن يكون الواقع عبادياً بقصد القربة بأمر طريقي لا بالأمر الواقعي لأنه مشكوك أو الإحتياط أيضاً من المنجزات. وأما إن كان مرادهم من الإحتياط هو الوجه الثاني وهو ما فرع من دعوة الأمر فلا إشكال في عدم إمكان الأمر المولوي فلا يمكن الإحتياط مع اشتراط أمر الجزمي في القربة. وأما إن كان الإحتياط عبارة عن اتيان الذات مع جعل الإحتمال داعياً بحيث يكون دعوى الإحتمال جزء الإحتياط فعلى هذا فلا يمكن أن يكون أمر الإحتياط داعياً لأن الإحتياط بالفرض يكون بما يجعل الإحتمال الأمر داعياً والأمر يكون على هذا على الذات التي يكون الإحتمال داعياً له دون أمر الجزمي، نعم هذا الأمر الجزمي يكون داعياً على الذات بداعي الإحتمال فعلى هذا فإن قلنا بأن ما كان الداعي على الداعي إن كان أمراً جزمياً يكفي في القربة فيها وإلاّ فلا وجه للقربة الجزمية هنا الخ هذا كله في مرحلة الثبوت

١ــ ثم إن المحقق الماتن كما تقدم في مرحلة الإثبات يقول إن الظاهر من عنوان الإحتياط هو الإتيان بداع الإحتمال والرجاء لا اتيان العمل المجرد

٢ــ ويشهد لذلك حكم العقل بحسن الإحتياط في هذا المورد وهو العمل بداع الإحتمال

٣ــ وتكون أدلة الإحتياط ارشاداً إلى حكم العقل من دون اثبات استحباب المولوي

نعم[1] في بعض الروايات لسان من ترك الشبهات فهو لما استبان له ترك[2] وظاهـره تعلـق الأمر بعنوان مشتبه الحكم[3] بل ظاهر التعليل بالاتركيّة كونه

١ــ ثم يتعرض لأخبار الإحتياط على نحو التفصيل قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٦، أن الأخبار الواردة في المقام على طوائف منها ما يشتمل على عنوان الإحتياط كقوله ﴿عليه السلام﴾: أخوك دينك فاحتط لدينك ، باب ١٢، صفات القاضي، ح ٤١وح ١، وقوله ﴿عليه السلام﴾: إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالإحتياط. ومنها ما يشتمل على عنوان المشتبه وهذه الطائفة على صنفين أحدهما ما يكون مذيلا بالتعليل بأنه خير من الاقتحام في الهلكة ــ نفس الباب، ح ٢، وموثقة مسعدة ، باب ١٥٧، من مقدمات النكاح، ح ٢، فراجع ــ وثانيهما: ما لا يكون له هذا الذيل كقوله ﴿عليه السلام﴾: من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك ــ باب ٧، صفات القاضي، ح ٦١، أما الطائفة الأولى فلابد من حملها على الإرشاد كأوامر الإحتياط والإنقياد ــ أي الوجه في ذلك كما أفاده أستاذنا الآملي ﴿دام ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٦٤، والظاهر منه أنه حيث يكون الإحتياط موافقاً لرسم العبودية والإنقياد لأمر المولى يكون مأموراً به فيكون إرشاداً إلى حكم العقل على معنى كون الإحتياط هو ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب الخ ــ وأما الطائفة الثانية فهي أيضاً بمقتضى التعليل الواقع في ذيلها ظاهرة في الإرشاد لكن لا إلى حكم العقل بحسن الطاعة بل إلى عدم الوقوع في مخالفة التكاليف الواقعية والمفاسد النفس الأمرية نظير أوامر الطبيب ونواهيه

٢ــ الصحيح أترك

٣ــ أي يكون ظاهراً في المشتبه بعنوان أنه مشتبه ولا يكون لها الذيل كالطائفة الثانية حتى يقال إنه إرشاد إلى المصالح والمفاسد ــ فيه وإن كانت قابلة للإرشاد والمولوية إلاّ أن ظهورها في المولوية ينفي الإرشادية، نعم يدور أمرها بين الإستحباب النفسي او الطريقي كسائر الأحكام الطريقية المجعولة لحفظ الواقعيات المجهولة كما في أوامر الطرق والإمارات على ما بيناه

مستحباً نفسياً بملاحظة صيرورته عادة لترك المحرمات لا طريقياً[١] اللهم إلا أن تدعي عدم تنافيه مع طريقية الأمر أيضاً[٢] ولقد تقدم في مبحث القطع تقديم الطريقية عند الدوران مع الموضوعية إذ مع الطريقية لا يبقي اطلاق اقتضاء مصلحة الذات لمحبوبيته في جميع المراتب[٣] لعدم التنافي بين المحبوبية والترخيص على خلافه لمصلحة في ترخيص العبد ولو للتسهيل عليه[٤] بخلاف الموضوعية[٥] فانه عليها لابد من رفع اليد عن اطلاق اقتضاء المصلحة

١ــ وحينئذ فظاهر تعلق الأمر بعنوان المشتبه وإن كان يقتضي كونه مستحباً نفسياً حكمته اعتياد المكلف على الترك بنحو يهون عليه الإجتناب عن المحرمات المعلومة

٢ــ ولكن لا يبعد ترجيح الطريقية نظراً إلى بعد الإستحباب النفسي عن مساق تلك الأخبار لظهورها الثانوي في كونها على حذو سائر الأحكام الطريقية المجعولة لأجل حفظ الواقع في موارد الشبهات من غير أن ينافي ذلك مع الحكمة المزبورة المؤدية إلى الاعتياد إلى الترك مضافاً

٣ــ إلى بقاء إطلاق مصلحة الواقع على الطريقية في اقتضائها لمحبوبية الذات حتى في المرتبة المتأخرة عن الجهل بخطابه بخلافه على الموضوعية والإستحباب النفسي فانه لابد من رفع اليد عن اقتضاء المصلحة للإرادة بجميع مباديها حتى المحبوبية نظراً إلى مضادة الاشتياق الذي هو من مبادي الإرادة الواقعية في مرتبة الشك مع الاشتياق بخلافه في هذه المرتبة

٤ــ وبهذه الجهة رجحنا الطريقية على الموضوعية في أوامر الطرق بلحاظ عدم اقتضاء الطريقية في ظرف المخالفة للواقع إلاّ رفع اليد عن فعلية الإرادة في ظرف الشك لا عن مباديها من الاشتياق والمحبوبية لعدم التنافي بين محبوبية الواقع في هذه المرتبة وبين الترخيص على خلافه لمصلحة تقتضيه.

٥ــ أي لزوم رفع اليد عن اطلاق خطاب المحبوبية ولو في مرتبة الشك بأدلة الإحتياط ــ

لمحبوبية الذات ولو في مرتبة الشك بخطابه كما لا يخفى[١] وعلى أي حال فظاهر الرواية اثبات الحكم لعنوان مشتبه الحكم[٢] ولقد تقدم أن مثل هذا العنوان خارج عن مصب حكم العقل بالحسن واستحقاق المثوبة[٣] فلا قصور حينئذ لمولوية حكمه ولو كان طريقياً[٤] ومثل هذه الطائفة من الأخبار قبال الطائفة السابقة[٥] الآمرة بعنوان الإحتياط فانه[٦] بملاحظة حكم العقل بحسنه لدورانه بين الإطاعة والإنقياد لا يبقي مجال لمولوية الأمر بالإحتياط بل لابد وأن يكون لمحض الإرشاد كسائر الأوامر الواردة بعنوان الإطاعة كما هو ظاهر[٧] وبالجملة كل مورد ورد الأمر بعنوان المشتبه فلا قصور في ظهور أمره للمولوية بخلاف ما ورد الأمر بعنوان الإحتياط أو غيره الحاكي عن اتيان العمل بدعوة الأمر أو احتماله أو ما يساوق احتماله[٨]

١ــ فعلى هذا صح لنا دعوى عدم استفادة الإستحباب المولوي النفسي من الأخبار الواردة في المقام حتى المشتمل منها على عنوان المشتبه الخ

٢ــ أي ذات عمل المشكوك لا بداع الإحتمال

٣ــ لما عرفت أن حكم العقل إنما كان في فرض العمل بداع الإحتمال

٤ــ أي استحباباً طريقياً

٥ــ أي الطائفة الأولى المتقدمة الآمرة بالإحتياط

٦ــ أي يكون ارشاداً إلى حكم العقل بحسنه لدورانه بين الإطاعة والإنقياد

٧ــ كقوله تعالى: (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**)

٨ــ فالنتيجة أن ما دل على الأمر بالعمل بعنوان المشتبه ظاهر في الإستحباب الطريقي وما دل على الأمر بالعمل بداع الإحتمال ظاهر في الإرشاد وهو الذي صار منشأ للإختلاف بأن أوامر الإحتياط إرشادي أو مولوي.

وأورد على الشيخ الأعظم الأنصاري المحقق النائيني في الفوائد ، ج ٣، ص ٤٠٠، ولكن الإنصاف أنه ما كان ينبغي أن يجري هذا الإشكال على قلم الشيخ فضلا

عن أن يختاره ويقوّيه فانه قد تقدم منافي مبحث القطع أن للإمتثال مراتب أربع أحدها الإمتثال العلمي التفصيلي ثانيها الإمتثال العلمي الإجمالي ثالثها الإمتثال الظني رابعها الإمتثال الاحتمالي وهذه المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها في الذكر بمعنى أن لا تحسن المرتبة اللاحقة إلاّ عند تعذر المرتبة السابقة وعلى كل حال بعد تعذر المراتب الثلاث من الإمتثال التفصيلي والإجمالي والظني تصل النوبة إلى الإمتثال الاحتمالي والعقل يستقل بحسنه ويكون ذلك امتثالا للأمر الواقعي على تقدير وجوده ولا يتوقف حقيقة الإمتثال على قصد الأمر التفصيلي وإلاّ كان اللازم عدم حصول الإمتثال في موارد العلم الإجمالي ـــ إلى أن قال ـــ وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أن الإمتثال الاحتمالي من أحد مراتب الإمتثال والعقل يستعقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً وأجاب عنه المحقق العراقي في الهامش أقول عند من احتمل اعتبار قصد التمييز لابد من عدم هذه المراتب ـــ لأن ما نحيل في الإحتياط هو قصد التمييز وإلاّ فلا قصور في التقرب برجاء الأمر ولا قصد الوجه ولو رجاء ـــ نعم لا بأس بالإلتزام بها في التوصليات حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه. فيكفي في التقرب بها رجاء أمرها كما لا يخفى ـــ إلى أن قال ـــ لا قصور في هذا التالي ـــ أي عدم حصول الإمتثال في موارد العلم الإجمالي ـــ ولذا نمنع عن الإحتياط فيما يستلزم التكرار المعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالي ـــ الأولى التشبث بدليل الإطلاقات ولو مقامياً لدفع اعتبار قصد التمييز في العبادة وإلاّ فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة، نعم هو صحيح في الإحتياط في التوصليات الخ وتفصيل الجواب ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٦٨، إنكار المبنى أولاً لأنا لا نحتاج إلى الإمتثال التفصيلي لأن الاجمالي أيضاً يعد في نظر العرف امتثالا بل ربما يكون أوفى برسم العبودية وقال سيدنا الإصفهاني ﴿قدس سره﴾ أنه أحسن من الإمتثال التفصيلي فإن من يكون الأمر الاحتمالي محركاً له يكون تحريكه من الأمر الجزمي أشد وأقوى ولا عكس. وثانياً ما ذكره يكون من الخروج عن مورد البحث لأن البحث يكون في حسن الإحتياط ولو في مورد يكون الدليل على عدم الأمر موجوداً مثل صورة قيام

الإمارة على عدم الوجوب ومعه أيضاً يمكن الإحتياط بإتيان العمل رجاء لدرك الواقع وليس الأمر هنا متصوراً إلاّ من حيث الإحتمال. وثالثاً أن المحرك نحو العمل يكون هو الواقع ورجاء وجوده ويكون الأمر الجزمي أو الإحتمالي كاشفاً عنه ولا يكون لهما موضوعية والعمدة كفاية الرجاء في حصول القربة. وأجاب عن الشيخ الأنصاري صاحب الكفاية، ج ٢، ص١٩٥، قلت لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها وقد عرفت أنه فاسد وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلا لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه وعليه كان جريان الإحتياط فيه بمكان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكما له غاية الأمر أنه لابد أن يؤتي به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتي 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 الطاعة أو الإنقياد. وقد انقد حينئذ بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها. وأورد عليه مبنائياً أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٦٩، أن ضيق الخناق وإن كان مانعاً أن يكون قصد التقرب متعلقاً لنفس الأمر بالصلاة مثلاً ولكن حيث يمكن الإطلاق الذاتي بأن يتصور الأمر أجزاء المأمور به مع الأمر الذي يتوجه إليه ويأمر به غاية الأمر يحتاج الكشف عن هذا إلى أمر آخر ودال أخر فيمكن أن يكون قصد الأمر دخيلاً بنحو الجزئية ولكن يكشف عنه بتعدد الأمر بأن يقال أولاً صل ثم يقال صل هذه الصلاة المأمورة بها بقصد أمرها على مسلك شيخنا النائيني. وأما على مسلكنا في ذلك فهو أن الأمر الواحد بالإنحلال على الأجزاء الطولية والعرضية يمكن أن يؤخذ فيه قصد الأمر بأن ينحل أمر الصلاة على الأجزاء وعلى قصد الأمر فبعض العمل صار مأموراً به بواسطة الإنحلال فيمكن أن يقال بوجوب اتيان ما صار مأموراً به كذلك بقصد هذا الأمر الإنحلالي الذي يكون بعضه على قصد الأمر أيضاً وشرحه في محله فيكون قصد الأمر دخيلاً شرعاً

وربمـــا صـــار هذه الجهة[1] من اختلاف العنوان في مولوية الحكم به أو ارشـــاديّته منشأ للإختلاف[2] في ما ورد في الأخبار بالسنة مختلفة تارة بلسان من بَلَغَه ثَواب عَلى عَمَل فَعمَلَ رَجاءَ ذلِكَ الثَوابِ وإن لَم يَكُن كَما بَلَغَهُ لَهُ مِثلُ ذلِكَ[3]

ولكن لا نحتاج إلى الجزم بل الإحتمال كف في ذلك وتقدم محله مفصلا على ما بينه المحقق العراقي.

(في مفاد حديث من بلغ)

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣، لما عرفت من أنه على المعنى الأول للإحتياط لا تصلح الأوامر الشرعية لغير الإرشاد العقلي الإطاعي وعلى المعنى الآخر وإن كانت قابلة للمولوية وللإرشاد بالمعنى الآخر ولكنه خارج عن مصب حكم العقل بالرجحان إذ لا حكم للعقل برجحان فعل المشتبه أو تركه بهذا العنوان ما لم يؤخذ فيه جهة نشوه عن دعوة احتمال الوجوب أو الحرمة وينطبق عليه عنوان الإطاعة والإنقياد كما هو ظاهر.

٢ــ ثم إنه لو كان منشأ احتمال الوجوب قيام خبر ضعيف عليه فقد يقال بعدم الإحتياج حينئذ في الإفتاء بالإستحباب إلى أوامر الإحتياط وكلفة إثبات كونها للإستحباب المولوي لا الارشاد العقلي لورود الأخبار الكثيرة الآمرة بفعل كل ما بلغ فيه الثواب بخبر ضعيف حيث أن المستفاد منها هو استحباب ما بلغ فيه الثواب. وحيث انجر الكلام إلى ذلك فلا بأس بالتعرض لذكر الأخبار الواردة في الباب وبيان ما يستفاد منها من الوجوه المحتملة فيها فنقول إن الأخبار الواردة في الباب كثيرة

٣ــ أي فيها كلمة رجاء ولم أر بهذه العبارة في الروايات الواردة في الباب، نعم في جامع أحاديث الشيعة ، ج ١، ص ٩٣، عن عدة الداعي روي عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال قال رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾: من

وأخــرى بلسان فَعَمِلَ التماسَ ذلكَ الثَّواب[1] وثالثة[2] فَعَمِلَ طَلَبَ قَولِ النَّبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ [3] وروح وجه اختلافهم في مضمون هذه الأخبار هو أن المستفاد من

بلغه من الله فضيلة فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك الحديث. فكلمة رجاء لا توجد إلاّ في هذه الرواية ــ

١ــ ومنها خبره الآخر ــ أي محمد بن مروان ــ قال سمعت أبا جعفر ﴿عليه السلام﴾ يقول من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه الحديث ــ وسائل ، باب ١٨، مقدمة العبادات، ح ٧، ونفس الباب ، ح ٤، خبره الآتي ــ

٢ــ ومنها خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال من بلغه عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لم يقله.

٣ــ ومنها ــ أي من الأخبار ما ليس فيها شيء من كلمة رجاء والتماس وطلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أصلا نفس الباب، ح ٣ــ صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال من بلغه عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لم يقله ــ أي نفس الباب، ح ٦، صحيحة الأخرى عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه ــ ومنها المروي عن صفوان عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قال: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾: لم يقله. ومنها ــ نفس الباب، ح ١٨، أحمد بن فهد في عدة الداعي قال ــ ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه ــ ومنها نفس الباب، ح ٩، ما في الاقبال عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قال: من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه ــ إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المستفيضة المتقاربة

التــرغيب المستفاد من قوله له مثل ذلك الثواب الذي هو بمنزلة الأمر بالعمل هــل هو متعلق بعنوان العمل البالغ فيه الثواب[1] كي يكون نظير عنوان مشتبه الحكــم الخارج عن مصب حكم العقل بالرجحان فيكون حينئذ مستحباً مولوياً ولو طريقياً[2] كما أشرنا إلى وجه ترجيحه[3] على النفسية المحضة[4]

بحسب المضمون ولا إشكال فيها من جهة السند بعد استفاضتها وكون بعضها من الصحاح وعمل المشهور بها والفتوى على طبقها وإنما الإشكال في دلالتها على الإستحباب حيث ان الوجوه المحتملة فيها كثيرة.

١ــ أحدها أن يكون مفادها الإستحباب وذلك بجعل عنوان البلوغ قيداً للموضوع بأن يكون العمل بالبالغ عليه الثواب بهذا العنوان فيه المصلحة اقتضت استحبابه نظير عنوان ما أخبر به العادل على الموضوعية فكان المستفاد من قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمله أو فعله هو الأمر بالفعل إما لكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء والطلب كما قيل أو لدلالتها عليه بالملازمة أو غير ذلك من الوجوه المذكورة في وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل الواردة في مقام تشريع الأحكام كقوله من سرح لحيته فله كذا وقوله تسجد سجدتي السهو وتعيد الصلاة ــ أي هذا مختار صاحب الكفاية من استحباب النفسي وسيأتي بيانه وهو المختار عندي ــ

٢ــ أي نظير الإحتمال الأول في عنوان الإحتياط وهو محتمل الوجوب ومشتبه الحكم

٣ــ أي لعدم التنافي بين الحكم الواقعي الثابت على الذات والترخيص على خلافه في مرتبة مجهول الحكم ــ

٤ــ أي لكونه في الرتبتين على الطريقية فلا تنافي بينهما بخلاف كونه نفسياً فيكون متعلق لذات العمل ولو يكون استحباب الإحتياط بقيد الشك لأن المطلق يشمل المقيد على ما عرفت ــ ثانيها أن تكون الجملة الخبرية أيضاً بمعنى الانشاء ولكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسي. الراجع إلى تتميم كشف قول المبلغ وحجية أخبار الضعاف في الحكم الإستحبابي نظير الأوامر الدالة على حجية

خبر الواحد فتكون هذه الأخبار حينئذ مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة والعدالة وأنها إنما تعتبر في الخبر القائم على الحكم الإلزامي وأما في الخبر القائم على الحكم الإستحبابي فلا يعتبر فيه ذلك. ـــ أي هذا مختار الشيخ الأعظم الأنصاري في رسالته المستقلة في التسامح في أدلة السنن، ص ١١، المشهور بين أصحابنا والعامة التسامح في أدلة السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالة على السنن فعلاً وتركاً إلى أن قال أما أولاً فلأنه مخالف لعنوان المسألة في معقد الشهرة والإجماعات المحكية بقولهم يتسامح في أدلة السنن فإن الظاهر منه العمل بالخبر الضعيف في السنن والحاصل أن التأمل في كلماتهم في الأصول والفقه يوجب القطع بإرادة حجية الخبر الضعيف في المستحبات. وأما ثانياً فلأن ما ذكر من التعبير عن المسألة بإستحباب كل فعل دل على استحبابه خبر ضعيف عبارة أخرى عن حجية خبر الضعيف في المستحبات ولا محصل لجعل الخبر حجة ومتبعاً إلاّ هذا فإن المراد من تصديق العادل في ما يخبره والعمل بخبره ليس عقد القلب على صدقه وكونه متبعاً بل تطبيق المكلف عمله أعني حركاته وسكناته على مدلول الخبر وهذا المعنى بعينه مجعول في الخبر الضعيف بالنسبة إلى الإستحباب وقال أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٧٤، وفيه أن الإتيان برجاء الواقع يكون مانعاً عن هذا الوجه لأنه يكون لمصلحة في ذات العمل وبرجائها يعمل العبد لا أن يكون المراد أعمال المولوية بالنسبة إلى الأخبار الضعاف هذا أولاً. وثانياً أن هذا مخصوص بصورة بلوغ الخبر ولو ضعيفاً وأما موارد الإحتياط فلا يكون من بلوغ الخبر في شيء حتى يقال إن الإحتياط مستحب بهذا الدليل لأن الحكم يكون في ظرف وجود الموضوع وهو في موارد الإحتياط غير محقق. ثم إنه على فرض تمامية هذا النحو من الإحتمال في الأخبار يحصل المعارضة بينها وبين ما دل على حجية الخبر الواحد بالشرائط المقررة في بابه والنسبة بينهما العموم من وجه في غير مورد البلوغ لأن أدلة الشروط عامة من جهة كون المخبر به ثواباً أو غيره وهي عامة من جهة كون المخبر عادلاً أم لا

في مورد كون الخبر في مورد بيان ثواب ما ورد الإجتماع صورة كون المخبر به ثواباً مع كون الراوي ضعيفاً يتعارضان فقال الشيخ الأنصاري في نفس الرسالة المزبورة ص ٢٤، أن دليل طرح خبر الفاسق إن كان هو الإجماع فهو في المقام غير ثابت وإن كان آية النبأ فهي مختصة بشهادة تعليلها بالوجوب والتحريم فلابد في التعدي عنهما من دليل مفقود في المقام فالسّر في الشرائط هو عدم حصول الندم ومعلوم أنه لا يحصل الندم بفعل ما يكون فيه الثواب على فرض مخالفة الواقع أيضاً فتكون الحكومة مع هذه الروايات في مورد بلوغ الخبر في الثواب وأما في غير مورد البلوغ فلا حكومة فما عن الشيخ يكون صحيحاً من وجه غير صحيح من وجه آخر أما الصحة من وجه فهو أنه على فرض اختصاص دليل الشرائط بالواجب والحرام يكون الحكومة في صورة بلوغ الخبر في الثواب لا صورة عدم بلوغه. وأما عدم الصحة من وجه فيكون من جهة أن دليل حجية خبر الواحد لا يكون هو الإجماع والآية فقط بل بناء العقلاء وهو يكون في الإخبار عن المستحبات أيضاً فافهم فيها أيضاً بصدد حصول الوثوق فما عن شيخنا النائيني من عدم الحكومة مطلقاً لا يكون تاماً لكن في النسبة إشكال قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤١٣، قلت مع أنه يمكن أن يقال إن أخبار من بلغ ناظرة إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاكمة على ما دل على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة إلى الترجيح لأخبار من بلغ لعمل المشهور بها مع أنه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار من بلغ مورد بخلاف ما لو قدمت أخبار من بلغ على تلك الأدلة فإن الواجبات والمحرمات تبقي مشمولة لها والأمر سهل بقية كلام المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٧٧ ــ

أو[1]

١ــ ثالثها: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الإنقياد في مورد بلوغ الثواب واحتمال المطلوبية كما يقتضيه ظهور قوله ﴿عليه السلام﴾ طلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والتماس الثواب بل قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمله الظاهر في تفريع العمل على البلوغ الذي هو كناية عن احتمال المطلوبية. رابعها: أن يكون مفادها مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه وأنه إذا عمل العامل عملا بلغه ثواب عليه أعطاه الله سبحانه بفضله ذلك الثواب الذي بلغه وإن لم يكن الأمر في الواقع كما بلغه من غير أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان حال العمل قبل صدوره من العامل وأنه مستحب أو راجح وبالجملة تكون هذه الأخبار ناظرة إلى العمل فارغاً عن وقوعه من العامل لا ناظرة إليه قبل صدوره منه وعليه فيمكن أن يعتبر في الخبر القائم على الحكم الإستحبابي ما يعتبر في الخبر القائم على الحكم الإلزامي من العدالة والوثاقة والضبط في الراوي حيث لا اطلاق لها من هذه الجهة حتى يؤخذ به لعدم اعتبار شرائط الحجية في قول المبلغ. ولكن الوجه الأخير منها بعيد عن ظاهر تلك الأخبار فإن الظاهر المتبادر منها هو كونها مسوقة لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل والحث والترغيب نحوه بالإيجاد إما بنحو المولوية النفسية أو الطريقية أو على نحو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الطاعة والإنقياد. لا لبيان العمل بعد وقوعه من حيث تفضله سبحانه بإعطاء الثواب الموعود للعامل ولو مع عدم مصادفة قول المبلغ للواقع حتى يقال بإمكان اعتبار شرائط الحجية من العدالة والوثاقة وغيرهما في صحة الأخذ بقول المبلغ ولو بدعوى أن العامل لا يعتمد فيعمله على قول المبلغ إلاّ إذا كان فيه شرائط الحجية فإن ذلك كله مخالف لما يقتضيه ظاهر هذه النصوص من كونها مسوقة للترغيب إلى العمل وما هو الظاهر من بلوغ الثواب من كونه كناية عن ثبوت مقتضيه خصوصاً المتضمنة منها لذكر الأجر الظاهر في الإستحقاق لا التفضل. مع أنه لا ينحصر وجه صدور العمل عن العامل في كونه عن اعتماد على قول المبلغ فانه كما أن الخبر الصحيح يكون داعياً على العمل كذلك قد يكون

أنه متعلق بالعمل المأتي بداعي البلوغ ورجاء وجود الثواب واقعاً كي لا يبقـــي مجـــال لإعمال الجهة المولوية ويحمل على الإرشاد إلى حكم العقل[1] وحينئذ[2]

الداعي عليه هو الإحتمال ورجاء الوصول إلى الواقع خصوصاً في الأحكام غير الإلزامية ومعه لا يبقي مجال حمل تلك النصوص على صورة كون خبر المبلغ واجداً لشرائط الحجية فلابد حينئذ إما من حمل تلك النصوص على الإستحباب النفسي المولوي أو الإستحباب الطريقي الراجع إلى حجية خبر الضعيف في الحكم الإستحبابي كما يقتضيه ظاهر عناوين الكلمات من التعبير بالتسامح في أدلة السنن أو حملها على بيان الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإتيان بالعمل برجاء الواقع واحتمال المطلوبية وترتب المثوبة عليه بلا مولوية نفسية فيها ولا طريقية. ولكن استفادة الأمر الطريقي منها في غاية البعد لإباء الأخبار عن استفادة ذلك بمقتضى قوله ﴿عليه السلام﴾ وإن لم يكن الأمر كما بلغه ـــ أي الطريق عند الوصول ـــ نعم على المختار من استحقاق المنقاد أيضاً للثواب على العمل لا بأس بترتب الثواب على العمل بقول مطلق لكونه من الثواب المردد بين الإطاعة والإنقياد فيتردد الأمر حينئذ بين الحمل على الإستحباب النفسي المولوي وبين الحمل على الإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإنقياد وترتب المثوبة عليه

١ـــ أي سيأتي مفصلاً الثمرة بين الإحتمالات منها لو اغتسل رجاءاً لا يكفي للإباحة في الصلاة لو قلنا إن الاغسال المستحبة يكفي عن الوضوء كما أن الأمر كذلك لو كان مستحباً نفسياً والعمل بقيد البلوغ مستحب أو الجهة تعليلية على ما سيأتي أما لو كان طريقياً فيكون مستحباً بعنوانه ويدخل تحت كبرى ذلك الدليل ـــ

٢ـــ ولا ريب في أن المتيقن من الأخبار هو الثاني ـــ أي الإرشاد هو مختار المحقق الماتن ـــ

لنا أن نقول إن الظاهر[١] من قوله ﴿عليه السلام﴾ بلغه ثواب على عمل فعمل الخ يترتب العمل بظهور فإنه على البلوغ ولا يكون ذلك إلا بدعوته فقهراً يصير هذا العمل المرغوب إليه الذي هو بمنزلة تعلق الأمر به في رتبة متأخرة على العمل البالغ فيه الثواب لأن هذا العمل مأخوذ في موضوع بلوغ الثواب والعمل المصدّر بفاء التفريع معلول البلوغ المزبور[٢] فيصير المقامين من قبيل أردت الضرب فضرب حيث أن الضرب الأول موضوع الإرادة وتحته والضرب الثاني معلول الإرادة وفوقه ولازمه[٣] كون العمل الثاني مساوق عنوان الإحتياط الذي هو مساوق عنوان الطاعة أو الإنقياد الذي هو مساوق

١ــ كما يشهد له قوله ﴿عليه السلام﴾ في تلك الأخبار فعمله أو ففعله بعد قوله من بلغه الظاهر في كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه هو الداعي والباعث على الإتيان به بل ويشهد له تقييد العمل في بعض تلك الأخبار بطلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله﴾ وفي البعض الآخر بإلتماس ذلك الثواب فإنه ظاهر بل صريح في كون الأمر به للإرشاد. مضافاً إلى ما يلزم من الحمل على الإستحباب النفسي من رفع اليد عن ظهور الثواب المحتمل في الفعلية بحمله على الثواب الإقتضائي حذراً من لزوم اجتماع المثلين.

٢ــ أي هذا نظير ما تقدم في الإحتياط قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٤٠٦، أقول والأوضح أن يقال إن الأمر الواقعي العبادي إنما تعلق بالذات في الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها. وفي المقام ذات العمل المتعلق عليه البلوغ. والأمر بالإحتياط تعلق بها في الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات. وفي المقام العمل المرغوب إليه المعلول للبلوغ ــ وهذا على المختار. من الارشادية عند المحقق الماتن يوجب مغايرة الأمرين لا محالة ــ

٣ــ أي ولازم التفريع كون العمل المتفرع على البلوغ هو الذي ينطبق على الخارج وهو مرحلة الإطاعة والإمتثال أو الإنقياد ــ

عــنوان الإطاعــة أو الإنقياد الذي يستقل العقل بحسبه[1] وعدم صلاحية الأمر المتعلق به إلا للإرشاد[2]

وبعــد هذا البيان لا يبقي مجال توهم[3] أن جهة البلوغ بالنسبة إلى العمل المــرغوب إليه من الجهات التعليلية وأن موضوع الترغيب هو ذات العمل لا

١ــ الصحيح بحسنه

٢ــ أي حاصل الكلام في الإرشادية أن ما بعد الفاء يغاير ما قبل الفاء ومترتب عليه وأن ما قبل الفاء هو بلوغ الثواب فهو موضوع للعمل المترتب عليه وهو ما بعد الفاء فيكون العمل بداع البلوغ والعقل يحكم باستحقاق المدح والثواب على العامل بذلك ويشهد على ذلك قوله ﴿عليه السلام﴾ التماس ذلك الثواب وطلباً للثواب ورجاء الثواب ونحو ذلك. ولكن ما ذكره لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من بعض الروايات صحاح الخالية عن ذلك وأما الفاء ولو أنه للتفريع لكن لا يدل على كون العمل بداع البلوغ ويشهد له في هذه الروايات ــ أن الثواب ترتب على نفس العمل لا العمل بداع الشيء كما أفاده أستاذنا الأعظم آية الله العظمى السيد الوالد ﴿مدظله﴾ تبعاً للكفاية كما لا يخفى.

٣ــ أي المتوهم هو صاحب الكفاية، ج ٢، ص ١٩٧، ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ قال: من بلغه عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لم يقله ظاهر في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أنه ذو ثواب وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه ــ أي على العمل ــ في ما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الإحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له ــ أي العمل ــ وجهاً وعنواناً يؤتي به بذاك الوجه والعنوان واتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلاّ أن الثواب في

العمل بعنوان الرجاء أو البلوغ فيصير المقام من قبيل من سرح لحيته فله كذا موضـــوعاً لأمـــر مستحبي مولوي بلا جهة إرشاد فيه. إذ[1] فيه مجرد تعليله الـــبلوغ والـــرجاء لا يضر بمعلوليّة العمل لهما[2] بملاحظة نشوه عن دعوتهما

الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافات بينهما ـــ أي لكونهما مثبتين ـــ بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلّى أو صام فله كذا ولعله لذلك أفتى المشهور بالإستحباب. ونعم ما أفاد من استفادة الإستحباب منها لنفس العمل وقال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٤١٢، أقول حمل الجملة الخبرية على الإنشاء في كلية الموارد في غاية البعد بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الأخبار بوجود شيء بملاحظة وجود مقتضيه في عالم التشريع فيصير الأخبار المزبورة كناية عن الطلب الذي هو ملزومه لا أنه عبارة عن إنشائه كما لا يخفى وعلى أي أورد المحقق الماتن على هذا القول في النهاية، ج ٣، ص ١٧٩، مضافاً إلى ما يلزم من الحمل على الإستحباب النفسي من رفع اليد عن ظهور الثواب المحتمل في الفعلية بحمله على الثواب الإقتضائي حذراً من لزوم اجتماع المثلين فلابد حينئذ من صرف تلك الأخبار لبيان الإرشاد إلى ما يستقل به العقل من استحقاق العامل برجاء المطلوبية للثواب ولو مع عدم مصادفة الإحتمال للواقع.

١ـــ أنه كذلك لولا ظهور الأخبار في داعوية البلوغ لنفس العمل وإلاّ فبعد ظهورها بمقتضى التفريع في كونه ناشئاً عن داعي البلوغ وعدم اطلاق للعمل يشمل حال عدم داعوية البلوغ فلا جرم ينطبق عليه عنوان الإنقياد وبانطباقه عليه يستقل العقل فيه بالمثوبة وبعد ذا لا طريق لإستكشاف الأمر الشرعي من ترتب الثواب على ذات العمل.

٢ـــ أي البلوغ والرجاء ـــ

وما هو مضر بمولوية أمره هو هذه الجهة[1] وبه يمتاز عن تسريح اللحية المأخوذ في موضوع الأمر بلا نشوء عن دعوة أمر ولا احتماله ورجائه[2]

١ــ أي كون العمل شيء عن دعوتهما ــ

٢ــ وبذلك يظهر وضوح الفرق بين مفاد هذه الأخبار ومفاد ما دل على أن من سرح لحيته فله كذا فإن استكشاف الأمر الشرعي هناك إنما هو من جهة انحصار مناط المثوبة عليه بالإطاعة الحقيقية بلحاظ انتفاء البلوغ من الخارج وعدم احتمال رجحانه أيضاً مع قطع النظر عما دل على ترتب المثوبة عليه بخلاف المقام المفروض ظهور الأخبار في داعوية البلوغ والإحتمال لنفس العمل فإنه ينطبق عليه عنوان الإنقياد وبعد حكم العقل باستحقاق المثوبة عليه لا طريق لإستكشاف الأمر الشرعي ومثل هذا الداعي وإن لم يكن قيداً لموضوع الأجر والثواب ولا يوجب وجهاً وعنواناً للعمل كما هو شأن كل جهة تعليلية ولكنه مانع عن إطلاقه بنحو يشمل حال عدم داعوية البلوغ بداهة اقتضاء كل علة ضيقاً في ناحية معلوله على وجه يستحيل شمول اطلاقه لحال عدم علته ومعه لا ينتج ذلك شيئاً في الكشف المزبور كما هو ظاهر وفيه تقدم أن داعوية البلوغ لا يجعل عنواناً للعمل فيكون الثواب على نفس العمل في الروايات التي ليس فيها قيد الرجاء ونحوه ولا فرق مع من سرح لحيته كما تدل الروايات على استحباب نفس العمل والثواب عليه. وذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٧٣، فإن شيخنا العراقي يقول في المقام بإشكال آخر مع قطع النظر عن إشكال كون الإخبار بمعنى الإنشاء فإنه لو دفعناه بأنه إخبار عن وجود المقتضى لوجود المقتضى كما في يعيد الصلاة لا يكون المقام إخباراً عن فعل العبد حتى يقال إنه إخبار بمعنى الإنشاء بل يكون إخباراً عن فعل الله تعالى وهو إعطاء الثواب وهذا النحو من الإخبار لا يتصور أن يكون إنشاءاً في حقه تعالى فعلى فرض عدم إشكال من هذه الجهة يكون معنى الروايات مثل ما ورد من أنه سرح لحيته يكون له كذا وكذا فأفادت الإستحباب وباطلاقها تشمل صورة كون البلوغ بخبر ضعيف أيضاً. وفيه أن هذا الوجه وإن كان وجيهاً

في نفسه لكنه يكون خلاف سياق الروايات فإن المنساق منها أن الثواب يكون على نفس العمل لا وجود مصلحة نفسية في البلوغ يقتضي ذلك ويحتاج ذلك إلى الإستظهار منها

وحينـــئذ[1] لا محيص من حمل الأمر في المقام للإرشاد ولا يبقي له مجال المولـــوية كما عرفت في شرح معنى الإحتياط على المختار وحينئذ فلقد أجاد

١ــ قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٤٠٩، لا شبهة في أن ترتب الثواب الذي هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد الفعل إنما الكلام في أن هذا الثواب ثواب تفضل أو ثواب استحقاق وأيضاً صريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ على خلاف الواقع وهو لا يناسب طريقية البلوغ إلاّ على المختار من استحقاق المنقاد أيضاً مثل المطيع للثواب كما هو الشأن في التجري بالإضافة إلى العقوبة ــ وحيث كان كذلك نقول إن الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو استحباب كيف وغالب الأخبار الذي هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقل اشتمالها على مجرد إخبار الثواب نظير من سرح وأمثاله وحينئذ أمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضاً كناية عن إثبات مقتضيه خصوصاً مع التعبير في بعض الأخبار بالأجر وحينئذ لا يناسب مثل هذا البيان للتفضل إذ الثواب التفضل لا يكون أجراً ولا كناية عن ثبوت مقتضيه فلا محيص إما من حمل هذه النصوص لبيان استحباب العمل مولوياً أو الحمل على بيان طريقية الخبر لإثبات الإستحباب على المختارــ نعم على مذهب المقرر ــ أي المحقق النائيني ــ لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الإستحباب المولوي الشامل بنصها لصورة مخالفة البلوغ للواقع فيصير البلوغ المزبور حينئذ مما له الموضوعية في ترتب هذا الثواب كما أنه على المختار يكون الأخبار قابلاً للحمل على الطريقية وقابلاً للحمل أيضاً على محض الإتيان برجاء الواقع بلا طريقية ولا نفسية كما يشهد له قوله ﴿عليه السلام﴾ طلب وقوله ﴿عليه السلام﴾ التماس ذلك الثواب ولازمه جعل هذه الأخبار ارشاداً إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقية لإستقلاله بذلك كما لا يخفى ولعمري إن المتيقن من الأخبار هو ذلك لا المولوية ولا حجية قول المبلغ كما لا يخفى وعلى أي حال لا وجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلغ واجداً لشرائط الحجية إذ كما أن الخبر الصحيح كان داعياً على العمل

كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضاً ربما يكون داعياً ومع هذا الإحتمال لا يبقي مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرائط الحجية وتوهم أنه على هذا لا يكون البلوغ داعياً بل احتمال الثواب داعي مدفوع بأن البلوغ كناية عن احتماله وفيه تقدم مراراً مضافاً إلى أن القدر المتيقن لا أثر له. العمدة هو الظهور وهو استحباب نفس العمل كما تقدم. مع أنه ذكر أستاذنا البجنوردي في المنتهى ، ج ٢، ص ٢١٣، والذي يبعد هذا الإحتمال أن الإرشاد إلى الإحتياط بتوسط عنوان يكون بينه وبين عنوان الإحتياط عموم من وجه وهو عنوان من بلغ في غاية البعد بل الإستهجان الخ وبالجملة أن احتمال التفضل خلاف الظاهر لوضوح أن الأخبار مسوقة في مقام التحريص والترغيب من ناحية الشارع من حيث كونه مشرعاً قد وعد على الثواب المجعول وليس ذا إلاّ لكونه راجحاً محبوباً عنده فيكون قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمله كان أجر ذلك له خبراً في مقام الإنشاء فإذن تكون تلك الأخبار مسوقة لبيان حال العمل قبل صدوره. وأما كون احتمال الحكم الظاهري خلاف الظاهر منها فلأن الظاهر منها جعل الحكم الندبي لنفس العمل لا بما هو مشكوك الحكم فإن قوله ﴿عليه السلام﴾ فعله كان أجر ذلك له أي فليأت بذلك العمل ذي الثواب ظاهر في انشاء الحكم الندبي على نفس العمل. وأما كون الأمر الطريقي أيضاً خلاف الظاهر منها فإن الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمله أي فليأت بذلك العمل لا فليعمل بقول المخبر وفي بعضها ففعل ذلك أي فليفعل ذلك وبالجملة أن الموضوع للأمر الطريقي لابد أن يكون عنواناً منطبقاً على الأفعال الخاصة التي هي موضوعات للأحكام الطلبية كقوله إعمل بقول العادل أو صدقه ونحوهما كي تكون اطاعته بعين اطاعة الواقع ومن ثم يكون الأمر الطريقي منجزاً للواقع ولا كذلك الأمر في الأمر باتيان ذلك الفعل فإنه حكم واقعي متعلق بواحد من الأفعال الخاصة. وأما كون احتمال الطلب الإرشادي خلاف الظاهر فإن الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾ كان أجر ذلك له أن الأجر يكون مترتباً على نفس الفعل الذي بلغه أنه ذا ثواب لا أنه مترتب على الفعل بداعي احتمال الأمر الذي هو الإنقياد كي يكون

طلبه إرشاداً إلى حسنه تقريراً لحكم العقل بحسن الإنقياد وتفريع العمل على بلوغ ذي الثواب إنما هو لأجل أن بلوغه يوجب تصوره الذي هو أول المبادي للإرادة والتصديق بالفائدة أعني وصول الثواب الناشئ من امتثال الطلب الندبي المحقق أو المحتمل يكون داعياً محركاً للعامل إلى إتيانه لوضوح أن بلوغ ذي الثواب إنما يتحقق قبل العمل وليس فائدة مترتبة على العمل كي يكون علة غائية داعية على العمل فليس تفريعه على العمل من باب تفريع ذي الغاية حتى يقال كما قال الشيخ أن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ولازمه كون احتمال الندبي داعياً للعامل فيكون انقياداً لا إطاعة الأمر الندبي والوجه في كونه إطاعة للأمر الندبي لا انقياداً أن المفروض أن الشارع في مقام الحث والترغيب على إتيان ذي الثواب المجعول قبل صدور العمل فيكون قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمل خبراً في مقام الإنشاء ومن البيّن أن الغرض من الطلب الندبي جعل الداعي للمكلف على اتيان ذي الثواب فلابد من حصول الإطلاع للعامل على ذلك الطلب قبل العمل كي يصير داعياً له على ذلك وعند الإطلاع عليه ببلوغ هذه الأخبار إليه يصير الأمر المقطوع الحجة داعياً له على العمل لا احتمال الأمر الذي هو الإنقياد إذ بالقطع بالظهور الحجة ينتفي الإحتمال فينتفي الإنقياد بانتفاء موضوعه وظاهر صحيحة هشام في ترتب الثواب على نفس العمل ولازمه كون الطلب المستفاد منها طلباً ندبياً مولوياً لا إرشادياً ولا تقيد بداعي احتمال الطلب الواقعي كما في بعض الروايات كما تقدم إذ مورد حمل المطلق على المقيد إنما يكون فيما إذا كان الطلب المقيد مولوياً لا ارشادياً وذلك إنما يتأتي في الإلزاميات مع إحراز وحدة المطلوب لا في المندوبات والصحيح تبعاً لصاحب الكفاية وغيره وسلطان العلماء الأراكي في حاشيته عليها من استفادة الإستحباب النفسي من بعض الروايات. ثم نرجع إلى شرح كلمات المحقق الماتن ومما ذكرنا اتضح فساد جميع ذلك.

شـــيخنا العلامة حيث حمل هذه الأوامر على الإرشاد بلا شائبة المولوية فيها[1] وإن كـــان في وجهه[2] نظر[3] بل عمدة الوجه ملاحظة النكتة الدقيقة في الفرق

١ــ قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﴿قدس سره﴾ في الرسائل، ج ٢، ص ٥٣، بأن ثبوت الأجر لا يدل على الإستحباب الشرعي

٢ــ لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وحينئذ فإن كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالإستحقاق وأما طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للإستحقاق المذكور وهو عين الأمر بالإحتياط وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالإستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى: (**ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري**) إلاّ أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعدّ معه العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعدّ معها العبد في حكم المطيع من حيث الإنقياد.

٣ــ وجه النظر هو ما أفاده المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٨٠، وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده الشيخ في المقام من أن ترتب الثواب الموعود على العمل في هذه الأخبار إنما هو باعتبار الإنقياد والإطاعة الحكمية وأن ما ورد من الأمر به إنما كان لمحض الإرشاد إلى حكم العقل كما في أوامر الإحتياط حيث نقول إن ما أفاده في المقام وإن كان صحيحاً ولكنه مناف لما اختاره في مبحث التجري من عدم اقتضائه سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل فإن لازمه هو انكار المثوبة في الإنقياد أيضاً لأن التجري والإنقياد كالإطاعة والعصيان توئمان يرتضعان من ثدي واحد ولا مجال للتفكيك بينهما.

بـــين طولـــيّة العملـــين[١] وبين طوليّة العنوانين الواردين على العمل الواحد[٢] المحفـــوظ في رتبة نفسه من المعروضة[٣] للعنوانين[٤] بلا شائبة المعلوليّة[٥] فيه وأنـــه[٦] أوجب الفرق في صلاحية الأمر بالعمل للمولوية أو عدم صلاحيته إلا للإرشـــاد ولعمـــري إن غفلـــتهم عن هذه النكتة[٧] أوقعهم في المقام وفي باب

١ــ وعمدة الوجه أن ذات العمل والعمل المقيد بالبلوغ أحدهما في طول الآخر لكون البلوغ علة للعمل بداع الرجاء بل وإن لم يكن هذا الداعي قيداً لموضوع الأجر والثواب ولا يوجب وجهاً وعنواناً للعمل كما هو شأن كل جهة تعليلية ولكنه مانع عن إطلاقه بنحو يشمل حال عدم داعوية البلوغ بداهة اقتضاء كل علة ضيقاً في ناحية معلوله على وجه يستحيل شمول اطلاقه لحال عدم علته.

٢ــ وفرق بين السابق وهو الإحتياط وبداع الرجاء وبين استحباب نفس العمل فإن العمل الواحد ذو عنوانين حكم الواقعي لذات العمل والإستحباب أيضاً لذات العمل لكن يكون الحكم الواقعي اقتضائياً وعلى هذا لا يوجب البلوغ ضيقاً عليه أصلاً

٣ــ الأصح المعروضية

٤ــ أي الحكم الواقعي لذات العمل والإستحباب النفسي بعنوان البلوغ لذات العمل

٥ــ وذلك على الثاني دون الأول

٦ــ هذا هو الفارق بين القول بالإنقياد والإستحباب المولوي بأنه لو كان البلوغ جهة تعليلية وعلة للعمل فيكون العمل في رتبة المعلول وفي مرحلة الطاعة ولا يكون إلاّ ارشاداً إلى حكم العقل بالحسن ولا يكون مولوياً وإن كان العمل للواحد ذو عنوانين ذات العمل والعمل المقيد بالبلوغ فيكون مستحباً مولوياً لا غير ويكون رفع المحالية بحمل الحكم الواقعي على الإقتضاء

٧ــ أي الفرق بين طولية العملين وبين طولية العنوانين الواردين على العمل الواحد.

التجري والإنقياد في حيص وبيص وأخذوا بظهور الأمر[١] في المقام وفي باب الإحتياط في المولوية ومنعوا في باب التجري أيضاً سراية المبغوضية إلى نفي العمل بخيال كونه موجباً لإنقلاب الواقع بمحض قيام طريق العبد على خلاف مرامه[٢] وإلا فلو فتحوا البصر[٣] ويرون العمل الثاني في طول ما هو معروض طريقه[٤] لا يكاد حينئذ توهم سراية الأمر الواقعي عن معروضه إلى ما هو معلوله فلا قصور لهذا المعلول أن يكون معروض بغض العقل أو حسنه بلا انقلاب الواقع بالنسبة إلى العمل المعروض عن حاله[٥]

١ــ يقول المحقق الماتن أن هذه النكتة الفارقة هي التي صار سبباً للأخذ بظهور الأمر في الإستحباب المولوي وكذا في باب الإحتياط

٢ــ وملخص ما ذكروه في شبهة انقلاب الواقع عما هو عليه أو اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية والحسن والقبح في ذات واحدة أن مثل هذه الجهات بعد كونها من الجهات التعليلية الغير الموجبة للمكثرية فلا محالة يكون المنشأ فيها واحداً ذاتاً وجهة وحيثية وحينئذ لو قيل بقبح التجري ومبغوضية العمل المتجري به مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه يلزم اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية في ذات واحدة وفي جهة فاردة وهو من المستحيل

٣ــ وملخص الجواب عن الشبهة أنه في فرض طولية العنوانين بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة والآخر عن الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها لا مانع من الإلتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سراية حكم كل عنوان حينئذ إلى العنوان الآخر

٤ــ بأن يكون عنوان التجري والطغيان منطبقاً على الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها أعنى مرتبة موافقتها لا أن ينطبق عنوان التجري والطغيان على الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة كما لا يخفى

٥ــ لطوليتهما

ولـــئن شئت تقول[١] إن عمدة ما أوقعهم في هذه الغفلة أيضاً خيالهم سراية الأمر إلى الخارج وفي الخارج ليس إلاّ وجود واحد بلا تفكيك في الخارج بين المعروض والمعلول وإنما هو من شئون الإعتبارات الذهنية المحضة الخارجة عـــن مصبّ الأحكام طراً.[٢] وتوضيح فساد الوهم واختلال الخيال هو أن من البديهـــي[٣] فـــي كلـــية الصفات الوجدانية من العلم والإرادة والتمني والترجي

١ــ قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٤، ص ١٩٥، أن متعلقات التكاليف وموضوعاتها إنما هي المسميات والمعنونات الخارجية لا المفاهيم والعناوين فإن المفهوم والعنوان غير قابل لتعلق الأمر أو النهي به بل المأمور به والمنهي عنه في قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق هو واقع الإكرام وحقيقية المتعلق بواقع العالم وكذا المأمور به في قوله تعالى: أقيموا الصلاة هو حقيقة الصلاة وما هو الصادر عن المكلف خارجاً من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأجزاء التي تحمل عليها الصلاة عند اجتماعها وليس المأمور به مفهوم الصلاة وعنوانها الخ فعلى هذا القول معروض الإرادة هو العمل الخارجي ومعلول الإرادة أيضاً نفس ذلك لكون العمل الخارجي موجود واحد متعلق للحكم فيلزم القول بالإستحباب المولوي

٢ــ وإنما يكون معروض الإرادة السابق عليها وأما معلول الإرادة اللاحق بها من الإعتباريات والصور الذهنية التي لا يتعلق بها الأحكام عند صاحب هذا القول

٣ــ تقدم مفصلاً وذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٢، ص ٣٨١، من تعلق الأمر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هو مرآة إلى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصوري عين الخارج لا بالوجود الخارجي كما كان ذلك هو الشأن في سائر الكيفيات النفسية من المحبة والإشتياق بل العلم والظن ونحوها أيضاً كما يشهد لذلك الجاهل المركب الذي يعتقد بوجود شيء بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريده أو يخبر بوجوده وتحققه في الخارج إذ نقول بأنه لولا ما ذكرنا من تعلق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بماهي ملحوظة خارجية يلزم خلو الصفات المزبورة عن المتعلق في مثل الفرض المزبور فإنه بعد مخالفة قطعه للواقع لا

وأمثالها استحالة تعلقها بالوجود الخارجي بما هو خارجي كيف وفي القطع المخالف للواقع أو الظن وغيره بنظر القاطع متعلق بالخارج ولا خارج في البين كما أن التمني والترجي أيضاً متعلقان بنظر المتمني وغيره إلى الخارج ولا خارج في البين بل ربما يكون محالاً كما في التمني وهكذا في الإرادة والكراهة[1] حيث أن الوجود الخارجي ملازم لسقوطهما وإن شأن الإرادات

يكون في البين شيء تعلق به تلك الصفات مع أن ذلك كما ترى من المستحيل جداً لوضوح أن هذه الصفات من العلم والظن والمحبة والإشتياق والإرادة كما كان لها إضافة إلى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها اضافة أيضاً إلى متعلقاتها بحيث يستحيل تحققها بدونها بل وقد يقطع الإنسان ويذعن بعدم تحقق شيء كذائي في الخارج إلى الأبد ومع ذلك يشتاق إليه غاية الإشتياق ويتمني وجوده كقولك يا ليت الشباب لنا يعود فإن ذلك كله كاشف تام عن تعلق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي وهو الوجود غايته بما هو ملحوظة بحسب النظر التصوري عين الخارج لا بما أنها شيء في حيال ذاتها بحيث يلتفت عند لحاظها إلى مغايرتها مع الخارج

١ــ لا شبهة في أن الأحكام بحقائقها الراجعة إلى الإقتضاء ــ أي المصلحة ــ والتخيير ــ أي الإختيار ــ في مقام عروضها لا تكون قائمة إلاّ بنفس العناوين المنتزعة عن الجهة التي قامت بها المصلحة الخارجية لكن لا بما أنها ذهنية ولا بما هي شيء في حيال ذاتها في قبال الخارج بحيث يلتفت إلى مبائنتها مع الخارج لأن ذلك مما يأبى عنه الوجدان بداهة عدم كون المفهوم بما هو في قبال الخارج محبوباً أو مبغوضاً فضلاً عن كونه ملحوظاً ذهنياً بل بما أنها ملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوري كونها غير الخارج وإن كانت بالنظر التصديقي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته بتوسيطه إلى المعنون الخارجي كيف وإن سرايتها إلى الخارج ملازم لوجود المعنون في موطنه وهو ملازم لسقوط الحكم

تعلقها بالعمل قبل وجوده مع أن المريد أيضاً لا يريد إلاّ الوجود خارجاً وليس الجمع بين هذه الجهات إلاّ بدعوى أن ما هو معروض هذه الصفات هو الصور الذهنية لكن بما هو شيء في خيال ذاته بل بما هو مرآت للوجود في عالم التصور بنحو لا يلتفت إلى اثنينيّتها وهو الذي نعبّر عنه بالوجود الخارجي الزعمي لا الحقيقي ولذا صح دعوى أن صاحب هذه الصفات لا يرى إلاّ الوجود خارجاً ومع ذلك لا وجود في البين في الخارج حين وجود هذه الصفات وليس منشائه إلاّ جهة المرآتية المزبورة الموجبة لإعتبار وحدة بينهما ربما أوجبت هذه الوحدة سراية الصفات من المرئي إلى المرآت وبالعكس وأنّ كل واحد اكتسبت من غيره لونه بالوجود الذهني بمرآتيته عن الخارج اكتسبت لون المصلحة فتعلق بتركبه[1] الإرادة نحوه والوجود الخارجي المرئي اكتسبت من مرآته اتصافه بكونه مراداً ومعلوماً مع أنه ليس معروضة حقيقة[2] ولذا نقول في كلية هذه الصفات بأن ظرف عروضها ذهن وظرف

ومعه كيف يعقل صيرورة المعنون الخارجي مركز عروض الحكم وهل هو إلاّ طلب الحاصل

١ــ الصحيح ببركته

٢ــ نعم مقتضى لحاظ العنوان خارجياً هو اتصاف المعنون الخارجي بهذا الإعتبار بعنوان المطلوبية والمرادية والمبغوضية والمحبوبية كاتصاف تلك العنوان بكونها ذا أثر ومصلحة ولكن هذا الإتصاف من الطرفين لا يكون إلاّ بالعناية ناشئاً من جهة اكتساب كل من العنوان والمعنون لون الآخر لما بينهما من الإتحاد بل العينية في هذا اللحاظ وإلاّ فمعروض المصالح ليس إلاّ المعنون الخارجي كما أن معروض الإرادة والكراهة حقيقة ليس إلاّ نفس العناوين بما هي ملحوظة خارجية ولعله إلى ذلك نظر القائل بمرآتية العنوان للخارج فكان المقصود من إنكاره هو عدم كون العناوين في حيال ذاتها وبالإستقلال في قبال الخارج معروضة للأحكام وأن معروضيتها لها

اتـصافها خـارج[1] قبال[2] سائر الصفات الخارجية التي كان ظرف عروضها واتـصافها خارجية كالحرارة والبرودة مثلاً وفي قبالهما صفات أخرى[3] كان ظـرف عروضها واتصافها ذهنية كالكلية وأمثالها العارضة على المهيات في صقع الذهن ليس إلاّ وحيث اتضحت هذه الجهات نقول إنّ في كليّة الخطابات أن مـا هـو معـروض الخطابـات ليس إلاّ نفس العنوان وأن المعنون من وجـوداتها خارجـة عن مصب عروضها وعليه فلا بأس في لحاظ العنوانين طوليـين ذاتاً ويكون كل واحد متعلق حكم دون الآخر بلا سراية الحكم منهما إلى الخارج أصلاً[4]

إنما هو بلحاظها خارجية بحسب النظر التصوري بنحو لا يرى من العنوان في هذا النظر غير الخارج لا أن المقصود وساطة العنوان لسراية الحكم إلى الخارج وإلاّ يتوجه عليه ما ذكرنا من استحالة سراية الحكم إلى الخارج.

١ــ أي ظرف عروض الإرادة الصورة الذهنية وظرف الإتصاف بالوجوب الخارج فيكون الصلاة الخارجي ذات مصلحة وواجب ــ

٢ــ أي في قبال الصفات الخارجية كالأبيض والأسود ظرف عروضها واتصافها الخارج وهو الحائط مثلاً ــ

٣ــ أي في قبالهما صفات ظرف عروضها واتصافها الذهن كما في الكلية ونحوها وحاصل الكلام ــ

٤ــ أنه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوانان طوليان على وجه يكون انتزاع أحد العنوانين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر وفي هذا القسم تارة تكون طولية العنوانين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العنوانين بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها حيث أن تأخر العنوان الثاني عن الأول بلحاظ أخذ صفة المشكوكية فيه وإلاّ فنفس الذات في الموضعين تكون محفوظة في مرتبة

وبـــالله علـــيك أن لا تأخذ من هذا البيان[١] جواز اجتماع الأمر والنهي في مجمع واحد[٢] إذ من البديهي أن الجهة[٣] المحفوظة في المجمع في عالم اللحاظ بعد ما كان في عرض عنوان الجامع[٤] بنحو قابل لإطلاق الجامع بنحو يشمل المجمع بماله من الجهة المتحدة مع الجامع ينتهي الأمر فيه بالأخرة إلى سراية

واحدة غير أنها تلحظ تارة مجردة عن الوصف وأخرى موصوفة ومقيدة بالوصف ـــ وأخرى تكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لإعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له وأخرى في الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة ـــ إلى أن قال ـــ ومن هذا القبيل صفة المشكوكية بناء على كونها من الجهات التعليلية للأحكام الظاهرية لا من الجهات التقييدية المأخوذة في ناحية موضوعاتها كما هو الظاهر من أدلتها. ولازم ذلك على ما عرفت اعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف وأخرى في الرتبة اللاحقة عنه وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة بحيث لا يكاد تصور المجمع لهما في عالم عروض الحكم بخلاف فرض طولية العنوانين بالمعنى الأول إذ عليه تكون الذات مجمعاً لهما حيث يرى كون الذات بنحو الإطلاق القابل للإنطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري.

١ـــ أي كون العنوانين طوليين

٢ـــ لا تتوهم جواز اجتماع الأمر والنهي في مجمع واحد كذلك وذلك للفرق بينهما

٣ـــ وذلك لأن في باب اجتماع الأمر والنهي تكون الجهة والحيثية الصلاتية مثلاً المتصورة في عالم اللحاظ

٤ـــ يكون في عرض عنوان الجامع وهو الحركة المنطبق على الصلاة والغصب

الحكم من الجامع إلى المجمع[1] وأين هذا ومقامنا من استحالة سراية الحكم من العنوان المعروض إلى المعلول[2]

١ــ فالجامع قابل لأن يطلق على المجمع من الجهة المتحدة معه فلذا يسري الحكم من الجامع إلى الحيثية والجهة المتحدة معه.

٢ــ وهذا بخلاف المقام لمغايرة المعروض للإرادة مع معلول الإرادة بالتقدم والتأخر الرتبي فلا مساس لأحدهما مع الآخر قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٣٢، بعد الجزم بتعلق الأحكام بل جميع الصفات الوجدانية بنفس العناوين الحاكية عن مناشئها وعدم تعديها إلى المعنونات الخارجية لابد وأولا بالسراية بتوسيط العناوين كما أوضحناه في محله أن مناط استحالة اجتماع الضدين في العنوانين المتحدين في الوجود خارجاً إنما هو سراية الحكمين بواسطة إطلاق العنوانين لحال اجتماعهما في وجود واحد إلى جهة واحدة وحيثية فاردة وهذا لا يكون إلاّ في العنوانين المنتزعين المشتركين ولو في بعض المنشأ نظير الغصب والصلاة بناء على اشتراكهما في بعض المنشأ إذ حينئذ تصير تلك الجهة الواحدة بلحاظ إطلاق العنوانين مورد التوارد الحكمين المتضادين وإلاّ فمع فرض عدم اشتراكهما ولو في بعض المنشأ كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها وكما في الغصب والصلاة بناء على أن الغصب من مقولة والصلاة من مقولة أخرى فلا بأس باجتماع الحكمين المتضادين في العنوانين المتحدين في وجود واحد إذ بعد وقوف كل حكم على نفس عنوان موضوعه وعدم تعديه إلى المعنون الخارجي لا يكاد يمنع مجرد وحدة المعنون خارجاً عن اجتماع الحكمين لعدم انتهاء الأمر في مثله إلى توارد الحكمين في جهة واحدة كما أنه في فرض طولية العنوانين بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة والآخر عن الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها لا بأس أيضاً بالإلتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سراية حكم كل عنوان حينئذ إلى العنوان الآخر وبعد ذلك نقول في المقام أن الإشكال المزبور إنما يتوجه إذا كان ما ينطبق عليه عنوان التجري والطغيان هي الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة وليس

ولقد طوّلنا الكلام في المقام من جهة تشريح هذه الدقيقة من الفكر الذي لم يسبقني إليه أحد وهو نحو باب ينفتح به ألف باب وتدبر فيه وكن من الشاكرين.

بقي الكلام خاتمة للمرام جهة إشكال معروف[1] في جريان الإحتياط في العبادات بناء على احتياج العبادة إلى دعوة أمر جزمي في مقام التقرب بها[2]

كذلك بل ما ينطبق عليه التجري إنما هي الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها أعني مرتبة موافقتها وذلك لأن انتزاع عنوان التجري والإنقياد كعنوان الإطاعة والعصيان إنما كان عن الذات في المرتبة المتأخرة التي هي مرتبة فعلية تأثير الإرادة قبال العنوان المنتزع عن الذات المعروضة للإرادة المحفوظة في المرتبة السابقة عليها بنحو يرى المحكي منهما في مقام التصور ذاتان إحديهما في المرتبة السابقة معروضة للإرادة والإشتياق والأخرى في المرتبة المتأخرة التي هي مرتبة موافقتهما كعنوان الصلاة مثلاً التي هي متعلق الأمر المولوي وعنوان إطاعته المنتزع عن الفعل المأتي بدعوته بحيث يتخلل بينهما الفاء الكاشف عن اختلاف مرتبتهما كما في قولك أردت الصلاة فصليت وإن لم يكن في الخارج لهاتين الذاتين إلاّ منشأ واحد الخ والمقام كذلك من العمل قبل الإرادة والعمل بعد الإرادة على مختار المحقق الماتن كما تقدم مفصلاً.

(الإحتياط في العبادات)

١ــ تقدم الكلام قبل ورود البحث في حديث من بلغ ونشير إلى ذلك اجمالاً، قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٧٤، وأما لو كان الدوران بين الوجوب وغير الإستحباب ففي جريان الإحتياط فيها إشكال ينشأ من اعتبار الجزم بالأمر الشرعي تفصيلاً أو إجمالاً في تحقق القرب المعتبر في العبادة

٢ــ فانه قد يقوي العدم نظراً إلى أن الإحتياط عبارة عن الإتيان بالعمل المحرز للواقع وهذا بعد اعتبار القربة الجزمية في العبادة مما لا سبيل إليه لانتفاء الجزم بالأمر الشرعي وعدم العلم به تفصيلاً ولا إجمالاً

وإلاّ فبـــناء علـــى الإكتفاء في التقرب بها بمجرد إتيانه بداعي أمره المحتمل رجـــاء فلا إشكال فيه لإمكان ذلك فيها ولو لم يكن الإحتياط فيها راجحاً عقلاً فـــضلاً عـــن رجحانها شرعاً[١] وحينئذ[٢] فقد يقال[٣] إن الغرض من الإحتياط في العـــبادة هـــو الإحتياط في ذات العمل مع قطع النظر عن حيث عباديته وأن عباديّـــته يـــتحقق بإتـــيانه بداعـــي رجحانه الجزمي عقلاً ودعوى منع صدق الإحتياط على هذا المقدار[٤] صحيح[٥] لو كان الغرض منه اتيان الذات باحتمال

١ــ ولكن الأقوى هو الجريان لمنع اعتبار القربة الجزمية في عباديته مطلقاً وكفاية مجرد احتمال المطلوبية في ذلك فيما لا يعلم مطلوبيته ويترتب عليه المثوبة أيضاً كما في التوصليات حيث يستقل العقل بالمثوبة على الإتيان بما يحتمل الوجوب بداعي احتمال وجوبه من جهة كونه اطاعة وانقياداً لأمر الشارع كإستقلاله بذلك في الإتيان بالواجب بداعي وجوبه الجزمي

٢ــ نعم لو قلنا بعدم كفاية القربة الرجائية في عباديته واحتياج العبادة إلى ضم القربة الجزمية لأشكل جدا جريان الإحتياط في العبادة

٣ــ ولا تجديه دعوى كفاية الإتيان بذات العمل بداعي حسنه العقلي في المقربية لإستحالة مثل هذا الحسن العقلي المترتب على عنوان الإحتياط من مبادئ ثبوته وتحققه

٤ــ أي ملخص الدعوى أنه لا يصدق ذات الفعل بنفسه إطاعة ولا انقياداً ليكون حسناً بالحسن العقلي ــ

٥ــ أي الجواب أنه يتم على فرض دون فرض فإن كان المراد ذات العمل المحتمل الوجوب من دون ضم القربة الجزمية فلا محالة لم يحرز الواقع بهذا العمل ولا يحتمل وجوبه فإن الأمر الواقعي لم يتعلق على العمل على نحو الإطلاق بل العمل التوأم مع قصد القربة فلا يصدق عليه عنوان الإحتياط. وأما لو كان المقصود ذات العمل المحتمل وجوبه مع نية القربة الجزمية الحاصلة من قبل الحسن العقلي الجزمي فلا محذور في صدق الإحتياط عليه حينئذ

وجـوبه بـلا ضم القربة الجزمية إذ حينئذ لا يكون محرزاً للواقع أصلاً ولا يحـتمل الوجوب واقعاً لما حقّق في محله أن الأمر الواقعي المتعلق بالذات لا يكـون بـنحو الإطـلاق بل المتعلق هو الذات التوأم مع القربة وأما لو كان المقـصود اتيان الذات المحتمل وجوبه التوأم مع القربة الجزمية الحاصلة من قـبل رجحـان العمـل عقـلاً فلا قصور فيه[1] وتوهم[2] أن العقل لا يحكم إلاّ بـرجحان الإحتـياط وحينـئذ فصيرورته احتياطاً بمثل هذا الرجحان دوري[3] مدفـوع بأنـه[4] لا معنـى للإحتـياط إلاّ كونه محرزاً للواقع وهو الذي كان

١ــ أي على هذا الفرض يتحقق القربة بداعي حسنه العقلي ــ وتوضيحه ما ذكره أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٧٠، قال والوجه لكلامه ــ أي الشيخ الأعظم الأنصاري ــ هو أنه يقول على فرض وجوب الأمر الجزمي لنا أن نحقق الأمر الجزمي أيضاً في موارد الإحتياط وحاصل تقريبه أن الأمر بالإحتياط يكون أمراً جزمياً ينحل على جميع المحتملات فالعمل الذي يراد إتيانه انحل عليه أمر فاحتط ويكون معنى الإحتياط هو الأمر باتيان هذا العمل ويكفي هذا النحو من الأمر الجزمي في أن يكون هذا العمل مأموراً به

٢ــ أي الإشكال بتقريب آخر ــ

٣ــ أي أنه دور لأن الحكم برجحان الإحتياط عقلاً يتوقف على تحقق موضوعه وهو الإحتياط وعلى الفرض نفس الإحتياط متوقف على رجحانه عقلاً فهذا دور صريح ــ

٤ــ أي الجواب عن اعتبار القصد الجزمي هو أن المراد من قصد الأمر في العبادة قصد الأمر المتوجه إليها بنفسها لا الأمر المتوجه إلى الإحتياط الخ والجواب عن الدور بأن موضوع حكم العقل بالرجحان هو العمل المجرد عنها فإنه مرتبة من الإحتياط والقربة الجزمية تحصل من الجزء الآخر وهو الحسن العقلي، نعم لو كان يشمل الحسن العقلي للذات مع نية القربة كان الإشكال في محله وهو الإحتياط

موضـــوع حكم العقل بالرجحان ومن البديهي أن إتيان الذات المحتمل وجوبه محرز لرتبة من العمل وتتميمه ليس إلاّ بضم القربة الجزمية الحاصلة من قبل حكم العقل برجحان أي مرتبة من مراتب الإحتياط، نعم لو لم يحكم العقل إلاّ برجحان الإحتياط التام بتمام مراتبه صح ما أفيد من الدور ولكن عمدة الكلام فـيه، نعـم الـذي يرد عليه[1] هو أن الرجحان الحاكم به العقل مساوق حكمه باسـتحقاق الثواب وهذا المعنى يستحيل أن يترتب إلاّ بالقربة الجزمية حسب الفرض وحينئذ كيف يصير هذا المعنى علة للقربة والإستحقاق وبعبارة أخرى حكـم العقل بالإستحقاق لا يكون إلاّ في صورة قابلة لرتبة عليه وهذه القابلية

التام وليس كذلك ـــ بقية كلام المحقق الماتن في النهاية، نعم إنما يتم ذلك بناء على جعل الموضوع في تلك الأوامر عبارة عن مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدى نية القربة فانه بضميمة استفادة الإستحباب النفسي من الأوامر المتعلقة بعنوان الإحتياط أمكن تصحيح الإحتياط في العبادات حيث يأتي المكلف بذات العبادة المحتملة مستجمعة لجميع ما يعتبر في العبادة شرطاً وشطراً ويقصد التقرب بها بإطاعة هذه الأوامر بناء على كفاية مطلق الأمر المتعلق بالشيء في المقربية

١ـــ أي الجواب الصحيح عن الأمر الجزمي في الإحتياط في العبادات ـــ نقول إن العمل الصادر بعنوان الإطاعة والإنقياد وإن كان متصفاً بالحسن الجزمي العقلي ولكن المتصف بهذا الحسن بعد أن كان هي الذات الملحوظة في المرتبة المتأخرة عن الإرادة فلابد في ترتب هذا الحسن العقلي من الجزم بحسن الذات في المرتبة السابقة على الطاعة المحرك إليها كي به يتحقق عنوان الموضوع وهي الطاعة في العبادة فيترتب عليه هذا الحسن العقلي وإلاّ فمع عدم الجزم بذلك حسب الفرض لا يتحقق عنوان الموضوع وهي الطاعة كي يصير حسناً بذلك الحسن العقلي المردد بين الإطاعة والإنقياد

في الحقيقة من شرائط هذا الحكم وكيف يعقل أن يصير معلوله، نعم[1] لو كان الإتـــيان بداعي احتمال وجوبه موجباً لترتب مرتبة من الثواب وتكميله بإتيانه

١ــ وتوضيحه ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته ص ١٤٨، وأما إن قلنا بأن الإحتياط عبارة عن ذات أتى بدعوة احتمال الأمر فيكون صورة هذا موضوعاً للأمر الإحتياطي وبعبارة أخرى ذات محتمل الوجوب يكون رتبة متأخرة عن ذات الواقعي وهذا الذات أيضاً تارة تلاحظه أن الإحتمال يكون داعياً له وفارغاً عن دعوة الإحتمال فهذه الصورة لا يقبل الأمر المولوي لأنه على هذا الفرض يكون وجوده واجباً ويكون الإطاعة وتارة يكون احتمال الدعوة جهة تقييده ونقول بأن عنوان الإحتياط عبارة عن ذات مقيد بجعل الإحتمال داعياً أما فرض الأول وهو كون الإحتياط عبارة عن ذات فارغاً عن دعوة الإحتمال فهذا القسم قلنا بعدم قابلية أمر المولوي له أصلاً وأما إذا كان ذات بداعي الإحتمال عبارة عن الإحتياط فعلى هذا فقابل للأمر المولوي والإرشادي وأيضاً حسن العقلي يكون في هذا المقام والعقل يحكم بوجوب الإطاعة في هذا المقام فإن صورة ذات بداعي الأمر يكون هو الإطاعة وفي هذا المقام ذات بداعي احتمال الأمر يكون اطاعة على فرض المطابقة وانقياد على فرض المخالفة فحسن العقلي في هذا المقام لا إشكال فيه أما الأمر المولوي فالطريقي بمعنى أن يكون اللسان الطريق تنـــزيل المؤدي أو تتميم الكشف فلا معنى لهذا الحكم بالنسبة إلى هذا المعنى من الإحتياط لأن موضوعه بالفرض يكون هو إتيان الذات بداعي الإحتمال فمع فرض إلغاء الإحتمال يكون بينهما تناف وأما الطريقية بمعنى أن يكون الحكم على فرض وجوده منجزاً وعلى فرض عدمه يكون صرف الترخيص فلا مانع هنا نعم الإنشاء الواقعي لما لا يمكن أن يشمل الداعي إلى نفسه لذا قلنا لا يكون الداعي فيه ولكن ايجاب الطريقي لا مانع من شموله داعي الواقعي فيكون الأمر على الإحتياط بمعنى ذلك وكذلك لا مانع من أمر النفسي ولكن الأمر النفسي أو الطريقي المولوي بهذا العنوان يتوقف على فرض أن يكون الذات بداعي الإحتمال له مصلحة وراء

بداعـــي رجحانه عقلاً ولو بنحو الداعي على الداعي كان لما أفيد وجه ولكن مـــن التـــزم باحتـــياج العبادة إلى القربة الجزمية والرجحان الجزمي لا يلتزم بتحقق شيء من الرجحان والثواب بدونه وعليه فلا محيص من الدور السابق فتدبـــر، نعـــم[1] الذي يسهّل الخطب عدم احتياج العبادة إلى الأمر الجزمي في تقربه واستحقاق المثوبة عليه فلا قصور للإحتياط حتى في العبادات أيضاً.

مصلحة قائمة على الذات وإلاّ فلا معنى للنفسية والطريقية المولوية لأن المصلحة إن كانت تلك المصلحة الواقعية فيكون أمره إرشادياً وقلنا بأن المصلحة الواحدة لا يقبل أمرين المولوي فعلى هذا فالمولوية تحتاج إلى مصلحة وراء مصلحة الواقع القائمة بذات بداعي الأمر هذا فعلى هذا فيمكن اتيان العبادة بداعي الأمر المولوي إن كان غاية الأمر الذات بداعي الإحتمال يؤمي بداعي الإحتمال ويصير أمر الجزمي داعياً على الداعي فإن الداعي على الذات بالفرض يكون هذا الإحتمال حتى يتحقق عنوان الإحتياط غاية الأمر الإحتياط يوجب الدعوة على هذه الدعوة فإن قلنا بأن في العبادية يكفي الدعوة على الدعوة فبها وإلاّ ففي العبادية مع شرط كون العبادة له أمر الجزمي محل تأمل

١ــ فالحق هو كفاية الأمر الإحتمالي في صحة الإحتياط في العبادات ولا نحتاج إلى الأمر الجزمي ولا نقول بعدم جريان الإحتياط فيها والجزم بالأمر لا يكون إلاّ صورة ذهنية ولا يكون دخيلاً في التحريك بل المحرك هو الواقع واحتماله أيضاً يكون كافياً في المحركية هذا

بقـــي فـــي البين تنبيه آخر[1] وهو[2] أنه بناء على حمل أخبار من بلغ على صـــورة دعـــوة الـــبلوغ المساوق لعنوان الإحتياط الموجب لحمل الترغيبات

(في نتيجة حديث من بلغ)

١ــ الكلام في الثمرة المترتبة على الإحتمالات المتقدمة وتقدم ما هو الحق من ثبوت الإستحباب ونشير إليه أيضاً، قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٥٠، والعمدة في هذا المقام الإستظهار بأن أي واحد منها يكون حديث من بلغ ظاهراً فيها فنقول لا إشكال في أن قوله ﴿عليه السلام﴾ فعمل على فرض أن يكون تفريع المعلول على العلة يكون فعلاً غير اختياري لأن بعد فرض تمامية دعوة الإحتمال يكون ترتب العمل عليه يكون بدون الإختيار وأما على فرض أن يكون تفريع العمل على البلوغ نحو تفريع الحكم على الموضوع فلا إشكال في أن وجوب العمل فرع على اختيارية العمل ولابد وأن يكون اختيارياً غاية الأمر في صورة كون صرف العمل مترتباً يكون الإختيار على نفس العمل وأما في صورة كون جعل البلوغ داعياً لا يكون الإختيار إلاّ بالنسبة إلى داعي الإحتمال أما بعد جعل الإحتمال داعياً صار العمل بلا اختيار فيكون اختيارية العمل مع الواسطة إذا عرفت ما ذكرنا فنقول بعد عدم الإشكال في ظهور التفريع بأنه يكون عن اختيار فإن عمله ظاهر في أن عمله اختيارياً فاحتمال الإرشاد وتفريع المعلول عن العلة يكون خلاف الظاهر بقي احتمالين آخرين فدار الأمر بين أن يكون الإختيارية بلا واسطة أو مع الواسطة والظاهر أن قوله[3] فعمله أن يكون العمل عن اختيار بلا واسطة فاحتمال أن يكون داعي البلوغ أيضاً تحت الحكم يكون خلاف الظاهر فالظاهر أنه حكم على موضوع الشك وعلى كل حال سواء كان أمراً نفسياً أو طريقياً يدل على حجية خبر الضعيف الفتوى بالإستحباب كما قاله المشهور في محله وهذا هو المراد من التسامح في أدلة السنن.

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٨١، وينبغي التنبيه على أمور الأول لا يخفى أنه بناء على استفادة الإستحباب المولوي يختص هذا الحكم بمن قام عنده

خبر ضعيف على الوجوب أو الإستحباب نظراً إلى موضوعية البلوغ في ترتب الحكم المزبور وحينئذ فللفقيه استنباط هذا الحكم القائم بموضوعه من الدليل والإفتاء بمضمونه من استحباب العمل لمن بلغ إليه الثواب وأما الإفتاء باستحبابه حتى بالنسبة إلى من لم يبلغ إليه الثواب فليس له ذلك بداهة عدم شمول هذا الحكم ثبوتاً لغير من صدق عليه عنوان البلوغ وعليه يشكل ما حكى عن المشهور من الفتوى باستحباب العمل مطلقاً من غير تقييد بكونه لمن بلغ إليه الثواب حيث لا ينطبق على القواعد ولا تجدي في تصحيح ذلك أدلة نيابة المجتهد عن المقلد في استنباط حكمه لأنها إنما تكون في فرض شمول الحكم المزبور ثبوتاً لغير البالغ إليه الثواب لا في فرض اختصاصه بخصوص البالغ إليه الثواب فإن في مثله لابد في الفتوى بالإستحباب إما من التقييد بعنوان البالغ إليه الثواب وإما من الأخبار أولاً بأن في المورد خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه ليتحقق بذلك البلوغ ثم الإفتاء باستحباب الإتيان به اللّهمّ إلاّ أن يحمل فتواهم بالإستحباب مطلقاً عن فهمهم من البلوغ ما يعم البلوغ إلى المقلد نفسه ومن هو نائب عنه في الفحص عن الأدلة هذا بناء على استفادة الإستحباب النفسي من الروايات المتقدمة وأما بناء على استفادة الحكم الطريقي منها الراجع إلى حجية الخبر الضعيف القائم على وجوب شيء واستحبابه بالنسبة إلى أصل الرجحان فلا محذور في الفتوى باستحباب العمل على الإطلاق فإنه بقيام خبر ضعيف على وجوب شيء أو استحبابه يرى الفقيه ثبوت رجحانه في الواقع لجميع المكلفين فيفتي على طبق مضمونه من استحباب ذات العمل واقعاً وإن كان دليل اعتبار هذا الطريق مختصاً بالمجتهد لكونه هو البالغ إليه الثواب كما أن له الفتوى أيضاً بما هو مفاد تلك الأخبار من الحكم الأصولي بناء على عدم لزوم الفحص في مثله واختصاصه بالأحكام الكلية الإلزامية

المساوقة للأمر على الإرشاد لحكم العقل[١] فلا إشكال في عدم المجال للفقيه أن يفتي بالإستحباب شرعاً[٢] بل ليس له إلاّ الإرشاد إلى رجحانه لمن وصل إليه الخبر الموجب لإحتماله الوجوب[٣] وأما مع غفلته[٤] عن ورود رواية على وجوبه فليس له هذا الإرشاد إلاّ في فرض إبداء الإحتمال في حقه[٥] وحينئذ ففي وجوب ذلك عليه نظر[٦] لعدم دخوله في باب الإرشاد إلى الأحكام كي

١ــ وأما بناء على استفادة الإرشاد منها فالأمر أشكل حيث لا مجال حينئذ للفتوى بالإستحباب مطلقاً ولو مع التقييد بعنوان البالغ إليه الثواب كما لا يجوز للفقيه البناء على استحبابه في عمل نفسه بل اللازم هو الإتيان بالعمل برجاء المطلوبية كما أنه في مقام الفتوى لابد أيضاً من التقييد بهذا العنوان كقوله(ع) لا بأس بالعمل به رجاء فتدبر.

٢ــ أي بناء على أن يكون مفادها ثواب الإنقياد مثل الإطاعة تفضلاً فليس للفقيه أن يفتي بالإستحباب حتى يقلده العامي ويأتي به بعنوان أنه مستحب وليس له أيضاً أن يأتي به بعنوان أنه مستحب

٣ــ بل له أن يأتي برجاء الواقع والتماس ذلك الأجر والثواب ويكون إرشاداً إلى أمر يترتب عليه الثواب لمن وصل إليه الخبر وبلغ إليه فيأتي بداعي احتمال الوجوب

٤ــ وأما مع غفلة المكلف والمقلد وعدم بلوغ الخبر إليه فليس له الإرشاد إلى الثواب لعدم البلوغ بالنسبة إليه والموضوع بلغ الثواب وهذا لم يبلغه

٥ــ نعم لو فرض احتمال الوجوب في حقه فحينئذ يمكن أن يأتي به رجاء فله الإرشاد إلى الثواب

٦ــ وهل يجب حينئذ على المجتهد إعلام المكلف بالبلوغ وإرشاده إلى الثواب كما يجب عليه تبليغ الأحكام وإرشادهم بآية الإنذار أم لا يجب ذلك للأصل ولأن الإرشاد إنما يجب في الأحكام الشرعية لآية الإنذار ونحوها ولئلاّ يندرس سيما الإلزاميات دون بلوغ الثواب عند البلوغ والإحتياط فلا يشمله الدليل

يجـــب عليه كما لا يخفى كما أنه[1] لو بنينا على استفادة الإستحباب النفسي من الـــروايات المزبورة فليس للفقيه أيضاً الفتوى بالإستحباب إلاّ لمن وصل إليه الخبـــر كي يصدق في حقه البلوغ المساوق للوصول فلا يشمل الروايات لمن غفل عن الرواية الواردة في الكتب كما لا يخفى[2] كما أنه لو بنينا على استفادة الإستحباب الطريقي[3] فإن كان ذلك أيضاً ثابتاً لعنوان من بلغ فليس للفقيه أيضاً

١ــ ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ١، ص ٣٧٦، على فرض كون المستفاد منها الحكم الفقهي ــ أي الإستحباب ــ فحيث يكون موضوعه هو البلوغ ولا يكون مصلحة إلاّ بالبلوغ لا يجوز للمجتهد الفتوى بالإستحباب لمقلديه لأن الخبر إذا بلغ المجتهد يحدث المصلحة بالنسبة إليه ولا يكون بالنسبة إلى المقلد الذي لم يبلغه الخبر، نعم يمكن أن يجعل المجتهد مقلده ممن بلغ إليه الخبر بنقل الخبر له ثم الفتوى على طبقه ونيابة المجتهد عن المقلد لا تجيء هنا لأنه نائب عنه فيما ورد لا فيما بلغ وهذا هو ما عن شيخنا العراقي وحاصله مع عدم البلوغ لا يكون الموضوع للإستحباب متحققاً.

٢ــ وفيه أن المقام يكون مثل مورد البرائة فإنه كما يكون المخاطبون كلهم مشمولاً للخطاب من المجتهد والمقلد ويكون المجتهد نائباً عن المقلد في الإستنباط ويفتي بالبرائة مع أن المقلد لا يكون شاكاً بالفعل بل غير ملتفت إلى الحكم أصلاً حتى يشك فيه في الغالب ويقولون بصحة الإفتاء كذلك في المقام مع عدم كون البلوغ فعلياً بالنسبة إلى المقلد يكفي فعليته بالنسبة إلى المجتهد ويكون نائباً عن المقلد في ذلك هذا في الشبهات الحكمية وفي الشبهات الموضوعية أيضاً يكون الإستحباب مثلاً وهو أحد من الأصول فقهاً محضاً وينوب المجتهد عن المقلد في بيان الحكم والمقام أيضاً فقه يكون المجتهد نائباً عن المقلدين فيه

٣ــ أي الأمر المولوي الطريقي كما أفاده سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته أن الأمر إذا كان طريقياً كما قلنا بأنحائه من تتميم الكشف أو تنـــزيل المؤدي أو

الفتوى بمثل هذا الإستحباب أيضاً[1] كالإستحباب النفسي[2] وأما لو كان ذلك[3] راجعاً إلى تتميم كشف الخبر الضعيف المنتج لحجية الخبر الضعيف في المستحبات كما يؤمي إليه كلماتهم من التعبير بعنوان التسامح في أدلة السنن في المقام فأمكن أن يقال بأن دليل تتميم الكشف كسائر الأدلة والحجج في الأحكام شامل للفقيه فله حينئذ كشف حكم غيره فيفتى به كما هو الشأن في سائر الواجبات والمحرمات من دون احتياج إلى احتمال مقلده ببلوغ الخبر

بصرف ايجاب الإحتياط الذي لازمه تنجز إرادة الواقع على فرض أن يكون الواقع إرادة وإلاّ يكون هذا الوجوب الإحتياطي صرف الترخيص إلى آخر كلامه

١ــ أي على هذا المسلك أيضاً يكون الإستحباب ثابتاً على البلوغ و لم يصل ذلك إلى المكلف فليس للفقيه الحكم باستحبابه وتقدم عن النهاية خلاف ذلك وهو في غير محله

٢ــ أي يكون الأمر كذلك على مسلك الإستحباب النفسي لذات العمل يختص بمن قام عنده الخبر كما تقدم مفصلاً ــ

٣ــ وهو على فرض كون المستفاد من الروايات مسألة أصولية ــ أي حجية خبر الضعيف في المستحبات ــ قالوا بأن للمجتهد سعة في الإفتاء بمفاد ما بلغ لأنه على هذا الفرض يكون مفاد الأحاديث ألق اعتبار الشروط في حجية الخبر الواحد كما يكون مفاد أدلة حجية الخبر الواحد إلقاء احتمال الخلاف والسرفيه أن المسألة الأصولية لا يكون للمقلدين وسع الإستنباط فيها وفهم أحكامها والمقام يكون كذلك فإن المجتهد يجد خطاب من بلغ ويكون الإفتاء على طبقه مختصاً به بنحو المسألة الأصولية فيما إذا كان المقلد ممن له يد في العلم ويكون في وسعه التطبيق بالنسبة إلى المسائل الفقهية أو الإفتاء بمفاده الفقهي فالإفتاء بالكبرى والصغرى يكون له وهو في فسحة من ذلك.

إلـيه[1] نعـم مع التفاته به للمجتهد أيضاً أن يفتى بالحكم الأصولي من حجية الخبـر الـضعيف بـناء علـى اسـتفادة المجتهد من أدلة دليل الأحكام عدم اختـصاصها بالمجـتهد[2] غاية الأمر يجزى فحصه عن فحص من عجز عن الفحـص من العوام وإلاّ فلو بنينا باختصاص أدلتها بخصوص من تمكن من الفحص فليس للفقيه أيضاً الفتوى بالحكم الأصولي بل لا محيص له إلاّ الفتوى بـالحكم الفرعي بعد استنباطه عن دليله كما لا يخفى[3] ثم[4] من نتائج الإختلاف

١ــ أي يفتى باستحباب هذا العمل البالغ عليه الثواب ــ

٢ــ وفيه ــ أي يرد على ما قالوا وتقدم ــ أن الخطابات طراً بالنسبة إلى المسائل الأصولية كخطابات الإستحباب والبرائة وبالنسبة إلى المسائل الفقهية يشترك فيها العالم والجاهل والمجتهد والمقلد لكن المقلد إذا لم يكن له شأن فهم الأحكام يكون المجتهد نائباً عنه في كل ما هو وظيفته ولا يكون الإختصاص في الخطاب بالمسائل الفقهية بالنسبة إلى المكلفين كما هو واضح فلا فرق بين كون مفاد أحاديث من بلغ مسألة أصولية أو فقهية ولا يكون الفسحة في إحديهما دون الأخرى.

٣ــ نعم لو اختص المسائل الأصولية بالمجتهد فليس للمجتهد إلاّ الفتوى باستحباب العمل أو يفتى بمفاد الأخبار إرشاداً على القول بكون المستفاد من الأخبار هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإنقياد

٤ــ قال المحقق الماتن في النهاية ، ج ٣، ص ٢٨٢، الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بناء على استفادة الإستحباب بما لو كان مفاد الخبر الضعيف ومؤداه هو الإستحباب بل يعم ما يكون مفاده الوجوب أيضاً فإنه من جهة اشتماله على أصل الرجحان يصدق عليه بلوغ الثواب فتشمله الروايات وهكذا الأمر بناء على استفادة الأمر الطريقي منها المنتج لحجية الخبر الضعيف غاية الأمر أنه يبعض في مضمونه فيؤخذ به من جهة دلالته على أصل الرجحان ويترك دلالته على المنع عن النقيض وأما بناء على الإرشاد فالأمر أوضح ــ أي لإتيانه بداعي احتمال الأمر فحسن عقلاً ــ وهل يلحق بالوجوب والإستحباب الحرمة والكراهة فتشملهما

تلك الأخبار بلحاظ ما يترتب على تركهما من الثواب وجهان بل قولان أظهرهما العدم فإن الظاهر بل المنصرف من تلك النصوص من قوله ﴿عليه السلام﴾ بلغه ثواب على عمل فعمله هو الإختصاص بالأمر الوجودي غير الصادق على التروك في باب المحرمات والمكروهات بل وكذا قوله ﴿عليه السلام﴾ من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير لظهوره أيضاً في الإختصاص بالأمر الوجودي بلحاظ ما فيه من المصلحة المقتضية لمطلوبية ومن المعلوم أن المطلوبية الترك في المحرمات ليس من جهة قيام المصلحة بنفس الترك وإنما كان ذلك باعتبار ما في الفعل من المفسدة الموجبة لمبغوضية الوجود وللزجر عن ايجاده ولذلك نقول إن حقيقة النهي عن الشيء سواء كان بنحو الإلزام أو غيره عبارة عن الزجر عن الوجود باعتبار ما فيه من المفسدة قبال الأمر بالشيء الذي هو عبارة عن البعث إلى الوجود باعتبار ما فيه من المصلحة من دون أن يكون في البين ما يقتضي مطلوبية الترك بوجه أصلا وإن ما تعارف من تفسير النهي بطلب الترك قبال الأمر الذي هو طلب الفعل إنما هو باعتبار كونه من لوازم الزجر عن الوجود لا من جهة أن المطلوب في النهي حقيقة هو نفس الترك وحينئذ لا مجال لتوهم شمول الأخبار للمحرمات والمكروهات باعتبار ما في تركها من الأجر والثواب حتى يشكل في موارد قيام الخبر الضعيف على الكراهة قبال ما يقتضي الوجوب أو الإستحباب فإنه على ما ذكرنا لا يكون في ترك المحرمات مصلحة حتى يصدق عليه بلوغ الثواب، نعم ربما يكون نفس الترك مورداً للطلب والبعث لقيام المصلحة به كما في تروك الصوم فيندرج بذلك في عموم أخبار من بلغ كما لو قام خبر ضعيف على استحباب ترك شيء أو وجوبه ولكنه خارج عن مفروض الكلام كما هو ظاهر ثم إن هذا كله بناء على استفادة الإستحباب النفسي أو الطريقي من الأخبار وأما بناء على الإرشاد والإنقياد فيتعدى إلى المحرمات والمكروهات بلا كلام فإن حسن الإنقياد لا يختص بالواجبات والمستحبات بل يعمهما والمحرمات والمكروهات أيضاً الخ وربما يشكل في الوجوب كما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٧٨، أن الأمر الوجوبي لا يكون

إلاّ ارادة بسيطة ولا يتحصص بالرجحان مع المنع من الترك كما أن الأمر المستحبي أيضاً ارادة بسيطة غير مانعة من الترك، نعم على مسلك القائل بالتحصص يصح ما قيل ولكنا لا نقول به. وهذا تبعاً لما أفاده المحقق الاصفهاني في النهاية، ج ٢، ص ٢٢٦، وحيث أن البالغ هو الوجوب بحده فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحد خاص لا مطلق الثواب والمعنى البسيط البالغ الخ وفيه أن للدليل دلالتان دلالة مطابقية على الوجوب و لم تثبت من جهة أن المفروض دلالة هذه الأخبار على استحباب ما دل عليه الخبر الضعيف لا في ما إذا كان مفاده الوجوب. ولها الدلالة الإلتزامية على بلوغ الثواب والمحدودية وعدم المحدودية يشملها إطلاق أدلة بلوغ الثواب وهو الموضوع في حديث من بلغ وهي ثابتة ولا مانع من انفكاك الدلالتين في الحجية فيتحقق الموضوع بذلك فلا فرق بين الخبر الضعيف دل على الوجوب أو الإستحباب. وأما ما يرجع إلى الكراهة فذكر الشيخ الأنصاري في رسالته المستقلة، ص ٣٠، السادس أن المشهور إلحاق الكراهة بالإستحباب في التسامح في دليله ولا إشكال فيه بناء على الإستناد إلى قاعدة الإحتياط وأما بناء على الإستناد إلى الأخبار فلابد من تنقيح المناط بين الإستحباب والكراهة وإلاّ فموارد الأخبار ظاهر الإختصاص بالفعل المستحب فلا يشمل ترك المكروه إلاّ أن يدعي عموم لفظ الفضائل في النبوي بل عموم لفظ الشيء في غيره للفعل والترك فتأمل مضافاً إلى ظاهر إجماع ذكرى وذكر المحقق الإصفهاني في النهاية، ج ٢، ص ٢٢٤، ظهور الروايات ـــ أي بلوغ الثواب ـــ في الأفعال والوجوديات لا التروك والعدميات، نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر وهو أن مورد الأخبار وإن اختص بالفعل إلاّ أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث أنه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور في إلحاق الكراهة بالإستحباب وهنا بيان لسيدنا الأستاذ السيد الوالد ﴿دام ظله﴾ في تقريراته هل يشمل أدلة من بلغ المكروهات والمحرمات والتوصليات مما لا يكون له ثواب فعلى بل لابد من القصد

فـــي الإرشـــادية والمولوية في مضامين هذه الروايات أنه[1] على الإرشادية لا قـــصور في شمولها لكل ما يوجب الإحتمال ولو بالغاء الخصوصية الموردية

القربة حتى يتحقق الثواب فنقول يدور هذا المعنى مدار أن الثواب هل هو ما كان قابلاً للثواب أو لا يشمل إلاّ ما ترتب عليه الثواب فعلى أي فإن المكروهات لم يكن تركه ملزوماً للثواب إلاّ مع قصد القربة وكذلك التوصليات والمحرمات ويشمله إطلاق الدليل لما هو قابل للثواب ولو بمعونة قصد القربة وسائر الشرائط

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٨٦، الخامس هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه بالوجوب والإستحباب فتشمله الأخبار فيه وجهان بل قولان ومحل الكلام في المقام هو ما لو كان الإفتاء بالإستحباب بمثل قوله يستحب كذا مع احتمال استناده إلى رواية عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وأما مع عدم احتمال ذلك بأن علم استناد فتواه إلى بعض القواعد العقلية كتحسين العقل الإقدام على الإتيان بمقدمات الواجب مثلاً فلا إشكال في عدم الإلحاق خصوصاً لو كان مستنده غير تام لدى مجتهد آخر وكذلك الأمر لو كان فتواه بمثل قوله رأيي أو أن المختار عندي هو استحباب أمر كذائي فإنه وإن صدق عليه البلوغ حينئذ بملاحظة كشف رأيه عنه إلاّ أن عدم الإلحاق إنما هو من جهة انصراف أخبار البلوغ إلى البلوغ بلا واسطة ولو مع احتمال استناد فتواه إلى رواية عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ وحينئذ نقول أما على الإنقياد فلا إشكال لما عرفت من أنه يكتفي في جريانه مجرد احتمال الثواب ورجاء المطلوبية الواقعية وإن لم يكن هناك خبر أصلاً وأما على الإستحباب النفسي المولوي او الطريقي ففي التعدي إلى فتوى الفقيه إشكال خصوصاً على الطريقية والحجية حيث أن الإستحباب خلاف الأصل والقدر المتيقن من تلك الأخبار هي صورة قيام الخبر على الإستحباب مضافاً إلى دعوى انصراف أخبار بلوغ الثواب إلى الثواب البالغ من غير جهة الحدس فلا تشمل حينئذ لمثل فتوى الفقيه المستندة إلى حدسه بإعمال اجتهاداته الظنية لكن قال أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٣٧٩، ثم إنه لو كان عنوان من بلغه شيء من الثواب شاملاً لفتوى الفقيه البالغ إلى

فــلا بــأس للشمول لفتوى الفقيه أو غيره مما يوجب احتمال التكليف في حقه وأمــا علــى الإستحباب طريقياً أو نفسياً ففي إلغاء الخصوصية الموردية من بلــوغ الــرواية إشكال والقدر المتيقن صورة ورود الرواية ولا يشمل فتوى الفقــيه حينئذ كما أنه[1] على الإرشاد لا يكاد إجراء حكم الجزء شرعاً على ما

غيره فيمكن أن يقال حيث بلغ إلينا عن الشهيدين ﴿قدس سرهما﴾ جواز النقل كذلك يشمله الأحاديث ولكن في الشمول كلام فلو كان النقل عنه بنحو الرواية كفتاوى الصدوق التي تكون غالباً متون الروايات لا إشكال في الإعتماد عليه وشمول روايات من بلغ له وأما إذا لم يكن كذلك فلو كان السند للفتوى الرواية فهو أيضاً لا إشكال في شموله ولعل وجه القول به هو هذه الصورة وأما إذا لم يكن مستنداً إلى الرواية فلا دليل لنا على شمول الأحاديث لها لعدم سندية لقول الفقيه وحده ونعم ما أفاد بل لا يبعد إطلاق قوله ﴿عليه السلام﴾ من سمع شيئاً في الصحيحة لفتوى الفقيه الملازم للثواب فعليه يشمل فتوى الفقيه ويظهر فساد ما أفاد أستاذنا البجنوردي في القواعد الفقهية، ج ٣، ص ٢٩٧، ولا شك في عدم صدق بلوغ الثواب والأجر عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ أو الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ بالنسبة إلى فتوى الفقيه والشهرة وذلك لأن فتوى الفقيه عبارة عن الإخبار عن رأيه لا عن المعصوم ﴿عليه السلام﴾ والشهرة أيضاً كذلك عبارة عن إخبار جمع كثير من الفقهاء ﴿رحمهم الله﴾ عن آرائهم لا عن النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ فلا يتحقق بهما أي الشهرة وفتوى الفقيه موضوع الإستحباب المستفاد من أخبار من بلغ وأما الإجماع المنقول إن قلنا بأنه حجة وكاشف عن رأي الإمام ﴿عليه السلام﴾ فيكون خارجاً عن محل البحث وإن قلنا بعدم حجيته كما هو كذلك فيكون حاله حال الشهرة بل هو هو لكن الإجماع يكشف عن رأي المعصوم ﴿عليه السلام﴾ فيتحقق معه البلوغ.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٨٣، الثالث لا يخفى أن الظاهر من الأخبار بناء على الإستحباب النفسي أو الطريقي إنما هو استحباب الشيء على النحو الذي دل عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزء واجبياً أو

مستحبياً لأمر واجب أو مستحب أو شرطاً كذلك فلابد حينئذ من ملاحظة الخبر القائم على الوجوب أو الإستحباب فاذا كان مفاده هو جزئية الأمر الكذائي وجوباً أو استحباباً لأمر واجب أو مستحب أو شرطية له فيحكم باستحبابه وصيرورته من الأجزاء المستحبة للمركب ولازمه جواز ترتيب ما لذلك المركب عليه من اللوازم والآثار الخاصة ومن ذلك غسل مسترسل اللحية في الوضوء فاذا قام خبر ضعيف على وجوب غسله أو استحبابه يحكم بكونه من الأجزاء المستحبة فيترتب عليه جواز المسح ببلته كبلة بقية الأجزاء فلا يفرق في هذا الحكم بين بلة الحاجبين وبين بلة المسترسل من اللحية، نعم لو كان مفاد الخبر الضعيف مجرد استحباب غسل المسترسل من اللحية نفسياً من دون أن يقتضي جزئيته أو كان مفاد تلك الأخبار إثبات الإستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب لا على النحو الذي دل عليه الخبر الضعيف لأشكل الإكتفاء ببلته في المسح لأن المقدار الثابت من المسح بالبلة إنما هو المسح ببلة الوضوء لا مطلقاً وأما بناء على الإرشاد كما استفدناه ــ أي المحقق الماتن ــ فلا إشكال في عدم جواز المسح ببلته لما عرفت من لزوم كون المسح ببلة الوضوء و لم يثبت كونها بلته وقال المحقق الهمداني في مصباح الفقيه، ج ١، ص ٣، أن الأخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على أن من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم تكن الأمر كما بلغه كافية في إثبات استحباب كل ما ورد فيه رواية ولو لم تكن بشرائط الحجية ــ وإن لم يكن موجباً لصيرورة الفعل بعنوانه المخصوص مستحباً شرعياً كما أن الأخبار المستفيضة الّتي تقدمت الإشارة إليها أيضاً لا تقتضي ذلك لأن غاية مفادها رجحان إيجاد الفعل الذي بلغ فيه ثواب أو ما هو ملزوم للثواب أعنى الأمر الشرعي وهذا لا يدل على استحبابه شرعاً بعنوانه المخصوص وكذا من حكم العقل رجحان ايجاده ــ إلى أن قال ــ فهذا العنوان يجعله راجحاً ومحبوباً لله تعالى ولو لم يكن له حسن ذاتي مع قطع النظر عن هذا العنوان، نعم لا يترتب عليه ما هو من آثار كونه مستحباً شرعياً بعنوانه المخصوص به مثلاً لو قلنا بأن كل غسل مستحب يرفع أثر

الجنابة ووردت رواية ضعيفة دالة على استحباب غسل خاص نلتزم باستحبابه ولكن لا نقول بكونه رافعاً لأثر الجنابة لأن هذا الفعل بعنوان كونه غسلاً لم يثبت استحبابه وإنما يثبت استحبابه بعنوان كونه فعلاً ورد فيه أمر شرعي وبينهما فرق بيّن وذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٥٦، ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا ـــ أي من الأمر الإرشادي ـــ وبين الإستحباب الشرعي يظهر في ترتب الآثار الشرعية على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلاّ الإستحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المرسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الإحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً فافهم ولكن الظاهر من الروايات كما تقدم يدل على استحباب عمل من بلغ عليه الثواب أو لازمه وهو الأمر فلو كان الخبر الضعيف دل على الجزئية والشرطية فالأمر واضح هي التي بلغت عليها الثواب وإن كان دالاً على الإستحباب المجرد أيضاً بمقتضى المتفاهم العرفي أن استحباب العمل يقتضي الجزئية ولو بحسب الفرد فيترتب عليه آثار الجزئية ويدل علينا الصحيحة هشام كان أجر ذلك له أي الأجر الذي عليه بجميع شرائره وهو الجزئية للعمل بمقتضى إطلاق ذلك ـــ ذكر المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٨٣، الأمر الرابع لا إشكال في أنه يعتبر في صدق البلوغ ظهور اللفظ في المعنى المراد وإلاّ فلا يصدق عنوان البلوغ وعليه فيعتبر في صدق البلوغ عدم اتصال الكلام بما يوجب سلب ظهوره من القرائن الحافة، نعم على الإنقياد لا بأس بذلك نظراً إلى عدم توقفه على صدق البلوغ وكفاية مجرد احتمال المطلوبية فيه ولو مع إجمال اللفظ وعدم ظهوره في المعنى المراد إما في نفسه أو من جهة اتصاله بما يوجب إجماله أو صرفه عما له من الظهور إلى غيره، نعم لا اعتبار بقيام القرائن المنفصلة على الخلاف لأنها على ما حقق في محله لا توجب انثلاماً لظهور الكلام كالقرائن المتصلة وإنما غاية اقتضائها هو المنع عن حجيتها خاصة مع بقاء أصل ظهوره على

حاله فلو قام خبر ضعيف على وجوب إكرام العلماء أو استحبابه وقام خبر آخر على عدم استحباب إكرام النحويين منهم أو كراهته فعلى الإستحباب يجري فيه التسامح ويحكم باستحباب إكرام الجميع نظراً إلى تحقق موضوعه وهو البلوغ بعد عدم انثلام ظهوره في العموم بواسطة ذاك الخاص المنفصل وكذلك الأمر فيما لو كان هناك ما يعارضه بنحو التباين حيث يجري فيه التسامح لتحقق موضوعه الذي هو البلوغ ولا ينافيه عدم استحبابه أو كراهته بواسطة ما يعارضه من الخبر الدال على عدم استحبابه لأن غاية ذلك هي عدم اقتضائه من هذه الجهة لأن يكون مشمولاً لعمومات الأخبار لا أن فيه اقتضاء العدم كي ينافي استحبابه من جهة بلوغ الثواب هذا إذا لم يكن الخبر الدال على عدم استحبابه معتبراً في نفسه وأما إذا كان معتبراً في نفسه فقد يقال بعدم جريان التسامح نظراً إلى اقتضاء دليل تتميم كشفه حينئذ بإلغاء احتمال الخلاف للقطع التعبدي بعدم استحبابه ويلزمه إرتفاع البلوغ المأخوذ في تلك الأخبار فلا يبقي معه مجال للحكم باستحبابه ولكنه مدفوع بأنه لا تنافي بينهما حيث لا يرد أن النفي والإثبات فيهما على موضوع واحد بداهة أن ما تثبته أخبار التسامح إنما هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان أو استحباب ذات العمل لكونه بلغ عليه الثواب على الخلاف المتقدم في كون البلوغ قيداً لموضوع الثواب أو داعياً على العمل وهذا مما لا تنفيه ذلك الدليل المعتبر فإن ما ينفيه إنما هو استحبابه بعنوانه الأولى وحينئذ فبعد صدق بلوغ الثواب بالوجدان وعدم اقتضاء ذلك الدليل المعتبر للمنع عن ظهور ما دل على استحبابه تشمله تلك الأخبار لا محالة ولا يكاد انتهاء الأمر إلى المعارضة بين دليل حجية تلك الإمارة الدالة على عدم الإستحباب وبين تلك الأخبار المثبتة لإستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب من غير فرق بين أن نقول في مفاد دليل حجية الإمارة بكونه عبارة عن تتميم الكشف أو تنـــزيل المؤدي منـــزلة الواقع بجعل مضمونها حكماً ظاهرياً للمكلف فإنه على كل تقدير تجري فيه أدلة التسامح وإن كان جريانها على الثاني أوضح فتأمل، نعم بناء على استفادة الحكم الطريقي ينتهي الأمر في فرض

المسألة إلى التعارض والتساقط لأن مفاد أخبار من بلغ حينئذ هو حجية قول المبلغ وأن ما أخبر به من استحباب العمل هو الواقع فيعارض ما دل على عدم استحبابه واقعاً هذا كله بناء على استفادة الحكم المولوي النفسي أو الطريقي من أخبار من بلغ. وأما على ما اخترناه من استفادة الإرشاد فلا إشكال في جريانه حتى في مورد قيام الإمارة المعتبرة على الخلاف بل ومع عدم قيام خبر ضعيف أيضاً على الثواب فإنه يكفي في الإنقياد مجرد احتمال الثواب ورجاء المطلوبية في الواقع ولذلك ترى إطباقهم على حسن الإحتياط في موارد احتمال الوجوب أو الإستحباب ولو مع قيام الإمارة المعتبرة على عدم الوجوب أو الإستحباب. بقي الكلام فيما لو ورد خبران ضعيفان أحدهما على استحباب شيء والآخر على استحباب شيء آخر مع العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين في الواقع فنقول أما على الإنقياد فلا إشكال فإنه يكفي في جريانه مجرد احتمال المطلوبية في كل منهما ولا يمنع عنه العلم الإجمالي المزبور كما أنه كذلك بناء على الإستحباب النفسي لما تقدم من أنه يكفي في شمول أخبار من بلغ مجرد كون الشيء مما بلغ عليه الثواب مع احتمال المطابقة للواقع فإذا قام على استحباب كل منهما خبر ضعيف واحتمل المطابقة للواقع أيضاً في كل واحد منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا جرم تشمله أخبار التسامح ويستفاد منها استحباب كل بالخصوص بما أنه بلغ عليه الثواب ولا يضربه العلم الإجمالي بعدم استحباب أحدهما في الواقع بعنوان ذاته وعدم وجود ملاك الرجحان فيه كذلك وأما بناء على الحكم الطريقي الراجع إلى حجية أخبار الضعاف في المستحبات فحيث أن المدلول الإلتزامي في كل من الخبرين بمقتضى العلم الإجمالي المزبور هو نفي الإستحباب الآخر فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ لكل واحد منهما بمالهما من المدلول المطابقي والإلتزامي فلا جرم يتحقق بينهما المعارضة وينتهي الأمر فيهما بعد التعارض إلى التساقط وأما إن قلنا باختصاص الحجية حينئذ من جهة دلالتها على الثواب أعني مدلولهما المطابقي دون الإلتزامي كما لعله هو الظاهر أيضاً فلا مانع من الأخذ بهما معاً حيث يكون هذان الخبران

كالأصلين المثبتين للتكليف الذين بينا في محله جريانهما في طرفي العلم الإجمالي. ومنها لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء مع قيام الشهرة الفتوائية أيضاً على طبقه فإنه بناء على استفادة الإستحباب النفسي أو الطريقي لا إشكال في جواز الإفتاء باستحبابه وأما بناء على استفادة الإرشاد والإنقياد فلا إشكال أيضاً في ما لو علم استناد فتواهم بالإستحباب إلى ذلك الخبر حيث يجوز الإفتاء بمضمونه بالإستحباب الواقعي نظراً إلى انجبار ضعفه حينئذ بتلك الشهرة وأما لو لم يعلم منهم الإستناد إليه بأن يحتمل استنادهم في ذلك إلى أدلة التسامح ففيه إشكال نظراً إلى بقاء الخبر بعد على ضعفه بل لا يجوز ذلك من جهة كونه حينئذ من التشريع المحرم فلابد حينئذ من نفي البأس عن العمل به رجاء لإدراك الواقع كما هو ظاهر ومنها ذكر الشيخ الأنصاري في رسالته المستقلة في حديث من بلغ ص ٢٨، حكي عن الشهيد الثاني في الدراية أنه قال جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضايل الأعمال لا في صفات الله تعالى وأحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والإختلاف انتهى أقول المراد بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها عدى ما يتعلق بالواجب والحرام والحاصل أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء وهذا أمر وجداني لا ينكر ويدخل حكاية فضائل أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ ومصائبهم ﴿عليهم السلام﴾ ويدخل في العمل الإخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حد الإجتهاد بالأمور الواردة بالطرق المعتمدة كأن يقول كان أمير المؤمنين ﴿عليه السلام﴾ يقول كذا ويفعل كذا ويبكي كذا ونزل على مولانا سيد الشهداء ﴿عليه السلام﴾ كذا وكذا ولا يجوز ذلك في الأخبار الكاذبة ولمن كان يجوز حكايتها فإن حكاية الخبر الكاذب ليس كذباً مع أنه لا يبعد عدم الجواز إلاّ مع بيان كونها كاذبة. ثم إن الدليل على جواز ما ذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع أمن المضرة فيها على تقدير الكذب ـــ وأما من طريق النقل فرواية ابن طاووس والنبوي مضافاً إلى إجماع ذكرى المعتضد بحكاية ذلك عن الأكثر وربما يؤيد جواز نقل هذه

الأخبار بما دل على رجحان الإعانة على البر والتقوى وما دلّ على رجحان الإبكاء على سيد الشهداء ﴿عليه السلام﴾ ما دامت الغبري والسماء وإن من أبكى وجبت له الجنة ـــ وفيه أن الإعانة والإبكاء قد قيد رجحانهما بالإجماع بالسبب المباح فلابد من ثبوت اباحة السبب من الخارج حتى يثبت له الإستحباب بواسطة دخوله في أحد العنوانين فلا يمكن اثبات اباحة شيء وعدم تحريمه بأنه يصير مما يعان به على البر ولو كان لكان كذلك لأدلة الإعانة والإبكاء قوة المعارضة لما دل على تحريم بعض الأشياء كالغناء في المراثي والعمل بالملاهي لإجابة المؤمن ونحو ذلك وذكر المحقق الاصفهاني، ج ٢، من النهاية ص ٢٢٧ ولابد من تقديم مقدمة وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لايراد منه إلاّ العمل المتعلق به إلاّ أن العمل تارة يكون من غير مقولة القول كما في ما إذا قام الخبر على أن هذا الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجد فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته واستحباب الصلاة فيه وهذا في نفسه لا محذور فيه وأخرى من مقولة القول المتصف بالصدق والكذب ـــ ولا ريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر ـــ والتحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم والملكة ـــ فما لا علم به ولا حجة عليه يندرج الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرم شرعاً ـــ وعليه فنشر الفضيلة التي لا حجة عليها وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً فكيف يعمها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الإنقياد أو إثبات الإستحباب، نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيلة والمصيبة في ما قامت الحجة عليه شرعاً فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً والمحرم شرعاً وحينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل والشرع فتدبر جيداً ونسب الشهيد الثاني في الدراية إلى علمائنا وظاهره الإجماع على جواز النقل ـــ وقال أستاذنا الآملي ﴿قدس سره﴾ في المجمع ، ج ٣، ص ٣٧٨، مع أن مفاد الأخبار ليس حكماً شرعياً ولكن يكون موضوعاً لما هو مستحب فإن البكاء على السيد المظلوم حسين بن علي بن

دلت الرواية على جزئيته بخلافه على الإستحباب وحينئذ فليس لمرسل اللحية أخـذ بلّه للمسح على الإرشاد به بخلافه على الإستحباب إذ الظاهر من دليله اثـبات نحو الإستحباب على طبق مضمون الرواية طريقية أو موضوعية فلو كـان مضمون الرواية جزئية بلّة اللحية باسترسالها في الوضوء يثبت بأخباره أيضاً مثل هذا الإستحباب كما هو الشأن في صورة استفادة الإستحباب النفس المستقل لشيء كما لا يخفى فتدبر.

أبيطالب ﴿عليه السلام﴾ يكون مستحباً ويترتب عليه الثواب كثيراً ويصير هذا النقل سبباً لما يكون حكمه الإستحباب ـــ ولكن يشكل ذلك إن كان النقل بنحو العلم بالمخبرية وأما إذا كان التعبير في نقل المصيبة بعنوان نقل كذا أو كذا ويكون هذا النقل أيضاً من باب الرجاء فلا إشكال فيه فما هو المشكل يكون النقل بعنوان الجزم لا يقال إن قبح الكذب عقلي فكيف يرفع اليد عنه بصرف الإحتمال ـــ لأنا نقول هذا صحيح إذا كان الأثر مترتباً على الواقع وأما إذا كان الأثر لرجاء إصابة الواقع فلا يكون كذباً يحكم العقل بقبحه فلو كان كذلك في الواقع أو لم يكن يحصل الثواب بالبكاء وقال أستاذنا البجنوردي في القواعد الفقهية، ج ٣، ص ٣٠٣، فالمهم إثبات الصغرى وهي وقوع هذه المصيبة في الخارج وهي حيث أنها من الموضوعات الخارجية فلا يثبت الخبر الصحيح الواحد فضلاً عن الخبر الضعيف، نعم يمكن أن يقال إذا كان البكاء لظن وقوع مصيبة أو احتماله يوجب الأجر والثواب فكما أن الخبر الصحيح موجب لتحقق موضوع الأجر والثواب أي الظن أو احتمال وقوع تلك المصيبة فكذلك الخبر الضعيف وهذا لا ربط له بأخبار من بلغ ولكن فيه قد عرفت جوازه ما لم يكن كذب قطعي وهو نادر جداً والغالب يحتمل وقوعه ولا أقل توسعة من باب المبالغة ويشمله لا أقل إطلاق أدلة من أبكى أو تباكي فله كذا والحمد لله رب العالمين هذا كله في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص والمرجع فيه البرائة لا غير.

و[1]

١ــ أما بقية مسائل الشبهات التحريمية ذكر أستاذنا الآملي في المجمع أن الخراساني جعل فقد النص وإجماله وتعارض النصين في مسألة واحدة لعدم الفرق عنده في ذلك والشيخ أفرد كلاً بالبحث لبعض النكات ــ إلى أن قال ــ والسر في تفرد الشيخ بهذا البحث في مسألة عليحدة هو أن البيان على الطبيعة في صورة إجمال النص تام ولكن لا يدري أفرادها بخلاف فقدان النص فإن البيان رأساً غير موجود فلقائل أن يقول يكفي البيان على الطبيعة في وجوب الإحتياط بالنسبة إلى المشكوك. والجواب عنه هو أن أفراد الطبيعة إذا لم يكن متساوي الإقدام بالنسبة إليها فلا محالة بالنسبة إلى ما هو المتيقن يؤخذ بالحكم وبالنسبة إلى الفرد المشكوك يجري الأصل لعدم العلم بالحكم في ذاك الفرد ويكون مما لا يعلم فيشمله حديث الرفع فلا فرق بين إجمال النص وفقده في جريان البرائة ــ ولكن لا يكون البحث عنه بلا فائدة أصلاً قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٦٢، المسألة الثانية في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل إجمال النص وهو قد يكون من جهة إجمال ما يدل على الحكم إما ذاتاً كما لو قلنا باشتراك الصيغة في النهي بين الحرمة والكراهة وإما من جهة وجود القرائن الحافة بالكلام المانعة عن ظهوره في الحرمة كما في النهي عقيب توهم الوجوب وقد يكون من جهة المتعلق سواء كان لأجل الشك في المراد منه مع العلم بوضعه كما إذا شك في شمول الخمر للخمر غير المسكر و لم يكن في البين إطلاق يؤخذ به أم لأجل الشك في نفس المفهوم من جهة الوضع مع العلم بكون المراد ما هو مدلول هذا اللفظ كما في الغناء إذا قلنا بإجماله وتردده بين مطلق الصوت المطرب أو خصوص الصوت المطرب مع الترجيع وكما في الفسق إذا قلنا بإجماله وتردده بين خصوص المرتكب للكبائر أو ما يعم المرتكب للصغاير. ثم إن التردد في المتعلق تارة يكون بين الأقل والأكثر كما في الأمثلة المزبورة وأخرى يكون بين المتباينين كما لو دل الدليل على حرمة إكرام زيد وتردده بين شخصين فهذه صور الإجمال في المسألة ولكن الحكم فيما عدى الصورة الأخيرة هي البرائة

وذلك أما في صورة الإجمال في ناحية الدال على الحكم إما ذاتاً وإما من جهة احتفافه بما يصلح للقرينية فظاهر لكون الشك حينئذ في أصل التكليف التحريمي فيكون كصورة فقد النص فيجري فيه جميع ما ذكرناه من الأدلة الدالة على البرائة عقليها ونقليها. وأما في صورة إجمال المتعلق كمثال الغناء أو إجمال المراد منه فكذلك من جهة انتفاء العلم بالتكليف في الزائد عن المقدار المعلوم من غير فرق في ذلك بين أن يكون تعلق النهي على نحو الطبيعة السارية أو على نحو صرف الوجود فإنه في الجميع تجري البرائة في المشكوك ويحكم فيه بجواز الإرتكاب وأما توهم أن المطلوب في النهي بعد أن كان عبارة عن ترك صرف الطبيعي كان اللازم هو الإحتياط بترك المشكوك مقدمة لإمتثال التكليف المعلوم في البين فمدفوع بأن هذا الإشكال لو تم لكان سارياً في جميع موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين ولا يكون له اختصاص بالمقام وسيجيء دفعه بما لا مزيد عليه إنشاء الله تعالى وحينئذ يكون الحكم في جميع صور إجمال النص هي البرائة إلاّ في فرض إجمال المتعلق وتردده بين المتباينين فإن المرجع فيه هي قاعدة الإحتياط للعلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد الشخصين.

المسألة الثالثة ما لو اشتبه الحكم الشرعي من جهة تعارض النصين كما لو قام نص على حرمة شيء وقام نص آخر على عدم حرمته والحكم فيها أيضاً كما في صورة فقدان النص هي البرائة فإن المناط فيها إنما هو فقد الحجة على التكليف فلا يفرق فيها بين أن لا يكون في المسألة نص أصلاً أو كان ولكنه سقط عن الحجية بالمعارضة وقد يستدل على الإحتياط بما في غوالي اللئالي من مرفوعة العلامة إلى زرارة عن أبي جعفر ﴿عليه السلام﴾ من قوله بعد ذكر المرجحات وفرض الراوي تساوي الخبرين في جميع ما ذكره الإمام ﴿عليه السلام﴾ من المرجحات فخذ الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط ولكن فيه بعد الغض عن ضعف الرواية ـــ أي ضعف استناده بمؤلفه وضعف هذه الرواية بالخصوص مرفوعة ـــ أن الإحتياط حينئذ يكون مرجحاً للخبر الموافق له لا مرجعاً فيخرج عن مفروض الكلام فإن مفروض الكلام

في المقام إنما هو صورة فقد الحجة الشرعية على التكليف وهذا إنما يكون إذا لم يكن في البين ما يقتضي ترجيح أحد الخبرين ولو كان هي قاعدة الإحتياط بناء على القول به كما تقتضيه المرفوعة وإلاّ فمع وجود المرجح يخرج عن مفروض البحث، نعم يتحد ذلك بحسب النتيجة مع القول بمرجعية الإحتياط ولكنه لا من جهة أنه مورد فقدان الحجة الشرعية على التكليف بل من جهةكونه مورد قيام الحجة الشرعية على التكليف. وبما ذكرنا ظهر أنه لابد من فرض الكلام في المسألة برائة واشتغالاً على القول بالتساقط في الخبرين المتعارضين وإلاّ فعلى القول بالتخيير في المتعارضين من الأخبار تخرج المسألة عن مفروض البحث بين الفريقين ولكن حيث أن الحكم في المتعارضين من الأخبار بمقتضى الأخبار العلاجية يكون هو التخيير إما مطلقاً كما هو التحقيق أو في صورة فقد المرجحات المنصوصة أو صورة تكافئهما في الجميع لا التساقط كان الحري عدم إدخال هذه المسألة في مسألة البرائة نظراً إلى العلم بوجود حجة معتبرة في البين على التكليف وهو أحد الخبرين إما على التعيين أو على التخيير، نعم يدخل في المسألة تعارض الآيتين فتعارض الاجماعين المنقولين بناء على عدم إلحاقهما بالخبرين المتعارضين في الترجيح والتخيير.

المسألة الرابعة: ما لو اشتبه الحكم الشرعي في الواقعة الجزئية لأجل الإشتباه في الأمور الخارجية كالشك في كون المايع الخاص خمراً أو خلاً ولا إشكال ولا خلاف حتى من الأخباريين في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة ويدل عليه مضافاً إلى الإجماع الأدلة المتقدمة من الكتاب والسنة والعقل بل ظاهر بعضها هو الإختصاص بهذه المسألة كرواية مسعدة بن صدقة وغيرها.

المبحث الثاني فيما لو دار حكم العقل بين الوجوب وغير الحرمة كالدعاء عند رؤية الهلال المردد حكمه بين الوجوب والإستحباب وفيه أيضاً المسائل الأربع المتقدمة في المبحث الأول والتحقيق فيها أيضاً هو البرائة من غير فرق بين أن يكون منشاء الشك هو فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية

منها[1] أن الأمر تارة[2]

للأدلة المتقدمة من مثل حديث الرفع ودليل الحجب وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وعدم الفصل بين المقامين لأن كل من قال بالبرائة في المسألة الأولى قال بها في هذه المسألة وإن لم يكن الأمر بالعكس لمصير جماعة من محققي الأخباريين في الشبهة الوجوبية إلى البرائة وفاقاً للمجتهدين مع قولهم بالإحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية فلا يحتاج إلى أفرادها بالبحث المستقل وإطناب الكلام فيها نعم ينبغي التنبيه على أمور الأول في ذكر الشقوق المتصورة في الشبهة الموضوعية وإن كانت تحريمية وبيان أحكامها فنقول وعليه التكلان.

١ــ إعلم أن متعلق الطلب وجوبياً أو تحريمياً تارة يكون نفس فعل المكلف من دون تعلقه بموضوع خارجي كالصلاة والحج والكذب والغيبة وأخرى يكون له تعلق بالموضوع الخارجي كإكرام العالم وتوهينه وعلى الثاني فتارة يكون التكليف منوطاً شرعاً بوجود الموضوع في الخارج كما في مثال إكرام العالم وأخرى لا يكون كذلك بل كان التكليف مطلقاً بالنسبة إليه بحيث يقتضي لزوم ايجاد الموضوع في الخارج مع التمكن منه في الأوامر وأعدامه في النواهي في فرض عدم التمكن من الإجتناب عنه إلاّ بإعدامه.

٢ــ وعلى التقادير فتارة يكون المطلوب في الطلب الوجوبي أو التحريمي هو صرف وجود الشيء وأخرى يكون المطلوب هو الطبيعة السارية في كل فرد وثالثة على نحو العموم الإستغراقي أو المجموعي. والفرق بين الطبيعة السارية والعموم الإستغراقي ظاهر فإنه على الأول يكون المطلوب هو الطبيعي بحصصه السارية في ضمن الأفراد مع خروج الخصوصيات الفردية عن حيز الحكم والتكليف بخلافه على الثاني فإنه على ذلك تكون الخصوصيات الفردية أيضاً داخلة في حيز التكليف. وربما يثمر ذلك فيما لو أتى بالفرد وقصد الإمتثال بالخصوصية فإنه على الأول يكون مشرعاً في قصده بالنسبة إلى الخصوصية بخلاف الثاني فإنه عليه لا تشريع من

يــتعلق بالأفــراد بنحو الإستغراق وأخرى بنحو الطبيعة السارية وثالثة بنحو الطبيعة الصرفة وعلى الأخير[١] تارة يكون موضوع الخطاب الذي هو مــتعلق معروضه مما ارتبط[٢] به الأمر والخطاب وأخرى كان هو أيضاً في حيّــز الخطاب بنحو يجب تحصيله مقدمة لمعروضه فعلى الأول والثاني[٣] لا شــبهة في كون الخطاب انحلالياً موجباً لإمتثالات عديدة وعصيانات متعددة وفــي مــثله[٤] مهما شك في موضوع الخطاب يرجع الشك فيه إلى الشك في تكليف زائد عما علم والمرجع فيه البرائة الأصلية[٥] من دون فرق فيهما[٦] بين

جهة وقوع الخصوصية أيضاً في حيز التكليف وحيث اتضح هذه الفروض فلنشرع في بيان حكم كل واحد منها.

١ــ أي على فرض كون التكليف وجوبياً متعلقاً بصرف وجود فعل المكلف تارة لا يكون له تعلق بموضوع خارجي كالصلاة والحج ونحوهما. وأخرى له تعلق بالموضوع الخارجي كإكرام العالم وإطعام الفقير في الكفارة أنيط به الأمر من دون أن يتعلق التكليف بتحصيله وثالثة يشمله إطلاق الدليل ويجب تحصيله كالماء في الوضوء ــ

٢ــ الأصح أنيط ــ

٣ــ أما لو كان تعلقه على نحو الطبيعة السارية أو العموم الإستغراقي بنحو ينحل التكليف المتعلق بالطبيعي إلى تكاليف متعددة حسب تعدد الحصص والأفراد.

٤ــ ففي ذلك مهما شك في الموضوع يكون المرجع فيه البرائة دون الإشتغال

٥ــ من جهة رجوع الشك المزبور بعد انحلالية التكليف إلى الشك في التكليف الزائد فيندرج في مسألة الأقل والأكثر الإستقلاليين التي كان المرجع فيها هي البرائة بالإتفاق

٦ــ من غير فرق بين أن يكون لمعروض التكليف الذي هو فعل المكلف تعلق بموضوع خارجي كإكرام العالم وعدمه كالصلاة ولا بين أن يكون التكليف منوطاً

كـــون الموضـــوع المـــزبور مما أنيط به الخطاب أو كان ذلك أيضاً في حيز الخطـــاب المـــوجب للـــزوم تحصيله مقدمة لمعروض التكليف في مورده إذ[1] قضية انحلال الخطاب فيهما يوجب الشك في الخطاب الزائد عما علم والعقل فـــي مـــثله يحكم بأن الإشتغال بقدر ما يثبت وما لم يثبت من قبل المولى فهو تحت البرائة الأصلية.

وأمـــا علـــى الثالث[2] ففي فرض[3] كون الموضوع المشكوك مما أنيط به الخطـــاب فلا شبهة في جريان البرائة أيضاً للشك في التكليف من جهة الشك

بوجود ذلك الموضوع وبين كونه مطلقاً بالنسبة إليه فإنه على جميع التقادير يكون المرجع عند الشك هي البرائة

١ــ نظراً إلى رجوع الشك المزبور بعد سراية الطلب إلى الحصص والأفراد إلى الشك في أصل اقتضاء الخطاب تكليفاً بالنسبة إلى المشكوك فيه زائداً عما علم بانطباق الطبيعي عليه ــ أي هنا إرشاد ذكر سيد الأستاذ السيد الوالد ﴿قدس سره﴾ في تقريراته أما الشبهة الوجوبية فما إذا كان التكليف متعلقاً بذات العمل فلا يتصور التكليف إلاّ بصرف الوجود لأن الطبيعة السارية أو جميع الأفراد لا يمكن أن يكون متعلقاً للتكليف لعدم القدرة إلاّ في المستحبات ــ كالنوافل الإبتدائية ــ ولا يكون لنا في الشرع تكليف وجوبي كان متعلقاً بجميع الأفراد أو طبيعة السارية قلنا في الواجب أما إذا كان متعلقاً بذات العمل فقلنا بأن في الواجب لا يتصور طبيعة السارية لكونه غير مقدور ولكن النهي لما كان ترك الفعل والترك لا مانع من جهة القدرة والحرج لعدم كون ترك الدائم حرجياً ــ

٢ــ أما إذا كان التكليف وجوبياً متعلقاً بفعل المكلف بصرف وجوده

٣ــ وكان التكليف منوطاً بوجود الموضوع كما في إكرام العالم وإطعام الجائع فمع العلم بوجود الموضوع في الخارج أو بعدمه لا إشكال ومع الشك في أصل

فـــي شـــرطه. وأمـــا في فرض[1] كون الموضوع أيضاً في حيز الخطاب ولو مقدمة لتحصّل[2]

وجوده يكون المرجع هو البرائة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في ثبوت الغرض وفي أصل توجه التكليف إليه وهو ظاهر.

١ــ وأما لو كان له تعلق بالموضوع الخارجي ــ و ــ كان التكليف مطلقاً بالنسبة إلى ذلك الموضوع بنحو يقتضي مع الإمكان وجوب إيجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق فكذلك أيضاً فإنه مع العلم بوجود الموضوع في الخارج لا يجوز العدول عنه إلى غيره مما هو محتمل المصداقية للطبيعي لإستقلال العقل حينئذ بعد العلم بالتكليف والقدرة على إمتثاله بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ وعدم الإكتفاء في مقام الإمتثال بالفراغ الإحتمالي.

٢ــ الصحيح لتحصيل

معروضه بالظاهر[١] أن الشك في الموضوع حينئذ من قبل[٢] الشك[٣] في القدرة على شرط المكلف به لا التكليف وفي مثله يستقل العقل بلزوم صيرورته بصراط تحصيله إلى منكشف[٤] الخلاف ولا مجرى للبرائة عقلاً ونقلاً حينئذ كما هو الشأن في كل مورد يرجع الشك في التكليف فيه إلى الشك في القدرة[٥] و[٦]

١ــ الأصح فالظاهر

٢ــ لعل الأصح قبيل

٣ــ ومع الشك فيه وانحصار الأمر فيما هو محتمل المصداقية لابد من الإحتياط لرجوعه بعد العلم بأصل الغرض وقيامه بالشيء إلى الشك في القدرة على الإمتثال المحكوم عقلاً بالإحتياط

٤ــ الأصح أن ينكشف

٥ــ ووجوب التعرض للإمتثال إلى أن يحصل الجزم بالعجز على ما هو الشأن في جميع موارد الشك في القدرة على الإمتثال ولا مجال في مثله للرجوع إلى البرائة لأن الرجوع إليها إنما يكون في مورد كان الشك فيه راجعاً إلى الشك في أصل غرض المولى لا في مورد الشك في القدرة على تحصيله بعد الجزم بأصله فإن في مثله يحكم العقل بالإحتياط ولذلك لا يعتني باحتمال عدم القدرة في الواجب المبتلي باحتمال وجود المزاحم الأهم، نعم إنما يرجع إلى البرائة عند الشك في القدرة فيما لو كان التكليف منوطاً بها شرعاً كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج فإن الشك فيها حينئذ يرجع إلى الشك في أصل ثبوت الغرض وتحققه لا مطلقاً حتى فيما كان الحاكم باعتبارها هو العقل لأن في مثله يكون الغرض مما يعلم بوجوده ولو مع القطع بعدم القدرة على الإمتثال وحينئذ فمع الشك في القدرة بعدم الجزم بأصل الغرض لابد من الإحتياط

٦ــ لا يقال على هذا لم التزمت بالإحتياط في فرض كون التكليف على نحو صرف الوجود لأن مجرد الشك في انطباق الطبيعي على فرد لو كان كافياً في

عمـــدة النكتة الفارقة[١] بين التكليف بالطبيعة الصرفة في هذه الصورة من فـــرض الموضـــوع أيـــضاً في حيز التكليف حيث بنينا فيه على الإحتياط مع الفرضين السابقين[٢] حيث بنينا على البرائة فيهما مع الشك في الموضوع حتى في هذا الفرض هو[٣] أن شأن التكليف بالطبيعة الصرفة كونها في حيّز التكليف قـــبل الإنطـــباق علـــى الفرد في نظر الأمر ولازمه جعله التطبيق في عهدة المأمـــور والعقل[٤] حينئذ مستقل باشتغال ذمة العبد بتطبيق العنوان على مورده

الحكم بالإشتغال ووجوب الإحتياط كما في فرض تعلق التكليف بالشيء بصرف وجوده فليكن كذلك في فرض تعلقه به بنحو الطبيعة السارية وإن لم يكن ذلك كافياً في الحكم بالإشتغال كما في مفروض المسألة نظراً إلى دعوى احتياج التكليف في تنجزه إلى إحراز عنوان موضوعه في الخارج وانطباق الكبرى المجعولة عليه فمع الشك في وجود الموضوع وانطباق عنوانه على المورد لا يكون للعقل حكم بالإشتغال بمثله فليكن كذلك في فرض تعلق التكليف بالشيء بصرف وجوده فعلى أي حال لا وجه للتفصيل بين الفرضين في مرجعية البرائة والإشتغال.

١ــ فانه يقال

٢ــ الفرق بين الفرضين ــ أي السابقين الطبيعة السارية والاستغراق وبين التكليف بصرف الوجود بالإشتغال في الثاني دون الفرضين ــ

٣ــ هو أن في التكليف بصرف الوجود كان موضوع التكليف عبارة عن الطبيعي بما هو قابل للإنطباق على أي فرد لا الطبيعي المنطبق على فرده وبذلك يكون أمر تطبيقه على الفرد في عهدة المأمور في مقام الخروج عن عهدة التكليف لا في عهدة الأمر حتى يجب عليه بيانه

٤ــ ولازمه بعد العلم بتعلق التكليف بالطبيعي المزبور وخروج جهة الإنطباق عن موضوع التكليف هو رجوع الشك في انطباق الطبيعي على المورد إلى الشك في القدرة على التطبيق فيجب بحكم العقل الإحتياط باتيان ما يحتمل كونه مصداقاً للطبيعي كما بيناه.

ولازمه لزوم تحصيل الفراغ عما اشتغلت الذمة مهما أمكن ولذا نقول بأنه مع الشك في القدرة على التطبيق يجب صيرورته بصراطه إلى أن ينكشف الخلاف وأما[1] في الفرضين السابقين لا شبهة في أن المولى في مقام تكليفه لاحظ الطبيعة منطبقه على فرده وأوجبه بنحو الإستغراق أو الطبيعة السارية ففي هذه الصورة المتكفل لتطبيق الطبيعة في مقام تكليفه هو المولى بلا جعله التطبيق في عهدة عبده وحينئذ لا يكون اشتغاله بتكليف المولى بنظر العقل إلاّ إنما[2] هو مفروغ التطبيق وحينئذ فمع الشك في انطباق الطبيعة على المورد لم يحكم العقل باشتغال ذمته بمثله لعدم إحرازه تطبيق مولاه على المورد فيحكم بإجراء البرائة الأصلية كما لا يخفى. ومن هذا البيان[3] ظهر الحال[4] في صورة

١ــ وهذا بخلاف التكليف المتعلق بالطبيعة السارية فإن موضوع التكليف فيه بنظر الأمر إنما كان هي الطبيعة المنطبقة على أفراده فتكون جهة الإنطباق على الفرد مأخوذة في موضوع التكليف وفي عهدة الأمر حيث أنه كان عليه بيانه بعكس الفرض الأول فمتى شك في فردية شيء للطبيعي يكون ذلك راجعاً إلى الشك في بيان الأمر وفي توجيه تكليفه إلى مشكوك الإنطباق وعدمه لا إلى الشك في القدرة على الإمتثال كما هو ظاهر فتدبر.

٢ــ لعل الأصح بما

٣ــ أي بيان أن الشك في القدرة فيرجع إلى المأمور ويحكم العقل بالإشتغال والشك في التكليف يرجع إلى المولى الأمر والمرجع البرائة ــ

٤ــ أما إذا كان التكليف وجوبياً متعلقاً بفعل المكلف بصرف وجوده ولا يكون له تعلق بموضوع خارجي كالصلاة والحج ونحوهما فلا إشكال في أنه عند الشك لابد من الإشتغال وعدم جواز القناعة بالفراغ الإحتمالي لإستقلال العقل بعد العلم بأصل الخطاب بلا إجمال في ناحية الحكم والتكليف ولا في ناحية موضوعه ومتعلقه

عــدم كون مفروض المكلف متعلقاً بموضوع كالتكليف بالصلاة والصوم مثلاً فإنــه في هذه الصورة أيضاً لابد من إجراء التفصيل السابق[1] من كون متعلق التكلــيف الطبيعة السارية بنحو يكون الخطاب انحلالياً أو صرف الوجود من أنه على الأول عند الشك في وجود العنوان وانطباقه على المورد كان مجرى البــرائة[2] بخــلاف الفــرض الأخير فإنه مع الشك في التطبيق يجب الإحتياط بمعنــى صيرورته بصراط التطبيق إلى أن ينكشف عجزه عنه لجريان النكتة الــسابقة الفارقية بين الفرضين في المقام. وعليه فيصح لنا دعوى أن الخطاب فــي كــل مورد[3] يكون انحلالياً يكون صورة الشك في انطباق العنوان على المورد حتى مع فرض كون الموضوع بجميع شئونه في حيّز الخطاب داخلاً

بلزوم الجزم بالفراغ بإتيان ما يعلم كونه مصداق المأمور به وجداناً أو جعلاً وتنــزيلاً وعدم جواز الإكتفاء بإتيان ما يشك معه الخروج عن عهدة التكليف

١ــ أي هذا على فرض كون التكليف على نحو صرف الوجود فإن ما ليس له المتعلق غير الفعل الخارجي كالصلاة والصوم والحج يكون الشك في فراغ الذمة فيجب تحويل مصداق يكون من متيقن المصداقية ــ

٢ــ أي على الطبيعة السارية والإنحلال فحيث يكون لحاظ الأفراد بيد الشرع عند إجراء الحكم وتطبيقه عليه في مقام الشك لا نعلم أنه هل لاحظ هذا الفرد وجعل الحكم عليه أم لا؟ فإن الأصل يقتضي البرائة عن جعل الحكم على هذا لأن التكليف يرجع إلى الأقل والأكثر فيكون الشك بالنسبة إلى المصداق من الشك في كثرة التكليف.

٣ــ والضابط الكلي أن في كل مورد كان انحلالياً كان الشك في التكليف الزائد ومجرى البرائة.

فـــي مجرى البرائة الأصلية وكل مورد[1] لم يكن انحلالياً فلابد وأن يفصل بين كون موضوع الخطاب أيضاً في حيّز التكليف أم لا؟ فعلى الأول يكون صورة الـــشك في الإنطباق موضوع حكم العقل بالإحتياط بمعنى صيرورته بصراط تطبـــيق الخطـــاب إلى أن ينكشف الخلاف وعلى الثاني[2] مع فرض الشك في

١ــ وكل مورد لم يكن انحلالياً وكان موضوع الخطاب في حيّز التكليف كان موضوع حكم العقل بالإشتغال

٢ــ وإن لم يكن في حيّز التكليف مجرى البرائة. وأورد على هذا التفصيل أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٥٢، وفيه أن تطبيق كل حصة من الطبيعة السارية أيضاً بيد العبد فكما أنه لا يكون تطبيق حكم أكرم العلماء بنحو صرف الوجود بيد الشارع بل على المكلف التطبيق فهكذا بالنسبة إلى ما كان الأفراد كثيرة فإن تطبيق الحكم على كل فرد أيضاً يكون بيد العبد فإن الشارع لا يقول هذا عالم وذاك غيره فيكون من هذه الجهة مثل صرف الوجود فكما أنه إذا شك في المصداق و لم يكن لنا معيّن تجري البرائة كذلك هنا إذا شك فيه تجري البرائة فلا فرق بين صرف الوجود والطبيعة السارية في جريان البرائة. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣ ص ٢٧٠، فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه ــ إذا كان التكليف وجوبياً فلابد من التفصيل بين تعلقه بصرف الوجود وتعلقه بالوجود الساري ــ أي على مسلكه ــ فعلى الأول يكون المرجع عند الشك في الموضوع الإحتياط إلاّ إذا كان لمعروض التكليف الذي هو فعل المكلف تعلق بالموضوع الخارجي وكان التكليف منوطاً أيضاً بوجود ذلك الموضوع فإنه يكون المرجع فيه عند الشك هي البرائة وأما على الثاني فالمرجع فيه عند الشك في الموضوع مطلقاً هي البرائة من غير فرق بين شقوق المسألة وصورها لرجوع الشك المزبور بعد انحلال التكليف بمقتضى السراية إلى الحصص والأفراد إلى الأقل والأكثر الراجع إلى الشك في أصل اقتضاء الخطاب تكليفاً بالنسبة إلى المشكوك هذا ولكن الذي يظهر من جماعة بل قيل إنه المشهور في مسألة تردد الفائتة من الصلاة بين الأقل والأكثر هو خلاف ما ذكرنا حيث أن

بنائهم في تلك المسألة على وجوب الإحتياط ولزوم القضاء إلى أن يعلم أو يظن بالفراغ مع أن المسألة من صغريات الأقل والأكثر الإستقلاليّين كالدين المردد بين الأقل والأكثر حيث أن بنائهم في غير فرض المسألة المزبورة على البرائة وعدم وجوب الإحتياط ويظهر من الشيخ ابتناء المسألة برائة واشتغالاً على الخلاف في مسألة أن القضاء بتكليف جديد أو أنه بمقتضى الأمر الأول ـــ أي ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري في الرسائل، ج ٢، ص ٦١، وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الإحتياط اللازم فتوضيحه أن القضاء وإن كان بأمر جديد إلاّ أن ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بأن يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر كما أن أداء الدين وردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان ولو لم يفعل ففي الآن الثاني وهكذا وحينئذ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة عن ذلك الكلي فإذا شك في برائة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية وجوب الإتيان كما لو شك في البرائة قبل خروج الوقت وكما لو شك في أداء الدين الفوري فلا يقال إن الطلب في الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه وكذلك جواب السلام ـــ ولكن الإنصاف ضعف هذا التوجيه ـــ ولكن فيه أن ما أفيد من التوجيه مع أنه غير تام لا ينتج وجوب الإحتياط إلاّ بنحو الموجبة الجزئية إذ للمسألة فروض كثيرة لأن الشك في قضاء الفوائت وتردده بين الأقل والأكثر تارة يكون من جهة الشك في عدد السنين التي مضت من عمره كما لو علم بفوت فرائضه في تمام ما مضى من عمره إما لعدم الإتيان بها رأساً أو لإخلاله بما يوجب فسادها ولكن لا يعلم مقدار ما مضى من عمره وأنه ثلثين سنة أو أكثر وأخرى بعكس ذلك وهو أن يكون الشك في مقدار ما فات منه من جهة نسيانه أو نومه أو تساهله في الإتيان بالفريضة مع العلم بكمية عمره وفي هذه الصورة تارة يقطع أو يحتمل إلتفاته إلى الفائتة في كل يوم قبل مضى

الوقت وأخرى لا يحتمل ذلك بل يكون إلتفاته إلى الفوت حادثاً بعد مضى الوقت وبعد ذلك نقول أما الصورة الأولى وهي ما كان الشك في مقدار الفائتة ناشئاً من جهة الشك في عدد السنين التي مضت من عمره فلا إشكال في جريان البرائة عن الأكثر لرجوع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف بالقضاء بالنسبة إلى المشكوك من غير فرق في ذلك بين القول بوحدة المطلوب في الأمر الأول واحتياج القضاء إلى تكليف جديد وبين القول بتعدد المطلوب وكون القضاء باقتضاء الأمر الأول وذلك على الأول ظاهر وأما على الثاني فكذلك أيضاً لعدم العلم بالإشتغال بالكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه بأزيد من المقدار المعلوم وكذلك الأمر في الصورة الأخيرة فإن المرجع فيها أيضاً هي البرائة عن الأكثر ولو على القول بأن القضاء بالأمر الأول لا بأمر جديد فإن مقتضى الأصل الأولى حينئذ وإن كان هو الإحتياط والأخذ بالأكثر إلاّ أن مقتضى الأصل الثانوي وهي قاعدة حيلولة الوقت هي البرائة وعدم وجوب الإحتياط حيث أن مقتضى القاعدة المزبورة هو رفع الإشتغال الثابت بالتعبد بالفراغ عن عهدة التكليف. وأما الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم الإتيان بالفريضة كل يوم في وقتها فهو أيضاً غير جار مع جريان هذه القاعدة المضروبة في مورده نظراً إلى أخصيتها منه باختصاص موردها بالشك الحادث بعد الوقت وأما الصورة الثانية وهي ما كان الشك حادثاً في الوقت كل يوم وبقي الشك إلى أن خرج الوقت أو أنه غفل عن شكه و لم يلتفت إلاّ بعد مضى الوقت فمقتضى القاعدة في مثل هذا الفرض هو الإحتياط ووجوب القضاء إلى أن يعلم بالفراغ حتى على القول بوحدة المطلوب والوجه في ذلك إنما هو الأصل الموضوعي المزبور وهي أصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها فإن مقتضى الأصل المزبور حينئذ بعد عدم جريان قاعدة حيلولة الوقت في الفرض لإختصاص جريانها بمورد الشك الحادث بعد الوقت إنما هو الأخذ بالأكثر ووجوب القضاء إلى أن يعلم بالفراغ. وأما توهم عدم اقتضاء الأصل المزبور لإثبات وجوب القضاء بلحاظ ترتبه على عنوان الفوت غير المحرز بالأصل المزبور إلاّ على المثبت فمدفوع

الموضوع كان مجرى البرائة للشك في ما أنيط به التكليف كما هو الشأن في كل ما شك في وجود شرط تكليفه كما لا يخفى هذا كله حال الأوامر.

و[١]أمـــا النواهـــي فهي أيضاً تجري فيها التقسيمات الآتية من كون النهي مـــتعلقاً بالطبـــيعة السارية[٢] أو بصرف الوجود[٣] وعلى كل تقدير[٤] تارة يكون الخطاب متعلقاً بموضوع خارج عن معروض النهي كشرب الخمر[٥] وأخرى[٦]

بمنع كون القضاء مترتباً على عنوان الفوت بل هو على ما يستفاد من مجموع الأدلة مترتب على ما يعم ذلك وهو الترك وعدم الإتيان بالفريضة المأمور بها على وجهها بما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط وحينئذ لا قصور في جريان هذا الأصل لإثبات وجوب القضاء كما هو ظاهر وحينئذ فعلى كل تقدير لا يتم ما أفاده من التوجيه المزبور لكلام المشهور لما عرفت من أن في جميع هذه الصور لا فرق بين القول بأن القضاء بأمر جديد والقول بكونه مقتضى الأمر الأول لكن فيه أن في هذا الفرض أيضاً يجري البرائة لأنه بالفعل يكون الشك في الأقل والأكثر الإستقلالي كالدين وفي الزائد البرائة هذا كله في الشبهة الوجوبية.

١ــ تقدم تقسيمات الشبهة الموضوعية التحريمية. قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣ ، ص ٢٦٤، يكون المطلوب في الطلب الوجوبي أو التحريمي هو صرف الوجود وأخرى

٢ــ يكون المطلوب هو الطبيعة السارية في كل فرد

٣ــ أي المطلوب صرف الوجود في الفرض الأول ــ

٤ــ أن متعلق الطلب وجوبياً أو تحريمياً تارة

٥ــ يكون له تعلق بالموضوع الخارجي كإكرام العالم وتوهينه ــ أي وشرب الخمر ــ وأخرى

٦ــ يكون نفس فعل المكلف من دون تعلقه بموضوع خارجي كالصلاة والحج والكذب ــ أي والغناء ــ وعلى الثاني ــ أي يكون له المتعلق ــ

لا يكـــون لمعروضـــه متعلق كالغناء ثم في فرض وجود المتعلق تارة[١] يكون الخطاب منوطاً به وأخرى[٢] لا يكون منوطاً بل المتعلق أيضاً في حيّز التكليف فـــإن كـــان النهي متعلقاً بالطبيعة السارية[٣] كما هو الشأن في النواهي النفسية الـــشرعية طـــرّاً[٤] وفـــي الغيرية غالباً[٥] فالظاهر[٦] عند الشك في المصداق أن المجـــرى فـــيه البرائة في جميع هذا الصور من فرض الطبيعة السارية حتى

١ــ فتارة يكون التكليف منوطاً شرعاً بوجود الموضوع في الخارج كما في مثال إكرام العالم ــ أي في التحريم كالخمر في لا تشرب الخمر ــ

٢ــ وأخرى لا يكون كذلك بل كان التكليف مطلقاً بالنسبة إليه بحيث يقتضي لزوم ايجاد الموضوع في الخارج مع التمكن منه في الأوامر وأعدامه في النواهي في فرض عدم التمكن من الإجتناب عنه إلاّ بإعدامه.

٣ــ فإن كان النهي متعلقاً بالطبيعة السارية ــ أي الطبيعي بحصصه السارية في ضمن الأفراد ــ

٤ــ أي النواهي النفسية الشرعية من هذا القبيل يكون المطلوب ترك الطبيعة السارية كلا تشرب الخمر ولا تغتب ولا تزن ونحو ذلك ــ

٥ــ أي النواهي الغيرية غالباً من الطبيعة السارية كالنهي عن مقدمات الموصلة للتخمير من العنب والتمر ونحوهما وإن كان هناك بعض النواهي الغيرية ليست من الطبيعة السارية كما سيأتي ــ

٦ــ فلا إشكال في أن المرجع عند الشك في الموضوع هي البرائة دون الإحتياط من غير فرق بين أن يكون لمعروض النهي الذي هو فعل المكلف تعلق بأمر خارجي كشرب الخمر وعدمه كالغناء والكذب ولا بين كون النهي منوطاً شرعاً بذلك الأمر الخارجي وعدمه.

فيما لا يكون له تعلق بأمر خارجي لكون الخطاب فيه انحلالياً[١] كما هو الشأن [٢] في الأوامر أيضاً في هذا الفرض وحينئذ لا ثمرة في هذا التشقيق إلاّ تكثير سواد[٣] كما[٤] أنه إن كان النهي متعلقاً بصرف الوجود والظاهر أيضاً عند الشك

١ــ فإنه بعد انحلال التكليف إلى تكاليف متعددة بمقتضى السراية إلى الحصص يكون المرجع عند الشك في المصداق في جميع هذه الصور هي البرائة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في أصل الخطاب بالنسبة إلى المشكوك فيه

٢ــ أي كما في الأوامر من الإنحلال ــ

٣ــ أي على الطبيعة السارية لا فرق في النواهي عند الشك في المصداق المرجع هي البرائة ــ

٤ــ وأما لو كان متعلقاً بصرف الطبيعي ــ أي النهي ذكر سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته في ص ١٦٠، كون النهي متعلقاً بصرف الطبيعة بحيث لو وجد عصى بإتيان فرد منه لا يكن ثانياً مطلوباً أصلاً وهذا يكون نظائره الوقف كما قال سيدنا الأستاذ السيد محمد الفشاركي الاصفهاني كما نقول لا تأكل الثوم أو البقل فإن مع العصيان بإتيان أول وجوده ليس ترك ثاني وجوده مطلوباً فعلى هذا فمعنى ذلك أن صرف الطبيعة تركه في العالم يكون مطلوباً بحيث أن تحقق أول وجوده فلا يكون بعد ذلك حراماً فرد منه لوجود ناقض العدم فعلى هذا فلو شككنا في فرد أنه يكون ناقض العدم أم لا؟ فقال الآخوند في الكفاية أن في هذه الصورة فمع وجود استصحاب يثبت أنه تارك لهذه الطبيعة بواسطة أن حالته السابقة الترك فلا مانع من جريانه. وأما مع عدم الحالة السابقة له فمقتضى القاعدة الإشتغال لأن مع اتيان ذلك يحتمل عصيان ترك صرف الطبيعة ولا مجرى للبرائة هذا. ولكن هذا المعنى مبنى على أن يكون ترك الطبيعة مسبباً عن ترك الأفراد ولازمه أن وجود الفرد سبب لوجود الطبيعة فعلى هذا المبنى لما كان ترك الطبيعة أمراً بسيطاً يحصل بترك الأفراد فمع الشك في الفرد نشك في ترك الطبيعة فقهراً كما أن في كلية المسببات إن شك في أسبابها لا يجري البرائة كذلك هنا فإن الطهارة المسببة عن

في المصداق كون المقام مجرى البرائة[١] أيضاً في جميع الصور حتى ما لا يكــون له تعلق بأمر خارجي نظراً إلى أن المقصود من النهي ترك المنهي عــنه ومن البديهي[٢] أنّ بسعة أفراد الطبيعي وضيقه تتّسع دائرة ترك الطبيعي ويتــضيّق نظراً[٣] إلى أن ترك الطبيعي عين ترك أفراده لا أمر حاصل منها[٤] كمــا أن وجــودها عين وجود أفراده ولازمه[٥] عند الشك في المصداق يرجع الشك إلى الشك إلى الترك المنيط[٦] لترك المشكوك أم لا ففي مثله يرجع الشك

الغسلات والمسحات إن شك في بعض أسبابها فلا يجري البرائة ولا يحكم بحصول الطهارة كذلك في طرف الترك إذا كان ترك الطبيعة أمراً بسيطاً يحصل بترك جميع الأفراد فمع الشك في ترك جميع الأفراد لا يحكم العقل بترك المسبب وهو ترك الطبيعة. ولكن الإشكال في أصل المبنى فإن الطبيعي يكون عين وجود أفراده وعدم الفرد يكون عين عدم الطبيعة وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين فإن مع عدم الفرد إن لم يكن الطبيعة معدومة يلزم أن يكون في هذه المرتبة لا موجودة ولا معدومة هذا

١ــ فعلى هذا فنقول بعد ما كان ترك الطبيعة عين ترك أفراده فترك صرف الطبيعة معناه عدم تحقق هذه الطبيعة في عالم الوجود وهذا المعنى لا يتحقق إلاّ بترك جميع الأفراد.

٢ــ ويكون ترك جميع الأفراد عين ترك الطبيعة والطبيعة قد قلنا مراراً أن معناه أمر يكون له السعة والضيق تبع زيادة الفرد وقلته.

٣ــ أي ترك الطبيعي عين ترك جميع أفراده ــ

٤ــ أي ليس كما أفاده في الكفاية من كون الفرد سبب للطبيعة ــ

٥ــ فعلى هذا فإن شككنا في فرد أنه من مصاديق الطبيعة أم لا؟ فقهراً نشك في أن الطبيعة التي يكون تركها مأمور به هل يكون سعتها تشمل هذا الشيء أم لا؟ فيرجع إلى الأقل والأكثر ومجراه البرائة

٦ــ لعل الأصح المنبسط

إلـــى التكليف بأمر مردد بين السعة والضيق وفي مثله لا بأس بجريان البرائة عـــن التكلـــيف بالترك الزائد المشكوك كما هو الشأن في باب الأقل والأكثر الإرتباطي[1]

١ــ وأما إذا كان للمنهى متعلق مثل لا تشرب الخمر فنقول لا إشكال في أن الشرائط في طرف الايجاب يتصور على نحوين إما أن يكون قيداً للوجوب أو قيداً للواجب كذلك في طرف الحرمة قد يكون الشرط شرطاً للحرام وقد يكون شرطاً للحرمة، نعم لا نتيجة هنا بين القيدية للحرمة أو الحرام لأن المطلوب لما كان هو الترك وهو يحصل بترك ايجاد الخمر وعلى فرض ايجاده بترك شربه فتحقق الترك يكون بأحد النحوين فعلى هذا فإذا كان شرطاً للحرمة عدم حصول الشرط يوجب عدم توجه التكليف وعلى فرض وجوده يحصل امتثاله بترك شربه ولكن مع فرض كونه شرطاً للواجب يكون الإمتثال بأحد النحوين وعلى كل حال لا فرق في النتيجة، نعم في صورة كونه شرطاً للواجب أي للحرام فمع فرض القطع بأن مع فرض الإيجاد لا يمكن له الترك فصار الإيجاد حراماً لأن الإمتثال منحصر بترك الإيجاد ففي هذه الصورة تكون الإيجاد حراماً وهذا بخلاف الواجب فإن قيده يجب كلية لتوقف الواجب عليه هذا. وأما في صورة كونه شرطاً للحرمة فأيضاً كذلك فإن مع فرض تحصيل الشرط إن كان يعلم بقدرته على الترك فلا مانع من تحصيل شرط الحرام أما مع فرض علمه بعدم القدرة على الترك فيمكن أن يقال بتحريم ايجاد الشرط لأن إلقاء المولى في تفويت غرضه لا يجوز عقلاً كما نشاهد في أغراض الشخصية فإن المرض شرط لوجود المسهل فمن يعلم بعدم القدرة على المسهل فهل ترى لنفسك أن يحصل شرطه وهو المرض فكذلك أغراض المولى فإن تحصيل الشرط في ظرف تحصيل لابد للمولى من رفع اليد عن غرضه لا يجوز عقلاً هذا وكذلك في الواجبات المشروطة فإن من يعلم أن في ظرف حصول شرط الواجب لا يتمكن المولى من تحصيل غرضه فلا يجوز تحصيله عقلاً ولكن هذا المعنى لا يمكن الإعتماد عليه فافهم وعلى كل حال لا نتيجة بين أن يكون القيد قيداً للحرام أو

وفـــي هـــذا المقام[1] يفترق النواهي عن الأوامر حيث أنه في صورة عدم تعلقـــه بموضـــوع أو تعلقه بنحو يكون المتعلق أيضاً في حيّز التكليف العقل مســـتقل فيه بعدم الإكتفاء بمشكوك المصداق بل يلزم بتحصيل الفراغ اليقيني لأن صرف الوجود أمر بحت بسيط لا ترديد فيه بين السعة والضيق[2]

الحرمة ولكن الفرق بينهما يظهر فيما إذا نذر ترك حرام فإن قلنا بأن وجود الخمر شرط للحرمة فلا إشكال في أن مع عدم وجود الخمر ليس شرط الحرمة محققاً فليس حرمة فليس تركه راجحاً أصلاً فلا ينعقد النذر وأما إن كان شرطاً للحرام فيكون مع عدم وجوده أيضاً تركه راجحاً ولو ترك ايجاده فيكون النذر منعقداً فعلى هذا فبعد عدم الإشكال في انعقاد النذر بترك الحرام وأنه يكون انعقاده من الإرتكازيات يظهر أن تمام قيود المحرمات يكون قيداً للحرام دون الحرمة فما قاله صاحب التقريرات من أنه قيد للحرمة في غير محله وقد تخيل هذا المطلب من عدم النتيجة ومن هذا الإرتكاز يمكن استكشاف كون القيود قيداً للحرام فافهم واغتنم فعلى هذا ففيما إذا كان قيداً للحرمة فلا إشكال مع الشبهة المصداقية يرجع إلى البرائة وأما مع كونه قيداً للواجب أيضاً يكون من باب الأقل والأكثر ومجراه البرائة فافهم واغتنم.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٦٨، وبذلك يتضح الفرق بين التكليف الوجوبي المتعلق بصرف الوجود وبين التكليف التحريمي المتعلق به

٢ــ حيث أن الإلتزام بالإشتغال في الأول إنما هو من جهة عدم التكرر لصرف وجود الطبيعي وعدم تصور السعة والضيق في دائرة موضوع التكليف بإزدياد الأفراد وقلتها كي يتصور فيه الوجود الساري بنحو الإنضمام لأن ما يتصور فيه التوسعة والتضييق من جهة قلة الأفراد وكثرتها إنما هو بالنسبة إلى ما ينطبق عليه موضوع التكليف لا بالنسبة إلى نفس موضوع التكليف وهذا بخلاف فرض كون التكليف تحريمياً إذ عليه تكون كثرة الأفراد وقلتها موجبة لإتساع دائرة موضوع التكليف وتضييقه

نعـم[١] لو كان الأمر بشيء منوطاً بوجود المتعلق فمع الشك فيه نشك في تـوجه الخطـاب فيـرجع فيه إلى البرائة، نعم[٢] لو علم بوجود المنوط به في التكاليف الوجوبية أو التحريمية بلا شك[٣] في مصداقية شيء فمع القدرة[٤] على الإمتـثال إيجاداً أم إعداماً فلا إشكال في وجوبهما وأما[٥] مع عدم القدرة على الإمتثال المزبور مع[٦] فرض القدرة على تفويت المنوط به الأمر أو النهي فقد يخـتلج بالـبال حكم العقل بإعدام الشرط لزوماً نظراً[٧] إلى حفظ المولى عن وقوعه في ضيق خناق فوت غرضه فيجب[٨] تفويت الشرط كي لا يكون له في

١ــ أي تقدم لو كان التكليف منوطاً بوجود الموضوع كما في إكرام العالم وإطعام الجائع مع الشك في أصل وجوده يكون المرجع هي البرائة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في ثبوت الغرض وفي أصل توجه التكليف إليه وهو ظاهر.

٢ــ فلو فرضنا أن للفعل المنهى عنه أو المأمور به له تعلق بأمر خارجي وكان الأمر أو النهي مطلقاً بالنسبة إليه لا مشروطاً بوجوده وعلم بوجود المنوط به.

٣ــ من دون أن يكون له الشك في مصداقية شيء خارجاً

٤ــ فمع القدرة على الإمتثال بالإيجاد في التكاليف الوجوبية والإعدام في التكاليف التحريمية فلا إشكال في وجوبهما للطاعة

٥ــ ومع عدم القدرة على الإمتثال لجهة من الجهات

٦ــ فإن تمكن من إعدام ذلك الشرط يلزم عقلاً إعدامه في فرض عدم التمكن من الإجتناب عنه إلاّ بإعدامه

٧ــ وذلك لئلا يلزم تفويت الغرض فيقع في ضيق الخناق بجعل أمر أو نهي يوجب تفويت غرضه

٨ــ فيلزم تفويت الشرط إن أمكن لئلا يكون هناك غرض يفوت عن المكلف كإراقة المائين الذي يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما فيهريقهما ويتيمّم

البـين غـرض من دون فرق في ذلك أيضاً بين الأوامر والنواهي.[١] نعم[٢] لو فـرض كون المتعلق في حيّز التكليف ربّما يفرق[٣] بين الأمر والنهي بأنه مع عـدم المتعلق يجب ايجاده في الأوامر[٤] وأما لو كان موجوداً[٥] في النواهي لا يجب إعدامه ما دام[٦]

١ــ بلا فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي

٢ــ ثم استدرك عن ذلك بأنه لو فرض كون التكليف له المتعلق ومتعلقه تحت التكليف كتوضؤ بالماء ويجب تحصيل الماء

٣ــ فربما يفرق بين الأوامر والنواهي

٤-ففي باب الأوامر فمع عدم وجود المتعلق في الفرض يجب ايجاده

٥ــ وأما في باب النواهي لو كان موجوداً فلا يجب إعدامه

٦ــ مادام يمكن امتثال المنهى عنه بدون ذلك كما يمكن امتثال لا تشرب الخمر بدون إعدام الخمر وقال المحقق العراقي في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٩٢، أقول في التكاليف العدمية التي لها تعلق بموضوع خارجي مثلاً لا تشرب الخمر لو كان حرمة الشرب بفعله منوطاً شرعاً بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر في ظرف يستتبع الشرب قهراً بحصوله ولا أظن إلتزامه من أحد فذلك برهان جزمي بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده غاية الأمر عند عدم حصوله قهراً يسقط التكليف من جهة العجز لا من جهة فقد شرطه شرعاً كما أنه مع التمكن من تحصيله إذا حصّله فمع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضيرفيه لأن المقصود من التكاليف التحريمية مجرد ترك المبغوض خارجاً فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لا بأس بايجاد سائر المقدمات وهذا المقدار لا يقتضي اشتراط التكليف بوجود الموضوع بل لنا أن نقول إن في كلية التكاليف التحريمية المتعلقة بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه ولازمه ما ذكرناه. ثم إن من نتائج ما ذكرنا هو أن في فرض الشك في المتعلق كالخمر في المثال لا يكون المقام كسائر موارد الشك في شرط التكليف

كان إعدام نفس المنهى عنه مقدوراً أو إنما[1] يجب إعدام المتعلق في طرف عدم القدرة على إعدام المنهى عنه وعليه[2] تكون هذه الجهة من الجهات الفارقة بين الأمر والنهي زائداً[3] عن الفرق بينهما من الجهة السابقة التي

الموجب للشك في أصل توجه التكليف بل يكون من باب الشك في مصداق الخطاب المتوجه إلينا جزماً لكن حيث أن الخطاب انحلالي لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة وحينئذ فالمسلكان مشتركان في عدم حجية الخطاب عند الشك في المتعلق لكن مختلفان في وجه عدم الحجية الخ.

١ــ نعم لو لم يمكن امتثال النهي إلاّ بإعدام المتعلق كإعدام الخمر فيجب إعدامه.

٢ــ فالفرق بين الأوامر والنواهي بوجهين الوجه الثاني في ما لو كان المتعلق في حيز التكليف ففي باب الأوامر يجب ايجاده إن كان معدوماً دون النواهي فلا يجب إعدامه إن كان موجوداً.

٣ــ والوجه الأول هو الرجوع إلى البرائة مطلقاً في النواهي دون الأوامر ففي فرض التكليف بصرف الوجود يقتضي الإشتغال اليقيني البرائة اليقينية وتقدم وجهه مفصلاً وقال المحقق العراقي في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٩١، أقول ذلك كله في التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده فإنه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالإكتفاء بما هو محتمل المصداقية بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجداني أو الجعلي وأما في التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية بشهادة عدم سقوط النهي عنه بعصيانه مرة مثلاً فلا شبهة في أن التكليف فيها انحلالي حسب تعدد مصاديقه وبعد ذلك إذا فرض في البين ما شك في كونه صوتاً مع الترجيع المفروض كونه غناء فدليل الكبرى لا يشمله ومع عدم شموله ولو من جهة الشك في انطباق العنوان عليه لا يصلح لبيانية حكمه فيبقي حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت قبح العقاب بلا بيان إذ مثل هذا البيان كناية عن الحجة الموجبة لاستحقاق العقوبة فمع عدم حجية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور في شمول القاعدة لمثله وما توهم في أمثال ذلك من عدم تصوّر الشبهة الموضوعية غلط فاحش كيف وكل

أشرنا إليه آنفاً فتدبر كما أنه بالبيان المزبور سابقاً في وجه الفرق أيضاً يظهر النظـــر فـــيما أفـــاده أستاذنا الأعظم[1] حيث سلك في النواهي المزبورة مسلك

خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها.

١ــ تقدم ذلك قال في الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٠، أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه إلاّ إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٤٨، فقد يقال باقتضاء مثل هذا النهي كالأمر المتعلق بصرف الوجود للإشتغال بدعوى اقتضاء النهي عن صرف الوجود المبين حكماً وموضوعاً للإشتغال بعدم الطبيعي الذي هو نقيض صرف وجوده ولازمه بحكم العقل هو الإجتناب عن كل ما يحتمل كونه من أفراده تحصيلاً للفراغ اليقيني عما ثبت الإشتغال به يقيناً ولكن أستاذنا الحكيم قال في الحقائق، ج ٢، ص ٢٧١، أن الماهية التي تكون موضوعاً للأمر والنهي تكون ملحوظة بما أنها حاكية عن الوجود الخارجي بحيث لا ترى إلاّ خارجية وإن لحاظها كذلك قد يكون لحاظ لصرف الطبيعة وهو المسمى بصرف الوجود. ولازم الأول أن لو كانت موضوعاً للنهي كانت له طاعة واحدة حاصلة بترك جميع أفرادها ومعصية واحدة حاصلة بفعل بعض أفرادها ولو مع ترك الباقي. والسر في ذلك أن التكليف المتعلق بها على النحو الأول ليس إلاّ تكليفاً واحداً لموضوع واحد فلا مجال لتعدد إطاعته ومعصيته ومنه يظهر أنه لو شك في فردية خارجي لتلك الماهية فعلى الأول يجب الإحتياط إذ الشك ليس في التكليف لكون التكليف الوارد على المفهوم المحصل معلوما وإنما الشك في أن ارتكاب ذلك الخارجي المشتبه معصية للنهي أو لا وحيث أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فلابد من تركه ليحصل اليقين بالفراغ عن التكليف المعلوم.

الأوامر بالمصير إلى حكم العقل بلزوم تحصيل عنوان ترك الطبيعة كإيجادها الغير الحاصل إلاّ بترك المشكوك أيضاً غاية الأمر فرق بين الأوامر والنواهي بجريان أصالة بقاء الترك في النواهي دون الأوامر وتوضيح النظر[1] يظهر بالمراجعة إلى ما بنينا في وجه الفرق بلا احتياج إلى التكرار.

ثم إن في المقام كلاماً لبعض الأعاظم من المعاصرين على حسب تقرير تلميذه وفقه الله ونشير إليه بنحو الإختصار توضيحاً للجهات المفارقة بيننا وبينه فنقول إن ملخص ما أفاد بطول بيانه[2] بأن معروض التكليف لو لم يكن

١ــ أي توضيح النظر ــ بأن صرف الوجود وإن كان عبارة عن صرف المفهوم الصالح للإنطباق على القليل والكثير إلاّ أنه كما يكون في ظرف إنطباقه على القليل عين القليل يكون في ظرف إنطباقه على الكثير عين الكثير فالشك في فردية خارجي للطبيعة ملزوم للشك في اتساع دائرة التكليف بنحو يشمل ذاك الخارجي وضيقه فلا يخرج أصل التكليف عن كونه موضوعاً للشك الموجب للرجوع فيه إلى أصالة البرائة ومما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام وبين الموارد التي يكون الشك فيها في المحصّل فإن المتحصّل الواجب لما لم يكن عين المحصّل في الخارج بل كان أجنبياً عنه فالشك فيه لا يكون شكاً في التكليف بل الشك فيما يحصل الواجب يقيناً الموجب لتحصيل الفراغ عنه يقيناً بالإحتياط الخ لو قيس المقام بالشك في المحصل دون الشك في الفراغ كما هو الظاهر كما لا يخفى.

٢ــ قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٣٩١، أن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن إرادته واختياره إما لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي كالصلاة حيث أن أجزائها ليست إلاّ الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي وكذا الغناء والكذب ونحو ذلك

لـــه تعلـــق بموضوع كالصلاة أو الغيبة كان المرجع[١] فيه بعد إحراز شرائط التكليف من البلوغ والقدرة لزوم الإقدام بلا تصور شبهة موضوعية فيها. وإن كـــان له تعلق بأمر خارجي[٢] ففي كلامه[٣] وإن كان صورة التفصيل بين كون المـــتعلق مما أنيط به التكليف وبين كونه أيضاً في حيّز التكليف[٤] ولكن ما بين

١ــ فإن لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي فلا يعتبر في فعليته سوى وجود شخص المكلف واجداً للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه فعند وجود المكلف يكون التكليف فعلياً علم به المكلف أو لم يعلم إذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية

٢ــ وإما أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التي لها ربط وتعلق بموضوع خارجي.

٣ــ سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن إيجادها في الخارج ويجعلها ثابتة في الأعيان كالخمر الذي يكون صنعه وإيجاده من التمر والزبيب بيد المكلف أو كان من الموضوعات التي ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من إيجادها في الخارج كحرمة وطي الأم ووجوب استقبال القبلة وأمثال ذلك من التكاليف التي لها تعلق بموضوع خارجي لا يتمكن المكلف من إيجاده في الخارج

٤ــ وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي فيمكن في عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً سواء كان الموضوع موجوداً أو لم يكن غايته أنه مع عدم وجوده يجب عليه إيجاده إن كان مما يمكنه إيجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطاً ولكن هذا في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود.

حكم صورة التفصيل المزبور.[1] ثم ساق الكلام في التكاليف التحريمية[2] المتعلقة بأمر خارجي والتزم بأن التكليف فيها دائماً يكون مشروطاً بوجود المتعلق ويكون انحلالياً من هذه الجهة بمقتضى القضايا الحقيقية. ثم ساق الكلام إلى الفرق بين السالبة المحصلة والمعدولة[3] بأن في السلب المحصّل

١ــ أي و لم يبين وجه التفصيل المزبور كما ستعرف ــ

٢ــ وأما التكاليف العدمية الإنحلالية فالتكليف دائماً يكون فيها مشروطاً بوجود الموضوع. وعلى كل تقدير إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي فما لم يعلم وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع خارجاً. والسر في ذلك واضح فإن التكاليف الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول فلابد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعلية التكليف ومع الشك في وجوده يشك في فعليته لأن المناط في صحة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية بحيث يكون محركاً في عالم التشريع لعضلات المكلف وذلك لا يكون إلاّ بعد العلم بتحقق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بإنضمام الصغرى إليها لأن وجود الصغرى خارجاً مما له دخل في فعلية الكبرى غايته أن التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى إن كان مما يمكنه إيجاده فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف إيجاد الصغرى وإن كان يمكنه إيجادها.

٣ــ ثم لا يخفى أن ما ذكرنا من أن التكاليف العدمية الإنحلالية إنما تكون مشروطة بوجود الموضوع في الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف إنما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصلة

يكون التكليف انحلالياً والمرجع فيه البرائة بخلاف المعدولة إذ تمام النظر فيها إلى تحصيل العنوان من كونه لا شارب وإن ترك الأفراد من محققات حصول هـــذا العنوان فالمرجع عند الشك في المحقق هو الإحتياط هذا ملخّص كلامه علـــى ما فيه من الطول الممل أقول لا يخفى ما فيه من الأنظار[1] منها[2] ما في

كقوله لا تشرب الخمر حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبما للخمر من الأفراد الخارجية. وأما إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول كأن يقال كن لا شارب الخمر فحكمها يغاير حكم السالبة المحصلة فإن متعلق التكليف في مثل قوله كن لا شارب الخمر هو كون المكلف واجداً لوصف اللاشاربية ومعنوناً بكونه تارك شرب الخمر من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر وإنما يكون تركها مقدمة عقلية لإتصاف المكلف بوصف اللاشاربية بحيث لو فرض محالاً اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصياً ومخالفاً للتكليف وبالعكس لو فرض محالاً ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصياً ومخالفاً للتكليف وهذا الفرض وإن كان محالاً وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله كن لا شارب الخمر وبين قوله لا تشرب الخمر فإنه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية إما لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف وإما لكونه متعلق النهي، ولكن بحسب الأصول العملية تختلف النتيجة فإنه لو كان متعلق النهي ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصل فعند الشك في خمرية مايع تجري البرائة للشك في تعلق النهي به بالبيان المتقدم وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول فالمرجع عند الشك في خمرية مايع قاعدة الإشتغال لا البرائة للشك في حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك فيرجع الشك إلى الشك في الإمتثال هذا

١ــ في ما ذكره إنظار وإشكال من وجوه

٢ــ الوجه الأول هو ما تقدم في رقم ١و٢ في صفحة ٦٥٨، وهو الإشتغال فيما لا تعلق له بأمر خارجي وجوبية أو تحريمية

جعلــه التكاليف التحريمية التي ليس لها تعلق بأمر خارجي كالغناء في سياق التكالــيف الوجوبية كالصلاة مثلاً يكون المرجع فيها قاعدة الإشتغال وتوضيح النظــر[١] يظهــر مما بينا بأن المرجع في النواهي مطلقاً[٢] حتى ما كان متعلقاً بــصرف الوجــود فضلاً عن مثل النهي عن الغناء وأمثاله المتعلقة بالطبيعة الــسارية كون المرجع عند الشك في مصداقية شيء للمنهى عنه هو البرائة[٣] بملاحظــة انحــلال تركه إلى ترك مرتبة ملازم لترك المشكوك أم لا[٤] فقهراً يــصير أمره مردداً بين الأقل والأكثر[٥] والمرجع فيه هو البرائة غاية الأمر[٦] الفرق بين صورة التعلق بالطبيعة السارية أو الصرفة رجوع ترك الطبيعة في الأول إلى الأقل والأكثر الإستقلالي[٧]

١ــ والإشكال عليه قد تقدم مراراً بأن في النواهي

٢ــ مطلقاً أي متعلقاً بالطبيعة السارية كالغناء أو صرف الوجود

٣ــ يكون هو البرائة عند الشك لكون مرجع الشك في انطباق الطبيعي على المشكوك إلى الشك في مقدار دائرة المأمور به

٤ــ بملاحظة إنحلال تركه إلى ترك مرتبة بأن يكون تلك المرتبة من العدم المنبسط على الأفراد بحد يكون المشكوك داخلاً فيه أو بحد يكون المشكوك خارجاً عنه.

٥ــ فيكون مندرجاً في الأقل والأكثر والمرجع البرائة

٦ــ والفرق بين تعلق الطلب بالطبيعة السارية وصرف الوجود.

٧ــ أنه على الطبيعة السارية يكون من الأقل والأكثر الإستقلالي فإنه بعد إنحلال التكليف إلى تكاليف متعددة بمقتضى السراية إلى الحصص يكون المرجع عند الشك في المصداق في جميع هذه الصور هي البرائة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في أصل الخطاب بالنسبة إلى المشكوك فيه

وفـــي الثاني[١] رجوع تركه إلى الأقل والأكثر الإرتباطي ولا فرق بينهما على المختار في جريان البرائة عقليها ونقليها[٢] بل وعلى مختاره[٣] في جريان البرائة النقلية كما لا يخفى. ومنها[٤] ما في جعله النواهي المتعلقة بأمر خارجي بأنهـــا دائمـــاً مـــن باب إناطة التكليف بالأمر الخارجي ومن هذه الجهة يكون التكليف فيه انحلالياً. وتوضيح النظر فيه بما عرفت بأن التكليف في النواهي[٥] بملاحظة كون المقصود فيها ترك الطبيعي المردّد[٦] بين ما هو شامل للمصداق المشكوك وبين عدمه دائماً يكون انحلالياً تعلق بأمر خارج أم لا[٧] كان منوطاً

١ــ وأما على صرف الوجود يكون من الأقل والأكثر الإرتباطي وأن تلك المرتبة من العدم المنبسط على الأفراد بحد يكون المشكوك داخلاً أم لا؟ فإن قلة الأفراد وكثرتها موجبة لإتساع دائرة موضوع التكليف وتضييقه.

٢ــ وتجري البرائة العقلية النقلية في الأقل في الأقل والأكثر حتى الإرتباطي على المختار على ما ذكر في محله

٣ــ بل تجري البرائة النقلية على مختار المحقق النائيني في الأقل والأكثر الإرتباطي على ما سيأتي ــ وأما ما ذكره من عدم تصور الشبهة الموضوعية ففيه تقدم كل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية ــ

٤ــ الوجه الثاني: من الإشكال هو ما تقدم في رقم ٥، ص ٦٥٩، وأما التكاليف العدمية الإنحلالية فالتكليف دائماً يكون فيها مشروطاً بوجود الموضوع ولذا يكون انحلالياً.

٥ــ والجواب عن ذلك بأن التكليف في النواهي بما أنه تعلق على الطبيعي فالمقصود فيها ترك طبيعي الخمر مثلاً التي مر مراراً عين أفراده ويكون انحلالياً

٦ــ المردد في انطباق الطبيعي على المشكوك وعدمه والمرجع البرائة في جميع فروض النواهي

٧ــ تعلق بأمر خارج أم لا؟

بـــه أم لا[1] وهـــذه الجهـــة[2] من الإنحلال في ترك الطبيعي المردّد بين الأقل والأكثر غير مرتبط بالقضايا الحقيقية حتى لو سلّمنا جريانها في باب التكاليف فـــضلاً[3] عما أوردنا عليه في بحث مقدمة الواجب من أن باب التكاليف طرّاً

١ــ كان منوطاً بالتكليف وتحت التكليف وعدمه

٢ــ وهذه الجهة من انبساط التكليف بالعدم على المشكوك وعدمه بعد الإنحلال غير مرتبط بالقضايا الحقيقية

٣ــ قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٩٣، أقول تشكيل القضايا الحقيقية في باب التكاليف منوط بجعل التكليف في كلية المشروطات منوطاً بوجود شرطها خارجاً كما هو الشأن في القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقي على وجود الموضوع خارجاً وبوجوده الفرضي على فرض وجود موضوعه كذلك. وأما لو بنينا على أن التكاليف طراً فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع في لحاظ الأمر والجاعل فلا محيص حينئذ من الإلتزام بعدم إناطة فعلية التكليف على وجود الموضوع بل وجود الموضوع شرط محركيته وتأثيره في انبعاث المكلف لا شرط أصل التكليف وفعليته وربما يشهد لذلك أنه لو كان فعلية الإرادة منوطاً بوجود الشرط خارجاً فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلاً وحينئذ فمن أين تجيء إرادة الجاعل بإيجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمي على عدم إناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجاً، مع أنه ربما يكون شرط التكليف مفقوداً له كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها ببعد الموت وكذا فيما لو قال إن نمت فافعل كذا فإنه كيف يمكن الإلتزام بأن فعلية الإرادة منوط بنومه أو مماته فلا محيص من جعل الإرادة في كلية المشروطات منوطاً بوجود الشرط لحاظاً وحينئذ ففي هذه المعلقات نقطع بفعلية التكليف في ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضاً كما في القضايا الحقيقية وعليه فجعل القضايا في باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب ولا أقول بأنها من القضايا

خارجة عن مصب القضايا الحقيقية فراجع ومنها[١] ما أفاد في الفرق بين السالبة المحصّلة والمعدولة بجعل الأول مجرى البرائة والأخير مجرى الإحتياط بملاحظة لزوم تحصل عنوان كونه لا شارب. وتوضيح الفساد[٢] بأن نفي الشرب بعد ما كان عين نفي أفراده[٣] فلا شبهة في أنه بعين ترك الطبيعة مرددة بقلة الأفراد وكثرته بين الأقل والأكثر[٤]

الخارجية الناظرة إلى الموضوعات الخارجية بل هي داخلة في القضايا الطبيعية محضاً كما لا يخفى فتدبر.

١ــ الوجه الثالث: الفرق بين السالبة المحصلة والمعدولة تقدم في رقم ١، ص ٦٦٠ ، من أن في السلب المحصل يكون التكليف انحلالياً والمرجع البرائة بخلاف المعدولة فإنه شك في المحصل كلا شارب والمرجع فيه الإحتياط وإن ترك الأفراد مقدمة للإتصاف بالسلب المزبور

٢ــ والجواب عنه قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٩٤،

٣ــ أقول مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبال السالبة الراجعة إلى سلب الربط لا شبهة في أن المسلوب في المعدولة هي الطبيعة التي هي متعلق سلب الربط في السالبة فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد فلا جرم عدمها أيضاً عين عدم الأفراد ومجرد وقوع سلبها طرف الربط في القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفراده بل العينية باقية بحاله.

٤ــ وحينئذ فإذا كان المسلوب الطبيعة السيّالة في ضمن الأفراد فلا شبهة في أن عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها كما أن في وجودها أيضاً كذلك حيث أنها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجوداً وقلّت عدمها وهكذا الأمر بالعكس ولازمه مع الشك في فردية شيء لها تردد عدم الطبيعة بل وجوده بين الأقل والأكثر وحينئذ فإذا أضيف شيء بمثل هذا العدم كان متصفاً بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر وفي مثله لا يكاد يجري الإشتغال إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لا يكاد يتم حجية الخطاب بمثل

وحينـــئذ فغاية[١] فرق المعدولة والمحصّلة هو كون مثل هذا العدم المردد بـــين الأقـــل والأكثر من قيود العنوان الذي هو كونه كذا[٢] في المعدولة ونفس عـــنوان المكلف به في المحصّلة[٣] ومن البديهي أنه لا فرق في جريان البرائة فـــي مورد الشك بين كون نفس عنوان الموضوع مردداً بين الأكثر والأقل أو بين كون قيده مردداً بينهما[٤] وعلى أي حال[٥]

هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك وحينئذ لو قيل كن لا شارب الخمر فمع كون اللاشاربية مردداً بين الأقل والأكثر حسب إزدياد فرده وقلته كيف يتم حجية هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوكة ومع عدم حجية الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوكة من أين يقتضي قاعدة الإشتغال تحصيل الفرد المشكوك فتدبر في المقام فإنه من مزال الأقدام.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣ ، ص ٢٦٩، الفرق بين المعدولة والسالبة هو أن في المعدولة يكون العدم المردد بين الأقل والأكثر من قيود عنوان المأمور به.

٢ــ وهو كونه لا شارب الخمر.

٣ــ وفي السالبة نفس عنوان المكلف به ــ أي لا تشرب الخمر ــ

٤ــ ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما في مرجعية البرائة ولذلك لم يلتزم أحد بالإحتياط في موارد تقييد المأمور به بشيء مردد بين الأقل والأكثر

٥ــ قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٣٩٥، والعجب من المقرر حيث أنه تارة تخيل بأن ربط سلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجاً وأن سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط في القضية وأخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإتصاف بالسلب وهو وإن كان له وجه حيث أن العدم إذا قام به الربط والإتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور ولكن لا يجدي له شيئاً إذ الإتصاف والإرتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الإشتغال في مثله من جهة أن الإتصاف بالمردد موجب للترديد في مرتبة نفس الإتصاف لأن المعنى الحرفي في القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية

لا مجـــال[1] لإرجـــاع تروك الأفراد في المعدولية من محققات الموضوع المقيّد بقيد سلبي إذ هو فرع كون عنوان لا شارب من العناوين المترتبة على تـــروك الأفـــراد وهو ممتنع[2] لكون تروك الأفراد من أسباب عدم الطبيعة لا عيـــنها وهو غلط فاحش[3] ولقد أبسط الكلام في هذا المقام في رسالته المستقلة

والجزئية تبع للمتعلق ولذا لم يتوهم أحد في تقييد شيء بشيء مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الإشتغال فيه والنكتة هو الذي أشرنا إليه فتدبر فيما أفيد خصوصاً في برهانه الآخر على التغاير الذي هو عين المصادرة.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٦٩، بأن وقوع السلب قيد للربط والإتصاف في المعدولة لا يوجب مغايرة السلب المزبور مع سلب الأفراد خارجاً بل هو على حاله من العينية مع سلب الأفراد كما السلب الوارد على الربط في السالبة المحصلة.

٢ــ الأصح المستتبع.

٣ــ بداهة أن المسلوب في المعدولة إنما هي الطبيعة المتعلقة لسلب الربط في السالبة فكما أن وجود الطبيعي لا يكون إلاّ عين وجود فرده كذلك عدمه لا يكون إلاّ عين عدم أفراده لا أنه أمر متحصل منها فاذا كان العدم المزبور مردداً بين الأقل والأكثر من جهة قلة الأفراد وكثرتها فلا جرم يكون وقوعه طرفاً للربط والإتصاف في المعدولة موجباً للترديد في نفس الإتصاف أيضاً فيكون اللاشاربية مردداً بين الأقل والأكثر بملاحظة تبعية المعنى الحرفي للمتعلق في القلة والكثرة والترديد والتعيين كتبعيته له في الكلية والجزئية وعليه فلا فرق بين كون النهي عنه في القضية على نحو السالبة أو المعدولة فإنه على كل تقدير يكون التكليف انحلالياً لرجوع التكليف مع الشك في المصداق إلى التكليف بالمردد بين الأقل والأكثر فتجري البرائة عن التكليف بالترك الزائد المشكوك ثم إن هذا كله في النواهي النفسية وأما النواهي الغيرية فتجري فيها أيضاً الشقوق المتصورة في النواهي النفسية ويكون المرجع فيها أيضاً عند الشك في المصداق هي البرائة دون الإحتياط، نعم قد يتصور الإحتياط

فيما لو كان النهي عن الشيء منوطاً بوجود صفة خاصة كما في النهي عن ايقاع الصلاة في غير المأكول في ظرف لبس الحيواني بناء على استفادة إناطة المانعية بوجود صفة الحيوانية في لباسه فإنه في ظرف العلم بحيوانية الملبوس مع الشك في مأكولية أمكن دعوى مرجعية الإشتغال بلحاظ أن في ظرف لبس الحيواني لا يتصور لمأكوليته أفراد حتى يتصور فيه العدم الساري في ضمن الأفراد ليندرج في الأقل والأكثر الإرتباطيين فمتى علم بكون الملبوس حيواناً وشك في مأكوليته لابد من الإحتياط للعلم بتوجه التكليف بالتقييد بعدم مأكولية ملبوسه ذلك فلابد من تركه لبسه في الصلاة تحصيلاً للجزم بالفراغ ولكن الفرض بعيد جداً كما بيناه في محله.

بقي شيء ذكر أستاذنا الآملي وجه الفرق في وجوب الفحص في الشبهات الحكمية دون الموضوعية وهو من متفرعات وجوب الإحتياط ونعم ما أفاد ما ملخصه في المجمع، ج ٣، ص ٣٤٨، قال في الشبهات الموضوعية التحريمية ويشترك معها الشبهات الوجوبية أيضاً والإجماع قائم على البرائة فيها مثل من يعلم أن إيذاء الأم حرام منهي عنه غاية التأكيد كقوله تعالى: **(لا تقل لهما أف)** ولكن لا يعلم أن المورد الفلاني يكون إيذاءً لها أم لا؟ مثل أن تأمره بطلاق زوجته لبعض الإختلافات ولا يعلم أن تركه هل يكون إيذاءً أم لا؟ فحيث يكون من الشبهات الموضوعية فالأصل يقتضي البرائة فيجوز له ترك الطلاق وإن كان يمكن السؤال عنها حتى يعلم أنه تتأذي به أم لا ومثل الشبهة في كون شيء خمراً بعد العلم بحرمة شرب الخمر مع إمكان السؤال أو الفحص فإنه يجوز شربه وهكذا من يجد رطوبة في الظلمة يحتمل أن يكون هو الدم يجوز له عدم الإجتناب ولو أمكن رفع الظلمة والشك وهذا القول بالبرائة إجماعي ولكنه عند التحقيق يكون الإشكال فيه أصعب من الإشكال في الشبهات الحكمية أما أولاً فلان القول بالبرائة في الشبهات الحكمية بواسطة قبح العقاب بلا بيان يكون من جهة أن البيان يكون وظيفة الشارع وحيث ما وصل البيان يجري البرائة وأما الشبهات الموضوعية فالبيان من

جهة قد تم ويكون رفع الشك بيد المكلف لا بيد المولى فعليه أن يسئل أو يتفحص حتى يذهب شكه فكيف يجري البرائة مع عدم لزوم البيان من الشرع والعقاب عليه ليس من العقاب بلا بيان. وثانياً أنه ما الفرق بين الشبهات المصداقية المفهومية في باب الألفاظ حيث لم يتمسك فيها بالعام مثل ما إذا قيل أكرم العلماء وشك في فرد أنه هل يكون منهم أم لا؟ ويتمسك في المقام بعموم أدلة البرائة مع أن المقام أيضاً يكون من الشبهة المصداقية لأدلة البرائة فإن أدلة البرائة بالنسبة إلى الشبهات الحكمية مقطوعة الإنطباق وأما انطباقها على الموضوعية فمشكوك لأنا لا نعلم أنه هل يكون مصداق كل شيء لك حلال أم لا؟ فكيف يتمسك بالعام هنا دون الشبهات المصداقية في باب الألفاظ بإدعاء أن العام لا يتكفل ايجاد فرد وجعل مصداق لنفسه سواء كانت الشبهة مصداقية للعام أو مصداقية للمخصص. أما الجواب عن الإشكال الأول فبوجهين الأول هو الجواب الإجمالي عنهم وهو أن فعلية الحكم تتوقف على فعلية الموضوع فإن الحكم ما لم يكن موضوعه متحققاً لا يكون البعث إليه فعلياً فإن وصوله بالنسبة إلى كل شخص موضوع دخيل في باعثيته وزاجريته فحيث لم يكن واصلاً كذلك في الشبهات الموضوعية يجري البرائة عنه. وفيه أن هذا صحيح ولكن الكلام في أنه لأي دليل لا يجب الفحص ليكون الحكم واصلاً فإن رفع الشك بيد المكلف ولا يفيد هذا لجريان البرائة فإن جريانها في كل شك يحتاج إلى الدليل وقد أجاب بعض الأعيان عن ذلك أيضاً ـــ أي المحقق الاصفهاني في النهاية، ج ٢، ص ٢٣١، قال ليس المراد بالبيان ـــ أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـــ ما هو وظيفة الشارع وهو بيان الكبرى حكماً وموضوعاً حتى يتوهم حصوله وأن بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفة الشارع بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبة والمؤاخذة عقلاً وشرعاً وإن لم يكن مصداقه وظيفة الشارع وقد بينا مراراً أن مخالفة التكليف الواقعي بما هو ليست مصححة للعقوبة عقلاً بل بما هي ظلم على المولى وخروج عن زي الرقية ورسم العبودية ـــ إلى أن قال ـــ كذلك مخالفة التكليف المعلوم الذي صادف الفرد المشكوك في الواقع فإن

فعل هذا المشكوك أو تركه ليس خروجاً عن زي الرقية فإن الحجة على الكبرى بما هي لا يعقل أن تكون حجة على الصغرى حتى يندرج في موضوع مخالفة ما قامت عليه الحجة ليكون مصداقاً للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه ــ والجواب عنه أن احتمال التكليف يكون منجزاً ولو لم يكن الحكم فعلياً فإنه لأي دليل لا يعتني بهذا الإحتمال فهل يكون له سبيل إلى جريان البرائة بقبح العقاب بلا بيان مع عدم انطباقه فيه فلا يتم جوابه هذا ويصدق الخروج عن رسم العبودية في المقام أيضاً ولكن الجواب الصحيح هو أن يقال إن وجوب الفحص عن الموضوع يحتاج إلى دليل وحيث لم يبين الشارع وجوبه فالأصل يقتضي البرائة عن هذا الحكم وهو وجوب الفحص وقانون العبودية يقتضي الفحص عن خصوص الأحكام وأما الموضوعات فعدم الفحص فيها لا يكون خروجاً عن رسم العبودية ــ إلى أن قال ــ البيان على الكلي لا يكون بياناً على الفرد ففي كل فرد إذا كان التكليف يدور أمره بين الأقل والأكثر يجري البرائة عن التكليف ولا يكون مورد جريان الإشتغال لأنه يكون في صورة الشك في الإمتثال لا الشك في التكليف ووجوب الفحص أيضاً يكون بالنسبة إلى بيان الأحكام لا الموضوعات فإن العلم الإجمالي بكوننا مكلفين ولسنا كالبهائم يقتضي الفحص عن الأحكام لرسم العبودية وهو هنا منتف لأن الشك يكون في الموضوع ولا يكون مقتضى رسم العبودية الفحص فيه فالحق الحقيق هو ما نقول إن وجوب الفحص أحد التكاليف المشكوك لزومه وحيث ما بينه الشارع ولا جعل الإحتياط نكشف عدم الوجوب لأنه لو كان في مورده الإهتمام لجعل الإحتياط كما في باب الفروج والدماء وبيان التطبيق وإن لم يكن على المولى ولكن بيان الفحص يكون عليه لأنه حكم من الأحكام فيكون مثل سائر الأحكام عهدته عليه ــ وأما الإشكال الثاني وهو القول بأنه ما الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية حيث لا يقولون بجريان الأصل في الأول ويقولون به في الثاني فأجاب عنه شيخنا النائيني ــ أي في الفوائد ، ج ٣، ص ٣٩٦، قال ولعمري إن الفرق بينهما في غاية الوضوح فإن الأصول اللفظية إنما

المكـــتوبة في اللباس المشكوك وفيه كلمات أخرى أيضاً تعرضناه نحن أيضاً فـــي رسالتنا فراجع ما فيها من قبيل هذه الكلمات بكثير شكر الله سعيه وسعى مقرره وفقه الله تعالى.

تكون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص ولا يمكن أن يتكفل الدليل وجود الموضوع بل إنما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع والمصداق المشتبه لم يعلم أنه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام وإلاّ يلزم أن يكون العام متكفلاً بوجود مصاديقه وهذا بخلاف الأصول العملية فإنها وظائف عملية والمصداق المشتبه إذا لم يقم دليل على بيان حكمه فبحسب الوظيفة لابد وأن ينتهي الأمر إلى أحد الأصول العملية ولا أقل من البرائة والإشتغال الّذين تنتهي إليهما الوظيفة العملية عقلاً عند فقدان الأصول الحاكمة عليها ـــ والجواب عنه أن الشبهة المصداقية مطلقاً سواء كانت في الأصول العملية أو الأصول اللفظية لا يمكن التمسك فيها بالعام للإشكال الذي ذكره من أن الحكم لا يتكفل ايجاد موضوعه سواء كانت الشبهة مصداقية للعام أو مصداقية للمخصص وأدلة الأصول العملية أيضاً إمارات ـــ إلى أن قال ـــ وأما مقامنا هذا في الشبهات المصداقية أي الموضوعية فلا يكون من الشبهة المصداقية للعام الذي يكون دليل الأصل بل يكون من الشبهات المصداقية لعام آخر مثل أكرم العلماء أو لا تشرب الخمر ولا يتمسك فيها بالعام ومن حيث الوظيفة العملية ولا يكون في مورد من الموارد فرق في الشبهات المصداقية فما قاله ﴿ﷺ﴾ من أن الأصول العملية وظائف قررت للشاك بخلاف الأصول اللفظية لا يتم فما هو شبهة مصداقية لدليل الأصل لا يتمسك به وما يكون شبهة مصداقية لعام آخر يتمسك فيه بالأصل لا بالعام.

مقالة[1]

(الشك في الوجوب التخييري)

١ــ الأمر الثالث: ذكر المحقق العراقي ﴿قدس سره﴾ في النهاية، ج ٣، ص ٢٨٧ أن أدلة البرائة هل تختص بما لو كان الشك في الوجوب التعييني بالأصل أو بالعرض كالواجب المخير المتعين لأجل الإنحصار أو يعم الشك في الوجوب التخييري الظاهر هو الثاني لإنتفاء ما يقتضي التخصيص بالوجوب التعييني بعد عموم أدلتها ــ ولكن الذي يقتضيه دقيق النظر هو التفصيل في المقام برائة واشتغالاً بين شقوق المسألة حيث أن الشك في الشيء في وجوبه التخييري يتصور على وجوه، الأولى: الشك في كون الشيء واجباً تخييرياً أو مباحاً سواء احتمل وجوبه التعييني أم لا؟ أما الثانية: كالشك في أن الإرتماس في نهار رمضان هل يقتضي وجوب إحدى الخصال تخييراً أو لا يقتضي شيئاً وأما الأول كالشك في أن المفطر الكذائي هل يقتضي الكفارة أو لا وعلى تقدير الإقتضاء فهل يقتضي كفارة معينة كالصوم مثلاً أو يقتضي إحدى الخصال بحيث كان الصوم على تقدير وجوبه أحد أفراد الواجب المخير. فنقول أما الصورة الأولى فلا ينبغي الإشكال في جريان البرائة فيها مطلقاً عقلية وشرعية لرجوع الشك فيها إلى الشك في أصل تعلق التكليف بالنسبة إلى المشكوك بل ويمكن دعوى انصراف كلام الشيخ عن هذه الصورة في منعه عن جريان البرائة. ودعوى أن الظاهر من أدلتها هو عدم تعين الشيء المجهول على المكلف بنحو يلتزم به ويعاقب على تركه وليس المشكوك المردد حكمه بين الوجوب التخييري والإباحة من هذا القبيل مدفوع بأن ما يحتمل كونه من أفراد الواجب المخير أيضاً كان مما يعاقب على تركه ولو على تركه المقرون بترك الآخر المعبر عنه بالترك لا مع البدل فمن هذه الجهة تعمه أدلة البرائة. وأما توهم أن المنسبق من أدلتها هو الإختصاص بما لو كان المشكوك مما يحتمل العقوبة على تركه بقول مطلق فتختص حينئذ بما لو كان الشك في الوجوب التعييني فمدفوع بأن ذلك مجرد دعوى لا برهان عليها ولا شاهد لها بل لا يعتبر في جريانها أزيد من

كون الشيء مما يحتمل فيه العقوبة ولو على بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك العدل والبدل لأن مثل هذه الجهة أيضاً نحو ضيق على المكلف فترفعه أدلة البرائة عقليها ونقليها ـــ الثانية: الشك في كون الشيء واجباً تعيينياً أو تخييرياً مع العلم بأصل وجوبه كما لو علم بتعلق التكليف بشيء بخصوصه كالعتق مثلاً ولكنه يشك في شيء آخر في أنه هل هو واجب وعدل لذلك حتى يكون ما علم وجوبه أحد فردي الواجب المخير أو أنه ليس عدلاً له حتى يكون ذاك واجباً تعيينياً. أما الصورة الثانية وهي ما لو علم بتعلق التكليف بشيء بخصوصه كالعتق مثلاً وشك في كون شيء آخر عدلاً له فقد يقال فيها أيضاً بجريان البرائة عن التعيين لأنه كلفة زائدة توجب الضييق على المكلف فتنفي بأدلة البرائة عقليها ونقليها ولكن التحقيق فيها هو الإحتياط وذلك ـــ أي الوجه في ذلك ذكره المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٤١٧، أقول لا مجال للإلتزام بتقيد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير في التخييرات الواردة في الشريعة فإن لازمه عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييري عند إتيانها ولا أظن في التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة لم يتوهمه أحد أيضاً فلا محيص حينئذ في تصوير الواجب التخييري من بيان آخر به تصير سنخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعييني والمقرّر ما شرح هذا السنخ في المقام وإنما بينه في طي تحقيقه في جريان الأصل فيه وملخص ما أفاده هو أن الوجوب التعييني عبارة عن وجوب شيء بلا جعل عدل له في طي الخطاب بخلاف التخييري فإنه عبارة عن إيجاب شيء مع إيجاب شيء آخر عدلاً له. أقول لا يخفى أن وجود كلّ شيء طارد لجميع أنحاء عدمه ومن جملة أنحاء عدمه، عدمه حين وجود غيره وحينئذ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود فإن كان الطلب حاوياً لشراشر وجوده المستلزم لطرد عدمه حتى مثل هذا العدم فمثل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدل له في هذا المقام إذ جعل العدل ملازم لجواز تركه في ظرف وجود العدل وهذا ينافي مع كون الطلب قائماً بشراشر وجوده الموجب لطرد جميع الأعدام فلا جرم جعل العديل ملازم مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود

المزبور عن حيّز الطلب وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيّز الطلب بل المطلوب حينئذ حفظ الوجود من سائر الجهات وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييري فيصير الإمتيازبين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحو لا يمنع عن بعض أنحاء عدمه ومن لوازمه جعل بديل له دون الأول وحينئذ فامتياز التعيين عن التخيير ليس إلاّ لشمول الطلب لجهات وجوده وحدوده بأجمعها دون التخييري فإن الطلب لا يكون حاوياً لجميع حدوده الملازم لطرد تمام أنحاء عدمه وحيث عرفت ذلك ظهر لك أن حيثية النعتية منتزعة عن جهة وجودية وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده لا أنه متقوم بأمر عدمي وهو عدم جعل البدل له كما توهم ــ أي المحقق النائيني فإنه قال في الفوائد، ج ٣، ص ٤٢٧، لأن صفة التعينية المشكوكة ليست من الأمور الوجودية المجعولة شرعاً ولو بالتبع بل إنما هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل ــ أقول قد تقدم في الحاشية السابقة أن مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقاً بالوجود على الإطلاق الذي هو طارد لجميع الأعدام ويقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه التي منها تركه في حال وجود غيره أو كونه متعلقاً بالوجود بنحو يقتضي المنع عن بعض تروكه دون بعض ومن المعلوم أن من لوازم الأخير جعل البديل له بخلاف الأول وحينئذ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البدل بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارد لجميع أعدامه ومثل هذه الجهة أمر وجودي زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طارد الجميع أعدامه وحينئذ فلا محيص من الإلتزام بأن جهة التعيينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضي المنع إلاّ عن بعض تروكه وحينئذ عند الشك في التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك في تعلقه بحد زائد عما تعلق به على التخييرية فقهراً من هذه الجهة يرجع الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر ولا مجال لإثبات التعيينية من هذه الجهة ــ أي كانت جهة التعيينية منتزعة عن

سعة الطلب وشموله للوجود على الإطلاق وفي قبالها التخييرية الراجعة إلى قصور الطلب وعدم شموله لجميع حدود وجود الشيء فلا جرم يكون مرجعها إلى صفة وجودية للخطاب وفي مثله لو شك في التعيينية والتخييرية يكون مرجع الشك إلى جهة زائدة عما يقتضيه الخطاب التخييري فتجري فيها البرائة ـــ

نعم لو علم بوجوب شيء معين وشك في وجوب شيء آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه كما هو صورة الفرض الأول لا محيص في هذا الفرض من الإشتغال لإنتهائه إلى العلم الإجمالي بحرمة ترك ما هو الواجب في ظرف ترك وجود الآخر أو حرمة ترك الآخر في ظرف ترك هذا الواجب فهذا العلم يقتضي تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ بإتيان معلوم الوجوب وبالجملة ـــ مرجع كون الشيء واجباً تعيينياً إنما هو إلى كونه مطلوباً بطلب تام قائم به بشراشر وجوده الموجب بمقتضى النهي عن النقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتى العدم في حال وجود غيره في قبال الواجب التخييري الذي مرجعه إلى كونه متعلقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضي إلاّ المنع عن بعض أنحاء عدمه وهو العدم في حال عدم العدل فتمام الإمتياز بين الواجب التعييني والواجب التخييري إنما هو من هذه الجهة من حيث كون الطلب المتعلق بالشيء تارة على نحو يكون طارداً لجميع أنحاء عدمه وأخرى كونه على نحو لا يكون إلاّ طارداً لبعض أنحاء عدمه لأن الإمتياز بينهما من جهة تقييد الطلب في الواجب التخييري بعدم الإتيان بالغير كما توهم ولا من جهة مجرد جعل العدل له في طي الخطاب وعدمه كيف ويرد على الأول أن لازمه هو عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييري عند الإتيان بهما معاً وهو كما ترى لا يمكن الإلتزام به وعلى الثاني بأن جعل العدل وعدم جعله في طي الخطاب إنما هو من لوازم نقص الطلب المتعلق بالشيء وتماميته من حيث اقتضائه تارة لطرد جميع أعدام الشيء وأخرى لبعض أعدامه لا أن ذلك من مقومات تعيينه الطلب وتخييريته وعلى ذلك نقول إن مرجع الشك في كون الشيء واجباً تعيينياً أو تخييرياً حينئذ إلى العلم الإجمالي إما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة وحرمة تركه مطلقاً حتى في

ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له وإما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له في ظرف عدم الإتيان بذلك ولازم هذا العلم الإجمالي إنما هو الإحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة ووجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لإضطراره ونحوه. ثم إن ذلك كله أيضاً بالنسبة إلى البرائة الشرعية وأما البرائة العقلية فلا يحتاج في جريانها إلى إثبات أن التعينية صفة وجودية بل يكفي في جريانها مجرد كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة. قال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٢٦، وقيل بعدم جريان البرائة ويلزمه عدم جواز الإكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب وهو الأقوى فإن صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف إلاّ أن مجرد ذلك لا يكفي في جريان البرائة بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو بتبع خطاب آخر وأورد عليه المحقق العراقي في هامشه أقول بعد تسليم أن التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقاً من ناحية العقوبة على المكلف ففي جريان البرائة العقلية لو لا شبهة أخرى لا يحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل حديث الرفع وأمثاله وإلاّ ففي مثل البرائة العقلية يكفي كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة على تركه وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل هذا مع أنه قد تقدم من أن مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه قبال التخييرية المتعلق ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز بعض تروكه ومن المعلوم أن التعيينية بهذا المعنى منتزع عن كيفية الجعل وأمر وضعه ورفعه بيد الشارع فلا قصور في جريان مثل حديث الرفع أيضاً في المقام كما لا يخفى وحينئذ العمدة في منع جريان البرائة الإبتلاء بعلم إجمالي آخر بين المتباينين وهو مختص بصورة العلم بوجوب شيء والشك في وجوب شيء آخر عدلاً له وكل ذلك واضح لا ينبغي الشك فيه وفي متفرعاته وقال المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٢٧، صفة التعيينية المشكوكة ليست من الأمور الوجودية المجعولة شرعاً ولو

بالتبع بل إنما هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل. فالتعيينية ليست صفة وجودية للخطاب حتى تجري فيها البرائة الخ قال المحقق الماتن وبما ذكرنا ظهر النظر فيما أفاده من الرجوع إلى أصالة عدم وجوب العدل فإنه إنما ينتج ذلك لو كان العدل وعدمه مما به قوام حقيقة التعيينية والتخييرية وإلاّ فبناء على ما ذكرنا من كونه من لوازم نقص الطلب وقصوره عن الشمول لجميع حدود وجود الشيء فلا ينتج مثل هذا الأصل الجاري في اللوازم لإثبات تعيينية الطلب كما هو ظاهر وحينئذ فالعمدة في المنع عن جريان البرائة في المقام هو ما ذكرناه من العلم الإجمالي وأما الصورة الثالثة وهو صورة العلم بوجوب الشيئين مع الشك في أنهما واجبان تعيينيان أو تخييريان فلا يجري فيها العلم الإجمالي المزبور لإحتمال التعينية في كل منهما وبعد العلم التفصيلي بحرمة ترك كل واحد منهما في حال ترك الآخر يرجع الشك المزبور إلى الشك في حرمة ترك كل واحد في حال وجود غيره فيجري البرائة فيهما لإندراجه في الأقل والأكثر الإرتباطيين ولا مجال لإجراء قاعدة الشك في المسقط ـــ أي كما أفاده المحقق النائيني في الأجود، ج ٢ ص ٢١٥، الواجب التعييني غير محتاج في عالم الثبوت إلاّ إلى قيد عدمي بأن لا يكون له عدل في مرحلة الطلب كما أنه في عالم الإثبات كذلك بل اثبات التعيينية في عالم الإثبات بعدم التقييد بمثل العطف بكلمة أو إنما هو لكشفه عن العدم في عالم الثبوت فاذا كان أصل الوجوب معلوماً وشك في تخييريته من جهة احتمال تقيده بوجود العدل له فلا محالة يحكم بالتعيينية بمقتضى ضم الوجدان إلى الأصل لعدم ثبوت التقييد مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت يقيناً وأما توهم إثبات التعيينية بإجراء البرائة عن وجوب ما يحتمل بدليته للواجب المعلوم فغير صحيح ـــ إلى أن قال ـــ مجرد كون شيء التعيينية موجباً للكلفة والضيق لا يوجب جريان البرائة عنه عند احتماله فإن البرائة الشرعية يتوقف جريانها كما على كون المحتمل أمراً منحازاً في الجعل ولا تجري في الأمور التحليلية فلا يصح أن يقال إن أصل الوجوب معلوم وخصوصية التعيينية مجهولة تدفع بالبرائة مع أن هذه الخصوصية

ليست من الأمور القابلة للجعل بنفسها بل هي من خصوصيات المجعول وتوابعه وقال المحقق الماتن في الهامش الفوائد، ج ٣، ص ٤٢٨، أقول لو تأملت فيما ذكرنا ترى الفرق بينهما كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار وأن الأصل في الأول هو التعيين وفي الثاني هو التخير ــ لأن ذلك إنما يكون في فرض ثبوت أصل الإشتغال بالتكليف وفي المقام كان الشك في أصل التكليف بالترك الخاص في كلماتهما ومثله كما عرفت يكون مجرى البرائة.

وأيضاً ذكر في هامش ، ص ٤٢٥، وأما لو علم بوجوب شيئين وشك في أن كل منهما تعييني أو تخييري ففي هذه الصورة لا يبقي مجال لتشكيل العلم الإجمالي بين حرمة ترك الواجب في حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير في حال ترك الآخر للعلم تفصيلاً بحرمة تركه فلا يبقي في البين إلاّ الشك في حرمة ترك كل واحد في حال وجود غيره وهو تحت البرائة من الطرفين للعلم التفصيلي بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات وإنما الشك في حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البرائة حيث أنه من مصاديق الأقل والأكثر وفي مثله لا مجال لإجراء قاعدة الشك في المسقط إذا شك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص وهومجرى البرائة فيصير البرائة حاكمة على الإشتغال لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك في أصل الإشتغال كما أنه لا مجال لإستصحاب وجوب الشيء بعد الإتيان بغيره لأن الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئاً ووجوب آخر من الأول غير معلوم كما لا يخفى.

وذكر أستاذنا الآملي ﴿مدّ ظله﴾ في المجمع، ج ٣، ص ٣٨٦، في الجواب عنه احتمال العقاب على فرض ترك بعض الأطراف موجود فلابد من وجود المؤمّن لرفعه وما هو المرفوع هو التعيين لأنه بذاته كلفة لا زيادة تكليف ليقال إنه ليس التكليف إلاّ الأمر مع عدم ذكر العدل وهو البرائة كما عرفت.

أما الصورة الرابعة قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٠، وهو ما لو علم بتعلق التكليف بشيء مع العلم بأن الآخر مسقط للتكليف به ولكن يشك في أن

ذلك من جهة كونه عدلاً وأنه أحد فردي الواجب المخير وأنه مستحباً أو مباحاً من جهة كونه مفوتاً لملاكه أو غير ذلك فالحكم فيه أيضاً هي البرائة عن وجوب ما علم كونه مسقطاً ولو مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذره عليه نظراً إلى الشك في أصل تعلق التكليف به ولو تخييراً ثم إنه قد يقال إن الجماعة بالنسبة إلى الصلاة الفرادى من هذا القبيل وأنه يتأتي فيها الإحتمالات المزبورة فيشك في وجوبيها حينئذ عند تعذر القرائة على المكلف ـــ أي ذكر المحقق النائيني ﴿قدس سره﴾ في الفوائد، ج ٣، ص ٤٣٠، هو أنه تارة نقول إن الصلاة جماعة إحدى فردي الواجب التخييري الشرعي فإن التخيير العقلي لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها في الصلاة فرادى فلا يمكن أن يجمعها خطاب واحد مع أنه يعتبر في التخيير العقلي أن يكون بين الأفراد جامع خطابي حتى تكون الأفراد متساوية الإقدام فالتخيير الذي يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعي وعليه فإن تعذرت الصلاة فرادى ولو لمكان تعذر جزئها وهي القرائة تتعين الصلاة جماعة فإنه عند تعذر أحد فردى الواجب المخيّر يتعين الآخر وأورد عليه المحقق العراقي في الهامش أقول كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أن الصلاة ولو عند الصحيحي موضوع لمفهوم واحد غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للإنطباق على الأقل والأكثر ومجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لا ينافي وحدة الحقيقة وتمام الكلام في محله وعلى كلام المقرر يلزم أن يكون الصلاة مشتركاً لفظياً بين الجماعة والفرادى وهو كما ترى انتهى (وبقية كلام المحقق النائيني) وأخرى نقول باستحباب الجماعة وأنها ليست إحدى فردى الواجب التخييري ولكنها مسقطة للوجوب عن الصلاة فرادى فلا تجب الجماعة عند تعذر القرائة بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القرائة أو بما يحسن منها ولو شك في أحد الوجهين فالأصل يقتضي البرائة عن وجوب الجماعة عند تعذر القرائة للشك في تعلق التكليف بها ولكن في الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار وهو أن يكون الإكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة

فرادى من حيث تنـــزيل قراءة الإمام منـــزلة قرائة المأموم فيكون المأموم واجداً للقرائة لكن لا بنفسه بل بإمامه إلاّ أن تنـــزيل قرائة الإمام منـــزلة قرائة المأموم لا يقتضي أن تكون الصلاة جماعة في عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعين الجماعة عند تعذر القرائة التنـــزيلية فإن التنـــزيل في باب الجماعة إنما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة فتكون قرائة الإمام قرائة المأموم على هذا التقدير فلا يقتضي ذلك تعيّن الجماعة عند تعذّر القرائة ولو فرض الشك في ذلك فالمرجع البرائة عن وجوب الجماعة وقال المحقق الماتن في الهامش أقول وهنا احتمال آخر لعلّه أمتن وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفرادى لجميع مراتبه النازلة نظراً إلى أن للصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف في كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفي كل حال مخيّر بين الفرادى والجماعة ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الإختيارية أو الإضطرارية من دون احتياج حينئذ إلى تنـــزيل قراءة الإمام خصوصاً في طرف اختيار الجماعة كي يقال إن أخبار تحمل الإمام قرائة المأموم آبي عن هذا التقيد فتدبر (بقية كلام المحقق النائيني) هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الأول من أقسام الواجب التخييري وهو ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائي وإذا كان الشك بين التعيين في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم فعدم جريان البرائة عن التعيينية أوضح على كلا المسلكين سواء قلنا إن التخيير في باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً فإن رجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط في غاية الوضوح سواء قلنا إن صفة التعيينية وجودية أو عدمية فلو وقع التزاحم في انقاذ الغريقين مثلاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الإنقاذ وكان متمكناً من أحدهما فقط وقال المحقق الماتن في الهامش أقول في كليّة المتزاحمين إنما نقول بالتخيير من جهة التساوي في الإهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلهما فمع احتمال الأهمية في أحدهما المعين يكتفي العقل بذلك المقدار مرجحاً فلا يبقي

بمجال لحكمه بالتخيير بل الفراغ اليقيني حينئذ يقتضي الإتيان بمحتمل الأهمية وهذه الجهة أيضاً غير مرتبط بالشك في المسقط بمبناه كيف وفي المقام ليس التقييد في مرتبة البقاء بل من الأول يحتمل تقيد إطلاقه عقلاً لعجزه عن امتثالهما من أوّل الأمر فتدبّر.

أما القسم الثالث من التخيير وهو التخيير في باب تعارض الخبرين قال سيدنا الأستاذ السيد الوالد في تقريراته، ص ١٦٤، ثم إن التخيير في الخبرين المتعارضين سنخه نحو آخر من التخيير فإن الخبرين المتعارضين تارة يكونان مضموناهما ضدين لا ثالث لهما أو يكونان نقيضين وعلى كل حال لا إشكال في أن الحكم بالتخيير بالنسبة إلى نفس مضمونهما لا يعقل لا عقلاً ولا شرعاً لأن الحكم بالتخيير يكون فرعاً لقابلية المحل للمحركية فإن ما كان بلا داعي حاصلاً وحصوله إلى دعوة الداع فلا يعقل ايجاد الداعي له لأنه تحصيل للحاصل فإن في الخارج إما أن يوجد أو يترك والتخيير بين ما كان حاصلاً لا معنى له ولا فرق بين تخيير الشرعي والعقلي وأيضاً هذا المضمون له حكم ظاهري وهو قوله صدقه وخذه وكذلك في طرف الآخر الذي يكونان متعارضان فبالنسبة إلى هذا الحكم الظاهري أيضاً التخيير لا معنى له لأن المفروض أن معنى الصدق في طرف الفعل هو العمل على طبق المضمون وهو الإيجاد وكذلك في طرف الترك والحكم بالتخيير في مقام العمل بين الفعل والترك أيضاً لا معنى له وهذا المعنى لا فرق بين أن يقال بالموضوعية والطريقية فإن كون مؤدي الإمارة على الموضوعية محكوماً عقلاً بالتخيير لا معنى له لعدم المعنى للحكم بالتخيير عقلاً أيضاً وعلى الطريقية أيضاً فمعلوم فمقتضى القاعدة في كل من الطريقية والموضوعية هو الحكم بالتساقط، نعم لو كان التخيير هنا كما يكون في أدلة التخيير يكون بالنسبة إلى الأخذ بهذا الحكم الظاهري الذي يدل على الأخذ بالمضمون بمعنى أن أنت مخير في الإستناد بكل واحد شئت ولازم ذلك الإستناد صدور ذلك معيناً لك والحاصل أن أنت مخير في اختيار كل واحد من الطريقين ويصير هذا الإختيار نتيجته تعيين ذلك عليه وروح ذلك إلى أن صدق

في كل واحد منهما يكون بعد اختيارك غاية الأمر لابد من الأخذ من جهة أن القدرة على الطريق بواسطة الإختيار يكون في البين فأفهم واغتنم وأما في هذا المورد إذا اختار أحدهما أو يحتمل وجوب اختيار أحدهما فلا إشكال في تعيينه لكون طريقية هذا معلوماً دون الآخر هذا.

ومجمل الكلام في هذا المقام أن التخيير في باب الخبرين المتعارضين غير التخيير في الواجب التخييري فإن التخيير في الواجب التخييري قلنا بأنه ليس وجوب كل واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر كما قاله بعض المقررين ـــ أي مقرر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٣٢، في كلام له سواء قلنا إن التخيير في باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق ـــ إلى أن قال ـــ أما على المختار فلأن نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر هو التخيير في انقاذ أحدهما وقال محقق الماتن في الهامش، ص ٤١٩، أقول مرجع هذا التخيير أيضاً إلى نقص في الطلب بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده ـــ وإلاّ يلزم في صورة وجود كل منهما عدم الإمتثال لواحد منهما مع عدم الإلتزام به بل قلنا في واجب التخييري أن معناه هو الإرادة على كل من الطرفين غاية الأمر الإرادة الناقصة فإن على كل واحد من الوجودين إرادة في حال عدم الآخر كما قلنا أما في الخبرين المتعارضين وجوب التخييري بالنسبة إلى كل من المضمونين قلنا بعدم معقوليته لأن المضمون كل واحد إما أن يكون نقيض الآخر أو ضد الآخر وايجاب التخييري لا يعقل لأن ارادة الوجود في حال عدم العدم معناه أن في حال الوجود فإن في حال وجود الشيء لا يعقل الإرادة وبعد رجوع إرادة التخييري إلى إرادتين ناقصتين وهو إرادة هذا في ظرف عدم الطرف فمضمون أحد الخبرين وهو وجوب الصلاة مثلاً ومضمون الآخر عدم الوجوب الذي نقيض ذلك لا يعقل ارادة الناقصة بالنسبة إلى الوجود وعدمه فإن إرادة الوجود في حال العدم لا يعقل وكذلك في حال عدم العدم لأنه وجود فإن وجوب الفعل والترك لا يعقل كما أن وجوب التعييني في كل واحد لا يعقل كذلك التخييري وكذلك في الضدين الذي لا ثالث

لهما. وأما التخيير بالنسبة إلى حكم الظاهري الذي يدله تصديق هذا المضمون فإن في كل من الخبرين دليل التعبد يحكم بوجوب الأخذ بالمضمون معيناً ولا يمكن رفع اليد عن التعيين والحكم بالتخيير في هذا المقام أيضاً لأن معنى وجوب التخييري في هذا المقام يكون هو الحكم بوجوب التخييري عملاً بين الفعل والترك وهذا أيضاً لا يعقل فإن وجوب الفعل والترك قلنا بعدم معقولية فعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الحكم بالتساقط في الخبرين متعارضين سواء قلنا بالموضوعية أو نقول بالطريقية أما على الطريقية فواضح وأما على الموضوعية فكما أن حكم الشرع بالتخيير لا يعقل كذلك حكم العقل هذا، نعم الذي يمكن التخير هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين وأحد التعبدين الذي يدل على تعيين العمل بمضمونه فإن نتيجة هذا التخيير هو تعيين العمل بأحدهما وسره هو ما قلنا من أن بعد دلالة كل من دليل التعبد على تعيين الأخذ بمضمونه ووجوب التخييري يكون بالنسبة إلى الأخذ والإستناد بالنسبة إلى كل واحد فمعناه أنك مخير في الإستناد بكل واحد يدل على التعيين ولازم ذلك أن مع الإستناد يجب الأخذ به معيناً لكونه يدل على التعيين قلنا دليل التعبد الذي يدل على الأخذ بالمضمون تعبداً ودليل التخيير يدل على الأخذ بكل واحد من وجوب الأخذ بالمضمون الذي يدل على تعيين الأخذ بمضمونه فلازمه الأخذ بكل واحد صيرورة ذلك معيناً عليه لدلالته على وجوب الأخذ بمضمونه معيناً وهذا هو التخيير المرجع في أخبار التخيير وأيضاً هذين الخبرين المتعارضين لو لم يكن تلك الأخبار التخيير لم يكن دليل لنا على حجية واحد منهما وبعد دليل أخبار التخيير يستكشف حجية أحدهما ببركة أخبار التخيير ولما كان أخبار التخيير دالاً على أن تعيين الحجة يكون بعد الإستناد فلابد لنا من الإستناد حتى وصل إلينا الحجة كما في الشبهة قبل الفحص فإنه يكون منجزاً وهو يوجب الفحص كذلك العلم بالحجة بعد الإستناد يحكم بوجوب الإستناد حتى وصل إلى الحجة فافهم واغتنم وقال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ص ٤٢٠، أقول لا يخفى أن مرجع التخيير في تعارض الحجتين إلى التخيير في الأخذ بالحجة والإستناد إليه وهذا التخيير قائم

بالأخذ والإستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريقي وعن موضوع دليل الحجية ولو لم يكن مفاده حكماً تكليفياً ولذا ينتج مثل هذا التخيير بالأخرة حكماً تعيينياً أو حجة تعيينية وبذلك تمتاز عن التخيير في الأقسام السابقة. ولئن شئت قلت بأنه عند عدم سقوط الطريقين عن الحجية العقل يحكم باشتراط تعيّن كل واحد بالأخذ به فهذا التخيير في الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعيينية بأخذه عند تساويهما لا أنه حكم شرعي موجب للعقوبة على ترك الإستناد بهما كيف ومع تركهما لا يستحق إلاّ العقوبة على ترك الحجة التعيينية لا على ترك الأخذ بهما ثم إن في هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقية أو السببية إذ على السببية أيضاً الأخذ مقدمة تعيين الحجة المقتضية لتعيين الحكم على وفقه بحيث نتيجة هذا التخيير أيضاً ينتهي إلى حكم تعييني لا حكم تخييري كيف ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجتين المتضادتين كالوجوب والحرمة فقهراً مثل هذا التخيير أجنبي عن التخييرات السابقة على السببية كما لا يخفى انتهى ـــ ثم إن في صورة دوران الأمر في هذا التخيير بين التخيير والتعيين مثل أن يكون في أحدهما احتمال الترجيح فلا إشكال في تقدمه لدوران الأمر بين الحجة واللاحجة فأفهم واغتنم الخ هذا غاية التوضيح للتخيير في المتعارضين وامتيازه عن المتزاحمين وعن التخيير الشرعي كما لا يخفى.

قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩١، وأما لو دار الأمر بين الوجوب الكفائي والإباحة فمقتضى الأصل فيه أيضاً هي البرائة عن وجوبه حتى مع العلم بعدم إقدام الغير على الإتيان به نظراً إلى الشك في أصل توجه التكليف بالنسبة إليه ولو كفائياً فتجري فيه أدلة البرائة عقليها ونقليها سواء كان الشك في وجوبه عليه من جهة الشك في أصل توجه التكليف الكفائي بالنسبة إليه أم كان الشك في وجوبه عليه كفائياً مع العلم بوجوبه المردد بين العيني والكفائي على الغير فإنه على كل تقدير تجري البرائة عن وجوبه عليه ولو مع العلم بعدم إقدام الغير على الإتيان به فيجوز له ترك الإتيان بما احتمل وجوبه عليه كفائياً وإن لم يجز ذلك بالنسبة إلى ذلك الغير وفي سقوط التكليف عن المتيقن توجه التكليف إليه بإقدام هذا وإتيانه بما

احتمل وجوبه عليه كفائياً إشكال (ودقيق النظر) في ذلك يقتضي ملاحظة كيفية توجيه الكفائي وأنه بنحو يكون تعلقه بجامع المكلفين بأن يكون هناك غرض واحد يقتضي تكليفاً واحداً متوجهاً إلى الجامع وكان كل فرد بما أنه ينطبق عليه الجامع مكلفاً بالإيجاد نظير التكليف التخييري بين الأفراد المندرجة تحت جامع واحد أو أنه بنحو يكون متعلقاً بكل واحد من آحاد المكلفين ولكن بوجوب ناقص كما هو التحقيق نظير ما ذكرناه في الواجب التخييري أو أنه بنحو يكون متعلقاً بكل واحد من آحاد المكلفين بحيث كان هناك تكاليف متعددة ناشئة عن أغراض عديدة متعلقة بآحاد المكلفين بنحو يكون إقدام بعضهم على الإتيان موجباً لسقوط التكليف عن البقية إما بملاك المفوتية أو غيرها فعلى الأولين تجري البرائة عن التكليف بالنسبة إليه بعد إتيان الغير به من جهة رجوع الشك فيه مع إتيان الغير به إلى الشك في أصل الإشتغال بالتكليف لا في السقوط كما توهم ــ أي المحقق النائيني في الفوائد ، ج ٣، ص ٤٣٦، ولكن رجوع الشك في الإمتثال والسقوط في الواجب العيني والكفائي أوضح من رجوعه إلى ذلك في الواجب التعييني والتخييري ــ أحدهما أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به. ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي لأن الخطاب الواحد ليس له إلاّ امتثال واحد وعلى كلا الوجهين يرجع الشك في العيني والكفائي إلى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير أمّا على الوجه الأول فواضح لأن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء والإمتثال وهو يقتضي الإشتغال لا البرائة وأما على الوجه الثاني فكذلك أيضاً فإن المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفاً بالفعل إما لكون التكليف عينياً وإما لإنطباق النوع عليه وبعد فعل الغير يشك في سقوط التكليف عنه والأصل يقتضي عدم السقوط وأجاب المحقق الماتن

في الهامش أقول وهنا شق ثالث من كون الوجوب ناقصاً متعلقاً بفعل كل منهما بنحو يقتضي المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو تركه في حال ترك الغير لا في حال ايجاد الغير وهذه الجهة كما أشرنا في التخيير غير مقام التقييد كما توهم وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لولا إطلاق الطلب المقتضي للعينيّة وعدم جريان المناط من أصالة الإشتغال في المسألة السابقة في المقام، نعم هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير وذلك غير قاعدة الإشتغال فتدبر (بقية كلام المحقق الماتن في النهاية ـــ فإن القدر المتيقن من اقتضاء الخطاب المزبور حينئذ إنما هو حرمة تركه في ظرف عدم إتيان الغير بالفعل وأما حرمة تركه على الإطلاق حتى في ظرف إتيان الغير بالعمل فمن الأول كانت مشكوكة لعدم العلم بكون التكليف المتوجه إليه تكليفاً عينياً حتى تقتضي حرمة تركه على الإطلاق فكان الشك حينئذ في أصل الإشتغال بالترك الخاص ومثله كما عرفت يكون مجرى للبرائة. وأما على الأخير فلازمه المصير إلى الإشتغال من جهة رجوع الشك بعد العلم بأصل الإشتغال وقيام الغرض بالشيء إلى الشك في القدرة على الإمتثال المحكوم عقلاً بلزوم الأخذ بالإحتياط بالتعرض للإمتثال وعدم الإعتناء بالشك في السقوط واحتمال العجز بل وتجري فيه أيضاً استصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه عنه بإقدام الغير فتدبر وأما الجواب عن الوجهين في كلام المحقق النائيني قال أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٩١، بأن المعنى الأخير غير محصل لأن التكليف يجب أن يكون بالنسبة إلى الأشخاص ويلاحظ شرائط تنجيزه بالنسبة إلى الفرد لا بالنسبة إلى النوع فربما لا يكون لأحد القدرة فلا يتوجه إليه الخطاب أصلاً وهكذا يرد الإشكال على المعنى الأول أيضاً من جهة أن الإشتراط بعدم السبق مخصوص بصورة كونه مما لا يمكن الجمع بحيث يكون بين التكليفين المضادة أو المماثلة بحيث يدخل في باب اجتماع المثلين أو الضدين وأما صورة إمكان الإشتراك في العمل فلا يكون التكليف مشروطاً بسبق العمل ففي مثل دفن الميت وساير ما يجب إذا كان جمع من المؤمنين مشغولاً به يكون الوجوب بالنسبة إلى

عمل الجميع متحققاً فيكون المختار عندنا ــ توضيحاً لكلام المحقق العراقي ــ معنى ثالثاً وهو أن يكون الواجب الكفائي هو الذي يكون كل واحد من المكلفين مكلفاً بالتكليف ولكن حين عدم إتيان الغير به فيكون من القضية الحينية وهذا المعنى يناسب مع صورة كون المكلف به شيئاً لا يكون المطلوب منه إلاّ فرداً بحيث يكون الفرد الآخر ضداً للمطلوب أو مثل دفن الميت مثلاً حيث لا وجه لتكرار الدفن ولا يبقي الموضوع بعده ويشمل صورة كون جمع من المؤمنين مشغولاً بواجب كفائي فحين عدم إتيان الغير يكون واجباً سواء يكون السبق بالوجود أو يكون حين عدم الإتيان وعليه فيكون الإشكال في كيفية الإرادة والمصلحة أيضاً مندفعاً لأنهما أيضاً تكونان حينيتين فلا يكون التكليف في كل من الموارد مشروطاً بعدم السبق بل في مورد المضادة أو المماثلة وفي المقام لا تكون اشتراط بل قضية حينية هذا تمام الكلام في الشك في الواجب العيني والكفائي.

(في دوران الأمر بين المحذورين)

قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٢، إذا دار حكم الشيء بين الوجوب والحرمة من جهة فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين وإما من جهة الإشتباه في الأمر الخارجي فتارة يكون كل من الواجب والحرام المحتملين توصلياً يسقط الغرض منه بمجرد الموافقة كيفما اتفق وأخرى يكون أحدهما أو كلاهما تعبدياً يتوقف سقوط التكليف عنه إلى قصد الإمتثال وعلى الأول تارة تكون الواقعة المبتلى بها واحدة كما في المرأة المردد وطيها في ساعة معينة بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردد تعلقه بالفعل أو الترك وأخرى تكون متعددة كالمثال المزبور إذا كان الحلف المردد تعلقه بالفعل أو الترك في كل ليلة مثلاً.

لو[١] دار التكليف بين المحذورين فلا شبهة[٢] في حكم العقل فيه بالتخير[٣] بينهما وإن[٤] مثل هذا الحكم أسقط العلم الإجمالي عن البيانية و[٥]

١ــ أما الصورة الأولى ــ أي كانا توصليين الوجوب والحرمة المحتملين ــ

٢ــ فلا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك نظراً إلى اضطرار المكلف وعدم قدرته على مراعات العلم الإجمالي بالإحتياط وعدم خلوه في الواقعة تكويناً من الفعل أو الترك.

٣ــ الأصح ــ التخيير ــ فيه وفيما بعده مما سيجيء

٤ــ فيسقط العلم الإجمالي حينئذ عن التأثير بعين إضطراره الموجب لخروج المورد عن قابلية التأثر من قبله بداهة أن العلم الإجمالي إنما يكون مؤثراً في التنجيز في ظرف قابلية المعلوم بالإجمال لأن يكون داعياً وباعثاً للمكلف نحوه وهو في المقام غير متصور حيث لا يكون التكليف المردد بين وجوب الشيء وحرمته صالحاً للداعوية على فعل الشيء أو تركه

٥ــ وبذلك نقول إنه لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضاً فإن الحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال أو عقلياً كما في المتزاحمين إنما يكون في مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين فإنه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وأعمال المولوية فيه لكونه لغواً محضاً، نعم لا بأس بجريان التخيير في باب تعارض الأدلة في المقام فإن مرجع التخيير هناك إنما هو إلى التخيير في الأخذ بأحد الدليلين بنحو ينتج الحكم التعييني في المأخوذ ومثله يتصور في المقام حيث أمكن الأمر التخييري بالأخذ بأحد الإحتمالين بنحو يستتبع الحكم الظاهري التعييني بعد الأخذ ولا محذور فيه عقلاً ولكنه يحتاج إلى قيام دليل عليه بالخصوص فينحصر التخيير في المقام حينئذ بالعقلي المحض بمناط الإضطرار والتكوين بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح لا بمناط الحسن والقبح كما هو ظاهر.

بعـد ذا[1] لا مجال لتوهم جريان أدلة البرائة فيه إذ[2] مجراها في ظرف سقوط العلـم عن التأثير ولازمه في المقام[3] كونها في الرتبة المتأخرة عن حكم العقل بالتخيـر وحينئذ فمع جريان التخير في الرتبة السابقة الموجبة للعذر لا يبقي مجال إثبات العذر بأدلة البرائة كما لا يخفى[4]

١ــ وبهذه الجهة نقول إنه لا مجال لجريان أدلة البرائة وأصالة الحلية والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ ﴿قدس سره﴾ من إنصراف أدلتها عن مثل الفرض بل من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الإضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان.

٢ــ ولئن شئت قلت إن الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

٣ــ والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الإضطرار فلا يبقي مجال لجريان أدلة البرائة العقلية والشرعية نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك الخ

٤ــ وأما أصالة التخيير قال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٣، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً أو مع الحكم عليه شرعاً أوجهها الأخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له ولا مانع عنه عقلاً ــ أي العلم الإجمالي ــ ولا نقلاً ــ أدلة الإحتياط ــ الخ وأجاب عنه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٤٤، التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني

حيث أن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة الخ فلا يكون للعقل حكم تعبداً بالتخيير بل الإنسان إما تارك أو فاعل فطرة وقال أيضاً إن في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا جعل التخيير الظاهري كالتخيير في باب تعارض الطرق والإمارات فإن التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً فما قيل من أن الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير ليس على ما ينبغي إن كان المراد منه الأصل العملي المجعول وظيفة في حال الشك لما عرفت من أنه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية الخ فذكر المحقق الماتن في الهامش أقول قد تقدم أن مرجع التخيير في باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية وكذا نقول إن التخيير في المسألة الأصولية يستتبع للتعيين في الحكم الفرعي وحينئذ تصور هذا المعنى من التخيير في المقام إلى التخيير في الأخذ بأحد الإحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهري بعد الأخذ به حكماً تعيينياً ومثل هذا المعنى لا قصور في جريانه في المقام على فرض قيام الدليل عليه ولا محذور له عقلاً كما توهم فتدبر ووجهه ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٩٦، وبما ذكرنا عن شيخنا العراقي عرفت بأن التخيير هنا أقوى من التخيير في باب الإمارات لأنه إذا كان الأخذ بإحدى الإمارتين اللتين هما حجتان ظنيتان واجباً ففي صورة العلم الإجمالي بحجية أحد أطراف العلم يكون أولى لأن العلم أقدم شأناً من الظن فبالملاك في الإمارتين يقال بأن التخيير في المقام أيضاً جار اللّهمّ إلاّ أن يقال إن العمل بالإمارات يكون لحفظ النظام في النوع وعيشة بني آدم ولهذا الملاك قد جعل التخيير في صورة التعارض أيضاً لذلك بخلاف المقام فإنه لا يكون كذلك فلا يجب الأخذ بالأطراف الخ وفيه أنه لا علم لنا بالملاك والعبرة بالجعل ويكون في المقام

بالأولوية كما عرفت هذا كله في التخيير الشرعي قال صاحب الكفاية ، ج ٢، ص ٢٠٣، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً أوجهها الأخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً الخ كما تقدم. وقال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٣، نعم لو أغمض عن ما ذكرنا لا مجال للمنع عن جريان الأصول النافية والمرخصة كاستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة وأصالة الحل والإباحة في كل من الفعل والترك بما أفيد من مناقضة مفاد أصالة الإباحة في المقام لنفس المعلوم بالإجمال لأن مفادها إنما هو الرخصة في كل من الفعل والترك وهو ينافي العلم بالإلزام وإن لم يكن منجزاً فلا تجري حينئذ لعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيها وكذا استصحاب عدم الوجوب والحرمة حيث أن التعبد بالبناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته ينافي العلم بوجوب الفعل أو حرمته ــ أي كما أفاده المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٤٦، أما أصالة الإباحة فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله ﴿عليه السلام﴾: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب ومضافاً إلى ما تقدم من أن دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية إن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن فإن أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال لأن مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز إلاّ أن العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً فإن الحكم الظاهري إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به والحاصل أن بين أصالة الإباحة وأصالة البرائة والإستصحاب فرقاً واضحاً فإن مورد أصالة

البرائة والإستصحاب على ما سيأتي بيانه إنما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى برائة أو استصحاب يخصّه ولا تغني أصالة البرائة في طرف الوجوب عن أصالة البرائة في طرف الحرمة وكذا الإستصحاب وهذا بخلاف أصالة الحل والإباحة فإن جريانها في كل من طرف الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر فإن معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابقي يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال وهو جنس الإلزام الخ وأورد عليه المحقق الماتن عن الأخير أقول لا يخفى أن كل علم إجمالي ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً عن عدم وجوب الآخر فلا يحتمل فيه عدم وجوبهما مجتمعاً فالعلم الإجمالي مضاد مع احتمال عدم وجوبهما مجتمعاً ومجتمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً فاذا شك في وجوب كل واحد أولاً وجوبه منفرداً فهو مجتمع مع العلم وأما لو شك في لا وجوبهما مجتمعاً فهو مضاد مع العلم وهذا هو عمدة الفارق بين الشك في إباحة الفعل والترك فإنه شك واحتمال لا وجوبهما مجتمعاً وهو مضاد مع العلم بجنس التكليف بينهما فلا يجري أصالة الإباحة لعدم موضوعه وأما في غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة في فعل كل وتركه عن الإنفراد عن الفعل الآخر وتركه وبذلك أيضاً يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد إذ هو يناسب مع الشك التبادلي كما لا يخفى فتدبر وحينئذ يشكل في الشك في التخيير أيضاً فتدبر لعدم كون لا وجوب تبادلياً لعدم تبادلية شكه فتدبر الخ وتوضيحه ـــ منع المناقضة والمضادة بينهما فإن قوام العلم وكذا الشك والظن في مقام عروضها بعد أن كان بنفس العناوين والصور الذهنية بما هي مرآت إلى الخارج بلا سرايتها منها إلى وجود المعنون خارجاً ولا إلى العنوان المعروض لصفة أخرى بشهادة اجتماع اليقين والشك في وجود واحد بتوسيط العناوين الإجمالية والتفصيلية فلا محالة ما هو معروض العلم الإجمالي إنما هو عبارة عن عنوان أحد الأمرين المبائن في عالم العنوانية مع العنوان التفصيلي لا خصوص

الفعل ولا خصوص الترك إذ كل واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك وعليه فبعد أن كان موضوع الحلية والإباحة التعبدية هو الشك في لزوم الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي كان الموضوع لهما متحققاً بالوجدان حيث كان كل من الفعل والترك بعنوانه التفصيلي مشكوكاً وإن كان بعنوان أحدهما معلوم الإلزام وبعد عدم اقتضاء أصالة الحل والإباحة بأزيد من الترخيص في عنوان الفعل والترك المشكوكين وعدم شموله للعنوان الإجمالي فلا قصور في جريانها في كل من الفعل والترك إذ لا يكاد يضاد هذا المعنى مع العلم الإجمالي بعنوان أحد الأمرين، نعم لو قلنا بأن مفاد أصالة الإباحة هو عدم لزوم الفعل والترك مجتمعاً لا عدم لزوم كل منهما منفرداً اتجه المنع عن جريان أصالة الإباحة في المقام لمضادة لا وجوبهما مجتمعاً مع العلم بجنس الإلزام بينهما كمضادة احتمال عدم وجوبهما كذلك مع العلم الإجمالي بالإلزام بينهما ولكن ذلك ممنوع بل مفادها إنما هو عدم لزوم كل منهما منفرداً بعنوانه التفصيلي المشكوك كما في سائر الأصول كالإستصحاب وحديث الرفع غير أن الفرق هو اقتضاء أصالة الإباحة للترخيص في طرفي العلم الإجمالي بتطبيق واحد وفي سائر الأصول بتطبيقين تارة على الفعل وأخرى على الترك وهذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما فيما هو المهم فتدبر وحينئذ فالعمدة في المنع عن جريان أدلة البرائة العقلية الشرعية في مفروض البحث هو ما ذكرناه من أن مع حكم العقل بالتخيير لا موقع لجريان أدلة البرائة لإثبات الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان، وأجاب أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٣٩٨، عن الوجه الأول للمحقق النائيني بقوله إن قوله يختص جريان أصالة الإباحة بالشبهات الموضوعية قد تحرر في محله أنه ما تعم الشبهات الموضوعية والحكمية وكل شي فيه حلال وحرام قد مر منا أن معناه كل شيء يكون في نوعه الحلال والحرام مثل اللحم الذي يكون بعض أقسامه محكوماً بالحلية مثل لحم الغنم وبعض أقسامه محكوم بالحرمة مثل لحم الخنـــزير يكون حكم المشتبه منه مثل لحم الأرنب مثلاً حلالاً ولا إشكال في أن يكون الخطاب بلحاظ النوع و ـــ أي

الجواب عن الوجه الثاني في كلام المحقق النائيني ـــ أما قوله بالفرق بين الإستصحابين والبرائتين من جريان الثاني دون الأول أيضاً فممنوع لأن الإستصحاب وإن كان له نحو كشف عن الواقع ولكن يكون مفاد الدليل فرض المشكوك كأنه الواقع لا بنحو أنه الواقع وفرق واضح بين أنه الواقع وكأنه الواقع فلو جرى الإستصحاب أيضاً لا يكون فيه الإشكال لأنه أيضاً حكم في مرتبة الظاهر فجريان أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين لا إشكال فيه. وذكر المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٤٧، وأما أصالة البرائة بالنسبة إلى انحفاظ رتبتها فبينها وبين أصالة الحل فرق فإن أصالة الحل كما عرفت بمدلولها المطابقي تناقض المعلوم بالإجمال من غير فرق بين إعمالها في طرف الفعل أو الترك فإن إباحة الفعل عبارة أخرى عن إباحة الترك وبالعكس وأما أصالة البرائة فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنهما كذلك وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال فإن المعلوم بالإجمال هو جنس الإلزام لا خصوص الوجوب والحرمة، نعم لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلزام إلاّ أن هذا لا يوجب المناقضة بين مفاد كل من أصالة البرائة عن وجوب الفعل وأصالة البرائة عن حرمته للمعلوم بالإجمال. وذلك أيضاً لا يمنع من جريان البرائة فإنه لم يلزم من الجمع بين البرائتين نفي الإلزام المعلوم في البين وذلك أيضاً لا يمنع من جريان البرائة فإنه لم يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفة عملية للإلزام المعلوم فإن المكلف على كل حال لا يخلو إمّا من الفعل وإما من الترك. نعم في البين جهة أخرى توجب المنع عن جريان البرائة في باب دوران الأمر بين المحذورين وهي أنه لا موضوع لها أما البرائة العقلية فلأن مدركها قبح العقاب بلا بيان وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضي التنجيز والتأثير بالبيان المتقدم فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وأما البرائة الشرعية فلأن مدركها قوله ﴿عليه السلام﴾ رفع ما لا يعلمون

والرفع فرع إمكان الوضع وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير كما تقدم وجهه ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع فأدلة البرائة الشرعية لا تعمّ المقام أيضاً فتأمل جيّداً وأما الإستصحاب فهو من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه فإن كلاً من الوجوب والحرمة مجهول والإستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل فهو من هذه الجهة كأصالة البرائة لا يكون مؤداه مضاد للمعلوم بالإجمال الذي هو جنس الإلزام وكذا من جهة المخالفة العملية فإنه أيضاً لا يلزم من جريانه في كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية لأن المكلف لا يخلو من الفعل والترك، نعم لما كان الإستصحاب من الأصول المتكفلة للتنـــزيل فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي فإن البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً كما هو مفاد الإستصحابين لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته وسيأتي في محله أن الأصول التنـــزيلية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم. وأجاب عنه أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٤٠٠، أما أولاً فلما مر من أن الفرق بين أصالة الإباحة وأصالة البرائة بالقول بمضادة الأولى مع العلم الإجمالي في البين دون الثانية غير وجيه لإنحفاظ رتبة الظاهر والواقع فإن أصالة الإباحة في الظاهر تكون مثل أصالة البرائة في عدم المنافاة مع الواقع وثانياً أن العقاب المحتمل الذي يكون من جعله البرائة العقلية جارية بالنسبة إليه يكون في المقام متصوراً لأن التكليف لا مانع من جعله ذاتاً فإنه فرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال والمقام من قبيل الثاني لأن الإشكال يكون من ناحية الإمتثال لا من ناحية الجعل وثالثاً لا فرق كما مر بين الإستصحاب وأصالة البرائة في الجريان لأن الإستصحاب أيضاً يكون البناء على أن المشكوك كالواقع لا أنه الواقع والمضادة تكون بين نفي الواقع والواقع لا بين نفي ما فرض أنه الواقع والواقع ورابعاً أن الأصل في أطراف العلم الإجمالي على حسب بعض المسالك جار فإنه على فرض كون العلم الإجمالي مقتضياً يجري

الأصل في أطرافه ثم لا يخفى أن الإشكال المشترك بين جميع الأصول هو لغوية جعله كما في البرائة الشرعية والإستصحاب وأصالة الإباحة وكل ما ذكرناه من الإيراد يكون بالنسبة إلى الإشكال الذي يكون في خصوص كل أصل فلا تغفل. وقال صاحب الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٣، وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام إلتزاماً ولو وجب وكان الإلتزام بما هو الواقع معه ممكناً والإلتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً. وأورد على ذلك المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٤٦، بقوله فإن الموافقة الإلتزامية إن كانت بمعنى التدين بما جاء به النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ والتصديق بالأحكام والإلتزام بها على ما هي عليها فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابل للإنكار فإن الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عبارة عن الإيمان والتصديق بالنبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ولذلك كان إنكاره كفراً وإن لم يكن من الضروريات وكان من القطعيات المذهبية فإنكاره وإن لم يوجب الكفر إلاّ أن عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرم إلاّ أن البناء على الإباحة الظاهرية لا ينافي هذا الإلتزام فإن الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة فإن الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلاّ مع العلم بالخصوصية وإلاّ كان من التشريع المحرم فالذي يمكن من الإلتزام هو الإلتزام بأن لله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً وذلك لا ينافي البناء على الإباحة والرخصة الظاهرية في ظرف الجهل بنوع الإلزام، نعم لو كانت أصالة الإباحة من الأصول المتكفلة للتنـــزيل المحرزة للواقع لكان الإلتزام بمفادها ينافي الإلتزام بجنس التكليف المعلوم في البين فإن البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع كما هو مفاد الأصول التنـــزيلية لا يجتمع مع البناء والإلتزام بأن الحكم المجعول في الواقعة ليس هو الحل والإباحة ولكن أصالة الإباحة ليست من الأصول التنـــزيلية بل مفادها مجرد الرخصة في الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع وهذا المعنى كما ترى لا ينافي الإلتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه من الإجمال هذا إذا كان المراد

من الموافقة الإلتزامية التصديق والتدين بالأحكام التي جاء بها النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وإن كان المراد منها معنى آخر فموضوعاً وحكماً محل إشكال. وأورد عليه أستاذنا الآملي في المجمع ، ج ٣، ص ٣٩٩، ومن هنا ظهر أن وجوب الإلتزام بالأحكام لا ينافيه جريان أصالة الإباحة لأن جريانها في الظاهر لا ينافي الإلتزام بالإلزام الذي يكون في الواقع من الوجوب والحرمة بعنوانه الإجمالي فيعتقد الإلزام في الواقع والإباحة بمعنى تساوي الفعل والترك في الظاهر وكذا ذكر أستاذنا الحكيم ﴿دام ظله﴾ في الحقائق، ج ٢، ص ٢٧٥، ما يتوهم من أن كل شيء لك حلال وإن كان في نفسه لا قصور فيه من حيث شموله للمقام إلاّ أنه ممنوع من أجل ما دل على وجوب الموافقة الإلتزامية لأن جعل الإباحة يوجب الإلتزام بما علم أنه خلاف الحكم الواقعي وحاصل الدفع أنك قد عرفت أنه لا دليل على وجوب الموافقة الإلتزامية ولو سلم وجوبها فاللازم الإلتزام بالواقع إجمالاً وهو لا ينافي الإلتزام بالإباحة تفصيلاً ظاهراً.

ثـم[١] إن ذلـك عند تساويهما ملاكاً وإلاّ[٢] فلا مجال للتخيير عقلاً[٣] بل[٤] لابد من تقـديم احتمال أهمهما مناطاً ولازمه[٥] أيضاً تقديم الموافقة القطعية الأهم مثلاً

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٥، ثم إن ذلك كله عند تساوي المحتملين ملاكاً بنظر العقل.

٢ــ وأما مع عدم تساويهما

٣ــ فلا حكم للعقل بالتخيير بينهما

٤ــ بل يحكم حينئذ بلزوم الأخذ بذي المزية منهما حيث أن مناط حكمه بالتخيير إنما هو فقد المرجح لأحد المحتملين فمع وجوده لا حكم له بالتخيير وحينئذ ربما ينتهي الأمر إلى جريان البرائة بالنسبة إلى ذي المزية منهما بل مطلقاً، نعم لا يكفي في ذلك الترجيح من حيث الإحتمال فلا يؤثر مجرد أقوائية احتمال الوجوب مثلاً في تعيين الأخذ به كما لا يكفي نفس احتمال الحرمة في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب وما قيل في الترجيح بذلك من أولوية دفع المفسدة المحتملة من جلب المنفعة مدفوع بمنع الكلية وأنه إنما يكون ذلك تابع إحراز الأهمية في المفسدة المحتملة وعليه ربما يكون الأمر بالعكس.

٥ــ فيجب تقديم المصلحة المحتملة بملاحظة ما فيها من شدة الإهتمام بما لا تكون في جانب المفسدة كما في الغريق المردد بين كونه نبياً أو كافراً مهدور الدم ــ أو الغريق مع الإستطراق في الأرض الغصبي ــ فتلخص أنه فرض تساوي المحتملين ملاكاً لابد من المصير إلى التوقف والتخيير عقلاً بمناط الإضطرار والتكوين لا البرائة والحكم بالإباحة ظاهراً ولا الإحتياط بمعنى تقديم جانب الحرمة المحتملة. وقال في الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٧، ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتبعيته كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما ــ أي أهمية الملاك ــ وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها

وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران وأورد عليه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٥٠، أوّلاً وأنت خبير بما فيه فإن ما تقدم من اقتضاء الأصل التعيينية عند الشك في التعيين والتخيير إنما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعي الذي يلزم امتثاله وكان مرجع الشك فيهما إلى الشك في الإمتثال والسقوط وأين هذا مما نحن فيه فإن التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس لإقتضاء الخطاب ذلك بل إنما هو من التخيير العقلي التكويني كما تقدم فاذا لم يكن في البين خطاب شرعي يكون المكلف ملزماً بإتيانه وكان وجود العلم الإجمالي كعدمه لا أثر له ولا يقتضي التنجيز فوجود المزيّة أيضاً كعدمها فإن المزية إنما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتثاله والتكليف في دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعاية وأورد عليه المحقق الماتن في الهامش أقول لو قيل بأن مناط حكم العقل بالتخيير في المقام عدم الترجيح بين الإحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزيّة لأحد الطرفين ويحكم بالأخذ بذي المزية لإحتمال تعيّنه فافهم وتدبر وذكر أستاذنا الآملي ﴿مدّ ظله﴾ في المجمع، ج ٣ ص ٤٠١، أنه يكون الحكم عن الشرع في هذه الصورة متصوراً لأنه يمكن العصيان فإن المانع من القول بوجوب أحد الأطراف أو حرمته كان هو عدم خلو المكلف عن الفعل أو الترك فلا يكون التعبد بالنسبة إليه متصوراً وأما في المقام فعلى فرض كون هذا المعين هو المكلف به يكون العصيان ممكناً بتركه فلا محذور في التعبد به بخلاف تلك الصورة فإن العقل يستكشف حكم الشرع في هذه الصورة ــ وثانياً كما في الأجود، ج ٢، ص ٢٣٣، أن الحكم بالتعيين في موارد دوران الأمر بينه وبين التخيير وإن كان هو الأقوى إلاّ أنه فيما إذا كان فعلية الطلب محرزة لدى المكلف وكان الشك بين التخيير والتعيين راجعاً إلى الشك في مرحلة الإسقاط كما في الإبتلاء بالغريقين المحتمل أهمية أحدهما لا في أمثال المقام الذي يكون الحكم المحتمل أهميته في مرتبة غيره بالقياس إلى وصوله فإن نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الحكمين على حد سواء ولا يكون أهمية الحكم الواقعي على تقدير وجوده موجبة

لوصوله وتنجزه على المكلف ما لم يكن هناك موصل خارجي وتوضيحه مع رده ذكر أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٤٠١، وقد أشكل ثانياً بأن الوجود التقديري للحكم في الواجب التخييري يكون متصوراً ولذا يمكن القول بتعيين المكلف به عند احتمال الأهمية ولكن في المقام الحكم على التقدير أيضاً لا يكون والجهل به يوجب القول بعدمه فكيف يقال بتعيين ما لا وجود له إثباتاً لأنه فرع وجود أصل الحكم في البين وفيه أن الحكم في صورة التخيير لا يكون تقديرياً بل لكل حكم تعييني ولكن يسقط بفعل الآخر فلا يكون الحكم دائراً مدار التخيير بل أصل الحكم يمكن أن يكون بالنسبة إلى المعين كما كان بالنسبة إلى الآخر. ثم قال في الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٧، ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ضرورة أنه ربّ واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام فكيف يقدم احتماله، في صورة الدوران بين مثليهما وأورد عليه المحقق النائيني في الفوائد، ج ٣، ص ٤٥١، أولاً أن المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة فربّ نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسدة وعلى فرض التساوي من حيث القلة والكثرة لم يقم برهان على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة و لم يظهر من طريقة العقلاء أن بنائهم على ذلك. وثانياً أن دعوى أنه ليس في الواجبات إلاّ جلب المنافع فلا يكون في تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع ممنوعة فلم لا يكون في ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام. وثالثاً على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقاً وتسليم أن ترك الواجب ليس فيه مفسدة فإنما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة ودعوى أن منافع الواجبات ومفاسد المحرمات راجعة إلى شخص الفاعل دون إثباتها خرط القتاد فإنه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التام إلاّ أن يقال إن مجرد احتمال ذلك لا يكفي مع احتمال أن تكون راجعة إلى المباشر فتأمل جيداً وأجاب عن الوجهين الأخيرين أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٢، ص ٤٠٢، أن

علـــى المخالفة القطعية في المهم أو العكس في الواقعة الثانية كما لا يخفى[1] نعـــم[2] فـــي المقـــام كلام آخر من كون التخير المزبور على فرضه بدوياً أم

العدم عدم لا يكون له أثر وجودي فإن ترك الواجب لكونه تركاً يكون منطبقاً للعدم فكيف يكون له أثر وهو المفسدة ولو فرضت المفسدة فيكون لطرو عنوان آخر غير عنوان الترك وهو يكون فيه المفسدة كما إذا فرض لزوم خلاف النظام في ترك الواجب ولا فرق في النظام أيضاً بين النظام الشخصي والنظام النوعي فإن كل واجب يمكن أن يكون تركه خلاف النظام شخصياً أو نوعياً في مقابل كون الحرام أهم المحرمات فيكون ترك الواجب أيضاً أهم فلا يختص الأهمية بصورة إرجاع الواجبات الشخصيّة إلى النظام النوعي في الأهمية كما عن النائيني.

١ــ قال المحقق الماتن في النهاية،ج ٣، ص ٢٩٥، ثم إن ذلك كله مع وحدة الواقعة المبتلي بها ــ أي كما لو دار الأمر بين كون المرأة المعينة محلوفة الوطي أو محلوفة الترك في ساعة معينة ــ وأما مع تعددها فالحكم فيه أيضاً التخيير عقلاً كما في فرض وحدة الواقعة ــ أي كما لو فرض أن الحلف على الفعل أو الترك في المثال المزبور كان في كل ليلة من ليالي الجمعة ــ

٢ــ نعم إنما الكلام في أن التخيير فيه بدوي فليس له أن يختار في الواقعة الثانية إلاّ ما اختاره أولاً أو أنه استمراري فيجوز له أن يختار خلاف ما اختاره في الواقعة الأولى وإن لزم منه الوقوع في المخالفة القطعية وحيث أن استمرار التخيير يلازم القطع بكل من الموافقة والمخالفة بخلافه على بدوية التخيير حيث لا يلزم منه إلاّ احتمالها قال المحقق محمد حسن الآشتياني في حاشيته على رسائل الشيخ الأنصاري ﴿ﷺ﴾، ج ٢، ص ٦٦، أقول لا يخفى عليك أن الوجوه الثلثة المذكورة ــ أي في ابتداء الأمر أو مستمر مطلقاً أو بشرط البناء على الإستمرار من أول الأمر ــ إنما يتطرق في المقام على القول باستفادة التخيير فيه من الأخبار الواردة في باب تعارض الخبرين فإنه إذا كان التخيير شرعياً وكان الحاكم به الشرع يمكن القول بعدم إطلاق في دليل حكمه يشمل بعد الأخذ من حيث كونه مسوقاً لبيان حكم أصل

استمرارياً قد يتوهم[1] بدويّة التخيير بأن في استمراره يلزم مخالفة العلم قطعياً تدريجياً في هذه الصورة وإن يلزم موافقته القطعية كذلك ولكن حيث[2] أن العلم في اقتضائه لعدم المخالفة كان بنحو العلية وبالنسبة[3] إلى الموافقة القطعية بنحو الإقتضاء القابلة لمنع المانع فقهراً[4] علّيته لترك المخالفة القطعية موجبة

الأخذ بالخبرين أو الإحتمالين فلا تعرض له لحكم بعد الأخذ بأحدهما وإن كان التخيير باقياً فيجري استصحاب المختار مطلقاً أو إذا كان بانياً على الأخذ والإستمرار على ما اختاره نظراً إلى كون الحكم تابعاً للإختيار مادام باقياً وموجوداً فيرتفع الموضوع بإيقاعه أو قاعدة الإحتياط مع قطع النظر عن الإستصحاب لا جمعاً بينهما أو استصحاب التخيير الحاكم على الأول والوارد على الثاني على تقدير البناء على كفاية وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة مسامحة وأما إذا كان التخيير عقلياً فقد عرفت مراراً أنه لا يعقل التردد والشك في حكمه حتى يرجع فيه إلى الأصل فلابد في المقام إما من الإلتزام بكونه حاكماً بالتخيير الإستمراري لوجود مناط حكمه بالتخيير قبل الأخذ فيه بعد الأخذ ضرورة عدم كون الأخذ والعمل بمقتضى حكم العقل موجباً لترجيح المأخوذ على المطروح في الوقائع المستقبلة أو محاكما بالترجيح فعلى كل تقدير لا يتصور منا شك وتردد كما هو ظاهر ــ

١ــ فقد يقال ــ أي بدوية التخيير ــ بلزوم تقديم حرمة المخالفة القطعية على الموافقة القطعية.

٢ــ بدعوى أن حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية التدريجية لما كان على نحو التنجيز والعلية.

٣ــ وبالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية على نحو الإقتضاء القابل لمنع المانع عنه.

٤ــ فلا جرم عند الدوران بين الإطاعتين يقدم جانب العلية على الإقتضاء لصلاحيته للمانعية عن اقتضائه بالنسبة إلى الموافقة القطعية ونتيجته هو المنع عن استمرار التخيير الموجب للوقوع في المخالفة القطعية

لمـــنع بقـــاء التخيـــر الموجب للموافقة القطعية فلا محيص حينئذ من التخيير الـــبدوي فراراً عن المخالفة القطعية أقول[١] لا شبهة[٢] في أن علية العلم للتنجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية مرجعه[٣] إلى عدم قابليته لمنع المانع عن التنجيز فـــي ظـــرف قابلية المعلوم للتنجز من سائر الجهات وأما لو لم يكن[٤] المعلوم قـــابلاً للتنجز لكبرى لايطاق فلم يلزم[٥] أحد بمنجزية العلم التفصيلي فضلاً عن العلـــم الإجمالـــي وحينـــئذ فمعنـــى العلّية[٦] عدم قابليته لمنع المانع في الرتبة

١ــ أقول وفيه ما لا يخفى فإنه مضافاً إلى ما هو التحقيق من كون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية أيضاً كالمخالفة علة تامة

٢ــ أن البحث في الإقتضاء والعلية للعلم بالنسبة إلى الموافقة والمخالفة القطعية

٣ــ إنما هو بالنسبة إلى الترخيصات الظاهرية الجارية بمناط عدم البيان بعد عدم قصور المعلوم بالإجمال في نفسه للتنجز من قبل العلم حيث أن همّ القائل بالإقتضاء إنما هو إثبات قابلية العلم الإجمالي للترخيص الشرعي على خلافه في جميع الأطراف أو بعضها كما أن همّ القائل بالعلية إثبات عدم قابليته لذلك وأنه كالعلم التفصيلي في المثبتية للتكليف والمنجزية بنحو يمنع عن الترخيص على خلافه ولو في بعض الأطراف

٤ــ لا بالنسبة إلى الترخيص بمناط الإضطرار وكبرى لا يطاق

٥ــ إذ لم يلتزم أحد بمنجزية العلم التفصيلي في هذه المرحلة فضلاً عن العلم الإجمالي وذلك لا من جهة قصور في نفس العلم والكاشف بل من جهة القصور في المعلوم والمنكشف وعدم قابليته مع الإضطرار في مورده للبلوغ إلى مرتبة الفعلية فضلاً عن التنجز حتى في مورد العلم التفصيلي الذي لا شبهة في عليته لوجوب الموافقة القطعية

٦ــ أي العلية هي عدم جريان الأصول المرخصة ولو في بعض أطرافه بمناط الترخيص في محتمل المعصية وذلك في الرتبة المتأخرة عن الواقع ــ

المتأخرة عن الواقع بحيث لا يوجب قصوراً[١] في بقاء الواقع على ما هو عليه من قابليته التخير[٢] ومرجع ذلك[٣] إلى عدم صلاحية الترخيصات الظاهرية لمنع العلم عن تأثيره وحيث عرفت معنى اقتضاء العلم وعليته للتنجز تعرف[٤] أن

١ــ أي الواقع باق على تنجيزه ــ

٢ــ ولعل الأصح التنجيز

٣ــ أي معنى علّية العلم الإجمالي أن الترخيصات في أطرافه لا يوجب سقوط منجزيته كما في جعل البدل والإنحلال

٤ــ قال المحقق الماتن في هامش الفوائد، ج ٣، ص ٤٥٣، أقول عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدوياً هو أن حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الإقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العلية ومع التزاحم تقدّم العلّية على الإقتضاء فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة وذلك البيان لا ينافي عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية وإنما تجيء الشبهة من منجزية العلم الإجمالي بالحرمة بنحو التدريج وهذا المعنى وإن كان متحققاً بالنسبة إلى الوجوب أيضاً إلاّ أن تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى فيبقي تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله. وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال إن عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة إذا كان بمناط لا يطاق فالعقل في هذا المقام لا يفرق بينهما بالإقتضاء والعلية وإنما الفرق في الإقتضاء والعلية في قابلية العلم للرخص الشرعي في أحد الطرفين بمناط البرائة الشرعية وعدمه بلا نظر إلى مناط لا يطاق والترخيص في المقام هو بمناط لا يطاق وفي هذا المقام نسبة حكم العقل علية واقتضاء بمناط واحد كما لا يخفى فتدبر وتوضيحه قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٦، وعليه نقول إن عدم الجمع بين تحصيل الموافقة القطعية وبين الفرار عن المخالفة القطعية بعد أن كان بمناط الإضطرار من جهة ملازمة تحصيل الموافقة القطعية للوقوع في المخالفة القطعية بمقتضى الإضطرار والتكوين وبالعكس حيث يلازم ترك المخالفة القطعية لعدم القدرة على تحصيل الموافقة القطعية

بقاء التخيّر واستمراره لا يضر بعلّية العلم في المخالفة إذ[١] حينئذ يدور الأمر بين رفع اليد عن المخالفة أو الموافقة بكبرى لا يطاق بداهة أن تحصيل الموافقة القطعية مستلزم لعدم القدرة على الفرار عن المخالفة القطعية كما أن الأمر كذلك في ظرف العكس وحيث[٢] لا ترجيح في هذا المقام لأحد الطرفين فلا قصور في بقاء التخيّر بحكم العقل ثم إن ذلك كله[٣] أيضاً مع الإغماض عن المختار من كون العلم بالنسبة إلى الموافقة القطعية أيضاً كالمخالفة علة تامة وإلاّ[٤] فأمر المزاحمة المزبورة[٥] بلا ترجيح لأحدهما على الآخر أظهر.[٦]

١ــ فلا جرم يدور الأمر بمقتضى الإضطرار والتكوين بين رفع اليد إما عن حرمة المخالفة وإما عن وجوب الموافقة

٢ــ وبعد عدم الترجيح في هذا المقام لأحد الأمرين ينتهي الأمر إلى التخيير بينهما ونتيجته هو التخيير الإستمراري وقد تقدم

٣ــ هذا مع الإغماض عن القول بالعلية التامة بالنسبة إلى الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية فإنه عرفت استمرار التخيير أجنبي عن القول بالإقتضاء أو العلية

٤ــ وأما على القول المختار من العلية التامة

٥ــ فيكون التزاحم في كل مورد مورد

٦ــ من دون ترجيح لأحدهما على الآخر أظهر ولعل وجه الأظهرية ما أفاده أستاذنا الآملي في المجمع، ج ٣، ص ٤٠٤، بأن العلم الإجمالي يكون علة تامة بالنسبة إلى الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية وفي التخيير الإستمراري حيث يكون العلم بالموافقة القطعية أيضاً في ضمن العلم بالمخالفة القطعية لا إشكال في التخيير الإستمراري وهذا يكون من جهة فساد المبنى الخ وإن كان في النفس شيئاً فإنه بعد الأخذ بأحدهما يخرج عن الدوران الأمر بين المحذورين فيحتمل تعين ذلك عقلاً

ثــم[١] إن ذلك كلّه في التوصليات غير القابلة للمخالفة القطعية الدفعية وأما في التعبديات[٢] القابلة للمخالفة المزبورة[٣] ولو بإتيانها بلا قرينة[٤] فلا شبهة[٥] في منع العقل من المخالفة القطعيّة ولازمه[٦] اضطراره بأحد المحتملين من إتيانه قريناً[٧] أو تــركه فيدخل المسألة في صغرى باب الإضطرار بأحد طرفي العلم بلا تعيــين ولقــد حققــنا[٨] لما سيجيء إنشاء الله في محله من لابدية إقدامه بأحد

١ــ هذا كله فيما لو كان من الواجب والحرام توصلياً غير قابل للمخالفة القطعية الدفعية وذلك كمال يحتمل أنه مال الغير فيعلم أنه إما يحرم التصرف فيه لكونه مال الغير أو يجب لأجل النفقة

٢ــ قال المحقق الماتن في النهاية، ج ٣، ص ٢٩٦، وأما لو كانا أو أحدهما تعبدياً يحتاج في سقوط التكليف عنه إلى قصد الإمتثال

٣ــ كما يتصور ذلك فيما تراه المرأة المضطربة وقتاً وعدداً من الدم المردد بين كونه حيضاً أو استحاضة الموجب لتردد صلاتها بين الوجوب والحرمة بناء على حرمتها على الحائض ذاتاً

٤ــ الصحيح بلا قربة

٥ــ ففي مثله وإن لم يتمكن المكلف من تحصيل القطع بالموافقة كما في التوصليين ولكن بعد التمكن من المخالفة القطعية ولو بإتيان الصلاة لا بقصد الإمتثال يكون العلم الإجمالي مؤثراً بالنسبة إليها

٦ــ فيدخل في مسألة الإضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي لا على التعيين في الشبهة المحصورة

٧ــ الصحيح قربياً

٨ــ وبناء على المختار في تلك المسألة من لزوم مراعات العلم الإجمالي بقدر الإمكان وعدم جواز إلغائه رأساً لابد في المقام إما من ترك الصلاة رأساً وإما من الإتيان بها عن قصد قربي ولا يجوز ترك كلا الأمرين رأساً

المحتملين وعدم اقتحامه في مخالفة الطرفين خلافاً لما اختاره أستاذنا الأعظم[1] في مسألة الإضطرار المزبورة في الشبهة المحصورة من عدم منجزية العلم حينئذ رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية و[2] من العجب حينئذ ذهابه في المقام بعدم جواز المخالفة القطعية فراجع المقامين من كفايته أطاب الله ثراه وجعل الجنّة مثواه.

١ــ نعم على مختار صاحب الكفاية في مسألة الإضطرار المزبور لا بأس بإلغاء العلم الإجمالي والإقتحام في مخالفة كلا الأمرين

٢ــ ولكن من العجب إلتزامه ﴿دام ظله﴾ في المقام بوجوب رعاية العلم الإجمالي بقدر الإمكان وعدم جواز المخالفة القطعية على خلاف مختاره في تلك المسألة من عدم منجزية العلم الإجمالي مع الإضطرار إلى بعض الأطراف ولولا على التعيين المستلزم لجواز المخالفة القطعية ولذلك التزم في مبحث الإنسداد باستكشاف إيجاب الإحتياط من الخارج بحيث لولاه لما كان لمنجزية العلم الإجمالي مجال مع ترخيص العقل في الإقتحام في بعض الأطراف من جهة العسر المخل بالنظام فتدبر قال في الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٧، إذ لو كانا تعبّديين أو كان أحدهما المعيّن كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ ﴿دام ظله﴾ إلاّ أنّ الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي بأن يؤتي به بداعي احتمال طلبه ويتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام ــ أي التخيير العقلي ــ وإن اختص بعض الوجوه بهما عقلاً ــ أي الإباحة الشرعية ــ وقال أستاذنا الحكيم في الحقائق، ج ٢، ص ٢٧٩، هذا ربما ينافي ما سيأتي منه من الرجوع إلى الإباحة عند الإضطرار إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة لعدم الفرق بينه وبين المقام إلاّ أن يكون هذا منه جرياً على مذاق شيخه فتأمل الخ.

✓ هذا تمام الكلام في الشك في أصل التكليف ومجرى البرائة.

فهرست الجزء السادس من نماذج الأصول

مقدمة ٥
في حجية الخبر الواحد ٧
البحث من المسائل الأصولية ٧
استدلال المانعين عن حجية الخبر..... ١٥
استدلال المثبتين لحجية الخبر الواحد ٢٦
منها الآيات المباركة ٢٦
منها الاخبار..... ١١٣
منها الإجماع..... ١٢١
منها السيرة المتشرعة ١٢٧
منها بناء العقلاء..... ١٣٠
منها حكم العقل ١٤٣
منها في حجية مطلق الظن..... ١٥٩
في الأصول العملية ٢٦٨
في قاعدة الطهارة ٢٦٨
في الفرق بين الإمارات والأصل العملي ٢٦٩
في تقسيم الأصول العملية ٢٨٨
في أصل البرائة..... ٢٩٥
في الإستدلال بالآيات للبرائة..... ٣٠٣

منها الروايات ٣٣١
منها الإجماع ٤٣٢
الإستدلال للقول بالإحتياط.....٤٤٤
في اصالة عدم التذكية.....٥٢٨
في رجحان الإحتياط.....٥٤٣
في حديث من بلغ ٥٦٣
في بقية الشبهات التحريمية ٦١٠
في دوران الأمر بين المحذورين.....٦٦٣