

يُخْرِجُ الْقَوَائِدَ

فِي شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

فِي

شَرْحِ الْفِرَائِدِ

تَأْلِيفُ

آيَةُ اللَّهِ الطَّيِّبِ زَادِ مُحَمَّدٍ حَسَنَهُ لَهْفَتِيَانِي وَفَهْرَتِي

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

کتابخانه

مرکز تحقیقات کلام و تفسیر، علم

شماره ثبت: ٥٧٦٧٧

تاریخ ثبت:

مجمع مؤلفي الكرام

للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

الجزء الرابع

تحقيقه وتدقيقه

لجنة إحياء التراث في الكويت

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التراث في الكويت

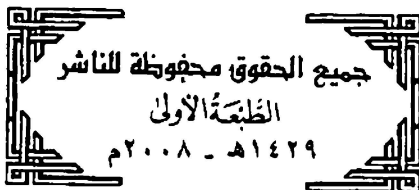
بيروت، لبنان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrouth - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقام الثالث:

تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومة

في أنه إذا بني على تعميم الظن فإن كان التعميم على تقرير الكشف بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعممات المتقدمة، فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة.

وأما على تقرير الحكومة بأن يكون مقدمات الدليل موجبة^(١) لحكومة

(١) توجه الإشكال في خروج القياس وأمثاله على تقرير الحكومة بالمعنى الذي ذكر له في الكتاب في هذا المقام وفي غيره من كلماته في الأمر الثاني وغيره مما لا إشكال فيه، ضرورة أن حكم العقل بحجية مطلق الظن أو خصوص الاطمئنان منه بحيث لا دخل للأسباب فيه أصلاً كحكمه في سائر القضايا والموارد مبني على علة ومناط لا يمكن انفكاك حكمه عنه، فلو تخلف في مورد فيلزم أن لا يكون حاكماً وهو خلف فلا بد أن يكون خروج الخارج خروجاً موضوعياً بمعنى عدم انطباق المناط الذي هو الموضوع في القضية العقلية عليه، وهذا معنى عدم إمكان تطرق التخصيص في القضايا العقلية والأمر في القضايا الشرعية وإن كان كذلك بمعنى عدم انفكاك ما هو المناط والعلة في حكم الشارع عن حكمه، إلا أنه لا يلزم الشارع أن يجعل المناط الأولى موضوعاً دائماً في القضايا اللفظية الكاشفة عن مراد الشارع فيجوز طرو التخصيص والنسخ الذي هو

يؤول إليه وغيرهما بالنسبة إلى القضية اللفظية لا اللبّية وإن كانت منطبقة عليها بالنظر إلى ظاهر اللفظ

ومن هنا يحكم بالعموم إلى استكشاف عموم العلة من اللفظ، إلا أنه إذا ورد التخصيص والقرينة الكاشفة عن المراد يحكم بأن المراد من أول الأمر غير ما خرج عن العموم من جهة عدم وجود المناط فيه، وفي الحقيقة لا تنافي بينهما أصلاً، وإن حكموا بتنافيهما بالنظر إلى ظاهر اللفظ هذا بالنسبة إلى المعنى المعروف التقرير الحكومة، وأما على ما بني عليه الأمر عند الإشكال في تمامية المقدمات وفي طي الأمر الثاني عند المنع عن تعميم النتيجة بالنسبة إلى المراتب، فالظاهر عدم الإشكال في توجه الإشكال أيضاً، حيث إنه إذا استقل العقل في حكمه بتعيين الأخذ بالظن القوي أو مطلق الظن في مخالفة الاحتياط وفرض حصولهما من القياس القائم على عدم التكليف مثلاً، فيجري فيه ما جرى في حكمه بحجية مطلق الظن وفي حكمه في سائر المقامات من عدم إمكان طرو التخصيص عليه هذا.

وأما ما يقال من أن حكم العقل بوجوب العمل بالظن القوي أو مطلق الظن في امثال الأحكام الشرعية، أو في اختيار مخالفة الاحتياط إنما لا يقبل لورود نهي الشارع عن بعض أفراد الظن وإخراجه عن حكمه إذا كان على وجه الإطلاق من غير تقييد بعدم ورود النهي عن الشارع بالنسبة إلى بعض أفرادها، وأما إذا كان على وجه التقييد فلا يتوجه هناك إشكال أصلاً لورود النهي عن العمل بالظن القياسي وأشباهه، ضرورة ارتفاع موضوع حكم العقل حينئذ بوروده ونحن ندّعي أن العقل إنما يحكم به على وجه التقييد نظير حكمه بحرمة العمل بالظن عند التمكن من تحصيل العلم بالواقع، فإنه مقيد أيضاً بعدم أمر الشارع بسلوكه، وإلا كان ما ورد في شأن الظنون الخاصة منافياً لحكم العقل وموجباً لتخصيصه ولم يقل به أحد فيكشف ذلك عن أن العقل يحكم بالعنوان التقييدي، ومن هنا اتفق القائلون

بحجية مطلق الظن بجواز حكم الشارع بحجية أمور لا تفيد الظن أصلاً في زمان الإسناد ونهيه عن العمل بالظن، إلا أنه لما لم يثبت ذلك في الشرعيات عندهم حكموا بحجية مطلق الظن، ولا يتوجه عليه أنه بناء على ذلك يلزم عدم حكم العقل بحجية الظن أصلاً إذ احتمال النهي موجود في جميع أفراد الظن، إذ المفروض عدم حجة على الحكيم تعالى وبتقرير آخر إذا فرض أخذ عدم نهى الشارع في موضوع حكم العقل بحجية الظن من حيث تعلّق حكمه بالعنوان التقيدي، فلا بدّ من إحراز عدم النهي عند إرادة الحكم بحجية ظنّ من الظنون وإحرازه مستلزم للعلم بحجّيته عند الشارع، ضرورة عدم الوساطة بين عدم النهي والأمر في المقام فيلزم عدم حكم العقل بحجّيته أو موضوعيّة الظنّ الذي لم يعلم حجّيته، فكما أن احتمال النهي مانع عن حكمه كذلك العلم بالحجية شرعاً مانع عن حكمه إذ المأخوذ في حكم العقل عدم العلم بالنهي لا عدم النهي الواقعي حتّى يكون احتماله مانعاً عن حكم العقل، ضرورة عدم إمكان دخول الأمور النفس الأمريّة الواقعيّة في حكم العقل من حيث الاقتضاء أو المانعيّة وترتّب حكمه على العنوانات المعلومة من غير فرق بين حكمه الغيري والنفسي كحكمه بوجوب ردّ الوديعة وحسن التأديب وحسن الصدق وقبح الكذب ونحوها، فإنّه وإن كان هناك مزاحمات لأحكامه في الموضوعات المذكورة، إلا أنه ثابت ما لم يعلم بها، فالصدق المجامع لعنوان الإضرار والمفسدة في علم العقل لا يتّصف بحسن كما أن الكذب المجامع لعنوان المصلحة الملزمة في علمه لا يتّصف بقبح لا أن الصدق المجامع للمفسدة في نفس الأمر والكذب المجامع للمصلحة كذلك لا يتصفان بحسن وقبح هذا، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك فيما قدّمنا لك من الكلام في فروع المقصد الأوّل من الكتاب.

وإن شئت قلت: في تقرير التّوهم المذكور إنّ حكم العقل في جميع مراتب

طريق الإطاعة حكم تعلقي بالنسبة إلى حكم الشارع بسلوك غير ما حكم العقل به وليس كحكمه بأصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزياً غير قابل لحكم الشارع بخلافه، فيتوجه عليه أن نهى الشارع إن كان كاشفاً عن انتفاء المناط العقلي في حكمه بحجية الظن أو وجود المزامح له، الذي يرجع إلى انتفاء المناط حقيقة، فيرجع إلى ما سيجيء من وجوه التفصيص عن الإشكالات المذكورة، وسيأتي شرح القول فيه، وإلا فيكون قبيحا في حكم العقل كما أن أمره بسلوك الظن مع التمكن من تحصيل الواقع إنما يجوز بهذا العنوان، وإلا كان قبيحاً.

وأما ما قرع سمعك من كون حكم العقل في باب الطريق من حيث كونه تعليقاً يخالف حكمه في باب أصل وجوب الإطاعة من حيث كونه تنجيزياً فيراد به ما يرجع إلى ما ذكرنا من كون حكم العقل في باب الطريق مترتباً على عنوان يرتفع بملاحظة نهى الشارع أو يتحقق فيما أمر الشارع بسلوكه فافهم وانتظر لتمام الكلام في ذلك فيما سيتلى عليك، ومما ذكرنا كله يظهر لك استقامة ما أفاده قدس سره في توجيه الإشكالات وتقريره بقوله: (فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع) إلى آخره، وفساد ما أورد عليه بأن مجرد احتمال نهى الشارع عن سائر الظنون كنهيه عن القياس لا يمنع من حكم العقل بالحجية لدوران الأمر مع هذا الاحتمال في موارد الظنون بين الإطاعة الظنية والإطاعة الوهمية، والمفروض استقلال العقل في الحكم في هذا الدوران بتقديم الأولى وقد اعترف قدس سره بذلك فيما تقدم من الكلام في طي مقدمات الانسداد واستند إليه في رد من أبطل المقدمات بإبداء احتمال كون المرجع عند الشارع في زمان الانسداد غير الظن كالفاضل التراقي وغيره، فإن مراده قدس سره

من الاحتمال الذي جعله مانعاً عن حكم العقل هو احتمال نهي الشارع عن العمل بالظن وترجيح الوهم عليه من حيث هما كذلك، ومعلوم أن احتمال حكم الشارع في قضية على خلاف ما حكم به العقل فيها لا يجامع حكم العقل لا مطلق الاحتمال، فإن احتمال نهي عن الظن وإيجابه الأخذ بخلافه من جهة مصلحة غالبية فيه أو مفسدة في العمل بالظن لا ينافي حكمه أصلاً، ولا يمنع منه جزماً توضيح ذلك أن نهي الشارع عن العمل بالظن في زمان الانسداد قد يكون على وجه الطريقية، وهذا هو الذي يحكم العقل بقبوحه من الشارع مع تعلّق الغرض بالواقع من حيث استلزامه لنقض الغرض، ولا يجامع حكم العقل بحجية الظن، فكما أن القطع بصدوره على هذا الوجه، لا يجامع حكم العقل كذلك احتماله لا يجامعه وقد يكون من جهة وجود مصلحة غالبية في الأخذ بخلافه أو وجود مفسدة غالبية في الأخذ به على تقدير مطابقته للواقع، وهذا لا ينافي حكم العقل بوجوب الأخذ بالظن في زمان الانسداد، حيث إن حكم العقل به إنما هو من حيث كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع الغير المزاحمة بالمفسدة الغالبة عليها، فإذا علم بأن سلوك الظن الغلاتي ليس فيه هذه الجهة بإخبار الشارع أو كشفه عن نهي، فلا يحكم بحجيته من جهة انتفاء مناط حكمه فيه فلا يلزمه تخصيص في حكم العقل أصلاً.

وأما إذا لم يعلم بذلك واحتمله فيحكم حكماً قطعياً بوجوب سلوك الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، وهذا هو الاحتمال الذي لا يمنع من حكم العقل بل يجامع حكمه، بل قد أسمعنك في مطاوي ما ذكرنا لك أن الظن الذي يكون موضوعاً لحكم العقل بالحجية في زمان الانسداد لا ينفك عن هذا الاحتمال، إلا أن يكون احتمال عدم حجيته الغير المنفك عن الشك في الحجية من جهة إلقائه مع التمكن من تحصيل العلم أو الظنون الخاصة، لا إلقائه مطلقاً، حتى في زمان الانسداد الملازم لكونه كالمقياس، فإن احتمال عدم الحجية واقعاً عند

العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن، وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به، فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال، إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشؤه لزوم التناقض، ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصيص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

ثم إن الإشكال هنا في مقامين

أحدهما: في خروج مثل القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد، ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه، أو يرجع إلى الترجيح وجوه بل أقوال.

الشارع لا بد أن يستند إلى أحد الاحتمالين على سبيل منع الخلوّ كما هو ظاهر، إلا أن إرجاع التّهي عن العمل بالقياس وأشباهه إلى هذا الوجه يرجع إلى بعض الوجوه الآتية في التفصّي عن إشكال خروج القياس وليس الكلام فيه.

أما المقام الأول:

وهو خروج القياس وأمثاله مما تقطع بعدم اعتباره:

فقد قيل: في توجيهه أمور:

الأول: ما مال إليه أو قال به^(١) بعض من منع حرمة العمل بالقياس في

(١) قد ينسب الميل إلى المنع المذكور أو القول به في زمان الإسناد إلى المحقق القميّ قدس سره في القوانين، والموجود فيه إمكان منع دعوى كون حرمة العمل به ضرورياً، حتّى في زمان الإسناد، لا منع ثبوت الحرمة حيث قال قدس سره في بحث حجية أخبار الآحاد في طيّ وجوه التفصّي عن إشكال خروج القياس ما هذا لفظه: «ويمكن أن يقال إنّ في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاء، فإنّا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فيعلم أنّ حكم الله تعالى غيره وإن لم يعلم أنّه أي شيء هو فنفي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين مؤداه فليتأمل، فإنّه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتّى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلّا به» انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنّه كما ترى ظاهر في منع دعوى البداهة المذكورة في وجه التفصّي اللّهم، إلّا أن يكون الدليل العلميّ عنده منحصرًا في المقام في ضرورة المذهب، وإلّا لم يكن منعها بخصوصها مفيداً في الإبراد على وجه التفصّي، فإنّ الإبراد يرجع إلى دعوى انفتاح باب العلم في مورد العمل بالقياس ومنع دعوى بداهة حرمة العمل به لا يلازم منع حصول العلم بالحرمة، إلّا بعد فرض انحصار الدليل العلميّ فيه كما يظهر من التّوضيح الذي ذكره شيخنا قدس سره، ثمّ إنّ على تقدير ظهور كلامه هذا في إمكان منع قيام الدليل العلميّ على الحرمة مطلقاً في زمان الإسناد

أمثال زماننا وتوجيهه بتوضيح منا أن الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلى الله عليه وآله من العامة التاركين للشقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاموا واستحسنوا وضلوا وأضلوا وإلهم أشار النبي صلى الله عليه وآله في بيان من يأتي من بعده من الأقوام فقال: «برهة يعملون بالقياس»، والأمير صلوات الله عليه بما معناه: «إن قوما تفلنت عنهم الأحاديث أن يحفظوها

وفي مورد انحصار الدليل فيه ليس مذهبا له بالقطع واليقين، فإن كلماته في هذا المبحث وفي بحث الاجتهاد والتقليد وغيرها تنادي بصراحتها بذهابه إلى حرمة العمل به في كل زمان وأنه من المسلّمات عنده، وإنما ذكر ما ذكره وجها في المسألة لا اعتقاداً، فلا تغفل ولا تنظر إلى بعض كلماته الموهم ميله إلى الجواز، نعم في كشف الغطاء ما يظهر منه نفي البعد عن القول بحجّيته عند الاضطرار وانحصار الطريق في مطلق الظن حيث قال في البحث الرابع والأربعين في تعداد الأدلة ما هذا لفظه: «الأدلة إما أن تكون مثبتة لذاتها من غير جعل كالطرق المفيدة للعلم بالحكم من عقل أو نقل متواتراً وإجماع معنويين إلى أن قال، وأما أن تكون جعلية بحكم الشارع لا بمقتضى الذات وساق الكلام في تعداد الأدلة الظنية المعتبرة من حيث الخصوص إلى أن قال: وأما أن يكون ممّا انسدت فيه الطرق في معرفة الواجب مع العلم باشتغال الدّمة وانسداد طريق الاحتياط، وهذا يجري في المجتهد إذا فقد الأدلة وفي غيره عند اضطرار لضرورة بقاء التكليف وانسداد طريق العلم والظن القائم مقامه، فيرجع كلّ منهما إلى الروايات الضعيفة والشهرة وأقوال الموتى والظنون المكتسبة سوى ما دخل تحت القياس المردود على أن القول به في مثل هذه الصورة غير بعيد» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بأرائهم» إلى آخر الرواية.
وبعض منها إنما يدلّ على الحرمة من حيث إنّه ظن لا يغني من الحق شيئاً.

وبعض منها يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع.

وبعض منها يدلّ على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه، ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات أو نحو ذلك.

ولا يخفى أن شيئاً من الأخبار الواردة^(١) على أحد هذه الوجوه المتقدمة،

(١) لا يخفى عليك أن كثيراً من الأخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس تدلّ على حرمة بالنسبة إلى زمان الانسداد أيضاً بحيث لا يفرق في دلالتها بالنسبة إلى الزمانين والحالات أصلاً مثل ما دلّ على حرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين المحمول على القضية الغالبية، لا الدائمية تصحيحاً لكلام الشارع، فإنّه ليس المراد منه رفع اليد بسببه عن السنة المتمكن من الرجوع إليها، حتّى يختصّ بزمان الانفتاح، بل المراد منه أن إعمال القياس في تحصيل السنة وقول النبي صلى الله عليه وآله موجب لإبطال الشريعة والدين، وأنّ هذا لازم له من غير فرق بين الزمانين سواء حمل على الدوام أو الغلبة فهو نظير قولهم عليهم السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» ونحوه ممّا على النّهي عن العمل به من حيث الطّريقة والإرشاد إلى كون العقول الناقصة الظّنية المستعملة في استنباط الأحكام الشرعيّة كثير الخطأ، وما دلّ على حرمة من حيث الموضوعيّة مثل قوله عليه السلام: «ليس من ديني من استعمل القياس في ديني» وما ورد في مشاركة المقاييس لإبليس،

لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام والعمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد، أو الأمارات المعارضة له، وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الإجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة، ألا ترى أنه لو فرض والعياذ بالله^(١) انسداد باب الظن من الطرق

حيث إنه أوّل من قاس وإن كان ظاهر بعض أخباره كون الحكمة في ذمّ إبليس على قياسه في ترك السجود المأمور به لأينا آدم عليه السلام خطائه في قياسه بقوله: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَ مِنْ طِينٍ﴾، وبالجملّة لا ينبغي الإشكال في دلالة كثير من أخبار الباب على حرمة العمل به في محلّ البحث، بل يمكن دعوى التواتر المعنوي فيما دلّ عليه، فلا يتوجّه أن الخصم لا يسلم حجّة ظواهر الألفاظ الصادرة عن الحجّة من حيث الخصوص، غاية ما هناك على تقدير حصول الظن الشخصي منها على حرمة العمل بالقياس دخول المسألة في الظن المانع والممنوع.

(١) لا يخفى عليك أنه قد يناقش فيما أفاده بأن دعوى الإجماع، بل الضرورة على حرمة العمل بالقياس وأشباهه في صورة انفتاح باب الأمارات لا يلزم دعواه في صورة انسداد بابها، نعم دعوى الإجماع على الإطلاق ممّا يفيد الالتزام بالحرمة فيما فرضه، مع أنه قد يقال إنه لا ضير في الالتزام بها في الفرض أيضاً مع كون التكليف وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الواقع فيما كان القياس مقتضياً للإلزام

السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنه الحكم الشرعي المتداول بين المشترعة، وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعي الضرورة على ما ادعيت من الحرمة حاشاك.

ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الأمارات السمعية ممنوعة، لأن المفروض أن الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس، لأن تقدمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها، بل ظنها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص، وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلا في ذلك.

وكيف كان فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، وأما كليته فلا، وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد.

لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخر للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجته، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول

والأخذ بخلافه فيما كان على خلاف الإلزام ففي الحقيقة هذا نوع من الاحتياط وإن كان قد يورد عليه بأنه موجب للخرج، فيعود المحذور، مع أن الكلام بعد الفراق عن بطلان وجوب الاحتياط، وإلا لم يحكم بحجية الظن أصلاً.

القياس^(١) في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب.
 الثاني: منع إفادة القياس^(٢) للظن خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع
 في الحكم
 بين ما يترأى متخالفة و فرق بين ما يتخيل متألّفة.

(١) ما أفاده من الملازمة إنما هو على تقدير كون حجية الخبر الصحيح من باب
 الظن المطلق كما يظهر من المحقق القمي قدس سره، حيث إنه بنى على عدم وجود
 الظن الخاص فيما بأيدينا من الأمارات، وأمّا على تقدير كون حجيته من باب الظن
 الخاص حسبما يظهر من جماعة من أهل الظنون المطلقة حيث اعترفوا بحجية من حيث
 الخصوص ونوا على التعدي عنه من جهة عدم كفايته في استنباط غالب الأحكام،
 فالملازمة غير ظاهرة بل ممنوعة لما أسمعناك مراراً من كون الظن المطلق في مقابل
 الظن الخاص كالأصل في مقابل الدليل، فلازم هذا القول عدم جواز الأخذ بالظن
 المطلق في مقابل الخبر الصحيح وإن كان غير القياس فضلاً عنه، إلا على القول باعتبار
 حصول الظن الشخصي منه في حجيته أو عدم قيام الظن بالخلاف فافهم.

(٢) يظهر هذا الوجه من المحقق القمي قدس سره في القوانين أيضاً وإن
 حكى عن غيره أيضاً حيث قال في التفصّي عن خروج القياس وخبر الفاسق من
 حيث صراحة آية النّبيا في وجوب التّبين فيه المقتضي لعدم حجيته من غير فرق
 بين الأزمنة ما هذا لفظه: «وذلك إما لأنهما لا يفيدان الظن وذلك علة منع الشارع
 عنهما أو لأنهما مستثنيان من الأدلة المفيدة للظن لا أن الظن الحاصل منهما
 مستثنى من مطلق الظن» انتهى كلامه رفع مقامه، وذكره في كلامه وإن كان وجها
 في المسألة، إلا أنه يتوجّه عليه ما ذكره شيخنا قدس سره من أن ملاحظة ما ورد
 في شأن العمل بالرأي والقياس والعقول الظّنية من حيث الطّريقة وغلبة الخطاء
 فيها كما هو الظاهر من أكثرها، وإن كانت يرفع الظن الحاصل منها في ابتداء النظر
 وقبل ملاحظتها ويمنع من حصول الظن منها إن كانت ملحوظة عند الرجوع إليها

وكفاك في هذا عموم ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، «وأن السنة إذا قيست بحق الدين»، وأنه: «لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغيرها مما دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دبة أصابع الرجل والمرأة الآتية. وفيه أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان، وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظن، لأن هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الإنصاف أن ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر، وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتقريح المناط القطعي، وأيضاً فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس ومن المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو الاستنباط المناط ظناً، وأما أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول.

الثالث: أن باب العلم في مورد القياس^(١) ومثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظية أو العملية، فلا يقتضي دليل

فهي رافعة باعتبار ودافعة باعتبار أخرى في الغالب، إلا أنها لا تؤثر في ذلك دائماً كما هو المشاهدة بالوجدان، ومن هنا قد يحصل من القياس القطع بالحكم فيحتمل الظان الذي استقر له الظن في مورد اطمئنانه بإصابته مورد حصول الظن له على كونه من الموارد التي تخلفت عن الغالب، فلا تنافي تلك الأخبار الناطقة بكثرة الخطأ في العمل بالعقول الناقصة الظنية.

(١) الوجه في هذا الجواب ما أسمعناك مراراً من أن الإسناد الشخصي علة لحكم العقل بحجية الظن فيدور حكمه مداره، فكما لا يحكم العقل بحججته أي

لانسداد اعتبار ظن القياس في مواده.

وفيه أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع إنما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به، مع أن مواده وموارد سائر الأمارات متساوية، فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أماره أخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف، وقد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلا قبحه.

والحاصل أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالإشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن، فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحقيقه.

الرابع: أن مقدمات دليل الانسداد أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه، ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى، وبالجمله هي تدلّ على حجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن

ظنّ كان في قبال ما قام الدليل القطعيّ على اعتباره من الأمارات والأصول مطلقاً كذلك لا يحكم بحجية الظنّ إذا كان هناك دليل قطعي على إلغاء ما يقابل الأمارات والأصول، فهو خارج عن موضوع الانسداد الذي دار حكم العقل مداره وهو كما ترى بمكان من الضعف والسقوط، لما أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب من أنه لا كلام في الانفتاح المدعى بعد فرض وقوع النهي، وإنما الكلام في توجيه النهي بحيث لا يقدح في حكم العقل ويجامع معه، فلا يقاس المقام بما إذا كان هناك دليل قطعيّ على اعتبار الأمارات والأصول، لأنّه قياس مع الفارق فافهم.

النفس الأمري والأول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال:

(١) هذا أحد الوجهين اللذين عرفتهما ممّا تقدّم عن المحقّق القميّ قدس سره، وقد تكرّر هذا الوجه في كلامه في هذا المبحث وفي بحث الاجتهاد والتقليد بحيث يظهر منه اعتماده عليه، وهو كما ترى مشبه المراد كما اعترف به كثير ممّن وقف عليه كالمحقّق المحسّني وأخيه في الفصول وغيرهما قدّس الله أسرارهم، ومن هنا أورد عليه تارة بما في الكتاب من أنّه ليس لذات الأمانة مدخلية في الحكم بالحجّة في لحاظ العقل، حيث إنّ حكمه يلحق نفس الانكشاف الظني من غير مدخلية للسبب فيه أصلاً، وأخرى بأن ما ذكره كرّ على ما فرّ منه حيث إنّ إذا استقلّ العقل بحجّة كلّ ما يفيد الظنّ على وجه الإيجاب الكلّي كيف يجوز في حكمه نهى الشارع عن بعض ما يفسده، إذ عدم إمكان التخصيص في الدليل العقلي لا يختصّ ببعض أفرادها، فاختلاف التعبير والتقرير مع كونه خلاف الواقع لا يفيد في التّفصّي عن إشكال ورود التخصيص في الحكم العقلي.

هذا وقد يدفع الإشكالان بأن مراده قدس سره ممّا أفاده الإشارة إلى تقرير الكشف والحكومة، وأنّه على الأوّل يستكشف العقل من جهة مقدّمات الانسداد عن حكم الشارع بحجّة المقدار الوافي من الأمارات الظنيّة على سبيل الإهمال وبعد خروج ما خرج بحكم بملاحظة بطلان التّرجيح بلا مرجّح على كون الحجّة عند الشارع جميع الأمارات، ومن المعلوم أنّ التعميم من جهة هذا المعصّم وسائر المعصّمات على ما عرفت، لا يجري بالنسبة إلى القياس وأشباهه ممّا علم عدم حجّيته وعلى الثاني يحكم العقل بحجّة مطلق الظنّ على سبيل القضية الكلّيّة من غير مدخل للسبب عنده في الحكم، فيشكل الأمر بخروج القياس وأشباهه لا محالة، ولما كان المختار عنده تقرير الكشف ومفاده استكشاف الحجّة بالنسبة

إلى الأسباب والأمارات على سبيل الإهمال على ما عرفت تفصيله وتحقيقه فقال في مقام التّفصّي إن القياس مستثنى من الأدلة الظنّية، لا أن الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ، فليس مقصوده أن القضية العقلية الكلية تختلف حالها بالنظر إلى الأسباب والمسببات حتّى يتوجّه عليه ما عرفت وأضعافه، بل المراد أن الحجّة على تقرير الكشف هي الأمارات على سبيل الإهمال والتعميم إنّما هو بملاحظة أمر خارج لا يجري بالنسبة إلى القياس، فالمراد من الاستثناء في كلامه ليس ما يظهر منه بالنظر إلى قضية اللفظ بل المراد منه الحكم بخروج ما لولاه لكان قابلاً للدخول ومحتملاً له، فهذا الكلام منه قدس سره مبنيّ على ما هو الحقّ والواقع عنده، لا أن نتيجة المقدمات تختلف بحسب الأسباب والمسببات.

وهذا التّوجيه وإن لم يساعده بعض كلماته، بل ينافيه ما عرفت استظهار شيخنا قدس سره منه من إجراء المقدمات في كلّ مسألة، إلّا أنّه لا مناص عنه في مقام التّوجيه سيّما بعد مساعدة بعض كلماته عليه وإن كان أصل تقرير المقدمات على الكشف باطلاً عندنا على ما عرفت تفصيله في مطاوي كلماتنا السابقة، فقد تبين ممّا ذكرنا من أن المراد من الكلية في قوله المحكيّ في الكتاب، إذ لا يصحّ أن يقال: (أنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه) إلخ، هو الكلية المستفادة من مجموع المقدمات والمعتمات لا المستفادة من نفس المقدمات، وممّا ذكرنا كلّهُ في شرح مراد المحقّق القميّ قدس سره يظهر لك عدم توجّه ما أفاده شيخنا قدس سره في الاعتراض عليه بعد توجيهه بما يقرب إلى ما عرفت بقوله: (وفيه أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغيّر بتقريرها على وجه دون وجه، فإنّ مرجع ما ذكره من الحكم بوجوب الرّجوع إلى الأمارات الظنّية في الجملة إلى العمل بالظنّ في الجملة) إلخ، فإنّه يمكن أن يقال إنّ التّرديد والدوران في المهملة بين الكلية والجزئية إنّما هو بحسب الأسباب حقيقة، إذ لا دوران في النتيجة بحسب الموارد

والمراتب على التقريرين حقيقة على ما عرفت تفصيل القول فيه فإذا احتمل العقل أن يكون المجعول مطلقاً أو في خصوص زمان الانسداد الظن الحاصل من السبب الخاص من حيث إنه حاصل منه فيكون المجعول حقيقة السبب الفلاني بشرط حصول الظن، فللسبب مدخل في الحجية حقيقة، فلا يلزم هناك إشكال بخروج القياس أصلاً، فالإيراد المتوجه عليه حقيقة هو بطلان تقرير الكشف سواء فرض بالنسبة إلى الأسباب أو المسببات، وإلا فعدم توجه الإشكال على هذا التقرير مما لا ريب فيه على كل تقرير، إلا أن المحقق القمي قدس سره زعم أن المستكشف من المقدمات على تقرير الكشف هو حجية الأمارات الظنية بشرط حصول الظن الشخصي منها على سبيل الإهمال فتأمل.

مما ذكرنا كله يظهر لك أن مراد المحقق من التعارض في كلامه المحكي في الكتاب ليس هو التعارض الحقيقي، بل مجرد التقابل، فيكون الحجة السليمة فيما يقابل فيه الأمارات ما يفيد الظن الشخصي من جهة قوته، أو معاضدته بغيره ويطرح غيره من جهة عدم وجود مناط الحجية فيه سواء كان أصلاً على القول باعتباره من باب الظن كما بني الأمر عليه في محله أو غيره، وما أفاده قدس سره كما هو صريح كلامه بعد الحكم بتعميم النتيجة من الخارج مع كونها مهمة من حيث الذات مبني على إهمال النتيجة جزماً فقول: شيخنا قدس سره في مقام شرح مراده وهذه القضية يمكن أن يكون مهمة منظور فيه، لأنه لا يحتمل الإهمال، بل مبني عليه، نعم قد عرفت أن هذا التوجيه لا يجامع ما استفاده قدس سره منه من تقرير المقدمات في كل مسألة، فلعل هذا الكلام من المحقق المذكور قرينة وشاهد على عدم إرادته ما استظهره من إجراء المقدمات في كل مسألة وكيف يجامع هذا الاستظهار مع هذا التوجيه فتأمل، وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام فيما علقناه على التنبيه الثاني فراجع إليه.

«إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه، ويدل على مراد الشارع ظناً إلا الدليل القلاني وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة معتبرة، فإذا تعارضت تلك الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك غيره»^{*}، انتهى.

أقول: كان غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط أن انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية، وهذه القضية يمكن أن تكون مهمة ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس، لأن هذا عين ما فر منه من الإشكال، فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من إعمال الباقي في مواردنا، فإذا وجد في مورد أصل وأمرة، والمفروض أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمانة وجب الأخذ بها، وإذا فرض خلو المورد عن الأمانة أخذ بالأصل، لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة إلى الظن الموجود فيها، فإن هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، إذ ليس في كل مسألة إلا ظن واحد.

وهذا معنى قوله في مقام آخر إن القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لا أن الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن، والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلاً بالفعل، وإلا لم يصح بالنسبة إلى المهمة، هذا

غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه، فإن مرجع ما ذكر من

الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية في الجملة إلى العمل بالظن في الجملة، إذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال.

وقد تقدم: أن النتيجة على تقدير الحكومة ليست مهمة، بل هي معينة للظن الاطمئنان مع الكفاية ومع عدمها، فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس، وأما على تقرير الكشف فهي مهمة لا يشكل معها خروج القياس، إذ الإشكال مبني على عدم الإهمال وعموم النتيجة كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل^(١)، فخرج القياس على وجه التخصص دون التخصيص.

(١) قد تكرر هذا الوجه للتفصّي عن إشكال خروج القياس في كلام الشيخ المحقق المحشي في هداية المسترشدين المعلقة على المعالم في كلام أخيه الشيخ الفاضل في فصوله قدس سرهما، واعتمدا عليه كمال الاعتماد من حيث إن نتيجة دليل الانسداد عندهما سواء كان جارياً في الفروع أو الأصول هي حجية الظن القائم على حجية الأمارات القائمة على المسائل الفرعية وإن لم يحصل ظن منها بها، وبعبارة أخرى الحجة عندهم بمقتضى دليل الانسداد الأمارات التي ظن حجيتها وإن لم تغد الظن الشخصي في المسألة الفرعية، ومن المعلوم أن خروج القياس وأشباهه من هذه الكلية ليس بعنوان التخصيص، بل التخصيص والخروج عن موضوع حكم العقل، حيث إنه مما يعلم عدم حجيته نعم يشكل الأمر عليهما

فيما فرض قيام القياس المفيد للظن على المسألة الأصولية كما قيل إن الشهرة المحققة يحصل منها الظن الأقوى من الظن الحاصل من خبر العادل، فإذا فرض قيام الدليل الظني على حجتيه فيظن منها حجة الشهرة من جهة القياس المذكور، وهكذا ودعوى أن القياس لا يحصل منه الظن في المسألة الأصولية وإن سلم حصول الظن منه في المسألة الفرعية شطط من الكلام، لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن مثل هؤلاء الأعلام فالإشكال متوجه عليهما لا محالة، فلا بد من دفعه.

قال المحقق المحشي قدس سره بعد نفي الخلاف في الطريق إلى الأحكام الشرعية وأنه الظن المطلق أو الظنون الخاصة وجملة كلام له في ذلك واختيار الثاني ما هذا لفظه: «وقد يشكل في القول الأول بأنه إذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجة مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزوم القول به على الإطلاق، فلا وجه لتخصيص بعض الظنون وإخراجه عن العموم لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية، وإنما يرد على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية، فكما أن لا تخصيص في الحكم بحجة العلم كذا ينبغي أن يكون الحال هذه في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله، وأنت خبير بأن الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين، فإن القائل بحجة الظنون الخاصة يقول بأصالة عدم حجة الظن، وأنه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل، إلا ما قام الدليل على حجتيه ففي ذلك أيضاً التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية، وقد عرفت الجواب عنه مما مر وأنه ليس ذلك من التخصيص في شيء، وإنما هو اختصاص في حكم العقل، فإن مفاد حكم العقل هو عدم حجة كل ظن لم يقم دليل على حجتيه، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقاً، وكذا الحال في القول الأول، فإن

المحكوم عليه بالحجة هو الظن الذي لم يتم دليل على عدم حجتيته، والظن الذي قام الدليل على عدم حجتيته خارج عن الموضوع لا أنه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجة الظن مطلقاً، حتى يخصص في حكم العقل، نعم هو تخصيص بالنسبة إلى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات العقلية أيضاً، إذ ليس ذلك، إلا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع، إلا ما كان من التخصيص البدائي، فإنه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع، فظهر مما ذكرنا أن ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقلية إنما يراد التخصيص الواقعي وهو أيضاً مستحيل في العمومات الشرعية، والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه.

وقال الشيخ الفاضل في الفصول بعد حكاية الوجوه الأربعة للتفصي عن إشكال خروج القياس وأشباهه والنظر فيها ما هذا لفظه: «أقول: بل التحقيق في الجواب أن يقال: انسداد باب العلم وبقاء التكليف إنما يقتضي حجة الظنون التي لا دليل على عدم حجتها، وهذا مطرد في جميع موارد، وبالجمله فالعقل إنما يحكم على العنوان الخاص، لا أنه يحكم على العنوان العام، ثم يطرأ عليه التخصيص، فالذي يكشف عن ذلك أن العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التحويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم، بل بما عدا ذلك من الظنون المحتمل الحجية، ومن هنا يظهر أن القائل بحجة الظن المطلق إنما ينبغي له أن يقول بحجة مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجتيته، فيعتمد على كل ما لم يدل دليل على عدم حجتيته مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد

بمعارضته.

ثم قال في شرح القول فيما أجمله ولخصه ما هذا لفظه: «واعلم أنا لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها، فلا يخلو أن نقول بأن قضية ذلك عقلاً وجوب العمل بالظن فيها واقعاً، وحيثُذ فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وإن قلنا بأن قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهراً لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كسائر الأحكام الظاهرية كالبراءة وشبهها، وقد عرفت ممّا حققنا أن حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري، فلا إشكال في المنع عن العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورد به حكم العقل إلى الأقرب إلى الواقع من بعده ولو مع قطع النظر عن القياس مثلاً وإن لم يكن ظناً فعلياً، ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر في إخراج الظن القياسي والتحائه إلى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجية أخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة توهمه للوجه الأول وهو كما ترى، وكيف كان فالمعتبر على الأول كلّ أمانة مفيدة للظن وعلى الثاني كلّ أمانة من الأمارات التي لا دليل على عدم حجيتها، ولا أقرب منها في النظر إلى إصابة الواقع بعد الإغماض عما ثبت عدم حجيته سواء أفاد الظن أو لا والفرق بين أن يعتبر الأمارات على أحد هذين الوجهين، وبين أن يعتبر على وجه التقييد أن الأمارات المعتبرة على وجه التقييد لا يعتبر فيها إفادتها للظن، ولا كونها أقرب في النظر إلى الواقع وإن فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطاً به، بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل بأصل البراءة والاستصحاب بخلاف الأمارات المعتبرة على أحد هذين الوجهين، فإن حجيتها منوطة بالمعتبر فيها من الظن والأقربية، انتهى كلامه رفع مقامه، ومراده من القسم الأول أي كون وجوب العمل بالظن حكماً واقعياً ليس ما جرى عليه الاصطلاح في الفرق بين الحكم

الواقعي والظاهر بقول مطلق، بل مراده كون وجوب العمل من لوازمه بحيث لا يتخلف عنه مطلقاً، كما هو الشأن في العلم عنده وعند أخيه المحقق المتقدم ذكره، حيث إنهما التزما بكون العلم واجب العمل بحكم الشارع، وكون وجوب العمل به من هذا القسم كما صرح به الشيخ المحقق المحشي فيما عرفت من كلامه المتقدم وإن كان لهذا الفاضل كلام في قطع القطاع يظهر منه كون حجية العلم مشروطة بعدم منع الشارع عنه كالظن عرفته فيما حكاه شيخنا عنه في فروع العلم، وتوضيح ما أفاده أن حكم العقل بلزوم الأخذ بالظن الشخصي وعدم جواز العدول عنه إلى غيره من الظنون النوعية والشك والوهم عند انسداد باب العلم كحكمه بلزوم الأخذ بالعلم، وعدم جواز العدول عنه إلى غيره مطلقاً ولو كان هو الظن الشخصي الاطمثاني عند التمكن من تحصيل العلم بالواقع، فكما أن حكم الشارع بجواز العدول عن تحصيل العلم والأخذ بغيره عند التمكن من تحصيل العلم، لا يكون تخصيصاً لحكم العقل بحرمة العمل بغير العلم في زمان الانفتاح، فكذا حكمه بإلغاء بعض الظنون كالمقياس ووجوب الأخذ بغيره اللازم من حكمه بإلغائه ليس تخصيصاً لحكم العقل وإن حكم بعد حكم الشارع بإلغاء الظن بوجوب تعيين الأخذ بما هو أقرب من غيره من الأمارات الكاشفة عن الواقع نوعاً وإن ارتفع الكشف الفعلي عنها من جهة مقابلتها بالمقياس وإن كان حكمه على وجه التنجيز والإطلاق في الموضوعين امتنع حكم الشارع بخلافه، فلا بد أن يكون حكمه في الموضوعين على وجه التعليق والتقييد، حتى لا يتنافى حكم الشارع.

فإن شئت قلت: إن الظن في زمان الانسداد كالعلم في زمان الانفتاح في حكم العقل، فإن لم يجز حكم الشارع بخلافه لم يجز في المقامين وإن جاز جاز فيهما، فالتفكيك لا معنى له، هذا كله في حكم العقل بحرمة العمل بالظن عند التمكن من تحصيل العلم من حيث لزوم تحصيل الواقع عند الإمكان، فيكون حكمه بالحرمة

توضيح ذلك أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لأن البراءة الظنية تقوم مقام العلمية، أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنية

إرشادياً من حيث كون العمل بالظن في معرض فوت الواقع، وأما حكمه بالحرمة من حيث قبح التشريع والافتراء على الشارع فهو وإن لم يكن إرشادياً، إلا أنه ليس ملازماً لذات الظن، بل هو تابع لعنوان عدم العلم بورود التبعّد من الشارع، فيكون ترخيص الشارع للعمل رافعا لموضوع حكم العقل جدّاً، فلا يكون هناك تخصيص أصلاً فليس العمل بالظن من حيث هو قبيحاً ذاتاً في حكم العقل، حتّى يكون حكم الشارع بحجّيته تخصيصاً في حكم العقل نعم يتوجّه عليهما على الوجه الأوّل أنّهما لم يتعرّضا لوجه أخذ القيد الذي ذكرناه في موضوع حكم العقل في الموضعين، فلا بدّ أن يكون حكمهما بجواز سلوك الطريق الظن مع التمكن من تحصيل الواقع لأحد أمرين: أما دوام مطابقة الأمانة للواقع، أو ملاحظة مصلحة في الأمر بسلوك الأمانة يتدارك بها ما يفوت من جهة سلوكها من مصلحة الواقع على تقدير الخطأ لئلا يكون الأمر بسلوكها نقضاً للغرض وتفويتا للواقع، نعم علم التكلف بالأمر الأوّل مانع عن جعلها كما هو ظاهر، ومن هنا يحكم بحجّية بعض الأمارات دون بعض مع الانفتاح، وأما حكمه بعدم الحجّية وإلغاء ظنّ في زمان الانسداد، فلا بدّ أن يستند إلى أحد أمرين أيضاً أحدهما غلبة مخالفته للواقع ثانيهما اشتمال سلوكه على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع من سلوكه أحياناً، فلا يلاحظ في حكمه على الأوّل إلا الإرشاد، ولما كان حكم العقل بلزوم العمل بالظنّ في زمان الانسداد وتقديمه على غيره من حيث كونه أقرب إلى إدراك الواقع ومصلحته، فلا محالة يكون الظنّ المخالف للواقع غالباً أو المشتمل على المفسدة خارجاً عن موضوع حكم العقل، فلا يكون خروجه تخصيصاً في الدليل العقلي، هذا وستقف على شرح بعض ما ذكرناه فيما نذكره بعد ذلك.

حتى يحكم العقل بوجوبها، واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن^(١) وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة كما تقدم نظيره في تقرير أصالة حرمة العمل بالظن، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظن، لأن حرمة العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة أن التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظن انكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

(١) واستوضح ذلك أيضاً من الظن الذي علم اعتباره في زمان الانسداد، لا من جهة دليل الانسداد، بل من جهة قيام دليل عليه بالخصوص إذا فرض عدم كفايته في الفقه، فيكون من الظن الخاص، إذ كما أن دليل الانسداد لا يشمل لهذا الظن لحصول القطع بالبراءة من العمل به، ولا يكون خروجه تخصيصاً في الدليل العقلي، بل تخصصاً وخروجاً عن الموضوع كذلك لا يشمل الظن الذي علم عدم اعتباره من جهة قيام الدليل عليه لحصول القطع بعدم البراءة من العمل به، فلا يكون هناك ظن بالبراءة، فلا يكون خروجه تخصيصاً أيضاً، بل هو خروج عن الموضوع فتأمل.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة على تقدير مخالفة الظن للواقع.

وقد عرفت أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً، لأنه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الإفضاء إلى خلاف الواقع، نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثاني.

فنقول: إن الأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون^(١) إن كان على وجه الطريقة بأن

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنه على إطلاقه غير مستقيم لما ستعرف من كلامه طيب الله رسمه في الوجه السابع من جواز النهي عن بعض الظنون على وجه الطريقة إذا كان في علم الشارع أغلب مخالفة من الطرف الموهوم، بل يحكم العقل بعدم جواز سلوكه بعدم الاطلاع على حاله بإخبار الشارع، وليس في هذا تخصيصاً في الدليل العقلي أصلاً حسبما بني عليه الأمر قدس سره وجعله من وجوه خروج القياس والشبهة مما نهى الشارع عنه من هذه الجهة عن الدليل العقلي موضوعاً، وبمعنوان التخصص، والوجه فيه أن لحوق الحجية للظن في حكم العقل ليس لذاته أو لأمر راجع إليها، بل من جهة أقربيته إلى الواقع بالنسبة إلى ما قابله وغلبة مطابقته له، فإذا فرض علمه بفقدان هذه الجهة والعنوان الموجب لحكمه في بعض الظنون من جهة كشف الشارع العالم بالغيب عن حاله، فلا محالة يكون خارجاً موضوعاً عن حكم العقل بحجية الظن، لأن المفروض لحوق الحجية في حكمه للأقرب إلى الواقع الغير الصادق على ما نهى الشارع عنه المنطبق على ما يقابله، فيكون سلوكه ممنوعاً في حكم العقل، فظهر مما ذكرنا

نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنه ظن يحتمل فيه الخطأ فهو قبيح، لأنه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض، كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكن من العلم، لأن حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقة حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الأول، كما لا يجوز الأمر به في الثاني، فالنهي عنه وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها، إلا أن الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من أنه قبيح.

وإن كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا وإن كان جائزاً حسناً نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما السادس وهو الذي اخترناه سابقاً وحاصله أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية^(١) على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن

كله أن توجيه ما أفاده الشيخ المحقق المحشي وأخوه قدس سرهما من الوجه في التفصي عن خروج ما علم عدم اعتباره مطلقاً ليس منحصراً في أن يجعل النهي عنه، حتى في زمان الانسداد كاشفاً عن وجود مفسدة في سلوكه غالبية على مصلحة إدراك الواقع أحياناً على تقدير مطابقتها له أو عن وجود مصلحة فيما قبله لجبر مفسدة فوت الواقع على التقدير المزبور، بل يمكن توجيهه على تقدير حمل النهي على الطريقة أيضاً كما عرفته فافهم.

(١) قد عرفت الإشارة إلى رجوع ما أفاده إلى التخصص والخروج الموضوعي أيضاً، والوجه فيه أن حكم العقل بلزوم اتباع الظن في زمان الانسداد إنما هو من جهة كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع من مقابله مع سلامته عن مزاحمة المفسدة الغالبة، ضرورة أن المصلحة المزاحمة لا يوجب تكليفاً فعلياً على

المكلف وإن كان من شأنها الاقتضاء لو لا المزاحمة، فالظن الفاقد للجهة المذكورة والعنوان المزبور من حيث فرض المزاحمة فيه من جهة كشف النهي الصادر عن الشارع عنه خارج موضوعاً عن العنوان التقيدي الذي لحقه حكم العقل بوجوب الاتباع، إذ كما أن أمر الشارع بالعمل بالظن في زمان الانفتاح من حيث ملاحظة المصلحة المتدركة لمفسدة فوت الواقع على تقدير مخالفته له ليس تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل به من حيث الطريقتة في ذلك الزمان بل تخصصاً من جهة كون حكمه عليه بالحرمة مبنياً على ما يترتب عليه من الوقوع في مفسدة فوت الواقع أحياناً مع تمكن المكلف من الفرار عنها بتحصيل العلم بالواقع، فإذا فرض هناك ظن ليس في العمل به على تقدير الخطأ هذه الجهة جاز العمل به في نظر العقل ولم يكن فيه تخصيص في حكمه بالحرمة أصلاً، ضرورة عدم لزوم الاحتراز عن المفسدة المتدركة كذلك نهيه عن العمل ببعض الظنون في زمان الانسداد من جهة ملاحظة مفسدة غالبية على مصلحة الواقع على تقدير المصادفة، أو وجود مصلحة في مقابله غالبية على مفسدة مخالفة الواقع ليس تخصيصاً في حكم العقل بوجوب العمل بالظن بالملاحظة المذكورة أصلاً.

نعم الفرق بينهما من وجه لا ينافي ما ذكرنا من عدم لزوم التخصيص على كل تقدير، حيث إن حكم الشارع بالعمل بالظن في زمان الانفتاح يرجع إلى الترخيص في الأخذ به والعمل عليه في قبال تحصيل العلم الذي كان متعيناً عليه في حكم العقل لو لا ترخيص الشارع الكاشف عن المصلحة المتدركة، فيجوز له تحصيل العلم ورفع موضوع حكم الشارع بجواز العمل بالظن، وأما حكمه بترك سلوك الظن، فليس بعنوان الترخيص وتجوز ترك العمل به، بل بعنوان العزيمة والإيجاب حيث إنه لا يتميز عند المكلف مورد خطأ الأمانة عن مورد صوابها، فأخذه بما يقابلها ليس فيه محذور أصلاً على تقدير خطأ الأمانة وصوابها، أما على الأول فلا إدراك

الواقع، لأن المفروض خطأ الظن، وأما على الثاني فللفرض وجود المصلحة المتداركة، وهذا بخلاف أخذه بالظن المنهَى عنه، فإنه على تقدير الخطأ ليس هناك ما يتدارك به مفسدة فوت الواقع، ومن هنا صار الأخذ به حراماً، وأما العمل بالظن في زمن، فلا يمكن أن يصير واجباً تعينياً، لأنه يوجب الإعراض عن نفس الواقع، حيث إن المفروض تمكن المكلف عن تحصيله.

فإن شئت قلت: إنه كما لا يجوز للشارع التهي عن العمل بالعلم بعد حصوله كذلك لا يجوز له التهي عن تحصيله بعد فرض إرادة الواقع عن المكلف، وهذا مع وضوحه وعدم السرة فيه قد يناقش فيه من جهة ما أسمعناك مراراً في طي كلماتنا السابقة من أن العلة الباعثة لحكم العقل بوجوب إطاعة المولى فيما أمر به أو نهى عنه ليست، إلا دفع خوف المؤاخذه والعقوبة المترتبة على المخالفة فالباعث المحرك للإطاعة هو دفع الضرر المترتب على المخالفة، وأما إدراك الجهة الباعثة على أمر المولى والعنوان الذي أوجب عليه إيجاب الفعل على العباد التي يعبر عنها بالمصلحة أو اللطف أو القرب أو غير ذلك من الغايات فليست موجبة في حكم العقل بوجوب الإطاعة بحيث يكون المطلوب في حكمه بوجوبها التوصل إلى تلك الغايات، فإذا كان الموجب لحكم العقل بوجوب الإطاعة هو ما ذكرنا من دفع العقاب وإسقاط التكليف وتحصيل فراغ الذمة، فيكون حكمه بتعيين الإطاعة الظنية فيما دار الأمر بينها وبين غيرها من الإطاعة الشككية والوهمية من جهة كون الأولى أقرب إلى إسقاط التكليف وتحصيل الفراغ، فحديث إدراكه المصلحة الكامنة في نفس الأفعال أو في العنوانات العارضة عليها أجنبي عن المقام لا تعلق له به أصلاً، هذا ولكن يدفعه أن الموجب لإيجاب العقل إطاعة أمر المولى والباعث على حكمه الإلزامي في باب الإطاعة وإن كان هو دفع العقاب وإسقاط التكليف وتحصيل الفراغ، ولا يحكم بوجوب

الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

تحصيل أزيد من ذلك مما كان داعياً لإطاعة الأجراء أو الأحرار، إلا أن إدراك مصلحة الواقع لما استحال انفكاكه عقلاً عن إدراك الواقع، كما أن إدراك الواقع يستحيل انفكاكه في حكم العقل عن سقوط العقاب وفراغ الذمة مع فرض العلم بتعلق الخطاب من الشارع، فيصح أن يقال إن حكم العقل بوجوب الأخذ بالظن في زمان الانسداد إنما هو من جهة إدراك مصلحة الواقع ظناً المستلزم للظن بالبراءة عقلاً، فلا تنافي إذا بين ما ذكرنا في هذا المقام في بيان وجه التخصص والخروج الموضوعي لما تعلق التهي به من الظنون في زمان الانسداد، وما أسمعناك في كلماتنا السابقة في وجه حكم العقل بوجوب الإطاعة فتدبر، لا يقال ما ذكرته من المفسدة الغالبة محتمل في غير ما ورد التهي عنه بالخصوص من الظنون، فلا يستقل العقل بحجتيه، فيعود الإشكال من كون خروج بعض الظنون موجبا لتوقف العقل عن الحكم بوجوب الأخذ بجميعها، فيكون في هذا كراً على ما قرأ، لأننا نقول مجرد احتمال وجود المزاحمات لا يوجب وقوف العقل عن حكمه الإنشائي وإنما الموجب له علمه بها لا مجرد احتمالها، لأن الأمر مع هذا الاحتمال أيضاً دائر بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية بحسب اختلاف مراتب الاحتمال قوة وضعفاً، نعم لو فرض كون وجود المفسدة الغالبة مظنوناً دخل في مسألة الظن المانع والممنوع وستقف على حكمها فيما سيأتي، وهذا أمر واضح لا إشكال فيه أصلاً قد تنهنا عليه غير مرة.

ومما ذكرنا تعرف استقامة ما أفاده قدس سره في الجواب عن السؤال بتطرق احتمال المفسدة في كل ظن، فلا يستقل العقل في الحكم بحجتيه، فيعود المحذور بقوله: (نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل) إلى آخره.

فإن قلت: إذا بني على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدر في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد، كما أن احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدر في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح، وقد تقدم في آخر مقدمات الانسداد أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة أو توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليهما.

وهذا الوجه وإن كان حسناً، وقد اخترناه سابقاً، إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنه لا مفسدة فيه، إلا الوقوع في خلاف الواقع وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أن دلالة الأكثر أظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقة، وقد عرفت الإشكال في النهي على هذا الوجه، إلا أن يقال إن النواهي اللفظية^(١) عن العمل بالقياس من حيث

(١) لا يخفى عليك أن الاستدراك المذكور مبني على الإغماض عن الوجه السامع وانحصار المصحح للنهي في زمان الانسداد في ملاحظة المفسدة والمصلحة وإن كانت الطريقتان ملحوظة أيضاً، ضرورة عدم استقامته مع صحة النهي على وجه الطريقة أيضاً.

هذا وقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنه إذا بني على التصرف في أكثر الأخبار الظاهرة في ابتناء النهي على الطريقة الصرفة من جهة وجود الصارف

الطريقة لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام والأدلة القطعية منها كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية، كما أنه إذا قام دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتعاركة لمخالفة الواقع، لأنَّ حمله على العمل من حيث الطريقة مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

العقلي، فلا يتعين حملها على زمان الانفتاح لإمكان التصرف فيها على وجه لا ينافي حكم العقل مع شمولها للزمانين كما هو الظاهر منها بأنَّ المقصود منها الإرشاد إلى غلبة خلاف الواقع في القياس، وبيان هذا الأمر المخفي وإن لم يكن علّة النهي منحصرة فيها، بل مركبة منها ومن ملاحظة المفسدة كما نطقت به سائر الأخبار ففيه نوع من الجمع بين الأخبار مع إبقائها على ظاهرها وهو شمولها للزمانين، هذا وقد يتفصّل عن المناقشة المذكورة بأنَّ ظهور الأخبار في حصر علّة النهي في الطريقة وكثرة الخطأ في العمل بالعقول الظنية أقوى من ظهورها في العموم، فارتكاب التخصيص أولى من التصرف في الحصر مضافاً إلى ما ذكر في محلّه من أنّ ارتكاب التخصيص في العام عند دوران الأمر بينه وبين ارتكاب خلاف ظاهر آخر أوهن.

اللهم! لا أن يقال إنها ظاهرة في القضية الطبيعية الآتية عن التخصيص، ألا ترى إلى قوله عليه السلام في رواية أبان بن تغلب: «يا أبان إنك قد أخذتني بالقياس، وإن السنة إذا قيست محق الدين»، وإلى قوله عليه السلام في رواية أخرى: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» وغيرهما، فهل يجوز حملها على زمان الانفتاح حاشا ثم حاشا، فلا بد من الالتزام بأنَّ اللازم المذكور وهو كون العمل بالقياس في معرض خلاف الواقع لا ينفك عن العمل به وإن كان الملحوظ في نهى الشارع هو مع شيء آخر وهو اشتغال سلوكه على مفسدة غالبية كما يكشف عنه سائر الأخبار فافهم.

الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس^(١) من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام: «إن السنة إذا قيست محق الدين»، وقوله: «كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»، وقوله: «ليس

(١) ما أفاده في كمال الوضوح لمن راجع أخبار الباب، كما أن كون عنوان حكم العقل بحجية الظن وتقديمه على الشك والوهم ليس من حيث كونه ظناً، بل من حيث كونه غالب المطابقة والإيصال بالنسبة إلى الواقع من الواضحات التي لا يحتاج إلى البيان، فإذا فرض انكشاف فقد العنوان المزبور بالنسبة إلى القياس وأشباهه بملاحظة الأخبار الكاشفة عن حالهما، فلا محالة يحكم بخروجهما موضوعاً عن حكم العقل بحجية الظن، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً، ومن هنا يحكم بعدم حجية جملة من الظنون التي علمت غلبة مخالفتها بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كالقرعة والاستخارة والرمل والتوم وظن غير أهل الخبرة ونحوها، فإنها بأسرها خارجة موضوعاً عن حكم العقل.

ثم إن رفع اليد عن الواقع أحياناً، وفي بعض الموارد والقضايا من جهة حفظ أكثر الوقائع عند الدوران لما كان حسناً في حكم العقل نظير ارتكاب أقل القبيحين عند الدوران، فلا محالة يجوز العقل نهى الشارع عن العمل بجميع جزئيات الأمانة المخالفة للواقع كثيراً ولو بالنسبة إلى الجزئي الذي يظن كونه مطابقاً للواقع من جهة الظن بكون موارد المخالفة غير ما حصل الظن فيه من الأمانة كما فيما ذكره من المثال في الكتاب، فلا يتوهم أن ملاحظة هذا المعنى نوع من ملاحظة المصلحة في النهي كمصلحة التسهيل، فيرجع هذا الوجه إلى سابقه، حيث إن ملاحظة حفظ الواقع في موارد الأمانة المنهي عنها عين الطريقة كما لا يخفى وليس ما يقابل الأمانة المنهي عنها أمراً واحداً دائماً حتى يقال بأن ارتفاع الظن منها غالباً من جهة كثرة الخطأ يوجب حصول الظن ممّا يقابلها، مع أنه لا يقدح فيما نحن فيه بصده من القول بحرمة العمل به حتى في مورد حصول الظن منه.

شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» وغير ذلك.

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعات المجهولة بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً بحيث يظهر منه أنني ما أريد الواقعات التي تضمنها، فإن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره، وحينئذ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة، إما أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض، وإما أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث إن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أما الوجه الأول: فهو مفقود في المقام، لأن المفروض غلبة مخالفته للواقع. وأما الوجه الثاني: فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم. ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع^(١) للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه ما

(١) قد يتوهم التدافع بين ما أفاده وما ذكره قبل ذلك عن قريب بقوله: (فإن الظن ليس كالعلم) إلخ، بل بينه وبين ما أفاده من أوّل الكتاب إلى هذا المقام مراراً

من عدم إمكان نهي الشارع عن العمل بالعلم، فإن مقتضى ما أفاده في المقام إمكان نهي الشارع عن العمل بالعلم بإظهار عدم إرادة المعلوم عن العالم ومقتضى ما ذكره سابقاً عدم إمكان ذلك كما هو قضية صريحة.

هذا ويمكن دفعه بأن المراد ممّا أفاده سابقاً من عدم الجواز إنّما هو بالنظر إلى الواقع والمكلف الملتفت بأنّ الله تعالى يريد الواقع منه، ومن كلّ أحد والمراد ممّا أفاده في المقام إنّما هو بالنسبة إلى المكلف الذي لم يلتفت إلى ما هو المركوز في العقول من عدم جواز عدم إرادة الواقع منه، وقد صرح قدس سره بما يستفاد منه هذا التفصيل في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم، فراجع هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده من الفرق بين العلم والظن حيث لا يجوز تكليف المكلف على خلاف مقتضى الأول واقعاً، ويجوز تكليفه على خلاف مقتضى الثاني واقعاً بإظهار عدم إرادة الواقع منه بأنّه إن جوّز في حكم العقل إعراض الشارع عن الواقع في مادة من المواد لأجل يرجع إلى المكلف، فلا يفرق فيه بين أن يعلم المكلف بالواقع أو ظنّ به وإن لم يجوّزه، فلا يفرق فيه أيضاً بين أن يعلم به أو يظنّه حيث إنّ الظنّ كالعلم في زمان الإسناد في نظر العقل حسبما صرح به قدس سره في غير موضع من كلامه، فالتفصيل لا وجه له وأنت خير بفساد المناقشة المذكورة لوضوح الفرق بين العلم والظنّ في التّجوز المذكور، لأنّ نهي الشارع عن العمل بالعلم يكون مناقضاً لما جعله في الواقعة المعلومه وهذا بخلاف الظنّ، فإنّ النهي عن العمل به لا يكون مناقضاً لما جعله في الواقعة في نظر الظان أصلاً، غاية ما هناك حكم العقل بحجّة الظنّ عند انسداد باب العلم كحكم الشارع بها عند الانفتاح، وهذا لا يوجب اعتباره الذاتيّ حتّى يمنع نهي الشارع عن العمل به كالعلم، فالمراد من كون الظنّ في زمان الإسناد كالعلم في حكم العقل كونه ملحقاً به في الحجّة من غير فرق بين خصوصيّاته لا كونه ملحقاً به في كفيّة الحجّة.

والحاصل أنا ذكرنا غير مرة أنه لا يجوز الشارع النهي عن العمل بالعلم فيما يترتب الحكم الشرعي على المعلوم لرجوعه إلى التناقض في نظر العالم، لأنه بمجرد العلم بالواقع مع ثبوت الحكم له يترتب قياساً، فيقطع منه بحكم الشارع، فيكون النهي عن العمل به مناقضاً له في نظره لا محالة، وهذا بخلاف الظن فإن المكلف لا يتمكن معه من ترتيب القياس والقطع بالنتيجة حتى يكون النهي عن العمل به مناقضاً له، غاية الأمر أنه إذا قام هناك دليل على اعتباره يحكم بوجوب الأخذ به ومتابعته من غير فرق بين أن يكون دليل الانسداد أو غيره، ومن هنا جعلنا الأصل فيه عدم الحجية والاعتبار.

فإن شئت قلت: إن إلحاق الظن بالقطع فيما يترتب عقلاً على صفة القطع من الاعتبار الذاتي النفسي غير معقول وإن كان ملحقاً به في عدم الفرق بين خصوصياته إذا دك دليل اعتباره عليه وبعبارة أوضح نهى الشارع عن العمل بظن في زمان الانسداد كإذنه في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة ونهيه عن العمل بالعلم التفصيلي كإذنه في ارتكاب جميع الأطراف فيها، فكما أن الأول لا إشكال في جوازه كذلك الثاني لا إشكال في عدم جوازه، بل العلم التفصيلي أولى بعدم جواز النهي عنه من العلم الإجمالي كما هو ظاهر.

ثم إن معنى إعراض الشارع عن الواقع في مورد الظن ليس رفع يده عن الحكم الواقعي أو رفعه في نفس الأمر كما أن حكمه بحجته ليس معناه إثبات الواقع في مورده في نفس الأمر، بل معذورية المكلف في مخالفة الواقع على تقدير مصادفة الظن له فالحكم الواقعي باق على حاله وإنما المرتفع بحكم العقل الحكم الفعلي وتجزأ الخطابات الواقعية الذي ليس من مجعولات الشارع حقيقة فإذا نه في مخالفة الظن نظير إذنه في ارتكاب الشبهات الابتدائية، فكما أن إذنه هناك ظاهراً لا يلزم رفع الحكم الواقعي وإنما يلزم المعذورية في مخالفته على

تقدير وجود الحكم الإلزامي في مودره كذلك إذنه في المقام فافهم.

ثم إن رجوع ما ذكره من الوجه إلى التخصّص على ما عرفت الإشارة إليه ظاهر، ضرورة أن وجوب العمل بالظن في حكم العقل وتقديمه على غيره إنما هو من حيث كونه أقرب إلى الواقع وغالب الإيصال بالنسبة إليه، فإذا فرض انتفاء هذا المناط والعنوان الذي يكون موضوعاً في حكم العقل بالحجّة في ظن ولو من جهة انكشاف حاله من إخبار الشارع العالم بالغيب، فلا محالة يكون خروجه خروجاً موضوعياً وهو معنى التخصّص والقول بتطرّق احتمال هذا المناط والعنوان في سائر الظنون من جهة احتمال غلبة مخالفة الواقع فيها، فلا يستقلّ العقل بحجّيتها قد عرفت فساد مراراً.

ثم إنّه قد يستشكل فيما أفاده أيضاً بأنه كيف يجامع العلم الإجمالي بغلبة مخالفة القياس بالنسبة إلى الواقع من بين الأمارات القائمة عليه مع حصول الظنّ منه بالواقع كثيراً، فإن فرض مورد العلم بغلبة مخالفة الواقع الأفراد أتي لا يحصل الظنّ منها فهو لا يوجب رفع اليد عمّا يحصل الظنّ منه لوجود المناط العقلي فيه كما هو المفروض وإن فرض مودره تمام الأفراد أو خصوص ما يحصل الظنّ منه، فكيف يجامع حصول الظنّ منه ولكنتك خير بعدم توجّه هذا الإشكال عند التأمل، لأننا نقول: إن العلم الحاصل من الأخبار بغلبة مخالفة الواقع في القياس إنما هو بالنسبة إلى جميع أفرادها وهي كانت مفيدة للظنّ من دون ملاحظة الأخبار الكاشفة عن حال القياس، وأمّا بملاحظتها فيرتفع الظنّ من كثيرها، ومن هنا ذكر قدس سرّه سابقاً أن هذه الأخبار وإن لم يوجب ارتفاع الظنّ الحاصل من القياس دائماً، إلا أنها موهنة قوية توجب ارتفاع الظنّ الحاصل منها في ابتداء النظر والأمر غالباً وأمّا إذا حصل الظنّ منه في مورد أو موارد قليلة، فيحكم ظناً بأن القياس المخالف للواقع هو غيره نظير الظنّ الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بالمخالفة، ومن هنا

أريد منك الصلاة بطهارة الثوب وإن كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه.

ونظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه وعلم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداما منه ورضا بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعاً لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخر فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا يتنافي علمه بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن

يحصل الظن من الأمارات الشرعية مع العلم بمخالفة بعضها للواقع في الجملة فافهم.

ثم إنّه بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ ما أفاده قدس سره بالنسبة إلى الوسواسيّ العالم على ما عرفت توضيحه وشرحه إنّما هو فيما إذا قلنا بمانعية النجاسة مثلاً بالنسبة إليه، وأما إذا قلنا بارتفاع مانعيتها في حقّه، فليس هنا تكليف بخلاف الواقع أصلاً، وهكذا بالنسبة إلى جميع ما له دخل في العبادة شطراً أو شرطاً، فإنّه لا مضايقة من القول بعدم اعتباره في حقّ الوسواسيّ فيه حسماً لمادة وسواسه ورفع مرضه المضّر بحاله، فلا مضايقة من القول بأنّ الوسواسيّ في القراءة لا يعتبر في حقّه القراءة المعتبرة في حقّ غيره من الأصحاء كما لا يعتبر في حقّ من لا يحسن القراءة لخلل في مخارج حروفه أو عجزه عن تحصيله مع ضيق الوقت وهكذا، فليس تكليفه بخلاف الواقع حتّى لا يمكن التّهي في حقّه، إلّا مع فرض غفلته عن استحالة الأمر بخلاف الواقع فتدبر.

الشخصي في الموارد منه إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لتلايق في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد. هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال عليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال

المقام الثاني:

فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على استباره

فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة، لأن مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة ويقائنها تحت الأصل. وفي وجوب العمل بالظن الممنوع، أو المانع، أو الأقوى منهما، أو التساقط وجوه، بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول^(١) بناء منه على ما عرفت سابقاً من بناء

(١) الكلام في هذا المقام قد يقع في أنه كيف يمكن حصول الظن بعدم حجية ما قضى الدليل العقلي القطعي بحجته، ضرورة عدم إمكان اجتماع احتمال عدم الحجية مع حكم العقل القطعي ولو كان موهوماً فضلاً عما إذا كان مظنوناً، وقد يقع في أنه على فرض الإمكان بأحد الوجوه المتقدمة في مسألة القياس كيف يتأمل في المسألة وهل الحق أي وجه من الوجوه التي أشار إليها في الكتاب أمّا الكلام فيه من الجهة الأولى، فملخصه أنه إذا فرض إمكان اجتماع القطع بعدم

الحجبة مع حكم العقل بحجبة الظن فاجتماع الظن بعدم الحجبة معه أولى بالإمكان والتصور فيتصور إمكان اجتماعهما بأحد الوجوه المتصورة في التفصي عن إشكال خروج القياس والنهي عن العمل به في الشرعيات، حتى في زمان الانسداد وقضاء العقل بحجبة الظن على سبيل القضية الكلية، وأما الكلام فيه من الجهة الثانية، فحاصله أن الكلام فيها إنما يقع على تقدير القول بتعميم النتيجة بالنسبة إلى المسائل الأصولية والفقهية، إذ على التخصيص بالأولى لا يحكم، إلا بحجة ما قام الدليل الظني على حجته فما لم يتم على حجته دليل ظني خارج عن تحت الدليل العقلي وباق تحت الأصل الأولي سواء ظن عدم حجته أو شك فيه، فالقاء ما ظن عدم حجته ليس مستندا إلى الظن بعدم حجته حتى يتوجه عليه بأن العلم الإجمالي بوجود الحجج الشرعية لا يقتضي في حكم العقل بحجبة الظن القائم بعدم الحجبة وإن كان ظناً بأحد طرفي المسألة الأصولية، حيث إن مقتضى الدليل المذكور إذا جرى في مسألة أي مسألة كانت هو حجبة الظن القائم بتعيين الحكم المعلوم بالإجمال في تلك المسألة وإن كان بناء القائلين بحجبة مطلق الظن على خلاف ذلك، نعم يقع الإشكال على هذا القول فيما إذا قام القياس أو أماره ظن إلحاقها به على حجة أماره لا يفيد الظن بالمسألة الفقهية، فينصى عنه بما عرفت الكلام فيه مفصلاً بالنسبة إلى ما قام القياس على حجته، فيحكم بخروجه موضوعاً عن حكم العقل بما عرفت تفصيله.

وأما بالنسبة إلى ما قام عليه ما ظن إلحاقه بالقياس، فربما يقع الكلام في الأخذ به من حيث عدم حصول الظن بالبراءة من سلوكه مع فرض الظن بحجته مما يظن إلحاقه بالقياس فتدبر.

وأما على التخصيص بالثانية أي المسائل الفقهية الذي ذهب إليه المحقق الشريف شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرهما، فقد اختار تعين العمل بالممنوع

من جهة عدم اقتضاء دليل الانسداد حجبة المانع حتى يشكل الأمر من جهة الأخذ به، والمنوع بعد عدم إمكان الأخذ بهما وتدافعهما على ما ما هو الشأن على القول بتعميم النتيجة، هذا ولكن قد يناقش فيه بأن المانع وإن لم يكن على هذا القول مشمولاً لدليل الانسداد إلا أنه يوجب انتفاء مناط الحجبة عن المنوع، حيث إن حكم العقل بحجبة الظن ليس من حيث إنه ظنٌ وإلا استحال اجتماعه مع الظن بعدم الحجبة، بل من حيث غلبة مطابقته للواقع أو من حيث إدراك المصلحة الأولية بسلوكه على الوجهين اللذين عرفت شرح القول فيهما، فإذا ظنّ بعدم حجبة ظنّ، فلا محالة يظنّ بغلبة مخالفته للواقع أو وجود المفسدة في سلوكه، فلا يحصل منه الظنّ بإدراك الواقع ومصلحته في غالب الموارد، فيلزم من المانع انتفاء مناط الحجبة من المنوع فيكون ملحقاً بالقياس حكماً، غاية ما هناك حصول الظنّ من المنوع بإدراك المصلحة لكن مع الظنّ بمزاحمته بالمفسدة المظنونة لو لم يمنع المانع من الظنّ بغلبة إدراك الواقع، وإلا لم يحصل منه الظنّ بإدراك الواقع غالباً في موارد وجوده، فلا يحصل منه الظنّ بإدراك مصلحة الواقع فافهم .

هذا كله على القول بتخصيص النتيجة بإحدى المسألتين، وأمّا على القول بالتعميم كما اختاره شيخنا قدس سره وفاقاً لجمع من المحققين فهل يحكم بتقديم المانع بمعنى دخوله تحت الدليل وخروج المنوع منه، أو المنوع بالمعنى الذي عرفته أو التساقط بمعنى عدم شمول الدليل لشيء منهما، أو الأخذ بالأقوى منهما ولو بحسب الموارد إن كان هناك قوة لأحدهما، وإلا فيحكم بالتساقط بالمعنى الذي عرفته وجوه أوجهها وأقواها عند شيخنا قدس سره الأخير ويظهر من الكتاب أن محلّ الوجوه التي ذهب إلى كلّ منها فريق مجموع الأقوال والوجوه بالنسبة إلى دليل الانسداد من حيث اختصاصها بالمسائل الفقهيّة، أو الأصوليّة، أو التعميم وعدم الاختصاص بشيء من المسألتين، فيستفاد منه أنه لا يجري تمام

غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الممنوع.

ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن.

وقد عرفت ضعف كلا البناءين وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضا الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا واقعاً أو تنزلاً في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظراً إلى

الوجوه على القول بالتعميم، ولكنك خبير بإمكان جريان الوجوه بأسرها على القول بالتعميم أما التناقص من حيث تنافي الفردين وعدم إمكان الحكم بشمول الدليل لأحدهما معينا لأجل انتفاء المرجح، فيلزم الحكم بخروجهما عنه، وأما الأخذ بالأقوى فظاهر.

وأما تعيين الأخذ بالمانع فلما حكاه في الكتاب عن بعض من وافقه في القول بتعميم النتيجة حقيقة أو مماشة من حكومته على الممنوع من حيث كونه دليلاً على عدم حجتيه، حيث إنه مفاده بخلاف الأخذ بالممنوع، (فإنه موجب لطرح المانع من دون دليل) إلى آخر ما ذكره، وأما تعيين الأخذ بالممنوع وعدم جواز الأخذ بالمانع من حيث إن الأخذ بالظن في المسألة الأصولية إنما هو فيما قام على حجتيه شيء وحصول البراءة عن الواقع بسلوكه، لا فيما إذا قام على عدم حجتيه شيء، فإنه لا يوجب الظن بالبراءة أصلاً، ودعوى كون الظن بعدم الحجية ملازماً للظن بحجتيه ما يقابل الممنوع من الأصول والأمارات قد عرفت فسادها فتأمل.

أن مفاد دليل الإنسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر.

والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع، فإنه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه، لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع، غاية الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية.

ونظير ما نحن فيه: ما تقرر في الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما، إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقص والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقاً فيخرج عن المشكوك لاحقاً بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع^(١) والممنوع من جنس

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنه أي فرق في مفاد الدليل الذي أقامه على لزوم الأخذ بالمانع بين متحدّي الجنس ومختلفيه، فإنه إن تمّ ما ذكر لم يكن فرق بينهما، وإلا فلا فرق أيضاً، حيث إن الأمارتين وإن كانتا متحدتين من حيث الجنس إلا أن المورد مختلف متعدّد فيمكن التفكيك بحسب الاعتبار وإن كان الوجه فيما أفاده استبعاد التفصيل والفرق ففيه أن مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا يجدي مانعاً للفرق وإن كان الوجه فيه عدم الاطلاع على قول من الأصحاب بالتفصيل والفرق، بل عدم تفصيلهم بينهما من حيث الظن الخاص، ففيه أنه لا يمنع أيضاً بعد قضاء الدليل العقليّ القاضى بحجّة مطلق الظن بالفرق والتفصيل وإن كان الوجه فيه حكم العقل بعدم إمكان الفرق والتفصيل في الفرض من حيث إن حجّة المانع في الفرض مستلزمة لعدمها وهو محال في حكم العقل ضرورة استحالة تأثير الشيء وجوداً في عدمه، ففيه أن هذا الوجه وإن كان له وجه وقد صرح به قدس سره في مجلس البحث وجعله وجهاً لما أفاده من الجواب الأول، لكنّه خلاف ظاهر العبارة، لأن الظاهر منها نفي الفرق بين المانع والممنوع في الحكم فيما كانتا متحدّي الجنس لا إثبات الفرق والحكم باعتبار الممنوع ليس إلا إذ لازم الاستناد إلى الوجه المذكور ثبوت الفرق المزبور، ضرورة أنه بعد الحكم باستحالة شمول دليل الانسداد للظن المانع من حيث إن شموله موجب لعدم تعيّن الحكم بدخول الممنوع تحت الدليل، حيث إنّه لا مانع لشمول الدليل له بعد فرض خروج المانع عنه لانهصار المانع فيه، وهذا معنى ما ذكرنا من استلزام الوجه المذكور للفرق من جانب العكس ولا يساعده العبارة قطعاً.

هذا مع أن الحكم بتقديم الظن الممنوع في الفرض بقول مطلق على ما هو لازم الوجه المزبور على ما عرفت مناف لما سيذكره في طيّ الجواب عن الوجه

أمانة واحدة كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة، فإن العمل ببعض أفراد الأمانة وهي الشهرة في المسألة الأصولية دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى.

وثانياً: أن الظن المانع^(١) إنما يكون على فرض اعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع، لأن الامتنال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس، وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلاً إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى

الثاني للقول بعدم اعتبار الظن في المسائل الأصولية من حيث استلزام وجوده عدمه من جهة أن المشهور، بل المنقول عليه الإجماع عدم حجية الظن في المسألة الأصولية وهو ظن في المسألة الأصولية، فلو كان الظن في المسألة الأصولية حجة لزم ما ذكرنا من الأمر المحال من استلزام الوجود للعدم من أن الشهرة على فرض تحققها وحصول الظن منها لا تصير دليلاً على عدم اعتبار الظن في المسألة الأصولية، غاية الأمر دخول الظن الحاصل منها مع الظن الممنوع في الظن المانع والممنوع، فلا بد من أن يراعى حكمه من تقديم الأقوى لا تقديم المانع، فإنه كما ترى مناف لما أفاده في المقام وإن كان منظوراً فيه من حيث إن الظن الحاصل من الشهرة بعدم اعتبار الظن في المسألة الأصولية وإن كان ظناً في المسألة الأصولية لكن لا يمكن شمول الدليل له، لأن من اعتباره يستلزم عدم اعتباره، فلا يصلح مانعاً لاعتبار الظن في المسألة الأصولية فيدخل تحت الدليل فمثله ينبغي أن يجاب لا بما أفاده فافهم وتأمل وانتظر لتمام الكلام فيما يتلى عليك بعد هذا إن شاء الله.

(١) تحقيق المقام وتوضيحه على وجه يظهر منه اندفاع توهم الفرق الذي توهمه البعض المتقدم ذكره لشمول الدليل للظن المانع دون الممنوع بناء على

الوجه الخامس من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس وأشباهه من دليل الانسداد من كون الموضوع فيه الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجتيه بحيث يظهر منه فساد قياس المقام بالحاكم والمحكوم من الاستصحابين هو أن الظن الممنوع مع قطع النظر عن دليل الانسداد ليس ممّا قام دليل على عدم حجتيه قطعاً وإن كان ممّا قام ظن غير معتبر على عدم حجتيه وهو الظن المانع باعتراف الخصم المتوهم للفرق وإنما يدخل فيما قام دليل على عدم حجتيه بملاحظة دليل الانسداد حسبما توهمه، فإذا لم يدخل في العنوان المذكور مع قطع النظر عنه، بل دخل فيما لم يقم دليل على عدم حجتيه، فيشمله الدليل كما يشمل الظن المانع أيضاً من حيث وجود مناط حكم العقل بحجتيه وعنوانه في كل منهما وشموله لهما جميعاً غير ممكن من حيث تنافيهما ولو من حيث شمول الدليل وإن كان الممنوع ليس له تعرض في نفسه للمانع، فإن شموله للمانع يلزم عدم شموله للممنوع، حيث إنّ مدلوله عدم حجتيه الممنوع وشموله للممنوع أيضاً يلزم عدم شموله للمانع من حيث استلزام شموله لعدم حجتيه ما يمنع عنه، فيلزم عدم شموله ومجرد كون مدلول المانع عدم حجتيه الممنوع مطابقة، وكون مدلول الممنوع عدم حجتيه المانع التزاماً بملاحظة دليل الانسداد، لا يجدي فرقاً بعد فرض كون الدليل عقلياً تابعاً لوجود مناط الحكم في الأفراد موضوعه كما هو ظاهر، فلا بد أن يتبع حكمه في المتنافيين من الفردين عنواناً صادقاً على أحدهما كالأقوى على تقدير وجود القوة لأحدهما، وإلا فيحكم بتساقطهما بمعنى عدم شمول الدليل لشيء منهما، فكما أن شموله للمانع يوجب دخول الممنوع فيما قام الدليل القطعي على عدم حجتيه بالنظر إلى قضاء الدليل لحجتيه مطلق الظن وإن تعلّق بالمسألة الأصولية، كذلك شموله للممنوع موجب لدخول المانع في العنوان المذكور نظراً إلى ما عرفت من الاستلزام ولا ترتب في الشمول أصلاً ولا دوران، لأن حكم

العقل من لوازم وجود موضوعة والمفروض كون كل منهما ظناً لم يقم دليل على عدم حجتيه مع قطع النظر عن دليل الانسداد.

هذا فإن شئت قلت: إن جعل دليل الانسداد مانعاً عن شموله للممنوع دوري، حيث إن عدم شموله له يتوقف على كونه ممّا قام الدليل على عدم حجتيه وتحقق العنوان المذكور بالنسبة إليه يتوقف على نفس الدليل المذكور، لأن المفروض انحصار الدليل فيه، فيلزم ما ذكرنا من الدور الباطل، ولا يقاس المقام بما إذا كان الشك في مجرى أحد الأصليين مسبباً عن الشك في مجرى الآخر كما في على ما عرفته من المتوهم من قياس المقام به.

أما أولاً: فلأن الشك في حجة الممنوع ليس مسبباً عن الشك في حجة المانع بل مسبب عن الشك في قيام الدليل على حجتيه، غاية الأمر كون القطع بحجتيه المانع موجبا للقطع بعدم حجتيه، كما أن القطع بحجتيه موجب للقطع بعدم حجة المانع فتأمل.

وأما ثانياً: فلأن الحكم بتعيين دخول الحاكم تحت عموم حرمة النقص وخروج المحكوم عنه إنما هو من جهة دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص في العموم اللفظي، فيكون نفس العموم القاضي بإرادة تمام الأفراد عن العام اللفظي ما لم يقم هناك قرينة على الخلاف قاضياً بتعيين الثاني وهذا بخلاف المقام، فإنه ليس هنا عموم لفظي شك في المراد منه حتى يتعين بملاحظة الدوران المذكور، بل التحقيق أنه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن أيضاً بتعيين القول بحجتيه الحاكم نظراً إلى كون الحالة السابقة في المحكوم من جهة كون شكّه معلولاً للشك في الحاكم غير مؤثر في الظن أصلاً بعد فرض وجود ما يوجب بالخلاف في طرف الحاكم على ما ستقف على تفصيل القول فيه في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا كله يظهر ما في الاستدراك الذي أفاده قدس سره بقوله: (إلا أن يقال إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع) إلى آخره، فإنه يتوجه عليه مضافاً إلى كونه عين ما ذكره الخصم واستند إليه، فلا مورد للاستدراك أن هذا المقدار من الفرق وهو كون القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، حيث إنه مدلوله بالفرض وكون القطع بحجية الممنوع مستلزماً للقطع بعدم حجية المانع وإن كان مسلماً، إلا أنه لا يجدي في المقام بحيث يحكم من أجله بدخول المانع تحت الدليل وخروج الممنوع عنه موضوعاً من حيث قيام الدليل القطعي على عدم حجتيه، فإن الظن المانع من حيث هو ليس دليلاً قطعياً حتى يوجب القطع بعدم حجية الممنوع وإنما هو دليل بملاحظة شمول دليل الانسداد له والممنوع بهذه الملاحظة أيضاً دليل على عدم حجية المانع، فيدخل فيما قام الدليل على عدم حجتيه، فيخرج عن دليل الانسداد كما توهم في جانب العكس، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن الدليل المخرج للظن عن موضوع دليل الانسداد لا بد أن يكون أمراً خارجاً عنه قائماً عليه مع قطع النظر عنه، وإلا فيلزم الدور الذي لا محيص عنه على ما أسمعناك مفصلاً فإن شئت قلت إن الدليل القطعي الذي يخرج الظن موضوعاً عن دليل الانسداد، لا يمكن أن يثبت قطعيته من نفس هذا الدليل لاستحالة الترجيح بلا مرجح، بل لا بد أن يثبت قطعيته من دليل آخر كالإجماع القائم على حرمة العمل بالقياس مثلاً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده قدس سره من أنه لا معنى للتريد والدوران في حكم العقل ضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون مردداً في حكمه لا يدري بأي شيء يحكم، وإلا لم يكن حاكماً، فلا بد من أن يعين مورد حكمه من أول الأمر، لا أن يعينه بملاحظة التريد والدوران الموجب للتريد في الحكم وإنما يتصور التريد والدوران بالنسبة إلى غير الحاكم كتريدنا فيما أراده الشارع من ألفاظه العامة،

دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظن بالمنع.

ودعوى: أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الأولوية، وإلا لارتفع الظن بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بأننا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

وحل ذلك أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلي يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه، فإذا تنافي دخول فردين: فإما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإما أن يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما، وإما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للترديد بينهما وحكومة أحدهما على الآخر.

فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له، لأن مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصيص

فإنه يمكن استخراج مراده واستنباطه بملاحظة الترديد والدوران بين التخصيص والتخصيص على ما عرفت الإشارة إليه في شأن الحاكم والمحكوم من الاستصحابيين، فيتمسك بعموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» على خروج الثاني ودخول الأول، كما يستكشف حال زيد في قول المولى لا تكرم زيدا إذا كان مرددا بين العالم والجاهل من قول المولى: (أكرم كل عالم)، فافهم فليتة أبدل قوله فافهم عقيب ما أفاده بقوله فتأمل.

على التخصيص ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجه كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين إلى وجوب العمل بالعام تعدياً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لأن معنى حجية كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وإنما هو عين خروجه، فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع، فإنه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحاً من غير مرجح فافهم.

والأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجية الأمانة^(١) الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقاً في الوجه السادس أن يكون من باب الطريقة، بل لا بد أن يكون من جهة اشتغال الظن الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع. وحينئذ فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبية، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة

(١) الظن بعدم حجية الممنوع كما يمكن أن يكون على وجه الموضوعية واشتغال سلوكه على مفسدة غالبية على ما عرفت في الوجه السادس من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس وأشباهه، كذلك يمكن أن يكون على وجه الطريقة وكشف المانع ظناً عن غلبة مخالفته للواقع على ما عرفت في الوجه السابع من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس، فلا ينحصر إمكان تعلق الظن بعدم الحجية في زمان الانسداد في الوجه الأول فافهم.

فلا بد من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظن بالشهرة نهى الشارع عن العمل بالأولوية فيلاحظ مرتبة هذا الظن، فكل أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة أخذ به وكل أولوية كان أضعف منه وجب طرحه وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتسايط لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور^(١) ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلا تعين العمل به لعدم التعارض.

الأمر الثالث:

لا فرق بين الظن من أمانة على حكم، وأمانة متعلقة بالفاظ

الدليل

أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الإسناد بين الظن الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة، أو نقل الإجماع على حكم وبين الحاصل به من أمانة متعلقة بألفاظ الدليل كأن يحصل الظن من قوله تعالى:

(١) المراد أن محل الأخذ بالأقوى من المانع أو الممنوع أو التسايط في مورد التساوي إنما هو فيما أوجب الأخذ بالمانع ترك العمل بالممنوع، كما إذا خالف الممنوع الاحتياط في المسألة الفقهية، وأما إذا لم يوجه كما إذا وافق الاحتياط في المسألة الفقهية، كما إذا فرض قيامه على جزئية ما شك في جزئته على القول بوجود الاحتياط فيما تردد المكلف به بين الأقل والأكثر فهو خارج عن محل الكلام المزبور، حيث إن نتيجة الأخذ بكل واحد منهما واحدة، فإن الأخذ بالمانع معناه في الفرض الأخذ بالاحتياط، فيتحد مع الأخذ بالممنوع فتأمل.

﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من أهل اللغة إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض.

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر^(١).

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الحظر

(١) المراد من ذكر القسمين المذكورين في المقام في بحث حجية الظواهر هو ذكرهما في ذلك المبحث نوعاً، لا ذكرهما شخصاً، كيف لا يكون كذلك والحال أن الظن بالمراد الذي ذكره سابقاً في ذلك المبحث هو الذي كان حاصلًا من نفس اللفظ بضميمة أصالة عدم القرينة، وقد حكم بكونه معتبراً من حيث الخصوص من جهة قيام إجماع العلماء والعقلاء وأهل اللسان عليه قديماً وحديثاً من غير نكير بينهم وإن كانت الحكمة في بنائهم عليه انسداد باب العلم بالمراد من الألفاظ في غالب المحاورات، بل اعتباره من حيث الخصوص ممّا تسالم عليه كل فريق حتى القائلين بانفتاح باب العلم في غالب الأحكام على ما عرفت تفصيل القول فيه في محله.

ومن هنا ذكرنا عدم اعتبار حصول الظن بالمراد في اعتبار الأصول اللفظية، وأين هذا من الظن بالمراد الحاصل من غير اللفظ كتفسير الراوي ونحوه، من هنا ذكر قدس سره: (وحاصل القسمين الظنون الغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر) إلى آخره كما أن مراده قدس سره من قوله: (أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية حسبما صرح به في مجلس البحث) ما إذا علم استناد الراوي في مذهبه إلى تلك الرواية الظاهرية في خلاف مذهبه، فيظن أنه فهم ولو من جهة القرائن الخارجية من الرواية خلاف ظاهرها، لا مجرد نقله للرواية الظاهرة في خلاف مذهبه، إذ مجرد النقل لا يكشف عن استناد الراوي إلى المنقول.

ظاهر في الإباحة الخاصة، أو في مجرد رفع الحظر وهكذا.

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها كأن يحصل ظن بإرادة المعنى المجازي، أو أحد معاني المشترك لأجل تفسير الراوي مثلاً، أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية.

وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات، والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن^(١) لأجل الانسداد.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام بإطلاقه غير مقصود، لأن كل من قال بحجية مطلق الظن في الأحكام لا يلزمه أن يقول بحجية الظن بالظهور إذا انفك عن الظن بالمراد، بل لا معنى له على ما أسمعناك مراراً من كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظنون الشخصية، لا الأعم منها ومن النوعية والقول بأن الظن بالظهور مستلزم للظن بالمراد شخصاً شطط من الكلام، لأن القطع بالظهور لا يلزم الظن بالمراد شخصاً في خصوصيات الاستعمالات فضلاً عن الظن بالظهور وهو أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، كما لا يخفى، فالظن بالظهور إن كان موجباً للظن بالمراد لم يكن مناص من القول باعتباره لما عرفت في محله من كون نتيجة المقدمات على تقرير الحكومة الذي بنينا عليه الأمر هي حجية الظن بالبراءة وسقوط الأحكام المجعولة من أي سبب حصل، فهذا الظن كالعلم في حكم العقل، لا معنى للفرق بين أسبابه، ومنه يظهر أن الظن بالمراد المستند إلى الظن بالظهور حجة على القول بحجية مطلق الظن في الأحكام من غير حاجة إلى انسداد باب العلم في الألفاظ واللغات، لأن نفس انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية علة تامة للحكم بحجية الظن القائم بها من غير مدخلية لشيء آخر. ومنه يظهر أيضاً أن الظن بالمراد المسبب من الظن بالظهور إذا لم يكن متعلقاً

بالحكم الكلّي المنسذ فيه باب العلم، لا يكون حجة من هذه الجهة، لأن المقدمات المذكورة لم يقتض حجية الظن بالمراد من حيث أنه ظنّ به، بل من حيث إنه ظنّ بالحكم الشرعي الكلّي وإيجابه الظنّ بالبراءة منه، وهذا أمر واضح لا غبار عليه أصلاً، وحاصل هذا الأمر أن قضية المقدمات السابقة على تقدير تماميتها حجية كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالبراءة عن الحكم الكلّي الإلهي سواء كان متعلّقاً بالحكم الفرعيّ أو الأصولي، وسواء كان تعلّقه على الأوّل بلا واسطة أو مع الواسطة، وسواء كان الواسطة على الثاني هو الظنّ بالموضوع المستنبط وضعاً أو مراداً أو الظنّ بالموضوع الصّرف كالظنّ بعدالة الراوي، أو كون زرارة في رواية خاصّة هو ابن أعين لا ابن لطيفة.

فقد ظهر من ذلك كلّ أن كلّ من قال بحجية مطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة يلزم القول بحجية مطلق الظنّ بالموضوعات الرّجاليّة من الحيثية المذكورة سواء حصل من قول من اجتمع فيه شرائط الشهادة أو لا، وسواء حصل من قول أهل الخبرة كالكشي والنّجاشي أو غيره، كلّ ذلك لما عرفت من استقلال العقل في حكمه بعدم الفرق بين أسباب الظنّ بالبراءة، بل التّحقيق على القول بتقرير الكشف وإهمال النّتيجة من جهة احتمال مدخليّة بعض الخصوصيّات في نظر الشارع سواء بني على التّعميم من جهة المعمّم الخارجي، أو التّخصيص من جهة الأخذ بالقدر المتيقّن أو غيره عدم الفرق بين الظنّ الحاصل من الأمانة بالحكم الفرعي الواقعي بلا واسطة أو معها سواء كان موردها الموضوع المستنبط، أو الموضوع الخارجي الواقع في طريق الحكم كالموضوعات الرّجاليّة، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مناص عن القول بحجية مطلق الظنّ بالموضوعات الرّجاليّة من حيث التّوليد للظنّ بالحكم الفرعي الكلّي، كما أنّك عرفت أنّه لا مناص عن القول بحجية مطلق الظنّ في اللّغات على هذا القول من الحيثية المذكورة، هذا ولكن المحكي عن بعض

ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الإسناد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل، فلو بني الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا، بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ، إلا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي عن تلك الأمانة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور فيه

المتأخرين والمسموع عن آخر دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن في الموضوعات الرجالية على القول بالظن الخاص في الأحكام، وعدم التعدي عن طرق خاصة، وهذا نظير دعوى بعضهم الإجماع على حجية مطلق الظن في اللغات حتى على القول بالظنون الخاصة، فلا يعتبر على هذا الزعم ملاحظة الحيثية المذكورة لكن الدعويين ضعيفتان بما عرفته سابقاً وبالرجوع إلى كلماتهم في مسألة التعديل المختلفة من حيث اعتبار التعدد في المعدل وعدمه المبتنى في صريحها على كونه شهادة أو رواية، فإنها شاهد صدق على فساد دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن في الرجال، نعم على القول بحجية مطلق الظن في خصوص العدالة من جهة جريان شبه دليل الإسناد في نظائرها من الموضوعات الخارجية المتعلقة للأحكام الكثيرة التي فرض انسداد باب العلم فيها كالضرر والنسب والوقف وأشباهها يلزم القول بحجية مطلق الظن في خصوص العدالة وإن كان المسلك الظن الخاص في الأحكام فتأمل، كما أنه على القول بحجية مطلق مضمون الصدور أو الموثوق به من باب الظن الخاص يلزم القول بحجية مطلق الظن أو الاطمئنان منه بالموضوعات الرجالية في طريق الأحكام الموجبة لتحقيق أحد المصداقين كما هو ظاهر.

إشكال والأقوى العدم، لأن مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المرتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع، حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات، وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة.

وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الأمانة أو عن أمانة متعلقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه، فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وإن لم تعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل، أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هنا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الأحكام ولا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستأنز للظن بالحكم الفرعي الكلي.

وملخص هذا الأمر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً وبحجية الأمانة الغير المفيدة للظن

الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلمية أو غيرها، أو بالأمور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجع على المرجوح في العمل، حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الإنسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم، ولا إشكال في ذلك أصلاً، إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الإنسداد، فيدعي الاختصاص ببعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

وفيه نظر يظهر للمتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أمانة.

نعم لو كان الخير المظنون الصدور مطلقاً أو بالظن الاطمثاني من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن، أو الاطمثاني منه في الرجال كالعامل بالظن المطلق في الأحكام.

ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري.

وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم، وما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران:

أحدهما أصالة الحرمة، وعدم شمول دليل الانسداد

لأن دليل الانسداد إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية، فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية، وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبنى عليها.

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي.

أما الأول: فهو غير صحيح، لأن المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسدت فيها باب العلم، لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة^(١)

(١) يمكن الإيراد على هذا التعليل بأن معلومية جملة من المسائل الأصولية أو انفتاح باب العلم في جملة أخرى كما فيما يبحث فيها عن حجية ما يوجب الظن بالحكم الفرعي إنما هو بإجراء دليل الانسداد أولاً في الفروع، وبملاحظته لا من حيث هو، لأنه خلاف الفرض واعترف به المستدل في صريح كلامه، بل مبني جريان دليل الانسداد في الفروع على انسداد باب العلم في الأصول كما هو ظاهر فقلة المسائل المنسدة فيها باب العلم المجوزة للرجوع فيها إلى أصالة الحرمة على ما هو صريح كلامه إنما هي بملاحظة إجراء دليل الانسداد أولاً في الفروع، فإذا كان الانفتاح المدعى في الأصول بالملاحظة المذكورة، فللخصم أن يقلب المطلب والاستدلال بأن يجري الدليل أولاً في الأصول لكثرة ما انسدت فيها باب

العلم من المسائل مع قطع النظر عن إجرائه في الفروع، وإثبات حجبة الظن في المسائل الأصولية يعني عن إجرائه في الفروع لوجود ما ثبت حجته بالملاحظة المذكورة في أكثر المسائل الفرعية، وما لا يوجد فيه ليس، إلا قليل من المسائل فيرجع فيه إلى الأصول الجارية في مجاريها، ولا يلزم منه محذور أصلاً لقلة ما يرجع فيه إلى الأصول حرفاً بحرف وحذوا بحذو.

ومن هنا يرجع القائل بحجبة الظن بالطريق إلى الأصول فيما خلت عن الطريق المعبر عنه، ولم يورد عليه أحد بأن الرجوع إلى الأصل موجب للمخالفة الكثيرة وليس لهذا مدفع أصلاً، إلا منع جريان المقدمات فيها مع قطع النظر عن الانفتاح المذكور وهو خلاف صريح الاستدلال المذكور.

هذا وذكر شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره بعد ما عرضت الاعتراض عليه بما عرفته في مجلس البحث أن الإيراد المذكور غير متوجه على المستدل.

أما أولاً: فلأن انفتاح باب العلم في المسائل الأصولية لا يستلزم الانفتاح في الفروع، لأن الانفتاح في الأصول أعم من حصول العلم بحجبة جملة من الأمارات الكافية ومن العلم بعدمها والذي يستلزم الانفتاح في الفروع هو الأول، والمفروض عدم العلم بحجبة جملة من الأمارات الخاصة الكافية في الفقه.

وأما ثانياً: فلأننا نمنع من إجراء مقدمات الإنسداد في الأصول في نفسها ومع قطع النظر عن إجرائها في الفروع، لأنه مبني على العلم الإجمالي بجعل الشارع لجملة من الأمارات الكافية في الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في موارد فقدها محذور أصلاً والعلم الإجمالي المذكور ممنوع على ما أسمعناك مفصلاً في ردّ القائلين بحجبة الظن في الطريق عكس هذا القول فقلب الدليل المذكور فاسد.

هذا ولكنك خبير فيما أفاده من المناقشة أما فيما ذكره أولاً: فلأن الانفتاح

بقول مطلق وإن كان أعمّ من الحجّة الكافية على ما أفاده، إلا أنّ الانفتاح المدعى من إجراء دليل الانسداد في الأصول هو ثبوت العلم بحجّة جملة من الأمارات الظنيّة في الفقه، بل كلّها إن لم يكن بينها تفاوت وأين هذا من عدم ثبوت الحجّة الكافية.

فإن شئت قلت: إنّ نتيجة دليل الانسداد الجاري في الأصول هي حجّة الأمارات التي ظنّ اعتبارها والانفتاح المدعى إنّما هو هذا، وأين هذا من عدم العلم بالحجّة الكافية والذي فرض انتفاؤه ويكون الدليل مبنياً عليه هو العلم بحجّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه من حيث الخصوص، لا بالنظر إلى دليل الانسداد فما أفاده أخيراً من الفرض لا تعلّق له بالمقام، اللهم إلا أن يدعي مدّع قلّة ما ظنّ اعتباره من الأمارات وهو كما ترى بمكان من الضعف وخلاف مفروض المستدلّ أيضاً.

وأما فيما ذكره ثانياً فلا تنمّع العلم بحجّة جملة من الأمارات الكافية في الفقه وإن كان صحيحاً لكنّه لا تعلّق له بكلام المستدلّ، فإنّه إنّما استند في منع إجراء دليل الانسداد في الأصول إلى الانفتاح الحاصل من إجراء المقدمات في الفروع، لا إلى منع جريان الدليل في الأصول مع قطع النظر عنه، هذا مضافاً إلى ما يرد على المستدلّ من أنّ بقاء قليل من المسائل لا يوجب جواز الرجوع إلى أصالة الحرمة على تقدير تسليم وجود العلم الإجمالي فيه، وليس ذلك من قبيل المسائل الفرعيّة حتّى يرجع إلى الشبهة الغير المحصورة، اللهم إلا أن يقال إنّ المسلم العلم الإجمالي بالحجّة في مجموع المسائل التي منها ما يرجع فيها إلى الأصول بعد الانفتاح فتدبر.

هذا وقد يقال: في دفع الإشكال في قلب الدليل إنّ المستدلّ لما بنى على تقرير الكشف وإهمال النتيجة، فكلامه مبنيّ على عدم إجراء المقدمات في

كمسألة حجية الشهرة ونقل الإجماع وأخبار الآحاد أو عن كونه مرجحاً فقد انفتح فيها باب العلم، وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره بإثبات حجية الظن في المسائل الفرعية، إذ بإثبات ذلك المطلوب حصل الدلالة العقلية على أن ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الإسناد فهو حجة.

وقس على ذلك معرفة المرجح فإننا قد علمنا بدليل الإسناد أن كلاً من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل.

خصوص الأصول مع قطع النظر عن إجرائها في الفروع، ويكون مراده من الإجراء في الأصول بملاحظة العلم الإجمالي الحاصل بحجة جملة من الأمارات بملاحظة دليل الإسناد الجاري في الفروع كما يفصح عنه كلامه بعد ذلك، ولكنك خير بفساده أيضاً، لأن كلامه بعد ذلك وإن كان صريحاً في إهمال النتيجة إلا أن كلامه في المقام صريح في إطلاقها، حيث إنه حكم بأن قضية المقدمات الجارية في الفروع هي حجة كل ما يفيد الظن بها ومن هنا حكم بانفتاح باب العلم في جملة من المسائل الأصولية، وإلا لم يكن معنى للحكم المذكور أصلاً، ضرورة عدم اقتضاء المهمة لذلك، اللهم إلا أن يكون حكمه بذلك بملاحظة المعمم الخارجي لا بملاحظة نفس المقدمات، وهو مما لا يساعد عليه كلامه المحكي في الكتاب محصلاً في جملة من مواضع منها قوله: (إذ بإثبات ذلك المطلوب حصلت الدلالة العقلية على أن ما كان) إلخ، وقوله: (لما عرفت من أن مقتضى دليل الإسناد في الفروع حجة الظن الحاصل بها إلى غير ذلك) مما هو ظاهر في إطلاق النتيجة بنفسها فتأمل.

هذا كله مضافاً إلى إباء كلامه عن الحمل المذكور وعدم مساعدته عليه كما هو

وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنهما كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما من المطلق والمقيد والعام، والخاص والمجمل، والمبين إلى غير ذلك، فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الكلي الواقعي، لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الأمانة ابتداء والظن المتولد من أمانة موجودة في مسألة لفظية.

ويلحق بهما بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الأمر والنهي والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنه يكفي في حجية الظن فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول. وبالجملة فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت^(١) حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع، فالباقي منها

(١) الفرق بين ما ذكره من الأقسام، ولحق كل قسم بما ذكره من الحكم لا يكاد أن يخفى، لأن ما يبحث فيها عن حجية أمانة موجبة للظن الشخصي في الفروع كمسألة حجية الشهرة، ونقل الإجماع وأخبار الآحاد ونحوها من المسائل من حيث إفادتها للظن الشخصي تصير معلومة بدليل الانسداد المثبت للعلم بحجية الظن في الفروع من أي سبب كان فيشمل الأمانات المذكورة، نعم البحث عنها لا من الحيثية المذكورة يعلم حكمه بملاحظة مشرب المتمسك بدليل الانسداد، فإن جعل نتيجة حجية الظن الشخصي، فلا يحكم بحجيتها وإن جعل النتيجة الأعم من الظن الشخصي والنوعي، فيحكم بحجيتها مطلقاً.

وأما مسألة الترجيح بما يوجب الظن الشخصي ورجحان أحد المتعارضين

الذي يحتاج في إثبات حجية الظن فيها إلى إجراء دليل الإسناد في خصوص الأصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول وطرح الظن الموجود فيها محذور، وإن كانت في أنفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الأمارات كخبر الواحد ونقل الإجماع، لا بشرط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك، فإن هذه المسائل لا تصير معلومة بإجراء دليل الإسناد في خصوص الفروع، لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن

على الآخر ومزيته عليه بحسب الموارد الشخصية، فهي تصير معلومة أيضاً بالملاحظة المذكورة، إلا أنه ليس من التعارض والترجيح حقيقة، فإن من يجري دليل الإسناد في الفروع، ويزعم كون النتيجة حجية الظن الشخصي لا يتصور في حقه تعارض وترجيح أصلاً، كما لا يخفى وما يبحث فيها عن مسألة يوجب الظن بها ولو مع عدم المزاحم والصّارف في القضايا الشخصية الظن بالحكم الفرعي كمسائل الاستلزامات ومسألة اجتماع الأمر والنهي، بل تمام المسائل العقلية المحررة في الأصول على تقدير تصوّر تعلق الظن بها ومسائل الموضوعات الاستنباطية والمبادي اللغوية مع الملاحظة المذكورة لا يصير نفسها معلومة إذا صارت مضمونة، بل المعلوم حجية الظن بها من حيث تولّد الظن بالحكم الفرعي من الظن بها وما يبحث فيها عن أمور تعبدية، أو عن أمور مفيدة للظن نوعاً من غير اعتبار حصول الظن الشخصي منه في خصوصيات المقامات، فلا يعلم حاله من دليل الإسناد أصلاً كما لا يخفى، فيتوقف الحكم بحجية الظن فيها على زعم المستدل على إجراء دليل الإسناد فيها وإجراؤه، لا يتم إلا بإثبات العلم الإجمالي وهو في حيز المنع فافهم.

بأحد طرفي المسألة إلى الأصول، وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع.

وأما الثاني: وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية فرعية كانت أو أصلية فهو غير مجد^(١)، لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت

(١) مبني ما ذكره كما هو قضية صريحة على تسليم صحة جريان المقدمات في مطلق الأحكام الشرعية بحيث يكون الحكم الأصولي مورداً للدليل في ضمن مطلق الأحكام، إلا أنه استند في منع حجية الظن بالنسبة إلى الحكم الأصولي إلى الأصل من جهة إهمال النتيجة، وعدم معمم من الخارج يقضي بالتعميم بالنسبة إليه كما فرض وجوده بالنسبة إلى الحكم الفرعي من الإجماع أو عدم المرجح.

ومن هنا يعلم أن حكمه بالتعميم بالنسبة إلى الظن بالحكم الفرعي المؤكد من الظن بالحكم الأصولي إنما هو بالنظر إلى المعمم، لا بالنظر إلى نفس المقدمات حتى ينافي تصريحه في المقام لكن يتوجه عليه أن المعمم على زعم المستدل ليس منحصراً في الإجماع وبطلان الترجيح بلا مرجح، بل قاعدة الاشتغال والاحتياط من المعممات عنده على ما عرفت تفصيل القول فيه وإن كان التعميم بهما ضعيفا عندنا وهي كما يقتضي التعميم بالنسبة إلى المسائل الفرعية من حيث الأسباب والموارد والمراتب كذلك يقتضي التعميم بالنسبة إلى المسائل الأصولية أيضاً، إذ يحتمل حجية الظن في تشخيص الحكم الأصولي كما يحتمل بالنسبة إلى الحكم الفرعي، والتعميم على هذا الوجه نظير التعميم بالنسبة إلى أحكام الصلاة والصوم مثلاً من غير فرق بينهما أصلاً بعد التسالم على جريان الدليل بالنسبة إلى مطلق الأحكام الشاملة للفرعية والأصولية، ولا دافع لهذا الإيراد على مذهبه من التعميم بقاعدة الاشتغال أصلاً كما اعترف به شيخنا قدس سره في مجلس البحث بعد ما عرضته عليه، إلا بمنع جريان الدليل في مطلق الأحكام بالمعنى الأعم الشامل

عمومه من حيث موارد الظن، إلا بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح بأن يقال إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلاً ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع.

وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية، أما فقد الإجماع فواضح لأن المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الأصول، وأما وجود المرجح، فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر لابتناء الفروع عليها، وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها أكثر والتحفظ عن الخطأ فيها أكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر ونحو ذلك.

وأما الثالث: وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة الأصولية، فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن بها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي.

ففيه: أن الظن بالمسألة الأصولية إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة، والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة، وامتناع اجتماع الأمر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها، وأما ما لا

للأصولية مع العلم الإجمالي بجعل الحكم الأصولي وإن كان محتملاً إلا أنه لا يصير موجباً لجعلها مورداً للدليل بعد فرض العلم بجعل الأحكام الفرعية، والشك في جعل الحكم الأصولي كما هو واضح، إلا بضم كل مشكوك إلى معلوم ويجعل طرفاً للعلم الإجمالي وهو كما نرى لكن كلامه قدس سره مبني على ما عرفت على تسليمه لجريان الدليل في مطلق الأحكام فتدبر.

يتعلق بذلك وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها، فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه، فإن انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة، بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات، لا من حيث هي بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن، وإلا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول، لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام، لأنها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد، لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية.

الثاني من دليل المنع

هو أن الشهرة المحققة، والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه وهي مسألة أصولية، فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ بالشهرة، ونقل الإجماع في هذه المسألة.

والجواب، أمّا عن الوجه الأول^(١)

فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن والمختار في الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث، وهو إجراؤه في الأحكام الفرعية والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلا أنّ ما ذكر من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول لا يقتضي، إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع، بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية، وفراغ الذمة منها، فإذا فرضنا مثلاً أنا ظننا بحكم العصير لا واقعاً، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير، بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً، وإنّما حصل الظن بحجية أمور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط

(١) الوجه فيما أفاده من ورود دليل الحجية على أصالة الحرمة على كلّ تقرير لها ظاهر، حيث إنّ بجميع وجوها يعمل عند الشك في الحجية، فإذا قام الدليل القطعي عليها فيرتفع الشك قهراً، ثم إنك قد عرفت شرح القول في كون نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة هي حجية الظن في المسألة الأصولية أيضاً فيما علّقناه على التنبيه الأوّل والثاني فراجع إليه، كما أنك قد عرفت أنّه لا فرق فيما إذا قلنا بالتعميم بين أن يتعلّق الظن بحجية أمور يفيد الظن نوعاً في المسائل الفقهية أو تعلّق بحجية ما لا يفيد الظن بالنسبة إلى الواقع أصلاً كالأمور التعبّدية وهو المراد بقوله قدس سره (بل لو فرضنا أنّه لم يحصل ظنّ بحكم واقعي أصلاً) إلخ.

الأحكام الواقعية عتاً، لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الإتيان ببطله كذلك، فالظن بالإتيان بالبطل كالظن بإتيان الواقع وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني

أولاً: فبمنع الشهرة والإجماع^(١) نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده مبني على ما استفاده من كلام المستدل من ادعائه ذهاب المشهور، أو نقل الإجماع على كون نتيجة دليل الانسداد مختصة بالمسائل الفرعية فيورد عليه بأن المسألة من المستحدثات، فدعوى الشهرة كتقل الإجماع في غير محلها فهما مساويان ومساوقان من حيث القطع بخطأ المدعي وليس الأمر كما ذكر، بل المستدل يدعي أن الظن في المسألة الأصولية كالظن في المسألة الاعتقادية عند المشهور يلحق بالقياس، ومن هنا قالوا إن هذا أصل ولا يمكن إثباته بالخبر وهذا لا تعلق له ببيان قضية مقدمات الانسداد، وإنها حجة الظن مطلقاً أو في خصوص الفروع حتى يتوجه عليه كون المسألة من المستحدثات، فلا معنى لنقل الإجماع فيها بعد عدم وجودها في كلماتهم، كما أنه لا معنى لدعوى الشهرة، وهذه الدعوى من المستدل وإن كانت فاسدة من جهات أخر مذكورة في الكتاب، إلا أنها غير ما أفاده في المقام، ثم إن مرجع ما أفاده في الجواب ثانياً إلى منع حصول الظن من الشهرة في المقام بعدم حجة الظن في المسألة الأصولية، حيث أن استناد المشهور إلى عدم وجدان دليل قضى بحجة الظنون الخاصة يقتضي بحجبتها في الأصول أيضاً، وأين هذا من الشهرة القائمة على كون الظن في المسألة كالقياس، ومما ذكرنا يظهر المناقشة فيما أفاده ثالثاً، فإن مراد المستدل

وثانياً: لو سلمنا الشهرة لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الآحاد والإجماع المنقول، وحيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة وكانت أدلتها كالإجماع والسيرة على حجية أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم، بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول بناء على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية.

وثالثاً: سلمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير

ليس تعلّق الظن بمفاد الدليل العقلي بل حصول الظن من الشهرة بكون الظن في المسألة الأصولية محرّم العمل كالقياس على ما عرفت، فلا يتوجّه عليه ما أفاده أصلاً، كما أنّه يظهر ممّا ذكرنا في المقام وفي مسألة المانع والممنوع المناقشة في باقي الأجوبة والذي يقتضيه التحقيق بعد تسليم الشهرة، ونقل الإجماع الجواب بما عرفت القول فيه في مسألة المانع والممنوع من عدم إمكان شمول دليل الانسداد على تقدير التعميم لهذا الظن، لا لمجرد لزوم كون الشمول لغواً، ولا لمجرد كون الحاصل على هذا التقدير عدم الحجية وهو خلاف الفرض وإن كان كلّ منهما محذوراً مستقلاً من حيث إنّ شمول الدليل لهما موجب لعدم شموله لهما، فإنّهما ظنّ في المسألة الأصولية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال على ما عرفت مفصلاً، وقد اختار قدس سره هذا الجواب وارتضاه بعد ما عرضته عليه في مجلس المذكورة.

فإن شئت قلت: إنّ حكم العقل بحجية الظن وإنّه كالعلم في زمان الانسداد وإن تعلّق بالمسألة الأصولية، لا يمكن أن يجعل دليلاً على عدم حجية مطلق الظن في المسألة الأصولية، نعم لو قام هناك ظنّ على عدم حجية ظنّ خاصّ أمكن جعله دليلاً على عدم حجية ذلك الظنّ المقوم عليه من حيث شمول الدليل للقائم كما تقدّم تفصيل القول فيه في مسألة المانع والممنوع.

الانسداد لكن المسألة أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً، أو في خصوص الفروع عقلية والشهرة ونقل الإجماع إنما تفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية.

ورابعاً: أن حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن. وخامساً: سلمنا حصول الظن لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجية ظن، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى فراجع.

الأمر الرابع:

الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب، بل يثاب عليه فالظن بالامثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.

وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلاً إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة، فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظن بالامثال من هذه الجهة بمعنى

أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسبناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الإتيان بها وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة، فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة إذا ظن المكلف بالامتنال وبراءة ذمته وسقوط الواقع فهذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي، فليس معذوراً، بل يعاقب على ترك الواقع، أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعمول لغير العالم.

ومما ذكرنا تبين أن الظن بالأموال الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية، لا دليل على اعتباره وأن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها، ولا يعذر الجاهل بالامتنال من غير هذه الجهة، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب أما الظن بوقوع الصلاة إليه، فلا يعذر فيه.

فظهر اندفاع توهم أنه إذا بني على الامتنال الظني^(١) للأحكام الواقعية،

(١) ونظير التوهم المذكور الذي توهمه بعض المتأخرين، ويستفاد من كلام المحقق القمي قدس سره في القوانين ما توهمه بعض في ردّ تمسكه للاحتياط في مسألة الأقل والأكثر عند الشك في الجزئية والشرطية بقاعدة الشغل بأنّ تحصيل البراءة اليقينية بفعل ما شك مدخلية في العبادة شطراً أو شرطاً غير ممكن في

العبادات بعد فرض ثبوت أكثر إجزائها وشرائطها بالأدلة الظنية، ضرورة كون النتيجة تابعة لأحسن مقدماتها وما توهّمه آخر في رد اعتبار حصول الظن بصدور الخبر على تقدير الحكم بحجّته من جهة دليل الانسداد، كما بنى عليه غير واحد من المتأخرين بأن حصول الظن الشخصي بصدور الخبر، لا يترتب عليه حصول البراءة الظنية بعد فرض عدم اعتبار الظن الشخصي بجهة صدور الخبر ودلالته، فأبي فائدة في اعتبار حصول الظن الشخصي بالصدور مع عدم حصول الظن بالواقع منه من جهة إعمال الأصول اللفظية وغيرها ممّا، لا يعتبر في اعتبار حصول الظن الشخصي إلى غير ذلك ممّا توهّم في نظائر المقام والجواب عن الكلّ ما أفاده قدس سره وحاصله أنّه لا ريب في أنّه إذا تعدّد الظن في جهات القياس ومقدماته، فلا محالة يتعدّد احتمال الخطأ في النتيجة بتعدّد الظن، فإذا قام الدليل القطعي على عدم الاعتناء بالخطأ من جهة بعض الاحتمالات إمّا من العقل كما في المقام، وإمّا من الشرع كما في مسألة الظهور اللفظي، وأنّ المكلف معذور من جهته على تقدير عدم مصادفته للواقع لم يلزم منه عدم الاعتناء باحتمال الخطأ من جهة غيره من الاحتمالات المتطرقة في المقدمات والغائبات بالمرّة كما يحكم به ضرورة العقل، وبعد فرض التعدّد ففي المقام إذا ظنّ المكلف ببراءة ذمته من حيث تعيّن الحكم الشرعي الكلّي إمّا من جهة تعلّق الظن به ابتداء، أو ثانياً وبالعرض من جهة تعلّقه باعتبار ما قام عليه ممّا لا يفيد الظن به في خصوصيات المقامات، فهو معذور من هذه الجهة بحكم العقل المستقلّ بمعنى أنّه إذا لم يصادف الظن للواقع لم يكن معاقباً من جهته بل كان مأجوراً تفضلاً نظراً إلى ما دلّ على ثبوت الأجر للمخطئ في الاجتهاد.

أمّا إذا ظنّ بانطباق ما عيّنه بالظن الذي يسمّى بالظنّ في الموضوع الصّرف والخارجي، فلا يكون معذوراً من جهته بمعنى أنّه لو لم يصادف الواقع استحقّ العقاب على

مخالفته، بل التحقق بثبوت الاستحقاق على تقدير المصادفة أيضاً لكن لا على الواقع لفرض المصادفة، بل على التزامه وتدينه، بل التحقيق استحقاقه العقاب من جهتين على هذا التقدير على القول بحرمة التجري، بل من جهات على تقدير القول باستحقاق العقاب على مخالفة الأصول الظاهرية التي أمر بالرجوع إليها في الفرض على تقدير عدم اعتبار الظن كما هو المفروض لما عرفت من أن الاعتبار من الجهة الأولى، لا يلزم الاعتبار من الجهة الثانية إذا لم يحكم العقل بكفاية الظن بالبراءة والسقوط مطلقاً، بل إنما حكم بكفايته في مقام تشخيص الحكم الكلي المنسب فيه باب العلم.

ثم إن الكلام إلى هنا في بيان أن اعتبار الظن في الحكم الكلي الإلهي الصادر من الشارع سواء كان بالدليل العقلي أو الشرعي، لا يلزمه اعتباره في الموضوع الخارجي المنطبق عليه الحكم، بل لا بد فيه من تحصيل العلم إن أمكن أو الاحتياط في تحصيله، كما أنه إذا فرض اعتباره في الموضوع الخارجي من جهة قيام دليل خاص عليه في بعض الموارد لم يلزم اعتباره في الحكم ولا في موضوع آخر غيره، فلا ملازمة من الجانبين، وهنا كلام آخر غير ما وقع الكلام فيه من قضية توهم التلازم المتوهم وهو أنه هل قام دليل آخر على اعتبار مطلق الظن في مطلق الموضوعات الخارجية، إلا ما خرج بالدليل أم لا، الذي يقتضيه التحقيق أن يقال إنه لا يظن بأحد القول بذلك، بل لو ادعى أحد الإجماع على عدم اعتبار مطلق الظن في مطلق الموضوعات لكان صادقاً مصداقاً فهل يمكن مع ذلك إجراء دليل الإنسداد في خصوص الموضوعات بقول مطلق أم لا الذي يقتضيه التحقيق أن يقال: إنه لا معنى لإجرائه في مطلق الموضوعات لعدم تمامية مقدماته، لعدم إمكان دعوى انسداد باب العلم بعد عدم انحصار سببه في أمور خاصة، ولا انسداد باب الظن الخاص، ولا المخالفة الكثيرة من الرجوع إلى الأصل بعد فرض، عدم كون جميعها واقعة للمكلف، ولا وجود العلم الإجمالي في الوقائع إلى غير ذلك

نعم ربما يجري على لسان شيخنا اعتبار الظنّ الاطمثاني بقول مطلق في جميع مواردّه وكونه ملحقاً بالعلم حكماً، بل موضوعاً لكنك قد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه إن كان المراد ظاهره.

نعم قد أصرّ على ذلك بعض مشايخنا قدس سره في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ولعمري إنّه من غرائب الكلام وإن أوهمه ظاهر كلام بعض الأعلام، بل كلام شيخنا قدس سره فيما تقدّم في مسألة حجّة الأخبار.

ثمّ إذا عرفت فساد توهم القول بحجّة مطلق الظنّ في مطلق الموضوعات الخارجيّة فهل قام هناك شيء من دليل الانسداد أو غيره على اعتبار مطلق الظنّ في بعض الموضوعات الخارجيّة أم لا، وملخص القول فيه أنّه ادّعى بعض المحقّقين (شيخ محمّد تقي) الإجماع على اعتبار الظنّ في الأمور المستقبلية، وهذا الكلام بإطلاقه لا معنى، لأن يكون مراداً نعم هو مستقيم في الجملة، وقد يستظهر من كلام ثاني الشّهيدين في باب الشّياخ الظنّي القول بحجّيته مطلقاً نظراً إلى كون الظنّ الحاصل منه أقوى من الظنّ الحاصل من اليقينة العادلة في غالب مواردّها، وقد عرفت المناقشة فيه في مطاوي ما قدّمنا لك عند الكلام في الظنون الخاصّة ويظهر من شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب في هذا المقام إمكان إجراء دليل الانسداد في جملة من الموضوعات كالضرر والعدالة والنسب والوقف وأشباهها من الموضوعات المتعلقة للأحكام الكثيرة مع فرض انسداد باب العلم في غالب مواردّها، فالرجوع إلى الأصل يوجب طرح تلك الأحكام، ومن هنا يعتبر الظنّ عندهم في باب الضرر والنسب، ومن هنا يكفي بظنّ السيادة والإلحاق بالهاشم في باب الخمس وغيره وما أفاده قدس سره وإن كان مسلماً مستقيماً في الجملة، إلّا أنّه بإطلاقه محلّ مناقشة توضيح ذلك أنّ الظنّ في باب الضرر وإن كان حجّة اتفاقاً وعليه العمل من العلماء والمقلّاء في أمور معادهم ومعاشهم، والحكمة فيه وإن

كانت انسداد باب العلم في غالب موارد، إلا أنه يمكن منع جريان شبه دليل الانسداد فيه لأن جميع الوقائع التي يظن الضرر فيها لا يتفق عادة واقعة للمكلف دفعة واحدة بحيث يصير محلاً لا يتلانه حتى يلزم من الرجوع إلى الأصل طرح الخطاب المتوجه إلى المكلف منجزاً على ما هو المناط والمدار في منع الرجوع إلى الأصل في الشبهة المحصورة كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله.

وأما القول باعتبار مطلق الظن في باب العدالة والنسب والوقف وأشباهها بحيث يكون حجة حتى في مقابل المدعي خلافها فلم يدل عليه دليل، بل ربما يكون القول به بإطلاقه حتى في مقابل المدعي والمتصرف خلاف الإجماع، نعم لا إشكال في اعتبار بعض الأمارات شرعاً في باب النسب كالفراس، فإنه كاليئنة والإقرار في هذا الباب وإن لم يحصل الظن الشخصي منه، وهذا لا دخل له بحجية مطلق الظن في باب النسب، وهذا مثل القول بحجية الظن في دخول الوقت أو الشهر في الجملة لمن كان متعذراً من الفحص أو القبله لمن كان متحيراً في الجملة وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى، فإن اعتبار الفراس من باب الظن الخاص لا الظن المطلق، وبالجملة القول بحجية مطلق الظن في بعض الموضوعات مطلقاً كما في باب الضرر أو في الجملة مما لا نمعه لكنه لا دخل له بحجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات، فالمرجع فيها الأمارات المعتمدة بقول مطلق كاليئنة ونحوها ومع فقدها، فالمرجع الأصول العملية، ولا يلزم من الرجوع إليها محذور أصلاً، ومن هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبهة فافهم وليكن هذا في ذكر منك عسى ينفعك في كثير من الموارد.

ثم من الواضحات كون الكلام في حجية الظن في باب الضرر متوقفاً على تعلق الحكم الشرعي بالضرر الواقعي لا بخوفه، وإلا لم يكن معنى الكلام في اعتباره، لأن صدق الخوف مع الشك وجداني فضلاً عن الظن بالضرر فلو قبل

فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأن الامتثال يرجع بالأخرة إلى الامتثال الظني، حيث إن الظان يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب أو ظن. والحاصل: أن حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عين، وإلا لكان الإذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما وهو بديهي البطلان. فعلم أن قياس الظن بالأمر الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية واستلزامه الظن بالامتثال قياس مع الفارق، لأن جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان، فيجري دليل الانسداد في أنفسها، لأن مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالباً إذ لا يعلم غالباً إلا بعد تحققه، فإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو

بتعلق الحكم في باب التيمم والإفطار كما هو مقتضى بعض الأخبار وذهب إليه بعض الأصحاب بموضوع الخوف لحق الحكم مع الشك في الضرر أيضاً، ولا دخل له بمسألة حجية الظن في باب الضرر أصلاً كما أشار إليه في الكتاب.

الوقوع في الضرر غالباً فتعين إناطة الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأما إذا أنيط بموضوع الخوف، فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضاً.

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً فافهم.

الأمر الخامس:

في اعتبار الظن في أصول الدين

والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة، أو الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً أو في الجملة ستة.

الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الأكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الإجماع من العضدي لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله.

الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين.

الثالث: كفاية الظن مطلقاً وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبته إليه في فصوله ولم أجده فيه وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا

البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.
 الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكى عن
 شيخنا البهائي رحمه الله في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبته إلى
 بعض.

الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه
 العلامة قدس سره في النهاية عن الأخباريين من أنهم لم يعولوا في أصول
 الدين وفروعه، إلا على أخبار الآحاد وحكاة الشيخ في عدته في مسألة حجية
 أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث، والظاهر أن مراده حملة
 الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية
 المعارضة لتلك الظواهر.

السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً
 لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره في مسألة حجية أخبار
 الآحاد وفي أواخر العدة.

ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منفتح، فالأولى ذكر
 الجهات التي يمكن أن نتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر
 من حكمها فنقول: مستعينا بالله إن مسائل أصول الدين وهي التي لا يطلب
 فيها أولاً وبالذات، إلا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب
 ذلك بعض الآثار العملية على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به^(١) غير مشروط

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر ما أفاده في المقام، بل صريحه كون التصديق
 العلمي مغايراً للاعتقاد، ومن هنا جعله مقدّمة وجوديّة له تارة ومقدّمة وجوبيّة له

أخرى، وهو الذي يظهر من غير واحد منهم المحقق القمي قدس سره في القوانين في بيان حقيقة الإيمان بالنسبة إلى القلب والجوارح حيث قال ما هذا لفظه: «قيل: إنه فعل القلب فقط، وقيل: إنه فعل الجوارح، وقيل: إنه فعلهما معاً وذهب إلى الأول المحقق الطوسي في بعض أقواله وجماعة من أصحابنا والأشاعرة والتحقيق أنه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم، بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له وعازماً على الإقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط أن لا يظهر منه ما يدل على الكفر، والحاصل أن محض العلم لا يكفي، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات» انتهى كلامه رفع مقامه.

وربما يستدل على كون الاعتقاد الذي هو عبارة عن عقد القلب مغايراً للتصديق العلمي وزائداً عليه ومنفكاً عنه بجملة من الروايات مثل قوله عليه السلام: «فرض اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه وأقر به» الحديث وما رواه الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام: «وأما ما فرض على القلب من الإيمان والإقرار والمعرفة والعقد» الحديث وفي آخره: «وذلك ما فرض الله عز وجل على القلب من الإقرار والمعرفة» وهو عمله وهو رأس الإيمان، فإن كون المعرفة مغايرة لعقد القلب كما هو مقتضى العطف وحمله على التفسير والبيان كما يقتضيه ذيل الرواية حيث اقتصر على ذكر المعرفة فقط خلاف الظاهر إلى غير ذلك مما يستظهر منه كون الإيمان والاعتقاد غير مجرد العلم والقطع بالمعارف، وقد استدل قدس سره عليه في مجلس البحث بعد الإصرار على تغايرهما بأنهما لو كانا متحدين لم يمكن تعلق الوجوب بالاعتقاد وصورته معروضاً له، لأن الاعتقاد بمعنى العلم من الأوصاف الاضطرارية بعد حصول المقدمات لا الأفعال فلا يعقل أن يعرضها الوجوب، فيكون المطلوب حقيقة هو مقدمات تحصيله التي هي من

قيل الأفعال الاختيارية وهو خلاف ظاهر جميع كلماتهم، بل خلاف ظاهر الآيات والأخبار الواردة في باب الإيمان والمعرفة، فلا بد من أن يلتزم بكون الاعتقاد أمراً اختيارياً وفعلاً للقلب غير مجرد التصديق العلمي حتى يمكن اتصافه بالوجوب ويقع في حيز أمر الشارع، لا يقال: إن العلم وإن لم يكن مقدوراً بالذات، إلا أنه مقدور بالواسطة، ومعلوم أن القدرة التي هي مناط صحة التكليف ومداره هو الأعم، وإلا لارتفع أكثر التكليف إن لم يرتفع كلها وهو كما ترى، لأننا نقول ما ذكر من إناطة التكليف بالقدرة بالمعنى الأعم وإن كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه، إلا أن متعلق المقدور بالواسطة لا بد من أن يكون من مقولة الأفعال بالمعنى الأعم من فعل القلب والجوارح ولا يجدي تعلقها بالصفة، فإن المكلف به حقيقة حينئذ هو الأسباب ولو تعلق في ظاهر القضية اللفظية بالأوصاف، فلا بد من صرفها ضرورة انحصار متعلق الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين وبالجمله الاعتقاد بغير العلم، ومن هنا حكم في الشرع كتاباً وسنة بكفر من لم يعتقد بالحق وإن كان عالماً به سواء كان مصرراً في ترك الاعتقاد أو لا.

هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده قدس سره مضافاً إلى منافاته لما سيجيء من كلامه من الإشكال في منع حجية الخبر في الأصول بقوله قدس سره: (ولكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من الخبر) إلى آخره إذ لا فرق بين الظن والعلم في الحكم المذكور كما هو ظاهر بأننا كلما نتأمل لا نعقل الاعتقاد أمراً زائداً على التصديق الحاصل في القلب ولا نرى فيه بعد التصديق العلمي شيئاً آخر أصلاً يعبر عنه بالاعتقاد وفعل القلب، فالتصديق المذكور عين عقد القلب على المعلوم لا تغاير بينهما أصلاً، فإن كان اختيارياً فهو أيضاً اختياري وإن كان اضطرارياً فهو أيضاً اضطراري، فإن كان من فعل القلب فهو أيضاً من أفعاله وإن كان من الأوصاف فهو أيضاً من الأوصاف فظهر من ذلك اندفاع ما أفاده قدس سره: (من

أنه لو كانا متحدين لم يمكن تعلّق الوجوب بالاعتقاد وصيرورته معروضاً له على ما هو المطلوب في العقائد أولاً وبالذات)، لأنّ التصديق كما هو الحقّ المعروف عبارة عن فعل القلب فإن فرض اختياريّاً ابتداءً وبالذات كما قد يتوهم فلا إشكال، لأنّ الفعل الذي يعتبر تعلّق التكليف به أعمّ من أن يكون من أفعال القلب أو الجوارح وإن فرض اضطراريّاً كما هو الحقّ وعليه المحققون من كون جميع الإدراكات اضطراريّاً فكذا، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور ويصحّ تعلّق التكليف به سواء كان من أفعال القلب أو الجوارح، وبالجمله تعلّق الأمر والتكليف بالعلم والتصديق ممّا لا مجال لإنكاره فإن كان العلم من الأفعال فهو وإن كان انفعالاً للقلب، فلا بدّ من إرجاع الأمر به إلى الأمر بمقدّماته، وليس فيه إلّا مخالفة ظاهر كلماتهم وهي ممّا لا يوجب رفع اليد عمّا قضت به الضّرورة من عدم تعلّق التكليف بما لا يكون من مقولة الفعل، فالاستدلال على كون العلم مغايراً للاعتقاد من حيث تعلّق التكليف به محلّ نظر بل منع وأما الحكم بكفر جماعة ممّن كانوا عالمين بالحقّ كفرعون وأضرابه فليس من جهة عدم اعتقادهم مع علمهم بالحقّ، بل من جهة إنكارهم للحقّ وعدم التزامهم به إذا الإيمان ليس مجرد الاعتقاد ضرورة اعتبار أمر آخر وراءه فيه.

نعم لا إشكال في أنّ هنا شيئاً آخر وراء العلم وهو الرضا وطيب النفس في مقابل الاستكفاف والاستكبار القلبي، وقد اعتبر الرضا والتسليم في رواية الزبيرى بعد الإقرار والمعرفة وعقد القلب وهو ظاهر قوله عليه السلام في بعض الأدعية: «رضيت بالله ربّاً وبالقرآن كتاباً وبالكعبة قبلّة» لكنّ الظاهر عدم إرادة التسليم والرضا من الاعتقاد في كلامه قدس سره وإن كان لا يأباه ما أفاده في مجلس المذاكرة بل ربما يصرّح به في خلال إفاداته، مع أنّ القول باعتبار ذلك في الإيمان خلاف ظاهر أكثر الأخبار الواردة في تفسير الإيمان كما ستقف عليه ممّا ذكره

قدس سره بعد ذلك، نعم لا إشكال في اعتباره في بعض مراتب الإيمان وعدم تحققه بدون الرضا والتسليم، حيث إنه ذو مراتب ودرجات كثيرة لا يوجد بعضها، إلا في الخصيصين من الأولياء والمرسلين والصديقين، وأما اعتباره في الإيمان بقول مطلق في مقابل الكفر الموجب للخلود في النار والأحكام الدنيوية والآثار البرزخية، فلا يظن القول به من أحد فضلاً عن مثله العديم في عصره، بل غالب الأعصار.

ثم إن ما ذكرنا من المناقشة فيما أفاده من مغايرة العلم للاعتقاد لا تعلق له بما أفاده في بيان تقسيم العقائد إلى القسمين، فإنه صحيح لا محيص عنه أصلاً فيقال علي المناقشة المزبورة إن ما يكون من مقولة الاعتقادات لا يخلو إما أن يجب تحصيل معرفته أو لا يجب، بل إن حصلت المعرفة حصل الاعتقاد فهدا ووجب الالتزام والتدين بمقتضاه وإن لم يحصل، فلا يجب تحصيل المعرفة الظنية، ولا التدين بمقتضاها لو فرض حصولها كما لم يجب تحصيل المعرفة العلمية، بل على تقدير حصول المعرفة الظنية يحرم التدين والالتزام بها لما دل على حرمة التدين بغير العلم.

ثم إنه يعلم مما ذكرنا كله فساد ما قيل أو يقال من أن هنا شيئاً آخر معتبراً في الإيمان غير مجرد العلم وهو الحب في قبال العناد والعزم على الإقرار وغير ذلك، فإن اعتبار هذه الأمور في الإيمان على القول به لا تعلق له بمغايرة العلم للاعتقاد وإن عقد القلب بشيء غير العلم به، فإن وجود أمور قلبية غير العلم سواء اعتبرت في الإيمان أو بعض مراتبه أو لا مما لا نكره أصلاً كما أنه يظهر منه فساد الاستشهاد بالآيات والأخبار الظاهرة في اعتبار القول والإقرار زائداً على الاعتقاد في الإيمان والإيجاب الإنكار والجحود للكفر مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾، إلى غير ذلك من

بحصول العلم كالمعارف قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا فَيَكُونُ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ مِنْ
مَقْدَمَاتِ الْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ فَيَجِبُ.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض
تفاصيل المعارف.

القسم الثاني:

الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به:

أما الثاني: فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية
كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب
التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنه:
«إِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ»، «وَإِذَا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَا وَأَهْوَى

الآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ الَّتِي سَتَمَرَّ عَلَيْكَ.

ثم إن هنا قسماً ثالثاً لما أفاده من القسمين للعقائد الحقّة ليس ممّا يجب التّدين
به ولو بعد العلم بثبوته من النّبي صلى الله عليه وآله إخباره به على سبيل الجزم
واليقين وإن كان إنكاره بعد العلم بثبوته من النّبي صلى الله عليه وآله موجباً للكفر
من حيث رجوعه إلى إنكار التّبوّة وتكذيب النّبي صلى الله عليه وآله، فإنّ تكذيبه
ولو في أخباره العادية موجب للكفر قطعاً وهو ما يرجع إلى بيان أمور واقعيّة لا
تعلّق لها بالدّين مثل بيان مبدإ خلق السّماء والأرض وحوار العين والفصل بين كلّ
سما إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى بيان خلقه المخلوقات، فإنّه ليس أمراً دينياً
اعتقادياً بحيث يجب التّدين به والإقرار به وإن لم يجز إنكاره بعد العلم بثبوته من
صاحب الشّرع، هذا وتوهم كون جميع ما بينه النّبي صلى الله عليه وآله من الدّين
فاسد كما سنّبه عليه.

بيده إلى فيه»، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره، قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم: «وأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأن الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية» انتهى.

وظاهر الشيخ في العدة أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث*.

وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً* وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه. لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر^(١)، فإن أرادوا بعدم

(١) لا يخفى عليك انحصار الأمر فيما أفاده بعد البناء على اتحاد الاعتقاد الظني للظن على ما عرفت تحقيقه، وإلا فيوجد هنا وجه آخر أهمل ذكره في الكتاب بملاحظة تخيل أمر الحصر فيما أفاده كما أن مبناه على كون وجوب الإظهار والإقرار من الأحكام الشرعية المترتبة على نفس المعتقد أي الأمور الثابتة الدينية النفس الأمرية، لا من الأحكام المترتبة على خصوص الاعتقاد الجزمي بها، ضرورة عدم قابليتها لتعلق الجعل الظاهر بها على التقدير المزبور وتوهم كون إظهار المخبر به ممّا يقتضيه نفس دليل وجوب التعبد بخبر العادل، فلا يحتاج إلى جعله من آثار المخبر به في نفس الأمر مع قطع النظر عن الأخبار، ومن هنا ورد

الأمر البالغ بنقل الأخبار الماثورة عن الأئمة عليهم السلام والحث على كتبها وإبداعها في الكتب حتى ينتفع بها الغائبون، بل المعدومون ومن في أصلاب الرجال كما ترى ضرورة أن مجرد نقل الخبر من دون اعتقاد بثبوت مضمونه الذي هو الموضوع في تلك الأخبار، لا يفيد في مسألة حجية خبر الواحد في العقائد أصلاً لأن مجرد النقل غير إظهار الناقل الاعتقاد بثبوت ولو في مرحلة الظاهر، الذي هو المقصود بالبحث في المقام، ولأجل ما ذكرنا يناقش فيما أفاده قدس سره كما يظهر من قوله بعد ذلك أيضاً بأن الإقرار باللسان وإن كان ممكناً مع الظن الحاصل من الخبر، بل مع الشك، بل مع القطع بالعدم أيضاً، إلا أن وجوبه مترتب على الاعتقاد العلمي بالعقائد الحقّة كما يدل عليه قوله عليه السلام: «فرض اللسان التعبير عمّا عقد عليه القلب» الحديث، فلا يمكن ثبوته مع فرض زوال الاعتقاد المزبور هذا وإن أردت تفصيل القول في المقام، فاستمع لما يتلى عليك.

فنقول: وبالله الاستعانة إن المعارف بالمعنى الأعم على قسمين:

أحدهما: ما لا يكون من الدّين ولا دخل له بشريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله مثل كيفية خلق السماء والأرض والحوار والقصور وغير ذلك ممّا عرفت الإشارة إليه عن قريب.

ثانيهما: ما يكون من الدّين لا يقال لا معنى للتقسيم المذكور، لأن كلّ ما بينه النّبي صلى الله عليه وآله يكون من الدّين لا محالة، وإلا لم يبيّنه لأننا نقول هذا غلط واضح وخلط ظاهر، فإن الرّسول صلى الله عليه وآله قد يخبر عن الشّيء من حيث كونه شارعاً ومبلغاً عن الله تعالى ومأموراً بتبليغه إلى العباد، وقد يخبر عن الشّيء لا من الحيثيّة المذكورة، بل من حيث كونه عالماً بالغيب بإفاضة الله سبحانه، ومن المعلوم أن هذا لا يرجع إلى الإخبار عن الأمر الدّيني، ثمّ الثّاني أي ما يكون من الدّين وشريعة سيّد المرسلين ينقسم على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالعمل بالمعنى الأعمّ من التعلّق الأولي الذي يسمّى بالحكم الفرعي والتعلّق الثانوي وبالواسطة الذي يسمّى بالحكم الأصولي العملي.
ثانيهما: ما يكون المقصود منه والغرض الأصلي الأولي المطلوب منه الاعتقاد وإن ترتّب عليه عمل أحياناً.

أمّا الأول: أي ما لا دخل له بالتدوين أصلاً، فلا إشكال في أنّه لا يجب التدوين به بعد حصول العلم به فضلاً عن الظنّ به، نعم لا يجوز إنكاره بعد ثبوته من حيث إيجابه لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله فيكون كفراً.

وأما الثاني: فما يتعلّق منه بالعمل ولو بالواسطة، فلا إشكال في إمكان التّعبّد فيه بغير العلم بل وقوعه في الجملة على ما عرفت مفصّلاً وإن كان مقتضى الأصل الأولي البناء فيه على عدم وقوع التّعبّد وما يتعلّق منه بالاعتقاد فقد عرفت سابقاً أنّه على قسمين:

أحدهما: ما يجب الاعتقاد به مطلقاً فيجب تحصيل المعرفة به.

ثانيهما: ما لا يجب فيه ذلك، بل إن حصلت المعرفة به حصل الاعتقاد به قهراً ويجب التدوين بمقتضاه.

والمعتقد في المقامين قد يكون أمراً إجمالياً بمعنى أنّه قد يجب الاعتقاد بشيء والتدوين به إجمالاً سواء كان وجوباً مطلقاً أو مشروطاً بالمعنى الذي عرفته، فلا يجب تحصيل تفصيله نعم لو حصل العلم به وجب التدوين به من حيث كونه عين ما وجب الاعتقاد والتدوين به إجمالاً، ضرورة كون المفصّل عين المجلّ وإن اختلفا من حيث الإجمال والتّفصيل وقد يكون أمراً تفصيلياً، ثم إن التّكلّم في حكم الظنّ في القسمين على نحو التّكلّم في حكم العلم فيهما، ففي القسم الأول يتكلّم فيه من حيث وجوب تحصيله والتدوين به بعد الحصول كالعلم، وفي القسم الثاني يتكلّم فيه من حيث وجوب التدوين به بعد الحصول، ضرورة عدم مزية للظنّ على

العلم، فإذا لم يجب تحصيله في مقام لم يجب تحصيل الظن بالأولية القطعية فالتكلم فيه في كل من القسمين حقيقة من حيث قيامه مقام العلم وعدمه.

أما القسم الأول: فملخص القول فيه أنه لا دليل على قيام الظن مقام العلم عند العجز عنه مطلقاً من غير فرق بين أقسام الظن بالنسبة إلى الآثار المترتبة على العلم، فلا يجب تحصيله عند العجز عنه، ولا التدن بمقتضاه بعد الحصول، نعم له أحكام خاصة يقع التكلم فيها عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة لها وأما القسم الثاني وهو أنه هل يجب فيه العمل بالظن، والتدين بمقتضاه بعد الحصول وعدم حصول العلم أم لا فالحق فيه أيضاً عدم الوجوب، فلا يقوم مقام العلم وإن كان ظاهر بعض، بل غير واحد خلافه لعدم دليل عليه أصلاً، وتفصيل القول فيه أن الظن الحاصل لا يخلو أمره إما أن يكون مما ثبت اعتباره من أجل دليل الإنسداد أو غيره مما أقاموه بحجية الظن المطلق أو ثبت اعتباره من حيث الخصوص، وعلى الثاني لا يخلو أيضاً، إما أن يكون لما دلّ على اعتباره عموم أو إطلاق يمكن التمسك به في الأصول أو لا سواء كان من غير الألفاظ أو الألفاظ التي ليست لها عموم أو إطلاق، وعلى الأول والثاني من قسمي الثاني لا إشكال في عدم وجوب التدن بمقتضاه، بل لا يجوز لما دلّ من الأدلة القطعية على حرمة التدن بغير العلم بل أكثر الآيات والأخبار الواردة في هذا الباب يختص بالأصول مورداً أو المفروض عدم المخرج عن مقتضاها لعدم جريان دليل الحجية ومقدماته أو عدم العموم والظهور له كما في الثاني، وأما على الأول من قسمي الثاني فقد يتوهم بل توهم وجوب التدن بمقتضاه، لأنه نوع عمل به فيشمله ما دلّ بعمومه على حجتيه ووجوب اتباعه لكنك قد عرفت سابقاً فساد التوهم المزبور، لأن التدن بالظن وإن سلم كونه نوع عمل به متفرع على حجتيه، إلا أن ما دلّ على حجتيه واعتباره إنما يفيد بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المظنون لا من حيث وصف الظن لا الآثار

المرتبة عليه بشرط العلم به، وبعبارة أخرى الآثار المترتبة على المعلوم من حيث هذا الوصف، وقد عرفت سابقاً أن التدين في الأصول من آثار الاعتقاد الجزمي بالواقع، لا من آثار نفس الواقع من حيث هو، نعم لو كان هناك أثر فرعي متفرع على الواقع من حيث هو غير وجوب التدين المترتب على الاعتقاد لم يكن إشكال عندنا في ترتبه على الظن الثابت حجتيه، فلو دلّ خبر على كفر المجسمة حكم بنجاستهم وترتيب سائر الأحكام الفرعية المترتبة على الكفر وإن لم يحكم بوجوب التدين بمقتضاه وكون التجسم مثلاً من أسباب الكفر، بل لا فرق فيما ذكرنا من حجية الظن بالنسبة إلى تلك الآثار بين كون حجتيه من حيث الخصوص أو من أجل دليل الانسداد نظراً إلى ما عرفت تحقيقه سابقاً من عدم الفرق بين أسباب الظن في المسألة الفرعية، فراجع فلو دلّ خبر واحد مثلاً على أفضلية بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض أو تفويض الأحكام إلى نبينا صلى الله عليه وآله كما في جملة من الأخبار، فلا يحكم بوجوب التدين بمقتضاه ولكن لو ترتب عليه حكم فرعي عملي فرضاً غير وجوب التدين يحكم بوجوب ترتبه عليه، ولا يلزم التفكيك بين دلالتى المطابقة والالتزام من حيث الوجود وإن التزم من حيث الاعتبار ولا ضير فيه أصلاً إذا ساعده الدليل كما برهن عليه في محله.

هذا وأما ما ترى في كلماتهم من التمسك بالظن في الأصول فليس من باب الاعتماد والاستدلال به مستقلاً، بل إما من باب التأييد وإما من باب التعاضد الموجب للعلم حيث إن توارد الظنون وتراكمها قد يوجب العلم كما لا يخفى، ولا فرق فيما ذكرنا من عدم حجية الظن بين الظن الخبري وغيره حتى ظواهر الكتاب والسنة المتواترة، وما يتوهم من الفرق بينهما، بل توهم من حيث إن مبنى حجية الخبر وأمثاله على تعبد الشارع أولاً وبالذات ومبنى حجية الظواهر على بناء العرف وأهل اللسان والعقلاء وإن كان اعتباره في الشرعيات باعتبار كشفه عن

تقرير الشارع أو إفضائه له من جهة ما دلّ عليه من الآيات والأخبار ولا فرق في بنائهم بين التدين بمقتضى الظواهر وسائر الآثار المترتبة على المظنون فاسد جداً، لأن بنائهم إنما يسلم فيما لم يعلم كون الأثر من آثار العلم وإلا فلا معنى لبنائهم على عدم الفرق.

ثم إن هذا الذي ذكرنا في حكم القسمين مما لا ينبغي الإشكال فيه إنما الإشكال في تميز أحدهما عن الآخر وبالحريّ قبل الخوض في بيان ما يصلح أن يكون مميزاً أن نذكر ما هو قضية الأصل الأولي عند الدوران بين القسمين حتى يكون مرجعاً عند الشك، فنقول: إنه لا ريب في اختلافها بحسب اختلاف الشك في حكم المعرفة من حيث كونها واجباً نفسياً ومطلوباً ذاتياً كما يظهر من الشيخ قدس سره أو واجباً شرطياً وغيرياً على تقدير وجوب التحصيل وإن كانت له جهة نفسية أيضاً بمعنى كونها شرطاً في تحقق الإسلام أو الإيمان كما عليه غير واحد من الأصحاب، بل أكثرهم فإن كان الشك في حكمها من الحيثية الأولى، فلا إشكال في أن قضية الأصل الأولي الثابت بالعقل والشرع هو عدم الوجوب، ضرورة أنه لا فرق في حكم العقل والشرع في باب البراءة بين الحكم الأصولي والفرعي، هذا مضافاً إلى ما ورد في خصوص الأصول مثل قوله عليه السلام إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى ييده إلى فيه، فيكون مقتضى الأصل الأولي عند الدوران بهذا المعنى بعد نفي الأول القسم الثاني فلا عنه إلا بدليل وإن كان الشك في حكمها من الحيثية الثانية فقضية الأصل الأولي هي الشرطية بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المشروط من حيث هو مشروط، لأن الأصل عدم تحققه بدون ما شك في اعتباره وشرطيته وإن كان مقتضى الأصل بالنسبة إلى ما يترتب على عصيان التكاليف المعلومة من المواخذة واستحقاق العقوبة هو العدم ولا تنافي بينهما أصلاً، وعلى ما ذكرنا ينزل ما ذكره

المحقق القمّي قدس سره في أوائل القوانين من أنّ قضية دوران الأمر بين شرطية شيء للمأمور به وعدمها هي الشرطية، لأن الأصل عدم تحققه بدونها، فلا يتوجّه عليه ما أورد عليه في الفصول من أنّ هذا الكلام منه ينافي ما بنى عليه الأمر في مسألة الشك في الشرطية من الرجوع إلى البراءة من غير إشكال فيه أصلاً، لأن مبنى ما ذكره في أول الكتاب من أنّ قضية الدوران هي الشرطية إنّما هو بالنسبة إلى الآثار والأحكام المترتبة على المشروط ممّا هو من قبيل الوضع.

وقد عرفت أنّه حسن لا محيص عنه، بل عليه بناء العقلاء والعلماء، إذ لا يتوهم أحد كون الأصل وجود المشروط وترتيب آثاره عليه مع الشك في وجود الشرط وهذا لا ينافي الحكم بالبراءة في المسألة المذكورة من جهة استقلال العقل في الحكم بقبح العقاب من دون بيان كما هو الحق، وعليه المحققون لأن الحكم بالبراءة والاشتغال في المسألة المذكورة ليس مبنياً على جواز إحراز الماهية بالأصل وعدمه كما بنى عليه الأمر في الفصول، بل هو مبنياً على أنّ مجرد العلم الإجمالي بالتكليف ولو كان المكلف به مردداً بين الأقل والأكثر يمنع من حكم العقل بالبراءة ويوجب حكمه بالاحتياط ووجوب الإتيان بالأكثر من جهة احتمال الضرر في تركه أو لا يمنع من ذلك لرجوع الأمر بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف النفسي المستقلّ فيفرق مع المتباينين، فكما أنّ وجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر ليس مبنياً على إثبات كون المأمور به هو الأكثر على القول به، بل على احتماله من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل كما هو مبنى الاشتغال في جميع موارد كذا ذلك الحكم بالبراءة ليس مبنياً على إثبات كون المأمور به الأقل، بل على احتماله فيؤول الشك بالنسبة إلى الزائد إلى الشك في أصل التكليف فيقبح العقاب عليه من دون بيان فليست البراءة من أحكام عدم شرطية المشكوك واقعاً حتّى ينافي ما أفاده في باب البراءة لما أفاده في أول الكتاب بل من أحكام عدم

العلم بالشرطية وإن كان في الواقع شرطاً، فأصالة عدم المشروط إنما ينفع بالنسبة إلى الآثار المترتبة على وجود المشروط فينتفي وجوده بالأصل وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك في شرطية شيء له، ولا ينفع بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الشك في شرطية شيء له وإن كان موجبا للشك في وجود المشروط فإن شئت قلت إن مبنى الرجوع إلى البراءة والاشتغال إلى حكمي العقل في قاعدتي قبح العقاب من غير بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى تحقق الماهية في ضمن الأقل والأكثر فلو ترتب حكم على كون المأمور به هو الأقل لم يترتب على مجرد الحكم بالبراءة يأتیان الأقل، فكلّ عنوان شك في حصوله من جهة الشك في مدخلة شيء فيه لم يحكم بحصوله مع الشك، بل يحكم بعدمه معه ولا معنى للحكم بعدم الشرطية من جهة أصالة العدم حتى يرتفع الشك من وجود المشروط من جهة كونه مسبباً عنه نظراً إلى عدم الحالة السابقة لها، إلا قبل جعل الماهية وإن صح البناء على عدم كون تركه سبباً للعقاب على ترك المشروط المسبب عنه، اللهم إلا أن يريد بالأصل المذكور ما ذكرنا من الرجوع إلى البراءة لكنه ليس مراد المتمسك به في المقام يقيناً.

وهذا الذي ذكرنا كله مع كونه أمراً واضحاً منتهى الوضوح سنوضح القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة عند التكلم في مسألة الأقل والأكثر من صور الشك في المكلف به هذا بعض الكلام فيما يقتضيه الأصل الأولي عند الدوران بين القسمين.

وأما الكلام في المخرج عنه فقد يقع في وجوب المعرفة مستقلاً وقد يقع في وجوبها شرطاً للإسلام والإيمان، فنقول: إن المخرج عنه إن كان دليلاً قطعياً، فلا إشكال في اعتباره في مقام الخروج عن مقتضى الأصل الأولي مطلقاً لارتفاع موضوعه بعد قيام الدليل القطعي في المسألة، وأما لو كان المخرج ظنياً فهل يكون

حجة في مقام تميز أحد القسمين عن الآخر ووارداً على الأصل الأولي المذكور أم لا وجهان أوجههما الأول من غير فرق بين أقسام الظن فلو دل دليل ظني على وجوب المعرفة والاعتقاد مطلقاً حكماً بمقتضاه ويكونه من القسم الأول فيجب على المكلف الفحص والبحث في تحصيل المعرفة والاعتقاد بما دل على وجوب الاعتقاد به، فإن حصل الاعتقاد فهو، وإلا فيكشف ذلك عن عدم توجه الخطاب إليه من أول الأمر لفرض عجزه عن تحصيل العلم في الواقع وفي علم الله تعالى كما هو الشأن في سائر الواجبات المطلقة في مرحلة الظاهر الغير المقدورة بحسب الواقع من غير علم المكلف بعدم القدرة من أول الأمر المستكشف في ثاني الحال وبعد التبين ولو دل على عدم وجوبه حكماً بكونه من القسم الثاني فيترتب أحكام الإيمان على تارك تحصيل الاعتقاد وإن احتمل وجوبه الشرطي هذا ولكن قد يتوهم عدم حجية الظن في مقام تشخيص أحد القسمين وتميزه عن الآخر مطلقاً سواء كان من الظن الخاص أو المطلق إذا كان الشك في وجوب معرفة المشكوك من حيث دخلها في الإسلام.

نعم لو كان الشك في وجوبها النفسي لم يكن إشكال في اعتباره لكونه ظناً بالمسألة الفرعية حقيقة وهذا بخلاف الظن في الأول، فإنه يرجع إلى الظن في المسألة الأصولية الاعتقادية سواء دل بالمطابقة على وجوب الاعتقاد بشيء وكونه من الدين أو بالالتزام كما إذا دل على وجوب تحصيل المعرفة والفحص في مظان حصول الاعتقاد، فإنه وإن كان ظناً في العمليات ابتداء، إلا أنه لا معنى للحكم بحجية الظن، لأن العمل المتعلق للوجوب في الفرض إنما يكون مقدمة للمسألة الأصولية، فإذا لم يكن الظن حجة فيها لم يعقل الحكم بحجيته بالنسبة إلى تلك المسألة أيضاً لقضية الاستبعاد والتلازم بين وجوب المقدمة وذيها.

فإن شئت قلت: إنما يكون الظن في حكم المقدمة حجة إذا أمكن استكشاف

حكم ذي المقدمة منه بأن كانا عمليتين، وأما إذا لم يكن الاستكشاف المذكور كما في المقام، فلا معنى للحكم بحجية الظن بالنسبة إلى حكم المقدمة لعدم إمكان التفكيك بين الحكمين في حكم العقل كما هو ظاهر، هذا ولكنك خير بآته توهم فاسد وتمحل بارد، لأن ما قدمنا من الحكم بعدم حجية الظن في الاعتقادات وذكره الأكثر إنما هو بالنسبة إلى التدين بمتعلق الاعتقاد مع عدم العلم به كالتدين بتفويض الأحكام إلى النبي صلى الله عليه وآله وتفضيل بعض الأنبياء أو الأوصياء على بعض أو كيفية علمهم بالأشياء من حيث كونه حصولياً أو إرادياً أو حضورياً إلى غير ذلك بمجرد قيام الظن بالمذكورات، وهذا لا تعلق له بإمكان إثبات وجوب الاعتقاد وتحصيل العلم بالظن أصلاً كما لا يخفى سواء فرض تعلقه بنفس الاعتقاد الذي يسمى بالمسألة الأصولية أو بمقدماتها، لأن المانع من الحكم بحجية الظن في الأصول لم يكن، إلا كون الأثر من آثار الاعتقاد كما في التدين، وهذا لا دخل له بالمقام وقد عرفت أنه لو لم يكن التدين بالوقائع في الأصول من آثار الاعتقاد بها لم يكن مانع من الحكم بوجوبه فقد ظهر مما ذكرنا دفع التوهم على كل من تقدير دلالة الظن على وجوب تحصيل المعرفة أو الاعتقاد.

هذا وقد يتوهم في الدفع عن التوهم المذكور جواب آخر وهو أنه إذا فرض الشك في مدخلية شيء للإيمان، فيحكم العقل بوجوب تحصيله دفعاً للخوف واحتمال الضرر في تركه ولا يجري في المقام قاعدة قبح العقاب من غير بيان حتى يوجب الأمن من الضرر لكونه من قبيل النظر في المعجزة، وهذا حال الشك فيه ويثبت منه حكم وجوب العمل بالظن بالأولية القطعية، ضرورة كون الظن بذلك أولى بالحكم من الشك فيه.

هذا ولكنك خير بآته توهم فاسد أما أولاً: فلأن قياس المقام بمسألة النظر في

المعجزة قياس مع الفارق لا دخل له بها أصلاً، لأن العلم بوجود النظر في المعجزة لا يمكن أن يحصل بدونها بمقتضى جريان العادة من الله تعالى وهذا بخلاف المقام لا مكان العلم بوجود تحصيل العلم والاعتقاد مع عدم حصولهما أصلاً فيرجع إلى البراءة فيه بعد الفحص التام من الدليل الدال عليه واليأس عنه كما في غيره مما يرجع فيه إلى البراءة بعد الفحص من الشبهات الحكمية.

فإن شئت قلت: الرجوع إلى البراءة في مسألة النظر في المعجزة يوجب إقحام الأنبياء فلا معنى لجوازه وهذا بخلاف المقام، فلا يقاس أحدهما بالآخر وبعبارة أخرى الرجوع إلى البراءة في كل حكم إلهي يتوقف على الفحص عنه بالإجماع والعقل، بل بالأدلة الأربعة حيث إن وجوب المسألة على الجاهل بالحكم الثابت بالكتاب والسنة قاض بوجود الفحص عليه كما هو ظاهر وفي مسألة النظر، لا يحصل الفحص إلا بالنظر فيجب وبعده يرتفع الشك المقتضي للرجوع إلى البراءة وهذا بخلاف المقام فلا يجوز القياس.

وأما ثانياً: فلائنه على تقدير تسليم كون المقام من قبيل المسألة المذكورة لا دخل له بمسألة حجية الظن، لأن حكم العقل على تقدير تسليمه حسبما قرره في التوهم مبني على مجرد الاحتمال من غير مدخلية للظن من حيث هو ظن أصلاً، ثم إن ما ذكرناه وإن كان متعيناً على تقدير قيام دليل على وجوب تحصيل المعرفة ولو عموماً بأي المعنيين والوجهين، إلا أن الظاهر عدم قيام دليل كذلك على وجوب تحصيل المعرفة بمعنى اشتراطه في الإيمان، بل مقتضى الأخبار المستفيضة إن لم تكن متواترة خلافه كما ستعرف مما أفاده قدس سره.

هذا كله مما لا إشكال فيه وإنما الإشكال فيما استدل به قدس سره لعموم وجوب المعرفة نفساً من غير أن يكون شرطاً للإيمان، فلا بد من صرف الكلام إليه، فنقول إن الاستدلال بما ذكره على وجوب معرفة تفاصيل العقائد نفساً وإن

كان من الأدلة الظنية باعتبار الصدور أو الدلالة وإن كان مستقيماً على تقدير تسليم دلالة نظراً إلى كون المسألة من الفروع حقيقة على ما عرفت من مطاوي كلماتنا، فلا تغتر بما قيل من أن الاستدلال به تعلق بالظن في المسألة الأصولية الاعتقادية، فلا يجوز كما اعترف به المصنف، إلا أن الكلام في دلالة على المدعى، فإن الآية الشريفة وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ الآية، على تقدير دلالتها على وجوب المعرفة والإغماض عما يقال من كونها وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ غاية لفعل الله تعالى شأنه فيترتب عليه قهراً من حيث كونها فطرياً إلهامياً إلهياً ولو في الجملة لا عموم لها بالنسبة إلى جميع مراتب معرفة الله تعالى مما يمكن تحصيله للبشر لم لا يكون المراد المعرفة في الجملة التي هي شرط للإيمان ومعتبرة فيه يقيناً، هذا كله مضافاً إلى أن دلالتها على وجوب جميع مراتب معرفة الله تعالى الممكنة للعباد لا يثبت المدعى وهو وجوب معرفة جميع تفاصيل المعارف الحقّة والقول برجوعها إلى معرفة الله تعالى كما ترى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ اللهم إلا أن يتمسك للتعميم بعدم القول بالفصل فتأمل.

هذا بالنسبة إلى الآية الشريفة، وأمّا قوله صلى الله عليه وآله: «لا أعلم بعد المعرفة شيئاً» الحديث ففيه بعد الغضّ عما يقال من أن الأفضلية بمعنى الأكثرية أجراً وثواباً لا يلزم الوجوب، ومن هنا كان السلام أفضل من الجواب مع كون التحيّة مستحبة والرد واجباً منع دلالة على العموم، إذ الظاهر منه معرفة الله تعالى المعهودة الواجبة على كلّ أحد من حيث كونها شرطاً للإيمان، فيحمل على المعرفة الإجمالية، هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن دلالة على وجوب تحصيل التفاصيل بالنسبة إلى معرفة الله تعالى لا يثبت الكلية، وأمّا آية الإنذار والتفقه في الدين وما يساقها، فلا دلالة لها على المدعى أصلاً، فإن حملها على الوجوب العيني كما هو المدعى مضافاً إلى منافاته لظاهرها، بل صريحها خلاف ما اتفق

عليه الكلّ من الاستدلال بها على الوجوب الكفائي، هذا مضافاً إلى أنّ شمول آيات التّفقه وأخباره للفروع مسلّم مفروغ عنه ولم يقل أحد بوجوب المعرفة العينية على كلّ مكلف بالنسبة إلى الفروع، اللهم إلا على تقدير حمل التّفقه على ما يشمل التّقليد وهو خلاف المدّعى كما لا يخفى، وأمّا ما دلّ من الآيات والأخبار على طلب العلم أو كونه فريضة على كلّ مكلف فلا بدّ من أن يحمل على الوجوب الكفائي أو المهملة أو يلتزم بإخراج الفروع عنه، بل غير الأصول فإنّ العلم لا اختصاص له بخصوص الأحكام الشرعيّة، ضرورة شموله لغيرها، اللهم إلا أن يستظهر إرادة خصوص العلوم الشرعيّة بقريّة تعلق الأمر به من الشارع إلى غير ذلك من المحامل المنافية للمدّعى كما لا يخفى، ومن هنا ذكر المطلب في الكتاب على سبيل الاحتمال والإمكان لا على سبيل الجزم والظهور مضافاً إلى ما أفاده في ردّ توهم من زعم كون الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله تعالى ومعرفة أوليائه صلى الله عليه وآله أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّة بل كونه متعيّناً من حيث إنّ العمل يصحّ عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه، إلاّ كفاثاً وهذا بخلاف المسائل الاعتقاديّة بقوله قدس سره: (ولكن الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التّمكن من ذلك إلاّ للأوحد من النّاس) إلى آخر ما أفاده، والمستفاد منه ومما أفاده في مجلس البحث في ردّ التّوهم المذكور يرجع إلى وجوه:

أحدها: عدم إمكان الاجتهاد وتحصيل المعرفة في تفاصيل الأصول من دون تحصيل ملكة الاجتهاد في الفروع، لأنّ أكثر التفاصيل إن لم يكن كلّها تثبت إمّا بالنقل محضاً، وإمّا بالنقل بضميمة العقل، ومعلوم أنّ الشخص إن قدر على تحصيل الحكم من الدليل النقلي، فلا معنى للفرق بين الحكمين فهو قادر على تحصيل الحكم الفرعي أيضاً وإن لم يقدر عليه، فلا فرق بينهما أيضاً، فإنّ فهم

الحكم من الآيات والأخبار ودفع معارضاتها بالترجيح أو بغيره مشترك بين الحكمين، بل ربما كان استفادة الحكم الأصولي محتاجة إلى مزيد قوة لئلا يأخذ بالنقل المخالف لحكم العقل، فالقول بأنه لا يجوز الاشتغال بتحصيل ملكة الاستنباط في الفروع، إلا بعد الاجتهاد في تفاصيل المعارف فاسد جداً لعدم تعقل الانفكاك، وهذا معنى قوله: في الكتاب ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً.

ثانيها: تسليم الانفكاك، لكن نقول إن في زماننا وأشباهه لا يمكن تحصيل تفاصيل المعارف، لأن الآيات والأخبار الواردة فيها التي يمكن استفادتها منها ظنية أو متعارضة، فلا يجوز التعويل عليها بناء على ما عرفت تفصيل القول فيه من عدم اعتبار الظن مطلقاً في العقائد.

ثالثها: أنه على تقدير إمكان الانفكاك إما مطلقاً أو فيما كان الدال على الحكم الأصولي المفصل العقل فقط وإمكان تحصيل العلم من الآيات والأخبار أو نقول بحجية الظن الحاصل منها بالنسبة إلى الأصول كالفروع على ما زعم نقول: إنه لا دليل على تعيين الاجتهاد في الأصول في حق من يقدر على الاجتهاد فيهما على ما هو المفروض، فإن الاجتهاد في الفروع وإن كان له بدل بالنسبة إلى العمل حسبما ذكره المتوهم، إلا أنه لا بدل له بالنسبة إلى الإفتاء والحكم وسائر ما يحتاج إليه الناس من تصرفات المجتهد والقول بأنه يكفي وجود جمع من المجتهدين لرفع جميع الحوائج لجميع من في البلاد والقرى شطط من الكلام، لأن أهل كل بلدة يحتاجون إلى جمع من المجتهدين وأكثر القرى يحتاج إلى مجتهد.

هذا كله إذا لم نقل بوجوب الاجتهاد عيناً على من يجد في نفسه القوة القريبة وإلا كما اختاره شيخنا قدس سره نظراً إلى توقف بقاء هذا النوع الذي يرفع به حوائج الناس على اشتغال هذا النوع دائماً في كل زمان وعصر، بل وأدون منه

فالأمر أوضح لأنه يجب على القادرين الاشتغال بالتحصيل عيناً لئلا يخلو الزمان من المجتهدين ممن به الكفاية في زمان فوت الموجودين.

نعم لو فرض حصول القاطع لشخص بوجود من به الكفاية في كل زمان بحيث لا يحتاج إليه أصلاً حكم بوجود تحصيل تفاصيل المعارف الحقّة في حقّه على ما ذكره المتوهم، لكن هذا مجرد فرض غير واقع سيما في أمثال زماننا، هذا كله مضافاً إلى أن العمل المبتني على التقليد وعدم المعرفة بالأحكام الإلهية ربما يمنع من حصول المعارف الحقّة كما أشار إليه قدس سره في الكتاب هذا ولكن يمكن المناقشة فيما أفاده أمّا في الوجه الأول الرّاجع إلى عدم التفكيك بين الاجتهادين فبأن علم الأصول والفروع متغايران، لا دخل لأحدهما بالآخر ومجرد كون مدرك تفاصيل المعارف الكتاب والسنة لا يوجب كون القادر على تحصيلها منهما من جهة كثرة مزاولته بالمسائل الأصولية قادراً على الاجتهاد في الفروع كيف واستنباط الفروع منهما يحتاج مضافاً إلى معرفة الألفاظ وأحكام التعارض إلى ممارسة تامّة والأنس بالفروع والاطلاع على الفتاوى وغير ذلك هذا على القول بعدم إمكان التجزي في الفروع، وإلا فالأمر أوضح فإنّه إذا أمكن التجزي في الفروع كان التجزي بين العلمين أولى بالإمكان كما هو واضح، وأمّا في الوجه الثاني فبأن منع حصول المعرفة من الدليل النقلي ولو بواسطة العقل على سبيل الكلية خلاف الإنصاف، بل خلاف الفرض وأمّا في الوجه الثالث، فبأن الكفاية وإن لم يحصل بمجتهد واحد في الفروع لمسيس الحاجة إلى أزيد منه على القول بعدم جواز المقلد كما هو المشهور حتّى في الشبهات الموضوعية، إلا أن كل من يقدر على تحصيل تفاصيل المعارف ليس ممن يقوم به الكفاية يقيناً فتأمل وأمّا ما أفاده أخيراً في منع حصول المعرفة مع استناد العمل إلى التقليد، فيتوجّه عليه أن الإفاضة الإلهية الربّانية عامّة شاملة كلّ محل قابل لها، ولا دخل للاجتهاد في

الفروع في قابلية المحل لها، كما أنه لا يمنع عنها التقليد والذي له دخل تام فيها تهذيب النفس من الأخلاق الرديئة والخلوص في النية والعمل من غير فرق بين كون طريق العمل الاجتهاد أو التقليد، بل ربما يكون اطمئنان المقلد بصحة عمله أقوى من اطمئنان المجتهد بها هذا ويستفاد مما أفاده قدس سره بعد الفراغ عن نقل الأخبار المفسرة للإيمان، وبيان ما يستفاد منها الاستدلال لوجوب المعرفة بالوجوب النفسي المستقل بالنسبة إلى مراتب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة سلام الله عليهم أجمعين مضافاً إلى الكتاب والسنة بحكم العقل بذلك، فإنه قال فيما سيأتي من كلامه: «نعم يمكن أن يقال إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد، وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلاة الواجبة، وأن الجهل بمراتب سفراء الله جلّ ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفریط في جهنم ونقص يحكم العقل برفعه بل من أعظم النقائص» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، ويمكن المناقشة فيه أيضاً بأنه لا شبهة في أن الإحاطة بمراتبهم وحدودهم وصفاتهم وما هم عليه غير مقدور للمخلوق، وإنما هي حاصلة لخالقهم وصانهم والمقدور من المعرفة بمراتبهم الاستفادة من الأخبار ولو بانضمام العقل زائداً على ما يعتبر في تحقق الإيمان ولا إشكال في اعتباره في كمال الإيمان، حيث إنه ذو مراتب متعددة ودرجات متدرجة كما سيأتي الكلام فيه، ومن هنا اعتبر فعل الصلاة والزكاة في جملة من الأخبار المفسرة للإيمان، إلا أن حكم العقل بوجوبه في حيز المنع، فقد ظهر مما ذكرنا كله أنه لا دليل على وجوب معرفة التفاصيل على سبيل الاستقلال بل ربما يستفاد مما سيأتي في بيان الإيمان من الأخبار نظراً إلى سكوتها عن بيان وجوب معرفة التفاصيل عدم وجوب الزائد على ما ذكر فيها مطلقاً، وإن كانت الاستفادة المذكورة محلّ للمنع.

وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر عن بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول، والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾* إلخ، فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة إليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال إن عمدة أدلة حجية الأخبار الآحاد وهي الإجماع العملي لا تساعد على ذلك.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعل الوجه في ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص، سواء كان من الظواهر أو غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

وأما ما يترأى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد فلا اعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بإرادة الظاهر فضلاً عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين، وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال.

وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك مدعياً: «أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الإيمان مستحق للعذاب الدائم*» وهو في غاية الإشكال.

نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾*، أي ليعرفون، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس*»، بناء على أن الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب، وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل

* النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ٦.

* سورة الذريات: آية ٥٦.

* الكافي، ج ٣، ص ٢٦٤.

اليأس فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين، وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له.

ومن هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلى الله عليه وآله أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاً بخلاف المعرفة هذا.

ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحد من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا تحصل، إلا بعد تحصيل قوة الاستنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً فيحرم عليه التقليد.

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد، هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين، وأما في مثل زماننا فالأمر واضح. فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداداه أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية عن الأدلة العقلية والنقلية فتركها مبغضاً لها، لأن الناس أعداء ما جهلوا ويشغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وأوصاف حججه صلوات الله عليهم أجمعين بنظر في الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص من العام وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها ويشغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النية فسيأتيهم أنباء ما كانوا يستهزئون، هذا كله حال وجوب المعرفة، وأما اعتبار ذلك في

الإسلام أو الإيمان، فلا دليل عليه، بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان.

ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام المروية في الكافي: «إن الله عزّ وجلّ بعث محمداً صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره»^{*}.

وهو إيمان التصديق، فإنّ الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر^(١) الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

(١) هنا توهّمات ومناقشات فيما أفاده قدس سره من عدم تغيير حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة وأنّ حدّ الإيمان في كلّ عصر وزمان هو التوحيد والتصديق بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله على ما في الكافي:

أحدها: أنّ التصديق بالمعاد وبالإمامة كما في جملة من الأخبار التي ذكرها في الكتاب بعد رواية الكافي معتبر في الإيمان، بل التصديق بجميع الضروريات معتبر فيه بعد انتشار الشريعة مع عدم اعتباره في أوائل البعثة على ما في رواية الكافي.

ثانيها: أنّه قد ثبت في الأزمنة المتأخّرة عن أوائل البعثة أنّ فعل جملة من الأمور مثل ما يرجع إلى توهين الشرع وتخفيفه والهلك بالنسبة إلى ما ثبت وجوب احترامه موجب للكفر الموجب للخلود ولو كان عن عصيان بحيث يعتقد بثبوت حرمة في الشرع وأنّ النبي صلى الله عليه وآله بالغ في حقّه، إلا أنّه يختار فعله لبعض الأغراض والدواعي النفسانية عصيانياً، فلا يرجع إلى إنكار النبي صلى الله

عليه وآله، وأمّا إنكار الضّروري كإلقاء بعض الأدعية وأوراق كتاب العزيز في بيت التّخلية مثلاً نعوذ بالله تعالى منه لبعض الأغراض النفسانية مع الاعتراف بحرمته، فإنّه موجب للكفر الموجب للخلود عندهم وقد أفردوا له باباً فيما يوجب الكفر في قبال إنكار الضّروري وتكذيب النّبي صلى الله عليه وآله.

ثالثها: أن المناق المظهر للشهادتين والمقرّ بالتوحيد والنّوبة في مرحلة الظاهر مع عدم الاعتقاد باطناً كأن يعامل معه معاملة المؤمن في أوائل البعثة مع كون حكمه في الأزمنة المتأخّرة على خلاف ذلك، فإنّه يعامل معه معاملة الكفر وليس ذلك إلا من جهة اختلاف حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة.

هذا ولكنك خير بعدم توجيه شيء ممّا ذكر على ما أفاده قدس سره أمّا الأول: فإنّ التصديق بأن النّبي صلى الله عليه وآله رسول عن الله تعالى صادق في جميع ما يبلغ عن الله تعالى على وجه الإجمال عين التصديق بما ثبت عنه صلى الله عليه وآله على التّفصيل في الأزمنة المتأخّرة كالمعاد الجسماني، والإمامة الخاصّة للأئمة الاثني عشر سلام الله عليهم أجمعين ونحوهما، وإن كانت المصلحة مقتضية للسكوت عن بيانها في أوائل البعثة للمداهنة ونضج الشريعة، ومن هنا كان تبليغ الأحكام الفرعية من نبيّنا صلى الله عليه وآله بل كلّ نبيّ على التدرّج حسبما يقتضيه حال كلّ عصر وزمان، ومن هنا يعلم أن اعتبار عدم إنكار ما ثبت بالضرورة عن النّبي صلى الله عليه وآله في الأزمنة المتأخّرة، بل اعتبار عدم إنكار كلّ ما ثبت عنه صلى الله عليه وآله ولو بغير الضّرورة في الإيمان ليس من جهة ثبوت موضوعيّة لعدم الإنكار، بل من جهة منافاته لتصديق النّبي صلى الله عليه وآله عليه وآله المعبر فيه، فإنّ الإنكار التّفصيلي لما ثبت عنه صلى الله عليه وآله ينافي التصديق الإجمالي، فإنّ اختلاف الإجمال والتّفصيل إنّما هو بهذه الملاحظة، وإلا فهما متّحdan كما عرفت فالمعتبر في الإيمان حقيقة التصديق بما

نعم ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكن هذا لا يوجب التغير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبكونه رسولا صادقا فيما يبلغ.

وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله لا عدم إنكاره وإن كانت عبارة الكتاب موهمة لخلاف ذلك.

هذا وسيأتي تمام الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى، نعم ظاهرهم كون التصديق بالمعاد معتبرا في الإيمان مستقلا وكونه أصلا برأسه في قبال التوحيد والنبوة مع خلوه الأخبار الواردة في تفسير الإيمان عن التعرض له لكنه لا تعلق له بما أفاده قدس سره، فإن ظاهرهم كونه معتبرا في الإيمان في جميع الأزمنة مستقلا في قبال الأصلين وسيأتي الكلام في بيان ذلك وشرح القول فيه.

هذا وأما الثاني: فلأن إيجاب ما ذكر للكفر مع عدم رجوعه إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله كما هو المفروض، فيكون تركه معتبرا في الإيمان في الأزمنة المتأخرة إنما هو من جهة عدم تبليغ النبي صلى الله عليه وآله حرمة في أوائل البعثة لا من جهة الاختلاف في حقيقة الإيمان بحسب اختلاف الأزمنة فلو قيل بكون ترك الصلاة عمدا موجبا للكفر كذا فعل اللواط كما هو مقتضى بعض الأخبار بعد ثبوت وجوبها وحرمة لم يكن ذلك موجبا للاختلاف في حقيقة الإيمان بعد عدم ثبوت الوجوب والحرمة في أوائل البعثة فتدبر وأما الثالث فلأن المناق كافر مطلقا غاية الأمر اقتضاء المصلحة لمعاملة الإسلام معه في الصدور الأول وهذا لا دخل له بالاختلاف في حقيقة الإيمان بحسب الأزمنة وهذا أمر واضح لا شبهة فيه أصلا.

وفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة، ويعرفه إمامه وحجته في أرضه وشاهدته على خلقه فيقر له بالطاعة، فقلت له: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت قال نعم»* وهي صريحة في المدعى.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال أعده علي فأعاد عليه فقال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلاً ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيامة فيقول أ لا زدني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله إن رسول الله صلى الله عليه وآله سن سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها»* (ونحوها) رواية عيسى بن السري: «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام، التي إذا أخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها، ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وقال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

* كتاب سليم بن قيس، ص ٨٦

* الكافي، ج ٢، ص ٢٢.

الأمرِ مِنْكُمْ»، فكان علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده من علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر إن الأرض لا تصلح إلا بإمام* الحديث.

وفي رواية أبي اليسع قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخبرني عن دعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقيل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله والإيمان بأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله والإقرار بما جاء به من عند الله وحق في الأموال الزكاة والولاية التي أمر الله عز وجل بها، ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله عليه وآله».

وفي رواية إسماعيل قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال الدين واسع وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم، فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بديني الذي أنا عليه، فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله وأتولاكم وأبرأ من عدوكم، ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: ما جهلت شيئاً، فقال: هو الله الذي نحن عليه فقلت فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر، قال: لا إلا المستضعفين، قلت: من هم نساؤكم وأولادكم، قال: أرأيت أم أيمن فإني أشهد أنها من أهل الجنة، وما

كانت تعرف ما أنتم عليه*.

فإن في قوله ما جهلت شيئاً دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

والمستفاد من الأخبار المصرحة^(١) بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها

(١) لا يخفى عليك اختلاف الأخبار الواردة في تحديد الإيمان وتفسيره وشرحه وبيان أقل ما يكتفى به من مراتبه ممّا نقله شيخنا قدس سره في الكتاب، وما طوى ذكره ممّا هو قريب منه، بل لعلّها متعارضة بظواهرها في ابتداء النظر، فلا بدّ من التكلّم فيه ورفعها ولا بدّ من أن يعلم، أولاً: أن الإيمان لمّا كان موضوعاً للأحكام الشرعية الدنيوية والآثار الأخروية ولم يكن للعقل ولا لغيره مدخل فيه فلا بدّ من أن يرجع في تحقيق المراد منه إلى بيانات الشارع، ومن هنا وقع السؤال عنه في الأخبار إذا عرفت ذلك، فأقول: إن اختلاف الأخبار أمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان أصلاً لمن راجعها حيث إنّ في بعضها اقتصر على معرفة الله تعالى ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والشهادة بالتوحيد والنّبوة وفي بعضها أضاف معرفة الإمام عليه السلام كما في رواية قيس وجملتها منها، والمراد بالإقرار بالطاعة فيها الإشارة إلى عدم كفاية مجرد المعرفة القلبية واعتبار الإقرار اللساني بما اعتقده في الإيمان ويحتمل ضعيفاً إرادة الإذعان بلزوم الطاعة الذي هو لازم المعرفة وفي آخر اعتبار الإقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من عند الله كما في غير واحد منها، وفي ثالث اعتبار البراءة من أعداء آل محمد صلوات الله عليهم كما في رواية إسماعيل وفي رابع اعتبار إقامة الصلّة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان والحجّ كما في رواية أبي بصير ومقتضى العلاج وإن كان الأخذ بما كان مشتملاً

على ما لا يشتمل عليه غيره لرجوع التعارض إلى العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، إلا أن من الواضح إباءها عن الجمع المذكور لورودها في مقام البيان والتحديد، فيلزم تأخير البيان اللّازم، فلا بدّ من الجمع بوجه آخر بحيث يرفع الاختلاف والتعارض بينها فنقول أمّا عدم ذكر معرفة الإمام عليه السلام في رواية الكافي، فإنّما هو من جهة عدم تبليغ النّبي صلى الله عليه وآله هذا الحكم الأصولي في الصّدر الأوّل لما رآه من المصلحة في ترك البيان على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، وهذا بخلاف سائر الأخبار فإنّ ورودها بعد تعريف الولاية وتبليغ الإمامة وإن كان الإقرار بالنّبوة وتصديق النّبي صلى الله عليه وآله ملازماً للإقرار بكلّ ما جاء به ويحيى به على سبيل الإجمال وأمّا اعتبار الإقرار بما جاء به النّبي صلى الله عليه وآله في غير واحد من الأخبار، فلا ينافي ما لا يشتمل عليه لعدم انفكاك تصديق النّبي صلى الله عليه وآله عليه وآله في نبوته عن الإقرار بما جاء به، فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به من عند الله كونه صادقاً فيما يخبر به من عند الله وهو معنى تصديقه في نبوته ويحتمل قريباً أن يراد منه الإقرار

بنفس ما جاء به أصولاً وفروعاً وكونه من عند الله تعالى على وجه التفصيل بعد ثبوته، فيرجع إلى الاعتقاد بالنّبوة والإقرار بها وإن اختلفا بالإجمال والتفصيل على ما عرفت الإشارة إليه كما هو واضح، وأمّا اعتبار البراءة من أعدائهم في السّؤال في رواية إسماعيل الذي قرّره الإمام عليه السلام، فإنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بها، وإلا فليست أصلاً مستقلاً، بل هي لازم الولاية الخاصّة وعليه يحمل كلام المفيد قدس سره في أوائل المقنعة حيث جعلها في ظاهر كلامه أصلاً مستقلاً كما صنعه بعض ممّن تأخّر عنه فتدبر.

وأما اعتبار فعل العبادات الأربعة كما في رواية أبي بصير فيحمل على إرادة

اعتباره في الدِّين بالمعنى الأعمّ من الأصول والفروع، فذكر خصوص الأربع إنّما هو من جهة مزيد الاهتمام بشأنها ويشهد له ذيل الرواية وإن توهم منافاته للسؤال في الرواية بقوله: (ما لا يسعهم جهله) أو يحمل على إرادة المرتبة الكاملة من الإيمان أو غير ذلك حتّى لا ينافي الأخبار الصّريحة، بل الإجماع الظاهر بقي في المقام أمور يجب التعرّض لها:

الأول: أن ظاهرهم الاتّفاق على كون المعاد بل المعاد الجسماني أصلاً مستقلاً في قبال سائر أصول الدِّينيات، لا أن يكون اعتباره في الإيمان كاعتبار الاعتقاد بسائر الأمور الثابتة من النّبي صلى الله عليه وآله أصولاً وفروعاً ولا ينافي ذلك ما تسالموا عليه من كون الاعتقاد بالمبدأ ملازماً للاعتقاد بالمعاد، فإنّه لا ينافي جعله أصلاً مستقلاً وعدم ذكره في خبر من أخبار الباب ربما يشهد على عدم كونه أصلاً مستقلاً، وكونه من فروع تصديق النّبي صلى الله عليه وآله كما يظهر من بعض الأصحاب، بل ربما يستظهر من كلام شيخنا قدس سره فيما سيجيء من كلامه وإن كان الاستظهار في غير محلّه، لأنّ كلامه بالنسبة إلى غير المعاد الجسماني ويمكن إرادته بالخصوص من قوله والإقرار بما جاء به في رواية عيسى فتأمّل، والقول بكون السكوت عنه من جهة وضوح أمره وعدم الاختلاف فيه وكونه معتبراً في الإيمان بالاتّفاق شطط من الكلام، إذ ليس أمره أوضح من أمر التّوحيد والنّبوة مع التّصريح باعتبار الاعتقاد والإقرار بهما في جميع الأخبار، نعم في غير واحد من الآيات إشارة إلى كونه أصلاً مستقلاً، بل في بعضها دلالة على ذلك وإن كان في أكثر الآيات الواردة في هذا الباب ما يدلّ على كونه كسائر الصّوريات الدِّينية كالصّلاة والزكاة فراجع إليها، بل يستفاد من الآيات الكثيرة مزيد اهتمام بشأنه وأن كلّ نبيّ كان مأموراً بتبليغه وأن إنكار النّبوات في غالب

الأعصار كان مستنداً إلى إنكار المعاد والبعث، بل ربما كان إنكار الصانع مستنداً إليه كما يظهر لمن راجع الآيات الواردة في هذا الباب وتأمل فيها، وأما القول بأن الأخبار ليست في مقام بيان تمام ما يعتبر في الإيمان، فلا يتنافي عدم التعرض للمعاد ففاسد جداً ولا يصدر ممن له أدنى دراية بعد الرجوع إلى تلك الأخبار.

الثاني: أنه لا إشكال في دلالة الأخبار على كون الاعتقاد والإقرار بالإمامة والولاية الخاصة إلى ولاية آل محمد صلوات الله عليهم معتبراً في الإيمان بالمعنى الأخصّ وكونه أصلاً مستقلاً لكن المستفاد من غير واحد منها كون المعبر معرفة إمام الزمان لا بعد زمان، وأما قبل زمانه فالظاهر أنه لا إشكال في اعتباره، لأن الحصر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف إمام زمانه إضافي، نعم لا إشكال في اعتبار الاعتقاد بإمامة من بعده في حق من علم به بإعلام النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام لكنّه ليس واجباً مطلقاً وشرطاً في الإيمان كذلك، كما أن الاعتقاد بأن الزمان لا يخلو عن حجة كما هو مدلول الأخبار، بل العقل ويعبر عنه بالنبوة الكلية والولاية المطلقة الظاهر عدم اعتباره في الإيمان بعد الاعتقاد بالنبوة الخاصة والولاية الجزئية فتدبر.

الثالث: أنه لا إشكال في الترتيب في إمامة الأئمة الاثني عشر عليه السلام وهو مدلول أكثر الأخبار الواردة في النصّ عليهم، فهل يعتبر في الإيمان الاعتقاد بالترتيب المذكور، أو يكفي الاعتقاد بإمامتهم ولو لم يعلم الترتيب الظاهر لزوم العلم بالترتيب، فإنه لازم اعتبار العلم بنسبهم المعروف اللازم في معرفة الإمامة مع العلم بكون وفات الحسن الزكي عليه السلام قبل شهادة الحسين عليه السلام، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بدلالة الأخبار، وبقي هنا مطالب كثيرة ومسائل جلية ليس الفن محلّ التعرض لها وقد وقع الكلام في بعضها في الكتاب.

في الدين وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار كالشهيدين في الألفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو أنه يكفي في معرفة الرب^(١) التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص.

ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته^(٢) أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى قال في المقاصد

(١) استفادة ما أفاده في معرفة الرب جل شأنه من الأخبار في غاية الإشكال، اللهم إلا أن يستفاد من معرفة الله تعالى المعتبرة في الإيمان أو الشهادة بالتوحيد المعتبرة في الإيمان بمقتضى الأخبار المتقدمة اعتبار ما أفاده والاستفادة المذكورة يحتاج إلى مزيد تأمل، نعم لا إشكال في عدم اعتبار الزائد على ما ذكره قدس سره في الإيمان كما أن ما أفاده قدس سره بقوله: (والمراد بمعرفة هذه الأمور كونها في اعتقاد المكلف) إلخ، لا إشكال في استقامته، لأن المعتبر بمقتضى الأخبار المتقدمة الشهادة والمعرفة ونحوهما ويكفي في تحققها الاعتقاد الجزمي من غير فرق بين إمكان التعبير عن المطلب بالعبارات المتعارفة بين الخواص وأهل العلم وعدم إمكانه كما هو واضح.

(٢) اعتبار الاعتقاد بعصمة النبي صلى الله عليه وآله بالمعنى الذي ذكره قدس سره وإن لم يصرح به في الأخبار المتقدمة مع ثبوتها على مذهب الإمامية، إلا أن

اعتبار عصمته ولو عن السهو والخطأ والنسيان فضلاً عن المعصية في الجملة مما لا ينفك عن الاعتقاد بالنبوة وكونه صادقاً في كل ما يخبر به عن الله تعالى وذهاب الصّدوق قدس سره والأخباريين إلى تجويز الإسهاء من الله تعالى في حقّه صلى الله عليه وآله في بعض الموضوعات كما دلّ عليه بعض الأخبار لا ينافي ما ذكرنا وإن أخطئوا فيما ذهبوا إليه كما حقّق في محلّه، وأمّا القول بوجوب الاعتقاد المزبور والاعتقاد بسائر صفات النّبي صلى الله عليه وآله وملكانه ومراتبه بالاستقلال في حقّ القادر على تحصيل العلم به وإن لم يكن شرطاً في الإيمان كما احتمله في الكتاب على ما يظهر من قوله قدس سره: (نعم يمكن أن يقال) إلى آخره، وفاقاً لما احتمله سابقاً فقد عرفت الكلام فيه، وآنه لا دليل عليه وإن كان واجبا شرطياً ومستحسنًا جدّاً، حيث إنك قد عرفت أنّ الإيمان ذو مراتب متعدّدة متدرّجة حصول كلّ مرتبة منه مشروط بحصول بعض مراتب المعرفة بل حصول بعض مراتبه مشروط بالعمل بالأركان زائداً على الاعتقاد بالجنان فطوبى، ثمّ طوبى لمن حصل له كمال الإيمان بحسب الطّاقة البشريّة فإنّ له مراتب لا يصل إليها أيدي البشر إلّا من خصّه الله تعالى بخلقه من نور قدسه وجلاله، مع أنّه قال أيضاً ما عرفناك حقّ معرفتك، وأمّا إيماء النّبي صلى الله عليه وآله إلى وجوب المعرفة بالتفاصيل على سبيل الاستقلال في الرّواية المعروفة فقد يناقش فيه أيضاً بأنّ الإشارة أو الدلالة على وجوب المعرفة في الجملة مسلّمة لكنّها على وجه العموم ممنوعان، فلا بدّ إذا من نقل الرّواية حتّى يتّضح حقيقة الأمر، فنقول قد روي عن الكافي في باب صفة العلم وفضله بسنده عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد، فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال صلى الله عليه وآله ما هذا فقيل علامة، فقال صلى الله عليه وآله وما العلامة، فقيل: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهليّة

العلية: «ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة، لا يتم إلا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها، فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك والأول غير بعيد عن الصواب» انتهى.

أقول: والظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.
نعم يمكن أن يقال إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو

والأشعار والعريضة قال فقال النبي صلى الله عليه وآله ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إنما العلم ثلاثة آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل» وهي كما ترى لا دلالة لها على العموم بل ولا إيماء فيها إليه، لأن المستفاد منها حصر العلم الموصوف بالصفتين في الثلاثة، وأما أن الواجب من الثلاثة هو العموم أو بعض أفرادها فالرواية ساكنة عنه فتدبر.

ثم إن المراد بالآية المحكمة يحتمل أن يكون العقائد الحقّة وأصول الديانات وأن يكون الآيات المحكمات من الأنفس والآفاق التي تكون دلائل على وجود الصانع جل شأنه وحكمته أو من القرآن، إذ في غير موضع منه إن في ذلك لآيات حيث يذكر دلائل المبدأ والمعاد وبالفريضة العادلة علم الأخلاق التي محاسنها من جنود العقل ومساوئها من جنود الجهل والنفس، فإن التحلي والتخلي عن الثانية فريضة شرعية في الجملة وواجبة خلقية مطلقاً وعدالتها كناية عن توسيطها بين طرفي الإفراط والتفريط، وبالسنة القائمة شرائع الأحكام ومسائل الحلال والحرام وانحصار العلوم الدينية في الثلاثة وكون ما سواها فضلاً أو فضولاً واضح على ما عرفت من الوجه في المعاني الثلاثة.

متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة، وأن الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم، وتفريط في حجبهم، ونقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

وقد أوماً النبي صلى الله عليه وآله إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية: «إن ذلك علم لا يضر جهله، ثم قال: إنما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل»^{*}، وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس: «إلى أهله الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة».

ويكفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق، ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم، وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان^(١).

(١) المراد من العصمة في كلامه ما ذكره قبل ذلك في النبوة من العصمة بالملكة من زمان تولد لهم صلوات الله عليهم إلى زمان ارتحالهم عن النشأة الدنيوية عما يكون عصياناً في حق المكلفين، والخطاء والنسيان والسهو التي قد عرفت أنه لا إشكال في ثبوت العصمة عنها عند الإمامية، لا العصمة في الجملة، فإنه لا إشكال في اعتبارها في الإيمان بالمعنى الأخص كما يحكم بثبوتها ضرورة العقل، فإن الحجة من الله تعالى على الخلق وشاهده عليهم والدليل لهم كيف يمكن أن يكون غير معصوم، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا يبقى بعد عدم اعتبار العصمة مزية للحجة على الرعية فافهم.

وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام^(١) بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة.

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله^(٢) التصديق بما

(١) روى في محكي الكافي في باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام بسنده عن إسماعيل بن جابر قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام أعرض عليك دين الله عز وجل، قال: فقال: هات فقلت أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله والأبرار بما جاء به من عند الله وأن علياً كان إماماً فرض الله طاعته، ثم كان من بعده الحسن إماماً فرض الله طاعته، ثم كان من بعده الحسين إماماً فرض الله طاعته، ثم كان علي بن الحسين إماماً فرض الله طاعته بعدهم حتى انتهى الأمر إليه، ثم قلت: أنت يرحمك الله، قال: فقال عليه السلام هذا دين الله ودين ملائكته».

(٢) الكلام في المقام يقع في موضعين:

أحدهما: في أنه بعد العلم بثبوت شيء من النبي تفصيلاً سواء حصل العلم من التواتر أو خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية أو الإجماع أو الضرورة الدينية سواء كان من الأصول مطلقاً، أو الفروع من الأحكام الواقعية أو الظاهرية فهل يجب على العالم به الإقرار به والتصديق به، ويكون إنكاره كفراً في حق العالم به أم لا.

ثانيهما: في أنه إذا ثبت شيء من النبي صلى الله عليه وآله في الدين من الضرورة أو التواتر أو غيرهما فهل يجب على كل مكلف الإقرار به وتصديقه، ويكون إنكاره كفراً ولو في حق الجاهل به مطلقاً، وإذا ثبت من النبي صلى الله عليه وآله بطريق الضرورة أو لا يكون كذلك.

أما الكلام في الموضع الأول: فملخصه أنه لا إشكال في لزوم التصديق

والتدّين بكلّ ما علم ثبوته من النّبي صلى الله عليه وآله في حقّ العالم به مطلقاً،
لأنّه من فروع تصديق النّبي صلى الله عليه وآله، فيكون إنكار العالم به كفراً وهذا
مما لم يخالف فيه أحد بل لا يعقل الخلاف فيه لأنّه إنكار للنّبوة.

وأما الموضع الثّاني: فالذي يقتضيه التّحقيق وعليه المحقّقون ويستفاد من كلام
شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عدم لزوم التّصديق والإقرار بما ثبت عن النّبي
صلى الله عليه وآله في حقّ الجاهل به بمعنى الحكم بكفره مع عدم الإقرار أو
الإنكار بالنّسبة إلى غير المعاد الجسماني الذي هو أصل مستقلّ عندهم كالتّوحيد،
بل الكلّ بالنّسبة إلى غير إنكار الضّروري، بل لا معنى عند التأمّل للقول بالكلية
المذكورة وأنّ كلّ غير مقرر بما ثبت عن النّبي صلى الله عليه وآله واقعاً أو منكر
له ولو مع العلم بخلافه يحكم بكفره، نعم كلماتهم في مسألة خصوص إنكار
الضّروري مضطربة من حيث إنّ له سبباً وموضوعية في الحكم بكفر منكره أو
طريقة من حيث أدائه إلى إنكار النّبوة، ومن هنا اعتبر غير واحد، بل الأكثر عدم
احتمال الشبهة في حقّ المنكر، فيكون الحكم بالكفر عندهم من حيث إنّ
الضّرورة طريق لعلّنا إلى علم المنكر حقيقة، وهذا هو الفارق بين الضّروري
وغيره ممّا ثبت من النّبي صلى الله عليه وآله، ومن هنا يحكم بإيجاب إنكار
ضروري المذهب لكفر منكره إذا كان من أهل المذهب لا مطلقاً والحقّ ما عرفت
من أنّ الحكم بالكفر حتّى بالنّسبة إلى الضّروري في غير المعاد مشروط بالعلم،
وأما مع الشكّ والجهل البسيط فضلاً عن المركّب، فلا يجب الالتزام والتدّين
تكليفاً، بل لا يجوز ولا يؤثر بحسب الحكم الوضعي أيضاً بمعنى أنّه لا يحكم
بكفر غير المستلزم بما ثبت عن النّبي صلى الله عليه وآله ولو في الضّروريات مع
علمنا بشكّه وجهله، بل لا يضرّ إنكاره مع الالتزام الإجمالي بما جاء به النّبي صلى
الله عليه وآله وإن كان ظاهر بعض الأخبار إيجاب الجحود للكفر مطلقاً لكنّه

محمول على الإهمال بقرينة الأخبار سيّما ما ذكره في الكتاب، فإنّ المراد من الإقرار بما جاء به على ما عرفت هو الإقرار الإجمالي أو التفصيلي بعد العلم بما جاء به، وهذا معنى ما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: (وأما التّدين بسائر الضّروريات ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضرّ إنكارها، إلّا مع العلم بكونها من الدّين وجوه أقواها الأخير، ثمّ الأوسط) وغلط بعض النّسخ بإسقاط كلمة الاستثناء أوقع غير واحد في حيص وييص، بل إساءة الأدب مع وضوح الغلط والسّقط، فإنّه إذا لم يوجب إنكار الضّروري مع العلم بكونه عن النّبي صلى الله عليه وآله الكفر، فأيّ شيء يوجب، وهذا لا يظنّ صدوره عن جاهل فضلاً عن مثله قدس سره الذي صرف عمره في علم الشّريعة مع ما عليه من التّفرد في دقّة النّظر واستقامة الرّأي والاطلاع على فتاوى الفقهاء رضوان الله عليهم في عصره فجزاه الله عن الإسلام خيراً وحشره في حظيرة قدسه مع نبيه وآله الطّيبين الطّاهرين سلام الله عليهم أجمعين، ثمّ إنّهُ يدلّ على ثبوت الواسطة مضافاً إلى ما رواه في الكتاب وكون الكفر مترتباً على الجحود والإنكار كثير من الأخبار البالغة حدّ الاستفاضة ففي الكافي في باب فرض طاعة الأئمّة عليهم السلام أنّ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «نحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسع النّاس إلّا معرفتنا، ولا يعذر النّاس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالّاً، حتّى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله تعالى عليه من طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلّاله يفعل الله به ما يشاء»، وفي الكافي أيضاً في باب الكفر بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن الله عزّ وجلّ نصب عليّاً عليه السلام علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالّاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومن جاء بولايته دخل الجنّة، ومن جاء بعداوته دخل النار» إلى غير ذلك من الأخبار،

علم معيته به متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحساب، والصراط، والميزان، والجنة، والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من تلك الأمور في الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للأخبار المتقدمة المستفيضة والسيرة المستمرة، فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الأخبار من أن الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر.

ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^{*}، ونحوها غيرها.

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره بإسناده عن الصادق عليه السلام: «إن جماعة يقال لهم الحقيقة، وهم الذين يقسمون بحق علي، ولا يعرفون حقه وفضله، وهم يدخلون الجنة».

ويمكن حمل ما دلّ على كفر المنكر ولو عن جهل على مثل التوحيد والنّبوة، فلا يشمل الضروريات الدّيّنة مع الإذعان والتدين والإقرار الإجمالي، ويشهد له ما رواه محمد بن مسلم الوارد في كفر الشاك في الله والنبي صلى الله عليه وآله، فإن الإمام قال بعد الحكم بكفره في جواب السائل مشيراً إلى زرارة إنّما يكفر إذا جحد وسبجيء نقله في الكتاب.

وبالجملة فالقول بأنه يكفي^(١) في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمة عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة، وأمّا التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضر إنكارها، إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه أقواها الأخير ثم الأوسط.

وما استقر بناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد*.

ثم إن الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً

(١) ظاهر ما أفاده كون البراءة من أعداء الأئمة عليهم السلام معتبراً بالأصالة في الإيمان بالمعنى الأخص كما هو ظاهر بعض الأخبار، لا من جهة كونها من لوازم الولاية كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار وفي بعض الأخبار بمضمون من والانا فقد برئ من عدوئنا، كما أنه يظهر منه في معرفة الله تبارك وتعالى مضافاً إلى الاعتقاد بوجوده وتوحيده الاعتقاد بكونه جامعاً لجميع الكمالات ومنزهاً عن جميع النقائص الخلقية كما ذكره سابقاً أيضاً، فإن كان المراد اعتبار ذلك على سبيل الإجمال بمعنى الاعتقاد بكونه تعالى ليس من جنس المخلوق فله وجه، وإلا فاستفادة اعتبار ذلك من الأخبار المتقدمة في غاية الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

فيجب تحصيل مقدمته أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

القسم الأول:

الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

وأما القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأخرى بالنسبة إلى العاجز عنها مقامان:

المقام الأول: في القادر

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الأول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه، فنقول: أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتضاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلاً عن العلم به.

والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي أكثر من أن تحصي.

وأما الموضع الثاني فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الإيمان للأخبار
المفسرة للإيمان

بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العباثر الظاهرة في العلم
وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان: من إطلاق^(١) ما دلّ على أن الشاك

(١) ممّا يدلّ على الوجه الأوّل ما رواه في الكافي في باب الكفر عن عبد الله
بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَهُوَ كَافِرٌ» وعن منصور بن حازم، قال: «قلت: لأبي عبد الله عليه
السلام مَنْ شَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ: كَافِرٌ، قلت: مَنْ شَكَّ
فِي كُفْرِ الشَّاكِّ فَهُوَ كَافِرٌ فَأَمْسَكَ عَنِّي، فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَاسْتَبْتَنِي فِي
وَجْهِهِ الْغَضَبِ»، وفي باب دعائم الكفر عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير
المؤمنين عليه السلام قال: «بني الكفر على أربع دعائم الفسق والغلوّ والشكّ
والشبهة»، وفي باب الشكّ عن أبي إسحاق الخراساني قال: «كان أمير المؤمنين
عليه السلام يقول في خطبته: لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا» إلى غير
ذلك.

وممّا يدلّ على الوجه الثاني: ما رواه في الكافي في باب الكفر أيضاً عن محمّد
بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كلّ شيء يجرّهُ الإقرار
والتسليم فهو إيمان، وكلّ شيء يجرّهُ الإنكار والجحود فهو الكفر» بناءً على دلالة
على الحصر، وفي هذا الباب أيضاً ما رواه عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام:
«لو أنّ العباد إذا جهلوا أوقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»، وفيه في باب الشكّ أيضاً
عن محمّد بن مسلم قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره
وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شكّ
في الله فقال: كافر يا أبا محمّد، قال: فشكّ في رسول الله صلى الله عليه وآله،

فقال: كافر، قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد» إلى غير ذلك ولا ريب أن مقتضى العلاج بين الطائفتين من الأخبار بعد تعارضهما بالإطلاق والتقييد ولو باعتبار المنطوق والمفهوم في البعض هو الأخذ بما دلّ على الوجه الثاني حملاً للمطلق على المقيّد كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره قدس سره في الكتاب من دلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والإيمان: (وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص) إلى آخر ما أفاده.

فبالحرى أن نذكر جملة ممّا أشار إليه تيمناً، فمنها: ما رواه في الكافي في باب المرجون لأمر الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَخْرَجُوا مُزَجَّجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ﴾، «قال: قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنهم دخلوا في الإسلام، فوحدوا الله وتركوا الشّرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم، فيكونوا من المؤمنين، فيجب لهم الجنّة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النّار، فهم على تلك الحال إمّا يعذبهم وإمّا يتوب عليهم»، وهذه تدلّ على ثبوت الوساطة بين الإسلام والكفر، ومنها ما رواه أيضاً في باب أصحاب الأعراف، «فقلت ما هم إلا مؤمنون أو كافرون إن دخلوا الجنّة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النّار فهم كافرون، فقال: واللّٰه ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين دخلوا الجنّة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النّار كما دخلها الكافرون، ولكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال، وإنهم كما قال الله عزّ وجلّ، فقلت: أ من أهل الجنّة هم أو من أهل النّار فقال اتركهم حيث تركهم الله، قلت: أفترجنهم قال: أرجنهم كما أرجأهم الله إن شاء أدخلهم الجنّة برحمته وإن شاء ساقهم إلى النّار بذنوبهم

ولم يظلمهم»، وهذه مثل السابقة في الدلالة، ومنها: ما في الكافي في باب الضالّ عن هاشم صاحب البريد قال: «كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال أبو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر، فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب ليس بكافر حتى يقوم عليه الحجة، فإذا قامت عليه الحجة ولم يعرف فهو كافر، فقال: له محمد بن مسلم سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فأخبرته بذلك، فقال: إنك قد حضرت دعاءً، ولكن موعدكم الليلة عند الجمرة الوسطى بمنى، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة، فوضعها في خدره، فقال: أما ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهلكم أليس يشهدون أن لا إله إلا الله، قلت: بلى قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون، قلت: بلى، قال: ويعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما هم عندكم، قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، قال سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل الماء، قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رسول الله، قلت: بلى، قال: أيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما هم عندكم، قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: سبحان الله أما رأيت الكعبة وأهل اليمن وتعلّفتهم بأستار الكعبة، قلت: بلى، قال عليه السلام أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، ويصلّون ويصومون ويحجّون، قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا، قال: فما تقولون فيهم، قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال سبحان الله هذا قول الخوارج، ثمّ قال إن شئتم أخبرتكم، فقلت: بلى، فقال: أما إنّهُ شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا، قال: فظننت أنّه يريد ما على قول محمّد بن مسلم الحديث، ولعلّ

المراد من ذيله أنه ظن من قول الإمام أخيراً إرادة قول محمد بن مسلم حيث حكم بكفر من لم يعرف مع عدم سماعه من الإمام عليه السلام، وهذه تدل على ثبوت الوسطة بين المؤمن بالمعنى الأخص والكافر.

ومنها: ما رواه في الكافي أيضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل إلى أن قال في مقام جواز التزويج: «ولكن العوائق اللواتي لا ينصبن كفراً، ولا يعرفن ما تعرفون، قال: زرارة قلت: وهل تعدو أن تكون مؤمنة أو كافرة، فقال تصوم وتصلّي وتقي الله ولا تدري ما أمركم، فقلت: قد قال الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾، لا والله لا يكون أحد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر، قال: فقال: أبو جعفر عليه السلام قول الله أصدق من قولك يا زرارة أرايت قول الله عز وجل: ﴿خَلَقُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرُ سَبِيًّا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾، فلما قال: عسى، فقلت: ما هم إلا بمؤمنين أو كافرين، قال: فقال: عليه السلام فما تقول في قول الله عز وجل: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ إلى الإيمان، فقلت: ما هم إلا بمؤمنين أو كافرين، فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين، ثم أقبل علي، فقال: ما تقول في أصحاب الأعراف، فقلت: ما هم إلا مؤمنين أو كافرين إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون وإن دخلوا النار فهم كافرون، فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين» الحديث.

وهذه الرواية كما ترى تدل على الواسطتين صدرأ وذيلأ، ومنها ما رواه في الكافي أيضاً في باب المستضعف عن عمر بن أبان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين فقال عليه السلام: هم أهل الولاية، فقلت: أي ولاية، فقال: أمّا إنها ليست بالولاية في الدين، ولكنها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار، ومنهم المرجون لأمر الله عز وجل» إلى غير ذلك من الأخبار.

ثم إنَّ الواسطة بين الإيمان بالمعنى الأعم وهو الإسلام والكفر لا يترتب عليه حكم كلَّ من الكافر والمسلم فمثل النجاسة لا يترتب عليه، بل يحكم بطهارته، لأنَّ النجاسة من أحكام الكفر كما أنَّ جواز النكاح والتوارث من أحكام الإسلام وهل يحكم بصحة عباداته أم لا وجهان أوجههما الثاني، لأنَّ ظاهرهم اعتبار الإسلام في صحة العبادات لا مانعية الكفر نعم لا يجوز استرقاقه قطعاً، لأنَّه من أحكام الكفر، كما أنَّه يحكم بسقوط القضاء عنه بعد الإسلام فإنَّه من أحكامه.

وبالجملة لا بدَّ من تشخيص كون الحكم مترتباً على الكفر أو الإسلام وهو بنظر الفقيه، وأمَّا الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخصَّ والكافر فيجري عليه حكم المسلم القائل بالإيمان الأخصَّ ولا يترتب عليه حكم كلَّ من الكافر والمؤمن فمثل حقن الدماء والميراث وجواز النكاح فيما كانت الواسطة امرأة وأراد المؤمن نكاحها يترتب عليه، وأمَّا نكاحها المؤمنة ونحوه ممَّا رتب في الشرع على الإيمان بالمعنى الأخصَّ، فلا يترتب عليه ويدلَّ على ما ذكرنا الأخبار السابقة وكثير من الأخبار الأخر، منها ما رواه في الكافي في باب أنَّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان عن حمزة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتَه يقول الإيمان ما استقرَّ في القلب وأفضى به إلى الله عزَّ وجلَّ، وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الَّذي عليه جماعة النَّاس كلُّها وبه حققت الدماء، وعليه جرت الموارث وجاز النكاح واجتمعوا على الصَّلاة والزَّكاة والصَّوم والحجَّ وخرجوا بذلك عن الكفر واطلموا إلى الإيمان، والإسلام لا يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام، وهما في الفعل والقول يجتمعان كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة، وكذلك الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

قُلُوبِكُمْ»، فقول الله عز وجلّ أصدق القول، قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك، فقال: لا هما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقربان به إلى الله عز وجلّ، قلت: أليس الله عز وجلّ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، وزعمت أنهم مجتمعون على الصلاة والزكاة والصوم والحج مع المؤمن، قال: أليس قد قال الله عز وجلّ يضاعفه له أضعافا كثيرة فالمؤمنون هم الذين يضاعف الله عز وجلّ حسناتهم لكلّ حسنة سبعين ضعفاً، فهذا فضل المؤمن ويزيده الله في حسناته على قدر صحة إيمانه أضعافاً كثيرة ويفعل بالمؤمنين ما يشاء من الخير، قلت: رأيت من دخل في الإسلام ليس هو داخلاً في الإيمان، قال: لا، ولكنه قد أضيف إلى الإيمان وخرج عن الكفر، وسأضرب لك مثلاً تعقل به فضل الإيمان على الإسلام رأيت لو أبصرت رجلاً في المسجد أكنت تشهد أنك رأيت في الكعبة، قلت: لا يجوز لي ذلك، قال: فلو أبصرت رجلاً في الكعبة أكنت شاهداً أنه قد دخل المسجد الحرام، قلت: نعم، قال: وكيف ذلك، قلت: لا يصل إلى دخول الكعبة حتى يدخل المسجد، قال: أصبحت وأحسنت، ثم قال: كذلك الإيمان والإسلام.

ویمضمونه جملة من الروایات وظاهره وإن كان ترتب الثواب على أعمال جميع الفرق من المسلمين، إلا أنه مطلب آخر لا دخل له بما كنا نحن في صدد بيانه مع كونه معارضاً بظاهر منه يدل على إناطة الثواب بالإيمان بالمعنى الأخصّ مثل ما رواه في الكافي في باب دعائم الإسلام عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضى الرحمن الطاعة للإمام عليه السلام بعد معرفة أن الله عز وجل يقول: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾، أما لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف

وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجمود، فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والإيمان، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص فبدل على أن من المسلمين

ولاية ولي الله فيوالية ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثم قال: وأولئك المحسن منهم يدخل الله الجنة بفضل رحمته» ومثله ما رواه في الكافي بعد باب دعائم الإسلام عن القاسم بن الصيرفي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الإسلام يحقن به الدّم وتؤدي به الأمانة ويستحلّ به الفروج والثواب على الإيمان» إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، وإن كان هناك أخبار آخر تدلّ على استحقاق غير المستبصر الثواب على الإطاعة وكون الثواب للمؤمن من حيث إنّ اختلاط طيبته بطينة المؤمن أوجب اختيار الطاعة، كما أنّ اختلاط طيبته بطينة غيره أوجب المعصية فتوابه يعود إلى المؤمن كما أنّ عقابه يعود إليه وكيف كان لتحقيق المسألة محلّ آخر لا دخل لها حقيقة بمسائل الفقه ولا بأصول الفقه.

نعم هنا كلام آخر وهو أنّه على القول بعدم الثواب على عباداتهم كما هو الأظهر فهل هو من جهة كون الإيمان بالمعنى الأخصّ شرطاً في صحّة العبادة كما أنّ الإسلام شرط فيها إجماعاً أو من جهة حبطها ولا ينافي الوجه الأول حكمهم بأنّه إذا استبصر المخالف لا يجب عليه قضاء العبادات البدئية إذا فرض إبقاؤها على طبق مذهبه الباطل، فإنّه حكم تعديدي وإلاّ فربما يكون ما أوقعه على طبق مذهبه باطلا عندنا ومخالفاً للواقع يقيناً، فكيف يمكن الحكم بصحّته بمقتضى القواعد ولتحقيق هذا المطلب أيضاً محلّ آخر، لأنّ شرح القول فيه ينافي وضع التعليقة.

من ليس بمؤمن ولا بكافر لا على ثبوت الوساطة بين الإسلام والكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك وحينئذ فالشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة والمعاد فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين^(١) وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلم وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني، فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالوجود، هذا كله في الظان بالحق وأما الظان بالباطل فالظاهر كفره.

بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك أو لا بد من النظر والاستدلال بظاهر الأكثر الثاني، بل ادعى عليه

(١) ظاهر بعض الأخبار المتقدمة وإن كان كفاية مجرد الإقرار في الإسلام بل ظاهر جملة من الأخبار، بل الكتاب العزيز الاكتفاء به مع العلم بعدم الاعتقاد باطناً لكن الأظهر كما يقتضيه جملة من النصوص كون كفاية الإقرار من حيث كشفه عن الاعتقاد ولا ينافي ذلك كون مقتضى المصلحة ترتيب أحكام الإسلام في صدر الإسلام على المناقض فضلاً عن الشاك على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، ثم على التقدير الثاني، لا فرق في الحكم بعدم إسلامه بين كونه ظاناً بالحق أو بالباطل، كما أنه لا فرق في الحكم بكفره على تقدير عدم الوساطة والحكم بعدمه على تقدير الوساطة بين القسمين من الظان، فالفرق الذي استظهره قدس سره في الكتاب بقوله: أما الظان بالباطل، فالظاهر كفره محل مناقشة فافهم.

العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر الإجماع حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد»^{*}، فإن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية، ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني، وأصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد: «بأنه جزم في غير محله».

لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفة الله، وأنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة.

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في القواعد من: «عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الأصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الأنبياء السابقة»، ويعضده أيضاً ظاهر ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من: «أن النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها».

ويؤيده أيضاً اقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في أركان الفتوى أن المستفتى فيه هي الفروع دون الأصول. لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكاً، وهذا غير معقول في أصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف.

وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفاً كان في

* النافع يوم العشر في الباب الحادي عشر، ص ٤.

الواقع أو موافقا كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه، إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وإن لم يعتقد لكنه بعيد. ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعصدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية.

وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم^(١) من عدم حصول الجزم من التقليد، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقلية المبتنية على الاستدلالات العقلية، وأما التقليد فلا اعتماد فيها على قول المقلد كالا اعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

وكيف كان فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين^(٢) العقلية للشخص

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن منشأ حصول القطع إذا كان حسن الظن بالمقلد بالفتح مع انضمام الأمارات والقرائن الخارجة لم يفرق بين المسائل العقلية المحضة وغيرها مما يكون المرجع فيها النقل.

(٢) كلامه قدس سره في المتمكن من تحصيل العلم محمول على ما يشمل حصول العلم من التقليد، فلا يتوجه عليه كون مقتضى الإنصاف خروجه عن محل الكلام فإن البحث في المتمكن عن تحصيل العلم، كما أن مراده فيما ذكره بيان ما هو الغالب، وإلا فبعض المسائل مبنية على براهين واضحة، لا يوجب النظر والاستدلال الوقوع في الشبهة والضلالة كيف وإن الله عز وجل أرشد المكلفين

في كتابه العزيز إلى التمسك بالآيات الباهرات والبراهين الواضحات على وجوده ووحدته وحكمته وغير ذلك من صفاته مع أن البرهان والدليل الإجمالي على جملة من الأمور مما هو مركون في النفوس ومن فطرياتها، نعم الأمر في كثير من المسائل المشكلة مما يحتاج في إقامة البرهان عليها على تعلمها من الحكمة الإلهية أو الطبيعية كما ذكره قدس سره،

وبالجملة لا إشكال في اختلاف المسائل والأشخاص فيما أفاده، وليس مراده الكلية بل المراد بيان القضية الغالية بالنسبة إلى ما يحتاج إلى الاكتساب، وأما ما يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها فهو خارج عن محل كلامه، لأن حصول العلم من البرهان الإجمالي للمتفطن بالنسبة إليه ضروري فكيف يعتمد على قول الغير في حصول الجزم، ثم إنه لا ينافي ما استقر به قدس سره وفقاً لمن ذكره في كفاية الجزم الحاصل من التقليد وهو الحق الذي لا محيص عنه عند التأمل الآيات الناهية عن التقليد وإن كانت واردة في الأصول، ضرورة كون المراد من التقليد فيها هو الذي لا يفيد الجزم، كما أنه لا ينافي ما أمر فيها بالنظر والاستدلال من الآيات والأخبار مثل قوله عليه السلام: «عليكم بدين المعجز»، فإن الأمر بالنظر والاستدلال إنما هو من جهة عدم حصول المعرفة والعلم بالتقليد غالباً، لا من جهة عدم كفاية العلم بالحق الحاصل من غيره فهو إرجاع إلى ما يتيسر غالباً سيما بالنسبة إلى وجود الصانع للعالم الذي دل عليه تمام ما في الآفاق والأنفس ويكون حصول العلم به ضرورياً إن لم يكن فطرياً بل التحقيق كونه أظهر الظواهر.

ومن هنا دل على ذاته بذاته وبه عرفناه فكيف يرجع فيه إلى التقليد أو يلتزم البرهان الفلسفي وعلى ما ذكرنا يحمل منعهم عن التقليد في الأصول مضافاً إلى قرائن مذكورة في الكتاب ودعوى كون المطلوب في العقائد اليقين، ولا يمكن حصوله من

المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليستغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاذه خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل.

المقام الثاني: في غير الممكن من العلم

والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم بتحصيل الظن أم لا، وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده.

أما الأول: فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز^(١) نظراً إلى العمومات الدالة

التقليد نظراً إلى زوال الجزم الحاصل منه بتشكيك المشكك فاسدة.

أولاً: بعدم الدليل على اعتبار غير الجزم والاعتقاد والمعرفة في العقائد، ولا شبهة في حصول هذه العنوانات بالتقليد كما تحصل بالنظر والاستدلال.

وثانياً: بأن زوال الجزم بالتشكيك مشترك الوجود، إذ كثيراً ما يزول الجزم الحاصل من النظر أيضاً.

(١) وقد يستدل على ذلك مضافاً إلى ما في الكتاب بوجوه:

أحدها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، فإن مقتضاه كون كل من لم يعرف الحق مقصراً من حيث تركه المجاهدة، وإلا كان مهدياً إلى الحق وواصلاً إليه بمقتضى الآية.

ثانيها: حكم العقل بذلك بعد عرفان كون الغرض من الخلق المعرفة ولو

بملاحظة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، أي ليعرفون كما هو مقتضى التفسير والحديث القدسي كنت أكثراً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، فلو كان بعض المكلفين قاصراً وعاجزاً عن المعرفة لزم كون خلخته عبثاً ولفواً.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ومثله قوله عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فإن مقتضاهما كون معرفة الله عز وجل وأوليائه من الودائع الربانية والإلهامات الإلهية في النفوس البشرية، لا تزول عنها إلا بصارف قوي، فإذا فرض كون المعرفة مكنونة في النفوس بحسب التكوين الإلهي فكيف يفرض العجز عنها.

هذا والجواب عن الأول ظاهر إذا المفروض كون العاجز عاجزاً عن المجاهدة بل ربما يكون غافلاً صرفاً فكيف يتصور في حق المجاهدة والهداية في الآية مترتبة على المجاهدة، وأما عن الثاني فبأن المراد بيان الغرض من خلق نوعي الجن والبشر وأنه لتكميل النفوس بمعرفة باريهم وخالقهم، حتى يترتب عليها التشبه به بكسب الأخلاق الحميدة والأعمال المحمودة، ولا يتنافى ذلك عجز بعض الأشخاص، وإلا لزم عدم وجود المجنون في العالم، أو عدم موت أحد في صغره للزوم العبث في الخلق كما توهم ومنه يظهر المراد من الحديث الشريف أيضاً، فإن ترتب المعرفة على الخلق المتعلق لإرادة الله عز وجل لا يلزم عدم وجود العاجز، وأما عن الثالث فبأن المراد من الآية والرواية كون آيات المعرفة موجودة في الأنفس، كما أنها موجودة في الآفاق ولا يتنافى ذلك عروض الحجاب عن النظر إليها والتأمل فيها بقصر قاصر ولو بالاكتساب القهري عن الآباء والأهتات فافهم.

والإنصاف وجود العاجز كما نشاهد بالوجدان مضافاً إلى ما ورد في حق

على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وأن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص، ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الإجماع على أن المخطئ في العقائد غير معذور.

لكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير إلى ذلك، وسيجيء من الشيخ قدس سره في العدة: «من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم»، هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي، ومورد الإجماع على أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ينافي كون الغافل والمفتت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

وأما الثاني: فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لأن المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق بالمأمور به ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لأن المقصود فيها العمل، ولا معنى للتوقف فيه لا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه، فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً

المستضعف وإلى الأخبار الدالة على ثبوت الوسطة ممّا عرفت جملة منها سيّما ما عرفته في قضية مناظرة الإمام عليه السلام مع زرارة وغيرها كما ذكره قدس سره في الكتاب.

فيندرج في عموم: «قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها».
نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم^(١) ورأى العالم منه

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأن تكليف العالم بعد رجوع الجاهل إليه فيما يجب عليه اليان، والدلالة والإرشاد هو يان ما استفاده من الأدلة في حكم الموضوعات وأدى إليه نظره الاجتهادي القطعي أو الظني فيما كان الظن حجة، فإذا استفاد من الأدلة العقلية والنقلية عدم حجة الظن في المقام وكون الاعتقاد الظني كالشك، وأنه يحرم الالتزام بمقتضاه نظرا إلى كون التدين الظاهري في العقائد من آثار العلم، لا المعلوم ولا الاعتقاد بالمعنى الأعم، فكيف يجوز له تجويز الجاهل العمل بالظن وتحصيله فضلا عن أن يجب على العالم إلزامه بتحصيل الظن.

وما يقال في دفع المناقشة أن وجوب إلزامه بتحصيل الظن إنما هو من جهة حكم عقله بلزومه إذا احتمل قيامه مقام الاعتقاد العلمي من باب الإرشاد وإزالة الخوف الحاصل للنفس من جهة احتمال تعيين الظن في حقه، ولا ينافي ذلك كون حكم الظن في الواقع وفي نفس الأمر عدم الحجية، ألا ترى أنهم اختلفوا في وجوب تقليد الأعم والأورع أو جواز البقاء على تقليد الميت مع اتفاقهم على وجوب رجوع العامي الجاهل بحكم المسألتين إلى الحي الأعم من جهة حكم عقله بذلك من حيث كونه متيقن الاعتبار وغيره مشكوك الاعتبار فالحيتين مختلفتان، فإذا دار أمر الجاهل في المقام بين البقاء على الشك وتحصيل الظن واحتمل تعيين الثاني ولو من جهة ذهاب بعض إليه، فلا محالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظن من باب الاحتياط، فيجب على العالم من باب الإرشاد إلزامه بتحصيل الظن بهذه الملاحظة والحيثية وإن كان الحكم الإلهي الواقعي في الموضوع المذكور هو عدم حجة الظن وحرمة العمل به في نفس الأمر فاسد جدا.

أما أولاً: فلأنَّ حكم العقل المذكور إنّما يتبع احتمال تعيين سلوك الطريق الظني إذا لم يحتمل حرمة كما في تقليد الحيّ الأعمى، وإلا فأمره دائر بين المحذورين.

وأما ثانياً: فلمنافاة ما ذكره لما اتفق عليه الكل من استقلال العقل بعدم حجية ما شك في اعتباره وأنه يجب التوقف فيه.

وأما ثالثاً: فلأنَّ الذي يحكم به عقل الجاهل بالمسألة المفروضة سواء احتمل كون تحصيل الظن واجباً شرطياً ومعتبراً في الإيمان أو واجباً نفسياً مستقلاً الرجوع إلى العالم ليس إلا من حيث كون الشبهة حكمية واللازم على العالم بيان الحكم الإلهي، الذي أدى إليه نظره واستنبطه من الأدلة، فإذا فرض أداء نظره إلى عدم حجية الظن وحرمة التدبّر به في العقائد مطلقاً حتّى في حقّ الغير المتمكّن من العلم كما هو المفروض، فكيف يصير الواجب في حقّه إلزامه بتحصيل ما ليس حجة في حقّه في نظره فالقياس في غير محلّه فتدبّر.

ولنختم الكلام فيما يتعلّق بالمقام بذكر أمرين:

الأول: أنك قد عرفت في طيّ ما قدّمنا لك أنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة في تفسير الإيمان، وتحديد المقدار الواجب منه أنّ معرفة التفاصيل غير واجبة على من يتمكن منها بحسب تكليف نفسه عينا من حيث توقّف الإيمان عليها أو وجوبها بالاستقلال، فهل يجب بالوجوب الكفائي من حيث حفظ نوع ما ورد في الشرع وثبت فيه مضافاً إلى كونه أداء الحقّ أولياء النعم الظاهرية والباطنية والوسائط الخلقية والعلل الغائية، وربّما يحتاج إليها لردع المبطل لها والزّاعم خلاف الحقّ فيها هذا بالنسبة إلى غير صفات الباري تعالى من صفات حججه عليه السلام أو الأمور الدنيّة الاعتقاديّة الثابتة من جهتهم وبياناتهم، وأما بالنسبة إلى صفاته عزّ وجلّ من أن يوصف بصفات المخلوقين فالأمر أوضح، ومن هنا قيل

التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل، لأن انكشاف الحق ولو ظنا أولى من البقاء على الشك فيه.

بوجوب تحصيل علم الكلام لحفظه عن الاندراس وليس ذلك بأدون من تحصيل الأحكام الغير الإلزامية في فروع الديانات من حيث لزوم حفظ أحكام الشرع عن الاندراس وإن لم يحتج إليها غالب المكلفين أو لا يجب وجهان أوجههما في النظر عاجلاً الأول ولا ينافي ذلك ما قدّمنا أصلاً كما لا يخفى.

الثاني: أنه كما لا إشكال في مطلوبة معرفة التفاصيل بحسب الإمكان في حق كل من يقدر عليها بقدر ميسوره ومقدوره من حيث اختلاف مراتب الإيمان، فيختلف بحسب الآثار والعقل واللوازم الأخروية على ما تبها عليه سابقاً كذلك لا إشكال في مطلوبة تكميل المرتبة الخاصة من المعرفة الحاصلة للمكلف بحسب مقدوره من حيث اختلاف مرتبة المعرفة شدة وضعفاً، ومن هنا سأل الخليل على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام وعلى سائر أنبيائه ورسله شهود إحياء الموتى مع يقينه بالبعث والمعاد حتى يحصل له مرتبة الاطمئنان وكمال اليقين، ومن هنا ورد ترجيح تفكير ساعة على عبادة سبعين سنة وترجيح مقام الأئمة عليهم السلام على مقامات الأنبياء والأولياء، حتى الخليل وتفضيلهم عليهم لحصول كمال المعرفة المقدور لهم صلوات الله عليهم، ولذا قال مولانا ومولى العالمين أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى أخيه وزوجته وأولاده الطاهرين: «لو كشف الغطاء ما ازدادت يقيناً» فهم أفضل من جميع الأنبياء والمرسلين، حتى أولي العزم منهم غير خاتم النبيين صلوات الله عليهم من حيث الصفة المذكورة كما فضلوا عليهم بسائر الصفات النفسانية والأخلاق الربانية الروحية، ومن هنا كانوا عللاً لوجود جميع المخلوقات حتى الأنبياء والأولياء صلوات عليهم والسابقون في الخلق في العوالم الروحية والملكوئية بما شاء الله تعالى.

وأما الثالث: فإن لم يقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام، فالظاهر كفره وإن أقر به مع العلم بأنه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

وفي جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود.

مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام قال: «ما تقول فيمن شك في الله، قال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: كافر، ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد»، وفي رواية أخرى: «لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».*

ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين، فظاهرها أن المقر ظاهراً الشاك باطناً الغير المظهر لشكه غير كافر.

ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُوجُوا مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾*، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم، فيكونوا مؤمنين، فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم، فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك

* الكافي، ج ٢، ص ٣٩٩.

* الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

* سورة التوبة، آية: ١٠٦.

الحالة، إمّا يعذبهم، وإمّا يتوب عليهم* وقريب منها غيرها.
ولنختتم الكلام بذكر كلام السيد الصدر^(١) الشارح للوافية في أقسام

(١) ما ذكره في شرح الوافية من أقسام المقلّد على تقدير القول بجواز التقليد في العقائد والقول بعدمه مطابق لما حكاه قدس سره في الكتاب، إلّا أنّ الأقسام تزيد على أربعة عشر على القول بعدم جواز التقليد كما هو ظاهر، نعم ما حكاه شيخنا قدس سره في ذيل كلامه يخالفه في الجملة، فإنّه قال في الشرح الثامن: «هذه الصّورة من غير عناد ولا إصرار بعدم العلم بالوجوب، فهذا كافر أيضاً إن مات ولم يرجع من اعتقاده الباطل التاسع هذه الصّورة من غير علم بالوجوب، وهذا أيضاً كافر، وكذا العاشر يعني هذه الصّورة من غير عناد الحادي عشر المقلّد للباطل إن كان معانداً مع العلم والإصرار، والثاني عشر بلا إصرار، والثالث عشر بلا علم، والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر ممّا سبق انتهى كلامه رفع مقامه.

ثمّ إنّ المراد من القول بجواز التقليد كما صرّح به شيخنا قدس سره فيما سبق في الكتاب في مقام الفرق بين التقليد في الأصول وبينه في الفروع: «ليس ما يترأى من ظاهره في بادئ النظر، بل المراد أنّ المطلوب في العقائد الحقّة معرفتها والوصول إليها من أيّ طريق كان فليس النظر واجباً شرطياً ولا نفسياً في قبال القول بوجوبه على أحد الوجهين، فإذا كان المقلّد مخطئاً لا يكون معذوراً مع الالتفات وهذا بخلاف ما لو كان المكلف مجتهداً في الأصول، فإنّه يكون معذوراً على تقدير الخطأ في الآخرة، إلّا إذا كان مقصراً في المقدمات، وهذا الذي ذكرنا مع وضوحه قد صرّح به المحقّق الورع مولانا أحمد الأردبيلي قدس سره كما حكاه في الشرح المذكور، فإنّه قال: وظنّ أنّه يكفي في الأصول

التوصل إلى المطلوب» انتهى كلامه قدس سره.

ثم إن ما أفاده شيخنا قدس سره في ردّ الشارح في المقلّد للحقّ على القول بعدم جواز التقليد بقوله أقول: (الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول) إلخ في غاية الاستقامة، فإنّ ظاهره ذكر الأقسام للمقلّد على القول بعدم الجواز المستظهر من المشهور من كون النّظر واجباً شرطياً وإن كانت كلماته مضطربة، فإنّ تمسّكه بالأصل لنفي وجوب النّظر قد يستظهر منه الوجوب النّفسي نظراً إلى عدم معنى للرجوع إلى أصالة البراءة، أو أصالة العدم في نفي الوجوب الشرطي قال قدس سره بعد نقل ما عرفت من المحقق الأردبيلي طيّب الله رمسه ما هذا لفظه: «هاهنا ثلاث مقامات:

الأول: أنّه هل يجوز التقليد في الأصول أو لا الحقّ، نعم لأنّ الأصل عدم الوجوب ولا صارف، إذ أدلّة وجوب النّظر مدخولة مثل قولهم ممّا لا يتمّ دفع الضرر الذي هو واجب، إلّا به وكلّ ما لا يتمّ الواجب، إلّا به فهو واجب أمّا تحقّق الضرر، فإنّ من رأي عليه نعماً متوافرة باطنة وظاهرة مع علمه، ضرورة بأنّها من جانب الغير ورأى الاختلاف في وجود الصّانع وصفاته جوّز وجود منعم طلب منه معرفته وشكر تلك النّعم، فيحصل له خوف زوال النّعمة، بل حلول النّقمة بترك معرفته وشكره والجواب أولاً منع استلزام مجرد التجويز الخوف، إلّا مع افترائه بدعوى مدّعي الرسالة المقرونة بالمعجزة وأمر المكلف بالإصغاء إليه والنّظر إلى معجزته إذ حيثنّ يحصل الخوف لاحتمال صدق المدّعي إلى أن قال.

وثانياً: أنّ المدّعي عموم الوجوب للمكلفين والدليل لا يفيد على تقدير تسليمه، لأنّ منهم من لا يحصل له الخوف حتّى يجب عليه عقلاً دفعه كمن قلّد محقّقاً وجزم به، فإنّه بعده ما اعتقد تقليداً اعتقاداً جازماً أنّ له صانعاً منعماً،

المقلد في أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد وأقسامه بناء على عدم جوازه قال: «إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة، لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو في باطل وعلى التقديرين إما أن يكون جازماً بها أو ظاناً وعلى تقدير التقليد في الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبتئياً على عناد وتمصّب بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه، وإما لا فهذه أقسام ستة.

فالأول: وهو من قلّد في مسألة حقة جازماً بها مثلاً قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله، فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من أن التصديق معتبر من أي طريق حصل إلى أن قال:

الثاني: من قلّد في مسألة حقة ظاناً بها من دون جزم فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق سيما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك».

أقول: هذا مبني على أن الإسلام مجرد الإقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقتها للاعتقاد وفيه ما عرفت من الإشكال وإن دل عليه غير واحد من الأخبار. الثالث: من قلّد في باطل مثل إنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد.

الرابع: من قلّد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين إلحاقهما بمن

فشكره بموجب اعتقاده لقضاء ما يجب عليه، فكيف يحصل له الخوف وإن جوّز أن يكون اكتفاؤه بالتقليد مذموماً إلى آخر ما ذكره بطوله».

فإنه كما ترى ينفي الوجوب الشرطي للنظر، فإن الوصول إلى الحق لا ينافي الوجوب النفسي أصلاً كما لا يخفى.

يقام عليه الحجة في يوم القيامة، وأمّا في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه وبالإسلام إن لم يكونا كذلك، فالأول كمن أنكر النبي صلى الله عليه وآله مثلاً، والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس: مَنْ قلد في باطل جازماً مع العناد.

السادس: مَنْ قلد في باطل ظاناً كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار.

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد، قال: «إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل وعلى التقديرين مع الجزم أو الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد، أو به وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره وعلى الدلالة أصر على التقليد، أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لافهذه أقسام أربعة عشر:

الأول: التقليد في الحق جازماً مع العلم بوجوب النظر والإصرار فهذا مؤمن فاسق لإصراره على ترك الواجب»،

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار والرجوع، فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الإصرار، والظاهر أنه مؤمن مرجي في الآخرة وفاسق للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار فهذا مسلم ظاهراً غير فاسق.

الخامس والسادس: المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجمع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلاً، لكن ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور كما

يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأنّ الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.

ثم قال السايغ: المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر والإصرار عليه فهذا أشد الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار فهذا أيضاً كافر.

ثم ذكر الباقي، وقال إن حكمها يظهر مما سبق.

أقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم، لأنهم أولى به من السابقين.

بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو فلا بدّ من نقل عبارة العدة فنقول: قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول مستدلاً: «بأنه لا خلاف في أنّه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها وإذا كان لا يتم ذلك، إلا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب أن لا يصح التقليد في ذلك.

ثمّ اعترض بأن السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم.

فأجاب بأن على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في التكثير.

ثمّ قال: «إن المقلد للحق في أصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وإنه معفو عنه، وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لأنني لم أجد أحداً من الطائفة، ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع.

ثم اعترض على ذلك بأن ذلك لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

وأجاب بمنع ذلك لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الأصول، وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله فكيف يكون إسقاط العقاب مغرباً وإنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحوالهم وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم، إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم من باب الإغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله.

وأقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به إما على جملة أو تفصيل، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال* انتهى.

وذكر عند الاحتجاج على حجية أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال: «وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه*»، انتهى.

أقول: ظاهر كلامه قدس سره في الاستدلال على منع التقليد^(١) بتوقف

(١) لا يخفى عليك أن كلام الشيخ قدس سره في العدة في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب والتباس، بل مناقشة من وجوه، أما عدم وضوحه في إفادة المراد من

حيث إن محله المقلد الغير الجازم أو الجازم، فإن ظاهر استدلاله أولاً على بطلان التقليد في الأصول من حيث توقف معرفة الموضوع الشرعي حكماً وموضوعاً على معرفة جاعله والواسطة في تبليغ جعله وإن كان كاشفاً عن كون محل كلامه في المقلد الغير الجازم نظراً إلى ظهوره في لزوم الدور على تقدير كفاية التقليد في الأصول من حيث توقف الكفاية على ثبوت الشرع المتوقف على التقليد على الفرض، فلا بد من اعتبار المعرفة العلمية الغير المتوقف اعتبارهما على شيء من حيث كونها معتبرة بذاتها سواء كان حاصلها عن الدليل أو التقليد، وهذا بخلاف المعرفة الغير العلمية وإن كان لزوم الدور غير متوقف على كفاية التقليد الغير المفيد للعلم على المقدمة المذكورة في كلامه كما هو ظاهر، فإن لزومه على القول باكتفاء التقليد في الأصول إنما هو من حيث توقف جواز التقليد على ثبوت الشرع الذي فرض توقفه عليه من غير دخل لتوقف معرفة الصلاة وأعدادها لكنه ظاهر فيما استظهره شيخنا قدس سره منه، فلا بد أن يكون مراده من المعرفة بالنسبة إلى الصلاة هي المعرفة الغير الجزئية الحاصلة من التقليد من حيث قيام الدليل الشرعي على كفايته وظاهر كلامه في إثبات العفو بقوله: (لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم) إلى آخره كون محل الإثبات هو التقليد المفيد للجزم لكن لا بد من حمل كلامه على ما استظهره شيخنا قدس سره لشهادة مجموع كلماته في المقام فيما ذكره في بحث حجية الأخبار فإنه ذكر بعد ما حكى عنه في الكتاب ما هذا لفظه: «على أن من أشاروا إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على

حصولها» انتهى ما أردنا نقله وهو كما ترى صريح في كون المراد من المقلد في كلامه هو المقلد الغير الجازم فلا بد أن يكون المراد من الاعتقاد في كلامه الأعم من الظني، بل يمكن أن يقال: إن مراده من الاعتقاد هو إظهار العقائد الحقّة من جهة التقليد، بل يمكن أن يقال: إن كلامه هذا ظاهر بنفسه فيما ذكر من حيث ظهور المماثلة المذكورة في كلامه في ذلك فافهم.

أما المناقشات فإنّه يرد عليه أولاً: أن المعتبر بمقتضى ما عرفت من الأخبار وغيرها هو الاعتقاد الجزمي بالعقائد الحقّة، نعم في ترتيب آثار الكفر على الشك المظهر للحقّ عن تقليد كلام مبنيّ على ثبوت الوساطة قد عرفت بعض الكلام فيه وهو لا تعلق له بالمقام من كفاية التقليد في تحقّق الإيمان.

وثانياً: أنّه بعد البناء على كفاية مجرد إظهار الحقّ ولو عن تقليد في تحقّق الإيمان مع الشكّ أو الظنّ في مقام الوضع لا دليل على وجوب النّظر والاستدلال مستقلاً، بل لا دليل على وجوب تحصيل العلم واليقين بالوجوب النفسي المستقلّ، فإنّ وجوب تحصيل العلم إنّما هو من حيث توقّف حصول المعرفة المعتمدة في تحقّق الإيمان على العلم، فإذا قيل بكفاية مجرد إظهار الحقّ في تحقّق الإيمان فيسقط وجوب تحصيل العلم، كما أنّنا نقول بسقوط النّظر والاستدلال بعد حصول العلم من التقليد من حيث إنّ اعتبار النّظر إنّما هو من جهة توقّف حصول العلم غالباً عليه فإذا حصل التّوصّل بغيره أحياناً فيسقط وجوبه.

وثالثاً: أنّه بعد البناء على وجوب تحصيل المعرفة العلميّة لا دليل على العفو عنه بعد البناء على إمكانه والإغماض عمّا قيل من عدم إمكانه من حيث كونه منافياً للطف الواجب على الحكيم تعالى، بل منافياً لفرضه من جعل التكليف وبعث بالرّسل وإنزال الكتب من جهة كون العفو الحتمي عن المعصية موجبا للإقدام عليها من غالب النفوس الضّعيفة، فإنّ عدم قطع المعاشرة لا يدلّ على ما

استظهره، لأنه أعمّ من ذلك لم لا يكون من جهة حمل كلام من قال بمثل قولهم على كونه معتقداً جازماً ولو من جهة طريقته كلامه إليه بالنظر إلى ظهوره.

نعم هذا الاحتمال لا يجري في حق الأئمة صلوات الله عليهم لانكشاف الواقعات لهم وعدم إمكان جعل الحكم الظاهري في حقهم، فلا بد أن يقال إن عدم قطع المعاشرة عن الأئمة عليهم السلام كما يحتمل أن يكون من جهة علمهم بشكهم في الواقع على ما يقوله الشيخ كذلك يحتمل أن يكون من جهة علمهم بعلمهم، فلا يكون دليلاً على العفو على ما استظهره قدس سره، بل يعلم أن سكوت العلماء وعدم ردهم للعوام وعدم قطع المعاشرة معهم لا بد من أن يكون من جهة الحمل المذكور، وكذا معاملة الأئمة معهم معاملة المؤمنين إنما هو من جهة علمهم بعلمهم بالحق وإن لم يستندوا إلى دليل وبرهان، فإنه بعد حصول المعرفة العلمية يسقط النظر والاستدلال، إذ لا محل له بعد حصولها وكون المقصود منه التوصل إليها على ما عرفت، إذ على تقدير علمهم بشكهم وكون النظر واجبا نفسياً مستقلاً أو كون تحصيل العلم واجباً، كذلك من غير توقّف حصول الإيمان على حصوله لا يجوز السكوت قطعاً من باب إرشاد الجاهل إلى حكم الله تعالى وإن لم يكن مغيراً على ما ذكره قدس سره من حيث كون العامي جاهلاً بمسألة قبح الإغراء التي هي مسألة أصولية، فإن دليل وجوب إرشاد الجاهل بالحكم الشرعي العامل على خلافه ليس منحصراً في قبح إغراء الجاهل، بل الدليل العام الجاري في جميع الموارد هو حكم العقل من باب وجوب اللطف ولزوم نقض الغرض من تشريع الأحكام ولو عمّم المعروف والمنكر بالنسبة إلى ما كان معروفاً ومنكراً بحسب الواقع ونفس الأمر ولو كان الفاعل جاهلاً بهما لجاز التمسك بما دلّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأدلة الأربعة، ومن هنا وقع التمسك به في الكتاب من شيخنا قدس سره في المقام وإن كان الأولى تحرير المقام بما عرفت

كما أن الأولى، بل المتعين تحرير وجه سكوت الأنمة عليهم السلام بما عرفت لا بما في الكتاب، لأنه لا يخلو عن مناقشة ظاهرة لمن راجع إلى ما أفاده في وجهه وما ذكرنا.

فإن شئت قلت: إن علم المقلد الغير الجازم في مسألة اعتقادية حقّة بعدم وجوب تحصیل العلم عليه مستندا إلى سكوت الأنمة عليهم السلام والعلماء وعدم قطعهم المعاشرة معهم وأنه لولاه لوجب عليهم الردع وترك المعاشرة، فيلزم على تقدير الوجوب، مع هذا الفرض الإغراء بالجهل وإن كان منافيا لفرض تقليده في الأصول كلّها، إلا أن دليل وجوب تعليم الجاهل ليس منحصرأ في قاعدة قبح الإغراء بالجهل.

هذا كلّه فيما لو كان مراد الشيخ قدس سره من المقلد هو الغير الجازم منه كما استظهرناه، وأمّا لو أريد منه الجازم منه فيستدلّ على عدم قطع المعاشرة على ما اخترناه في المسألة من عدم وجوب النظر، إلا من باب المقدّمة فيسقط عند حصول العلم والمعرفة، فقد تبين ممّا ذكرنا كلّه أن المقلد للحقّ على أقسام فإن لم يكن جازما لم يكن إشكال في عدم ترتيب حكم المؤمن عليه سواء كان ملتفتا بوجوب تحصیل العلم عليه أو غافلاً ذاهلاً عنه غاية الأمر كونه عاصياً على تقدير الالتفات بجميع أقسامه وفي جريان حكم الكفر عليه مطلقاً بحسب الآثار الدنيوية كلام عرفته وإن كان جازماً لم يكن إشكال في إيمانه وعدم عصيانه أصلاً، غاية الأمر كونه متجرباً لو اعتقد وجوب النظر عليه شرطاً أو نفساً وكان مطلقاً بحسب اعتقاده الباطل بما يقتضيه اعتقاده، وهذا هو المراد من الاستدراك بقوله قدس سره في الكتاب: (اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً) إلخ فيكون على تقدير اعتقاده خلاف الواقع مكلفاً في زعمه بالنظر وكون تركه عصياناً في حقّه، نعم على تقدير استفادته ذلك من الآيات والأخبار اعتماداً على

معرفة الصلاة وأعدادها على معرفة أصول الدين أن الكلام في المقلد الغير الجازم وحينئذ فلا دليل على العفو.

وما ذكره من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه والغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدلّ على العفو، وإنما يدلّ على كفاية التقليد.

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدلّ على عدم وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول لم يدلّ على العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

والتحقيق أن إمساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة ولعملهم بالأصول دليل على عدم الوجوب، لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى فيه من حيث الإرشاد والدلالة على الحكم الشرعي، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين.

فالإنصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره لعموم

الظهور اللفظي يكون مكلفاً في الظاهر بالنظر والاستدلال وإن كان التحقيق عندنا كون المخالف للحكم الظاهري متجرباً، فيكون استحقاقه المؤاخذة مبنياً على استحقاق المتجربي وإن كان الحكم الظاهري مخالفاً للواقع كما في الفرض على ما عرفت من كون وجوب النظر من المقدمات العقلية الغالبية، فيسقط بعد حصول العلم والمعرفة بغيره كما هو المفروض خلافاً لمن زعم استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري من حيث هو.

أدلة كفر الشاك، وأمّا الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدم وأمّا الجازم، فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأنّ وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلاً أو شرطاً شرعياً للإيمان، لكنّ الظاهر خلاف ذلك فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

الأمر السادس:

**إذا بنينا على عدم حجية ظن فهل يترتب عليه آثار أخر
فيرها:**

إذا بنينا على عدم حجية ظن، أو على عدم حجية الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابراً لضعف سند، أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، ومجمل القول في ذلك أنّه كما يكون الأصل في الظن^(١) عدم الحجية كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح.

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم الفرق في قضية الأصل الأولي في الظن بين جعله حجة مستقلة أو موجباً لحجة ما لا يكون معتبراً في نفسه لولاه أو موجباً لسقوط ما يكون معتبراً في نفسه من الاعتبار، أو موجباً لتقديم إحدى الحجّتين

على الأخرى مع الشك في ترتيب هذه الآثار والأحكام عليه، لأن كلاً من هذه يلزم الالتزام والتدين بحكم لم يعلم ثبوته من الشارع، ومن هنا يستدل بما ورد في شأن القياس وأشباهه على عدم جواز ترتيب شيء من الآثار المذكورة عليه ويجعل حاكماً وشارحاً، لما دلّ على حجّة المجبور مثلاً فيما كان مدلوله حجّة الخبر المظنون الصدور مثلاً ولو حصل الظن من الخارج ويفرق بينه وبين الظن المشكوك الاعتبار، حيث إنّ دليل اعتبار الخبر المظنون الصدور مطلقاً ولو حصل الظن بصدوره من غير صفات الراوي يوجب العلم بجواز التدين بالخبر المظنون صدوره بواسطة مطابقته للأمانة الخارجية، وهذا بخلاف ما لو حصل الظن بصدوره بواسطة القياس وأشباهه، فإنّ ما دلّ على وجوب إلقائه وكون مستعمله خارجاً عن الذين وأنّ أوّل من قاس إبليس مفسر وشارح لدليل اعتبار الخبر المظنون الصدور مطلقاً، وأنّ اعتباره مقيد بما إذا حصل الظن بصدوره من غير القياس، ولا يمكن عكس ذلك بجعل دليل اعتبار الخبر المظنون الصدور حاكماً على دليل حرمة القياس وأنّ المراد منه جعله حجّة مستقلة، لا ما يعمّه وجعله موجباً لتحقيق موضوع الحجّة بالوجدان لعدم الفرق بين الأمرين في صدق موضوع استعمال القياس وما هو المناط في حرمة، وأمّا ما ربّما يتوهم من أنّ جعله جابراً راجع إلى توسطه لوجود قيد وجداني، فالعمل حقيقة على المجبور لا بالقياس، وهذا بخلاف جعله حجّة، فإنّ العمل عليه حقيقة ففاسد جدّاً، وإلّا أمكن أن يقال علي القول بحجّة الظن مطلقاً فيما حصل الظن من القياس إنّ العمل ليس بالقياس، بل بالظن الحاصل منه وجداناً وقهراً وهو كما ترى.

فإن شئت قلت: إنّ لا فرق في صدق مناط الحرمة بين جعل القياس تمام العلة أو جزئها، هذا ولعلّه نتكلّم في شرح هذا بعد ذلك إن شاء الله تعالى وبالجمله لا ينبغي الإشكال في أنّ قضية الأصل الأوّلي عدم جواز التدين والالتزام بمقتضى

الظن مطلقاً، فكأنما حكمنا بترتب شيء من الآثار المذكورة عليه، فلا بدّ من أن يستند إلى قيام دليل عليه من جانب الشارع أن يرجع حقيقة إلى عدم التدين بمقتضاه، فيخرج عن موضوع الحرمة حقيقة مثلاً إذا قيل بحجية شيء بشرط عدم قيام الظن على خلافه وفرض في مورد وجود هذه الأمانة المعلقة قيام ما شك في اعتباره من الظنون على خلافها، فإنه يحكم بعدم حجيتها حينئذ استناداً إلى دليل حجيتها نظراً إلى التعليق المعتبر فيه لا إلى الظن القائم على خلافها حقيقة ومثله ما لو فرض التعليق في أصل إفادتها الظن نوعاً أو شخصاً بعدم قيام الظن على خلافها مع إناطة اعتبارها بإفادة الظن بل ربما يكون أمره أظهر ففي مورد وجود هذا الظن لا يعمل به أصلاً، وإنما يعمل بالأصل في المسألة الفرعية من جهة عدم وجود الدليل فيها نظراً إلى التعليق المذكور بقسميه.

نعم هنا كلام في أنه كيف يجامع ما سلكه قدس سره من تأسيس الأصل في المقامات الثلاثة مع ما يسلكه بعد ذلك عند الاستدلال على الترجيح بالظن من قاعدة الاشتغال وأن مقتضى الأصل وجوب الأخذ بالراجح من المتعارضين، وستكلم فيه في محله إن شاء الله تعالى ثم إن تحقيق الكلام في المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح بالظن الغير المعتبر بقسميه إنما هو من جهة وضوح حكم الظن المعتبر بالنسبة إليها، فإن في مورد وجود الظن المعتبر يعمل به وإن كان هناك ما يوجد ضعف في اعتباره بحيث لا يعمل به بدون الجابر وإن كان العمل والاستناد حقيقة بالظن المعتبر من دون مدخلة الأمانة الضعيفة، إلا فيما كان حاكياً عن حالها كالظن المعتبر الحاكي عن إرادة المفهوم من التعليق بالوصف مثلاً فيما قلنا بإشعاره بالمفهوم وعدم ظهوره فيه، وكذلك يوجب الوهن بدون تأمل فيما كان اعتباره مشروطاً بحصول الظن منه أو بعدم قيام الظن على الخلاف، فإنه أولى ممّا حكم بعدم اعتباره من جهة الأصل، كما أنه مبني على ملاحظة الترجيح بينه وبين ما كان

وأما تفصيل الكلام في ذلك، فيقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: الجبر بالظن الغير المعتمد

فنقول: عدم اعتباره إما أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وإما من جهة دخوله تحت عمومات أصالة حرمة العمل بالظن.

وأما الأول: فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين.

وأما الثاني: فالأصل فيه وإن كان ذلك، إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظن بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص لوصف كونه مضمون الصدور، فأفاد تلك الأمانة الغير المعتمدة الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده به، إلا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد كونه مضمون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده، وبالجمله فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة^(١) بالظن المطلق

اعتباره على وجه الإطلاق، وأما الترجيح بالظن المعتمد فهو خارج عن عنوان الترجيح إن كان المأخوذ فيه عدم اعتبار المزية، وإلا فالحكم فيه أي لزوم الترجيح به لما كان مسلماً لم يكن هناك كلام فيه خصّ الكلام بالظن الغير المعتمد فتدبر.

(١) قد عرفت الكلام عند البحث في حجية الظن المتعلق بالألفاظ من حيث الخصوص فيما هو المناط والمدار في حجية الظواهر، وأنه ليس التعبد المطلق ولا

المقيد لا من جانب الشارع، ولا من جانب العقلاء وأهل اللسان، ولا الظن الشخصي بالمراد كيفما اتفق ولو حصل من غير اللفظ أو حصل من خصوص اللفظ ولا الظن النوعي والشأني المطلق، ولا المقيد بعدم قيام الظن على الخلاف كيفما كان، بل على ظهور الكلام عرفاً في المراد ولو بملاحظة القرائن الخارجية المعتمدة عند أهل اللسان فضلاً عن القرائن الداخلية المعتمدة عندهم، وهذا كما ترى وعرفت تفصيل القول فيه يفارق الوجوه المذكورة حتى الظن النوعي المطلق.

ومن هنا بنينا على إيجاب كثرة الاستعمال وكثرة التخصيص بحسب بعض مراتبهما الإجمال وسلب الظهور والشهرة في المجاز التوقف والإجمال عند المشهور، وكذا تعقيب الاستثناء لجمل متعددة، وهكذا الأمر في كل ما كان الكلام محفوفاً بما يصلح صارفاً وقرينة، فإنه يعدّ مجملاً عند العرف لا ظاهراً وافتراق هذا المناط مع غير الظن النوعي المطلق ظاهر وكذا معه إن أريد منه الإطلاق حتى بالنسبة إلى ما عرفت مما يوجب رفع الظهور العرفي، وأما إن أريد منه الإطلاق بالنسبة إلى خصوص الظنون الغير المعتمدة القائمة من الخارج على إرادة ما يقتضيه اللفظ من الظهور بحسب وضعه الشخصي أو النوعي فيمكن انطباقه على ما عرفت من المناط، فإنه يرجع حقيقة إلى البرزخ بين الظن النوعي المطلق بإطلاقه والمقيد في مقابله ولا بد أن يحمل كلامه قدس سره في الكتاب عليه لئلا يخالف ما بنى عليه الأمر في حجية الظواهر فيما تقدّم من كلامه وإليه يشير قوله: (لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها)، فإنه اعتبر ظهور الكلام عرفاً في المراد بنفسه في قبال مطلق الظن بالمراد، فينطبق على ما ذكرنا، نعم حق التحرير في المقام بدل قوله: (فالكلام إن كان ظاهراً) إلى آخره أن يذكر، فالكلام إن كان ظاهراً في معنى نفسه ولو بمعونة القرائن المعتمدة، إذ حمل التخصيص بالقرائن الداخلية على المثال وإن كان ممكناً لكنه بعيد عن مساق العبارة، وبما ذكرنا يظهر

أَنْ ما تكرر ذكره في الرياض واشتهر بين تلامذته مَنْ قارب عصرنا من انجبار قصور الدلالة بعمل الأصحاب وفتاويهم أو بفهمهم كما يظهر من جماعة مَنْ فصل بين الشهرة الاستنادية وغيرها مبني على ما عرفت من الوجوه في إناطة حجة الظواهر، وإن كان الانجبار بمجرد العمل بإطلاقه لو كان مرادهم أضعف من القول بالانجبار بالفهم من حيث كونه كاشفاً ظناً عن قرينته بخلاف مجرد العمل، فإنه قد لا يوجب الظن بالمراد من اللفظ أصلاً كما أشار إليه في الكتاب.

وأما ما اشتهر بين الأصحاب، بل لا يعد ذهاب المشهور إليه من انجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب به واستادهم إليه فلم يعلم له مستند يصح الاعتماد عليه والركون إليه، فإنه إن كان من جهة قيام الإجماع حجته بالخصوص كما ادعاه فقيه عصره في كشفه فلم يثبت إلا منه وغاية ما هناك ذهاب المشهور إليه كما يستفاد مما أفاده ثاني الشهيدين في المسالك، نعم يمكن استفادته من كلام المحقق قدس سره في بحث حجة أخبار الآحاد، فراجع إليه وإن كان من جهة استفادة حجته بالخصوص مما دل على الترجيح بالشهرة من المقبولة وغيرها نظراً إلى فحواه من حيث إن إيجابها الأخذ بالخبر الموافق لها عند التعارض يدل على الأخذ به عند سلامته بالفحوى ففيه مضافاً إلى ما في الفحوى، بل الأولوية الاعتبارية إن ادعيت أن المراد من الشهرة مما دل على الترجيح بها في الشهرة من حيث الرواية على ما أسمعناك عند الكلام على حجة الشهرة من حيث الخصوص على ما يستفاد من كلام بعض ونسب إلى الشهيد قدس سره، نعم الترجيح بالشهرة من حيث الفتوى ثابت عندنا لا من حيث هي بالخصوص، بل من جهة اندراجها تحت الكلية المستفادة مما ورد في باب العلاج على ما ستقف عليه من لزوم الترجيح بكل مزية من غير فرق بين الشهرة وغيرها، وإن كان من جهة استفادته من منطوق آية النبياء بناء على إرادة المعنى الأعم من التبين العلمي أو الظني أو

لأن المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلا بأن كان مجملاً أو كان دلالة في الأصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي،

خصوص الاطمئنان من التَّيِّن في الآية نظراً إلى حصول الاطمئنان منها ففيه مضافا إلى ما عرفت في محلّه من عدم إمكان إرادة المعنى الأعمّ مطلقاً من حيث منافاته لمورد الآية، وإلى ما عرفت ثمة من أن مقتضاها حجّة مطلق الظن أو خصوص الاطمئنان منه من أيّ سبب حصل نظراً إلى كون وجوب التَّيِّن شرطياً أنّه على التقدير المزبور لا بدّ من الحكم بحجّة كلّ خبر ظنّ بصدوره، أو حصل الاطمئنان به من أمانة أخرى غير الشّهرة فيبقى سؤال الفرق، فإنهم لا يقولون بالتعميم وإن كان من جهة استفادته ممّا دلّ على حجّة خبر الثقة بناء على حمله على ما يظنّ صدوره أو يطمئنّ به ولو حصل الاطمئنان بواسطة استناد المشهور وعملهم بصرفه عن ظهوره في الموضوعيّة وأن المعتبر خصوص الاطمئنان الحاصل من صفة الراوي ففيه مضافا إلى منافاته لاشتراط الإيمان في الراوي عند غير واحد منهم، بل المشهور ضرورة حصول الاطمئنان المذكور من خبر غير الإماميّ الموثّق ولو في الجملة أنّه لا بدّ على التقدير المذكور من القول بعدم الفرق بين الشّهرة وغيرها من الأمارات الموجبة لحصول الظنّ الحاصل من الشّهرة وهم لا يقولون به على ما عرفت.

هذا كلّّه في الشّهرة الاستناديّة، وأمّا مجرد فتوى المشهور على طبق الخبر من دون العلم باستنادهم إليه فضلاً عن العلم بعدم استنادهم إليه، فالأمر أشكل على تقدير ذهابهم إلى انجبار ضعف الخبر سنداً بها على ما زعم، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّ عدم دليل على انجبار ضعف السند بالشّهرة كعدم انجبار قصور الدلالة بها من غير فرق بين أقسام الشّهرة في الموضوعين.

فلا يجدي الظن بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعميل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام، بل ربما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غاية إفادته للظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك اللفظ، نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي، فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق.

ومما ذكرنا ظهر أن ما اشتهر من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينة.

والفرق أن فهم الأصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الأصحاب، فإن غاية الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت.

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ففيه، مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً، فإن المحكي عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي، مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن.

فإن قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الإمامي بالدليل الخاص مثل منطوق آية النبا ومثل قوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا».*

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظن، فلا

يشمل الموثق وإن كان عاماً لما ظن بصدوره كان خبر غير الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج، ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولية والاستقراء وسائر الأمارات الظنية، مع أن المشهور لا يقولون بذلك وإن كان لقيام دليل خاص عليه ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات، وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الإشكال خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية. وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك: «بأن جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة».

وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعى الإجماع على حجته ولم يثبت.

وأشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النيا عليه بناء على أن التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر وهو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن، فلا يخفى بعده لأن المنهي عنه ليس، إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه وإن أريد البالغ حد الاطمئنان فله وجه غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجارية إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمئنان ولا يختص بالشهرة، فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان ولا بعد فيه.

وقد مرّ في أدلة حجية الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه من حكايات الإجماع والأخبار.

وأبعد من الكل دعوى استفادة حجته مما دل من الأخبار كمقبولة ابن

حنظلة والمرفوعة إلى زرارة على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإن ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجته في مقام عدم المعارض بالإجماع والأولوية.

وتوضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنهما معاً مشهوران، مع أن ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

المقام الثاني: في كون الظن الغير المعتبر موهناً

والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره وأخرى فيما لم يثبت اعتباره.

وتفصيل الكلام في الأول أن المقابل له إن كان من الأمور المعتمدة لأجل إفادة الظن النوعي أي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيداً للظن وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه.

ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية، فإنه لا عبرة به أصلاً بناء على كون اعتباره من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد، فالأمر أوضح، نعم لو كان حجته سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد مقيدة^(١) بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال.

(١) ويلحق بصورة تقييد الحجية على الوجهين ما إذا أنيطت حجة الأمانة

المقابلة بالقياس بالظن الفعلي مع فرض عدم حصول الظن منها بمصادمة القياس، فإن الوجه في الوهن بالقياس وأشباهه ممّا قام الدليل القطعي على عدم اعتباره بالخصوص فيما قلنا بتقيّد حجّية الأمارات بعدم قيام الظن على خلافها جار بعينه فيما لو قلنا باشتراط اعتبارها بالظن الفعلي، فإن الوجه في التوقّف في الصّورة الأولى عدم تحقّق العنوان المعتبر في الحجّية وإن كان المانع منه وجود القياس على الخلاف في المسألة الفرعية، وليس هذا عملاً بالقياس حقيقة، حتّى يمنع عنه ما دلّ على إلقائه، ضرورة كونه أمراً قهرياً وجدائياً، لا دخل لاختيار المكلف فيه أصلاً، حتّى يتعلّق به المنع الشرعي، وهذا الوجه كما ترى جار في الصّورة الثانية أيضاً، فإن المفروض عدم حصول الظن من الأمانة المقابلة بالقياس ولا دخل لاختيار المكلف فيه أصلاً، بل ربّما يقال بكونه أولى بالجريان في الصّورة الأخيرة نظراً إلى إمكان القول بكشف ما دلّ على المنع عن القياس عن حال ما دلّ على تقييد اعتبار الأمانة بعدم قيام الظن على الخلاف، وأن المراد منه ليس مطلق الظن على الخلاف، بل الظن الحاصل عليه من غير القياس، وهذا بخلاف ما لو أنيط اعتبارها بحصول الظن منها في خصوصيّات المسائل، فإن عدم حصول الظن من الأمانة في مورد قيام القياس على الخلاف أمر لا دخل للشرع فيه أصلاً فتأمل.

وممّا ذكرنا كلّهُ يظهر الفرق بين الوهن بالقياس وأشباهه وبين الجبر به فيما لو فرض إناطة حجّية الأمانة بالظن الشّخصي فيما لو فرض حصول الظن منها بواسطة القياس سواء فرض القياس تمام علّة الظن أو جزء العلّة، فإن العمل في الموضعين يرجع إلى العمل بالقياس حقيقة، وهذا بخلاف الوهن به في الصّورتين، فإنّه ليس عملاً بالقياس أصلاً على ما عرفت، ومن هنا نقول على القول بحجّية مطلق الظن من جهة دليل الإنسداد أو غيره أنّه كما لا يجوز العمل بالظن القياسي إذا كان تمام علّة الظن في المسألة كذلك لا يجوز العمل به إذا كان جزءاً لها، ثم إن هذا الذي

أفاده من التوقف في العمل بالأمانة إذا كانت حجيتها مشروطة بعدم قيام الظن على الخلاف مع قيام القياس على الخلاف أحد الوجوه في المسألة.

وبقي هنا وجهان آخران تعرض لهما في الكتاب:

أحدهما: عدم الوهن به مطلقاً من غير فرق بين أن يكون اعتبار الأمانة على وجه الاشتراط والتقييد بحكم الشارع أو بحكم العقل والعرف ويلحق به ما لو أنيط اعتبارها بالظن الشخصي على ما ذهب إليه القائل بحجية الظن المطلق.

ثانيهما: التفصيل بين ما كان الحاكم بالتقييد أو اعتبار الظن الشخصي الشرع وبين كون الحاكم باعتبار أحد الأمرين العقل أو العرف بعدم الوهن على الأول والوهن في الثاني ووجه الأول أي عدم الوهن به مطلقاً فيما لو كان الحاكم بالحجية الشارع ظاهر، فإن ما دلّ على النهي عن القياس واستعماله في الشرعيات سيما بملاحظة التعليل المذكور فيه شارح لما دلّ على التقييد وحاكم عليه، وأن المراد من الظن المعبر عنه في حجية الأمانة غير الظن القياسي، فيكون حجية الأمانة مقيدة بالنسبة إلى غير الظن القياسي ومطلقة بالنسبة إليه، وكذا لو كان المعبر بحكم الشارع الظن الشخصي، وفرض المانع منه القياس فيحكم بإطلاق الحجية بالنسبة إلى هذه الصورة الخاصة وأما لو كان الحاكم باعتبار أحد الأمرين العقل أو العرف، فالوجه فيه أنه بعد تبين حال القياس ببيان الشارع وكونه غالب المخالفة في الأحكام الشرعية يكون الظن الحاصل منه في نظر العقل والعرف بمنزلة الوهم، فلا يوهن به ما يفيد الظن لولاه عند العقل والعرف نظراً إلى أن اعتبار وصف الظن في حكمهما أو اعتبار عدم قيامه على خلاف الأمانة إنما هو من حيث غلبة المطابقة للواقع على الأول ومصادمة القرب الشخصي للتوعى على الثاني والقرب موجود في الأمانة المخالفة للقياس وإن كان وصف الظن متفياً أو قائماً على الخلاف، ومن هنا يقال بحجية الظن التوعى في الجملة على القول

بحجبة الظن المطلق بدليل الانسداد أو غيره مع كون نتيجة الدليل حجة الظن الشخصي على ما عرفت في محله نعم لو كان هناك سببان للظن مع اختلاف مقتضاهما وكان القياس على طبق أحدهما، فأوجب منع حصول الظن من الأمانة المخالفة له، فحصل الظن من السبب الموافق له أمكن القول بحجة الظن الحاصل من السبب الموافق له بناء على إناطة الحكم بالظن الشخصي، وكذا لو فرض منعه حصول الظن من الأمانة القائمة على خلاف ما قيد اعتباره بعدم قيام الظن على الخلاف فتأمل.

هذا وأما وجه التفصيل فيظهر ممّا ذكر من الوجه لإطلاق الوهن به وإطلاق عدم الوهن به فإن الحكومة إنّما تجري بالنسبة إلى الأدلة الشرعية، لا بالنسبة إلى ما كان اعتباره في الشرعيات من جهة إمضاء حكم العقل أو العرف، فإن حكم الشارع بالنسبة إليه يتبع حكم العقل أو العرف، فإذا فرض إناطة حكم العقل مثلاً بالظن الشخصي، وفرض انتفائه في مورد وجود القياس على خلاف السبب المفيد للظن فيرتفع موضوع الحكم العقلي قهراً بالوجدان، وليس هذا عملاً بالقياس حقيقة أصلاً، حتّى يمنع عنه ما دلّ على المنع عن العمل بالقياس واستعماله في الشرعيات.

فإن شئت قلت: إنّ الممنوع بما دلّ على المنع من العمل ببعض الأمارات كالمثبت بما دلّ على وجوب العمل ببعضها، فكما أنّ المثبت بالثاني الآثار الشرعية كذلك الممنوع بالأوّل هو خصوص الآثار الشرعية المجعولة من قبل الشارع، والمفروض أنّه ليس في مورد القياس على خلاف ما يعتبره العقل من الظن أثر شرعيّ وحكم مجعول من الشارع أصلاً، وإنّما الثابت من قبله إمضاء الحكم العقلي اللاحق لوصف الظن المرتفع قهراً في مفروض البحث هذا والتّحقيق ما عرفت من إطلاق عدم الوهن به نظراً إلى ما عرفت من وجود مناط الحجية

ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه أنه ذكر له مشافهة أنه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف، حتى القياس وأشباهه.

وعنوانها في مقابل القياس، وإن لم يعبر عنه بالظن فما دلّ على المنع عن القياس بالنظر إلى تعليقه قد يخرج الظن القياسي موضوعاً عن حكم العقل بحجية مطلق الظن وقد يدخل غير الظن الشخصي موضوعاً في حكم العقل فافهم وتأمل، فإنّ المقام لا يخلو عن غموض.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص، وأمّا ما حكم بعدم حجّيته من الظنون من جهة الأصل، فلا إشكال في عدم وهنه لما كان اعتباره من باب الظنّ التّوعّي المطلق أو التّعبّد كذلك، كما أنّه لا إشكال في وهنه لما كان اعتباره على وجه التّقييد أو الاشتراط بحصول الظنّ الشّخصي المرتفع بواسطة قيام الظنّ على الخلاف كما ذكره في الكتاب وتوهم جريان ما عرفت في القسم الأوّل في هذا القسم من الظنّ بجعل دليل حرمة حاكماً على ما دلّ على جعل الأمانة على وجه التّقييد أو الاشتراط قد عرفت فساده سابقاً.

هذا وأمّا حكمهم بعدم حجّية الخبر الصّحيح الذي أعرض المشهور عنه فإنّما هو من جهة عدم استفادة العموم ممّا دلّ على حجّيته بحيث يشمل ما أعرض المشهور عنه، فلا ينافي ما ذكرنا وأمّا ما بنى عليه شيخنا قدس سره في غير موضع من كلماته وسمعنا منه مراراً في مجلس البحث من وهن كثرة التّخصيص لدلالة العمومات، فإنّما هو من جهة إناطة ألفاظ العموم بالظهور العرفي المرتفع مع كثرة التّخصيص على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السابقة، فلا ينافي ما ذكرنا أيضاً، نعم ما سمعنا منه مراراً من ارتفاع الوهن المذكور بعمل جمع من الأصحاب بالعمومات الموهونة في بعض أفرادها قد يناقش فيه، ولكنّه لا تعلّق له بالمقام بل متعلّق بالجبر بالظنّ الغير المعتمد.

لكن هذا القول أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في الغاية.

وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال إن مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف، ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم، فكما أنه لا ينبجر به ضعيف لا يضعف به قوي.

ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام له في رد الخبر الوارد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس فراجع وهذا حسن.

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن ظن على خلافه، فإن نفي الأثر شرعاً من الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة على حاله.

وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم، فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع فتأثير الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس مثل تأثيره في القدح في حجية الخبر المظنون بالخلاف في كونه مجعولاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأن المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعنون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابه، فيكون النهي عن القياس ردعا لبناهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها، فإن في وهنهما بالقياس الوجهين من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجتيهما على وجه الشرطية، فمرجهه إلى فقدان شرط وجداني أعني وصف الظن بسبب القياس ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي، لأن الأثر المذكور أعني رفع الظن ليس من الأمور المجعولة، ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع، فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص أصلاً من حيث الإيصال إلى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته وأن وجود القياس وعدمه في نظره سيان، فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن ممّا دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس، الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات، التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله وإن كان ممّا دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجته أعني الظن فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة، والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء، إلا أن يدعي المدعي أن العقل بعد تبين حال القياس، لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وإن كان لا يعبر عن تلك

القوة حينئذ بالظن وعن مقابلتها بالوهم.

والحاصل: أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع والتجثوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم وعلموا حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن، ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي.

ومما ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد، إلا ما خرج أن يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة، لأنه إذا فرض في مسألة وجود أمارة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمارة فافهم.

هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع كالإسكافي الذي نسب إليه أن تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن عقيل قدس سرهما وفي كلام آخر أن تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً جزأهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير

الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا، هاهنا نقضاً وإبراماً.

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه.

وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه، إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف فضلاً عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن والسر فيه انتفاء الشرط، كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي.

وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع.

المقام الثالث:

في الترجيح بالظن الغير المعتبر

وقد عرفت أنه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه، والآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل وبقاءه تحت أصالة الحرمة.

القسم الأول:

وهو الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص

أما الأول: فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، نعم يظهر من المعارج

وجود القول به بين أصحابنا حيث قال في باب القياس: «ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه، أحدهما: كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل بأحدهما وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بدّ في العمل بأحدهما من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأنّا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر وهذا لأنّ فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به، لا بذلك القياس وفيه نظر* انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم بعض الميل والحق خلافه، لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة^(١) فإنّه

(١) لا يخفى عليك أنّ ما أفاده المحقق قدس سره من الاستدلال للترجيح بالقياس على ما ذهب إليه بعض الأصحاب، ومال إليه السيّد في المناهل يرجع إلى الكلية المسلّمة بينهم من لزوم الترجيح بكلّ ما يوجب رجحان أحد المتعارضين على صاحبه، وما ذكره أخيراً يرجع إلى بيان الفرق بين جعل الشيء حجة وجعله مرجحاً والفرق بينهما ظاهر على تقدير تسليم اختصاص دليل المنع بجعل القياس حجة ودليلاً في المسألة، وإنّما الكلام في الاختصاص المذكورة، فإنّه إن سلّم

عدم قياس الإجماع على العنوان الأعم، مع أنه في حيز المنع كما أشار إليه قدس سره بقوله: (وفيه نظر لا نسلم اختصاص الأخبار المانعة بجعله دليلاً وحجة في المسألة)، فإن المنهي بها استعمال القياس في الدين والاستناد إليه في استنباط الأحكام الشرعية ولا ريب في رجوع الترجيح إلى العنوان المنهي عنه، ضرورة استناد الحكم التعيني في مقابل التخيير والمنع عن الأخذ بالمرجوح أو الأصل في المسألة أو الاحتياط فيها كل على مذهبه إلى الرجحان، فالفرق المذكور لا يجدي شيئاً، ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده المحقق قدس سره بقوله: (والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن منه) يرجع إلى إثبات الصغرى لكلية الكبرى المسلمة بينهم، لا إلى جعل الظن الحاصل منه جزءاً للمقتضي، نعم لا إشكال في كونه سبباً لحدوث عنوان الراجع والمرجوح في الخبر الموافق له والمخالف له، فإن كان المراد من جزء المقتضي في الكتاب هذا المعنى كان مستقيماً، لكنه خلاف ظاهره، فإنه يأبى عن الحمل المذكور قوله: (مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به) إلى آخره.

نعم لو كان المراد من المقتضي في الكتاب العلة التامة كما يدل عليه قوله قدس سره في مقام الفرق بين الدليل والمرجح: (والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض) إلى آخره، صح ما أفاده قدس سره بعد جعل عنوان المحرم مطلق استعمال القياس في الدين هذا على القول بحجية الأخبار سنداً ودلالة من باب الظن النوعي كما هو المشهور بين أهل الظنون الخاصة وعليه مبنى كلام المحقق قدس سره، وأما على القول بحجية الظن المطلق في الأحكام الشرعية بناء على دوران الحجية مدار الظن الشخصي الفعلي بالأحكام الشرعية الفرعية الواقعية كما هو المشهور بين أهل الظنون المطلقة، فيكون القياس تمام العلة والحجة المستقلة أو جزء العلة على تقدير كونه علة تامة للظن من غير أن يكون مدخل للمنضم إليه في حصوله أو جزء العلة على تقدير استناد حصول الظن إليهما، لأن

لو لا القياس كان العمل به جائزاً والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس وأي عمل أعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتضى لتعين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعاب به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر، مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعين العمل لا

الحجة والدليل في المسألة على هذا القول وصف الظن، ومن هنا لا يمكن تحقق التعارض على هذا القول، نعم على القول بكون نتيجة مقدمات دليل الإسداد حجة الظن في خصوص الطريق والمسألة الأصولية أو كونها حجة الظن في المسألتين يمكن فرض التعارض بين الأمارتين من غير اعتبار حصول الظن منهما، وعليه يمكن فرض الترجيح بالقياس المفيد للظن في المسألة الفرعية على طبق إحدى الأمارتين كالقول بحجة المتعارضين من باب الظن الخاص على ما يظهر من القائل بحجة الظن في الطريق من الترجيح بما كان من مظهر الحجة من المتعارضين مفيداً للظن بالمسألة الفرعية على ما عرفت في الأمر الأول وإن كان القول به على مقاتلهم لا يساعد عليه الدليل، وبالجمله لا إشكال في عدم جواز الترجيح بالقياس وأشباهه فيما يتصور الترجيح به، بل يمكن دعوى الإجماع عليه ويكفي دليلاً على استمرار سيرة الأصحاب في باب الترجيح أصولاً وفروعاً عند تعارض الأخبار وسائر الأمارات المعتمدة، وأما عنوان بعض الأصحاب للقياس في الأصول والتعرض لأقسامه، فإنما هو لتمييزه وتحقيق حقيقته والفرق بين ما يحكم بحجته عند الخاصة كالمنصوص العلة الذي يرجع إلى دلالة اللفظ والمنقح العلة على وجه القطع وبين ما لا يحكم بحجته عندهم، وما وقع الكلام فيه كالقياس بطريق أولى وإن كان المشهور بينهم المنع عن العمل به.

من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء.
هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن، وأما على مذهبهم فيكون
القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي، لأنّ الخبر
المنضم إليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه، نعم قد يكون
الظن مستندا إليهما، فيصير من قبيل جزء المقتضي.

ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله
عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن
القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع
عدم مرجح آخر، أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس
كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس، والبحث فيه بما
يقتضي البحث عنها على تقدير الحجة.

وأما القسم الآخر: وهو الظن الغير المختبر لأجل بقائه تحت

أصالة^(١) حرمة العمل

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

(١) لا يخفى عليك أنّ الكلام في الترجيح بالظن الغير المعتبر من جهة الأصل
الأولي إنما هو فيما لم يحكم بحجته، مع إمكان الحكم بها بالنسبة إليه كما هو
المفروض بالنسبة إلى الوهن والجبر به فالترجيح بالمزايا الداخليّة المتقوِّمة
بالمعارضين خارج عن محلّ البحث، وإنّما يقع الكلام فيه في بحث التعارض
فالبحت في المقام إنّما هو في المرجّح الخارجي الموجب للظن بالصدور أو جهته
أو إرادة حكم الله من أحد المتعارضين، ومن هنا جعل الأقسام في المقام ثلاثة

الأول: الترجيح به في الدلالة بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه وأشباهه، وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة.

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور بأن نفرض الخبرين صادرين

على خلاف ما صنعه في باب التعارض من جعلها أربعة بجعل المرجح المضموني قسماً رابعاً في قبال الأقسام المذكورة في المقام، فإن الكلام في باب التعارض في مطلق الترجيح وفي المقام في الترجيح بالظن الموجود في المسألة الفرعية على طبق أحد المتعارضين، فلا بد أن يكون مرجحاً مضمونياً لا محالة غاية الأمر أنه قد يحصل منه الظن بصدور أحد المتعارضين، وقد يحصل منه الظن بجهة صدور أحدهما، وقد يظن منه إرادة الظاهر من أحدهما على وجه التفصيل وقد يظن منه أحد الأمور المذكورة على سبيل الإجمال، فيقوى به إحدى جهات أحد المتعارضين على سبيل الإجمال، ومن هنا حكم قدس سره في باب التعارض برجوع المرجح المضموني إلى المرجح الداخلي وإن فرق بينهما بالإجمال والتفصيل وإن كان ظاهر كلامه بعد ذلك في المقام، بل صريحه عدم التلازم بينهما وهو الحق إن كان المراد الكشف القطعي وإن كان الظني فلا منعه، إلا أن الكلام في اعتبار هذا الكشف إذا تعلق بالدلالة من حيث الترجيح، فإن مقتضى القواعد الحكم بإجمال المتعارضين المتكافئين من حيث الظهور اللفظي إذا انحصر وجهة التصرف في الدلالة وإن كان أحدهما موافقاً للظن الخارجي على القول باعتبارهما من حيث الظن النوعي المطلق بالمعنى الذي عرفته، إذ على سائر الأقوال لا يتصور التعارض بينهما مع وجود الظن الشخصي الخارجي على طبق أحدهما بالضرورة كما صرح به في الكتاب، اللهم إلا أن يستفاد مما ورد في باب العلاج لزوم الترجيح به، فتأمل وانتظر لتمام الكلام فيما يتعلق بالمقام في الجزء الرابع من التعليقة.

وظاهري الدلالة وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه الثقة أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأول: وهو الترجيح بالظن الغير المختبر في الدلالة

فتفصيل القول فيه أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح، لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه فيصير ما وافقه حجة سليمة عن المعارض إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض، إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

وأولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها، لكن هذا القول سخيّف جداً والأول أيضاً بعيد كما حققناه في مسألة حجية الظواهر.

وإن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي، وأنه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال

على أصالة عدم القرينة، التي لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلي فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض، فإنه إذا صدر عنه قوله مثلاً اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه وورد أيضاً كل شيء يطير لا بأس بخبره وبوله وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض أعني خراء الطير الغير المأكول وبوله.

أما على القول الأول: فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام. وأما على الثاني: فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطاً بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار، فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً لا من باب كونه مرجحاً لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم، فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقية أو لبيان الواقع إلى قاعدة الطهارة

أما المقام الثاني:

وهو الترجيح بالظن الغير المعتمد في وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن أصالة عدم التقية^(١) إن كان المستند فيها أصل العدم

(١) الكلام في الترجيح بالظن الخارج من حيث جهة الصدور مفروض فيما

في كل حادث بناء على أن دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثة تدفع بالأصل، فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كل خبر بمثله في الآخر هو التساقط.

وكذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها هو بيان الحق، وقلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين.

وحينئذ فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها بناء على حجبة الظن في هذا المقام لأجل الحاجة إليه من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقية وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب الإفتاء بكثير مما صدر تقية فتعين العمل بالظن، أو لأننا نفهم مما ورد في ترجيح^(١) ما

إذا انحصر التصرف فيها بحيث كان كل من الصدور والدلالة مفروغاً عنه ولو بأن يكونا قطعين، فيعلم إجمالاً بأن أحد المتعارضين صدر لغير بيان حكم الله من تقية أو غيرها كما هو مفروض الكلام في الترجيح من حيث الصدور والدلالة، فعلى هذا لا إشكال في الحكم بتساقط الأصل من الطرفين إن كان مبناه التبعّد واستصحاب عدم حدوث ما يوجب التقية ونحوها، بل الحقّ عدم جريان الأصلين مع العلم الإجمالي المفروض، كما ستقف على شرح القول فيه في محله، كما أنه لا إشكال في عدم جريانهما على القول بإناطة اعتبار الأصل بحصول الظن الشخصي من نفس ظهور حال المتكلم كعدم الإشكال في عدم جريان ما يخالف الظن الخارجي على القول بإناطة اعتباره بحصول الظن الشخصي في مورده، أو بعدم الظن على الخلاف.

(١) لا يخفى عليك أن المعطوف عليه قوله لأجل الحاجة إليه الرجوع إلى

خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنة للتقية فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمانة كان ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام، وخرج عن كونه مرجحاً.

ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض، لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الأول.

وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً ولم يشترط في اعتباره الظن الفعلي، ولا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه يعلم مما سيجيء.

أما المقام الثالث: وهو ترجيح السند بمطلق الظن^(١)

فالكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية

إجراء دليل الإسناد في خصوص هذه المسألة، وما أفاده في المعطوف في غاية الإشكال، فإن صريح الأخبار الترجيح بمخالفة العامة ووجوب الأخذ بالخبر المخالف للقوم، لا الحكم بطرحهما بحيث كان الظن مرجعاً فتدبر.

(١) حقّ العبارة أن يذكر بدل السند الصدور فكأنه قدس سره لاحظ في هذا التعبير مورد المرجح بحسب الغالب لا مورد الرجحان، ثم إن ما أفاده بقوله إذ الكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق محلّ مناقشة، إذ القول بحجية الظن المطلق وإن كان يجمع القول بحجية بعض الظنون من حيث الخصوص مع عدم كفايته في الفقه كالأخبار المصححة بالعدلين، إلا أن في مورد وجود الظن الخاص، لا معنى لتوهم حجية الظن المطلق بدليل الإسناد، إذ

الانسداد إذا كان علة يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا وهذا مع غاية وضوحه قد مضى الكلام في توضيحه في مطاوي كلماتنا السابقة فراجع إليها.

ثم إن الكلام في ترجيح الصدور بالظن الخارجي مفروض فيما إذا انحصر التصرف فيه بحيث كان كل من جهتي الصدور والدلالة مفروغاً بأن كانا قطعيتين على ما عرفت الإشارة إليه في الترجيح به من حيث جهة الصدور أو الدلالة، فإذا كان صدور أحدهما مظنوناً بالظن الشخصي يكون صدور الآخر موهوماً لا محالة على ما فرضنا، فالأقسام المتصورة في الكتاب إنما هي بالنسبة إلى أدلة الصدور والحكم بتصديق المتعارضين، فلا يتوجه أن الظن بصدور أحد المتعارضين بالظن الشخصي لا ينافي الظن بصدور الآخر كذلك إذ ربما يقع التعارض بين القطعيتين من حيث الصدور كالأيتين والمتواترين لفظاً ومنه ينقدح استقامة ما أفاده قدس سره من عدم إمكان الترجيح بالظن الخارجي، إلا على القول بحجية المتعارضين من باب الظن النوعي بصدورهما، ثم إن ما أفاده قدس سره من أن مقتضى الأصل الأول في الظن عدم الترجيح به، كما أن مقتضى الأصل الأولي عدم حجتيه قد عرفت توضيح القول فيه إنما الكلام في المقام في الجمع بين الأصل المذكور والأصل الذي تمسك به للترجيح بالظن الخارجي وهو الوجه الأول، الذي يرجع إلى تقريرين أحدهما قاعدة الاشتغال نظراً إلى رجوع الشك في المقام بعد فرض عدم الإطلاق للأخبار الحاكمة بالتخير إلى دوران الأمر بين التخيير والتعيين والمشهور المختار الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال لا البراءة، ثانيهما الأصل الأولي في الظن من حيث إن الشك يرجع بالأخيرة إلى الشك في حجية المرجوح فعلاً وإن كان أصل حجتيه الشائنة مفروغاً عنها، وإلا لم يقع التعارض ولا فرق في الرجوع إلى الأصل المذكور فيما يشك في حجتيه بين القسمين أصلاً، كما لا يخفى ولو قيل بالبراءة في مسألة الدوران في المكلف به الشرعي في المسألة

الفقهية لم يكن معنى للقول بها في المقام وأمثاله لرجوع الشك فيه إلى الشك في الطريق، فإنه قد يقال بعدم إمكان الجمع بين الأصلين، فإن الشك في مجرى الأصل الثاني بكلا تقريره مسبب عن الشك في كون الظن الخارجي مرجحاً ومعيناً عند الشارع للراجع، فإذا حكم الشارع بعدم الاعتناء بهذا الشك، فيثبت في حكمه التخيير بين الخبرين وجواز الأخذ بالمرجوح فعلاً فيرفع الشك الذي هو مجرى الأصل الثاني بكلا تقرير بحكم الشارع فلا مجرى له أصلاً، وهذا معنى عدم إمكان الجمع بينهما.

فإن شئت قلت: إن الشك في حجية المرجوح فعلاً واحتمال تعيين الأخذ بالراجع مسبب عن احتمال اعتبار الظن الخارجي في مقام الترجيح، فإذا حكمنا بمقتضى الأصل الأولي في الظن بإلقاء هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به كما هو المفروض كان معناه عدم الالتفات إلى الشك والاحتمال المذكورين ولازمه الحكم بحجية المرجوح فعلاً، فالأصل الأول حاكم على أصالة عدم حجية المرجوح ووارد على قاعدة الشغل على تقدير جريانه في المقام أن التحقيق كونه وارداً على أصالة عدم حجية المرجوح أيضاً لو كان الموضوع فيها عدم العلم بالحجية واقعاً وظاهراً كما يقتضيه التحقيق بالنسبة إلى العقل الحاكم بالأصل المذكور، بل بالنسبة إلى الدليل الشرعي القائم عليه لاستبعاد الاختلاف بين موضوع الحكمين لعدم تصور الحكومة بالنسبة إلى الأحكام العقلية، فإن مرجعها إلى التخصيص بلسان التفسير كما وقع التصريح به في غير موضع من الكتاب وتوهم عكس ذلك يجعل أصالة عدم حجية المرجوح أو القاعدة وارداً على أصالة عدم الترجيح بالظن الخارجي فاسد جدّاً، لأن الشك فيها ليس مسبباً عن الشك في مجرى الأصلين، بل الشك فيه مسبب عن الشك في كونه مرجحاً ومعيناً في نظر الشارع، وهذا بخلاف الشك في مجرى الأصلين على ما عرفت وتسبب

كُلٌّ منهما عن الآخر أيضاً غير معقول، ضرورة استحالة كون الشيء علّة لشيء ومعلولاً له نعم تعيّن الأخذ بالراجع من المتعارضين وثبوته يستلزم مرجّحية الظن الموجب للتّرجيح على سبيل الاستكشاف لكنّه ليس مختصّاً بالمقام، بل يجري بالنّسبة إلى كلّ علّة ومعلول، لأنّه من قضيّة العليّة بين الشّيتين، فإنّ العلم بعدم المعلول كاشف عن عدم علّته، كما أنّ العلم بوجوده كاشف عن وجودها وهذا مع وضوحه سيأتي القول فيه إن شاء الله تعالى مشروحاً في محلّه هذا وقد يدفع الإشكال ويرفع التّنافي المزبور بأنّ جريان القاعدة أو أصالة عدم حجّية المرجوح من أحكام احتمال لزوم الأخذ بالظنّ الخارجي في مقام التّرجيح واحتمال تعيّن الأخذ بالراجع من المتعارضين والأصل الأوّليّ الجاري في الظنّ الخارجي لا ينفي به إلّا الحكم المترتب شرعاً على المحتمل، وأمّا الحكم المترتب على الاحتمال فلا ينفي به.

فإن شئت قلت: إنّ جواز الأخذ بالراجع إنّما هو من جهة كونه متيقّن الحجّية على كلّ تقدير لا من جهة البناء على مرجّحية الظنّ الخارجي وعدم جواز الأخذ بالمرجوح أيضاً ليس من جهة البناء على مرجّحية الظنّ الخارجي، وإنّما هو من جهة احتمال عدم جواز الأخذ به، فليس هنا بناء واعتناء بمرجّحية الظنّ الخارجي حتى ينفيهما ما دلّ على عدم البناء والاعتناء عند الشكّ في المرجّحية، وبعبارة ثالثة الأصل الأوّليّ الجاري في الظنّ لا يمكن أن يثبت خلاف مقتضاه ويجعل المشكوك حجّة، فالحكم بحجّية المرجوح فعلاً إن كان من جهة إطلاق أخبار التّخيير، فالمفروض جعلها في مقام الإهمال أو الإغماض عن إطلاقها وإن كان من جهة الأصل الجاري في الرّجحان فهو يرجع إلى ما ذكرنا من جعل أصالة عدم الاعتناء بالظنّ دليلاً على اعتباره وبعبارة رابعة المقام نظير ما لو علم إجمالاً بحجّية بعض الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة من حيث الخصوص أو من باب الظنّ

المطلق على تقدير إهمال النتيجة، فإنَّ الأخذ بالمتيقَّن منها على تقدير كفايته أو بالجميع من باب الاحتياط لا ينافي كون الأصل في الظنَّ عدم الحجية، فإذا كان الرَّاجح متيقَّن الحجة على كلِّ تقدير والمرجوح مشكوك الحجة لم يناف الحكم بتعيَّن الأخذ بالرَّاجح من حيث تيقُّنه أو الاحتياط كون الأصل الأولي في الظنَّ عدم التَّرجيح به.

وهذا الكلام وإن لم يخل عن نقض وإبرام إلاَّ أنَّه غاية ما يخطر بالبال في دفع الإشكال عليك بالتأمُّل فيه، فإنَّه غير نقيٍّ عن الإشكال ولم أقف على من تعرَّض له ولدفعه إلاَّ شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في مجلس المناكرة ببعض التَّقريرات التي عرفتها وقد طال البحث بيني وبينه في هذا المقام، ولعلني أتكلَّم فيه زيادة على ذلك في بحث التَّعارض على ما يساعدنا التَّوفيق من الَّذي بيده ملكوت كلِّ شيء وهو على كلِّه قدير تعالى شأنه، ثمَّ إنَّ ما أفاده قدس سره في دفع توهم عدم كلفة قاعدة الشغل في المقام نظراً إلى وقوع التَّعارض أحياناً بين الاحتياط في المسألة الأصولية والمسألة الفرعية، بل يحكم بتَّرجيح الاحتياط في الثانية على الأولى في المقام كما سبق التَّنبية عليه في معمَّات نتيجة دليل الانسداد على ما في الكتاب من بيان التَّوهم بقوله مدفوع بأنَّ المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظنَّ إلى آخر ما أفاده وإن كان مستقيماً، ولا يتوجَّه عليه أنَّ البناء في المقام على إهمال أخبار التَّخيير فكيف يتمسَّك بإطلاقه لإبطال الأصل في المسألة الفرعية، لأنَّ الإهمال المدعى إنَّما هو في قبال المرجَّحات لا مطلقاً، ولا تنافي بين كون القضية المطلقة في مقام الإهمال من جهة والبيان من جهة أخرى كما هو واضح، إلاَّ أنَّ ما أفاده من تَّرجيح الاحتياط في المسألة الفرعية على الاحتياط في المسألة الأصولية في بيان التَّوهم مشيراً إلى ما أفاده قدس سره في معمَّات نتيجة دليل الانسداد قد عرفت الكلام فيه ثمة وأنَّ التَّعارض لا يتصور بين الاحتياطين أصلاً.

المخبرين بشرط إفادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية، بل يصير حجة مستقلة على الأول سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظن الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجية على الأخيرين، فيتعين أن الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع تارة في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخير وأخرى في الترجيح به في مقام المرجحات المنصوصة في الأخبار العلاجية. أما الكلام في الأول وملخصه أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح، كما أن الأصل عدم الحجية، لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه، لا مضمون الآخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة والعمل به، لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن، فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة جار بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية، وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عيناً مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر هذا.

ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

وليعلم أولاً: أن محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيح بأمر خارجي وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتفاقية وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما.

فإن الكلام فيها في ترجيح أحد الخبرين، الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر رواية أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الإضمار وغير ذلك، وبعبارة أخرى الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند اتفاقي واستفاض نقل الإجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر.

والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالاته دخلت في المسألة الاتفاقية ووجب الأخذ بها، لأن العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلا إجمالاً.

ومن هنا ظهر أن الترجيح بالشهرة والإجماع المنقول إذا كشفنا عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالاته مما لا ينبغي الخلاف فيه، نعم لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظناً ففي حجيته أو

إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان أقواهما الأول كما سيجيء. وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الأول قاعدة الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظن.

وتوهم: «أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقاً للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسألة الأصولية، بل يرجح عليه في مثل المقام كما نهينا عليه عند الكلام في معممات نتيجة دليل الانسداد»، مدفوع بأن المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظن:

لأن الأخذ به إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له، ولهذا يحكم بالتخير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكماً على الأصول كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه.

وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه، ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخير.

بل هنا كلام آخر وهو أن حجية الخبر المرجوح في المقام، وجواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخير، حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال وتتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع إن شاء الله تعالى.

الثاني: ظهور الإجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بإفادته للظن

بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكان الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمة عندهم، وربما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين، إلا أنه يشكل بما ذكرنا من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو انكشف أمر خارجي عن ذلك كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة كالاستقراء والأولية الظنية مثلاً على تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الإجماعات وإن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم، لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين، لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلاً.

نعم الإنصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا، فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس: «بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر».

ومنها: ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرر، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي، إلا أن يقال إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر^(١) المتصف بكونه مقررأ أو ناقلاً.

(١) تعليلهم لتقديم الناقل بأن التأسيس أولى من التأكيد وأن اهتمام الشارع

ومنها: ما ذكره في ترجيح أحد الخيرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة، إلا أن يقال أيضاً إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخيرين.

وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي، بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربته إلى الصواب سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها. ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات^(١) بمرجحية الظن

بيان المحرمات لا المباحات، فيظن صدور الخبر المخالف للأصل وإن جامع ما أفاده في الاستدراك، إلا أن تعليلهم لتقديم الخبر المقرر الموافق للأصل باعتضاده بالأصل فيظن صدور الخبر الموافق له بناء على القول باعتباره من باب الظن لا بجامعه، وإلا أمكن أن يقال في جميع موارد الترجيح بالظن الخارجي إن الظن حاصل من الخبر الموافق له فافهم.

(١) عدم وجوب العمل بما ظنّ اعتباره في مقابل الأصول العملية ما لم ينته إلى القطع كما هو المفروض، بل عدم جوازه أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، لأنه مقتضى الأصل الأولي المقرر في الظن وأما الاكتفاء به في مقابل التخيير المرجح في المقام فلوجهين:

أحدهما: كون قضية الأخبار القاضية بالتخيير قضية مهملة بالنسبة إلى ما يظنّ الترجيح به فيحكم بمقتضى ما عرفت في الوجه الأول بلزوم الأخذ بالراجع، اللهم إلا أن يقال بعد فرض الإهمال إن المرجح هو الراجع من المتعارضين بناء على الوجه المذكور وإن لم يكن هناك ما يوجب الظن بمرجحية الأمانة الخارجية فليس للظن المذكور تأثير أصلاً.

المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنوناً والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وإن لم يجب العمل به في مقابل الأصول، وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: أن ذهابهم إلى الأخذ بالخبر الموافق للأمانة الخارجية وإن لم يصل إلى حد الإجماع، إلا أنه يوجب الوهن في إطلاقات التخيير على تقدير تسليم كونها في مقام البيان والإطلاق من حيث إعراضهم عنه، فيرجع بعد الوهن الحاصل في الإطلاقات من جهة الإعراض إلى الوجه الأول والفرق بين الوجهين، لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمل.

هذا وأما ما يقال: في وجهه من أن المراد بالتخيير في المقام هو التخيير الذي يحكم به العقل بناء على اعتبار المتعارضين من باب السببية لا التخيير الذي حكم به الشارع بمقتضى الأخبار الواردة في باب العلاج نظراً إلى أن حكم العقل بالتخيير بين المتراحمين إنما هو فيما إذا لم يكن هناك مزية لأحدهما على الآخر ففساداً، لأن الحكم العقلي بالتخيير بين المتراحمين إنما هو من جهة تراحم الجهة الموجبة لهما، فلا يرفعه إلا أهمية أحد المتراحمين، وأما مجرد أقربية أحدهما بالنسبة إلى الواقع، فلا تعلق له بما يوجب ثبوت الحكم لهما بل ربما يتنافيه وأما ما قرع سمعك من كون الرجحان مانعاً عن حكم العقل بالتخيير، فإنما هو بالنسبة إلى التخيير الظاهري العقلي بين الاحتمالين الذي هو من الأصول الأربعة لا التخيير في المقام والفرق بينهما مضافاً إلى ظهوره سيجيء بيانه مشروحاً في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى، نعم يمكن أن يكون الوجه فيه ما يشير إليه بعد ذلك من دليل الإسناد الجاري في خصوص المقام بعد الفراغ عن الوجه الثالث بقوله: (ولا بد من العمل به لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت) إلى آخر ما أفاده وإن ناقشه بقوله: ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح) إلى آخره ولعلنا نتكلم في هذا الوجه بعد ذلك.

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع سواء كان المرجح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

مثل ما دلّ على الترجيح بالأصديقية^(١) في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.

(١) لما كان الصدق غير قابل للتفصيل فلا بد أن يكون المراد من الأصديقية في الحديث هي الأقربية إلى الواقع، وبعد إلقاء خصوصية الأقربية الحاصلة من صدق الراوي وكثرة مطابقة خبره للواقع يدلّ على لزوم الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع من غير فرق بين المرجح الداخلي والخارجي، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده بأن ملكة الصدق في الراوي كملكة العدالة يمكن أن يكون لها جهة موضوعية وإن كانت لها جهة طريقية دائماً فإذا حكم الشارع بلزوم العمل بخبر الصادق، فلا يكون المراد منه إلا من كان له ملكة الصدق لا من طابق خبره الواقع، فإنه غير قابل لتعلق الجعل الشرعي به ولا من كان يظنّ مطابقة خبره للواقع حتّى يدلّ على حجّية الخبر المظنون مطابقته للواقع مطلقاً، فإذا كان الصدق من الملكات، فيمكن اعتبار القرب الحاصل منه كما يمكن اعتبار شدّته في الترجيح فيكون حالها حال الأعدلية فتأمل.

وأشكل منه ما أفاده في الترجيح بالأوثقيّة للتسرية بالنسبة إلى المرجّحات الخارجية، وإلا لدلّ ما دلّ على حجّية خبر الثقة على حجّية كلّ ما يفيد مقدار

ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البيئة دون الحاصل من مطلق الوثاقة لأن صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بها يدل على أن العبرة بالأقرب من أي سبب حصلت. ومثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه وليس إلا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي اتبع.

ومما يستفاد منه المطلوب على وجه الظهور^(١) ما دل على ترجيح أحد

الظن الحاصل منه فتدبر.

(١) ظهور تعليل تقديم المشهور من حيث الرواية المعروف بين الرواة وأهل الرواية على الشاذ الغير المعروف بينهم، وترجيحه عليه من حيث انتفاء الرّيب الموجود فيه من حيث تفرّد بعض بروايته في المشهور وإن كان فيه ريب موجود في الشاذ أيضاً من جهة أخرى في إناطة الترجيح بكلّ ما يوجب نفي الرّيب بالإضافة من حيث تقليل الاحتمال أو ضعفه أمر لا ينبغي الارتياح فيه أصلاً من حيث رجوعه إلى التعليل بالصغرى، فبدل على ثبوت كبرى مطوية مفروغاً عنها إذ لولاها لم يصحّ التعليل والاستدلال، هذا مضافاً إلى اقتضاء العلة المنصوصة دوران الحكم مدارها من غير أن يكون مدخلة لموردها، ومنه ينقذ دفع جميع الإشكالات الواردة على أخبار العلاج وتعارض بعضها مع بعض من حيث تقديم بعض المرجّحات في بعضها وتأخيرها أو العطف بالواو الظاهر في الجمع والاقتصار في بعضها بذكر بعض المرجّحات إلى غير ذلك، فإنّه إذا كان مدار الترجيح على ما عرفت لم يرد شيء منها كما هو ظاهر وقد عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، وسيأتي تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من التعليق إن شاء الله تعالى، نعم على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة لا مناص عن توجيه

بعض الإشكالات كما هو واضح لمن له أدنى تأمل، وبهذا التقريب يستدل على المدعى بتعليل تقديم المخالف للعامة على الموافق لهم بكون الرشد في خلافهم كما في أكثر الأخبار أو كونه صادراً بعنوان التقيّة كما في بعض الأخبار بناء على حمله على مسألة التعارض بقريّة الإجماع كرواية سماعة، نعم ما دلّ على تقديم المخالف على الموافق من حيث التّعبد أو من جهة مجرد حسن المخالفة لا دلالة له على التعدي أصلاً، ومنه يظهر أنّ الأظهرية المدّعاة في الكتاب لتعليل تقديم المخالف للعامة على الموافق في الدلالة على التعدي حتّى بالنسبة إلى دلالة تعليل تقديم المشهور على الشاذ حرفاً بحرف، فكيف يكون أحدهما أظهر من حيث الدلالة بل الإنصاف أنّ دائرة الترجيح بالنظر إلى التعليل المذكور أوسع منها بالنظر إلى تعليل تقديم المخالف حيث إنّ لا يدلّ على الترجيح بكلّ ما يوجب ضعف الاحتمال كما هو ظاهر.

ثمّ في كون الظهور المستفاد من مجموع الروايات الواردة في باب العلاج في التعدي والتسرية حتّى بالنسبة إلى المرجّحات الخارجيّة على تقدير الإغماض عن الظهورات المذكورة فيه كظهور كلّ واحد في لزوم الأخذ به ممّا لا ريب فيه لكونه ظهوراً مستنداً إلى اللفظ حقيقة وإن استند إلى مجموع الألفاظ لعدم الفرق في بناء أهل اللسان والعرف بينهما أصلاً على ما فصلّ مستقصى في محله، وأمّا الاستدلال بدليل الانسداد للتعدي والتسرية بناء على قيام الظنّ الغير الثابت حجّيته على الترجيح بكلّ ما يوجبه ولو بحسب المرجّحات الخارجيّة بناء على الإغماض عمّا عرفت من الدليل عليه فهو محلّ نظر ومناقشة، فإنّه إذا كان ظاهر الأخبار الترجيح بأمور مخصوصة ولم تدلّ على مناط مشترك كما هو المفروض فإن فرض انسداد باب العلم بتشخيص تلك الأمور والظنّ الخاصّ به استقام تشخيصها بالظنّ المطلق المتعلّق بها كالظنّ بالمشهور رواية أو الأعدلية أو المخالفة للعامة

إلى غير ذلك، وأما الظن بالحكم الفرعي المطابق لأحد المتعارضين، فليس ظناً بما ثبت الترجيح به وليس من أطراف العلم الإجمالي أيضاً بالفرض حتى يرجع إلى الظن بكونه مما يجوز الترجيح به فكيف يتمسك بدليل الإنسداد لإثبات اعتباره في لزوم الترجيح بما قام عليه من الظن الخارجي، فإن شئت قلت إن التمسك بدليل الإنسداد في هذه المسألة الأصولية الخاصة كالتمسك به في سائر المسائل موقوف على العلم الإجمالي بالتكليف بالترجيح بأمر غير معلومة بالتفصيل ولا مظنونة بالظن الخاص، مع كون المرجح الخارجي من أطرافه بحيث لا يكون هناك قدر متيقن وليس في المقام علم إجمالي على الوجه المذكور، إذ الترجيح بالمرجحات المنصوصة لا إشكال ولا خلاف فيه مضافاً إلى كونه متيقناً على كل تقدير مع مساعدة العرف وأهل اللسان على لزوم الترجيح ببعضها كتقديم الأظهر على الظاهر وبعد وضعها لا نسلم العلم الإجمالي بلزوم الترجيح بشيء آخر، مع أنه لو فرض وجوده كان المرجحات الداخلية الغير المنصوصة وما يرجع إلى الاعتضاد متيقناً بالنسبة إلى الترجيح بالمرجح الخارجي.

فإن شئت قلت: إن أمر المعلوم بالإجمال على تقدير التسليم المزبور مردد بين الأقل والأكثر، فلا يمنع من الرجوع إلى إطلاقات التخيير بالنسبة إلى المرجح الخارجي، وبعبارة أخرى الحكم باعتبار الظن بلزوم الترجيح بكل مزنة حتى المرجح الخارجي موقوف على ثبوت التكليف بالترجيح بغير ما يتيقن الترجيح به وهو في حيز المنع، فإن سلم إطلاق لأخبار التخيير فيحكم بمقتضاه وإلا فيؤخذ بالراجع لا من جهة ثبوت الترجيح بالظن الخارجي من جهة دليل الإنسداد، بل من جهة كونه متيقن الحجة على كل تقدير، ولا فرق في ذلك بين أن يكون هناك أصل أو عموم يرجع إليه على تقدير عدم وجود الراجح من الخبرين أو لا كما هو واضح، هذا إذا فرض الفراغ عن اعتبار المتعارضين في الجملة بعد التعارض وحجتيهما وتردد الأمر فيما هو

الحجة بين الراجح أو هو مع المرجوح على سبيل التخيير كما هو المختار ومقتضى الأخبار والفتاوى في غالب الأعصار، وأما إذا لم يفرض ذلك تعين الرجوع إلى عموم أو إطلاق أو أصل على تقدير عدمهما، لا يخالف مقتضى المتعارضين بناء على حجية الأخبار وغيرها من باب الطريقة كما هو المختار وعليه المشهور والمدار عندهم لا السببية المحضة التي يقتضي الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً بحكم العقل على ما عرفت مفصلاً من غير فرق بين وجود المرجح وعدمه هذا ما يقتضيه التحقيق الذي سلكه شيخنا قدس سره أيضاً في باب التعارض في خاتمة الكتاب، ولا بد أن ينزل تحريره في المقام عليه وإن لم يخل عن تمحل وتكلف، فحكمه برعاية الاحتياط بالأخذ بالمظنون والراجح من الخبرين بقوله وبالجمله فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير، لا بد أن ينزل على الفراغ عن حجية أحد المتعارضين مع عدم الإطلاق لأخبار التخيير كما أن حكمه بالرجوع إلى الأصول فيما طابق الاحتياط احتياطاً وإشكاله فيما كان نافياً أو مثبتاً مع عدم إمكان الاحتياط لا بد أن ينزل على ما ذكرنا أخيراً من عدم الفراغ عن حجية أحد المتعارضين كما يشير إليه قوله: (والدليل على هذا الإطلاق) مشكل خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة وإن كان مقتضى التحقيق عدم الإشكال في الرجوع إلى الأصل مطلقاً فيما لم يخالف مقتضى المتعارضين، هذا ما يقتضيه تحقيق المقام عاجلاً وعلبك بالتأمل فيه لعلك تجده حقيقاً بالقبول.

خاتمة مشتملة على أمرين:

الأول: أنه كما لا يجوز إجراء حكم التعادل، إلا بعد الفحص التام عن المرجحات المنصوصة في أخبار العلاج كذلك لا يجوز إجراؤه، إلا بعد الفحص التام عن المرجحات الخارجية بعد البناء على لزوم الترجيح بها على ما عرفت

وجهه لوجوب الفحص عن الحجية الشرعية، والطريق إلى الأحكام من غير فرق بين الفحص عن أصل وجود الدليل أو الفحص عما يجب الأخذ به فعلاً مع وجود الدليلين المتعارضين، وكما لا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية عند الشك في أصل وجود الدليل قبل الفحص، كذلك لا يجوز الرجوع إلى أصالة عدم مزية أحد المتعارضين على الآخر قبل الفحص، وأما بعد الفحص التام فإن احتمل المزية والمرجح الخارجي في كل منهما، فلا إشكال في إجراء حكم التعادل، لأنه في معنى التعادل حقيقة وإن احتمل وجود المرجح بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص دون الآخر فيمكن القول بلزوم الأخذ به وإن لم يكن ظناً نظراً إلى الكلية المستفادة مما عرفت من الأخبار العلاجية من دوران الترجيح مدار عدم ريب في أحد المتعارضين موجود في الآخر، وكذلك الحكم فيما لو وجد الاحتمال في كل منهما، ولكن كان وجود المرجح في أحدهما مضموناً وفي الآخر مشكوكاً أو موهوماً، فإنه يجب الأخذ بما ظن وجود المرجح فيه نظراً إلى الكلية المذكورة كما هو واضح ولا فرق في ذلك كله بين المرجحات الداخلية والخارجية.

الثاني: أنه لو وقع التعارض بين المرجحات المنصوصة والخارجية بوجود المرجح المنصوص في أحد المتعارضين والخارجي في الآخر، فإن كان الوجه في الترجيح بالمرجحات الخارجية والتعدي عن المنصوصة إليها الكلية المستفادة من الأخبار، فلا إشكال في لزوم الأخذ بما هو الأقوى منهما في النظر من جهة حصول الظن الفعلي منه لعدم الترتيب بينهما على هذا التقدير إذا حكم التعارض بينهما حينئذ حكم التعارض بين المرجحات المنصوصة، وإن لم يكن هناك قوة فيجب إجراء حكم التعادل لعدم المزية بالفرض كما هو الشأن فيما وقع التعارض بين المرجحات المنصوصة وإن كان الوجه في الترجيح بها دليل الإنسداد بالبيان الذي

الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم، وإلا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه إذا كان رواية أعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما مشهوران معاً.

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد وغيره من الأمر المشكل، لا بين الغي كما توهم وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات لأن الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك، ضرورة بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون متتفياً في الخبر المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

عرفته وتقدم ضعفه، فلا إشكال في لزوم الأخذ بالمرجع المنصوص على ما تبهناك عليه سابقاً من لزوم رعاية الترتيب على هذا التقدير، ومما ذكرنا كله يعلم حكم ما لو وقع التعارض بين المرجحات الخارجية، فإنه على تقدير قوة لبعضها يلزم الأخذ بالخبر الموافق لهذا البعض وعلى تقدير عدم القوة يرجع إلى حكم التكافؤ والتعادل، هذا آخر ما أردنا إيراده في سلك التحرير ويتلوه الجزء الثاني من التعليقة إن شاء الله تعالى والحمد لله أولاً وآخراً وله الشكر ظاهراً وباطناً وصلى الله على نبيه محمد خاتم أنبيائه ورسله وآله الطيبين الطاهرين المعصومين حجج الله على الخلائق أجمعين ولعنة الله على أعدائهم من الأولين والآخرين، وقد وقع الفراغ عن تحرير ما أردناه في شعبان المعظم سنة سبع وثلاثمائة بعد الألف وكان تحريره على يد العبد أحمد التفرشي.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرفة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً في غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

وحينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به، ومن المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته إلى معارضة تلك النسبة.

ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأن ذاك لا يحتمل، إلا الفتوى وهذا يحتمل التيقية لأن الريب الموجود في الثاني منتف في الأول، وكذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود علماً أو ظناً في الآخر فتدبر، فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر أو يوجد، ولا يعد لغاية ضعفه ريباً فذاك الآخر مقدم عليه. وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على أن الوجه في الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التيقية كما علل به الشيخ والمحقق، فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدياً أحدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء، بل يستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما

فيه الريب بالنسبة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الأخبار، وإنما هو شيء مستبطن منها ذكره الشيخ، ومن تأخر عنه، نعم في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»^{*}، دلالة على ذلك.

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع والفرق بين الوجهين أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الأخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام: «فإن الرشد في خلافهم» و«ما خالف العامة ففيه الرشاد»، فإن هذه القضية قضية غالبية لا دائمية، فبدل على أنه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في المضمون أحد الخبرين.

ويدل على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد من قوله: «أنت فقيه البلد فاستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه»^{*}.

وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قال عليه السلام: «أندري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة، فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين، إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا

* تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٧٦.

* علل الشرائع، ص ١٧٩.

أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس».

ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: «خالفت جمعاً في كل ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما».

والحاصل أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد، فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادعياه في روايات الترجيح بالأصدية والأوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة.

ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعا أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر، بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره قدست أسرارهم من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل.

ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الإشعار كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية، فلا أقل من كونها أمانة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به، لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد، لأننا نعلم بوجوب

الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضاً، بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب.

وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً فينحصر العمل في الظن بالمرجح، فكل ما ظنّ أنه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به، وإلاّ لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه، والأول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على أحدهما لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهي، وحينئذٍ فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به هذا.

ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالتراجع الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه كما عرفت سابقاً عدم الترجيح، إلا بقوة الدلالة لا بمطابقة أحدهما لظن خارجي غير معتبر، ولذا لم

يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الأصول والقواعد فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط لإجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين للذين لا يمكن الجمع بينهما، إلا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية.

ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق لأحدهما وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمرة خارجية، وذلك لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه، إلا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت، فلا وارد على العموم والأصل.

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك وهذا أقل قليل بين المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور، نعم الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن خصوصاً، مع أن مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلي على خلافه.

والدليل على هذا الإطلاق مشكل خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال وإن لم نقل بحجية الشهرة، ولذا قال صاحب المدارك: «إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل».

وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير،
وأما في مقابل العمل بالأصل، فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط كالاحتياط
اللازم في بعض الموارد، فالأحوط العمل بالأصل، وإن كان نافياً للتكليف
كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف أو مثبتاً له مع عدم التمكن من
الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك ففيه الإشكال، وفي
باب التراجع تنمة المقال، والله العالم بحقيقة الحال، والحمد لله أولاً وآخراً
وصلّى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.

المقصد الثالث

من مقاصد الكتاب في الشك

مقدمة:

قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي^(١) في الواقعة على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك.

(١) قد أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة وجه التقييد بالالتفات والحصر في الثلاثة وإلقاء الوهم وكون اعتبار العلم بالنسبة إلى الحكم المترتب على متعلقه ذاتياً ككشفه عن متعلقة وطريقة إليه واستحالة تعلق الجمل مطلقاً به سواء كان من الشرع والعقل وإقامة البرهان على ذلك وفساد توهم من ذهب إلى الخلاف غفلة عن حقيقة الحال أو فتح باب الاعتراض ذاهلاً عن المراد، وأن الظن سواء كان شخصياً أو نوعياً يشارك العلم في الكشف والطريقة الذاتية بحسبه، وأنه يمكن أن يعتبر من حيث كونه كاشفاً عن متعلق وطريقاً إليه في الشرعيات وأنه يفارق العلم من هذه الحيثية وأنه ليس لازم الاعتبار بذاته ولا تمنع الاعتبار كذلك فيفارق الشك أيضاً، وأن الحكم بوقوع اعتباره وحجيته في الشرعيات يتبع قيام الدليل على الوقوع شرعاً أو عقلاً، والآخر خرج عن الإمكان إلى الوجوب وهو خلف محال وأنه في مورد الشك في قيام الدليل على الوقوع يبني على عدمه وأنه لا شك في وقوعه في الجملة في الشرعيات، والتأمل في الأصل الثانوي الذي جرى في لسان جمع ممن قارب عصرنا أو عاصرناه من لزوم البناء على الوقوع في الحكم الفقهي

أو الطريق أو هما معاً إلا ما خرج، كما أنا أسمعناك هناك امتناع طريقة الشك وكشفه عن المشكوك وإلا خرج عن كونه شكاً، مضافاً إلى لزوم الطريقية إلى المتنافسين والمتناقضين ذاتاً وامتناع اعتباره من الحيثية المذكورة بعد فرض فقدانها بالذات وفساد توهم بعض من عاصرناه خلاف ذلك وأن مرجع اعتبار الاستصحاب إلى اعتبار احتمال الحالة السابقة، وكذا مرجع أصالة الحلية في الأشياء إلى اعتبار احتمال الحلية وترجيحه على احتمال الحرمة، وهكذا الأمر في الطرق التعبدية غفلة عن المراد عن كون المستحيل في الشك اعتباره من حيث كونه طريقاً وكاشفاً لا مطلق ترتب الحكم عليه، وإلا فما ذكرنا بعد الالتفات من الواضحات الملحقة بالبديهيات الأولية وكيف يتصور عروض الحكم الشرعي للشك من حيث كونه طريقاً وكاشفاً مع امتناع وجود الحيثية المذكورة فيه وعدم صلاحيته لملاحظته بهذا الاعتبار لعدم وجدانه له وامتناع تأثير جعل الشاعر فيه كما هو ظاهر، وأن كلاً من الأوصاف الثلاثة قابل لتعلق الحكم لمورده ويصير موضوعاً للحكم ويشارك من هذه الجهة والحيثية مع الآخر، وإن تفارقت من الحيثية التي عرفت الإشارة إليها وإلى ذلك أشار قدس سره بقوله.

وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر يعني لا يعقل أن يعتبر طريقاً إلى متعلقه وكاشفاً عنه، فلو ورد في مورده حكم إلى آخره يعني بذلك تعلق الحكم بالمشكوك من حيث كون الشك مأخوذاً فيه وما هو المراد من الحكم الواقعي والظاهري وتحقيق مجاري الأصول وأن المأخوذ في موضوعاتها الشك أو العنوان المنطبق عليه في الجملة والإشارة إلى خلاف بعض من قارب عصرنا أو عاصرناه في فصوله في معنى الحكم الواقعي والظاهري، إلى غير ذلك مما فصلنا لك القول فيه ثمة، ولكن نعيد الكلام في تحقيق الحكم الواقعي والظاهري ونجده فيه لما هو المقصود بالبحث في المقام ولعلنا نشير ضمناً إلى بعض ما طوينا ذكره في

الجزء الأول من التعليقة، فنقول:

أما الحكم الواقعي فالمراد به هو الحكم المجعول للموضوعات بالملاحظة الأولية، وبعبارة أخرى الحكم المجعول لها جعلاً أولياً، وبعبارة ثالثة هو الحكم المجعول لها من دون ملاحظة الجهل بحكمها الأولي المجعول لها وإن لوحظ في عروضه لها وتعلقه بها سائر الاعتبارات والأوصاف كالحضر والسفر والصحة والمرض ووجدان الماء وفقدانه إلى غير ذلك، فالأحكام الثابتة لذوي الأعذار والموضوعات الاضطرارية أحكام واقعية، بل وإن لوحظت في عروضه لها العلم بالموضوع أو الظن به أو الشك فيه بحيث لا يكون مع قطع النظر عن هذه لها حكم بحيث يكون المجعول بملاحظتها مجعولاً أولياً لها أو كان ولكن لم يكن من نسخها أو وإن كان من نسخها بالنسبة إلى غير العلم على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة، وأما الحكم الظاهري فهو المجعول للموضوعات من حيث الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول لها أولاً وبالذات سواء لوحظ فيه الظن به شخصاً أو نوعاً أو الشك فيه بالمعنى المقابل للظن وهو التسوية كما هو الملحوظ في موارد التخيير وشكوك الصلاة في ركعاتها أو أفعالها بالمعنى الأعم من الأقوال، أو الشك بالمعنى اللغوي وهو خلاف اليقين على ما في القاموس كما هو الملحوظ في الاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار وعلى ما ستقف على تفصيل القول فيه أو العنوان المنطبق على الشك بالمعنى الأعم في الجملة كما هو الملحوظ في موارد وجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً، وموارد البراءة العقلية والشرعية على ما ستقف عليه عن قريب من إناطة الاحتياط باحتمال العقاب لا الشك وإناطة البراءة بعدم وصول البيان الكافي من الشرع وإن كان ظناً معتبراً بل أصلاً من الأصول الشرعية كالاستصحاب، وإن كان في إناطتها بهذا المعنى كلام بالنسبة إلى البراءة الشرعية أو منع في الجملة ولو بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية بدعوى كون

المناط فيها هو عدم العلم بالحكم الإلزامي فينطبق على الشك بالمعنى الأعم كما في موارد الاستصحاب، وستقف على ما هو المختار من المسلكين عن قريب، فقد ظهر مما ذكرنا أن الحكم الثابت بمقتضى الأدلة الظنية المعتمدة شرعاً والأمارات الشرعية حكم ظاهري على مذهب أهل الصواب من المخطئة كما اتفقت عليه كلمة علماء الإمامية، بل يكون الأمر كذلك عند العامة أيضاً بالنسبة إلى الأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية، بل على الأحكام فيما كان الدال عليها ظواهر الكتاب والسنة كما عرفت البحث فيه في الجزء الأول من التعليقة؛ ولذاذكروا أن المستتج من البرهان المعروف الذي يترتب المجتهدون هو العلم بالحكم الظاهري ووجهوا به أخذ العلم بالحكم في تعريف الفقه في دفع الإيراد عليه بكون أكثر مبادئه ظنية بأن المراد بالحكم أعم من الظاهري والواقعي فلا ينافي أخذ العلم في حدّ الفقه، وإلى ذلك يشير قوله قدس سره بعد ذلك، ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادعى إليه ظني وكبرى برهانية وهي كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري، فإن صريحه كون الحكم الظاهري أعم من مفاد الأصول وإن كان ربما يوهم قوله قبل ذلك في بيان الفرق بين الأصل والدليل كون الحكم الظاهري مختصاً بمفاد الأصل كظاهر ما يترأى منه ذلك في باب الاستصحاب، ومن هنا قيل إن للحكم الظاهري إطلاقين عنده أعم وأخص ولكن المتأمل يشهد بأن مراده ليس تخصيص مطلق الحكم الظاهري بمفاد الأصل بل تخصص ما لا يلاحظ في تعلقه بالموضوع المجهول الحكم الكشف الظني عن الواقع ولكن الأمر في ذلك سهل.

وأما إطلاق الحكم الظاهري على الفعلي المنجز سواء كان واقعياً تنجز بالعلم أو ظاهرياً بالمعنى الذي عرفته والواقعي على الثاني الغير المنجز فلم نقف عليه إلا في كلام بعض الأفاضل مقاربي عصرنا بفصله، وقد تقدم في الجزء الأول

من التعليقة.

ثم إن الحكم الواقعي بالمعنى الذي عرفت كما ينقسم إلى الشأني والفعلية بالنظر إلى حكم العقل بوجوب إطاعته وتنجزه على المكلف وترتب الآثار عليه وحكمه بكونه معذوراً في مخالفته على تقدير ثبوته في نفس الأمر لا أن يكون هناك إنشاءان وحكمان من الشارع:

أحدهما: الحكم الشأني.

وثانيهما: الفعلية.

كما قد يتوهم أو توهم كذلك الحكم الظاهري ينقسم إلى الثاني والفعلية فإن ثبوته في موضوعه لا تعلق له بعلم المكلف به، فإذا علم المكلف به تنجز في حقه كوجوب تصديق العادل مثلاً فإنه ربما يكون هذا الحكم ثابتاً ولا يعلم به المجتهد، أو وجوب تقليد الأعم مثلاً فإنه وربما يكون ثابتاً ولا يعلم به المجتهد ولا العامي ولكن مجرد ثبوته النفس الأمري، بل الفعلية لا يكفي في ترتب الآثار عليه إلا بعد الاستناد إليه في العمل، فإذا فرض كون فعل حراماً في الواقع فإذا استند العامي في ارتكابه إلى رأي من يفتي بجوازه مع جواز تقليده في حقه يكون معذوراً وإلا فلا، ولا ينافي ما ذكرنا من وجود القسمين للحكم الظاهري ما انفقت عليه كلمتهم من التصويب في الأحكام الظاهرية في الجملة، ألا ترى أن الخبرين المتعارضين المتساويين من جميع الجهات إذا أخذ مجتهد بأحدهما وآخر بالآخر يكون مفاد المأخوذ مع الاختلاف حكماً ظاهرياً للأخذ وكذا في دوران الأمر بين الحرمة والوجوب مع تساوي الاحتمالين وهكذا وبالجملة ما ذكرنا من لا إشكال فيه؛ لأن القول بتوقف ثبوت الحكم الظاهري في نفس الأمر على العلم بثبوته دوري كالقول باشتراط ثبوت الحكم الواقعي على العلم به كما صرح به العلامة قدس سره في غير موضع من كتبه، حيث إن العلم متأخر عن المعلوم فكيف

يتوقف المعلوم عليه، ومن هنا ذكرُوا أنَّ اشتراط التكاليف بالعلم ليس على حدِّ اشتراطها بالبلوغ والعقل والقدرة فإنَّ المتوقف على العلم تنجَز الخطابات الواقعية لا وجودها النفس الأمري، بل ربَّما نقول بعدم اشتراط التنجَز بالعلم أيضاً فضلاً عن الثبوت النفس الأمري فإنَّ الجاهل الملتفت إذا ترك الفحص تنجَز عليه جميع الخطابات الواقعية أصولاً وفروعاً ولو عرض له الغفلة بعد الالتفات وترك الفحص.

ثم إنَّ الحكم الظاهري كما يسمَّى ظاهرياً بكونه معمولاً به عند العجز عن تحصيل الواقع يسمَّى واقعياً ثانوياً أيضاً، أما الوجه في تسميته بالواقعي؛ فلأنَّ كل شيء فرض له ثبوت فله واقعية في موضوعه فهو واقعي بهذا المعنى وأما توصيفه بالثانوي فمن حيث تأخر موضوعه عن الواقعي بقول مطلق والواقع الموصوف بالأولي، وإليه أشار بقوله رحمه الله ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً إلى آخره ويسمَّى الدال على الحكم الظاهري الغير الملحوظ فيه الكشف الظنِّي عن الواقع أصلاً والدال على الحكم الواقعي الكاشف عنه علماً أو ظناً بحيث يكون الكشف الظنِّي ملحوظاً في اعتباره دليلاً، وقد يطلق على الكاشف الظنِّي أمانة أيضاً.

وقد يختص الأمانة بما يكون معتبراً من حيث الكشف الظنِّي في الموضوعات الخارجية، فالاستصحاب إذا كان مبناه على الظن كما هو المشهور بين القدماء لا يكون أصلاً بالمعنى المذكور وكذا البراءة إذا كان مبناها على الظن كما يظهر من الشيخ البهائي والشيخ حسن صاحب المعالم وغيرهما قدس الله أسرارهم، كما أنَّ الأول قد يسمَّى بالدليل الفقاهتي من حيث كونه موجباً للعلم بالحكم الظاهري، والثاني قد يقبَد بالاجتهادي من حيث كونه موجباً للعلم أو الظن بالحكم الشرعي، وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني في شرح الزبدة وشايعة الأستاذ الأكمل الفريد البهبهاني في فوائده قال قدس سره في محكي فوائده الجديدة في الفائدة الأخيرة ما هذا لفظه: «المجتهد والفقيه والمفتي

والقاضي وحاكم الشرع المنسوب عبارة الآن عن شخص واحد؛ لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهداً لما عرفت من انسداد باب العلم، وبالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمى فقيهاً لما عرفت من كونه عالماً بها على سبيل اليقين». انتهى كلامه رفع مقامه، والمستفاد منه كما ترى كون الاجتهاد عنده عبارة عن: است فراغ الوسع في تحصيل خصوص الظن بالحكم الشرعي أو حصول ملكة ذلك فتحصيل العلم بالحكم من الدليل خارج عن حقيقة الاجتهاد عنده، وهذا وإن كان مذهب غير واحد بل مذهب جميع العامة وأكثر الخاصة كما يظهر لمن راجع كلماتهم في بحث الاجتهاد، إلا أن الحكم بخروج تحصيل العلم بالحكم عن الاجتهاد مطلقاً حتى في النظريات محل تأمل وكلام مذكور في باب، ومن هنا قال شيخنا قدس سره: (وقد يقيد بالاجتهادي) فقد جعل مطلقة مقيداً به إلا أن يحمل على المهمة فيوافق ما في الفوائد، والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن الشخص من حيث كونه مستنبطاً للحكم يسمى مجتهداً وإن كان الحكم المستنبط ظاهرياً ومن حيث كونه عالماً بالحكم يسمى فقيهاً من غير فرق بين كون المعلوم حكماً ظاهرياً أو واقعياً والخطب في ذلك سهل.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا في بيان حقيقة الحكم الواقعي والظاهري أن ثبوت الحكم الظاهري في موضوعه لا يعتبر فيه مطابقتها للحكم الواقعي المتحقق في نفس الأمر، كيف وهو مستحيل عقلاً كيف واعتبار المطابقة يوجب ارتفاع الحكم الظاهري وهو أمر ظاهر، فالحكم الظاهري قد يطابق الحكم الواقعي وقد يخالفه فعند الجهل بالحكم الواقعي يكون هناك حكمان باعتبار نفس الواقع من حيث هو مجرداً عن جميع الملاحظات وباعتبار الجهل بهذا الحكم الأولي فيمكن أن يكون شيء حراماً في الواقع وحلالاً في الظاهر، كما يمكن عكس ذلك فقد يكون شيء حراماً في الواقع وواجباً في الظاهر كعكسه، فإذا وقع الإشكال في أنه كيف يمكن

اجتماع الحكمين المتنافيين فإن لحاظ التجريد عن العلم والشك والظن في عروض الحكم الواقعي لا يوجب انتفاء الحكم الواقعي في صورة الشك مثلاً؛ لأن المفروض عدم ملاحظته لا ملاحظة عدمه وإلا كان ثبوته مشروطاً بالعلم به وهو مع كونه خلفاً محالاً، محال من جهة لزوم الدور الظاهر على ما عرفت الإشارة إليه، وأشكل من ذلك ما اتفقت عليه مقالاتهم ظاهراً في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي من أن الممتنع على القول به هو اجتماع الفعلين من الوجوب والتحریم لا الفعلي والشأني، ومن هنا حكموا بصحة صلاة الجاهل بموضوع الغصب في الدار المغصوبة واللباس المغصوب اتفاقاً، بل الجاهل بالحكم والحرمة مع القصور، بل ناسيها، إلا العلامة قدس سره في الناسي هذا وقد يذب عن الإشكال المذكور في المقام بوجوه الأول ما سبق إلى بعض الأوهام من كون الحكم الواقعي عبارة عن شأنيّة الحكم وليس حكماً حقيقة.

فإن شئت قلت: إن الموجود في حق الجاهل جهة الحكم وهي المصلحة والمفسدة لا الإنشاء فلا ينافي تعلّق الإنشاء بالجاهل على الخلاف؛ لعدم اجتماع الحكمين حقيقة، ويمثل ذلك يقال في دفع الإشكال عما بناه عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي من عدم المضادة بين الفعلي والواقعي وأنت خير بفساد هذا الوجه، لأن الذي يتعلق به العلم تارة والظن أخرى والشك ثالثة ليس الحكم بهذا المعنى، وأيضاً لم يؤمر السفراء بتبليغ هذا المعنى إلى الخلق وكذلك ليس المعنى المذكور ومدلول الخطابات الواقعة الصادرة من الشارع، وبالجملة القول بالحكم الواقعي الثابت في حق جميع المكلفين المختلفين بالعلم والظن والشك مجرد المصلحة والمفسدة فاسد جداً، ولعل المصوِّبة لا ينكرون ثبوت هذا المعنى أيضاً كما عرفت الإشارة إليه في الجزء الأول من التعليقة.

الثاني: ما وقفنا عليه في كلمات بعض من قارب عصرنا واشتهر وتداول في

ألستة طلبة عصرنا من التصرف في الحكم الظاهري عكس الوجه الأول الراجع إلى التصرف في الحكم الواقعي وهو كونه عبارة عن مجرد المعذورية في مخالفة الواقع، فهو إخبار حقيقة عن المعذورية وتوسعة للمكلفين في عدم تعين تحصيل الواقع عليهم، ويزيدك وضوحاً كون الأوامر المتعلقة بالطرق إرشادياً صرفاً وأن السالك منها تصل إلى الواقع غالباً وأنه معذور في مخالفته على تقدير خطأ الطريق، فهي إخبار حقيقة عن هذا المعنى لا أن يكون لها جهة إلزام ومولوية بحيث يكون في موردها مصلحة ملزمة لجعل الحكم، وهو كما ترى كسابقه فإن القول بكون جعل الحكم الظاهري راجعاً إلى المعذورية مطلقاً كما ترى فكيف يجعل الخطاب الوارد في باب الاستصحاب بحرمة النقض على المعذورية الصرفة وكذلك الخطاب الوجوبي في باب الاحتياط عليها وكذلك الخطاب المتعلق بوجوب العمل بالطرق الشرعية، نعم لا ننكر كون حكم العقل في باب البراءة راجعاً إلى المعذورية لا أن يكون الأمر كذلك مطلقاً، وأما حديث كون الخطاب المتعلق بالطريق إرشادياً فهو أجنبى عن المقام؛ لما بينا في مسألة امتناع اجتماع الحكمين من عدم الفرق بين الإرشادي وغيره، نعم من جعل الطلب الإرشادي إخباراً صرفاً بصورة الإنشاء كبعض أفاضل مقاربي عصرنا في ظاهر كلامه في الفصول تبعاً لظاهر أخيه المحقق المحشي قدس سرهما فهو مستريح عن توجه هذا الإشكال في الجملة لكن المبنى فاسد عندنا على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليق.

الثالث: ما عرفت الإشارة إليه في طي الإشكال من أن الحكم الواقعي لم يتعلق بالموضوع النفس الأمري بملاحظة عمومته وشموله لحالاتي العلم بالحكم والجهل به كيف وهما متأخران من مرتبة الجعل ولذا لا يمكن اعتبارهما فيه فلا يمكن ملاحظة العموم والإطلاق بالنسبة إليهما، بل إنما هو متعلق به بالحجية التجريدية

عن جميع الاعتبارات والملاحظات المتأخرة عن جعله حتى ملاحظة العموم والإطلاق، فلا يصح أن يقال إنه يعرض الموضوع بعنوان لا بشرط والحكم الظاهري يعرضه بعنوان بشرط شيء فيجتمعان عند الجهل، فإن كانا متوافقين فيؤكد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري وإن كانا متخالفين فيؤول إلى اجتماع الضدين كما هو مبنى الإشكال فالموجود وإن كان حكيم في صورة الجهل، إلا أن كل حكم موجود في موضوعه وليس موضوع الحكم الظاهري من جزئيات موضوع الحكم الواقعي وأفراده حتى يتصادقا؛ لما عرفت من استحالة ذلك، غاية ما هناك تحقق الحكم الظاهري في مورد وجود الحكم الواقعي في موضوعه فيؤول إلى الاجتماع الموردي المجوز بالاتفاق لا المصادق الممنوع عند المحققين.

هذه غاية ما يقال في تقريب هذا الوجه وأنت خير بفاسده أيضاً؛ لأن عروض الحكم الواقعي لفعل المكلف الذي هو الموضوع للأحكام الشرعية ولحقه به وإن كان لذاته من حيث هي هي لحوقاً أولاً حتى أنه لا يلاحظ فيه جهة اللابشرطية القسمية والعموم لما ذكر في الجواب من عدم كون الحالتين في مرتبة الحكم الواقعي وموضوعه، إلا أنه لا شبهة في عروض الحكم الظاهري لفعل المكلف أيضاً وإن كان بواسطة الجهل أو الظن، ومن الواضح البين عدم تعدد معروض الحكمين في الوجود الخارجي بحيث كان معروض الحكم الواقعي موجوداً ومعروض الحكم الظاهري موجوداً آخر مغايرين في الخارج وإن كان المعروضان متمايزين مفهوماً وفي الذهن، ومدار الإمكان والاستحالة على تعدد موضوع الحكمين في الخارج ووحدته فيه لا مجرد تغايرهما مفهوماً، كيف والغصب والصلاة لا إشكال في تغايرهما بحسب المفهوم، فالاجتماع الموردي المتوهم كالصلاة والنظر إلى الأجنبية حال الصلاة أو الوضوء والغسل والنظر إليهما في حالهما أجنبي عن المقام؛ لأن الفعلين في الاجتماع الموردي متمايزان

في الخارج، مضافاً إلى اختلافهما مفهوماً وليس هناك فعل واحد مصداق لهما فهذا الوجه أيضاً لا محصل له أصلاً وإن كان ربما يجري في لسان شيخنا قدس سره لدفع الإشكال في مجلس البحث.

الرابع: ما أشرنا إليه أيضاً في طي تقرير الإشكال من كون وجود الحكم الظاهري مشروطاً بموافقة للواقع، فعند المخالفة له ليس هناك إلا حكم واحد وإن كان المكلف مأموراً بالبناء على الموافقة وترتيب آثار الواقع دائماً ما لم ينكشف الخلاف، وقد عرفت الإشارة إلى ضعف هذا الوجه أيضاً وأنه لا يمكن اعتبار موافقة الواقع في الحكم الظاهري كيف ولازمه ثبوت الحكم الظاهري مع العلم بوجود الشرط وهو الموافقة وهو محال وخلف؛ لأنّ المعبر في موضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع وافقه أو خالفه فافهم.

الخامس: ما قد يتوهم أو يقال في المقام وفي مسألة اجتماع الحكم الفعلي مع الحكم الواقعي على الخلاف في مسألة اجتماع الأمر والنهي من أن استحالة اجتماع الحكمين إنما هي من جهة عدم إمكان امتثالهما وعجز المكلف عنه، فإذا كان أحدهما واقعياً لم ينجز التكليف به والآخر فعلياً أو ظاهرياً لم يجب امتثال الحكم الواقعي فيهما فلا مانع من اجتماعهما، ومن هنا ذكر غير واحد حتى صاحب المعالم أنّ الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام وليس هذا إلا من جهة كون الحرام مسقطاً للواجب وأنه لا يقصد منه الامتثال عن المكلف هذا وأنت خير بفساد هذا الوجه أيضاً لا بثنائه على عدم التضاد بين بالنظر إلى أنفسها وهو بديهي البطلان، مضافاً إلى اتفاق كلمتهم عليه والاستشهاد باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام، فإن أراد ذات الواجب فلا ينفع في المقام أصلاً وإن أراد الواجب المتّصف بالوصف فيمتنع اجتماعه مع الحرام؛ لأنّ الحيثية التوصلية إنما تفيد في سقوط الخطاب بفعل الحرام من حيث حصول الغرض به وارتفاع موضوع

موضوع الخطاب معه لا في تعلق الخطاب بالحرام كيف والضدية بين الحكمين لا تعلق له بالتبعية والتوصلية، ومن خالف في ذلك في ظاهر كلامه فلا بد من أن يصرف عنه أو يحكم بخطئه في القول؛ لأن ما ذكرنا من الأمور الواضحة عند ذوي الأفهام المستقيمة هذه غاية ما قيل أو يقال في دفع الإشكال وقد عرفت عدم تماميتها بأسرها وقد طال البحث بيني وبين شيخنا قدس سره في مجلس المذاكرة في الإشكال المذكور في هذا المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي، ولم يحصل لي من إفاداته ما يدفع به الإشكال عن نفسي وزعمت أنه مما لا ذب عنه فلعلك تهدي إلى وجه دفعه ولكني أسألك التأمل في هذا المقام وعدم المسارعة فيه وأن لا تسلك سبيل طلبة عصرنا من الإيراد على كل ما يسمعون من غير تأمل في موضوع القضية ومحمولها، وإلا فالسهو والخطأ بمنزلة الطبيعة الثانية لغير الإنسان الكامل الذي عصمه الله منهما أو من يحذو حذوه من المعصومين، ولقد صار من المثل كم ترك الأول للآخر مع أنني معترف بقصور الباع في العلم فلعله اختفى عليّ جهات المسألة في الموضوعين.

ومما ذكرنا كله يظهر لك المراد من قوله قدس سره لا لعدم اتحاد الموضوع، وقوله ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة وما يوجه به، ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا كله أن تقابل الشك والظن وإن اقتضى كون المراد بالشك ما يقوم بالاحتمالين المتساويين إلا أن المراد به في مجاري الأصول ليس خصوص ذلك يقيناً، ومن هنا قال قدس سره، ثم إن الظن المعتبر حكمه حكم الشك بمعنى أن الموضوع في دليل الأصل ما يعمهما وينطبق عليهما من غير فرق.

وقد عرفت أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه لكونه كشافاً ظنياً ومرآة لمتعلقه*، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به وهو غير واقع إلا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه لأن موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً شرب التن في نفسه له حكم، فَرَضْنَا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي، كما أن الأول قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعبر حكمة حكم الشك كما لا يخفى.
ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري^(١) عن الحكم الواقعي

(١) توضيح القول في النسبة بين الأصل والدليل وأنها من التعارض أو غيره يحتاج إلى بسط في المقال وإن كان محل ذكره مسألة تعارض الأدلة، إلا أن تعرض شيخنا لها في المقام ألجأني إلى التكلم فيها فنقول بعون الله وتوفيقه ودلالة أوليائه صلوات الله عليهم أجمعين الدليل المقابل للأصل إما أن يكون علمياً أو ظنياً منوطاً بوصفه أو نوعه مطلقاً أو مقيداً، وكذا الأصل المقابل له إما أن يكون من الأصول الشرعية المحضة كالاستصحاب أو العقلية كذلك كأصل التخيير في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، أو من الأصول الشرعية والعقلية بمعنى وجود الجهتين له كأصل البراءة وأصل الاحتياط بناء على عدم إناطة حكم الشارع بهما بما هو المناط في حكم العقل بهما بأن يكون ما ورد فيهما في الشرعيات مؤكداً محضاً لحكم العقل بهما، فإن حكم العقل بالبراءة منوط بقبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع إلى المكلف ولو بالطريق الظنية المعبرة، بل بأصل من الأصول الشرعية على ما ستقف على تفصيل القول فيه، وحكم الشارع بالإباحة الظاهرية يمكن أن يكون مترتباً على عدم العلم بالحرمة الواقعية كما هو المستظهر من أخبارها على ما ستقف عليه، وكذلك حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد مبنية على احتمال العقاب.

وأما حكم الشارع به، فيمكن أن يكون منوطاً على الجهل بالواقع، كما ربما يدعى ظهوره من أخباره بل ادعى ذلك حسبما يقع الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى فإن كان الدليل المقابل عليهما ومفيداً للعلم بالحكم الواقعي فلا إشكال في وروده على الأصل وارتفاع موضوعه به حساً وحقيقة من غير فرق بين أقسام الأصل ضرورة اشتراطه مطلقاً بعدم العلم بالخلاف بل بعدم العلم مطلقاً سواء كان

موافقاً للأصل أو مخالفاً له كما هو ظاهر لا ستره فيه أصلاً، وإن كان ظناً معتبراً فإن كان الأصل المقابل أصلاً عقلياً محضاً أو كان له جهة عقلية فلا إشكال في وروده عليه أيضاً ورفع موضوعه به ضرورة ارتفاع التسوية التي أنيط به التخيير العقلي بالظن المعتبر وارتفاع احتمال العقاب الذي أنيط به وجوب الاحتياط في حكم العقل به أيضاً، وتحقق البيان المعتبر عدمه في حكم العقل بالبراءة بالظن المعتبر وهذا هو المراد بقوله قدس سره: (وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارفع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح) إلى آخر ما أفاده وإن كان أصلاً شرعياً كالاستصحاب بناء على القول به من باب التبعّد والأخبار.

وأما على القول باعتباره من باب الظني فيخرج من الأصول كالتخيير الشرعي بين المتعادلين فإنه لا دخل له بالأصل أيضاً وإن كان مدركه الأخبار على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأول من التعليقة وإليه أشار بقوله بعد ذلك: (وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير)، ومنه يظهر فساد إيراد من لا خبرة له عليه أو كان له جهة شرعية كالبراءة والاحتياط ففيه وجوه بل أقوال:

أحدها: كون الدليل وارداً عليه أيضاً ورافعاً لموضوعه كما يظهر من كلمات جماعة من المتأخرين؛ نظراً إلى أن المراد من عدم العلم بالحكم المأخوذ في موضوع الأصول هو عدم العلم به واقعاً وظاهراً إلى كونه غير معلوم مطلقاً بحسب الجعل الأولي والثانوي، وبعبارة أخرى المعتبر في مجاري الأصول الجهل بالحكم الشرعي حدوداً وبقاءً بجميع مراتبه ما يكون مجهولاً مطلقاً، فلو علم به من حيث قيام الظن المعتبر به خرج عن كونه مجهولاً بهذا العنوان وإن كان مجهولاً بحسب بعض مراتبه وهو ثالثة ثبوته، وبعبارة في نفس الأمر وفي ذات الموضوع من حيث هي، وهذا الوجه كما ترى لا يساعد عليه الأدلة الشرعية القائمة على الأصول خصوصاً الاستصحاب، فإنه وإن أمكن القول به بالنسبة إلى بعض أدلة البراءة كتاباً

وسنة كما ستقف عليه إلا أنه خلاف مدلول أكثرها كقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» وقوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» ونحوهما مما سيمر عليك، وكيف كان لا إشكال في ضعف هذا الوجه.

ثانيها: كون الدليل الظني معارضاً للأصل المذكور ومخصصاً له، وهذا الوجه يظهر من كلمات السيد السند صاحب الرياض قدس سره فإنه كثيراً ما سلك هذا المسلك في تقابل الدليل الظني مع الأصل ويقول يخرج عن الأصل بالدليل أو يخصص الأصل بالدليل أو ترجح الدليل على الأصل ونحوها من العبارات الظاهرة في ذلك، وكلامه وإن كان مطلقاً شاملاً للأصل العقلي أيضاً إلا أنه لظهور فساده يحمل على مقابله مع الأصل الشرعي ضرورة عدم تصور التعارض والتخصيص بالنسبة إلى الأصل العقلي، ووجهه ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من أن دليل الأصل يثبت مفاده في موضوع عدم العلم بالواقع سواء قام هناك الأمانة التي دلّ الدليل على حجيتها كخبر العادل مثلاً أم لا، فإن اعتبار خبر العادل وإن كان علمياً كاعتبار الأصل إلا أن مفاده ليس علماً وإلا خرج عن الدليل الظني، فخير العادل الدال على حرمة بعض الموضوعات يدلّ على حرمة مع عدم العلم بحكمه الواقعي وما دلّ على أصالة الإباحة أيضاً يدلّ على إباحته مع عدم العلم بحكمه الواقعي فكلّ منهما بالظن إلى دليل اعتباره يثبت حكماً ظاهرياً على خلاف الآخر في الموضوع الواحد، وهذا معنى تعارضهما، وأمّا وجه ترجيح الدليل على الأصل وتخصيصه به مع كون النسبة بين دليلهما العموم من وجه كون دليل الحرمة بمنزلة الخاص المطلق بالنسبة إلى دليل الأصل بملاحظة الإجماع القائم على عدم الفرق في حجّة الخبر ووجوب الأخذ به بين وجود الأصل على خلافه وعدمه، فإنه بعد قيامه لو عمل بدليل الأصل في مادة التعارض لزم طرح الخبر في مورد سلامته للملازمة الثابتة بينهما بالفرض، فيلزم طرح الخبر رأساً، وهذا بخلاف ما لو علمنا

بالخبر في مادة التعارض فإنه لا يلزم منه طرح الأصل في مادة الافتراق فيصير الخبر بمنزلة الخاص المطلق والأصل بمنزلة العام المطلق، وهذا معنى ما ذكرنا من كون دليل الجزء بمنزلة الخاص بالنسبة إلى دليل الأصل.

فإن شئت قلت: إن التعارض بينهما وإن كان العموم من وجه إلا أن دليل حجية الخبر أظهر دلالة من دليل اعتبار الأصل فيلزم العمل عليه في مادة التعارض وهذا معنى تخصيص الأصل بالدليل وترجيحه عليه، وهذا الوجه كما ترى وإن كان له وجه في بادي النظر وظاهره إلا أنه لا إشكال في ضعفه أيضاً بعد التأمل كما يظهر وجهه من بيان الوجه الثالث الذي اختاره شيخنا قدس سره.

ثالثها: ما جزم به قدس سره في الكتاب في هذا المقام بقوله ولكن التحقيق أن دليل تلك الأمانة إلى آخره وفي غيره من حكومة الدليل الظني بالنظر إلى دليل حجية على الأصل الشرعي حيث إنه بمدلوله ناظر إلى دليل الأصل وشارح ومفسر له ومبين لمقدار مدلوله فهو مقدم عليه بالتقدم الذاتي لا لمكان الترجيح والتخصيص، فلا معارضة بينهما حقيقة أصلاً، توضيح ذلك أن معنى حجية الخبر مثلاً ووجوب البناء على صدقه وترتيب آثار الواقع عليه هو عدم الاعتناء باحتمال كذبه في إخباره الذي يراعى شرعاً لولا الحكم بحجتيته، ومن المعلوم أن نفي الاعتناء بالاحتمال المذكور شرعاً راجع إلى إلقاء ما يقابل عند احتمال كذبه من الرجوع إلى الأصل بحكم الشارع وبعد إلقاء الوسائط يكون معنى حكم الشارع بحجية الخبر في معنى رفع اليد عن الأصل، وهذا معنى كونه شارحاً له وناظراً إليه وهو ما ذكرنا من الحكومة، ومنه يظهر فساد القول بالتعارض والترجيح والتخصيص في المقام، ثم إن هذا الذي ذكرنا من حكومة الدليل الظني على الأصل الشرعي إنما هو في الأصل الأعم، وأما إذا فرض هناك أصل أخص من دليل اعتبار الأمانة الظنية بمعنى وجود الأمانة المفروضة في جميع موارد جريانه

لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع؛ بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل.

ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التبن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التبن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة، فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً ونفرض سلامته عن معارضة الأول خرج شرب التبن عن موضوع دليل الأول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلتزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً؛ لأن الترجيح

فلا معنى لحكمته على الأصل بل يتعين تخصيصه بالأصل كما إذا قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن في مقابل قاعدة الشك بعد الفراغ عن العمل أو بعد التجاوز عن المحل أو بعد خروج الوقت بناء على القول باعتبارها من باب التعبد الظاهري، أو في مقابل البناء على الأكثر عند الشك في الأخيرتين من الرباعية بناء على جريان الاستصحاب فيه على ما زعمه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في باب الاستصحاب كما سيجيء نقله في محله، فإنه لا مناص عن تخصيص الاستصحاب بالأصلين، وهذا لا يختص بالمقام بل هو جار بالنسبة إلى جميع ما يكون حاكماً على أدلة الأحكام كدليل نفي الحرج والضرر وأشباههما، فإنه لا معنى لحكومتها على ما ثبت خلافها في مورد الخاص، فلو قام هناك دليل على ثبوت حكم حرجي في مورد أو ضرري كالتصرف في مال الغير فيما يتوقف حفظ النفس عليه فلا ينظر إلى كونه حرجياً أو ضررياً، وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام وستكلم في تمامه في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله تعالى.

فرع المعارضة وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل فيقال يخصص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل.

ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية بأن يقال إن مؤدى أصل البراءة مثلاً أنه إذا لم يعلم حرمة شرب التن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمانة الغير العلمية المقابلة للأصل أنه إذا قام تلك الأمانة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً فيخرج عنه به وكون دليل تلك الأمانة أعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين مواردّها. وتوضيح ذلك: أن كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل وهو الشك إنما يصح في الدليل العلمي حيث إن وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه، وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل وهو عدم العلم، وأما الدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علمياً إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً، نظير مفاد الأصل إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلة العلم والجهل.

فكما أن مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنه مطلقاً أو بهذه الأمانة.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي

هذا ما أدى إليه ظنّي وكبرى برهانية وهي كل ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري.

فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة، فإذا بني على العمل بتلك الأمانة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة هذا.

ولكن التحقيق أن دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل إلا أنه نزل شرعاً منزلة الراجع فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له كما سيّضح إن شاء الله على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية.

وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح؛ لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب كما هو ظاهر، وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

واعلم أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة^(١) الأصول المتضمنة لحكم

(١) الغرض ممّا أفاده كون المقصود الأصلي بالبحث التكلّم عن حال الأصول الحكميّة أي ما يجري في الشبهات الحكمية وإن جرت في الشبهات الموضوعيّة أيضاً كالأصول الأربعة فإنّها جارية في الشبهتين، وأما الأصول الموضوعية الصرفة أي ما لا يجري إلا في الشبهات الموضوعية كأصالة الصحة في فعل الغير وفي فعل النفس ونحوهما بناء على اعتبارهما من باب التعبد فليست مقصودة بالبحث، فإن وقع فيها كلام لمناسبة كيفيّة معارضتها مع الاستصحاب أو غيره فهو خارج عن المقصود، فالحصر المدعى في المقام إنما هو بالإضافة إليه فلا يتنقض بخروج ما لا يجري إلا في الموضوعات الخارجيّة عن الأصول الأربعة، فإن المقسم على

ما عرفت هو المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي لا الأعم منه ومن الملتفت إلى الموضوع الخارجي.

ثم إن ما أفاده من حصر الأصول الحكمية في الأربعة وكون الحصر عقلياً دائراً بين النفي والإثبات وبيان مجاري الأصول ومناطها وإن كان محل النقض والإبرام على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة فلا نطيل بالإعادة، إلا أن ما أفاده في المقام في بيان مجاري الأصول أسلم عن المناقشة مما أفاده في الجزء الأول من الكتاب في بيانها وإن لم يخل عن بعض المناقشات أيضاً كالحكم بتعين الرجوع إلى التخيير في جميع ما لا يمكن الاحتياط فيه، إذ من مصاديقه دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميين وغيرهما كالوجوب والتحريم والإباحة مثلاً مع اتفاقهم فيه على الرجوع إلى البراءة كما ستقف على تفصيل القول فيه والتفصي عنه باعتبار ملاحظة الحيثية قد عرفته مع فساده في الجزء الأول من التعليقة.

ثم إن المراد مما أفاده من تداخل موارد الأصول بقوله وقد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل إلى آخره ليس ما قد يسبق إلى بعض الأوهام من جريان الأصليين في مورد واحد وإن لم يكونا متصادقين فيجري الاستصحاب في مورد جريان البراءة أو الاشتغال كيف ويعتبر في مورد جريان الاستصحاب ترتب الحكم على المشكوك وفي جريان سائر الأصول ترتب الحكم على الشك أو ما ينطبق عليه، ومع ذلك لا يمكن اجتماعه معها مورداً بالمعنى المتوهم بل المراد مجرد جريان سائر الأصول فيما تفرض فيه الحالة السابقة، وإن اعتبر في جريانها عدم ترتب الحكم على المشكوك بل على الشك أو ما ينطبق عليه.

ثم إن هنا أموراً ينبغي التعرض لها تبعاً لجمع من أفاضل المتأخرين:
الأول: أن المراد من أصل البراءة هل هو بمعنى القاعدة أو الدليل أو الاستصحاب

أو الظاهر وجوه أوجهها على ما عرفته في معنى الأصل ومبنى البراءة وستعرفه أيضاً هو الأول من غير فرق بين ابتناؤه على العقل أو النقل وإن صحَّ حمل الدليل مقيداً بالفقاهتي عليه على ما عرفته بالنظر إلى مدركه، كما أنه يتعيّن إرادة الدليل أو الظاهر منه بناء على ابتناؤه على الظن كما هو ظاهر.

وأما الاستصحاب فلا يصحّ إرادته منه إلا على القول بالاستناد إليه في باب البراءة كما يظهر من جماعة في المقام وفي باب الاستصحاب حيث إنهم قسموه باعتبار المستصحب إلى حال الشرع وإلى حال العقل وهو المسمّى بالبراءة الأصلية، لكنّه فاسد لما عرفت وستعرف من فساد الاستناد إليه قطعاً وفي كلام غير واحد توجيه عدم إرادته بأن النسبة عموم من وجه من حيث جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة، قال بعض أفاضل من قارب عصرنا في فصوله بعد ذكر وجوه الأربعة للأصل ما هذا لفظه «والمراد به هنا المعنى الأول أعني القاعدة فالمعنى القاعدة المحرّرة في البراءة أو البراءة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام، فإنّ البحث هنا عن مدلوله لا نفسه ودون الاستصحاب وإن كان من جملة أدلّته لاختلاف مدارك المسألين وأقوالهم فيهما ودون الراجع، إذ المراد به المظنون أو المقطوع به ولا يسمّى أصلاً في عرفهم، ولا خفاء في أنّ البراءة إنّ قيسّت إلى الواقع فقد لا يكون ظنّاً بها وإن قيسّت إلى الظاهر فهي مقطوع بها» انتهى كلامه رفع مقامه، وقال قدّس سره في مقام آخر بعد ذكر الاستصحاب من أدلة البراءة ما هذا لفظه: «ولا يخفى أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى، إذ بين مورد الاستصحاب ومورد أصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان أصل البراءة حيث لا يتقدّم براءة، كمن علم بوقوع جنابة وغسل عمّا في الذمّة منه وشك في المتأخّر فإنّ قضية أصل البراءة هنا عدم تحریم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقرأة العزائم عليه، مع أنّه لا معنى حيثنّذ للاستصحاب» انتهى كلامه رفع مقامه

وذكر بعض الأفاضل بعد الجزم بالتخلف وكون النسبة العموم من وجه: «أنه يتخلف البراءة في مسألة القضاء فإن مقتضى البراءة عدم وجوبه ومقتضى استصحاب التكليف الثابت أولاً وجوبه» انتهى كلامه، ويظهر من المحقق القمي قدس سره جواز إرادة غير القاعدة أيضاً فراجع القوانين، والتحقيق ما عرفت إلا أن ما ذكره الفضلان لعدم جواز إرادة الاستصحاب من جهة اختلاف النسبة كما ترى فإننا لا نتصور جريان البراءة فيما ليس له حالة سابقة.

أما ما ذكره في الفصول مثلاً لمورد التخلف فيتوجه عليه أن العلم الإجمالي بوجود الجنابة والغسل والشك في التقدّم والتأخر مع احتمال الجنابة السابقة أيضاً كما هو لازم ما فرضه من حيث إن قصد الغسل عما في الذمة مع الالتفات يوجب العلم بتقدّم الجنابة المعلومة مع عدم احتمال الجنابة السابقة، وحاصله عدم العلم بالحالة السابقة إن لم يمنع من التمسك بالبراءة بالنسبة إلى الجواز في المسجلين واللبث في سائر المساجد لم يمنع من استصحابها وعدم الحرمة الأزلية غاية هناك تعارض أصالة عدم تقدّم كل من الحالتين بأصالة عدم تقدّم الأخرى، وإن منع منه نظراً إلى العلم بحدوث التكليف بالحرمة بالنسبة إليهما من العلم بحصول الجنابة والمفروض الشك في ارتفاعها منع من استصحابها أيضاً، وبالجمله لم يعلم وجه لتخلف استصحاب البراءة من أصل البراءة في المقام.

وأما ما ذكره بعض الأفاضل من مورد التخلف في مسألة القضاء فلم يعلم له محصل أيضاً؛ لأنه على القول بكون القضاء بالفرض الجديد كما هو مبنى الرجوع إلى أصالة البراءة كما يجري أصالة البراءة عن القضاء عند الشك في الفوت كذلك يجري استصحاب البراءة الأزلية عن التكليف بالقضاء لفرض الشك في أصل حدوثه بالفرض فيستصحب عدمه من غير فرق بين العلم بالفوت في الجملة وتردد الغائب بين الأقل والأكثر وعدم العلم به كما هو الظاهر بما فرضه هذا على

القول بكون القضاء بالفرض الجديد، وأما على القول بكونه بالفرض الأول فيجري أصالة الاشتغال بالنسبة إلى خارج الوقت عند الشك كما يجري بالنسبة إلى الإتيان عند الشك في الإتيان في بعض أجزاء الوقت إلا أن يتمسك بقاعدة الشك بعد خروج الوقت ولا دخل لها بأصل البراءة كما هو ظاهر، وبالجمله لا إشكال في عدم انفكاك البراءة عن الحالة السابقة وإن لم يجر الاستصحاب في مورد جريان البراءة وكذا العكس على ما عرفت شرح القول فيه وستعرفه.

الثاني: أن البحث عن حكم الشك في المقام هل هو بحث عن المسألة الأصولية أو الفقهية أو المبادي الأحكامية وجوه لكل وجه أوجهها عند شيخنا قدس سره الأول؛ نظراً إلى أنه الأوفق بتعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية وإلى أنه لاحظاً للعامي فيه، وهذا من خواص المسألة الأصولية فإنها لما مهّدت للاستنباط لم يكن حظ لغير المستنبط فيها وإلى عنوانه في علم الأصول وذكره في عداد الأدلة العقلية، فلا فرق فيما ذكر بين الاستناد في البراءة أو الاحتياط إلى حكم العقل بهما أو إلى النقل، وربما يرجح الثاني نظراً إلى أن التكلم في هذه المسألة نظير التكلم في سائر القواعد الفقهية المستفادة من الأدلة كقاعدة نفي الجرح والضرر والتسلط واليد وأشباهها، وإن استفيدت من الأدلة بإعمال المسائل الأصولية كما هو الشأن في استنباط جميع المسائل الفرعية هذا كله بناءً على كونها قاعدة ظاهرية سواء كان مدركها العقل أو النقل، وأما بناء على كون اعتبارها من باب الظن فالتكلم فيها نظير التكلم في الاستصحاب من باب الظن وسيجيء شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليقة كما أنك ستقف على كون مختاره في باب الاستصحاب ربما ينافي ما أفاده في المقام في مجلس البحث.

الثالث: أنه قد يُستشكل في جعل البراءة والاشتغال العقلين من الأدلة العقلية

أو الأحكام الظاهرية الثابتة للشاك؛ لأن الذي يحكم به العقل في باب البراءة هو مجرد قبح العقاب من غير بيان، ومعلوم أن هذا لا دخل له بالحكم الشرعي وحكمه بعدم الوجوب ظاهراً على تقدير تسليمه ليس حكماً بالحكم الشرعي ضرورتان الحكم الشرعي هو الوجوب لا عدمه وإلا لزم جعل الأحكام الشرعية عشرة لا خمسة، وجه اللزوم كوجه بطلان التالي أظهر من أن يحتاج إلى البيان والترخيص المطلق اللازم لنفي الوجوب ليس من الأحكام الشرعية أيضاً، نعم هو جنس لما عدا الحرام من الأحكام الأربعة ومنه يظهر تطرق الإشكال إلى جعل البراءة من الأحكام الظاهرية إذا استندت إلى الشرع أيضاً بالنسبة إلى أكثر أخبارها، فإن مساقه مساق حكم العقل كحديث الرفع وأشباهه مما يكون ظاهراً في نفي المؤاخذه فإن الظاهر منه تأكيد حكم العقل بذلك هذا بالنسبة إلى حكم العقل في باب البراءة، وأما حكمه بالاشتغال فلائن مبناه كما عرفت الإشارة إليه مراراً وستعرف الكلام فيه تفصيلاً على وجوب دفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم أن حكمه بذلك إرشادي محض لا يستتبع حكماً شرعياً في الواقعة لا واقعياً أو لا ظاهرياً، بل الأمر كذلك في حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون أو المقطوع فضلاً عن المحتمل على ما أسمعناك في محله، ومنه يظهر الكلام فيما لو استند فيه إلى الشرع أيضاً فإن مساق أخباره بأسرها مساق حكم العقل على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط، اللهم إلا أن يقال كفاية هذا المقدار في جعل الاشتغال من الأصول الظاهرية فإنه أيضاً نحو من الحكم بالوجوب وإن لم يكن طلباً شرعياً مولوياً، فبقي الإشكال بالنسبة إلى البراءة.

فإن قلت: إننا نفرض الكلام فيما لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة فإذا نفي الوجوب بالأصل المذكور ثبتت الإباحة من جهة الدوران المفروض وهي من الأحكام الشرعية وهكذا في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب ونحوه.

قلت: مضافاً إلى عدم اختصاص محل الكلام بدوران الأمر بين الحكّمين أنّه مبنيّ على جواز إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل ضرورة تضادّ الأحكام بأسرها وهو ممنوع عندنا على ما عرفت الإشارة إليه، وستعرف الكلام فيه مفصّلاً من عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة من غير فرق بين الاستصحاب وغيره من الأصول، هذا ويمكن الذبّ عن الإشكال المذكور بأنّ العقل يحكم في موارد البراءة من جهة حكمه بقبح العقاب من دون بيان بعدم الحرج في الفعل والترك وجواز كل منهما، وهذا المعنى مساوق للإباحة الظاهرية ولا يتنافيه العلم الإجمالي بكون حكم الواقعة في نفس الأمر غير الإباحة في بعض الموارد كما لا يتنافي العلم المزبور بالحكم بالإباحة الشرعيّة الظاهرية في ذلك الموارد فتأمّل.

الرابع: أنّ الوجه في عنوانهم أصالة الإباحة مستقلاً في قبال أصالة البراءة، والفرق بينهما وإن كان مذكوراً في محلّه وتقدّمت الإشارة إليه في الجزء الأوّل من التعليقة إلّا أنّا نشير إلى جملة من وجوه الفرق في المقام أيضاً:

منها: أنّ أصالة الإباحة في مقام نفي احتمال التحريم وأصالة البراءة في مقام نفي احتمال الوجوب، ومنها أنّ التكلم في أصالة الإباحة من حيث حكم العقل وفي أصالة البراءة من حيث حكم الشرع.

ومنها: أنّ التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الواقعي وفي أصالة البراءة من حيث الحكم الظاهري.

ومنها: أنّ التكلم في أصالة الإباحة من حيث الحكم الشرعي الظاهري وفي أصالة البراءة من حيث الحكم بمجرد نفي المؤاخذه والعقاب من غير أنّ يستتبع حكماً شرعياً ولو في مرحلة الظاهر، إلى غير ذلك ممّا ذكره من وجوه الفرق بينهما، والحقّ ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا في الجزء الأوّل من التعليقة من كون أصالة الإباحة قسماً من أصالة البراءة.

الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً وهي منحصرة في أربعة: أصل البراءة وأصل الاحتياط، والتخير، والاستصحاب، بناء على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار إذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي، وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كأصالة الصحة وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسبة يقتضيها المقام.

ثم إن انحصار موارد الاشتباه 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 مورد الاستصحاب والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا والثاني مورد

التخير، والأول إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة.

ثم إنّ تمام الكلام في الأصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين:

وممّا ذكرنا يظهر الفرق بين أصالة الحلّ وأصالة البراءة أيضاً فإنّها من أقسام أصالة البراءة أيضاً، والفرق بينها وأصالة الإباحة أنّها تستعمل في مقابل احتمال الحرمة في الشبهات الموضوعيّة وأصالة الإباحة تستعمل في قبال احتمال الحرمة في الشبهات الحكمية فتدبر.

أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة
الراجع إلى الأصول الثلاثة.
الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

أما المقام الأول: وهو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة

فيقع الكلام فيه في موضعين؛ لأن الشك إما في نفس التكليف وهو النوع
الخاص من الإلزام وإن علم جنسه كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم.
وإما في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شيء وشك
بين تعلّقه بالظهر والجمعة أو علم وجوب فائنة وتردّد بين الظهر والمغرب.

والموضع الأول: وهو الشك في نفس التكليف

يقع الكلام فيه في مطالب؛ لأن التكليف المشكوك فيه إما تحريم مشتبّه
بغير الوجوب وإما وجوب مشتبّه بغير التحريم، وإما تحريم مشتبّه بالوجوب
[لأنّ التكليف المشكوك فيه إما إيجاب مشتبّه بغيره وإما تحريم كذلك]
وصور الاشتباه كثيرة.

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام^(١) أو اختصاص الخلاف في

(١) أما كثرة صور الاشتباه فلأنّ الدوران بين التحريم وغير الوجوب من
الأحكام الثلاثة على ما عرفت الإشارة إليه قد يعتبر ثنائياً كالنحرّم والإباحة أو
التحريم والكراهة أو التحريم والاستحباب وقد يعتبر ثلاثياً، وصورة أيضاً ثلاثة،
وقد يعتبر رباعياً وله صورة واحدة، وكذلك دوران الأمر بين الوجوب وغير
التحريم من الأحكام الثلاثة الباقية، ولما كان المقصود بالبحث في جميع صور

الدوران التي عرفتها معرفة حالها من حيث البناء على البراءة ونفي الحكم الإلزامي في مرحلة الظاهر والبناء على وجوب الاحتياط ورعاية احتمال الحكم الإلزامي لم يجعل لكل صورة عنواناً مستقلاً؛ لعدم الفرق بينها من الجهة المقصودة بالبحث، وإن كان بينها فرق من جهة أخرى كما في دوران الأمر بين الحرمة والكراهة مثلاً أو دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، فإنه لو فرض هناك حكم مترتب على مطلق مرجوحية الفعل ترتب على الأول، كما أنه لو فرض هناك حكم مترتب على مطلق رجحانه ترتب في الثاني لكون كل منهما معلوماً بالفرض وإن لم يثبت بالبراءة عن التحريم الكراهة في الأول والبراءة عن الوجوب الاستحباب في الثاني فيجمع بين ترتب آثار القدر المشترك في الصورتين ونفي الخصوصيتين فيهما.

وأما ما أفاده بقوله: (وهذا مبني) إلى آخره فهو غير محصل المراد فإن ما أفاده من اختصاص التكليف بالإلزام إن أراد منه الاختصاص عند العلماء فقد اتفقوا على تعميمه بالنسبة إلى جميع الأحكام الخمسة حتى الإباحة، وإن أراد منه الاختصاص بحسب اللغة والعرف العام فهو مبني على كون الحكم في المقام مترتباً في جميع الأدلة اللفظية كتاباً وسنة على لفظ التكليف، وهو وإن كان كذلك بالنسبة إلى بعض الآيات وجملة من الأخبار التي ستمر عليك إلا أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق ولا ينفع كون لفظ التكليف واقعاً في موضوع البعض، وإن كان الظاهر من لفظ الكلفة في اللغة والعرف الإلزام فعلاً أو تركاً مع أنه لا حاجة إلى هذا الظهور عند التحقيق؛ لأن المشتمل على لفظ التكليف ظاهر في الإلزام لاقرانه في أكثره بما يكون دليلاً عليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ونحوه، فإنه بقرينة لفظ الوسع ظاهر في نفي التكليف الإلزامي كما هو ظاهر.

وأما ما أفاده من اختصاص الخلاف بين العلماء في البراءة والاحتياط بما هناك احتمال الإلزام فهو متعين ظاهراً وليس محلاً للتريد، إذ المستفاد من كلماتهم

كأدلة الطرفين نقلاً وعقلاً اختصاصه به كما يعلم من الرجوع إليها والتأمل في أدلة القولين؛ لأنَّ حكم العقل بالبراءة مبنيٌّ على قاعدة قبح العقاب من غير بيان ودفع العقاب المحتمل والأدلة النقلية أكثرها صريحة في ذلك وبعضها ظاهر فيه كما ستقف عليها؛ لأنَّ جملة من أخبار البراءة في بيان إثبات الطلق والحلية في موارد احتمال النهي والأمر وأخرى ظاهرة في نفي المؤاخذه والعقاب على ما لا يعلم، وكذا أخبار الاحتياط ظاهرة في إثبات الحكم عند احتمال التهلكة فلا معنى مع ذلك لتعميم محل البحث، فإن شئت قلت بعد القطع بجواز كل من الفعل والترك لا يحتاج اختيار أحدهما إلى البناء على حكم خاص بل ينفي كل من الخصوصيات المحتملة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة عليها بأصل العدم، ففي دوران الأمر بين الاستحباب والإباحة مثلاً يحكم بجواز الفعل قطعاً، وأمّا الحكم المترتب على خصوص الاستحباب فيفي بالأصل، بل الحق نفي الإباحة الخاصة أيضاً بالأصل فيما فرض هناك حكم مترتب عليها، نعم في دوران الأمر بين الاستحباب والكراهة التعبديين لو فرض في الشرعيات يمكن الحكم بجريان التخيير كدوران الأمر بين الوجوب والتحريم التعبديين فتأمل.

ولو قال عند عدم احتمال الحكم الإلزامي حكمه يعلم من الرجوع إلى الأصول والقواعد بعد استظهار اختصاص النزاع في المسألة بما كان هناك احتمال الإلزام فعلاً أو تركاً أو فعلاً وتركاً كان أولى ممّا أفاده في تحرير المقام كما لا يخفى وجهه، والمراد من المستحب والمكروه في العبارة هما باعتبار عنوانهما فلو أبدلهما بالاستحباب والكراهة كان أولى، هذا ولكن ظاهر المحقق القمي قدس سره في القوانين تخصيص التكليف بالإلزام، ولذا خصَّ محلَّ الكلام بموارد وجود احتماله وقال في الفصول بعد نقل ما عرفته عن القوانين: «ولعله ناظر إلى ما قيل من أنَّ التكليف مأخوذ من الكلفة ومعناه الإلقاء في المشقة ولا يصدق

البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثم متعلق التكليف المشكوك:

إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي كشرب التن المشكوك في حرمة والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

على غيرهما وضعفه ظاهر؛ لأن ذلك معنى التكليف لغة وأما في الاصطلاح فهو الأعم من ذلك، إلى أن قال وكان المتداول في كلامهم استعمال أصل البراءة في نفي الوجوب وأصل الإباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم أولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الأدلة انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بأن تعميمه التكليف بحسب الاصطلاح وإن كان جيداً إلا أن حكمه بتعميم العنوان لما يشمل غير الإلزام من جهة عموم أدلة البراءة قد عرفت ما فيه نظراً إلى اختصاصها عقلاً ونقلًا بنفي الإلزام، نعم قد عرفت الإشارة إلى عدم الإشكال في نفي الاستحباب والكراهة والأحكام المترتبة على عنوانهما لكنه لا تعلق له بأصل البراءة.

ثم إن المراد من النصّ المضاف إليه العدم والإجمال والتعارض في الكتاب هو الدليل لا ما يرادف الحديث أو ما يقابل الظاهر كما يدلّ عليه تمثيله لإجماله وتعارضه بالآية الشريفة وهذا أمر ظاهر، كما أن المراد من الإجمال في المقام أعم من الإجمال الاصطلاحي فيشمل الإهمال ونحوه، ثم إن مثل القول بتواتر القراءات في الحكم بوقوع التعارض بين قراءتي التخفيف والتشديد القول بجواز الاستدلال بكل قراءة وحجّيته على تقدير عدم تواترها على ما عرفت الكلام فيه في الجزء الأول من التعليقة عند البحث عن حجّة ظواهر الكتاب، فالحكم بالإجمال وجعل الآية مثلاً لإجمال النص مبنيّ على عدم التواتر وعدم جواز الاستدلال وإلا فتدخل في تعارض النصين.

وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً.

ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية. ومنشؤه في الأول إما عدم النص في المسألة كمسألة شرب التن وإما أن يكون إجمال النص كدوران الأمر في قوله تعالى حَتَّى يَطْهَرْنَ بين التشديد والتخفيف مثلاً وإما أن يكون تعارض النصين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:
الأول: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.
الثاني: دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم.
الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

فالمطلب الأول: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وفيه الوجوب

وقد عرفت أن متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التن ومنشأ الشك فيه عدم النص أو إجماله أو تعارضه، وأخرى الواقعة الجزئية. فهاتنا أربع مسائل:

المسألة الأولى ما لا نص فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:
أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.
والثاني: وجوب الترك، ويعبر عنه بالاحتياط.
والأول: منسوب إلى المجتهدين؛
والثاني: إلى معظم الأخباريين.

وربما نسب إليهم أقوال أربعة^(١) التحريم ظاهراً والتحريم واقعاً والتوقف والاحتياط.

ولا يبعد أن يكون تبايرها باعتبار العنوان. ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين.

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة

فمن الكتاب آيات

منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾.

قيل دلالتها واضحة.

وفيه أنها غير ظاهرة، فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء^(٢).

(١) قد نسب الأقوال الأربعة إليهم الفريد البهبهاني قدس سره في فوائده وظاهره بل صريحه كونها متميزة مختلفة بحسب المعنى لا أن يكون اختلافها بمجرد التعبير من جهة اختلاف ما ركزوا إليه من الأخبار الواردة مع عدم اختلاف بينها بحسب المعنى، والمراد كما هو المستظهر منها عند شيخنا قدس سره والظاهر من كلمات الأخباريين عند التأمل.

(٢) ذكر في الفصول بعد عد الآية في عداد الآيات التي استدل بها على المدعى أن دلالتها واضحة ولم يذكر في تقريبها شيئاً وأنت خير بأن احتملت الآية كثيرة تدل على المدعى على بعضها ولا تدل عليه على بعضها الآخر، توضيح ذلك أنه لا يخلو الأمر إما أن يراد من الموصول خصوص المال فيراد من نسبة

التكليف إليه بدلالة الاقتضاء دفعه وإنفاقه أو يقدّر الدفع والإنفاق، فالمعنى أنه لا يكلف الله تعالى نفساً إنفاق مال إلا إنفاق ما أعطاه من المال، فإن كان ممّن وسع الله عليه فيكلف بالإنفاق من سعته وإن كان ممّن ضيق عليه في معيشته فلا يكلف بالإنفاق أو يكلف بقدر مقدوره وهذا هو الظاهر من الآية بملاحظة السياق صدرأً وذيلأً، وإن كان بعيداً من جهة أخرى ستقف عليها أو يراد منه فعل المكلف بالمعنى الأعم من الترك فيكون إيتاؤه وإعطاؤه بمعنى الإقدار عليه فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور كما في مجمع البيان حيث قال في تفسير الآية الشريفة: «أي إلا بقدر ما أعطاه من الطاقة، وفي هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يطيقه» انتهى كلامه، ويحتمل أن يكون إيتاؤه كناية عن الوسع في مقابل الضيق والحرَج فتوافق قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ كما جمع بينهما في رواية عبد الأعلى الآتية فيدلّ على نفي التكليف الحرَجِي.

وكيف كان هذا المعنى أظهر من الأول من جهة عدم توقّفه على التقدير أو التصرّف في النسبة، مضافاً إلى أن كون سياق الآية في مقام التعليل فلا يناسب حملها على المعنى الأول ولا يتنافي كون سوقها في مقام الإنفاق؛ لأنّ الإنفاق من الميسور ومما أعطاه الله من المال داخل في المقدور، ومن هنا قال قدس سره وهذا المعنى أظهر وأشمل فيناسب سوقها في مقام التعليل بخلاف المعنى الأول فإنّه في قوة التكرار فلا يناسب التعليل أو يراد منه الحكم الشرعي فيكون إيتاؤه وإعطاؤه كناية عن إعلامه، فالمعنى بعد التصرّف في النسبة أو التقدير ضرورة استحالة تعلّق التكليف بالحكم الشرعي بمعنى كونه مكلفاً به أنّ الله لا يكلف نفساً إطاعة حكم إلا إطاعة حكم أعطاه إلى أعلمه النفوس فتدلّ على عدم لزوم إطاعة الحكم المجهول، وهذا معنى دلالتها على البراءة في محل البحث، وهذا مع كونه خلاف الظاهر من جهة توقّفه على التصرّف أو التقدير، مضافاً إلى منافاته للمورد قد يستشهد

له منافاته للمورد قد يستشهد له برواية عبد الأعلى المذكورة في الكتاب من حيث إن جوابه عن سؤال التكليف النَّاس بالمعرفة بقوله لا على الله البيان ظاهر في إرادة الإعلام والبيان من الإتياء في الآية التي استشهد عليه السلام بها، لكنّه ضعيف من حيث إن المعرفة قبل تعريف الله تعالى ولو بدلالة العقول وإرشادها من الله تعالى، حيث إن العقل حجة باطنية من الله تبارك وتعالى غير مقدور فيدخل في المعنى الثاني، ولو أريد من البيان ما يشمل المودع في النفوس من الله تعالى من الفطرة الجبليّة عمّ السؤال لمعرفة الإجمالية مطلقاً، وإلا فيحمل على المعرفة التفصيليّة بحسب الطاقة البشريّة، ويحتمل أن يكون المراد المعرفة بحال حجج الله تعالى، ومعلوم أن معرفتهم غير مقدور من دون بيان الله تعالى بإظهار خوارق العادات الدالة على صدقهم وكونهم أدلاء على صراطه وحججاً على خلقه، وقد أطلق المعرفة المطلقة على هذا المعنى في بعض الأخبار ولا يأتي عنه الحديث أيضاً.

وأما حمل المعرفة على معرفة الله تعالى بكنهه الغير المقدور لكل أحد وجعل قوله عليه السلام لا على الله البيان على مجرد التقدير والفرض فهو كما ترى أو يراد منه المعنى الأعم من الفعل والحكم فيراد من الإتياء باعتبار نسبه إلى الفعل الإقدار وباعتبار ونسبه إلى الحكم الإعلام لأن إعطاء كل شيء بحسبه، فقد أورد الأستاذ العلامة قدس سره عليه بأنه موجب لاستعمال الموصول في المعنيين، ولعل المراد استعماله في المعنيين باعتبار صلته وإلا فيتوجّه عليه الإشكال جزماً، بل قد يتأمل فيما أفاده بالنسبة إلى الصلّة أيضاً من أن الإتياء بمعنى الإعطاء جامع بين المعنيين بل المعاني والاختلاف إنما يحصل بحسبه.

وهذا معنى ما يقال إن إعطاء كل شيء بحسبه وقد التزم بإرادة الجامع عند توجيه استدلال السيّد أبو المكارم على البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية في قبال الأخباريين بأن التكليف بالاجتناب تكليف بما لا يطاق كما ستقف عليه وفي غير

فَإِمَّا أَنْ يَرَادَ بِالْمَوْصُولِ الْمَالُ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى قَبْلَ ذَلِكَ: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُفْسِقْ إِنَّمَا آتَاهُ اللَّهُ﴾*. فالمعنى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَا يَكْلِفُ الْعَبْدَ إِلَّا دَفْعَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْمَالِ.

وَإِمَّا أَنْ يَرَادَ نَفْسُ فِعْلِ الشَّيْءِ أَوْ تَرْكُهُ بِقَرِينَةِ إِيقَاعِ التَّكْلِيفِ عَلَيْهِ فَأَعْطَاؤُهُ كِتَابَةً عَنِ الْإِقْدَارِ عَلَيْهِ فَتَدُلُّ عَلَى نَفْيِ التَّكْلِيفِ بَغَيْرِ الْمَقْدُورِ كَمَا ذَكَرَهُ الطَّبْرَسِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهَذَا الْمَعْنَى أَظْهَرَ وَأَشْمَلَ، لِأَنَّ الْإِنْفَاقَ مِنَ الْمَيْسُورِ دَاخِلٌ فِي مَا آتَاهُ اللَّهُ.

وَكَيْفَ كَانَ فَمَنْ الْمَعْلُومُ أَنَّ تَرْكَ مَا يَحْتَمِلُ التَّحْرِيمَ لَيْسَ غَيْرَ مَقْدُورٍ وَإِلَّا لَمْ يَنَازَعْ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ نَازَعَتْ الْأَشَاعِرَةُ فِي إِمْكَانِهِ.

نَعَمْ لَوْ أُريدَ مِنَ الْمَوْصُولِ نَفْسُ الْحُكْمِ وَالتَّكْلِيفِ كَانَ إِيثَاؤُهُ عِبَارَةً عَنِ الْإِعْلَامِ بِهِ لَكِنْ إِرَادَتُهُ بِالْخُصُوصِ تَنَافِي مَوْرِدِ الْآيَةِ وَإِرَادَةُ الْأَعْمِ مِنْهُ وَمِنْ الْمَوْرِدِ تَسْتَلْزِمُ اسْتِعْمَالَ الْمَوْصُولِ فِي مَعْنَيْنِ، إِذْ لَا جَامِعَ بَيْنَ تَعَلُّقِ التَّكْلِيفِ بِنَفْسِ الْحُكْمِ وَبِالْفِعْلِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَافْهَمْ.

هَذَا الْمَقَامُ، لَكِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ بِقَرِينَةِ التَّكْلِيفِ إِرَادَةُ فِعْلِ الْمَكْلُوفِ مِنَ الْمَوْصُولِ مِنْ دُونِ تَصَرُّفٍ فِي النِّسْبَةِ إِرَادَةُ الْإِطَاعَةِ فَلَا تَعَلُّقَ لَهَا بِالْمَقَامِ أَصْلًا، مَعَ أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ ظُهُورِهَا فِي الْمَعْنَى الْأَخِيرِ يَسْقُطُ الِاسْتِدْلَالُ بِالْآيَةِ الشَّرِيفَةِ، هَذَا كُلُّهُ مَعَ أَنَّ مَسَاقَهَا مَسَاقُ قَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا كَمَا جُمِعَ بَيْنَهُمَا فِي رَوَايَةِ عَبْدِ الْأَعْلَى، فَظَاهِرُهُمَا أَنَّ نَفْيَ التَّكْلِيفِ بَغَيْرِ الْمَقْدُورِ أَوْ التَّكْلِيفِ بَغَيْرِ الْمَيْسُورِ فَلَا تَعَلُّقَ لِهَاتَيْنِ بِالْمَقَامِ، وَمِنْهُ يَظْهَرُ عَدَمُ جَوَازِ الِاسْتِدْلَالِ لِمَقَامِ بَقَوْلِهِ تَعَالَى فِي أَوَاخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا

نعم في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام:
 «قال قلت: له هل كلف الناس بالمعرفة، قال: لا على الله البيان لا يكلف
 الله نفساً إلا وسعها ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها».*
 لكنها لا تنفع في المطلب لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف
 الله سبحانه فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإتياء في الآية،
 وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى، ومما
 ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: ﴿اتَّكَلَفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾.*
 ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.*
 بناء على أن بعث الرسول كناية^(١) عن بيان التكليف لأنه يكون به غالباً

يكلف الله نفساً إلا وسعها.

(١) الآية الشريفة في سورة بني إسرائيل وقد تمسك بها غير واحد للمقام وفاقاً
 للفاضل التوني في شرح الوافية، والمراد من بعث الرسول بعثه ببيان التكليف
 والأحكام وإلا فمجرد إرسال الرسل لا يصحح العذاب قطعاً، ثم إن مجرى البراءة
 لما كان مختصاً بما لا بيان فيه أصلاً وكان الحكم العقلي أيضاً بياناً كالبيان النقلي
 توقّف تقريب الدلالة على التصرف في الآية الشريفة نعم لو قيل بعدم حجية حكم
 العقل وعدم التلازم بينه وبين حكم الشرع أو عدم حسن العقاب إلا بالتأكيد الذي
 يرجع إلى عدم حجية حكم العقل بنوع من الاعتبار كما في الكتاب لم يحتج إلى
 التصرف فيها وجوه التصرف على القول بحجية حكم العقل تعميم الرسول لما
 يشمل العقل؛ لأنه رسول من الباطن كما عن بعض، وإن كان في كمال البعد

* الكافي: ج ١، ص ١٦٣.

* الكافي: ج ١، ص ١٦٣.

* سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

وجعله كناية عن البيان لأنه يكون به غالباً كما في الكتاب وتخصيص الآية بغير المستقلات العقلية كما في القوانين والكتاب من حيث قيام البرهان الذي قضى بحجية حكم العقل عليه، وإن كان ما أفاده في الكتاب مع كون الأخير من باب التخصّص أحسن من الكل كما هو ظاهر فيتم الاستدلال بالآية على كلا القولين في مسألة التلازم.

هذا وأورد على الاستدلال بها شيخنا قدس سره في الكتاب بأن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة، ويمكن المناقشة فيه بأن كون الآية إخباراً عما أفاده لا ينافي دلالتها على المدعى بعد كونه مبنياً على مقتضى العدل والحكمة الإلهية الذي لا يعقل الفرق فيه بين الأمم السابقة واللاحقة والعذاب الدنيوي والأخروي الذي هو أشدّ من الدنيوي بمراتب شتى الذي يدل على سوق الآية لهذا المعنى المبتنى على الحكمة، مضافاً إلى شهادة كثير من الآيات المتحدّ معها من حيث المساق كقوله تعالى في سورة القصص: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾، ومثله، فإن ظاهره كما هو ظاهر أن الحكمة الإلهية اقتضت أن لا يكون الهلاك إلا بعد البعث وإتمام الحجة وأنّ كلّما وقع الهلاك في أمّة من الأمم كان بعد إتمام الحجة وإنّ كان الهلاك الواقع فيهم من العذاب الدنيوي كما يشهد له كلمات المفسرين قال في مجمع البيان ما هذا لفظه: «معناه وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ قَوْمًا بِعَذَابِ الاستئصال إلا بعد الإعذار إليهم والإنذار لهم بأبلغ الوجوه وهو إرسال الرسول إليهم مظاهرة في العدل وإنّ كان تجويز مؤاخذتهم على ما يتعلّق بالعقل مستحيلاً، فعلى هذا التأويل يكون الآية عامّة في العقليّات والشرعيّات، وقال الأكثرون من المفسّرين وهو الأصحّ إنّ المراد بالآية أنّه سبحانه لا يعذب في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد البعث، فيكون الآية خاصة فيما يتعلّق بالسّمع من الشرعيّات»

كما في قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان الثقلي ويخصص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذم بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض، وعلى أي تقدير فتدل على نفي العقاب قبل البيان.

وفيه: أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

ثم إنه ربما يورد التناقض^(١) على من جمع بين التمسك بالآية في المقام

انتهى كلامه رفع مقامه، وقال في محكي الكشف في تفسيرها وما يصح لنا صحة يدعو إليها الحكمة أن نعذب قوماً إلا بعد أن نبعث إليهم رسولاً فيلزمهم الحجّة انتهى كلامه، فالإنصاف ظهور الآية في المدعى فيقال في تقريب دلالتها بناء على ما ذكرنا في معناها إنه كما يستدل بما دلّ على ثبوت العذاب على الفعل أو الترك بالتحريم أو الوجوب حيث إنه من لوازمهما وآثارهما كذلك يستدلّ على نفي التحريم قبل البيان بنفي العذاب قبله بناء على كون المراد وصول البيان إليهم من الرسول لا مجرد بيانه وإن لم يصل إليهم فيدلّ على المدعى.

(١) الجامع هو الفاضل التونسي في الواقعة فإنه قد تمسك بالآية الشريفة على البراءة في المقام وأورد على من تمسك بها في مسألة الملازمة بين العقل والشرع نظراً إلى دلالتها بظاهرها على إناطة العذاب ببيان الرسول، ويلزمها عدم حجّة حكم العقل والملازمة ظاهرة بأن مفاد الآية الشريفة نفي فعلية العذاب قبل بعث الرسول فلا ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر إلى حكم العقل في بعض الموارد قبله، والملازمة بينة على الاستحقاق لا على الفعلية والمورد للتناقض بينهما المحقق القمي قدس سره في القوانين وحاصل التناقض: أن الأخبار بنفي التعذيب قبل

بعث الرّسول إن دل على عدم التكليف شرعاً ولو في مورد ثبوت حكم العقل فلا وجه للثاني أي الإيراد فيصح التمسك بالآية على نفي الملازمة وإن لم يدل عليه كما هو مبنى الإيراد فلا وجه للأول إلى التمسك بالآية في المقام، وإن توجه الإيراد المانع عن الاستدلال بها في مسألة الملازمة فالجمع بين التمسك بالآية في المقام والإيراد على التمسك بها على نفي الملازمة لا يصح على كل تقدير، هذا وأجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول بأن الجامع بين المقامين كأنه أراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي أثبتته الخصم فإنه لا يلتزم بكونه ذنباً موعوداً عليه العفو وعدم المؤاخذه ولو مع الإصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلامه انتهى كلامه رفع مقامه، ويوافقه ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب ويرجع إليه وإن تغايراً بالإجمال والتفصيل كما هو واضح.

وحاصلهما ما عرفت من أن مبنى الملازمة على كون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع وثبوته بالدليل العقلي أو غيره يلزم الاستحقاق لا الفعلية فلا ينافي العفو عنه إذا لم يكن هناك بيان من الرسول على ثبوته في مورد حكم العقل كما في بعض المحرمات الشرعية كالظهار والعزم على المعصية على القول بكونه معصية موعوداً على عفوّه كما استظهر من بعض أخباره، وإن مضى الإشكال في ذلك في الجزء الأول من التعليقة وأنّ العفو كيف يجامع وجوب اللطف بالوعد والوعيد على الحكيم تعالى ومبنى البراءة وإن كان على المعذورية ونفي الاستحقاق، إلا أن نفي الفعلية بارتكاب الشبهة تلازمه باعتراف الخصم فإذا حُملت الآية على ظاهرها وهو نفي الفعلية كان الجمع صحيحاً بضميمة هذه المقدمة الخارجية، نعم لو كان المدعي للملازمة بين الحكمين مدّعياً لثبوت حكم الشارع بحكم العقل على نحو ثبوته بالنقل من غير أن يكون هناك عفو وكان تسالمهم على كون هذا المعنى محلاً للكلام كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع

وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار بنفي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني وإن لم يدل فلا وجه للأول.

ويمكن دفعه: بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام؛ لأن الخصم يدعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التلث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلم في الملازمة فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي بثبوته كما في الظهار، حيث قيل إنه محرم معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال، نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة لم يجز التمسك به هناك.

ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل وعدمه وزوال العدالة بمجرد المخالفة أو الإصرار عليها وعدمه إلى غير ذلك، واستدلال النافين بأن الثواب والعقاب إنما يترتبان على إطاعة الشارع ومعصيته فلا يفيد حكم العقل لجاز التمسك بالآية على نفي الملازمة وتوجه التناقض على الجمع والأولى في الإيراد على المتمسك بالآية على نفي الملازمة حملها على الغالب فإن مورد حكم العقل في غاية القلة أو جعل البعث كناية كما عرفت في الكتاب إلى غير ذلك مما ذكرنا في باب الملازمة، ولما كان زعم شيخنا قدس سره على ما عرفت ورود الآية في مقام الإخبار عن العذاب الدنيوي في الأمم السابقة والنقل عن حالهم قال في الكتاب: «والإنصاف أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين أي البراءة ونفي الملازمة».

والإنصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين.
ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾*.

أي ما يجنبونه من الأفعال والتروك^(١) وظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما يبين لهم.

(١) الآية في سورة البراءة وفي الصافي عن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: «عن الصادق عليه السلام: (حتى يعرفهم ما يرضيه ويسخطه)، وقال في مجمع البيان: (أي ما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية فلا يتقون فعند ذلك يحكم بضلاتهم)، وقيل: (وما كان الله ليعذب قوما فيضلهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنة بعد إذ هداهم ودعاهم إلى الإيمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية).

وقال في سبب النزول قيل: (مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله صلى الله عليه وآله إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل).

وقيل: (لما نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناس وهم يعملون بالأمر الأول إذ لم يعملوا بالأمر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك وقد مات الأولون على الحكم الأول وسئل النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فأنزل الله الآية) وبين أنه لا يعذب هؤلاء على التوجه إلى القبلة الأولى حتى يسمعوها بالنسخ ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم به» انتهى كلامه رفع مقامه..

وقيل الآية لمجرد الإخبار عن حال الأمم السابقة على ما صنعه شيخنا قدس

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»^{*} وفيه ما تقدّم في الآية السابقة مع أنّ دلالتها أضعف من حيث إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوى. ومنها قوله تعالى: ﴿لَيْهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبَحَّى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^{*}. وفي دلالتها تأمل ظاهر^(١).

سره في الكتاب كالأية السابقة وهو ينافي ما عرفته في تفسير الآية وسبب نزولها مع أنّ النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ﴾ ظاهر في بيان مقتضى الحكمة وأنه تعالى لمكان حكمته لا يضلّ قوماً قبل هدايتهم وبيان الأحكام لهم كما عرفت في تقريب دلالة الآية السابقة، سواء أريد من الإضلال العذاب أو الخذلان، فإنه لا يكون إلا عن سبب يرجع إلى العباد وهو المعصية فإنه نوع من العذاب والعقاب حقيقة وإن كان في الدنيا، مضافاً إلى أنّ الخذلان بدون البيان والإعلام إذا كان منفياً من حيث كونه على خلاف الحكمة الإلهية كان العذاب الأخروي أيضاً منفياً بالفحوى ومفهوم الموافقة كما استدركه بقوله اللهم إلا بالفحوى، فإن نفي الاستلزام في كلامه محمول على ما ذكرنا من المعنى الراجع إلى دلالة الآية على توقّف الخذلان على البيان بالنظر إلى الحكمة من غير فرق بين الأمم والألم لم يكن معنى للاستدراك، فالإنصاف أنّ الآية لا تخلو عن ظهور في المدعى سيما إذا لوحظ ما تقدّم عليها من قوله تعالى وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد أن تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم وما كان استغفار إبراهيم لأبيه الآية.

(١) الآية في سورة الأنفال وهي تعليل لما صنع الله تعالى قضية بدر وفيها احتمالان:

• الكافي: ج ١، ص ١٦٣.

• سورة الأنفال: الآية ٤٢.

ويرد على الكل أن غاية مدلولها^(١) عدم المؤاخذه على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أن القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي.

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى مخاطباً لنبه صلى الله عليه وآله ملقناً إياه طريق الرد

أحدهما: أن يكون المراد من الهلاكة والحياة ظاهرهما أي الموت والتعيش في الدنيا.

ثانيهما: أن يكونا استعارتين عن الإسلام والكفر، أي يكون كفر من كفر عن وضوح بينة وعلم لا عن شبهة حتى لا يبقى له على الله حجة ويكون إسلام من أسلم عن يقين وبرهان، وعلى كل تقدير لا دلالة لها على المدعى وإنه تعالى لا يؤاخذ على كل حكم مجهول عند العباد غاية الأمر كونها مشعرة بذلك.

(١) لا يخفى عليك ما يتوجه على ما أفاده من المناقشة، فإن المستفاد من أخبار الاحتياط مطابقة كأخبار التثليث أو التزاماً ثبوت المؤاخذه على النهي الواقعي المجهول على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط في محل البحث، فلا محالة تكون منافية للآيات المذكورة فكيف يجعل نسبتها نسبة الأصل والدليل.

اللهم إلا أن يكون المراد من الجهل الجهل بجميع مراتب النهي الواقعي حتى من حيث الظاهر كما يظهر من قوله بعد ذلك والإنصاف ما ذكرنا إلى آخره، فإنه قرينة على مراده من هذه العبادة أيضاً، فإن العلم بوجوب الاجتناب عن محتمل التحريم علم بحرمة في مرحلة الظاهر فليس مجهولاً على الإطلاق، إلا أن هذا التوجيه ربما ينافي ظاهر ما أفاده من إناطة الجهل بالحكم الواقعي مع أن إيجاب الاحتياط قد يمنع كونه موجباً للعلم بالنهي ولو في مرحلة الظاهر.

على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾*.

فإبطال تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه وعدم وجد أنه صلى الله عليه وآله ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكن الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون^(١) في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا؛ ولذا قال في الوافية: «في الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع» مع أنه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

(١) الآية في سورة الأنعام وإلقاء هذا التعبير إلى النبي صلى الله عليه وآله في مقام الردّ من جهة كونه أقرب إلى قبول طاعتهم لا من جهة عدم جواز الالتزام بالحرمة مع عدم وجدانها في حكم عفو لهم، فالرد مبني على التلازم بين عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله والحرمة بحسب نفس الأمر، والنكته في العدول ما عرفت فلا دلالة للآية على المدعى، وأمّا ما أفاده بقوله مع أنه لو سلم دلالتها إلى آخره فربما يناقش فيه بأن الفرق ثبوت العلم الإجمالي في أمثال زماننا بالاجتناب يخرج الكلام عن محلّ البحث كما هو ظاهر فتدبر.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا يَمًّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾*.

يعني مع خلوّ ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه. ولعلّ هذه الآية أظهر^(١) من سابقتها؛ لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي صلى الله عليه وآله وهذه تدل على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً، إلا أنّ دلالتها موهونة من جهة أخرى وهي أنّ ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً فالتوبيخ في محله.

والإنصاف: ما ذكرنا من أنّ الآيات المذكورة^(٢) لا تنهض على إبطال

(١) ما أفاده في وجه الأظهرية يرجع إلى ما سيذكر مفصلاً من أنّ الأخباري لا يحكم بوجوب اجتناب، وإنّما يترك الفعل لاحتمال كونه حراماً فيلتزم بالترك ولا يلتزم بحكم وسيجيء ما يتوجّه عليه من أنّه لا مناص للأخباري عن الحكم في مرحلة الظاهر، اللهم إلا أنّ يكون المراد من الحرمة في السابقة الحرمة الواقعية وهذا ليس محلاً لإنكار الأخباري فإنهم لا يجوزون الحكم بالحرمة الواقعية أيضاً فتأمل.

(٢) الإنصاف أنّ تنزيل الآيات المذكورة على ما أفاده قدس سره في معناها من إثبات المعدورية فيما لا يكون هناك بيان أصلاً ولو بعنوان العموم حسبما هو قضية العقل في باب البراءة فيكون الآيات مؤكدة لحكم العقل فيثبت الأصل في

القول بوجوب الاحتياط؛ لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيها لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد وإنّما أوجب الاحتياط من أوجه بزعيم قيام الدليل العقلي أو النقلى على وجوبه، فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه، وأمّا الآيات المذكورة فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

وأما السنّة فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها: المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه... الخبر»*.

المسألة ولا تكون من أدلتها لا يخلو عن مناقشة، ثمّ إنّ هذا على تقدير تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه شرعاً ظاهر في مطلق محتمل الإلزام أو خصوص محتمل الحرمة، وأمّا على تقدير كون مفادها مطلق الطلب القدر المشترك الشرعي أو الإرشادي أو خصوص الإلزام الإرشادي في محتمل العقاب والهلاك الأخرى فلا يثبت بها على الأول ما ينافي دليل البراءة أصلاً كما لا يخفى، كما أنّها مورودة بالنسبة إليه مطلقاً على الثاني فيكون حالها حال حكم العقل في باب دفع الضرر المحتمل كما ستقف على تفصيل القول فيه، فلا بدّ من

فإن حرمة شرب التن مثلاً ممّا لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان^(١) رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

حملها على ما لا يجري فيه دليل البراءة من صور العلم الإجمالي، فلا بد أن يكون مراده قدس سره من تمامية أدلة الاحتياط ودلالاتها هو المعنى الأول.

(١) ما أفاده في تقريب دلالة الصحيحة على المدعى يتم على أحد وجهين، أحدهما: أن يريد من الموصول فيما لا يعلمون خصوص الحكم المجهول، ثانيهما: أن يريد منه المعنى الأعم من فعل المكلف الذي هو الموضوع ومن الحكم بناء على جواز إرادتهما معاً، وعلى الأول يختص بالشبهات الحكمية، وعلى الثاني يعمّها والشبهات الموضوعية، كما أنّه على تقدير إرادة خصوص الموضوع يختص بالشبهات الموضوعية ولا يجوز الاستدلال بها على المدعى كما أنّه مبني على أحد الوجهين في المقدّر:

أحدهما: جميع الآثار.

ثانيهما: المؤاخذة من حيث كونها الأثر المناسب على البيان الذي ستقف عليه ونتعرّض له بعد ذلك.

فلا ينافي تقدير ما يقتضي المؤاخذة كإيجاب الاحتياط ونحوه من حيث كونها أمراً غير شرعي، هذا ولكن قد يتوهم أن تقريب الدلالة لا يتوقف على تقدير بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون بعد إرادة الحكم من الموصول، فإنّ تقدير جميع الآثار أو خصوص المؤاخذة بالنسبة إلى أخواته من فقرات الرواية إنّما هو من جهة دلالة الاقتضاء ولزوم الكذب على تقدير حملها على ظواهرها وهذا المحظور غير متوجّه بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون على هذا الفرض؛ لأنّ رفع

ويمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون^(١) بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم، مع أن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأن المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة، نعم هي من آثارها.

الحكم الشرعي كإثباته شرعاً باختيار الشارع وجعله فلا يلزم هناك كذب على تقدير إرادة الظاهر منه، ومجرد إرادة الخلاف من أخواته بالقرينة العقلية الصارفة لا يوجب إرادته منه؛ إذ ليس فيه إلا التفكيك في السياق ولا يقاوم ظهوره على تقدير اعتباره وكونه لفظياً الظهور المذكور هذا، ولكنك خير بفساد التوهم المذكور؛ لأن المراد من رفع الحكم إن كان رفعه بحسب الواقع بحيث يكون الحكم الواقعي الثاني مرفوعاً عن الجاهل ومختصاً بالعالم به فهو منافٍ لنفس الرواية، مضافاً إلى استلزامه للدور والتصويب ونحوهما من المحذورات، وإن كان رفعه بحسب الظاهر والفعلية والتنجز فهو راجع إلى ما ذكره لا محالة؛ لما أسمعناك مراراً عند الكلام في بيان حقيقة الحكم وأقسامه أن التنجز والفعلية من مراتب الحكم الواقعي بالنظر إلى استحقاق المؤاخذة عليه فيرجع الأمر بالآخرة إلى رفع المؤاخذة وإيجاب الاحتياط المقنضى لها كما لا يخفى.

(١) توضيح ما أفاده من اختصاص الموصول بالشبهات الموضوعية وعدم شمول الحديث الشريف للشبهات الحكمية، وبيان الوجه في شموله لها وتنقيح القول في ذلك يحتاج إلى شرح الكلام في محتملات الرواية ووجوه معانيها فنقول: إنه لا إشكال في عدم جواز إرادة الظاهر من نسبة الرفع إلى التسعة من

حيث لزوم الكذب على الشارع بعد فرض وجود التسعة بالوجدان في هذه الأمة فلا بد أن يكون المراد بمقتضى العقل بالنظر إلى دلالة الاقتضاء خلاف الظاهر منها إما بالمجاز في الكلمة أو الحذف والتقدير أو التصرف في النسبة والأمر العقلي بأن يريد من نسبة الرفع إليها رفع غيرها مما يأتي من الوجوه كما هو الشأن في أمثال ذلك كنسبة النقض إلى المتيقن في الأخبار الواردة في عدم جواز نقض اليقين بالشك، وجه يأتي الإشارة إليه في باب الاستصحاب وكالتحريم المنسوب إلى الأعيان ونسبة السؤال إلى القرية في قوله تعالى واسأل القرية، إلى غير ذلك وإن كان الأظهر من هذه الوجوه الأخير منها عند الدوران وعدم قيام القرينة على إرادة غيره كما برهن عليه في محله.

ثم بعد البناء على التصرف في النسبة أو التقدير فهل يجعل المنسوب إليه في المقام أو المقدّر جميع الآثار والأحكام وللوازم أو الأثر المناسب وإن اتفق كونه المؤاخذه بالنسبة إلى بعضها أو المؤاخذه عليها لا من حيث كونها أثراً مناسباً لها وجوه، وهذا نظير ما ذكروا في نسبة التحريم إلى الأعيان من أن المراد تحريم جميع الأفعال المنسوب إليها أو خصوص ما كان مناسباً ومقصوداً منها في العادة.

ثم الموصول في قوله عليه السلام ما لا يعلمون على ما عرفت الإشارة إليه يحتمل أن يكون المراد منه خصوص الموضوع أو خصوص الحكم أو الأعمّ منهما، والاستدلال بالرواية مبني على أحد الوجهين الأخيرين؛ إذ على الأول يخرج عن محلّ البحث من غير فرق بين احتمالات المختار ومحتملات المقدّر كما هو ظاهر، وبعد ذلك نقول لا إشكال في بعد إرادة المعنى الثالث أي المعنى الجامع بين الموضوع والحكم، بل قد يقال بعدم إمكانه لعدم الجامع بين نسبة عدم العلم إلى الحكم والموضوع، فإن المراد من عدم العلم بالحكم عدم العلم بذاته ومن عدم العلم بالموضوع عدم العلم بعنوانه أي عدم العلم بكونه من مصاديق

الحلال أو الحرام من حيث كونه مردداً بينهما، وإلا فذاته معلومة فتدبر، وكيف كان لا إشكال في توقف إرادته على تكلف بعيد وتمحل بارد فلا يحمل اللفظ عليه فبني الاستدلال على إرادة المعنى الثاني فيدور الأمر بين المعنى الأول والذي يقربه ويبعد المعنى الثاني أمور:

أحدها: ظهور كون المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما أريد من أخواته من الفقرات المذكورة في الرواية لوحدة السياق، ولا إشكال في كون المراد منها الموضوع أعني فعل المكلف، أما بالنسبة إلى غير الخطأ والنسيان فظاهر، وأما بالنسبة إليهما فلأن إرادة الخطأ والنسيان بالنسبة إلى الحكم يحتاج إلى تكلف، مع أنه على تقدير إرادته يراد من حيث إنه فعل المكلف بالنسبة إلى الخطأ فتدبر. ثانيها: أن الظاهر من محتملات المقدّر هو الثالث أي المؤاخذه على المذكورات لا من حيث كونها أثراً لها ولا معنى للمؤاخذه على الحكم ضرورة كونه فعل الشارع.

نعم على تقدير إرادة الأثر المناسب أو جميع الآثار يسقط الاستدلال بهذا الوجه إذ كما أن ارتكاب الحرام له دخل وتأثير في استحقاق المؤاخذه كذلك للنهي الصادر من الشارع دخل وتأثير في الاستحقاق فيصح نسبة الرفع إلى المؤاخذه من حيث كونها من آثارها كما هو واضح، والمعنى الأول وإن كان أقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي ضرورة كون الموجود الذي لا يترتب عليه أثر الوجود أصلاً أقرب إلى المعدوم من الموجود الذي يترتب عليه الأثر في الجملة، إلا أنه قرب اعتباري لا عرفي ولذا لم يجعل في باب الاستعارة وجه الشبهة جميع آثار المستعار منه ولوازمه، بل ما يظهر منه عرفاً ويساعد عليه العرف بحسب الموارد.

وأما المعنى الثاني فهو وإن كان أقرب عرفاً في نفسه بالنسبة إلى المعنى الأول

إلا أن الظاهر في خصوص المقام المعنى الثالث فيتعين إرادة الموضوع من الموصول على ما عرفت، لا يقال إنما ذكر إنما يستقيم لو جعل المقدّر نفس المؤاخذه، وسيجيء أنه لا مناص من تقدير حكم شرعي قابل للرفع على كل تقدير وهو وجوب التحفظ بالنسبة إلى الخطأ والنسيان والاحتياط بالنسبة إلى ما لا يعلمون إلى غير ذلك، فنسبة الرفع إلى المؤاخذه إنما هي من حيث كونها من آثار وجوب الاحتياط بحكم العقل سواء فرض مورده الحكم الشرعي المشتبه أو الموضوع المشتبه من غير فرق بينهما؛ لأننا نقول المرفوع أولاً وبالذات وإن كان وجوب الاحتياط فيما لا يعلمون ويترتب عليه قهراً استحقاق المؤاخذه على الحرام الواقعي على ما ستقف على شرح القول فيه، إلا أنه لا يتفاوت الأمر في الظهور الذي ادعيناه لأننا نقول الظاهر من الرواية رفع وجوب الاحتياط بالنسبة إلى ما لولاه لاستحق المكلّف المؤاخذه عليه، فينطبق مورده على فعل المكلّف ولا يشمل الحكم كما هو ظاهر.

ثالثها: لزوم التقييد على تقدير إرادة الحكم بما بعد الفحص ضرورة اشتراط الفحص في الرجوع إلى الأصل في الشبهة الحكمية على ما ستقف على تفصيل القول فيه، وهذا بخلاف إرادة الموضوع فإنه لا يلزمها تقييد أصلاً.

رابعها: أن تعميم الموصول يوجب التخصيص في أدلة الآثار والأحكام المترتبة على التسعة، فلا بد من الحكم باختصاص الحديث برفع المؤاخذه حتى لا يوجب التخصيص فيها، وقد يناقش فيه تارة بأن ذلك إنما يستقيم فيما لو كان تقدير المؤاخذه متيقناً على كل تقدير وإلا فللخصم أن يقول بتقدير الأثر المناسب أو دوران الأمر بينه وبين تقدير المؤاخذه، اللهم إلا أن يفرض كون تقدير المؤاخذه أظهر بالنسبة إليه عند الدوران وأخرى بأن ذلك إنما يستقيم ويفيد فيما حكم بإجمال الحديث والرجوع إليها بعد الإجمال لا لإثبات ظهور الحديث.

اللهم إلا أن يريد أن يتمسك بظهوره لرفع إجماله وهو محل كلام فيما لو ورد هناك عام وورد دليل منفصل مجمل يوجب تخصيصه على تقدير، ولا يوجهه على تقدير آخر كما إذا ورد من المولى أمر بإكرام العلماء وورد منه نهى عن إكرام زيد وكان مشتركاً بين عالم وجاهل فإنه لا إشكال في أن إجماله لا يسري في ظهور العام، وأما سراية ظهوره في إجماله ورفعه والحكم بأنه ظاهر من جهة أصالة العموم في إرادة الجاهل فهو محل تأمل.

ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل وإن كان الأظهر عندنا رفع العموم للإجمال لكن لا بد أن يعلم أن المقام من قبيل ما ذكرنا من المثال لا من دوران الأمر في المخصص بين ما يوجب قلة التخصيص وكثرته كما أفاده شيخنا في الكتاب بقوله فإن المخصص إذا كان مجملاً إلى آخره، فإن الحق فيه عندنا وعنده قدس سره التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل فيما إذا كان مجملاً بحسب المفهوم كما حققناه في مسألة التخصيص بالمجمل.

خامسها: أن الحكم بعمومها يوجب التخصيص فيها من حيث عدم ارتفاعها بالنسيان والخطأ وغيرهما، وقد حكم شيخنا قدس سره بكونه أبعد من سابقه من حيث كونه ناشئاً عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فإنه مبني على توهم عدم الفرق على العموم بين الآثار الشرعية وغيرها وكذا ما يترتب في الشرع على ذات الفعل أو عليه بوصف النسيان والخطأ، وسيجيء ما هو المراد على تقدير العموم وفساد ما توهم من عدم الفرق، هذا مضافاً إلى أن الرواية إن كانت ظاهرة في عموم المرفوع لا يوجب طرو التخصيص صرفها عنه وإن لم تكن ظاهرة فيه لا يوجب ظهورها في غيره فتدبر.

سادسها: تقييد رفع الحسد والتفكر في ذيل الرواية بعدم الإظهار فإنه يناسب إرادة رفع المؤاخذه عنهما فيكون المقدّر في غيرهما ذلك أيضاً فتدبر، هذا بعض

الكلام فيما يقتضي ظهور الرواية في إرادة الموضوع من الموصول.

وأما ما يقتضي إرادة الحكم منه أو يوجب وهن إرادة الموضوع منه فأمور:

أحدها: نسبة عدم العلم إلى نفس الموصول، وهي تقتضي إرادة الحكم منه، إذ على تقدير إرادة الموضوع على ما عرفت لابد أن يتوسّع في النسبة ويراد منها عدم العلم به باعتبار عنوانه.

فإن شئت قلت: المراد من الموصول الشيء المجهول والمشتبه وفعل المكلف ليس فيه اشتباه بالنظر إلى ذاته وإنما الاشتباه فيه من حيث كونه حلالاً أو حراماً، أي مصداقاً لعنوان علم حرمة أو مصداقاً لعنوان علم حليته، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى أخواته فإن مورد الخطأ أو النسيان أو الإكراه أو الاضطراب نفس فعل المكلف وهذا الظهور أقوى من ظهور وحدة السياق على تقدير اعتباره وكونه لفظياً يعتمد عليه في المحاورات في تفهيم المراد عند أهل اللسان والعرف وإن كانت نسبته رفع المؤاخذه إليه من حيث كونه سبباً له لا من حيث كونه مورداً على هذا التقدير، إلا أنه لا مناص منه بعد ملاحظة الظهور المذكور فتدبر.

ثانيها: إرادة غير المؤاخذه من النبوي في رواية المحاسن المذكورة في الكتاب، فإن المراد من اللزوم في السؤال هي صحة الحلف بحيث يترتب عليه الحنث وسائر أحكامه كما هو ظاهر، فحكم الإمام عليه السلام بعدم الصحة واللزوم استشهاده بالنبوي يدل على عدم اختصاص المرفوع بالحديث الشريف بالمؤاخذه فيعم جميع الآثار، إذ لا واسطة كما هو ظاهر فيسقط ظهور الرواية في الشبهة الموضوعية، بل مورد الرواية السؤال عن حكم الواقعة من حيث كون الشك فيه وإن كان مورد الإكراه الحلف فتأمل، والحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك وإن كان باطلاً عند الإمامية في حالة الاختيار أيضاً حيث إنه لابد من الحلف بالله إلا أن الاستشهاد بالنبوي يدل على ما ذكرنا، ودعوى كونه نبوياً آخر

بعيد، كما أن القول بالتعميم في خصوص الثلاثة من التسعة أيضاً بعيد من حيث لزوم التفكيك بين الفقرات وهو المراد من أمر شيخنا قدس سره بالتأمل.

ثالثها: أن تخصيص المرفوع باستحقاق المؤاخذة يوجب عدم اختصاص المرفوع بهذه الأمة وهو خلاف ظاهر الحديث الشريف، فإن سوقه في مقام الامتنان على الأمة المرحومة من جهة نبّيهم صلى الله عليه وآله من حيث كونه أشرف الأنبياء قدراً وأعلامهم درجة وأفضلهم عند الله تبارك وتعالى بيان الملازمة أن المؤاخذة على كثير ممّا ذكر في الرواية كالخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطبقون وما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه قبيحة بحكم العقل من غير فرق بين الأمم، فلا بد من الحكم بتعميم المرفوع حتى يكون رفع جميع الآثار من خواص الأمة المرحومة، وإن كانت المؤاخذة مرفوعة من جميع الأمم فيسقط ظهور الرواية عن الاختصاص بالشبهة الموضوعية لابتثائه على تخصيص المرفوع بالمؤاخذة، ودعوى كون الاختصاص بالأمة المرحومة مع تقدير خصوص المؤاخذة باعتبار مجموع التسعة من حيث المجموع وإن كانت المؤاخذة على أكثرها مرفوعة من جميع الأمم مما تضحك به الشكلى كما لا يخفى، هذا وقد تفصّل شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عن هذا الإشكال على تقدير اختصاص المرفوع بالمؤاخذة بعد النقض بالكتاب العزيز فإن صريحه استيهاب النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج المؤاخذة على النسيان والخطاء ونحوهما ممّا هو مورد الإشكال في الحديث بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ بقوله: (لكن الذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً) إلخ بمنع قبح المؤاخذة على الأمور المذكورة بقول مطلق في حكم العقل، وإنما تقبح عليها في الجملة فيحمل الآية على تقدير الاختصاص بتقدير المؤاخذة على إرادة رفعها عن هذه الأمة

بقول مطلق حيث إن المواخذة على النسيان والخطأ الصّادرين عن ترك التحفظ لا قبح فيها عقلاً، وكذا العقاب على ما لا يعلم مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف بقولهك (والذي يحسم أصل الإشكال مع استقلال العقل بقبح المواخذة على هذه الأمور بقول مطلق) إلى آخر ما أفاده، ولكن قد يناقش فيما أفاده بالنسبة إلى ما لا يعلمون بأن مورد حكم العقل بقبح المواخذة على ما لا يعلمون إنما هو فيما أمكن فيه الاحتياط كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الاستدلال في الدليل العقلي على البراءة في الكتاب فلو بذل قوله قدس سره مع إمكان الاحتياط بمع إيجاب الاحتياط كان سليماً عن المناقشة فلعله سهو من قلمه الشريف.

نعم لو كان الدليل العقلي على البراءة ما توهمه السيّد أبو المكارم من قبح التكليف بما لا يطاق كان ما أفاده قدس سره صحيحاً وسليماً عن الإيراد، فإن إمكان الترك يرفع موضوع القاعدة المذكورة لكنه توهم أفسده قدس سره فيما سيأتي من كلامه فتدبر، وكذا ما أفاده بالنسبة إلى ما لا يطيقون؛ لأنه إن أريد من التكليف الشاق التكليف بغير المقدور لم يكن فرق في قبحه عقلاً بين ما كان مسبباً عن اختيار المكلف وغيره كما برهن عليه في محله، وإن زعم بعض التفصيل فيه على خلاف التحقيق الذي بني الأمر عليه وفاقاً للمحققين، وإن كان المراد منه كما هو صريح قوله والمراد بما لا يطاق في الرواية ما لا يتحمل عادة التكليف بالأمر الحرجي المتعسر فلا قبح فيه أصلاً عنده وعند المشهور كما بين في محله كيف وهو واقع في الشرعيّات في الجملة، وإن زعم بعض مشيخة شيخنا خلافه في عوائده متخيلاً أن رفع الجرح عقلي وأن الواقع في الشرعيّات من التكاليف بالأمور العسرة كالجهاد ونحوه ليست من التكليف بالأمر الحرجي بعد ملاحظة زيادة الأجر والثواب عليه، فالحق أن نقول مع قبح التكليف عقلاً بالأمر

الحرجي مطلقاً إن الرواية من أدلة نفي الجرح شرعاً كقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ونحو ذلك.

هذا وكذا يقال بالنسبة إلى باقي التسعة فإن المؤاخذة عليه ممّا لا يحكم العقل بقبحه حتى في مورد الإكراه والاضطرار فإن المراد من الأول ليس الفعل الصادر عن إجبار بحيث يرتفع الاختيار عن المكروه بالفتح بل المراد به ما يوقعه المكروه اختياراً خوفاً من المكروه بالكسر، ولذا وقع التكليف به في الشرعيات كما في الزنا ونحوها، ومن الثاني ليس الاضطرار الرافع للاختيار بل ما يختاره الفاعل لضرورة داعية إليه كأكل مال الغير والميتة فيما لو انحصر العيش به أو التداوي بالمحرمات على القول بجوازها ونحو ذلك ودعوى اقتضاء اللطف تجوز ذلك على الحكيم تعالى ورفع المؤاخذة عنه كما ترى وكذا المؤاخذة على الجسد من دون إظهار واستعمال وكذا الوسوسة في التفكير وعلى الطيرة ليست ممّا يحكم العقل بقبحها قطعاً، بل لم يتوهمه أحد جزماً.

هذا بعض الكلام في الحديث الشريف المتعلق ببيان المراد منه من حيث إرادة خصوص الموضوع من الموصول في قوله ما لا يعلمون حتى لا يجوز الاستدلال به أو الحكم حتى يكون من أخبار المقام ومحلّ البحث ونتبعه بالتكلم في مواضع آخر متعلّقة ببيان المراد من الحديث الشريف تبعاً لشبختا قدس سره الأول أنّ الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على الأفعال بالمعنى الأعم من الترك لا يخلو الأمر فيها من وجوه ثلاثة؛ لأنها إما مترتبة بظاهر دليلها على الفعل اللابشرط أي الفعل من حيث هو من دون أخذ العمد والذكر والخطأ والنسيان والعلم والجهل ونحوها فيه كما هو الغالب في أكثر الأحكام والآثار الشرعية المترتبة على أفعال المكلفين، وإما مترتبة على الفعل من حيث أخذ وصف التعمّد والذكر ونحوهما

فيه أي الفعل بشرط هذه الأوصاف كالقصاص المترتب على تعمّد القتل مثلاً والكفارة المترتبة على الإفطار عمداً في نهار رمضان وبطلان الصلاة المترتب على الصلاة في النجاسة مع العلم بها وهكذا، وإما مترتبة على الفعل بشرط الخطأ والنسيان والشك ونحوها من الأوصاف كالدية المترتبة على القتل الصادر خطأ وسجدتي السهو المتربتين على النقص أو الزيادة الصادرين سهواً أو الشك بين الأربع والخمس بعد الفراغ عن السجدين ورفع الرأس منهما وصلاة الاحتياط المترتبة على الشك في الركعات وهكذا.

ثم على القول بعموم المرفوع لجميع الآثار في الحديث الشريف المسوق لبيان الامتنان على العباد وحكومته على أدلتها كدليل نفي الحرج والضرر ونحوهما يحكم بحكومته على القسم الأول إذ هو الذي يقبل للشرح والتفسير والبيان، وأما القسمان الآخران فلا تعرض للحديث لبيان حالهما أصلاً بل لا معنى له جزماً؛ إذ القسم الثاني متنفذ بانتفاء موضوعه في صورة عروض الحالات المذكورة في الحديث، والقسم الثالث يثبت موضوعه بعروض الحالات المذكورة بحيث لا يكون له موضوع بالفرض إلا في صورة عروض الحالات فكيف يجعل الحديث شارحاً له وموجباً لحمله على غير صورة عروض الحالات وإن هو إلا طرحه رأساً والمفروض ثبوته، مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف معنى الحكومة وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما لا يخفى.

الثاني: أن اللوازم والآثار المترتبة على الأفعال تنقسم باعتبار آخر إلى أقسام فإنها إما أن تكون شرعية أو عقلية أو عادية وعلى الأول لا يخلو الأمر فيها إما أن يكون ترتبها على الفعل ترتباً أولياً ومحمولاً له من دون توسط أمر آخر، وإما أن يكون ترتبها عليه بتوسط أمر لازم عقلي للفعل أو عادي له وعلى القول بعموم المرفوع في الحديث إنما يحكم برفع خصوص المحمولات الشرعية التي حملت

على الأفعال في الأدلة الشرعية أولاً وبالذات من دون توسط أمر آخر فلا يحكم بعمومه لغير الآثار الشرعية من العقلية والعادية، كما أنه لا يحكم بعمومه لما كان من الآثار الشرعية مترتبة عليها بواسطة أحدهما؛ لأن الظاهر من رفع الشارع من حيث إنه شارع لآثار الفعل إنما هو رفع ما كان ثبوتها له بجعله وكان موضوعاً لها بحسب جعله لا مطلقاً.

نعم لو كان هناك أثر عقلي أو عادي مترتب على الأثر الشرعي المترتب على الفعل الذي حكم برفعه يحكم بارتفاعه قهراً من حيث ارتفاع موضوعه وهذا نظير ما سنذكره في باب الاستصحاب في جانب الإثبات من أن الثابت بأخباره هو جعل خصوص ما كان من الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة في مرحلة الظاهر لا الآثار العقلية والعادية، ولا ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية إلا ما كان من اللوازم الغير الشرعية مترتباً بالآثار الشرعية الثابتة ولو في مرحلة الظاهر لتحقيق موضوعها قهراً بجعل الشارع، ومن هنا يحكم بعدم الفرق فيما كان المستصحب حكماً شرعياً بين لوازمه فإن المراد من هذا هو ما كان الموضوع لما فرض لازماً عقلياً أو عادياً الأعم من الحكم الواقعي والظاهري كما ستقف على تفصيل القول فيه في بابه.

فإن قلت: ما ذكر إنما يسلّم في باب الاستصحاب من حيث إن الشارع في مقام الجعل والتشريع لا يجعل غير الأحكام الشرعية لا في مثل المقام الذي يرجع فعل الشارع فيه إلى الإخبار لا الإنشاء ضرورة رجوع الرفع إلى بيان عدم شمول دليل الحكم وعدم إرادة العموم منه أو قصور المقتضي لثبوته لإثباته كما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ونحوه، ومن هناذكروا أن مرجع النسخ إلى بيان الانتهاء ولا يعقل له معنى آخر إذ الشيء سواء فرض ثابتاً أو منقياً لم يمكن تعلق الرفع به كما هو ظاهر فإذا لا مانع من إخبار الشارع من عدم

ثبوت غير الأحكام الشرعية.

قلت: رجوع الرفع إلى الإخبار عما ذكر أمر لا نمنعه إلا أننا نقول إخبار الشارع من حيث إنه شارع لابد وأن يرجع إلى الإخبار عن كيفية حكمه الشرعي، إذ كما أن إنشاء يحمل على ذلك مع أن إيجاده التكويني يتعلّق بكل شيء كذلك إخباره بهذه الملاحظة لابد وأن يحمل على ما ذكر، فإذا أخبر مثلاً عن رفع الحكم الثابت شرعاً بمقتضى دليله للفعل إذا صدر نسياناً فلا محالة يحمل على الإخبار عن مقتضى دليل الحكم المثبت له في الموضوع المذكور ابتداء، فلا فرق إذا بين الإنشاء والإخبار في التعلّق بالمحمول الشرعي الأولي للأفعال.

فإن قلت: على ما ذكرت في المراد من الرواية وبيان معناها في طي الأمرين على تقدير إرادة العموم ليس هنا معنى محصّل لها بالنسبة إلى ما لا يعلمون بل بالنسبة إلى غيره أيضاً على تقدير اختصاص الرواية برفع المؤاخذه لأن استحقاق العقوبة مضافاً إلى كونه من الأحكام والآثار العقلية مترتب على عنوان المعصية الذي لا يتحقّق إلا مع العلم والعمد فليس بالنسبة إلى ما لا يعلمون أثر شرعي مترتب على الفعل اللابشرط، وأما نفس المؤاخذه فليست من الآثار أصلاً بل هي فعل المؤاخذه، نعم الحرمة الواقعية حكم شرعي مترتب على الفعل اللابشرط أولاً وبالذات إلا أن الحكم برفعه عن مورد الشك يلزم تخصيصه بصورة العلم وهو بالنسبة إلى الشبهة الحكمية محال ومناف لنفس الحديث، وبالنسبة إلى الشبهة الموضوعية مناف لنفس الحديث فإنه يوجب أن يكون الموضوع المرّد حلالاً واقعياً مع أن المدعى الذي يريد إثباته بالرواية كونه حلالاً ظاهرياً.

قلت: المرفوع بالحديث الشريف بالنسبة إلى ما لا يعلمون وغيره ليس استحقاق المؤاخذه والعقوبة أولاً وبالذات حتى يتوجّه عليه السؤال المذكور بل المرفوع أولاً وبالذات أمر شرعي يترتب على رفعه رفع الأثر العقلي المزبور وهو

مما لا غبار عليه حسبما عرفت في طي الأمر الثاني، وهذا الأمر الشرعي المرفوع أولاً وبالذات هو إيجاب التحفظ والاحتياط لا نفس الحكم الواقعي حتى يلزم على رفعه المحذور المزبور على كل تقدير، فإن قلت: لا معنى لجعل المرفوع أولاً وبالذات هو إيجاب الاحتياط:

أما أولاً: فلائه مبني على تسليم دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه عموماً وهو ممنوع.

وأما ثانياً: فلائن وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته مترتب على الشك في الحكم الإلزامي واحتمال الحرمة لا على المشكوك والفعل اللا بشرط فوجوب الاحتياط، وإن كان حكماً شرعياً إلا أنه مترتب على الفعل بشرط الجهل وعدم العلم.

قلت: جعل المرفوع إيجاب التحفظ والاحتياط لا يتوقف على قيام دليل على ثبوته في الشرعيات بل يكفي وجود المقتضي لثبوته على ما ستنبه عليه من كون المراد من الرفع ما يشمل الدفع وبعد ذلك نقول إن الحرمة الواقعية مثلاً المنبئة عن المفسدة الملزمة الكامنة في ذوات الأفعال المأخوذة بالعنوان اللابشرطي اقتضت إيجاب الشارع لامتنالها وإطاعتها مطلقاً، ومن حيث رعاية وجودها الواقعي والنفس الأمري من غير فرق بين قيام الطريق إليها وعدمه فمقتضاه إيجاب الشارع للاحتياط عند احتمال وجودها، فإذا أخبر الشارع بقوله رفع ما لا يعلمون عن عدم رعاية تمام الرعاية علم عدم إيجابه الاحتياط عند الشك في الحكم الإلزامي، فالمرفوع حقيقة مقتضى الحرمة الواقعية المحمولة على الفعل اللا بشرط لا نفسها حتى يتوجه عليه ما ذكر في طي السؤال فيحكم بارتفاع إيجاب الاحتياط من حيث إنه من مقتضيات الإلزام الواقعي المحمول على الفعل المأخوذ بالعنوان التجريدي المعرّي عن العلم والشك، فكان المرفوع الحكم الواقعي بحسب بعض

مراتبه وهو تنجزه وإن لم يكن التنجز على ما أسمعناك مراراً حكماً معمولاً للشارع في قبال الحكم الواقعي الثاني، فالمرفوع ما كان له مقتضى الثبوت لا الثابت فعلاً بحسب قيام الدليل عليه، فإن الدليل على الحكم الواقعي لا يمكن إثباته للمعنى المذكور ودلالته عليه وجعله طريقاً إليه مع الشك وإن كان الحكم الواقعي على تقدير ثبوته في نفس الأمر ثابتاً واقعاً ومراداً عن المكلّفين كذلك، والفرق بينهما أي الدلالة والثبوت النفس الأمري والإرادة الواقعية لا يكاد أن يخفى وعلى ما ذكرنا يحمل قوله قدس سره في الجواب، وحينئذ إذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه إلى آخره فإن المراد منه عدم إيجاب الشارع امتثال الحكم الواقعي بقول مطلق لا التوجيه من نفس الخطاب المتعلّق بشرب الخمر فإن ثبوت الحكم في مرحلة الواقع تابع للخمر الواقعي وجعله دليلاً عليه ومع الشك وطريقاً إليه محال لا يمكن تصرف الشارع فيه أصلاً كما أنه المراد بقوله بعد ذلك، وإلا فليس في التكليف ما يعمّ صورة النسيان إلخ، فإن العموم بمعنى الثبوت النفس الأمري لا يمكن إنكاره والذي يقبح عقلاً هو إيجاب امتثاله مطلقاً حتى مع النسيان الصادر عن ترك التحفّظ الذي لا ينفك عن الطبيعة الإنسانية فينطبق مع المراد بالتوجيه في العبارة المتقدمة، هذا على تقدير عدم دليل على وجوب الاحتياط مطلقاً حتى في الشبهات البدوية.

وأما على تقدير قيام دليل عليه فيمكن جعل الحديث مخصّصاً له بما إذا كان هناك علم إجماليّ بالتكليف فيخرج عن المعنى الذي ذكرنا أعني حكومة الحديث على أدلة أحكام الموضوعات هذه غاية ما يقال في الجواب عن السؤال وشرح ما أفاده في المقام وإن بقي في النفس مع ذلك شيء.

ثم إنّه قدس سره فرّع على ما أفاده من الجواب عن السؤال بأن المرفوع أولاً

وبالذات حكم شرعي يترتب عليه رفع الأمر الغير الشرعي دفع الإيراد الموارد على المتمسك بالحديث الشريف في الحكم بصحة العبادة المنسي عنها بعض أجزائها أو شرائطها، من حيث إن وجوب الإعادة إن سلم كونه أمراً شرعياً مترتب على مخالفة المأني به للمأمور به وهي ليست أمراً شرعياً، فلا يجوز التمسك بالحديث الشريف لإثبات الصحة عند نسيان بعض ما يعتبر في العبادة لما عرفت من أن المرفوع أولاً وبالذات لابد أن يكون شرعياً ببيان أن المرفوع أولاً وبالذات في المقام أمر شرعي أيضاً يترتب عليه ارتفاع سبب الإعادة وهي شرطية المنسي أو جزئيه فيصح التمسك بالحديث الشريف وجعل الأصل بمقتضاه الحكم بصحة العبادة مع نسيان بعض أجزائها أو شرائطها كما صنفه بعض الأصحاب، ثم أمر بالتأمل وبين الوجه فيه في مجلس البحث، وجعله كون الشرطية والجزئية من الأحكام الوضعية التي ليست مجعولة عنده وفقاً للمحققين، فالإيراد في محله، ودعوى أنها وإن كانت غير مجعولة لكنها متترعة عن الأحكام التكليفية فالمرفوع أولاً وبالذات الأمر بالمركب المشتمل عليهما ويطرأ على رفعه ارتفاع المخالفة المذكورة فاسدة جداً؛ لأن مجرد ارتفاع الأمر بالمركب المشتمل عليهما لا يقتضي تعلق الأمر بالمركب الخالي عنهما، بل التحقيق كما ستقف على تفصيل القول فيه عند الكلام في تنبيهات الأقل والأكثر امتناع التنويع بحسب الذكر والنسيان فلا يفيد مجرد ارتفاع الأمر عن التام في الحكم بإجزاء الناقص وكفايته عند الذكر.

هذا ولكن يمكن أن يناقش في وجه التأمل بأن المراد من الشرطية والجزئية في المقام هو المقدمية وهي ليست أمراً اعتبارياً، بل التحقيق كونه منشأ للأمر الغير المتعلق بالجزء والشرط والنفسي المتعلق بالمركب المشتمل عليهما، إلا أنه لا ينفع في الحكم بصحة العبادة في الغرض أيضاً؛ لما عرفت من امتناع التنويع بحسب

حالي الذكر والنسيان، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بهذا المقام وسنوقفك على تمامه عند البحث في فروع الأقل والأكثر.

الثالث: أنّه قد يستظهر من الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه كون صدق الرفع موقوفاً على وجود دليل يقتضي ثبوت المرفوع بعنوان العموم، لكن ذكر شيخنا قدس سره أنّ المراد من الرفع ما يشمل الدفع فيكفي في صدقه مجرد وجود المقتضي لثبوته وإن لم يكن عليه دليل لكن إحراز المقتضي ممّا لا بدّ منه، فلو كان هناك حكم متعلّق في ظاهر دليله بحالة العمد مثلاً وعلمنا بوجود المقتضي لثبوته في حالة النسيان يكشف ذلك عن كون التخصّص في دليل الحكم من جهة رعاية ما بيّنه الشارع في حديث الرفع وإن لم يكن الحكم بارتفاعه في الفرض محتاجاً بحديث الرفع فتأمل.

ومن هنا اكتفي بوجود المقتضي للاحتياط في صورة الشكّ من غير أن يكون عليه دليل على ما عرفت الكلام فيه فتدبر.

الرابع: أنّ الحديث الشريف على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا لما كان وارداً في مقام الامتنان بالنظر إلى سياقه، فلو قيل بعموم المرفوع فلا بدّ أن يحكم باختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة، فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرفع معه وجوب الغرامة والضمان؛ لأنّ رفعه ينافي الامتنان على مالكة وإن كان فيه امتنان على المتلف، وكذلك إتلافه وأكله في مقام الاضرار والضرورة لا يرفع معه وجوب الغرامة والضمان فيجمع بين الحكم بجواز أكله في مقام الاضرار والضمان بمقتضى ما دلّ على سببية الإتلاف للضمان، بل لو توجّه ضرر إلى مسلم لا يجوز صرفه عن نفسه بإضرار الغير، نعم لو توجّه ضرر إلى الغير ابتداء لم يجب صرفه عنه تحمّل الضرر، ففي موارد الإكراه بإضرار الغير يحكم بجوازه من حيث إنّ الضرر متوجّه إلى الغير ابتداء بمقتضى

إرادة المكره - بالكسر - لا إلى المكره - بالفتح - فلا يجب عليه تحمّل الضرر إلا فيما دلّ دليل عليه كما في الدماء وسبّ الأولياء صلوات الله عليهم، وإن كان مقتضى غير واحد من الأخبار جواز السبّ لدفع الضرر والقتل دون البراءة عنهم وأفتى به جمع من الأصحاب وتحقيق المسألة يطلب من الفقه.

الخامس: أن الظاهر من الحديث الشريف بعد حملّه على الرفع الشرعي وأن المرفوع حكم شرعيّ على كلّ تقدير وقول حتى على القول باختصاصه برفع استحقاق العقوبة والمؤاخذه كون الطيرة والحسد وإن لم يظهره الحاسد والوسوسة في التفكّر وإن لم يظهرها المتفكّر من المحرّمات في الأمم السابقة؛ نظراً إلى إمكان رفعها بتركية النفس، بل ظاهر جملة من الآيات وكثير من الروايات وبعض الكلمات كون الحسد حراماً مطلقاً في هذه الشريعة أيضاً، وإن لم يكن من الكبائر قبل الإظهار، وكيف كان ظاهر الرواية كونها منهيّاً عنها في الأمم السابقة وربما يكشف عنه ما ورد في باب الطيرة أنها شرك وإنما يذهبها التوكّل من حيث إنها مبنية على الاعتقاد بوجود تأثير نفس التطيّر أو ما يتطيّر به وهو مناف لبعض مراتب التوحيد، وإن لم يناف التوحيد المعتبر في الإيمان لعدم الاعتقاد بتأثيرها استقلالاً حتى ينافيه، وإذ هاب التوكّل لها من حيث إنه بالتوكّل على الله تعالى يرفع أثرها كما هو مقتضى كثير من الأخبار، فيعلم أن تأثير المؤثرات بإرادة الله تعالى ومشيئته فليس التأثير من لوازم ذاتها، وهذا مثل تأثير العين الوارد لرفعه والحفظ عنه المعوّدات المأثورة حتّى في باب تأثيرها في صاحبها، كما ربّما نشاهد بالوجدان من تأثير تعجب الشخص في حق نفسه وكون دفع الحسد واجباً خلقياً ومما أكّد عليه في الأخبار أيضاً لا ينافي عدم وجوبه شرعاً على هذه الأمة، فقوله قدس سره في بيان حكم الطيرة، والمراد إمّا رفع المؤاخذه عليها إلى قوله وإمّا رفع أثرها لأنّ التطيّر كان يسدّهم عن مقاصدهم فنفاه الشارع.

فلو جعل المقدّر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره أمكن أن يقال إن أثر حرمة شرب التبن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات. والحاصل: أن المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي، وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه وأن يقدر المؤاخذة في الكل.

وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً؛ لأنّ الظاهر أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا أريد من الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبنزطي

وقد يناقش فيه من حيث كونه منافياً لما أفاده من عدم تعلق الرفع بالأمر الغير الشرعي، مضافاً إلى ما يرى بالوجدان من تأثيره في حق من يعتني به ولا يتوكّل على الله في مودعه فتدبر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالفقرات الثلاثة المذكورة في الحديث الشريف أخيراً على ما هو المعروف في معناها وبقي فيها أبحاث آخر نذكر في محل آخر مثل ما ذكره الصدوق في معناها، والمراد بها في رواية خصال فإنّه معنى آخر لا ينطبق على ما ذكرناه في الحديث الشريف المتقدم، فإن مقتضاه ثبوت المذكورات في الجملة ولو في حقّ الأنبياء ومن دونهم فلا معنى لرفعها بناء عليه كما هو ظاهر.

جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لا يطبقون وما أخطئوا الخير».*

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الوضع شاهد على عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذة، لكنّ النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختص بها فتأمل.

ومما يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور من حيث إنّ العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بأمة النبي صلى الله عليه وآله على ما يظهر من الرواية، والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كلّ واحد من الخواص شطط من الكلام.

لكنّ الذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإنّ موارد الإشكال فيها وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطرّوا إليه هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه وآله من ربه جلّ ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله في القرآن بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ

عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا*.

والذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق، فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا

يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف، والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء، وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به لا نورد علينا ما لا نطيعه من العقوبة.

وبالجملة فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً.

وأضعف منه وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار وهو كما ترى وإن ذكره بعض الفحول ولعله أراد بذلك أن المتيقّن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل.

وفيه: أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة إلا أن يراد إثبات ظهورها من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلة مبين لتلك الرواية فإن المخصّص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه ميّناً لإجماله فتأمل وأجمل.

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث إنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما وهو ناشئ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حق.

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء، وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ مثل قوله: مَنْ تعمّد الإفطار فعليه كذا؛ لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ، بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع؛ لأنها هي القابلة للارتفاع برفعه، وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام مقتضي له فيعم الدفع ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يختص بالعمد، وسيجيء بيانه.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنه متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه أعني المعصية لا يتحقق إلا بذلك، وأما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعولة الشرعية، والحاصل أنه ليس فيما لا يعملون أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبت له لا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذ فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجد التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهلاً على المكلف كفى في صدق الرفع.

وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان، فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره، نعم لو قبح عقلاً المؤاخذه على الترك كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع أصلاً؛ إذ ليس من شأنه أن يوجه إليه التكليف.

وحيث فنقول معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، وإلا فليس في التكليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أن المرتفع في ما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع من: «أن وجوب الإعادة وإن

كان حكماً شرعياً إلا أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأول، وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الإعادة فيما نحن فيه».

وبرده: ما تقدم في نظيره من أن الرفع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع إن شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الإعادة، وكذلك الكلام في الجزء المنسي فتأمل.

وأعلم أيضاً أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتتان على الأمة كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه؛ إذ لا امتتان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغة لدفع الضرر.

وأما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس أعني العتق والصدقة فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتقد والفقراء لا إضراراً بهم، وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه فيما إذا تعلّق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير لا ينافي الامتتان وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتتان على العباد، فإن الضرر أولاً وبالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر - لا على المكروه - بالفتح -.

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به:

وهو أنّ النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه، وظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة، ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً.

ويؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في أواخر أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي:

«قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وُضِعَ عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد الحديث»^{*}.

ولعل الاختصار في النبوي الأول على قوله ما لم ينطق لكونه أدنى مراتب الإظهار.

وروي: «ثلاثة لا يسلم منها أحد الطيرة، والحسد، والظن، قيل فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض وإذا حسدت فلا تبغ وإذا ظننت فلا تحقق»^{*}.

والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال: «إن المؤمن لا يستعمل حسده» ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات: «إظهار الحسد لا نفسه» وفي الشرائع: «أن الحسد معصية وكذا

* الكافي: ج ٢، ص ٤٣٦.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٣٨.

الظن بالمؤمن والتظاهر بذلك قاذح في العدالة.

والإنصاف: أن في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

وأما الطيرة: بفتح الياء وقد يسكن وهي في الأصل التشؤم بالطير لأن أكثر تشؤم العرب كان به خصوصاً الغراب، والمراد إما رفع المؤاخذه عليها ويؤيده ما روي من أن الطيرة شرك وإنما يذهب التوكّل، وإما رفع أثرها؛ لأن الطيرة كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني أو التفكير في الوسوسة فيه كما في الأول فهما واحد، والأوّل أنسب، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن درّاج: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنه يقع في قلبي أمر عظيم فقال عليه السلام: قل لا إله إلا الله، قال جميل: فكأما وقع في قلبي شيء قلت لا إله إلا الله فذهب عني*»، وفي رواية حمّان عن أبي عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت قال عليه السلام: «لا شيء فيها تقول لا إله إلا الله*»، وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إنني هلك، فقال صلى الله عليه وآله له: أذاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال الله من خلقه فقال إي والذي بعثك بالحق قال كذا فقال صلى الله عليه وآله ذلك والله محض الإيمان*»، قال ابن أبي عمير

* الكافي: ج ٢، ص ٤٢٤-٤٢٥.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ص ٤٢٥.

حدث ذلك عبد الرحمن بن حجاج فقال حدثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما عنى بقوله هذا محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»، وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله: «والذي بعثني بالحق أن هذا لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة إلا بالله»، وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله: «إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده».

ويحتمل أن يُراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله ما لم ينطق بشفتيه.

ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع عن أبي عبد الله: «قال ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق»، وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: «أن المراد بالطيرة التطير بالنبي صلى الله عليه وآله، إذا المؤمن لا يطيره كما حكى الله عز وجل عن الكفار قالوا أطيرنا بك وبمن معك، والمراد بالحسد أن يحسد لا أن يحسد كما قال الله تعالى: أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء

* الكافي: ج ٢، ص ٤٢٥-٤٢٦.

* المصدر السابق.

* المصدر السابق: ص ٤٢٦.

* الخصال: ص ٨٩.

عليهم السلام بأهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة أنه فكرَ وقدرَ فقتلَ كيف قدرَ فافهم.

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة. ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

فإن المحجوب حرمة شرب التن فهي موضوعة عن العباد. وفيه أن الظاهر مما حجب الله تعالى علمه^(١) ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم».

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا». فإن كلمة ما إما موصولة أضيف إليه السعة، وإما مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

(١) لا إشكال في ظهور الحديث فيما أفاده في بيان معناه من أن المراد منه الحكم الذي لم يؤمر الأنبياء بتبليغه وكان مخزوناً عندهم ومخفياً عن الخلق كما هو مقتضى كثير من الأخبار، ولا ينافي ذلك قوله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع من تبليغه تمام الدين إلى الخلق وتكميله ذلك بتبليغ أمر الولاية التي هي بمنزلة الروح له حقيقة، فإنه يكفي في صدقه تبليغه إلى الوصي عليه السلام وأمره بالبيان حسب اقتضاء المصلحة فيخرج عن محل البحث، وليس هنا إجماع مركّب وعدم قول بالفصل فتأمل.

وفيه ما تقدّم في الآيات من أن الأخباريين^(١) لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على مَنْ لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتبّع. ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: «سألتُه هَمَنَ لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا».*

بناء على أن المراد بالشيء الأول^(٢) فرد معيّن مفروض في الخارج حتّى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول، وأمّا بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

(١) قد يناقش فيما أفاده من جعل مفاد الرواية أصلاً في المسألة بحيث لا يصلح للمعارضة مع دليل الاحتياط، فإنّه على تقدير كون الكلمة موصولة أضيف إليه السعة يكون مفادها إثبات السعة ونفي الضيق بالنسبة إلى الحرمة المجهولة، فإنّها غير معلومة ولو بملاحظة أخبار الاحتياط فإنّها لا توجب العلم بالحرمة الواقعيّة، وإنّما تثبت وجوب التحرّز في مورد احتمالها فتثبت الضيق في قبال الرواية، فالرواية تنفي وجوب الاحتياط عند احتمال الحرمة من حيث عدم العلم بها لا من حيث عدم العلم به حتّى يقال بشبوهه، والفرق بينهما ظاهر فافهم، وأمّا على تقدير كونها مصدرية زمانية فالأمر كذلك أيضاً، وإن لم يكن مثل الأول في الظهور فإنّه يصدق بعد ورود أخبار الاحتياط أيضاً أن المكلف غير عالم بالحكم الواقعي وإن لم يصدق عليه الجاهل بقول مطلق بعد فرض علمه بالحكم الظاهري فتأمل، وجعل العلم بوجوب الاحتياط من بعض مراتب العلم بالحكم الواقعي كما ترى.

(٢) لا يخفى ظهور الرواية في المعنى الثاني فلا دلالة لها على المدعى.

ومنها: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَيُّمَا أَمْرٍ ارْتَكَبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ».*

وفيه أَنَّ الظاهر من الرواية^(١) ونظائرها من قولك فلأَن عمل هكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ.

ويؤيده أَنَّ تعميم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشك الغير المقصّر، وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمل.

ومنها: قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ».*

وفيه: أَنَّ مدلوله كما عرفت^(٢) في الآيات وغير واحد من الأخبار ممَّا لَا

(١) ظهور الرواية فيما أفاده من إرادة الجهل المركَّب لا البسيط الذي هو محلَّ الكلام لا إشكال فيه أصلاً لظهور كلمة الباء في السببية الغير المتحققة إلا مع الجهل المركَّب؛ لأنَّ الشك بما هو لا يكون سبباً كما هو واضح، إلا أنَّ تأييد له بأنَّه على تقدير إرادة المعنى الثاني لا بدَّ من ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج الشاك المقصّر مع أنَّها آية عن التخصيص ربَّما يناقش فيه بأنَّ التخصيص ممَّا لا بدَّ منه على كُلِّ تقدير؛ إذ الجاهل المركَّب المقصّر أيضاً غير معذور، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمُّل فإنَّ هذه المناقشة ممَّا لا يمكن الذبُّ عنه كما لا يخفى.

(٢) إنَّ إتياء وجوب الاحتياط وتعريفه لا يفيد بالنسبة إلى الحكم الواقعي، اللَّهُمَّ إلاَّ أنَّ يُقال إنَّ إيجاب الاحتياط لَمَّا كَانَ مصحَّحاً للعقاب بالنسبة إلى الواقع

ينكره الأخباريون.

ومنها: قوله عليه السلام في رسالة الفقيه: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^{*}.

أستدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية، ودلالته على المطلب أوضح من الكل^(١) وظاهره عدم وجوب الاحتياط؛ لأن الظاهر إرادة

فيكفي في صدق الإتياء والتعريف فتأمل، أو يقال إن إتياء الشارع للاحتياط بالنسبة إلى الواقع إتياءه في الجملة فتدبر.

(١) ظهور الرواية في كون غاية الطلق والإباحة العلم بورود النهي في كل شيء بعنوانه الخاص لا بعنوانه من حيث كونه مشتبهاً ومجهول الحكم مما لا يقبل الإنكار، إذ النهي عن عنوان العام نهى عنه حقيقة وهو أمر واحد لا عن كل شيء فافهم.

والمراد بالورود على ما عرفت ورود النهي في الشيء بحيث يبلغ إلى المكلف ويعلم به لاستحالة جعل المغيا الإباحة الواقعية كاستحالة جعل الغاية الورود الواقعي مع جعل المغيا الإباحة الظاهرية، وهي نص في الإباحة في مجهول الحرمة، من غير فرق بين هذا الطريق وطريق آخر للرواية ذكر فيه حتى يرد فيه أمر أو نهى وأخبار الاحتياط على تقدير تسليم دلالتها ظاهرة في وجوب الاحتياط حتى أخبار التثليث الواردة في الشبهة التحريمية فإن حملها على صورة العلم الإجمالي بالحرمة أو رجحان الاحتياط ممكن.

وهذا بخلاف الرواية إذ لا معنى لها إلا الإباحة والتصرف فيها بجعلها في مقام بيان حكم الشيء مع قطع النظر عن أخبار الاحتياط ليس عملاً بها حقيقة بل هو

ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض.

وقد يحتج بصحيفة عبد الرحمن بن حجاج: «فيمَن تزوج امرأة في عدتها؟ قال: أما إذا كان

بجهالة فليتزوّجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما

طرح لها رأساً، إذ لا يبقى مورد للعمل بها إذ حملها على الشبهة الموضوعية التي وافق الأخباريون مع المجتهدين على القول بالإباحة فيها غير ممكن ضرورة اختصاص الرواية وصراحتها في الشبهة الحكمية وليس مثل قوله عليه السلام فيما سيجيء: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، كما لا يخفى، ومنه يظهر أن كثيراً من الأخبار المتقدمة المختصة بالشبهة الحكمية كجملة من الآيات على تقدير تسليم دلالتها نصاً بالنسبة إلى أخبار الاحتياط بالنظر إلى ما عرفته أو أظهر منها، وإن أمكن حمل ما يعم الشبهة الوجوبية عليها كما عليه أكثر الأخباريين، ولكن هذا الحمل لا يمكن ارتكابه في المرسله من حيث صراحتها في الشبهة التحريمية على الطرفين.

هذا ومسيجيء تمام الكلام في بيان النسبة بين أدلة الطرفين والغرض من ذكر هذا الكلام في المقام التنبيه ما يتطرق من المناقشة في ظاهر عبارة الكتاب من الحكم بالتعارض وإن أمكن دفعها بأن المراد من التعارض في المقام كونها متحدة الموضوع مع أخبار الاحتياط بخلاف الآيات وأكثر الأخبار، فلا ينافي كونها نصاً بالنسبة إليها فافهم، والرواية وإن كانت مرسله إلا أنها مجبورة بالعمل والاعتضاد بغيرها فتدبر.

هو أعظم من ذلك، قلتُ: بأي الجهالتين أعذر أجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنها في عِدّة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرّم عليه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط، قلتُ: فهو في الأخرى معذور؟ قال عليه السلام: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها)*.

وفيه: أن الجهل بكونها في العِدّة إن كان^(١) مع العلم بالعِدّة في الجملة والشك في انقضائها، فإن كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز.

(١) لا إشكال في أن فقه الحديث لا تعلق له بالمقام أصلاً على كل تقدير فإن صريحه كون السؤال والجواب عن الحكم الوضعي للعقد الواقع في العِدّة عن جهل أي تأثيره في التحريم الأبدي الدائمي، سواء كان المراد بالجهل فيه الجهل البسيط أو المركّب، وسواء حكم بمعذوريته من حيث الحكم التكليفي أو حكم بعدم معذوريته من هذه الحيثية، فإن قوله عليه السلام في الجواب: (أولاً) أما إذا كان بجهالة فليزوّجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك صريح في ذلك، وأن المراد من المعذورية هو عدم تأثير عقده لمكان جهله في جواز العقد عليها بعد انقضاء العِدّة كما هو المراد بالمعذورية في سؤال الراوي بعد ذلك بقوله قلتُ بأي الجهالتين أعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه أي الجهل بتحريم العقد على المرأة في عدتها وهو الجهل بالحكم أم بجهالته أنها في العِدّة أي الجهل بكونها ذات عِدّة وهو الجهل بالموضوع، كما هو المراد

بالأهوية في جوابه عليه السلام عن السؤال المذكور كما فهمه السائل أيضاً وسأل من باب الاحتياط بقوله: (قلت) فهو في الأخرى معذور، كما أن الجواب عنه بقوله عليه السلام: (نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوجه) صريح في ذلك أيضاً، فالرواية لا تعلق لها بالمعذورية من حيث الحكم التكليفي على ما هو محل البحث وهو جواز العقد في حال الجهل وترتب آثاره أصلاً، بل هي نص في بيان الحكم الوضعي بالنسبة إلى الجهل بالحكم والموضوع معاً صدراً وذيلاً، وأما معذوريته من حيث الحكم التكليفي فلا بد فيه من التماس دليل آخر، وملخص القول فيها أن الجاهل بأصل عدم جواز النكاح في العدة إما أن يكون جاهلاً مركباً كما هو صريح المفروض في الرواية، أو جاهلاً بسيطاً، فإن كان جاهلاً مركباً، فإما أن يكون قاصراً غافلاً أو يكون مقصراً، فإن كان قاصراً كان معذوراً من حيث الحكم التكليفي، وإن كان مقصراً لم يكن معذوراً كما هو الشأن في غير المقام، وإن كان جاهلاً بسيطاً لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي لكشف شكّه عن عدم فحصه وإلا لاطلع على الحكم لوضوحه بين المسلمين، بل هو من ضروريات الفقه فلا يجري في حقّه البراءة، مضافاً إلى أن مرجع الشك إلى سببتي النكاح والأصل فيه الفساد إجماعاً، فلا معنى للرجوع إلى الأصل الحكمي، بل قد يظهر من كلام شيخنا قدس سره عدم معذوريته من حيث الحكم الوضعي أيضاً لخروجه عن مورد الرواية فتدبر.

وأما الجاهل بالموضوع فقد يكون من جهة الجهل بأصل العدة وكون المرأة ذات عدة أو لا، وقد يكون من جهة الجهل بالمقدار وهو على قسمين؛ لأنه قد يكون من جهة الجهل بتقدير العدة وكميتها بحسب الشرع فيدخل من هذه الجهة في الجهل بالحكم الشرعي، وقد يكون من جهة الجهل بالانقضاء مع العلم بالمقدار والكمية وكون المرأة ذات عدة مع العلم بحكم النكاح في العدة،

والحكم في جميع صور الجهل بالموضوع فيما كان جهلاً بسيطاً هو الحكم بالفساد وعدم جواز ترتيب الآثار من جهة الأصل الأولي في المعاملات، مضافاً إلى جريان الأصل الموضوعي في القسم الثاني من الجهل بالمقدار أي الشبهة الموضوعية على تقدير القول بجريان الاستصحاب في خصوص هذا القسم من الشك في مقتضى وإن لم نقل بجريانه فيه مطلقاً على ما ستقف عليه في الجزء الثالث، ومضافاً إلى وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية من الجهل بالمقدار لعدم جريان البراءة قبل الفحص.

نعم قد يتوهم أن الأصل الأولي وإن اقتضى الفساد في الشك في أصل العدة أيضاً إلا أن مقتضى الأصل الموضوعي فيه الصحة وجواز ترتيب الآثار وهو حاكم على أصالة الفساد فإنها أصل حكمي بالنسبة إليه وإن كانت جارية في الشبهة الموضوعية، وعليه يحمل الجهل بالعدة في كلام الإمام عليه السلام في الصحيحة لكنه كما ترى؛ لأن احتمال الاعتداد في المرأة إن كان مع العلم بكونها مزوجة من جهة احتمال الطلاق أو الموت في الزوج فالأصل الموضوعي يقتضي المنع من جهة استصحاب الحياة والزوجة، وإن كان مع عدم العلم بالزوجة السابقة فلا معنى للشك في كونها في العدة إلا على تقدير الترويج والموت أو الطلاق وهو كما ترى فتأمل.

وكيف كان لابد من أن يريد المتوهم هذا الفرض، وأما القسم الأول من الجهل بالمقدار فلا يجري فيه الأصل الموضوعي أي استصحاب العدة بعد فرض كون الشبهة في الحكم؛ لأن نسبة الأقل والأكثر متساوية بالنظر إلى الحكم وهذا نظير الشك في مقدار الوقت في الموقت من جهة الشبهة الحكمية، وستقف على عدم جريان الاستصحاب فيه في باب الاستصحاب في الكتاب وإن كان مقتضى صريحه في المقام جريان الأصل، وأما استصحاب حكم العدة فلا معنى لجريانه

بعد فرض كون الشك فيه من جهة الشك في الموضوع.

اللهم إلا أن يتسامح فيه هذا ما يقتضيه الأصل في المقام مع قطع النظر عن الأخبار، وأما بملاحظتها فلا إشكال في أنه مع الشك في المقدار من جهة الشك في الحكم يجب الاحتياط كما هو مقتضى الأصل مع قطع النظر عن أصالة الفساد لعدم جريان البراءة قبل الفحص المفروض في المقام على ما عرفت الإشارة إليه، ففي الحسن لإبراهيم بن الهاشم عن أبي أيوب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «قلت: فإن كانت تعلم أن عليها عدة ولا تدري كم هي فقال عليه السلام: إذا علمت أن عليها العدة لزمته الحجة فتسأل حتى تعلم»، وفيه أيضاً ما من امرأة من نساء المسلمين إلا وهي تعلم أن عليها عدة في طلاق أو موت ولقد كنّ نساء الجاهلية يعرض ذلك وورودها في المرأة لا يقدح بعد وضوح عدم الفرق في الحكم في الشك في المقدار في مفروض البحث كما هو ظاهر، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّهُ أن فقه الحديث يبان المعذورية من حيث الحكم الوضعي في الجهل بالموضوع لكنّ موردّه في الأوّل في الجاهل المركّب وفي الثاني الجاهل البسيط لصراحة تعليل الأهوية في ذلك في الرواية في ذلك كما هو ظاهر، وليس فيها تفكيك بعد حمل الجهل فيها على المعنى الأعمّ أي عدم العلم بالواقع مع إرادة الخصوصية من الخارج، فاللفظ استعمل في الجامع ويعلم إرادة الخصوصية في الموردين بقريئة التعليل، وإلى ما ذكرنا أشار شيخنا قدس سره بقوله فتأمل فيه وفي دفعه فإن كان المراد بالجاهل المركّب في الحكم القاصر منه وبالجاهل البسيط في الموضوع القسم الأوّل منه مع فرض جريان يقتضي معذوريته من حيث الحكم انطبق مورد المعذورية من حيث الحكم الوضعي مع مورد المعذورية من حيث الحكم التكليفي فافهم.

ومنه يعلم أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها وليس معذوراً فيها اتفاقاً؛ لأصالة بقاء العدة وأحكامها، بل في رواية أخرى أنه: «إذا علمت أن عليها العدة لزمها الحجّة» فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً لا من حيث المؤاخظة. ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام بعد قوله: «نعم إذا انقضت عدتها جاز له أن يتزوجها».

وكذا مع الجاهل بأصل العدة لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل، هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكياً وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر» إلخ، وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه.

وقد يستدل على المطلب أخذاً من الشهيد^(١) في الذكرى بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».*

(١) الحديث ما رواه في الذكرى عن الكافي في النوادر في المعيشة بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، وقريب

منه صحيحة أخرى لابن سنان عن أبي جعفر عليه السلام عن الجين إلى أن قال فقال عليه السلام: «أخبرك عن الجين وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، وتقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين أن قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل أحد معان ثلاثة الأول: أن كل فعل من جملة الأفعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل أو الحرمة فهو لك حلال، فيخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه، 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 باندراج تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أيضاً أم لا، الثاني: أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليهما بأحدهما لا على التعمين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال، الثالث: أن كل شيء يعلم له نوعين أو صنفين نص الشارع على أحدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من أي النوعين أو الصنفين فهو لك حلال، فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام أنه ينقسم إليهما، ويمكن أن يكون المراد بالشيء الجزئي المعين، وحيث يكون المعنى أنه يحتمل الحل والحرمة للاشتباه في كونه فرداً للحلال والحرام مع العلم بهما لنص الشارع عليهما، وحاصل المعنيين أمر واحد والمعنى الثالث أخص من الأولين والثاني مرجعه إلى الأول وهو الذي ينفع القائلين بالإباحة، والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه

الأحاديث عليه» انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ترى في الكتاب لخصه شيخنا قدس سره من كلامه وفقاً للمحقق القمي قدس سره في القوانين والمعنى الثالث سواء اعتبر وجود النوعين أو الصنفين في الشيء بجعله كلياً أو حمل على الاحتمال والترديد في الشيء بجعله جزئياً فالتقسيم يعتبر فيما هو فوقه فينطبق على الشبهة الموضوعية فقط، ومن هنا ذكر أن القابل بالاحتياط يحمل الأحاديث على المعنى الثالث فإنهم يلتزمون بالإباحة في الشبهة الموضوعية، ثم إنه زاد الفاضل النراقي في المناهج احتمالات أخر على ما ذكره في الرواية من الاحتمالات فإنه بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاثة المتقدمة من شارح الوافية قال هذا ما لفظه: «الرابع أن كل فعل أو عين له أنواع نص الشارع على أحدها بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك في نوع ثالث هل نص عليه بالحل أو الحرمة فهو لك حلال، مثاله اللحم له أنواع: لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حلية الأول وحرمة الثاني واشتبه عليك الأمر في الثالث، الخامس: أن كل شيء من فعل أو عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الأمر في صنف أنه هل هو مندرج تحت الأول أو الثاني فهو من الأول إلى حلال، مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الأمر في لحم الحمير أنه هل هو من النوع الحلال أو الحرام، والفرق بين هذا والثالث أن التنوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا في الرابع، مضافاً إلى أن المعلوم في هذا هو أن هذا الشيء له نوعان حلال وحرام سواء علم بعض أصناف كل منهما أم لا، خلاف الرابع فإنه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما، السادس أعم من الثلاثة وهو أنه كل شيء له نوعان أو أنواع واشتبه عليك الأمر في فرد أو صنف في حليته وحرمة لأجل الاشتباه في الحكم أو الاندراج تحت أحد النوعين أو في نوع في أنه هل هو أيضاً نوع حلال أو

حرام فهو لك حلال، مثاله اللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحميم واشتبه عليك الأمر في لحم إِمَّا لأجل أنه لا يعلم أنه من المذكى أو الميتة أو لأجل أنه لا يعلم أنه من الحلال أو الحرام أو لأجل أنه لا يعلم أنه في نفسه كيف هو».

ثم قال قدس سره ثم: «نقول: لا شك في دلالة هذه الأحاديث أي الأخبار الواردة بأن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال التي منها هذه الصحيحة على إباحة ما لا نص فيه على المعنيين الأولين، وكذا على الثلاثة الأخيرة كما ظهر من أمثلتها، نعم على المعنى الثالث لا دلالة عليها والأولان وإن كانا خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر من قوله فيه حلال وحرام أنه مشتمل على النوعين منقسم إليهما في الواقع، لكن الثالث أيضاً غير صحيح إذ لا شك أن قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الأمثلة الأربعة، وكذلك الاشتباه المفهوم من عبارة الحديث التزاماً يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور، والمعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السلام بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كان النوعية باعتبار غير الحلية والحرمة، وتقيد الاشتباه بما يكون لأجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باحث على ذلك التخصيص والتقيد الذي ليس في الحديث منه عين أو أثر، ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق، بل وكذلك الرابع والخامس أيضاً أي يوجب التخصيص في العموم من دون قرينة، وكون المورد خاصاً لا يوجب خصوص الحكم مع أنه لا مورد في الصحيحة الأولى، وتبادر الشخص الموجود في الخارج من العين ممنوع بل الظاهر من قوله بعينه أي بخصوصه مع أنه لا يضر؛ لأن اللحم عين خارجي وتعام المطلوب يعني في شرب التتن الذي ليس من هذا

القبيل لعدم القول بالفصل، وما قيل إن الظاهر من الرواية أن كل شيء له نوعان أو صنفان حكم الشارع في أحدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فهو غير ضار، لأنك قد عرفت أن هذا المعنى مأخوذ في جميع المعاني الأربعة انتهى كلامه رفع مقامه، ثم حكى بعد ذلك كلام المحقق القمي قدس سره في القوانين وبالغ في الإيراد عليه، حيث إنه ذهب إلى اختصاص الصحيحة بإثبات الحلية في الشبهات الموضوعية.

وقال الشيخ في الفصول بعد الجزم بظهور الرواية في الشبهات الموضوعية وتضعيف ما ذكره الشارح للوافية ما هذا لفظه: «نعم ربما أمكن أن يقال بأننا إذا ضممنا عنواناً مشتبهاً بالحكم إلى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية يصدق على المجموع بأنه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبهاً بالحكم؛ لعدم العلم بحرمة، وكذا لو جمعنا بين المصاديق الثلاثة فينسحب الحكم حيثئذ من المصادق إلى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف، فإن المتبادر من الرواية حلية المشتبهاً انتهى كلامه رفع مقامه.

والإنصاف أن اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية مما لا يقبل الإنكار كما جزم به شيخنا قدس سره وفقاً لمن عرفته وغيرهم، فإن فيها شواهد وقرائن واضحة على ذلك منها قوله فيه حلال وحرام فإن ظهوره في وجود القسمين في الشيء سواء أريد منه الأعيان باعتبار الأفعال المتعلقة بها أو الأفعال أو الأعم منها أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، من غير فرق بين أن يلاحظ القسمين في فوقه فيكون المراد من الشيء الجزئي الحقيقي كاللحم المردد بين المذكى والميتة في الخارج وإن كان اللحم المردد بين المذكى والميتة إذا لوحظ بهذا العنوان كلياً، وعليه لابد من ارتكاب الاستخدام في ضمير فيه لعدم إمكان وجود القسمين في الجزئي الحقيقي أو تحته فيكون المراد من الشيء الكلي كاللحم الغنم الذي فيه المذكى

والميتة، وأياً ما كان تنطبق على الشبهة الموضوعية وإن كان الأظهر هو المعنى الثاني؛ للزوم الاستخدام في الضمير في موضعين من الرواية يعني في ضمير فيه ومنه وهو خلاف الظاهر جداً، وأما ما ذكره الشارح من التقسيم على تقدير التعميم الذي يرجع إلى التردد والاشتباه والاحتمال حقيقة كما اعترف به فهو منافٍ للتقسيم وضدّه.

ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره أنه لا تقسيم مع التردد لا ذهنياً ولا خارجاً، ومن هنا ذكر الشارح في طي المعنى الثالث المنطبق على الشبهة الموضوعية فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام أنه ينقسم إليهما، وبالجمله إما أن يراد من قوله فيه حلال وحرام وجود الاحتمالين في الشيء أي احتمال الحلية والحرمة الذي يتوهم الشك والترديد به فيحمل الشيء على الأعم من الكلّي والجزئي والشبهات الحكمية والموضوعية كما ارتكبه السيّد الشارح وعليه مرجع المعنيين الأولين أو وجود المحتملين الذي هو بمعنى التقسيم كما اعترف به فينطبق على المعنى الثالث أي خصوص الشبهة الموضوعية كما ذكره.

وأنت خير بأن الاحتمال الأول الذي مبنى دلالة الصحيحة على بيان حكم الشبهة الحكمية في كمال الضعف والسقوط، نعم لازم الاحتمال والترديد المأخوذ في موضوع الحكم عقلاً كون المحلّ قابلاً لتعلّق الحكم الشرعي به كما أن المحمول الشخصي المحمول عليه منفي بحكم العقل عن غيره، ولو لم نقل بكون التعليق بالوصف ظاهراً في المفهوم ضرورة كون النزاع بالنسبة إلى سنخ الحكم الثابت في جانب المنطوق لا شخصه فإنه ممّا لا يقبل القيام بغير الموضوع المذكور في المنطوق عقلاً، فلا يتوهم وقوع النزاع فيه والكلام في دلالة التعليق على انتفائه بل التحقيق كون انتفاء سنخ الحلية إذا أريد بها الظاهري كما هو الظاهر من المعلوم عقلياً أيضاً من غير ابتناؤه على المفهوم، وإن كان انتفاء أصل

الحلية بالمعنى الأعم من الظاهري والواقعي بحكم المفهوم بالنسبة إلى معلوم الحلية لا بالنسبة إلى معلوم الحرمة فتدبر، وإن كان الظاهر من قوله وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه كون خروج معلوم الحلية ومعلوم الحرمة من جهة توصيف الشيء بقوله: (فيه حلال وحرام)، فيكون مبنياً على دلالة التعليق بالوصف على المفهوم فيكون الغرض منه أمران أحدهما بيان مورد الحكم وأنه فيما يقبل الانصاف بالحكم الشرعي حتى يحتمل فيه الاحتمالان، في قبال ما لا يقبل الانصاف من الأعيان والأفعال، ثانيهما الاحتراز عن معلوم الحكم فالمعلوم الحرمة ابتداء يخرج بقوله فيه حلال وحرام، وأما معلوم الحرمة ثانياً بعد كونه مشكوكاً في زمان فيخرج بالغاية كالموضوع المردد الذي ينشأ على حليته ثم يحصل العلم بكونه من مصاديق الحرام لا يقال ظهور قوله فيه حلال وحرام في التقسيم ووجود النوعين في الشيء إنما يمنع من الحكم بشمول للشبهة الحكمية على ما زعمه السيد الشارح.

ومن هنا جعله بمعنى الاحتمال والترديد حتى يشملها لا على الاحتمالات التي ذكره الفاضل النراقي والشيخ في الفصول، فإنه مع كون المراد منه التقسيم الحقيقي يشمل الشبهتين لأننا نقول وجود الأقسام الثلاثة بالنظر إلى الحكم مما لا يقبل الإنكار، إلا أنه مع ذلك لابد من الحكم باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية أيضاً، حيث إن لقوله عليه السلام فيه حلال وحرام ظهور تام بملاحظة تمامية الكلام بدونه كما في جملة من الروايات في كون الغرض منه الإشارة إلى بيان منشأ الاشتباه في الشيء وتردده بين الحلال والحرام.

ومن المعلوم ضرورة اختصاص هذا المعنى بالشبهة الموضوعية حيث إن الاشتباه في حكم الموضوع الكلي كلحم الحمير مثلاً لا تعلق له بوجود القسمين في مطلق لحم الحيوان كالغنم والخنزير مثلاً ولا ينشأ منه أصلاً، فإنه لو فرض

القسمان متّحدين بحسب الحكم يقع الشك فيه أيضاً، بل السبب فيه أمر راجع إلى نفسه وهو أحد أمور ثلاثة على سبيل المنفصلة الحقيقية وهو عدم الدليل على حكمه أو إجمال ما دلّ عليه أو تعارضه مع غيره مع التكافؤ، على ما عرفت وستعرف من كون سبب الشك في الحكم أحد الأمور المذكورة، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة فإنّه لولا وجود القسمين في نوع الموضوع لم يكن هناك شك من حيث الحليّة والحرمة في فرد من أفرادهما كما هو ظاهر.

فتبيّن ممّا ذكرنا من كلامه ضعف ما أفاده الفاضل التراقي قدّس سره شاهداً على التعميم من لزوم التخصيص من الوجهين والتقيد من وجه على تقدير حمل الصحيحة على كلّ خصوص الشبهة الموضوعيّة بقوله والمعنى الثالث يوجب تخصيص قوله عليه السلام كلّ شيء بما علم فيه خصوص النوع حلال وخصوص الحرام وبما كان النوعيّة باعتبار غير الحليّة والحرمة إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظهور قوله عليه السلام فيه حلال وحرام فيما ذكرنا من بيان منشأ الاشتباه يكشف عن اختصاص الشيء الذي هو الموضوع بما يكون وجود القسمين فيه منشأ للشكّ الواقع فيه وسبباً له بنحو من السببيّة، فلا عموم وإطلاق له حتى يلزم التخصيص والتقيد من غير مخصّص ومقيّد مع أنّه على تقدير لزومهما يكون ما ذكرنا من الظهور قرينة عليهما وكاشفاً عنهما، ولا يمكن العكس لكونه حاكماً عليهما كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ كما يكون وجود النوعين سبباً دائماً للاشتباه الواقع في الشبهة الموضوعيّة على ما ذكرت كذلك يمكن صيرورته سبباً له في الشبهة الحكميّة أيضاً كما إذا فرض العلم إجمالاً بأنّ في اللحم في الشرع حلالاً وحراماً ولم تميّز بالأدلة الشرعيّة الحلال عن الحرام، فلهذا كل حيوان يشكّ في كونه حلالاً وحراماً والسبب للشكّ فيه وجود القسمين في مطلق لحم الحيوان، بحيث لو فرض وجود

قسم واحد لما وقع الشك في لحم حيوان من الحيوانات فإذا يحكم بشمول الرواية له ويحكم بإلحاق غيره عليه مما لا يوجد القسمان فيه أصلاً أو يوجدان لا بالوصف المذكور بعدم القول بالفصل فيكون الصحيحة بهذه الملاحظة دليلاً على الحلية في الشبهة الحكمية أيضاً، وإليه يرجع الوجه الخامس الذي ذكره الفاضل النراقي رحمه الله.

قلت: وجود القسمين على الوجه المذكور في الشبهة الحكمية مع أنه مجرد فرض يوجب الحكم بحرمة جميع اللحوم المرذدة بين الحلال والحرام لمكان العلم الإجمالي.

فإن شئت قلت: إنه يخرج عن محل البحث حيث إنه في الشك في التكليف لا في الشك في المكلف به، والعلم الإجمالي بوجود الحرام في اللحم مع عدم العلم التفصيلي به أصلاً يوجب دخوله في الشك في المكلف به فيجب الاحتياط في محتملاته من حيث كونه من المتباينين لا الأقل والأكثر كما هو ظاهر هذا كله، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر الصحيحة من وجوه، مضافاً إلى أن الظاهر منها وجود القسمين بحيث يعلم بهما تفصيلاً لا مجرد العلم بوجودهما كيف ما اتفق كما هو ظاهر.

وبالجملة لابد من أن يحكم باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية بالنظر إلى الظهور المذكور، هذا مضافاً إلى قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه، فإن الظاهر منه كما ترى كون الغاية معرفة الحرام المفروض وجوده ولا ينطبق هذا المعنى كما ترى إلا على الشبهة الموضوعية، مضافاً إلى أنه لا معنى لجعل معرفة حرمة بعض الموضوعات الكلية غاية لحلية الموضوع الكلي المشبه الآخر ضرورة أنه لا يوجب رفع الاشتباه عنه ولا تعلق له به أصلاً مع أنه لو بني عليه لم يكن معنى لجعل الحلية الظاهرية في الموضوعات الكلية مع فرض العلم بحرمة بعضها، وهذا كما ترى.

وبالجملة من تأمل في الرواية صدرأ وذيلأ يحصل له القطع باختصاصها بالشبهة الموضوعية وأن ما ارتكبه الفاضل المتقدم ذكره من التحمل لإثبات عمومها للشبهة الحكمية لا يجديه في شيء، منها قوله حتى تعرف الحرام منه فإن فيه دلالة من وجهين أيضاً على الاختصاص بالمعنى الثالث، فإنه على أحد المعنيين الأولين لابد أن يقول حتى تعرف حرمة لا حتى تعرف الحرام منه، فالقول المذكور من جهة الاشتمال على الحرام وكلمة منه تدل على اختصاص الرواية بالمعنى الثالث.

ومنها قوله عليه السلام: (بعينه) فإن التأكيد بالكلمة المذكورة لا مساس له بالشبهات الحكمية أصلاً كما لا يخفى دلالة على الاختصاص بهذه الملاحظة لا بملاحظة كون المراد منه التعيين والتشخيص بحسب الخارج يعني متعيناً متشخصاً حتى يتوجه عليه بأن المراد منه هو التأكيد للمعرفة والاهتمام بشأن اعتبارها فتنتطبق على الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، ومنها إطلاق الرواية من حيث الفحص عن الحرمة وثبوت الحلية ما لم يحصل معرفة الحلية وهو شاهد على إرادة الشبهة الموضوعية، إذ على تقدير إرادة المعنى الأعم لابد من ارتكاب التخصيص أو التقييد فيها بالنسبة إلى موارد اشتباه الحكم بما بعد الفحص والياس فتدبر.

فقد تبين مما ذكرنا كله الوجه في ضعف ما أفاده السيد الشارح في معنى الرواية كظهور ضعف ما أفاده الفاضل النراقي من المعاني الثلاثة الأخيرة، فإن الأول منها الذي هو رابع الوجوه في كلامه ليس منشأ الاشتباه فيه وجود النوعين، مضافاً إلى منافاته للغاية والأخيرين منها لا يناسبها المقام ولا تعلق لهما بالشك في التكليف، مضافاً إلى منافاتهما للمدعى لو جعل المراد من المعرفة في الغاية معرفة الحرام في الجملة ولو باعتبار بعض أنواعه، لما عرفته من أن معرفة بعض المحرمات في الشبهة الحكمية لا تصلح غاية للإباحة بقول مطلق وتنظر المحقق

القمي قدس سره فيما ذكره السيد الشارح قدس سره من وجوه أربعة أحدها: أنه يوجب استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين:

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بأحدهما ويمكن تعلّق الحكم به ليخرج ما ليس كذلك من الأعيان والأفعال، ثانيهما: ما يوجد فيه النوعان في الواقع أو عندنا ليخرج ما تعيّن حليّته وحرّمته.

ثانيها: أنه يوجب استعمال المعرفة في قوله حتّى تعرف الحرام في معنيين:

أحدهما: المعرفة من الأدلة حيث أريد من الرواية الشبهة الحكميّة.

ثانيهما: المعرفة من الأمارات الخارجيّة كالبيّنة ونحوها إذا أريد منها بيان حكم الشبهة الخارجيّة.

ومن المعلوم عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين، ثمّ أمر بالتأمّل، والوجه فيه ظاهر من حيث إنّ اختلاف أسباب المعرفة لا يوجب اختلاف معناها، وقال شيخنا قدس سره وليته أمر بالتأمّل في الإراد الأول أيضاً ضرورة عدم لزوم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين أيضاً؛ لما عرفت من أنّ لازم وجود الاحتمال إمكان تعلّق الحكم الشرعي، فإرادته من حيث اللزوم لا من حيث استعمال اللفظ فيه ويمكن إرجاعه إليهما كما ذكره في الكتاب، وإن كان في كمال البعد.

ثالثها: أنه لا معنى لإخراج المعلوم من الرواية من حيث إنّ الضمير في قوله فهو لك حلال يرجع إلى المجهول ولا جهالة فيهما يعني أنّ خروجهما من الشيء خروج موضوعي بعد إرادة المجهول منه، فلا معنى لأخذ المفهوم لإخراجهما.

رابعها: أنه لا معنى لأخذ المفهوم المخالف في المقام من حيث إيجابه لحمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع من حيث إنّ سلب الحليّة عن المعلوم من حيث عدم تحقق الجهالة فيه، وهو كما ترى خلاف الظاهر جدّاً هذا حاصل ما أفاده، وأنت خير بأن الإيرادين الأخيرين على تقدير ورودهما لا تعلّق لهما بأصل

المعنى الذي ذكره الشارح من التقسيم الاحتمالي.

ثم إن الشيء في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام وإن لم يستعمل في المجهول وكذلك الضمير في قوله فهو لك حلال راجع إلى نفس الشيء المنقسم إلى القسمين لا إلى المجهول منه، إلا أن الغرض إعطاء الحكم في مورد الجهل بالحرمة ضرورة عدم إمكان جعل الحلية الواقعية والظاهرية بإنشاء واحد وعدم إمكان أخذ الغاية المذكورة في الرواية قيداً لهما؛ لأن الحلية الواقعية تعرض الفعل بحسب نفس الأمر من غير مدخلة لعدم العلم بالحرمة في عروضها له، بل امتناع مدخلته فيه والحلية الظاهرية تعرض الفعل بملاحظة الجهل وعدم العلم بالحرمة، بل نمنع عروضها له من دون الملاحظة المذكورة، فالمحمول في قوله عليه السلام فهو لك حلال لا يمكن أن يحمل على الأعم من الحلية الظاهرية والواقعية بل لابد من أن يحمل على الحلية الظاهرية؛ نظراً إلى الغاية المتعلقة بها، فالمرجع هو الشيء المنقسم باعتبار تحققه في ضمن الفرد المردّد، فما في كلام بعض أفاضل مقاربي عصرنا من أن المراد من الشيء هو الكلّي المنقسم إلى القسمين والحكم بحليته على الإطلاق فيما يعلم تحققه في النوع الحرام تفيد البيان والتأكيد بالنسبة إلى الحلال المعلوم لم يعلم له معنى محصل.

نعم لو جعلت القضية إخباراً عن ثبوت الحلية بالمعنى الأعم للشيء المنقسم إلى القسمين ما لم يعلم تحققها في ضمن القسم الحرام منه فيكون حلالاً واقعياً بدليله فيما علم تحققه في قسم الحلال من غير مدخلة للعلم في عروضها، وحلالاً ظاهرياً فيما شك في تحققه في ضمن أحدهما، كما أنه حرام واقعي فيما علم تحققه في القسم الحرام من غير مدخلة للعلم في عروضها، فيكون الصحيحة إخباراً عن ثبوت الترخيص بالمعنى الأعم ويقول مطلق لما كان شأنه من الأفعال والأعيان الانقسام إلى القسمين، وإن كان الغرض متعلقاً بالأخبار عن خصوص

الحليّة الظاهريّة للفرد المردّد، وعلى ذلك لابدّ من أن يُحمل ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب وغيره في غيره في معنى الصحيحة في قبال ما أفاده السيّد الشارح في معناها من جعل المراد من الشيء هو خصوص المجهول والأمر المردّد بين الحلال والحرام بما يرجع إلى قوله، وعلى ما ذكرنا فالمعنى - والله العالم - أن كل كُليّ فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة، فهذا الكُليّ لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه، وعلى الاستخدام يكون المراد أن كلّ جزئيّ خارجيّ في نوعه القسمان المذكوران فهذا الجزئيّ لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّناً في الخارج فتدعه إلى آخر ما أفاده، ولما كان الحمل على الإنشاء بالمعنى الأعم ممّا لا يجمع مع الشيء كليّاً كما هو مبنى هذا التوهّم وعلى الأخبار بعيداً كما هو ظاهر حمل الشيء في قوله كل شيء فيه حلال وحرام على الجزئيّ مع اعتبار التقسيم في فوقه.

وهذا وإن استلزم الاستخدام في الضمير في الموضعين من الرواية واعتبار معرفة نوع الحرام بحيث ينطبق على الشيء بالنسبة إلى الغاية إلّا أنّه لا مناص عنه بعد الامتناع والبعد المذكورين، وعليه ينطبق الشيء كما ترى على المجهول من غير أن يرجع الضمير في قوله فهو لك حلال إلى المجهول من الشيء الملحوظ بهذا العنوان، وإن كان في الواقع متصفاً بالعنوان المذكور فليس هنا مجهول مضاف إلى الشيء ولا مقدّر يرجع الضمير في قوله فهو لك حلال إليه، هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالصحيحة وما في معناها ممّا جعل دليلاً على الحليّة في الشبهة الحكميّة.

واستدلال الفاضل التراقي في المستند على الحليّة في محلّ البحث أيضاً بضريّين آخرين من الأخبار:

أحدهما: ما دلّ على حصر الحرام بما حرّمه الله في كتابه وهي جملة من الأخبار:

منها: صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام فيما سألاه عن لحوم الحمير الأهلية قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر، إلى أن قال: (وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيها وليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه، ومنها صحيحته الأخرى وفيها وإنما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ومنها ما عن زرارة عن أحدهما قال: إن أكل الغراب ليس بحرام إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه، قال قدّس سره في تقريب الاستدلال بها بعد نقلها: دلت هذه الأخبار على انحصار الحرام بما حرّمه الله في القرآن وأن ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي، وهي بعمومها شاملة للأعيان والأفعال وتخصيص مواردها بالمأكولات غير ضار؛ لأن العبرة بعموم الجواب، مع أنه لا قائل بالفصل، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأنّه لا تعلّق لهذه الأخبار وأمثالها من العمومات الاجتهادية المقتضية لحلية الأشياء من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ ونحوه والأخبار بالمقام، فإنّ البحث عن حكم ما لم يقدّم دليل على حليته وحرمة بحسب الأصل الأوّلي لا عن قيام الدليل على حليته كلّ شيء بعنوان العموم، وإن كان قيامه مع تماميته من جميع الجهات مغنياً عن التكلّم في الأصل الأوّلي، فإنّه على تقدير تسليم كون الأصل هو الخطر ووجوب الاحتياط فيما شك في حرمة وعليته كان المتعيّن الرجوع إلى تلك العمومات الاجتهادية أيضاً فلا ينفع الأخباري أخبار الاحتياط، كما أنّه لا جدوى للمجتهد لطول البحث فيما دلّ على البراءة في الشبهة الحكمية.

ثانيهما: ما دلّ من الروايات على أن كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، وهي كثيرة يأتي ذكر بعضها في الكتاب في الشبهة الموضوعية، منها ما ورد في

وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية: «أن معنى الحديث أن كل فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال.

شراء الإبل والغنم من السلطان وهو يعلم بأنه يأخذ أكثر من الحق الذي يجب عليهم من أن الإبل والغنم مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه، وقوله عليه السلام وغير ذلك عام يشمل الأعيان والأفعال، ومنها رواية مسعدة بن صدقة المعروفة التي ستقف عليها، ومنها رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن كل شيء هو لك حلال حتى يجينك شاهدان عندك بأن فيه الميتة قال قدس سره بعد نقلها ما هذا لفظه: «والسؤال في الأولى والمثال في الثانية والمورد في الثالثة وإن كانت مختصة بما اشبه فيه الموضوع لكن خصوصيتها لا يخصص الجواب، وقوله في الثانية أو يقوم به البيّنة لا يوجب التخصيص لسبق قوله أو يستبين لك غيره على أن البيّنة يطلق على من سمع الحرمة من أهله، كذلك قوله في الأخيرة حتى يجينك شاهدان فإنه يدل بمفهوم الغاية على أن كل شيء لم يجزئ فيه شاهدان بذلك فهو حلال، نعم يمكن المناقشة في الأخيرة بأن قوله بأن فيه الميتة قرينة على التخصيص بما شأنه ذلك»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأنه لا عموم ولا ظهور للأخبار المذكورة وأمثالها لمحلّ البحث؛ إذ اختصاصها بالشبهة الموضوعية مما لا يقبل الإنكار، فإن قوله وغير ذلك لا عموم فيه للمقام أصلاً وصدر رواية مسعدة وإن كان عاماً إلا أن ذيلها يكشف عن اختصاصها بما يكون من شأنه قيام البيّنة أو تعلّق الحكم على الاستبانة من دون فحص وأين هذا من الشبهة الحكمية، ومنه يظهر اختصاص رواية عبد الله بما من شأنه قيام الشاهدين فلا عموم لهذه الأخبار أصلاً، ومن هنا لم يتمسك بها أصحابنا لحكم المقام بل تمسكوا بها في الشبهة الموضوعية كما ستقف عليه.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا تتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

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 باندراجة 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 إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي والميتة، وعلى شرب التن وعلى لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشككتنا 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، وإنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى.

أقول: الظاهر أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في منه إليهما لكن لفظة منه ليس في بعض النسخ.

وأيضاً الظاهر أن المراد بقوله عليه السلام فيه حلال وحرام كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما، إذ لا تقسيم مع التردد

أصلاً لا ذهنأً ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل، خصوصاً مع قوله قدس الله سره إنه يجوز لنا ذلك؛ لأن التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم أمر لازمي قهري لا جائز لنا.

وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم أن كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّناً في

الخارج فتدعه، وعلى الاستخدام يكون المراد أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه، وعلى أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع.

وأما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما، فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير منه ولو على الاستخدام.

ثم الظاهر أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما (في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».) بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف، كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك.

ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التن من: «أنا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الخنزير، فهذا الكلّي

المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمة*.

ووجه الفساد: أن وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه 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 التبن حتى أحتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان بالإجماع المركب - مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركب، فإن الشرب فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج وشرب التبن كلحم الحمار بعينه وهكذا الأفعال المجهولة الحكم، وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التبن بخلاف اللحم فمما لا ينبغي أن يصفى إليه.

هذا كله مضافاً إلى أن الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أن معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار.

وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال: «قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) في معنيين:

أحدهما: أنه قابل للانقسام بهما، وبعبارة أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الانقسام بشيء منهما.

والثاني: أنه منقسم إليهما ويوجد النوعان فيه، إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو غير جائز، وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: (حتى تعرف الحرام منه بعينه) في المعنيين أيضاً؛ لأن المراد حتى تعرف من الأدلة

الشرعية الحرمة إذا أريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من بينة أو غيرها الحرمة إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه، فلي تأمل^١، انتهى. وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً وهو الأولى.

وهذه جملة ما استدلل به من الأخبار.

والإنصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها، لكن بعضها غير دال إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سنداً ودلالة.

وأما الإجماع فتقريره من وجهين

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم^(١) من المجتهدين والأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل.

(١) لا يخفى عليك أن الإجماع المذكور يسمى عند بعضهم بالإجماع التقديري تارة والتعليقي أخرى وعند آخر بالاجتماع على الأصل والقاعدة، وذكر ثالث أنه لا اعتبار بمثله بعد وقوع الاختلاف في قيام الدليل على وجوب الاحتياط وعدمه كما هو الشأن في سائر الإجماعات التعليقية التي وقع الاختلاف في وجود المعلق عليه في مواردھا؛ لأنه لا يكشف عن شيء، نعم الإجماع في قبال الأخباريين على أن

الحكم الظاهري فيما لم يرد نصٌ على تحريمه بعنوانه الخاص بالإباحة مفيد جداً، من غير فرق بين أن يكون قولياً حاصلًا بملاحظة الفتاوى من أهلها أو عملياً حاصلًا بملاحظة سيرة خصوص المسلمين أو أهل الشرائع، سواء كان طريق تحصيله على الأول يتبع الفتاوى وكلماتهم في الأصول والفقه في موارد الاستدلال، أو ملاحظة الإجماعات المنقولة في العلمين ولو بضميمة الشهرة العظيمة المحققة في المسألة، فالمراد بالإجماع المحصل بأحد الوجوه المذكورة في الكتاب لا بد أن يكون أعم من القولي والعملي لا خصوص القولي، فإنه لا معنى لجعل الوجه الثالث طريقاً إليه كما هو ظاهر، ثم إن معلومية مذهب من تمسك بالاحتياط أحياناً في بعض جزئيات المسألة في الفقه بملاحظة غيره في الفروع والأصول كالسيد والشيخ والعلامة يكشف عن أن الغرض هو مجرد التأييد والاعتضاد لا الاعتماد والاستدلال كما يذكرونه أحياناً في طي الاستدلال في الشبهة الوجوبية أيضاً، مع ذهاب أكثر الأخباريين فيها إلى البراءة، ومن هنا تراهم كثيراً ما يذكرون القياس في مطاوي استدلالهم، بل ربما لا يذكرون غيره مع أن المعلوم من المذهب عدم جواز الاعتماد به، فليس ذلك إلا من جهة ما ذكرنا من كون الغرض التأييد وإن وقع بعض أصحابنا الأخباريين في التوهم وتخيّل كون الغرض الاستدلال وفتح باب الطعن على حملة الشريعة ورؤساء الملة.

ثم إن القائلين بالتحسين والتفحيح العقليين بعد اتفاقهم على أن للفعل أحكاماً أربعة اختلفوا في أن للعقل الحكم بالإباحة أم لا، وجعلوا مورد هذا الأشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة الخالية عن أمانة المفسدة قبل الاطلاع على حكم الشارع بعد الفحص في مظان وجود الدليل على الحرمة، فذهب غير واحد إلى أنها على الإباحة في حكم العقل، وبعضهم إلى أنها على الخطر في حكمه، وآخر إلى أنها على الوقف كالمفيد والشيخ بمعنى أنه لا حكم للعقل بشيء من الخطر

والإباحة، وهذا العنوان كما ترى إنما هو بالنظر إلى حكم العقل فلا ينافي الإباحة بالنظر إلى الشرع بل التحقيق عدم منافات القول بالإباحة بالنظر إلى الشرع مع الالتزام بالحظر من جهة العقل بناء على كونه ظاهرياً مبنياً على وجوب دفع الضرر المحتمل لا واقعياً، وبالجمله لا إشكال في شهادة التبع في كلماتهم على أن الحكم عندهم فيما احتمل حرمة الإباحة ظاهراً ولو من جهة الاستناد إلى أخبارها، وإن كانوا يذكرون الاحتياط في مقام الاستدلال تأييداً في مطلق الشبهة الحكمية، ومن هنا نسب إليهم القول بالاحتياط من فتور تأمل في باقي كلماتهم.

ومن هنا احتمل كون نسبة المحقق القول بالاحتياط إلى جماعة مبنياً على ما ذكر حيث قال في المعارج ما هذا لفظه المحكي العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى وجوبه، وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجب أو مع عدمه لا يجب، انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يجامع بظاهره ما حكى عنه في المسائل المصرية من تقريره تعليل السيد دعواه الإجماع على جواز إزالة النجاسة بالمائعات مع عدم ورود نص به بأن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل ولم يرد منع عن استعمال المائع في إزالة النجاسة، فإنه حكى هذا الكلام عن السيد ولم يناقش في دعواه الإجماع العمل بالأصل حتى يثبت خلافه في الشرعيات وإن لم يكن المورد بزعمنا من موارد الرجوع إلى أصالة البراءة والإباحة، بل يتعين الحكم بعدم كفايته في التطهير بالنظر إلى استصحاب النجاسة وقاعدة الاشتغال على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب، إلا أن الغرض التنبيه على دعواه الإجماع على الأصل وتقرير المحقق له في ذلك.

وبالجمله لا ينبغي الإشكال في إجماع المجتهدين على كون الحكم الظاهري في الشبهة التحريمية جواز الفعل من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية وعدم وجوب الاحتياط فيهما.

وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والتقلي للخطر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب.

وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه

فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط، نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها، ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم ثقة الإسلام الكليني رحمه الله حيث صرح في ديباجة الكافي: «بأن الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخير».

ولم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان، وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ومنهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا: «أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي».

ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه؛ لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم لهم، بل ربما يقول الذي اعتقده وأفتى به واستظهر من عبارته هذه أنه من دين الإمامية.

وأما السيدان فقد صرحا بـ «استقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة، وصرحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل».

وأما الشيخ قدس سره فإنه وإن ذهب وفقاً لشيخه المفيد رحمه الله إلى: «أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلا أنه صرح في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب» انتهى.

وأما من تأخر عن الشيخ رحمه الله كالحلي والعلامة والمحقق والشهيد وغيرهم فحكمهم بالبراءة يُعلم من مراجعة كتبهم، وبالجمل لا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبتة إلى جماعة.

ثم إنه ربما نُسب إلى المحقق قدس سره رجوعه عما في المعارج إلى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره، وأنه لا يقول بالبراءة في الثاني، وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله.

ومما ذكرنا يظهر أن تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الإمامية مخالف للواقع وكأنه ناش عما رثي من السيد رحمه الله والشيخ رحمه الله من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد.

ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول: «برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعة».

الثاني: الإجماعات المنقولة والتهرة المحققة، فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق

وممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق رحمه الله في عبارته المتقدمة عن اعتقاده.

وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلّي في أول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: «إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل»^{*} انتهى.

ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو أصل البراءة.

وممن ادعى إطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب: «وعنه في المسائل المصرية أيضاً في توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالماعات».

فلولا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا.

وأما الشهرة فإنما تتحقق بعد التبع في كلمات الأصحاب، خصوصاً في الكتب الفقهية.

ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين.

الثالث: الإجماع العملي الكاشف من رضاء المعصوم^(١)

فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم

(١) قد يناقش في جواز التمسك بالسيرة في المقام من حيث عدم العلم بتحققها من المتدينين، مضافاً إلى عدم العلم بتحقق شرائط كشفها عن تقرير المعصوم عليه السلام، كيف وكيفي في الردع أخبار التوقف والاحتياط فلا يتم الاستناد إليها إلا بعد منع دلالتها، ولا خلاف في البراءة على التقدير المذكور، وأما القول بأن بناء الشرع على تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا من جهة عدم حاجة الإباحة إلى البيان وكفاية عدم العلم بالتحريم في الحكم بالرخصة سيما بملاحظة ما روي عنه صلى الله عليه وآله في حجة الوداع، فهو كما ترى إذ يتوجه عليه مضافاً إلى أن بناء الشرع على تبليغ جميع الأحكام من غير فرق بين التحريم والإباحة أن ذلك إنما يفيد فيما لو كان عدم العلم بالتحريم دليلاً على الإباحة الواقعية لا على الإباحة العقلية الظاهرية فتدبر.

وأما ما أفاده المحقق قدس سره في بيان اتفاق أهل الشرائع على عدم تخطئة من بادر إلى تناول المشبهات بل المحرمات عن جهل فلم يعلم له معنى محصل، إذ مبادرتهم إلى تناول المحرمات من دون فحص غير مجوزة بالاتفاق فكيف يكفون عن نهيمهم عنه مع عدم جوازه في حقهم حتى على القول بالبراءة، إلا إذا فرض غفلتهم عن إلزام العقل بوجوب الفحص بحيث يرتفع عنهم التقصير إذا لم نقل بوجوب تنبيههم على ذلك، وأما ما أفاده شيخنا قدس سره في رده فيراد به أن تقرير أهل الشرائع إنما هو من جهة ما ارتكز في عقولهم مع عدم حكم الشارع بوجوب الاحتياط فلا يثبت بذلك إلا الأصل في المسألة، فلا يكون الاتفاق المذكور من أدلة المسألة بل هو نظير حكم العقل الآتي فتدبر.

الوجدان، وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها. قال المحقق رحمه الله على ما حكى عنه: «إن الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن»^{*} انتهى.

أقول: إن كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لغرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكليف العرقية ممن يؤخذ على الحرام ولو صدر جهلاً لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

الرابع: من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء^(١) من دون بيان التكليف

ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما

(١) لا إشكال في استقلال العقل في ذلك وحكمه حكماً ضرورياً بقبح مؤاخذه

المولى عبده على مخالفة ما يريد منه، سواء لم يبيته له أصلاً لمصلحة أو لا، لها، أو يبيته ولم يطلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه كما في الشبهات الحكمية أو مطلقاً كما في الشبهات الموضوعية، وإن كان الأمر أوضح فيما لم يبيته له أصلاً كما لا يخفى، وإن كان بحسب مناط التضييق متحداً حكماً مع ما لو فرض فيه عدم وصول البيان الصادر إلى العبد، ومن هنا يستشهد لحكم المقام بحكم العقلاء كافةً بقبح المؤاخذه في الصورة الأولى.

ثم إنه كما لا إشكال في حكم العقل بما عرفت، كذلك لا إشكال في حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخرى وهو العقاب وهو المناط في حكمه في موارد كثيرة مثل النظر في معجزة من يدعي النبوة، والفحص عن الحكم في موارد احتمال وجوده في الشبهات الحكمية، ووجوب الاحتياط في صور الشك في المكلف به في موارد اشتباه الحكم أو الموضوع كما في الشبهة المحصورة، إلى غير ذلك، إنما الكلام في صلاحيته بياناً للتكليف المحتمل في محل البحث، فيكون وارداً على قاعدة القبح بتوهم أن البيان الصالح للعقاب الراجع لموضوع حكم العقل المذكور أعم من الواقعي والظاهري ومن الشرعي والعقلي، ومن هنا اتفقوا على صحة عقاب الكافر بل مطلق الجاهل مع التقصير، وليس ذلك إلا من جهة صلاحية حكم العقل المذكور لرفع العذر وقطعه، فإذا سلم حكم العقل بذلك فيكون مصححاً للعقاب على الواقع المحتمل فيكون بياناً له ورافعاً لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان.

ومن هنا قد يناقش فيما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان إلى آخره بأن الفرض من منع كونه بياناً إن كان منع كونه دليلاً على الحكم الشرعي وطريقاً إليه فهو مستقيم، إلا أن البيان الراجع لموضوع حكم العقل المذكور ليس منحصراً فيه وإن كان منع صلاحيته

لتنجّز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل وصلاحيّته للمواخذة على مخالفته فهو غير مستقيم؛ لما عرفت من صلاحيّته لذلك كما فيما عرفت من الموارد والمواضع المسلّمة التي لا محيص عن الالتزام فيها بما ذكر.

وأما ما أفاده من أنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته ليس بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع فيتوجّه عليه بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته كما هو الشأن في جميع موارد ثبوته لا يصلح إلاّ بياناً للتكليف المجهول، ضرورة كونه إرشادياً صرفاً لا يترتب عليه إلاّ العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورد، ولا يكون حكماً شرعياً مولوياً ظاهرياً، هذا مع أنّه على تقدير كونه قاعدة ظاهرية يترتب عليه تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الواقع المحتمل في مورد قطعاً سواء قلنا بالعقاب على مخالفة الأحكام الظاهرية بالنظر إلى أنفسها أم لا كما هو التحقيق عندنا، فلو تمّت عوقب على مخالفة الواقع الثابت في موردها قطعاً سواء قلنا بالعقاب على مخالفتها بالنظر إلى نفسها أم لا، فإذا كان مبني منع ورود القاعدة على قاعدة القبح ما أفاده من منع صلاحيّة كونها بياناً بالنسبة إلى الواقع كما هو ظاهر ما أفاده بقوله فلا تصلح للورود على قاعدة القبح المذكور، بل قاعدة القبح واردة عليها عقيب قوله فلو تمّت عوقب على مخالفتها، توجّه عليه المناقشة لا محالة.

هذا ولكنّك خير بفساد التوهّم المذكور فإنّ البيان الرافع لصغرى قاعدة القبح وإن كان أعمّ من البيان العقلي ولو كان ظاهرياً على ما ذكر في بيان التوهّم إلاّ أنّ قاعدة وجوب الدفع لا تجري في المقام حتّى نكلّم في كونها بياناً؛ لأنّ إجراءها يتوقّف على تحقّق موضوعها وهو احتمال العقاب مع قطع النظر عن ملاحظة حكم العقل بوجوب الدفع، واحتمال العقاب مع قطع النظر عن ملاحظة حكم العقل بوجوب الدفع، واحتمال العقاب على مخالفة الحكم الإلهي الواقعي يتوقّف

على أحد أمرين:

أحدهما: وجود البيان بالنسبة إليه ولو في مرحلة الظاهر.

ثانيهما: ترك الفحص عنه عند احتمال الوقوف عليه بالفحص.

وليس شيء منهما متحققاً في محلّ البحث، أمّا الثاني فظاهر، حيث إنّ المفروض الحكم بالترخيص بعد الفحص عن وجود الدليل على الحرمة، وأمّا الأول فلائن المفروض عدم وجود بيان من الخارج بالنسبة إلى التحريم المحتمل، فينحصر الأمر في جعل نفس حكم العقل بوجوب الدفع بياناً، وهو لا يصلح له جدّاً بعد توقّفه عليه؛ للزوم الدور الظاهر، فجعل القاعدة بياناً ورافعاً لموضوع قاعدة القبح وواردة عليها دوريّ فيختصّ جريانها بموارد وجود البيان بالنسبة إلى الواقع كمواضع العلم الإجمالي بالتكليف المنجز، أو موارد احتمال العقاب من دون بيان كمواضع احتمال التكليف الإلزامي من دون فحص في موارد الشكّ في الحكم الكلّي.

ومن هنا اتّفقوا على وجوب النظر في معجزة مدّعي النبوة من حيث احتمال الضرر في تركه، فتبيّن ممّا ذكرنا كلّهُ أنّ القاعدة لا تصلح مانعة من جريان قاعدة القبح والتمسك بها في المقام، وهذا البيان كما ترى تمام لا يحتاج إلى جعل قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب الدفع وإن كان الأمر كذلك في نفس الأمر من حيث إنّ عدم احتمال العقاب على الواقع المحتمل بعد الفحص في مظان وجوده واليأس عنه مستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، ولا يتوجّه عليه لزوم الدور أصلاً حتّى قيل بتعاكس الدورين مع امتناعه؛ ضرورة أنّ عدم العلم بالتحريم لا يستند إلى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وهذا بخلاف احتمال العقاب فإنّه لابدّ أن يستند إلى حكم العقل بوجوب الدفع على تقدير إجزائه والاستناد إليه، ويشهد لما ذكرنا مع وضوح أمره أنّ توهم ورود القاعدة على قاعدة قبح العقاب من غير بيان يوجب رفع اليد عن القاعدة رأساً وعدم العمل

يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذه مدفوعة بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا

بها في مورد من الموارد، وهذا بخلاف العكس فإن موارد إعمال قاعدة وجوب الدفع على ما عرفته لا تحصى كثرة هذا.

وإن شئت قلت إن كبرى القاعدتين عقلية قطعية يحكم العقل بها على سبيل البداهة والضرورة، فكل مورد يحكم بعدم جريان إحداها فلا بد أن يستند إلى عدم الموضوع، والصغرى، ضرورة امتناع طريان التخصيص في الأحكام العقلية، وقد عرفت عدم تحقق احتمال العقاب في المقام ومحل البحث، نعم البيان الصالح لرفع موضوع القاعدة هو حكم الشارع بوجوب الاحتياط في موارد احتمال الحكم بالوجوب الظاهري الشرعي على ما ستقف على شرح القول فيه عن قريب، وأما ما أفاده شيخنا قدس سره بقوله المتقدم: (فلو تمت عوقب على مخالفتها) إلى آخره، فقد يوجه بأن المراد من تماميتها بعد البناء على عدم صلاحيتها للبيان بالنسبة إلى الواقع المحتمل من حيث لزوم الدور المحال لا معنى لها إلا بجعلها حكماً ظاهرياً وطلباً نفسياً يعاقب على مخالفته من غير أن يكون بياناً بالنسبة إلى الواقع، مع أن هذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى القاعدة المبتنية على مجرد الطلب العقلي الإرشادي، فهذا القول في مقام الاعتراض وإلزام الخصم بما يكون ظاهر الفساد، هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة عند الكلام على الاستدلال بحجية الظن يدفع الضرر المظنون، ولعله يأتي بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعية.

تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، 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 للتكليف فتزدد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها، هذا كله إن أريد بالضرر العقاب.

وإن أريد مضرّة أخرى^(١) غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم

(١) قد عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة أن الأحكام الشرعية على مذهب العدالة مبنية على الجهات الكامنة في أفعال المكلفين من المصالح والمفاسد بحيث لا تعلق للعلم بالحكم في وجودها أصلاً، فاحتمال التحريم لا ينفك عن احتمال الضرر والمفسدة في الفعل، كما أن الظنّ به ظنّ بها والعلم به علم بها سواء كانت دنيوية أو دينية غير العقاب، فوجود هذا الضرر كنفس الحكم الشرعي المعلوم له مقدّم على العلم والبيان لا تعلق له فيه أصلاً، فإن سلّم حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل الديني ولو كان موهوماً لم يصلح قاعدة القبح للورود عليه، بل هو وارد عليها ورافع لموضوعها كما هو ظاهر، والمستفاد من كلامه في المنع عن مزاحمة الحكم المذكور للقاعدة وجهان:

أحدهما: المنع من استقلال العقل في الحكم بلزوم دفع الضرر الديني المحتمل، كيف ولو بني عليه لكان مشترك الورود في المقام بالبيان الذي ستقف عليه، مضافاً إلى ورود النقص على الأخباري بالشبهة الوجوبية والموضوعية، وإنما المسلّم حكم العقل والشرع بقبح الإقدام على المضرّ الديني وتحريم ارتكابه، فالمحرّم هو مفهوم الإضرار وصدقه في مورد الشكّ في الحكم الشرعي مشكوك كالشكّ في صدق المسكر المعلوم الحرمة على المانع الخاص، وفي الشبهة الموضوعية لا يجب الاحتياط باعتراف الأخباريين، فليس هنا ما يقتضي وجوب

فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتمالُه بقيح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورد، فلا بد على كلا القولين، إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

دفع الضرر المحتمل حتى يكون بياناً بالنسبة إلى الواقع ورافعاً لموضوع قاعدة القبح، فالضرر وإن كان محتملاً عند احتمال التحريم إلا أنه لا يجب دفعه. ثانيهما: أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر سواء كان أخروياً أو دنيوياً، وسواء كان معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً على تقدير تسليم حكمه بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر مقيد بعدم تداركه من جانب الشارع، كيف وقد يؤذن في الإقدام على الضرر المعلوم، بل يؤمر به، فالواجب هو دفع الضرر الغير المتدارك، ولما كان الإذن مع التدارك بالنسبة إلى الضرر الأخروي ممّا لا معنى له فكلما ثبت إذن من الشارع في فعل فلا محالة يكشف عن عدم الضرر الأخروي بالنسبة إليه، وأما الضرر الدنيوي فلما كان مجامعاً للتدارك، فكلما ورد إذن من الشارع في مورده فيكشف عن التدارك بالنسبة إليه فيرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الدفع ولو باعتبار قيده، فإذا حكم الشارع بإباحة ما لم يعلم حرمة فيكشف منه تدارك المفسدة فيه على تقدير حرمة في نفس الأمر.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام، وقد أسمعناك شرحه في الجزء الأول من التعليقة، ولكنّ الجواب عن عدم ورود حكم العقل في باب الضرر الدنيوي على قاعدة القبح هو الوجه الأول حقيقة، وأما الوجه الثاني فيتوقف على التمسك بذيل الدليل الثقلي على البراءة، ومعه لا حاجة إلى التمسك بقاعدة القبح، وبدونه يكون حكم العقل وارداً عليها كما لا يخفى.

ثم إنه ذكر السيّد أبو المكارم قدّس سره في الغنية: «أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يُطاق» وتبعه بعض من تأخّر عنه، فاستدلّ به في مسألة البراءة، والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به^(١) وإتيانه بقصد الطاعة، كما صرّح به جماعة من الخاصّة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلاّ فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

(١) لا يخفى عليك أنّ توجيه كلامهم بما أفاده وتزيله عليه مع الغرض عمّا يتوجّه عليه كما ستقف عليه موجب لتخصيص محلّ كلامهم بما يعتبر في صحّته وسقوط الأمر المتعلّق به الامتثال والإطاعة، ضرورة عدم جريان التوجيه المذكور في التوصلّيات التي لا يطلب فيها إلّا نفس الفعل، فيخرج غالب صور محلّ البحث عنه، بل كثير من صور الشكّ في الحكم الشرعيّ عنه حتّى الشبهة الوجوبية، فإنّ محلّ الكلام في مسائل هذه المباحث لا يختصّ بالتعديّيات، كيف ولم يجدوا مثلاً للحرام التعبدّي في الشرعيّات، مع أنّه لا معنى لتخصيص البحث بالتعبدّي كما هو ظاهر، فقد ظهر ممّا ذكرنا ما يتوجّه على الشقّ الأوّل من وجهي المناقشة في التوجيه المذكور، فإنّه لو كان التكليف المحتمل من التعديّيات على تقدير ثبوته لم يحتمل كون الغرض منه مجرد صدور الفعل ولو بدون قصد الإطاعة رأساً، وإنّ كان توصليّاً على تقدير ثبوته لم يكن الغرض منه إلّا ذلك، فلاحتمال المذكور ساقط على كلّ تقدير، وفرض الكلام فيما تردّد أمره بين التوصلي والتعبدّي على تقدير ثبوته فيحمل كون الغرض منه مجرد صدور الفعل نظراً إلى احتمال كونه توصليّاً كما ترى؛ إذ هو موجب لتخصيص محلّ البحث بفرد نادر على تقدير وقوعه فتدبّر.

وأما الشقّ الثاني والوجه الآخر منهما وهو كون الغرض من التكليف العمل

بمقتضاه وتحصيل متعلّقه في الخارج بداعي احتمال كونه مطلوباً مع الشك فيه، فلا يتوجّه عليه شيء عند التأمل، فإن غاية ما يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة بقوله في دفع الاحتمال المذكور وإفساده بأنّه إنّ قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوب عليه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور إلى آخر ما أفاده، وهو كما ترى فإنّه يتوجّه عليه على تقدير قيام الدليل على وجوب الإتيان أو الترك لاحتمال الوجوب أو التحريم الواقعيين بحيث يجعل الداعي احتمال التكليف مثل ما دلّ على وجوب الاحتياط على تقدير القول بدلالته عليه أنّه كيف يغني ذلك عن التكليف الواقعي مع أنّه يترتب عليه آثار وثمرات غير ما يترتب على مجرد الحكم الظاهري، بل التحقيق استحالة إغناؤه عنه وعدم إمكانه مع كونه متفرّعاً عليه كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الثابتة في مواردّها، فإنّه لا معنى لالتزام تأثير الحكم الظاهري في رفع الحكم الواقعي الثابت في موردّه غير فرق بين وجوب الاحتياط وغيره من الأحكام الظاهرية، وعلى تقدير عدم قيام الدليل عليه في محلّ البحث كما هو الحقّ عندنا مع احتمال أنّه يحكم بعدم وجوب العمل بمقتضى التكليف المحتمل من حيث قبح العقاب من غير بيان لا من حيث قبح التكليف بما لا يطاق، كيف ولا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه ولا خلاف من أحد فيه، والأخبار المتضاربة ناطقة به، مضافاً إلى دلالة الكتاب والعقل عليه، مع أنّه لا فرق في قبح التكليف بما لا يطاق بين التكليف الوجوبي والاستحبابي اتفاقاً فيكشف ذلك عن بطلان الاستناد في المقام إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق.

ومّا ذكرنا كلّّه يظهر أنّ ما أفاده بعد القول المتقدم بقوله: (والحاصل أنّ التكليف المجهول) إلى آخره لا محصل له؛ حيث إنّ المستند للقضية المذكورة

يعني عدم صلاحية التكليف المشكوك لحمل المكلف بالعمل بمقتضاه إنما هو ما ارتكز في العقل من قبح العقاب من غير بيان، أو ما دلّ من النقل على البراءة في مورد البحث، وأين هذا من قبح التكليف بما لا يطاق، والحاصل أنه إن كان المراد من عدم إمكان الامتثال في موارد الشك في التكليف عدم إمكان الإتيان بالفعل بداعي الأمر المحقق بحيث يقصد من الفعل امتثاله فهو أمر مسلّم لا نزاع فيه أصلاً، إلا أن أحداً لم يتوهم القول بوجوب الفعل أو الترك في محلّ البحث بهذا العنوان، وإن كان المراد منه عدم إمكان الامتثال رأساً وبالنسبة إلى جميع مراتبه حتى الاحتمالي منها فهو ممنوع جداً، كيف والوجدان يشهد بخلافه، وإن كان المراد أن التكليف الواقعي المحتمل لا يدلّ على وجوب الإتيان بالفعل بداعي احتمال المطلوبة فيتوجّه عليه أن أحداً لم يدّع ذلك، كيف والتكليف المعلوم لا يقتضي ذلك ولا يدلّ عليه؛ ضرورة أن وجوب الامتثال وإطاعة الأحكام الشرعية متأخّر عن الحكم الشرعي ومتفرّع عليه، فلا يعقل دلالة إنشاء الحكم عليه، ومن قال بوجوب الاحتياط لم يقل به من جهة دلالة نفس التكليف المحتمل عليه، مع أنه على تقدير كون وجوب الامتثال من مداليل إنشاء الحكم والغضّ عن عدم إمكانه لا يمكن القول به مع الشك فيه؛ ضرورة قضية بعية المدلول للدليل، الشك فيه مع الشك في الدليل، لا الجزم به مع الشك فيه.

هذا كلّه مضافاً إلى أن اللازم من التوجيه المذكور الالتزام بسقوط الاحتياط رأساً حتى فيما قام الإجماع عليه، فإنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص بإجماع وغيره، وقيام الدليل على وجوبه لا يخرج عن حقيقته، فهذه مفسدة أخرى لما أفاده من التوجيه، فقد تبين ممّا ذكرنا كلّه أن ما أفاده السيّد ومن تبعه من الاستدلال على حكم المقام لا محصل له عند التأمل فيغلب على الظنّ كون مراد السيّد قدّس سرّه ممّا ذكره نفي التكليف عن الغافل بقريئة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف في قبال الغفلة عن التكليف رأساً، فتأمل.

واحتمال: «كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل - ولو مع عدم قصد الإطاعة أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشاك وإن لم يمكن من الغافل» - مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبة أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

والحاصل: أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

واعلم أن هذا الدليل العقلي كبعض^(١) ما تقدم من الأدلة النقلية معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، ولا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون.

(١) لا إشكال فيما أفاده من كون الدليل المذكور بمنزلة الأصل في المسألة كبعض ما دلّ على البراءة من الأدلة النقلية المتقدمة بالنسبة إلى جميع ما يفرض من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بالوجوب الظاهري الشرعي في محتمل التحريم، إلا أنه مجرد فرض غير واقع؛ لما ستقف عليه من عدم دلالة خبر من الأخبار على هذا المعنى.

وفيه: أنَّ الاستدلال به مبني^(١) على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي دون الأصول المثبتة للأحكام الظاهرية، وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

(١) الاستدلال بالاستصحاب في المقام سواء قيل به من باب الظن أو التعبد مبني على الإغماض مما عرفت من الأدلة العقلية والعقلية على البراءة أو عدم تماميتها عند المستدل بالاستصحاب، وإلا فلا معنى للاستدلال به في المقام حتى على القول باعتباره من باب الظن وإثباته جميع ما لا ينفك من المستصحب من اللوازم والمقارنات؛ لما عرفت إجمالاً وستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى من اختصاص جريانه بما ترتب الأثر المقصود إتيانه بالاستصحاب على المشكوك، أو لازمه لا على نفس الشك وعدم العلم، وإلا لم يكن معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إليه، فإذا فرض استقلال العقل بنفي المؤاخذه عند عدم العلم بالتكليف لم يكن معنى لاستصحاب عدم المنع والبراءة في حال الصغر المترتب عليه عدم استحقاق العقوبة بواسطة إثبات الإذن بالواسطة فتدبر.

ثم إنَّ حاصل ما أفاده شيخنا قدس سره في الاعتراض على المتمسك باستصحاب البراءة وعدم التكليف الثابت في حال الصغر يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنَّ الاستصحاب المذكور بناء على القول به من باب الأخبار والتعبد غير جار من حيث إنَّ المقصود به نفي المؤاخذه واستحقاق العقوبة في الزمان اللاحق، ولا يمكن ترتبه عليه جزماً؛ نظراً إلى عدم كونه من الأحكام الشرعية القابلة للجعل والتشريع، وقد عرفت إجمالاً مراراً وستعرف تفصيلاً في باب الاستصحاب أنَّه لا يترتب على الاستصحاب بناء على الأخبار إلا ما كان من الأحكام والمحمولات الشرعية الأولية للمستصحب، فلا يترتب عليه ما لا يكون

من الأحكام الشرعية من الأحكام واللوازم العقلية أو العادية والعرقية، أو ما كان من الأحكام الشرعية الغير المحمولة على المستصحب بالحمل الأولي بل بالحمل الثانوي وبواسطة لازم غير شرعي للمستصحب سواء كان بواسطة أو بوسائط، فإذا لم يكن الأثر المذكور ممّا يقبل تعلّق الجعل به - والمفروض أنّ الأخبار الواردة في باب الاستصحاب من مقولة الإنشاء لا الإخبار - فلا محالة يكون احتمال العقاب موجوداً، فيحكم العقل بلزوم الاحتياط ما دام الاحتمال باقياً، فلا بدّ من التمسك بذيل قاعدة القبح من غير بيان أو غيرها من أدلة البراءة لنفي الاحتمال المذكور، وهذا معنى قوله إنّ المطلوب هو القطع في الزمان اللاحق بعدم العقاب وهو لا يترتب على الاستصحاب المذكور.

ومنه يظهر أنّه كما لا يمكن إثبات عدم العقاب بالاستصحاب المذكور كذلك لا يمكن إثبات الإذن بالاستصحاب المذكور حتّى يترتب على ثبوته القطع بعدم العقاب من حيث منافاته للعقوبة في حكم العقل، فإنّ الإذن في الفعل وإنّ سلم كونه أمراً شرعياً إلاّ أنّه ليس من أحكام المستصحب ومحمولاته الشرعية، وإنّما هو لا ينفكّ عنه في حكم العقل من حيث إنّ عدم المنع عن الفعل في اللاحق ملازم لكونه مرخصاً فيه من جهة العلم بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الحكمين أعني المنع أو الترخيص، فهو من إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بالأصل.

فإن قلت: لم لا تجعل المستصحب نفس الإذن والترخيص الثابت في السابق وتجعله ما يلزمه بحكم العقل حتّى يلزمه التعويل على الأصل المثبت، فلا إشكال في ثبوت الإذن في السابق كما أنّه لا إشكال في ترتّب القطع بعدم العقاب عليه؛ لأنّ الإذن الشرعي ولو كان في مرحلة الظاهر ينافي العقاب في حكم العقل قطعاً، فنبوته الظاهري بلازم عدمه في مرحلة الواقع، وليس هناك تعويل في نفس العقاب على الاستصحاب حقيقة، وإنّما التعويل على القطع بعدمه نظراً إلى المقدّمة المذكورة.

قلت: لا معنى لاستصحاب الإذن والإباحة في المقام جدًّا، فإنَّ المراد من الترخيص المستصحب إنَّ كان هو الواقعي منه على ما هو معنى استصحابه ففيه أنَّه لا قطع بثبوتِه في السابق، وإنَّ قلنا ثبوت الأحكام الغير الإلزامية في حقِّ الصغير في الجملة إذ المفروض احتمال حرمة الموضوع في الشريعة والثابت في حقِّ الصغير في محرّمات الشريعة ليس إلّا رفع قلم التكليف والمؤاخذه لا الإذن والترخيص الشرعي كما هو ظاهر، وإنَّ كان الظاهريّ منه الذي قضى بثبوتِه ما دلَّ على إباحة غير معلوم الحرمة ففيه بعد الإغماض عن اختصاصه بالمكلّفين فلا معنى لإثبات مفاده ومقتضاه قبل التكليف كما هو ظاهر أنَّه لا يعقل استصحابه للقطع بثبوتِه كما لا يخفى، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى التمسك بدليل البراءة، فالتمسك بالاستصحاب في المقام أشبه شيء بالأكل من القفا.

فإنَّ شئت قلت: إنَّ الثابت في السابق مطلق الترخيص الذي ليس حكماً شرعيًّا، مضافاً إلى أنَّ ثبوتِه في السابق إنّما هو من جهة ثبوت التلازم بينه وبين نفي المنع، فليس ثبوتُه ثبوتاً بعنوانه ومستقلاًّ حتّى يجري فيه الاستصحاب فتأمل.

فإنَّ قلت: نفي العقاب في زمان الشكّ مترتب على مجرد ثبوت عدم المنع المستصحب؛ ضرورة أنَّه يكفي في نفي الاستحقاق ولا يحتاج إلى إثبات الإذن فيه أصلاً حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، حيث إنَّ الموجب لاستحقاق العقاب المعصية المترتبة على المنع، فإذا حكم بعدمه في مرحلة الظاهر ثبت نفي العقاب عليه.

قلت: عدم المنع ليس حكماً شرعيًّا حتّى يحكم من جهة الحكم بثبوتِه على ترتب جميع اللوازم عليه من الشرعية والعقلية وغيرهما، وإلّا كانت الأحكام عشرة لا خمسة، فلا يجدي الحكم بعدم المنع في مرحلة الظاهر في نفي العقاب.

فإنَّ قلت: إنَّ الإذن الذي يُراد إثباته في المقام من استصحابه أو من استصحاب عدم المنع والبراءة من التحريم ليس الإذن الخاصّ المتحقّق في ضمن الأحكام

الأربعة حتّى يمنع من ثبوته في السابق، أو يُقال إن إثباته بالأصل من إثبات أحد الضدين بنفي الآخر، بل الإذن العام الذي هو جنس للأحكام الأربعة، والمقصود وهو نفي العقاب في اللاحق يحصل بمجرد إثبات الإذن بالمعنى الأعم.

قلت: ثبوت الإذن بالمعنى المذكور أيضاً غير معلوم في الزمان السابق، كيف ولا وجود له إلا في ضمن الأحكام الخاصة الأربعة، فإذا فرض عدم العلم بها في السابق فكيف يعلم بتحقيقه، مع أن الجنس لا وجود له إلا في ضمن الفصل، وكذلك إثباته باستصحاب عدم المنع لا يجوز قطعاً؛ حيث إنه ليس من محمولات المستصحب شرعاً وإن لم يكن ضدّاً للمنع، مع أن اتصافه بالضدين باعتبار ما يتحقق في ضمنه من الحصص بالتبع والعرض ممّا لا غبار فيه أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّ بناء على القول بالاستصحاب من باب التعبد والأخبار، وأمّا على القول به من باب الظنّ فلا إشكال في جواز التمسك بالاستصحاب في المقام مع قطع النظر عمّا يتوجّه عليه في الوجه الثاني.

ثانيهما: أن الاستصحاب المذكور غير جارٍ مطلقاً من غير فرق بين القول به من باب التعبد أو الظنّ لتغيّر موضوع المستصحب وعدم بقائه في الزمان اللاحق، حيث إن عدم المنع كان ثابتاً في حقّ الصّغير ويوصف بعدم البلوغ، نعم الأمر على القول به من باب الظنّ أظهر من حيث توجّه هذا الاعتراض، فإنه لا معنى لحصول الظنّ بقسميه من النوعي والشخصي مع تغيّر الموضوع، وأمّا على التعبد فيكون دعوى صدق النقص بعد حكم العرف ببقاء الموضوع مسامحة بناء على الرجوع إليه في تميز الموضوع وتشخيصه على ما تسمعه في محلّه، ومن هنا أمر قدّس سره بالتأمّل فإن إرجاعه إلى بعض ما تقدّم من الأسئلة على الوجه الأوّل ممّا لا وجه له أصلاً كما لا يخفى.

وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام؛ لأنَّ الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتَّى يأمن العقل عن العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة، ومن المعلوم أنَّ المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة؛ لأنَّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتَّى يحكم به الشارع في الظاهر.

وأما الإذن والترخيص في الفعل فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلا أنَّ الإذن الشرعي ليس لازماً للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إنَّ عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم خلوف فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

ومن هنا تبين أنَّ استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته، إلا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه.

نعم، من قال باعتباره من باب الظن أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بتمسكه به، مع أنه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة

في السابق، ومناطقها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل، وبالجمله فأصل البراءة أظهر - عند القائلين بها والمنكرين لها - من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أن الاحتياط عسر منفي وجوبه.

وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارده ^(١) فهي ممنوعة؛ لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الأكثر ليست بحيث

(١) ما أفاده من استناد تعسر الاحتياط في محلّ البحث إلى كثرة موارده المسيية عن كثرة الشبهات التحريمية الحكمية الممنوعة عند الأخباريين القائلين بحجية أكثر الأخبار، بل تمام الموجود في الكتب المعتمدة، وعند المجتهدين القائلين بانفتاح باب العلم كما عليه السيد وأتباعه، أو بحجية الظنون الخاصة الكافية كما عليه أكثرهم، أو المطلقة من جهة عدم كفايتها مع اختلاف مشاربهم من حيث كون النتيجة حجية الظن في الفروع أو الأصول أو هما معاً كما عليه جمع من المتأخرين منهم ممّا لا ينبغي الارتياح فيه، إلا أن ما أفاده قدس سره بقوله ولو فرض بعضهم قلة الظنون الخاصة إلى آخره مبني على ما سلكه القائلون بحجية مطلق الظن من كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن لا التبعض في الاحتياط على ما عرفته من شيخنا قدس سره.

وأما على ما سلكه فلا يلزم التعسر من الاحتياط في المشكوكات أيضاً لقلتها، كما أنه لا يلزم أيضاً على ما سلكنا في نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها من حجية خصوص الظن القوي الاطمئنائي حسبما عرفت تفصيل القول فيه، فالاستدلال المذكور ساقط على كل قول في باب الطريق إلى الأحكام.

تؤدي الاقتصاد عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج، ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد من العلم بالظن الغير المنصوص على حجتيه حذراً عن لزوم محذور الحرج، ويتضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

ومنها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة. وفيه ما لا يخفى^(١)، ولم أر ذكره إلا في كلام شاذ لا يعاب به.

احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف مما يحتمل الحرمة بالأدلة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنه لم يؤذن فيه ولا

(١) توجه الإيراد إلى الوجه المذكور من الأمور الواضحة عند كل أحد، ضرورة أن محلّ الكلام في وجوب الاحتياط فيما أمكن فيه لا فيما لا يمكن فيه، فكيف يظن بأحد القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الاحتياط فيه، وأما على القول بتقديم جانب احتمال التحريم فيه فليس من جهة الاحتياط، بل لما سيجيء من الوجه في محله، قال الشيخ الحرّ العاملي في باب وجوب التوقّف والاحتياط بعد إيراد رواية الحجب ما هذا لفظه: «هذا مخصوص بالوجوب وأنه لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب، بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط، ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم التكليف بما لا يطاق إذ كثير من الأشياء يحتمل الوجوب والتحريم» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو عجيب من مثله.

يرد ذلك على أهل الاحتياط^(١)؛ لأنهم لا يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

(١) لا يخفى عليك أن استدلال الأخباري بالكتاب مع قوله بعدم حجية ظواهره إما من جهة صراحة الآيات المذكورة عنده، وإما من جهة الإلزام، وإما من جهة موافقتها للنقل فتدبر.

ثم إن ظاهر سكوته عن توجه هذا الإيراد والمعارضة في الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة من الآيات تسليم عدم وروده كما يظهر من بعض كلماته الآتية، مع أنه لا إشكال في وروده كما هو صريح بعض كلماته الآخر التي ستمر عليك، ضرورة أن البحث مع الأخباري ليس إلا في حكم الشبهة التحريمية لا في دواعي الترك والفعل فإنها ليست مما يعنون في الكتب ويتكلم فيه العلماء، فلو كان القول بوجوب الترك من الأخباري قولاً يعلم من جهة دليل وجوب الاحتياط كان القول بجواز الفعل من المجتهد اعتماداً على دليل البراءة قولاً يعلم أيضاً. وبالجمله مفاد هذه الطائفة من الآيات مما لا ينكره أحد فإنها تدل على قضية كلية ثابتة عند كل أحد؛ لأنها مما يحكم به ضرورة العقل، مضافاً إلى تطابق الأدلة الثلاثة عليه، فالمجتهد إنما يحكم بالإباحة الظاهرية لما دل عليها من الأدلة القطعية من العقلية والنقلية، فليس قولها بها قولاً بغير علم فهو مثل قول الأخباري بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية بزعمه وقوله بالبراءة في الشبهة الوجوبية والموضوعية مطلقاً.

ومما ذكرنا يظهر المراد من قوله قدس سره في الجواب الحلي عن الطائفة الأولى فبان فعل الشيء المشتبه حكمه إلى آخره، فإن المراد منه فعله بعنوان الجواز الظاهري اتكالاً على دليله من العقل والنقل وإن كان ربما يناقش في توصيف حكم

والأخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورّع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائد: «للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾*».

أقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط^(١): ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾*، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾*.

والجواب: أمّا عن الآيات الناهية عن القول بغير علم، مضافاً إلى النقص بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

العقل بالقبح بالاتفاق الذي ذكره من حيث استدلال الأخباري في المسألة بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه لا يجمع تسليمه حكم العقل المذكور فتأمل.

(١) دلالة الآية الأولى على وجوب الاحتياط إنما هي بالنظر إلى ظاهر هيئة النهي، كما أن ظاهر دلالة سائر الآيات أيضاً إنما هي بالنظر إلى هيئة الأمر أو النهي أيضاً وأما الآية الثانية، فلأن المراد من التنازع فيها هو التردد والشك لا مجرد الاختلاف في حكم المسألة، مع جزم كل فريق من المختلفين بما حكم به، كما بين ذلك في مسألة الإجماع.

* سورة آل عمران: الآية: ١٠٢.

* سورة التما: الآية: ١٦.

* سورة البقرة: الآية: ١٩٥.

* سورة النساء: الآية: ٥٩.

وأما عما عدا آية التهلكة^(١) فيمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أن غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله.
وأما عن آية التهلكة^(٢) فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

ومن السنة طوائف

إحداها: ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم

وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات.

(١) قد يناقش فيما أفاده من الجواب عن الطائفة الثانية أولاً: بأن ارتكاب المشتبه مناف للتقوى والمجاهدة قطعاً، وإن بني على إباحته في مرحلة الظاهر، اللهم إلا أن يُقال باختصاصها بترك الحرام المحقق والواجب كذلك فتدبر.
نعم ارتكاب المباح الواقعي لا ينافي التقوى والمجاهدة جزماً، فلو سلمت دلالة الآيات على الوجوب لم ينفع الجواب المذكور فالأولى التثبت بذيل ما أفاده ثانياً بعد النقض بما وافقنا الأخباري على البراءة فيه من ظهور المادة في الاستحباب سيما بملاحظة قوله: حقّ ثقاته وحقّ جهاده، فيصرف ظهور الهيئة أو يوجب إجمالها.

وثانياً: بأن ما أفاده لا ينفع في الجواب عن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ فإن تنازعتم، فإنه ليس فيه ما يصرفه عن الظهور، فلا بد من أن يُجاب عنه بأنه لا تردّد لنا في الإباحة الظاهرية وإنما التردّد في الحكم الواقعي فيجب رده إلى الله ورسوله، نعم، النقض عليهم بالشبهة الموضوعية لا يتوجّه بالنسبة إلى هذه الآية كما هو ظاهر فتدبر.

(٢) لا يخفى أن الاستدلال بالآية في المقام مبني على شمولها لموارد احتمال

الهلاكة، وإلا فلا يجوز الاستدلال بها جداً.

وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في الجزء الأول من التعليقة.

ثم إن حاصل ما أفاده في الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة أن مفادها إثبات كبرى الكلّية ونحن نمنع صغرها محلّ النزاع بالنظر إلى الضرر الأخروي، حيث إن العقاب من دون بيان أصلاً مقطوع الانتفاء، ولا يمكن جعل نفس الآية بياناً للزوم الدّور الظاهر، والمفروض عدم بيان آخر حيث إن المقصود الاستدلال بالآية وإلا لم يُحتجّ إليها ولم يُستدلّ بها، هذا مضافاً إلى النقص بالشبهة الوجوبية والموضوعية.

وبالجملة حال الآية على تقدير دلالتها على حكم المقام حال حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء ما في الاستناد إليه في المقام وأشباهه هذا بالنسبة إلى الضرر الأخروي.

وأما الضرر الدنيوي المحتمل في موارد احتمال الحكم الإلزامي فلا يجب دفعه باعتراف الأخباريين؛ من حيث كون الشبهة من هذه الجهة موضوعية حيث إن المحرّم عندهم عنوان المضر الدنيوي والمفروض الشك في صدقه والبناء على وجوب دفعه من جهة الآية هدم لما بنوا عليه من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية، والتفصيل في حكم احتمال الضرر الناشئ من احتمال التحريم والضرر ابتداء، مضافاً إلى ورود النقص عليهم بالشبهة التحريمية الموضوعية والوجوبية مطلقاً لا دليل عليه أصلاً بعد عموم الآية، فلا بدّ من حمل الآية على تقدير تسليم دلالتها على حكم المقام مع كمال ضعفها على الطلب القدر المشترك الإرشادي، فلا يجوز الاستدلال بها كما لا يخفى.

والثانية: ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم

وهي لا تحصى كثرة، وظاهر التوقّف المطلق السكون^(١) وعدم المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

وهو محصل قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «الوقوف عند الشبهات

(١) ما أفاده في بيان المراد من التوقّف في الأخبار المشتملة عليه، وأنه كناية عن السكون عند الشبهة وعدم الحركة إليها، واندفاع ما أورده غير واحد من المتأخرين على الاستدلال بها منهم المحقّق القميّ قدّس سره في القوانين في كمال الوضوح والظهور، إلا أنّ تخصيصه بعدم الحركة بارتكاب الفعل يوجب تخصيصه بالشبهة التحريميّة، فلا يتوجّه النقض على المستدلّ بها بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة.

اللّهم إلا أنّ يكون تخصيصه مبنياً على كونها محلّ البحث في المقام، وإلا فأصل الوقوف عند الشبهة كناية عن عدم ارتكاب الشبهة فعلاً كان أو تركاً، فيشمل الشبهتين، ولا ينافي ذلك اختصاص موارد جملة ممّا اشتمل على التعليل بالوقوف عند الشبهة بالشبهة التحريميّة، كما لا ينافيه اختصاص جملة منها بالشبهة الحكميّة؛ لأنّ العبرة بعموم التعليل مع ورود بعضها في الشبهة الوجوبيّة الحكميّة وبعضها في الشبهة الموضوعيّة، ومنه ينقذ عدم جواز الاستدلال الأخباري بعمومها من جهة امتناع تخصيص المورد، وهذا كما ترى لا تعلق له بالجواب النقضي الذي يشير إليه في الكتاب.

ثمّ إنّه كان عليه قدّس سره أنّ يذكر عنوان الطائفة الثانية ما دلّ على وجوب التوقّف بظاهره أو ما يرجع بحسب المعنى إليه، فإنّ جميع ما يذكر في الطائفة الثانية لا يشتمل على لفظ التوقّف كما لا يخفى لمن راجع إليها.

خير من الاقتحام في الهلكات*.

فلا يرد على الاستدلال أن التوقّف في الحكم الواقعي مسلّم عند كلا الفريقين، والإفتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشترك كذلك، والتوقّف في العمل لا معنى له.

فذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها بعد ذكر المرجّحات: «إذا كان كذلك فأرجّحه حتّى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة*»، ونحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ لكلّ حقّ حقيقة^(١) وعلى كلّ صواب نوراً،

(١) رواها في الوسائل في باب وجوه الجمع بين الأحاديث من رسالة سعد بن هبة الله الراوندي كروايات الزهري وعبد الأعلى والسكوني، فإنّها مروية في الوسائل أيضاً، والغرض منها الحثّ على ترك الحديث الذي لم يصل إلى المكلف من طريق معتبر عملاً أو رواية، وإنّ كان التفصيل قرينة على إرادة روايته، وورود صحيحة جميل في المتعارضين كالمقبولة لا ينافي العموم لكلّ شبهة مع عموم الكليّة المستفادة منها، سيّما في الصحيحة التي جعل الأخذ فيها بما وافق الكتاب تفرّيعاً على الكليّة، فالكتاب هو النور والحقيقة والميزان للحقّ والباطل عند التعارض، فبموافقته يرتفع الشبهة الحاصلة بسبب التعارض، وفي محكي الوسائل بعد نقل رواية السكوني وعبد الأعلى: «التفضيل في أمثال هذا على وجه الممارات والمماشات مع الخصم، كما ورد في أحاديث كثيرة قليل من سنّة خير من كثير في بدعة، وأمثال ذلك في الحديث، وفي الكلام الفصيح

* الكافي: ج ١، ص ٦٨.

* الكافي: ج ١، ص ٦٨.

فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه*، وفي روايات الزهري والسكوني وعبد الأعلى: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه*»، ورواية أبي شعبة عن أحدهما عليهما السلام وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، إلى أن قال فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة*».

وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أن جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب، فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خيراً من أن أُمْنَع منه سنة».

وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: «لأن أصلي

كثير» انتهى كلامه رفع مقامه، ويشهد له ما رواه شيخنا قدس سره في الكتاب، فلفظ الخبر وإن لم يكن ظاهراً في الإلزام، بل كان ظاهراً في غيره في بادي النظر، إلا أنه ظاهر فيه بملاحظة ما أفاده في الكتاب في تقريب دلالة الأخبار المذكورة في الكتاب وفي الوسائل مما لم نذكره في باب وجوب التوقف في القضاء والفتوى والعمل على وجوب التوقف.

* الكافي: ج ١، ص ٧٩.

* المصدر السابق: ص ٦٨.

* وسائل الشريعة: ج ١٨، ص ١١٦.

بعد الوقت أحب إليّ من أن أصلي قبل الوقت*، وقوله عليه السلام في مقام التقيّة: «لأنّ أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي*»، ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلّالك، فإنّ الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال*».

ومنها: موثقة حمزة بن طيار: أنّه عرض على أبي عبد الله بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له كف واسكت، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّه لا يسعكم فيما نزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكف عنه والتّثبت والرد إلى أئمّة الهدى عليهم السلام حتّى يحملوكم فيه إلى القصد ويجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾*».

ومنها: رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليه السلام: «أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة أمر بين لك رشده فخذّه، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ*».

ومنها: رواية جابر: عن أبي عبد الله عليه السلام في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا؛ حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا».

* وسائل الشيعّة: ج ٣، ص ١٢٣.

* الكافي: ج ٤، ص ٨٣.

* نهج البلاغة: ص ٣٩٢، (صبحي الصالح).

* الكافي: ج ١، ص ٥٠.

* وسائل الشيعّة: ج ١٨، ص ٨٦ ح ٣٢٣٥٤.

ومنها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»^{*}، وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا نقولوا فيه بأرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»^{*}، إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب.

والجواب: أنّ بعض هذه الأخبار مختصّ بما إذا كان^(١) المضي في الشبهة اقتحاماً في التهلكة ولا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه

(١) لا يخفى عليك أنّ تسليم دلالة جملة من الأخبار التي أشار إليها على وجوب التوقّف مع عدم انطباقها على محلّ البحث، وحمل جملة منها على الاستحباب لا ينافي ما أفاده في الجواب بقوله: (وملخصّ الجواب عن تلك الأخبار) إلى آخره، فإنّ استفادة الوجوب والاستحباب فيما ذكره أولاً في الجواب إنّما هي بالقرينة الخاصّة فلا ينافي حمل الطلب فيها على القدر المشترك فيكون الدلالة على الخصوصيّة بملاحظة أخرى، وعلى ما ذكرنا يُحمل قوله بعد ذلك في ذيل الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه فهي قضية تستعمل في المقامين إلى آخره، فإنّ المراد من الاستعمال ليس ما يتوهّم من ظاهره في ابتداء النظر من إرادة الخصوصيّة من نفس اللفظ حتّى ينافي ما ذكره من حمل الطلب المستفاد من جميع الأخبار على الطلب الإرشادي القدر المشترك، بل المراد منه الإطلاق في مقام إرادة كلّ من الخصوصيّتين بدلالة أخرى فتدبر.

* الكافي: ج ١، ص ٤٣.

* الكافي: ج ٢، ص ٣٨٨.

كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن طيار ورواية جابر ورواية المسمعي. وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لا تكاله في الأمور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية، أو لكون المسألة من الاعتقادات كصفات الله سبحانه ورسوله والأنمة عليهم السلام كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^{*}، والتوقف في هذه المقامات واجب.

وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»^{*}، وقوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»^{*}، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»، وفي رواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، لو أن راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات»، وقوله عليه السلام: «من اتقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه»^{*}.

وملخص الجواب عن تلك الأخبار^(١) أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار؛ إذ

(١) حاصل ما أفاده في الجواب عن الأخبار المذكورة بأسرها أن الطلب المستفاد

* المحاسن: ص ٢١٦، الكافي: ج ٢، ص ٣٨٨.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١١٨، ح ٣٣٤٧١.

* نهج البلاغة: نصار الحكم ١١٣، ص ٤٨٨ (صبحي الصالح).

* وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٢٩.

منها لا بد من أن يُحمل على الطلب الإرشادي، القدر المشترك من حيث دلالتها على كون علة طلب التوقف أو ما يرجع إليه هو التحرّز عن الهلكة المحتملة في الشبهة، وأن في تركه تعريض لها، مع أن في بعض موارد الشبهة لا يحتمل العقاب قطعاً باتّفاق الأخباريين، والتخصيص فيها بإخراجه مع إبانها عنه كما لا يخفى لكل من راجع إليها منافع لاختصاص مورد بعضها بما لا يحتمل فيه التهلكة الأخروية مع وحدة السياق في الجميع، فلا بد من أن يحتمل على ما ذكر حتى يشمل جميع موارد الشبهة، ولا ينافي ذلك إرادة خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي من بعض مواردها بدلالة أخرى، كما لا ينافي إرادة خصوص الاستجابي الإرشادي من موارد بعضها الآخر من القرينة على ما عرفت الإشارة إليه.

ودعوى عدم استفادة تعليل المذكور منها، وإنّما الاستفادة منها كون الاقتحام في الهلكة حكمته فلا ينافي الطلب الشرعي فاسدة جداً، مع أنّه إذا حمل على الطلب القدر المشترك لم يفرق في عدم دلالتها على مدعى المستدل بين حمّله على الطلب الشرعي القدر المشترك وبين حمّله على الطلب الإرشادي القدر المشترك؛ لما ستقف عليه، فإذا كان الطلب الاستفادة هو منها القدر المشترك الإرشادي فلا يمكن استفادة خصوص الطلب الإلزامي منها؛ ضرورة عدم دلالة العام على الخاص، بل استفادته يتوقّف على إحراز كون الهلكة المحتملة العقاب فيحكم بوجوب التوقف بعد إحرازه بدلالة أخرى كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف المنجز كما في الشبهة المحصورة أو مع التمكن من تحصيل العلم بالحكم في الشبهة الحكمية في موارد الشك في التكليف، إلى غير ذلك ممّا يحتمل فيه العقاب، فلا بد إذاً من إحراز احتماله من الخارج ضرورة عدم دلالة الحكم المترتب على موضوع كلّ على وجوده في مورد خاص، فكما لا يمكن دلالة هذه الأخبار بعد حملها على الجامع على خصوصيات الطلب، كذلك لا تدلّ بأنفسها على كون المحتمل من الهلكة

العقاب الذي يجب دفعه عقلاً ونقلاً أو غيره من المضارّ الدينيّة التي لا يجب دفع محتملها بالاتّفاق بالنسبة إلى الموارد الشخصيّة من المشتبهات، وإنّ دلت على وجود احتمال التهلكة بالمعنى الأعمّ في كلّ شبهة.

ومن هنا ذكر قدّس سره أنّ هذه الأخبار لا ينفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه من حيث إنّ مطلق الطلب المحمول على مطلق التهلكة كما لا يدلّ على خصوص الإلزام كذلك لا يدلّ على خصوص كون المحتمل في الشبهة الخاصّة العقاب، ومنه يظهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين جعل الطلب المستفاد منها إرشادياً أو شرعياً على ما عرفت الإشارة إليه، بل ربّما يُقال إنّ حمل الطلب على الإلزام الإرشادي المترتب على احتمال العقاب لا يجدي الخصم أيضاً من حيث إنّ مفاد الأخبار على هذا التقدير مفاد حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت ورود دليل البراءة عليه وإنّ كان القول المذكور منظوراً فيه من حيث إنّ ظاهرها بل صريحها احتمال التهلكة في كلّ شبهة، وهذا بخلاف حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل فإنّه حكم في موضوع كليّ يتبع تحقّقه في الخارج فيحصل الفرق بينها وبين حكم العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل، هذا مضافاً إلى منافاة ما ذكر لموارد جملة منها كما لا يخفى.

ومن هنا توجه السؤال بقوله فإنّ قلت إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف إلى آخره، وحاصله أنّ الظاهر من الأخبار المتقدّمة إعطاء الحكم في كلّ شبهة معلّلاً باحتمال التهلكة فيه، وظاهر التهلكة في لسان الشارع ما يعود إلى المكلف في الآخرة فيدلّ على احتمال الضرر الأخروي في كلّ شبهة، ولما كان الضرر الأخروي معلولاً لطلب شرعي مولوي ولو كان ظاهرياً وكان الحكم المترتب على احتمال الضرر غير صالح لذلك؛ ضرورة كونه إرشادياً، مضافاً إلى كونه محمولاً عليه ومعلولاً له فكيف يصير علّة له ومؤثراً فيه، فلا محالة

يكشف هذه الأخبار الكاشفة عن وجود احتمال العقاب في كل شبهة عن الطلب الشرعي الإلزامي المتعلق بعنوان محتمل الحكم الإلزامي عن جانب الشارع في كل شبهة حتى يصلح علة وبيانا للتكليف الواقعي المحتمل.

فإن شئت قلت: ظاهر الأخبار المذكورة الأخبار عن ترتب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته وبعد ضم حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وحكم الشرع برفع المؤاخذه عما لم يبينه الشارع لا واقعاً ولا ظاهراً لا مناص عن الالتزام بوجود الاحتياط في محتمل التحريم شرعاً في مرحلة الظاهر؛ لعدم صلاحية الطلب المستفاد من الأخبار من حيث كونه إرشادياً مترتباً على احتمال العقاب لصيرورته بياناً للواقع على ما تقدم، فهذه الأخبار نظير ما ورد من الوعد والوعيد على الأفعال، حيث إنها يكشف عن تعلق الطلب بها شرعاً، فاكفى الشارع عن بيان الملزوم ببيان لازمه، فإذا كان الإخبار الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفاً عن تعلق الطلب به شرعاً حتى يرجع الإخبار عن المعصية بالفعل كي يترتب العقاب عليه كان الإخبار عن ترتب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة الحرام كاشفاً عن تعلق طلب ظاهري بها كي تصير معصيته على تقدير الحرمة، فهذا الطلب المستكشف عن الأخبار المذكورة يتعلق بمحتمل الحكم الإلزامي فيكون بياناً للواقع على تقدير ثبوته في نفس الأمر، هذا والجواب عن السؤال المذكور منحصر بمنع الاستظهار المزبور من حيث منافاته لمورد ما لا يحتمل فيه العقاب اتفاقاً من الأخبار المذكورة كما في مسألة النكاح وعمومها لما لا يحتمله قطعاً مع إبانها عن التخصيص على ما عرفت الإشارة إليه، فالمهلكة المحتملة في مطلق الشبهة أعم من العقاب.

نعم، فيما يحتمل العقاب نلتزم فيه بتجزؤ الخطاب مع قطع النظر عن الأخبار المذكورة، هذا وأما ما أفاده في الكتاب من الجواب عنه بقوله: (قلت إيجاب

قد تبين فيها حكمه طلب التوقف، ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها، فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة.

فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها أو كان المكلف قادراً على الفحص أو إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله صلى الله عليه وآله: «إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم».

فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية والشواذ النقلية إلى

الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي) إلى آخر ما أفاده فغير نقي عن المناقشة؛ لأن الاحتمال الأول عين ما مر منه فلا يحتمله كلامه، وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد منه الحكم الظاهري الشرعي المتعلق بمحتمل الإلزام على ما عرفت إرادته في توضيح السؤال فيتوجه على ما أفاده في تضعيفه أن لازم الحكم الظاهري بالمعنى المزبور صحة العقاب من جهته على مخالفة الواقع على تقدير المصادفة على ما يفصح عنه كلامه في غير موضع من الكتاب فيما مضى، وسيأتي عن قريب سيما في الجواب عن دليل البراءة في قبال أخبار الاحتياط فراجع، إذ هذا أقل فائدة للحكم الشرعي الظاهري سواء قيل بثبوت العقاب على مخالفته من حيث هو على خلاف التحقيق أم لا، وإن كان المراد منه معنى آخر غير ما ذكر فيتوجه عليه مضافاً إلى عدم معنى معقول للحكم الظاهري غير ما ذكر أن هنا معنى آخر يتم معه المدعى وهو المعنى المذكور الذي عرفت استقامته.

العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة، ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد كأوامر الطبيب بترك المضار.

وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة، أم دنيوية كالاختراز عن أموال الظلمة فمجرد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا، والمفروض أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأن المفروض كونه للإرشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القيل؛ لأن الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المواخذة الأخروية باتفاق الأخباريين لاعترافهم بقبح المواخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة، وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية كأموال الظلمة والشبهة الوجوبية في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة.

وبالجملة فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة فلا بد من إحراز احتمال الهلكة عقاباً كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرر عنه إذا كان المحتمل

عقاباً، واستجابته إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه.

فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من الهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخروية فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترفت، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالحلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هذا كلّ مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية، وما ذكرنا أولى.

وحينئذ فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك.

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقّف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علّة لوجوب التوقّف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح، وصحيحة الجميل المتقدّمة التي جعلت القضية فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالة، فإن من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه و موثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي صَلَّى اللَّهُ عليه وآله: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»^{*}، فإن مولانا الصادق عليه السلام فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرّم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^{*} الخبر.

ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشبهة غير لازم باتفاق الأخباريين؛ لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح^(١).

(١) قد يتوجّه على ما أفاده:

أولاً: بأن الأصل الحكمي في هذه الشبهة الموضوعية وأمثالها الحرمة لا البراءة والحلية بالاتفاق، حيث إن أصالة الفساد في المعاملات من الأصول المسلّمة عندهم فالحكم بالحلية فيها لا يمكن أن يستند إلى نفس الشك واحتمال الحلية، بل لا بدّ من أن يستند إلى ما يكون وارداً على الأصل المذكور أو حاكماً عليه كأصالة عدم تحقق النسب والرضاع المحرّمين، وإليها يرجع أصالة عدم تحقق مانع النكاح، نعم لو كان الشك في الحلية والحرمة من غير جهة الشك في الصّحة والفساد بل من جهة نفس إيقاع العقد بناء على تحريم إيقاعه على المحارم مطلقاً كان من الشك في الموضوع الذي يرجع فيه إلى البراءة بالاتفاق، فيجمع بينها وبين

* وسائل الشريعة: ج ١٤، ص ١٩٣.

* وسائل الشريعة: ج ١٤، ص ١٩٣.

وقد يُجاب عن أخبار التوقّف بوجوه فير خالية عن النظر

منها: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكن ندّعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة لأدلة البراءة.

وفيه: أنّ المراد بالتوقّف كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها هو التوقّف في العمل في مقابل الماضي فيه على حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقّف في الحكم، نعم قد يشمل من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقّف عبارة عن ترك العمل المشتبه بالحكم.

ومنها: أنّها ضعيفة السند.

ومنها: أنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس وآنه يجب التوقّف عن القول إذا لم يكن هنا نص من أهل بيت الوحي عليه السلام.

الحكم بالفساد من جهة الأصل المذكور لكنّها - كما ستقف عليه - لا يجمع مع الأصل الموضوعي هذا، ولكن ظاهر العبارة الحكم بجواز ترتيب الآثار من جهة أصالة الحلية لا مجرد الحكم بجواز ارتفاع العقد وإن حكم بفساده.

وثانياً: بأنّ الجمع بين الأصلين أي أصالة الحلية مع الإغماض عن عدم جريانه كما عرفته وأصالة عدم تحقّق مانع النكاح مع كون الشكّ في مجرى الأوّل مسبباً عن الشكّ في مجرى الثاني لا يستقيم بناء على ما أفاده في باب الاستصحاب من عدم شمول أخبار الاستصحاب لهما معاً، وإنّ كانا متعاضدين، بل الأمر كذلك عنده بناء على القول به من جهة العقل أيضاً كما ستقف عليه.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى^(١) على من راجع تلك الأخبار. ومنها: أنها معارضة بأخبار البراءة وهي أقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخيير فيرجع إلى أصل البراءة. وفيه أن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة^(٢)، وهي جميع آيات الكتاب

(١) أما ضعف الجواب الأول فأظهر من أن يحتاج إلى البيان لمن راجع الأخبار المتقدمة التي فيها الصحاح والموثقات، وإن كان فيها الضعيف أيضاً، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى تواترها إجمالاً فلا يلاحظ حال السند، وأما ضعف الجواب الثاني فيظهر أيضاً لمن راجع ما تقدم من الأخبار فإنه وإن كان في بعضها المنع من العمل بالرأي إلا أنه لا يصح دعوى كون جميعها في مقام المنع من ذلك.

(٢) لما كان مبنى الجواب بالتعارض والترجيح على تسليم دلالة أخبار التوقف على وجوب الاحتياط، توجه الإيراد عليه بما أفاده من أن التعارض والترجيح فرع كون الطائفتين في مرتبة واحدة، وليس الأمر كذلك من حيث إن مفاد أكثر أخبار البراءة كمفاد أكثر أدلتها نفي المؤاخذه على ما لم يبينه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً أو الترخيص فيما يكون كذلك، وإليه أشار بقوله: (فتلك الأدلة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل)، فالمراد أنه لا تعارض بينهما حتى يلاحظ الترجيح.

نعم بعض أخبار البراءة كقوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» ظاهر في نفي وجوب التوقف من حيث ظهوره، على ما عرفت الإشارة إليه في كون الغاية العلم بورود النهي في عنوان الشيء لا فيه بعنوان أنه مجهول الحكم فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على وجوب التوقف فيما لم يعلم فيه ورود الترخيص بعنوانه الخاص على تقدير تسليم دلالة أخبار التوقف، على هذا المعنى على ما عرفته من كونه

والعقل وأكثر السّنة وبعض تقارير الإجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لم يعلمه المكلف.

ومن المعلوم أن هذا من مستقلّات العقل الذي لا يدلّ أخبار التوقّف ولا غيرها من الأدلّة القلبيّة على خلافه، وإنّما يثبت أخبار التوقّف بعد الاعتراف بتماميّتها على ما هو المفروض تكليفاً ظاهريّاً بوجوب الكفّ وترك المضي عند الشبهة، والأدلّة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الأدلّة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل فلا معنى لأخذ الترجيح

مبنى الجواب بالمعارضة والترجيح، لكنّ الترجيح لم يعلم للمرسلّة عليها، بل الأمر بالعكس من حيث الترجيح الصدوري وجهته من حيث وجود الصحاح والكثرة في أخبار التوقّف وكونها مخالفة للعامة، وأمّا الترجيح من جهة قوّة الدلالة لها عليها فممنوع أيضاً، وأمّا الترجيح من حيث الاعتضاد بالأدلّة الثلاثة فهو فرع كونها في مرتبة أخبار التوقّف، وقد عرفت منعه وإلا لم يتصوّر هناك تعارض أصلاً ضرورة امتناع التعارض بين القطعي والظنيّ، فكيف يمكن جعل العقل والإجماع مرجّحين للمرسلّة.

وأما ما ذكره المحقّق القميّ في القوانين بعد الجواب بما عرفته من الترجيح من أنّه على تقدير التكافؤ يحكم بالتخيير ومرجه إلى البراءة أيضاً، ففيه بعد الغضّ عمّا يتوجّه عليه بأنّ التخيير في المسألة الأصوليّة بين الخبرين غير القول بكون الحكم الظاهري مفاد البراءة معيّناً، وإن كان الغرض هو جواز الأخذ بما دلّ على البراءة على القول بالتخيير فيختاره ويبني على مفاده فلا يتعيّن عليه القول بالتوقّف، ففيه أنّه على تقدير تسليم الخصم للتكافؤ وتسليمه كون الحكم في المتعارضين المتكافئين التخيير لا الاحتياط له أن يختار ما دلّ على التوقّف، فيرجع التخيير إلى التوقّف بالمعنى الذي عرفته للرجوع في المقام فتدبر.

بينهما وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق»* لا يكافئ أخبار التوقف لكونها أكثر وأصح سنداً، وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم، وظهر أن الكتاب والعقل لا يتنافيان وجوب التوقف.

وأما ما ذكره من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ؛ لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع أن التخيير لا يضره لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أن أخبار البراءة أخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة وأخبار التوقف تشمل كل شبهة فتخصص بأخبار البراءة.

وفيه ما تقدم من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى^(١) هذه الأخبار من

(١) لا يخفى عليك أن اختصاص جميع أخبار البراءة بالشبهة التحريمية فاسدة جداً، إلا أن يراد وجود ما له الاختصاص بالشبهة المذكورة في الجملة؛ لأن الغرض يتم بذلك ضرورة عدم توقفه على اختصاص جميع أخبارها بها فالمراد ليس العموم، كما أن أعمية أخبار التوقف مبنية على ما عرفته في معناها من كونها كناية عن عدم الإقدام على المشتبه فعلاً أو تركاً لا الدخول في الفعل، وأما ما أفاده قدس سره فهو مبني على ما زعمه من كونه مفاد أكثر أخبار البراءة إثبات الأصل في المسألة فلا تعارض أخبار التوقف على تقدير تسليم دلالتها على الوجوب الشرعي الظاهري على ما هو مبني هذا الجواب كسابقه، كما أن مبني ما أفاده في بيان نسبة المرسل بالإضافة إلى أخبار التوقف على كون المراد من الغاية ورود النهي بالمعنى الأعم من النهي السليم مع ملاحظة النسبة من جهة منطوق

المرسلة مع أخبار التوقّف، ضرورة أنّه على تقدير إرادة المعنى الأخص من النهي تشمل المرسلة ما تعارض فيه النصّان المفروضان في الكتاب، كما أنّه مبني على الإغماض عن معارضة أخبار التوقّف لما دلّ على التخيير في تعارض النصّين المتكافئين وتقديمه عليها.

ثمّ إنّ المراد من العموم المنفي لأخبار التوقّف بالنسبة إلى المرسلة ليس ما يقتضيه ظاهر العبارة في بادي النظر، بل المراد هو العموم الذي يجوز تخصيصه بالمرسلة، فالمنفي هو العموم الخاص لا مطلق العموم ضرورة أنّ شمول أخبار التوقّف لما تعارض فيه النصّان وعدم شمول المرسلة له لا يوجب انقلاب النسبة، ولعلّه الوجه في أمره بالتأمّل عقيب ما أفاده من بيان النسبة وإن كان له وجه آخر سيأتي الإشارة إليه.

ثمّ إنّ الوجه فيما أفاده هو أنّه بعد ثبوت التلازم بين ما لا نصّ فيه على التحريم وما تعارض فيه النصّان حكماً من جهة الإجماع من المجتهد والأخباري عليه، حيث إنّ الحكم عند الأخباري هو وجوب التوقّف فيهما وإن حكموا في الأوّل بالإباحة وفي الثاني بالتخيير لو بني على تخصيص أخبار التوقّف بالمرسلة بالنسبة إلى ما لا نصّ فيه لزم طرحها بالنسبة إلى ما تعارض فيه النصّان أيضاً؛ نظراً إلى الملازمة فيلزم طرحها رأساً، فهما بمنزلة المتباينين بهذه الملاحظة.

ومن هنا حكم بعدم عموم لأخبار التوقّف كما هو الشائع في باب تعارض الخاص والعام بحسب النسبة المنطقية في باب التعارض، نعم قوله يوجد في أخبار التوقّف إلى آخره قد يناقش فيه بإيهامه لتحقيق ما أفاده بالنسبة إلى بعض أخبار التوقّف، مع أنّه متحقّق بالنسبة إلى جميعها، فالحق في التحرير أن يقال إنّ المرسلة وإن كانت بحسب النسبة أخص من أخبار التوقّف إلّا أنّه لا يجوز تخصيصها بها من جهة لزوم المحذور وهو طرح أخبار التوقّف رأساً بالملاحظة المذكورة فهما

في حكم المتباينين، أو يقال إن المرسله وإن كانت أخص من أكثر أخبار التوقّف، إلا أنها متباينة بالنسبة إلى ما ورد في خصوص المتعارضين من أخبار التوقّف.

ثم إن ما أفاده في الجواب كما ترى لما كان مبنياً على ثبوت الصورتين من جهة الإجماع بالتقريب الذي عرفت الإشارة إليه فلا محالة يتطرق المناقشة إليه بالمنع من اتحاد حكم الصورتين عند الفريقين، أما عند المجتهد فظاهر، وأما عند الأخباري فلأن جماعة منهم بل الأكثر مع التزامهم بالتوقّف فيما تعارض فيه النصان التزموا بالبراءة في الشبهة الوجوبية، مع أن أخبار التوقّف يشمل صورة العلم الإجمالي بالتكليف قطعاً، وكذا ما لا نص فيه مع عدم الفحص أو التمكن من تحصيل العلم نوعاً في المسألة والمرسله كسائر أخبار البراءة لا تشملها، فلا يلزم من إخراج الصورتين على تقدير ثبوت التلازم أيضاً طرح لأخبار التوقّف، فلعله أشار إلى أحد الوجهين في أمره بالتأمل.

نعم هنا وجه آخر للحكم بعدم جواز تخصيص أخبار التوقّف بالمرسله مع ثبوت التلازم وهو أن المرسله بناءً على ما عرفته في بيان الغاية وإن كان ضعيفاً تنفي بحسب المفهوم للإباحة فيما تعارض فيه النصان، فإثباتها لها فيما لا نص فيه منطوقاً يوجب التدافع بحسب دلالتها منطوقاً ومفهوماً فتدبر.

فإن شئت قلت: بعد ثبوت التلازم إن إخراج ما لا نص فيه من أخبار التوقّف يوجب إخراج ما تعارض فيه النصان وهو مناف للمرسله مفهوماً فلا يجوز تخصيصها بالمرسله، وإن كانت النسبة العموم والخصوص، وهذا الوجه أولى مما عرفته في بيان منع النسبة المذكورة، فإنه يتوجّه عليه مضافاً إلى ما أسمعناك أن طرح أخبار التوقّف بالنسبة إلى الصورتين لا يوجب طرح أخبار التوقّف رأساً بعد شمولها للشبهة الوجوبية.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِكَوْنِهَا نَصًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الشَّبْهِةِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَإِنْ شَمِلَتْ الشَّبْهِةُ الْوُجُوبِيَّةَ هَذَا عَلَى رَوَايَةِ كَوْنِ الْغَايَةِ وَرُودِ النَّهْيِ فَقَطْ، وَأَمَّا عَلَى رَوَايَةِ كَوْنِ الْغَايَةِ وَرُودِهِ أَوْ وَرُودِ الْأَمْرِ فَيَشْمَلُ الْمَرْسَلَةَ الشَّبْهِةَ الْوُجُوبِيَّةَ أَيْضًا فَلَا يَتَوَجَّهُ مَا ذَكَرْنَا أَخِيرًا، وَكَيْفَ كَانَ لَا إِشْكَالَ فِي قُصُورِ الْعِبَارَةِ فِي إِفَادَةِ الْمُرَادِ فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا لَيْسَ مَا يَتَرَاى بِظَاهَرِهَا مِنْ نَفْيِ نِسْبَةِ الْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بَيْنَ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ وَالْمَرْسَلَةِ بِحَسَبِ النِّسْبَةِ الْمُنْطَقِيَّةِ، كَيْفَ وَقِيَامِ الْإِجْمَاعِ عَلَى ثُبُوتِ التَّلَازُمِ فِي الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ بَيْنَ مَا لَا نَصَّ فِيهِ وَمَا تَعَارَضَ فِيهِ النَّصَّانَ لَا يُوْجِبُ انْقِلَابَ النِّسْبَةِ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ، وَإِنْ فَرضَ عَدَمَ جَوَازِ تَخْصِيصِ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ بِهَذِهِ الْمُلَاحَظَةِ بِمَثَلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ عَلَى مَا سَتَقَفَ عَلَيْهِ، بَلِ الْمُرَادُ عَدَمُ جَوَازِ إِجْرَاءِ حُكْمِ الْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ وَتَخْصِيصِ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ»؛ لِلزُّوْمِ الْمَحْذُورِ الَّذِي يُلْزَمُ مِنَ التَّخْصِيصِ، فَهَمَا كَالْمُتَبَايِنِينَ حُكْمًا لَا مَوْضُوعًا، مَعَ أَنَّ الْعِبَارَةَ غَيْرَ وَافِيَةٍ بَيَانِ الْمَحْذُورِ الَّذِي يُلْزَمُ مِنْ إِخْرَاجِ مَا تَعَارَضَ فِيهِ النَّصَّانَ عَنْ عُمُومِ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ، بَلِ غَيْرُ مُتَعَرِّضَةٍ لَهُ أَصْلًا وَرَأْسًا بَيَانِ ذَلِكَ أَنَّهُ بَعْدَ فَرضِ قِيَامِ الْإِجْمَاعِ عَلَى التَّلَازُمِ لَا يَجُوزُ إِخْرَاجُ مَا تَعَارَضَ فِيهِ النَّصَّانَ مِنْ وَجْهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ مُنَافٍ لِمَفْهُومِ قَوْلِهِ كُلِّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ؛ بِنَاءً عَلَى جَعْلِ الْغَايَةِ النَّهْيِ الْأَعْمَ مِنَ الْمَعَارَضِ، كَمَا هُوَ مَبْنِيٌّ كَلَامُهُ قَدَّسَ سِرَّهُ، وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى جَعْلِ الْغَايَةِ النَّهْيِ السَّلِيمِ فَيَدْخُلُ مَوْرِدُ الْمَعَارَضَةِ فِي الْمَعْيَا وَمَنْطُوقِ الرِّوَايَةِ، فَلَا يَتَصَوَّرُ هُنَاكَ تَعَارُضٌ بَيْنَ مَنْطُوقِ الرِّوَايَةِ وَمَفْهُومِهَا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

ثَانِيهَا: أَنَّهُ مُوجِبٌ لِتَخْصِيصِ الْمَوْرِدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا وَرَدَ فِي خُصُوصِ الْمُتَعَارِضِينَ مِنْ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ.

ثَالِثُهَا: أَنَّهُ مُوجِبٌ لِحَمْلِ أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ عَلَى مَا قَامَ فِيهِ الْإِجْمَاعُ عَلَى الشَّبْهِةِ الْوُجُوبِيَّةِ

أوالموضوعية مطلقاً ضرورة اتحاد حكم ما لا نصّ فيه وما أجمل فيه النصّ، فيلزم طرح أخبار التوقّف رأساً أو حملها على الاستحباب المنفي بتسليم المورد من حيث كونه منافياً لإيراده كما هو واضح.

ومن المعلوم أن العبارة لا دلالة لها على شيء من الوجوه المذكورة فيمكن أن يكون الوجه في أمره بالتأمّل ما ذكر، وإن كان له وجه آخر وهو منع قيام الإجماع على التلازم بين ما لا نصّ فيه وما تعارض فيه النصّان في الحكم نظراً إلى اختلاف كلماتهم في حكم ما تكافأ فيه النصّان وورود جملة من الأخبار على وجوب الاحتياط في خصوص المسألة، وهذا هو الوجه ظاهراً.

ثم إن المحذور الذي ذكرنا ثانياً من لزوم تخصيص المورد في بعض أخبار التوقّف إنّما يلزم من تخصيص ما تعارض فيه النصّان وإخراجه من أخبار التوقّف من غير فرق بين أن يجعل الدليل عليه الإجماع المركّب أو نفس الرواية منطوقاً بناء على إرادة خصوص النهي السليم من النهي فيها كما لا يخفى، ومما ذكرنا يظهر مناقشة أخرى في العبارة حيث إن لزوم غير المحذور الثاني ليس مختصاً ببعض أخبار التوقّف وهو خصوص ما ورد فيما تعارض فيه النصّان، بل يعمّه وغيره، ولزومه فقط ليس مبنياً على الإجماع المركّب؛ إذ قد عرفت لزومه على إرادة خصوص النهي السليم كما استظهر من الرواية، وإن استظهر شيخنا قدس سره خلافه، فالحكم بنفي نسبة العموم والخصوص بالنسبة إلى بعض أخبار التوقّف على ما هو ظاهر الكتاب مع كون لزوم المحذور عامّاً كما ترى هذا مع أن قوله ويشمله أخبار التوقّف ظاهر في عموم الحكم.

فالحقّ أن يُقال في التعبير عن المرام بدل قوله لكن يوجد أو فيوجد كما في بعض النسخ إلاّ أنّه لا يجوز تخصيص أخبار التوقّف به من جهة لزوم المحذور فيكونان كالمبتابين حكماً وجعل الوجه في أمره بالتأمّل توجّه هذه المناقشة في

كمال البعد، هذا، وأما ما أفاده شيخنا في بيان عدم لزوم محذور في تخصيص أخبار التوقّف بالنسبة إلى الصورتين بقوله: (مع أن جميع موارد الشبهة) إلى آخره الرجوع إلى نفي نسبة العموم والخصوص حقيقة لا حكماً؛ حيث إن قوله كل شيء مطلق يشمل جميع موارد الشبهة ويعمّها ولو من حيث الفتوى والاعتقاد بالحكم في الشبهة، ولو كانت نفس الشبهة شبهة في الوجوب أو الموضوع فإن الحكم على خلاف ما حكم به الشارع واعتقاده حرام، فإذا تردد حكم الواقعة فتجعل النهي عن كل ما يريد الحكم به فيكون مرخصاً فيه بمقتضى الرواية، كما أنه يكون ممنوعاً ظاهراً بمقتضى أخبار التوقّف فيتحدان مورداً فيكونان من العامين المتباينين، فربما يناقش فيه بعد توجيه العبارة بأن المراد منها أن جميع موارد الشبهة لا يخلو من أن يكون فيها عنواناً محتمل الحرمة، لا أن يكون كلّ شبهة محتمل الحرمة، وإلا لم يصحّ الحمل إلا بتكلف بعيد بأنه إن فرض قيام الدليل على ما يحكم به أو يعتقده المكلف ظاهراً أو واقعاً خرج عن عنوان الشبهة وإن لم يقدّر دليل عليه كذلك كان حراماً واقعياً قطعاً، فيخرج على كلّ تقدير عن عنوان الشبهة، فالشبهة إنما يتصور بالنسبة إلى نفس الفعل والترك من حيث التحريم أو الوجوب. وبعبارة أخرى الفتوى والحكم من غير علم تشريع وافتراء على الشارع واقعاً أو ظاهراً فيكون حراماً واقعياً أو ظاهرياً فلا يقبل للورود الترخيص والإباحة الظاهرية فيه.

فإن شئت قلت: ليس بالنسبة إلى الفتوى المرددة واقعاً تردد بين المحلل والحرام حتى يجري فيها القضية المغيابة الظاهرية.

هذا مع أنه إذا جعل حكم نفس الواقعة وجوب التوقّف والاحتياط من حيث شمول أخبار التوقّف لها بالفرض وعدم شمول قوله كل شيء مطلق لها، حيث إنه لا يحتمل فيه إلا الوجوب أو الاستحباب مثلاً، كما هو المفروض فيصير حكم

الواقعة معلوماً في مرحلة الظاهر والترخيص والإرجاع إلى مشيئة الفقيه وإرادته إنَّما هو فيما لم يعلم حكم الموضوع حتَّى يتحقَّق هناك حكم مردّد بين الأمرين، فهذه الأخبار واردة على قوله: «كل شيء مطلق» على هذا الاحتمال فلا يتصوّر هناك تعارض بينهما أصلاً.

هذا مع أنَّ الحكم بشموله للاعتقاد كما ترى ضرورة استحالة الاعتقاد بالحكم مع الشكّ فيه فلا يتصوّر ورود الترخيص فيه من الشارع، فقوله فتأمل إشارة إلى بعض ما ذكرنا أو تمامه فافهم.

وفي المناهج للفاضل النراقي بعد جعل النسبة الخصوص والعوم بين ما ذكره سادس الأقسام: «لما دلّ على حليّة محتمل التحريم في الشبهة الحكميّة قال مع أنّك قد عرفت المناقشة والتأمل في دلالة المرسلّة على حكم المقام نظراً إلى أنَّ فيها احتمالين:

أحدهما: أنَّ كلَّ شيء مطلق لكلّ أحد حتَّى يرد إليه نهى، وحيثُذ يكون دالّاً على البراءة في محلّ البحث.

ثانيهما: أنّه كذلك حتَّى ينهى عنه الشارع، فمن وصل إليه النهي فحكمه واضح، وأمّا مَنْ لم يصل إليه فلا دلالة له على حكمه؛ إذ لا يعلم فيما لا نصّ فيه أنّه هل ورد نهى أمّ لا؟ إلّا أنَّ يتم باستصحاب عدم ورود النهي» انتهى ما ذكره ملخصاً. وفيه ما لا يخفى على مَنْ راجع ما ذكرنا في توضيح دلالة الرواية، فإنّ المعنى الثاني لا محصّل له جدّاً إذ حاصله أنَّ ما لم يحرمه الشارع واقعاً فهو مباح واقعاً وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى ما في الاستدراك الذي ذكره، هذا وفي الوسائل في طيّ الاحتمالات في المرسلّة ما يظهر منه كون ما دلّ على الاحتياط والتوقّف رافعاً لموضوعها، وأنّ المراد من ورود النهي في الشيء أعمّ من وروده فيه بعنوانه

الخاص أو العام أي كونه مشكوك الحكم، حيث قال بعد نقل الرواية: «أقول هذا يحتمل وجوهاً:

أحدها: الحمل على التقية، فإن العامة يقولون بحجية الأصل فيضعف عن مقاومة ما سبق من أخبار الاحتياط، مضافاً إلى كونه خبر واحد لا يعارض المتواتر.

ثانيها: الحمل على الخطاب الشرعي خاصة يعني أن كل شيء من الخطابات الشرعية يتعين حملها على إطلاقه وعمومه حتى يرد فيه نهي يخص بعض الأفراد ويخرجه من الإطلاق، مثاله قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، فإنه محمول على إطلاقه، فلما ورد النهي عن استعمال كل واحد من الإناءين إذا نجس أحدهما واشتبها تعين تقييده بغير هذه الصورة؛ ولذلك استدل به الصّدوق على جواز القنوت بالفارسية؛ لأن الأوامر بالقنوت مطلقة عامة ولم يرد نهي عن القنوت بالفارسية يخرجها من إطلاقها.

وثالثها: التخصيص بما ليس من نفس الأحكام الشرعية وإن كان من موضوعاتها ومتعلقاتها، كما إذا شك في جواز الظالم أنها مغضوبة أم لا.

ورابعها: أن النهي يشمل النهي العام والخاص، والنهي العام بلغنا وهو النهي عن ارتكاب الشبهات في نفس الأحكام والأمر بالتوقف والاحتياط فيها وفي كل ما لا نص فيه.

وخامسها: أن يكون مخصوصاً بما قبل كمال الشريعة وتامها، وأما بعد ذلك فلم يبق شيء على حكم البراءة الأصلية.

وسادسها: أن يكون مخصوصاً بمن لم يبلغه أحاديث النهي عن ارتكاب الشبهات والأمر بالاحتياط، لما مرّ ولاستحالة تكليف الغافل عقلاً ونقلاً.

وسابعها: أن يكون مخصوصاً بما لا يحتمل التحريم، بل علمت إباحته وحصل

قيل الأصل والدليل، وما يبقى فإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^{*}، فيوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه، فإن ما ورد فيه نهى معارض بما دلّ على الإباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله أخبار التوقف، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركّب فتأمل.

مع أن جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أو حكماً أم اعتقاداً فتأمل، والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط وهي كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه

الشك في وجوبه فهو مطلق حتى يرد فيه نهى عن تركه، لأنّ الاستفادة من الأحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب وإن كان راجحاً، حيث لا يحتمل التحريم.

وثانها: أن يكون مخصوصاً بالأشياء المبهمة التي يعمّ بها البلوى ويعلم أنه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل كما يفهم من قول عليّ عليه السلام: واعلم يا بنيّ أنه لو كان إله آخر لأتتكم رسله ولرايت آثار مملكته، وقد صرح بنحو ذلك المحقّق في المعبر وغيره «انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بما في تمام الاحتمالات التي ذكرها سيّما ما ذكره رابع الوجوه وسادسها الذي يرجع إليه حقيقة وعند التأمل، ثم إنّ الفاضل النراقي في المناهج وإن جعل ما دلّ على حليّة المشتبه كرواية مسعدة وأضرابها أخصّ من أخبار التوقف إلا أنك عرفت ظهوره في خصوص الشبهة الموضوعية.

السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما مُخْرِمَان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء؟ قال بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد. فقلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه. قال إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا*.

ومنها: موثقة عبد الرحمن بن وضّاح على الأقوى قال: «كُتِبَ إلى العبد الصالح: يتواري عن القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالمحاط لدينك*»، فإن الظاهر أن قوله عليه السلام وتأخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب أرى لك أن توفي دينك وتخلص نفسك، فيدل على لزوم الاحتياط مطلقاً.

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ بسند كالصحيح عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت*»، وليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

ومنها: ما عن خط الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت وإياك أن تسألهم نعمتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في

* وسائل الشريعة: ج ١٨، ص ١١٢.

* المصدر السابق: ج ٣، ص ١٢٩.

* المصدر السابق: ج ١٨، ص ١٢٣.

جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً واهرب من الفتية هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتية للناس»^{*}.

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمه الله وحكى عن الفريقين من قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل»^{*}.

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمه الله أيضاً من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك»^{*}.

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»^{*}.

والجواب: أما عن «الصحيحة» فبعدم الدلالة؛ لأنّ المشار إليه^(١) في قوله عليه السلام بمثل هذا إما نفس واقعة الصيد وإما أن يكون السؤال عن حكمها.

(١) لا ريب في دوران الأمر في الصحيحة بين الوجهين المنتهين إلى وجوه لا تعلق لها بالمقام أصلاً، توضيح ذلك أن مورد الاستدلال بالصحيحة على وجوب الاحتياط قوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدورا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا»، والمشار إليه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مسؤولية المكلفين عن حكم ما لا يعلمونه من الوقائع حيث إنّ جزاء الصيد المشترك بين شخصين كان كذلك على ما فرض في السؤال، فالمعنى أن كلّما سألتهم عن مسألة لا تدرون حكمها كما سألتهم عن واقعة الصيد

* المصدر السابق: ص ١٢٧.

* عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٣٣٠.

* المصدر السابق: ج ١، ص ٣٩٥.

* جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ٩٠.

ولم تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا، ثم إن قوله فعليكم بالاحتياط على هذا الوجه يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يجب ترك الإفتاء مطلقاً من غير فرق بين الإفتاء بالحكم الواقعي والظاهري حتى بالاحتياط، فلا بد أن يفرض الواقعة في غير محل الحاجة وإلا لم يكن معنى له وهي بهذا المعنى تمنع من القولين في المسألة في الجملة فلا بد على كلا القولين من حملها على ما يتمكن من تحصيل العلم بحكمه نوعاً، ودعوى أن الأخباري يلتزم بمضمونها وإنما يترك الفعل لاحتمال الحرمة فاسدة، بما عرفه وستعرف من فساد هذا التوهم وأنه لا مناص للأخباري من الحكم بوجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر، وأن النزاع القابل إنما هو في حكم المشتبه لا في دواعي الترك والفعل أو الإفتاء بخصوص الحكم الواقعي للواقعة فلا تعرض لها للمنع عن الإفتاء بالحكم الظاهري بمقتضى الأصول فلا يجدي في المقام أصلاً.

ثانيهما: أنه يجب الإفتاء بالاحتياط وهذا مع كمال بعده عن مساق الرواية كما هو ظاهر لا بد من تنزيلها على ما يمكن فيه الاحتياط، وهذا كما ترى مبني الاستدلال بالرواية، ويتوجه عليه مضافاً إلى لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما وافقنا الأخباري على عدم وجوب الاحتياط فيه كالتشبه الوجوبية مع كمال بعد التخصيص فيها بأنه لا معين لهذا الاحتمال، ومجرد احتمال لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الأدلة العقلية والنقلية القاضية بالبراءة فيما لا نص فيه، مع أن الالتزام بمقتضى هذا الاحتمال لا يجدي الأخباري في شيء ضرورة أن مقتضاه المنع من البراءة فيما يمكن من تحصيل العلم فيه ولو نوعاً، ولا نضايق من القول بوجوب الاحتياط فيه ولا تثبت وجوب الاحتياط مطلقاً، ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل كما ترى.

ثانيهما: أن يكون المشار إليه نفس واقعة الصيد على أبعد الوجهين، فتدل بظاهرها

وعلى الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردّد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائت المردّدة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق؛ لأنّ شك في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لأجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

على وجوب في كلّ ما كان مثلها، فإن جعلنا الشك فيها من الشك في التكليف النفسي المستقل نظراً إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين فتدلّ بظاهرها على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان من هذا القبيل مع التمكن من تحصيل العلم ولو نوعاً، من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية في وجه، والمقام ليس مماثلاً لها من وجهين:

أحدهما: انتفاء العلم بالتكليف فيه رأساً.

ثانيهما: عدم التمكن من تحصيل العلم فيه أصلاً، ومراده قدّس سره من دعوى الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط في الفرض هو الاتفاق بعنوان الإيجاب الكلّي، فلا ينافي ذهاب غير واحد إلى وجوب الاحتياط في الفوائت المردّدة بين الأقل والأكثر فتأمل، هذا كلّهُ مضافاً إلى عدم ظهورها في هذا الاحتمال غاية الأمر دوران أمر الصحيحة بينه وبين غيره من الوجوه والاحتمالات وإن جعلنا الشك فيها في المكلف به نظراً إلى رجوع الدوران فيها إلى الأقل والأكثر الارتباطي، فتدلّ على وجوب الاحتياط في كلّ ما كان أمره من الشك في المكلف به مردداً بين الأقل والأكثر في الجملة، ولا تعلق لها بما يبحث عنه من الشك في أصل التكليف.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلاة، والاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية؛ لأن الشك فيه في أصل التكليف، هذا مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى تعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع. ومنه يظهر: أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي التردد، فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، وإن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط ف كذلك.

وأما عن الموثقة فبأن ظاهرها الاستحباب^(١)، والظاهر أن مراده الاحتياط

(١) لا إشكال في أن الظاهر من الموثقة السؤال عن حكم الشك في دخول المغرب في الشبهة الموضوعية مع وجود الأمارات عليه بالنظر إلى مساقها، مع قطع النظر عما أفاده في وجه ظهورها فيه من كون الإرجاع إلى الاحتياط وبيان الحكم الظاهري في القضية الشخصية المسؤول عنها منافياً لمنصب الإمام المنصوب لإزالة الشبهة عن حكم الوقائع، فإن احتمال الجهة المقتضية لتقرير الجاهل على جهله وبيان الحكم الظاهري له خلاف الأصل والقاعدة، ولا ريب أن الانتظار في مورد السؤال وأمثاله من الشبهات الموضوعية الراجعة إلى الشك في الإتيان بما كلف به يقيناً لازم قطعاً لقاعدة الشغل، وقوله: «أرى لك»، وإن كان يستشمر منه رائحة الاستحباب إلا أنه لا بد من حملها على إرادة الوجوب من جهة ما ذكر، فالمراد من استظهار الاستحباب في كلامه قدس سره محمول على ظهوره بالنظر إلى نفس

التعبير المذكور، فلا ينافي ما ذكره بعد ذلك من نفي الرّيب في وجوب الانتظار فيما فرضه وفرضنا، فإنّ الجزم بإرادة الوجوب إنّما هو بملاحظة أخرى غير نفس التعبير، ولا يتوهم دلالتها على وجوب الاحتياط على هذا التقدير أيضاً؛ نظراً إلى ظهور قوله عليه السلام: وتأخذ الحائطة لدينك، في علّة الحكم على ما اعترف به في تقريب الاستدلال بالموثقة، كيف ويلزمه وجوب الاحتياط في جميع موارد الشك في التكليف في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة مع كونه خلاف مذهب الأخباري جزماً، والتعليل آب عن التخصيص قطعاً فلا بدّ من أن يحتمل على إرادة وجوب الاحتياط في كلّ ما كان مماثلاً لمورد الرواية أو الطلب الإرشادي القدر المشترك فلا تعلق لها بالمقام أصلاً كما لا يخفى.

هذا وأمّا التمسك بوجوب الانتظار في الفرض باستصحاب عدم الدليل أو الاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة فقد يناقش في الأول منهما بكونه أصلاً مثبتاً، وفي الثاني بعدم جريانه أصلاً كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليق إن شاء الله تعالى على ما عرفت في مطاوي كلماتنا وستعرفه من أن استصحاب الشغل سواء أريد به ما ينتزع من التكليف أو نفسه لا محصل له في أمثال المقام أصلاً، هذا مع أن جريانهما مانع عن جريان القاعدة كما هو ظاهر، ومنه يظهر أنه لو قيل بجريان استصحاب اليوم في الفرض لم يكن معنى للتمسك بأصل الاشتغال وإن كان هو الأصل في المسألة.

نعم التمسك باستصحاب عدم دخول الليل للمنع عن صلاتها لا غبار فيه، بل ربّما يقال بتعيّن الرجوع إليه وعدم جواز التمسك بقاعدة الشغل بالنسبة إليها من جهة الشك في أصل الاشتغال مع الشك في دخول الوقت وإن كان فاسداً نظراً إلى استقلال العقل في حكمه بعدم جواز القناعة باحتمال الامتثال عمّا توجه إلى المكلف أو يتوجه إليه مع التمكن من الإطاعة العلميّة، فلا فرق في مناط القاعدة

من حيث الشبهة الموضوعية؛ لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها، لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب

بين صورتين، وأما المنع من الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الليل بالنسبة إلى الصوم فإنما هو من جهة أن استصحاب عدم دخول الغاية لا يثبت كون الزمان المردّد قبلها، وإن كان ملازماً له واقعاً، ومن هنا استندنا في منعه إلى كونه من الأصول المثبتة فتدبر.

نعم يتوجّه على ما ذكرنا من جريان استصحاب عدم دخول الليل لنفي ما ترتّب عليه من الأحكام أن احتمال عدم دخول الوقت المضروب للصلاة مع عدم قيام أمانة معتبرة عليه يكفي للحكم بعدم جوازها؛ نظراً إلى استقلال العقل في الحكم بعدم جواز القناعة بالموافقة الاحتمالية مع التمكن من الإطاعة العلمية كما هو المفروض في المقام، فلا يترتب أثر على عدم دخول الوقت في نفس الأمر حتى يحكم به من جهة الاستصحاب.

نعم لو اعتقد دخول الوقت وصلى وشك بعد الفراغ في دخول الوقت وأن صلاته وقعت قبل دخول الوقت بتمامها أو بعده فربما يقال بتعين الرجوع إلى استصحاب عدم دخول الوقت للحكم بوجوب الإعادة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه لو قيل بجريانها في المقام، وإن كان قد يمنع من الجريان في الفرض أيضاً؛ نظراً إلى كفاية احتمال وقوع العمل قبل الوقت في الفرض أيضاً من جهة قاعدة الاشتغال فتدبر.

ثم إن تعليل وجوب الانتظار في الرواية فيما استظهرناه من الشبهة الموضوعية في فقه الحديث بالاحتياط يدلّ على عدم جريان استصحاب الزمان وإلا لم يكن معنى للتعليل المذكور كما هو ظاهر.

أن الانتظار مع الشك في الاستتار واجب؛ لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً لا مطلق الشاك لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كله على تقدير القول بكفاية^(١) استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب.

وتعليه حينئذ بالاحتياط، وإن كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية

(١) لما استظهر من الرواية على ما عرفت اختصاصها بالشبهة الموضوعية أراد الإشارة إلى عدم دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، ومحل البحث من حيث التعليل على تقدير إرادة الشبهة الحكمية أيضاً وإن كان في كمال البعد؛ نظراً إلى أن الانتظار واجب واقعاً على تقدير إرادة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها، فيكون التعبير بقوله أرى لك الذي يستشمن منه رائحة الاستحباب من جهة التقية ممن يقول بدخول المغرب مع عدم زوالها، فقد علله بالاحتياط حتى يتأذى منه التقية فيزعم المخالف أن طلب الانتظار من جهة الجزم بغروب القرص لا أن المغرب لا يدخل معه مع عدم زوال الحمرة المشرقية، فلا بد من أن يكون المراد مجرد رجحان الاحتياط وحسنه ضرورة أن وجوبه يتنافى التقية كما هو ظاهر، فبدل على رجحان الاحتياط في جميع الموارد.

وهذا مما لا ننكره أصلاً، فإن العقل مستقل في الحكم به على ما عرفت مراراً وستعرفه تفصيلاً.

لإيهام أن التأخير هو حصول الجزم باستار القرص وزوال احتمال عدمه؛ لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستار كما أن قوله أرى لك يستثم منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية، وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلا على رجحانه. وأما عن رواية الأمالي^(١) فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر

(١) لا إشكال فيما أفاده من عدم جواز إرادة وجوب الاحتياط من الرواية وإن كان الأمر بحسب الهيئة ظاهراً فيه؛ نظراً إلى أن حمّله عليه يوجب التخصيص في الرواية بإخراج ما اتفق الفريقان على عدم وجوب الاحتياط فيه، وهي آية عن التخصيص جدياً نظراً إلى جعل الدين بمنزلة الأخ وحمّله عليه، فكيف يُعقل ارتكاب التخصيص فيها فلا بدّ من أن يلتزم بإرادة ما لا ينافيه التزويل المذكور في الرواية من الطلب الشرعي القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، فلا يلزم هناك تخصيص أصلاً، أو الإرشادي القدر المشترك فلا ينافي وجوبه أيضاً في بعض الموارد وعدمه في بعض آخر، فإنّه إذا جامع الطلب مع الإرشاد على ما هو الحق الواضح عندنا فلا محالة يوجد له قدر مشترك بين القسمين كما لا شبهة في وجود القسمين؛ نظراً إلى ما أفاده قدّس سره في الكتاب بقوله: (لأنّ تأكّد الطلب الإرشادي إلى آخره)، وأما التشبيه بالأمر في أوامر الإطاعة في الكتاب والسنة حيث إن المراد منه الطلب الإرشادي القدر المشترك الجامع لجميع موارد الأحكام الاقتضائية فلعلنا نتكلّم فيه بعد ذلك بعض الكلام، فإنّه وإن لم يكن إشكال في كون الأمر المتعلّق بالإطاعة للإرشاد المؤكّد لحكم العقل إلا أن صرفه عن ظاهره لا يخلو عن مناقشة، وجعل تأكيده لحكم العقل قرينة عليه حيث إنّه لا إشكال في حكمه بالإطاعة في جميع موارد الطلب فاسد جدياً، فإنّه يحكم بالإلزام في موارد الطلب الإلزامي الشرعي وبلاستحباب الإلزامي في موارد الطلب الغير الإلزامي،

موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فتُحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

وحينئذ فلا ينافي لزومه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر؛ لأن تأكيد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل، لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضا المرشد

فليس هنا قدر مشترك في حكمه الوارد على القضايا الشخصية من سنخ الطلب الشرعي.

اللهم إلا أن يقال إن وجود المحذور من إرادة المعنيين من لفظ الشارع مع وجود ممّا في نفس الأمر المستكشف عن الحكم العقلي أوجب حمل الكلام على إرادة الجامع بينهما فتدبر، فالمراد من قوله وحينئذ فلا ينافي وجوبه إلى آخره بيان حكم حمل الرواية على الإرشاد، فالمراد من الإرشاد في كلامه هو الطلب الإرشادي القدر المشترك، كما أن المراد من قوله أو على الطلب القدر المشترك هو الطلب الشرعي القدر المشترك وإن كان ما أفاده بقوله: (وحينئذ فلا ينافي وجوبه) إلى آخره من نفي المناقاة لا يفرق فيه بينهما، إلا أن مراده بيان حال الطلب الإرشادي نظراً إلى التعليل بقوله: (لأن تأكيد الطلب الإرشادي) إلى آخره، أو خصوص الاستحباب بحمل الرواية على إرادة مرتبة خاصة من الاحتياط وهي أعلى مراتبه وأوفاه برعاية احتمال الواقع في جميع موارد، وهذه أتمّ المراتب وأكملها، وتنزيل الدين منزلة الأخ ربّما يعين هذا المعنى حيث إنّه يقتضي كمال الاهتمام بشأنه وإن أي مرتبة من الاحتياط روعيت فهي في محلّها فتأمل، حتّى لا يختلط عليك الفرق بين هذا المعنى والقدر المشترك وخصوص الوجوب في جميع الموارد وخصوص الاستحباب في جميعها فإنّه لا يخلو عن غموض.

بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة، كما أن الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات هذا.

والذي يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي؛ لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

والمراد من قوله: بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص؛ لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين؛ لأنه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك وليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال، وما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار^(١) المتقدمة مع ضعف السند في الجميع.

(١) أما عدم ظهور باقي الأخبار المذكورة بعد رواية الأمالي في وجوب الاحتياط، مضافاً إلى ما عرفت من لزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما لا يجب فيه الاحتياط اتفاقاً مع إبانها عن التخصيص كما لا يخفى لمن راجع إليها، فلمنافاة مساق أكثرها أو كلها لإرادة خصوص الوجوب، فلا بد من حملها على الطلب القدر المشترك الإرشادي أو خصوص الندي من الإرشادي بالمعنى الذي عرفته في رواية الأمالي كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «وخذ الاحتياط في جميع

نعم يظهر من المحقق^(١) رحمه الله في المعارج اعتبار إسناد النبوي: «دع ما يريك، حيث اقتصر في رده على أنه خبر واحد لا يعول عليه في الأصول، وأن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة».*

أمورك ما تجد إليه سبيلاً، وأما ضعف أسانيد باقي الأخبار فمما لا حاجة إلى البيان أصلاً، فلا يجوز الاستدلال بها على تقدير تسليم ظهورها في وجوب الاحتياط، ولا ينافي ما أفاده قدس سره في المقام لما سيذكره في رد المحقق قدس سره بقوله: (ثم منع كون النبوي من أخبار الآحاد المجردة) إلى آخره؛ لأن إمكان دعوى تواتر مطلوبة ترك الشبهة بالمعنى الأعم لا ينافي القدح في سند كل واحد على تقدير تسليم ظهوره في الوجوب، لأن الوجوب غير متواتر جداً وإنما ادعى تواتر مضمون مطلق المطلوبة فتدبر.

(١) قد تقدم ما اختاره المحقق قدس سره في مسألة العمل بأخبار الآحاد وأنه ليس تابعاً لصحة السند ولا يعتبرها، وإنما المعتبر عنده في عنوان القبول عمل جلّ الأصحاب بالخبر وفي عنوان الرد إعراضهم عنه، فلعله الوجه عنده في ترك العمل بالخبر في المسألة الأصولية حيث إنه لم يعهد منهم بزعمه العمل به فيها، وأما ما أجاب به ثانياً عن النبوي الراجع إلى المناقشة في دلالة فهو مبني إلى ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة وستقف عليه من أن الذي دلت الأدلة الأربعة عليه إنما هو حسن الاحتياط ورجحانه مطلقاً، وأما وجوبه كذلك فلم يدل عليه دليل فليس أمراً يقينياً فهو ريب، فلو دلّ النبوي على الوجوب فيلزم من إثباته نفيه وهو محال، فيكشف ذلك من عدم إرادة الوجوب منه، هذا وأما ما أفاده شيخنا قدس سره من المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سره فيرجع إلى وجوه بعضها يرجع إلى المناقشة فيما أفاده أولاً، وبعضها يرجع إلى ما أفاده ثانياً في تقريب عدم الدلالة.

منها: منع كون المسألة المبحوث عنها أصولية بل هي فرعية، سواء كان التكلم فيها من حيث الدليل الثقل أو العقلي، نظراً إلى رجوع البحث فيها إلى البحث عن عوارض فعل المكلف بلا واسطة من غير أن يكون له تعلق بعوارض الأدلة والبحث عن أحوالها وإن كان استنباط حكمها موقوفاً على إعمال الأدلة والبحث عن دلالتها كما هو الشأن في استنباط جميع الأحكام الفرعية، وإنما الكلام في الحكم المستنبط من حيث تعلقه بفعل المكلف بلا واسطة وكونه محمولاً أولاً له، وإن كان حكماً ظاهرياً كلياً متعلقاً بالأفعال المشتبهة حكمها فإنه لا يمنع من اندراجها في الحكم الفرعي كما هو الشأن في جميع القواعد الفقهية التي يبحث عنها في الفقه من الواقعية والظاهرية كقاعدة نفي الضرر والجرح ووجوب الوفاء بالعقود وحلّية الأشياء وطهارتها في الشبهات الحكمية، وهذا أحد الوجهين في المسألة الجاري في جميع الأصول العملية الجارية في جميع الشبهات الحكمية من البراءة والاستصحاب والتخير، وهنا وجه آخر يقتضي اندراجها في المسألة الأصولية ستقف عليه في الجزء الثالث من التعليقة عند تكلم شيخنا فيه إن شاء الله تعالى، وإن كان الأوجه الأول كما استظهره قدس سره في المقام.

منها: منع كون النبوي من أخبار الآحاد لكون مضمونه وهو مطلوبة ترك الشبهة متواتراً، والكلام إنما هو في حجّية أخبار الآحاد في المسائل الأصولية العملية لا في الأخبار القطعية، هذا وقد يناقش فيما أفاده بأن التواتر بالمعنى المذكور لا يجدي نفعاً في ردّ المحقق قدس سره، فإنه إنما ذكر الجواب المذكور بعد تسليم ظهور النبوي في الوجوب، نعم لو كان متواتراً لفظياً توجه الإيراد عليه فتأمل.

منها: منع اختصاص دليل حجّية خبر الواحد بالمسألة الفرعية فإنه ليس منحصراً بالإجماع قولاً وعملاً حتى يدعى عدم عموم له بالنسبة إلى المسألتين؛

وما ذكره محلّ تأمل لمنع كون المسألة أصوليّة، ثمّ منع كون النبوي من أخبار الآحاد المجردة؛ لأنّ مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأصوليّة وما ذكره: (من أن إلزام المكلف بالأثقل) إلخ، فيه أن الإلزام من هذا الأمر فلا ريب فيه.

الرابعة: أخبار التثليث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والنوصي عليه السلام وبعض الأنمة عليهم السلام

ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، قوله: «إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه

لأنّ من أدلتها ما دلّ من الأخبار المتواترة على حجّة خبر الثقة الشامل للمسألتيّن، نعم الممنوع عندنا عدم حجّة خبر الواحد في المسائل الاعتقاديّة على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الأوّل من التعليقة.

منها: أن ما أفاده في تقريب منع دلالة النبوي على وجوب الاحتياط من حيث إنّه يدلّ على وجوب اختيار ما لا ريب فيه عند الدوران بينه وبين ما فيه ريب والإلزام بالأثقل فيه ريب أيضاً، سيّما بملاحظة ما دلّ على ابتناء الشرع على اليسر والسهولة محلّ نظر، حيث إنّ مدلوله حكم الواقعة المرددة بين الأمرين فيلاحظان بالنسبة إلى الفعل والترك، وأين هذا من بيان حكم الواقعة فإنّه لا يتصور فيه الدوران أصلاً من حيث إنّه لا يتفق بالنسبة إلى الأحكام المرددة أصلاً.

هذا وإن شئت قلت: إنّ الإلزام بالأثقل ووجوب الاحتياط إنّما استفيد بملاحظة النبوي وحمل أمره على الوجوب، فلا يمكن أن يصير موضوعاً له كما هو ظاهر.

فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم*.

وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ^(١) معللاً بأن المجمع عليه لا ريب، والمراد أن الشاذ فيه الريب لا أن الشهرة تجعل الشاذ

(١) لا إشكال في دلالة استدلال الإمام عليه السلام بالنبوي عليه السلام على وجوب طرح الشاذ من حيث وجود ريب فيه لا يوجد في مقابله وهو المشهور رواية على إرادة وجوب اجتناب الشبهات المرددة بين الحلال والحرام من النبوي، وإن سلم عدم ظهور النبوي بنفسه في ذلك على تقدير تسليم دلالة الحديث على الاستدلال، لكنّه مبني على ما أفاده قدّس سره من كون الشاذ من المشكل في التلخيص الإمامي عليه السلام لا بين الغي، ويدلّ عليه مضافاً إلى ظهوره ووضوحه وإن منعه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا أمور:

منها: عدم صلاحية الشهرة من حيث الرواية لذلك كما هو ظاهر لا يرتاب فيه.
منها: أن قطعية البطلان من جميع الجهات يرفع التحير والتعارض فلا داعي للسؤال ولا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

منها: أنه لا يناسب تقديم الترجيح من حيث الصفات على الترجيح من حيث الشهرة والشذوذ من حيث الرواية، فإن إطلاقه يقتضي جواز الأخذ بالأرجح من حيث صفة الراوي وإن كان الآخر مشهور الرواية بين الأصحاب بناء على إناطة الترجيح بالمرجحّات المنصوصة، ومنه يظهر فساد توهم جعل الشاذ من البين الغي من حيث الصدور والمشهور من البين الرشد كذلك؛ ضرورة أن القطع بعدم

الصدور يمنع من التعارض والترجيح.

منها: أن الحكم بعدم جواز الأخذ بما هو ظاهر البطلان لا يناسب تثليث الأمور ولا الاستشهاد بتثليث النبوي فإنه أمر مركوز في النفوس لا يحتاج إلى تقريب ومقدمة.

ومنها: أن إيجاب الشهرة صيرورة المشهور بين الرشد من جميع الجهات لا يجامع فرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين. إلى غير ذلك مما ستقف عليه في محله إن شاء الله تعالى، هذا كله مضافاً إلى ظهور النبوي في وجوب الاحتياط بنفسه مع قطع النظر عن استشهاد الإمام، فإن قوله - صلى الله عليه وآله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات»، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» - وإن كان إخباراً عن لازم ترك الشبهة وارتكابها، إلا أنه مستبعد لا محالة عن حكم إنشائي وطلب من الشارع، فإنه من أحد وجوه بيان الأحكام للموضوعات، فإنه كثيراً يكتفي الشارع عن بيان الحكم بذكر لازم الفعل والترك، وهذان اللزمان مستبعدان لطلب الإلزامي سيما الهلاك المترتب على ارتكاب الشبهة الظاهر الهلكة الأخروية، وإلا يلزم ما يحكم به العقل بقبحه من العقاب من دون بيان.

وهذا الذي ذكرنا في تقريب دلالة النبوي على وجوب الاحتياط هو المراد بقول شيخنا قدس سره، مضافاً إلى دلالة قوله: (نجا من المحرمات) إلى آخره. ومثله في الدلالة على وجوب الاحتياط النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدم ذكره في أخبار التوقف، فإن قول رسول الله صلى الله عليه وآله فيه: إنما الأمور ثلاثة، مثل قوله عليه السلام في هذا الحديث في الدلالة على وجوب الاحتياط، وإن كان دونه في الظهور من حيث عدم استشهاد الإمام عليه السلام به على مطلب إلزامي، ودونه في الظهور مرسل الصدوق عن أمير المؤمنين

عليه السلام فإن المترتب على ترك الشبهة فيها صيرورته سبباً لترك المحرم المعلوم، كما أن المترتب على ارتكابها حمل نفس المكلف له على ارتكابه وجره إليه بنحو من السببية والجر.

هذا والجواب عن الاستدلال بالنبوي على الوجه الأول في تقريب دلالة المبني على استدلال الإمام عليه السلام به على وجوب طرح الشاذ من المتعارضين المنع من كون الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال أولاً، وإنما هو في مقام التقريب وذكر ما يسهل بملاحظته أخذ المطلب وقبوله، فإن رجحان ترك ما يحتمل التحريم على ما قرره النبي صلى الله عليه وآله وبينه مع عدم محذور فيه يقرب قبول لزوم ترك الشاذ الذي فيه ريب في طريق الحكم في مقام التحير ودوران الأمر بينه وبين الأخذ بما لا ريب فيه بالنسبة إليه ومنع دلالة على كون ترك الشبهة واجباً على تقدير الإغماض ثانياً، فإن الاستدلال برجحان ترك المشتبه المردد بين الحلال والحرام على لزوم ترك الشاذ من الخبرين في مقام الطريق المترتب على العمل به الخطأ كثير أو الأخذ بما ليس طريقاً شرعاً لا ضير فيه أصلاً، وإن هو إلا نظير الاستدلال بكراهة الصلاة في ثوب من لا يحترز عن النجاسات على عدم جواز الصلاة في الثوب النجس، وهذا الجواب الثاني كما ترى لا يخلو عن مناقشة، ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل فيه، فإن مبني ما أفاده بقوله: فيكفي حينئذ إلى آخره على الجواب الثاني لا الجواب الأول، وإن أمكن إرجاعه إليه بنحو من التكلف.

هذا وأما الجواب عنه على التقريب الثاني في وجه دلالة فهو أن الاستفادة منه بالالتزام هو الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والتدب حسب الهلكة المحتملة في الفعل، فإن الهلكة المحتملة بقول مطلق ليست ملزومة لطلب إلزامي إرشادي فضلاً عن الشرعي، توضيح ذلك أنه رتب في النبوي على ارتكاب الشبهات

الوقوع في المحرمات المستلزم للهلاك من حيث لا يعلم، فأما أن يراد من الشبهات الاستغراق الحقيقي على ما هو قضية الجمع المحلى بظاهره، أو الاستغراق بالنسبة إلى ما يكون واقعة للمكلف، أو الجمع العرفي، أو جنس الجمع، أو جنس الفرد، وكذلك قوله المحرمات إما أن يراد منه جميع المحرمات الواقعية من المعلومة والمجهولة، أو خصوص المجهولة المحققة في ضمن المشتبهات، أو جنس الجمع، أو غير ذلك مما عرفت، والمراد منهما هو جنس الجمع فإنه المناسب للمقام من حيث كون النبوي في مقام إعطاء حكم الأمر المردد بين الحلال والحرام لا حكم جميعها من حيث جمعها في الارتكاب، والمراد من متعلق العلم في قوله: (وهلك من حيث لا يعلم)، إما الحرام أو سبب وقوعه فيه. إذا عرفت ذلك.

فنقول: إما أن يراد من الحرام الحرام المتحقق في ضمن المشتبه على تقدير مصادفته له فيكون المراد من الوقوع الوقوع على هذا التقدير لا مطلقاً، وإما أن يراد من الحرام الحرام المحقق المعلوم فلا بد أن يكون المراد من الوقوع الإشراف وتقريب النفس إلى ارتكاب الحرام كما هو المستفاد من مرسله الصدوق وما رواه مولانا الباقر عليه السلام عن جدّه وغيرهما من الأخبار التي ذكرت في الكتاب ضرورة عدم التلازم بين ارتكاب المشتبه والوقوع في الحرام المعلوم، والاستدلال لابد أن يكون مبنياً على الوجه الأول، وأما الوجه الثاني فغاية ما يستفاد منه رجحان الترك ومطلوبيته إرشاداً ندباً ليس إلا، فإنه لم يقل أحد بأن إشراف النفس إلى الحرام من المحرمات الشرعية، فإنه موجود في ارتكاب المكروه أيضاً إذا كان كثيراً، وكذا في ارتكاب الشبهات الموضوعية التي اتفق الأخباريون على إباحتها. وبالجملة النبوي على هذا الوجه يدل على إثبات الصغرى وبيانها والكبرى المطلوبة المسلمة إنما هو رجحان تباعد النفس من الوقوع في الحرام إرشاداً ليس

إلا، ولعلّه الظاهر من النبوي سيّما بملاحظة سائر الأخبار المساوقة له الظاهرة فيه من دون تأمل، فلا معنى للاستدلال به أصلاً، فإنّه على هذا التقدير ظاهر في خصوص الندب كما هو ظاهر، وأمّا الوجه الأول الذي عرفت كونه مبنى الاستدلال فيتوجّه عليه أنّ الوقوع في الحرام الواقعي كيف ما كان ولو لم يكن هناك بيان بالنسبة إليه وكان المكلف معذوراً في مخالفته لا يلزم العقاب والهلكة الأخروية لتطابق الأدلّة الأربعة على نفي المؤاخذه والعقاب من دون بيان، فلا بدّ من أن يكون المراد من الهلكة المعنى الأعمّ من المفسدة الدنيوية والأخروية.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يستكشف من إثباته بالنبويّ وإنّما يلزم الطلب القدر المشترك الإرشادي فيتبع خصوصيّات هذا القدر المشترك خصوصيّات الهلكة في الموارد الخاصّة، فإنّ كان المحتمل العقاب كما في الشبهة المحصورة ونحوها من موارد عدم العذر فيحكم العقل بوجوب الاحتياط إرشاداً، وإنّ كان غيره من المفسدات الكامنة في الأفعال فيحكم العقل بحسن الاحتياط فهذا النبوي لا يجدي في إثبات الموضوع ولا في إثبات محموله في الموارد الشخصيّة على ما أسمعناك في طيّ ما قدّمناه لك فراجع، ودعوى أنّ الظاهر من الهلكة في لسان الشارع الأخروية فيستكشف من النبوي بالالتزام من الطلب الشرعي الظاهري الإلزامي بضميمة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان قد عرفت فسادها في مطاوي كلماتنا السابقة بما لا مزيد عليه، وأمّا المؤيّدات المذكورة في الكتاب لصرف النبوي عن ظاهره على تقدير تسليم ظهوره المنطبقة على ما يستفاد منه والموافقة له مفاداً في الجملة فهي أدلّة على المدعى وشواهد عليه حقيقة، لا أن يكون الحاصل منها مجرد التأييد والتقوية.

اللّهم إلا أن يكون المراد من التأييد ما يعمّ الدلالة فإنّها نحو من التأييد أيضاً إذا لوحظ وجود دليل آخر، نعم قد يتوهم أنّ الوجه الأخير أي الأخبار لا يصلح

للدلالة لكنّه فاسد بعد التأمل في مساقها وأنّ الغرض من الجميع مطلب واحد فيكفي دليلاً للصرف أو تأييداً للمستفاد من النبوي من إرادة مطلق الرجحان لا خصوص الإلزام، نعم مفاد الوجه الثالث خصوص الطلب النديبي على ما عرفت الإشارة إليه فينطبق على المعنى الثاني للوقوع في الحرام الذي قد عرفت عدم ابتناء الاستدلال عليه، فالغرض مجرد ذكر ما يدلّ على عدم كون النبوي في مقام خصوص الإلزام وجعله رداً على مَنْ زعم ذلك وإن كان مفاده الطلب الإرشادي النديبي فإنّه يكفي رداً عليه وإن انطبق على المعنى الثاني.

ومما ذكرنا كلّهُ يندفع ما يتوجّه على ما أفاده شيخنا في المقام من الخلط بين المعنيين، وأنّ مبنى ما ذكره في الجواب من حمل الأمر في النبوي على الطلب القدر المشترك الإرشادي على إرادة المعنى الأول من الوقوع لا الثاني منه فتدبر، ثمّ إنّ ما أفاده في تقريب الأمر الأول من منافات التخصيص ولو لم يكن كثيراً أو أكثر لسياق النبوي الوارد في مقام الحصر وأنّ الوقوع في الحرام الموجب للهلاك لا ينفكّ عن ارتكاب المشتبه الكاشف عن طلب ترك الارتكاب أينما وجد ممّا لا إشكال فيه، وأمّا لزوم تخصيص الأكثر بإخراج الشبهات الموضوعيّة التحريميّة فهو مبنيّ على كون خروجها بإخراجات كثيرة وبعنوانات متعدّدة، وأمّا إذا كان بعنوان واحد وإن كان المخرج كثيراً على ما يقتضيه التأمل في دليل الجواز فلا يتوجّه عليه لزوم تخصيص الأكثر الموجب لو هن العموم كما حقّق في محله، وأمّا توهم الخروج الموضوعي للشبهة الموضوعيّة من حيث أنّ دليل جوازها يقتضي بإباحتها ظاهراً فيكون من الحلال البيّن فيكون وارداً على النبوي لا مخصّصاً فقد أوضح فساده في الكتاب، وأنّه بناء عليه نقول بمثله في الشبهات الحكميّة وأنّ دليل جواز ارتكابها من الأدلّة المتقدّمة يقتضي بكونها من الحلال البيّن فيكون وارداً على النبوي فيختصّ بما لا يجري فيه دليل البراءة من الشكّ في المكلف به.

مما لا ريب في بطلانه، وإلا لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الأمور، ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله.

والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله.

فيعلم من ذلك كله أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات، مضافاً إلى دلالة قوله نجا من المحرمات بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب، وقوله صلى الله عليه وآله: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في كلام طويل، وقد تقدّم في أخبار التوقف، وكذا مرسل الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحذير عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً وحينئذ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام، حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً كما تقدّم.

وإذا تبين لك أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي صلى الله عليه وآله المسوق للإرشاد أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً تفصيلاً عن الوقوع

في مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطريقة المنصوبة من الشارع فتأمل.

ويؤيد ما ذكرنا من أن النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات أمور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية، مع أنه إخراج لأكثر الأفراد منافٍ للسياق، فإن سياق الرواية آتٍ عن التخصيص؛ لأنه ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لأجل أدلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكمية.

الثاني: أنه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهة الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة؛ لأنه في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشاركة، كما يدلّ عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى وهي أن الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب

بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية النعمان وقد تقدّم في أخبار التوقّف.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في رسالة الصدوق أنّه خطب وقال: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبّان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»*.

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى إلا أن لكل مَلِك حمى وإن حمى الله محارمه، فأتقوا حمى الله ومحارمه»*.

ومنها: ما ورد من: «أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً»*.

ومنها: رواية فضل بن عياض قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام من الورع من الناس؟ قال الذي يتورّع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتقِ الشبهات وقع في الحرام وهؤلاء يعرفه»*.

* عوالي اللئالي: ج ١، ص ٨٩

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٢٤.

* كفاية الأثر: ص ٢٢٧.

* الكافي: ج ٢، ص ٧٤.

وأما العقل فتقريره بوجهين

أحدهما: أننا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرّمات كثيرة^(١) يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنَآكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُمْ﴾* ونحوه الخروج عن

(١) لا يخفى عليك الاستدلال بالدليل العقلي على مذهب الأخباري إما أن يكون من جهة كونه من العقل الفطري على أبعد الوجوه، أو الضروري الغير المعارض بالعقل أو النظري المعاضد بالنقل، أو يكون مبنياً على الإلزام؛ لأن الاستدلال به على مذهبه لا يجوز إلا بأحد التقادير.

ثم إن الفرق بين الوجهين مع ابتنائهما على احتمال الضرر هو ملاحظة العلم الإجمالي على الوجه الأول وعدم ملاحظته على الوجه الثاني، ثم إن محصل هذا الوجه أننا نعلم إجمالاً بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشبهة نسبتها إلى المحتملات نسبة الحرام إلى الحلال في الشبهة المحصورة، فهي من شبهة الكثير في الكثير، كما أن الشبهة المحصورة من شبهة القليل في القليل، ومقتضى العلم الإجمالي بحكم العقل المستقل على ما عرفت مراراً واستعرفه تنجز الخطاب بالمعلوم إجمالاً، فلمّا كان محتملاً في كلّ شبهة فيحتمل العقاب عند ارتكاب كل شبهة ويستقل العقل بوجوب دفعه، وهذا معنى أن الاشتغال اليقيني يقتضي في حكم العقل البراءة اليقينية، فإن مبنى وجوب تحصيل العلم بالبراءة عن التكليف المعلوم والخطاب المنجز في حكم العقل هو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

ومن هنا أنكر وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ونحوها من صور الشك في المكلف به من زعم عدم إلزام العقل بدفع الضرر المحتمل كالمحقق القمي قدس سره في القوانين على ما ستقف عليه، فالصغرى وهي وجود العلم بالمحرّمات

الكثيرة في الوقائع المشتبهة وإن كانت وجدانية إلا أن الكبرى عقلية، وإن كشف حكم العقل عن حكم الشارع على الملازمة بينهما كما هو الشأن في جميع ما يستقل العقل بحكمه لكنه ليس من التمسك بالدليل النقلي الكاشف عن حكم الشارع أيضاً كالدليل العقلي، ومثل ما عرفته ينبغي تحرير المقام في بيان الوجه الأول لا بمثل ما حرّره قدس سره في الكتاب، فإنه قد يشبه أمره على بعض الأوائل فيزعم أنه يريد التمسك لإثبات الكبرى بالكتاب ونحوه من الأدلة النقلية الدالة على وجوب الانتهاء عما نهى النبي صلى الله عليه وآله عنه فيورد عليه بأنه خروج عن الفرض وعدول عن التمسك بالدليل العقلي إلى الدليل النقلي، مضافاً إلى أن الآية وأمثالها لا تقتضي ثبوت تكليف شرعي متعلق بالحرام المعلوم وإنما تقتضي خطاب إلزامي إرشادي، هذا مضافاً إلى أن قوله: (لأن الاشتغال اليقيني) إلى آخره، لا يناسب المقام أيضاً أصلاً؛ لأن اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية من جهة الاتفاق خروج عن الفرض أيضاً، فلا مساس له أصلاً وإن كان الزعم المذكور فاسداً نظراً إلى وضوح المراد لمن أعطى النظر إلى أطراف كلماته، فإن المراد ليس التمسك بالآية الشريفة بل المراد التمسك بما هو مركز في النفوس من وجوب إطاعة خطابات الشارع بالوجوب الإرشادي الذي أكدته الآية الشريفة، وليس مدلولها حكماً تأسيسياً من الشارع بل هو تأكيد لحكم العقل كما يدل عليه قوله ونحوه فتدبر.

وأما قوله: (لأن الاشتغال اليقيني إلى آخره، فليس الفرض منه التمسك بالإجماع الاصطلاحي بل الفرض أن اقتضاء الشغل اليقيني في حكم العقل البراءة اليقينية مما اتفق عليه الكل ولا منازع فيه أصلاً من الفريقين، فالفرض من قوله: (ويجب بمقتضى قوله تعالى) الإشارة إلى وجوب إطاعة الخطابات المعلومة، ومن قوله: (لأن الاشتغال اليقيني)، إثبات أن الواجب في حكم العقل من مراتب الإطاعة في

المقام الإطاعة العلمية فهو دليل للزوم الخروج عن عهدة مخالفة النواهي المعلومة بعد تنجزها ووجوب إطاعتها بأحد الوجهين، لكن الأولى مع ذلك تحرير المقام بما عرفته، فاستفادة المراد منه لا تحتاج إلى تكلف أصلاً.

ثم إن تمامية الدليل المذكور لما كانت موقوفة على بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الرجوع إلى الأدلة الشرعية وحصول العلم منها بالأحكام المعلومة إجمالاً بعنوان التفصيل، فلا بد من ضم قوله: (وبعد مراجعة الأدلة) إلى آخره، إلى ما ذكره حتى يتم الدليل المذكور، وحاصله: أن الرجوع إلى الأدلة الشرعية لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بالمحرّمات الكثيرة، غاية ما هناك حصول العلم التفصيلي منها بجملة من المحرّمات الواقعية، ومعه يعلم أيضاً بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشتبهة، فلما كانت الضميمة المذكورة ممّا يتوقف عليه تمامية الدليل وادّعي ثبوتها توجه عليه السؤال بقوله: (فإن قلت بعد مراجعة الأدلة) إلى آخره، الذي يرجع حاصله إلى المنع من بقاء العلم الإجمالي المذكور بعد الاطلاع على محرّمات كثيرة من الأدلة الشرعية يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها فيخرج المشكوكات بالملاحظة المذكورة عن أطراف العلم الإجمالي، فلا يتم الدليل المذكور حيث إن الكلام في المقام بعد التفحص التام إذ لم يقل أحد بعدم وجوب الاحتياط والرجوع إلى البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية.

وحاصل ما أفاده في الجواب عن السؤال المنع من حصول الاطلاع التفصيلي العلمي بالمحرّمات الإجمالية بعد الرجوع إلى الأدلة وإن حصل العلم ببعضها، فإنّه إن كان المراد من حصول العلم بها في مرحلة الواقع فيتوجه عليه المنع من حصول العلم التفصيلي بالواقعات المعلومة إجمالاً المجهولة تفصيلاً من الأدلة الشرعية بعد وضع ما علم بالضرورة الدينية أو المذهبية حرمة، حيث إنه خارج عن الفرض ضرورة قلّة ما يوجب العلم بالواقع فيما بأيدينا من الأدلة القطعية من العقل المستقل

والإجماع القطعي الكاشف عن الحكم الواقعي والآية المحكمة التي تكون نصاً بحسب الدلالة على المراد والسنة القطعية من جميع الجهات، فإن القطعية في الجملة ولو بحسب السند لا تجدي في قطعية الحكم المستفاد ضرورة تبعية النتيجة لأحسن المقدمتين، فكثرة آيات الأحكام والسنة المتواترة والآحاد المحفوفة بما يوجب القطع بصورها لا تجدي نفعاً في قطعية الحكم مع عدم قطعية جهة صدورها أو المراد منها أو هما معاً، فمن يدعي انفتاح باب العلم بالأحكام لعله يريد مجرد العلم بصدور أكثر الأخبار المودعة في الكتب بسند واحد كالسيد وأضرابه، في قبال من يدعي ظنية صدورها والعمل بها والحال هذه، كما يشهد به بعض كلمات السيد وإن كان ينفيه بعض كلماته الأخر بظاهره، وبالجملة حصول العلم التفصيلي بحرمة جملة من الأمور يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها وإن كان في حكم العقل والوجدان منافياً لبقاء العلم الإجمالي في الوقائع المشكوكة ورافعاً له فيخرج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في مجاريها بملاحظة نفس الشك في الواقعة، إلا أن الكلام في حصوله والحوالة إلى الوجدان لمن راعى الإنصاف بعد المراجعة إلى الفقه وإن كان المراد العلم بها في مرحلة الظاهر الذي يرجع إلى دعوى قيام ظنون معتبرة بالمعنى الأعم من الظن الشخصي والتوعّي على حرمة جملة من الأمور بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها ويلحق به الدليل المعتبر لا بملاحظة الكشف بقسميه إن كان موجوداً في أدلة الأحكام، فيتوجه عليه منع ارتفاع العلم الإجمالي الكلّي به لعدم منافات بينها وبين بقاء العلم الإجمالي أصلاً.

أما عدم التنافي ذاتاً فغني عن البيان ضرورة عدم المنافاة بين الظن في بعض أطراف الشبهة مع العلم الإجمالي، سواء كان على طبق العلم الإجمالي أو على خلافه.

وأما عدم التنافي بملاحظة دليل اعتباره فلأن معنى حجية الأمانة على ما عرفت مراراً ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على موردها ولو بواسطة عند قيامها وجعلها من الشارع في مرحلة الظاهر ما دامت الأمانة قائمة، فمؤداها واقع جعلي بهذا المعنى لا تنزيلها منزلة العلم في ترتب ما يترتب عليه قهراً عليه ضرورة عدم إمكان تعلق الجعل به، مضافاً إلى عدم مساعدة دليل الاعتبار عليه، ومن المعلوم ضرورة عدم منافات الاعتبار بهذا المعنى لبقاء العلم الإجمالي بالمحرّمات في ضمن المشبّهات، فإنّه إذا قامت الأمانة على حرمة بعض الأمور كان معنى اعتبارها ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المحرّمات على موردها في مرحلة الظاهر، فلا ينافي الحكم بوجوب الاجتناب عن الموارد الخالية عنها احتياطاً لمراعات العلم الإجمالي الكلّي، وإذا قامت على إباحة بعض الأمور كان معناه أيضاً ترتيب آثارها الشرعية، ويلزمه عقلاً ارتفاع العقاب عن الحرام الواقعي المتحقّق في ضمنها على تقدير الخطأ، وهذا لا ينافي ثبوت العقاب على مخالفته بالنسبة إلى ما لا أمانة على إباحته.

نعم لو كان مفادها حصر الواقعات في موردها كاليّنة القائمة على تشخيص النجس أو الحرام في الشبهة المحصورة أو كان مفاد دليل اعتبارها تشخيص المحرّمات بها بحيث يرجع مفاده إلى قضيتين أي البناء على حرمة ما قامت الأمانة على حرمة وحليته ما عداه تعيّن الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الوقائع الخالية عنها، لكنّ الدعويين ممنوعتان جدّاً؛ ضرورة عدم رجوع مفاد الأمانة القائمة على حرمة بعض الأشياء إلى حصر الحرام فيه، وإلاّ تعارضت الأمارات دائماً كضرورة عدم رجوع دليل اعتباره إلى قضيتين، وإلاّ وقع التعارض بين أدلة اعتبار الأمارات كذلك، نعم من يذهب إلى انقلاب التكليف الفعلي إلى مؤدّيات الطرق المجعولة وأنّ الواقع الذي لم يقم عليه طريق لا يكلف به فعلاً ورخص الشارع في مخالفته

عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة ولا نعلم إجمالاً بوجود غيره، فلاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط، وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلى الأدلة وأما بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكلّ مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير متيسر؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكنّ دلالتها ظنيّة، وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتمد من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً؛ إذ

يلزمه القول بالرجوع إلى الأصول في الوقائع المخالفة عن الأمارات المجعولة، لكنّ هذا القول بمعزل عن التحقيق على ما عرفت شرحه في الجزء الأول.

هذا محصل ما يستفاد من الكتاب في الجواب عن السؤال المذكور، وعليه لا يتم ما بين ونوا الأمر عليه من أن انفتاح باب الظن الخاص في الأحكام يمنع من حجية الظن المطلق، وكذا ما بني الأمر عليه في الجزء الأول من الكتاب من الفرق بين حجية الظن والأخذ به بعنوان الاحتياط؛ حيث إنّ حجّيته يلازم تعيين المعلومات الإجمالية به والرجوع في موارد فقده إلى الأصول، إلا أن الجواب المذكور على نحو ما عرفته قد حرّز لا تمام صورة دليل الخصم.

ليس معنى اعتبار الدليل الظني إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرّمات الواقعيّة، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله، وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً.

وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها؛ لأن العلم التفصيلي

بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي، والظن غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلّة من احتمالات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم نعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها ثم قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة، فإن مجرد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرّمات، نعم لو اعتبر الشارع البيّنة في المقام بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومة وجوداً وعدمياً بهذا الطريق رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة لا الحرام الواقعي.

والجواب، أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر^(١) على تحصيل العلم إلا بما

(١) لا يخفى عليك أن الأولى أن يجاب أولاً بالنقض بالشبهات الحكميّة الوجوبيّة،

فإنها أيضاً من موارد العلم الإجمالي الكلي كما هو ظاهر، مع أن جلّ الأخباريين التزموا فيها بالرجوع إلى البراءة ولم يوجبوا الاحتياط كما ستقف عليه، وأما ما أجاب به عن الدليل أولاً في الكتاب فقد يناقش فيه برجوعه إلى ما أفاده بعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول لإثبات حجّة الظن في خصوص الطريق، وقد أوضح فساده بما لا مزيد عليه في الجزء الأول من الكتاب في الأمر الأول من تنبيهات دليل الانسداد، فإنّ حاصل القول بانقلاب التكليف الفعلي إلى مؤذيات الطرق المجعولة ورجوع الجعلين إلى جعل واحد إلى ما أفاده شيخنا قدّس سره في الجواب الأول وابتناء الجواب على مذهبه خلاف الظاهر جدّاً، فيتوجّه عليه أنّ العلم الإجمالي مع تيقّن بعض أطرافه موجب لتجنّز الخطاب بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في حكم العقل كما صرّح به مراراً في أجزاء الكتاب من غير فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، فغير القادر على تحصيل العلم بالواقع مع إمكان الاحتياط في حقّه مكلف فعلاً بالواقع المجهول، ومن هنا بني على وجوب الاحتياط في صورة المتباينين من الشك في المكلف به وفاقاً للمشهور، خلافاً لبعض المحقّقين القائل بالمقالة المذكورة من منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم التفصيلي فعلاً بالواقع المجهول كما ستقف على شرح القول فيه.

وأما نصب الطرق وجعلها فليس الغرض منه إلاّ تسهيل الأمر على المكلف في ترتيب آثار الواقع على مؤذياتها في موارد ما دامت قائمة، فلا ينافي رعاية الواقع في موارد خلت عنها، وثبوت الجعل للطرق مع جعل الواقع لا يثبت رفع الشارع اليد عن الواقع فعلاً وقناعته في الامتثال عن الواقعيّات بموارد الطرق القائمة على التكليف إلاّ بأحد وجهين عرفتهما في توضيح الجواب عن السؤال في تقرب الدليل، كيف ولو بني الأمر عليه لزم بطلان الرجوع إلى الأصول وجعلها رأساً، حتّى البراءة فإنّه يحكم بمقتضى أدلة الأمارات بعدم التكليف الفعلي في موارد

فقدوها، فلا يطلب هناك واقع حتى يحكم بإثباته بالأصل أو نفيه به فتدبر.
 اللهم إلا أن يستفاد من مجموع أدلة اعتبار الأمارات الكافية في الفقه كما هو
 المفروض قناعة الشارع عن امتثال الواقع في موارد وجودها بامثالها فتأمل.
 وبالجمله هذا الجواب بظاهره غير نقي عن الإشكال والله العالم بحقيقة الحال،
 وأما ما أجاب به ثانياً فقد يناقش فيه أيضاً بأن وجوب الاجتناب عن بعض أطراف
 الشبهة معيّن إذا كان سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارناً معه منع ذلك من تأثير
 العلم الإجمالي في تنجز الخطاب بالنسبة إلى الطرف الآخر إذا كان المعلوم
 بالإجمال من سنخ المعلوم بالتفصيل كالمثال المذكور في الكتاب، من غير فرق
 بين حصول العلم بنجاسته قبل العلم الإجمالي بوقوع قدر في أحدهما الغير المعين
 وبين كونه معلوم النجاسة في مرحلة الظاهر ولو من جهة الاستصحاب، وأما إذا
 كان لاحقاً فلا يرفع تنجز الخطاب المفروض والأجازت الحيلة في رفع وجوب
 الاحتياط عن كثير من موارد الشبهة المحصورة، سيما في اشتباه النجس بالظاهر
 فإنه يرفع وجوب الاحتياط بتنجيس بعض المعين من أطراف الشبهة، وهذا مما لم
 يلتزم ولم يلتزموا به في الشبهة المحصورة، ولا يجيء توضيح الحكم بعدم
 وجوب الاجتناب في الفرض أي فيما كان العلم الإجمالي سابقاً في الشبهة
 المحصورة، بل المستفاد من أطراف كلماته فيها وجوب الاحتياط في الفرض
 وعدم جواز الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

وأما قيام اليقينة على تشخيص الحرام من القطيع فلا يقاس به المقام؛ فإنه كقيام
 اليقينة على تشخيص النجس من الإناءين فإنه يرجع إلى قيام الأمانة على تعيين
 الواقع، فلازم حجيتها هو البناء على حصر النجس فيما قامت على نجاسته، فالأولى
 في الجواب عن الدليل المذكور بعد النقص بالشبهات الوجوبية على ما عرفته أن
 يقال إن المعلوم بالإجمال في مفروض البحث مردّد بين الأقل والأكثر ضرورة

عدم التحديد والحصص في المحرمات الواقعية، وكذا في واجباتها المعلومة إجمالاً فهذا العلم لمكان تردد المعلوم بالإجمال لا يؤثر في تنجز الخطاب إلا بالنسبة إلى القدر المتيقن من المعلوم إجمالاً، فإذا كان الحرام الواقعي مردداً بين ألف وألفين مثلاً فلا يؤثر العلم الإجمالي إلا بالنسبة إلى الألف، كما أن المفروض قيام الأمارات الشرعية على حرمة ما ينطبق على المقدار المتيقن من المعلوم بالإجمال على المذهبين في طريق الأحكام أعني الظن الخاص والمطلق؛ لأنه معنى نصب الطرق الكافية الوافية في الفقه، ولازم هذا عدم وجوب امتثال الواقع في حكم العقل في غير موارد الأمارات لا من جهة دلالتها على الحصر بل من جهة أن الواجب الفعلي بعد العلم الإجمالي بالخطابات الشرعية الإلزامية امتثالها بأحد الوجهين: إما بالعلم بتحصيل متعلقاتها ولو بالاحتياط، أو بإيجاد ما حكم الشارع بالبناء على كونه عين الواقع وعدم الاعتناء باحتمال كونه غيره، لأن الطرق الظاهرية لم تجعل في قبال الواقع وإنما يعمل بها من حيث البناء على كون مؤدياتها الواقعية الأولية، فامتثالها امتثال لها بالجعل والبناء، فالواجب امتثاله حقيقة هو الواقع الأولي ليس إلا، وإنما يمثل الطرق من حيث البناء في حكم الشارع على مطابقتها له، فإذا عمل بمقتضى الطريق فقد امتثل الواقع حقيقة، ولا يجب امتثال آخر إذ لا واقع آخر بالفرض وإن احتمل خطأ الأمانة؛ لأن المفروض بحكم الشارع عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، فالأمارات القائمة على تحريم ما ينطبق على القدر المتيقن من المعلوم بالإجمال كالعلم التفصيلي بحرمة المقدار المتيقن فيرجع إلى أصالة البراءة في سائر الأطراف في الموضعين من جهة احتمال كون المعلوم بالإجمال زائداً على ما فرض امتثاله، وليس مبني ما ذكرنا على كون معنى جعل الأمانة تنزيلها منزلة العلم، ولا على كون مفادها حصر الواقع في مؤدياتها بحيث يرجع إلى قضيتين، بل على حصول امتثال الواقع المعلوم

يؤدي إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأن ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الأحكام

المتيقن بسلوكها في حكم الشارع، ولا يعلم بواقع آخر بالفرض، وإن كان محتملاً فيرجع إلى الأصل من جهة الاحتمال المذكور كما يرجع إليه فيما فرض العلم التفصيلي بالمقدار المتيقن.

وهذا نظير ما لو فرض قيام اليقينة في الشبهة المحصورة بعد العلم الإجمالي بنجاسته بعض الأطراف بحيث يردّد بين الواحد والاثنين على نجاسته بعضها المعين، فإنه يحكم بمقتضى دليل اعتبارها بحصول امتثال الخطاب بالاجتناب عن النجس المنجز بمقتضى العلم الإجمالي بوجود متعلّقه بالاجتناب عما قامت اليقينة على نجاسته ما دامت اليقينة قائمة، ويرجع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى باقي الأطراف لاحتمال نجاسته الزائد على الواحد من أول الأمر لا من جهة احتمال خطأ اليقينة، فإنه ممّا لا يعتنى به بمقتضى دليل حجّيتها، كما أنه يرجع إلى أصالة الطهارة في الفرض فيما حصل العلم التفصيلي بنجاسة بعضها المعين لا فيما أوقع نذراً في بعضها المعين بعد العلم الإجمالي بنجاسة بعضها لا على التعيين، فإنه لا يعلم بكون بعضها لا على التعيين فإنه لا يعلم بكون الاجتناب عما أوقعه فيه امتثال للخطاب المعلوم بالإجمال.

وهذا كما ترى وإن لم يسلم عن النقض والإبرام إلا أنه أوجه ما يذكر لدفع الشبهة المذكورة، ومع ذلك في النفس شيء، وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة فراجع إليه وتأمل فيما ذكرنا هنا وهناك وفيما أفاده شيخنا قدّس سره لعلك تهدي إلى ما اختفى علينا في طريق دفعها، والله الهادي إلى سواء الطريق.

الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله، وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريره مما هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمة واقعه.

وثانياً: سلمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعية، إلا أن من المقرر في شبهة المحصورة كما سيجيء إن شاء الله تعالى أنه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المعلق بالمعلوم الإجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً، فأصالة الحل في البعض الآخر معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قدرة في أحدهما المجهول فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً، أم كان لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الوجه الثاني: أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية المحظرة^(١) كما نسب

(١) قد أسمعناك أن مبنى الوجه الثاني على لزوم دفع الضرر المحتمل أيضاً مع عدم ملاحظة العلم الإجمالي بالمحرّمات وإن كان هناك وجه آخر عندهم للأصل المذكور لا يبنى عليه وهو قبح التصرف في ملك الغير.

ثم إن توضيح المقام يتوقف على بسط في الكلام فيما يتعلق بالأصل المذكور فنقول: بعد اتفاق القائلين بالتحسين والتقيح العقليين وهم العدلية على وجود أحكام أربعة اقتضائية للعقل اختلفوا في ثبوت الحكم التخيري والإباحة للعقل وجعلوا محله ومورده الأفعال الغير الضرورية للتعيش المشتملة على المنفعة الخالية عن أمانة المفسدة قبل الاطلاع على حكم الشارع، فإن الكلام من حيث حكم

العقل فالأكثر على ثبوته واستقلال العقل في الحكم به وإن اختلفوا بين كون حكمه بالإباحة واقعية أو ظاهرية، وغير واحد على منعه منهم المفيد والسيدان من أصحابنا، وقد اختلف القائلون بالمنع في أنه هل يحكم بالحظر في مرحلة الواقع أو الظاهر؟ أو لا يحكم بشيء لا إباحة ولاحظر؟ أو هذا معنى كون الأشياء على الوقف عند العقل لا أنه يحكم بالوقف كما يتروقه الجاهل بمقالتهم؟ وقد ذهب بعض القائلين بالوقف في الأشياء من جهة العقل إلى الحكم بالإباحة فيها من جهة الشرع لعدم التنافي أصلاً، بل القول المذكور لا تعلق له حقيقة بالمسألة المبحوث عنها إلا أن يكون لازم الوقف الحكم بالاحتياط من جهة الشرع عند بعضهم، وآخر إلى الحكم بالإباحة الواقعية من جهة العقل بملاحظة ثانوية وقاعدة أخرى وهي قاعدة اللطف من جهة أنه لو كان في الفعل مفسدة آجلة لوجب من باب اللطف على الحكيم بيانها.

ومن هنا أجاب عن هذه المقالة في العدة بأنه ربما يكون في البيان مفسدة ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف، وثالث إلى الحكم بالجواز والترخيص المطلق في مرحلة الظاهر ونفي العقاب من جهة العقل بملاحظة حكمه بقبح العقاب من غير بيان، وهذا غير حكمه بالإباحة الخاصة في مرحلة الظاهر أو الواقع، ومما ذكرنا كله يظهر أن التنزل عن القول بالحظر مع اختيار القول بالوقف لا يجدي في المقام أصلاً وإنما يجدي في رد القول بكون الأشياء على الإباحة، فإن المقصود الاستدلال لوجوب الاحتياط لا مجرد نفي القول بالإباحة العقلية، فما أفاده قدس سره في تقريب الوجه المذكور بقوله ولو نزلنا عن ذلك فالوقف لا يستقيم بظاهره إلا أن يكون هناك ملازمة بينه وبين وجوب الاحتياط عقلاً وهو مما لا معنى له على هذا القول إلا بتكلف فتدبر.

ثم إن القول بالإباحة الخاصة الظاهرية في الأشياء عند العقل أشكل من القول

بالإباحة الواقعية عنده المتوقفة على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وفقدانها في فعل، لأن الحكم بالإباحة إنما هو من جهة فقدان الفعل حقيقة الجهات المذكورة، لا من جهة وجدانه ما يقتضيها، فالمباح كالممكن وإلا لم يُعقل صيرورة المباح واجباً بالعرض مثلاً أو حراماً كذلك إلا بدعوى غلبة إحدى الجهتين بعد تصادمهما، نعم القول بالإباحة بمعنى الجواز والترخيص المطلق ومجرد عدم الحرج في الفعل والترك في مورد عدم ثبوت المنع من الشارع لا غبار فيه أصلاً؛ فإنه لازم التمسك للبراءة فيما لا نص فيه، وإذا قد عرفت أن القائلين بالحظر مختلفون بالنظر إلى ظواهر أدلتهم من حيث القول بالحظر الواقعي والظاهري فيستدل للقول بوجود الاحتياط في محل البحث بأنه إذا احتمل الحرمة في الفعل احتمل المفسدة والضرر فيه والعقل من جهة حكمه بوجود دفع الضرر المحتمل يحكم بوجود ترك الفعل، وهذا معنى حكمه بوجود الاحتياط.

وملخص الجواب عنه بعد النقص بالشبهة الوجوبية مطلقاً من حيث إنه يحتمل الضرر في تركها كما يحتمل الضرر في الفعل في الفرض والشبهة التحريمية الموضوعية: أن ما دلّ على البراءة عقلاً ونقلًا مما عرفت الإشارة إليه وارد على الأصل المذكور، سواء أريد من الضرر العقاب أو المفساد الدنيوية الكامنة في الأفعال الغير المتوقفة على البيان على تقدير تسليم حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل الدنيوي بجميع مراتبه ولو كان موهوماً، ضرورة كون حكم العقل بدفع الضرر إنما هو في الضرر الغير المتدارك كما هو الشأن في حكمه بدفع الضرر المقطوع أيضاً، فإذا حكم الشارع بجواز الإقدام بالفعل ولو في مرحلة الظاهر كان اللازم تدارك الضرر على تقدير ثبوته في نفس الأمر، هذا في الضرر الدنيوي، وأما الضرر الأخروي فلما لم يعقل ثبوته مع التدارك فحكم الشارع

بالجواز يلزم عدم ثبوته.

وهذا أمر ظاهر قد شرحنا القول فيه في الجزء الأول من التعليقة وسيجيء بعض الكلام فيه في الشبهة الموضوعية أيضاً، ودعوى كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر بياناً ودليلاً على حرمة الفعل ولو في مرحلة الظاهر فيكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بل على حكم الشارع بجواز الفعل فيما لم يكن هناك دليل على الحرمة فاسدة، من حيث إن صيرورته بياناً ودليلاً يتوقف على وجود احتمال الضرر المنفي بأدلة البراءة، فلو استند في إثباته إلى حكم العقل المذكور لزم الدور الباطل كما هو ظاهر، هذا وقد مضى القول في هذا التوهم سؤالاً وجواباً في الجزء الأول فارجع إليه.

وأما ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من الجواب عن الدليل فلا يخلو عن إجمال، بل عن إشكال أيضاً، فإن قوله أولاً في عنوان الجواب والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر الظاهر في المنع وكون القبول من جهة المماشاة لابد من أن يحمل على القضية الكلية، فكأنه قال بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر مطلقاً سواء تعلّق بالضرر الأخروي أو الدنيوي أو منع حكمه بالنسبة إلى الضرر الأخروي، مضافاً إلى كونه خلاف ضرورة العقل منافي لتصريحاته في مواضع من كلماته، فالمنع المستفاد ضمناً متوجّه إلى بعض أقسام الضرر فلا ينافي القول بالنسبة إلى بعض آخر إلا أنه ينافي مع ذلك التوجيه كلامه بعد ذلك وهو قوله: (وإن أريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذه) إلى آخره، فإنه بعد تسليم استقلال العقل في الحكم بدفع الضرر مطلقاً سواء تعلّق بالآخرة أو بالدنيا كيف يجامعه القول المذكور الراجع إلى المنع عن حكم العقل؟ اللهم إلا أن يرجع القولان إلى الإجمال والتفصيل لا إلى الجوابين، فكأنه قال: والجواب أن المسلم حكم العقل بدفع الضرر في الجملة لا مطلقاً، ولا يجدي نفعا للمستدل؛ لأنه إن

أريد إلى آخره ومع ذلك أصل منعه لحكم العقل بدفع الضرر الدنيوي مطلقاً كما هو ظاهره حتى في المقطوع منه كما ترى وستسمع تصريحه بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك الدنيوي في الشبهة الموضوعية من مسائل البحث.

اللهم إلا أن يحمل المنع على الكلية في قبال الإثبات بالنسبة إلى جميع مراتب الضرر وإن سلم قبوله بالنسبة إلى بعض مراتبه، ثم قوله: (وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية) إلى آخره، لابد من تكلف فيه أيضاً بأن يقال إن الممنوع أولاً حكم العقل بدفع الضرر الدنيوي حتى في المقطوع والمسلم ثانياً حكم العقل في عنوان الضرر الواقعي، ولا يترتب على محتمل الضرر الذي هو محل البحث شيء ولا يجدي التسليم المذكور بالنسبة إلى وجوب الاحتياط فيه، إذ هو كمحتمل التحريم من سائر الموضوعات المرذدة الثابت تحريمها في الشريعة، فإن ثبوت حرمتها لا يجدي في إثبات العقاب مع الشك في الموضوع باعتراف الأخباريين، وهذا مراده جزماً كما يظهر من أطراف كلماته، لكنه مع ذلك لا يخلو عن مناقشة مطلقاً، فإن حكم العقل بلزوم دفع الضرر الدنيوي على تقدير تسليمه لا يمكن أن يتبع الموضوع النفس الأمري كحكم الشارع بتحريم الموضوعات؛ لما قد عرفت مراراً كثيرة من استحالة تعلق الحكم في نظر الحاكم بالموضوع النفس الأمري بحيث يحتمل وجود حكمه مع الجهل بالموضوع، فلا بد إما من القول بعدم حكم العقل في محتمل الضرر جزماً، فلا يحتمل التحريم العقلي وإن احتمل التحريم الشرعي، لأن حكم العقل لاحق للموضوع الوجداني عنده، كما أن حكم الشارع يلحق الموضوع الوجداني عنده، وإما من القول بحكمه في المحتمل كالمقطوع، لكنه مقيد بعدم التدارك فلا يجدي منع ثبوت ما يقضي بالتدارك على ما أسمعناك، فكانه أجمل القول في المقام اتكالاً على ما سيذكره من التفصيل في الشبهة

إلى طائفة من الإمامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة فيما لا نص فيه، وما ورد على تقدير تسليم دلالة معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

ولو تنزكنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان واحتج عليه في العدة بـ «أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه».

وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم في الغنية، وإن قال بالإباحة كالسيد المرتضى رحمه الله تعويلاً على قاعدة اللطف وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه، لكن رده في العدة بأنه قد يكون المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

والجواب: بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنه إن أريد به ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون، وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المواخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً فوجب دفعها غير لازم عقلاً؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية؛ لأن المحرم هو مفهوم الإضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص، والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضاً، وسيجيء الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

الموضوعية، كما أننا لخصنا الكلام فيه اتكالاً على ما قدمنا من التفصيل في الجزء الأول من التعليقة.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: أنَّ المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمُّ به البلوى وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، ولا بدَّ من حكاية كلامه رحمه الله في المعبر والمعارض^(١) حتَّى يتضح حال النسبة.

(١) كأنه قدس سره أحال ظهور الحال إلى فهم الناظر في العبارتين من الكتابين، ومن هنا لم يبيِّن شرح المطلب عقيب نفس وأشار إلى كذب الحكاية في آخر الأمر بقوله: (والحاصل) إلى آخره، وأنت خير بأنَّ كلامه في المعبر نصٌّ في عدم التفصيل في أصل البراءة لو كان هو المقصود من استصحاب حال العقل كما ربَّما يستظهر منه.

وأما لو كان المراد معناه المقابل لأصل البراءة كما هو الظاهر منه لأنَّه في مقام تقسيم الاستصحاب، فقد جعل القسم الأول التمسك بالبراءة لأنفسها، فكلامه في هذا التقسيم ساكت عن حكم أصل البراءة؛ لأنَّه خارج عن المقسم ومقابل له حقيقة، فإنَّ كلامه صريح في تقسيم الاستصحاب وإنَّ تسامح في جعل عدم الدليل دليل لعدم من أقسامه، فإنَّه بعد تقسيم مستند الأحكام في الفصل الثالث إلى خمسة أقسام: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، والاستصحاب، والتعرض للكلام في الأربعة قال: (وأما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: الأول: استصحاب حال العقل) إلى آخر ما ذكره في الكتاب، وإنَّما ذكر ما ذكره من القيد الراجع إلى التفصيل في عدم الدليل دليل لعدم الذي هو في مقابل القسم الأول، وذكر في ذيله: (أنَّه لو استند في إثبات الإباحة إلى الأصل المذكور) أي عدم الدليل دليل لعدم جرى فيه التفصيل أيضاً، وهذا كما ترى لا تعلُّق له بالتفصيل في باب البراءة. وأما كلامه في المعارج فينطبق على قوله في المعبر في ذيل القسم الثاني ومنه

القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر، فإن مراده من التمسك بالبراءة الأصلية ما ذكره من بيانه بقوله: (فنعول لو كان ذلك الحكم ثابتاً) إلى آخره، ومع ذلك لا تعلق له بالتفصيل المحكي عنه أصلاً، وبالجملة التأمل في أطراف كلمات المحقق قدس سره سيما قوله في آخر كلامه في المعارج المحكي في الكتاب يقتضي القطع بعدم تعرضه لأصل البراءة وأن محلّه في الكتاين عدم الدليل دليل العدم، مع أن جعله عدم الدليل على الحكم دليلاً على عدم الحكم من جهة لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير ثبوته مع عدم الدليل لا تعلق له بالتفصيل المذكور في عدم الدليل دليل العدم أيضاً.

ثم إن كان مراده جعل ذلك دليلاً على نفي الحكم في مرحلة الواقع كما هو الظاهر من كلامه فلا تعلق له بباب البراءة أصلاً، وإن كان ما أفاده محل مناقشة من حيث إن عدم الدليل على حكم الفعل لا يجعله غير مقدور، وإن كان مراده جعل ذلك دليلاً على نفي التكليف في مرحلة الظاهر أي التكليف الفعلي كما استظهره شيخنا قدس سره منه أمكن الاستدلال به في باب البراءة، وإن لم يكن تاماً فإن الدليل العقلي على نفي التكليف الفعلي إنما هو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لا قبح التكليف بما لا يطاق على ما عرفته في محلّه، فما زعمه المحدث الأسترآبادي في تحقيق ما أفاده المحقق قدس سره مضافاً إلى عدم استقامته كما يظهر بالتأمل فيما أفاده شيخنا قدس سره، وعدم محصل للعلم العادي المذكور في كلامه أجنبي عنه، إذ النفي عند المحقق سواء كان المنفي الحكم الواقعي أو الفعلي مستند إلى قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق ولا يعقل التفصيل المذكور ولا غيره من التفاصيل بناء على الاستناد إليها كما هو ظاهر، كما أنه لا يعقل التفصيل المذكور على تقدير الاستناد في باب البراءة إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان، كما أنه لا يعقل الفرق بين قولي المخطئة والمصوبة على التقديرين أيضاً.

قال في المعبر: «الثالث يعني من أدلة العقل الاستصحاب وأقسامه ثلاثة الأول: استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الأصلية كما يقال الوتر

نعم الفرق بين المذهبين أن المصوبة لا يقولون بثبوت الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل والمخطئة يقولون بذلك، إلا أن الفريقين متفقون على إناطة العقاب بالبيان وأنه يقبح العقاب بدونه، وإن كان هنا حكم واقعي في حال الجهل، وهذا معنى نفي الحكم الفعلي على المذهبين لما أسمعناك مراراً أن الحكم الفعلي ليس إنشاء آخر من الشارع في قبال الحكم الشأني، وإنما هو يعتبر من حكم العقل بجواز المواخضة على المخالفة وعدمه، فالشأني والفعلي من مراتب الإنشاء الصادر من الشارع بالنظر إلى حكم العقل، نعم عنوان الخطاب والحكم والتكليف يتبع عند بعضهم تنجز الإنشاء الصادر من الشارع فوجوده النفس الأمري عنده لا يتصف بالأوصاف المذكورة ما لم يحكم العقل بثبوت العقاب على مخالفته، وكيف ما كان فيما حكم العقل بقبح العقاب يحكم قطعاً بنفي الحكم الفعلي؛ لأنه يتبع نفي العقاب حقيقة وهذا ملاك البراءة العقلية لا غيره، كما أنه ملاك البراءة الشرعية أيضاً، وإن استفيد من أخبارها الإباحة الظاهرية، فإن الحكم بالإباحة في مرحلة الظاهر يلزم نفي التكليف الفعلي أيضاً.

نعم على القول باعتبار البراءة من باب الظن استناد إلى الاستصحاب أو غيره يحكم بنفي التكليف الواقعي ظناً لكنه لا تعلق له بالمقام؛ لأنه يدخل البراءة حينئذ في الأدلة ويخرج من الأصول، كما أنه على تقدير قول المحقق المتقدم وبعض آخر ممن وافقه في ظاهر كلامه يكون من الأدلة القطعية على نفي الواقع استناداً إلى ما عرفت من قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، فما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب في رد المحدث المتقدم ذكره في كمال الجودة، فقد ظهر ممّا ذكرنا كله أن التفصيل المنسوب إلى المحقق في باب البراءة بل مطلقاً لا أثر له في كلامه.

ليس واجباً؛ لأن الأصل براءة الذمة، ومنه أن يختلف العلماء في حكم الدية المترددة بين الأقل والأكثر كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع، إلى أن قال الثاني: «أن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به أما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر، الثالث: استصحاب حال الشرع، ثم اختار أنه ليس بحجة» انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله، وذكر في المعارج على ما حكى عنه: «أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك فيجب نفيه، وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين: إحداهما: أنه لا دلالة عليه شرعاً بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه.

والثانية: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت الدلالات منحصرة فيها لكننا يتنا انحصار الأحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم* انتهى، وحكى عن المحدث الأسترآبادي في فوائده: «أن تحقيق هذا الكلام هو أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه لأن جمّاً غفيراً من أفاضل

علمائنا أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما في المعبر كانوا ملازمين لأنتمنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همهم وهم الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم يضيعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع، إلى أن قال ولا يجوز التمسك في غير المسألة المفروضة إلا عند العامة القائلين بأنه صلى الله عليه وآله أظهر عند أصحابه كل ما جاء به وتوفاقت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص صلى الله عليه وآله أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به* انتهى.

أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلاً أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالة في نظر المستدل، فإن الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق رحمه الله في كلامه السابق، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر يسمى حكماً واقعياً أو حكماً شائئياً على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على أن

مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحينئذ فكل ما تتبّع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التبّع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي، ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، ولا بين العامة والخاصة، ولا بين المخطئة والمصوبة، ولا بين المجتهدين والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالى بالنسبة إلى عبيدهم، هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله لو سئناه حكماً بالنسبة إلى الكل فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه الله من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به؛ لأن المفروض عدم إناطة التكليف به.

نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرد، بل مع ظن عدم المانع من نشره في أوّل الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه، لكنّ هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق رحمه الله، فما تخيّل المحدث تحقيقاً لكلام المحقق رحمه الله مع أنّه غير تام في نفسه أجنبني عنه بالمرّة.

نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم، لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق رحمه الله.

ومن هنا يعلم أنّ تغاير القسمين الأوّلين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل

وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الانتكال على الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناطق الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية أن الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب وقال به لأجل أن عدم الدليل دليل لعدم، نعم هذا القسم الثاني أعم مورداً من الأول^(١)؛ لجريانه في الأحكام العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الأصوليين.

(١) قد عرفت الإشارة إلى ما وقع من المحقق قدس سره من التسامح في تقسيم الاستصحاب بجعل عدم الدليل دليل لعدم من أقسامه بإرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة من الاستصحاب، وإن لم يكن مستنداً إليها بل إلى شيء آخر.

وأما النسبة بين الأصلين بحسب المورد فهي عموم من وجه؛ لجريان الأصل المذكور في المسائل الاعتقادية والعملية دون الموضوعات الخارجية، وجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية العملية بالمعنى الأعم من الأصولية العملية والفقهية والموضوعات الخارجية دون المسائل الاعتقادية، ففرضه قدس سره من الحكم بتعميم مورد الثاني إنما هو لدفع توهم كونه أخصّ مطلقاً من الاستصحاب مورداً لا لبيان كون الاستصحاب أخصّ منه مطلقاً، وإن كان الأصل المذكور لا دليل عليه عندنا مع دعوى الإجماع عليه في كلماتهم إلا إذا أفاد القطع بعدم، فإن جرى في مورده الاستصحاب حكماً بمقتضاه وإلا أعرضنا عنه فيرجع إلى أصل آخر، لكنّه كلام آخر لا تعلق له بالمقام.

والحاصل: أنه لا ينبغي الشك في أن بناء المحقق رحمه الله على التمسك بالبراءة الأصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه في المعبر الثاني: مقتضى الأدلة المتقدمة^(١) كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريره في الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعاً ولو أفاده لم يكن معتبراً إلا أن الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية منهم صاحب المعالم رحمه الله عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي رحمه الله.

ولعل هذا هو المشهور بين الأصوليين، حيث لا يتمسكون فيها إلا باستصحاب

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام لا تعلق له بخصوص المسألة، بل هو جارٍ في جميع موارد البراءة، فإنك قد عرفت في أوّل المسألة أن عدّة أصل البراءة في الأصول العملية مبني على ما هو التحقيق من عدم إناطته بالظن بالواقع عقلاً وشرعاً شخصاً ونوعاً، وأن مفاده القطع بعدم العقاب والإلزام في مرحلة الظاهر، وإن كان صريح صاحبي المعالم والزبدة قدّس سرهما إناطته بالظن حيث أبطل الرجوع إليه في مقابل الخبر بأنه لا يحصل منه الظن مع قيام الخبر الواحد الجامع للشروط على خلافه، بل هو الظاهر من الأكثرين نظراً إلى تقسيمهم الاستصحاب إلى حال العقل وإلى حال الشرع، ومصيرهم إلى إناطة الاستصحاب بالظن بل صريح غير واحد منهم في باب البراءة جعل المستند فيها استصحاب البراءة، بل المراد من التمسك بالبراءة الأصلية المدعى عليها الإجماع في كلام المحقق هو ذلك كما هو واضح، إلا أنه ستقف في الجزء الثالث على عدم إفادة الاستصحاب الظن بقسميه أولاً وعدم دليل على حجّيته ثانياً، وإنما المسلّم عندنا الإجماع على البراءة في موارد لا الإجماع على العمل بالظن الحاصل منها على تقدير تسليمه فانتظر.

البراءة السابقة، بل ظاهر المحقق رحمه الله في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل، وظاهره أن اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية.

والتحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظن وإنما هو العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمة وحكم العقل.

الثالث: لا إشكال في رجحان الاحتياط^(١) عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها.

(١) الكلام في هذا الأمر وإن تعلق من جهة بالمسألة الكلامية، إلا أنه لمكان ترتب بعض الثمرات الفقهية عليه عنوانه في المقام، والكلام في المقام قد يقع في نفس الاحتياط وقد يقع في الأمر المتعلق به، أما نفس الاحتياط فلا إشكال بل لا خلاف في رجحانه وحسنه لاستقلال العقل بذلك، ويكشف عنه الأوامر الشرعية المتعلقة به في الشريعة، بل في جملة من الأخبار التصريح بما يستفاد منه رجحانه الذاتي، إنما الكلام في أن حسنه واستحقاق المدح عليه من حيث كشفه عن صفة السعادة في الفاعل المحتاط وأنه في مقام إطاعة المولى فلا يكون الفعل أو الترك المتحقق به الاحتياط حسناً وإنما هو كاشف عن صفة في الفاعل، فالمدح فاعلي فلا يكون هنا استحقاق للثواب، فإن المدح على الفعل ملازم له لا المدح مطلقاً ولو رجع إلى الفاعل على ما حقق في مسألة التحسين والتقييد أو من حيث ذاته ونفسه، فإذا عُنُون به الفعل أو الترك يعرض عليهما عنوان يوجب حسنهما فيلزمه استحقاق الأجر والثواب عليهما صريح كلام شيخنا في المقام وموضع آخر من كلماته الثاني وإن الالتزام باستحقاق المحتاط الثواب على الاحتياط عقلاً لا يلزم الالتزام باستحقاق التجري العقاب على المتجري، وهو لا يخلو عن غموض بل تأمل.

وأما الأمر المتعلق به وطلبه فلا ينبغي الإشكال في كون طلبه العقلي إرشادياً محضاً، بل هو الشأن في جميع الأحكام العقلية؛ لأن حكمه أينما وجد إرشادي صرف، غاية الأمر كونه في المقام وفي باب الإطاعة والمعصية أوضح؛ من حيث إن المطلوب حقيقة عنوان في الغير كما هو ظاهر، وأما الأمر والطلب المتعلق به شرعاً فهل هو إرشادي محض كالطلب العقلي أو له جهة مولوية أيضاً فيثاب على إطاعته كسائر الأوامر الندية الشرعية المولوية؟ فيه وجهان كما في الكتاب: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب فإنه يقتضي كون الطلب مولوياً فإنه الأصل في الأوامر الصادرة من الشارع بل مطلق الموالي من غير فرق بين الأمر الإلزامي وغيره.

ومنه يظهر أن قوله بعد فرض عدم إرادة الوجوب ليس من القيود الظهور المذكور بحيث لا يكون ظاهراً في الطلب المولوي على تقدير إرادة الوجوب، بل هو بيان لما هو المفروض من الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية والوجه فيما ذكرنا من الأصل على القول بكون الأمر مجازاً في الطلب الإرشادي كما قيل أو منسلخاً عن معنى الطلب رأساً ومستعملاً في الأخبار كما زعم ظاهر، وأما على ما هو الحق وعليه شيخنا قدس سره كما أوضحناه في محله من كونه حقيقة في الطلب الإرشادي أيضاً فلأن صدور الطلب الإرشادي من المولى العالي المطاع يحتاج إلى تخلية نفسه من المولوية فيتوقف على ملاحظة زائدة حقيقة فتدبر.

نعم هنا مناقشة فيما أفاده من جهة أخرى حيث إن المفروض عند استعمال الأوامر المتعلقة بالاحتياط في الأخبار المتقدمة في الطلب القدر المشترك وخصوصية الاستحباب لا بد أن تستفاد من دليل آخر، فكيف يتمسك بظهور لفظ الأمر في الطلب النديبي المولوي؟ لكن يدفعها أن الطلب القدر المشترك المستفاد

منها أيضاً يمكن أن يكون إرشادياً ويمكن أن يكون مولوياً فإذا استفيد النذب من الخارج في مفروض البحث فيحكم بكونه مولوياً فتدبر.

ومن جهة بعض الأخبار الظاهرة في أن مطلوبة الاحتياط من جهة خاصية مترتبة على ذاته وهي صيرورة نفس المكلف أطوع للشارع لا أن يكون من جهة مجرد كونه عنواناً في غيره ومقدمة له، ومن أن الظاهر من أكثر الأخبار الواردة في باب الاحتياط بعد التأمل فيها كون الأمر به من جهة كونه عنواناً في غيره ومقدمة له فيكون مؤكدة للطلب العقلي لا أن يكون الغرض منه التأسيس فيكون حاله حال الأمر المتعلق بالإطاعة كتاباً وسنةً من حيث كونه مؤكداً لحكم العقل بالإطاعة وكالأمر المتعلق بالإشهاد والكتابة والتوبة وغيرها من الأوامر الشرعية التي يعلم كون المقصود منها التوصل إلى ما يترتب على فعل المأمور به بحيث لا يكون الأمر في مقام المولية أصلاً في أمره، ألا ترى إلى قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»، حيث إن الظاهر منه كون طلب ترك الارتكاب من حيث كونه في معرض الهلاكة، وأن الغرض منه مجرد النجاة عن ذلك، وعليه يترتب على فعل الاحتياط ثوابان على تقدير موافقته للواقع من حيث إطاعة الخطاب الواقعي وإدراك حسنه العقلي لو كان حسنه راجعاً إلى الفعل، وإلا فثواب واحد، وعلى الوجه الأول يترتب عليه استحقاق الثواب زائداً على الثوابين بملاحظة إطاعة الأمر المتعلق بالاحتياط، ولا يبعد استظهار الوجه الثاني من سياق الأخبار الواردة في الباب على ما في الكتاب، مضافاً إلى الاقتران الذي أفاده ضرورة كون طلب الاجتناب عن المحرم المعلوم إرشادياً لا يحتمل غيره فيكون طلب الاجتناب عن الشبهة كذلك، وإن أشكل بناءً على ما استظهر شيخنا قدس سره من كون الاحتياط حسناً بالذات يستحق فاعله عند العقل المدح على فعله فيستحق الثواب، فإن هذا المعنى من الحسن يلزم الطلب الشرعي المولوي، إلا فيما لا

يمكن كما في الإطاعة حيث إنها وإن كانت حسنة بالذات إلا أنه يستحيل تعلّق الطلب الشرعي المولوي بها، لا من جهة عدم إمكان تعلّق الحكم المستفاد من الأدلة اللفظية المتعلقة بالإطاعة بنفس هذا الحكم حتّى يقال بأنّ أوامر الإطاعة على تقدير كونها مولوية شرعية لا يشمل نفسها، فلا يرد هناك محذور لما عرفت مراراً من أن قصور اللفظ مع ظهور مناهج الحكم لا يقدح في الحكم بالإرادة، بل من جهة لزوم التسلسل على تقدير كون الإرادة المتعلقة بإطاعة الأمر المولوي مولوية.

فإن شئت توضيح ذلك فنقول: إن حكم العقل بحسن الفعل وقبحه وطلبه المتعلّق به وإن كان إرشادياً دائماً لعدم تصوّر مولوية للعقل، إلا أنه بعد ثبوت الملازمة بين حكمه والحكم الشرعي الذي يرجع إلى كونه دليلاً وكاشفاً عنه يكون الحكم الشرعي المستكشف عنه شرعياً مولوياً في مورد القابل، نعم يكون حكمه الإدراكي تابعاً للمدرك واقعاً من غير أن يختلف حاله بحسب الإدراك العقلي، فإذا بني على كون الاحتياط حسناً عقلاً يستحق فاعله المدح عند العقل على فعله ويستحق الأجر والثواب عليه فيكون قابلاً لتعلّق الأمر الشرعي المولوي به، فلا محالة يستكشف بقاعدة الملازمة عن تعلّق أمر مولوي به من جانب الشارع، ولا يتنافى ذلك ما تقدّم من الأخبار؛ لأنّه يحتمل قريباً كون المراد منها بيان كون الحكمة في الأمر به التوصل إلى الغير كما هو الشأن في كثير من الواجبات النفسية، لا أن يكون الأمر المتعلّق به غيرياً مقدمياً، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى بل الأمر في جميع الواجبات الشرعية يلاحظ فيه عند العدلية التوصل إلى الغير، فإنّهم حكموا بأنّها إنّما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية، ومع ذلك يكون الأمر المتعلّق بها شرعياً مولوياً.

وهذا الذي ذكرنا من كون الحكم العقلي الإرشادي ملازماً للأمر الشرعي المولوي

في مورد القابل مع وضوحه قد حققنا القول فيه وفصلناه في مسألة الملازمة، اللهم إلا أن يُقال إن حسن الاحتياط عقلاً إنما هو من حيث كونه من مراتب الإطاعة، فيكون حال الأمر المتعلق به المستكشف من قاعدة الملازمة حال الأمر المتعلق بالإطاعة، نعم يمكن أن يلاحظ الشارع في أمره المستكشف من الأدلة اللفظية عنواناً آخر للاحتياط فأمر به أمراً مولوياً بهذه الملاحظة، كما أنه يحتمل أن يكون جهة أمره عنوانه الملحوظ في حكم العقل فتأمل.

ثم إن هنا إشكالاً أيضاً على القول بكون حسن الاحتياط والمدح المتعلق به فاعلياً أيضاً، وملخصه: أنه بناء عليه يتعين القول بكون الأمر المتعلق به غيرياً مقدمياً صرفاً، إذ لا حسن فيه بالفرض أصلاً، فعلى هذا لا بد أن يبنى الكلام في حكم الأمر المتعلق بالاحتياط من حيث كونه إرشادياً أو مولوياً على الكلام في نفس الاحتياط من حيث كونه حسناً بالذات أم لا، فلا معنى للتكلم في المقامين، هذا وقد يذب عنه أيضاً بأن عدم إدراك العقل لجهة محسنة في نفس الاحتياط لا يلزم عدمها في نفس الأمر وعند الشارع، فيمكن تعلق الأمر الشرعي المولوي به فيستظهر منه وجود جهة في الاحتياط غير ما استكشفه العقل فتأمل.

ثم إن ما أفاده شيخنا قدس سره في ذيل هذا الأمر بقوله: (ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط) إلى آخره، مما لا إشكال فيه أصلاً؛ لأن حكم جميع صور دوران الأمر بين التحريم وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة سواء فرض الدوران ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً واحداً عقلاً بل شرعاً أيضاً بالنظر إلى الأخبار الواردة، نعم في دوران الأمر بين الحرمة والكراهة نعلم بمرجوحية الفعل شرعاً وتعلق الطلب الشرعي بتركه فلا يتكلف في الحكم برجحانه شرعاً بأن الطلب المتعلق بالاحتياط شرعي مولوي كما هو ظاهر، كما أن ما أفاده من دفع التوهم على التعميم المذكور بقوله: (ولا يتوهم أنه يلزم من ذلك) إلى آخره، لا إشكال

وهل الأوامر الشرعية للاستحباب فينبأ عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك نظير أوامر الطبيب ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان، من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب ومن سياق جُلّ الأخبار الواردة في ذلك، فإنّ الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط، والظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزامياً لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب.

وكما أنّه إذا تيقّن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر.

بل وكما أنّ أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: أطيعوا الله ورسوله لمحض الإرشاد؛ لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة، ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحقّقه.

ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار حصّر حكمه الاجتناب عن الشبهة في التفصّي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم، واقتترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً.

ومن المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد

فيه أيضاً؛ ضرورة أنّ التحريم الذي يبحث عن احتماله في جميع المسائل هو التحريم الذاتي لا الشرعي.

لا يترتب على مخالفتها وموافقتها سوى الخاصية الموجودة في الأمور به وهو الاجتناب عن الحرام أو فوتها، فكذلك الأمر باجتنب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذراً من الوقوع في الحرام.

ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث إنه انقياد وإطاعة حكمية. فيكون حينئذ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر هذا.

ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام: «مَنْ ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أَنْ يقع في المحرمات»، وقوله: «مَنْ ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، وقوله: «مَنْ يرتع حول الحمى يوشك أَنْ يقع فيه»، هو كون الأمر به للاستحباب وحكمته أَنْ لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة، ولأزم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافاً إلى الخاصية المترتبة على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم، بناء على أَنْ دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة، وظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضاً.

ولا يتوهم: «أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة، بل حسن الاحتياط بتركه»، إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً؛ لأن محرمة التشريع تابعة لتحقيقه، ومع إتيان ما احتمل كونه عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع، ولذا

قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الرابع: نسب الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى الأخباريين مذاهب أربعة فيما لا نص فيه: «التوقّف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية»، فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة، فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنّب المحرّمات كحديث الثلث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة. والأظهر أنّ التوقّف أعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص.

والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم^(١)، فمن عبّر به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المرّد بين نصف الصيد وكلّه.

وأما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما، بأنّ المعبّر بالأولى

(١) فيكون التوقّف الأعم من الاحتياط أعم أيضاً من موارد احتمال التحريم، فمن عبّر بالتوقّف أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، فإنّك قد عرفت سابقاً أنّ المراد من التوقّف هو السكون عند الشبهة وعدم الدخول فيها سواء كانت الشبهة في الفعل أو الترك، فإنّ الظاهر من بعضهم الالتزام بالاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية أيضاً وإن كان الأكثر على خلافه.

قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهرية، والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية، أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف^(١) من حيث إنه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعاً؛ لأن معنى الإباحة الإذن والترخيص فتأمل.

ويحتمل الفرق بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير إذنه.

ويحتمل الفرق بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر^(٢)

(١) مبنى هذا الوجه كما ترى على عدم إمكان الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي على خلافه، فكلماً حكم الشارع بحرمة الشيء في مرحلة الظاهر فلا بد أن يكون حراماً في الواقع، فالحرمة ظاهرية بالملاحظة الأولية وإلا فهي واقعية، وكذا إذا حكم بحلية الشيء في مرحلة الظاهر فلا بد أن يكون حلالاً واقعياً، وهكذا فيلزم على هذا ارتفاع الأحكام الظاهرية والتصويب الباطل، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمل عقيب الوجه المذكور، وقد أسمعناك في أوّل هذا الجزء من التعليقة الإشكال فيما تسالموا عليه من عدم التنافي بين الحكمين المتضادين إذا اختلفا بالواقعية والظاهرية.

(٢) مبنى الاحتمالين على ما عرفت من أن الأمر بالاجتناب شرعي مولوي مع الالتزام بثبوت العقاب على مخالفة الأحكام الظاهرية، أو إرشادي عقلي أو شرعي لا يعاقب على مخالفته من حيث كونه ظاهرياً، فالعقاب على التقديرين على مخالفة الواقع لو اتفقت لأنه لازم البيان الشرعي ولو كان بلسان الإرشاد، كما أنه على الأوّل يستحقّ العقابين على تقدير مخالفة الواقع.

فيعاقب عليه مطلقاً وإن كان مباحاً في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول بأنه لا حرمة ظاهراً أصلاً، فإن كان في الواقع حراماً استحق المؤاخذه عليه، وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعاً بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكر العلامة الوحيد المتقدم في موضع آخر حيث قال بعد ردّ خير التثليث المتقدم بأنه لا يدلّ على الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أن من ارتكب شبهة واتفق كونه حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى*، انتهى.

ولعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً من أن الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر، نعم الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض أوامر الطبيب لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة.

وأما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلّص من الهلاك المحتمل في الفعل، نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب، وأما تركه فليس فيه إلا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبعوضاً للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه، بل عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركّب، ولا

يلزم من تسليم^(١) استحقاق الثواب على الانتقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري بالإقدام على ما يحتمل كونه مبعوضاً، وسيأتي تتمّة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

الخامس: أن أصل الإباحة في مشته الحكم إنما هو مع عدم^(٢) أصل

(١) لا يخفى عليك أن التقييد بالجهل المركّب ليس من جهة عدم تحقق التجري في صورة مطابقة الاعتقاد للواقع كما ربّما يتوهمه الجاهل، بل من جهة وضوح الأمر في هذه الصورة نظراً إلى انفكاك التجري عن الواقع وقد عرفت ما يتعلّق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة، وأمّا ما أفاده بقوله: (ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب) إلى آخره فقد أسمعناك الإشكال في التفكيك بين المدح الفعلي في الاحتياط بكونه راجعاً إلى الفعل والذم العقلي في التجري بكونه راجعاً إلى الفاعل لأنّه ملاك الفرق العقلي في الحكم بالاستحقاق والعدم كما هو ظاهر.

(٢) ما أفاده قدّس سره من الشرط في الرجوع إلى أصالة الإباحة في الشبهة الحكميّة أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما هو الشأن في جميع ما يكون الشكّ في الحكم مسبباً عن الشكّ في الموضوع؛ لأنّ الشكّ في الحليّة المسبّب عن الشكّ في قبول الحيوان للتذكية لا أثر له بعد الحكم بمقتضى الأصل على عدم قبوله للتذكية، بمعنى أن الأصل عدم تحقّق التذكية الشرعية بالنسبة إليه، لكنّ الرجوع إلى الأصل المذكور مشروط بعدم وجود عموم أو إطلاق من الكتاب والسنة يقتضي قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلّا ما خرج فإنّه مع الدليل المذكور لا يبقى شكّ بحكم الشارع في القابليّة حتّى يرجع إلى الأصل المذكور، فالشأن إذاً التكلّم في وجود الدليل وعدمه ومحلّه في الفقه وإن كان تمسك غير واحد لأصالة القبول بالآيات الواردة في حليّة ما أمسك الكلاب وما ذكر اسم الله عليه وبالأخبار الواردة في الاصطياد بالسهم والسيّف والكلاب ونحوها محلّ نظر بل منع؛ لعدم

موضوعي حاكم عليه، فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله للتذكية جرى أصالة الحل، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لأصالة عدم التذكية؛ لأن من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بحرمتها وكون الحيوان ميتة.

ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما فيما إذا شك في حيوان متوكد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل أن الأصل فيه الطهارة والحرمة.

فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية^(١) فإنما يحسن مع الشك في قبول

إطلاق لهما ينفع المقام أصلاً نظراً إلى سوقهما لبيان مطلب آخر كما هو ظاهر.

نعم لا بأس في التمسك للأصل المذكور بما دلّ عموماً على حلية كل حيوان مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية ونحوه، فإن حلية كل حيوان بالحلية الذاتية إلا ما خرج لا يجمع عدم قبوله للتذكية كما هو ظاهر.

(١) الحكم بالطهارة فيما فرضناه فإنما هو من جهة جريان أصالة الطهارة في الشبهة الحكمية كالموضوعية على ما هو المشهور، خلافاً للمحقق الخوانساري فالمقصود طهارته الذاتية في مقابل نجاسته كذلك، فلا ينافي الحكم بنجاسته لو حكم بحرمة أكل لحمه من جهة الشك في التذكية والحكم بعدمها وأنه ميتة كما هو ظاهر، وأما الحكم بحرمة الحيوان المذكور فلا بد أن يكون مستنداً إلى أصالة عدم التذكية؛ نظراً إلى عدم تسليمهما أصالة القبول وقول شيخنا قدس سره، وكيف كان فلا يعرف وجه إلى آخره نص في تسليمه أصالة القبول التي حكاه قبل ذلك عن بعض.

وأما ما حكاه عن الفاضل الهندي في الشرح وجهاً لما ذكر من قضية الحصر، فلا محصل له أصلاً مع قطع النظر عما أفاده قدس سره في ردّه فإنه لم يعلم المراد

التذكية وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج كما ادّعاه بعض.

وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه أن الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر، ولو شكّ في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق، وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحل والإباحة. نعم ذكر شارح الروضة هنا وجهاً آخر ونقله بعض محشيها عن تمهيد القواعد قال شارح الروضة: «إن كلاً من النجاسات والمحللات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر»، انتهى.

من الحصر في كلامه، فإنه إن كان المراد منه أن هناك قضية حاصرة في الشرع للنجاسات والمحللات فيتوجّه عليه مضافاً إلى منعها أنه لا معنى للرجوع إلى أصالة الطهارة وأصالة الحرمة حينئذ، بل يتعيّن الرجوع إلى الظهور اللفظي، اللهم إلا أن يكون مراده من الأصل الظهور فتدبر.

وإن كان المراد مجرد عدم الاطلاع بعد التفحص في الأدلة الشرعية إلا على نجاسات ومحللات، كما أنه مراد شيخنا قدس سره من حصر المحرّمات فيتوجّه عليه أن الحصر بهذا المعنى الذي ليس بحصر حقيقة لا يمنع من الشكّ في الحلية والحرمة فيرجع إلى الأصل، والعجب أنه قال في محكيّ الشرح بعد ما حكاه عنه في الكتاب وهو ظاهر مع أنك قد عرفت أنه لا محصل له فلا وجه إذاً لما أفاده إلا ما عرفت من عدم ثبوت أصالة القابلية عندهما وعرفت ما يقضي بشبوتها مما دلّ بظاهره على حلية كل حيوان، فإنه يلزم قبوله التذكية كما هو ظاهر.

ويمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرّمته؛ ولذا يتمسّكون كثيراً بأصالة الحل في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إنّ الحل إنّما علّق^(١) في قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

(١) هذا وجه آخر للحصر غير ما ذكرناه من الوجهين وهو حصر الإجمالي للمحلّلات في الطيّبات، وإن كانت إرادته بعيدة عن كلام الشارح، ودلالة القضية على الحصر ليست مستندة إلى مفهوم الوصف حتّى يمنع سيّما في الوصف الغير المعتمد على الموصوف المحقّق المذكور، بل من جهة ورودها في جواب الاستفهام في سورة المائدة: يسألونك ما ذا أحلّ لهم على ما أفاده قدّس سره، فمعناه أنّ الطيب حلال ليس إلّا، فيلزم أن يكون غيره حراماً فإذا أريد الحكم بحليّة حيوان أو غيره فلا بدّ من إحراز كونه طيباً، وإلّا فلا يجوز الحكم بحليّته لأنّه معنى حصر الحليّة في الطيب، لأنّ نفس الشك في إرادته من الكلام ولو من جهة الشك في صدق الموضوع عليه يكفي في الحكم بعدم المحمول له في مرحلة الظاهر فيحكم بالتحريم لأنّه معنى نفي التحليل فلا يحتاج إلى إحراز عدم الموضوع بإجراء الأصل في الوصف العنوانى للموضوع المراد حتّى يقال بعدم حالة سابقة له سواء كان الطيب أمراً وجودياً أو عدمياً أي مجرد عدم تنفّر الطبع واستقذاره فتأمل.

وأما ما أجاب به عنه شيخنا قدّس سره من المعارضة بقوله: (قلنا إنّ التحريم إلى آخره، فقد يناقش فيه:

أولاً: بأنّ مجرد تحريم الخبائث في الكتاب العزيز مع عدم دلالة القضية على

قلنا: إنَّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة وعموم قوله تعالى: قل لا أجد فيما أوحى إلي، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام إلا ما حرّم الله تعالى»، مع أنه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيباً، بل الطيّب ما لا يستقذر فهو أمر عديمي يمكن إحرازه بالأصل عند الشك فتدبر.

السادس: حكى عن بعض الأخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو أنه: «هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله فيقال له بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية فيقول كنت أعمل بقول المعصوم وأقتفي أثره،

الحصر لا يفيد شيئاً، فإنَّ تحريمها من حيث كونها من أفراد المفهوم.

وثانياً: بأنَّ تقابل الطيّب والخبث تقابل التضادّ كما حكى عن الصحاح والقاموس، ويستفاد من تفسير الطيّب بما يستلذّ به النفس والخبث بما يستكرهها ولم يعلم عدم ثالث لهما بل الثالث بين المعنيين موجود بالوجدان، فإذا لا معنى للتعارض بين الأصلين حتّى يرجع إلى أصالة الحلّ وعموم الحليّة في الآية والرواية، نعم لو كان تقابل الخبيث والطيّب تقابل الإيجاب والسلب أمكن الحكم بالحليّة في مورد الشكّ من جهة الأصل الموضوعي كما ذكره، إذ لا يتصور هناك معارض له، إلا أن يناقش فيه بما عرفت التأمل فيه، وهذا والذي يقتضيه التحقيق أنه على تقدير دلالة الآية على الحصر لا معنى لإجراء الأصل الحكمي حتّى يعارض بأصالة عدم التحريم، كما أنه لا معنى للتمسك بالعموم والأصل اللفظي للشكّ في الموضوع، فإن جرى هناك أصل موضوعي سليم عن المعارض تعيّن الرجوع إليه وإلا فالحصر بالمعنى المذكور أيضاً لا يجدي في رفع اليد عن أصالة الحلّ، وما ذكرناه في تقريب عدم الحاجة إلى الأصل عند الشكّ مع تسليم الحصر كان مبناه على تقريب الاستدلال لا على الاعتقاد والتحقيق.

وما يثبت من المعلوم فإنَّ اشتبه على شيء عملت بالاحتياط، أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط ويقابل بالإهانة والإحباط فيؤمر به إلى النار ويحرم مرافقة الأبرار، هيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين وأهل الاحتياط في النار معذبين» انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى على العوام فضلاً عن غيرهم أن أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وآته سبيل النجاة، وأما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمة فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم، وإلا فالاحتياط في ترك الفتوى، وحينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، وإن لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبواً على الالتزام بتركه كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعاً، وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الأخباريين^(١) له إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا قول الأصولي له إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

(١) الغرض أنه بعد سلب باب طريق الإفتاء للمجتهد المرجع من حيث تساوي أدلة البراءة والاحتياط في نظره وعدم قدر متيقن في البين بالفرض وعدم جواز الرجوع للجاهل بالحكم الظاهري للمسألة إلى الأموات فلا محالة يرجع إلى ما يحكم به عقله من الوجهين على التقديرين، ولا ينفع قول كل من المجتهد والأخباري له من حيث لزوم الأخذ به من حيث التعبد لفرض عدم الدليل عليه، وإلا فلو فرض إيجابه للردع عن حكم عقله فلا إشكال في لزوم الارتداد لكنه لا تعلق له بما هو المقصود من البيان، فإن النفع بهذا المعنى موجود بالنسبة إلى جميع موارد الرجوع إلى العقل في المسائل الاعتقادية كما هو ظاهر.

وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والإفتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين ولا متيقن من الأمرين في البين، ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى، فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل^(١) بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً كالنهي المجرد عن القرينة

(١) قد أسمعناك في أوائل هذا المقصد أن من أسباب اشتباه الحكم الكلّي الصادر من الشارع وموجباته إجمال اللفظ المتكفل لموضوع القضية الشرعيّة أو محمولها بمعنى عدم ظهور مراد الشارع منه بما هو المناط في باب الألفاظ، من غير فرق بين الإجمال الاصطلاحي وغيره، وأن يكون مستنداً إلى هيئة النهي من جهة الاشتراك اللفظي أو المعنوي مع عدم ظهور بعض الأفراد أو كثرة الاستعمال في الكراهة مع الوضع للتحريم بحيث يوجب إجمال اللفظ أو غيرها أو مادته ومعرضه بأحد موجبات عدم تبين المراد كالغناء إذا كان الاختلاف بحيث يرجع إلى الأقل والأكثر بحيث يكون هناك ما يعلم صدق الغناء عليه على كل تقدير ويعلم بكونه مراداً، وإنما الشك في إرادة بعض الأصوات من حيث عدم تبين حقيقة اللفظ عرفاً بكنهه وحده وحقيقته كما هو الشأن في أكثر المفاهيم العرفيّة.

وأما إذا تبين المفهوم وشك في الإرادة من جهة أخرى ولم يوجد هناك شرائط التمسك بالإطلاق كما فيما ذكره من مثال الخمر من باب مجرد الفرض فأقل قليل، ومما ذكرنا كله يظهر أنه لا تعلق للمسألة بالشبهة الموضوعيّة العرفيّة

إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة، وإما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به ولحكم في ذلك كله كما في المسألة الأولى، والأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا:

وربما يتوهم أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد.

المسألة الثالثة: أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما

والأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه، عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها وبعض ما ورد في خصوص تعارض

التي تسمى بالشبهة في طريق الحكم عند الأخباريين.

وقد وافقوا المجتهدين في الحكم بالإباحة فيها وإن سميت بالشبهة في الموضوع المستنبط وأطلقت عليها الشبهة في الموضوع بقول مطلق من حيث إن الموضوع الكلّي للحكم فيها غير معلوم، إلا أن الإطلاق لا يؤثر في إخراج المسألة عن الشبهة الحكمية المنوط بعدم تبين القضية الشرعية موضوعاً أو محمولاً أو هما معاً؛ لأن الحكم على ما عرفت مراراً ليس مجرد المحمول وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، وإن وقع وهم هناك لبعض أوائل الطلب، ثم إن حكم المسألة حكم المسألة الأولى عند المجتهد والأخباري من غير فرق بينهما أصلاً عند الفريقين.

النصين مثل ما في عوالي اللثالي من مرفوعة العلامة رحمه الله إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام قال: «قلتُ جعلتُ فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر. فقلتُ يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلتُ: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان عندي. فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم. قلتُ: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين لهم فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط. فقلتُ: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع؟ قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» الحديث.

وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير^(١) إلا أنّها ضعيفة السند،

(١) أخصيتها بظاهرها من أخبار التخيير لا تحتاج إلى البيان، فإن ما دلّ على التخيير على ضربين:

أحدهما: ما حكم فيه بالتخيير ابتداء من دون اعتبار فقد المرجّحات. ثانيهما: ما حكم به بالتخيير مع فقد المرجّحات مطلقاً، سواء أمكن الاحتياط أو لم يمكن، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

وظاهر أنّ كلاهما أعمّ مطلقاً من الرواية، فلو كانت معتبرة من حيث السند لزم تقديمها على أخبار التخيير والعمل بها وإن كان حملها على صورة عدم إمكان الاحتياط بعيداً إلا أنّه لا مناص عنه بعد أخصيّة الرواية إلا أنّها غير معتبرة سنداً

وقد طعن صاحب الحداث فيهما، وفي كتاب العوالي وصاحبه فقال: «إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور»^{*} انتهى.

جداً فلا تعارض أخبار التخيير، وأما ما دلّ على التوقف والاحتياط فهو على ضربين أيضاً:

أحدهما: ما ورد في مطلق الشبهة وقد عرفت حاله، مضافاً إلى كونه أعمّ فلا تعارض ما دلّ على التخيير.

ثانيهما: ما ورد في خصوص المتعارضين من الأخبار كمقبولة عمر بن حفظة التي رواها المشايخ الثلاثة، فإنه حكم فيها بالتوقف والإرجاء بعد فقد المرجحات، إلا أن الحكم بالتوقف فيها لما كان مختصاً بالتمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام نوعاً فتكون أخص من أخبار التخيير بهذه الملاحظة، فيرجع إليها ويحكم في أمثال زماننا بالتخيير، ولا إجماع على عدم الفصل بين الزمانين، كما أنه لا إجماع على اتحاد حكم العلاج ترجيحاً وتخييراً، بل ظاهر المقبولة وغيرها إعمال المرجحات في مورد التمكن، بل هو موردها فتدبر، ثم إنه قدس سره ليس في مقام التحقيق في قوله: (ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط) إلى آخره، بل الغرض مجرد الإشارة إلى الوجوه والأقوال وإلا فلا معنى لمرجحية الأصل عنده ولا التوقف في الأخبار؛ لأن المختار في تعارضها بعد التكافؤ التخيير بين الخبرين، وإنما التوقف المراد به التساقط في مورد التعارض والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما إن كان، أو إلى التخيير إن لم يكن في غير الأخبار، لا التساقط مطلقاً والرجوع إلى الأصل كذلك.

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافقه أو كون الحكم الوقف أو التسايط والرجوع إلى الأصل أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر أو دائماً وجوه، ليس هنا محل ذكرها، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط والله العالم.

بقي هنا شيء.

وهو أن الأصوليين^(١) عتَبُوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر

(١) الكلام فيما يتعلق بما أفاده يأتي إن شاء الله تعالى في الجزء الرابع من التعليقة، وبزعمي أن مسألة الناقل والمقرر أعم من مسألة المبيح والحاضر، وتخطئة البعض أولى من جعل المسألتين متقابلتين، كما أن خلافهم في المسألتين في تقديم الموافق أو المخالف مبني على الترجيح بالموافقة من حيث الاعتضاد بالأصل، نظراً إلى اعتباره عندهم من باب الظن كما يقتضيه كلمات الأكثرين أو التبعّد بناء على جواز الترجيح بما لا يوجب أقرية أحد المتعارضين على خلاف التحقيق الذي تسمعه في محله أو المخالفة من حيث إن التأسيس أولى من التأكيد وإن بناء الشارع على تبليغ ما يخالف الأصل فالظن في جانب المخالف، وأما حكمهم بالتخيير كما عليه المجتهدون أو الاحتياط كما عليه الأخباريون فمفروض فيما لم يكن هناك مرجح ولو كان أصلاً من الأصول هذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة كما عليه الأكثرون، وإلا فيحكم بالتخيير مع وجود الأصل في المسألة أيضاً كما صرح به الشيخ في العدة، وهذا الوجه وإن كان في ظاهر النظر ممّا لا غبار فيه إلا أنه ربّما يباه كلمات جماعة، كما أن ما أفاده في الكتاب من تنزيل كلماتهم في المسألتين على التكلم في حكم المسألة بحسب الأصول والقواعد مع قطع النظر عن أخبار التخيير وإلا فيحكمون به بالنظر إليها ربّما ينافيه أيضاً بعض أدلّهم بل كلماتهم، فإن كلام جمع ينادي بالترجيح بالأصل، فراجع وانتظر لبقيّة القول في ذلك في محله.

الموافق للأصل على المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل إلى أكثر الأصوليين، بل إلى جمهورهم منهم العلامة قدس سره، وعنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه ونسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية، كما أن قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين، والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير.

ويمكن أن يقال إن مرادهم من الأصل في الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاضر وإن حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين. لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم فلاحظ وتأمل.

المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة وفيير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية

كما إذا شك في حرمة شرب مائع أو إباحته للتردد في أنه خل أو خمر، وفي حرمة لحم لتردده بين كونه من الشاة أو من الأرنب. والظاهر عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة^(١) للأخبار الكثيرة

(١) لمكان اختصاص جملة مما دلّ على الحليّة في الشبهة التحريميّة بالشبهة

الموضوعية، منها مثل ما ذكره في الكتاب وما لم يذكره وافق الأخباريون من أصحابنا المجتهدين في الحكم بالإباحة فيها، وقد خرجوا بها عما اقتضى بزعمهم وجوب التوقف في مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الموضوعية بعمومها كأخبار التلث ونحوها، ومما استدل به غير واحد على الإباحة في الشبهة الموضوعية تبعاً للعلامة قدس سره رواية مسعدة بن صدقة، ولا إشكال في ظهورها صدرأ وذيلأ في المدعى مع عدم استظهار التمثيل من الأمثلة المذكورة فيها للكلية المذكورة فيها صدرأ وذيلأ، سواء استظهر التقريب كما استظهره بعض أفاضل مقاربي عصرنا في فصوله أو لم يستظهر شيء منها وحكم بإجمال الرواية من هذه الجهة، في وجه توضيح ذلك أنه لا إشكال في أن الحلية في الأمثلة المذكورة في الرواية ليست مستندة إلى نفس الشك في الحلية، إذ لولا الأمارات المقتضية للحلية فيها وكذا الأصول الموضوعية المقتضية لها الحاكمة على ما يقتضي التحريم فيها بالاتفاق الحاكم على أصالة الحلية لم يحكم فيها بالحلية، فالحلية مستندة إلى تلك لا إلى نفس الشك، فإن الثوب والعبد إن لم يلاحظا من حيث التصرف واليد كان مقتضى الأصل الموضوعي وهو عدم تملك البائع مضافاً إلى أصالة الفساد في المعاملات وأصالة الحرية في الإنسان فساد المعاملة الواقعة وحرمة التصرف فيهما فالحكم فيهما بصحة الشراء وحلية التصرف من جهة أصالة الصحة في اليد والتصرف وكذا المرأة مع احتمال النسب المانع من النكاح بينها وبين الزوج أو تحقق الرضاع المحرم بينهما إن لم يلاحظ فيها أصالة عدم تحقق النسب والرضاع حكم فيها بالحرمة وفساد النكاح من جهة أصالة الفساد الراجعة إلى أصالة عدم تحقق الزوجية بينهما.

لا يقال إن الشك في الصحة والفساد إذا كان مسبباً عن احتمال وجود المانع لتأثير النكاح تعين إجراء أصالة عدم المانع الموافقة لأصالة الحلية، فالرجوع إليها رجوع إلى

أصالة الحلية حقيقة، نعم إذا كان الشك مسبباً عن وجود المقتضي كما في المثالين الأولين كان مقتضى الأصل الأولي الحكم بالحرمة لو لا الأصل الحاكم؛ لأننا نقول ما ذكر من الرجوع إلى أصالة عدم المانع إن أريد به ذات المانع - أي أصالة عدم النسب والرضاع - فهو صحيح لا محيص عنه وهو معنى ما ذكرنا أولاً، إلا أن ما ذكر من أنها في معنى الرجوع إلى أصالة الحلية مما لا محصل له أصلاً وإن توافقنا من حيث المضمون، وإن أريد عنوانه ففيه أنه من الأصول المثبتة مضافاً إلى رجوعه إلى الوجه الأول بعد التسليم، والحاصل أن الحكم بالحلية من جهة أصالة عدم النسب المانع من تأثير العقد ليس حكماً بها من جهة نفس الشك؛ لأن الشك من جهة وجود السبب المحلل لا يقتضي الحكم بالحلية، بل مقتضاه الحكم بعدم وجود السبب والحرمة كما هو ظاهر، فلا فرق في أمثلة الرواية من جهة عدم استناد الحلية إلى نفس الشك.

ثم إن من العجب ما حكى عن بعض السادة الأجلة من أفاضل معاصرنا في هذا المقام، حيث زعم أن قوله - عليه السلام: كل شيء لك حلال - في الرواية بقرينة الأمثلة المذكورة فيها في مقام إعطاء الضابطة والقاعدة للبناء على سببية الموجود المردد بين السبب وغيره نظير قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، الدال على تشريع سببية البيع في الشرع، إذ لا فرق بين قوله تعالى وقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال»، إلا من حيث الموضوع، فإن الآية مسوقة لبيان سببية خصوص البيع، والرواية مسوقة لبيان سببية كل شيء شك في سببته في الشبهة الموضوعية، وإلا فالمحمول في الموضوعين هو التحليل، وقد أسري هذا المعنى في باب الشك في وجود شرط الصلاة من جهة الشك في لباس المصلي من حيث إنه مما يجوز الصلاة فيه أولاً، وأنت خبير بأن المعنى المذكور مضافاً إلى كونه موجباً لهدم بناء الفقه والقواعد المسلمة عند الفقهاء في كمال البعد من الرواية، وأعجب منه ما في كلام بعض المعاصرين في تقريب جعل ما في الرواية مثلاً للكليّة المذكورة فيها

وكون الحلّة فيها مستندة إلى نفس الشك، حيث قال يمكن أن يُقال: «إن إجراء أصالة الإباحة في الثوب المشتري بملاحظة الشك في أن بائع الثوب هل كان يبيعه حلالاً باحتمال كونه مالكاً أو مأذوناً منه أو كان حراماً باحتمال كونه سارقاً وغاصباً، فيشك في حلّة الشراء منه وحرمة، فالشراء حلال حتّى تعرف أنّه سرقة وغصب، وكذا الكلام في شراء المملوك، فمع قطع النظر عن اليد هذا الشراء محتمل الحلّة والحرمة، وإذا جاء أدلة النقل والانتقال فيما حلّ شراؤه انقطع أصالة بقاء الثوب على ملك مالكة وأصالة الحرّة، وكذا المرأة لها عنوانان يجوز نكاح أحد العنوانين وهي التي ليس بينها وبين الرجل نسب ورضاع وتحرم نكاح العنوان الآخر، فإذا شككنا في امرأة خاصّة أنّها من أيّ العنوانين فيحلّ نكاحها إلى أن يعلم الحرمة، ثم إن المرأة المفروضة تولدت من امرأة قطعاً وارتضعت من امرأة قطعاً ولا يمكن تعيين أن الوالدة أم أو أخت للرجل أو أجنبيّة بالأصل وكذا المرضعة سلّمنا جريان الأصل، غاية الأمر تطابق الأصلين ثم إعمال أصالة حرمة التصرف في المثاليين الأولين وأصالة عدم تأثير العقد إن كان بعد ملاحظة عمومات البيع وعمومات النكاح، فلا وجه له وإن كان قبل ملاحظتها، ففي كون الحرمة هي الأصل الأولي تأمل واضح، بل الأصل الأولي هي الحلّة والحرمة إنّما نشأت من أصل موضوعي فتدبر جدّه انتهى كلامه، وفيه كما ترى أنظار ظاهرة لمن كان له أنس بكلمات شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره ومطالبه بل بكلمات القوم أيضاً، فلا فائدة كثيرة مهمّة في إيرادها، إلا أنّه لا بأس بالإشارة إليها لئلا يقع في الوهم بعض أوائل الطلبة، فنقول:

أولاً: إن بيع مال الغير من حيث هو عقد لا حرمة فيه أصلاً حتّى مع العلم بالغصية فإنّه ليس تصرفاً في ملك الغير، وإنّما هو تصرف في جوارح البائع، فإن حرمة بيع مال الغير حتّى يشك في الحرمة عند الشك في عقد البيع، نعم التصرف

في الثمن والمثمن وترتيب الآثار على بيع مال الغير حرام من حيث كونه تصرفاً في ملك الغير، والشك بهذه الملاحظة عند الشك في المالكية ينشأ من الشك في سببية العقد ولم يقل أحد إن الأصل السببية والصحة في المعاملات، فمرجع الحكم بالحلية في الفرض إلى الحكم بتحقق الوضع لا التكليف وهو كما ترى، نعم لو فرض في مقام كون إيقاع نفس العقد من المحرمات مع قطع النظر عن ترتيب الآثار بالحرمة النفسية كما قيل في باب الرباء وإيقاع العقد على الأم فشك في حرمة بهذا المعنى كان مقتضى الأصل الأولي الحلية والفساد وحرمة ترتب الآثار لكونه لا تعلق له بالمقام، بقي هنا وجهان آخران لحرمة إيقاع العقد أيضاً: أحدهما: حرمة من حيث الإعانة على الإثم فيما كان سبباً ولو بالسببية الناقصة لترتب الآثار فيما كان فاسداً.

ثانيهما: حرمة من حيث التشريع، أما الأول فلا يجري الأصل فيه؛ لأنه تابع لحرمة ترتيب الآثار والأصل الحرمة كما عرفت، والثاني: لا يتصور فيه شك حتى يرجع فيه إلى الأصل؛ لأنه مع الشك في سببية العقد كان إيجاداً بعنوان السببية على تقدير تصور التشريع القصدي تشريعاً محرماً قطعاً، فلا شك فيه حتى يرجع إلى أصالة الحلية، هذا مضافاً إلى أن أصالة عدم السببية تثبت الموضوع في مرحلة الظاهر فلا معنى للرجوع إلى أصالة الحلية.

فإن شئت قلت: إن الحرمة التشريعية كما ثبت قطعاً مع القطع بعدم السببية، كذلك تثبت قطعاً مع الشك في السببية فافهم.

ومنه يظهر أن قوله وإذا جاء أدلة النقل والانتقال إلى آخره لا محصل له؛ لأن الشك في الحلية نشأت من الشك في الملكية، فلا يجوز الحكم بالحلية بعد الحكم بعدم الملكية حتى يجيء أدلة النقل والانتقال، وبعبارة أخرى الشك إنما هو في موضوع دليل النقل، فإذا كان مقتضى الأصل عدم تحقق الموضوع فأين دليل

النقل والانتقال هذا.

وثانياً: سلّمنا حرمة كما توهّمه بعض، لكن يتعيّن في المقام الحكم بالحرمة أيضاً من حيث إنّ الشك فيه كالشك في حرمة ترتيب الآثار مسبب عن الشك في الملكية، فإذا حكم بعدمها بمقتضى الأصل الموضوعي فلا يبقى محل للرجوع إلى الأصل الحكمي، فالشك في حرمة العقد في الفرض على هذا القول أيضاً لا يوجب الرجوع إلى أصالة الحليّة.

وأما ما ذكرناه سابقاً من الجمع بين الحكم بحليّة إيقاع العقد والحكم بفساده فإنّما هو فيما لم يكن الشك في الحليّة والحرمة مسبباً عن الشك في الصحة والفساد، بل من حكم الشارع في نفسه، فإنّه ربّما يكون المعاملة فاسدة ونقطع بأنّ إيقاعها مباح فتدبّر.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره - بقوله: وكذا المرأة لها عنوانان - لا محصل له أيضاً؛ لأنّ وجود العنوانين للمرأة من حيث تأثير العقد وعدمه لا يجدي فيما إذا شك في وجود العنوان المؤثر مع كون الأصل الفساد وعدم تأثير العقد مع قطع النظر عن أصل موضوعي يقتضي خلوّ المحلّ عن تأثير النكاح المقتضي لتأثير العقد وصحّته.

وثالثاً: أنّ العلم الإجمالي الذي جعله مانعاً من الرجوع إلى الأصل الموضوعي بتولّد المرأة من والدّة ورضاعها من مرضعة لم يعلم له معنى صحيح أيضاً لأنّه لا يترتب على توليدها من غير والدّة الزوج وكذا رضاعها من غير مرضعة أثر أصلاً، وإنّما الغرض نفي النسب والرضاع بينها وبين الزوج، نعم لو قيل بالأصل المثبت أمكن فرض التعارض في المقام لكنّه بمكان من الضعف والسقوط سيّما في مثل المقام.

ورابعاً: أنّ قوله سلّمنا جريان الأصل إلى آخره، مبنيّ على ما عرفت فساده في

غير موضع من عدم جواز الجمع بين الأصل الموضوعي والحكمي سواء تعارضاً أو تعاضداً.

وخامساً: أن قوله: ثم إعمال أصالة حرمة التصرف في المنالين إلى آخره، مبني على جواز التمسك في الشبهات الموضوعية بالعمومات والإطلاقات، وهو في كمال الضعف والسقوط أيضاً؛ لأن الرجوع إلى الأصل اللفظي إنما هو في الشك في المراد، ولا يتصور شك فيه بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية كما هو ظاهر.

وسادساً: أن قوله: وإن كان قبل ملاحظتها إلى آخره، لا محصل له أيضاً؛ لأن كون مقتضى الأصل الأولي مع قطع النظر عن أصالة الفساد المتفق عليها الحلية مع تعيين الرجوع إلى الأصل المذكور المقتضي للحرمة لا فائدة فيه، ولا يمكن تنزيل الرواية عليه، فقد ظهر مما ذكرنا كله أنه لا مناص من جعل ذكر المذكورات في الرواية من جهة التقريب والتنظير لا التمثيل وكونها من جزئيات الكلية المذكورة فيها. ثم إنه قد علم من مطاوي ما ذكرنا من المقصود من رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، مما دل على حلية المشتبه مطلقاً أو في خصوص الموضوع إثبات الحلية عند احتمال التحريم الذاتي، بل قد عرفت سابقاً أنه المراد من جميع صور دوران الأمر بينه وبين غيره، فإذا شك في لباس أنه من جنس ما يصلح فيه أم لا فإن كان المنع عن الصلاة فيه من حيث احتمال تحريم لبسه نفساً وذاتاً فيجوز الرجوع فيه إلى أصالة الحلية والحكم من جهتها بصحة الصلاة فيها، وإن كان من جهة أمر وضعي من مانعية لبسه للصلاة مثلاً مع جواز لبسه بحيث لا يحرم فيه الصلاة إلا من حيث بطلانها به فيحرم تشريعاً إن فرض التشريع فلا معنى للرجوع إلى أصالة الحلية والحكم بجواز الصلاة فيه الذي هو في معنى الحكم بالصحة وثبوت الأمر الوضعي، بل مقتضى ما دل على الشرطية أو المانعية إحراز حال اللباس والحكم ببطلانها مع الشك كما هو ظاهر الفقهاء.

في ذلك مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، و: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال».

واستدل العلامة رحمه الله في التذكرة على ذلك (برواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به اليقينة»^{*}).

وتبعه عليه جماعة من المتأخرين، ولا إشكال في ظهور صدرها في المدعى إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً إلى أصالة الحلية، فإن الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد، وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته.

وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحلية مستندة إليه، وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

وبالجملة فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولى محكومة بالحرمة والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي، فالحل غير

وقد أشرنا إلى ذلك فيما قدمناه لك وأعدنا القول فيه وكرّرناه من جهة ما رأينا من بعض أفاضل أهل العصر من سلوك خلافه.

مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها هذا ولكن في باقي الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية مع أن صدرها وذيلها ظاهران في المدعى.

وتوهم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان»^(١) هنا نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرًا من

(١) ما ذكره قدس سره مجرد توهم نظراً إلى ما أفاده من أن البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد صدر منه ووصل إلى المكلف في الغرض، فلا يحكم العقل بقبح المواخذة على تقدير مصادفة الحرام لا مطلقاً، وإلا فلا يظن وقوع أحد في هذا الوهم نظراً إلى أن مناط القاعدة ليس قبح ترك البيان على الشارع حتى يدفع بصدوره ووصوله، بل علم قبح مواخذة من لا يعلم بتوجه الخطاب إليه وتنجزه في حقه سواء لم يبينه الشارع أصلاً أو بينه ولم يصل إليه أو وصل إليه ولم يعلم بتوجهه إليه من جهة عدم العلم بوجود موضوعه في واقعة لا تفصيلاً ولا إجمالاً ومجرد تعلق الخطاب بالموضوعات النفس الأمرية وتبعية الحكم للواقع، وإن جهل المكلف به لا يوجب شيئاً على المكلف في حكم العقل والشرع؛ لأن النتيجة تابعة للعلم بالمقدمتين ولا يكفي مجرد العلم بالكبرى وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، نعم قد وقع في هذا الوهم بعض في الشبهة الموضوعية الوجوبية كما سيجيء الكلام فيها، وإن كان الحق عدم الفرق بين الشبهتين ووضوح فساد التوهم المذكور هذا.

وأما ما أفاده قدس سره من النقص بجريان التوهم المذكور في الشبهة الحكمية أيضاً - بقوله: وما ذكر من التوهم جارٍ فيه أيضاً - قد يناقش فيه بأن ما يفرض من الشبهة الحكمية من جزئيات المسألة الثانية أي إجمال النص الذي هو محل النقص فالقياس عليه في غير محله؛ لأن البيان التام لم يصل إلى المكلف

بالفرض، إذ المفروض عدم تبين الموضوع الشرعي وعدم وضوح المراد من اللفظ لإجماله وما لا مدخل فيه كمطلق الشبهة الحكمية من حيث الشك في دخولها في قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ونحو ذلك، فيتوجه عليه أن هذه الخطابات لا تؤثر في ذمة المكلف شيئاً؛ لأنها خطابات إرشادية كما هو ظاهر، فالنقض لا توجه له على كل تقدير.

فإن شئت قلت: إن قياس المقام بالشبهة الحكمية في جريان حكم العقل بالبراءة فيهما من حيث إناطته بعدم توجه الخطاب إلى المكلف سواء لم يعلم بالخطاب أصلاً أو علم وكان مجملأً أو كان مبيناً معارضاً بما كان مكافئاً له أو علم به وكان مبيناً سليماً عن المعارض ولكن شك في تحقق موضوعه ووجوده، أو كون الموجود من مصاديق موضوعه في كمال الاستقامة نظراً إلى عدم علم المكلف بتوجه خطاب الشارع إليه في جميع الصور المذكورة، إلا أن قياسه بها في جريان القياس المغالطي لحكم العقل بالاشتغال من حيث وصول البيان الذي كان من وظيفة الشارع إلى المكلف في المقامين فيجب من أجله الاحتياط وتحصيل القطع بالاجتناب عن جميع ما يحتمل تعلق الخطاب المبيّن به من حيث إن الموضوع الكلّي الذي يشك في تحريمه كشرب التبن مثلاً، وإن كان الشك فيه شكاً في الحكم الكلّي الإلهي من حيث هو، إلا أنه يرجع إلى الشك في صدق الخبيث عليه الذي ثبت تحريمه في الكتاب أو صدق عنوان المنهي عليه الذي ثبت وجوب الانتهاء عنه في الكتاب، فهو بهذا الاعتبار يرجع إلى الشك في الموضوع ومتعلق الخطاب مع تبين نفس الخطاب فيجب الاحتياط فيه بهذه الملاحظة والحيثية غير مستقيم.

أما أولاً؛ فلأن وجوب الانتهاء عما نهى الشارع عنه إرشادي محض لا يوجب اشتغالاً ولا احتياطاً في حكم العقل، نظير وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، بل هو هو.

باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام» مدفوع بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير.

وأما ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريره وليس مقدمة للعلم باجتناّب فرد محرّم يحسن العقاب عليه، فلا فرق

وأما ثانياً: فلأن الشك في صدق الخبيث على شرب التن مثلاً إن كان من جهة الشك في المفهوم وإن كان له أفراد واضحة كما هو الشأن في غالب المفاهيم العرقية، بل الأمر كذلك فيما حكموا بوضوحه ولم يتعرضوا له كالماء مثلاً حيث إنه بحدّ ذاته وكنهه وحقيقته غير معلوم وإن كان له أفراد واضحة.

ومن هنا قد يشك في صدقه على بعض المائعات والموجودات من جهة الشك في حقيقته ومفهومه كما هو ظاهر، فلا يجوز قياس المقام به ضرورة ثبوت الفرق بين المقامين من جهة تبين القضية الشرعية ووصولها إلى المكلف في الشبهة الموضوعية فيوهم جريان قاعدة الاشتغال فيها وعدم تبينها في الشبهة الحكمية، فلا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بالبراءة ولو بني على القياس والحال هذه لجاز القياس بالمسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريمية الحكمية من غير تكلف أصلاً، وإن كان من جهة الشك في الأمور الخارجية مع تبين الخبيث مفهوماً بحيث لم يكن فيه شك أصلاً من حيث المفهوم والمراد من اللفظ ولم يكن هناك شك في حكم شرب التن مثلاً إلا من حيث الشك في صدق الخبيث عليه من جهة اشتباه الأمور الخارجية، وإن كان في كمال البعد فيرجع إلى المقام، فلا معنى للتفصيل والقياس إذ لا فرق بعد رجوع الشك في حكم الموضوع إلى الشك فيه من جهة اشتباه الأمور الخارجية مع تبين القضية الشرعية موضوعاً ومحمولاً بين كون الموضوع المرذد أمراً جزئياً حقيقياً وبين كونه كلياً في نفسه.

بعد فرض عدم العلم بحرمة ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرب التبن في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهم جارٍ فيه أيضاً؛ لأنّ العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكُم عنه فانتهوا تدلّ على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التبن منها.

ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق الحكم بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ التريديد في المكلف به فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

ونظير هذا التوهم^(١) قد وقع في الشبهة الوجوبية، حيث تخيّل بعض أنّ دوران ما فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلمية، وقد عرفت وسيأتي اندفاعه.

فإنّ قلت: الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرماً فيجب دفعه.

(١) لا يخفى عليك أنّ المفروض في الشبهة الوجوبية الموضوعية وإن كان مشابهاً للمقام بعينه من جهة حيث يزول الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي في التكليف النفسي المستقل، وإن كان هناك قدر متيقّن يقينيّ ومن هنا يحكم فيه بالبراءة كما في المقام، إلّا أنّ المقام أولى بجريان البراءة من حيث أنّ المفروض هناك علم إجمالي بخطاب متوجّه إلى المكلف فيتوهم جريان قاعدة الاشتغال، ومن هنا ذهب جماعة من المجتهدين فيه إلى الاحتياط، بل نُسب إلى الأكثر، وهذا بخلاف المقام فإنّ المفروض فيه عدم العلم بتوجّه الخطاب أصلاً.

قلت: إن أريد بالضرر العقاب^(١) وما يجري مجراه من الأمور الأخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه^(٢) من غير بيان كما في المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلاً لو سلم كما

(١) لما بين قدس سره جريان حكم العقل بالبراءة في المقام في قبال توهم مانعية العلم بصدور الخطاب المبين الواصل إلى المكلف عن حكمه بالبراءة أراد دفع توهم جريان مناط قاعدة الشغل في المقام وهو وجوب دفع الضرر المحتمل في حكم العقل، بأن قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب الدفع بالنسبة إلى الضرر المحتمل الأخروي، وتوهم العكس مدفوع بلزوم الدور على ما تبّه عليه سابقاً، هذا بالنسبة إلى الضرر الأخروي، وأمّا الضرر الدنيوي فالمستفاد من كلامه قدس سره في المقام منع حكم العقل بوجوب دفع محتمله أولاً، ثم منع كون حكم العقل به دليلاً على حكم الشارع وكاشفاً عنه ثانياً من حيث تصريح الشارع بحليّة ما لم يعلم حرمة شرعاً، وهذا كما ترى لا يخلو عن إجمال؛ فإن فيه وجوهاً من حيث احتمال رجوعه إلى منع التلازم ولو في خصوص المقام، أو كونه ظاهرياً مشروطاً بعدم حكم الشارع بخلافه، أو كونه واقعياً، إلا أن حكم الشارع بخلافه ظاهراً في مورده يكشف عن ارتفاع موضوعه على ما ستقف عليه من الشرح والبيان في قوله: لكن الإنصاف، فالفرق بالإجمال والتفصيل فتأمل.

(٢) لا بدّ من أن يحمل ما احتمله في الجواب على تقدير إرادة الضرر الدنيوي المحتمل على تماميته بعد ذلك من أن حكم العقل بدفع الضرر مطلقاً حتى في المقطوع مقيد بعدم التدارك، فلا يحكم بوجوب دفعه شرعاً فيما ثبت تداركه من جهة انتفاء الحكم العقلي حقيقة لا من جهة التفكيك بينهما، كما ربّما يوهمه قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلم إلى آخره، ثم إن السؤال المذكور متعلّق بأصل الحكم في المسألة لا بالاستدلال عليها بحكم العقل من جهة قاعدة قبح العقاب من غير

تقدّم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعاً؛ لأنّ الشارع صرح بحلّية ما لم يعلم حرمة، فلا عقاب عليه، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام.

فإن قيل: نختر أولاً: احتمال الضرر^(١) المتعلّق بأمر الآخرة، والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكل الأمر إلى ما يقتضيه العقل كما صرح في العدة في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة من أنّه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبيّنها.

وثانياً: المضرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعاً؛ لقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، كما استدلّ به الشيخ أيضاً في العدة على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل ومثله رافع للحلّية الثابتة^(٢) بقولهم عليهم السلام: «كل

بيان، وإلا فالجواب المذكور على تقدير إرادة الضرر الدنيوي لا يفيد في شيء من حيث رجوعه إلى التشبّه بالآخرة بذيل لأدلة النقلية.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكر أولاً لا تعلّق له بالشبهة الموضوعيّة أصلاً؛ لأنّ المفروض صدور البيان التام من الشارع ووصوله إلى المكلف، فأبى عدم البيان حتّى نتكلّم فيه أنّه لمصلحة أو لا لها وقد جرى ذكره في المقام غفلة وسهواً من القلم، وإلا فهو مختصّ بالشبهة الحكميّة كما صرح به في العدة وغيرها جواباً لما استدلّ به القائلون بأصالة الإباحة في الأشياء، من أنّه لو كان هناك مضرة آجلة لبيّنها الشارع.

(٢) وجه وروده على الرواية على ما يوهمه ظاهر العبارة كون الغاية في الحديث العلم بالحرمة ولو في مرحلة الظاهر، وبعبارة أخرى العلم بحرمة الشيء مطلقاً ولو من جهة كونه مجهول الحلّية والحرمة، والمفروض أنّ حلّيته المشكوك

شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

قلت: لو سلمنا احتمال المصلحة^(١) في عدم بيان الضرر الأخروي إلا أن قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» يان لعدم الضرر الأخروي، وأما

في مرحلة الظاهر لا ترفع احتمال الضرر لكونه دنيوياً بالفرض لا يختلف فيه الحال بحسب العلم والجهل كالضرر الأخروي، فموضوع الآية موجود ولو مع ملاحظة الحديث بخلاف العكس، نعم لو كانت الغاية للحلّة في الحديث العلم بالحرمة في مرحلة الواقع، وبعبارة أخرى العلم بحرمة الشيء من حيث هو لا بعنوان كونه مجهول الحرمة، وقع التعارض بينهما لا محالة.

(١) قد عرفت أن حديث وجود المصلحة في ترك البيان وعدمه أجنبي عن المقام مع أنك قد عرفت أنه لا فائدة فيه في وقوف العقل عن الحكم بعدم الضرر الأخروي في الشبهة الحكمية أيضاً؛ نظراً إلى أن مناط حكم العقل بدفع العقاب هو استقلاله في الحكم يقبح العقاب من غير وصول البيان إلى المكلف وعلمه به، سواء بيّنه الشارع أو لم يبيّنه لمصلحة، مع أن البيان من بعد تكميل الدين مفروض فلا تعلق لهذه المقالة بباب البراءة أصلاً.

نعم لو أريد استكشاف الإباحة الواقعية وعدم التحريم النفس الأمري للفعل من جهة ثبوت الملازمة في حكم العقل بين ثبوت التحريم وبيانه بقاعدة اللطف كما هو ظاهر استدلالهم في مسألة الحظر والإباحة كان الجواب المذكور مستقيماً مع فرض عدم العلم بتكميل الدين، لكنّه لا تعلق له بباب البراءة أصلاً سيّما بالشبهة الموضوعية على ما عرفت.

فإن شئت قلت: إن الجواب عن السؤال الأول من وجوه:

أحدها: أن وجود احتمال المصلحة في ترك البيان وعدمه لا تعلق له بالمقام أصلاً، فإن الكلام في الشبهة الموضوعية والمفروض وجود البيان التام من الشارع

ووصله إلى المكلفين ووقوع الاشتباه في بعض الجزئيات من جهة اشتباه الأمور الخارجية لا يجب على الشارع رفعه؛ إذ ليس من شأنه من حيث إنه شارع إزالة الشبهة عن الموضوعات الخارجية كما هو واضح.

ثانيها: أن المفروض في الشبهات الحكمية بعد فرض تكميل الدين أيضاً بيان أحكام جميع الموضوعات ووصولها إلى نوع المكلفين وإن لم يصل إلى جميع أشخاصهم من جهة المقصرين، فلا يحتمل ترك البيان في الشبهات الحكمية أيضاً حتى نتكلم فيه أنه لمصلحة أو لا لمصلحة، ففضية احتمال المصلحة في ترك البيان أجنبية عن المقامين، وإنما تفيد على تقدير الإغماض عما سيجيء في أوائل البعثة. ثالثها: أن تجوز العقل المصلحة في ترك البيان بالنسبة إلى جملة من الأحكام من حيث كون بناء الشارع على تبليغ الأحكام على الوجه المتعارف وعلى حسب اقتضاء المصالح الموجبة لبيانها إنما يرفع قبح ترك البيان من الشارع من حيث كونه لطفاً ومقصوداً من الخلقة ولا يوجب حسن المؤاخذه والعقاب، والحال هذه ضرورة استقلال العقل في الحكم بالقبح مع عدم وصول البيان التام إلى المكلفين أو عدم توجيهه إليهم وإن وصل إليهم كما هو المفروض في المقام على ما عرفت وإن قطع بترك بيان الشارع لحكم الواقعة لمصلحة من المصالح، فضلاً عما لم يقطع بذلك واحتمل البيان مع عدم وصوله إلى المكلفين فتدبر.

رابعها: أنه على تقدير الإغماض عما ذكر يوجب وقوف العقل عن حكمه بقبح العقاب والبراءة في المقام، ولا يمنع من الحكم بالبراءة الشرعية من جهة أخبارها، فيحكم لأجلها بالبراءة وعدم الضرر الأخروي فتأمل.

هذا ولعل اقتصار شيخنا قدس سره في الجواب على الوجه الأخير إنما هو لوضوح الأجوبة الثلاثة، هذا ملخص الجواب عن السؤال الأول، وأما الضرر الديني فقد أجاب بمنع قيام الدليل الشرعي على وجوب دفع مشكوكه، حيث إن الآية الشريفة

الضرر الغير الأخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك، وقد صرح الفقهاء في باب المسافر بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك، وكذا في باب التيمم والإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار والتيمم مع الشك أيضاً، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلّق الحكم في الأدلة بخوف الضرر الصادق مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكن الإنصاف إلزام العقل^(١) بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع

لا يظهر منها حكم المشكوك، ومن هنا ذهب المشهور في باب الصوم والتيمم من جهة ما زعمه من دلالة الأخبار عليه من حيث لحوق الحكم بالخوف بمقتضاها فيصدق مع الشك أيضاً، والثمره بين القولين مضافاً إلى ما ذكر ظاهرة هذا والذي أظن أن حكم المشهور بذلك إنما هو من حيث حكمهم بحجية الظن في باب الضرر الدنيوي لا من حيث دلالة الآية عليه من حيث الموضوعية أو الطريقية في زعمهم، وإن استند بعضهم إليها فراجع.

(١) قد أسمعناك شرح الكلام فيما يتعلّق بالآية الشريفة في الجزء الأول من التعليقة كما أسمعناك شرح القول فيما يتعلّق بمسألة الضرر ثمة، وذكرنا هناك ما حاصله أنه وإن لم يكن فرق في حكم العقل في الضرر الدنيوي الغير المتدارك فيما يحكم العقل بلزوم دفعه بين مراتبه فما يحكم في مقطوعه بلزوم الدفع يحكم به في مظنونه ومشكوكه، لكنّه فيما تعلّق الظن والشك ابتداء بالضرر لا من جهة الظن بالحرمة أو الوجوب أو الشك فيهما بناءً على تبعية الأحكام عند العدلية

للمصالح والمفاسد، إذ رُبما يكون هناك عنوان منطبق على الفعل يمنع من ترتب الضرر عليه وما دلّ على إلغاء الظنّ في الشرعيّات سيّما في الموضوعات الخارجيّة وعلى الرجوع إلى الأصول العمليّة مطلقاً في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة يثبت تدارك المفسدة على تقدير ثبوتها، نعم فيما تعلّق الظنّ ابتداء بالضرر الدنيوي كان ظاهرهم الاتّفاق على اعتباره ويقتضيه شبه دليل الانسداد أيضاً عند شيخنا قدّس سره كما عرفته في الجزء الأوّل من الكتاب، لكنّه لا تعلّق له بالظنّ بالمفسدة المتولّد عن الظنّ بالحكم الإلزامي في الواقعة الكلّيّة والجزئيّة.

هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده، مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه من منع حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي بقول مطلق وبجميع مراتبه حتّى ما يستكشف من احتمال الحرمة المعلومة للمفسدة على ما ذهب إليه العدليّة وما لا يرجع إلى هلاك النفس ونحوه في المرتبة بأنّه على تقدير تسليم استقلال العقل في الحكم بالوجوب يكون حكم العقل من حيث كون الشكّ في الضرر موضوعاً في حكمه فيكون الإقدام معه بملاحظة قاعدة التلازم حراماً شرعيّاً واقعياً لا ظاهريّاً، فلا معنى للحكم بالبراءة في موردّه حتّى يستكشف من تدارك الضرر بما يرجع إلى الدنيا أو الآخرة، حيث إنّ عدم العلم بالحكم والجهل فيه مأخوذ فيه وإن كان هذا الحكم العقلي كحكمه عند القطع بالضرر الدنيوي أو الظنّ به لا يمنع من ترخيص الشارع لارتكابه من حيث كشفه عن عنوان منطبق على المضرّ مزاحم عن تأثيره، فإنّ الضرر في حكم العقل ليس علّة تامّة لحكمه كالظلم والكفر بالله والإيمان به مثلاً وإنّما هو مقتضٍ لذلك كالكذب والصّدق ونحوهما، فيرجع إلى العنوان التقيدي أي الضرر الذي لم يعلم انطباق النفع عليه، إلّا أنّ دليل الترخيص لا بدّ أن يكون تنجيزيّاً غير معلق على عدم العلم بالحكم، وإلّا فلا يكون مفيداً في ردع العقل عن حكمه في مورد الشكّ، كما لا يكون مفيداً في مورد الظنّ بالضرر، وهذا بخلاف

الضرر الأخرى، فإن حكم العقل بوجوب دفعه حتى في المعلوم منه لا يمكن أن يكون كاشفاً عن حكم شرعي في عنوان الضرر فيكون ترخيص الشارع في مورد احتماله ولو من جهة دليل البراءة رافعاً لموضوعه، هذا ولكن الإنصاف فساد المناقشة المذكورة.

أما أولاً: فلأن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك وإن لم يكن من حيث كون الشك طريقاً إلى الضرر من حيث عدم إمكان طريقيّة إلا أنه ليس حكماً نفسياً واقعياً، وإنما هو طلب غيري إرشادي لرعاية عدم الوقوع في الضرر الواقعي كما يحكم به بهذا العنوان في الضرر المحتمل الأخرى أيضاً، فإذا كان هناك ما يقتضي ترخيص الشارع في محتمل التحريم فلا يمنعه حكم العقل المذكور من حيث كونه كاشفاً قطعياً عن تدارك الضرر الواقعي على تقدير مصادفته، فيرفع القيد المأخوذ في موضوع حكم العقل والمفروض عدم إيجابه العلم بالحكم الواقعي ولو في مرحلة الظاهر حتى يرفع موضوع أدلة البراءة فيكون أدلة البراءة واردة على الحكم المذكور، كما تكون واردة على حكم العقل بالنسبة إلى الضرر المحتمل الأخرى حرفاً بحرف، غاية ما هناك أنها ترفع أصل الضرر بالنسبة إلى الضرر الأخرى وترفع قيده بالنسبة إلى الضرر الدنيوي وهذا لا يجدي فرقاً بعد فرض عدم حصول العلم بالحكم الواقعي من حكم العقل بوجوب دفع الضرر من حيث كونه تعليقاً وتوهم عكس ما ذكر وورود قاعدة وجوب الدفع على دليل البراءة جارٍ في الموضوعين، كما أن دفعه بلزوم الدور من ورود القاعدة على دليل البراءة متوجّه فيهما، حيث إن ورود القاعدة عليه أو تحكيمها عليه يتوقف على عدم ثبوت الترخيص والتدارك من الشارع في مورد الاحتمال ولو في مرحلة الظاهر والمفروض ثبوته.

فإن شئت قلت: إن الحكم المأخوذ في وجود موضوعه عدم شيء لا يمكن

أن يكون مانعاً عن وجوده وإلا لزم الدور وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.
وأما ثانياً: فلائنه بعد الإغماض عن كون حكم العقل في المقام غيرياً إرشادياً
وتسليم كونه نفسياً شرعياً يعاقب على مخالفته لا يجدي في التحكيم أو الورود
على دليل البراءة، بل الأمر بالعكس نظراً إلى كونه ثابتاً في موضوع احتمال
التحريم الواقعي الذي لم يثبت الترخيص فيه من الشارع ولو في مرحلة الظاهر،
فإن ثبوت الترخيص من حيث كونه كاشفاً عن التدارك رافع لقيد موضوع حكم
العقل، فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليه، فإذا فرض قوله عليه السلام: كل شيء لك
حلال حتى تعلم أنه حرام الترخيص والإذن في محتمل التحريم إذ المفروض عدم
الدليل على ثبوت الحرمة الواقعية ولو في مرحلة الظاهر، وإن كان هناك حرمة
نفسية واقعية مترتبة على نفس الشك في الضرر فلا محالة يكون كاشفاً عن تدارك
الضرر على تقدير ثبوته فيكون رافعاً لقيد الموضوع في الحكم العقلي، ولو فرض
كونه واقعياً، ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره في بعض كلماته السابقة أن قاعدة
وجوب الدفع لو تمت عوقب على مخالفتها لا على الواقع المحتمل فما لم يوجد
هناك طريق معتبر إلى الضرر ولو كان هو الظن به كما ثبت اعتباره فيما لو تعلق
بالضرر ابتداء في الشبهات الموضوعية للضرر حكم بالإباحة الظاهرية من جهة
أدلتها، ولا ينافي القول المذكور أصلاً، كما أنه إذا كان هناك طريق معتبر إليه
حكم بالحرمة الشرعية الظاهرية.

وهذا ملخص ما تقدم في رد الاستدلال على حجية مطلق الظن في الأحكام
الشرعية من حيث إن الظن بالحكم الإلزامي ظن بالضرر ودفعه لازم في حكم العقل،
وهذا الكلام وإن لم يكن محرراً في الضرر المشكوك إلا أن طريق الرد واحد.
فإن قلت: إذا فرض تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك الديني
بالبوجوب النفسي المترتب على مخالفته استحقاق العقوبة والمؤاخذه من حيث

كشفه عن الوجوب الشرعي المولوي، فكيف يمكن الالتزام بترخيص الشارع لها في مرحلة الظاهر الكاشف عن تدارك الضرر، حيث إنّه يؤول إلى الإذن في مخالفة الخطاب الإلزامي، فإن المفروض اجتماع متعلّق الخطاب الإلزامي والترخيص الشرعي فلا بدّ من تنزيل الترخيص على غير مورد حكم العقل في باب الضرر.

قلت: ما ذكر يرجع إلى إعادة الإشكال بعبارة أخرى حقيقة، وقد عرفت دفعه بأن تطبيق الموضوع الكلي الذي يحكم به العقل المستقل على الشبهة الموضوعية التحريمية يتوقّف على منع جريان دليل الإباحة الشرعية الرافع لما هو المأخوذ قيداً في الموضوع العقلي فيها، فلو استند المنع إلى نفس حكم العقل فيلزمه الدور الباطل.

فإن شئت قلت: إن ترتيب القياس في المقام يتوقّف على إحراز صغرى الضرر المشكوك الغير المتدارك وهو يتوقّف على منع جريان دليل الإباحة، فلو استند منعه إلى نفس الكبرى المتوقّفة على الصغرى فيلزمه ما ذكرنا من توقّف الشيء على نفسه فلا يكون هناك اجتماع بين الحكمين أصلاً، بل الحكم الشرعي بالحليّة رافع لموضوع الحكم العقلي فافهم.

هذا كلّه مضافاً إلى لزومه لغوية دليل الإباحة الشامل للمقام يقينياً بحيث لا يحتمل خروجه عنه نظراً إلى كونه مورداً لبعض أخبار الحليّة، وهذا بخلاف حمل القاعدة على غير المقام ممّا فرض فيه وجود العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهة المحصورة، فإنّه لا يلزم طرح القاعدة رأساً، هذا كلّه مضافاً إلى أن الحقيق بالمقام هو الوجه الأول، وأن ما ذكر ثانياً فإنّما هو بناء على الإغماض والتسليم، فإن إثبات كون حكم العقل في باب دفع الضرر المشكوك من حيث هو لا من جهة مراعات عدم الوقوع في المضرة الواقعية المحتملة دونه خطر القتاد.

الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه، لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الديني من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك إلا أنه قد يتحد مع الضرر الديني عنوان يترتب عليه نفع أخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه؛ ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والإكراه على القتل أو على الارتداد، وحينئذ فالضرر الديني المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح أولى بالجواز.

فإن قلت: إذا فرضنا قيام أمانة غير معتبرة على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعبر. قلنا: الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر؛ أما الأخروي فلأن المفروض عدم البيان فيقبح، وأما الديني فلأن الحرمة لا تلازم الضرر الديني، بل القطع بها أيضاً لا يلزمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالأمور الأخروية، ولو فرض حصول الظن بالضرر الديني فلا محيص عن التزام حرمة كسائر ما ظن فيه الضرر الديني من الحركات.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: أن محل الكلام في الشبهة^(١) الموضوعية المحكومة بالإباحة ما

(١) ما أفاده مضافاً إلى ما تقدّم الإشارة إليه في مطاوي الكلمات مراراً لا إشكال فيه أصلاً، ولا يختص بأصالة الإباحة؛ لأن كل أصل حكمي مشروط بعدم أصل موضوعي حاكم عليه سواء كانا متعارضين متنافيين بحسب المفاد أم كانا

متعاضدين، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية لا يجري أصالة الإباحة فيها من جهة حكومة أصالة عدم حدوث علاقة الزوجية بينهما وأصالة عدم وقوع النكاح عليها على أصالة الحلية، بل لو أغمض النظر عنها لم يجز الرجوع إلى أصالة الإباحة من جهة أخرى، فإن استصحاب الحرمة وإن كان أصلاً حكماً أيضاً حاكم عليها، وإن كان خارجاً عن محل البحث كما هو ظاهر، بل ربما يناقش في جريانه من حيث إن الحرمة كانت محمولة في السابق على الأجنبية، والمفروض الشك فيها، فكيف يستصحب حكمها إذ مع استصحاب الموضوع أي الأجنبية لا يبقى شك في الحرمة، فاستصحاب الحرمة ساقط على كل تقدير، إلا أن يتسامح في موضوع المستصحب ومعرضه فيقال: إن وطئ المرأة المرددة والنظر إلى محاسنها كانا محرّمين في السابق يقيناً فيجعل الموضوع نفس المرأة لا بعنوان كونها أجنبية، وتحقيق ما يتعلق بالمقام يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى، وأما المال المردد بين ملك نفسه وملك الغير فله صور:

الأولى: ما لم يعلم الحالة السابقة له من حيث كونه ملك غيره أو ملك نفسه.

الثانية: ما علم أنه ملك غيره.

الثالثة: ما علم أنه ملك نفسه.

لا إشكال في ترتيب آثار ملكه عليه في الثالثة، كما أنه لا إشكال في ترتيب آثار ملك غيره عليه في الثانية والحكم ببقائه في ملك الغير وعدم حدوث علاقة الملكية لنفسه في زمان الشك.

نعم لو كان هناك يدله عليه وقتنا بكونها طريقاً إلى الملك في زمان الشك حتى في حق ذي اليد حكم بمقتضاها بجواز التصرف فيه وترتيب آثار ملكه عليه، لكنه خارج عن المفروض، كما أنه خارج عن الصورة الأولى أيضاً، فإن الكلام في صور المسألة في حيث اقتضاء الأصل، وأما الصورة الأولى فلا إشكال في نفي ما يتوقف على الملك كالبيع والعتق ونحوهما فيها؛ لأن الأصل عدم دخوله في ملكه

ولا يعارض بأصالة عدم دخوله في ملك غيره، لأنه لم يقصد من الأصل المذكور حتى ينفي بالأصل فيتعارضان، وأمّا التصرفات الغير المتوقّفة على الملك فهل يحكم بإباحتها من جهة الأصل أو بحرمتها نظراً إلى الشك في وجود السبب المحلّل؟ وجهان كما في الكتاب، هذا في المال المرّد.

وأما في غيره ممّا علم قطعاً بعدم سبق ملك أحد عليه فإن ملكه بأحد الأسباب المملّكة فلا إشكال فيه، وإن لم يملكه فإن أراد ترتب ما يتوقّف على الملك فلا يجوز له قطعاً وإن أراد غيره كإحراق الحطب المباح مع عدم قصد تملكه فلا إشكال في جوازه ظاهراً كما هو ظاهر، وأمّا اللحم المرّد بين المذكّى والميتة فلا إشكال أيضاً في تعيين الرجوع فيه إلى أصالة عدم التذكية المقتضية للحكم بالحرمة والنجاسة لحكومتها على ما عرفت على أصالة الإباحة لكون الشك في حليّته مسبباً عن الشك في التذكية.

نعم من ينكر اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى في العدميّات كصاحب المنارك يذهب إلى الحكم بالحليّة والطهارة لأصاليتهما، فإنّه صرح بأن حكم المشهور بالحرمة والنجاسة مبنيّ على اعتبار الاستصحاب، وهو ممنوع عندنا، لكنّه ضعيف، مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار من كون أصالة الحرمة في اللحوم مسلماً عند الأئمة عليهم السلام كما يظهر ممّا ورد في حكم الصيّد المرمي الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، وكذا فيما أرسل إليه الكلب ولم يعلم استناد موته إليه، ومن هنا ذهب بعض المتأخّرين إلى أصالة الحرمة في اللحوم مع حكمه بعدم الجدوى لاستصحاب عدم التذكية من جهة المعارضة.

وبالجملة هذا القول ضعيف كضعف تضعيف الأصل المزبور من جهة معارضته بأصالة عدم موت حتف الأنف فيحكم بالحليّة والطهارة كما عرفته سابقاً عن شارح الوافية بتوهم أنّ موضوع الحرمة والنجاسة الميتة المقابلة للمذكّى، كما

إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاکمة على أصالة الإباحة، ونحوها المال المردّد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له.

وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق المالّة.

وأما إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله وملكه فيمكن القول به للأصل، ويمكن عدمه لأنّ الحليّة في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء ولقوله عليه السلام: «لا يحل مال إلا من حيث أحله الله».

ومبنى الوجهين: أنّ إباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع

أنّ موضوع الحليّة والطهارة المذكى، فكما أنّ أصالة عدم التذكية تقتضي نفي الحليّة والطهارة كذلك أصالة عدم موت حتف الأنف تقتضي نفي الحرمة والنجاسة، والمفروض العلم بثبوت واحد ممّا نفاه الأصلان فيتعارضان فيحكم بالحليّة والطهارة نظراً إلى الأصل فيهما، وهذا البيان أولى ممّا ذكره السيّد الشارح من أنّ أصالة عدم التذكية يثبت موت حتف الأنف وأصالة عدم موت حتف الأنف يثبت التذكية فتعارضان فيرجع إلى الأصل المحكوم، فإنّ الحكم الشرعي من الحليّة والحرمة رتب على المذكى وغيره فلا يكون للميتة حكم كما يدلّ عليه الآيات والأخبار، فالحكم بحرمة الميتة في بعض الآيات والأخبار من جهة انطباق غير المذكى عليه هذا مع إمكان أن يقال إنّ المراد من الميتة في لسان الشارع ما خرج روحه بغير التذكية الشرعيّة، فالمراد منها ما ينطبق على سائر الآيات والأخبار، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في بعض المسائل السالفة فراجع.

عدمه ولو بالأصل وأن حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير ولو بالأصل ينتفي الحرمة.

ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المردّد بين المذكّي والميتة، فإن أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاکمة على أصالة الإباحة والطهارة.

وربما يتخیل خلاف ذلك تارة لعدم حجّية استصحاب عدم التذكية، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة.

والأول: مبني على عدم حجّية الاستصحاب ولو في الأمور العدميّة. والثاني: مدفوع أولاً بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقّف على

ثبوت الموت حتّى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل والدليل عليه استثناء ما ذكّيتم من قوله وما أكل السبع، فلم يبيع الشارع إلا ما ذكّي، وإناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجوديّة المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

وثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكّي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً وتماّم الكلام في الفقه.

الثاني: أن الشيخ الحرّ قدّس سره أورد في بعض كلماته اعتراضاً^(١) على

(١) قال الشيخ رحمه الله في محكيّ الفوائد الطوسيّة فائدة: «سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصّصوها بالشبهة في نفس الحكم

الشرعي دون طريق الحكم الشرعي، وما حذّهما، والدليل على التقسيم، وعلى هذا يكون شرب التتن داخلاً في القسم الثاني، قال والجواب حدة الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشبه حكمه الشرعي أعني الإباحة والتحریم، كمن شك في أن أكل الميتة حلال أو حرام وحدة الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوماً كما في اشتباه اللحم المشتري من السوق لم يعلم أنه مذكّي أو ميتة مع العلم بأن الميتة حرام والمذكّي حلال، وهذا التفسير يستفاد من أحاديث الأئمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي جملة منها ويبقى قسم آخر مردّد بين القسمين إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، إلى قوله وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث إلى آخر كلامه المحكي في الكتاب، والظاهر أن غرضه من قوله: (وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث) ليس دلالة كل حديث على التفصيل بين الشبهتين في الحكم، بل دلالة المجموع من حيث المجموع ولو بدلالة بعضها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية من غير تعرض لحكم الشبهة الموضوعية وبعضها على الحلّة في الشبهة الموضوعية من غير دلالة على حكم الشبهة الحكمية، كما يفصح عنه كلماته التأمّل فيها، فما أفاده شيخنا قدس سره في الردّ عليه بقوله: (كان مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط) إلى آخره لعلّه لا تعلق له به.

نعم من حكم بعموم الرواية للشبهتين له أن يورد عليه بعمومها لهما لكنك قد عرفت اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية وفساد القول بعمومها لهما كما عليه غير واحد ممّن عاصرناه أو قارب عصرنا كما أن ما أفاده في الردّ عليه بقوله أقول: (فيه مضافاً إلى ما ذكرناه من إباء سياق الخبر عن التخصيص) إلى آخره، كأنه لا توجه له به؛ لأنّ قوله بعد نقل الحديث وهذا إنّما ينطبق على ما اشبه فيه نفس

الحكم الشرعي كالنص في دعوى الاختصاص وإن كان استدلاله عليه بقوله وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجود الوجود الاختفاء والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام إلى الآن، بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب محل نظر، بل منع؛ لأن فساد الاستدلال مع صراحة المدعى والدليل فيما ذكرناه لا يوجب قلب المراد، نعم الإيراد عليه بعموم الحديث للشبهتين ممّا لا محيص عنه، والعجب أن المستفاد من قوله قدّس سره بعد ذلك في طي الإيراد ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة» كان أظهر في الاختصاص كون الشيخ في مقام دعوى الاختصاص لا التخصيص، ومع ذلك أورد عليه بما عرفت، فلا بد من الإيراد عليه بعموم أخبار التلث النبوي التي منها ما استشهد به للشبهتين كما عرفت، نعم التلث الإمامي في الرواية المذكورة مختص بالشبهة الحكمية جداً؛ لأن قوله - عليه السلام: وأمر مشكل يردّ إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله - كالنص في الاختصاص بالشبهة الحكمية، لأن الشبهة الموضوعية لا ترد إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وإن ردّ حكمها إليهما كما هو ظاهر، وفساد ما استند إليه في دعوى الاختصاص من عدم وجود البين من القسمين في الموضوعات الخارجية ولا يعلم بهما إلا علام الغيوب لكثرة تخصيص القسمين في الموضوعات بل أكثريتهما من الأحكام، لأن الحلال البين في الموضوع كالتصرّف في المباحات الواقعية من الأراضي والجبال والشطوط والأنهار وغير ذلك كثير في الغاية، وأظهر منه أمر المحرّم من حيث الموضوع.

نعم الحلال البين في بعض الموضوعات كما في الطهارة والأموال قليل مع قطع النظر عن قيام الأمانة الشرعية عليه، لكنّه لا يوجب القلة مطلقاً فضلاً عن الانعدام رأساً، مع أن القلة مطلقاً مع كونها خلاف المدعى لا تغدح في الحكم بإرادة العموم.

نعم لو أريد التمسك بالإطلاق في مورد بالنسبة إلى الفرد النادر كان الإشكال فيه في محله لكنه لا تعلق له بالمقام، وأما ما أفاده بقوله: (أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة) إلى آخره، ردّاً على قول الشيخ: (ومنها: ما ورد من الأمر البليغ) إلى آخره قد يناقش فيه أيضاً بأن الأولى أن يجاب عما دلّ على التوقف والاحتياط في تعارض الخبرين بما عرفته في المسألة الثالثة فراجع، وعما دلّ على الاحتياط والتوقف مطلقاً بما عرفته في المسألة الأولى، نعم على تقدير تسليم ظهورها في وجوب الاحتياط بالوجوب الظاهري الشرعي يتصرف فيها بما دلّ على الحلية في خصوص الشبهة الحكمية مثل قوله: «كلّ شيء مطلق» الحديث؛ لكونه نصّاً بالنسبة إليها على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، وأما ما أفاده قدس سره في ردّ ما ذكره الشيخ رحمه الله: (ومنها: أن الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام) إلى آخره بقوله: (أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له) إلى آخر ما أفاده، فقد يناقش فيه بأن غرضه من الفرق المذكور بيان اختصاص ما دلّ على الوقف والاحتياط بالشبهة الحكمية نظراً إلى أن المذكور في غير واحد من أخباره الأمر بالوقوف حتّى يسأل، فيستظهر منها الاختصاص بالشبهة الحكمية نظراً إلى أن وجوب البحث والسؤال إنّما هو فيها.

وأما الشبهة الموضوعية فإنّما يسأل عن حكمها الظاهري لا عنها من غير فرق بين أن يكون علم النبي والأئمة عليهم السلام والصلاة بها على الوجه الذي ذكره الشيخ رحمه الله بزعم أن علمهم الحضورى بجميع الموضوعات الخارجيّة من علم الغيب المختصّ بالباري تعالى، وإن كان مقتضى الآية كونهم عالمين بالغيب أيضاً من حيث كونهم من الراسخين في العلم يقيناً، أو على غيره من الوجوه التي أشار إليها في الكتاب، وإن كان الحقّ وفقاً لمن له إحاطة بالأخبار الواردة في باب كيفية علمهم صلوات الله عليهم أجمعين وخلفهم كونهم عالمين بجميع ما كان

معاشر الأخباريين وحاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث أوجبت الاحتياط في الأول دون الثاني وأجاب بما لفظه:

«إن حدّ الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي أعني الإباحة والتحریم، وحدّ الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشتري من السوق لا يعلم أنه مذكّي أو ميتة مع العلم بحكم المذكّي والميتة، ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها وقسم متردّد بين القسمين وهي الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها لأمر ذاتي

وما يكون وما هو كائن، ولا يعزب عنهم مثقال ذرة إلا اسم واحد من أسمائه الحسنی تعالى شأنه المختص علمه به تبارك وتعالى، سواء قلنا بأن خلقتهم من نور ربهم أوجب ذلك لهم، أو مشيئة أفاضته باريهم في حقهم أودعه فيهم، ضرورة أن علم العالمين من أولي العزم من الرسل والملائكة المقربين فضلاً عمّن دونهم في جميع العوالم ينتهي إليهم فإنهم الصّادر الأوّل والعقل الكامل المحض والإنسان التّام التّمام، فلا غرو في علمهم بجميع ما يكون في تمام العوالم فضلاً عما كان أو ما هو كائن كما هو مقتضى الأخبار الكثيرة المتواترة جلياً، ولا يتأفیه بعض الأخبار المقتضية لكون علمهم على غير الوجه المذكور؛ لأن الحكمة قد تقتضي بيان المطلب على غير وجهه من جهة قصور المخاطب ونقصه، أو جهة أخرى من خوف ونحوه مع عدم كذبهم من جهة التورية، ولولا مخافة الخروج عن وضع التعليقة، بل عن الفنّ لفصلنا لك القول في ذلك، وأسأل الله تعالى التوفيق لوضع رسالة مفردة في هذا الباب.

أعني اشتباه صنفها في نفسها كـبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، وبعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض أفرادهِ حتّى اختلف العقلاء فيها، ومنها شرب التبن وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث، ونذكر ممّا يدلّ على ذلك وجوهاً: منها قوله عليه السلام: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم.

إلى أن قال: «وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً ولا حراماً».*

أقول: كان مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط في مطلق الشبهة، وإلاّ فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة لا ينفي جريانها في الشبهة الحكميّة، مع أنّ سياق أخبار التوقّف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتغالها على العلّة العقليّة لحسن التوقّف والاحتياط أعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة، فحملها على الاستحباب أولى.

ثمّ قال: «ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: (حلال بين وحرام بين وشبهات)، وهذا إنّما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، وإلاّ لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين، ولا يعلم أحدهما من الآخر إلاّ علام الغيوب وهذا ظاهر واضح».*

أقول: فيه مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص أنّ

* الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي، ص ٥١٨.

* المصدر السابق: ص ٥١٩.

رواية التثليث التي هي العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما يتبلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة: فإن كانت عامة للشبهة الموضوعية أيضاً صح الحصر، وإن اختصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المرّد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً؛ لأنه ليس حلالاً بيناً ولا حراماً بيناً ولا مشتبهاً بالحكم، ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام إنما الأمور ثلاثة كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية؛ إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة.

وأما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علام الغيوب ففيه: «أنه إن أريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى، وإن أريد ندرتهما ففيه أن الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شمولها له، مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها».

ثم قال: «ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي».

أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

قال: «ومنها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه».

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره.

ثم قال ما حاصله ومنها: «أن الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفرادها غير معلوم أو معلوم العدم؛ لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه» * انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة فيه لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطريق المتمكن منها والرجوع إلى الإمام عليه السلام، إنما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم، وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقف على ذلك فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم قال: «ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم»^(١) أمر ممكن مقدور؛

(١) الأولى نقل عبارة الشيخ بألفاظها في هذا الوجه فقال: «ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي أمر ممكن مقدور؛ لأن أنواعها قليلة لكثرة الأنواع

التي ورد النصّ بإباحتها والأنواع التي ورد النصّ بتحريمها وجميع الأنواع التي يعمّ بها البلوى منصوصة، وكلّما كان في زمان الأئمة عليهم السلام متداولاً ولم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه كاف، وأمّا الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه سابقاً من عدم وجود الحلال البين فيها، وتكليف ما لا يطاق باطل عقلاً ونقلاً، ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي؛ لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات إلّا ما استلزم تركه الهلاك، والاعتذار بإمكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئاً؛ لأنّ تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الإنسان إلى السماء واجباً أو مستحبّاً، فإنّ كليهما محال من الحكيم؛ انتهى كلامه رفع مقامه في بيان هذا الوجه، وغرضه ممّا ذكره كما ترى بعد تسليم العموم لأخبار وجوب الاجتناب بالنظر إلى اللفظ صرفها عنه بالقرينة العقلية والنقلية ولا ريب في توجّه ما أفاده في الكتاب عليه، ضرورة أن البحث في المسألة على ما عرفت الإشارة إليه فيما كان المورد خالياً عمّا يقتضي الحلّة أو الحرمة من الأمارات والأصول الموضوعيّة أو الحكميّة المسلّمة عند الفريقين، وبعد وضعه لا يبقى إلّا موارد قليلة يرجع فيها إلى الأصل المذكور ولا يلزم منه حرج فضلاً عن التكليف بما لا يطاق.

هذا وأمّا ما أفاده قدّس سره في ردّ ما ذكره الشيخ المحدث رحمه الله أخيراً: «ومنها: أنّه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلاً ونقلاً ولا يتمّ إلى آخره بقوله: (أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة) إلى آخره، فهو وإن كان مستقيماً إلّا أنّ مراده على ما يقتضيه ظاهر كلامه كما لا يخفى هو الاستدلال بما دلّ على وجوب إطاعة النواهي الشرعيّة من الأدلّة النقلية والعقلية لا نفس أدلّة المحرّمات؛ لأنّ مفادها نفس التحريم ليس إلّا، ويتوجّه عليه مضافاً إلى النقض

لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد لاستلزامه الاقتصار في اليوم واللييلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات» انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحل والحرمة كيد المسلم والسوق وأصالة الطهارة وقول المدعي بلا معارض والأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريين على ما صرح به المحدث الأسترآبادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، وبالجمله فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات لقلتها.

ثم قال: «ومنها: أن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشبه حكمه الشرعي ومن الأفراد الغير الظاهرة بالفردية وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً فهو واجب، إلى غير ذلك من الوجوه وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف في هذا المقام والله أعلم بحقائق الأمور والأحكام*» انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا فيه؛ لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي

بالشبهة الحكمية الوجوبية وإلى ما أفاده في الكتاب ما أسمعناك مراراً من أن دليل وجوب الإطاعة لا يثبت تكليفاً على ذمة المكلف بحيث يعاقب على مخالفته ويجري قاعدة الشغل وحديث المقدمية بالنسبة إليه*.

مما ورد في الشرع وحكم به العقل، فهي كلّها تابعة لتحقيق الموضوع أعني الأمر والنهي والمفروض الشك في تحقق النهي، وحينئذ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة فأين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها.

نعم، يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقاً وأن التكليف بذي المقدمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفساً ولا مقدّمة والله العالم.

الثالث: أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم، بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم؛ لمنافاته للفرض والتبعض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال أيضاً مشكل لأنّ تحديده في غاية التعسر فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات فيحاط في المظنونات.

وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، ويدلّ على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحاط فيه، وإلا فلا.

ويدلّ على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح وأنه شديد وأنه

يكون منه الولد.

منها: ما تقدّم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك امرأة أوضعك - إلى أن قال - إن الوقوف عند الشبهة خير من الافتحام في الهلكة».

وقد تعارض هذه بما دلّ على وجوب السؤال والتويخ عليه وعدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك.

وفيه: أن مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب، ويحتمل التبعض بين مورد الأمانة على الإباحة ومورد لا يوجد إلا أصالة الإباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة، فإن الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلة في الأحكام مزيلة للشبهة، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحرّر في حكمه، ولا بيان من الشارع لا عموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة فإنها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها، هذا ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ الشبهة، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً، فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع^(١) لا يلزم منه الحرام، وما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو إنما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

(١) مراده قدّس سره من الحرج هو البالغ منه حدّ الاختلال كما هو ظاهره، وما أفاده في وجه دفع كون التحديد بذلك عسر ما من أن دليل الحرج ينفي التكليف الإلزامي بالأمر الحرجي لا التكليف الندبي فهو ظاهر لا ستره فيه أصلاً؛ لأن الحكمة

الرابع: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة^(١) بالعاجز عن الاستعلام، بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلته من العقل والنقل وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة»، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة وقيام البيّنة لا بالتحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان»، لكنّ هذا وأشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: «كلّ ولا تسأل»، وقوله

في رفع التكليف العسري والموجب له مع تفويت المصلحة فيه على المكلف هو التدارك بالتسهيل والتسهيل مفروض في التكليف الندبي فلا مسوغ لرفعه، هذا مضافاً إلى ظهور الأدلة بنفسها في نفي الإلزام، نعم يكفي رعاية عدم وقوع المكلف من غاية الاحتياط في الموضوعات في الوسواس فإنّ الشيطان يغتنم الفرصة ويتوسّل كثيراً ما من طريق الإطاعة إلى إلقاء المكلف في الهلكة واللّه العاصم.

(١) ما أفاده قدّس سره من عدم اشتراط الرجوع إلى الإباحة في الشبهة الموضوعيّة بالفحص ممّا لا إشكال بل لا خلاف فيه، بل الأمر كذلك في الرجوع إلى الأمارات والأصول مطلقاً في مطلق الشبهة الموضوعيّة، إلّا في الشبهة الموضوعية الوجوبية في بعض جزئياتها عند بعض على ما ستقف عليه في الخاتمة عند الكلام في شروط البراءة، ويدلّ عليه مضافاً إلى إطلاق ما دلّ على الحكم فيها من العمومات والخصوصات جملة من الأخبار الظاهرة في نفي اشتراط الفحص منها قوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة» والعقل حيث إنّّه يجوز الرجوع إلى الأصل قبل الفحص في الشبهة الموضوعيّة بخلاف الشبهة الحكميّة، هذا بعض الكلام في ذلك وستقف على تفصيله وشرح القول فيه في الخاتمة إن شاء الله.

عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم»، وقوله عليه السلام في حكاية المتقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت»، واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحليّة فلا يشمل ما نحن فيه، إلا أن المسألة غير خلاقيّة مع كفاية الإطلاقات.

المحتويات

٧	في إشكال خروج القياس عن حكم العقل بحجية الظن المطلق
	في أنه بناء على كون النتيجة هو التبعض في الاحتياط فالإشكال على تقدير الحكومة
٨	أيضاً متتجه الورود
١٣	في الوجه الأول من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس
١٨	الوجه الثاني من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس
١٩	الوجه الثالث من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس
٢٠	الوجه الرابع من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس
٢٥	في الوجه الخامس من وجوه التفصي عن القياس
٢٦	في نقل كلام المحقق المحشي في دفع الإشكال
٢٧	نقل كلام الفصول في التفصي عن إشكال القياس
٢٩	في توضيح ما أفاده المحققان المذكوران في الحاشية والفصول
٣٢	في المناقشة فيما أفاده المصنف
٣٦	الوجه السادس في وجه رجوع ما أفاده إلى التخصص والخروج الموضوعي
٣٩	في الوجه السابع من وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس
٤٠	تقرير توهم التدافع بين كلاميه قدس سره والجواب عنه
٤٢	في أن القطع غير قابل لتصرف الشارع بوجوده بخلاف الظن
٤٥	في حكم الظن المانع والممنوع وبسط القول فيه
٤٧	في أنه بناء على تعميم النتيجة هل يحكم بتقديم المانع أو الممنوع
٥١	في توضيح ما يتعلق بالمقام من حكم الظن المانع أو الممنوع وتحقيق ما هو الحق فيه

- ٥٨ في أن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين
- ٥٩ في أن ما أفاده المصنف غير مقصود على إطلاقه
- ٦٥ في المناقشة على الوجهين اللذين أفادهما المصنف في مجلس البحث والتحقيق
- ٧٠ في المناقشة على الجواب الذي أفاده المصنف عن الوجه الثاني من وجهي المستدل
- ٧٧ في شرح القول في التنبيه الرابع من تنبيهات الانسداد
- ٧٩ في أنه هل يمكن إقامة الدليل على حجية مطلق الظن في الموضوعات أم لا
- ٨٠ في إمكان قيام الدليل على حجية الظن في بعض الموضوعات كالضرر والنسب ونحوهما
- ٨١ التنبيه الخامس الكلام في الظن في أصول الدين
- ٨٦ في بيان أن العلم يفاير الاعتقاد أم لا
- ٨٧ في مغايرة الاعتقاد للرضا والاستنكاف
- ٨٩ في أن هنا قسماً ثالثاً غير ما أفاده قدس سره من القسمين
- ٩١ في أن المعارف بالمعنى الأعم ينقسم إلى أقسام
- ٩٣ في بيان حكم القسمين المذكورين
- ٩٥ في تأسيس الأصل في مسألة التميز بين القسمين
- ٩٧ في بيان ما يوجب الخروج عن الأصل المذكور
- ٩٩ جواب آخر في دفع التوهم المذكور والمناقشة فيه
- ١٠٠ في الإشكال على ما استدلل به لعموم وجوب المعرفة نفساً
- ١٠٢ في وجوه الرد على من توهم كون الاشتغال بعلم المعرفة أهم من الاشتغال بالفروع
- ١٠٤ في إمكان المناقشة في الوجوه المذكورة
- في التعرض للمناقشات التي أوردت على ما أفاده قدس سره من عدم تغيير حقيقة الإيمان بعد الشريعة والذب عنها
- ١٠٩ في بيان تعارض الأخبار الواردة في الأصول ظاهراً وبيان دفعه
- ١١٤ في أن المعاد الجسماني أصل رأسه في قبال سائر الأصول
- ١١٦ في التنبيه الثاني والثالث
- ١١٧ في اعتبار الاعتقاد بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر صفاته في الإيمان
- ١١٨

في كيفية وجوب التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوع الكلام فيها	١٢٢
في موضعين	١٢٨
في أن الشاك الغير الجاحد كافر أم لا	١٢٩
في الأخبار الدالة على ثبوت الوساطة بين الكفر بالإيمان	١٣٢
فيما يترتب على الوساطة من الأحكام	١٣٣
فيما دل على أخصية الإيمان من الإسلام	١٣٧
في كفاية العلم الحاصل من التقليد في العقائد	١٣٩
في الاستدلال على منع ثبوت العاجر في العقائد والجواب عنه	١٤٢
في أن للعالم إلزام الجاهل بتحصيل الظن أم لا	١٤٣
في الأمر من اللذين ينبغي التنبيه عليهما خاتمة	١٤٦
نقل كلام السيد الصدر في شرح الوافية وما يتعلق به	١٥١
في أن كلام الشيخ في العدة لا يخلو عن اضطراب والتباس	١٥٣
في المناقشات الواردة على كلام الشيخ في العدة	١٥٧
في شرح القول في التنبيه السادس من تنبيهات الانسداد	١٦٠
في أن الظن الخارجي لا يوجب جبر قصور الدلالة	١٦٦
في أن الظن القياسي هل يصلح أن يكون موهنا أم لا	١٦٨
في التفصيل في كون القياس موهنا بين العقل والشرع	١٧٥
في أنه فرق بين حجية القياس وكونه مرجحا أم لا	١٧٨
في الترجيح بالظن الغير المعبر من جهة الأصل	١٨١
في الترجيح بالظن الغير المعبر من جهة الصدور	١٨٣
في جواز ترجيح ما لم يقطع بصدوره من الأخبار بمطلق الظن	١٨٦
في دفع الإشكال والتنافي المزبور بتقريرات مختلفة	١٩٢
في أنه لا يجب العمل بما ظن اعتباره ما لم ينته إلى القطع	١٩٥
في كيفية استفادة لزوم الترجيح بمطلق للمزية من التعليقات الواردة في أخبار العلاج	١٩٨
خاتمة مشتملة على أمرين ينبغي التنبيه عليهما	

٢٠٧	 في الحكم الظاهري والواقعي
٢٠٧	 في الفرق بين العلم والظن بحسب الجعل وغيره إجمالاً فهي ستة
٢٠٩	 في تحقيق الحكم الظاهر والواقعي
٢١١	 في انقسام الحكم الظاهري إلى الشأني والفعلية
٢١٢	 في وجه تسمية الحكم الظاهري بالواقعي الثانوي وفي الفرق بين الدليل والأمانة
٢١٣	 في بيان عدم لزوم مطابقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي
٢١٤	 في الجواب الأول عن التناقض
٢١٤	 في الجواب الثاني عن التناقض
٢١٥	 في الجواب الثالث عن التناقض
٢١٧	 في الجواب الرابع والخامس عن التناقض
	الكلام في أقسام الأصل والدليل وبيان النسبة بينهما وأنها وارد أو حاكم والآخر
٢١٨	 بورود ومحكوم
٢٢٣	 في حكومة الدليل الظني على الأصل
٢٢٧	 في بيان المراد بأصل البراءة ماذا
٢٢٩	 في الإشكال في أن مفاد البراءة ليس بحكم شرعي
	في أن المبحوث عنه هل هو من المسائل الأصولية والفقهية أو من باب المبادئ
٢٣٠	 الأحكامية
٢٣٢	 في الفرق بين أصالة الإباحة والبراءة في تحقيق أن أصالة الإباحة قسم من أصالة البراءة
٢٣٤	 الكلام فيما يكون الشك في أصل التكليف
٢٣٩	 في الاستدلال على حكم ما لا نص فيه
٢٣٩	 في دلالة آية الإتياء على أن الحكم فيما لا نص فيه إباحة الفعل شرعاً وعدمه وجوب الاحتياط ..
٢٤٥	 ذكر كلام المحقق القمي في ورود التناقض في التمسك بالآية في المقامين
٢٤٩	 في بيان عدم دلالة الآية على أصالة البراءة
٢٥٤	 في دلالة حديث ما لا يعلمون على البراءة فيما لا نص فيه
٢٥٥	 في الاحتمالات والوجوه التي في حديث ما لا يعلمون

٢٥٧		في اختصاص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية
٢٦٠		في بيان إرادة الشبهة الحكمية من حديث ما لا يعلمون
٢٦٣		تحقيق متعلق ببيان المراد من الحديث الشريف
٢٧٠		في أين المراد من الرفع معنى يشمل الدفع
٢٧٠		في أن حديث الرفع لا يرفع الضمان
٢٨١		في دلالة حديث ما حجب الله علمه عن العباد على أصالة البراءة فيما لا نص فيه
٢٨٢		في بيان التعارض بين الناس في سعة ما لا يعلمون ودليل الاحتياط
٢٨٤		في دلالة كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي على أصالة البراءة فيما لا نص فيه
		في بيان أن الرواية لا تعلق لها بالمعذورية من جهة الحكم التكليفي بل لبيان الحكم
٢٨٦		الوضعي الذي لا دخل له بالمقام
٢٩٠		في تقريب الاستدلال بصحيفة عبد الله بن سنان
٢٩٤		في بيان اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية وشواهد
٢٩٩		في في الأبحاث التي أوردتها الفاضل القمي على الشارح السيد
٣٠٨		في التمسك بالإجماع على البراءة فيما لا نص فيه
٣١٥		في حكم العقل بأن العقاب من دون يان قبح وبأن دفع الضرر المحتمل الأخروي واجب
٣٢٠		في منع استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوي
٣٢٢		في توجيه كلام السيد أبي البركات في الغنية وغيره
٣٢٦		في الاعتراض على المستدل بالاستصحاب على البراءة
		في البحث والاعتراض على التمسك بالاستصحاب فيما لا نص ورجوع التمسك في
٣٢٧		المقام بالآخرة إلى دليل البراءة
٣٣١		في المناقشة في التمسك بغير الاحتياط فيما الكلام فيه
٣٣٣		في الاستدلال الإخباريين على حكم ما لا نص بالآيات
٣٣٥		في الجواب عن الاستدلال بآية التهلكة
٣٣٧		في دليل القول بوجوب الكف
٣٣٨		حكاية كلام صاحب الوسائل في صحيفة جميل بن دراج

- ٣٤١ في بيان كون الأمر في تلك الأخبار إرشادياً
 ٣٤٤ في بيان أن المستفاد منها الضرر الأخرى المعلوم للطلب الشرعي المولوي مع جوابه
 ٣٤٩ في أن الأصل الحكمي في أمثال هذه الشبهة الموضوعية المحرمة لا البراءة
 ٣٥١ في بعض الأجوبة عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر
 ٣٥٢ في الإرادة على صاحب القوانين
 ٣٥٣ في أن أكثر أدلة البراءة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل
 ٣٥٤ تحقيقات متعلقة ببيان النسبة بين أدلة البراءة وأخبار التوقف
 ٣٥٦ بيان محذور لزوم إخراج ما تعارض النصان عن عموم أخبار التوقف
 ٣٥٩ في كلام الفاضل التراقي في الإرادة عليه
 ٣٥٩ ذكر كلام صاحب الوسائل في احتمالات الرواية
 ٣٦٣ في عدم دلالة الصحيحة على مدعاهم وبيان مورد الاستدلال بالصحيحة
 ٣٦٦ في الجواب عن الاستدلال بموثقة عبد الله بن وضاح
 ٣٧٣ في أن النبوي لو دل على الوجوب للزم من إثباته نفيه
 ٣٧٦ في بيان وجه دلالة النبوي على إرادة وجوب اجتناب الشبهات
 ٣٧٨ تحقيقات متعلقة بخبر التلث
 ٣٨٥ في الاستدلال بالدليل العقلي على مذهب الإخباري وتحرير المقام على نحو ينبغي
 ٣٨٧ في الإرادة على عدم تمامية الدليل المذكور وجوابه
 ٣٩٣ في الجواب التحقيقي عن الدليل العقلي للإخباري
 ٣٩٦ بسط كلام وتوضيح مقام متعلق بأن الأصل في الأفعال الغير الضرورية ماذا
 ٣٩٨ في الجواب عن التمسك بأن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظ
 ٤٠٢ تنبيهات في مسألة ما لا نص فيه
 في بيان أن المحقق قدس سره لم يتعرض لأصل البراءة في هذا الكلام فضلاً عن التفصيل
 ٤٠٤ المنسوب إليه
 ٤١٠ الكلام في أن حسن الاحتياط من حيث ذاته ونفسه أو من جهة سعادة فاعله
 ٤١١ في بيان أوامر الاحتياط إرشادية أم مولوية

٤١٣	 في بيان أن الحكم العقلي الإرشادي ملازم للأمر المولوي الشرعي في مورد القابل
٤١٧	 في الفرق بين المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الإخباريين
٤٢٠	 في بيان أصالة الإباحة
٤٢٣	 في بيان حصر المحللات في الطيبات
٤٢٦	 في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص
٤٢٨	 في بيان أخصية الرواية من أخبار التخيير
٤٣١	 في توافق الإخباري مع المجتهد في الشبهات الموضوعية
٤٣٤	 في الإشارة إلى أنظار متعلقة بكلام بعض المعاصر
٤٣٩	 في عدم جريان مناط قاعدة الاشتغال في المقام
٤٤٣	 في عدم جريان مناط قاعدة الاشتغال في المقام
٤٤٥	 في الجواب عن السؤال الأول بوجوه متعددة
٤٤٩	 في إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه
	الأول في تشخيص محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة وفي أن
٤٥٢	 كل أصل حكمي مشروط بعدم أصل موضوعي حاكم عليه
	في رد كلام صاحب المدارك ومن توهم أن أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم
٤٥٤	 موت حنف الأنف
٤٥٦	 التنبيه الثاني
٤٥٩	 في أن الأئمة عليهم السلام عالمون بما كان وما يكون وما هو كائن
٤٦٦	 التنبيه الثالث
٤٦٨	 التنبيه الرابع