تهذيب الأصول

تقرير بحث السيد الخميني ج ٢

---

[١]

الجزء الثاني تهذيب الاصول تقرير البحث سيدنا العلامة الاكبر والاستاذ الاعظم اية الله العظمى مولانا الامام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أدام الله ظله العالي بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي

---

[٤]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله خالق العباد، وساطع المهاد، حمدا كلما وقب ليل وغسق، اولاح نجم وخفق، والصلوة والسلام على سفيره ونبيه، وامينه على وحيه وتنزيله وصفيه و بعيثه " محمد " وعلى ائمة الحق من بعده الذين اضاءت بهم البلاد بعد الضلالة المظلمة والجهالة الغالبة، صلوة دائمة ما دامت السماوات ذات ابراج والارض ذات فجاج اما بعد: فهذه عقود درية تزين المعاصم، واقراط تشف المسامع لابل هي غرر وطرائف، ودرر وظرائف، التقطتها من بحث سيدنا العلامة الحجة، كعبة العلم ومناره ولجة الفضل وتياره مولانا الافخم والمحقق الاعظم الاستاذ الاكبر آية الله: الحاج آغا روح الله الخمينى دامت اظلاله على رؤس المسلمين. هذه الصحائف والاوراق، تحتوى لب ما افاده في مجلس درسه الشريف، وتشير إلى آرائه وانظاره. قديمها وحديثها بعبائر وجيزة وتراكيب غير مملة غير انه دام ظله الوارف طلبا للاطمئنان، قد اشرف على عامة ما حبرته يراعتى اشرافا تاما، واعاد النظر ودقق حتى جائت صحيفة مكرمة واقعة مورد القبول حافلة لما بقى من المباحث اللفظية وما سيوافيك من الاصول العقلية ولما تم نظامه وتمسك بحمد الله ختامه اهديته إلى اخى وصديقي في الله، العلامة المفضال، رجل العلم والفضيلة: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي دامت معاليه (١)

---

(١): وشيخنا هذا من الاساتذة الافاضل في الحوزة العلمية وفى الطليعة من المؤلفين العظام ممن حقت له العبقرية والنبوغ يتجلى الابتكار في تأليفه القيمة ضع يدك على أي واحد منها في الفقه واصوله والعقائد والمذاهب والتفسير واخص بالذكر كتابه القيم القواعد الفقهية فقد اطرح فيها القواعد الدارجة في الفقه، وبحث عنها بحثا ضافا وسوف يخرج الجزء الاول منها من الطبع. المؤلف (*)

---

[٥]

المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول وقبل الخوض فيها نقدم البحث عن امور: الاول ان القوم عرفه بتعاريف عديدة، وجاء عدة منهم ناقش في عكسه وطرده ولكن لا طائل في البحث عنها، ولننبه على امر يتضح في خلاله حال العام و تعريفه، وهو ان القوم رضوان الله عليهم، لا يزالون على خلط دائر بين كلماتهم حيث قسموا العموم إلى وضعي واطلاقي مع ان باب الاطلاق غير مربوط بالعموم. توضيحه ان الطبيعة الصرفة كما لا يوجب تصورها الا الانتقال الي ذاتها اللا بشرط من دون ارائة مشخصاتها وقيودها الصنفية، كذلك

اللفظ الموضوع مقابل هذه الطبيعة لا يدل الا على ذات، الماهية المجردة من كل قيد لان الحكاية الاعتبارية الوضعية دائر مدار الوضع سعة وضيقا، والمفروض ان الوضع لم ينحدر الا على ذات الطبيعة بلا انضمام قيوده وعوارضه، فلا محالة ينحصر دلالته عليها فقط ولا يحكى ولا يكشف عن الافراد وعوارضها ولوازمها اصلا.

---

[٦]

وبعبارة اوضح: كما ان نفس الطبيعة لا يمكن ان تكون مرآة وكاشفة عن الافراد (سواء كان التشخص بالوجود والعوارض اماراته أو كان بالعوارض)، ضرورة ان نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخص وسائر عوارضها، ذهنية كانت أو خارجية، ولا يمكن كاشفية الشئ عما يخالفه، فالمهية لا تكون مرآة للوجود الخارجي والعوارض الحافة به (فكذلك) الالفاظ الموضوعة للطبايع بلا شرط، كاسماء الاجناس وغيرها لا تكون حاكية الا عن نفس الطبايع الموضوعة لها، فالانسان لا يدل الا على الطبيعة بلا شرط وخصوصيات المصاديق لا تكون محكية به. فان قلت: ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظ مهملة جامدة، فهكذا يمكن ان تلاحظ سارية في افرادها دارجة في مصاديقها كما هو الحال في القضية الحقيقية فهى على فرض السريان عين كل فرد في الخارج ومتحدة معه في وعائه فتصور هذه عين تصور ذاك لان المفروض ان الطبيعة لو حظت لا بما هي هي بل بما هي موجودة في الخارج وانها عين الافراد. قلت: ان ذا من العجب وهو خلط بين الانتقال والحكاية، إذ مجرد الاتحاد لا يوجب الحكاية والمرآتية والا كانت الاعراض حاكية عن جواهرها لان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، والمتحدات في الخارج حاكية بعضها عن بعض و الحاصل ان مفهوم الانسان مع قطع النظر عن عالم اللفظ والوضع عبارة عن طبيعة منحلة إلى جنسه وفصله عند التحليل لا غير، فلنفس المفهوم ضيق ذاتي لا يكشف عن العوارض والخصوصيات، فلو فرضنا وضع لفظ لتلك الطبيعة فهو لا يمكن ان يحكى الا عما وضع بازائه لا غير واتحاد الانسان خارجا مع الافراد لا يقتضى حكايتها لان مقام الدلالة التابعة للوضع غير الاتحاد خارجا إذا عرفت ذلك فنقول: ان حقيقة الاطلاق انما يتقوم بوقوع الشئ كالطبيعة موضوعا للحكم بلا قيد واما العموم فهو يتقوم بشيئين (احدهما) نفس الطبيعة و (ثانيهما) ما يدل على العموم والشمول مثل لفظة كل والجميع والالف واللام مما وضعت للكثرات أو تستفاد منه الكثرة لجهة اخرى، فإذا اضيفت هذه المذكورات إلى الطبايع أو دخل بها وصارتا ككلمة

---

[٧]

واحدة كما في الالف واللام تستفاد منهما الكثرة بتعدد الدال والمدلول، فإذا قلت كل انسان ناطق فلفظة انسان تدل على الطبيعة الصرفة من دون ان تكون حاكية عن الكثرة والافراد، أو تكون الطبيعة المحكية به مرآة لها، وكلمة " كل " تدل على نفس الكثرة والتعدد، واضافتها إليها تدل علي ان هذه الكثرة، هو كثرة الانسان لا كثرة طبيعة اخرى وهى الافراد بالحمل الشايع، وقس عليه العام المجموعى أو البدلى، إذ كل ذلك انما يستفاد من دوال اخر غير ما يدل على الطبيعة كلفظة (مجموع) كما تقدم ذكر منه في بحث الواجب المشروط وياتى انشاء الله بيانه. فظهر: مما ذكرنا امران (الاول) ان باب الاطلاق غير مربوط بباب العموم وانه لا جامع بينهما حتى نلتمس في وجه الافتراق، إذ الغاية من اثبات الاطلاق احراز كون الطبيعة مثلا تمام الموضوع للحكم من غير قيد واما الاستغراق والبدل و نحوهما فلا يمكن استفادتها من الاطلاق إذ الاطلاق لا

يتعرض للكثرة حتى يبحث عن كيفيتها، واما العموم فهو المقيد للكثرة وكيفيتها، وعلى هذا يصح ان يعرف العام بانه ما دل على تمام مصاديق مدخوله مما يصح ان ينطبق عليه، (واما) تعريفه بانه ما دل على شمول مفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه، فلا يخلوا من مسامحة ضرورة ان الكل لا يدل على شمول الانسان لجميع افراده (والخطب بعد سهل). الثاني: إذا امعنت النظر فيما ذكرناه من انه لا جامع قريب بين باب الاطلاق والعموم، يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة وبعض الاعاظم (قدس سرهما) من ان العموم قد يستفاد من دليل لفظي كلفظة كل، وقد يستفاد من مقدمات الحكمة، والمقصود بالبحث في هذا الباب هو الاول والمتكفل للثاني هو مبحث المطلق والمقيد (انتهى ملخصا) وهو صريح في ان العام على قسمين، قسم يسمى عاما وفى مقابله الخاص ويبحث عنه في هذا المقام وقسم يسمى مطلقا وفى مقابله المقيد ويبحث عنه في باب المطلق والمقيد. اقول ما افاداه لا يخلو من غرابة لان ملاك العام غير ملاك المطلق والمستفاد من الاول غير المستفاد من الاخر، إذ حقيقة العام وكيفية دلالته قد عرفت بما يسعه

المجال، واما المطلق فهو وقوع الطبيعة تمام الموضوع للحكم باعتبار كون المقنن عاقلا غير ناقض لغرضه في مقام اعطاء الدستور، وان شئت قلت: كون الطبيعة موضوعا للحكم بصرافتها واطلاقها من دون ان يقيد بوقت دون وقت أو بامر دون امر، فموضوع الحكم في العام هو افراد الطبيعة وفى المطلق هو نفسها بلا قيد ولم تكن الافراد بما هي موضوعا للحكم، وان شئت فاستوضح الفرق بين العام والمطلق من قوله سبحانه. (اوفوا بالعقود) وقوله عزوجل (احل الله البيع) فان مفاد الاول هو التصريح بوجوب الوفاء بكل مصداق من العقد فمصب الحكم هو الافراد بآلية الجمع المحلى بالالف واللام مثلا، ومفاد الثاني بناء على الاطلاق وتمامية المقدمات، اثبات النفوذ والحلية لنفس طبيعة البيع من غير ان يكون للموضوع كثرة، واما استكشاف صحة هذا الفرد الخارجي من البيع فانما هو لاجل انطباق ما هو تمام الموضوع للحلية عليه من دون ان يتعرض نفس الدليل للكثرة وسيوافيك مزيد بيان لذلك عن قريب باذنه تعالى. الثالث: ربما يقال: ان استفادة العموم في جميع المقامات يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة لان الالفاظ المقيدة للعموم تابعة لمدخولها فإذا اخذ المدخول مطلقا يدل علي تمام افراده بنحو الاطلاق، وإذا اخذ مهملا أو مقيدا يدل على استيعابه كذلك، ومثلها " لا " النافية إذ هي موضوعة لنفى الطبيعة سواء كان مطلقة أو مهملة واحراز كونها نافية بصرافتها يحتاج إلى اجراء مقدمات الحكمة. وفيه انه غير متين جدا لو اريد من اجراء المقدمات اثبات كون كل فرد موضوع للحكم لان الاحتياج إلى الاطلاق ومقدماته فيما إذا لم يكن في الكلام دلالة لفظية على ان كل واحد، موضوع للحكم حتى يثبت الاطلاق كون كل فرد موضوعا على مبنى القوم في باب الاطلاق، واما إذا توصل إليه المتكلم بالادوات الموضوعة له فلا حاجة إليه، (وبعبارة - ثانية): ان موضوع الاطلاق هو الطبيعة وإذا جرت مقدماته يستكشف ان تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها، وموضوع العام هو افراد الطبيعة لا نفسها كما عرفت من قوله سبحانه

والحاصل ان عد شئ من الفاظ العموم يتوقف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظية لا لاجل دلالة من العقل أو كون الارتكاز عليه كما في المقام (فح) فرق واضح بين " لا " النافية وبين لفظ

(كل) إذ الثاني موضوع بحسب التبادر لاستيعاب الافراد فهو بدلالته اللفظية دال على الشمول، والاولى موضوعة لنفى المدخول، ومدخولها اما يدل على نفس الطبيعة أو عليها مع قيد الوحدة إذا كان المدخول نكرة و (بعد هذا التحليل) ليس هنا لفظ يدل علي الكثرة سوى حكم العرف بان عدم الطبيعة بعدم جميع الافراد، وليس هذا مفاد اللفظ حتى يعد من الفاظ العموم (هذا) مع انه غير مستغن عن اجراء المقدمات، (واما الالف واللام) فهو في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق فيحتاج إلى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق. (نعم) الجمع المحلى باللام يفيد العموم، وليس الدال عليه هو اللام ولا نفس الجمع، ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلى والجمع غير المحلى بل انما يستفاد من تعريف الجمع، ووجه دلالتها هو ان الجمع له عرض عريض، واللام وضعت لتعريفه، وما هو معين ومعرف انما هو اقصى المراتب وغيره لا تعيين فيه حتى ادنى المراتب، و (بما ذكرنا) ظهر عدم احتياجه إلى مقدمات الحكمة. في ان التخصيص لا يوجب مجازية العام لا ريب في ان تخصيص العام لا يوجب مجازيته مطلقا، متصلا كان المخصص ام منفصلا ويتفرع عليه انه حجة فيما بقى بعد التخصيص وعلى القول بالمجازية لازمه سقوطه عن الحجية وصيرورة الكلام مجملا. وتوضيح ذلك ان حقيقة المجاز كما تقدم ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير

ما وضع له، إذا لتلاعب بالالفاظ لا حسن فيه وكون زيد اسدا لفظا لا بلاغة فيه، بل كل المجازات من مرسل واستعارة لا يستعمل لفظها الا فيما وضع له، لكن بادعاء ان المورد وما سبق لاجله الكلام من مصاديقه، وان كانت العامة غافلين عنه، كما في قوله سبحانه: ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم (وتقدم تفصيله فراجع) والقائل بان العام المخصص مجاز لابد ان يصحح مقالته بالادعاء إذ قوام المجاز في جميع الاقسام والامثلة انما هو بالادعاء وان ما قصده ايضا هو نفسه أو من مصاديقه فانظر إلى قول الشاعر جددت يوم الاربعين عزائى * والنوح نوحي والبكاء بكائى ترى ان حسن كلامه وجمال مقاله انما هو في ادعائه بان النوح والبكاء منحصران في نوحه وبكائه وليس غيرهما نوحا وبكاء (وعليه) لا يجوز ان يكون العام المخصص من قبيل المجاز ضرورة عدم ادعاء وتاول فيه، فليس في قوله اوفوا بالعقود، ادعاء كون جميع العقود هي العقود التى لم تخرج من تحته وان الباقي بعد التخصيص عين الكل قبله، إذ ليس المقام مقام مبالغة واغراق حتى يتمسك بهذه الذوقيات، وكذلك قوله سبحانه احل الله البيع في المطلق الوارد عليه التقييد، و (الحاصل) ان حمل العام المخصص على باب المجاز مع ان مداره الادعاء وهو غير مناسب في هذه العمومات التى لم يقصد منها الا ضرب القانون، ضعيف جدا مع امكان كونه حقيقة على وجه صحيح، واليك بيانه. ان الدواعى لانشاء الحكم والقاء الامر على المخاطب كثيرة جدا قد اشرنا إلى بعضها في باب الاوامر، ومن تلك الدواعى هو ضرب القانون واعطاء القاعدة الكلية للعبيد بجعل حكم على عنوان كلى نحو (اكرم العلماء) وللموضوع آلاف من المصاديق، ولكن بعضها محكوم بالاكرام بالارادة الجدية، وبعضها محكوم بعدم الاكرام كذلك، و (ح) فالقائل يستعمل قوله اكرم العلماء في تمام افراده الذى هو المعنى الحقيقي، بالارادة الاستعمالية، ثم يشير بدليل منفصل أو متصل علي ان الفساق منهم وان تعلقت بهم الارادة الاستعمالية وشملهم عموم القانون، الا ان الارادة الجدية في هذا المورد على خلافه وانهم يحرم اكرامهم

أو لا يجب، وهذا الجعل بهذه الكيفية ربما يفيد العبد فيما إذا شك في خروج غير الفساق أو في المخصص المجمل المنفصل الدائر بين الاقل والاكثر فالجعل على عنوان كلى، يصير ضابطة وتكون حجة في الموارد المشكوكة إذ الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدة الا ما قام الدليل من جانب المولى على خلافه، فهذا الظهور بنحو العموم حجة عليه في كل فرد من افراده حتى يقوم حجة اقوى على خلافه، فظهر ان العام مستعمل في معناه الاول، وان التضييق والتخصيص في الارادة الجدية، ومدار كون الشئ حقيقة أو مجازا على الاولى من الارادتين دون الثانية ويصير حجة في الباقي لما عرفت من ان الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادتين حتي يقوم دليل اقوى على خلافه. وان شئت قلت: ان قوله تعالى اوفوا بالعقود استعمل جميع الفاظه فيما وضعت له لكن البعث المستفاد من الهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعى الانبعاث بل انشائه على نحو الكلية مع عدم ارادة الانبعاث في مورد التخصيص، انما هو لداع آخر وهو اعطاء القاعدة ليتمسك بها العبد في الموارد المشكوكة فالارادة الاستعمالية التى هي في مقابل الجدية قد تكون بالنسبة إلى الحكم بنحو الكلية انشائيا وقد تكون جديا لغرض الانبعاث، و (قوله) سبحانه اوفوا بالعقود، انشاء البعث إلى الوفاء بجميع العقود وهو حجة ما لم تدفعها حجة اقوى منها، فإذا ورد مخصص يكشف عن عدم مطابقة الجد للاستعمال في مورده، ولا ترفع اليد عن العام في غير مورده، لظهور الكلام وعدم انثلامه بورود المخصص، واصالة الجد التى هي من الاصول العقلائية حجة في غير ما قامت الحجة على خلافها. لا يقال: إذا لم يكن البعث حقيقيا بالاضافة إلى بعض الافراد مع كونه متعلقا به في مرحلة الانشاء فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي. لانا نقول: ان التمسك بالقاعدة المعروفة في هاتيك المباحث ضعيف جدا كما هو غير خفى على اهله وكفى في ابطال ما ذكر ان الدواعى المختلفة ربما تدعو

الانسان إلى شئ واحد، اضعف إلى ذلك ان الدواعى المختلفة ليست علة فاعلية لشئ بل الدواعى غايات لصدور الافعال، وما قرع سمعك ان الغايات علل فاعلية الفاعل ليس معناه انها مصدر فاعليته بحيث تكون علة فاعلية لها ويصدر حركة الفاعل منها بل معناه ان الفاعل لا يصير مبدأ الا لاجلها، فالغاية ما لاجلها الحركة لا فاعل التحريك والحركة. فان قلت: ان حقيقة الاستعمال ليس الا القاء المعنى بلفظه والالفاظ مغفول عنها حينه لانها قنطرة ومرآة للمعانى، وليس للاستعمال ارادة مغايرة لارادة المعنى الواقعي والمستعمل ان اراد من لفظ العام المعنى الواقعي فهو والا كان هازلا. قلت: فيما ذكر خلط واضح وان صدر عن بعض الاعاظم إذ ليس الارادة الاستعمالية والجدية متعلقتين بلفظ العام بحيث يكون المراد الاستعمالى جميع العلماء والجدى بعضهم، حتى يرد عليه ما ذكر، بل الاستعمالية والجدية انما هي بالنسبة إلى الحكم فما ذكر من الاشكال اجنبي عن مقصودهم. ولعل ما افاده شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) يبين ما افاده القوم وراموه حيث قال: ان هذا الظهور الذى يتمسك به لحمل العام على الباقي ليس راجعا إلى تعيين المراد من اللفظ في مرحلة الاستعمال بل هو راجع إلى تعيين الموضوع للحكم فراجع. ثم ان بعض اهل التحقيق قد اجاب في مقالاته عن هذا الاشكال بان دلالة العام وان كانت واحدة، لكن هذه الدلالة الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق متعددة فلا شبهة في ان هذه الحكاية بملاحظة تعدد محكيها بمنزلة خطابات متعددة نظرا إلى ان الحاكى يتلون بلون محكيه ويقتضيه في آثاره فمع تعدده يكون الحاكى كانه متعدد (فحينئذ) مجرد رفع اليد عن حجية الحكاية المزبورة بالنسبة إلى فرد لا يوجب رفع اليد عن حجيته العليا، (وايد

كلامه) بالمخصص المتصل (مدعيا) ان الظهور في الباقي مستند إلى وضعه الاول غاية الامر تمنع القرينة عن افادة الوضع لاعلى المراتب من الظهور فيبقى اقتضائه للمرتبة الاخرى دونها بحاله (انتهى). ولا يخفى ان ما ذكره من حديث جذب الالفاظ لون محكيها اشبه بالخطابة و

مبنى على ما اشتهر من ان احكام المعاني ربما تسرى إلى الالفاظ مستشهدا باسماء ما يستقبح ذكره، غافلا عن ان قبحه لاجل ان التلفظ به يوجب الانتقال إلى معناه ولذا لا يدرك الجاهل باللغة قبحه وشينه، و (عليه) فتعدد المحكى لا يوجب تعدد الحكاية بعد كون الحاكى عنوانا واحدا، فلفظ العام بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكى عن الكثير، فإذا علم ان اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل (كما هو المفروض) لم تبق حكاية بالنسبة إلى غيره، وما ذكره في المخصص المتصل من مراتب الظهور ممنوع، ضرورة ان كل لفظ في المخصص المتصل مستعمل في معناه، وان افادة المحدودية انما هو لاجل القيود والاخراج بالاستثناء، فلفظ كل موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله قولنا (العالم الا الفاسق) يستغرق ذلك المدخول المركب من المستثنى منه والمستثنى، من دون ان يكون الاستثناء مانعا من ظهوره لعدم ظهوره الا في استغراق المدخول أي شى كان، ولو فرض ان القيد أو الاستثناء يمنعان عن ظهوره، صار الكلام مجملا لعدم مراتب للظهور، وما ذكرنا من اجراء التطابق بين الارادتين في كل فرد فرد غير مربوط بهذا الفرض، لان العام على ما ذكرنا قد انعقد له الظهور فيما وضع له، وهذا العام مع هذا الاصل حجتان حتى يرد حجة اقوى منهما، ولو امعنت النظر فيه يسهل لك التصديق. في سراية اجمال المخصص إلى العام وعدمها ان المخصص قد يكون مبين المفهوم وقد يكون غير مبينه وعلى الثاني (تارة) يكون دائرا بين الاقل والاكثر و (اخرى) بين المتبائنين وعلى (جميع التقادير) فهو اما متصل أو منفصل (ثم) انه اما لبى أو غير لبى. وايضا الشبهة اما مفهومية أو مصداقية فهذه صور المسألة ولنقدم البحث عن المفهومية على البحث عن المصداقية

فنقول: يقع البحث في الشبهة المفهومية في مقامين: المقام الاول في المخصص المتصل المجمل من حيث المفهوم وهو على قسمين الاول: ما كان امره دائرا بين الاقل والاكثر كما إذا شك في ان الفاسق هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الاعم منها والصغيرة، فالحق سريان اجماله إلى العام ولا يكون العام المخصص حجة في موارد الشك، لان اتصال المخصص المجمل، يوجب عدم انعقاد ظهوره من اول القائه الا في العالم غير الفاسق أو العالم العادل، وليس لكل من الموصوف والصفة ظهور مستقل حتى يتشبث بظهور العام في الموارد المشكوكة فيشبه المقام بباب المقيد إذا شك في حصول قيده اعني العدالة أو عدم الفسق فيمن كان مرتكبا للصغيرة، و (بعبارة ثانية): ان الحكم في العام الذى استثنى منه أو اتصف بصفة مجملة، متعلق بموضوع وحداني عرفا فكما ان الموضوع في قولنا اكرم العالم العادل هو الموصوف بما هو كذلك فهكذا قولنا: اكرم العلماء الا الفساق منهم، ولذا لا ينقدح التعارض حتى التعارض البدئى بين العام والمخصص كما ينقدح بينه وبين منفصله (فح) كما لا يجوز التمسك بالعام كقولنا: لا تكرم الفساق إذا كان مجمل الصدق بالنسبة إلى مورد كذلك لا يجوز في العام المتصف أو المستثنى منه بشئ مجمل بلا فرق بينهما. الثاني ما إذا دار

مفهومه بين المتبائنين مع كونه متصلا كما إذا استثنى منه زيدا واحتمل ان يكون المراد هو زيد بن عمرو وان يكون هو زيد بن بكر، والحق سريان اجماله ايضا بالبيان المتقدم في الاقل والاكثر لان الموضوع يصير بعد الاستثناء (العالم الذى هو غير زيد وهو امر وحداني) لا يكون حجة الا فيما ينطبق عليه يقينا، والمفروض انه مجمل من حيث المفهوم فكيف يمكن الاحتجاج بشئ يشك في انطباقه على المشكوك. واما المقام الثاني اعني المخصص المنفصل المجمل من حيث المفهوم فهو ايضا على قسمين.

---

[١٥]

الاول: ما إذا دار بين الاقل والاكثر فلا يسرى اصلا ويتمسك به في موارد الشك لان الخاص المجمل ليس بحجة في موارد الاجمال فلا ترفع اليد عن الحجة بما ليس بحجة، ولا يصير العام معنونا بعنوان خاص في المنفصلات، (وبعبارة اوضح) ان الحكم قد تعلق بعنوان الكل والجميع، فلا محالة يتعلق الحكم على الافراد المتصورة اجمالا، والاصل العقلائي حاكم على التطابق بين الارادتين في عامة الافراد فلا يرفع اليد عن هذا الظهور المنعقد الا بمقدار قامت عليه الحجة، والمفروض ان الحجة لم تقم الا على مرتكب الكبائر وغيرها مشكوك فيه، و (لا يقاس) ذلك بالمتصل المردد بين الاقل والاكثر، إذ لم ينعقد للعام هناك ظهور قط، الا في المعنون بالعنوان المجمل، والمرتكب بالصغائر مشكوك الدخول في العام هناك من اول الامر بخلافه هنا فان ظهور العام يشمله قطعا. كيف فلو كان المخصص المجمل حكما ابتدائيا من دون ان يسبقه العام لما كان حجة الا في مقدار المتيقن دون المشكوك، فكيف مع ظهور العام في اكرام المشكوك واما ما افاده شيخنا العلامه (اعلى الله مقامه) من انه يمكن ان يقال انه بعد ما صارت عادة المتكلم على ذكر المخصص منفصلا فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره (لا يخلو عن نظر) فان وجوب الفحص عن المخصص باب، وسراية اجمال المخصص إليه باب آخر، ومقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص لا سراية الاجمال لان ظهور العام لا ينثلم لاجل جريان تلك العادة كما ان الاصل العقلائي بتطابق الاستعمال والجد حجة بعد الفحص عن المخصص و عدم العثور الا على المجمل منه لكنه قدس سره رجع في الدورة الاخيرة عما افاده في متن كتابه، (نعم) لو كان الخاص المجمل المردد بين الاقل والاكثر واردا بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرع كما في بعض انحاء الحكومات، فسراية اجماله وصيرورة العام معنونا غير بعيدة كما إذا قال المراد من العلماء هو غير الفساق، أو ان الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم، ومع ذلك فالمسألة بعد محل اشكال.

---

[١٦]

القسم الثاني ما إذا دار المخصص المنفصل بين المتباينين، فالحق انه يسرى الاجمال إليه حكما بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما وان كان العام حجة في واحد معين واقعا ولازمه اعمال قواعد العلم الاجمالي، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي بخروج واحد منهما يوجب تساوى العام في الشمول لكل واحد منهما ولا يتمسك به في اثبات واحد منهما الا بمرجح وهو منتف بالغرض، وبتعبير آخر: انه بعد الاطلاع بالمخصص لا متيقن في البين حتى يؤخذ به و يترك المشكوك كما في الاقل والاكثر بل كلاهما في الاحتمال متساويان فلا محيص عن اجراء قواعد العلم الاجمالي، فلو كان المخصص رافعا لكلفة الوجوب عن مورد التخصيص وكان مقتضى العام هو الوجوب، فلازمه اكرام كلا الرجلين حتى يستيقن بالبرائة،

ولو كان المخصص ظاهرا في حرمة مورده فيكون المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين ولكل حكمه. التمسك بالعام في الشبهة المصداقية محط البحث في الاشتباه المصداقى لاجل الشبهة الخارجية، انما هو فيما إذا احرز كون فرد مصداقا لعنوان العام اعني العالم قطعا ولكن شك في انطباق عنوان المخصص اعني الفاسق عليه وبعبارة اخرى: البحث فيما إذا خص العام، ولم يتعنون ظهور العام بقيد زائد سوى نفسه لا في تقييد المطلق الذى يوجب تقييده بقيد زائد سوى ما اخذ في لسان الدليل، وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعاظم حيث قال (ان تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم، وإذا ورد المخصص يكشف عن ان العالم بعض الموضوع وبعضه الاخر هو العادل فيكون الموضوع واقعا هو العالم العادل فالتمسك في الشبهة المصداقية للخاص يرجع إلى التمسك فيها لنفس العام من غير فرق بين القضايا الحقيقية وغيرها)، (وجه الخلط) ان ما افاده صحيح في المطلق والمقيد واما العام فالحكم فيه متعلق بافراد مدخول اداته لا على عنوان

الطبيعة، والمخصص يخرج طائفة من افراد العام كافراد الفساق منهم، وما ربما يتكرر في كلامه من ان الحكم في القضايا الحقيقية على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه، غير تام لان العنوان لا يمكن ان يكون مرآة للخصوصيات الفردية، مع ان لازم ما ذكره ان يكون الافراد موضوعا للحكم لان المحكوم عليه هو المرئى دون المرآة فلا يصح قوله: ان تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم الخ بل التحقيق كما تقدم ان العنوان لم يكن مرآة الا لنفس الطبيعة الموضوع لها، واداة العموم تفيد افرادها، والقضية الحقيقية متعرضة للافراد فتحصل: ان الكلام انما هو في العام المخصص لا المطلق المقيد وكيف كان فقد استدل لجواز التمسك بان العام بعمومه شامل لكل فرد من الطبيعة وحجة فيه، والفرد المشكوك فيه لا يكون الخاص حجة بالنسبة إليه للشك في فرديته، فمع القطع بفرديته للعام والشك في فرديته للخاص يكون رفع اليد عن العام رفع اليد عن الحجة بغير حجة و (الجواب) ان مجرد ظهور اللفظ وجريان اصالة الحقيقة لا يوجب تمامية الاحتجاج ما لم تحرز اصالة الجد، " توضيحه ": ان صحة الاحتجاج لا تتم الا بعد ان يسلم امور: من احراز ظهوره، وعدم اجماله مفهوما، وعدم قيام قرينة على خلافه حتى يختتم الامر باحراز ان المراد استعمالا هو المراد جدا، ولذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعادته الدعابة، وان احرز ظهوره وجرت اصالة الحقيقة، لعدم جريان اصالة الجد مع ان ديدنه على خلافه (فعليه) ما مر من اصالة التطابق بين الارادتين، انما هو فيما إذا شك في اصل التخصيص وان هذا الفرد بخصوصه أو بعنوان آخر هل خرج عن حكم العام أو لا، واما إذا علم خروج عدة افراد بعنوان معين، وشك في ان هذا العنوان هل هو مصداق جدى لهذا العنوان أو ذاك العنوان، فلا يجرى اصلا، ولا يرتفع به الشك عندهم. و " بالجملة " إذ ورود المخصص نستكشف عن ان انشائه في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجد، ويدور امر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصص حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم المخصص، و بين عدم كونه مصداقا له حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم العام المخصص، و

مع هذه الشبهة لا اصل لاحراز احد الطرفين فانها كالشبهة المصداقية لاصالة الجد بالنسبة إلى العام والخاص كليهما ولعله إلى ما ذكرنا يرجع ما افاده الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني (قدس

الله روحهما)، نعم بعض اهل التحقيق فسر كلام الشيخ بما لا يخلو عن اشكال قال في (مقالاته) الذى ينبغى ان يقال ان الحجية بعدما كان منحصرا في الظهور التصديقي المبنى على كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة، فانما يتحقق هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلم بابراز مرامه باللفظ، وهو فرع التفات المتكلم بما تعلق به مرامه، والا فمع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه، كيف يتعلق قصده بلفظه على كشفه وابرازه، ومن المعلوم ان الشبهات الموضوعية طرا من هذا القبيل، ولقد اجاد شيخنا الاعظم فيما افاد في وجه المنع بمثل هذا البيان ومرجع هذا الوجه إلى منع كون المولى في مقام افادة المراد بالنسبة إلى ما كان هو بنفسه مشتبها فيه، فلا يكون الظهور (ح) تصديقيا كى يكون واجدا لشرائط الحجية (انتهى) ولا يخفى انه لا يلزم على المتكلم في الاخبار عن موضوع واقعى الفحص عن كل فرد فرد حتى يعلم مقطوعه ومشكوكه بل ما يلزم عليه في جعل الحكم على عنوان كليا، احراز ان كل فرد واقعى منه محكوم بهذا الحكم كما في قولك النار حارة واما تشخيص كون شئ نارا فليس متعلقا بمرامه ولا مربوطا بمقامه وببيان اوضح أو الحجية وان كانت منحصرة في الظاهر الذى صدر من المتكلم لاجل الافادة ولابد له ان يكون على تيقن فيما تعلق به مرامه لكن ذلك في مقام جعل الكبريات لا في تشخيص الصغريات، فلو قال المولى (اكرم كل عالم) فالذي لابد له انما هو تشخيص ان كل فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب وان اشتبه عليه الافراد، ولو قال بعد ذلك لا تكرم الفساق من العلماء، لابد له من تشخيص كون ملاك الوجوب في عدولهم واما كون فرد عادلا في الخارج أو لا فليس داخلا في مرامه حتى يكون بصدد بيانه. ويرشدك إليه انه لو صح ما افاده (ان المولى لم يكن بصدد افادة المراد بالنسبة

إلى ما كان بنفسه مشتبها فيه)، لابد من التزامه بعدم وجوب اكرام من اشتبه عند المولى انه عادل أو لا ولكن العبد احرز كونه عالما عادلا، مع ان العبد لا يعد معذورا في ترك اكرامه وان اعتذر بان المولى لم يكن في مقام البيان بالنسبة إلى المشكوك واما نسبة ما افاده إلى الشيخ الاعظم ففى غير محله فان كلامه في تقريراته آب عن ذلك، و (ملخصه) ان العام الواقع في كلام المتكلم غير صالح لرفع الشبهة الموضوعية التى هو بنفسه ايضا قد يكون مثل العبد فيها، فالعام مرجع لرفع الشبهة الحكمية لا الموضوعية وانت ترى ان كلامه آب عما نسب إليه، بل يرجع إلى ما فصلناه واوضحناه، ولو لا تشويش عبائر القائل واغلاقها لجاز حملها على ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره كما قد يظهر من ذيل كلامه ثم: ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نقل تقريبا لجواز التمسك عن المحقق النهاوندي (طيب الله رمسه)، وهو ان قول القائل اكرم العلماء يدل بعمومه الافرادى على وجوب اكرام كل واحد من العلماء، ويدل باطلاقه على سراية الحكم إلى كل حالة من الحالات ومن جملة حالات الموضوع كونه مشكوك الفسق والعدالة وقد علم من قوله (لا تكرم الفساق من العلماء) خروج معلوم الفسق منهم فمقتضى اصالة العموم والاطلاق بقاء المشكوك تحته (انتهى) والجواب. اولا ان ما فسر به الاطلاق غير صحيح لان الاطلاق ليس الا كون الشئ تمام الموضوع كما تقدم لا اخذ جميع الحالات والعناوين في الموضوع فان ذلك معنى العموم، فما اصطلح به من الاطلاق الاحوالي باطل من رأس، و (ثانيا) ان البحث انما هو في العام المتضمن لبيان الحكم الواقعي، والمفروض ان الموضوع له انما هو العالم بقيد كونه غير الفاسق لبا فكيف يحكم بوجوب اكرام المشتبه مع كونه فاسقا واقعيا، وما ذكره من ان العام وان كان غير شامل له باطلاقه الافرادى الا انه شامل له باطلاقه الاحوالي بمعنى ان العالم واجب الاكرام في جميع الحالات ومنها كونه مشكوك الفسق يستلزم اجماع

حكمين في موضوع واحد بعنوان واحد، لان ما ذكره من الاطلاق الاحوالي موجود في الخاص ايضا فان قوله لا تكرم الفساق شامل

لمشتبه الفسق ومعلومه إذا كان فاسقا واقعيا، فهذا الفرد بما انه مشتبه الفسق واجب الاكرام ومحرمه، ولو التجأ قدس سره إلى ان العام متكفل للحكم الواقعي والظاهري يلزمه اخذ الشك في الحكم في جانب موضوع نفس ذلك الحكم وفيه مضافا إلى ان اخذ الشك في الموضوع لا يصحح الحكم الظاهر، ان مجرد اخذه فيه لا يرفع الاشكال إذ كيف يمكن تكفل العام بجعل واحد للحكم الواقعي على الموضوع الواقعي وللحكم الظاهرى على مشتبه الحكم مع ترتبهما، وهل هذا الا الجمع بين عدم لحاظ الشك موضوعا ولحاظه كذلك. القول في المخصص اللبى ما ذكرناه في المخصص اللفظى جار في اللبى لكن بعد تمحيض المقام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبى كما إذا خرج عنوان عن تحت العام بالاجماع أو العقل و شك في مصداقه فلا محالة يكون الحكم الجدى في العام على افراد المخصص دون المخصص بالكسر ومعه لا مجال للتمسك بالعام لرفع الشبهة الموضوعية لما مر ومنه يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني رحمه الله حيث فصل بين اللبى الذى يكون كالمخصص المتصل وغيره مع ان الفارق بين اللفظى واللبى من هذه الجهة بلا وجه ودعوى بناء العقلاء على التمسك في اللبيات عهدتها عليه كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الاعظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين كالعالم الفاسق والعالم غير الفاسق فلا يجوز، وغيره كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما اخذه عنوانا في العام وان علمنا بانه لو فرض في افراد العام من هو فاسق لا يريد اكرامه فيجوز التمسك بالعام واحراز حال الفرد ايضا، ثم فصل في بيانه بما لا مزيد عليه ولكن يظهر من مجموعه خروجه عن محط البحث وروده في واد الشك في اصل التخصيص مع ان الكلام في الشك في مصداق المخصص فراجع كلامه واما توجيه كلامه بان المخصص ربما لا يكون معنونا بعنوان بل يكون مخرجا لذوات الافراد لكن بحيثية تعليلية وعلة سارية فإذا شك في مصداق انه محيث بالحيثية

التعليلية يتمسك بالعام (فغير صحيح) لما تقرر في محله من ان الحيثيات التعليلية جهات تقييدية في الاحكام العقلية بحيث تصير تلك الجهات موضوعا لها (وعليه) فالخارج انما هو العنوان مع حكمه عن تحته لا نفس الافراد لان الفرض ان المخصص لبى عقلي، ولو سلمنا ان الخارج هو نفس الافراد وذواتها دون عنوانها، يخرج الكلام عن الشبهة المصداقية للمخصص والنزاع هنا فيها. واوضح حالا مما ذكراه ما عن بعض اعاظم العصر من الفرق بين ما إذا كان المخصص صالحا لان يؤخذ قيدا للموضوع ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الامر كقيام الاجماع على اعتبار العدالة في المجتهد، وبين ما إذ لم يكن كذلك كما في قوله عليه السلام اللهم العن بنى امية قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعم من كان مؤمنا منهم، ولكن احراز ان لا مؤمن في بنى اميه من وظيفة المتكلم حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم الا بعد احرازه، ولو فرض انا علمنا من الخارج ان خالد بن سعيد كان مؤمنا كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، فلو شككنا في ايمان احد فاللازم جواز لعنه استكشافا من العموم وان المتكلم احرز ذلك حيث انه وظيفته (انتهى) و (فيه) ان خروج ابن خالد ان كان لخصوصية قائمة

بشخصه، لا لاجل انطباق عنوان عليه، فالشك في غيره يرجع إلى الشك في تخصيص زايد فيخرج عن محل البحث لان البحث في الشبهة المصداقية للمخصص، وان كان لاجل انطباق عنوان المؤمن عليه، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من سقوط اصالة الجد في المؤمن، لاجل تردد الفرد بين كونه مصداقا جديا للعام أو لغيره. تنبيهات (الاول) لو قال المولى اكرم كل عالم، ثم قال منفصلا عنه لا تكرم زيدا وعمروا وبكرا لانهم فساق، فهل يجوز التمسك هنا بالعام في الفرد المشكوك اولا، الظاهر بل التحقيق هو الثاني لان تعليله بكونهم فساقا يعطى ان المخرج هو العنوان دون الاشخاص مستقلة ويأتى فيه ما قدمناه وما ربما يقال من جواز التمسك بالعام

فيه لانه من قبيل التخصيص الزائد لا الشبهة المصداقية غير تام كما مر وجهه. الثاني: إذا تعلق الحكم علي عنوانين بينهما عموم من وجه فتاره يكون احدهما حاكما على الاخر فلا شبهة في كونه من قبيل المخصص فلا يجوز التمسك بالعام المحكوم في الشبهة المصداقية في دليل الحاكم لعين ما مر، مع عدم الحكومة، فان قلنا بان العامين من وجه يشملهما ادلة التعارض وقواعد الترجيح وقدمنا احدهما مع الترجيح أو قلنا انهما من قبيل المتزاحمين وقلنا ان المولى ناظر إلى مقام التزاحم وكان حكمه انشائيا بالنسبة إلى المرجوح يكون حاله ايضا حال المخصص في عدم جواز التمسك مع الشبهة المصداقية في الراجح واما ان قلنا بان الحكمين في المتزاحمين فعليان على موضوعهما والتزاحم الخارجي وعدم قدرة العبد على اطاعتهما لا يوجب شأنية الحكم في المرجوح بل العقل يحكم بكونه معذورا في امتثال كليهما من غير تغيير في ناحية الحكم فالظاهر جواز التمسك في مورد الشك في انطباق الدليل المزاحم الذى هو اقوى ملاكا لان الحكم الفعلى على موضوعه حجة على المكلف ما لم يحرز العذر القاطع ولا يجوز عقلا رفع اليد عن الحكم الفعلى بلا حجة نظير الشك في القدرة حيث لا يجوز التقاعد عن التكليف الفعلى مع احتمال العجز. الثالث: بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية يقع الكلام في انه هل يمكن احراز المصداق بالاصل واجراء حكم العام عليه مطلقا أو لا مطلقا أو تفصيل بين المقامات اقوال. حجة النافي، ان شأن المخصص هو اخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالنسبة إلى الباقي من دون انقلاب الموضوع عما هو عليه، إذ اخراج الفرد نظير موته (فح) لا يبقى مجال لجريان الاصل، إذ الاصل السلبي ليس شأنه الا نفى حكم الخاص عنه لا اثبات حكم العام له، ونفى احد الحكمين لا يثبت الاخر (نعم) في مثل الشك في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب امكن دعوى انه من الشبهة المصداقية الناشئة عن الجهل بالمفاد لغة، الذى كان امر رفعه بيد المولى، وفى مثله لا باس بالتمسك بالعام من غير احتياج إلى الاصل (انتهى) وفيه انه ان اراد من قوله ان

التخصيص لا يعطى عنوانا زائدا على الموجود في نفس العام عدم حدوث انقلاب في موضوع العام بحسب الظهور، فهو حق لا غبار عليه إذ هذا هو الفرق بين التخصيص بالمنفصل وبين المتصل منها والتقييد، فان شان الاخيرين اعطاء قيد زائد على الموجود في الدليل الاول، و (لكن) ذلك لا يمنع عن جريان الاصل، وان اراد ان الموضوع باق على سعته بحسب الواقع والارادة الجدية ايضا، فهو ممنوع جدا إذ التخصيص يكشف عن ان الحكم الجدى تعلق بالعالم غير الفاسق

أو العادل، وقياس المقام بموت الفرد، غريب لعدم كون الدليل ناظرا إلى حالات الافراد الخارجية، واختارم المنية لبعض الافراد لا يوجب تقييدا أو تخصيصا في الادلة بخلاف اخراج بعض الافراد، و (اغرب منه) ما ذكره في ذيل كلامه من جواز التمسك في الشبهة المصداقية لمخالفة الكتاب مستدلا بان رفعها بيد المولى، إذ لو كان الشك راجعا إلى الشبهة المصداقية فليس رفعها بيد المولى لان الشبهة عرضت من الامور الخارجية (اضف) إليه ان المثالين من باب المخصص المتصل لاتصال المخصص في قوله صلى الله عليه وآله: المؤمنون عند شروطهم صلى الله عليه وآله الا ما حرم حلالا أو احل حراما، ولا يجوز التمسك فيه بالعام بلا اشكال حجة القائل بجريانه مطلقا ان القرشية والنبطية من اوصاف الشئ في الوجود الخارجي لانها التولد من ماء من هو منتسب إليهم، فلك ان تشير إلى ماهية المرئة وتقول ان هذه المرئة لم تكن قرشية قبل وجودها فيستصحب عدمها ويترتب عليه حكم العام لان الخارج من العام: المرئة التى من قريش، والتى لم تكن منه بقيت تحته فيحرز موضوع حكم العام بالاصل (انتهى)، وعن بعض آخر في تقريبه ايضا، ان العام شامل لجميع العناوين وما خرج منه هو عنوان الخاص وبقى سايرها تحته، فمع استصحاب عدم انتساب المرئة إلى قريش أو عدم قرشيتها ينقح موضوع العام انتهى. وربما يقال في تقريبه ايضا ما (هذا ملخصه) ان اخذ عرض في موضوع الحكم بنحو النعتية ومفاد كان الناقصة، لا يقتضى اخذ عدمه نعتا في موضوع عدم ذلك الحكم، ضرورة ان ارتفاع الموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة انما

يكون بعدم اتصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصلة لا على نحو ليس الناقص، فمفاد قضية (المرئة تحيض إلى خمسين الا القرشية) هو ان المرئة التى لا تكون متصفة بكونها من قريش تحيض إلى خمسين، لا المرئة المتصفة بان لا تكون من قريش والفرق بينهما ان القضية الاولى سالبة محصلة والثانية مفاد ليس الناقص، فلا مانع من جريان الاصل لاحراز موضوع العام - هذا ولكن التعرض لكل ما قيل في المقام اوجله يوجب السأمة والملال والاولى صرف عنان الكلام إلى ما هو المختار على وجه يظهر الخلل في كثير من التقريبات التى افادها الاعلام الكبار، وسيوافيك تفصيل القول في مباحث البرائة والاشتغال باذنه وتوفيقه سبحانه. فنقول تمحيص الحق يتوقف على بيان مقدمات نافعة في استنتاجه. الاولى: تقدم القول في ان القوم قد ارسلوا اشتمال القضايا على النسبة في الموجبات والسوالب باقسامها، ارسال المسلمات وبنوا عليه ما بنوا، ولكن التحقيق، كما مر خلافه إذا الحملية كما سلف على قسمين حملية حقيقية غير مأولة وهى ما يحمل فيها المحمول على موضوعه بلا ادات تتوسط بينهما نحو: (الانسان حيوان ناطق) وقولك: (زيد قائم) وحملية مأوله وهى على خلاف الاولى تتوسط بينهما الادات نحو (زيد في الدار)، والقسم الاول لا يشتمل على النسبة مطلقا لا على الكلامية ولا على الخارجية ولا فرق بين ان يكون الحمل اوليا أو شايعا صناعيا أو يكون الحمل على المصداق بالذات أو بالعرض كما لا فرق بين الموجبات والسوالب، غير ان الهيئة تدل في الموجبة على الهو هوية التصديقية وفى السالبة على سلب الهو هوية كذلك و قد تقدم براهين ذلك كله (عند البحث عن الهيئات) واما القسم الثاني فلا محالة يشتمل على النسبة، خارجية وكلامية وذهنية، (لكن) في الموجبات تدل على تحقق النسبة خارجا نحو قولك زيد على السطح، أو زيد في الدار، فانهما من الحمليات المأولة كما ان السوالب منها باعتبار تخلل ادات النسبة وورود حرف السلب عليها تدل على سلب النسبة وتحكى عن عدم تحققها واقعا فظهر ان الكون الرابط أو النسبة يختص من بين القضايا بموجبات هذا القسم

اعني الحملية المأولة، واما السوالب من هذا القسم، والقسم الاول بكلا نوعيه فلا تشتمل عليها لما تقدم في محله من امتناع تحقق النسبة بين الشيئ ونفسه والشيئ و ذاتياته كما في الاوليات والشيئ وما يتحد معه كما في الصناعيات واما السوالب فهى لسلب النسبة أو نفى الهوهوية بناء على التحقيق فلا محالة تكون خالية عنها كما لا يخفى. الثانية: وفيها نتعرض لامرين (الاول) بيان ما هو مناط احتمال الصدق والكذب، وما يوجب كون الكلام محتملا لهما: فنقول ان المناط في ذلك هو الحكاية التصديقية لا التصورية، سواء تعلقت بالهوهوية اثباتا ونفيا ام بالكون الرابط كذلك، توضيحه: ان الحكاية التصديقية التى تفيد فائدة تامه (تارة) تتعلق بالهو - هوية وان هذا ذاك تصديقا، أو سلب الهوهوية ونفى ان هذا ذاك بنحو التصديق و (اخرى) تتعلق بالكون الرابط بنحو الاثبات نحو زيد له البياض، أو زيد في الدار أو بنحو النفى نحو ليس زيد في الدار، فالمناط في احتمال الصدق والكذب هذه الحكاية واما إذا خلى الكلام عن تلك الحكاية التصديقية، فينتفى مناط الاحتمال سواء دل على الاتحاد التصورى نحو زيد العالم أو على النسبة التصورية كما في الاضافات الثاني من الامرين بيان مناط صدق القضايا وكذبها فنقول ليس مناطه ما دارج بينهم من تطابق النسبة الكلامية مع النسبة الواقعية ضرورة عدم امكان اشتمال الحمليات غير المأولة على النسبة مطلقا وكذا السوالب من المأولة مع وجود الصدق والكذب فيهما، بل مناطه هو مطابقة الحكاية لنفس الامر وعدمها، فلابد ان يلاحظ الواقع بمراتبه وعرضه العريض، فان طابق المحكى فهو صادق والا فهو كاذب فقولنا الله تعالى موجود صادق، وقولنا: الله تعالى له الوجود كاذب، فان الاول يحكى حكاية تصديقية عن الهوهوية بينهما، والمحكى ايضا كذلك، والثانى يحكى تصديقا عن عروض الوجود، ونفس الامر على خلافه، و (اما السوالب) فبما انها ليس للاعدام مصداق واقعى فمناط الصدق والكذب مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الامر بمعنى لزوم كون الحكاية عن سلب الهوهوية أو سلب الكون

الرابط، مطابقا للواقع، لا بمعنى ان لمحكيها نحو واقعية بحسب نفس الامر ضرورة عدم واقعية للاعدام بل بمعنى خلو صحيفة الوجود عن الهوهوية والنسبة وعدم وجود لواحد منهما في مراتب نفس الامر، فعدم مصداق واقعى للهوهوية والنسبة مناط لصدقها، واشتمال الوجود على واحد منها مناط كذب ما يدل على نفيه، فلو قلت: ليس شريك الباري بموجود لكان صادقا لخلو صحيفة الوجود عنه والمفروض ان الحكاية عن خلوه عنه فالحكاية مطابقة لنفس الامر ولو قلت شريك الباري غير موجود، أو لا موجود بنحو الايجاب العدولى لصار كاذبا، لان الموجبة محصلة كانت أو معدولة تحتاج في صدقها إلى وجود موضوع في ظرف الاخبار وهو هنا مفقود، الا ان يؤول بالسالبة المحصلة كما انه لا محيص عن التأويل في قولنا شريك الباري معدوم أو ممتنع، واما مناط الصدق والكذب في لوازم الماهية فليس معناه ان لكل من اللازم والملزوم محصلا مع قطع النظر عن الوجود، بل معناه ان الانسان عند تصور الاربعة يجد معه في تلك المرتبة زوجيتها مع الغفلة عن وجود الاربعة في الذهن ويرى بينهما التلازم مع الغفلة عن التحصل الذهنى، فيستكشف من ذلك ان الوجود الذهنى دخيل في ظهور الملازمة لا في لزومها حتى يكون من قبيل لازم الوجودين. المقدمة الثالثة وهى من اهم المقدمات: ان القضية تنقسم إلى الموجبة والسالبة وكل واحدة

منهما إلى البسيطة والمركبة، والكل إلى المحصلة والمعدولة و (ح) فبما ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فلا محيص في الموجبة من وجود موضوع في ظرف ثبوت الحكم حتى يصح الحكم ويحكم بالصدق، وما ذكرنا من القاعدة الفرعية حكم بتى لا يقبل التخصيص، فلا فرق بين ان يكون الثابت امرا وجوديا كما في الموجبة المحصلة، أو امرا غير وجودي كما في الموجبة المعدولة نحو (زيد لا قائم) والموجبة السالبة المحمول وهو ما يجعل فيه السالبة المحصلة نعتا للموضوع نحو زيد هو الذى ليس بقائم (وجه عدم الفرق) هو انه كما اعتبر الاتحاد والهوهوية بين زيد وقائم في الموجبة المحصلة، كذلك اعتبرت الهوهوية بين زيد وعنوان اللا قيام إذ لابد من نحو تحقق للمتحدين في طرف الاتحاد

ولهذا قلنا في محله ان القضية المعدولة لا تعتبر الا إذا كانت الاعدام فيما من قبيل اعدام الملكات حتى يكون لمكاتها نحو تحقق، فيقال زيد لابصر أو اعمى، ولا يقال الجدار لا بصير أو اعمى لتحقق ما به الاتحاد في الاول دون الثاني، وقس عليه الموجبة السالبة المحمول، إذ هي ترجع إلى نحو اتحاد أو توصيف وله نحو ثبوت، فلابد من نحو وجود حتى يصح ذلك، فظهر ان الموجبات تفتقر في صدقها إلى وجود الموضوع في جميع اقسامها، وهو واضح. المقدمة الرابعة: ان موضوع الحكم في الجملة الخبرية والانشائية، لابد ان يكون مفردا أو في حكم المفرد، حتى ان الشرطية التى تتألف من قضيتين تخرجان بذلك عن التمامية وتصيران كالجمل الناقصة، والسر في ذلك ان الحكاية عن موضوع الحكم فقط أو محموله كذلك لابد ان تكون حكاية تصورية، كما ان الحكاية عن اتحادهما أو حصول احدهما في الاخر لابد ان تكون حكاية تصديقية، وهى الملاك لكون الجملة قضية تامة، والحكاية التصورية متقدمة على التصديقية اعني جعل الحكم على الموضوع، و (عليه) لا محيص عن كون الموضوع امرا مفردا أو مأولا به، إذ لا تجتمع الحكاية التصورية مع التصديقية، ولا يجتمع النقص والتمام في جملة واحدة وفى حال واحد ولو بتكرر الاعتبار، فلو قلت: (زيد قائم غير عمرو قاعد) لا تكون الحكاية التصديقية فيه الا عن مغايرة جملتين لا عن قيام زيد وقعود عمرو، فلو قال المتكلم (ليس زيد بقائم غير ليس عمرو بقاعد) فكل من الموضوع والمحمول جملة ناقصة بالفعل، و إذا انحلت القضية خرج كل واحدة منهما من النقص وصار قضية تامة موجبة محصلة أو سالبة محصلة كما في المثالين وربما صار سالبة معدولة أو موجبة سالبة المحمول مثل (المرئة غير القرشية، حكمها كذا) أو (المرئة التى ليست بقرشية حكمها كذا) الخامسة: انه قد مر سابقا ان التخصيص سواء كان متصلا ام منفصلا يكشف عن تضيق ما هو موضوع للعام بحسب الارادة الجدية، ولا يمكن تعلق الحكم الجدى على جميع الافراد مع انه خصصه بالارادة الجدية على افراد مقيدة بالعدالة، وليس ذلك

الامتناع لاجل تضاد الحكمين حتى يقال ان الغائلة ترتفع بتكثر العنوان، بل لاجل ان الارادة الجدية إذا تعلقت بحرمة اكرام كل واحد من الفساق منهم، يمتنع تعلق ارادة اخرى على اكرام كل واحد من العلماء جدا بلا تخصيص، مع العلم بان بعض العلماء فاسق، ويؤول ذلك الامتناع، إلى امتناع نفس التكليف. وان شئت قلت: ان المولى الملتفت بموضوع حكمه لا تتعلق ارادته الجدية على الحكم به الا بعد تحقق المقتضى وعدم المانع، فإذا راى ان في اكرام عدول العلماء مصلحة بلا مفسدة وفى اكرام فساق العلماء مفسدة ملزمة

أو ليست فيه مصلحة، فلا محالة تتضيق ارادته وتتعلق باكرام عدولهم أو ما عدى فساقهم، ولا يقاس المقام بباب التزاحم إذ المولى لم يحرز في الافراد المخصصة مصلحة بل ربما احرز مفسدة في اكرامهم، فلا يعقل (ح) فعلية الحكم في حقهم بخلاف باب المتزاحمين و (ح) يسقط ما ربما يقال من ان المزاحمة في مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه، و (كيف كان) ان موضوع العام بحسب الارادة الجدية بعد التخصيص يتصور على وجوه ثلثة، (الاول ان يكون علي نحو العدم النعتى على حذو لفظ العدول (كالعلماء غير الفساق) وكالمرئة غير القرشية و (الثاني) ان يكون العدم النعتى على حذو السالبة المحمول " كالعلماء الذين لا يكونون فساقا اكرمهم " والمرئة التى لا تكون قرشية - ترى الدم إلى خمسين، و (الثالث) ان يكون موضوع العام على حذو السالبة المحصلة التى تصدق مع عدم موضوعها، كما إذا قلت: " إذا لم يكن العالم فاسقا فأكرمه "، فالموضوع اعني السالبة المحصلة مع قطع النظر عن حكمه الايجابي أي (اكرم) يصدق فيما إذا لم يكن للعالم وجود اصلا، كما إذا قلت: إذا لم تكن المرئة قرشية ترى الدم إلى خمسين، فيصدق موضوعه مع قطع النظر عن حكمه اعني ترى، فيما إذا لم تكن المرئة موجودة راسا، هذه هي الوجوه المتصورة. ولكن لا سبيل إلى الثالث إذ جعل الحكم الايجابي على المعدوم بما هو معدوم غير معقول، والحكاية بالايجاب عن موضوع معدوم، حكاية عن امر محال، فالسالبة المحصلة بما انها تصدق بانتفاء الموضوع ايضا يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابي، إذ قولنا: إذا لم

تكن المرئة قرشية ترى الدم إلى خمسين، لو كان بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب موضوعه، يرجع مغزاه إلى ان المرئة التى لم توجد ايضا ترى الدم، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع فيكون الحكم متعلقا بالمرئة الموجودة إذا لم تكن من قريش، فالاعتبارات التى يمكن اخذها قيدا لموضوع العام المخصص احد هذه الامور (العدم النعتى العدولى) و (السالبة المحمول) و (السالبة المحصلة) بشرط امرين: اعتبار وجود الموضوع والا يلزم جعل الحكم على المعدوم - وعدم ارجاعه إلى التقييد والنعت والا يرجع إلى السالبة المحمول. إذا عرفت ما مهدناه: فاعلم: انه إذا كان الفرد الموجود متصفا بعنوان العام وغير متصف بعنوان الخاص سابقا بحيث كان عالما غير فاسق فشك بعد برهة عن الزمن في انقلاب احد القيدين إلى ضده، فلا اشكال في انه يجرى الاصل ويحرز به عنوان العام بما هو حجة اعني (العالم العادل) أو (العالم غير الفاسق) وهذا فيما إذا كان العلم بعدالته مقارنا للعلم بانه عالم، بان نعلم انه كان قبل سنة عالما وعادلا و (اما) لو علمنا ان زيدا كان غير فاسق وشككنا في بقاء عدمه النعتى ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقنا حتى يكون المعلوم عندنا كونه (العالم غير الفاسق)، بل علم انه عالم في الحال، فلا يمكن (ح) احراز موضوع العام بالاصل والوجدان الا على القول بحجية الاصول المثبتة، لان استصحاب عدم كون زيد فاسقا، أو كونه غير فاسق، مع العلم بانه عالم في الحال، يلزمه عقلا ان زيدا العالم غير فاسق على نحو النعت والتقييد، (وبعبارة اخرى) ان موضوعه هو العالم المتصف بعدم كونه فاسقا، فجزئه عدم نعتي للعالم بما هو عالم وهو غير مسبوق باليقين، وما هو مسبوق به هو زيد المتصف بعدم الفسق لا العالم وهو ليس جزئه، واستصحاب العدم النعتى لعنوان، لا يثبت العدم النعتى لعنوان متحد معه، الا بحكم العقل وهو اصل مثبت، وتعلق العلم بان زيدا العالم في الحال لم يكن فاسقا بنحو السلب التحصيلي لا يفيد،

لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعا للحكم و (من هذا) ظهر عدم لمكان احراز جزئي الموضوع بالاصل إذا شك في علمه وعدالته مع العلم باتصافه بهما سابقا في الجملة لو لم يعلم اتصافه بهما في زمان واحد، حتي يكون العالم غير الفاسق، مسبوقا باليقين فالمناط في صحة الاحراز هو مسبوقية العدم النعتى لعنوان العالم، لا العدم النعتى مطلقا فتدبر. هذا: كله في الاوصاف العرضية، المفارقة وقد عرفت مناط جريانه، ولعا إذا كان الاتصاف واللا اتصاف من العناوين التى تلزم وجود المعنون، كالقابلية واللا - قابلية للذبح في الحيوان، والقرشية واللا قرشية في المرئة، والمخالفة وعدمها للكتاب في الشرط، فهل يجرى فيه الاصل لاحراز مصداق العام أو لا، الحق امتناع جريانه على جميع الوجوه المتصورة بيان ذلك. اما إذا كان الوصف من قبيل العدم النعتى بنحو العدول أو بنحو الموجبة السالبة المحمول، فواضح لان كلا منهما يعد من اوصاف الموضوع وقيوده بحيث تتصف الموضوع بهذه الصفة، والاتصاف والصفة فرع كون الموضوع موجودا في الخارج لما مر من القاعدة الفرعية، حتى تتقيد بامر وجودي و (عليه) فلو قلنا ان الموضوع بعد التخصيص، عبارة عن المرئة غير القرشية والشرط غير المخالف على نحو الايجاب العدولى، أو عبارة عن المرئة التى ليست بالقرشية، والشرط الذى ليس مخالفا للكتاب بنحو السالبة المحمول، فلا محيص عن فرض وجود للموضوع حتى يصح في حقه هذه الاوصاف و (لكنه) مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين، إذا الفرد المشكوك كونها قرشية أو لا، أو مخالفا للكتاب أو لا، لم تتعلق به اليقين في زمان بانه متصف بغير القرشية، أو بانها ليست بقرشية، كى يجر إلى حالة الشك، لان هذه الاوصاف ملازمة لوجود الفرد من بدء نشوه، لا ينفك عنه اصلا فهى اما تولدت قرشية أو غير قرشية والحاصل: انك لو تأملت في امرين يسهل لك التصديق للحق احدهما ان

الايجاب العدولى والموجبة السالبة المحمول، مع كونهما جملة ناقصة لاجل اخذهما قيدا للموضوع، يحتاج إلى الموضوع فانه في كل منهما يكون الموضوع متصفا بوصف، فكما ان المرئة غير القرشية، تتصف بهذه الصفة، كذلك المرئة التى لم تتصف بالقرشية، أو لم تكن قرشية، موصوفة بوصف انها لم تتصف بذلك أو لم تكن كذلك والفرق بالعدول وسلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه، إذ المرئة قبل وجودها كما لا تتصف بانها غير قرشية لان الاتصاف بشئ فرع وجود الموصوف، كذلك لا تتصف بانها - هي التى لا تتصف بها - لعين ما ذكر، وتوهم ان الثاني من قبيل السلب التحصيلي ناش من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصلة، والقيد في العام بعد التخصيص يتردد بين التقييد بنحو الايجاب العدولى والموجبة السالبة المحمول، ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي لانه لا يوجب تقييدا في الموضوع والمفروض ورود تقييد على العام بحسب الجد. ثانيهما عدم حالة سابقة لهذا الموضوع المقيد باحد القيدين لان هذه المرئة المشكوك فيها لم يتعلق بها العلم بكونها غير قرشية في زمان بدء وجودها حتى نشك في بقائه بل من اول وجودها مجهولة الحال عندنا، و (اما) إذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلي الذى لا يوجب تقييدا في الموضوع فهو وان كان لا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع لعدم التقييد والاتصاف حتى يحتاج إلى المقيد والموصوف الا انه يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابي اعني حكم العام وهو قوله (ترى) لان السلب التحصيلي يصدق بلا وجود موضوعه، فلا يعقل جعله موضوعا لحكم اثباتي، ولا معنى لتعلق الحكم الايجابي على العالم مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي الذى يصدق بلا وجود للعالم، فلابد من اخذ الموضوع

مفروض الوجود، فيكون العالم الموجود إذا لم يكن فاسقا، موضوعا، ويرد عليه ما ورد على القسمين الاولين من انتفاء حالة سابقة. اضف إلى ذلك. ان القول بان هذه المرئة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب، إذ لا ماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الاشارة إليه لا حسا

عقلا، فلا تكون هذه المرئة قبل وجودها هذه المرئة، بل تلك الاشارة من مخترعات الخيال واكاذيبها، فلا تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها وصحة الاستصحاب منوطة بوحدتهما، و (هذا) الشرط مفقودة في المقام لان المرئة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم، لما عرفت ان القضايا السالبة لا تحكى عن النسبة والوجود الرابط، ولا عن الهوهويه بوجه، فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرئة إلى قريش مسلوب ازلا، بمعنى مسلوبية كل واحد من اجزاء القضية اعني هذه المرئة وقريش و الانتساب، لا بمعنى مسلوبية الانتساب عن هذه المرئة إلى قريش، والا يلزم كون الاعدام متمايزة حال عدمها وان شئت قلت: فالقضية المتيقنة غير المشكوك فيها بل لو سلم وحدتهما يكون الاصل مثبتا وبالجملة فالقضيتان مختلفتان فما هو المتيقن قولنا: لم تكن هذه المرئة قرشية ولو باعتبار عدم وجودها والمشكوك قولنا: هذه المرئة كانت متصفة بانها لم تكن قرشة وكم فرق بينهما: وان شئت قلت ان المتيقن هو عدم كون هذه المرئة قرشية باعتبار سلب الموضوع أو الاعم منه ومن سلب المحمول، واستصحاب ذلك واثبات الحكم للقسم المقابل أو للاخص مثبت لان انطباق العام على الخاص في ظرف الوجود عقلي، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار واثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار (فظهر) ان السالبة المتقيدة بالوجود، اخص من السالبة المحصلة المطلقة واستصحاب السلب المطلق العام الذى يلائم مع عدم الوجود لا يثبت الخاص المقيد بالوجود ويعد من لوازمه. وانت إذا امعنت النظر في احكام القضايا الثلاث من المعدولة والسالبة المحمول والسالبة المحصلة، وفى ان الاولين باعتبار وقوعهما وصفين لموضوع العام، لابد فيهما من وجود الموضوع لقاعدة ثبوت شئ لشى فرع ثبوت المثبت له، وان الثالث باعتبار صدقه بلا وجود موضوعه، لا يمكن اخذه موضوعا لحكم ايجابي وهو حكم العام، يسهل لك التصديق بعدم جريان استصحاب الاعدام الازلية في امثال المقام مطلقا لعدم الحالة السابقة لهذا الاصل تارة وكونه مثبتا اخرى وبما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده بعض الاجلة في تعاليقه على تقريراته فراجع

الرابع: لا يجوز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا شك في صحة الوضوء بمايع مضاف فضلا عن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحته مطلقا، لان اطلاقات ادلة النذر أو عموماتها مقيدة بانه لا نذر الا في طاعة الله، أو لا نذر في معصية الله (فح) يصير متعلق الارادة الجدية مقيدة بعنوان الطاعة أو بكون النذر في غير المعصية، فالتمسك بادلة النذر مع الشك في ان التوضى بمايع مضاف هل هو طاعة أو غيرها، تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، واغرب منه كشف حال الموضوع أي اطلاق الماء به، والعجب من المحقق الخراساني، حيث ايد تلك الدعوى بما ورد من صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر إذا تعلق بهما النذر، واضاف إليه شيخنا العلامة قدس سره نذر الناقلة قبل الفريضة و (لكنك خبير) بان الامثلة غير مربوطة

بالدعوى لان المدعى هو التمسك بالعام المخصص للكشف حال الفرد وهى ليست من هذا القبيل فان الاحرام قبل الميقات حرام وبعد النذر يصير واجبا لدلالة الادلة وكذا الصوم في السفر، وصيرورة الشئ بالنذر واجبا بدليل خاص غير التمسك بالعام للكشف حال الفرد. الخامس: إذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فهل يمكن التمسك باصالة العموم لكشف حال الفرد، وان حرمة اكرامه لاجل كونه غير عالم، لا لخروجه عن حكم العلماء مع كونه دخلا فيهم موضوعا (ربما يقال) بجواز التمسك وهو ظاهر كلام الشيخ الاعظم ايضا في باب الاستنجاء لاثبات طهارة مائه، متمسكا باصالة عموم كل نجس منجس والمفروض ان ماء الاستنجاء ليس بمنجس، فهو ليس بنجس، والالزم التخصيص وربما يتمسك به لاثبات ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح بطريق عكس النقيض بدعوى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر، وان ما لا تنهى عن الفحشاء ليست بصلوة لاصالة عموم الدليل. و (لكن الحق) عدم صحته لان المتيقن من حجية تلك الاصول وجريانها انما هو إذا جعلت عبرة لتشخيص المراد مع الشك فيه لا في مثل المقام، فلو علمنا مراد المتكلم وعلمنا ان زيدا عنده محرم الاكرام وشككنا في ان خروجه من العام اهو بنحو التخصص أو التخصيص

فلا اصل عند العقلاء لاثباته، وهذا نظير اصالة الحقيقة الجارية لكشف المراد لا لكشف الوضع بعد العلم بالمراد والسر فيه ان هذه الاصول للاحتجاج بين العبيد والموالي لا لكشف حال الوضع والاستعمال مطلقا واما ما قرره بعض اهل التحقيق مؤيدا مقالة استاذه المحقق الخراساني من ان اصالة العموم وان كانت حجة لكنها غير قابلة لاثبات اللوازم ومثبتات هذا الاصل كسائر الاصول المثبتة في عدم الحجية مع كونه امارة في نفسه فلا مجال للتمسك بعكس نقيض القضية الذى يعد من لوازم الموجبة الكلية عقلا، لان ذلك اللازم انما يترتب في فرض حجية اصالة العموم لاثبات لازم المدلول، و (وجه التفكيك) بين اللازم والملزوم عدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفيا واثباتا وانما نظره إلى اثبات الكبرى، كما هو المبنى في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وما نحن فيه ايضا مبنى على هذه الجهة (انتهى) بادنى تصرف وتوضيح قلت: ان عكس النقيض لازم لكون الكبرى حكما كليا ولا يلزم ان يكون العام ناظرا إلى تعيين الصغرى في لزومه له، فلو سلم ان اصالة العموم جارية وانها كالامارات بالنسبة إلى لوازمها فلا مجال لانكار حجيتها بالنسبة إلى لازمها الذى لا ينفك عنها، فلا يصح ان يقال ان العقلاء يحكمون بان كل فرد محكوم بحكم العام واقعا ومعه يحتمل عندهم ان يكون فرد منه غير محكوم بحكمه الا ان يلتزم بانها اصل تعبدي لا امارة وهو خلاف مفروضه السادس: لو دل الدليل على اكرام العلماء، ودل دليل منفصل على عدم وجوب اكرام زيد لكنه تردد بين زيد العالم والجاهل، فالظاهر جواز التمسك باصالة العموم هنا، للفرق الواضح بين هذا المقام والمقام السابق لان الغرض من جريانها هناك لاجل تشخيص كيفيه الارادة دون تعيين المراد، و (هيهنا) الامر على العكس إذ هو لاجل تشخيص المراد وكشف ان الارادة الاستعمالية هل هي في زيد العالم مطابقة للجد أو لا، و (بتقريب آخر) ان المجمل المردد ليس بحجة بالنسبة إلى العالم ولكن العام حجة بلا دافع (فح) لو كان الخاص حكما الزاميا كحرمة الاكرام يمكن

حل اجماله باصالة العموم، لانها حاكمة على ان زيدا العالم يجب اكرامه ولازمه عدم حرمة اكرامه، ولازم ذلك اللازم حرمة اكرام زيد الجاهل بناء على حجية مثبتات الاصول اللفظية فينحل بذلك حكما الحجة الاجمالية التى لولا العام يجب بحكم العقل متابعتها، وعدم جواز اكرام واحد منهما، واما الشيخ فقد سوى بين القسمين قائلا بان ديدن العلماء التمسك بالعام في المباحث الفقهية في مثله التمسك بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولنقدم امام المقصود امرا الاول: جعل المحقق الخراساني محل النزاع ما إذا فرضنا حجية الظواهر للمشافه وغيره من باب الظن النوعى لا الظن الشخصي وفرضنا عدم العلم الاجمالي بالتخصيص، والسر هو انه لو كان المناط في حجية الظواهر هو الظن الشخصي لما كان للفحص وعدمه دخل بل كانت الحجية دائرة مداره سواء حصل قبله ام بعده، وهكذا لو كان هناك علم بورود التخصيص اجمالا، لما كان لانكار الفحص مجال بعد القول بتنجيزه إلى ان ينحل، (هذا) ولكن ظاهرهم اعمية البحث عن ذلك ويشهد بذلك تمسكهم في اثبات وجوب الفحص بالعلم الاجمالي فالاولى البحث على فرض العلم وعدمه الثاني الظاهر ان البحث معقود لاثبات لزوم الفحص عن المخصص المنفصل دون المتصل لان احتمال عدم وصول المتصل لاجل اسقاط الراوى عمدا أو خطاء أو نسيانا، غير معتنى به عند العقلاء لان المفروض ان الراوى ثقة غير خائن في روايته، فاحتمال العمد خلاف الفرض، واصالة عدم خطائه ونسيانه ترد الاخيرين، فيتمحض البحث للمنفصل، وسيوافيك ان مناط الفحص ليس في المتصل الثالث يظهر من المحقق الخراساني الفرق بين المقام والاصول العملية وان الفحص هيهنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك فانه بدونه لا حجة ويصير البحث عن متمماتها (قلت) يظهر مما سيمر عليك ان البابين يرتضعان من ثدى واحد، و

البحث في كل واحد من متممات الحجية لا عن مزاحماتها: فانتظر.
الرابع: كما لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص، كذلك لا يجوز التمسك بالمطلق قبل الفحص عن المقيد، وبالظاهر قبل الفحص عن معاوضه وبالاصول العقلية قبل الفحص عن الادلة الاجتهادية وملاك لزوم الفحص في الجميع واحد كما سيتضح لك إذا عرفت هذه الامور: فنقول: الحق في اثبات لزوم الفحص ما سلكه المحقق الخراساني من ان معرضية العام للتخصيص يوجب سقوط الاحتجاج به عندهم، و لا اقل من الشك في ذلك وهو كاف في الثبوت (انتهى) وتوضيحه: انك إذا تدبرت في المحاورات العقلائية والخطابات الدائرة بينهم، تجد ان ديدنهم في المحاورات الشخصية بين الموالى والعبيد وغيرهم من آحاد الناس، تختلف مع وضع القوانين وتشريع الشرايع من عند انفسهم، فتجد - هم يعملون بالعمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات بلا ترقب منهم لمخصصها ومقيدها ولا انتظار لمخالفها بل يأخذون بالظاهر عاما كان أو مطلقا أو غيره، و (السر) في ذلك هو جريان العادة في تلك الخطابات بذكر مخصصها بعد عمومها ومقيدها عقيب مطلقها بلا تفكيك منهم بينهما، بحيث لو لم يجدوها في متصل كلامه لاحتجوا بظواهرها وعمومها ومطلقها، و (لكن) تجد ديدنهم في وضع القوانين مدنيا كانت أو عالميا على خلاف ذلك فتراهم واقفين امام كل عام ومطلق باذلين جهدهم في التفتيش عما يصرفهما عن ظاهرهما و (السر) هنا هو قضاء العادة خلاف ما كان يجرى في المحاورات الشخصية بل ديدنهم جرى في وضع القوانين على التفكيك بين العام ومخصصه والمطلق ومقيده، فتراهم يذكرون العمومات والمطلقات في فصل ومادة، ومخصصاتها ومقيداتها وحدودها، تدريجا ونجوما، في فصول اخر، وربما يذكر الخصوص في كتاب وعمومه في كتاب آخر، وقد يتقدم الخاص على العام إلى غير ذلك من رسومهم

وعاداتهم، التى يقف عليها المتضلع في الحقوق هذا ديدن العقلاء، واما الشارع الصادع بالحق، فلم يسلك غير ما سلكه

العقلاء في وضع قوانينهم، فترى ان قوانينه الكلية مذكورة في الكتاب والسنة منفصلة عن مخصصاتها ومقيداتها، وتكون تلك الاحكام المدونة فيهما في معرض التخصيص والتقييد كما هو الحال في القوانين السياسية والمدنية عند العقلاء و (ما هذا حاله) لا يمكن التمسك فيها بالاصول بمجرد العثور على عمومات أو مطلقات من غير فحص، لما تقدم من ان مجرد ظهور الكلام واجراء اصالة الحقيقة وعدم القرينة لا يفيد شيئا، حتى يحرز ان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية، بحيث لو لا هذا الاحراز لاختل نظام الحجية وكون العام في معرض التدافع والتعارض، يمنعهم عن اجراء اصالة التطابق بين الاستعمال والجد، وقد عرفت ان رحى الحجة بعد تمام بعض مباديها، تدور مداره، ولا يصير الشئ حجة ولا يطلق عليه الحجة الا بعد جريان هذا الاصل العقلائي، (والحاصل) ان مجرى هذا الاصل (اصالة التطابق بين الارادتين) انما هو بعد الفحص لعلمهم بعادة مواليهم من تفرق البيان وتشتته، ولا فرق في ذلك بين القوانين الاسلامية الغراء وسائر القوانين العقلائية وبما ذكرنا يتضح لك ان مناط الفحص هو المعرضية لا العلم الاجمالي بل مع عدمه ايضا لو فرض انحلاله كان الفحص واجبا لعدم تمامية الحجية العقلائية (كما اتضح) عدم الفرق بين المقام والاصول العملية، وان البحث فيهما عن متمم الحجة لا عن مزاحمها، لانه كما لا يجرى قاعدة العقاب بلا بيان قبل الفحص، بل لا يتحقق كونه بلا بيان قبله، لان التبليغ قد تم من قبل الشارع وعلماء الامة قد جمعوها في جوامعهم، فلا عذر في تركه، (فكذلك) الاحتجاج بالعمومات والمطلقات، لانه قبل الفحص لا يمكن الاعتماد على اصالة التطابق التى به تتم الحجة، (فظهر) ان العمل بها لا يجوز الا بعد الفحص حتى يجعل ذلك مقدمة لاجراء الاصل (اصالة التطابق) لتمامية الحجة (فان قلت) ما ذكرت هنا من انه لو لا الفحص لما تم الحجة، ينافى لما هو المختار عندك في باب التعادل والترجيح، من ان المطلقات حجة فعلية غير معلقة على المفيدات الواقعية بل هي بعد وصولها من قبيل المزاحم وينقضى بها امد الحجية، (قلت) ان البحث هنا حيثى فان الكلام ههنا في لزوم الفحص، وقد عرفت عدم حجية عام ولا مطلق الا بعده،

والكلام هناك بعد الفحص، والمختار هناك ان الفقيه إذا تفحص قدر ما كان يلزمه، يصير كل واحد من العام والمطلق حجة فعلية في حقه، ولو عثر على مقيد أو مخصص بعده، لا يكون المطلق معلقا بعدم البيان الواقعي بحيث يكون العثور عليه كاشفا عن عدم حجيته، بل ينتهى به امد الحجية، وقس عليه العام، (كل ذلك على ما سلكناه تبعا للمحقق الخراساني من كون المستند لوجوب الفحص هو المعرضية) واما على القول بان المستند هو العلم الاجمالي، فربما يقال في تقريره بانا نعلم اجمالا ان هنا مخصصات ومقيدات يلزم العمل بها، فلا محيص عن الفحص عنها، (هذا) واستشكل عليه بامرين. (الاول) ان هذا العلم الاجمالي لا ينحل وان بلغ الفحص غايته، لان المخصصات المعلوم وجودها ليست منحصرة فيما بايدينا من الكتب، بل هي اكثر من ذلك لان الجوامع الاولية مفقودة، والاصول المدونة في عهد الصادقين كانت تحتوى اخبارا واحكاما على خلاف العمومات، ولازم ذلك ان لا ينحل بالفحص فيما بايدينا من الكتب، و (اجيب عنه) بان العلم الاجمالي لا مدرك له سوى ما

بايدينا من الكتب، (ويؤيده)، ان ذلك مجرد احتمال فانه لا علم وجدانى لنا بوجود اصول ضايعة غير واصلة فضلا عن اشتمالها على مخصصات يوجب العمل عليها على فرض العثور، بل يحتمل ان يكون المفقود على فرض قبوله غير الاحكام ولو سلمنا كونه احكاما فمن اين حصل العلم بانها غير ما بايدينا ولو سلم فمن اين حصل العلم لنا بوجوب العمل بها لو عثرنا بها، ولعل اسنادها كانت ضعيفة غير صحيحة. الثاني ان العلم الاجمالي بورود مخصصات فيما بايدينا من الكتب، وان اقتضى عدم جريان الاصول اللفظية قبل الفحص، الا انه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن منها، يوجب انحلاله، ومقتضاه جريانها في سائر الموارد بلا فحص مع انهم يوجبون الفحص عند كل شبهة، (واجاب) عنه بعض اهل التحقيق بان المقدار المتيقن بعدما كان مرددا بين محتملات منتشرات في ابواب الفقه، يصير جميع ما شك فيه في تمام الابواب طرف هذا العلم فيمنع عن الاخذ به قبل فحصه، ولا يفيد

الظفر بمقدار المعلوم، إذ هذه العلوم نظير العلوم الجديدة الحاصلة بعد العلم الاجمالي ولا يكون سببا لانحلالها، انتهى. قلت: مجرد كون اطراف العلم منتشرة لا يفيد شيئا وقياسه بالعلم الجديد قياس مع الفارق، وذلك لان قوله ان المقدار المتيقن كان مرددا بين محتملات منتشرات الخ، يشعر بان هنا علمين، علما باصل وجود المخصصات بمقدار محدود، وعلما بانتشارها بين الابواب، (فح) فالعثور بالمقدار المتيقن ان كان بعد الفحص في جميع الابواب، فلا محيص عن الانحلال ولو حكما، لاحتمال انطباق ما هو المعلوم اجمالا على المعلوم تفصيلا من الاول، وبعد هذا الاحتمال، لا علم لنا اصلا، وان كان العثور عليه لاجل الفحص في بعض الابواب دون بعض، فلا محالة يحصل القطع بان احد العلمين خطاء، (اما) علمه بانحصار المخصص في المقدار المحدود المتيقن فيتجدد له علم آخر بان المخصص ازيد مما احصاه اولا، (ولكنه) خلاف الفرض، لان الفرض انه لا علم له الا بالمقدار المحدود الذى عدده أو لا مطلقا، قبل الفحص وبعده، و (اما علمه) بان المخصصات منتشرة في جميع الابواب فلا محيص عن الانحلال هذا: وقد اجاب عنه بعض الاعاظم في كلام وما يلى (ملخصه) ان المعلوم بالاجمال (تارة (يكون مرسلا غير معلم بعلامة، (واخرى) معلما بعلامة وانحلال العلم الاجمالي بالعثور بالمقدار المتيقن انما يكون في القسم الاول لان منشأ العلم فيه هو ضم قضية مشكوكة إلى قضية متيقنة، كما إذا علم بانه مديون لزيد وتردد الدين بين ان يكون خمسة دنانير أو عشرة، واما القسم الثاني فلا ينحل به بل حاله حال دوران الامر بين المتبائنين ولا انحلال في مثله لعدم الرجوع إلى العلم بالاقل، والشك في الاكثر من اول الامر بل يتعلق العلم بجميع الاطراف بحيث لو كان الاكثر واجبا لكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه وليس الاكثر مشكوكا فيه من اول الامر وذلك كما إذا علمت بانك مديون لزيد بما في الدفتر، وتردد الدين بين خمسة وعشرة، فلو كان دين زيد عشرة فقد تعلق العلم به ايضا والمقام من هذا القبيل لان العلم تعلق بان في الكتب التى بايدينا مقيدات ومخصصات، فكل

مخصص على فرض وجوده فيما بايدينا من الكتب، قد اصابه العلم ومثل هذا لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن (انتهى كلامه) ولا يخفى عليك انه غير تام: لان العلم بالاجمال (تارة) يكون نفسه دائرا بين الاقل والاكثر كما مثله (قدس سره -) وحقيقته ما عرفت من انه

مركب من قضية علمية وقضية شكية فالاجمال بدوى يرتفع بادنى التفات واخرى هذا الفرض لكن تعلق العلم الاجمالي بعنوان غير ذى اثر كما إذا علم بان الدنانير الموجودة في كيس زيد قد تلفت وهى مرددة بين الخمسة والعشرة، فان تعلقه مع هذا العنوان لا يوجب تنجز الاكثر، بل لابد من لحاظ ما هو منشأ اثر، ومع هذا الحال لو دار امره بين الاقل والاكثر ينحل علمه بلا ريب، والا فلا يمكن اثبات الانحلال في مورد من الموارد إذ ما من معلوم اجمالي الا وقد يقترن بعدة عنوانات ولوازم فلما تنفك عنه مثل ما في الكيس، ما في الدار، ما اقرضني إلى غير ذلك، وما ادعاه (قده) من ان العلم إذا تعلق بما في الدفتر يوجب اصابة العلم بالاكثر، (لم يعلم) له وجه، لان تعلق علمه بما في الدفتر، نظير تعلق علمه بان ما في الكيس صار مضمونا عليه، قل أو كثر، فكما ان مجرد ذلك لا يوجب اصابة العلم بالاكثر، بل لا يزيد عن الدوران بين الاقل والاكثر بالضرورة، فهكذا علمه بانه مديون بما في الدفتر المردد بين الاقل والاكثر و (عليه) لا يعقل صيرورة الاكثر منجزا به ولا متعلقا للعلم. وكيف كان فالمقام نظير ما مثله من كونه مديونا بما في الدفتر، لان الكون في الكتب كالكون في الدفتر، لا يترتب عليه اثر، إذ ليس هذا الكون موضوعا للحكم ولا جزء موضوع وما هو موضوع له للاثر نفس المخصصات، والكتب ظرفها بلا دخالة في التأثير. بل يمكن ان يقال ان العنوان المتعلق للعلم لو كان ذا أثر مثل عنوان الموطوء و (لكن) كان منحلا إلى التكاليف الدائرة بين الاقل والاكثر، فهو ايضا لا يوجب تنجيز غير ما هو المتقين (أي) الاقل نعم لو كان العنوان بسيطا وكان الاقل والاكثر من محصلاته وجب الاحتياط لكنه اجنبي عما نحن فيه.

واما مقدار الفحص: فيختلف باختلاف المباني، فلو كان المبنى في ايجاب الفحص هو العلم الاجمالي، فغايته انحلال علمه، وعلى المختار فلابد من التفحص التام حتى يخرج عن المعرضية ويحصل اليأس عن المخصص والمعارض، وسيوافيك في باب الاجتهاد والتقليد ما ينفع في المقام فانتظر في الخطابات الشفاهية هل الخطابات الشفاهية تعم غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين أو لا، ولا بأس بذكر امور الاول: ان النزاع يمكن ان يقع بحسب التصور في مقامين (الاول) ان يكون النزاع في جواز خطاب المعدوم والغائب ومرجعه إلى امكان هذه المسألة العقلية وعدمه، وهو مع انه غير مناسب لمبحث العام لان امكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به، بعيد جدا لانه ضروري البطلان، نعم لا يبعد عن مثل بعض الحنابلة حيث جعل محط البحث ما حررناه مستدلا بخطاب الله على المعدومين بقوله - كن فيكون - وخطابه في عالم الذر، إلى غير ذلك من الاستدلالات الواهية (الثاني) ان يكون خطاب المعدوم مسلم البطلان عندهم، ولكن البحث في ان استفادة احكام الغائبين والمعدومين من نفس الخطابات هل يستلزم خطابهما، أو لا، وان شئت قلت: ان النزاع في ان تعميم الفاظ العموم التى جيئت تلو اداة النداء واشباهها مما تكون خطابا بالنسبة اليهما هل يستلزم مخاطبتهما حتى يمتنع أو لا، فيكون النزاع في الملازمة وعدمها، وهذا انسب إذ المناسب للبحث عنه في هذا المقام هو شمول الفاظ العموم لهم وعدمه إذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية. الثاني: الظاهر ان ملاك النزاع علي ما حررناه كما هو موجود في الخطابات الشفاهية، كذلك موجود في امثال قوله تعالى: ولله على الناس حج البيت، وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان مما لم يصدر بالفاظ النداء واداة الخطاب فيمكن ان يقال: هل يلزم من شمول امثال تلك العناوين والاحكام لغير الموجودين، تعلق التكليف الفعلى بهم في حال العدم وصدق العناوين عليهم في هذا الحال، أو لا، فلو قلنا باستلزامه

فلا محالة تختص تلك الاحكام بالموجودين، والا فتعمهم والغائبين والمعدومين نعم يظهر من الشيخ الاعظم ادعاء الاتفاق في شمول ما لم يصدر بادات النداء وانه لم يعهد من احد انكار شموله لهما، وتبعه بعض الاعاظم قائلا بان اسماء الاجناس يشمل المعدومين بلا ريب و (فيه) ان القائل بالاختصاص يمكن ان يدعى ان المعدوم لا يطلق عليه الناس عقلا، و لا يمكن عقد الاخوة بين المعدومين في قوله انما المؤمنون اخوة، لا بمعنى ان الالفاظ موضوعة للموجودين حتى يدفع بانها موضوعة للمهية اللا بشرط بل بمعنى ان الشئ ما لم يوجد ولم يتشخص ليس له ماهية كما ليس لها وجود، فالانسان انسان بالوجود ولولاه لا انسان ولا مهية ولا غير ذلك، فالقصور من ناحية نفس العناوين لا من جانب الوضع، وحينئذ لو كان المراد من شمول اسماء الاجناس لهم، هو شمولها حال عدمهم فهو ضروري البطلان كما تقدم وان كان المراد انطباقها عليهم في ظرف الوجود بنحو القضية الحقيقية فهو جواب عن الاشكال ولا يوجيب خروج هذا القسم عن محط البحث. الثالث: ان حل الشبهة في بعض الصور مبنى على القضية الحقيقية فلا بأس بتوضيح حالها وحال القضية الخارجية والفرق بينهما فنقول ان هذا التقسيم للقضايا الكلية واما الشخصية مثل زيد قائم مما لا تعتبر في العلوم فخارجة عن المقسم فقد يكون الحكم في القضايا الكلية على الافراد الموجودة للعنوان بحيث يختص الحكم على ما وجد فقط من غير ان يشمل الموجودين في الماضي والمستقبل وذلك بان يتقيد مدخول اداة العموم بحيث لا ينطبق الا عليها مثل كل عالم موجود في الحال كذا أو كل من في هذا العسكر كذا، سواء كان الحكم على افراد عنوان ذاتي، أو عرضى، أو انتزاعي، فلفظ الكل لاستغراق افراد مدخوله والعنوان المتلوله بعد التقييد المذكور لا يصلح الا للانطباق على الافراد المحققة، واما القضيه الحقيقية فهو ما يكون الحكم فيها على افراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال وغيره مثل كل نار حارة فلفظة نار تدل على نفس الطبيعة وهى قابلة للصدق على كل فرد لا بمعنى وضعها للافراد ولا بمعنى كونها حاكية عنها أو كون الطبيعة حاكية عنها

بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الافراد الموجودة وما سيوجد في ظرف وجوده. ولفظ الكل دال على استغراق افراد مدخوله من دون ان يدل على الوجود والعدم ولهذا يقع مقسما للموجود والمعدوم ويصح ان يقال كل فرد من الطبيعة اما موجود أو معدوم بلا تجوز وتأول، واضافة الكل الي الطبيعة تدل على تعلق الاستغراق بما يتلوه ولما لم تتقيد بما يجعلها منحصرة الانطباق على الافراد المحققة فلا مح تكون منطبقة عليها وعلى غيرها، كل في موطنه، لا في حال العدم لامتناع صدقها على المعدوم لان الطبيعة لم تكن طبيعة في حال العدم ولا افرادها افرادا في حاله، فكل نار حارة اخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية والمعدوم ليس مصداقا للنار ولا لشئ آخر كما ان الموجود الذهنى ليس نارا بالحمل الشايع فينحصر الصدق على الافراد الموجودة في ظرف وجودها من غير ان يكون الوجود قيدا، أو ان يفرض للمعدوم وجود أو ينزل منزلة الوجود، ومن غير ان يكون القضية متضمنة للشرط كما تمور بها الالسن مورا، فان تلك التكلفات مع كونها خلاف الوجدان في اخباراتنا بداهة ان كل من اخبر بان النار مثلا حارة لا يخطر بباله الافراد المعدومة فضلا عن تنزيلها منزلة الموجود أو الاشتراط بانه إذا وجدت كانت كذلك، ناشية من عدم تعقل القضية الحقيقية وتخيل ان للطبيعة افرادا معدومة وتكون الطبيعة صادقة عليها حقيقة حال عدمها ولما لم يصدق عليها الحكم في ظرفه لابد

من ارتكاب تأول وتكلف. وانت خبير بان ذلك في غاية السقوط لان العدم ليس بشئ كالمعدوم فلا تكون القضية الحقيقية اخبارا عن الافراد المعدومة بل اخبار عن افراد الطبيعة بلا قيد و هي لا تصدق الا على الافراد الموجودة في ظرف وجودها فيكون الاخبار وكذلك بحكم العقل بلا قيد واشتراط وتأول. (وليعلم) ان الحكم في الحقيقية على الافراد المتصورة بالوجه الاجمالي، وهو عنوان كل فردا وجميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم، ولما كان هذا العنوان موضوعا للكثرات بنحو الاجمال، فباضافته إلى الطبيعة يفيد افرادها بنحو

الاجمالي وهو عنوان كل فرد أو جميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم ولما كان هذا العنوان موضوعا للكثرات بنحو الاجمال فباضافته إلى الطبيعة يفيد افرادها بنحو الاجمال فالحكم في المحصورة على افراد الطبيعة بنحو الاجمال لا على نفس الطبيعة ولا على الافراد تفصيلا، فما اشتهر من ان الحكم على الطبيعة التى هي مرآة للافراد ليس بشئ وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاعاظم في الفرق بين الحقيقية والخارجية من القضايا حيث حكم في عدة مواضع من كلامه بان الحكم في الخارجية على الافراد والاشخاص بلا توسط عنوان حتى لو فرض هنا عنوان، فهو امر اتفاقى، مع انك قد عرفت ان التقسيم وارد على القضايا المعتبرة في العلوم وهى تحتاج إلى عنوان ذاتي أو عرضى، وكانه (قدس سره) خلط بين الجزئية والخارجية كما ظهر الضعف فيما افاد: " ان الطبيعة في الحقيقة تؤخذ عنوانا ومرأة للافراد " مع انك عرفت امتناع اخذها مرآة لها، وان الدال على الافراد، هو لفظ كل واشباهه من الفاظ العموم. واغرب منه ما افاد من التقدير وتنزيل المعدوم منزلة الموجود حيث تقدم ان ذلك كله خلاف الارتكاز وخلاف ما يقتضيه الذوق السليم. وبقى في كلامه مواقع للنظر تركنا الكلام فيه. إذا عرفت ذلك. فاعلم: ان الكلام يقع في مقامين، (الاول) فيما إذا كان الجعل على نهج القانون الكلى بلا لفظ خطاب أو نداء سواء كان الجعل متعلقا على نحو القضية الحقيقية، على مصاديق العناوين بنحو الاجمال كما في القضية المحصورة ام كان الجعل على نفس العناوين كما في غيرها والاشكال المتوهم فيه هو ان التكليف الفعلى لا يمكن ان يتوجه إلى المعدوم وتعميم الادلة أو ما يستلزم ذلك، و " الجواب " عنه واضح بعد ما عرفت الحال فيما تقدم، إذ المعدوم في حال العدم لم يتوجه إليه التكليف حتى يرد ما ذكرت بل يتوجه إليه إذا صار موجودا وتحقق مصداق المستطيع في ظرفه، فإذا

راى المكلف ان كتاب الله تعالى ينادى بانه يجب الحج على كل مستطيع من دون ان يقيد بما يخصه بالموجودين وراى نفسه مستطيعا عليه، فلا محالة يرى نفسه مأمورا بالحج لا لاجل جعل الحكم على المعدوم بل لاجل جعله على العنوان بلا قيد وهو قبل وجوده واستطاعته ليس من الناس ولا من افراد المستطيع بالضرورة وبعد وجوده واستطاعته يصدق عليه هذان العنوانان ولازم جعله كذلك، شمول الحكم له، و (بالجملة) هذا القسم لا يستلزم جعل الحكم على المعدوم بل على العنوان الذى لا ينطبق الا على الموجود فاتضح وجه شمول قوله تعالى الرجال قوامون على النساء و اشباهه الواردة في الذكر الحكيم وغيره. المقام الثاني: ما إذا كان من قبيل توجيه الكلام إلى المخاطب سواء كان التوجيه بكلام مشتمل على كاف الخطاب أو اداة النداء ام لغيرهما مما يعد توجيها

بالحمل الشايع وان لم يكن فيه ما يدل وضعا على التخاطب والاشكال في هذا المقام استلزام التعميم للغائب والمعدوم، لزوم مخاطبة المعدوم والغائب، و (اما حله) فربها يتمسك هنا ايضا بالقضية الحقيقية لكن ستعرف ضعفه. والتحقيق في دفع الاشكال عن هذا القسم، ان الخطابات القرآنية ليست خطابات شفاهية لفظية بحيث يقابل فيها الشخص الشخص، بل كخطابات كتبية، ومثلها القوانين العرفية الدائرة بين العقلاء، اما كون الثاني من هذا القبيل فواضح فلان المقنن في القوانين العرفية والسياسية (سواء كان شخصا واحدا ام هيئة وجماعة) بعدما احكمها واثبتها، يتشبث في ابلاغه واعلانه، بالنشر في الكتب والجرائد، وسائر الالات المستحدثة في هذه الازمنة من المذياع وغيره، و (ح) فالفرد الحائز للشرائط من الشعب المأمور بالعمل بها إذا عطف نظره إلى كتاب القانون لاهل وطنه لا يشك انه مامور بالعمل به وان تأخر عن زمان الجعل بكثير بل لم يكن موجودا في ظرف الوضع، ولكن جعل الحكم بصورة الخطاب على الناس

في قول القائل (يا ايها الناس)، كاف في شموله له وان وجد بعد زمن الخطاب، بمدة متراخية وما ذلك الا لاجل كون الخطاب كتبيا أو شبيها بذلك، وهو ليس بخطاب لفظي حقيقة، ولا يحتاج إلى مخاطب حاضر، و (اما) الاول اعني خطابات الذكر الحكيم فلان مشكلة الوحى وان كانت عويصة عظيمة قلما يتفق لبشر ان يكشف مغزاه (١) لكنا مهما شككنا في شئ لا نشك في ان خطابات الله تعالى النازلة إلى رسوله لم تكن متوجهة إلى العباد، لا إلى الحاضرين في مجلس الوحى ولا الغائبين عنه ولا غيرهم كمخاطبة بعضنا بعضا ضرورة ان الوحى بنص الذكر الحكيم اعني قوله سبحانه نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين انما نزل على شخص رسوله صلى الله عليه وآله وكلام الله وخطاباته لم تكن مسموعة لاحد من الامة، بل يمكن ان يقال بعدم وصول خطاب لفظي منه تعالى بلا واسطة إلى رسوله غالبا صلى الله عليه وآله ايضا، لان الظاهر من الا - يات والروايات ان نزول الوحى كان بتوسط امين الوحى جبريل وهو كان حاكيا لتلك الخطابات منه سبحانه إلى رسوله صلى الله عليه وآله فليس هنا خطاب لفظي حقيقي إذ النبي الاكرم صلى الله عليه وآله لم يكن طرف المخاطبة له تعالى، ولا المؤمنون المقتفون به، بل حال الحاضرين في زمن النبي ومجلس الوحى كحال غيرهم من حيث عدم توجه خطاب لفظي من الله سبحانه إليهم. وبالجملة لو تأملت في ان خطابات الله وكلامه لم تكن مسموعة لاحد من الامة، وان الوحى كان بتوسط امينه بنحو الحكاية لرسوله صلى الله عليه وآله تعرف عدم خطاب لفظي من الله لا إلى نبيه ولا إلى عباده بل تلك الخطابات القرآنية كسائر الاحكام الذى لم يصدر بالفاظ الخطاب من غير فرق بينهما وتكون اشبه بالخطابات الكتابية،

---

(١) الا انك لو احفيت الحقيقة من كتاب مصباح الهداية في الولاية والخلافة لسيدنا الاستاذ " دام ظله "، يسهل لك حل بعض مشاكله، وهو من انفس ما الف في هذا المقام، فحيأ الله سيدنا الاستاذ وبيأه. " المؤلف " (*)

مثل قول القائل (فاعلموا اخواني) و (ح) بما ان تلك الخطابات المحكية باقية إلى زماننا، ونسبة الاولين والاخرين إليها سواء، فلا محالة يكون اختصاصها إليهم بلا وجه، بل اختصاصها إليهم ثم تعميمها إلى غيرهم لغو، إذ لا وجه لهذا الجعل الثانوي من قوله مثلا - ان حكمي على الاخرين حكمي على الاولين - بعد امكان الشمول للجميع على نسق واحد. بل عدم الدليل على الاختصاص كاف في بطلانه بعد كون العنوان عاما أو مطلقا وبعد كون الخطاب الكتبى إلى كل من يراه امرا متعارفا كما هو المعمول من اصحاب التاليف من الخطابات الكثيرة، فظهر ان خطابات القرآن كغيرها في انها ليست خطابات حقيقية. واما التخلص عن هذا الاشكال بالتمسك بالقضية الحقيقية، فضعيف جدا لان الحكم في القضية الحقيقية على عنوان للافراد قابل للصدق على كل مصداق موجود فعلا أو ما يوجد في القابل، ومثل ذلك لا يتصور في الخطاب، إذ لا يمكن ان يتعلق الخطاب بعنوان أو افراد له ولو لم تكن حاضرة في مجلس التخاطب والخطاب نحو توجه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثل ذلك يتوقف على حاضر ملتفت، والمعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين، و (بالجملة) ما سلكناه من التمسك بالقضية الحقيقية، في غير الخطابات لا يجر فيها، إذ الخطاب الحقيقي يستلزم وجودا للمخاطب، ووجودا واقعيا للمخاطب، والقول بان الخطاب متوجه إلى العنوان كجعل الحكم عليه، مغالطة محضة، لان تصور الخطاب بالحمل الشايع يابى عن التفوه بذلك، و (لو اشتهى) احد اصلاح هذا القسم من هذا الطريق ايضا فلابد ان يتمسك في اثبات شمول الخطاب للمعدوم والغائب، بان المعدوم نزل منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت كما هو المشهور في مخاطبة الجمادات كما في الشعر:

ايا شجر الخابور مالك مورقا * كانك لم تجزع على ابن طريف وفى قول القائل: الا ايها الليل الطويل الا انجلى * بصبح وما الاصباح منك بامثل مع انك قد عرفت ان هذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية وان زعمه بعض الاعاظم، فلا وجه لارتكاب التكلف والتعسف بالتمسك بالقضية الحقيقية، ثم الالتزام بتكلف آخر من حديث التنزيل، وهى بذاتها غير محتاج إليها، و الحاصل ان الانشائيات بنحو الخطاب ليست من القضايا الحقيقية، لان الخطاب العمومي مثل يا ايها الذين آمنوا، لا يمكن ان يتوجه بنحو الخطاب الحقيقي إلى افراد العنوان حتى يكون كل فرد مخاطبا بالخطاب اللفظى في ظرف وجوده لان ادوات النداء وضعت لايجاد النداء لا لمفهومه، والمخاطبة نحو توجه إلى المخاطب توجها جزئيا مشخصا، وهو يتوقف على وجود المخاطب الملتفت، فلو التزمنا على خلاف المختار وقلنا ان خطابات الذكر الحكيم متوجهة نحو المخلوق، وان مثل رسول الله صلى الله عليه وآله مثل شجرة موسى عليه السلام فلا محيص (ح) في شمول الخطابات إلى غير الحاضرين، من الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود والحاضر، و (لكن) لا يصار إليه الا بدليل خارج بعد عدم كونه لازم القضية الحقيقية. فتدبر في ثمره البحث واما ثمرة البحث: فتظهر في موضعين: الاول في ظواهر خطابات الكتاب فعلى القول بالتعميم يكون المشافه وغيره سواء في الاخذ بظواهر الخطاب ويصير حجة للمشافه وغيره، و (اورد) عليه المحقق الخراساني بان هذه الثمرة مبنية على اختصاص

حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وهو باطل، مع ان غير المخاطبين ايضا مقصودون بها، و (اجاب) عنه بعض الاعاظم بان الثمرة لا تبتنى على مقالة القمى (ره) فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولم تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير سواء قلنا بمقالة المحقق القمى أو لم نقل فلا ابتناء للثمرة على ذلك اصلا (انتهى) وفيه ان تسرية ما تضمنته تلك الخطابات إلى الغائبين و المعدومين ليست بنفس تلك الخطابات فقط على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين، بل بقاعدة الاشتراك في التكليف الذى انعقد عليه الاجماع والضرورة (فح) لو لم نقل بمقالة المحقق القمى (قده) تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين وان كانت مخصوصة بالمشافهين لرفض مقالة القمى (ره) فيتمسك في اثباته في حقنا بدليل الاشتراك و " هذا " بخلاف ما لو قلنا بمقالته فظهور الثمرة موقوف على مقالة القمى، وكانه (قدس سره) تخيل ان اختصاص الخطاب لجماعة يوجب انحطاطه عن جميع المزايا، حتى لو لم نقل بمقالة القمى كما هو صريح كلامه " الثاني " صحة التمسك باطلاق الكتاب بناء على التعميم وان كان غير المشافه مخالفا في الصنف مع تمام المشافهين، وعدم صحته بناء على الاختصاص، و (السر) في ذلك هو انه لو قلنا بعدم اختصاصها بهم يكون المشافه وغيره سواء، و يكون نفس الاطلاق يقتضى تكليف الغائب والمعدوم بما تضمنته تلك الاطلاقات من الاحكام ولو مع اختلاف الصنف، و (هذا) بخلاف ما لو خصصناها بهم لفقدان الضرورة والاجماع الدالين على الاشتراك في التكليف، في مورد الاختلاف، بل لابد عند التمسك بدليل الاشتراك على القول بالاختصاص، من احراز كل ماله دخل في التكليف المتوجه إليهم. واورد عليه المحقق الخراساني بانه يجوز التمسك باصالة الاطلاق لرفع الشك فيما يمكن ان يتطرق إليه الفقدان، وان كان لا يجوز ذلك بالنسبة إلى الامر الموجود الذى لا يتطرق الفقدان إليه، لانه على تقدير شرطيته لا يحتاج إلى البيان،

لان عدم بيانه لا يوجب نقضا للغرض (هذا) ووافقه شيخنا العلامة في انكار اصل الثمرة ولكن من طريق آخر وحاصله: انه ليس في الخارج امر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر اعمارهم ولا يوجد عندنا و (ح) لو احتملنا اشتراط شئ يوجد في بعضهم دون اخرا وفى بعض الحالات دون بعض، يدفعه اصالة الاطلاق (انتهى) قلت: يمكن ان يقال بظهور الثمرة في التمسك بالاية لاثبات وجوب صلوة الجمعة علينا فلو احتملنا ان وجود الامام وحضوره شرط لوجوبها أو جوازها يدفعه اصالة الاطلاق في الاية على القول بالتعميم، ولو كان شرطا كان عليه البيان واما لو قلنا باختصاصه بالمشافهين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما كان يضر الاطلاق بالمقصود وعدم ذكر شرطية الامام اصلا، لتحقق الشرط وهو حضوره عليه السلام إلى آخر اعمار الحاضرين ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة ولى العصر (عجل الله فرجه) فتذكر. العام المتعقب بالضمير الراجع إلى البعض إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده، هل يوجب ذلك تخصيصه به اولا، وهذا التعبير لا يخلو من مسامحة، لان عود الضمير إلى بعضها ليس مفروغا عنه بل المسلم كون الحكم في مورد الضمير يختص ببعض الافراد جدا، لا ان الضمير يرجع إلى بعضها والاولى ان يقال: ان تخصيص الضمير بدليل متصل أو منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العام أو لا، ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قده) ان محط البحث ما إذا كان الحكم الثابت للضمير مغايرا للثابت لنفس المرجع سواء كانا في كلام واحد كما إذا قال اكرم العلماء وخدامهم، وعلم من الخارج ان المراد هو عدول الخدام وقد يكون في كلامين كما في الاية الشريفة، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الاول أو لا، كالاية الشريفة، واما إذا كان الحكم واحدا مثل قوله تعالى

والمطلقات يتربصن حيث ان حكم التربص ليس لجميعهن فلا نزاع (انتهى).

---

[٥١]

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل (بينما) إذا دل دليل منفصل على ان الحكم غير عام لجميع افراد المرجع بحيث لو لا هذا الدليل المنفصل لكنا حاكمين على التطابق بين العام ومفاد الضمير بحسب الجد، كما في الاية فان السنة دلت على ان حق الرجوع ليس الا للرجعيات دون غيرها و (بينما) إذا علم ذلك بقرينة عقلية أو لفظية حافة بالكلام مثل قوله اهن الفساق واقتلهم، حيث علم المتكلم بضرورة الشرع ان مطلق الفساق لا يجوز قتلهم فكيف وجوبه، فالحكم مخصوص بالمرتد أو الحربى فهى قرينة متصلة أو تشبهها، (هذا) ويحتمل ان يكون النزاع مخصوصا بالاول، كما يشعر به التمثيل، وظاهر كلام المحقق الخراساني في ذيله يشهد على التعميم،. وخلاصة التفصيل بينهما هو انه يوجب الاجمال في الثاني دون الاول وتوضيحه ان الامر في الاول دائر بين تخصيص واحد وازيد ولا ريب ان الثاني هو المتعين، إذ الدليل المنفصل دل على ان الحكم في ناحية الضمير مختص ببعض افراد المرجع بحسب الجد، وهو لا يوجب تخصيص المرجع واختصاص حكمه ببعض افراده جدا وبالجملة: كل من الضمير في قوله تعالى: وبعولتهن احق بردهن وكذلك المرجع قد استعملا في معانيهما، بمعنى انه اطلق المطلقات واريد منها جميعها، و اطلق لفظة " بردهن " واريد منها تمام افراد المرجع، ثم دل الدليل على ان الارادة الاستعمالية في ناحية الضمير لا توافق الارادة الجدية، فخصص بالبائنات وبقيت الرجعيات بحسب الجد، و (ح) لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المخصص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه، فرفع اليد عنه رفع عن الحجة بلا حجة، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما يظهر في بعض الكلمات من ان الامر دائر بين تخصيص المرجع والاستخدام في الضمير، لان ذلك يخالف ما عليه المحققون من المتأخرين من ان التخصيص لا يوجب مجازية المخصص (بالفتح) فالضمير لم يستعمل الا في الاشارة إلى تمام افراد المرجع، والتخصيص وارد على الارادة الجدية وانه لا يوجب التصرف في ظهور العام، (اضف) إلى ذلك ان حديث الاستخدام والمجازية في الاسناد أو اللفظ، لو صح في العمومات، فهو غير صحيح في المقام لان الضماير كما تقدم وضعت لنفس الاشارة الخارجية

---

[٥٢]

فلابد لها من مشار إليه وهو هنا مفقود، لان المذكور هو المطلقات وهى ليست مشارا إليها وما هو المشار إليه اعني - الرجعيات - فغير مذكورة، فكيف يشار بالضمير إليها و القول بعهوديتها، كما ترى، (هذا) كما ان المجاز على تفصيل قد عرفته، متقوم بالادعاء وهو لا يناسب هذه المقامات إذ ليس المقام مقام مبالغة حتى يدعى ان الرجعيات تمام المطلقات فالبحث عن الاستخدام والمجاز وتخصيص المرجع وبيان الترجيح بينها، ساقط من اصله، وما في كلام المحقق الخراساني في وجه الترجيح من ان اصالة العموم حجة إذا شك في اصل المراد، لا فيما إذا شك في انه كيف اراد (وان كان متينا) في نفسه الا انه اجنبي عن المقام، إذ الشك هنا في اصل المراد، لانا نشك في ان تخصيص الضمير هل يوجب تخصيص المرجع أو لا، وقد اعترف (قدس سره) بجريانها في هذه الموارد على ان الدوران على فرضه (قدس سره) بين الظهور السياقى والتخصيص، فراجع تمام كلامه. واما الاجمال في القسم الثاني فلان المخصص (بالفتح) من

اول الالقاء محفوف بما يصلح ان يكون قرينة على تخصيصه، فلا يجرى التمسك بالاصل لعدم احراز بناء العقلاء بالعمل بهذه الاصول واجراء التطابق بين الارادتين في مثل ما حف الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحة الاحتجاج بمثل اهن الفساق واقتلهم علي وجوب اهانة الفساق من غير الكفار مشكلة. تخصيص العام بالمفهوم قد نقل غير واحد الاتفاق على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق، واختلافهم في جوازه بالمخالف، ولكن هذا الاجماع لا يسمن ولا يغنى من جوع، فلابد في تمحيص الحق من افراد كل واحد للبحث، و (عليه) يقع الكلام في مقامين، (الاول) في تفسير الموافق من المفهوم وجواز التخصيص به، فنقول: اختلفت فيه تعبيراتهم، ونحن نذكر الاقوال والاحتمالات في تفسيره، (الاول) ما يعبر عنه في لسان المتأخرين بالغاء الخصوصية واسراء الحكم لفاقدها كقول زرارة اصاب ثوبي دم رعاف، وقول القائل

رجل شك بين الثلث والاربع ولا شك في ان العرف يرى ان الموضوع هو الدم وذات الشك، ولا دخالة لثوب زرارة أو دم الرعاف كما لا دخل للرجولية، (الثاني) المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لاجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، ولا يبعد ان يكون منه قوله سبحانه - ولا تقل لهما اف - فهو كناية عن حرمة الايذاء من الشتم و الضرب، ولكن الاف غير محرم (الثالث) هذه الصورة، ولكن المنطوق ايضا محكوم بحكم المفهوم، كالاية المتقدمة على وجه وهو فرض كون الاف محرما ايضا فأتى المتكلم باخف المصاديق مثلا للانتقال إلى سائرها (الرابع) الاولوية القطعية، وهو الحكم الذى لم يذكر لكن يقطع به العقل بالمناط القطعي من الحكم المذكور كما في قول القائل (اكرم) خدام العلماء حيث يقطع منه لوجوب اكرام العلماء وهذا ما يعبر عنه بالمناسبات العقلية بين الموضوع ومحموله، وهو رائج بين المتأخرين، (الخامس) الحكم المستفاد من العلة الواردة في الاخبار كقوله مثلا لا تشرب الخمر لانه مسكر، وكيف كان فالجامع بين هذه الاحتمالات هو ان المفهوم الموافق حكم غير مذكور في محل النطق، موافق للحكم في محل النطق على فرضه في الايجاب والسلب، ولا يبعد ان يكون محط البحث فيما إذا كان المفهوم اخص مطلق من العام، لا ما إذا كان بينهما عموم من وجه وان كان الظاهر من بعضهم خلافه وسيأتى بيانه. واما جواز التخصيص به وعدمه، فالظاهر جواز التخصيص به فيما عدى الرابع إذا كان المفهوم اخص منه مطلقا ضرورة ان المفهوم على فرض وجوده حجة بلا اشكال فيكون حكمه حكم المنطوق ويكون حاله حال اللفظ الملقى إلى المخاطب فيخصص به العام بلا ريب، واما إذا كان بينهما عموم من وجه فيعامل معهما حكمهما المقرر في محله، ولعل وضوح الحكم في تقديم الخاص على العام، اوجب كون المسألة اتفاقية، و " اما الرابع " اعني ما يكون فيه مدار الاستفادة هو المناط العقلي القطعي فربما يقال بتقدم المفهوم على العام، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه إذا كان المعارض نفس المفهوم مستدلا بان الامر دائر بين رفع اليد عن العام وبين رفعها عن المفهوم فقط أو عنه وعن المنطوق لا سبيل إلى الثالث لان المنطوق لا يزاحم

العام على الفرض، والثانى ممتنع عقلا، لانه كيف يمكن رفع اليد عن الاقوى مع اثباتها على الاضعف على ان رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرف في المنطوق غير ممكن للزوم التفكيك بين اللازم والملزوم فان المفروض لزومه له بنحو الاولوية، فح يتعين التصرف في

العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم، (انتهى). قلت: لو فرضنا ان مقتضى القواعد هو لزوم تقديم العام على المفهوم لكونه في عمومه اظهر من اشتمال القضية على المفهوم لا يكون رفع اليد عن المفهوم والمنطوق بلا وجه، اما رفعها عن المفهوم فواضح لان المفروض انه مقتضى القواعد لكونه في عمومه اظهر، وان كانت النسبة عموما من وجه، واما رفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره فلان تقديم العام على المفهوم يكشف عن عدم تعلق الحكم بالمنطوق والا يلزم التفكيك بين المتلازمين. وبالجملة ان رفع اليد عن المفهوم لاجل اقوائية العام يوجب رفع اليد عن المنطوق بمقداره لحديث الملازمة، والمعارضة وان كانت بين العام والمفهوم أو لا وبالذات، لكن تتحقق ايضا بينه وبين المنطوق ثانيا وبالعرض، ورفع المحذور العقلي كما يمكن بتخصيص العام كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم، وقد يقال كما عن بعض الاعاظم قدس الله روحه بعدم امكان كون المفهوم معارضا للعام دون منطوقه، لانا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق وانه سيق لاجل الدلالة عليه، ومعه كيف يعقل ان يكون المنطوق غير معارض للعام مع كون المفهوم معارضا له، فالتعارض في المفهوم الموافق يقع ابتداء بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام، ولابد اولا من علاج التعارض بين المنطوق والعام، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام، (انتهى). وفيه: انه ربما يكون بين المنطوق والعام تباين كلى كما إذا قال اكرم الجهال من خدام النحويين، ثم قال لا تكرم الصرفيين فان المستفاد من الاول وجوب اكرام النحويين بالاولوية فبين المنطوق وهو وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين و العام اعني وجوب اكرام علماء الصرف تباين، مع ان بين مفهومه الموافق وهو

وجوب اكرام علماء النحو، ونفس العام اعني لا تكرم الصرفيين عموم من وجه، إذ الصرفى والنحوى قد يجتمعان وقد يفترقان (فح) إذا كان المنطوق اجنبيا عن العام، وكان التعارض ابتداء بين العام والمفهوم مع كون النسبة بينهما عموما من وجه (فلا محيص) من علاج التعارض ابتداء بين العام والمفهوم لكون التعارض بينهما بالذات ويتبعه العلاج بين المنطوق والعام لكون التعارض بينهما بالعرض، إذ ليس بين وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين، وبين حرمة اكرام الصرفيين تعارض بدءا فلو - فرضنا تقدم العام على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لا محالة بمقداره (هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم) واما إذا كان التعارض بين المنطوق والعام، فان كان الاول اخص منه مطلقا، فيقدم على العام بلا اشكال ويتبعه تقدم المفهوم على العام مطلقا سواء كانت نسبة المفهوم إلى العام عموما مطلقا أو عموما من وجه، و (السر) هنا هو انه يمتنع رفع اليد عن المفهوم بعد لقطع بالتلازم، فإذا فرضنا تقدم المنطوق على العام لكونه خاصا، يستتبعه تقدم المفهوم عليه ايضا باى نسبة اشتملت للقطع بالتلازم بين التقدمين، و (الحاصل) ان عدم تقديم المفهوم على العام حتى فيما إذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه إذا كان المنطوق اخص مطلقا من العام، يستلزم اما تفكيك احد المتلازمين عن الآخر إذا خصصنا بالمنطوق دون المفهوم أو عدم تقديم الخاص على العام، إذا لم نخصصه بالمنطوق ايضا مع انه بالنسبة إلى العام خاص مطلق واظن انك إذا تدبرت تعرف الفرق الواضح بين هذا القسم، وما تقدم بحثه آنفا، لان البحث هيهنا فيما إذا كان التعارض بين العام والمنطوق وكان الثاني اخص من الاول مطلقا، فلا محالة يقدم عليه، ولاجل تقدمه يقدم المفهوم لحديث التلازم، والا يلزم احد المحذورين المتقدمين، و (لكن) البحث هناك فيما إذا كان التعارض بين العام والمفهوم ابتداءا وكانت النسبة بينهما عموما من وجه، لا عموما مطلقا، إذ هو خارج عن محط البحث فقد

ذكرنا انه لا وجه لتقديم المفهوم والحال هذه كما لا وجه للاستدلال على هذا التقديم بمجرد كون المنطوق موافقا له، بل ما لم يرفع

التعارض بين العام والمفهوم لا يتعين حكم المنطوق، فلو الزمنا القواعد تقديم العام على المفهوم، لقدمناه على المفهوم والمنطوق بلا تصور مانع فتذكر هذا: ولو كان التعارض بين المنطوق والعام ايضا ولكن كان النسبة عموما من وجه فيعامل معاملتهما، ومع تقديمه على العام بحسب القواعد أو القرائن يقدم المفهوم ايضا لما عرفت. المقام الثاني في المفهوم المخالف، وظاهر عناوين القوم يعطى ان النزاع فيما إذا فرغنا عن اشتمال القضية على المفهوم كما فرغنا عن وجود عام مخالف للمفهوم سواء كان النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا نحو قولك اكرم العلماء، و إذا جائك زيد لا تهن فساق العلماء ام كانت عموما من وجه كما إذا قلت اكرم العلماء - وان جائك زيد اكرم الفساق - ولعل جعل محط البحث اعم، لاجل ان اقوائية عموم العام يضعف ظهور اشتمال القضية على المفهوم وان كان المفهوم اخص مطلق منه، وهذا لا ينافى اشتمال القضية في حد ذاتها على المفهوم (هذا) ويظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه، وبعض الاساطين ان البحث هنا عند القدماء هو البحث في باب الاطلاق والتقييد، والكلام في تخصيص العام بالمفهوم، مرجعه عندهم إلى تقييد العام بالقيد المذكور في القضية ومثل له بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ وقوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ، فان الاول يدل على ان تمام الموضوع للاعتصام هو نفس الماء، ودل الثاني على ان للكرية دخلا فيه فآل التعارض إلى تعارض الاطلاق والتقييد، فيحكم القيد على الاطلاق، و (لكن) هذا خروج عن عنوان للبحث الدائر بلا دليل وكيفكان فالنسبة بينهما (تارة) تكون عموما مطلقا و (اخرى) عموما من وجه وعلى أي تقدير ربما يقعان في كلام واحد متصل وقد يقعان في كلامين منفصلين، وخلاصة الكلام هو ان النزاع في تقديم العام على المفهوم المخالف أو في عكسه انما هو إذا لم يعارض العام نفس المنطوق. (فح) إذا كانت دلالة القضية على المفهوم بالدلالة الوضعية مثل دلالة العام على عمومه، فلا محالة يقع التعارض بين الظاهرين، فمع عدم

الترجيح يرجع إلى اخبار العلاج أو يحكم بالاجمال، من غير فرق بين كونهما في كلام واحد أو كلامين، وان كانت استفادة المفهوم بمقدمات الحكمة فلو كانا في كلام واحد فلا محيص عن رفع اليد عن المفهوم، لانثلام مقدماتها، فان جريانها معلق على عدم البيان، والظهور المنجز اعني العام بيان له أو صالح للبيانية، ولو كانا منفصلين، يصيران متعارضين، ولا ترجيح للظهور الوضعي على الاطلاقى في مثله. هذا كله على المختار من كون دلالة اللفظ على العموم وضعية، ولا يستفاد العموم من الاطلاق، ولو قلنا بامكان استفادة العموم من الاطلاق ايضا، وفرضنا دلالة القضية على المفهوم ايضا بالاطلاق، فهل المرجع هو التساقط والاجمال، وقعا في كلام واحد أو لا، أو يقدم المفهوم على العام، وجهان، والمختار عند بعضهم هو الثاني حيث قال: ان المناط في المفهوم ان يكون التقييد راجعا إلى الحكم لا إلى الموضوع والقضية الشرطية بعدما كانت ظاهرة في كون القيد راجعا إلى الحكم لانها وضعت لتقييد جملة بجملة، تكون حاكمة على مقدمات الحكمة، فظهورها في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في العام، وكون القضية ذات

مفهوم وان كانت بمقدمات الحكمة، الا ان المقدمات الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على ان المراد من العام هو الخاص، والعام لا يصلح ان يكون قرينة على ان الشرطية سيقت لغرض وجود الموضوع فلابد فيه من دليل يدل عليه هذا إذا كانت المفهوم اخص مطلقا (انتهى). وفيه: ان اناطة الجزاء بالشرط وان كانت مستفادة من الوضع الا انها ليست مناط استفادة المفهوم بل مناطه هو استفادة العلة المنحصرة من الشرط، والمفروض ان الدال عليها هو الاطلاق كما ان الدال عليه ايضا هو الاطلاق فلا وجه لجعل احد - هما بيانا للاخر، وجريان مقدمات الحكمة في العام لا يوجب رجوع القيد إلى الموضوع حتى يقال انه لا يصلح لذلك بل يمنع عن جريانها في الشرطية لاثبات الانحصار، وما ذكره من ان جريانها في المفهوم بمنزلة القرينة للعام لا يرجع إلى محصل

---

[٥٨]

تخصيص الكتاب بالاحاد الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، بعدما ثبت في محله ان المدرك الوحيد في حجيته هو بناء العقلاء على ذلك من دون ان يصدر عن الشارع تأسيس ولا اعمال تعبد، و ما ذكر من البناء لا يأبى عن القول بتقديمه على العموم الكتابى، وان كان ظنى السند، والاخر قطعي المدرك بعد احراز التوفيق بينهما في محيط القانون ومركز جعل الاحكام. ومجرد اختلافهما فيما ذكر لا يوجب رفع اليد عنه والمصير إلى العموم، لعدم وقوع التعارض بين السندين حتى يتخيل الترجيح، بل بين الدلالتين، وهما سيان، ولذلك يخصص القائل بالمنع في المقام بخبر الاحاد الاخبار المتواترة مع اشتراكها في القطعية مع الكتاب الكريم، وما ورد من ان ما خالف كتاب الله زخرف أو لم نقله، أو باطل وغير ذلك من التعابير لا يمكن الاستشهاد به، إذ لازمه عدم جواز التخصيص بالخبر المتواتر لكون لسان تلك الاخبار آبية عن التخصيص جدا، والحل هو ان التعارض بالعموم والخصوص وان كان يعد من التعارض الحقيقي، إذ الموجبة الكلية نقيضه السالبة الجزئية، ولكن العارف باصول الجعل والتشريع وكيفيته، من تقديم بعض وتاخير آخر وان محيط التشريع يقتضى ذلك بالضرورة، سوف يرجع ويعترف بالتوافق والجمع في هذه الاختلاف، وقد اقر الامة جميعا على ان في نفس الايات مخصصات ومقيدات تقدم بعضه بعضا من دون ان يختلف فيه اثنان، مع عدم عد ذلك تناقضا وتهافتا في الكتاب ولا منافيا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وليس ذلك الا عدم عد التقييد والتخصيص اختلافا وتناقضا في محيط التشريع والتقنين فلابد من ارجاع تلك الاخبار إلى المخالفات الكلية التى تباين القرآن وتعارضه وكان باب الافتراء من خصماء الائمة (ع) مفتوحا عليهم بمصراعيه، وكانوا يدسون في كتب اصحاب ابى جعفر عليه السلام وكانت الغاية للقالة والجعل هو ان يثبتوا عند الناس انحطاط مقاماتهم بالاكاذيب الموضوعة حتى يرجع الناس عن بابهم، وغير ذلك من الهوسات فما قيل ان الدس منهم لم يكن بنحو التباين الكلى والتناقض في غير محله.

---

[٥٩]

الاستثناء المتعقب للجمل الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل يرجع إلى الجميع أو إلى خصوص الاخيرة أو لا ظهور فيه وان كان الرجوع إلى الاخيرة متيقنا وتفصيل القول فيه يقع في مقامين. الاول: في امكان الرجوع إلى الجميع، الظاهر امكان رجوعه إلى الجميع بلا فرق بين ان يكون آلة الاستثناء حرفا أو اسما، وبلا فرق بين ان يكون المستثنى علما أو وصفا مشتقا، اما (آلة الاستثناء)، فلو قلنا ان

الموضوع في الحروف كالاسماء عام فلا اشكال اصلا، وان كان خلاف التحقيق، واما على المختار من ان الموضوع له في الحروف، خاص فربما يقال من انها على هذا الفرض موضوعة للاخراج بالحمل الشايع فيلزم من استعمالها في الاخراجات استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد و هو في الحروف اشكل، لانها آلات لملاحظة الغير فيلزم ان يكون شيئ واحد فانيا في شيئين أو اكثر، (اقول) ان الامر في الحروف اسهل من الاسماء بحيث لو ثبت الجواز في الثانية لثبت في الاولى بلا ريب، لما تقدم في مقدمة الكتاب من ان دلالة الحروف على التكثر والوحدة تبعى كاصل دلالته على معناه، فلو فرضنا صدق المدخول على اكثر من واحد، لسرى التكثر إلى الحروف تبعا فراجع (اضف إليه) انه يمكن ان يقال ان اداة الاستثناء باخراج واحد يخرج الكثيرين، فلو قال المتكلم، اكرم العلماء و اضف التجار الا الفساق منهم، فهو اخراج واحد للفاسق القابل للانطباق على فساق العلماء والتجار فلا يكون استعمال الاداة في اكثر من معنى فتدبر. واما المستثنى فربما يستشكل فيما إذا كان المستثنى مثل زيد مشتركا بين اشخاص، ويكون في كل جملة شخص مسمى بزيد، فاخراج كل منهم بلفظ واحد مستلزم للمحذور المتقدم. والجواب قد مر جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع عدم لزومه هنا

ايضا لامكان استعماله في مثل المسمى الجامع بين الافراد انتزاعا فلا يلزم الاشكال في الاخراج ولا في المخرج. المقام الثاني في حاله اثباتا:، فهناك صور واقسام يختلف الحكم باختلافها، (منها) ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الاولى، وعطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير الراجع إليه، واشتمل المستثنى ايضا على الضمير، مثل قولك - اكرم العلماء وسلم عليهم والبسهم الا الفساق منهم - فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، و (وجهه) ان الضماير كاسماء الاشارة، وضعت لنفس الاشارة إلى الغائب (فح) إذا اشتمل المستثنى على الضمير يكون اشارة إلى شئ، ولم يكن في الجمل شئ صالح للاشارة إليه الا الاسم الظاهر المذكور في صدرها واما سائر الجمل فلا تصلح لارجاع الضمير إليها لعدم امكان عود الضمير إلى الضمير فإذا رجع ضمير المستثنى إلى الاسم الظاهر يخرجه عن تحت جميع الاحكام المتعلقة به، ويؤيده فهم العرف ايضا وبالجملة ان الاحكام المتواردة على الضماير، متواردة على الاسم الظاهر حقيقة، لكون عمل الضماير هو نفس الاشارة إلى الغائب والمثال المذكور يؤل حقيقة إلى قولنا اضف واكرم وسلم العلماء والاستثناء ورد على هذا الظاهر، والفساق من العلماء قد خرجوا عن موضوع الحكم فلا محالة ينسلخ عنهم عامة الاحكام فان قلت ان اخراج الفساق عن العلماء كما يمكن ان يكون بمالهم من الاحكام، يمكن ان يكون بمالهم حكم التسليم (قلت) ما ذكرت تدقيق صناعي لا يتوجه إليه العرف الساذج، وهو لا يفرق بين حكم وحكم بعد التفاته، إلى ان فساق العلماء خرجوا عن الموضوعية للحكم، (بل ما ذكرنا بيان مناسبة لارجاعه الاستثناء إلى الجميع لا برهان عليه) فتدبر. ومنها: هذه الصورة ايضا، ولكن المستثنى غير شامل للضمير العائد إلى الاسم الظاهر كما إذا قال في المثال المتقدم (الا بنى فلان) والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع ايضا اما على القول بان الضمير في مثله منوى فواضح واما إذا لم نقل بتقديره فيه، فلان الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلق الاستثناء بها فانها بنفسها غير محكومة

بشئ، فلا محالة يرجع إلى ما هو صالح له وهو الاسم الظاهر ويأتى فيها ما تقدم من البيان فتذكر. ومنها: ما إذا تكرر الاسم الظاهر كما لو قال اكرم العلماء واضف التجار و البس الفقراء الا الفساق منهم، والحق انه محتمل غير ظاهر في رجوعه إلى الجميع أو الاخير فقط، وربما يقال: بان الظاهر رجوعه إلى الاخيرة لان تكرار عقد الوضع في الجملة الاخيرة مستقلا يوجب اخذ الاستثناء محله من الكلام وانت خبير بان ذلك لا يرجع إلى محصل بل التحقيق ان المستثنى ان اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعا له في السعة والضيق، وبما ان كل جملة مشتملة على الاسم الظاهر يكون الضمير قابلا للعود إلى الاخيرة والجميع، من غير تأول ولا تجوز ويتبعه الاستثناء ولو لم يشتمل فيحتمل الامرين لانطباق عنوان المستثنى على الجميع، (هذا) ولو لم نقل بان رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع، اظهر لدى العرف، فلا اقل من المساوات احتمالا. ومنها: ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسطة على الاسم الظاهر ايضا وما بعد - ها على الضمير الراجع إليه مثل قولك - اكرم العلماء وسلم عليهم، واضف التجار واكرمهم الا الفساق منهم، فيحتمل الرجوع إلى الجملة المتوسطة المشتملة على الاسم الظاهر وما بعده أو إلى الجميع، والظاهر عدم الترجيح بينهما وبقى هنا صور اخرى يظهر حالها مما قدمناه. ثم انه إذا لم يظهر رجوعه إلى الجميع أو الاخيرة بعد اليقين بان الاخيرة من الجمل مخصصة قطعا لان عودها إلى غيرها وصرفه عنها خلاف قانون المحاورة، ربما يقال بجواز التمسك باصالة العموم في سائر الجمل مطلقا، وربما يفصل بين احتياج العموم إلى مقدمات الحكمة وعدمه فلا يتمسك في الاصل دون الثاني، ولكن الحق عدم جواز التمسك باصالة العموم مطلقا، لعدم احراز بناء العقلاء على العدل بها فيما حف الكلام بما يصلح للقرينية وتقييد مدخول اداة العموم واصالة العموم بما هي حجة وكاشفة عن تطابق الارادتين، لم تحرز في المقام (فح) يصير الكلام مجملا

و (ما قيل) ان ذلك مخل بغرض المتكلم مدفوع بامكان تعلق غرضه بالقاء المجملات والا لوجب عدم صدور المتشابهات والمجملات منه وهو كما ترى وما قيل انه لا قصور في الاخذ باطلاق الاستثناء والمستثنى لو لا كون ظهور العام وضعيا ووارد ا على الاطلاق ومعه لا مجال لقرينية الاطلاق لانه دورى نعم لو كان العام في دلالته علي العموم بمؤنة الاطلاق لم يكن وجه للتقديم. (مدفوع) اما اولا فلان حكم الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو الاخير يتبع ضميره المشتمل عليه ان اشتمل عليه فالاطلاق في الاستثناء تابع لضميره، ولا يعقل ان يكون الاطلاق مشخصا لمرجع الضمير والا لزم الدور، وثانيا ان العموم وان كان وضعيا لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة لكن لا يحتج به بمجرده، ما لم يحرز بالاصل العقلائي ان الجد مطابق للاستعمال وقد عرفت عدم احراز بناء العقلاء على التمسك به في مثل الكلام المحفوف بما يصلح لتقييد ما دخله اداة العموم (هذا) وكذا الكلام فيما لم يكن المستثنى مشتملا على الضمير. سواء قلنا ان الضمير منوى ام لا، لعدم كون اصالة الجد محرزة وبقيت هيهنا ابحاث طفيفة لا يهمنا التعرض لها المقصد الخامس في المطلق والمقيد عرف المطلق بانه ما دل على معنى شايع في جنسه والمقيد بخلافه وهذا التعريف وان اشتهر بين الاعلام الا انه يرد عليه امور. منها ان الظاهر من هذا التعريف ان الاطلاق والتقييد من اوصاف اللفظ مع انهما من صفات المعنى ضرورة ان نفس الطبيعة التى جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقة وقد تكون متقيدة وان شئت قلت: ان الداعي لتعلق الاحكام، بعناوينها هو اشتمالها على مصالح ومفاسد ملزمة أو غير ملزمة، وهى قد تترتب على نفس الطبيعة وقد تترتب على المقيد بشئ، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقا

واخرى مقيدا بل مع قطع النظر عن الملاك يمكن تصوير الاطلاق والتقييد، إذا الانسان الابيض مقيد والانسان مطلق، مع قصر النظر على المعنى بلا رعاية لفظ أو ملاك. ومنها ان الشيوع في جنسه الذى جعل صفة المعنى، يحتمل وجهين الاول: ان يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ كما ان الذات جزء آخر، فالمطلق يدل على المعنى والشيوع، ولكنه بعيد غايته بل غير صحيح، إذ لا يدل اسماء الاجناس على ذات الطبيعة ومفهوم الشيوع، كيف والمطلق مالا قيد فيه بالاضافة إلى كل قيد يمكن تقييده به من غير دلالة على الخصوصيات والحالات وغير ذلك الثاني: ان يراد من الشيوع كونه لازم لمعنى بحسب الواقع لا جزء مدلول منه فالمطلق دال على معنى، لكن المعني في حد ذاته شايع في جنسه أي مجانسه وافراده و (عليه) يصير المراد من الشيوع في الجنس هو سريانه في افراده الذاتية حتى يصدق بوجه انه شايع في مجانسه، والا فالجنس بالمعنى المصطلح لا وجه له، و (لكنه) يوجب خروج بعض المطلقات عن التعريف المزبور، مثل اطلاق افراد العموم في قوله سبحانه - اوفوا بالعقود وكذا الاطلاق في الاعلام الشخصية كما في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق، وكذا الاطلاق في المعاني الحرفية، على انه غير مطرد لدخول بعض المقيدات فيه كالرقبة المؤمنة فانه ايضا شايع في جنسه، وما عن بعض اهل التحقيق في ادراج الاعلام تحت التعريف المشهور، - من ان المراد سنخ الشئ المحفوظ في ضمن قيود طارية سواء تحقق بين وجودات متعددة أو في وجود محفوظ في ضمن الحالات المتبادلة (لا يخلو عن تعسف بين) فقد ظهر من هذا البيان عدة امور الاول ان مصب الاطلاق اعم من الطبايع والاعلام الشخصية، وتجد الثاني في ابواب الحج كثيرا، في الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشعر، فمار بما يقال من ان المطلق هو اللا بشرط المقسمى أو القسمى ليس بشيئ وهناك (قسم ثالث) وهو الاطلاق الموجود في ناحية نفس الحكم كما تقدم في باب الواجب المشروط وتقدم ان القيود بحسب نفس

الامر تختلف بالذات بعضها يرجع إلى الحكم ولا يعقل ارجاعها إلى المتعلق وبعض آخر على العكس، وعرفت ان معاني الحروف قابلة للاطلاق والتقييد، فمصب الاطلاق قد يكون في الطبايع، وقد يكون في الاعلام، وقد يكون في الاحكام وقد يكون في الاشخاص والافراد. الثاني: ان الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية فيمكن ان يكون شيئى مطلقا ومقيدا باعتبارين الثالث ان بين الاطلاق والتقييد شبه تقابل العدم والملكة فالمطلق ما لا قيد فيه مما شأنه ان يتقيد بذلك، وما ليس من شانه التقييد لا يكون مطلقا كما لا يكون مقيدا، والتعبير بشبه العدم والملكة لاجل ان التقابل الحقيقي منه ما إذا كان للشئ قوة واستعداد يمكن له الخروج عن القوة إلى مرتبة الفعلية بحصول ما يستعد له، والامر هنا ليس كذلك الرابع ان مفاد الاطلاق غير مفاد العموم وانه لا يستفاد منه السريان والشيوع ولو بعد جريان مقدمات الحكمة، بل الاطلاق ليس الا الارسال عن القيد وعدم دخالته وهو غير السريان والشيوع. في اسم الجنس وعلمه وغيرهما غير خفى على الوفى ان البحث عنهما وعن توضيح الحال في المهية اللا بشرط و اقسامها ومقسمها والفرق بين القسمى والمقسمي، اجنبي عن مباحث الاطلاق و التقييد خصوصا على ما عرفت من ان الاطلاق دائما هو الارسال عن القيد وليس المطلق هو المهية اللا بشرط القسمى أو المقسمى غير انا نقتفى اثر القوم في هذه المباحث فنقول. واما اسماء الجنس كالانسان والسواد

وامثالهما فالتحقيق انها موضوعة لنفس المهيات العارية عن قيد الوجود والعدم وغيرهما حتى التقييد بكونها عارية عن كل قيد حقيقي أو اعتباري، لان الذات في حد ذاتها مجردة عن كافة القيود وزوائد الحدود، (نعم) المهية بما هي وان كان لا يمكن تصورها وتعقلها مجردة عن كافة الموجودات لكن

يمكن تصورها مع الغفلة عن كافة الوجودات واللواحق، واللاحظ في بدء لحاظه غافل عن لحاظه، غير متوجه الا إلى مراده ومعقوله، إذ لحاظ هذا اللحاظ البدئى يحتاج إلى لحاظ آخر ولا يمكن ان يكون ملحوظا بهذا اللحاظ (فلا محالة) تصير لحاظ المهية مغفولا عنه وبما ان غرض الواضع وهدفه افادة نفس المعاني، يكون الموضوع له نفس المهية لا بما هي موجودة في الذهن، هذا واللفظ موضوع لنفس المهية بلا لحاظ السريان والشمول وان كانت بنفسها سارية في المصاديق ومتحدة بها لا بمعنى انطباق المهية الذهنية على الخارج بل بمعنى كون نفس المهية متكثرة الوجود، توجد في الخارج بعين وجود الافراد. ومما يقضى منه العجب، ما افاده بعض الاعيان المحققين في (تعليقته) وملخص كلامه " انه لا منافات بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللا بشرط القسمى، وكون الموضوع له هو ذات المعنى فقط، فالموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق بما هو مطلق، وان وجب لحاظه مطلقا تسرية للوضع، ومثله قوله: اعتق رقبة، فان الرقبة وان لو حظت مرسلة لتسرية الحكم إلى جميع افراد موضوعه، الا ان الذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة، لا عتق اية رقبة " وفيه: ان الموضوع له إذا كان نفس المعنى لا يعقل سراية الوضع إلى الافراد، ويكون لحاظ الواضع لغوا بلا اثر، الا ان يجعل اللفظ بازاء الافراد، وكذا إذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة، لا يعقل سرايته إلى خصوصيات الافراد سواء لاحظ الحاكم افرادها ام لا، فما افاده في كلا المقامين منظور فيه. في تقسيم الماهية إلى اقسام ثلاثة ان من التقسيم الدائر بينهم انقسام الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيئى وبشرط لا ثم انه اختلف كلمات الاعاظم في تعيين المقسم وان الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى

ما هو ؟ ويظهر من بعضهم: ان المقسم هو نفس الماهية وهذه الاعتبارات واردة عليها كما يفصح عنه قول الحكيم السبزواري (١) (قدس سره) ومحصل هذا الوجه ان انقسام النوع والجنس والفصل إلى الثلاثة بالاعتبار، وكذا افتراق الثلاثة باللحاظ ايضا، وان المهية إذا لوحظت مجردة عما يلحق بها تكون بشرط لا وإذا لوحظت مقترنة بشئ تكون بشرط شئ، وإذا لوحظت بذاتها لا مقترنة ولا غير مقترنة تكون لا بشرط شئ والفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطية قيدا في الثاني دون الاول، كما هو الفرق بين الجنس والمادة والنوع فان لوحظ الحيوان لا بشرط يكون جنسا، وان لوحظ بشرط لا، تكون مادة، وان لوحظ بشرط شئ يكون نوعا وقد اغتر بظاهر كلماتهم اعاظم فن الاصول ووقعوا في حيص وبيص في أقسام المهية والفرق بين المقسمى والقسمى حتى ذهب بعضهم إلى ان التقسيم للحاظ المهية لا لنفسها هذا لكن حسن ظنى باهل الفن في هذه المباحث، يمنعنى ان اقول ان ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وانهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه في مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية من دون ان

يكون لهذه الاقسام محكيات في الخارج أضف إلى ذلك أن ملاك صحة الحمل وعدم صحتها عندهم هو كون الشئ المحمول لا بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك امرا اعتباريا لزم - كون اعتبار شئ لا بشرط مؤثرا في الواقع، ويجعل الشيئ امرا قابلا للاتحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرط لا، انقلاب الواقع عما هو عليه، والحاصل انه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئا واحدا على نحوين، اختلاف نفس الواقع كما يلزم من اعتبار اشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفا بحسب اختلاف اعتبارهم فتكون مهية واحدة متحدة مع شيئى ولا متحدة معه بعينه، (هذا) مع ان الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الامر لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنية، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من ان المقسم ليس هو نفس المهية بل لحاظ المهية أو المهية الملحوظة ويقرب عنه، ما افاده بعض الاعيان في تعليقته الشريفة فراجع وليت

---

(١) مخلوطة، مطلقة، مجردة عند اعتبارات عليها واردة (*)

شعرى أي فائدة في تقسيم لحاظ اللاحظ، ثم أي ربط بين تقسيمه وصيرورة المهية باعتباره قابلة للحمل وعدمها والذى يقتضيه النظر الدقيق ولعله مراد القوم هو ان كل المباحث المعنونة في ابواب المهية من المعقولات الثانية انما هي بلحاظ نفس الامر و ان المهية بحسب واقعها الاعم من حد الذات أو مرتبة وجودها لها حالات ثلثة، لا تتخلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وان لوحظ على خلاف واقعه الف مرات حتى ان الاختلاف الواقع بين المادة والجنس والنوع واقعى لا اعتباري اما انقسام المهية بحسب نفس الامر إلى اقسام ثلثة فلانها إذا قيست إلى أي شيئ فاما ان يكون ذلك الشيئى لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية والزوجية بالنسبه إلى الاربعة، وهذه هي المهية بشرط شيئى، واما ان يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفردية إلى الاربعة وهذه هي المهية بشرط لا، واما ان يكون ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة إلى المهية والبياض إلى الجسم الخارجي فهذه هي الماهية اللا بشرط فالمهية بحسب نفس الامر لا تخلو عن احد هذه الاقسام، ولا يتخلف عما هو عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الاقسام عن التداخل إذ لكل واحد حد معين لا ينقلب عنه إلى الاخر ويتضح الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى لان المقسم نفس ذات المهية وهى موجودة في جميع الاقسام، واللا بشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الامر ومضاد لهما، (والحاصل) ان مناط صحة التقسيم هي الواقع لا اعتبار المعتبر فالمهية ان امتنع تخلفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع فهى بالنسبة إليه بشرط شئ وان امتنع لها الاتصاف به فهى بالنسبة إليه بشرط لا، وان كان له قابلية الاتصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهى بالنسبة إليه لا بشرط كالامثلة المتقدمة، وما ذكرنا وان لم ار التصريح به بل مخالف لظواهر كلماتهم الا انه تقسيم صحيح دائر في العلوم لا يرد عليه ما اوردناه على ظواهر اقوالهم، (نعم) هذا التقسم انما هو للمهية بحسب نفسها، ولكن يمكن ان يجرى في المهية الموجودة بل يمكن

اجرائه في نفس وجودها وقد اجراه بعض اهل الذوق في بعض العلوم في حقيقة الوجود ولا يقف على مغزاه الا من له قدم راسخ في المعارف الالهية واما كون الاختلاف بين المادة والجنس والنوع امرا واقعيا فتفصيله وان كان موكولا إلى محله واهله الا ان مجمله ما يلى وهو ان تقسيم المهية إلى الاجناس والفصول بلحاظ الواقع ونفس الامر وان الاختلاف بين المادة والجنس والنوع واقعى، والمادة متحدة مع الصورة التى تبدلت إليها والتركيب بينهما اتحادى وتكون المادة المتحدة بالصورة والصورة المتحدة معها نوعا من الانواع والمادة التى قابلة لصورة اخرى تكون منضمة إلى الصورة الموجودة، والتركيب بينهما انضمامي لا اتحادى و تكون تلك المادة بالنسبة إلى الصورة المتحققة بشرط لا لعدم امكان اتحادها بها و بالنسبه إلى الصورة التى تستعد لتبدلها إليها لا بشرط شيئ لامكان تبدلها بها، مثلا المادة التى تبدلت بصورة النواة وصارت فعليتها متحدة معها تركيبهما اتحادى بل اطلاق الاتحاد ايضا باعتبار ظرف التحليل والتكثر والا فبعد صيرورة القوة النواتية فعلية لا تكون في الخارج الا فعليتها والقوة ليست بحدها موجودة فيها وان كانت الفعلية واجدة لها وجدان كل كمال للضعيف والمادة المستعدة في النواة لقبول صورة الشجر تكون منضمة إلى الصورة النواتية وتركيبهما انضمامي لا اتحادى و تكون لا بشرط بالنسبة إلى الصورة الشجرية لامكان اتحادها بهما وبشرط لا بالنسبة إلى تلك الصورة الشخصية النواتية المتحققة لعدم امكان اتحادها معها، فتحصل ان في النواة مادة متحدة ومادة منضمة وماخذ الجنس والفصل والنوع هو الواقع المختلف بحسب نفس الامر، فلا يكون شئ من اعتبارات المهية لا في باب الاجناس والفصول والمواد والصور ولا في باب الاقسام الثلثة لها، اعتبارا جزافا وتلاعبا محضا هذا و لكن تفصيل هذه المباحث يطلب من مقاره وعند اهله هذا وقد مر ما ينفعك في المقام في بحث المشتق.

البحث في علم الجنس وهو كاسامة وثعالة، فلا اشكال في انه يعامل معه معاملة المعرفة فيقع مبتدأ وذا حال ويوصف بالمعرفة والمنقول هنا في اجراء احكام المعرفة عليه، (وجهان) (الاول) ان تعريفه تعريف لفظي كالتأنيث اللفظى ومفاده عين مفاد اسم الجنس بلا فرق بينهما، (الثاني) انه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متصورة ومتعينة بالتعين الذهنى، واورد عليه (المحقق الخراساني) من انه يمتنع (ح) ان ينطبق على الخارج ويحتاج إلى التجريد عند الاستعمال، ويصير الوضع لغوا، واجاب عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بان اللحاظ حرفي لا اسمى وهو لا يوجب امتناع انطباقه على الخارج، و (فيه) ان كون اللحاظ حرفيا لا يخرجه عن كون موطنه هو الذهن، فلا محالة يتقيد الطبيعة بامر ذهني وان كان مراة للخارج ولكن ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة، لا المتقيدة بامر ذهني، وكون اللحاظ مرأتيا ليس معناه عدم تقيدها به أو كون وجوده كعدمه، إذ باى معنى فسر هذا اللحاظ فلا محالة يكون علم الجنس متقوما به حتى يفترق عن اسمه، والمتقوم بامر ذهني لا ينطبق على الخارج ويمكن ان يقال ان المهية في حد ذاتها لا معرفة ولا نكرة، لا متميزة ولا غير متميزة، بل تعد هذه من عوارضها كالوجود والعدم لان التعريف في مقابل التنكير عبارة عن التعين الواقعي المناسب لوعائه والتنكير عبارة عن اللا تعين كذلك، على ان واحدا من التعريف والتنكر لو كان عين الطبيعة أو جزئها يمتنع عروض الاخر عليها (فح) لا باس بان يقال ان اسم الجنس موضوعة لنفس المهية التى ليست معرفة ولا نكرة، وعلم الجنس موضوع للمهية المتعينة بالتعين العارض لها متاخرا عن ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها و (بالجملة) اسم الجنس موضوع لنفس المهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميزة من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميز والتعين متقوما باللحاظ بل بعض

المعاني بحسب الواقع معروف معين، وبعضها منكور غير معين، وليس المراد من التعين هو التشخص الذى

---

[٧٠]

يساوق الوجود حتى يصير كالاعلام الشخصية بل المراد منه التعين المقابل للنكارة فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة فكما ان النكارة واللا تعين تعرضها كذلك التعريف والتعين، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخص فظهر ان المهية بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما انها معنى معين بين سائر المعاني وطبيعة معلومة في مقابل غير المعين، معرفة، (فاسامة موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها)، وتنوين التنكير يفيد نكارتها، واللا تعين ملحق بها كالتعين ثم الظاهر ان اللام وضعت مطلقا للتعريف وان افادة العهد وغيره بدال آخر فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما وافادت الاستغراق لان غير الاستغراق من ساير المراتب لم يكن معينا والتعريف هو التعيين وهو حاصل مع استغراق الافراد لا غير وما ذكرنا في علم الجنس غير بعيد عن الصواب وان لم يقم دليل على كونه كذلك لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الاذهان الكلام في النكرة فالظاهر انها دالة بحكم التبادر على الطبيعة اللا معينة أي المتقيدة بالوحدة بالحمل الشايع، لكن بتعدد الدال فالمدخول دال على الطبيعة، والتنوين على الوحدة، و (عليه) فهى كلى قابل للصدق على الكثيرين سواء وقع في مورد الاخبار نحو جائنى رجل ام في مورد الانشاء نحو جئني برجل، وما يقال من ان الاول جزئي لان نسبة المجيئ إليه قرينة على تعينه في الواقع ضرورة امتناع صدور المجيئ عن الرجل الكلى غير تام لان المتعين الذى يستفاد عن القرينة الخارجية كما في المقام، لا يخرج النكرة عن الكلية ومن هنا يظهر النظر في كلمات شيخنا العلامة اعلى الله مقامه. القول في مقدمات الحكمة قد عرفت ان الاطلاق في مقام الاثبات عبارة عن كون الشئ تمام الموضوع

---

[٧١]

للحكم، إذا كان مصب الاطلاق نفس المتعلق أو الموضوع أو كون الحكم مرسلا عن القيد، إذا كان مصبه نفس الحكم وعلى أي حال، لا يحتاج إلى لحاظ السريان و الشياع، إذ فيه مضافا إلى انه امر غير مفيد في حكاية الطبيعة عن الافراد كما مر، انه لا وجه لهذا اللحاظ، بل الاطلاق ينعقد بدونه، ويتم الحجة وان لم يكن المقنن لاحظا سريانه فلا مجال لما افاده المحقق الخراساني من ان مقدمات الحكمة تثبت الشياع والسريان وما ربما يتوهم من لزوم لحاظ حالات الطبيعة بمعنى ثبوت الحكم عند كل حالة وحالة، لامتناع الاهمال الثبوتي، (مدفوع) بما حققناه في مبحث الترتب (فراجع) والاولى صرف عنان البحث إلى مقدمات الحكمة المعروفة وهى ثلاثة نبحث عن كل واحدة مستقلا. الاولى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، والظاهر لزوم وجود هذه المقدمة في الاطلاق، ضرورة ان الدواعى لالقاء الحكم مختلفة، فربما يكون الداعي، هو الاعلان باصل وجوده، مع اهمال واجمال، فهو (ح) بصدد بيان بعض المراد ومعه كيف يحتج به على المراد وربما يكون بصدد بيان حكم آخر (وعليه) لابد من ملاحظة خصوصيات الكلام المحفوف بها، ومحط وروده وانه في صدد بيان أي خصوصية منها فربما يساق الكلام لبيان احدى الخصوصيات دون الجهات الاخر، فلابد من الاقتصار في اخذ الاطلاق على المورد الذى احرزنا وروده مورد البيان ولذلك يجب اعمال الدقة في تشخيص مورد البيان (هذا) وقد خالف في لزوم هذه المقدمة شيخنا العلامة (قده) حيث ذهب إلى عدم لزوم احراز

كونه في مقام بيان مراده مستدلا بانه لو كان المراد هو المقيد تكون الارادة متعلقة به بالاصالة وانما ينسب إلى الطبيعة بالتبع وظاهر قول القائل جئني برجل هو ان الارادة متعلقة بالطبيعة اولا وبالذات، وليس المراد هو المقيد (انتهى) وفيه: انه غير تام لان ما ذكره من ظهور الارادة في الاصلية لا التبعية، مستفاد من هذه المقدمة إذ لولاها فما الدليل على ان المقيد غير مراد وان المراد بالاصالة الطبيعة، إذ يحتمل (لو لا هذه المقدمة) ان هنا قيدا لم يذكره المولى، فاحراز كون الطبيعة واردا

مورد الارادة بالاصالة فرع احراز كونه في مقام البيان دون الاهمال والاجمال لان هذا ليس ظهورا لفظيا مستندا إلى الوضع بل هو حكم عقلائي بان ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه ولا يحكم العقلاء به ولا يتم الحجة الا بعد تمامية هذه المقدمة فيحتج العقلاء عليه بان المتكلم كان في مقام البيان، فلو كان شئ دخيلا في موضوعيته له كان عليه البيان فجعل هذا موضوعا فقط يكشف عن تماميته. المقدمة الثانية: وهى عدم وجود قرينة معينة للمراد ولا يخفي انها محققة لمحل البحث، لان التمسك بالاطلاق عند طريان الشك، وهو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع فلو كان في المقام انصراف أو قرينة لفظية أو غيرها، فالاطلاق معدوم فيه بموضوعه، و (بالجملة) فهى محققة لموضوع الاطلاق لا من شرائطه ومقدماته. المقدمة الثالثة: عدم وجود قدر متيقن في البين حتى يصح اتكال المولى عليه، و (الظاهر) ان هذه المقدمة غير محتاجة سواء فسرنا الاطلاق بما تقدم ذكره أو بما عليه المشهور من جعل الطبيعة مرآة لجميع افرادها (اما على المختار) لان القدر المتيقن انما يضر في مورد يتردد الامر بين الاقل والاكثر بان يتردد بين تعلق الحكم ببعض الافراد أو جميعها، مع ان الامر في باب الاطلاق ليس كذلك بل هو دائر بين تعلق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شئ آخر فيه أو بالمقيد، فيدور الامر بين كون الطبيعة تمام الموضوع أو المقيد تمامه فإذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلا، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيد بما هو مقيد، ولا يكون ذات الموضوع محكوما والقيد محكوما آخر حتى يكون من قبيل الاقل والاكثر، وكذا لو جعل المتقيد موضوعا وشك في دخالة قيد اخر لا يكون من قبيلهما فلا يدور الامر بين الاقل والاكثر في شئ من الموارد حتى يعتبر انتفاء القدر المتيقن، هذا كله على المختار في باب الاطلاق من عدم كون الطبيعة مراة للافراد، ولا وسيلة إلى لحاظ الخصوصيات وحالاتها وعوارضها، و (اما) إذا قلنا بمقالة المشهور من جعلها مرسلة ومرآة لجميع الافراد، والمقيد عبارة عن جعلها مرآتا لبعضها

فلاعتبار انتفاته من المقدمات وجه، و (لكنه) ايضا لا يخلو من اشكال وتوضيحه. ان مبنى الاطلاق، لو كان هو لحاظها مرآتا للكثرات فلا معنى لجعلها مرآتا لبعض دون بعض مع كون جميع الافراد متساوية الاقدام في الفردية، وعدم قيام دليل صالح لقصر المرآتية على المتقين من الانصراف القطعي فلو فرضنا سبق السؤال عن المعاطاة قبل الجواب بان الله احل البيع، لما يضر هذا المتيقن بالاطلاق، و (بالجملة) كونها مرآة لبعضها لا يصح الا مع القيد، والا فيحكم لعقلاء بان موضوع حكمه هو الطبيعة السارية في جميع المصاديق لا المتقيدة، و (لهذا) ترى ان العرف والعقلاء لا - يعتنون بالقدر المتيقن في مقام التخاطب وغيره ما لم يصل إلى حد الانصراف فتدبر. اشكال ودفع ربما يتوهم ان ورود القيد على المطلق بعد برهة من المزمن،

يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، وانخرام هذه المقدمة التى قد عرفت انها روح الاطلاق، يوجب عدم جواز التمسك به في سائر القيود المشكوك فيهما، والجواب ان المطلق كالعام مستعمل في معناه الموضوع له، لاجل ضرب القانون واعطاء الحجة، والاصل هو التطابق بين الارادتين، فكما ان خروج فرد من حكم العام بحسب الجد، لا يوجب بطلان حجية العام في البواقى (فهكذا) باب المطلق بحسب القيود لان جعل الطبيعة في مقام البيان موضوعا لحكمه، اعطاء حجة على العبد عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه، لاجل اصالة التطابق بين الارادتين " فح " لو عثرنا على قيد، لا يوجب ذلك سقوطه عن الحجية، وكون الكلام واردا مورد الاجمال والاهمال بالنسبة إلى سائر القيود، ولذلك ترى العقلاء يتمسكون بالاطلاق وان ظفروا على قيد بعد برهة من الزمن، وانما العثور على القيد يوجب انتهاء امد حجية الاطلاق بالنسبة إلى نفى القيد المعثور عليه لا جميع القيود المشكوك فيها.

حل عقدة ربما يقال: ان التمسك بالاطلاق في نفى دخالة القيود، انما يصح إذا وقع المطلق في كلام من عادته، الحاق قيود الكلام باصوله كما هو الحال في الموالى العرفية، واما المطلقات الواردة في محاورات من استقرت عادته على تفريق اللواحق عن الاصول وتفكيك المطلق عن مقيده، فساقطة عن مظان الاطمينان، لانا علمنا ان دأب قائله جار على حذف ماله دخالة في موضوع الحكم عن مقام البيان، والجواب: ان ما ذكره لا يوجب الا عدم جواز التمسك بالاطلاق قبل الفحص عن مقيده، واما التمسك به بعد الفحص بمقدار لازم، فلا يمنع عنه هذا الدليل، " تتميم " لا شك ان الاصل في الاحكام كون المتكلم في مقام بيان كل ماله دخل في حكمه بعد احراز كونه في مقام بيان الحكم وعليه جرت سيرة العقلاء في المحاجات، (نعم) لو شك انه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا اصل هنا لاحراز كونه في مقام هذا الحكم، و (الحاصل) ان الاصل بعد احراز كونه بصدد بيان الحكم، هو انه بصدد بيان كل ماله دخالة في موضوع حكمه في مقابل الاجمال والاهمال، و (اما) كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره، فلا اصل فيه بل لابد ان يحرز وجدانا أو بدليل آخر كشواهد الحال وكيفية الجواب والسؤال في حمل المطلق على المقيد إذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متكفلين للحكم التكليفي أو الوضعي، و على التقديرين فاما ان يكونا مثبتين أو نافيين أو مختلفين، وعلى التقادير فاما ان يعلم وحدة التكليف أو لا، وعلى الاول فاما ان يعلم وحدته من الخارج أو من نفس الدليلين، وعلى التقادير فاما ان يذكر السبب فيهما أو في واحد منهما أو لا يذكر، وعلى الاول

فاما ان يكون السبب واحدا، أو لا (ثم) الحكم التكليفى اما الزامي في الدليلين أو غير الزامي فيهما أو مختلف، وعلى التقادير قد يكون الاطلاق والتقييد في الحكم و متعلقه وموضوعه، وقد يكونان في اثنين منهما وقد يكون في واحد، فهذه جملة الصور المتصورة في المقام وقبل الشروع في احكام الصور نشير إلى نكتة، وهو ان محط البحث في الاطلاق والتقييد، وحمل احدهما على الاخر انما هو فيما إذا ورد المقيد منفصلا عن مطلقه، و اما المتصلين فلا مجال للبحث فيهما، لان القيد المتصل يمنع عن انعقاد الاطلاق حتى يكون من باب تعارض المطلق والمقيد، لما عرفت: ان عدم القرينة من محققات موضوع الاطلاق، و (بما ذكرنا) يظهر الخلط في كلام بعض الاعاظم،

حيث (عمم) البحث إلى الوصف والحال، وقال ان ملحقات الكلام كلها قرينة حاكمة على اصالة الظهور في المطلق وقاس المتصلين بالقرينة وذى القرينة في ان ظهور القرينة حاكمة على ذى القرينة ثم قاس المقيد المنفصل بالمتصل قلت وفيه: اما اولا، فلان باب الاطلاق ليس باب الظهور اللفظى، حتى يقع التعارض بين الظهورين أو يقدم ظهور المقيد على ظهور المطلق، بالحكومة، بل الاطلاق دلالة عقلية، والحكومة (كما سيوافيك، باذنه تعالى) من حالات لسان الدليل بان يتعرض لحال دلالة الدليل الاخر، وثانيا: ان حكومة ظهور القرينة على ذى القرينة مما لا اساس لها، ضرورة ان الشك في ذى القرينة لا يكون ناشيا من الشك في القرينة، إذ في قوله: رايت اسدا يرمى لا يكون الشك في المراد من الاسد ناشيا من الشك في المراد من يرمى كما ادعى القائل بل الشكان متلازمان فلا حكومة بينهما. وثالثا: ان قياس المقيد المنفصل بالمتصل، مما لا وجه له، إذ القياس مع الفارق لان الاطلاق ينعقد مع انفصال القيد إذا احرز كونه في مقام البيان، واما القيد المتصل فهو رافع لموضوع الاطلاق، فلا يقاس متصله بمنفصله، واما وجه التقديم في المنفصلين فليس لاجل الحكومة بل المطلق انما يكون حجة ان لم يرد من المتكلم بيان وبعد

ورود البيان ينتهى امد الحجية لدى العقلاء وان شئت قلت: ظهور القيد في الدخالة اقوى من المطلق في الاطلاق وهذه الاظهرية ليست لفظية بل امرا يرجع إلى فعل المتكلم إذا جعل شيئا موضوعا ثم اتى بقيد منفصل كما ان تقديم ظهور القرينة على ذى القرينة للاظهرية ان مناسبات المقام لا للحكومة، وسيوافيك حقيقة القول في هذه المباحث، في التعادل والترجيح، فتربص حتى حين إذا عرفت ذلك، فنشرع في بيان مهمات الصور واحكامها حتى يتضح حال غيرها. الصورة الاولى: ما إذا كانا مختلفين بالنفى والاثبات وكان الحكم تكليفيا، وهي على قسمين، الاول: ما إذا كان المطلق نافيا، والمقيد مثبتا نحو قولك لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة بناء على ان قوله لا تعتق رقبة من قبيل المطلق لا العام كما هو المختار فلا ريب في حمله على المقيد لتحقق التنافى بينهما عرفا، وذلك لما عرفت ان ترك الطبيعة انما يحصل عند العرف بترك جميع افرادها وان كان النظر الدقيق الفلسفي يقتضى خلافه كما مر (وعليه) فالتنافي بين حرمة مطلق الرقبة أو كراهتها، وبين وجوب المؤمنة منها أو استحبابها، ظاهر جدا والجمع العقلائي انما هو حمل مطلقها على مقيدها، الثاني: عكس القسم الاول أي يكون المطلق مثبتا، ومتعلقا للامر، والمقيد نافيا ومتعلقا للنهى (فح) تارة نعلم ان النهى تحريمي أو نعلم انه تنزيهي و (اخرى) لا نعلم، فلو علمنا كون النهى تحريميا، فلا ريب في حمله على المقيد لكونه طريقا وحيدا إلى الجميع في نظر العرف ولو عملنا ان النهى تنزيهي فهل يحمل على المقيد أو لا (وجهان) اقويهما عدمه، لان الموجب للحمل هو تحقق التنافى في انظار العرف حتى نحتال في علاجهما، ومع احراز كون النهى تنزيهيا أي مرخصا في اتيان متعلقه فلا وجه لتوهم التنافى بل غاية الامر، يكون النهى ارشادا إلى ارجحية الغير أو مرجوحية متعلقه بالاضافة إلى فرد آخر، فلو قال صل ولا تصل في الحمام وفرضنا ان

النهى تنزيهي، فلا شك ان مفاد الثاني هو ترخيص اتيانها فيه وانه راجح ذاتا وصحيح لمكان الترخيص، لكنه مرجوح بالاضافة إلى سائر الافراد، ولا يلزم من ذلك اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد

لما عرفت ان المرجوحية لاجل قياسها إلى سائر الافراد وفى المكان الخاص لا في حد ذاته، و (بذلك) يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فراجع. واما إذا كان كيفية دلالته مجهولة ولم نعلم انه للتنزيه أو للتحريم فللتوقف فيه مجال فان كل واحد يصلح ان يقع بيانا للاخر إذ النهى كما يمكن ان يكون بيانا لاطلاق المطلق ويقيد متعلق الامر بمقتضى النهى، (كذلك) يصلح ان يكون المطلق بيانا للمراد من النهى وانه تنزيهي، و (الحاصل) ان الامر دائر بين حمل النهى على الكراهة وحفظ الاطلاق، وبين رفع اليد عن الاطلاق وحمله على المقيد (هذا) ولكن الاظهر هو حمل المطلق على المقيد وابقاء النهى على ظهوره، لان التنافى كما هو عرفى كذلك الجمع عرفى ايضا، ولا شك ان لحاظ محيط التشريع يوجب الاستيناس والانتقال إلى كونهما من باب المطلق والمقيد، لشيوع ذلك الجمع وتعارفه بينهم، واما جعل المطلق بيانا للنهى وان المراد منه هو الكراهة فهو جمع عقلي لا يختلج بباله لعدم معهودية هذا التصرف ويمكى ان يقال ان الهيآت بما هي معان حرفية لا يلتفت إليها الذهن حين التفاته إلى المطلق والمقيد والجمع بينهما وكيف كان فلا ينبغى الاشكال في حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة. واما ما ربما يقال (في ترجيح ما اخترناه) من ان ظهور النهى في التحريم وضعي مقدم على الظهور الاطلاقى، (غير تام) لما عرفت ان الوجوب والتحريم خارجان عن الموضوع له، وان الهيئة لم توضع فيهما الا للبعث والزجر، فاين الظهور اللفظى. فان قلت ان هنا وجها آخر للجمع بينهما وقد اشار إليه بعض الاعاظم وجعل المقام من باب اجتماع الامر والنهى على القول بكون المطلق والمقيد داخلين في ذاك الباب فلو قلنا بالجواز هناك يرفع التعارض بين المطلق والمقيد

قلت: الفرق بين المقامين واضح، فان التعارض هنا عرفى كجمعه، والتعارض هناك عقلي، وجمعه ايضا كذلك و (الحاصل) ان مسألة اجتماع الامر والنهى عقلية غير مربوطة بالجمع بين الادلة، لان مناط الجمع بينها هو فهم العرف، ولا شبهة في وقوع التعارض بين المطلق والمقيد عرفا، وطريق الجمع عرفى لا عقلي فلا يكون احد وجوه الجمع بين الادلة، الجمع العقلي وهذا واضح. الصورة الثانية: ما إذا كان الدليلان مثبتين الزاميين، نحو قولك اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة (فح) إذا احرزت وحدة الحكم فلا محيص عن الحمل لاحراز التنافى باحراز وحدة الحكم، ووجود الجمع العرفي " نعم "، إذا كانت وحدة الحكم غير محرزة (فتارة) يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعة، ولا نحتمل دخالة قيد آخر في الموضوع، غير القيد الذى في دليل المقيد، و (اخرى) نحتمل دخالة قيد اخر، فعلى الاول يحمل المطلق على المقيد لا لما ربما يترائى في بعض الكلمات من ان احراز التنافى لاجل ان الحكم في المقيد إذا كان الزاميا متعلقا بصرف الوجود فمفاده عدم الرضا بعتق المطلق، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعتقه وبعبارة اخرى ان مفاد دليل المقيد دخالة القيد في الحكم ومفاد دليل المطلق عدم دخالته فيقع التنافى بينهما (انتهى)، لان التنافى بين الترخيص واللا ترخيص، ودخاله القيد ولا دخالته، فرع كون الحكم في المقام واحدا، فلو توقف احراز وحدته عليه، لدار (بل وجه التقديم)، هو ان ملاحظة محيط التشريع وورود الدليلين في طريق التقنين، توجب الاطمينان بكونهما من هذا القبيل، خصوصا تكرر تقييد المطلقات من الشارع، (نعم) الامر في المستحبات على العكس، فان الغالب فيها كون المطلوب متعددا وذا مراتب، و (هناك) وجه آخر، وهو ان احراز عدم دخالة قيد آخر غير هذا القيد، عين احراز الوحدة عقلا لامتناع تعلق الارادتين على المطلق والمقيد، لان المقيد هو نفس الطبيعة مع قيد، عينية اللا بشرط مع بشرط شئ، فاجتماع الحكمين المتماثلين فيهما ممتنع فيقع

التنافى بينهما فيحمل المطلق على المقيد ولا ينافى ذلك ما مر من ان ميزان الجمع بين الادلة هو العرف

لان احراز وحدة الحكم انما هو بالعقل لا الجمع بين الدليلين والفرق بينهما ظاهر واما على الثاني أي ما لم نحرز عدم دخالة قيد آخر، فيدور الامر بين حمل المطلق علي المقيد، ورفع اليد عن ظهور الامر في استقلال البعث وبين حفظ ظهور الامر وكشف قيد آخر في المطلق حتى يجعله قابلا لتعلق حكم مستقل به، (هذا) و لكن الصحيح هو الاول لضعف ظهور الامر في الاستقلال ولا يمكن الاعتماد عليه لكشف قيد اخر، (نعم) لو احرز تعدد الحكم واستقلال البعثين لا محيص عن كشف قيد اخر لامتناع تعلق الارادتين بالمطلق والمقيد، وقد تقدم شرحه في مبحث النواهي. الصورة الثالثة: ما إذا كان الدليلان نافيين كقوله لا تشرب الخمر ولا تشرب المسكر ولا ريب في عدم حمل مطلقه على المقيد، لعدم التنافى بينهما عرفا على - القول بعدم المفهوم والحجة لا يرفع اليد عنها الا بحجة مثلها ولكن يمكن ان يقال بانه يأتي فيها ما ذكرناه في الصورة السابقة فتدبر هذه الصور تشترك في ان الوارد الينا، ذات المطلق والمقيد بلا ذكر سبب واما إذا كان السبب مذكورا فلا يخلوا، اما ان يذكر في واحد منهما أو كليهما، و على الثاني، اما ان يتحد السببان مهية أو يختلفا كذلك وعلى جميع التقادير فالحكم فيهما اما ايجابي، أو غير ايجابي، أو مختلف، فهنا صور نشير إلى مهماتها (منها) ما إذا كان السبب مذكورا في كلا الدليلين وكان سبب كل، غير سبب الاخر مهية نحو قوله ان ظاهرت اعتق رقبة، وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فلا شك انه لا يحمل لعدم التنافى بينهما، لامكان وجوب عتق مطلق الرقبة لاجل سبب، و وجوب مقيدها لاجل بسبب آخر، (نعم) لو اعتق رقبة مؤمنة ففى كفايتها، عنهما أو عدم كفايتها كلام مر تحقيقه في مباحث تداخل المسببات والاسباب. و (منها) ما إذا ذكر السبب في كل واحد ايضا ولكن سبب المطلق عين سبب المقيد مهية، فيحمل لاستكشاف العرف من وحدة السبب وحدة مسببه، و (منها)

ما إذا كان السبب مذكورا في واحد منهما فالتحقيق عدم الحمل، وعلله (بعض الاعاظم) بان الحمل يستلزم الدور لان حمل المطلق على المقيد يتوقف على وحدة الحكم ففى المثال تقييد الوجوب يتوقف على وحدة المتعلق إذ مع تعددهما لا موجب للتقييد، ووحدة المتعلق تتوقف على حمل احد التكليفين على الاخر، إذ مع عدم وحدة التكليف لم تتحقق وحدة المتعلق، لان احد المتعلقين عتق الرقبة المطلقة، والاخر عتق الرقبة المؤمنة (انتهى) و (فيه) ان وحدة الحكم وان كانت تتوقف على وحدة المتعلق لكن وحدة المتعلق لا تتوقف على وحدة الحكم لا ثبوتا ولا اثباتا، اما الاول فلان وحدة الشئ وكثرته امر واقعى في حد نفسه تعلق به الحكم أو لا، وبما ان المقيد في المقام هو المطلق مع قيد (فلا محالة) لا يمكن ان يقع متعلقا للارادتين وموضوعا للحكمين و (اما الثاني) فلان تعلق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم فإذا تعلق حكم بالمقيد والفرض انه نفس الطبيعة مع قيد يكشف ذلك عن كون النسبة بين الموضوعين بالاطلاق والتقييد من غير ان يتوقف على احراز وحدة الحكم. بل التحقيق، ان عدم الحمل، انما هو لاجل ان المطلق حجة في موارد عدم تحقق سبب المقيد، فقوله، اعتق رقبة، حجة على العبد على ايجاد العتق مطلقا، ولا يجوز رفع اليد عنها بفعلية حكم قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة

عند تحقق سببه وبعبارة اخرى ان العرف يرى ان هنا واجبا لاجل الظهار، وواجبا آخر من غير سبب ولا شرط، حصل الظهار ام لا (هذا) كله راجع إلى الحكم التكليفى (واما) الوضعي فيظهر حاله من التدبر فيه فربما يحمل مطلقه على مقيده نحو قوله لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه، ثم قال: صل في وبر السباع مما لا يؤكل، وقوله: اغسل ثوبك من البول، وقوله: اغسله من البولين مرتين، وقد لا يحمل كما إذا قال لا تصل فيما لا يؤكل لحمه، ثم قال: منفصلا لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه، لعدم المنافات بين مانعية مطلق اجزائه، ومانعية خصوص وبره، بعد القول بعدم المفهوم في القيد

المأخوذ فيه حتى يجئ التنافى من قبله، وعليك بالتأمل في الصور الاخرى واستخراج حكمها مما ذكر، هذا كله في الالزاميين واما غيرهما فيختلف بحسب الموارد، ولا يهمنا تفصيله (١) المقصد السادس في الامارات المعتبرة عقلا أو شرعا وينبغى تقديم الكلام في القطع إذ هو حجة عقلية وامارة بتية، والبحث عن احكامه ليس كلاميا، بل بحث اصولي لان الملاك في كون الشيئ مسألة اصولية، هو كونها موجبة لاثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه ولا يلزم ان يقع وسطا للاثبات بعنوانه بل يكفى كونه موجبا لاستنباط الحكم كسائر الامارات العقلائية والشرعية، وان شئت فاستوضح المقام بالظن، فانه لا يقع وسطا بعنوانه بل هو واسطة لاثبات الحكم وحجة عليه، إذ الاحكام تتعلق بالعناوين الواقعية لا المقيدة بالظن، فما هو الحرام هو الخمر دون مظنونها، والقطع والظن تشتركان في كون كل واحد منهما امارة على الحكم وموجبا لتنجزه وصحة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع. (اضف إلى ذلك) ان عده من مسائل الكلام لا يصح على بعض تعاريفه: من انه البحث عن الاعراض الذاتية للموجود بما هو هو على نهج قانون الاسلام. إذا عرفت ذلك فلنقدم امرين الاول: قسم الشيخ الاعظم المكلف الملتفت إلى اقسام ومحصله: انه اما ان يحصل له القطع أو يحصل له الظن، أو لا يحصل واحد منهما والمرجع على الاخير أي الشك هو الاصول المقررة للشاك

---

(١) نجز الكلام في البحث عن مباحث الالفاظ، ونحمد الله على اتمامها وقد لاح بدر تمامه في ليلة الرابع عشر من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية وكتبه باناملة الداثرة مؤلفه الفقير الميرزا جعفر السبحاني التبريزي ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين عاملهما الله بلطفه يوم المساق يوم تلتف الساق بالساق آمين (*)

واورد عليه المحقق الخراساني: بان الظن ان قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وان لم يقم فهو ملحق بالشك فلا يصح التثليث. واجاب عنه بعض اعاظم العصر: بان عقد البحث في الظن انما هو لاجل تمييز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن غير معتبره الملحق بالشك، فلا مناص عن التثليث حتى يبحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه " انتهى " ومحصله: ان التثليث توطئة لبيان المختار. و (فيه) انه أي فرق بين هذا التقسيم، ان تثليث حالات المكلف، وما اوضحه في مجارى الاصول فانهما من باب واحد، فلاى وجه كان هذا التقسيم توطئيا لبيان الحق دون ذاك ؟ ! مع انه لا شك ان التقسيم الثاني حقيقي لا توطئة فيه، و الشاهد عليه تحفظ الشيخ الاعظم على قيود الاصول حيث قيد الاستصحاب بكون الحالة السابقة

ملحوظة. على ان المجيب صنع ما صنعه الشيخ حيث قال: وانما قيدنا الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بوجودها بلا لحاظها، لان مجرد وجودها لا يكفى في كونها مجرى الاستصحاب. ثم ان المحقق الخراساني عدل عما افاده الشيخ الاعظم فقال: فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه فاما ان يحصل له القطع أو لا إلى آخر ما افاده. ويرد عليه: ان المراد ان كان هو القطع التفصيلي فالبحث عن الاجمالي منه في المقام يصير استطراديا، ولا يرضى به القائل، وان كان اعم، يلزم دخول مسائل الظن والشك في المقام حتى الظن على الحكومة فانه من مسائل العلم الاجمالي الا ان دائرته اوسع من العلم الاجمالي المذكور في مبحث القطع، وكون دائرته اوسع غير دخيل في جهة البحث، واما مسائل الشك فلوجود العلم بالحكم الظاهرى في الاصول الشرعية، بل بناءا عليه يمكن ادراج عامة المباحث في مبحث القطع حتى الاصول العقلية بان نجعل متعلق القطع وظيفة المكلف فيصير المباحث مبحثا واحدا ولا يرضى به القائل

والاولى ان يقال: إذ التفت المكلف إلى حكم كلى فاما ان يحصل له القطع به ولو اجمالا أو لا والاول مبحث القطع ويدخل فيه مبحث الانسداد بناء على ان وجوب العمل بالظن في حال الانسداد لاجل العلم الاجمالي بالحكم وكون دائرة المعلوم بالاجمال فيه اوسع لا يضر بالمطلوب، وكذا يدخل فيه اصل الاشتغال والتخيير في غير الدوران بين المحذورين، فانهما ايضا من وادى العلم الاجمالي إذا تعلق العلم الاجمالي بالحكم نعم في الدوران بين المحذورين يكون التخيير للا بدية العقلية لا العلم الاجمالي الا إذا قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها. وعلى الثاني فاما ان يقوم عليه امارة معتبرة أو لا فالاول مبحث الظن ويدخل فيه ساير مباحث الاشتغال والتخيير أي فيما تعلق العلم الاجمالي بالحجة لا بالحكم كما إذا علم بقيام حجة كخبر الثقة ونحوه اما بوجوب هذا أو ذاك وعليه يكون اصل الاشتغال والتخيير خارجان عن مبحث الشك وداخلان في مبحث القطع والظن وعلى الثاني اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة أو لا فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى البرائة وعلى هذا التقسيم يجب البحث عن الانسداد في مبحث القطع ان كان من مقدماته العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية وفى مبحث الامارات ان كان من مقدماته العلم الاجمالي بالحجة ويمكن المناقشة في هذا التقسيم ايضا بان الاولى ان يكون التقسيم في صدر الكتاب اجمال ما يبحث فيه في الكتاب تفصيلا وعليه لا يناسب التقسيم حسب المختار في مجارى الاصول وغيرها والامر سهل ثم ان احكام القطع الاجمالي المتعلق بالحكم أو الحجة مختلفة لكونة علة تامة اولا وجواز الترخيص في الاطراف أو بعضها اولا ياتي الكلام فيه انشاء الله وقد استقصينا الكلام في الفرق بين تعلق العلم الاجمالي بالحكم وتعلقه بالحجة في مبحث الاشتغال وطوينا الكلام فيما افاده سيدنا الاستاذ في المقام روما للاختصار فراجع الامر الثاني: قال الشيخ الاعظم: لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل

عليه ما دام موجودا " انتهى " ولا يخفى ان للمناقشة فيما ذكره مجال، لان المكلف إذا قطع بحكم سواء حصل القطع به من المبادى البرهانية ام غيرها يحصل في نفسه امران الصفة النفسانية القائمة بها، وانكشاف الواقع انكشافا تاما، فان كان المراد من لزوم العمل

على طبق القطع، العمل على طبق الحالة النفسانية، فلا يعقل له معني محصل، وان كان المراد العمل على طبق المقطوع والواقع المنكشف، فليس هو من احكام القطع بل مآله إلى لزوم اطاعة المولى الذى يبحث عنه في الكلام (اضف إليه) ان الوجوب الشرعي غير متعلق بالاطاعة، للزوم العقوبات غير المتناهية والذى ينبغى ان يقع محط البحث وان يعد من آثار القطع ان يقال: ان القطع موجب لتنجز الحكم وقطع العذر، لانه كاشف في نظر القاطع بلا احتمال الخلاف، و هذا كاف في حكم العقل والعقلاء بالتنجز وصحة الاحتجاج وهذا اعني: انقطاع العذر وصحة الاحتجاج من آثار القطع نفسه يترتب عليه بلا جعل جاعل واما ما يقال: ان الطريقية والكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل إذ لا يتوسط الجعل التاليفى الحقيقي بين الشئ وذاتياته كما انه يمتنع المنع عن العمل به لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا وحقيقة في صورة الاصابة ففيه،: ان الذاتي في باب البرهان أو الايساغوجى، ما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عد الكاشفية والطريقية من ذاتياته، والقول بانه في نظر القاطع كذلك، لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية لان الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر، واما احتجاج العقلاء فليس لاجل كونه كاشفا على الاطلاق، بل لاجل ان القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به وقس عليه الحجية فان صحة الاحتجاج، من الاحكام العقلائية لا من الواقعيات الثابتة للشيئ جزءا أو خارجا. فتلخص: ان الطريقية والكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه واما الحجية فلا تقصر عنهما، في خروجها عن حريم الذاتية، غير ان الحجية تفترق عن الطريقية بانها من الاحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء، ولاجل ذلك تستغنى عن الجعل واما ما ذكر من قيام البرهان على امتناع الجعل التاليفى الخ فيحتاج إلى التفصيل

وهو ان الكشف من آثار وجود القطع لا من لوازم مهيته، وآثار الوجود مطلقا مجهولة لان مناط الافتقار إلى الجعل موجود في الوجود وآثاره وعليه فان اريد من امتناع الجعل، هو الجعل التكويني فلا نسلم امتناعه بل لا يصح بدونه بناءا على اصالة الوجود ومجعوليته، وان اريد الجعل التشريعي فلو سلمنا كون هذه العناوين الثلثة من لوازم وجوده، فهو صحيح فان الجعل التشريعي لا يتعلق بما هو لازم وجود الشيئ فلا معنى لجعل النار حارة تشريعا لا لان الحرارة من لوازم ذاتها، بل لانها من لوازم وجودها المحققة تكوينا بوجود الملزوم، والقطع حسب الفرض طريق تكويني وكاشف بحسب وجوده، ولا يتعلق الجعل التشريعي به للزوم اللغوية، نعم الحجية و قاطعية العذر ليستامن الآثار التكوينية المتعلقة للجعل، ولا من لوازم الماهية بل من الاحكام العقلية الثابتة بوجوده ثم ان الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجية غير ممكن، لا للزوم اجتماع الضدين لما قررناه في محله من عدم الضدية بين الاحكام، لانها امور اعتبارية لا حقايق خارجية، بل للزوم اجتماع الارادتين المختلفتين على مراد واحد، لان الارادة الحتمية الايجابية بالنسبة إلى صلوة الجمعة مثلا لا تجتمع مع الارادة التحريمية بالنسبة إليها، وكذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع اللازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به فيلزم اجتماع الارادتين المتضادتين على شئ واحد مع فرض حصول سائر الوحدات. القول في التجرى والبحث فيه عن جهات: الاولى: ربما يتوهم ان المسألة اصولية بتقريب ان البحث إذا وقع في ان ارتكاب الشئ المقطوع حرمته، هل هو قبيح أو لا، فإذا حكم بقبحه، يحكم بالملازمة بحرمة عمله شرعا فيصير نتيجة البحث كبرى لمسألة فرعية. وفيه: اما اولا: ان هذه القاعدة لو تمت انما تصح في سلسلة علل الاحكام

ومباديها كالمصالح والمفاسد، لا في سلسلة معاليلها، كالاطاعة والعصيان، وقبح مخالفة القاطع لقطعه انما هي في سلسلة المعاليل والنتائج دون العلل والمقدمات واختصاص القاعدة لما ذكر واضح، إذ لو كان حكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة العصيان كاشفا عن حكم مولوى شرعى لزم عدم انتهاء الاحكام إلى حد ولزم تسلسل العقوبات في معصية واحدة. وبالجملة: ان لازم شمول القاعدة لموارد المعاليل، القول باشتمال معصية واحدة على معصيتين، والا طاعة على طاعتين، احديهما لاجل مخالفة نهى المول و امره أو موافقته وثانيهما لاجل موافقة الامر المستكشف من حكم العقل باطاعة المولى أو مخالفته، وبما ان العقل يحكم بوجوب اطاعة الامر المستكشف وحرمة مخالفته كالاول فله اطاعة وعصيان وهكذا فلا يقف عند حد. ومثله المقام فان قبحه لا يستلزم حكما شرعيا، لانه لو كان فهو بملاك الجرئة على المولى المحققة في المعصية ايضا: فيلزم عدم تناهى الاحكام والعقوبات في التجرى واما ثانيا: فلان المسألة الاصولية هي الملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعية، واما البحث عن ان التجرى هل هو قبيح أو لا، فهو بحث عن مبادى المسألة الاصولية. ومن ذلك يظهر: عدم صحة عدها مسألة فقهية، لعدم صحة تعلق حكم شرعى بحرمته لكونه على فرض صحته بمناط الجرئة الحاصلة في المعصية، فيلزم ما تقدم من عدم التناهى وذلك لان التجرى إذا كان حراما يكون مخالفة هذا الحرام تجريا حراما ومخالفة ذلك كذلك، فلا ينتهى عدد التجرى والحرام إلى حد وهذا نظير ما يقال ان الاطاعة لو وجبت يكون اطاعة هذا الواجب واجبا وهكذا ثم ان بعض اعاظم العصر افاد وجها آخر لعقد المسألة اصولية وهو: ان البحث إذا وقع في ان الخطابات الشرعية تعم صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته تصير المسألة اصولية. و (فيه) ان لازمه ادراج جل المسائل الفقهية في الاصولية إذ قلما

يتفق في مسألة من المسائل الفقهية ان لا يرجع البحث عن الاطلاق والعموم إلى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكة فيها. والحاصل ان المسألة الاصولية هو ان العموم أو الاطلاق حجة أو لا مثلا واما البحث عن وجودهما فليس مسألة اصولية. ثم انه يظهر من المحقق الخراساني امتناع تعلق الحرمة على المقطوع به بما هو مقطوع وخلاصة ما افاده في حاشية الفرائد وكفايته: ان الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون فعلا اختياريا. فان القاطع لا يقصده، الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ملتفتا إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا، ومن مناطات الوجوب والحرمة شرعا " انتهى " وهو بما ذكره بصدد نفى الحرمة عن الفعل المتجرى به بما هو مقطوع ويستفاد منه بالملازمة حكم ما نحن بصدده من عدم الملاك لجعل المسألة فقهية واوضح مرامه في حاشيته بان المتجرى قد لا يصدر عنه فعل اختياري اصلا لان ما وقع لم يقصدى ما قصد لم يقع وفيه اولا: ان انكار صدور الفعل الاختياري منه واضح الايراد، إذ ليس الفعل الارادي الا كون الفعل مسبوقا بالعلم والارادة، وثانيا ان ما ذكره من عدم الالتفات إلى العلم والقطع، لا يخلو عن اشكال، لا لما ذكره بعض اعاظم العصر من ان الالتفات إلى العلم من اتم الالتفاتات، فانه اشبه بالخطابة، لان الضرورة قاضية بان القاطع لا يتوجه حين قطعه الا إلى المقطوع به وليس القطع موردا للالتفات الا آليا، بل الاشكال فيه ان العناوين المغفول عنها على قسمين. احدهما ما لا يمكن الالتفات إليها ولو بالنظرة الثانية كعنوان النسيان والتجرى، وثانيهما ما يمكن

الالتفات إليها كذلك كعنوان القصد والعلم، فالاول لا يمكن اختصاص الخطاب به، فلا يمكن ان يقال ايها الناسي الجزء الفلاني افعل كذا، فانه

بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان ويندرج في العنوان المضاد له نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة مع وجوده واما ما كان من قبيل الثاني فلا مانع من تعلق الخطاب به، فان العالم بالخمر بعدما التفت إلى ان معلومه بما هو معلوم، له حكم كذا، يتوجه بالنظرة الثانية إلى علمه توجها استقلاليا وناهيك وقوع القصد واشباهه موضوعا للاحكام، فان قاصد الاقامة في مكان معين له بحسب الشرع، احكام مع ان نسبة القصد إلى المقصود كنسبة العلم إلى المعلوم. ثم انه يظهر عن بعض اعاظم العصر وجها آخر بل وجهين لامتناع عمومية الخطاب صورة المصادفة والمخالفة بان يقال لا تشرب معلوم الخمر مع تعلق خطاب بالخمر الواقعي ايضا ولكن المقرر (ره) قد خلط بينهما، وحاصل الوجه الاول ان تعلق الحكم بالمقطوع به موجب لاجتماع المثلين في نظر العالم دائما وان لم يلزم في الواقع لان النسبة بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه فيتاكد الوجهان في صورة الاجتماع. وحاصل الوجه الثاني لغوية الخطاب لعدم صلاحية ذلك الامر للباعثية بحيال ذاته لعدم افتراق لعنوانين وذلك لان حكم الخمر ان كان محركا فلا نحتاج لمحرك آخر والا فلا ينبعث من ذلك الامر ايضا. ولا يخفى ان في كلامه مجالا للنظر اما الاول فلانه لا مجال لجعل المقام من قبيل اجتماع المثلين في نظر القاطع دائما، بعدما اعترف ان النسبة بين العنوانين هي العموم من وجه، فان القاطع قديري اجتماع العنوانين عنده مع تصديقه بانهما عامان من وجه، لان مقطوع الخمرية قد يكون خمرا وقد لا يكون، ولو بالنسبة إلى سائر القاطعين، فعدم احتمال تخلف قطعه لا يوجب اعتقاد اجتماع المثلين على العنوانين، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه اما الثاني، فلان المراد ليس انبعاث كل فرد من المكلفين من هذا الخطاب، بل

المراد انبعاث عدة منهم، ومن المعلوم ان العبد ربما لا ينبعث عن امر واحد، وينبعث عن امرين أو اكثر، لما يرى من شدة تبعاته، وصعوبة لوازمه، لما يرى، ان تخلف الامرين يورث عقابين فيصير ذلك داعيا لاطاعته أو اجتنابه، فتخلص بما مر ان المسألة عقلية صرفة الجهة الثانية: في استحقاق المتجرى العقوبة وعدمه. ولا يخفى ان مجرد قبحه عقلا لا يستتبع الحرمة، إذ لا ملازمة بين قبح شئ واستلزامه العقوبة، فان ترجيح المرجوح قبيح ولا يوجب العقاب، وكذا كثير من القبايح العقلية أو العقلائية، إذا لم يرد فيها نهى أو لم ينطبق عليها عناوين محرمة أو لم يدرك العقل صحة عقوبة مخالفته. فان قلت يمكن ادعاء الملازمة بين القبح والعقاب، فيما إذا ارتكب قبيحا يرجع إلى دائرة المولوية والعبودية، ولا شك في ان ارتكاب ما لا يجوز ارتكابه العقل في تلك الدائرة ويعد تركه من شئون العبودية، يستلزم العقوبة قلت غاية الامر كون ذلك موجبا للوم والكشف عن سوء السريرة واما العقاب فلا ولهذا لم يحكم العقلاء بصحة العقاب على مقدمات الحرام زائدا على نفس الحرام ولا على الحرام مرتين تارة للتجري واخرى للمخالفة كما يأتي الكلام فيه والالتزام بالتفكيك بان يقال مع الاصابة لا يستحق الا على المخالفة ولا ينظر إلى تجريه ومع التخلف يستحق على التجرى لصرورته منظورا فيه غير وجيه لان عدم كون الشئ منظورا فيه لا يوجب رفع القبح واستحقاق الواقعيين

وعلى أي حال فلابد من لحاظ حكم العقل من حيث استحقاقه للعقوبة لاجل ارتكاب ذلك الفعل مستقلا من غير قناعة على حكمه بالقبح، كما لابد من لحاظه مجردا عن كل العناوين الخارجة عن ذاته حتى لا يختلط الامر فنقول: ان بين التجرى والمعصية جهة اشتراك، وجهة امتياز، اما الثاني فيمتاز التجرى عنها في انطباق عنوان المخالفة عليها دونه ولا اشكال في حكم العقل بقبح مخالفة امر المولى ونهيه مع الاختيار، والعقلاء مطبقون على صحة بالمؤاخذة على مخالفة

المولى بترك ما امره، وارتكاب ما نهى عنه، ولا ريب ان تمام الموضوع في التقبيح هو المخالفة فقط من غير نظر إلى عناوين اخر، كهتكه وظلمه وخروجه عن رسم العبودية إلى غير ذلك، كما انها تمام الموضوع ايضا عند العقلاء الذين اطبقوا على صحة مؤاخذة المخالف من غير فرق فيما ذكرنا بين ان يكون نفس العمل مما يحكم العقل بقبحه مستقلا كالفواحش أو لا كصوم يوم العيد والاحرام قبل الميقات، (والحاصل) ان العقل إذا لاحظ نفس مخالفة المولى عن اختيار يحكم بقبحه مجردة عن كافة العناوين من الجرأة واشباهها واما الاول اعني الجهة المشتركة بينهما فهى الجرأة على المولى والخروج من رسم العبودية وزى الرقية والعزم والبناء على العصيان وامثالها واما الهتك فليس من لوازم التجرى ولا المعصية فان مجرد المخالفة أو التجرى ليس عند العقلاء هتكا للمولى وظلما عليه وعند ذلك يقع البحث في ان التجرى هل هو قبيح عقلا أو لا، وعلى فرض قبحه هل هو مستلزم للعقاب أو لا لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الشئ قبيحا وكونه مستلزما للعقوبة والذى يقوى في النفس سالفا وعاجلا عدم استلزامه للعقوبة، سواء قلنا بقبحه ام لا، والشاهد عليه، انه لو فرض حكم العقل بقبح التجرى واستحقاق العقوبة عليه فليس هذا الحكم بملاك يختص بالتجرى ولا يوجد في المعصية، بل لو فرض حكمه بالقبح وصحة المؤاخذة، فلابد ان يكون بملاك مشترك بينه وبين المعصية كاحد العناوين المتقدمة المشتركة، ولو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكا مستقلا للقبح واستحقاق العقوبة، لزم القول بتعدد الاستحقاق في صورة المصادفة، لما عرفت ان مخالفة المولى علة مستقلة للقبح والاستحقاق، فيصير الجهة المشتركة ملاكا مغايرا، موجبا لاستحقاق آخر واما ما افاده بعض محققى العصر فرارا عن الالتزام بتعدد الاستحقاق، من ان الموضوع لحكم العقل في العصيان ليس مخالفة المولى، بل الهتك والجرئة عليه أو العزم على العصيان أو الطغيان وغيرها مما هي جهات مشتركة وعند وحدة

الملاك، يصير العقاب واحدا، غير مفيد: لما عرفت من ان العقل إذا جرد النظر عن تمام القيود والملاكات، ونظر إلى نفس ذاك العنوان اعني مخالفة المولى عن اختيار، لحكم بالقبح وصحة العقوبة، فلو كان هذا عنوانا مستقلا وذاك اعني احد هذه العناوين المشتركه بين المقامين، عنوانا مستقلا آخر لزم القول باستحقاق عقابين، مع ان العقل والعقلاء يحكمان على خلافه، فان العاصى لا يستحق الا عقابا واحدا لانه لم يرتكب الا قبيحا واحدا وهو ارتكاب المنهى عنه مع العمد والاختيار واما العزم على العصيان والجرئة على المولى فهما واشباههما من الافعال الجنانية التى لا تستلزم الا الذم واللوم، ولو فرضنا قبح التجرى، فقد عرفت في صدر البحث، ان مجرد كونه امرا قبيحا لا يستلزم الاستحقاق للعقوبة واما حديث التداخل، فهو لا

يرجع إلى محصل. الجهة الثالثة الظاهر ان الفعل المتجرى به لا يخرج عما هو عليه، ولا يصير فعلا قبيحا ولو قلنا بقبح التجرى، فان توهم قبحه لو كان بحسب عنوانه الواقعي فواضح - الفساد فان الفعل الخارجي اعني شرب الماء ليس بقبيح، وان كان لاجل انطباق عنوان قبيح عليه، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتى يصير لاجل ذلك الانطباق متصفا بالقبح فان ما يتصور هنا من العناوين فانما هي التجرى والطغيان والعزم وامثالها، ولكن التجرى واخويه من العناوين القائمة بالفاعل والمتصف بالجرئة انما هو النفس والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئا، وليس ارتكاب مقطوع الخمرية نفس الجرئة على المولى بل هو كاشف عن وجود المبدء في النفس وقس عليه الطغيان والعزم فانهما من صفات الفاعل لا الفعل الخارجي. واما الهتك والظلم، فهما وان كانا، ينطبقان على الخارج، الا انك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجرى، فتحصل ان الفعل المتجرى به باق على عنوانه الواقعي، ولا يعرض له عنوان قبيح. نعم لو قلنا بسراية القبح إلى العمل الخارجي، الكاشف عن وجود هذه المبادى في النفس فلا باس بالقول باجتماع الحكمين لاجل اختلاف العناوين، ولا يصير المقام

من باب اجتماع الضدين، فان امتناع اجتماع الضدين، يرتفع باختلاف المورد، وقد وافاك بما لا مزيد عليه، ان مصب الاحكام وموضوعاتها انما هي العناوين والحيثيات فلا اشكال لو قلنا باباحة هذا الفعل اعني شرب الماء بما انه شرب وحرمته من اجل الهتك والتجرى والطغيان، فالعنوانان منطبقان على مصداق خارجي، والخارجى، مصداق لكلا العنوانين، وهما مصبان للاحكام على ما اوضحناه في مبحث الاجتماع. واما ما ربما يقال في دفع التضاد: من ان العناوين المنتزعة عن مرتبة الذات مقدمة على العناوين المنتزعة عن الشئ بعدما يقع معروضة للارادة فان المقام من هذا القبيل فان شرب الماء ينتزع عن مرتبة الذات للفعل، واما التجرى فانما ينتزع عن الذات المعروضة للارادة، ونظير المقام، الاطاعة، فانها متأخرة عن ذات العمل. فغير مفيد لان القياس مع الفارق، فان الارادة لم تتعلق الا باتيان ما هو مقطوع الحرمة، والتجرى منتزع عن ارادة اتيان ما هو مقطوع الحرمة أو منتزع من اتيانه، وارادة اتيانه أو نفس اتيانه الذى ينتزع منهما التجرى، ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب الرتبة، (والحاصل) ان الارادة لم تتعلق بشرب الماء حتى تتأخر عن الشرب، ويتأخر عنوان التجرى عن هذه الارادة، تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعة المتأخرة عن الارادة والامر، وهما متاخران عن عنوان الذات اعني الصلوة والصوم. ثم ان القوم فتحوا هنا بابا واسعا للبحث عن الارادة وملاك اختياريتها واختيار الافعال الصادرة عنها، وبما انا قد استوفينا حق المقال فيهما عند البحث عن اتحاد الطلب والارادة فالاولى ترك الكلام روما للاختصار. (١)

(١) فقد افردنا لما افاده سيدنا الاستاد في هذه المباحث من الحقايق الراهنة و الكنوز العلمية، رسالة مفردة، وعلقنا عليها بعض التعاليق وهى جاهزة للطبع. (*)

في اقسام القطع فهيهنا مطالب: الاول في اقسام القطع. نقول ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجي أو موضوع ذى حكم أو حكم شرعي متعلق بموضوع مع قطع النظر عن القطع. ويشترك الكل في

ان القطع كاشف دائما في نظر القاطع، واما توضيح الاقسام فيحتاج إلى تقديم امر. وهو ان العلم من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة فله قيام بالنفس قيام صدورا وحلول على المسلكين، واضافة إلى المعلوم بالذات الذى هو في صقع النفس اضافة ايجاد، واضافة إلى المعلوم بالعرض المحقق في الخارج وما ذكرنا من قيام العلم بالنفس وان الصورة المعلومة بالذات فيها ايضا، انما يصح على عامة الاراء المذكورة في الوجود الذهنى، نعم على القول المنسوب إلى الامام الرازي، من ان حقيقة العلم، هو اضافة النفس إلى الخارج بلا وساطة صورة اخرى، لا يصح القول، بقيام الصورة المعلومة بالنفس، إذ ليس هنا شيئا وراء الصورة المحققة في الخارج، حتى نسميه علما ومعلوما بالذات، بل حقيقة العلم على هذا المسلك، ليس الا نيل النفس الامور الخارجية بالاضافة إليها لا بالحصول فيها وبذلك يظهر ان ما افاده بعض اعاظم العصر: من قيام العلم بالنفس من دون فرق بين ان نقول ان العلم من مقولة الكيف أو مقولته الفعل أو الانفعال أو الاضافة، لا يخلو عن مناقشة. ثم ان للقطع جهات ثلثة جهة قيامه بالنفس وصدوره منها أو حلوله فيها، وعلى الجملة كونه من الاوصاف النفسانية مثل القدرة والارادة، والبخل وامثالها وجهة اصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الامارات، وجهة كمال الكشف و تمامية الارائة المختصة به المميزة اياه عن الامارات. ثم هذه الجهات، ليست جهات حقيقية حتى يستلزم تركب العلم من هذه الجهات، وانما هي تحليلات عقلانية، وجهات يعتبرها العقل بالمقايسات،

كتحليل البسائط إلى جهات مشتركة وجهات مميزة، مع انه ليس في الخارج الا شيئ واحد بسيط، وتجد نظير ذلك في حقيقة التشكيك الموجود في اصل الوجود فان الوجود مع كونه بسيطا، ينقسم الي شديد وضعيف، ولكن الشديد ليس مؤلفا من اصل الوجود والشدة، ولا الضعيف من الوجود والضعف بل حقيقة الوجود في عامة الموارد بسيطة لا جزء لها، الا ان المقايسة بين مراتبه، موجبة لانتزاع مفاهيم مختلفة عنه ثم ان القطع قد يكون طريقا محضا، وقد يؤخذ في الموضوع، و المأخوذ في الموضوع تربو إلى اقسام ستة. الاول والثانى، اخذه تمام الموضوع أو جزئه بنحو الوصفية أي بما انه شيئ قائم بالنفس ومن نعوتها واوصافها مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع، الثالث و الرابع اخذه في الموضوع على ان يكون تمام الموضوع أو جزئه بنحو الطريقية التامة والكشف الكامل، الخامس والسادس، جعله تمام الموضوع أو جزئه، على نحو اصل الكشف الموجود في الامارات ايضا. ثم ان بعض الاعاظم انكر جواز اخذ القطع الطريقي تمام الموضوع قائلا: ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه، واخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الصورة وذى الطريق ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم. قلت: الظاهر ان نظره في كلامه هذا إلى امتناع اجتماع هذين اللحاظين فان الطريقية يستدعى ان يكون القطع ملحوظا آليا غير استقلالي، بل الملحوظ استقلالا هو الواقع المقطوع به واخذه تمام الموضوع، يستدعى لحاظ القطع استقلالا غير آلى وهذا ان اللحاظان لا يجتمعان. اقول يرد عليه، مضافا إلى عدم اختصاص الاشكال (ح) بما إذا كان القطع تمام الموضوع بل يعم صورة اخذه بعض الموضوع، لامتناع الجمع بين اللحاظين المتغايرين ان الامتناع على فرض تسليمه انما يلزم لو جعل الجاعل قطعه الطريقي تمام الموضوع لحكمه، واما لو جعل قطع الغير، الذى هو طريقي، تمام الموضوع لحكمه، فلا يلزم ما

ما ادعاه من المحال، وهل هذا الا خلط بين اللاحظين فان قلت لعل مراده من الامتناع هو ان الجمع بين الطريقية وتمام الموضوع يستلزم كون الواقع دخيلا، وعدم كونه دخيلا، فان لازم الطريقية، دخالة الواقع في حدوث الحكم، وكون القطع تمام الموضوع يستلزم دوران الحكم مداره من دون دخالة للواقع قلت مضافا إلى انه خلاف ظاهر كلامه ان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، ينافى دخالة الواقع حتى يلزم ما ذكره، بل المراد لحاظ القطع بما ان له وصف الطريقية والمرأتية من بين عامة اوصافه ولا يستلزم هذا دخالة الواقع كما هو واضح. الثاني: انك قد عرفت ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجي فيأتى فيه الاقسام المذكورة، وقد يتعلق بحكم شرعى فيقع الكلام تارة في اخذه موضوعا لحكم غير ما تعلق به العلم مما يخالفه أو يماثله أو يضاده، واخرى في اخذه موضوعا لنفس الحكم الذى تعلق به، فنقول: اما الاول. لا اشكال في امكان اخذه تمام الموضوع وجزئه في حكم يخالفه كما إذا رتب على العلم بوجوب صلوة الجمعة وجوب التصدق انما الاشكال في اخذه كذلك لما يماثله أو يضاده، والذى يمكن ان يكون مانعا امور نشير إليها. منها: كونه مستلزما لاجتماع الضدين أو المثلين وفيه انه قد مر بما لا مزيد عليه في مبحث النواهي ان الاحكام ليست من الامور الوجودية الواقعية، بل من الاعتباريات، وقد عرف الضدان بانهما الامران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف، فما لا وجود لها الا في وعاء الاعتبار لا ضدية بينها، كما لا ضدية بين اشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض. ومن ذلك الباب عدم تضاد الاحكام لاجل ان تعلق الاحكام بموضوعاتها و متعلقاتها، ليس حلوليا، عروضيا، نحو قيام الاعراض بالموضوعات، بل قيامها بها

قيام اعتباري لا تحقق لها اصلا فلا يمتنع اجتماعها في محل واحد، ولذا يجوز الامر و النهى بشئ واحد من جهة واحدة من شخصين أو شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضاد، لما صار ممكنا مع حال الغفلة، وما ذكرنا يظهر حال المثلية. ومنها: اجتماع المصلحة والمفسدة، وفيه: لا مانع من كون موضوع ذا مصلحة من جهة، وذا مفسدة من جهة اخرى، والجهتان متحققتان في المقام، فيمكن ان يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذاتي، وذا مفسدة عند كونه مقطوعا أو مظنونا. ومنها: انه يستلزم اجتماع الكراهة والارادة، والحب والبغض، وفيه ان هذا انما يرد، لو كان الموضوع للحكمين المتضادين، صورة وحدانية، له صورة واحدة في النفس، واما مع اختلاف العناوين، تكون صورها مختلفة، ولاجل اختلافها تتعلق الارادة بواحدة منها، والكراهة بصورة اخرى، وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية حيث ان ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصور الذهنية، فان الموضوع مع كل عنوان، له صورة عليحدة (فتأمل لما سيجئ من التفصيل). ومنها: لزوم اللغوية في بعض الموارد اعني إذا احرز ان المكلف ينبعث عند حصول القطع بحكم من احكام المولى، فجعل حكم آخر مثله، لغو لا يترتب عليه الانبعاث في هذه الصورة نعم لو احرز ان المكلف لا ينبعث الا إذا تعلق امر آخر على المحرز المقطوع فلا يلزم اللغوية، بل يكون لازما وفيه: ان ما ذكره صحيح في الاحكام الجزئية والخطابات الشخصية، دون الاحكام الكلية، فتعلقها مطلقا لا يكون لغوا لعدم احراز الاتيان أو عدمه، بل المحقق اختلاف المكلفين في ذلك المقام، فرب مكلف لا ينبعث الا عن امرين أو ازيد، وعليه لا باس لجعل آخر مماثل لما تعلق به، لاجل حصول الانبعاث في بعض المكلفين. ومنها: لزوم الامر بالمحال، فانه مضافا إلى انه يستلزم لغوية جعل الحرمة للخمر

، إذا فرضنا ان الخمر حرام فإذا قطع بحرمة الخمر يصير مقطوع الحرمة مرخصا فيه، يستلزم ذلك الامر بالمحال، فان الامتثال في هذه الصورة، غير ممكن (و سيجئ دفعه في آخر البحث)، ومع ذلك كله فالحق التفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضاد والمماثل، وبين كونه بعض الموضوع، بالجواز في الاول والامتناع في الثاني، لان مصب الحكم المضاد الثانوي، انما هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادق على الموضوع الخارجي احيانا وقد اوضحنا في مبحث النواهي ان اجتماع الحكمين المتضادين (حسب اصطلاح القوم) في عنوانين مختلفين متصادقين علي مورد واحد، مما لا اشكال فيه. والحاصل: انه إذا جعل الشارع القطع تمام الموضوع لحكم من الاحكام، سواء ماثل حكم المتعلق أو ضاده، بان قال: الخمر المقطوع الحرمة حرام شربها، أو واجب الارتكاب، فلا يلزم اجتماع المثلين، لان النسبة بين مقطوع الخمرية، أو مقطوع الحرمة، والخمر الواقعي، أو الحرمة الواقعية عموم من وجه، وإذا انطبق كل واحد من العنوانين على المايع الخارجي، فقد انطبق، كل عنوان على مصداقه اعني المجمع، وكل عنوان يترتب عليه حكمه، بلا تجاوز الحكم عن عنوانه إلى عنوان آخر، فإذا قال اكرم العالم، ثم قال اكرم الهاشمي، وانطبق العنوانان على رجل عالم هاشمى، فالحكمان ثابتان على عنوانهما، وعلى ما هو مصب الاحكام، من غير ان يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ في لسان الدليل، إلى عنوان آخر، حتى يصير الموضوع واحدا، وتحصل غائلة الاجتماع، ولا يسرى الاحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجية، لما حققناه من ان الخارج ظرف السقوط دون العروض، فلا مناص عن القول بثبوت الحكم على عنوانه، وعدم سرايته إلى عنوان آخر، ولا إلى الخارج. هذا إذا كان القطع تمام الموضوع، واما إذا كان جزء الموضوع فينقلب النسبة وتصير النسبة بيس الموضوعين الحاملين لحكمين متماثلين أو متضادين، عموما وخصوصا

مطلقا، وقد قرر في محله خروجه عن مصب البحث في مبحث الاجتماع والامتناع، وان الحق فيه الامتناع فراجع. لا يقال: المفروض ان العنوانين مختلفان في هذا القسم ايضا، فلو كان التغاير المفهومى كافيا في رفع الغائلة فليمكن مجديا مطلقا، لانا نقول: فكم فرق بين التغايرين، فان التغاير في العموم من وجه حقيقي، والتقارن مصداقي، واما الاخر، فالمطلق عين المقيد، متحد معه، اتحاد اللابشرط مع بشرط شئ كما ان المقيد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال اكرم هاشميا، ثم قال اكرم هاشميا عالما، فلو لم يحمل مطلقه على مقيده، لزم كون الشئ الواحد موردا للطلبين والارادتين، إذ الهاشمي، عين الهاشمي العالم. نعم قد ذكرنا وجها لصحة جعله مورد النزاع، ولكن قد زيفناه في محله. وبذلك يظهر دفع عامة المحذورات فيما جوزناه، وقد عرفت دفع بعض منها وبقى لزوم اللغوية في الحكم المماثل، والامر بالمحال في الحكم المضاد فنقول اما الاول، فلان الطرق إلى اثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر، والترخيص على معلوم الخمرية أو معلوم الحرمة لا توجب اللغوية لامكان العمل بالحكم الاول لاجل قيام طرق اخر، واما لزوم الامر بالمحال، فلان امر الامر ونهيه، لا يتعلق الا بالممكن وعروض الامتثال في مرتبة الامتثال كباب التزاحم لا يوجب الامر بالمحال كما حقق في محله وبذلك يظهر حال الظن جوازا وامتناعا. بقى الكلام في التفصيل المستفاد من كلام بعض اعاظم العصر، فانه

بعد بيان الاقسام المذكورة للظن وامكان اخذه موضوعا لحكم آخر مطلقا، الا فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية كما تقدم منه في القطع اشكالا وجوابا، قال ما هذا ملخصه: واما اخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه، فلا يمكن مطلقا من غير فرق بين الظن المعتبر وغيره للزوم اجتماع الضدين ولو في بعض الموارد، ولا يندرج في مسألة اجتماع الامر والنهى، بل يلزم منه الاجتماع في محل واحد واما اخذه موضوعا

لحكم المماثل، فان لم يكن الظن حجة، فلا مانع منه، فان في صورة المصادفة يتاكد الحكمان فان اجتماع المثلين انما يلزم لو تعلق الحكمان بموضوع واحد وعنوان فارد، واما مع تعلقهما بالعنوانين فلا يلزم الا التاكد، واما الظن الحجة فلا يمكن اخذه موضوعا للمماثل فان الواقع في طريق احراز الشئ لا يكون من طواريه بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك غير ما هو عليه من الملاك لان الحكم الثاني، لا يصلح لان يكون محركا وباعثا لارادة العبد، فان الانبعاث انما يتحقق بنفس احراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر إلى ذلك المحرز كما لا يعقل ذلك في العلم ايضا وقال قدس سره في فذلكة المقام: ان الظن الغير المعتبر لا يصح اخذه موضوعا على وجه الطريقية لا للمماثل ولا للمخالف، فان اخذه على وجه الطريقية، هو معنى اعتباره، إذ لا معنى له الا لحاظه طريقا. واما اخذه موضوعا لنفس متعلقه، إذا كان حكما، فلا مانع منه بنتيجة التقييد مطلقا بل في الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد، فان اخذ الظن حجة محرزا لمتعلقه معناه انه لا دخل له في المتعلق، إذ لو كان له دخل لما اخذ طريقا، فاخذه محرزا مع اخذه موضوعا يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد وذلك واضح (انتهى كلامه) وفيه مواقع للنظر نذكر منها ما يلى فنقول اما اولا ان اختلاف العنوانين ان كان رافعا لاجتماع المثلين، فهو رافع لاجتماع الضدين فان محط الامر والنهى إذا كانا عنوانين مختلفين، وفرضنا اتفاقهما في موضوع واحد، فتعدد العنوان كما يرفع اجتماع المثلين، فكذلك يرفع اجتماع الضدين واما إذا كان احد العنوانين محفوظا مع الاخر، كما في المقام، فان الخمر محفوظ بعنوانه مع مظنون الخمرية، فكما لا يرفع معه التضاد، فكذلك لا يرفع به اجتماع المثلين. وثانيا ان ما ذكره من ميزان اجتماع المثلين وميزان التاكد مما لا اساس له اصلا فان التاكد انما هو مورده فيما إذا كان العنوان واحدا، (لا ما إذا كان العنوان

متعددا كما ذكره قدس سره)، وكان تعلق الاوامر به لاجل التأكيد، ثم التأكيد قد يحصل باداته، وقد يحصل بتكرر الامر والنهى، كالاوامر الكثيرة المتعلقة بعناوين الصلوة والزكوة والحج، وعناوين الخمر والميسر والربوا، كما تجده في الشريعة المقدسة فهذه كلها من قبيل التأكيد لا اجتماع المثلين، ويحكى هذه الاوامر المتظافرة عن اهتمام الآمر والناهي وعن ارادة واحدة مؤكدة، لا عن ارادات، فان تعلق ارادتين بشئ واحد مما لا يمكن، لان تشخص الارادة بالمراد، هذا حال العنوان الواحد. واما مع اختلاف العنوانين، فلا يكون من التأكيد اصلا، وان اتفق اجتماعهما في موضوع واحد، فان لكل واحد من العنوانين حكمه، ويكون الموضوع مجمعا لعنوانين ولحكمين، ويكون لهما اطاعتان وعصيانان، ولا بأس به وما اشتهر بينهم ان قوله اكرم العالم واكرم الهاشمي يفيد التأكيد إذا اجتمعا في مصداق واحد مما لا اصل له. وثالثا ان ما افاده من ان الظن المعتبر لا يمكن اخذه

موضوعا للحكم المماثل، معللا تارة بان المحرز للشئ ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك، واخرى بان الحكم الثاني لا يصلح للانبعاث، (وان خلط المقرر بينهما) فيرد على الاول، ان عدم كون الظن المحرز من العناوين الثانوية، التى توجب الملاك هي هو من جهة كون الظن مختلفا مع الواقع المظنون في الرتبة، أو من جهة الاعتبار الشرعي، فعلى الاول يلزم ان يكون الظن غير المعتبر ايضا كذلك، فعلى الثاني فنحن لا نقبله حتى يقوم الدليل على ان الاعتبار الشرعي مما ينافى الملاكات الواقعية ويرفعها والحاصل: - لا فرق بين الظن المعتبر وغيره الا في الجعل الشرعي و هو مما لا يضاد الملاكات النفس الامرية، مع ان الظن والقطع كسائر العناوين يمكن ان يكونا موجبين لملاك آخر و (يرد) على التعليل الثاني انه يمكن ان لا ينبعث العبد

بامر واحد وينبعث بامرين أو اوامر، وامكان الانبعات يكفى في الامر، ولو لا ذلك لزم لغوية التأكيدات، مع ان المظنون بما انه مظنون، يمكن ان يكون له ملاك مستقل في مقابل الواقع كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا باس عن تعلق امر مستقل واما ما افاده في فذلكته: من ان اخذ الظن على وجه الطريقية هو معنى اعتباره ففيه انه ممنوع، فان الظن لما كان له طريقية ناقصة، وكاشفية ضعيفة ذاتا يمكن ان يؤخذ على هذا الوجه موضوعا في مقابل الوصفية التى معناها ان يؤخذ مقطوع النظر عن كاشفيته واما معنى اعتباره، فهو ان يجعله الشارع معتبرا وواجب العمل بالجعل التشريعي فمجرد لحاظ الشارع طريقيته، لا يلازم اعتباره شرعا فضلا عن ان يكون معناه. وان شئت قلت ان لحاظ الطريقية من مقولة التصور، وجعل الاعتبار من الانشاء والحكم ولا ربط بينهما، اضف إلى ذلك ان لحاظ الطريقية لو كان ملازما للاعتبار، لزم ان يلتزم بامتناعه في القطع، لان جعل الطريقية والاعتبار فيه ممتنع ، فلحاظ القطع الطريقي موضوعا مطلقا يصير ممتنعا اللهم الا ان يدعى ان ذاك اللحاظ عين معنى الاعتبار اعم من الذاتي أو الجعلى، وهو كما ترى واماما افاد من ان اخذ الظن بالحكم موضوعا لنفسه لا مانع منه بنتيجة التقييد فقد يظهر ما فيه عند البحث عن اخذ العلم كذلك من لزوم الدور واما ما افاده اخيرا من عدم جواز اخذ الظن المعتبر موضوعا لحكم متعلقه، معللا بان اخذ الظن محرزا لمتعلقه معناه انه لا دخل له فيه، وهو ينافى الموضوعية ففيه ان ذلك ممنوع جدا، فان الملاك يمكن ان يكون في الواقع المحرز بهذا الظن بعنوان المحرزية، فلابد من جعل المحرزية للتوصل بالغرض، لكن اخذ الظن كذلك محال من رأس للزوم الدور والذى يسهل الخطب ان ما ذكره من الاقسام متصورات محضة لا واقع لها -

---

في اخذ القطع تمام الموضوع لحكمه قد يقال بعدم امكانه للزوم الدور منه، ويمكن ان يدفع بعدم لزومه، فيما إذا كان القطع المأخوذ في الموضوع، تمام الموضوع، لان الحكم (ح) على عنوان المقطوع بما انه كذلك، من غير دخالة التطابق وعدمه ولا الواقع المقطوع به، (فح) لا يتوقف تحقق القطع بالحكم، على وجود الحكم لانه قد يكون جهلا، مركبا، وليس معنى الاطلاق لحاظ القيدين حتى يكون الاخذ بلحاظ قيديه ممتنعا، بل معناه عدم القيدية، وكون الطبيعة تمام الموضوع، وهو لا يتوقف على الحكم، وانما يتوقف الحكم عليه فلا دور. وبعبارة اوضح: ان الدور المذكور في المقام اعني توقف القطع بالحكم على وجود الحكم، وتوقف الحكم على الموضوع الذى هو

القطع سواء كان تمام الموضوع أو جزئه - انما يلزم لو كان القطع مأخوذا على نحو الجزئية، ومعنى ذلك عدم كون القطع موضوعا برأسه بل هو مع نفس الواقع اعني الحكم الشرعي، فالقطع يتوقف على وجود الحكم، ولو توقف الحكم على القطع يلزم الدور، واما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه، فلا يلزم الدور، لان ما هو الموضوع هو القطع سواءا وافق الواقع ام خالفه، لان الاصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع و (عليه) فلا يتوقف حصول القطع على الواقع المقطوع به وان توقف على المقطوع بالذات اعني: الصورة الذهنية من الحكم واما المقطوع بالعرض الذى هو المقطوع به في الخارج، فلا يتوقف القطع على وجوده واما المأخوذ جزء موضوع فلا يمكن دفع الدور بالبيان المتقدم لان معنى جزئيته للموضوع ان الجزء الاخر هو الواقع، و توهم امكان جعل الجزء هو المعلوم بالذات كما ترى ثم انه اجاب بعض الاعاظم عن الدور بما يلى: ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق ولا التقييد اللحاظى كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد والتقرب

بالعبادات، فإذا امتنع التقييد، امتنع الاطلاق، لان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لكن الاهمال الثبوتي لا يعقل، فان ملاك تشريع الحكم اما محفوظ في حالتى الجهل والعلم، فلابد من نتيجة الاطلاق، واما في حالة العلم، فلابد من نتيجة التقييد فحيث لا يمكن بالجعل الاولى، فلابد من دليل آخر يستفاد منه النتيجتان: وهو متمم الجعل، وقد ادعى تواتر الادلة علي اشتراك العالم، والجاهل في الاحكام، وان لم نعثر الا على بعض اخبار الآحاد لكن الظاهر قيام الاجماع والضرورة، فيستفاد من ذلك نتيجة الاطلاق، وان الحكم مشترك بين العالم والجاهل، لكن تلك الادلة قابلة للتخصيص كما خصصت بالجهر والاخفات والقصر والاتمام. انتهى كلامه وفيه مواقع للاشكال الاول ان الانقسامات اللاحقة على ضربين، احدهما ما لا يمكن تقييد الادلة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل اخذ القطع موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم فانه غير معقول لا بالتقييد اللحاظى ولا بنتيجة التقييد، فان حاصل التقبيد ونتيجته ان الحكم مختص بالعالم بالحكم وهذا دور، وحاصله توقف الحكم على العلم به، وهو متوقف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد اللحاظى، ولا بنتيجة التقييد. وهذا، غير ما ربما يورد على الاشاعرة القائلين بان احكام الله تابعة لآراء المجتهدين، فانه يورد عليهم باستلزامه الدور. إذ يمكن الذب عنه، بان الشارع اظهر احكاما صورية بلا جعل اصلا لمصلحة في نفس الاظهار، حتى يجتهد المجتهدون، ويصلوا إلى هذه الاحكام الغير الحقيقية، فإذا ادى اجتهادهم إلى حكم، سواء وافق الحكم الصوري ام خالف، انشأ الشارع حكما مطابقا لرأيه، تابعا له ولكنه مجرد تصوير ربما لا يرضى به المصوبة. واما عدم الاعادة فيما لو خافت في موضع الجهر، أو جهر في موضع المخافات، أو اتم في موضع القصر، أو قصر في موضع التمام، فلا يتوقف الذب عنه

بالالتزام بما ذكره من الاختصاص بل يحتمل ان يكون عدم الاعادة من باب التقبل والتخفيف، كما ربما يحتمل ذلك في قاعدة لا تعاد لو قلنا بعموميته للسهو وغيره، و يمكن ان يكون لاجل عدم قابلية المحل للقضاء والاعادة، بعد الاتيان بما كان خلاف الوظيفة وله نظائر في التكوين. واما القسم الثاني من الانقسامات اللاحقة ما يمكن التقييد

به بدليل آخر كقصد القربة والتعبد والامر فان هذا القسم يمكن تقييد المتعلق بالتقييد اللحاظى، كما يمكن بنتيجة التقييد، فان الآمر يمكن ان يلاحظ متعلق امره وماله من قيود وحدود، ويلاحظ حالة تعلق امره به في المستقبل ويلاحظ قصد المأمور للتقرب والتعبد، بما انها من قيود المتعلق، ويامر به مقيدا بهذه القيود كسائر قيوده. وقد وافاك خلاصة القول في ذلك في مباحث الالفاظ. ثم ان نفس تعلق الامر يمكن على اتيان المتعلق فان قبل تعلقه لا يمكن له الاتيان بالصلوة مثلا مع تلك القيود وبالتعلق يصير ممكنا فان قلت بناء على ذلك لم يكن الموضوع المجرد من قصد الامر مأمورا به فكيف يمكن الامر به بقصد امره قلت هذا اشكال آخر غير الدور ويمكن دفعه بان الموضوع متعلق للامر الضمنى وقصده كاف في الصحة وقد اوضحنا حاله في الجزء الاول فراجع. الثاني: من الاشكالات على كلامه ان توصيف الاطلاق والتقييد باللحاظى مع القول بان تقابلهما تقابل العدم والملكة، جمع بين امرين متنافيين، لان الاطلاق على هذا متقوم باللحاظ، كالتقييد، واللحاظان امران وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد، فيصير التقابل تقابل التضاد، لا العدم والملكة. نعم لو قلنا بما اوضحناه في محله من عدم تقوم الاطلاق باللحاظ وانه لا يحتاج إلى لحاظ السريان، بل هو متقوم بعدم لحاظ شئ، في موضوع الحكم، مع كون المتكلم في مقام البيان، يرد عليه اشكال آخر وهو ان امتناع الاطلاق حينئذ ممنوع، فيصير ما ادعاه من انه كلما امتنع التقييد، امتنع الاطلاق قولا بلا برهان.

والحق: ان بين الاطلاق والتقييد، كما ذكره تقابل العدم والملكة أو شبه ذلك التقابل، لكن لا يرتب عليه ما رتبه (قدس سره) من انكار مطلق الاطلاق في الادلة الشرعية، حتي احتاج إلى دعوى الاجماع والضرورة، لاشتراك التكليف بين العالم والجاهل. وخلاصة الكلام: ان عدم التقييد، قد يكون لاجل عدم قابلية المتعلق له وقصوره عن ذلك، ففى مثله لا يمكن الاطلاق، ولا يطلق على مثل ذلك التجرد عن القيد، انه مطلق، كمالا يطلق على الجدار، انه اعمى، فان الاعمى هو اللا بصير الذى من شأنه ان يكون بصيرا وليس الجدار كذلك، ونظير، الاعلام الشخصية، فلا يطلق لزيد انه مطلق افرادي كما لا يطلق انه مقيدا وقد يكون لا لاجل قصوره وعدم قابليته، بل لاجل امر خارجي كلزوم الدور في التقييد اللحاظى، فان امتناع التقييد في هذا المورد ونظائره لا يلازم امتناع الاطلاق، إذ المحذور مختص به ولا يجرى في الاطلاق، فان المفروض ان وجه الامتناع، لزوم الدور عند التقييد: ان تخصيص الاحكام بالعالمين بها، واما الاطلاق فليس فيه أي محذور من الدور وغيره، فلا باس (ح) في الاطلاق، وان كان التقييد ممتنعا لاجل محذور خارجي والشاهد على صحة الاطلاق ووجوده، هو جواز تصريح الولى بان الخمر حرام شربه على العالم والجاهل، وصلوة الجمعة واجبة عليهما بلا محذور. بل التحقيق: ان الاطلاق في المقام لازم ولو لم تتم مقدماته، لان الاخصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، والاختصاص بالجهال وخروج العالمين به خلاف الضرورة، فلا محيص عن الاشتراك والاطلاق، (نعم) هذا غير الاطلاق الذى يحتاج إلى المقدمات ويكون بعد تمامها حجة. ولعل ما ذكرناه من الوجه سند دعوى الاجماع والضرورة. ثم ان بعض محققى العصر قدس سره اراد التفصى بوجه آخر فقال ما هذا تلخيصه: يمكن التفصى عن الدور على نحو نتيجة التقييد الراجع إلى جعل الحكم لحصة

من الذات في المرتبة السابقة، التوأمة، مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخرة، لا مقيدا به، على نحو يكون عنوان التوأمية مع العلم المزبور معرفا محضا لما هو الموضوع، وكان الموضوع هو الحصة الخاصة، بلا تعنونه بعنوان التوئمية ايضا فضلا عن العلم بحكمه، ونحوه من العناوين المتأخرة كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عارضه، المتحفظ في الرتبة المتأخرة، وكما في كل علة لمعلولها، من دون اقتضاء التلازم والتوئمية اتحاد الرتبة بينهما، اصلا انتهى وفيه ان نفس الطبايع لا تتخصص بالحصص لا في الذهن، ولا في الخارج، وانما تتقوم الحصة بامر خارج عنها لاحق بها لحاظا في الذهن لا في الخارج كالكليات المقيدة مثل الانسان الابيض، والانسان الاسود، واما الخارج فاطلاق الحصة على الفرد الخارجي لا يخلو عن اشكال وعلى ذلك، فالطبيعة لا تتحصص بحصص، الا باضافة قيود لها عند جعلها موضوعا لحكم من الاحكام و (ح) فالحكم اما يتعلق على الطبيعة مع قطع النظر عن العلم بحكمها، فلا تكون الحصة موضوعا، لانها مع قطع النظر عن القيود، ليست الا نفس الطبيعة، واما ان يتعلق على الحصة الملازمة للعلم بحكمها ولو في الرتبة المتأخرة فلا تكون الحصة حصة، الا بعروض القيد للطبيعة في الذهن فلا محيص الا عن لحاظ الموضوع توأما مع العلم بحكمه، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقف على الحكم، والحكم على العلم به فعاد الدور. واما المعروض، بالنسبة إلى عارضه، فليس كما افاد، لان العارض لا يعرض الحصة بل يعرض نفس الطبيعة، ويصير الطبيعة بنفس العروض متخصصا، فلا يكون قبل العروض وفى الرتبة المتقدمة حصة، واما التوئمية بين العلة والمعلول مع حفظ التقدم الرتبى بينهما، فهو حق لو اراد ما ذكرنا. هذا كله في اخذه تمام الموضوع في نفس حكمه، وهكذا إذا جعل بعض الموضوع لحكم نفسه، فمحال، للدور المتقدم - فتدبر. في قيام الاصول والامارات مقام القطع واشباع الكلام في قيام الامارات والاصول بنفس ادلتها مقام القطع يتوقف

البحث في مقامين الاول في امكان قيامها مقامه ثبوتا بجميع اقسامه سواء كان طريقيا أو موضوعيا، وكان تمام الموضوع أو بعض الموضوع، كان التنزيل بجعل واحد أو بجعلين والثانى في وقوعه اثباتا وبحسب الدلالة. اما الاول فالظاهر امكانه، ويستفاد من المحقق الخراساني الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد لوجهين. الاول ما محصله ان الجعل الواحد، لا يمكن ان يتكفل تنزيل الظن منزلة القطع، وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما اخذ في الموضوع على نحو الكشف، للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين أي اللحاظ الالى والاستقلالي، حيث لابد في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه، مع ان النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع، آلى طريقي، وفى كونه بمنزلته في دخله في الموضوع، استقلالي موضوعي، والجمع بينهما محال ذاتا. وانت خبير بما فيه يظهر من التأمل فيما ذكرناه جوابا لما استشكله بعض اعاظم العصر في تصوير القطع الطريقي على نحو تمام الموضوع. وحاصله ان نظر القاطع والظان إلى المقطوع به وان كان استقلاليا، والى قطعه وظنه آليا، الا ان الجاعل والمنزل، ليس نفس القاطع حتى يجتمع ما ادعاه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع فان الشارع ينظر إلى قطع القاطع وظنه، ويلاحظ كل واحد استقلالا، واسميا وينزل كل واحد منزلة الاخرى، فكل واحد من القطع والظن، وان كان ملحوظا في نظر القاطع والظان، على نحو آلية، الا انه في نظر الشارع والحاكم ملحوظ استقلالا، فالشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آلى للغير عند التنزيل على نحو الاسمية و الاستقلال ويكون نظره إلى الواقع المقطوع به والمظنون بهذا القطع والظن، والى نفس القطع والظن، في عرض واحد بنحو الاستقلال، فما ذكره (قدس سره) من الامتناع

من باب اشتباه اللاحظين، فان الحاكم المنزل للظن منزلة القطع، لم يكن نظره إلى القطع والظن آليا، بل نظره استقلالي قضاءا لحق التنزيل، كما ان نظره إلى المقطوع به والمظنون استقلالي.

واما القول بقصور الادلة، فهو خارج عن المقام، وسوف نستوفي الكلام فيه في المقام الثاني. ثم ان بعض اعاظم العصر، اجاب عنه بان المجعول هو الكاشفية والوسطية في الاثبات، وبنفس هذا الجعل يتم الامرين وسوف يوافيك في محله عدم صحة تلك المقالة. ثم ان المحقق الخراساني في تعليقته، اجاب عن هذا الاشكال، بان المجعول في الامارات هو المؤدى، وان مفاد ادلة الامارات، جعل المؤدى منزلة الواقع، ولكن بالملازمة العوفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبين تنزيل الظن منزلة العلم، يتم المطلب وعدل عنه في الكفاية بما اوضحه بعض اعاظم العصر: ان ذلك يستلزم الدور فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيما كان للعلم دخل، لا يمكن الا بعد تحقق العلم في عرض ذلك التنزيل، فانه ليس للواقع اثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الاثر مترتب على الواقع والعلم به، والمفروض ان العلم بالمؤدى، يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفا على العلم: والعلم موقوفا على التنزيل، وهذا دور محال، وهذا هو الوجه الثاني من الوجهين وفيه، ان اشتراط ترتب الاثر على التنزيل، انما هو لاجل صون فعل الحكيم عن اللغوية، واللغوية، كما تندفع بترتب الاثر الفعلى كذلك تندفع بالاثر التعليقي، أي لو انضم إليه جزئه الاخر، يكون ذا اثر فعلى. والحاصل: ما هو اللازم في خروج الجعل عن اللغوية، هو كون التنزيل ذا اثر، بحيث لا يكون التنزيل بلا اثر اصلا، والمفروض ان المؤدى لما نزل منزلة الواقع فقد احرز جزء من الموضوع، وان هذا التنزيل يستلزم عرفا في الرتبة المتأخرة تنزيل الظن منزلة العلم بالملازمة العرفية، وبه يتم ما هو تمام الموضوع للاثر. بل يمكن ان يقال: ان هيهنا اثرا فعليا، لكن بنفس الجعل، ولا يلزم ان يكون الاثر سابقا على الجعل، ففيما نحن فيه، لما كان نفس الجعل متمما للموضوع،

يكون الجعل بلحاظ الاثر الفعلى المتحقق في ظرفه، فلا يكون الجعل متوقفا على الاثر السابق فاللغوية مندفعة اما لاجل الاثر التعليقي، أو بلحاظ الاثر المتحقق بنفس الجعل هذا ويمكن ان يقرر الدور بوجه آخر، وهو اقرب مما قرره بعض الاعاظم. وحاصله: ان تنزيل المؤدى، منزل الواقع، يتوقف على تنزيل الظن منزلة العلم في عرضه، لان الاثر مترتب على الجزئين، وتنزيل الظن متوقف على تنزيل المؤدى حسب الفرض أي دعوى الملازمة العرفية، وان شئت قلت: ان تنزيل جزء من المركب يتوقف على كون الجزء الاخر (غير المنزل) ذا اثر وجدانا أو تنزيلا، و الاول مفقود قطعا، وعليه تنزيل المؤدى يتوقف على ثبوت الاثر لجزئه الآخر اعني الظن، والمفروض ان الظن لا يصير ذا اثر الا بالملازمة العرفية وهى لا تتحقق الا بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيلزم الدور ويظهر جواب هذا التقرير من الدور، مما ذكرناه جوابا عن التقرير الاول فلاحظ واما المقام الثاني: اعني مقام الاثبات والدلالة، فلابد في توضيح الحال من التنبيه على ما سيجيئ منا تفصيله عند البحث عن حجية الخبر الواحد، وملخصه: ان الامارات المتداولة في ايدينا مما استقر عليها العمل عند العقلاء بلا غمض احد منهم في واحد منها، ضرورة توقف حيوة المجتمع على العمل بها، والانسان المدنى يرى، ان البناء على تحصيل العلم في الحوادث والوقائع اليومية، يوجب اختلال نظام المدنية، وركود رحاها، فلم يربدا

منذ عرف يمينه عن شماله، ووقف على مصالح الامور ومفاسدها، عن العمل، بقول الثقة، وبظواهر الكلام الملقى للتفهيم وغيرها. جاء نبى الاسلام صلى الله عليه وآله واظهر احكاما، واوضح امورا، ولكن مع ذلك كله عمل بالامارات من باب انه احد العقلاء، الذين يديرون حيوة المجتمع، من دون ان ياسس اصلا ويقيم عمادا، أو يحدث امارة، أو يزيد شرطا أو يتمم كشف امارة، أو يجعل طريقية لواحد من الامارات، إلى غير ذلك من العبارات التى تراها، متظافرة في

كلمات القوم. وبالجملة لم يكن عمل النبي والخلفاء من بعده على الامارات الا جريا على المسلك المستقر عند العقلاء، بلا تأسيس امارة أو تتميم كشف لها، أو جعل حجية و طريقية لواحدة منها، بل في نفس روايات خبر الثقة، شواهد واضحة على تسلم العمل بخبر الثقة ولم يكن الغرض من السؤال الا العلم بالصغرى، وان فلانا هل هو ثقة أو لا، فراجع مظانها تجد شواهد على ما ادعيناه ومن ذلك يعلم ان قيام الامارات مقام القطع باقسامه، مما لا معنى له، اما القطع الطريقي، فان عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم، ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب انها احدى الطرق الموصلة غالبا إلى الواقع، من دون التفات إلى التنزيل والقيام مقامه نعم: القطع طريق عقلي مقدم على الطرق العقلائية، والعقلاء انما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لا يستلزم كون عملهم من باب قيامها مقامه، حتى يكون الطريق منحصرا بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التزيل والقيام مقامه، و ان شئت قلت: ان عمل العقلاء بالطرق، ليس من باب انها منزلة مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم، كانوا عاملين بها من غير التفات إلى جعل و تنزيل اصلا. فما ترى في كلمات المشايخ من القول بان الشارع جعل المؤدى منزلة الواقع تارة، أو تمم كشفه، أو جعل الظن علما في مقام الشارعية، أو اعطاه مقام الطريقية، وغيرها لا تخلو عن مسامحة، فانها اشبه شيئ، بالخطابة، فتلخص ان العمل بالامارات عند فقد القطع الطريقي، ليس الا لكونها احدى الافراد التى يتوصل بها إلى احراز الواقع، من دون ان يكون نائبا أو فرعا لشئ أو قائما مقامه واما القطع الموضوعي: فملخص الكلام ان القطع تارة يؤخذ بما انه احد الكواشف واخرى بما انه كاشف تام، وثالثة، بما انه من الاوصاف النفسانية، فلو كان مأخوذا في الموضوع تماما أو جزءا، على النحو الاول فلا شك انه يعمل بها عند

فقد القطع لا لاجل قيامها مقامه، بل لاجل ان الامارات (ح) احد مصاديق الموضوع مصداقا حقيقيا، وإذا اخذ بما انه كاشف تام: أو صفة مخصوصة فلا شك عدم جواز ترتيب الاثر، لفقدان ما هو الموضوع عند الشارع، لان الظن ليس كشفا تاما، وان عمل العقلاء علي الامارات، ليس الا لاجل كونها كواشف عن الواقع، من دون ان يلاحظ صفة اخرى، بلا فرق بين تمام الموضوع وجزئه وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض اعاظم العصر، فانه قدس سره مع انه قد اعترف بانه ليس للشارع في تلك الطرق العقلائية تأسيس اصلا، قداتى بما لا يناسبه، وحاصله ان في القطع يجتمع جهات ثلاث، جهة كونه قائمة بنفس العالم من حيث انشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذى الصورة، وجهة كشفه عن المعلوم، وارائته للواقع. وجهة البناء والجرى العملي على وفق العلم، والمجعول في باب الطرق هي الجهة الثانية، فان المجعول فيها، نفس الطريقية، والمحرزية والكاشفية، وفى الاصول هي الجهة

الثالثة. ثم قال: ان حكومة الطرق على الاحكام الواقعية، ليست الحكومة الواقعية مثل قوله الطواف بالبيت صلوة أو لا شك لكثير الشك بل الحكومة ظاهرية، والفرق، ان الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى في عرض الموضوع الاولى، وهذا بخلاف الظاهرية، إذ ليس فيها توسعة وتضييق الا بناء على جعل المؤدى، الذى يرجع إلى التصويب واما بناءا على المختار من جعل الطريقية، فليس هناك توسعة وتضييق واقعى، وحكومتها انما يكون باعتبار وقوعها في طريق احراز الواقع في رتبة الجهل به فيكون المجعول في طول الواقع لا في عرضه. ثم افاد ان مما ذكرنا يظهر قيام الامارات مقام القطع الطريقي مطلقا، ولو كان مأخوذا في الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع الوصفى - انتهى كلامه،

اقول: وفيه مواقع للانظار، منها انك قد عرفت وسيمر تفصيله عند البحث عن حجية الاخبار، انه ليس عن جعل الحجية والطريقية وتتميم الكشف في الاخبار والايات خبر ولا اثر، وان العمل بالاخبار كان امرا مسلما منذ قرون قبل الاسلام، منذ قام للانسانية عمود التمدن وان الشارع الصادع بالحق ترك اتباعه على ما كانوا عليه، قبل ان ينسلكوا في سلك الاسلام، بلا جعل ولا تأسيس ولا امضاء لفظي، وان كلما ورد من الروايات من التصريحات انما هو لتشخيص الصغرى وما هو موضوع لهذه الكبرى الكلية والعجب انه قدس سره قد اعترف كرارا على انه ليس للشارع في تلك الطرق العقلائية تأسيس اصلا. ولكنه قد اسس في تقريراته هذا البنيان الرفيع الذى لا يخرج عن حيطة التصور إلى مقام آخر الا بادلة محكمة، وليست منها في الاخبار عين ولا اثر. ومنها ان تقسيم الحكومة إلى ظاهرية وواقعية، تقسيم لها باعتبار متعلقها وهو ليس من التقسيمات المعتبرة والا لكثرات الاقسام حسب كثرة التعلق فان المتصف بالظاهرية والواقعية انما هي الاحكام، دون الحكومة، فان الحكومة قد تكون متعلقها، الادلة الواقعية مثل قوله عليه السلام الصلوة بالبيت طواف، وقد تكون متعلقها غير الاحكام الواقعية، كما في الامثلة التى ذكره قدس سره. في قيام الاصول مقام القطع اما غير المحرزة منها اعني ما يظهر من ادلتها انها وظايف مقررة للجاهل عند تحيره وجهله بالواقع كأصالتي الطهارة والحلية واشباههما، فلا معنى لقيامها مقام القطع مطلقا، لعدم وجه التنزيل بينهما اصلا. واما المحرزة والاصول التنزيلية اعني الاستصحاب وقاعدة التجاوز واليد وغيرهما فلا باس لنا ان نتعرض حالها حسب اقتضاء المقام.

اما الاستصحاب فيتوقف كونه امارة شرعية على اثبات امور ثلاثة. الاول ان يكون له جهة كشف وطريقية، فان مالا يكون له جهة كشف اصلا لا يصلح للامارية والكاشفية. الثاني ان لا يكون بنفسه امارة عقلية أو عقلائية، فان الواجد للامارية لا معنى لجعله امارة، فانه من قبيل تحصيل الحاصل. الثالث ان يكون العناية في جعله إلى الكاشفية والطريقية (١) ولا شك ان الاستصحاب فيه جهة كشف عن الواقع، فان اليقين بالحالة السابقة له جهة كشف عن البقاء والي ذلك يرجع ما يقال: ما ثبت يدوم، وهو في الان اللاحق ليس كالشك المحض غير القابل للامارية كما ان الجهة الثانية ايضا موجودة، فان عمل بناء العقلاء ليس على كون الاستصحاب كاشفا عن متعلقه وان ادعى انه لاجل كون شئ له حالة مقطوعة في السابق الا انه مجرد ادعاء بل من القريب جدا ان يكون ذلك بواسطة

احتفافه بامور اخر مما توجب الاطمينان والوثوق لا لمجرد القطع بالحالة السابقة، وبالجملة لم يعلم ان عمل العقلاء بالاستصحاب في معاملاتهم وسياساتهم لاجل كونه ذات كشف عن الواقع كشفا ضعيفا بلا ملاحظة قرائن محفوفة توجب الوثوق حتى يكون امارة عقلائية كخبر الثقة، ويكون ذاك مانعا عن تعلق الجعل الشرعي واما الجهة الثالثة فلو ثبت تلك الجهة، لا نسلك الاستصحاب في عداد الامارات الشرعية مقابل الامارات العقلائية، ويمكن استظهاره، من الكبريات الموجودة في الاستصحاب فترى ان العناية فيها بابقاء اليقين وانه في عالم التشريع والتعبد موجود، وانه لا ينبغى ان ينقض بالشك، والحاصل ان الروايات تعطى بظاهرها، ان الغرض اطالة عمر اليقين السابق، واعطاء صفة اليقين على كل من كان على يقين كما ينادى به ذلك قوله عليه السلام في مضمرة زرارة، والا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك ابدا، لا اعطاء صفة اليقين على الشاك بعنوان انه شاك، ولا جعل الشك يقينا حتى يقال لا معنى لاعطاء صفة الكاشفية والطريقية على الشك، ولا اعطاء

---

(١) لا يخفى ان ما حررناه في المقام مما استفدناه عن سيدنا الاستاد في الدورة السابقة في مبحث الاستصحاب، وعند البحث عن الاجزاء في الاجتهاد والتقليد " المؤلف " (*)

اليقين على الشاك لان الشك ليس له جهة الكشف، وبالجملة الاستصحاب اطالة عمر اليقين تعبدا في عالم التشريع، وقد عرفت امارية اليقين السابق بالنسبة إلى اللاحق. ثم انا قد اطلنا الكلام سابقا في النقض والابرام بذكر اشكالات وتفصيات في المقام لكن التحقيق انه ليس امارة شرعية بل هو اصل تعبدي كما عليه المشايخ، لان الجهة الاولى من الجهات اللازمة في امارية الشئ مفقودة في الاستصحاب لان كون اليقين السابق كاشفا عن الواقع كشفا ناقصا لا يرجع إلى شئ، لان اليقين لا يعقل ان يكون كاشفا عن شئ في زمان زواله، والمفروض ان كون المكلف حين الاستصحاب شاك ليس الا، نعم يمكن ان يكون وجود المستصحب فيما له اقتضاء بقاء كاشفا ناقصا عن بقائه بمعنى حصول الظن منه بالنسبة إلى بقائه، لكنه اجنبي عن امارية اليقين السابق. والجهة الثالثة ايضا منتفية، فلان العناية في الروايات ليست إلى جهة الكشف والطريقية أي إلى ان الكون السابق كاشفا عن البقاء حتى يصح جعله امارة، لما عرفت ان الكون السابق يحصل منه مرتبة من الظن، بل العناية إلى ان اليقين لكونه امرا مبرما لا ينبغى ان ينقض بالشك، الذى ليس له ابرام، وقد عرفت ان اليقين السابق ليس له ادنى امارية بالنسبة إلى حالة الشك فما تعرض له الاخبار وكان مورد العناية فيها ليس له جهة كشف مطلقا وماله جهة كشف موجب للظن يكون اجنبيا عن مفادها فلا محيص عن الذهاب إلى ما عليه الاساتذة من انه اصل تعبدي، واما الاستصحاب العقلائي الذى ينظر إليه كلام الاقدمين فهو غير مفاد الروايات، بل هو عبارة عن الكون السابق الكاشف عن البقاء في زمن اللاحق، وقد عرفت ان بناء العقلاء ليس على ترتيب الاثار بمجرد الكون السابق ما لم يحصل الوثوق بل الظاهر ان بناء العقلاء على العمل ليس لاجل الاستصحاب أي جر الحالة السابقة، بل لاجل عدم الاعتناء بالاحتمال الضعيف المقابل للوثوق كما في سائر الطرق العقلائية. واما قاعدة التجاوز: فالكبرى المجعولة فيها بعد ارجاع الاخبار بعضها

إلى بعض، وجوب المضى العملي وعدم الاعتناء بالشك والبناء على الاتيان، و ما في بعض الاخبار من ان الشك ليس بشئ وان كان يوهم انها بصدد اسقاط الشك اللازم منه اعطاء الكاشفية، لكنه اشعار ضعيف لا ينبغى الاعتداد به، والظاهر من مجموع الاخبار ليس الا ما تقدم كما يكشف عنه رواية حماد بن عثمان قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام اشك وانا ساجد فلا ادرى ركعت ام لا فقال قد ركعت، والحاصل ان العناية في الجعل في القاعدة هي عدم الاعتناء عملا والمضى العملي والبناء على الاتيان وهو المراد بالاصل. هذا مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز. واما قيام القاعدتين مقام القطع وعدمه، فنقول قد وافاك ان القطع قد يؤخذ على نحو الطريقية التامة، وقد يؤخذ على نحو الوصفية، وقد يؤخذ على الطريقية المشتركة، وعلى التقادير قد يكون المأخوذ تمام الموضوع، وقد يكون بعضه لا كلام في عدم قيام الطرق العقلائية مقام القطع المأخوذ على نحو الكاشفية التامة، ولا على نحو وصفية، واما المأخوذ على نحو الكاشف المطلق، فالامارات تقوم مقامه، لا من جهة النيابة، بل لانها مصداق واقعى للموضوع في عرض القطع كما تقدم بيانه. واما الاستصحاب فعلى القول بامارياته فلا وجه لقيامه مقام القطع الوصفى إذ لا جامع بين الوسطية في الاثبات والقطع المأخوذ على وجه الوصفية وادلة حجية الاستصحاب قاصرة عن هذا التنزيل، بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام القطع الوصفى لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المتبائنين على ما مر بيانه على اشكال منا واما القطع الطريقي المأخوذ بنحو كمال الطريقية أو المشتركه فيقوم الاستصحاب بنفس ادلته مقام القطع، فيما إذا كان القطع تمام الموضوع فيما إذا كان للمقطوع اثر آخر يكون التعبد بلحاظه، فان مفاد ادلة الاستصحاب على الفرض اعطاء صفة اليقين واطالة عمره، فالمستصحب (بالكسر) في حاله الاستصحاب ذو يقين تشريعا وهكذا الكلام إذا كان مأخوذا بنحو الجزئية، فان نفس الادلة يكفى لاثبات

الجزئين من غير احتياج إلى دليل آخر، فان اطالة عمر اليقين هو الكشف عن الواقع واحرازه، فالواقع محرز بنفس الجعل، وان شئت قلت: ان المجعول بالذات هو اطالة عمر اليقين ولازمه العرفي احراز الواقع، لكن اطلاق القيام مقام القطع (ح) لا يخلو من تسامح بل يكون الاستصحاب مصداقا حقيقيا للموضوع. واما على القول بكونه اصلا فقيامه مقام القطع الطريقي مطلقا غير بعيد لان الكبرى المجعولة فيه اما يكون مفادها التعبد ببقاء اليقين عملا واثرا واما التعبد بلزوم وترتيب آثاره فعلى الاول تكون حاكمة على ما اخذ القطع الطريقي موضوعا، لا لما ذكره بعض اعاظم العصر بل لان مفاده لو كان هو التعبد ببقاء اليقين يصير حاكما عليه، كحكومة قوله (ع): كل شئ طاهر على قوله: لا صلوة الا بطهور، وعلى الثاني يقوم مقامه بنتيجة التحكيم كمالا يخفى، واما قيامها مقام القطع الوصفى فالظاهر قصور ادلتها عن اثبات قيامه مقامه، لان الظاهر منها اليقين الطريقي، فلا اطلاق فيها بالنسبة إلى الوصفى، وان كان لا يمتنع الجمع بينهما كما تقدم. قيام قاعدة التجاوز مقام القطع لا شك ان دليل تلك القاعدة، قاصر عن اقامتها مقام القطع الموضوعي باقسامه لان مفاده كما عرفت ليس الا المضى تعبدا، والبناء على الوجود كذلك، وهذا اجنبي عن القيام مقامه، نعم فيما إذا كان القطع طريقا محضا، ويكون نفس الواقع بما هو هو موضوع الحكم، لا يبعد احرازه بالقاعدة، لا بقيامها مقام القطع الطريقي، بل بنتيجة القيام. وقد يقال ان للقطع جهات والجهة الثالثة منها: جهة البناء والجرى العملي على وفق العلم، حيث ان العلم بوجود الاسد يقتضى الفرار عنه والمجعول في الاصول المحرزة هي هذه الجهة، فهى قائمة مقام القطع الطريقي باقسامه. و (فيه): ان مجرد البناء على الوجود لا

يقتضى القيام مقام القطع، وليس في الادلة ما يستشم منها، ان الجعل بعناية التنزيل مقام القطع في هذا الاثر. واشتراك القاعدة والقطع

في الاثر لو فرض تسليمه، لا يوجب التنزيل والقيام مقامه، وبالجملة: ان كان المراد من قيام القاعدة مقام القطع كونها محرزة للواقع كالقطع، غاية الامر انا محرزة تعبدا وهو محرز وجدانا، فهو صحيح، لكنه لا يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي باقسامه، بل اطلاق القيام مقامه في الطريقي المحض ايضا خلاف الواقع وان كان المراد هو القيام بمعناه المنظور، ففيها منع منشأه قصور الادلة فراجعها. الامر الخامس في الموافقة الالتزامية وتوضيحها يتوقف على بيان مطالب الاول ان الاصول الاعتقادية على اقسام (منها) ما ثبتت بالبرهان العقلي القطعي ويستقل العقل في اثباتها ونفي غيرها من دون ان يستمد من الكتاب والسنة، كوجود المبدء وتوحيده وصفاته الكمالية، وتنزيهه من النقائص والحشر والنشر وكونه جسمانيا على ما هو مبرهن في محله وعند اهله، والنبوة العامة وما ضاهاها من العقليات المستقلة التى لا يستاهل لنقضه وإبرامه، واثباته ونفيه غير العقل، حتى لو وجدنا في الكتاب والسنة ما يخالفه ظاهرا فلا محيص عن تأويله اورد علمه إلى اهله كما امرنا بذلك. ومنها ما ثبت بضرورة الاديان أو دين الاسلام كالمباحث الراجعة إلى بعض خصوصيات المعاد، والجنة والنار والخلود فيهما، وما ضاهاها ومنها ما ثبت بالقران، والروايات المتواترة ومنها ما لا نجد فيها الا روايات آحاد قد توجب العلم والاطمينان احيانا و اخرى لا توجبه هذا كله في الاصول الاعتقادية واما الاحكام الفرعية، ايضا تارة ثابتة بضرورة الدين أو المذهب واخرى بظواهر الكتاب والسنة، آحادها أو متواترها وربما تثبت بالعقل الينا الثاني: ان العوارض النفسانية كالحب والبغض، والخضوع والخشوع ليست امورا اختيارية، حاصلة في النفس بارادة منها واختيار، بل وجودها في

النفس، انما تتبع لوجود مباديها، فان لكل من هذه العوارض مباد وعلل، تستدعى وجود تلك العوارض مثلا: العلم بوجود الباري وعظمته وقهاريته، يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلت كبريائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعة، وجوده الشامل، وقدرته النافذة، يوجب الرجاء والوثوق، والتطلب والتذلل، وكلما كملت المبادى، كملت النتائج، بلا ريب فظهر ان تلك العوارض، نتايج قهرية لا تستتبعه ارادة ولا اختيار، وانما يدور مدار وجود مباديها المقررة في محله وعند اهله الثالث: وهو اهم المطالب: ان التسليم القلبى، والانقياد الجنانى، والاعتقاد الجزمى لامر من الامور، لا تحصل بالارادة والاختيار، من دون حصول مقدماتها ومباديها ولو فرضنا حصول عللها واسبابها، يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبى عند حصول مباديها، ويمتنع الاعتقاد باضدادها - فتخلفها عن المبادى ممتنع، كما ان حصولها بدونها ايضا ممتنع. والفرق بين هذا المطلب، وما تقدمه اوضح من ان يخفى، إذا البحث في المتقدم عن الكبرى الكلية من ان العوارض القلبية لا تحصل بالارادة والاختيار، وهنا عن الصغرى الجزئية لهذه القاعدة، وهى ان التسليم والانقياد من العوارض القلبية، يمتنع حصولها بلا مباديها، كما يمتنع حصول اضدادها عند حصولها، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحدته، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده وعدم وحدته: ومن قام عنده البرهان الرياضي على ان زوايا المثلث

مساوية لقائمتيه، يمتنع مع وجود هذه المبادى، عقد القلب على عدم التساوى فكما لا يمكن الالتزام على ضد امر تكويني مقطوع به، فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضد امر تشريعي ثبت بالدليل القطعي. نعم لا مانع من انكاره ظاهرا، وجحده لسانا لا جنانا واعتقادا، واليه يشير قوله عزوجل وجحدوا بها، واستيقنتها انفسهم ظلما وعتوا. وما يقال من ان الكفر الجحودى يرجع إلى الالتزام القلبى على خلاف اليقين

الحاصل في نفسه، فاسد جدا. هذا هو الحق القراح في هذا المطلب من غير فرق بين الاصول الاعتقادية والفروع العلمية من غير فرق ايضا بين ان يقوم عليها برهان عقلي أو ثبت بضرورة الكتاب والسنة أو قام عليه الادلة الثابتة حجيتها بادلة قطعية من الادلة الاجتهادية والفقاهية فلو قام الحجة عند المكلف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها، يمتنع عليه ان يعقد القلب على خلافها، أو يلتزم جدا على طهارته، الا ان يرجع إلى تخطئة شارع والعياذ بالله وهو خارج عن المقام. وبذلك يظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة التشريع لا يرجع إلى محصل ان كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبى على كون حكم من الشارع مع العلم بانه لم يكن من الشرع، أو لم يعلم كونه منه، ومثله وجوب الموافقة، وهو عقد القلب اختيارا على الاصول والعقائد والفروع الثابتة بادلتها القطعية الواقعية (والحاصل) ان التشريع بهذا المعنى امر غير معقول بل لا يتحقق من القاطع حتى يتعلق به النهى، كما ان الاعتقاد بكل ما ثبت بالادلة، امر قهرى تتبع مباديها، ويوجد غب عللها بلا ارادة واختيار ولا يمكن التخلف عنها وللا للحاصل له مخالفتها فلا يصح تعلق التكليف لامر يستحيل وجوده، أو يجب وجوده بلا ارادة واختيار نعم التظاهر والتدين ظاهرا وعملا بشئ ليس من الدين افتراءا عليه، و كذبا على الله ورسوله وعترته الطاهرين، امر ممكن محرم لا كلام فيه فظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية عين وجوب العقد والتصميم اختيارا على الاحكام والفروع الثابتة من الشرع بعد قيام الحجة امر غير معقول لا تقع مصب التكليف وحمل كلامهم على وجوب تحصيل مقدمات الموافقة الالتزامية وحرمة تحصيل مقدمات خلافها كما ترى، واما ان كان المراد منه، هو البناء القلبى على الالتزام العملي و اطاعة امر مولاه، ويقابله البناء على المخالفة العملية، فهو بهذا المعنى امر معقول تعدان من شعب الانقياد والتجرى وبذلك يتضح ان ما ذهب إليه سيد الاساتذة المحقق الفشار كى (رحمه الله) من

وجود التجزم في القضايا الكاذبة على طبقها، حتى جعله (قدس سره) مناطا لصيرورة القضايا مما يصح السكوت عليها، وان العقد القلبى عليها يكون جعليا اختياريا، - لا يخلو من ضعف وقد اوضحه شيخنا العلامة قدس سره وقال: ان حاصل كلامه: انه كما ان العلم قد يتحقق في النفس بوجود اسبابه كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقق هذا المعنى، في الكلام يصير جملة يصح السكوت عليها، لان تلك الصفة الموجودة يحكى جزما عن تحقق في الخارج لكن فيه: ان العلم والجزم من الامور التكوينية التى لا توجد في النفس الا بعللها واسبابها التكوينية، وليس من الامور الجعلية الاعتبارية والالزم جواز الجزم في النفس بان الاثنين نصف الثلاثة، أو ان الكل اصغر من الجزء وما اشبهه من القضايا البديهية، وبالجملة ليس الجزم والعلم من الافعال الاختيارية حتى نوجده بالارادة والاختيار واما ما ذكره من كون الجزم

هو المناط في القضايا الصادقة والكاذبة، فهو و ان كان حقا الا ان الجزم في القضايا الصادقة حقيقي واقعى، وفى الكاذبة ليست الا صورة الجزم واظهاره وما هو المناط في الصدق والكذب هو الاخبار الجزمى، و الاخبار عن شئ بصورة الجزم والبت، واما التجزم القلبى، فلا ربط له لصحة السكوت وعدمها، ولا للصدق والكذب. والشاهد عليه انه لو اظهر المتكلم ما هو مقطوع بصورة التردد، فلا يتصف بالصدق و الكذب ولا يصح السكوت عليه، وتوهم ان المتكلم ينشأ حقيقة التردد في الذهن ويصير مرددا بلا جعل واختراع - كما ترى نقل مقال وتوضيح حال ان بعض الاعيان من المحققين (ره) ذكر وجها لصحة تعلق الامر والنهي، بالالتزام

والتسليم، فقال: ان الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري والوجود في قبال المعقولات، وهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية والافعال القلبية امور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثيرا ما يعلم باهلية المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا، ولا يقر به باطنا لخباثة نفسه أو لجهة اخرى وان كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته وهكذا كان حال كثير، من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله حيث انهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولو كان ملاك الايمان الحقيقي نفس العلم لزم ان يكونوا مؤمنين به، أو جعل الايمان الذى هو اشرف الكمالا مجرد الاقرار باللسان، حتى يلزم كفرهم لاجل عدم الاقرار وانت خبير، بانه قدس سره لم يبرهن على ان الالتزام من العلوم الفعلية دون الانفعالية بل من القريب كونه من انفعالات النفس ومن الكيفيات الحاصلة لها من المبادى الموجودة فيها أو حاصلة لها وما قال ان الكيفيات النفسانية محصورة غير وجيه لعدم قيام برهان على حصرها فالاشبه ان تكون نحو تلك الحالات من مقولة الكيف ومن الكيفيات النفسانية التى تنفعل بها النفس فما ادعاه من انه ضرب من الوجود وهو لا يدخل تحت مقولة غير صحيح، لان الموجود في صقع الامكان لا يمكن ان يكون موجودا مطلقا، فيلزم وجوب وجوده، وهو خلف، بل يكون موجودا مقرونا بالحد والحدود، فيتألف من وجود وماهية، ويدخل (على وجه التسامح) تحت احدى المقولات، اضف إلى ذلك ما عرفت: ان الالتزام لا ينفك عن العلم بالشئ، وانه يستتبع الالتزام في كمه وكيفه، في تفصيله واجماله، على مقدار علمه، ويوجد ذلك الالتزام في لوح النفس غب حصول العلم. وقد عرفت ان جحد الكفار لم يكن الا جحدا في الظاهر لعنادهم وعدواتهم وحب الرياسة، والعصبية الجاهلية، والا فكيف يمكن الانكار الباطني مع العلم الوجداني بالخلاف، فهل يمكن انكار وجود اليوم مع العلم بوجوده، ولا يلزم ما ذكر ان يكون الايمان هو العلم فقط، حتى يقال: ان الشيطان كان عالما بجميع

المعارف مع انه عد من الكفار، كما لا يلزم من ذلك ايضا كون الانقياد والتسليم القلبى حاصلين في النفس بالاختيار، بل الايمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخضوع القلب للنبوة. وقد فصلنا حقيقة العلم والايمان في بعض مسفوراتنا واوضحنا فيه: ان الايمان ليس مطلق العلم الذى يناله العقل ويعد حظا فريدا له. وبما ان المقام لا يسع طرح تلك الابحاث فليرجع من اراد التفصيل إلى محاله: فظهر انه لا يلزم من عدم كون العلم عين الايمان، كون الالتزام، والانقياد اختياريا متحققا بالارادة. هذا كله: في امكان تعلق الوجوب على الالتزام وعدمه، ثم انه لو فرضنا امكان التعلق، فالظاهر عدم وجوبه، لعدم

الدليل عليه في الفرعيات نقلا ولا عقلا، وعدم اقتضاء التكليف الا الموافقة العملية، وحكم الوجدان بعدم استحقاق العبد للعقوبتين، على فرض مخالفة التكليف عملا والتزاما، وعدم استحقاقه للعقوبة مع العمل بلا التزام، واستحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل والالتزام.
الرابع: انك قد عرفت ان الموافقة الالتزامية من الامور القهرية التابعة للعلم بالشئ، وليس من الامور الجعلية الاختيارية، و (عليه) فتتبع الموافقة الالتزامية في الخصوصيات للعلم بالاحكام، فان تعلق العلم بالحكم تفصيلا، يتعلق الالتزام تفصيلا وان تعلق به اجمالا، يصير الالتزام كذلك، ولو تعلق العلم بما يتردد بين المحذورين، يكون الالتزام مثله فلو بنينا على جواز جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهرى غير مناف للالتزام بالحكم الواقعي كما لا تنافى بين الحكم الواقعي المجعول على الذات، والحكم الظاهرى المجعول بعنوان المشكوك فيه، فكما يمكن جعل الحكمين والعلم بهما، يمكن الالتزام بهما فجريان الاصول لا مانع منه في الاطراف من ناحية لزوم الالتزام بالحكم الواقعي

كما ان جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي لمكان الطولية (١)
الامر السادس: في العلم الاجمالي يقع الكلام في مرحلتين: الاولى: في ثبوت التكليف، بالعلم الاجمالي، الثانية، في جواز اسقاطه بالعمل على طبقه، وبما ان هذا البحث طويل الذيل، مترامى الاطراف، نحيل بعض المباحث إلى مبحث البرائة والاشتغال فنقول: اما الاولى: فاعلم انه قد يطلق العلم الاجمالي ويراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذى لا يحتمل فيه الخلاف، ولا يحتمل رضا المولى بتركه، وقد يطلق على الحجة الاجمالية، كما إذا قامت الدليل الشرعي على حرمة الخمر على نحو الاطلاق ثم علمنا: ان هذا أو ذاك خمر، فليس في هذه الصورة علم قطعي بالحرمة الشرعية التى لا يرضى الشارع بتركه، بل العلم تعلق باطلاق الدليل والحجة الشرعية، والاجمال في مصداق ما هو موضوع للحجة الشرعية، و (حينئذ) فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجة فما هو المناسب للبحث عنه في المقام هو الاول كما ان المناسب لمباحث الاشتغال هو الثاني. فنقول المشهور المتداول كون العلم علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، وربما يقال بكونه علة، تامة بالنسبة إلى الثانية دون الاولى ونسب إلى بعضهم جواز المخالفة القطعية فضلا عن احتمالها، ولا يهمنا سرد الاقوال بعد كون المسألة عقلية محضة غير ان هذه الاقوال يظهر حالها صحة وفسادا بعد ملاحظة ما هو مصب النزاع في هذا الباب. قد عرفت ان البحث في المقام انما هو عن القطع الوجداني بالتكليف الفعلى

---

(١) ثم ان ان سيدنا الاستاذ دام ظله قد استقصى الكلام في الدورة السابقة في توضيح احكام القطع، فاوضح مقالة الاخباريين في المقام، كما تكلم في حجية قطع القطاع غير انه (دام ظله) قد اسقط في هذه الدورة هاتيك المباحث، ونحن قد اقتفيناه اثره، اطال الله بقاه (*)

الذى لا يحتمل الخلاف ويعلم بعدم رضا المولى بتركه لكن اشتبه متعلق التكليف بحسب المصداق أو غيره كما ان البحث في باب الاشتغال انما هو عن العلم بالحجة المحتمل صدقها، وكذبها كاطلاق دليل حرمة الخمر الشامل لصورتي العلم بالتفصيل والاجمال. وعلى ذلك فلا شك ان العلم والقطع الوجداني بالتكليف علة تامة لحرمة

المخالفة ووجوب الموافقة القطعيين، ولا يجوز الترخيص في بعض اطرافه فضلا عن جميعه ذ الترخيص كلا أو بعضا ينافى بالضرورة مع ذاك العلم الوجداني فان الترخيص في تمام الاطراف يوجب التناقض بين الارادتين في نفس المولى، كما ان الترخيص في بعضها يناقض ذاك العلم في صورة المصادفة، وان شئت فحاسب في نفسك، فهل يمكن تعلق الارادة القطعية على ترك شرب الخمر، الذى يتردد بين الاطراف، مع الترخيص في تمامها أو بعضها مع احتمال انطباق الواقع. وبذلك يظهر انه لا مناص عن الاحتياط المحرز للواقع في تمام الاقسام من الشبهات، محصورة كانت أو غير محصورة، بدوية كانت أو غيرها، فان العلم القطعي بالتكليف لا يجتمع ابدا مع الترخيص في الشبهات في أي قسم منها، وسيوافيك في مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي، ان الترخيص في الشبهات لا ينفك عن رفع اليد عن التكاليف، والتصرف في المعلوم والتكليف وصيرورته شأنيا والا فمع الفعلية بالمعنى الذى عرفته لا يجوز احتمال الترخيص فضلا عن الترخيص الفعلى. والحاصل انه مع العلم القطعي بالتكليف، لا يمكن العلم بالترخيص لاستلزامه العلم بالمتناقضين، كما لا يجوز العلم به مع احتمال التكليف القطعي، لان الترخيص الفعلى مع احتمال التكليف من باب احتمال اجتماع النقيضين ويعد من اجتماعهما على فرض المصادفة. وبهذا يعلم ان وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف واحتماله مع الجهل بالواقع، وانه لا فرق في عدم جواز الترخيص بين العلم القطعي بالتكليف

أو احتمال ذلك التكليف، وانه ليس ذلك لاجل كون العلم علة تامة للتنجيز أو مقتضيا له، فان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم، فالامتناع حاصل، سواء كان العلم منجزا ام لا كان علة تامة ام لا، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتماله وقد عرفت انه مشترك بين العلم الاجمالي والشبهة البدوية مع ان فيها لا يكون التكليف منجزا فملخص الكلام ان احتمال الترخيص مع احتمال التكليف الفعلى مستلزم لاحتمال اجتماع النقيضين فضلا عن احتماله مع العلم بالتكليف كذلك ومما ذكر يظهر حال الاقوال المذكورة في الباب، فان كل ذلك ناش عن خلط ما هو مصب البحث مع ما هو مصبه في باب الاشتغال، فما يقال من ان للشارع الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية عند العلم بالتكليف التفصيلي كما في مجارى الاصول فكيف مع العلم الاجمالي صحيح لو أراد بها ما هو مصب البحث في باب الاشتغال، فان الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم، وتقبل الناقص مقام الكامل أو ما اشبهه من التوسعة في مصداق الطبيعة، واما لو تعلق العلم الوجداني بان الطهور شرط للصلوة فمع هذا العلم، لا يعقل الترخيص والمضى اشكال وجواب اما الاول: فيمكن ان يقال: ان بين عنواني المحرم الواقعي والمشتبه عموم من وجه فهل يمكن ان يتعلق بهما حكمان فعليان كما في باب الاجتماع، و التصادق في الخارج لا يوجب التضاد وبعبارة اوضح: انه قد مر الكلام في ان مصب الاحكام هو العناوين الطبيعية وان المصاديق الخارجية لا يعقل تعلق الارادة بها، فان الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وعلى ذلك بنينا جواز تعلق الوجوب بالصلوة، والحرمة بالغصب لانفكاكهما في لحاظ تعلق الاحكام، وان اجتماعهما في الخارج احيانا لا يستلزم الامر والنهى بشئ واحد وعليه فيمكن ان يقال: ان الحرمة القطعية قد تعلقت بالخمر الواقعي، والترخيص بالمشتبه بما هو مشتبه، والتصادف في الخارج لا يستلزم جعل الترخيص

في محل النهى واما الثاني: ان الكلام في المقام انما هو في مقدار تنجيز القطع ثبوتا، وانه إذا تعلق بشئ اجمالا، فهل يجوز الترخيص في بعض الاطراف أو تمامها، أو لا فتعلق الترخيص بعنوان آخر خارج عن محط البحث فان قلت الظاهر ان هذا ينافى ما مر: (من ان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم فالامتناع حاصل كان العلم منجزا أو لا) قلت: لا تنافى ذلك ما مر لان ما مر في وجه امتناع الترخيص فقلنا ان علة الامتناع مقدم رتبة والكلام هيهنا في مقدار تنجيز العلم لا وجه الامتناع فافهم هذا اولا وثانيا ان جعل الترخيص بعنوان مشتبه الحرام ناظر إلى ترخيص الحرام الواقعي على فرض التصادف، وهو لا يجتمع مع الحرمة الفعلية وان قلنا بجواز الاجتماع، لان الحكمين في باب الاجتماع متعلقان بعنوانين غير ناظرين إلى الاخر واما فيما نحن فيه يكون الترخيص ناظرا إلى ترخيص الواقع بعنوان التوسعة، وهو محال مع الحكم الفعلى، فلا يرتبط بباب الاجتماع والحاصل: ان قول الشارع اقم الصلوة ليس ناظرا إلى قوله الآخر لا تغصب واجتماعهما صدفة في مورد، لا يرتبط بمقام الجعل، واما المقام، فالمولى إذا علم بان بعض تكاليفه القطعية ربما يخفى على المكلف من حيث الاجمال، فلو رخص في مقام الامتثال وقال رفع عن امتى مالا يعلمون يكون ناظرا إلى ما اوجبه على المكلف، فمع الارادة القطعية على الامتثال مطلقا، لا يصح الترخيص منه قطعا فتدبر. المقام الثاني وهذا المقام راجع إلى سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي فنقول: هل يجزى الامتثال الاجمالي إذا اتى المأمور به بجميع شرائطه وقيوده، مع التمكن من الامتثال التفصيلي أو لا، ومحل النزاع انما إذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الاجمال

والتفصيل لا غير فالمسألة عقلية محضة، وبذلك يظهر النظر ما عن بعض محققى العصر قدس سره حيث انه بنى جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه والتميز في المأمور به شرعا وعدم حصولهما الا بالعلم التفصيلي، أو عدم اعتبارهما، وان اصالة الاطلاق أو اصالة البرائة، هل يرجع اليهما عند الشك في اعتبار هذه الامور أو لا وجه النظر ان هذا خروج عن محط البحث ومصب النزاع، فانه ممحض في المسألة العقلية البحتة، وهى ان الامتثال الاجمالي هل هو كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشراشر شرائطه، واجزائه، أو لا، واما القول بان الامتثال الاجمالي مستلزم لعدم الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه، فخروج عن البحث كما ان البحث عن لزوم قصد الوجه والتميز وعدمهما و ابتناء المقام عليه، كلها بحث فقهى لا يرتبط بالمقام لانه لو احتمل، دخالة ما ذكرنا لا يكون الموافقة علمية اجمالية، بل احتمالية خارجة عن مصب البحث. وان شئت قلت: ان البحث في ان العقل في مقام الامتثال هل يحكم بلزوم العلم التفصيلي عند الاتيان بالمأمور به حال الاتيان به، وان الموافقة الاجمالية القطعية لا تفيد مع الاتيان بالمأمور به بجميع قيوده - أو لا -، فالقول باحتمال دخالة قيد شرعا في المأمور به وانه لا يحصل الا بالعلم التفصيلي، اجنبي عن المقام. إذا عرفت ذلك: ان القائلين بعدم الاكتفاء يرجع محصل مقالهم إلى امرين الاول: ان التكرار لعب بامر المولى وان العقل يحكم بان اللاعب بامره لا يمكن ان يتقرب به ولو اتى بجميع ما امر به. الثاني: ان الامتثال التفصيلي مقدم على الامتثال الاجمالي ومع التمكن منه لا تصل النوبة إليه - فنقول اما الاول ففيه انه ربما يترتب الغرض العقلائي على التكرار فلا نسلم ان الاحتياط لعب بامر المولى وتلاعب به. بل يمكن القول بالصحة إذا كان مطيعا في اصل الاتيان وان كان لاعبا في كيفية الامتثال، فالصلوة على سطح المنارة أو على امكنة غير معروفة تجزى عن الواجب وان كان لاعبا في ضمائمه.

واما الثاني فقد قرره بعض اعاظم العصر، وملخص ما افاده: ان حقيقة الاطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون المحرك له، نحو العمل هو تعلق الامر به وهذا الاحتمال لا يتحقق في الامتثال الاجمالي، فان الداعي في كل واحد من الطرفين هو احتمال الامر، فالانبعاث، انما يكون عن احتمال البعث، وهذا وان كان قسما من الاطاعة الا انهما متأخرة رتبة عن الامتثال التفصيلي فالانصاف ان مدعى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الاجمالي مع التمكن عن التفصيلي في الشبهات الموضوعية والحكمية، لا يكون مجازفا ومع الشك يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال. ثم نقل الفاضل المقرر (رحمه الله) وجها آخر وهو ان اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعية ولو بنتيجة التقييد. وفيه: منع انحصار الاطاعة في الانبعاث عن البعث، بل يشمل للانبعاث عن احتمال الامر ايضا، بل الاتى بالمأمور به بداعي اهتمال الامر اطوع ممن اتى به لاجل الانبعاث القطعي فان الانبعاث عن احتمال الامر، كاشف عن قوة المبادى الباعثة إلى الاطاعة في نفس المطيع، من الاقرار بعظمته، والخضوع لديه. على ان الباعث ليس هو الامر الواقعي والالزم الالجاء، وعدم صدور العصيان من احد، بل الباعث هو تصور امر الآمر وما يترتب عليه من العواقب والآثار، فينبعث عن تلك المقدمات رجاء للثواب، أو خوفا من العقاب وهذا المعنى موجود عند الانبعاث عن الاحتمال، و (الحاصل) ان الباعث هو المبادى الموجودة في نفس المطيع من الخوف والخضوع، وهو موجود في كلا الامتثالين، اعني عند القطع بالامر أو احتماله. على ان الباعث للاتيان بالاطراف انما هو العلم بالبعث المردد بين الاطراف فالانبعاث انما هو عن البعث في الموافقة الاجمالية ايضا والاجمال انما هو في المتعلق اضف إلى ذلك ان ما ادعاه من كون الامتثال التفصيلي من القيود الشرعية على فرض امكان اعتباره شرعا بنتيجة التقييد، فهو مما لا دليل عليه، والاجماع في المقام مما

لا اعتبار لمحصله فضلا عن منقوله، لان المسألة عقلية يمكن ان يكون المستند هو الحكم العقلي دون غيره فتلخص ان دعوى تقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي ممنوع بعد كون الحاكم في باب الاطاعات هو العقل، وهو لا يشك في ان الآتى بالمأمور به على ما هو عليه بقصد اطاعة امره ولو احتمالا محكوم عمله بالصحة، ولو لم يعلم عين الاتيان ان ما اتى به هو المأمور به، لان العلم طريق إلى حصول المطلوب لا انه دخيل فيه، وعليه فدعوى دخالة العلم التفصيلي في حصول المطلوب دعوى بلا شاهد، فلا تصل النوبة إلى الشك حتى نتمسك بالقواعد المقررة للشاك هذا كله فيما إذا كان مستلزما للتكرار، واما إذا لم يستلزم، فقد قال رحمه الله بعدم وجوب ازالة الشبهة، وان تمكن منها لامكان قصد الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الامر به، وان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك الا إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الاجزاء (انتهى) وانت خبير انه لو قلنا بلزوم كون الانبعاث عن البعث في صدق الاطاعة، لابد من القول بعدم كفاية الامتثال الاجمالي في الاجزاء ايضا، فان الاجزاء وان لم يكن متعلقة للامر مستقلة، لكن الانبعاث نحوها يكون بواسطة بعث المولى إلى الطبيعة، فما لم يعلم ان السورة جزء من الواجب، لا يمكن ان يصير الامر المتعلق بالطبيعة، باعثا إلى الجزء فالاتيان بالجزء المشكوك فيه ليس انبعاثا عن البعث القطعي، وهذا لا ينافى ما ذكرناه في مقدمة الواجب من ان البعث إلى الاجزاء لابد وان يكون بعين البعث نحو الطبيعة، ولكن هذا البعث لا يتحقق الا مع العلم بالجزئية (وقد اسقط سيدنا الاستاذ في هذه الدورة كثيرا من المباحث التى بحث عنها في الدورة السابقة و نحن

قد اسقطنا بعض المباحث روما للاختصار، وسيأتى في مبحث الاشتغال فتربص حتى يأتيك البيان)

القول في الظن ولابد من الكلام في مقامين: الاول في امكان التعبد بالظن والثانى في وقوع التعبد به، وقد حكى عن ابن قبة امتناع التعبد وانكار امكانه، الا ان ما استدل به ليس على نسق واحد فان قوله: التعبد بالخبر الواحد يستلزم اجتماع الحلال والحرام و المفسدة والمصلحة، وان كان ظاهرا في نفى الامكان، الا ان قوله الاخر: لو جاز الاخبار عن النبي لجاز الاخبار عن الله يلوح منه نفى الوقوع مع قبول امكانه، وعليه لا يكفى في رده اثبات الامكان حتى يثبت وقوعه ثم ان الاستحالة التى ادعيت انما هي الذاتي أو الوقوعى، واما الامكان فليس المراد منه الامكان الذاتي قطعا فانه يحتاج إلى اقامة البرهان عليه ولا برهان عليه بل المراد الامكان الاحتمالى الواقع في كلام الشيخ: رئيس الصناعة من: انه كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. و الامكان الاحتمالى معناه تجويز وقوعه في مقابل ردعه وطرحه بلا برهان، وان شئت قلت: عدم الاخذ باحد طرفي القضية والجزم بامكانه أو امتناعه كما هو ديدن غير اصحاب البرهان. وهذا من الاحكام العقلية يحكم به العقل السليم، ولو جرى عليه العقلاء في اجتماعهم، فلاجل حكم عقولهم الصحيحة، وليس بناء منهم على الامكان لمصلحة من المصالح الاجتماعية كما هو الحال في سائر اصولهم العقلائية ثم ان ما هو المحتاج إليه في هذا المقام هو الامكان الاحتمالى فلو دل دليل على حجية الظنون وجواز العمل باحاد الاخبار، لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة ما لم يدل دليل قطعي علي امتناعه، نعم لو دل دليل قطعي على امتناعه يأول ما دل على حجيتها بظواهره: فاللازم رد ما استدل به القائل على الامتناع، حتى ينتج الامكان الاحتمالى فيؤخذ بظواهر ادلة الحجية وبذلك يظهر ان تفسير الامكان بالذاتي والوقوعى في غير محلة إذ مع انه لا طريق إليه، غير محتاج إليه، نعم الاستحالة المدعاة هي الذاتي والوقوعى على بعض

تقاديرها، فالاولى ان يقال في عنوان البحث هكذا: القول في عدم وجدان الدليل على امتناع التعبد بالامارات واما ما افاد بعض اعاظم العصر: من ان الامكان هو الامكان التشريعي لا التكويني فان للتوالي المتوهمة هي المفاسد التشريعية لا التكوينية، فلا يخلو عن اشكال فان الامكان التشريعي قسم من الوقوعى، وليس قسيما له، ولو صح تقسيمه حسب المورد لصح تقسيمه إلى انه قد يكون فلكيا و عنصريا، ملكيا، ملكوتيا، وهكذا. اضف إلى ذلك ان المحذورات المتوهمة، مثل اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة والكراهة والارادة في مورد واحد. محذورات تكوينية لا غير المحذورات المتوهمة في التعبد بالظن لما كان المنقول عن ابن قبة مما بحث عنه الاصحاب كثيرا: فنرى المقام غنيا عن ذكر عبارته وجوابه فنبحث في المقام مثل ما بحث عنه الاعاظم من المتأخرين ويتضح في ضمنه خلل ما استدل به ابن قبة، وان كان كلامه اساسا لبعض ما ذكر. فنقول: ان المحذورات المتوهمة اما راجعة إلى ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة، الملزمتين بلا كسر وانكسار واما إلى مبادى الخطابات كاجتماع الكراهة والارادة، والحب والبغض، أو الي نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين، واما إلى لازم الخطابات كالالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فهذه اقسام اربعة من المحذورات، وعلى ذلك فحصر ملاك الامتناع في الملاكى و

الخطابى لا وجه له، كما ان عد الاخير من المحذورات الملاكية، لا يخلو عن خلل فنقول: المحذور الاول تفويت المصلحة والمفسدة الذى هو رابع المحاذير، فلان المفروض ان الظن ليس دائم المطابقة، فالامر بالعمل على طبقه تفويت للمصالح من الشارع على المكلف والقاء للمفاسد، إذ لو لا امره لكان عليه السؤال وتحصيل العلم عند الانفتاح، والعمل بالاحتياط عند انسداده. وبذلك يظهر ان هذا المحذور لا يختص بصورة الانفتاح كما ادعاه بعض اعاظم

العصر (قدس سره) قائلا بان العمل على طبق الامارة لو صادف خير جاء من قبلها، بل يجرى في صورة الانسداد ايضا، إذ لو لا امره، وترخيصه ترك الاحتياط، كان عليه العمل بما هو مبرئ للذمة قطعا، وما استدل به مسلم لو كان الامر دائرا بين العمل به وبين ترك العمل به وبغيره مطلقا، لكنه دائر بين العمل به وبين العمل بالاحتياط أو التجزى فيه، فلا يختص الاشكال بصورة الانفتاح بل يعم. وقد يذب عن الاشكال بان الامارات غير العلمية، ربما يمكن ان تكون اكثر اصابة عن العلم والاعتقاد الجازم، أو مساوية لها فالشارع الواقف على السرائر لاجل وقوفه على هذه الجهة امر بالعمل على طبق الامارات، وترك تحصيل العلوم المساوية للامارات من حيث الصدق أو ادون، فلا يكون القاءا في المفسدة، أو تفويتا للمصلحة كان باب العلم مفتوحا أو منسدا الظاهر عدم صحة الجواب، فانه ان اراد من الانفتاح حال حضور الامام مع امكان نيل حضوره والسؤال عنه، فلا اشكال ان المسموع عنه عليه السلام اقل خطاءا من هذه الروايات المنقولة بوسائط، فان احتمال مخالفة الواقع فيما سمعه عن الامام ليس الا لاجل التقية أو امر اندر منه. وهذا بخلاف الروايات المعنعنة المنقولة عن رجال يختلفون في الحفظ والوثاقة، وحسن التعبير، وجودة الفهم. وان اراد منه، حضوره عليه السلام مع تعسر السؤال عنه لبعد بلد المكلف، أو كونه محبوسا، أو محصورا من ناحية الاشرار، ففيه ان تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة، حتى يقال بان الامارات اكثر مطابقة منه، وما هو الممكن هو العلم بالموافقة الاجمالية ولكنه دائم المطابقة للواقع، إذ لو اتى المكلف بمؤدى الامارة وسائر المحتملات، فلا يعقل اصوبية مؤدى الامارة عن العلم، ولو صدق ذلك لكان الاحتياط في موارد تحقق الامارة خلاف الاحتياط مع الضرورة بخلافه ويظهر منه حال الانسداد. فان قلت ان امر الشارع بالتعبد باخبار الاحاد علة لانتشار الاحاديث في الاقطار

والامصار، فلو لم يقع من الشارع ايجاب التعبد بها لم يتحقق الدواعى إلى نقلها اصلا ولو ترك نقلها، صارت الاحكام منسية غير معلومة لا اجمالا ولا تفصيلا، ومعه لا يتمكن الانسان من الاطاعة الاجمالية والاحتياط في العمل لان طريقه صار مغفولا عنه لعدم انقداح الاحتمال في الاذهان الا ببركة ما وصل الينا منهم (ع). قلت مع ان الدواعى إلى نقل الاخبار كثيرة، ان الشارع يمكن ان يتوصل إلى غرضه (الاحتياط عند عدم العلم) بايجاب نشر الروايات ونقلها وبثها، حتى يحصل بذلك موضوع للعمل بالاحتياط. ويمكن ان يذب عن الاشكال: بان في ايجاب تحصيل العلم التفصيلي في زمان الحضور وفى ايجاب الاحتياط في زمن الغيبة أو الحضور مع عدم امكان الوصول إليه عليه السلام مفسدة غالبة توضيحه: اما في زمان الانفتاح، فلان السؤال عن الائمة عليهم السلام وان كان امرا ممكنا غير معسور، الا ان الزام الناس في ذلك الزمان على العمل بالعلم، كان يوجب ازدحام الشيعة على بابهم، وتجمعهم حول دارهم وكان

التجمع حول الامام ابغض شئ عند الخلفاء، وكان موجبا للقتل والهدم وغيرهما فلو فرض وجوب العلم التفصيلي في زمن الصادقين (ع) كان ذلك موجبا لتجمع الناس حول دارهم وديارهم بين سائل وكاتب، وقارئ ومستفسر، وكان نتيجة ذلك تسلط الخلفاء على الشيعة وردعهم، وقطع اصولهم عن اديم الارض، وعدم وصول شئ من الاحكام الشرعية موجودة بايدينا. فدار الامر بين العمل بالاخبار الواردة عنهم (ع) بطريق الثقات الموصلة إلى الواقع غالبا وان خالفت احيانا، وبين ايجاب العلم، حتى يصل بعض الشيعة إلى الواقع ويحرم آلاف من الناس عن الاحكام والفروع العملية، لما عرفت ان الالزام على تحصيل العلم كان ذلك مستلزما للتجمع على باب الائمة، وكان نتيجة ذلك صدور الحكم من الخلفاء باخذهم وشدهم وضربهم وقتلهم واضطهادهم تحت كل حجر ومدر. واما الاحتياط في هذه الازمان، أو زمن الحضور لمن لم يمكن له الوصول إليهم (ع) ففساده اظهر من ان يخفى، فانه مستلزم للحرج الشديد، واختلال النظام، و

رغبة الناس عن الدين الحنيف، بل موجب للخروج من الدين، فان الحكيم الشارع لابد له ملاحظة طاقة الناس واستعدادهم في تحمل الاحكام والعمل بها، ومثله التبعيض في الاحتياط فانه لو لم يوجب حرجا شديدا، لكنه موجب رغبة جمهرة الناس عن الدين. وبالجملة: البناء على الاحتياط المطلق، أو بمقدار ميسور، في جميع التكاليف من العبادات والمعاملات والمناكحات، وغيرها يستلزم الحرج الشديد في بعض الاحوال، ورغبة الناس عن الدين، وقلة العاملين من العبد للاحكام في بعض آخر فلاجل هذا كله، امضى عمل العقلاء وبنائهم في العمل بالظنون واخبار الآحاد بمقدار يؤسس لهم نظاما صحيحا، وهذا وان استلزم فسادا وتفويتا غير انه في مقابل اعراض الناس عنه، وخروجهم منه وقلة المتدينين به، لا يعد الا شيئا طفيفا يستهان به ثم ان الشيخ الاعظم (قدس سره) التزم بقبح التعبد بالظنون في حال الانفتاح واما حال الانسداد فقد ذهب إلى ان التفويت متدارك بالمصلحة السلوكية، واوضحه بعض اعاظم العصر بما حاصله: ان قيام الامارة يمكن ان يكون سببا لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة من دون ان يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الامارة، غير ما كان عليه من المصلحة بل المصلحة في تطرق الطريق، وسلوك الامارة، وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على انه هو الواقع، بترتيب الاثار المترتبة على الواقع على المؤدى وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف. انتهى اقول وفيه مواقع للنظر منها ان حجية الامارة في الشرع ليس الا امضاء ما كان في يد العقلاء في معاشهم ومعادهم، من غير ان يزيد عليه شيئا أو ينقص منه شيئا ومن المعلوم ان اعتبار الامارات لاجل كونها طريقا للواقع فقط من دون ان يترتب على العمل بها مصلحة وراء ايصالها إلى الواقع، فليس قيام الامارة عند العقلاء محدثا للمصلحة لا في المؤدى ولا في العمل بها وسلوكها. وعليه فالمصلحة السلوكية لا اساس لها.

ومنها: انه لا يتصور لسلوك الامارة وتطرق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤداها فإذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة، فليس سلوكها الا العمل على مؤداها والاتيان به: فلا يتصور للسلوك وتطرق الطريق مصلحة وراء المصلحة الموجودة في الاتيان بالمؤدى وان شئت قلت: الاتيان بالمؤدى، مع المؤدى المحقق في الخارج غير

متغايرين الا في عالم الاعتبار، كتغاير الايجاد والوجود، فهذه المفاهيم المصدرية النسبية لا يعقل ان تصير متصفة بالمصلحة والمفسدة، بل المفسدة والمصلحة قائمة بنفس الخمر والصلوة. وبعبارة اوضح: كون شرب الخمر واتيان الصلوة متعلقا للحرمة والوجوب. وموصوفا بالمصلحة والمفسدة. لا ينافى كون تطريق الطريق محلا للحكم وموضوعا له، فان تطرق الطريق عين ترك شرب الخمر وعين الاتيان بالصلوة ومنها: ان ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده، ان المصلحة قائمة بالتطرق و السلوك بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة، وعليه فلو اخبر العادل عن الامور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد ايضا لانه إذا مصلحة سلوكية وهو كما ترى. ومنها: ان لازم تدارك المصلحة الواقعية، بالمصلحة السلوكية هو الاجزاء وعدم لزوم الاعادة، والقضاء، إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الامر بالتطرق ولو تدارك سقط الامر، والمفروض ان المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف، فما يظهر من التفصيل من الشيخ الاعظم وبعض اعاظم العصر ليس في محله ثم ان البحث عن الاجزاء قد فرغنا عنه في الاوامر فراجع وسيوافيك لباب القول فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد. المحذور الثاني: " محذور اجتماع الضدين والنقيضين والمثلين " اما هذا المحذور الذى كان ثالث المحاذير: فهو مبنى على ما هو المسلم عندهم: من ان الاحكام الخمسة متضادة باسرها يمتنع اجتماعها في موضوع واحد، والمراد من الاحكام (على ما صرحوا به في بحث اجتماع الامر والنهى وفى باب الجمع بين

الحكم الواقعي والظاهري) هو الاحكام البعثية والزجرية وغيرهما. فلو فرضنا كون صلوة الجمعة محرمة في نفس الامر وقامت الامارة على وجوبها، تصير صلوة الجمعة مهبطا لحكمين متضادين. ولا يخفى عليك: ان ما اشتهر بينهم من ان الاحكام متضادة باسرها، ليس له اساس صحيح، وقد استوفينا بعض الكلام في ذلك عند البحث عن جواز اجتماع الامر والنهى ولكن نعيده هنا حذرا عن الاحالة فنقول: انهم عرفوا الضدين بانهما الامران الوجوديان غير المتضائفين، المتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصور اجتماعهما فيه بينهما غاية الخلاف، و (عليه) فما لا وجود له لا ضدية بينه وبين شيئ آخر، كما لا ضدية بين اشياء لا وجود لهما كالاعتباريات التى ليس لها وجود الا في وعاء الاعتبار. وعلى هذا التعريف لا ضدية ايضا بين اشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لهما به قيام حلول وعروض إذا عرفت هذا: فاعلم: ان الانشائيات كلها من الامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في وعاء الاعتبار، فان دلالة الالفاظ المنشأ بها على معانيها انما هي بالمواضعة والوضع الاعتباريين. فلا يعقل ان يوجد بها معنى حقيقي تكويني اصيل، فهيئة الامر والنهى وضعت للبعث والزجر الاعتباريين في مقابل البعث والزجر التكوينيين، فقول القائل: صل، مستعمل في ايجاد البعث والحث والتحريك الاعتباري، فالعلة اعتباري والمعلول مثله، وما ربما يقال من ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الامر يراد به ان نفس الانشاء يكون منشئا للمعنى في وعاء الاعتبار، بحيث يكون الالفاظ التى بها يقع الانشاء كهيئتي الامر والنهى، مصاديق ذاتية للفظ، وعرضية للمعنى المنشأ لا انهما علل المعاني المنشئة فان العلية والمعلولية الحقيقيتين لا يعقل بينهما وان شئت قلت: ان التكلم بصيغة الامر، بما هو تكلم وصوت معتمد علي مقطع الفم امر تكويني من مراتب التكوين، واما جعل هذا التكلم دليلا علي

على ارادة البعث والتحريك، بلا آلة تكوينية، فانما هو بالجعل والمواضعة التى هو الموجب الوحيد لانفهام الامر المنشأ (البعث) فإذا كان المبدء امرا اعتباريا فالاخر مثله. وعلى هذا الاساس، فالاحكام التكليفية، كلها من الامور الاعتبارية لا وجود حقيقي لها الا في وعاء الاعتبار، ومن ذلك يعلم ان الاضافات المتصورة عند الامر بالشئ ليست الا اضافات اعتبارية فان للامر اضافة إلى الآمر اضافة صدور، واضافة إلى المأمور اضافة انبعات، واضافة إلى المتعلق اضافة تعليقية، اولية، والى الموضوع اضافة تعليقية ثانوية، وهكذا، فهذه الاضافات ليست من مراتب التكوين، وانما هي امور اعتبارية يستتبع بعضها بعضا. وبذلك يظهر ان الاحكام التكليفية ليست اعراضا بالنسبة إلى متعلقاتها فليس قيام المعاني الاعتبارية (الاحكام) بمتعلقاتها أو موضوعاتها، قيام حلول وعروض فيهما، بل كل ذلك تشبيهات وتنزيلات، للمعقولات على المحسوسات، فان الامور الاعتبارية انزل من ذلك كله. إذا عرفت ذلك تقف على بطلان القول بان الاحكام الخمسة امور متضادة كما اشتهر عنهم في باب الترتب واجتماع الامر والنهى، والجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية وغيرها واظن انك بعد الوقوف على ما ذكرنا تقف على ان بطلان الضدية فيها ليس لاجل انتفاء شرط الضدية أو قيدها فيها، بل البطلان لاجل ان التضاد والتماثل والتخالف من مراتب الحقيقة، أي المهية الموجودة، في المادة الخارجية فالاحكام لا حظ لها من الوجود الخارجي، حتى يتحمل احكامه، وقس عليه سائر القيود، فانها ايضا منتفية، كما ذكرنا. واما امتناع الامر والنهى بشئ واحد بجهة واحدة من شخص واحد، فليس لاجل تضاد الاحكام بل لاجل مباديهما كالمصالح والمفاسد، والارادة والكراهة وهما لا تجتمعان، على ان الامر بالشئ جدا. والنهى عنه كذلك من آمر عالم ممتنع لانه يرجع إلى التكليف بالمحال، ومرجعه إلى التكليف المحال كما مر وجهه في مبحث

الاجتماع والامتناع. وليعذرني اخواني من الاطالة وهو اولى من الاحالة المحذور الثالث " محذور اجتماع الارادة الوجوبية والتحريمية حاصل الاشكال ان الارادة القطعية قد تعلقت بالعمل على الاحكام الواقعية و المفروض ان الامارات قد تؤدى إلى خلاف الواقع، فايجاب التعبد بها والترخيص بالعمل بها مع فعلية الارادة المتعلقة بالاحكام الواقعية مما لا يجتمعان وهذا الاشكال سيال في الاحكام الظاهرية كلها، امارة كانت أو اصلا، فان ارادة العمل على طبق العمارة والاستصحاب، أو قاعدة الفراغ، واصالة الاباحة وهكذا، مما لا يجتمع مع الارادة الحتمية بالنسبة إلى الاحكام الواقعية، بعدما علم ان الاصول والامارات قد تؤديان إلى خلاف الواقع اما الجواب فنقول: اعلم ان للحكم الشرعي مرتبتين ليس غير " الاولى " مرتبة الانشاء وجعل الحكم، على موضوعه كالاحكام الكلية القانونية قبل ملاحظة مخصصاتها ومقيداتها نحو قوله تعالى. اوفوا بالعقود، أو احل الله البيع، وكالاحكام الشرعية التى نزل به الروح الامين على قلب نبيه، ولكن لم يأن وقت اجرائها لمصالح اقتضته السياسة الاسلامية، وترك اجرائها إلى ظهور الدولة الحقة (عجل الله تعالى فرجه) الثانية مرتبة الفعلية وهى تقابل الاولي من كلتا الجهتين، فالاحكام الفعلية، عبارة عن الاحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات و التقييدات حسب الارادة الجدية، أو ما، آن وقت اجرائها، فالذي قام الاجماع على انه بين العالم والجاهل سواسية، انما هو الاحكام الانشائية المجعولة على موضوعاتها سواء قامت عليه الامارة ام لا، وقف به المكلف ام لا وهكذا وهى لا يتغير عما هي عليه، واما الفعلية، فيختلف فيها الاحوال كما سيوضح واما توضيح الجواب وحسم الاشكال فهو ما مر منا،: ان مفاسد ايجاب الاحتياط كلا أو تبعيضا صارت موجبة لرفع اليد في مقام الفعلية عن الاحكام الواقعية

في حق من قامت الامارة أو الاصول على خلافها، وليس هذا امرا غريبا منه، بل

هذا نظام كل مقنن إذ في التحفظ التام على الواقعيات من الاحكام مفسدة عظيمة لا تجبر بشئ ايسرها خروج الناس من الدين، ورغبتهم عنه، وتبدد نظام معاشهم ومعادهم فلاجل هذا كله، رفع اليد عن اجراء الاحكام في الموارد التى قام الامارة أو الاصل على خلافها، وليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الاحكام وملاكاتها في موارد قيام الامارات والاصول على خلافها، حتى يتقيد الاحكام الواقعية بعدم القيام بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابدية ومزاحمة الفاسد والافسد في مقام الاجراء فالاحكام الواقعية تنشأ على موضوعاتها من غير تقييد وتوهم لغوية تلك الاحكام الانشائية، إذا فرض قيام الامارة أو الاصل على خلافها من اول زمن تشريعها مندفعة بانه لا محالة ينكشف الخطاء ولو عند ظهور الدولة الحقة ولو كانت عاطلة غير منشأة من رأس، صارت مهملة إلى الابد حتى بعد قيام القائم عليه السلام لانسداد الوحى وتشريع الاحكام بعدما رفع النبي الاكرم صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الاعلى، وبذلك يندفع الاشكال كله. فان قلت: انه ليس في الواقع احكام انشائية، بل الموجود في نفس الامر، هو انشاء الاحكام أي تشريعها على موضاعاتها المقدر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط وعدم الموانع على نهج القضايا الحقيقية، وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه، ولا يعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك فالاحكام الواقعية اما مقيدة بعدم قيام الامارة على الخلاف أو لا، فعلى الاول يلزم التصويب، و على الثاني يلزم اجتماع الضدين. قلت: يكفى في صحة ما ذكرنا ملاحظة القوانين العالمية أو المختصة بجيل دون جيل وطائفة دون آخر، فان الاحكام ينشأ على وجه الانشاء على موضوعاتها العارية من كل قيد وشرط، ثم إذا آن وقت اجرائه، يذكر في لوح آخر قيوده ومخصصاته، فالمنشأ على الموضوعات قبل ورود التخصيص والتقييد هو الحكم الانشائى، والحكم الفعلى اللازم الاجراء، ما يبقى تحت العموم والمطلق، بعد ورودهما عليه، هذا اولا

وثانيا انه لو صح ما ذكر، من ان الاحكام مجعولة على موضوعاتها من اول الامر، بجميع قيوده، لما جاز التمسك بالاطلاق والعموم، فان مبنى التمسك، هو ان الحكم مجعولة على المهية المجردة وان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية الا ما قام الدليل على خلافه، فلو كان اللازم انشاء الحكم على موضوعه بعامة قيوده، لما صار للتمسك باصالة الاطلاق معنى فان الاطلاق متقوم بان الواقع تحت دائرة الحكم هو تمام الموضوع للحكم، ومثله اصالة العموم، فانها متقومة بظهور الكلام في كون الحكم على العموم، وان التخصيص كالتقييد امر خارجي لا يتصرف في اللفظ بل يكشف عن ضيق الارادة الجدية والحاصل، ان ملاحظة تقنين القوانين العرفية كافية في اثبات ما قلناه، فان الدائر بينهم هو وضع الاحكام اولا بنحو العموم والاطلاق، ثم بيان مخصصاتها و مقيداتها منفصلا عنها، من دون اخذ ما هو الملاك بحسب الارادة الجدية في موضوع الاحكام من اول الامر، وانت إذا تدبرت تعرف ان هذا الجواب سيال في موارد الامارات والاصول إذا كانت مخالفة للواقع المحذور الرابع: " محذور التدافع بين ملاكات الاحكام " وهذا المحذور اعني ما يرجع إلى التدافع بين ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين

بلا كسر وانكسار، اول المحاذير: فقد ظهر الجواب عنه مما تقدم ومحصله ارجحية ملاكات تجويز العمل على طبق الامارات والاصول من العمل بالاحتياط للتحفظ على الواقع. وقد ظهر مما تقدم عدم اجتماع الملاكين في موضوع واحد على ما سبق من لزوم المفاسد الخارجية أو السياسية لو الزم العمل بالاحتياط جولة فيما ذكر من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ثم ان الاعلام قد مالوا يمينا ويسارا في هذا الباب، فكل اختار مهربا للجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية، فلا باس بالاشارة إلى بعضها فنقول: قد ذكر بعض اعاظم العصر جوابا لتخلف الطرق والامارات، وجوابا آخر،

للاصول المحرزة، وثالثا لغير المحرزة منها، فافاد (قدس سره) في الجمع عند تخلف الطرق ما هذا حاصله: ان المجعول فيها ليس حكما تكليفيا، حتى يتوهم التضاد بينها وبين الواقعيات، بل الحق ان المجعول فيها هو الحجية والطريقية، وهما من الاحكام الوضعية المتأصلة في الجعل، خلافا للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى ان الاحكام الوضعية كلها منتزعة من الاحكام التكليفية، والانصاف عدم تصور انتزاع بعض الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية مثل الزوجية. فانها وضعية ويتبعها جملة من الاحكام كوجوب الانفاق على الزوجة وحرمة تزويج الغير لها، و حرمة ترك وطيها، اكثر من اربعة اشهر إلى غير ذلك، وقد يتخلف بعضها مع بقاء الزوجية، فاى حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منها، واى جامع بين هذه الاحكام التكليفية، ليكون منشئا لانتزاع الزوجية، فلا محيص من امثالها عن القول بتاصل الجعل، ومنها الطريقية والوسطية في الاثبات، فانها متأصلة بالجعل ولو امضاء لما تقدمت الاشارة إليه من كون الطرق التى بايدينا يعتمدون عليها العقلاء في مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، فنفس الحجية والوسطية في الاثبات امر عقلائي قابل بنفسه للاعتبار، من دون ان يكون هناك حكم تكليفي منشأ لانتزاعه. إذا عرفت حقيقة المجعول فيها، ظهر لك انه ليس فيها حكم حتى ينافى الواقع فلا تضاد ولا تصويب، وليس حال الامارات المخالفة، الا كحال العلم المخالف فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط مطلقا، فعند الاصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيزه. وعند الخطاء يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون ان يكون هناك حكم آخر مجعول انتهى. وفيما افاده مواقع للنظر: اما اولا: فقد اشرنا إليه وسيوافيك تفصيله عند البحث عن حجية الامارات العقلائية، ومحصله انه ليس في باب الطرق والامارات، حكم وضعي ولا تكليفي وانما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء في مجارى

امورهم من معاملاتهم وسياساتهم، وليس امضاء الشارع العمل بالامارات مستتبعا لانشاء حكم، بل مآله إلى عدم الردع وعدم التصرف في بناء العقلاء، وما ورد من الروايات كلها ارشاد إلى ما عليه العقلاء، وقد اعترف به قدس سره فيما سبق، ولكنه افاد هنا ما ينافيه. وثانيا: لو كان المستند للقول بجعل الوسطية والطريقية، من جانب الشارع هو الاخبار الواردة في شان الاحاد من الاخبار أو شان مخبريها، كقوله عليه السلام إذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس واشار إلى زرارة، ومثل قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، ومثل قوله عليه السلام عليك بالاسدى يعنى ابا بصير، وقوله عليه السلام العمرى ثقة، فاسمع له

واطع فانه الثقة المأمون، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التى سيجئ كثير منها في بابه - فلا شك انه لو كان المستند هذه الاخبار، فالمجعول فيها - مع قطع النظر عما قلنا من انها ارشاد إلى ما عليه العقلاء - هو وجوب العمل على طبقها تعبدا على انها هو الواقع، وترتيب آثار الواقع على مؤداها، وليس فيها أي اثر من حديث جعل الوسطية والطريقية، نعم لو كان المدرك مفهوم آية النبأ، يمكن ان يقال: انها بصدد جعل الكاشفية لخبر العادل، ولكنه مع قطع النظر عن الاشكالات المقررة في محله، وعما احتملناه في الاخبار من كونها ارشادا إلى عمل العقلاء، مدفوع بانها بصدد جعل وجوب العمل على طبق قول العادل، لا جعل المبينية والكاشفية، وانما المبينية جهة تعليلية لجعل وجوب العمل، وليست موردة للجعل وثالثا: ان ما هو القابل للجعل في المقام انما هو وجوب العمل على طبق الاخبار، ووجوب ترتيب الاثر على مؤداها، واما الطريقية والكاشفية، فليس مما تنالها يد الجعل فلان الشئ لو كان واجدا لهذه الصفة تكوينا، فلا معنى لاعطائها لها، وان كان فاقدا له كالشك، فلا يعقل ان يصير ما ليس بكاشف كاشفا، وما ليس طريقا، طريقا، فان الطريقية والكاشفية، ليست امرا اعتباريا كالملكية، حتى يصح جعلها بالاعتبار، وقس عليه تتميم الكشف، واكمال الطريقية، فكما ان اللا كاشفية ذاتية

للشك، لا يصح سلبه، فكذلك النقصان في مقام الكشف ذاتي للامارات لا يمكن سلبها فما يناله الجعل ليس الا ايجاب العمل بمفادها والعمل على طبقها، وترتيب آثار الواقع عليها، ولما كان ذاك التعبد بلسان تحقق الواقع، والغاء احتمال الخلاف تعبدا، صح انتزاع الوسطية والكاشفية وقس عليه الحجية، فلان معناها كون الشئ قاطعا للعذر في ترك ما امر بفعله وفعل ما امر بتركه ومعلوم انه متأخر عن أي جعل، تكليفا أو وضعا، فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشئ، تأسيسا أو امضاءا فلا يتحقق الحجية، ولا يقطع به العذر. ورابعا: ان عدم امكان انتزاع الزوجية عما ذكره من الاحكام، لا لعدم الجامع بينها، بل لاجل كونها آثارا متأخرة عن الزوجية، وهى بعد يعد موضوعا لهذه الاحكام المتأخرة، فلا معنى، لانتزاع ما هو المتقدم طبعا، عما هو متأخر كذلك نعم، ههنا احكام تكليفية، يمكن ان يتوهم امكان انتزاع الزوجية منها كالاوامر الواردة بالنكاح في الايات أو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك، ومع ذلك كله، فالتحقيق ان الزوجية ليست من المخترعات الشرعية، بل من الاعتبارات العقلائية، التى يدور عليها فلك الحياة الانسانية فيما ان الزوجية مما يتوقف عليه نظام الاجتماع، ويترتب عليه آثار ومنافع لا تحصى، قام العقلاء على اعتبارها، نعم الشرايع السماوية قد تصرف فيها تصرفا يرجع إلى اصلاحها وبيان حدودها. وخامسا: فبعد هذا الاطناب، فالاشكال باق بعد بحاله، فان جعل الوسطية والطريقية والحجية للطرق والامارات مع العلم بانها ينجر احيانا إلى المخالفة و المناقضة للواقع، لا يجتمع مع بقاء الاحكام الواقعية على ما عليها من الفعلية التامة. وبالحملة، ان الارادة الجدية الحتمية بالاحكام الواقعية، لا تجتمع مع تعلق

مثل تلك الارادة على جعل الوسطية للطرق التى ربما يوجب تفويت الواقع، فان ذلك الجعل يلازم الترخيص الفعلى في مخالفة الاحكام الواقعية وقياس جعل الوسطية في الاثبات، بالعلم المخالف للواقع احيانا، قياس مع الفارق فان العمل بالعلم المخالف، ليس ترخيصا من

الشارع في مخالفة الاحكام الواقعية، و انما هو ضرورة ابتلى به المكلف لا من جانب الشارع، بل لقصور منه، وهذا بخلاف، جعل الحجية على الامارة المؤدية إلى خلاف الواقع. هذا كله إذا قلنا ببقاء الواقع على ما عليه من الفعلية، أي باعثا وزاجرا، واما إذا قلنا بانه يصير انشائيا، أو فعليا بمرتبة دون مرتبة، وان الشارع قد رفع اليد لاجل مصالح اجتماعية عن تلك الواقعيات، فلا مضادة ولا منافات بين الواقعي والظاهري، و لا يحتاج إلى اتعاب النفس، وعقد هذه المباحث. وبذلك يظهر ما في كلام المحقق الخراساني: حيث تخلص عن كافة الاشكالات بان الحجية غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية، فان هذا التقريب لا يحسم مادة الاشكال كالقول بان احدهما طريقي والاخر واقعى، فان جعل الحجية والطريقية لما كان ينتهى احيانا إلى مخالفة الواقع ومناقضته، لا تجتمع مع فعلية الاحكام الواقعية. ما افاده في الاصول المحررة ثم انه افاد فيها ما هذا حاصله: ان المجعول فيها هو البناء العملي على احد طرفي الشك على انه الواقع، والغاء الطرف الاخر، وجعله كالعدم، ولاجل ذلك قامت مقام القطع الطريقي، فالمجعول فيها ليس امرا مغايرا للواقع، بل الجعل الشرعي تعلق بالجرى العملي على المؤدى على انه هو الواقع، كما يرشدنا إليه قوله عليه السلام في بعض اخبار قاعدة التجاوز: بانه قد ركع، فان كان المؤدى هو الواقع فهو، والا كان الجرى العملي واقعا في غير محله من دون ان يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه، فلا يكون ما وراء الحكم الواقعي حكم آخر حتى يناقضه ويضاده انتهى.

وفيه: ان الجرى العملي والبناء العملي علي احد طرفي الشك كما هو ظاهر كلامه. مما لا تناله يد الجعل لانه فعل للمكلف، وما يصح جعله انه هو ايجاب الجرى العملي، فهو لا يفيد، ولا يرفع غائلة التضاد بين الواقعية والظاهرية، فان ايجاب الجرى العملي على اتيان الشرط أو الجزء بعد تجاوز محله، مع انه احيانا يؤدى إلى ترك الواقع، لا يجتمع مع فعلية حكم الجزئية والشرطية، ولا يعقل جعل الهوهوية بين الواقع وما يخالفه احيانا اضف إلى ذلك انه ليس من حديث الهوهوية عين ولا اثر في الاصول التنزيلية كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الاستصحاب وقاعدة التجاوز. كلامه قدس سره في غير المحررة من الاصول ثم انه قدس سره قد افاد في هذا الباب ما هذا ملخصه: ان للشك في الحكم الواقعي اعتبارين " احدهما " كونه من الحالات والطواري اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه كحالة العلم والظن، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن اخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعي لانحفاظ الحكم الواقعي عنده (ثانيهما) اعتبار كونه موجبا للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلا إليه ومنجزا له، وهو بهذا الاعتبار، يمكن اخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل، ومنجزا للواقع وموصلا إليه، كما انه يمكن اخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الامرية، فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه، فانه اهم من مفسدة حفظ نفس الكافر، فيقتضى جعل حكم طريقي لوجوب الاحتياط في موارد الشك، وهذا الحكم الاحتياطى انما هو في طول الواقع لحفظ مصلحته، ولذا كان خطابه نفسيا لا مقدميا لان الخطاب المقدمى مالا مصلحة فيه اصلا، والاحتياط ليس كذلك لان اهمية الواقع دعت إلى وجوبه، فهو واجب نفسي للغير، لا واجب بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفته، لا على مخالفة الواقع لقبح العقاب عليه مع الجهل فان قلت: فعليه يصح العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع أو لا، لكونه

واجبا نفسيا، قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الاحكام، والذى لا يدور الحكم مداره هو الاول دون الثاني، ولا اشكال في ان الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط، ولا يمكن ان يبقى في مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه ولكن لمكان جهل المكلف كان اللازم عليه، الاحتياط تحرزا عن مخالفة الواقع. ومن ذلك يظهر: انه لا مضادة بين ايجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فان المشتبه، ان كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، والا فلا لانتفاء علته، والمكلف يتخيل وجوبه لجهله بالحال، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمى، وان كان من جهة اخرى يغايره. والحاصل: انه لما كان ايجاب الاحتياط من متممات الجعل الاولى فوجوبه يدور مداره ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم المتمم، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل التضاد بينهما لاتحادهما في مورد المصادفة وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة، فاين التضاد هذا إذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المتمم، واما مع عدم الاهمية، فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع، كما في قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى ما لا يعلمون، وبلسان الوضع: مثل قوله عليه السلام كل شيئ حلال، فان رفع التكليف ليس من موطنه ليلزم التناقض، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وايجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل لقبح العقاب بلا بيان في عدم المنافات للواقع، والسر فيه انها تكون في طول الواقع لتاخر رتبته عنه، لان الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة في الواقع، وغير موصل إليه ولا منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل ان تضاده، و (بالجملة) الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع واصالة الحل، تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الاحتياط. وقد عرفت

ان ايجاب الاحتياط يكون في طول الواقع فما يكون في عرضه، يكون في طول الواقع ايضا، والا يلزم ان يكون ما في طول الشيئ في عرضه انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى ان في كلامه قدس سره مواقع للنظر. نشير إلى مهماتها ١ - ان اخذ الشك تارة بما انه من الحالات والطواري اللاحقة للحكم الواقعي، واخرى بما انه موجب للحيرة فيه، لا يرجع إلى محصل، لانه تفنن في التعبير وتغيير في اللفظ، ولو سلمنا ذلك حكما يرتفع غائلة التضاد بالاعتبار الثاني اعني جعله موضوعا بما انه موجب للتحير لكون المجعول والموضوع في طول الواقع، كذلك يرتفع الغائلة بجعل الحكم على الشك بالاعتبار الاول، لكون الشك في الشئ متأخر عن الشئ، فجعل احدهما رافعا دون الاخر لا محصل له، والحق عدم ارتفاعها بكلا الاعتبارين، لكون الحكم الواقعي محفوظا مع الشك والحيرة. ٢ - ان الحكم الواقعي ان بقى على فعليته، وباعثيته، فجعل المؤمن كاصالة البرائة مستلزم لترخيص ترك الواقع الذى هو فعلى ومطلوب للمولى، ومع هذا فكيف يرتفع غائلة التضاد، وان لم يبق على فعليته وباعثيته (كما اخترناه من ان الاحكام الواقعية لا تصلح للداعوية) فالجمع بين الواقعي والظاهري حاصل بهذا الوجه بلا احتياج إلى ما اتعب به نفسه الزكية ٣ - ان ما اورده على نفسه: من ان لازم كون الاحتياط واجبا نفسيا، هو صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع أو لا، بعد باق على حاله، وما تفصى به عنه: من عدم وجوب الاحتياط واقعا في مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه لكون وجوب حفظ المؤمن علة للحكم بالاحتياط لا علة للتشريع - لا يدفع

الاشكال فان خلاصة كلامه (قدس سره) يرجع إلى ان وجوب الاحتياط دائر مدار وجود الحكم الواقعي (وعليه) فالعلم بوجود الحكم الواقعي يلازم العلم بلزوم الاحتياط كما ان العلم بعدمه يلازم العلم بعدم وجوب الاحتياط، ويترتب عليه ان الشك في

الحكم الواقعي يستلزم الشك في وجوب الاحتياط. فكما ان الحكم الواقعي لا داعويه له في صورة الشك في وجوده، فهكذا وجوب الاحتياط، فلا يصلح للباعثية في صورة الشك، ولو تعلق وجوب الاحتياط بمورد الشك الذى ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج إلى متمم آخر، ويصير ايجاب الاحتياط (ح) لغوا، فان موارد الاحتياط كافة مما يكون وجود الحكم الواقعي مشكوكا (كما في الاحتياط في الدماء والاعراض والاموال) وبذلك يظهر ان ما ذكره من ان المكلف لما لم يعلم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه أو لا يجب كان اللازم هو الاحتياط تحرزا عن مخالفة الواقع، غير واضح، فان وجوب الاحتياط على النحو الذى قرره، لا يقصر عن الاحكام الواقعية، فكما لا داعوية له في ظرف الشك في وجوده، فهكذا ما هو مثلها اعني وجوب الاحتياط على ما التزم به (وعليه) يصير الاحتياط في عامة الموارد اللازمة في الشبهات البدوية لغوا باطلا، فان الاحتياط في كافة الموارد انما هو في صورة الشك في الحكم الواقعي لا غير. والتحقيق ما هو المشهور، من ان الاحتياط ليس محبوبا وواجبا نفسيا، و متعلقا لغرض المولى، والغرض من ايجابه هو حفظ الواقع لا غير، ولاجله لا يستلزم ترك الاحتياط عقوبة وراء ترك الواقع. ٤ -: ان ما ذكره في بعض كلامه: من ان متمم الجعل (اصالة الاحتياط) فيما نحن فيه يتكفل بيان وجود الحكم في زمان الشك فيه، لا يخلو من ضعف، لانه مضافا إلى مخالفته لما قال سابقا من ان الاحتياط اصل غير محرز، يستلزم كون الاحتياط أو ايجابه امارة لوجود الحكم في زمان الشك، وهو خلاف الواقع، فان ايجاب الاحتياط مع الشك لغرض الوصول إلى الواقع، غير كونه كاشفا عن الواقع ٥ - ما ذكره: من ان اصالة البرائة والحلية في طول الواقع، لانهما في عرض الاحتياط الذى هو في طول الواقع، غير واضح: فان التقدم الرتبى غير التقدم الزمانى

والمكاني فان ما ذكره صحيح فيهما، واما الرتبى فالتقدم والتاخر تابع لوجود الملاك في الموصوف فان مجرد كون الشئ في عرض المتأخر رتبة عن الشئ لا يستلزم تأخره عنه ايضا، فان المعلول متاخر رتبة عن علته، واما ما هو في رتبة المعلول من المقارنات الخارجية، فليس محكوما بالتأخر الرتبى عن تلك العلة - كما هو واضح في محله وعند اهله، واما حديث قياس المساواة، فقد ذكر المحققون ان مجراها انما هو المسائل الهندسية فراجع إلى مظانها واهلها. تقريب آخر للجمع بين الواقعي والظاهري من الاحكام وهو ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) وخلاصة ما افاده لرفع التضاد هو ان الاحكام متعلقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصورى كونها غير الخارج، وان كانت بالنظر التصديقي غيره، مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته إلى المعنون وانه قد ينتزع من وجود واحد عنوانان طوليان بحيث يكون الذات ملحوظة في رتبتين تارة في رتبة سابقة على الوصف، واخرى في رتبة لاحقة نظير الذات المعروضة للامر التى يستلزم تقدم الذات عليه، والذات المعلولة لدعوته، المنتزع عنها عنوان الاطاعة التى يستلزم تأخر الذات عنها وكالجهات التعليلية التى انيط بها الحكم

فانه لابد فيها من فرض وجود الوصف قائما بموصوفه والحكم في هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخرة عن الوصف بلا اخذ الوصف قيدا للموضوع كالجهات التقييدية، ومن هذا القبيل صفة المشكوكية لانها جهة تعليلية لتعلق الحكم بالموضوع حسب ظاهر ادلتها لا تقييدية لموضوعاتها ولازم ذلك اعتبار الذات في رتبتين، تارة في الرتبة السابقة على الوصف، واخرى في الرتبة اللاحقة، فيختلف موضوع الحكم الظاهرى والواقعي رتبة بحيث لا يكاد يتصور الجمع لهما في عالم عروض الحكم، بخلاف الطولية الناشئة من الجهات التقييدية. لعدم طولية الذات رتبة، ومحفوظيتها في رتبة واحدة فلا يمكن رفع التضاد كما افيد (انتهى) ومن اراد التوضيح فليرجع إلى كتابه.

وفيما ذكره جهات من الخلل منها ان ما ذكره في المقدمة الاولى من ان كل حكم لا يتجاوز عن عنوان إلى عنوان آخر وان اتحدا وجودا صحيح جدا الا ان ما ذكره من ان الاحكام متعلقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصورى كونها غير الخارج وان كانت بالنظر التصديقي غيره - غير صحيح، فانه ان كان المراد ان الحاكم يختلف نظره التصورى والتصديقي عند الحكم، فهو واضح الفساد، وان اراد ان الحاكم لا يرى الاثنينية حين الحكم، وان كانت المغايرة موجودة في نفس الامر، أو في نظرة اخرى فهو يستلزم تعلق الامر بالموجود، وهو مساوق لتحصيل الحاصل بنظره وبالجملة ان مآله إلى تعلق البعث إلى الامر الخارجي فان القاء الصورة الذهنية من رأس وعدم التوجه إليها عند الحكم يستلزم تعلق البعث على الطبيعة الموجودة، والظاهر ان منشأ ما ذكره هو ما اشتهر بينهم من انه لو تعلق الاحكام بالطبايع بما هي هي بلا لحاظ كونها مرآة للخارج، يلزم كون الطبيعة مطلوبة من حيث هي هي وقد ذكرنا ما هو الحق في مباحث الالفاظ منها ان ما ذكره (قدس سره) من ان الذات في الجهات التليلية والقضايا الطلبية الشرطية يلاحظ مرتين متقدما تارة ومتاخرا اخرى كما في باب الاوامر غير صحيح لا في المقيس ولا في المقيس عليه. اما الثاني، فان الاوامر والاحكام التى يعبر عنها بالزجر والبعث الزاميا أو غير الزامي، ليست من قبيل الاعراض بالنسبة إلى موضوعاتها حتى يكون فيها مناط التاخر الرتبى، بل لها قيام صدورى بالامر، كما ان لها اضافة اعتبارية بالنسبة إلى المأمور والمأمور به والآمر، وانما قلنا اعتبارية لانها تحليلات ذهنية، لا يقابلها شئ في الخارج، بحيث لولاه، فهى ليست عرضا لا في الذهن ولا في الخارج. واما الداعوية، فلو كانت داعوية الامر، امرا تكوينيا حقيقيا، كان لما ذكره وجه لانه (ح) يتأخر الانبعاث عن البعث تأخر المعلول عن علته.

ولكن داعويته ليس الا ايقاعيا، أي مبينا لموضوع الاطاعة فقط، لا محركا للمأمور نحو الامر، ضرورة ان العبد انما ينبعث عن المبادى الحاصلة في نفسه من الخوف والرجاء، واما مجرد الامر فليس محركا ولو مع العلم به، و (على هذا) فانبعاث العبد ليس من البعث حتى يقال ان الانبعاث متاخر عن البعث رتبة لعدم ملاك التأخر الرتبى واما تأخر الانبعاث عن البعث زمانا وتصورا، فهو لا يستلزم التاخر الرتبى الذى لا يتحقق الا بين العلل والمعاليل. واما المقيس: فلو سلم في المقيس عليه لاجل ان الذات تارة يلاحظ معروضة فيصير متقدمة واخرى معلولة لدعوته، فتصير متاخرة، فلا نسلم في المقيس فان الجهات التعليلية، ليست الا علة لتعلق الحكم بالموضوع فهى

مقدمة على الحكم وتعلقه بالموضوع، واما تقدمها علي الذات فلا وجه له، فلو قلنا: العصير العنبى يحرم لغليانه فهنا موضوع وحكم وعلة، فلا شك ان الذات مقدم على الغليان لكونه وصفا له، والحكم متأخر عن الوصف لكونه علة له (وعلى ذلك) فتقدم العلة على الحكم، تقدم رتبي، وتاخره عنها ايضا كذلك، و اما تقدمها على الذات، فليس له وجه، ولا ملاك، هذا مع ان القول بارتفاع التضاد بالجهات التقييدية اولى بارتفاعه من التشبث بالجهات التعليلية، فانه يمكن ان يقال: ان بين عنواني الخمر والمشكوك فيه عموما من وجه، لتصادقهما في الخمر المشكوك فيه مع كونه خمرا في الواقع وتفارقهما في الخمر المعلومة، والمشكوك فيه إذا كان خلا، فيمكن ان يكون احد العنوانين مصبا للحلية، واخرى للحرمة، كما في عنواني الصلوة والغصب لكن قد مر منا في مباحث القطع ما يرده ايضا، للفرق بين المقامين، فان الدليل الدال على وجوب الصلوة، غير ناظر إلى ما يدل على حرمة الغصب وهذا بخلاف المقام فان الادلة المرخصة ناظرة إلى العناوين المحرمة، والشاهد عليه تحديد الحلية إلى زمن العلم بالخلاف، ولاجل ذلك، لا يجتمع الارادة الحتمية التحريمية علي

نحو الاطلاق مع الترخيص الفعلى لاجل الاشتباه، أو جعل الطرق وامضائها التى يؤدى احيانا إلى خلاف الواقع ومنها: ان ما ادعاه من ان صفة المشكوكية والمشتبهية، جهات تعليلية خلاف ظاهر ادلة الباب، فان الظاهر من حديث الرفع وروايات الحل والطهارة وادلة الاستصحاب والشك بعد تجاوز المحل، ان الاحكام متعلقة، بالمشكوك بما انه مشكوك، وغير المعلوم بما انه كذلك. جولة فيما ذكره شيخنا العلامة ان شيخنا العلامة قد نقل وجوها للجمع، ونقل وجها عن السيد الجليل الاستاذ السيد محمد الفشاركى، ومحصله: عدم المنافات بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الاخر، الشك في الاول. وتوضيحه ان الاحكام تتعلق بالمفاهيم الذهنية من حيث انها حاكية عن الخارج فالشئ ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبة والمبغوضية، ثم المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الاطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضى في غير ذلك المقيد، وقد يكون لوجود المانع وهذا الاخير مثل ان يكون الغرض في عتق الرقبة مطلقا، الا ان عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الاخر الاهم فلا محالة بعد الكسر والانكسار يقيد الرقبة بالمؤمنة لا لعدم المقتضى بل لمزاحمة المانع وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب مع العنوان الاخر المتحد معه، المخرج له عن المطلوبية الفعلية فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين في الذهن بحيث يكون تعقل احدهما لا مع الاخر دائما لا يتحقق الكسر والانكسار بين الجهتين فاللازم منه انه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبية، يكون مطلوبا مطلقا لعدم تعقل منافيه، ومتى تصور العنوان الذى فيه جهة المبغوضية يكون مبغوضا كذلك، لعدم تعقل منافيه، والعنوان المتعلق للاحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للاحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهنى ابدا لان الحالات اللاحقة

للموضوع بعد تحقق الحكم، وفى الرتبة المتأخرة عنه لا يمكن ادراجها في موضوعه، فلو فرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبغوضية فيه، ويصير مبغوضا بهذه الملاحظة، لا يزاحمها جهة المطلوبية الملحوظة في ذاته، لان

الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعقلا فعلا، لان تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم ان قلت: العنوان المتأخر وان لم يكن متعقلا في مرتبة تعقل الذات، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعلق العنوان المتأخر فيجتمع العنوانان، وعاد الاشكال قلت: كلا فان تصور موضوع الحكم الواقعي مبنى على تجرده عن الحكم، و تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابد وان يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرد واللا تجرد " انتهى كلامه رفع مقامه " وفيه اولا: ان ذلك مبنى على امتناع اخذ ما يأتي من قبل الامر في دائرة موضوع الحكم، كالشك في الحكم والعلم به، وقد قدمنا صحة الاخذ في باب التعبدى والتوصلى واعترف (قدس سره) بصحته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع وثانيا: ان تأخر الشك عن الحكم وتحققه بعد تعلقه بالموضوع ممنوع فان الشك في الشيئ لا يستلزم تحقق المشكوك في الخارج كما هو واضح، والالزم انقلاب الشك علما لو علم بهذه الملازمة ومع الغفلة ينقلب إذا توجه، مضافا إلى ان تعلقه مع الغفلة دليل على بطلان ما ذكروا ما لغوية جعل الحكم على المشكوك من دون سبق حكم من الحاكم على الطبيعة المحضة، فانما يلزم لو لم يكن للحاكم حكم اصلا، و هو لا يستلزم تأخر جعل الحكم على المشكوك، عن نفس الحكم على الذات الواقعي. وثالثا: ان ما افاده (قدس سره) من مزاحمة جهة المبغوضية، مع جهة المحبوبية مرجعها إلى التصويب الباطل، فان تلك المزاحمة، يستلزم تضيق الحكم في المزاحم

(بالفتح) بحسب اللب، وما ذكره من اطلاق الحكم بسبب الغفلة عن المزاحم غير مفيد، فان الاهمال في الثبوت غير متصور، فان الصلوة وان كانت واجبة في نفس الامر، الا ان الصلوة المشكوك حكمها، لاجل ابتلائها بالمزاحم الاقوى، و مزاحمة الجهة المغبوضية الموجود فيها في حال الشك، مع المحبوبية الكامنة في ذاتها، يستلزم تقيد الوجوب في ناحية الوجوب المتعلق بالصلوة، و يختص الوجوب بغير هذه الصورة وينحصر بالصلوة المعلومة الوجوب، فعاد الاشكال ورابعا: ان ما افاده في دفع الاشكال من ان موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم، غير واضح، فانه ان اراد من التجرد، لحاظ الماهية مقيدة بالتجرد عن الحكم حتى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لا، فهو خلاف التحقيق، فان متعلق الاوامر انما هو نفس الطبايع، غير مقيدة بشئ من القيود حتى التجريد، على انه أي لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصور الحكم في مرتبة الموضوع، مع انه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم والشك فيه، مما يمتنع لحاظه في ذات الموضوع، وان اراد من التجرد عدم اللحاظ اعني اللا بشرط، فهو محفوظ في كل مرتبة، مرتبة الحكم الواقعي والظاهري، فيصير مقسما لمعلوم الحكم ومشكوكه، فعاد المحذور. وبقى في المقام تقريبات، ضربنا عنها صفحا، وفيما ذكرنا غنى وكفاية تأسيس الاصل في التعبد بالظنون ولنقدم امورا الاول: اعلم ان للحجية معنيين، الاول: الوسطية في الاثبات والطريقية إلى الواقع، وبهذا المعنى تطلق الحجة على المعلومات التصديقية الموصلة إلى المجهولات وعلى الامارات العقلائية أو الشرعية باعتبار كونها برهانا عقلائيا أو شرعيا على الواقع لا باعتبار صيرورتها

بعناوينها وسطا في الاثبات الثاني الغلبة على الخصم وقاطعية العذر واطلاق الحجة بهذا المعنى على الامارات انسب، ثم ان الحجية

بالمعنى الاول تستلزم وجودا وعدما جواز الانتساب إلى الشارع وعدمه، إذ ليس للطريقية والوسطية في الاثبات معنى سوى ذلك، واما بالمعنى الثاني فلا تلازم بينهما اصلا، فان الظن على الحكومة حجة بالمعنى الثاني. لكونه قاطعا للعذر، ومع ذلك لا يصح معه الانتساب إليه. الثاني ربما وقع الخلط بين عنواني التشريع والقول بغير علم، فاستدل بما يدل علي حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع، مع ان بينهما فرقا فان التشريع عبارة عن ادخال ما ليس في الشريعة فيها وان شئت قلت: تغيير القوانين الالهية، و الاحكام الالهية بادخال ما ليس في الدين فيه، واخراج ما هو منه عنه، وهذا ما يسمى بدعة فلا كلام في حرمته ومبغوضيته، واما تفسير التشريع بالتعبد بما لا يعلم جواز التعبد به من قبل الشارع فان اريد منه التعبد الحقيقي جدا، فلا شك انه امر غير ممكن خارج عن اختيار المكلف، إذ كيف يمكن التعبد الحقيقي بما لا يعلم انه عبادي، فان الالتزامات النفسانية ليست واقعة تحت اختيار النفس حتى توجدها في أي وقت شاء، وان اريد منه اسناد ما لم يعلم كونه من الشريعة إليها، فهو امر ممكن لكنه غير التشريع بل عنوان آخر محرم ايضا، ويدل على حرمته ما ورد من حرمة القول بغير علم، وما ورد من ادلة حرمة الافتاء والقضاء بغير علم (على اشكال في دلالة القسم الثاني بلحاظ ان الحكم انشاء لا اسناد إلى الشرع) ومما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) حيث جعل العنوانين واحدا. الثالث: الظاهر ان للتشريع واقعا قد يصيبه المكلف وقد لا يصيبه، فان تغيير القوانين الشرعية كسائر المحرمات، مبغوض واقعى، قد يتعلق بها العلم وقد لا يتعلق فهو مبغوض بمناطها الواقعي، كما ان القول بغير علم واسناد شئ إلى الشارع بلا حجة مبغوض بماله من المناط.

وما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) من انه ليس للتشريع واقع يمكن ان يصيبه أو لا يصيبه بل واقع التشريع هو اسناد الشئ إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه اياه سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان في الواقع مما شرعه الشارع أو لم يكن - غير واضح إذ قد عرفت ان التشريع غير الاسناد من غير علم ولا حجة، و ان الاول عبارة عن تغيير القوانين الالهية، والتلاعب باحكام الله تعالى، وهو من العناوين الواقعية متصفة بالقبح كالظلم بل هو منه، فلو جهل المكلف به لما اتصف بالقبح الفاعلي مع كون الفعل حراما واقعا. الرابع ان التشريع باى معنى فسر، لا يسرى قبحه إلى الفعل الخارجي، إذ لا وجه لتسرية القبح من عنوان إلى عنوان آخر مغاير معه، كما هو المطرد في الاحكام العقلية، و (على ذلك) فعلى القول بالملازمة فلا نستكشف من كون التشريع قبيحا عقلا، الا حرمة ذلك العنوان شرعا، لا حرمة عنوان آخر مغاير معه، وهذا واضح جدا. فما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) من امكان كون القصد والداعى من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون التعبد بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه. ويشهد على ذلك قوله عليه السلام رجل قضى بالحق وهو لا يعلم لدلالته على حرمة القضاء، واستحقاق العقوبة عليه، فيدل على حرمة نفس العمل غير واضح جدا، فان امكان كون القصد من الجهات المغيرة لا يدل على فعلية ما ادعاه من النتيجة، إذ هي تابعة لاخس المقدمتين، اضف إليه، ان كون بعض العناوين مغيرا، فما الدليل على ان هذه العناوين كذلك، فالاشكال في كلية ما ادعاه، وما استدل من الرواية. ضعيف، فان حرمة القضاء مما لا كلام فيه، و انما الكلام في حرمة العمل. إذا عرفت ذلك: فنقول الحق في تقرير الاصل ما افاده في الكفاية فانه الانسب بالبحث الاصولي حيث قال: ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا، ولا يحرز التعبد به واقعا

عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا. وما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فكأنه خارج عن محط الكلام فراجع هذا ثم ان ما افاد الشيخ الاعظم (قدس سره) في تأسيس الاصل: من حرمة التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على وقوع التعبد به، إذا تعبدنا على انه من الشارع والالتزام به كذلك، لا إذا اتى به رجاء ادراك الواقع، فانه ليس بمحرم الا إذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والادلة، ثم استدل على مختاره بالادلة الاربعة، فيه مواقع للنظر. منها: ان البحث عن الحرمة التكليفية للتعبد بالظن لا يناسب مع تقرير الاصل في المسألة الاصولية اللهم الا ان يرجع إلى نفى الحجية باثبات الحرمة، استدلالا على الملزوم (عدم الحجية) بوجود اللازم بناء على الملازمة بينهما والذى دعاه إلى ذلك بنائه على عدم كون الحجية مجعولة وفيه منع الملازمة بينهما ولم يقم برهان عليه بل قام على خلافه واورد عليه (قدس سره) نقوض. منها ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) قائلا بنفى الملازمة بين الحجية وصحة الاستناد، مستشهدا، بان حجية الظن عقلا على الحكومة في حال الانسداد، لا توجب صحة الاستناد و " منها " ما عن بعض محققى العصر (قدس سره): من ان الشك حجة في الشبهات البدوية قبل الفحص مع انه لا يجوز الانتساب إليه تعالى و " منها " ما عنه (قدس سره) من ان جعل الاحتياط في الشبهات البدوية كلها أو بعضها حجة على الواقع، مع انه لا يصح معه الانتساب. ويمكن ان يجاب عن الاول: بان الحجة في حال الانسداد هو العلم الاجمالي فيكون الحجة هو العلم لا الظن وسيوافيك لو ساعدنا الحال لبيان ما هو الحق في الانسداد ان ما يدعى من عدم كون العلم مقدمة، ضعيف، فان العلم الاجمالي بالاحكام مع عدم جواز الاحتياط والاهمال، يوجب حكومة العقل بان اقرب الطرق إلى الواقع هو الظن، فالظن ليس حجة بما هو ظن، بل الحجة هو العلم الاجمالي، واما الجواب عن ثانى النقوض، ان الحجة ليس نفس الشك لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير محكمة مع وجود البيان في الكتب المعدة للبيان فالحجة الواصلة الواردة

في الكتب حجة على الواقع دون الشك نعم يمكن ان يجعل ذلك نقضا عليه ان كان محط البحث اعم من قبل الفحص وقس عليه ثالث النقوض فان ايجاب الاحتياط رافع لموضوع حكم العقل، فليس الشك حجة بل الحجة هو الواقع أو ايجاب الاحتياط وهذا ايضا نقض عليه لا الشك البدوى. ومنها ان ما استدل به من الادلة غير حكم العقل مخدوش جدا بعد الغض عما تقدم منا من ان الالتزام الجزمى بما شك كونه من المولى أو لا، امر ممتنع لاحرام، و اما ضعف الادلة اللفظية فلان الافتراء في قوله تعالى: " آللّه أذن لكم أم على الله تفترون ". عبارة عن الانتساب إلى الله تعالى عمدا وكذبا إذ الافتراء لغة هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، وما ذكره صاحب المصباح من ان الافتراء وان كان لغة هو الكذب الا انه لوقوعه في مقابل قوله: اذن لكم يعم المقام ايضا ضعيف، فان المراد من الاذن هو الاذن الواقعي لا الاذن الواصل حتى يقال بان عدم وصول الاذن يلازم كونه افتراءا كما لا يخفى والاولى الاستدلال على حرمة الانتساب بقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن... إلى ان قال عز اسمه وان تقولوا على الله مالا تعلمون -، وبالاخبار الواردة في القول بغير علم، لو لم نقل بكونها ارشادا إلى حكم العقل واما الاية السابقة: آللّه اذن لكم الخ فظاهرها يابى عن الارشاد، واما الاجماع فموهون بالعلم بمستنده نعم حكم العقل

بقبح الانتساب بغير علم لا سترة فيه خصوصا إلى الله تعالى. ومنها: ان ما افاده من حرمة العمل بالظن إذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والامارات، لا يصح على مختاره، لان المحرم هو مخالفة الواقع لا الامارات والاصول، والامر دائر بين التجرى والمعصية تقرير الاصول في العمل بالظن وربما يقرر الاصل الاولى بالتمسك بالاستصحاب اعني اصالة عدم حجية الظن

واورد عليه الشيخ بعدم ترتب الاثر العملي على مقتضى الاستصحاب لان نفس الشك في الحجية موضوع لحرمة التعبد ولا يحتاج إلى احراز عدم ورود التعبد بالامارة و استشكل عليه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجهين: احدهما ان الحجية من الاحكام الوضعية وجريان الاستصحاب وجودا وعدما لا يحتاج فيها إلى اثر آخر ورائها كاستصحاب عدم الوجوب والحرمة. ثانيهما لو سلم الاحتياج إلى الاثر فحرمة التعبد كما تكون اثرا للشك في الحجية كذلك تكون اثرا لعدم الحجية واقعا فيكون الشك في الحجية موردا لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك، ويقدم الاستصحاب على القاعدة لحكومتها عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها. واورد على الوجهين بعض اعاظم العصر بعدما لخص كلامه كما ذكرنا بما ملخصه. اما الاول فلان الاستصحاب من الاصول العملية ولا يجرى الا إذا كان في البين عمل، وما اشتهر ان الاصول الحكمية لا تتوقف على الاثر، انما هو فيما إذا كان المؤدى بنفسه من الاثار العملية لا مطلقا، والحجية وان كانت من الاحكام الوضعية المجعولة الا انها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها اثر عملي، و الاثار المترتبة عليها: (منها) ما يترتب عليها بوجودها العلمي ككونها منجزة للواقع عند الاصابة، وعذرا عند المخالفة و (منها) ما يترتب على نفس الشك في حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسنادها إلى الشارع، فليس لاثبات عدم الحجية اثرا لا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجدانا فجريان الاصل لاثبات هذا الاثر اسوء حالا من تحصيل الحاصل للزوم احراز ما هو محرز وجدانا بالتعبد. واما الوجه الثاني فلان ما افاده: يعنى (المحقق الخراساني) من ان حرمة التعبد بالامارة تكون اثرا للشك في الحجية ولعدم الحجية واقعا، وفى ظرف الشك يكون الاستصحاب حاكما على القاعدة المضروبة له ففيه: انه لا يعقل ان يكون الشك في الواقع موضوعا للاثر الشرعي في عرض الواقع، مع عدم جريان الاستصحاب على

هذا الفرض ايضا، لان الاثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ولا تصل النوبة إلى اثبات الواقع ليجرى الاستصحاب فانه في الرتبة السابقة على هذا الاثبات، تحقق موضوع الاثر، وترتب عليه الاثر، فاى فائدة في جريان الاستصحاب، وحكومته على القاعدة: انما تكون فيما إذا كان ما يثبته الاستصحاب غير ما يثبته القاعدة كقاعدتي الطهارة والحل واستصحابهما، فان القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية بل مفادهما حكم ظاهري بخلاف الاستصحاب - وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الاستعمال وحلية الاكل، و على ذلك يبتنى جواز الصلوة في اجزاء الحيوان الذى شك في حليته، إذا كان استصحاب الحلية جاريا، كما إذا كان الحيوان غنما فشك في مسخه إلى الارنب وعدم جواز الصلوة في اجزائه إذا لم يجر الاستصحاب وان جرت فيه اصالة الحل، فانها لا تثبت الحلية الواقعية وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال

مع الاستصحاب، فانه في مورد جريان القاعدة لا يجرى الاستصحاب وبالعكس، فالقاعدة تجرى في مورد العلم الاجمالي عند خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء بالامتثال ونحوه، والاستصحاب يجرى عند الشك في فعل المأمور به، واين هذا مما نحن فيه مما كان الاثر المترتب على الاستصحاب عين الاثر المترتب على الشك. فالانصاف انه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها (انتهى) اقول قد عرفت سابقا ان التشريع وادخال شئ في الشريعة وتبديل الاحكام عنوان برأسه ومبغوض شرعا ومحرم واقعى علم المكلف أو لا كما ان القول بغير العلم وانتساب شئ إلى الشارع بلا حجة قبيح عقلا ومحرم شرعى غير التشريع وبمناط مستقل خاص به فالشك في الحجية كما انه موضوع لحرمة التعبد وحرمة الانتساب إلى الشارع موضوع لاستصحاب عدم الحجية وحرمة التشريع وادخال ما ليس في الدين فيه وعليه يكون الاستصحاب حاكما على القاعدة المضروبة للشك بمعنى انه مع استصحاب عدم جعل الحجية وعدم كون شئ من الدين يخرج الموضوع عن القول

بغير علم لان المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجة ضرورة ان الافتاء بمقتضى الامارات والاصول والانتساب إلى الشارع مقتضاهما غير محرم وغير داخل في القول بغير علم فعليه لا يكون الانتساب مع استصحاب العدم انتسابا بغير حجة بل انتساب مع الحجة على العدم وهو كذب وافتراء وبدعة وتكون حرمته لاجل انطباق تلك العناوين عليه لا عنوان القول بغير علم وتوهم مثبتية الاصل في غير محله كما لا يخفى على المتأمل. ثم انه يرد على ما افاده بعض اعاظم العصر امور: الاول: ان قوله: جريان الاستصحاب، تحصيل للحاصل بل اسوء منه - لا يخلو من خلط لما عرفت: ان التشريع غير التقول بغير علم، وما يحصل حكمه اعني الحرمة بمجرد الشك، انما هو الثاني، واما الاول فهو يحتاج إلى عناية اخرى كما تقدم الثاني: ان ما ادعاه: من امتناع كون الشك موضوعا للاثر في عرض الواقع لم يقم عليه برهان إذا فرضنا وجود جعلين مستقلين. الثالث: ان ما افاده: من ان الشك في الرتبة السابقة على الاستصحاب يترتب عليه الاثر فلا يبقى مجال لجريانه غير وجيه، فان الشك في الواقع في رتبة واحدة موضوع للقاعدة والاستصحاب، فكيف يمكن ان يتقدم على موضوع الاستصحاب بعدما كان الاثر مترتبا على الواقع كما هو المفروض لا على العلم بعدم الواقع حتى يقال تحقق هذا العنوان تعبدا في الرتبة المتأخرة عن الاستصحاب فتأمل وتقدمه على الحكم الاستصحابى ليس الا كتقدمه على الحكم الثابت بالقاعدة، ضرورة تقدم كل موضوع على حكمه فان قلت لعل نظره (كما يستفاد من كلمات الشيخ الاعظم ايضا) ان صرف الشك يترتب عليه الاثر في القاعدة، واما الاستصحاب فهو يحتاج إلى عناية اخرى من لحاظ الحالة السابقة وجر الثابت سابقا إلى الزمان اللاحق. قلت: ترتب الاثر على الشك عبارة اخرى عن جعل الحكم عليه كما ان العناية في الاستصحاب كذلك فالشك فيهما موضوع للحكم في عرض واحد وحكمهما

متأخر عنه تأخر الحكم عن موضوعه الرابع: ان ما افاده: من الفرق بين قاعدة الحلية والطهارة، واستصحابهما من جواز الصلوة في المحكوم بالطهارة والحلية بالاستصحاب، دون المحكوم بهما بمعونة القاعدتين، قد فرغنا عن ضعف هذا التفصيل في محله واوضحنا

حكومة القاعدتين على ادلة الشرائط والاجزاء، وحكمنا بصحة الصلوة فراجع الخامس: ان ما افاده: من عدم جريان الاستصحاب في مورد قاعدة الاشتغال، ضعيف إذا ادعى الكلية، وان ادعى في بعض الموارد كما إذا اختل اركان الاستصحاب فلا يفيد بحاله، ولعل ما ذكره من المثال من هذا القبيل، كما ان ما ذكره من عدم جريان القاعدة عند الشك في المأمور به غير صحيح فتدبر في حجية الظواهر اعلم انه قد خرج عن الاصل المذكور امور: الاول: الظواهر: وكان الاولى تأخير البحث عنها عن سائر المقامات لان حجية الظاهر فرع كونه صادرا الا انا نقتفى اثر الشيخ الاعظم (قدس سره) فنقول: ان استفادة الحكم الشرعي من الادلة يتوقف على طى مراحل منها اثبات صدوره والمتكفل له كبرويا هو البحث عن حجية الخبر الواحد وصغرويا هو علم الرجال وملاحظة اسانيد الروايات ومنها اثبات اصل الظهور بالتبادر وعدم صحة السلب، وقول اللغوى ومهرة الفن بعد اثبات حجية قولهم. ومنها اثبات جهة الصدور وان التكلم لاجل افهام ما هو الحكم الواقعي لا لملاك آخر من التقية وغيرها ويقال اصالة التطابق بين الارادتين منها اثبات حجية الظهورات كتابا وسنة وهذا هو الذى انعقد له البحث وما ذكرناه جار في عامة التخاطبات العرفية، فان حجية قول الرجل في اقاريره ووصاياه واخباراته يتوقف على طى تلك المراحل عامة من غير فرق بين الكتاب

والسنة وغيرهما ولا ريب لمن له ادنى المام بالمحاورات العرفية، في ان ظواهر الكلام متبعة في تعيين المراد، وعليه يدور رحى التكلم والخطابات من دون أي غمض منهم اصلا وانهم يفهمون من قول القائل: زيد قائم بالدلالة العقلية على ان فاعله مريد له، وان صدوره لغرض الافادة، وان قائله اراد افادة مضمون الجملة اخباريا أو انشائيا لا لغرض اخرى، وبما ان مفردات كلامه موضوعة يحكمون ان المتكلم اراد المعاني الموضوعة لها، وربما ان له هيئة تركيبية وله ظاهر ومتفاهم عرفى يحملون كلامه على انه مستعمل فيما هو ظاهر فيه، وان الظاهر من تلك الهيئة التركيبية مراد استعمالا ثم يتبعون ذلك ان المراد استعمالا، مراد جدى، وان الارادة الاستعمالية مطابقة بالارادة الجدية كل ذلك اصول وبناء منهم في محاوراتهم العرفية، ولا يصغون إلى قول من اراد الخروج عن هذه القواعد وهذا واضح. وانما الكلام في ان حجية الظواهر هل هو لاجل اصالة الحقيقة أو اصالة عدم القرينة أو اصالة الظهور، أو ان لكل مورد من الشك اصل يخص به التحقيق هو الاخير وان بنينا في الدورة السابقة على ان المعتبر عندهم اصل واحد وهو اصالة الظهور ولكن بعد التدبر ظهر لنا ان الحق هو الاخير. وخلاصته ان الكلام الصادر من المتكلم إذا شك في حجيته فانكان منشأ الشك احتمال عدم كونه بصدد التفهيم وان التخاطب لاجل اغراض اخر من الممارسة و التمرين، فقد عرفت ان الاصل العقلائي على خلافه، وان كان مبدء الشك، احتمال استعمال اللفظ في غير ما وضع له غلطا من غير مصحح، فالاصل العقلائي على خلافه وان كان الشك لاجل احتمال استعمال المتكلم كلامه في المعنى المجازى على الوجه الصحيح، فان قلنا ان المجاز استعمال أللفظ في غير ما وضع له ابتداءا كما هو المشهور فاصالة الحقيقة هو المتبع، وان قلنا على ما هو التحقيق بان المجاز استعمال اللفظ في ما وضع له للتجاوز إلى المعنى الجدى كما مر تحقيقه، فالمتبع هو تطابق الارادة الاستعمالية

مع الارادة الجدية. وان كان الشك لاجل احتمال ان المتكلم يخرج بعض الموارد الذى ليس مرادا جديا ببيان آخر كالتخصيص والتقييد بالمنفصل، فمرجعه إلى مخالفة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية على ما هو الحق من ان العام بعد التخصيص حقيقة ايضا، فقد عرفت ان اصالة التطابق بين الارادتين محكمة ايضا واما المنقول بالواسطة فان المبدء للشك لو كان احتمال التعمد بحذف القرينة فعدالة الراوى ووثاقته دافعة لذلك، وان كان لاجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطاء فكل ذلك منفية بالاصول العقلائية فما هو الحجة هو الظهور لكن مبنى الحجية الاصول الاخر كما تقدم ذكرها واما اصالة الظهور فليست اصلا معولا بل اضافة الاصل إلى الظهور لا يرجع إلى محصل الا ان يراد بعض ما تقدم. حول مقالة المحقق القمى وقد فصل في حجية الظواهر، ذلك المحقق العظيم حيث ذهب إلى حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد افهامه، دون من لم يقصد. وهو ضعيف صغرى و كبرى اما الاول فلان الاخبار الواصلة الينا عن النبي والائمة المعصومين (ع) ليس الا كالكتب المؤلفة التى قال قده بحجية ظواهرها بالنسبة إلى الجميع، وذلك لان الخطاب وان كان متوجها إلى مخاطب خاص كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما، الا ان الاحكام لما كانت مشتركة، وشأن الائمة ليس الا بث الاحكام بين الناس، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام في ان الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة افهام متكلم خاص واما الكبرى فلبناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقا ما لم يحرز ان بناء التكلم على الرمز وحذف القرائن اللازمة لوضوحه عند المخاطب، فلو اراد المفصل هذا القسم فلما قاله وجه وجيه وان اراد غير ذلك فمدفوع بالبناء منهم على خلافه. هذا وان من المرسوم الدائر في بعض الاحيان، مراقبة الرسائل الدائرة بين الاصدقاء و الاخوان من جانب الحكومة ولا شك ان الرسائل الدائرة لم يقصد كاتبها الا افهام من

ارسله إليه، الا ان الحكومة والرقابة العسكرية إذا وجدوا فيها ما يستشم منه الخيانة أو التجمع للفتنة صاروا إلى احضار الكاتب وزجره وحبسه. مقالة الاخباريين في ظواهر الكتاب وهم استدلوا على عدم حجية ظواهرها بوجوه منها ادعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب اخبار كثيرة، وهو يوجب عروض الاجمال المانع من التمسك به. و هو بمعرض من السقوط صغرى وكبرى اما الصغرى: فان الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه قرائة وكتابة يقف علي بطلان تلك المزعمة وانه لا ينبغى ان يركن إليه ذو مسكة، وما وردت فيه من الاخبار، بين ضعيف لا يستدل به، إلى مجعول يلوح منها امارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب. إلى صحيح يدل على ان مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره إلى غير ذلك من الاقسام التى يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل ولو لا خوف الخروج عن طور الكتاب لارخينا عنان البيان إلى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون (١) واوضحنا عليك ان الكتاب هو عين ما بين الدفتين، والاختلاف الناشئة بين القراء ليس الا امرا حديثا لا ربط له بما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين واما الكبرى فالتحريف على فرض وقوعه انما وقعت في غير الاحكام مما هو مخالف لاعراضهم الفاسدة من التنصيص على الخلافة والامامة، وهذا لا يضر بالتمسك في الاحكام منها العلم الاجمالي بوقوع التخصيص والتقييد في العمومات والمطلقات، و هو يمنع عن الاستدلال بالظهور، ومنها الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب، إلى غير ذلك مما اجاب عنه الاساطين ولا حاجة إلى الاطالة

(١) غير ان فيما الفه فقيد العلم والادب، فقيد التفسير والفلسفة العلامة الحجة: الشيخ ابو عبد الله الزنجانى (رحمه الله) غنى وكفاية وقد اسما كتابه بـ)تاريخ القرآن) وطبع في القاهرة وعليها مقدمة بقلم الاستاذ: احمد امين (*)

البحث عما يتعين به الظاهر ونكتفى في المقام بالبحث عن حجية قول اللغوى إذا كثر ما يبحث عنه في مباحث الالفاظ يرجع إلى تشخيص الظاهر. وقد استدل عليه تارة ببناء العقلاء على الرجوع إلى مهرة الفن من اهل الصناعات لكونهم اهل الخبرة في هذا الامر، واخرى بالاجماع والانسداد، والمهم هو الاول، وهو مدفوع بان اللغوى مرجع في موارد الاستعمال لا في تشخيص الحقايق عن المجاز، اضف إلى ذلك ان مجرد بناء العقلاء على الرجوع في هذه القرون لا يكشف عن وجوده في زمن المعصومين حتى يستشكف من سكوته رضاه، مثل العمل بخبر الواحد واصالة الصحة ولم يرد منهم (ع) ما يدل على رجوع الجاهل بالعالم حتى نتمسك باطلاقه أو عمومه في موارد الشك والحاصل ان موارد التمسك ببناء العقلاء انما هو فيما إذا احرز كون بناء العقلاء بمراى ومسمع من المعصومين (ع)، ولم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الائمة بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب. فان قلت رجوع الصحابة في معاني مفردات القرآن إلى حملة العلم كابن عباس ونظرائه مما لا سترة فيه، وكون الرجل عربيا فصيحا لا يوجب احاطته بعامة لغاته كما في غير العربي من الالسنة: ولا شك انه كان امة كبيرة من الاصحاب مراجع فيما يتعلق بالقرآن والحديث في توضيحهما وتفسيرهما وتبيين مفرداتهما على ان اللغة قد دونت في زمن المعصومين، فان اول من دونه هو خليل بن احمد الفراهى الذى عده الشيخ من اصحاب الصادق (ع)، وبعده ابن دريد صاحب الجمهرة الذى هو من اصحاب الجواد (ع) والف ابن السكيت اصلاح المنطق الذى قتله المتوكل لتشيعه وهذا يكشف عن كون التدوين والرجوع إلى معاجم اللغة كان امرا دائرا. قلت لم يثبت رجوعهم إلى مثل ابن عباس وغيره في لغة القران ومفرداته بل الظاهر رجوعهم إلى مثله في تفسير القرآن المدخر عنده من اصحاب الوحى وصرف تدوين اللغة في عصر الائمة (ع) لا يدل على اخذ الناس اللغة بصرف التقليد كالرجوع إلى

الطبيب والفقيه نعم الرجوع إلى كتب اللغة ربما يوجب تشخيص المعنى بمناسبة ساير الجمل كما في رجوعنا إليها فصرف تدوين اللغة والرجوع إليها في تلك الاعصار لا يفيد شيئا الاجماع المنقول وتحقيق الحال يتوقف على رسم امور: الاول: ان الاجماع عند العامة دليل برأسه في مقابل الكتاب والسنة لما نقلوا عن النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على الضلالة أو على الخطاء ولذلك اشترطوا اتفاق الكل وعرفه الغزالي: بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية، ولكن لم يكن المرمى من الاجماع وحجيته، وما اختلقوا له من المستند، الا اثبات خلافة الخلفاء، ولما راوا ان ما عرف به الغزالي لا ينطبق على مورد الخلافة ضرورة عدم اجتماع الامة جميعا عليها لمخالفة كثير من الاصحاب وجمهرة بنى هاشم، عدل الرازي والحاجبي إلى تعريفه بوجه آخر، فعن الاول بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور، وعن الثاني انه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على ما مر مع عدم تتميم مقصدهم باى تعريف عرف لمخالفة جمع من اهل الحل والعقد والمجتهدين معها واما عند الخاصة فليس حجة بنفسه اتفاقا بل لاجل انه يستكشف منه قول المعصوم أو رضاه

سواء استكشف من الكل أو اتفاق جماعة، ولعل تسمية ما هو الدليل الحقيقي (السنة) بالاجماع لا فادة ان لهم نصيبا، منها وليكون الاستدلال على اساس مسلم بين الطرفين، ولعله على ذلك يحمل الاجماعات الكثيرة الدائرة بين القدماء كالشيخ وابن زهرة واضرابهم كما يظهر من مقدمات الغنية، والا فقد عرفت ان الاجماع عندنا وعندهم مختلف غاية وملاكا الثاني: ان البحث في المقام انما هو عن شمول ادلة حجية الخبر الواحد للاجماع المنقول به وعدم شموله وكان الاولى ارجاء البحث إلى الفراغ عن حجيته وكيف كان فنقول انه سيوافيك ان الدليل الوحيد على حجية الخبر الواحد، ليس الا بناء

العقلاء وما ورد من الايات والاخبار كلها ارشاد إلى ذلك البناء وعليه فنقول: لا شك في حجية الخبر الواحد في الاخبار عن المحسوسات المتعارفة أو غير المحسوس إذا عده العرف لقربه إلى الحس، محسوسا، واما إذا كان المخبر به محسوسا، غريبا غير عادى أو مستنبطا بالحدس عن مقدمات كثيرة فللتوقف مجال، لعدم احراز وجود البناء في هذه المقامات فلو ادعى تشرفه أو سماع كلامه بين المجمعين، فلا يعبأ به،. وان شئت قلت: حجية الاخبار الاحاد مبنية على امرين، عدم التعمد في الكذب، وعدم خطائه فيما ينقله، والاول مدفوع بعدالته ووثاقته سواء كان الاخبار عن حس أو حدس، واما الثاني فاصالة عدم الخطاء اصل عقلائي، ومورده، ما إذا كان المخبر به امرا حسيا أو قريبا منه، واما إذا كان عن حدس أو حس لكن المخبر به كان امرا غريبا عاديا، فلا يدفع احتمال الخطا بالاصل بل يمكن ان يقال ان ادلة حجية خبر الثقة غير واف لاثبات مثل الاخبار بالغرائب الا إذا انضم إلى دعواه قرائن وشواهد الثالث: ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بالنسبة إلى الكاشف إذا كان ذا اثر شرعى واما بالنسبة إلى المنكشف فليس بحجة لانه ليس اخبارا عن امر محسوس، فلا يشمله ما هو الحجة في ذلك الباب، وقياس المقام بالاخبار عن الشجاعة والعدالة غير مفيد، لان مباديهما محسوسة، فانهما من المعقولات القريبة إلى الحس، ولاجل ذلك يقبل الشهادة عليهما، واما قول الامام فهو مستنبط بمقدمات وظنون متراكمة كما لا يخفى الرابع: ان القوم ذكروا لاستكشاف قول الامام عليه السلام طرقا اوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرئوسين على شئ ورضا الرئيس به، وهذا امر قريب جدا، ولاجل ذلك لو قدم غريب بلادنا وشاهد اجراء قانون العسكرية في كل دورة وكورة يحدس قطعا ان هذا قانون قد صوب في مجلس النواب، واستقر عليه رأى من بيده رتق الامور وفتقه واما ما افاده بعض اعاظم العصر: من ان اتفاقهم على امر ان كان نشأ عن

تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين اجماع المرئوسين ورضاء الرئيس مجال، واما إذا اتفق الاتفاق بلا تواطئ منهم فهو مما لا يلازم عادة رضاء الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة، فضعيف جدا، لان انكار الملازمة في صورة التواطؤ اولى واقرب من الاجماع بلا تواطؤ، فان الاتفاق مع عدم الرابط بينهما يكشف عن وجود ملاك له من نص أو غيره، واما الاتفاق مع التواطؤ فيحتمل ان يكون معلل بامر غير ما هو الواقع. فلو ادعى القائل بحجية الاجماع المنقول انه كاشف عن الدليل المعتبر الذى لم نعثر عليه أو عن رضاه فلا يعد امرا غريبا هذا ولكنه موهون من جهة اخرى فان من البعيد جدا ان يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ ومن بعده على رواية

متقنة دالة على المقصود، ومع ذلك تركوا نقلها والاولى ان يقال ان الشهرة الفتوائية عند قدماء الاصحاب يكشف عن كون الحكم مشهورا في زمن الائمة، بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة اوجبت عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم (ع) كما نشاهده في بعض المسائل الفقهية وبالجملة ان اشتهار حكم بين الاصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة، ومعروفيته من لدن عصر الائمة (ع) الشهرة الفتوائية لا اشكال في عدم حجية الشهرة الفتوائية في التفريعات الفقهية الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا وما استدلوا به على حجيتها من التمسك بفحوى ادلة حجية الخبر الواحد أو تنقيح المناط، أو تعليل آية النبأ أو دلالة المقبولة أو تعليلها، لا يخلو من ضعف غنى عن البيان، وانما الكلام في الشهرة المتقدمة على الشيخ اعني الشهرة الدائرة بين قدماء اصحابنا الذين كان ديدنهم التحفظ على الاصول والافتاء بمتون الرواية، إلى ان ينتهى الامر إلى اصحاب الفتوى والاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الاجماع فيه وكونه موجبا للحدس القطعي على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفية الحكم من لدن عصر الائمة كما اشرنا إليه

واما ما اشتهر من الشيخ عن مقدمة المبسوط من ان ديدن الاصحاب قد كان جاريا على الجمود على النصوص من دون ادنى خروج من ظواهرها تكريما لائمتهم وتعظيما لهم صلى الله عليه وآله غير ان الشيخ قد نقض تلك الطريقة ببعض تأليفه واورد المسائل بعبارات غير دارجة عند اصحاب النصوص، وفرع على الاصول كثيرا من التفريعات غير المذكورة في الروايات وجاء الاصحاب بعد الشيخ حذوا حذوه، إلى يومنا هذا فغير ظاهر فانا بعد الفحص لم نجد الكتب المؤلفة في عصره أو في عصر قبله على ما وصفه فراجع ما بقى بايدينا من تأليف المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة و اضرابهم، ممن نقل العلامة في المختلف عبائرهم كابن جنيد وابن ابى عقيل وابن شاذان لكن الطبقة السابقة على اصحاب الفتوى كان دأبهم على ما وصفه من الجمود على ذكر الروايات المطابقة لفتويهم أو نقل الفاظها بعد الجمع والترجيح والتقييد و التخصيص، ومن اظهر مصاديقه فقه الرضا، وقريب منه بعض كتب الصدوق وابيه (قدس الله اسرارهم). وعلى ذلك فلو قلنا ان في مثل تلك الشهرة مناط الاجماع بل الاجماع ليس الا ذاك فليس ببعيد ويمكن ان يستدل على حجيتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه (وجه الاستدلال) ان الاشتهار بين الاصحاب في تلك الازمنة بحيث يكون الطرف المقابل شاذا معرضا عنه بينهم ولا يكون مضرا باجماعهم عرفا بحيث يقال ان القول الشاذ مخالف لاجماع اصحابنا، لا شبهة في كشفه عن رأى المعصوم وحجيته وهذا هو الاجماع المعتبر الذى يقال في حقه ان المجمع عليه لا ريب فيه. ومن ذلك يظهر انه لا دليل على حجية مجرد الشهرة الفتوائية لو لم يحدس منها قول الامام عليه السلام كما هو المناط في الاجماع المحصل والمنقول. ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قد ضعف هذا الاستدلال وقال: ان الاستدلال

بهذا التعليل ضعيف لانه ليس العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها، فان المراد من قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه، ان كان هو الاجماع المصطلح، فلا يعم الشهرة الفتوائية، وان كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله مما لا ريب فيه عليه بقول مطلق، بل لابد ان يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لانه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد إليها كما في قوله: الخمر حرام لانه مسكر فانه يصح ان يقال: لا تشرب المسكر بلا ضم الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك لانه لا يصح يقال: يجب الاخذ بكل ما لا ريب فيه بالاضافة إلى ما يقابله والا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره، وباقوى الشهرتين وبالظن المطلق وغير ذلك من التوالي الفاسدة التى لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل اجنبي عن ان يكون من الكبرى الكلية التى يصح التعدي عن موردها (انتهى) وفيه: ان الكبرى ليست مجرد كون الشئ مسلوبا عنه الريب بالاضافة إلى غيره حتى يتوهم سعة نطاق الكبرى، بل الكبرى كون الشئ مما لا ريب فيه بقول مطلق عرفا بحيث يعد طرف الاخر شاذا نادرا لا يعبأ به عند العقلاء، وهذا غير موجود في الموارد الذى عده (قدس سره) فان ما ذكره من الموارد ليس مما لا ريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل امرا غريبا غير معتنى به بل الظاهر ان عدم الريب ليس من المعاني الاضافية حتى يقال لا ريب فيه بالنسبة إلى مقابله بل من المعاني النفسية التي لا يصدق الا مع فقد الريب بقول مطلق عن شئ فقوله لا ريب فيه كبرى كلية وكل ما كان كذلك عرفا يجب الاخذ به ولا يرد عليه ما جعله نقضا لذلك فتلخص مما ذكر حجية الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء إذا كان موجبا للحدس بثبوت الحكم دون غيره من الشهرة في التفريعات الاجتهادية، (وسيوافيك بعض الكلام في مبحث التعادل والترجيح وان الشهرة الفتوائية على مضمون احدى الروايتين يوجب سقوط الاخرى عن الحجية)

في حجية الخبر الواحد وقد وقعت معركة للاراء ولا محيص للفقيه عن الخوض فيها لانه يدور عليها رحى الاستنباط في هذه الاعصار فاستدل المنكرون بوجوه، من الايات قوله تعالى: ان الظن لا يغنى من الحق شيئا. ولكن المتدبر في سياق الايات يقف على انها راجعة إلى الاصول الاعتقادية ومنها قوله تعالى: ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وذيل الاية يوجب تعميمها للفروع لو لم نقل باختصاصها بها. ولكن صحة الاستدلال بها مستلزمة لعدم جواز الاستدلال بها، وذلك لانه يدل على نحو القضية الحقيقية على الزجر عن كل اتباع بغير علم يوجد في الخارج، مع ان الاخذ بظاهر الاية ايضا اتباع لغير علم ومصداق له، لان دلالتها على الردع عن غير العلم ظنية لا قطعية، فيلزم من الاخذ بمدلولها عدم جواز اتباعها لكون دلالتها بالفرض ظنية، والاية شاملة لنفسها لكونها قضية حقيقية. وربما يقال: ان الاية غير شاملة لنفسها لاجل المحذور الذى ذكر، وبعبارة اخرى ان الاية مخصصة عقلا للزوم المحال لولا التخصيص: اقول ان الاستحالة مندفعة باحد امرين الاول ما ذكره القائل من عمومها لكل غير علم الا نفسه، و الثاني بتخصيصه بما قام الدليل على حجيته ولا ترجيح بل الترجيح للثاني، لان الاية وردت للزجر عن اتباع غير العلم، ولا يتم الزجر الا إذا كان ظاهرها حجة عند المخاطبين حتى يحصل لهم التزجر عند الزجر، ولا وجه لخروج ظاهر الاية عن هذا العموم الا كون الظواهر حجة عند العقلاء كسائر الظنون الخاصة، و (ح) فخروج ظاهر الاية أو مطلق الظواهر دون سائر الظنون تحكم محض لوجود البناء من العقلاء في الموردين هذا مع ان هذه الاية قابلة للتخصيص وما لا

تقبل له راجعة إلى الاصول الاعتقادية. ثم ان بعض اعاظم العصر " قدس سره " قد اجاب عن هذا الاشكال بما هذا حاصله

ان نسبة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد إلى الايات نسبة الحكومة لا التخصيص، لكى يقال انها آبية عنه، فان تلك الادلة تقتضي القاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزا للواقع لكون حاله حال العلم في عالم التشريع، هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الواحد، واما السيرة فيمكن ان يقال: ان نسبتها إليها هي الورود بل التخصيص، لان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع فالعمل به خارج بالتخصص عن العمل بالظن، فلا تصلح الايات الناهية عن العمل به، لان تكون رادعة عنها، فانه مضافا إلى خروج العمل به عن موضوع الايات يلزم منه الدور المحال لان الردع عن السيرة بها يتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم التخصص يتوقف على الرادعية. وان منعت عن ذلك فلا اقل من كون السيرة حاكمة على الايات والمحكوم لا يصلح ان يكون رادعا للحاكم انتهى وفيه: ان ما هو آب من التخصيص انما هي الايات الناهية عن اتباع الظن، واما قوله سبحانه: ولا تقف ما ليس لك به علم فقد عرفت انه، عام للاصول والفروع وقابل للتخصيص واما حكومة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد، على الايات فلا اصل لها، لان الحكومة تتقوم باللفظ وليس لسان تلك الادلة من آياتها واخبارها لسان الحكومة كما لا يخفى، واما قوله عليه السلام العمرى ثقة فما ادى اليك عنى، فعنى يؤدى، وما قال لك عنى، فعنى يقول فاسمع له واطعه فانه الثقة المأمون فلا يصلح لاثبات مارامه (قدس سره)، فان مفاده هو وجوب اتباع قوله لوثاقته واما تنزيل ما يقوله منزلة العلم، حتى يكون حاكما على ما دل على الزجر عن اتباع غير العلم فلا يستفاد منه واما السيرة فالقول بان نسبتها، نسبة الورود أو الحكومة، فلا يخلو عن ضعف لان ذلك فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملا بالعلم وهو ممنوع جدا لعدم حصول العلم من اخبار الاحاد، حتى لو فرضنا غفلتهم عن احتمال الخلاف، فلا يصح ايضا، لان الورود والتخصص، يدور مدار الخروج الواقعي لا على الخروج عند المخاطب فان الورود

ليس الا خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الدليل الاخر حقيقة بعناية التشريع كما ان التخصص هو الخروج حقيقة وتكوينا، ومع ذلك كله فهما يدور على الخروج الواقعي لا عند المخاطب. والعجب عما افاده اخيرا من حديث حكومة السيرة فان السيرة عمل خارجي والحكومة من اوصاف دلالة الدليل اللفظى، فكيف يصح حكومة العمل الخارجي على دليل آخر، مع انها قائمة بين لساني الدليلين اللفظيين، نعم يمكن ان يقال بعدم صلاحية تلك الروايات للردع عن السيرة الدائرة بين العقلاء لعدم انتقالهم من التدبر في هذه الايات إلى كون الخبر الواحد مصداقا له، وان كان مصداقا واقعيا له. نعم يمكن تقريب ورود السيرة على الايات بوجهين: الاول: ان المراد من قوله تعالى: ولا تقف ما ليس لك به علم، أي لا تقف ما ليس لك به حجة، إذ لو اريد منه العلم الوجداني واريد منه الزجر عن التمسك بغير العلم الوجداني لزم تعطيل اكثر الاحكام، أو ورود التخصيص الاكثر المستهجن، وهذا نظير حرمة القول بغير علم أو الافتاء بغير علم، وعليه كل ما يدل على حجية الخبر الواحد يكون واردا عليه. الثاني ان نفس الطريق وان كان ظنيا الا ان ما يدل على حجيته امر قطعي لان

ما يدل من ظواهر الآيات على حجية الخبر الواحد حجة قطعية عند الخصم كسائر الظواهر فينسك اتباع الخبر الواحد في عداد اتباع العلم، فيتم ميزان الورود فتدبر. واما مشكل الدور في رادعية الايات عن السيرة ففيه مضافا إلى انه ليس دورا اصطلاحيا فان الدور المصطلح ما يقتضى تقدم الموقوف على الموقوف عليه ضرورة عدم تقدم الرادعية على عدم المخصصية، ان حجية السيرة يتوقف على عدم الرادعية وعدم الرادعية، يتوقف على عدم مخصص واصل، وهو (أي العدم) حاصل، إذ لا مخصص في البين،.

وبالجملة فان الايات بعمومها تدل على الزجر عن اتباع كل ظن وما ليس بعلم، ورادعية هذه الايات تتوقف على عدم مخصص من الشارع والمفروض انه لم يصل الينا مخصص، واما السيرة بما هي هي فلا تصلح ان يكون مخصصة، إذ لا حجية للسيرة بلا امضاء من الشارع، فالرادع رادع فعلا، والسيرة حجة لو ثبت الامضاء، وهو غير ثابت لاسيما مع ورود تلك النواهي. فان قلت: ان العمل بالخبر الواحد كان سيرة جارية قبل نزول تلك الايات و سكوت الشارع عنه امضاء لها، واما بعد نزول الايات، فالمقام من صغريات الخاص المتقدم (السيرة) والعام المتأخر، فيدور الامر بين تخصيصها بالسيرة المتقدمة، أو ردعها اياها، وان شئت قلت: الامر يدور بين التخصيص والنسخ، ومع عدم الترجيح يستصحب حجية السيرة. قلت: ان التمسك بالاستصحاب من الغرائب، إذ لم يثبت حجيته الا باخبار الاحاد اضف إلى ذلك: ان السكوت في اوائل البعثة لا يكشف عن رضاه، فان اوائل البعثة والهجرة لم يكن المفزع والمرجع في اخذ الاحكام الا نفس النبي صلى الله عليه واله فلم يكن اكثر الاحكام منقولة باحاد الرواة، حتى تقع مورد الرضاء والردع واما العمل بها في الامور العادية والعرفية، فلا يجب للشارع تحديد العمل والتصرف فيها بل من الممكن ان الايات نزلت في اوائل الامر للردع عن العمل بها في العاديات لئلا يسرى إلى الشرعيات. استدلال النافين بالسنة فهى مع كثرتها تنقسم إلى اقسام (منها) ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الا إذا وجد شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله يصدق مضمون الخبر وهذا ايضا مضمون ما دل على عدم جواز الاخذ الا بما وافق كتاب الله، وغير خفى على الخبير انه إذا وجد شاهد أو شاهدان من الكتاب والسنة على حكم مطابق لمضمون الخبر فلا حاجة عندئذ على الخبر الوارد في المقام.

فلا مناص (ح) عن حملها على مورد التعارض، والترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فتقع تلك الطائفة في عداد الاخبار العلاجية، ويكون من ادلة حجية الخبر الواحد في نفسه عند عدم المعارض، و (منها) ما يدل على طرح الخبر المخالف للكتاب، والتدبر في هذه الطائفة يعطى كونها آبية عن التخصيص، (وعليه) فلو قلنا بعمومها، وشمولها لعامة اقسام المخالفة من الخصوص المطلق ومن وجه والتباين الكلى، يلزم خلاف الضرورة، فان الاخبار المقيدة أو المخصصة للكتاب قد صدرت من النبي والخلفاء من بعده صلى الله عليه وآله بلا شك، فلابد من حملها على المخالف بالتباين الكلى، و (توهم) ان الكذب على رسول الله والخلفاء من بعده على وجه التباين الكلى لا يصدر من خصمائهم، لظهور بطلان مزعمته، مدفوع بان الفرية إذا كان على وجه الدس في كتب اصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل والبهتان كل مقاصدهم، من تضعيف كتب اصحابنا، بادخال المخالف لقول الله

ورسوله فيها حتى يشوهوا سمعة ائمة الدين بين المسلمين، و غيرهما من المقاصد الفاسدة التى لا تحصل الا بجعل اكاذيب واضحة البطلان (ومنها) ما دل على طرح غير الموافق وهو يرجع إلى المخالف عرفا ثم ان الاستدلال بهذه الروايات فرع كونها متواترة الوصول الينا في تمام الطبقات، فثبوت التواتر في بعض الطبقات لا يفيد، ولكن التواتر على هذا الوصف غير ثابتة فان عامة الروايات منقولة عن عدة كتب لم نقطع بعدم وقوع النسيان والاشتباه فيها، ثم لو سلم كونها متواترة الوصول من قرون الصادقين إلى عصر اصحاب الكتب فلا محالة يصير التواتر اجماليا، و (عليه) لابد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاخص من الجميع، والمتيقن من المخالفة ليس الا التبائن الكلى أو العموم من وجه (على تأمل) واما المخالفة على النحو العموم المطلق فليست مخالفة في محيط التقنين، على ما عرفت من صدور الاخبار المخصصة والمقيدة عنهم صلى الله عليه وآله بالضرورة فكيف يحمل عليها هذه الروايات (١)

---

(١) لا يخفى انه لو اردنا استقصاء مفاد الروايات لطال بنا الكلام، ونحن نذكر فذلكة الروايات التى اوردها صاحب الوسائل في الباب ٩ من ابواب القضاء، وما ذكره (قدس سره) تحت هذه الارقام أو ١٩ و ٢٠ و ٢٤ و ٤٣ راجع إلى علاج الخبرين المتعارضين كما ان الرواية ١١ و ٣٨ و ١٩ يرجع حاصله إلى رد الخبر المخالف الذى عرفت حالته، كما ان الخبر ١٥ و ٥٠ يرجع إلى رد مالا يوافقه وهو اعم من المخالفة، ويمكن رد هذا العنوان إليه ايضا، فلا يبقى في الباب ما يفيد القطع لعدم حجية الخبر الواحد بنفسه فراجع (منه عفى عنه) (*)

ادلة القائلين بالحجية استدل المثبتون بوجوه من الايات والاخبار والاجماع وغيرهما، اما الايات فمنها، قوله تعالى: في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا،. والعمدة في الاستدلال به هو مفهوم الشرط، ودفع كون الشرط محققا للموضوع، وقد قيل في تقريبه وجوه منها ما عن المحقق الخراساني: (ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذى جيئى به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عند افتفائه، وعلى ذلك لا يكون الشرط مسوقا لتحقق الموضوع ولا يخفى انه مخالف لظاهر الاية ومنها ما عن بعض محققى العصر من ان الظاهر ان الشرط هو المجيئى مع متعلقه أي مجيئي الفاسق، فيكون الموضوع نفس النبأ ولمفهومه مصداقان، عدم مجيئ الفاسق، ومجيئي العادل فلا يكون الشرط محققا للموضوع. واما إذا جعل الشرط نفس المجيئى، يكون الموضوع نبأ الفاسق، فيصير الشرط محققا للموضوع. وفيه ان الظاهر بقاء الاشكال على حاله، فان مفهوم قولك: ان جائك الفاسق بنبأ، انه إذا لم يجئك الفاسق بنبأ واما مجيئي العادل مكانه، فليس مذكورا في المنطوق حتى يعلم حكمه من المفهوم اضف إليه ان تعدد المصداق للمفهوم لا يتوقف على ما ذكره من كون الشرط هو مجيئي الفاسق، بل يتم لو كان الشرط هو المجيئى، والموضوع هو نبأ الفاسق، فلانتفائه في الخارج مصداقان، عدم مجيئ النبأ اصلا، ومجيئي العادل بالنبأ. ومع ذلك كله، فالمرجع هو العرف وهو لا يساعده ويمكن تقريب المقام بوجه آخر وهو انه لا فرق في شمول العام لافراده بين كونها الافراد الذاتية أو العرضية إذا كانت القضية شاملة لها على وجه الحقيقية فكما ان الابيض صادق علي نفس البياض لو فرض قيامه بذاته، كذلك صادق على الجسم المعروض له مع ان صدقه عليه تبعى لدى العقل الدقيق لكنه حقيقية لدى العرف و (عليه) فلعدم مجئ الفاسق بالخبر فردان، عدم المجئ بالنبأ اصلا، لا من الفاسق ولا من العادل، ومجئ العادل بالخبر والاول فرد ذاتي له، والاخر عرضى، فيشمل العام لهما فمفهوم الاية ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا يجب التبين سواء جاء به العادل

وهو الفرد العرضى أو لم يجئ اصلا وهو الفرد الذاتي والعام يشملهما معا اضف إلى ذلك ان القضايا السالبة ظاهرة في سلب شئ عن شئ مع وجود الموضوع، لا في السلب باعتبار عدم الموضوع ولو حمل المفهوم على المصداق الذاتي وهو عدم الاتيان بالخبر اصلا، تصير السالبة صادقة باعتبار عدم الموضوع، ولو حمل على اتيان العادل بالخبر تصير من السوالب المنتفى محمولها مع وجود الموضوع وهو اولى، و (فيه) ان الامر في المثال والممثل متعاكس، وهو ان البياض مصداق للابيض عند العقل دون العرف، ولكن عدم اتيان الفاسق بالنبأ مصداق ذاتي للمفهوم عند العقل والعرف، واما مجئ العادل بالخبر فليس من مصاديق ذلك المفهوم عندهم، وان فرض ان احد الضدين ينطبق عليه عدم الضد الاخر، ويكون مصدوقا عليه (لا مصداقا) حسب ما اصطلحه بعض الاكابر لكنه امر خارج عن المتفاهم العرفي الذى هو المرجع في الباب. واما ما ذكر من ظهور القضايا السالبة في سلب المحمول فانه يصح لو كانت القضية، لفظية لا مفهوما من قضية منطوقة، بالدلالة العقلية، على انه لو فرض صب هذا المفهوم في قالب اللفظ، لما فهم منه ايضا الا كون الشرط محققا للموضوع وانتفاء التبين باعتبار انتفاء موضوعه. ثم انه لو فرض المفهوم للاية فلا دلالة فيه على حجية قول العادل وكونه تمام الموضوع للحجية، لان جزاء الشرط ليس هو التبين، فان التبين انما هو بمعنى طلب بيان الحال، وهو غير مترتب على مجئ الفاسق بنبأ لا عقلا ولا عرفا، والجزاء لابد ان يكون مترتبا على الشرط، ترتب المعلول على العلة أو نحوه، فلابد من تقدير الجزاء بان يقال: ان جائكم فاسق بنبأ فاعرضوا عنه أو لا تقبلوه واشباههما، و انما حذف لقيامه مقامه و (ح) يصير المفهوم على الفرض ان جائكم عادل بنبأ فلا تعرضوا عنه، واعتنوا به وهو اعم من كونه تمام الموضوع أو بعضه ولعل للعمل به شرائط اخر إليه كضم آخر إليه أو حصول الظن بالواقع ونحوهما ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قد افاد في تقريب الاية ما هذا حاصله: يمكن استظهار كون الموضوع في الاية مطلق النبأ، والشرط هو مجئ الفاسق به،

من مورد النزول، فان مورده اخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع في اخباره عنوانان. كونه خبرا واحدا، وكون المخبر فاسقا، والاية وردت لافادة كبرى كلية ليتميز الاخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها. وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقا فيكون هو الشرط لا كون الخبر واحدا. ولو كان الشرط ذلك لعلق عليه لانه باطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرض لخبر الواحد، وجعل الشرط خبر الفاسق، كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق، ولا يتوهم ان ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الايماء، فان ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط، وبالجملة لا اشكال في ان الاية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولابد ان يكون مورد النزول من صغرياتها. والا يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح فلابد من اخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية، فيكون مفاد الاية بعد ضم المورد إليها: ان الخبر الواحد ان كان الجائي به فاسقا فتبينوا. فتصير ذات مفهوم (انتهى). وفيه مواقع من النظر (منها): ان كون مورد النزول هو اخبار وليد الفاسق لا يصحح كون الموضوع هو النبأ وان الشرط هو مجئ الفاسق وانه غير مسوق لتحقق الموضوع إذ غاية ما يمكن ان يقال انه مسوق لاعطاء القاعدة الكلية في مورد الفاسق، واما بيان الضابطة لمطلق الخبر، وظهورها في افادة الكبرى الكلية ليتميز الاخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها فلا يستفاد

منها. و (منها) ان ما افاده من انه اجتمع في أخباره عنوانان: كونه خبر الواحد، و كون المخبر فاسقا بيان لمفهوم الوصف دون الشرط الذى هو بصدد بيانه، ضرورة انه لم يعلق وجوب التبين في الاية على كون المخبر فاسقا حتى يصح ما ادعاه من كون الموضوع هو النبأ والشرط كون المخبر فاسقا بل علق على مجئ الفاسق بالخبر ومن المعلوم ان الشرط (ح) محقق للموضوع ولا مفهوم له، واما التمسك بمفهوم الوصف فمع انه خارج عن محل الكلام، غير صحيح لبناء المفهوم على استفادة الانحصار من القيود و هي في جانب الوصف بعيد، على انه يمكن ان يكون ذكر الوصف (الفاسق) قد سيق

لغرض آخر غير المفهوم وهو التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول اخبار لوليد مانع عن دلالة الاية على المفهوم لا موجب له كما افادوا ما ما افاده من تأييد كون الاية بمنزلة الكلية: من ان المورد من صغرياتها والا يلزم اخراج المورد فلا يخلو عن خلط، فان كون المورد من صغرياتها، لا يستلزم كونها بصدد اعطاء الضابطة في مطلق الخبر، بل يصح لو كانت بصدد اعطاء القاعدة لخبر الفاسق ويصير المورد من مواردها من غير اخراج المورد، ولا ثبوت مفهوم. جولة في الاشكالات المختصة بالاية منها ان المفهوم على تقدير ثبوته معارض لعموم التعليل في ذيل الاية فان الجهالة هي عدم العلم بالواقع وهو مشترك بين اخبار الفاسق والعادل، فالتعليل بظاهره يقتضى التبين عن كلا القسمين فيقع التعارض بينهما والتعليل اقوى في مفاده، خصوصا في مثل هذا التعليل الابى عن التخصيص، فعموم التعليل لاقوائيته يمنع ظهور القضية في المفهوم فلا يصل النوبة إلى ملاحظة النسبة فانها فرع المفهوم واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قدس سره) ان الانصاف انه لا وقع له اما اولا فلان الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى مالا ينبغى الركون إليه، ولا شبهة في جواز الركون إلى خبر العادل دون الفاسق، فخبر العادل خارج عن العلة موضوعا واما ثانيا. فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر، للواقع يكون المفهوم حاكما على عموم التعليل لان اقصى ما يدل عليه التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، و المفهوم يقتضى الغاء احتمال الخلاف، وجعل خبر العادل محرزا للواقع، وعلما في مقام التشريع، فلا يعقل ان يقع التعارض بينهما، لان المحكوم لا يعارض الحاكم، و لو كان ظهوره اقوى لان الحاكم متعرض لعقد وضع المحكوم اما بالتوسعة أو التضييق (فان قلت) ان ذلك فرع ثبوت المفهوم، والمدعى ان عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه (قلت) المانع منه ليس الا توهم المعارضة بينهما، والا فظهورها الاولى فيه

مما لا سبيل لانكاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما، لان المفهوم لا يقتضى تخصيص العموم بل هو على حاله من العموم بل انما يقتضى خروج خبر العادل عن موضوع القضية، لا عن حكمها فلا معارضة بينهما اصلا لعدم تكفل العام لبيان موضوعه وضعا و رفعا، بل هو متكفل لحكم الموضوع علي فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده (انتهى) وفيه: اما اولا فلان التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلا اشكال لا لما ذكره المستشكل من اقوائية التعليل، بل السر ما وافاك من ان دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، واما إذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية، وكان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى

لاستفادة العلية فضلا عن انحصارها، فلو قال ان جائك زيد فأكرمه ثم صرح ان العلة انما هو علمه، فنستكشف ان المجئ ليس علة ولا جزء منها، وهذا واضح جدا وهو ايضا من الاشكالات التى لا يمكن الذب عنه وقد غفل عنه الاعلام وعليه فلا وقع لما افادوه في دفعه وثانيا: ان جعل الجهالة بمعنى السفاهة أو مالا ينبغى الركون إليه كما اوضحه تبعا للشيخ الاعظم غير وجيه، بل المراد منها عدم العلم بالواقع، ويدل عليه جعلها مقابلا للتبين بمعنى تحصيل العلم واحراز الواقع، ومعلوم ان الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل والفاسق بل لا يبعد ان يقال ان الاية ليست بصدد بيان ان خبر الفاسق لا يعتنى به لان مناسبات صدرها وذيلها وتعليلها موجبة لظهورها في ان النبأ الذى له خطر عظيم وترتيب الاثر عليه موجب لمفاسد عظيمة و الندامة، كاصابة قوم ومقاتلتهم، لابد من تبينه، والعلم بمفاده ولا يجوز الاقدام على طبقه بلا تحصيل العلم لاسيما إذا جاء به فاسق (فح) لابد من ابقاء ظاهر الاية على حاله، فان الظاهر من التبيين، طلب الوضوح، وتحقيق صدق الخبر وكذبه، كما ان المراد من الجهالة ضد التبيين، اعني عدم العلم بالواقع، لا السفاهة، ولو فرض انها احدى معانيها مع امكان منعه لعدم ذكرها في جمله معانيها في المعاجم و

مصادر اللغة ويمكن ان يكون اطلاقها كما في بعض كتب اللغة لكونها نحو جهالة فان السفيه جاهل بعواقب الامور، لا انها بعنوانها معناها، ثم انه على ما ذكرناه في معنى الاية لا تلزم فيها التخصيصات الكثيرة على فرض حملها على العلم الوجداني كما قيل بلزومها فتدبر جيدا. وثالثا: ان جعل المفهوم حاكما على عمومه مضافا إلى عدم خلوه من شبهة الدور فان انعقاد ظهور القضية في المفهوم فرع كونه حاكما على عموم التعليل، وكون المفهوم حاكما يتوقف على وجوده، ان الحكومة امر قائم بلسان الدليل ومعلوم ان غاية ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل أو وجوبه واما كونه بمنزلة العلم وانه محرز الواقع وانه علم في عالم التشريع، فلا يدل عليه المفهوم، نعم لو ادعى ان مفهوم قوله: ان جائكم فاسق الخ هو عدم وجوب التبين في خبر العادل لكونه متبينا في عالم التشريع لكان للحكومة وجه لكنه غير متفاهم عرفا ومن الاشكالات المختصة: لزوم خروج المورد عن المفهوم، فانه من الموضوعات الخارجية وهى لا تثبت الا بالبينة، فلابد من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص البشيع واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قده) بان المورد داخل في عموم المنطوق وهو غير مخصص، فان خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقا لا في الموضوعات ولا في الاحكام واما المفهوم، فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود، لانه لم يرد في مورد اخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية فلا مانع من تخصيصه، ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى ان المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد بل القدر اللازم هو ان يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحدا (انتهى). وفيه: ان مبنى استفادة المفهوم من الاية هو القول بان علة التشنيع و الاعتراض في العمل بقول الفاسق انما هو هو كون المخبر فاسقا، بحيث لولا فسقه،

أو كون المخبر غيره من العدول، لما توجه لوم ولا اعتراض مع ان الامر على خلافه، في المورد إذ لو كان الوليد غير فاسق أو كان المخبر

غيره من العدول لتوجه اللوم ايضا على العاملين، حيث اعتمدوا على قول العادل الواحد، في الموضوعات مع عدم كفايته في المقام، وبذلك يظهر ان التخصيص في المفهوم بشيع فلابد من رفع اليد عن المفهوم والالتزام بان الاية سيقت لبيان المنطوق دون المفهوم، وبذلك يظهر النظر فيما افاده الشيخ الاعظم (قدس سره) فراجعه جولة حول ما لا يختص بآية النبأ منها: ان النسبة بين الادلة الدالة على حجية قول العادل، وبين عموم الايات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، عموم من وجه، والمرجع بعد التعارض إلى اصالة عدم الحجية ولكن عرفت ان من الايات ما يختص بالاصول الاعتقادية ولسانها آب من التخصيص ولو كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا، ومنها ما هو قابل للتخصيص لعموميتها للاصول والفروع مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنسبة بينه وبين ادلة الباب هو العموم والخصوص المطلق، فيخصص عمومها أو يقيد اطلاقها كما مر واجاب بعض اعاظم العصر (قدس سره) من ان أدلة الحجية حاكمة على الايات الناهية، لان ادلة الحجية تقتضي خروج العمل، بخبر العادل عن كونه عملا بالظن، ثم قال: ولو لم نسلم الحكومة فالنسبة بين ادلة الباب مع الايات الناهية، هو العموم والخصوص المطلق، والصناعة يقتضى تخصيص عمومها بما عدى خبر العادل، وقد عرفت الاشكال في حكومة ادلة الحجية لان الحكومة قائمة باللسان، وليس هنا ما يتكفل، تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم واما ما افاده من التخصيص، ففيه انه لو كان لسان العام آبيا عن التخصيص، يقع المعارضة بينه وبين الخاص ولا يجرى صناعة التخصيص في هذا المقام اصلا والجواب ما عرفت ومنها: ان حجية خبر الواحد، تستلزم عدم حجيته، إذ لو كان حجة، لكان يعم قول السيد واخباره عن تحقق الاجماع على عدم حجيته، فيلزم من حجية الخبر عدم حجيته، وهو باطل بالضرورة. وفيه بعد الغض عن انه اجماع منقول، وادلة حجيته لا تشمله، وعن ان الاستحالة انما هو ناش من اطلاق دليل

الحجية وشموله لخبر السيد لا عن اصل الحجية، ان الامر دائر بين ابقاء عامة الافراد واخراج قوله بالتخصيص، أو العكس، ولا يخفى ان الاول متعين، إذ مضافا إلى بشاعة التخصيص الكثير المستهجن، ان التعبير عن عدم حجية الخبر الواحد، بلفظ يدل على حجية عامة افراده، ثم اخراج ما عدى الفرد الواحد الذى يؤل إلى القول بعدم الحجية، قبيح لا يصدر من الحكيم، واما ما افاده المحقق الخراساني: ان من الجائز ان يكون خبر العادل حجة في زمن صدور الاية إلى زمن صدور هذا الخبر من السيد، وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط فيكون شمول العام لخبر السيد مفيدا لانتهاء حكم في هذا الزمان و ليس هذا بمستهجن. فيرد عليه، ان الاجماع المحكى بقول السيد يدل على عدم حجية قول العادل من اول البعثة إذ هو يحكى عن حكم الهى عام لكل الافراد في عامة الاعصار والادوار، فلو كان قوله داخلا تحت العموم، لكشف عن عدم حجية الخبر الواحد من زمن النبي، وان عمل الناس عليه واستفادتهم على حجيتها بظاهر الاية، انما هو لاجل جهلهم بالحكم الواقعي. وعلى ذلك فلا معنى لما افاده من انتهاء زمن الحجية. ومن ذلك يظهر النظر ان ما افاده شيخنا العلامة (قدس سره) من ان بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيد ليست من جهة خروج تمام الافراد سوى فرد واحد حتى يدفع بما افاده (أي المحقق الخراساني) بل من جهة التعبير بالحجية في مقام ارادة عدمها، وهذا لا يدفع بما افاده لا يخلو عن نظر، لما عرفت من ان البشاعة الاولى لا تندفع بما افاده ايضا، لما عرفت ان مفاد الاجماع حكم الهى كاشف عن عدم الحجية من زمن النبي، فيكون تمام الافراد خارجا، سوى فرد واحد، ولو اغمضنا عما ذكرناه، وسلمنا ان شمول الادلة لخبر السيد، يدل على انتهاء امد الحكم، بعد

شموله لهذه الافراد طول مدة قرون، فالبشاعة الثانية مندفعة بما في كلام المحقق الخراساني، إذ لا مانع من شمول الاطلاق لفرد من الافراد، يفيد انتهاء امد الحكم، ويعلن بعدم حجية قول العادل الواحد بعد هذا الاعلان والاخبار، ولا اشكال فيه

واجاب بعض محققى العصر (قدس سره) عن الاشكال بما هذا حاصله ان شمول اللاق ادلة الباب لمثل خبر السيد الحاكى عن عدم الحجية ممتنع لاستلزامه شمول الاطلاق لمرتبة الشك بمضمون نفسه لان التعبد باخبار السيد بعدم الحجية، انما كان في ظرف الشك في الحجية واللاحجية وهو عين الشك في مضمون ادلة الحجية التى منها المفهوم، واطلاقه لمثل هذه المراتب المتأخرة غير ممكن. و (فيه) انه مبنى على امتناع شمول اطلاق الجعل للحالات المتأخرة عنه، كالشك ونحوه، وقد عرفت بطلانه وان اطلاق الحكم يشمل لبعض الحالات المتأخرة من الشك والعلم، و بالجملة ان الاية وسائر الادلة وردت رافعة لعامة الشكوك، والشك في حجية قول العادل وعدمها، امر ينقدح في ذهن الانسان، سواء جعل الحجية له أو لا: سواء وقف عليها أو لا، و (ح) فلو غض عن سائر الاشكالات فلا مانع لو قلنا بان اطلاق الادلة شامل لقول السيد، حتى يكون قول السيد رافعة للشك، إذ هو نبأ، والحكم معلق على مطلق النبأ، ولهذا لو فرض عدم الاجماع، بالفرق بين نبأ السيد، وسائر الانباء، وفرض ايضا عدم كون اجماع السيد على عدم الحجية مطلقا من اول البعثة لجاز الاخذ بالمفهوم، وادخال قوله، والحكم بحجية الاخبار إلى زمن السيد، وانتهاء امد الحكم كما افاده المحقق الخراساني وربما يجاب: بان الامر دائر بين التخصيص والتخصص، لان شمول الاية لسائر الاخبار يجعلها مقطوع الحجية، فيعلم بكذب خبر السيد واما شمولها لخبر السيد و اخرج غيره يكون من قبيل التخصيص، لعدم العلم بكذب مؤدياتها، ولو مع العلم بحجية خبر السيد، لان مؤدياتها، غير الحجية واللاحجية، و (فيه) اولا ان مفاد ادلة الباب ليس هو الحجية وانما لسانها، ومفادها وجوب العمل وينتزع الحجية من الوجوب الطريقي، كما ان اجماع السيد، ليس مضمونه عدم الحجية، بل مفاده، حرمة العمل بالاخبار، وينتزع من الحرمة، عدم الحجية، وذلك لان الحجية و اللاحجية ليستا من الامور القابلة للجعل فاجماع السيد ايضا يرجع إلى الاجماع على حرمة العمل المنتزع منها عدم الحجية وعليه يدور الامر بين التخصيصين

وثانيا ان مضمون الاية لو كان جعل الحجية للاخبار فلا اشكال في عدم شموله له قطع بعدم حجيته أو قطعت حجيته فح لو شملت الاية لخبر السيد يصير خبره مقطوع الحجية وخبر غيره مقطوع عدم الحجية وان لم يكن مقطوع المخالفة للواقع فيصير حال غيره كحاله في خروجه تخصصا فتدبر. شمول الادلة للاخبار بالواسطة والمهم هنا اشكال شمول الادلة للاخبار مع الواسطة، وقد قرره الشيخ الاعظم بوجوه ضرب على بعضها القلم في بعض النسخ، وفصلها واوضحها بعض اعاظم العصر بوجوه خمسة ونحن نذكر ما هو المهم، وبما ان بعض تلك الوجوه ليس تقريرا لاشكال واحد وان كانت عامة الوجوه راجعة إلى الاخبار بالواسطة، فلا جرم نفصلها بما يلى. الاول: أنصراف الادلة عن الاخبار بالواسطة، إذا كانت الوسائط كثيرة كما في الاخبار الواصلة الينا من مشايخنا، فان الواسطة بيننا وبين المعصومين كثيرة جدا، ومثل هذه الاخبار بعيد عن مصب الادلة اللفظية، واما اللبى منها كبناء العقلاء الذى هو الدليل الوحيد عندنا،

فلم يحرز بناء منهم في هذه الصورة، ولم يكن الاخبار بالوسائط الكثيرة بمرأى ومسمع من الشارع حتى نكشف من سكوته رضاه. ولكنه مدفوع بمنع الانصراف بالنسبة إلى الاخبار الدارجة بيننا فانه انما يصح لو كانت الوسائط كثيرة بحيث اسقطه كثرة الوسائط عن الاعتبار واما الاخبار الدائرة بيننا، فصدورها عن مؤلفيها اما متواترة كالكتب الاربعة أو مستفيضة ولا نحتاج في اثبات صدورها عن هؤلاء الاعلام إلى ادلة الحجية، واما الوسائط بينهم و بين ائمة الدين فليست على حد يخرجه عن الاعتبار أو يوجب انصراف الادلة واما اللبى من الادلة فلا وجه للتردد في شموله لما نحن فيه ضرورة ان العقلاء يحتجون

بما وصل إليهم بوسائط كثيرة اكثر مما هو الموجود في اخبارنا فكيف بتلك الوسائط القليلة. الثاني: ان الادلة منصرفة عن المصداق التعبدى للخبر الذى احرز بدليل الحجية فان من نسمع كلامه ونشافهه، فاخباره امر وجدانى لنا، واما من يحكى عنهم من الوسائط إلى ان يصل إلى ائمة الدين، فكلها اخبار تعبدية محرزة بدليل الحجية ويدفعه ان العرف لا يفرق بين فاقد الواسطة وواجدها بحيث لو قلنا بقصور الاطلاق، لحكم العرف بشمول مناط الحجية لعامة الاقسام، بالغاء الخصوصية أو بتنقيح المناط الثالث: ان حجية الخبر الواصل الينا بالوسائط، تستلزم اثبات الحكم لموضوعه فان الشيخ إذا اخبر عن المفيد وهو عن الصدوق، فالمصداق الوجداني لنا هو قول الشيخ فيجب تصديقه واما قول المفيد إلى ان ينتهى إلى الامام، فانما يصير مصداقا لموضوع قولنا: صدق العادل، بعد تصديق الشيخ (قدس سره) فيلزم اثبات الموضوع بالحكم وهو محال واجيب عنه تارة بان ادلة الحجية من قبيل القضايا الحقيقية الشاملة للموضوعات المحققة والمقدرة فلا مانع من تحقق الموضوع بها وشمولها لنفسها فيشمل قولنا صدق العادل للموضوع المنكشف لنا اثباتا: بنفس التصديق، كشمول قول القائل: كل خبرى صادق لنفسه واخرى بانحلال قولنا صدق العادل إلى قضايا كثيرة، فان الذى لا يعقل انما هو اثبات الحكم موضوع شخصه، لا اثبات موضوع لحكم آخر، فان خبر الشيخ المحرز بالوجدان يجب تصديقه وبتصديقه يحصل لنا موضوع آخر و هو خبر المفيد وله وجوب تصديق آخر وهكذا، فكل حكم متقدم (وجوب التصديق) يثبت موضوعا مستقلا لحكم آخر. الرابع: انه يلزم ان يكون الاثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل، نفس تصديقه من دون يكون في البين اثر آخر، كان وجوب التصديق بلحاظه، وان شئت قلت: يلزم كون الحكم ناظرا إلى نفسه، فان وجوب التصديق الذى يتعلق بالخبر

مع الواسطة، انما يكون بلحاظ الاثر الذى هو وجوب التصديق، وتوضيحه: ان وجوب التعبد بالشيئ لابد وان يكون بلحاظ ما يترتب على الشيئ من الاثار الشرعية، فلو فرضنا خلو الموضوع عن الاثر الشرعي، لما صح ايجاب التعبد الشرعي به، فلزوم التعبد بعدالة زيد التى قامت البينة على اتصافه بها، لاجل كونها ذات آثار من جواز الصلوة خلفه، وايقاع الطلاق عنده وعلى ذلك، فلو كان الراوى حاكيا قول الامام، فوجوب التصديق بلحاظ ما يترتب على قول الامام من الاثار، كحرمة الشيئ ووجوبه، ولو كان المحكى، قول غيره كحكاية الشيخ قول المفيد، فالاثر المترتب على قول المفيد ليس الا وجوب تصديقه. و (ح) يجب تصديق الشيخ. فيما يحكيه، لاجل كون محكيه (قول المفيد) ذا اثر شرعى وهو وجوب التصديق، ولا يعقل ان يكون

الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه. واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قدس سره) بان المجعول عندنا في باب الامارات نفس الكاشفية والوسطية في الاثبات، لان المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية أي شيئ كان المؤدى، فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد، وهو إلى قول الصدوق و هكذا إلى ان ينتهى إلى قول الامام عليه السلام ولا نحتاج في جعل الطريق إلى ان يكون في نفس المؤدى اثر شرعى بل يكفى الانتهاء إلى الاثر كما في المقام وفيه: ان الاشكال غير مندفع ايضا حتى على القول بجعل الطريقية، فان محصل الاشكال لزوم كون الدليل ناظرا إلى نفسه، وكون دليل الجعل باعتبار الاثر الذى هو نفسه، وهو وارد على مبناه ايضا، فان خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريق إلى خبر المفيد وكاشف عنه بدليل الاعتبار، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار ايضا وهكذا فدليل جعل الكاشفية ناظر إلى جعل كاشفية نفسه، ويكون جعل الكاشفية بلحاظ جعل الكاشفية وهو محال وبعبارة اخرى ان الحاكم لابد له من لحاظ موضوع حكمه حين الحكم والموضوع لما لم يثبت الا بهذا الحكم فلابد ان يكون دليل الجعل ناظرا إلى نفسه باعتبار ما عدى الخبر

الذى في آخر السلسلة ولابد في الذب عنه ببعض الوجوه المتقدمة أو الآتية. ثم ان بعض اعاظم العصر قرر الاشكال المتقدم بتقرير آخر، وجعله خامس الوجوه حيث قال: ويمكن تقرير الاشكال بوجه آخر لعله يأتي حتى بناء علي المختار وهو انه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة، يلزم ان يكون الدليل حاكما على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم، لان ادلة الاصول والامارات حاكمة على الادلة الاولية الواردة للاحكام الواقعية، ومعنى حكومتها، هو انها مثبتة لتلك الاحكام، وفيما نحن فيه يكون الحكم الواقعي هو وجوب التصديق، واريد اثباته بدليل وجوب التصديق فيكون دليل وجوب التصديق حاكما على نفسه، أي مثبتا لنفسه، ونظير هذا الاشكال ياتي في الاصل السببي والمسببي، فان لازمه حكومة دليل لا تنقض على نفسه والتحقيق في الجواب: ان دليل الاعتبار قضية حقيقية، ينحل إلى قضايا فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة، حسب تعدد آحاد السلسلة، ويكون لكل منها اثر يخصه، غير الاثر المترتب على الاخر، فلا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل يكون كل قضية حاكمة على غيرها، فان المخبر به، بخبر الصفار الحاكى لقول العسكري (ع) في مبدء السلسلة لما كان حكما شرعيا من وجوب الشيئ أو حرمته، وجب تصديق الصفار في اخباره عن العسكري، بمقتضى ادلة خبر الواحد، و الصدوق الحاكى لقول الصفار حكى موضوعا ذا اثر شرعى، فيعمه دليل الاعتبار، وهكذا إلى ان ينتهى إلى قول الشيخ المحرز بالوجدان، فلاجل الانحلال لا يلزم ان يكون الاثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه، ولا حكومة الدليل على نفسه فيرتفع الاشكال ومن ذلك يظهر دفع الاشكال في حكومة الاصل السببي، على المسببى، فان انحلال قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك، يقتضى حكومة احد المصداقين على الاخر كما في ما نحن فيه، وانما الفرق ان الحكومة في باب الاصل السببي والمسببي تقتضي اخراج الاصل المسببى عن تحت قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك، وحكومة دليل

الاعتبار فيما نحن فيه يقتضى ادخال فرد في دليل الاعتبار. ثم اوضحه مقرر بحثه (رحمه الله) في ذيل الصحيفة بما حاصله: ان طريق حل الاشكال الثالث يختلف مع طريق حل الاشكال الرابع

(الذى جعله خامس الوجوه)، و ان كان امرا واحدا وهو انحلال القضية، الا ان حل الاشكال الاول يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان فان وجوب تصديقه يثبت موضوعا آخر، وحل الاشكال الثاني بلحاظ مبدء السلسلة، وهو الراوى عن الامام عليه السلام، فان وجوب تصديقه بلحاظ الاثر الذى هو غير وجوب التصديق ثم يكون وجوب تصديقه اثر للاخبار الاخر وهكذا إلى آخر السلسلة. ولا يخفى ان في كلامه مواقع للظر نشير إلى مهماتها منها ان جعل الاما - رات حاكمة على الاحكام الواقعية، بمعنى انها مثبتة لتلك الاحكام، لا يخلو عن ضعف، فان مجرد اثبات الامارات الاحكام الواقعية، لا يصحح الحكومة، لعدم انطباق ضابطتها على ذلك ومنها ان ادلة الاصول ليست ايضا حاكمة على الاحكام الواقعية بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية في ظرف الشك، من غير فرق بين المحرز منها وغير المحرز (وسيوافيك عدم صحة ما زعمه (قدس سره) من وجود الاصل المحرز)، نعم بعض الاصول كاصالة الطهارة والاستصحاب حاكمة على ادلة الشرائط كما مر تفصيله في مبحث الاجزاء وهو امر آخر اجنبي عما نحن فيه. ومنها انه يمكن ان يقرر كون الدليل حاكما على نفسه على وجه آخر بان يقال: ان الدليل المتكفل لبيان الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان الحكم فقولنا: زيد عالم، حاكم على قولنا اكرم العادل، فان الحكومة قد يكون باخراج فرد واخرى بادخاله وعلى ذلك: فلو كان الدليل متكفلا لكلتا الحيثيتين كما في المقام، لزم ما ذكرناه من المحذور، فان ادلة اعتبار الخبر كما هي متكفلة لبيان الحكم من وجوب التصديق فهكذا مثبتة لموضوعه، على ما عرفت في الجواب عن الاشكال الثالث وهذا ما يقال من

كون الدليل حاكما لنفسه وعلى ذلك فيكون هذا التقرير اما اشكالا مستقلا، أو تقريرا آخر لثالث الاشكالات، لا لرابعها، كما ذكره مقرر بحثه (رحمه الله) واظن ان المقرر قد خلط الامر والشاهد ما ذكره في ابداء الفرق بين حكومة السببي على المسببى، وما نحن فيه: ان الحكومة في باب الاصل السببى والمسببي تقتضي اخراج الاصل المسببى عن تحت قوله: لا تنقض اليقين بالشك، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي ادخال فرد في دليل الاعتبار فان وجوب تصديق الشيخ في اخباره عن المفيد يقتضى وجوب تصديق المفيد في اخباره عن الصدوق فوجوب تصديق الشيخ يدخل فردا تحت عموم وجوب التصديق، بحيث لولاه لما كان داخلا " انتهى " فانه صريح فيما ذكرناه. ومنها ان ما افاده مقرر بحثه، من ان طريق حل الاشكالين وان كان واحدا، وهو انحلال القضية إلى القضايا، الا ان حل الاشكال الثالث بلحاظ آخر السلسلة وحل الرابع انما هو بلحاظ مبدء السلسلة ضعيف جدا فان الرابع لا ينحل بما ذكره فان محكى قول الصفار وان كان هو قول الامام وله اثر شرعى غير وجوب التصديق الا ان وجوب تصديقه يتوقف على ثبوت موضوع ذى اثر وهو (قول) الصفار المنقول لنا تعبدا وثبوته يتوقف على وجوب تصديقه، فان قول الصفار لم يصل الينا من الطرق العلمية حتى يكون الموضوع محرزا بالوجدان، ولا نحتاج في تحصيل الموضوع إلى شئ. وبذلك يظهر، ان الاشكال لا ينحل من طريق مبدء السلسلة، لعدم الموضوع لوجوب التصديق فلابد من حل الاشكال باعتبار آخر السلسلة، وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان ولا يتوقف الموضوع فيه على الحكم. جولة حول الاجوبة الماضية هذه جملة ما قيل أو يمكن ان يقال حول الاشكالات والاجوبة، غير ان كل ذلك يتوقف على ان يكون لسان الادلة لسان جعل الطريقية وامثالها أو لسان التنزيل

، وجعل المصداق، بان يكون خبر الواحد من مصاديق العلم تشريعا وتعبدا أو يكون لسان الادلة ناظرا إلى تحقق المخبر به في الخارج سواء كان المخبر به قول الامام، أو اخبار المفيد للشيخ مثلا. فلو صح واحد من هذه لصح ما تشبثوا به من احراز الموضوع بدليل صدق العادل، فان العلم وما هو منزل منزلته اعني خبر الشيخ، يكشف كشفا تاما تعبديا عن وجود موضوع كان مستورا عنا، فيشمله وجوب التصديق لانحلاله إلى وجوبات حسب تعدد موضوعه واما إذا قلنا ان لسانها على فرض دلالتها، هو ايجاب العمل ولزوم التمسك به فلا وجه لهذه الاجوبة لان المحرز بالوجدان هو خبر الشيخ، وما قبله ليس محرزا لا بالوجدان ولا بالتعبد، لان المفروض ان لسان الادلة، وجوب العمل بها، حسب الوظيفة لا كون قول العادل نازلا منزلة العلم أو دالا على وقوع المخبر به تعبدا و (عليه) فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرز بالوجدان واما كون ادلة حجية الخبر كذلك فيظهر بالمراجعة إليها والتامل فيها هذا إذا قلنا بان ادلة الحجية تأسيسية والا فلابد من ملاحظة بناء العقلا وياتى الكلام فيه. واما حصول الظن النوعى منه، أو الكشف الظنى عن الواقع، فكل ذلك يمكن ان يكون نكتة التشريع، ليس مصبا للجعل كالقول بان علة التشريع عدم وقوع الناس في الكلفة وما اشبهه. اضف إلى ذلك، ان ايجاب التصديق شرعا يتوقف على اثر عملي للمنكشف وليس لمحكى قول الشيخ (اخبار المفيد له عن الصدوق) أي اثر شرعى، فانه لا يخبر عن وجوب صلوة الجمعة بل عن اخبار استاذه له كما ذكرناه وعليه فلا اثر لقوله بما هو قوله. واما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه: من انه لو اخبر العادل بشئ يكون ملازما لشئ له اثر شرعا اما عادة أو عقلا أو بحسب العلم ناخذ به ويكفى في حجية خبر العادل انتهائه إلى اثر شرعى لا يقال: ان ذلك انما يصح إذا كانت الملازمة عادية أو عقلية وليس هنا بين المخبر به (حديث المفيد) وصدقه ملازمة لا عادية ولا عقلية

" لانا نقول " ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفى ثبوت الملازمة الجعلية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل وتحقق المخبر به. فلا يخلو عن اشكال فان الملازمة ليست عقلية ولا عادية كما اعترف به والملازمة الشرعية تحتاج إلى الجعل وليس بين الادلة ما يتكفل ذلك. ودعوى دخالة كل واحد من السلسلة في موضوع الحكم غريبة فان ما هو الموضوع للوجوب ليس الا نفس الصلوة لا الصلوة المحكى وجوبها على ان الانتهاء إلى الاثر انما هو بالتعبد والتعبد بالشئ فرع تحقق الاثر الشرعي حتى يكون التعبد بلحاظ ذلك الاثر وان شئت قلت: ان خبر الشيخ لا عمل له ولا اثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل نعم له اثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد وهو يتوقف علي تعدد المخبر كسائر الموضوعات واما وجوب صلوة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ، حتى يكون اقامة الصلوة ترتيبا عمليا له، فان الشيخ لم يخبر عن وجوبها، وانما اخبر عن اخبار المفيد، ولاجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه، مدار الخبار المفيد له وعدم اخباره، سواء كانت الصلوة واجبة ام لا. ومن الغريب ان الاساتذة اعرضوا عن مصب الاشكال اعني آخر السلسلة وهو خبر الشيخ، وتشبثوا باول السلسلة اعني خبر الصفار عن العسكري عليه السلام حيث قالوا: ان قول الصفار له اثر غير وجوب التصديق، فيجب تصديقه لاجل ذاك الاثر المغاير لوجوب تصديقه، فيصير قوله ذا اثر فإذا اخبر الكليني يكون اخباره موضوعا ذا اثر حتى ينتهى إلى آخر السلسلة. وقد عرفت ان ما هو المهم تصحيح الحجية، من جانب الشيخ حيث ليس لقوله واخباره اثر عملي حتى يجب التصديق

بلحاظه، واما اخبار الصفار، فان قوله وان كان ذا اثر شرعى غير ان اخبار الصفار للكليني ليس لنا وجدانيا. بل لم يثبت لنا الا بدليل

التعبد، فلا يثبت اخباره له. الا ان يثبت قبله اخبار المفيد للشيخ وما بين المفيد و الصفار من الوسائط. فلا مناص الا التشبث باخر السلسلة واصلاح حاله. وقد مضى اشكاله. نظرنا في دفع الاشكالات والذى يقتضيه النظر ان الاشكالات تندفع بهذا فيرها. بمراجعة بناء العرف و العقلاء فانهم لا يفرقون في الاخبار بين ذى الواسطة وعدمه، وسيمر عليك ان الدليل الوحيد هو البناء القطعي من العقلاء على العمل بخبر الثقة، واما ان عدم كون محكى قول الشيخ ذا اثر فمدفوع بانه لا يلزم في صحة التعبد ان يكون له اثر عملي بل الملاك في صحته عدم لزوم اللغوية في اعمال التعبد أو امضاء بناء العقلاء كما في المقام فان جعل الحجية لكل واحد من الوسائط أو امضاء بناء العقلاء ليس امرا لغوا. ولعل السر في عدم تفريقهم بين ذى الواسطة وعدمه، وعدهم الخبر المعنعن المسلسل خبرا واحدا لا اخبارا، لان نظرهم إلى الوسائط طريقي لا موضوعي وليس ههنا اخبارات عديدة ولكن لا يترتب الاثر العملي الا بواحد منها اعني خبر الصفار بل اخبار واحد، وعمل فارد، ويشهد على ذلك انصراف ما يدل على احتياج الموضوعات إلى البينة عن المقام اعني اقوال الوسائط مع كونها موضوعات، نعم لو كان لبعض الوسائط اثر خاص لا يمكن اثباته الا بالبينة، كما لا يخفى الاستدلال باية النفر ومما استدل به قوله تعالى: ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم ينذرون (١) و قد ذكر بعض اعاظم العصر تقريبا زعم انه يندفع به عامة الاشكالات المتوهمة في دلالة الاية فقال، ان الاستدلال يتركب من امور

(١) التوبة - الاية ١٢٢ (*)

الاول ان كلمة لعل مهما تستعمل تدل على ان ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها سواء في ذلك التكوينيات والتشريعيات والافعال الاختيارية وغيرها فإذا كان ما يتلوها من الافعال الاختيارية التى تصلح لان يتعلق بها الارادة الآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها في الوجوب والاستحباب، وبالجملة لا اشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب علته الغائية، وفى الاية جعل التحذر علة غائية للانذار، ولما كان الانذار واجبا كان التحذر واجبا " الثاني " ان المراد من المجموع في الاية هي المجموع الاستغراقية لا المجموعية لوضوح ان المكلف بالتفقة هو كل فرد فرد من النافرين أو المتخلفين على التفسيرين فالمراد ان يتفقه كل فرد منهم، وينذر كل واحد منهم، ويتحذر كل واحد منهم، " الثالث " المراد من التحذر هو التحذر العملي وهو يحصل بالعمل بقول المنذر بل مقتضى الاطلاق والعموم الاستغراقي في قوله " ولينذروا " هو وجوب الحذر مطلقا، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل، غايته انه يجب تقييد اطلاقه بما إذا كان المنذر عدلا وبعد العلم بهذه الامور لا اظن ان يشك احد في دلالتها على حجية الخبر الواحد وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ما ذكر من الاشكالات على التمسك بها " انتهى " ثم تصدى لبيان الاشكالات و دفعها. وفى كلامه مواقع للنظر

منها ان ما ادعاه من ان ما يقع بعد كلمة لعل انما يكون دائما علة غائية لما قبلها منقوض بقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا، فان الجملة الشرطية وان كانت متأخرة ظاهرة لكنها متقدمة على قوله تعالى فلعلك باخع الخ حسب المعنى، مع ان ما بعد " لعل " ليس علة غائية لما قبلها اعني الجملة الشرطية، فان بخوع نفسه الشريفة صلى الله عليه وآله ليس علة غائية لعدم ايمانهم، وان كان مترتبا عليه، غير ان الترتب والاستلزام غير العلة الغائية لكن الامر سهل بعد كون المقام من قبيل ما ذكره رحمه الله ومنها: ان ما ذكره من وجوب التحذر لكونه غاية للانذار الواجب، غير

صحيح بل الظاهر كونه غاية للنفر المستفاد وجوبه من " لو لا " التحضيضية الظاهرة في الوجوب ومع ذلك ايضا ليس للاية ظهور تام في وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر فان صدر الآية اعني قوله تعالى: وما كان المؤمنون لينفروا كافة. يعطى ان الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومي وانه لا يسوغ للمؤمنين ان ينفروا كافة وابقاء رسول الله وحيدا فريدا، وعلى ذلك فيصير المآل من الاية هو النهى عن النفر العمومي، لا ايجاب النفر للبعض فالحث انما هو على لزوم التجزية وعدم النفر العمومي، لا على نفر طائفة من كل فرقة للتفقه ودعوى ان ذلك خلاف ظاهر الاية، بشهادة انه لو كان الغرض هو المنع عن النفر العمومي لكان الواجب الاكتفاء على قوله عز شانه فلو لا نفر من كل فرقة طائفة، من دون ان يعقبه بما ذكره بعده من التفقه والرجوع والانذار والتحذر، فان التعقيب بما ذكر شاهد على ان الغرض هو الحث على تحصيل هذه المطالب من بدئها إلى ختامها، اضف إلى ذلك ان قوله تعالى وما كان المؤمنون الخ ليس نهيا ولا منعا بل اخبارا عن امر تكويني خارجي، وهو امتناع النفر العمومي، امتناعا واضحا يحكم به ضرورة العقول لاستلزامه اختلال النظام، ثم اردف ذلك عز شانه بنفر البعض، لعدم استلزامه هدم النظام وفساد المجتمع. مدفوعة بان عدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن ان يكون لدفع ما ربما ينقدح في الاذهان من بقاء ساير الطوائف على جهالتهم وعدم تفقههم في الدين فقال عز شانه يكفى لذلك تفقه طائفة فليست الاية في مقام بيان وجوب النفر بل في مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف وقوله وما كان المؤمنون اخبار في مقام الانشاء ولو بقرينة شان نزولها كما قال المفسرون وليس المراد بيان امر واضح لهم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس في جميع الادوار إلى طلب العلم والتفقه حتى لزم التنبه به الا ان يحمل ذكره لصرف المقدمة لما بعده وهو ايضا بعيد مخالف لشان نزول الاية وقول المفسرين. ومنها ان ما ذكره (قدس سره) من ان المراد من الحذر هو الحذر العملي وهو

يحصل بالعمل يقول المنذر، لا يخلو عن ضعف بل الظاهر ان المراد من الحذر هو الحذر القلبى بعد انذار المنذر، وايعاده وتلاوته ما ورد في ذلك من الايات والنصوص والسنن، وعلى ذلك فبعدما انذر المنذر بما عنده من الايات والروايات وحصل الحذر والخوف القلبيان، يقوم المنذرون (بالفتح) بما لهم من الوظائف العملية التى تعلموها من قبل أو يلزم تعلمها من بعد فليست الاية ظاهرة في اخذ المنذر (بالفتح) شيئا من الاحكام من المنذر (بالكسر) تعبدا وبالجملة غرض القائل سبحانه من الاية ليس تعلم المنذر شيئا من المنذر، ولا عمله بقوله، بل غرضه سبحانه، ان المنذرين بعدما اوعدوا قومهم بتذكار

الله، وبيان عظمته، وما اعد للمتقين من الجنة وللكافرين والفاسقين من النار، وذكروا ذلك كله على سبيل الموعظة والانذار، يحصل له حذر قلبى، وخوف باطني، يجبر ذلك الخوف على العمل بالو - ظائف الشرعية العملية، واما ما هو الوظائف، وانها من اين يلزم تحصيلها والوقوف عليها، فليس موردا لغرض الاية، كما ان اوصاف المنذر من عدالته وتعدده ليس مصبا للبيان وعلى ذلك فبين معنى الآية وحجية الخبر الواحد بون بعيد ومنها وذلك اهم ما في الباب من الاشكال وملخصه، انكار اطلاق الاية بالنسبة إلى حصول العلم من قول المنذر وعدمه، فان الاطلاق فرع كون المتكلم في مقام البيان، وليس في الاية ما يشعر بكونه سبحانه في مقام بيان تلك الجهة بعامة خصوصياتها، فان الاية حسب بعض تفاسيرها، في مقام بيان وجوب اصل النفر، وقيام عدة به، ورجوعهم وانذارهم وتحذرهم، واما لزوم العمل بقول كل منذر، سواء كان عادلا ام فاسقا، واحدا ام متعددا، حصل منه الظن أو العلم ام لا، فليس في مقام بيانها حتى يؤخذ باطلاق الاية، والعجب انه قدس سره قد صار بصدد دفع الاشكال فقال: بعدما عرفت من ان المراد من الجمع هو العام الاستغراقي لا يبقى موقع لهذا الاشكال، إذ أي اطلاق يكون اقوى من اطلاق الاية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (انتهى) و انت خبير، ان كون العام استغراقيا، لا يثبت الاطلاق من ناحية الفرد، إذ لا منافات بين كون الحكم شاملا لكل احد، وبين حجية قول كل واحد منها في ظروف خاصة و

اوقات معينة. ومنها: ان بعض الروايات الصادرة عنهم (ع) يستفاد منها ان الائمة الهداة قد استشهدوا بها على لزوم النفر إلى تحصيل العلم بالامام المفترض طاعته، بعد فوت امام قبله، ومعلوم ان الاصول الاعتقادية، لا يعتمد فيها بخبر الثقة، وهذا ايضا يؤيد عدم الاطلاق الفردى. هذا وقد استدل القوم بايات كثيرة، غير ان المهم ما عرفت الاستدلال على حجية قول الثقة بالاخبار قد استدل الاصحاب بالروايات الكثيرة الواردة التى جمعها الشيخ الجليل الحر العاملي في كتاب القضاء من وسائله، ولا حاجة لنا في نقلها وسردها في المقام وعلى القارى الكريم، ملاحظة ابواب القضاء من ذاك الكتاب، لعله يقف على ازيد مما وقف عليه غيره. ولكن نعطف نظره إلى نكتة مرت الاشارة إليه غير مرة وهو انا لاحظنا ما وقفنا عليه من الاخبار واحدا بعد واحد، وامعنا النظر في مفادها فلم نجد فيها ما يدل على التأسيس وان الشارع قد جعل الخبر الواحد، أو قول الثقة حجة من عنده، بل يظهر من كثيرها، ان حجية خبر الثقة كان امرا مسلما عندهم، وكانت الغاية في هذه الاخبار تشخيص الثقة عن غيرها، وان فلانا هل يجوز الاخذ منه لوثاقته أو لا يجوز وان شئت قلت ان الاخبار في مقام بيان الصغرى، وهو تعيين الثقة وان فلانا ثقة أو غير ثقة واما الكبرى وهو حجية قول الثقة، فقد كانت امرا ارتكازيا لهم وكان بناء العقلاء على العمل به وبذلك يظهر ان ما استدلوا به من الكتاب والسنة ما يدل بظاهرها على حجية قول الثقة، فهي محمولة على الامر العقلائي الدائر بينهم وكان المرمى امضاء عملهم لا تأسيس امر لهم واما ما افاده المحقق الخراساني وتبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من ان لازم العلم اجمالا بتواترها الاجمالي وان كان من الاخذ باخص مضامين تلك الاخبار وهو حجية قول العدل الذى شهد اثنان من اهل الفن بعدالته، الا انه يوجد في تلك الاخبار خبر يكون جامعا لعامة الشرايط المحتملة، ويكون مفاده حجية قول مطلق الثقة،

فيتعدى منه إلى الاعم، فغير صحيح إذ لا اظن ان يكون بين الاخبار في الباب خبر يكون جامعا لعامة الشرائط المحتملة التى قد قلنا بها من باب الاخذ بالقدر المتيقن ومع ذلك يكون من حيث المفاد اعم أي دالا على حجية قول المطلق الثقة فانه مجرد فرض فان القدر المتيقن من تلك الاخبار، هو الخبر الحاكى من الامام بلا واسطة، مع كون الراوى من الفقهاء نظراء زرارة، ومحمد بن مسلم وابى بصير ومعلوم انه ليس بينها خبر جامع لتلك الشرائط دال على حجية قول مطلق الثقة. واما ما افاده بعض اعاظم العصر من ان اغلب الطوائف وان لم يكن متواترا الا انه لا اشكال في ان مجموعها متواترة للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم، ففيه ان العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجية قول الثقة مطلقا، إذ من المحتمل ان يكون الصادر منهم ما يدل على حجية قول الثقة إذا كان جامعا لشرائط خاصة وبالجملة العلم بصدور البعض لا يكفى في استنتاج الاعم، على انه يمكن منع التواتر لانها مع كثرتها منقولة عن عدة كتب خاصة لا تبلغ حد التواتر واشترطوا في تحقق التواتر، كون الطبقات عامتها متواترة والتواتر في جميعها ممنوع. نعم هيهنا وجه آخر لاثبات حجية مطلق قول الثقة وحاصله: انه ان ثبت حال السيرة العقلائية، وظهر ان بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة، فهو والا فالقدر المتيقن، من السيرة هو بنائهم على حجية الخبر العالي السند، الذى يكون رواته كلهم ثقات عدول، قد زكاهم جمع من العدول، ولا اشكال في انه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعا لتلك الشرائط، مع كونه دالا على حجية قول الثقة مطلقا فقد روى الكليني عن محمد بن عبدالله الحميرى ومحمد بن يحيى جميعا عن عبدالله بن جعفر الحميرى، عن احمد بن اسحق عن أبى الحسن قال سئلته وقلت: من اعامل وعمن آخذ، وقول من اقبل، فقال العمرى ثقتى، فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى، و ما قال لك عنى، فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون، ونحوها صحيحته الاخرى، وهذه الرواية مع علوها، رواته كلهم من المشايخ العظام، ممن اتفق

الاصحاب على العمل برواياتهم، فتلك الرواية لا اشكال في شمول السيرة العقلائية عليها، فإذا شملتها نتعدى حسب مضمونها إلى كل ثقة مأمون. لا يقال: لا يمكن التعدي منها الا إلى نظراء العمرى وابنه الذين هم من الاجلاء الثقات. ولا يمكن منه التعدي إلى مطلق الثقة، لانا نقول: ان التعليل بانه الثقة المأمون يرفع هذا الاحتمال، فان التعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية، لا الوثاقة المختصة لاضراب العمرى وابنه، كما ان التعليل في قول القائل: لا تشرب الخمر لانه مسكر، ظاهر في ان تمام العلة ذات الاسكار لا الاسكار المختص بالخمر. ثم هذه الرواية وامثالها وان كان لسانه عاريا عن جعل الحجية أو تتميم الكشف أو جعل الطريقية الا انه يظهر منه ان العمل بقول الثقة المأمون كان رائجا بين الاصحاب بل بين العقلاء ولذا جاء اخذ الحديث من العمرى وابنه معللا بانه الثقة المأمون وبذلك يظهر الفرق بين مقالنا وبين ما ذكره المحقق الخراساني فراجع لما نقلناه عنه. نعم لو قلنا بعدم استفادة ايجاب العمل أو جعل الحجية وامثالها منها يشكل التمسك بها لكشف حال السيرة لعدم الكشف القطعي وهو واضح وعدم كونه حكما عمليا فلا معنى للتعبد به وكيف كان فالخطب سهل بعد احراز بناء العقلاء على الاحتجاج بخبر كل ثقة ثم بناء على انكار بنائهم فالرواية ونحوها تدل على التشريع ولزوم العمل بقوله وما ذكرناه من عدم الادلة على التأسيس لاجل احراز بناء العقلاء فتدبر. الاستدلال بالسيرة العقلائية وقد عرفت انها العمدة في الباب، بل لا دليل غيرها، ويقف على وجودها كل من له المام بالمجتمعات البشرية منذ دون تاريخ البشر، واستقر له التمدن،

واتخذ لنفسه مسلكا اجتماعيا وما ورد من الايات الناهية من العمل بغير العلم، أو العمل بالظن، ليست رادعة

عن السيرة، إذ لو كانت رادعة لمطلق العمل بالظن أو بغير العلم، شملت نفسها، لانها بمنزلة القضايا الحقيقية، الثابت فيها الحكم لموضوعاتها المحققة كل في موطنها، ومن العمل بالظن، نفس التمسك بهذه الايات، والاخذ بمفادها فيلزم من جواز التمسك، عدم جوازه، واما اما فاده المحقق الخراساني من ان رادعية تلك الايات تستلزم الدور المحال، فضعيف، وقد مر وجهه عند البحث عن استدلال النافين بالايات لا يقال: ان المحال انما يلزم من شمولها لنفسها، فيندفع بعدم شمولها لنفسها و (ح) يصلح للرادعية عن مطلق العمل بالظن " لانا نقول " لا شك ان هذه الاية انما نزلت لاجل الافادة والاستفادة حتى ياخذ الامة بمضمونها، كما لا شك في ان العمل بظاهرها ليس الا عملا بالظن وبغير العلم و (ح) فهل المتكلم، اتكل في بيان مراده على مفروغية حجية الظواهر الظنية كما هو المطلوب، أو اتكل علي عدم شمولها لنفسها لاستلزامه المحال ولا اظن احدا يتفوه بالثاني، فانه خارج عن المتفاهم العرفي و الطريقة المألوفة بين العقلاء. فإذا كان الاتكال في الافهام على السيرة اعني مفروغية حجية الظواهر مع عدم افادتها العلم، يعلم بعد الغاء الخصوصية عدم رادعيتها للسيرة القطعية في العمل بالظواهر أو بقول الثقة المأمون أو غيرهما مما عليه عمل العقلاء وان شئت قلت: ان المتكلم قد اعتمد في افادة المطلوب على السيرة العقلائية الدائرة بينهم من حجية الظواهر لا على ان هذا الكلام لا يشمل لنفسها لاجل لزوم المحال فانه خارج عن المتفاهم العرفي. فإذا كان الاعتماد على السيرة المستمرة من حجية الظواهر مع عدم افادتها العلم يعلم بالغاء الخصوصية، ان الاية غير رادعة لما قامت عليه السيرة من العمل بالظنون في موارد خاصة من الظواهر وحجية قول الثقة وغيرهما ثم ان بعض الاعاظم افاد في المقام: انه لا يحتاج في اعتبار الطريقية العقلائية إلى امضاء صاحب الشرع لها، والتصريح باعتبارها، بل يكفى عدم الردع عنها فان عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وان لم يصرح بالامضاء، نعم لا يبعد الحاجة إلى الامضاء في باب المعاملات لانها من الامور الاعتبارية التى يتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتبر غير الشارع فلابد من امضاء ذلك ولو بالعموم و

الاطلاق، وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التى لم تكن في زمان الشارع كالمعاملات المعروفة في هذا الزمان - " البيمة " (التأمين) فانها إذا لم يندرج في عموم احل الله البيع، أو اوفوا بالعقود، ونحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها " انتهى " وفيه: ان التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الاولى إلى الامضاء وعدم كفاية الردع، بخلاف الثاني، غير صحيح لان مجرد كون المعاملات امورا اعتبارية لا يستلزم لزوم الامضاء وعدم كفاية عدم الردع، فإذا كانت المعاملة بمرأى ومسمع من الشارع، وكان متمكنا عن الردع، فسكوته كاشف عن رضاه وهذا كاف في نفوذ المعاملة. ثم انه قدس سره افاد ثانيا: ان سيرة المسلمين في الامور التوقيفية التى من شأنها ان تتلقى من الشارع، تكشف لا محالة عن الجعل الشرعي، واما في غير التوقيفية التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريبا رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء ولكن ذلك لا يضر جواز الاستدلال بها، فانه كما ان استمرار

طريقة العقلاء يكشف عن رضاء صاحب الشرع، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك غايته انه في مورد اجتماع السيرة والطريقة يكونان من قبيل تعدد الدليل على امر واحد. انتهى وفيه: ان عد مورد اجتماع السيرتين، من باب قيام الدليلين على شيئ واحد غير صحيح، فان سيرة المسلمين على جواز العمل بقول الثقة، لو كانت قائمة عليه بما هم مسلمون فلا وجه لارجاعها إلى طريقة العقلاء وسيرتهم كما ادعاه، وان كانت قائمة عليه لا بما هم مسلمون، فهى وان كانت راجعة إلى سيرة العقلاء، لكن لا تصير السيرة (ح) دليلا مستقلا بعد اتحاد الحيثيتين في متعلق السيرتين، بل الدليل ينحصر في واحد وهو سيرة العقلاء (١).

---

(١) ثم ان القوم قدس الله اسرارهم استدلوا على حجية قول الثقة بالدليل العقلي الذى نقل الشيخ الاعظم تقريراته المختلفة في فرائده ومرجع الكل إلى الانسداد الصغير و - (*)

المقصد السابع في الاصول العملية القول في البرائة وينبغى تقديم امور الاول قد اختلفت كلمات الاعاظم في بيان حالات المكلف وذكر مجارى الاصول، وكلها لا يخلو عن النقض والابرام. فان ما افاده شيخنا العلامة وان كان احسن واتقن فقال: ان المكلف إذا التفت إلى حكم فاما ان يكون قاطعا به أو لا وعلى الثاني فاما ان يكون له طريق منسوب من قبل الشارع أو لا وعلى الثاني اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة أو لا، وعلى الثاني اما ان يكون الشك في حقيقة التكليف أو في متعلقه، وعلى الثاني اما ان يتمكن من الاحتياط أو لا، " انتهى ". لكن يرد عليه مع ذلك انه لو كان المراد من القطع بالحكم، هو القطع التفصيلي به ففيه مضافا إلى انه لا وجه لتخصيصه بالتفصيلى، ان ذلك لا يناسب مع البحث عن القطع الاجمالي في مبحث القطع، وان اراد الاعم منه ومن الاجمالي فيقع التداخل بين مباحثه، ومباحث الاشتغال، وعليه لابد ان يبحث عن الشك في المتعلق (الاشتغال) في ابحاث القطع لا في ابحاث الشك، فان الشك في المتعلق يلازم القطع الاجمالي بالحكم، ومنه يعلم انه لو اراد من الطريق المنصوب من الشارع الاعم مما عرضه الاجمال في متعلقه أو لا، يقع التداخل بينه وبين الشك في المتعلق. اضف إلى ذلك انه ليس لنا طريق منصوب من الشارع، وانه ليس هنا امارة

---

(١) - الكبير، وقد بحث سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) عنه في الدورة السابقة، وغار في عامة مباحثه وفند اكثر ما افاده بعض اعاظم العصر في هاتيك المباحث غير انه (دام ظله) راى البحث عنه في هذه الدورة ضياعا للوقت وصار بصدد تهذيب الاصول وتنقيحه، ومن اجمل ما افاد في هذا المقام قوله. ان البحث عن اصل الانسداد وان كان له شأن: ليقف القارى على حقيقة الحال غير ان البحث عن فروعه من كون النتيجة على فرض صحة الانسداد مهملة أو كلية و كون الظن حجة على الكشف أو الحكومة ووو ضار جدا، از بعد ابطاله لا مساع للبحث عن فروعه إذ لا اساس حتى يبحث عما يبنى عليه المؤلف (*)

تأسيسية: بل كلها امضائية، وعلى ذلك يصير البحث عن تلك الامارات الامضائية، بحثا استطراديا فيكون عامة مباحث الظن ابحاثا استطراديا الا ان يراد بالطريق المنصوب اعم من الطرق الامضائية

ومع ذلك يرد عليه الظن على الانسداد بناء على الحكومة ولا محيص عن هذه الاشكالات واشباهها، والاولى ان يقال ان هذا التقسيم اجمال المباحث الاتية مفصلا وبيان لسر تنظيم المباحث فانه لاجل حالات المكلف بالنسبة إلى الاحكام فانه لا يخلو بعد الالتفات من القطع بالحكم أو الظن أو الشك به والشك لا يخلو اما ان يكون له حالة سابقة أو لا والثانى لا يخلو اما ان يكون الشك في التكليف أو المكلف به والثانى لا يخلو اما ان يكون له حالة سابقة أو لا فرتبت المباحث حسب حالات المكلف من غير نظر إلى المختار فيها فلا يرد الاشكال الا التداخل بين القطع والشك في المتعلق فانه من القطع الاجمالي ويمكن ان يذب عنه بان ما ذكر في مبحث القطع هو حيث حجية القطع وما يرتبط به وما ذكر في مبحث الاشتغال جهات اخر مربوطة بالشك فلا يتداخلان لاختلاف اللحاظ وعلى ما ذكرناه لا يحتاج إلى تقييد الحالة السابقة بالملحوظة حتى يرد عليه انه من قبيل الضرورة بشرط المحمول. بل الاولى في تنظيم مباحث الاصول ان يبحث من القطع بقسميه في مبحث وادرج فيه بعض مباحث الاشتغال مما كان الحكم معلوما اجمالا بالعلم الوجداني كامكان الترخيص وامتناعه ولو في بعض الاطراف. ثم اردف بمبحث الامارات سواء كانت الامارة قائمة مفصلا أو اجمالا وادرج فيه ساير مباحث الاشتغال والتخيير وادرج البحث عن التعادل والتراجيح في ذيل حجية خبر الثقة ثم اردف بمبحث الاستصحاب ثم مبحث البرائة حتى يكون الترتيب حسب ترتيب حالات المكلف والامر سهل الثاني قد عرف المحققون الحكومة بتعاريف ولعل محصلها يرجع إلى كون الدليل الحاكم متعرضا للمحكوم نحو تعرض وبنحو اللزوم العرفي أو العقلي مما لا يرجع إلى التصادم في مرحلة الظهور وان شئت قلت كون الدليل متعرضا لحيثية

من حيثيات دليل المحكوم مما لا يتكفله دليل المحكوم توسعة وضيقا، وبذلك (أي تعرض الحاكم لما لم يتعرض به المحكوم مما يرجع إلى حيثية من حيثياتها) يعلم ان الحكومة قائمة بلسان الدليل الحاكم وكيفية تأديته، فلا يتصور بين اللبية الصرفة كالاجماع أو الادلة العقلية، نعم يتصور بينهما الورود أو التخصيص وغيرهما إذا عرفت ذلك: المشهور ان الامارات حاكمة على الاصول العملية، والظاهر ان في هذا التعبير مسامحة فان الحكومة انما هو بين ادلة الامارات وادلة الاصول لا بينهما كما لا يخفى، على ان ادلة الامارات ليست على نسق واحد حتى يصير الترجيح على ادلة الاصول بمثابة واحدة، بل تختلف، وباختلافها يختلف وجه الترجيح، فان من الامارات قول الثقة، فان كان المدرك لحجية قوله، آية النبأ فالترجيح انما هو بالحكومة، فان لسانها ان خبر العدل متين وليس العمل على قوله عملا بجهالة، فيقدم على الاصول لكون موضوعاتها الجهالة وعدم العلم أو الشك، و ان كان حجيتها لاجل بعض الاخبار الواردة فيها، فلا يبعد ان يكون التقديم ايضا على نحو الحكومة (مثل قوله ع ما اديا عنى فعنى يؤديان)، وان كان المستند، هو بناء العقلاء على العدل به في امورهم فلا شك ان التقديم ليس لاجل الحكومة، لتقومها بلسان الدليل ودلالته اللفظية ولا لسان للدليل اللبى فلابد ان يكون التقديم بنحو الورود أو غيره ومن ذلك يعلم ان تقديم دليل اصالة الصحة في محل الغير على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة لكونه لبيا وهو بناء العقلاء واما تقديم ادلة قاعدة التجاوز على دليل الاستصحاب، فالظاهر انه على نحو الحكومة، بناء على ان الاستصحاب اصل، فان مفاده عدم نقض اليقين بالشك، ولسان الادلة في القاعدة هو عدم الشك أو عدم شيئيته وهذا لسان الحكومة، بل أي حكومة، اقوى من قوله: انما الشك إذا كنت في شيئ لم تجزه أو قوله عليه السلام فشكك ليس بشيئ. ثم ان بعض اعاظم العصر نسب إلى الشيخ الاعظم انه قال هنا وفى

وان الجمع هو الجمع، ثم اورد عليه بان المقامين مختلفان تنافيا وجمعا وان الجمع بين الامارات والاصول انما هو بالحكومة لا بما افاده. " انتهى " وفيه ان الشيخ الاعظم قد صرح بحكومة الامارات على الاصول في كلا المقامين وليس في كلامه ما يوهم ما نسبه إليه فراجع. الثالث: ان الشيخ الاعظم (قدس سره) قد بحث عن كل من الشبهات بحثا مستقلا مع ان المناط في الجميع واحد سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية موضوعية كانت أو حكمية كانت الشبهة في الحكم لاجل فقدان النص أو تعارضه أو اجماله، ومجرد اختصاص بعض الاقسام بالخلاف دون بعض، أو عمومية بعض الادلة دون بعض لا يوجب افراد البحث لكل واحدة من الاقسام إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: استدل على البرائة بالادلة الاربعة اما الايات فمنها قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال على وجه يندفع ما اشكل عليه من الايراد ان يقال: ان المتفاهم عرفا من الاية لاجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذى هو مبلغ لاحكامه تعالى وبمناسبة الحكم والموضوع هو ان بعث الرسول ليس له موضوعية في انزال العقاب بل هو طريق لايصال التكاليف على العباد واتمام الحجة به عليهم، وليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول وان لم يبلغ احكامه فلو فرض انه تعالى بعث رسولا لكن لم يبلغ الاحكام في شطر من الزمان لمصلحة أو جهة اخرى لا يصح ان يقال انه تعالى يعذبهم لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ بعض الاحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة إلى ما لم يبلغ مخالفا للوعد في الاية وكذا لو بلغ إلى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال انه يعذب الجميع لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ جميع الاحكام في عصره ثم انقطع الوصول إلى الاعصار المتأخرة وهذا أو اشباهه يدل على ان الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل، و ان ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة، كناية عن ايصال الاحكام، واتمام الحجة، وان التبليغ غير الواصل في حكم العدم وانه لا يصحح العذاب، كما ان وجود الرسول بين الامة بلا تبليغ، كذلك

وعلي ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثا اكيدا فلم يصل إلى ما هو حجة عليه من علم تفصيلي أو اجمالي وغيرهما من الحجج فلا شك انه يكون مشمولا لقوله عزوجل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لما عرفت من ان الغاية للوعيد بحسب اللب هو ايصال الاحكام إلى العباد وان بعث الرسل ليس له موضوعية فيما رتب عليه وان شئت قلت: ان قوله تعالى: وما كنا معذبين تنزيه للحق تعالى شأنه وهو يريد بهذا البيان ان التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى، وان شأنه تعالى اجل من ان يرتكب هذا الامر، فلذلك عبر بقوله وما كنا معذبين، دون ان يقول: وما عذبنا، أو ما انزلنا العذاب، وذلك للاشارة إلى ان هذا الامر مناف لمقامه الا رفع وشأنه الاجل وبعبارة اوضح ان الاية مسوقة اما لافادة ان التعذيب قبل اليان مناف لعدله وقسطه، أو مناف لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد، فلو افاد الاول لدل على نفى الاستحقاق، وان تعذيب العبد حين ذاك امر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه ولو افاد الثاني لدل على نفى الفعلية. وان العذاب مرتفع وان لم يدل على نفى الاستحقاق. وسياتى عدم الفرق بين المفادين فيما هو المهم جولة حول مفاد الاية وقد اورد على الاستدلال بالاية امور: منها: ما عن بعض اعاظم

العصر: من ان مفاد الاية اجنبي عن البرائة فان مفادها الاخبار بنفى التعذيب قبل اتمام الحجة فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث انه مشتبه. (وفيه) ما عرفت في تقرير الاستدلال من ان بعث الرسل كناية عن ايصال الاحكام، فالمشتبه الحكم داخل في مفاد الاية اما لما ذكرناه من ان بعث الرسل لاجل كونها واسطة في التبليغ أو بالغاء الخصوصية والحاق مشتبه الحكم بالموارد التى لم يبلغها الرسل منها: ان الاية راجعة إلى نفى التعذيب عن الامم السالفة قبل بعث الرسل فلا مساس له بالمقام (وفيه) اولا ان التأمل في الايات المتقدمة عليها يعطى خلاف ذلك

فاليك بمراجعة ما تقدمها من الايات تجد صحة ما ادعيناه وثانيا: لو فرض ان موردها ما ذكر غير ان التعبير بقوله تعالى وما كنا معذبين حاك عن كونه سنة جارية لله عز شأنه من دون فرق بين السالفة والقادمة، وان تلك الطريقة سارية في عامة الازمان من غير فرق بين السلف والخلف، ولو لم نقل ان ذلك مفاد الاية حسب المنطوق فلا اقل يفهم العرف من الاية ولو بالغاء الخصوصية ومناسبة الحكم والموضوع ان التعذيب قبل البيان لم يقع ولن يقع ابدا منها: ان الاستدلال بها لما نحن فيه متقوم بكونها في مقام نفى الاستحقاق لا نفى الفعلية لان النزاع في البرائة انما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه وعدمه لا في فعلية العقاب، (وفيه) ان ذلك اول الكلام، إذ النزاع بين الاصولي و الاخباري انما هو في ثبوت المؤمن وعدمه في ارتكاب الشبهات وانه هل يلزم الاحتياط أو لا، وهذا هو مصب النزاع بين الطائفتين واما البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عما يهم على كلا الفريقين وبالجملة: ان المرمى للقائل بالبرائة هو تجويز شرب التتن المشتبه الحكم لاجل وجود مؤمن شرعى أو عقلي حتى يطمئن انه ليس في ارتكابه محذور سواء كان ذلك لاجل رفع العقوبة الفعلية أو نفى الاستحقاق، والشاهد على ما ذكرنا انك ترى القوم يستدلون على البرائة بحديث الرفع الظاهر عندهم في رفع المؤاخذة لا نفى الاستحقاق وبما ذكرنا يظهر ان الاية اسد الادلة التى استدل بها للبرائة، وان ما اورد عليه من الايرادات غير خال عن الضعف، نعم لا يستفاد من الاية اكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان فلو دل الدليل على لزوم الاحتياط، أو التوقف لصار ذلك نفسه بيانا فيكون ذاك الدليل واردا على العقل وما تضمنته الاية

الاستدلال على البرائة ببعض الايات منها: قوله تعالى: لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها سيجعل الله بعد عسر يسرا بيان الاستدلال ان المراد من الموصول التكليف ومن الايتاء الايصال والاعلام ومعناها ان الله لا يكلف نفسا الا تكليفا اوصلها وبلغها، ويمكن بيانه بوجه آخر حتى ينطبق على ما سبقها من الايات بان يقال: ان المراد من الموصول هو الاعم من الامر الخارجي ونفس التكليف وان المراد من " الايتاء " الاعم من نفس الاقدار والايصال، ويصير مفادها: ان الله لا يكلف نفسا تكليفا ولا يكلفه بشئ (كالانفاق) الا بعد الايصال والاقدار. وفى كلا التقريرين نظر بل منع. اما الاول فلان ارادة خصوص التكليف منه مخالف لمورد الاية وما قبلها وما بعدها نعم الظاهر ان قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها هو الكبرى الكلية وبمنزلة الدليل على ما قبلها كما يظهر من استشهاد الامام عليه السلام بها في رواية عبدالاعلى حيث سئل ابا عبدالله هل كلف الناس بالمعرفة قال

لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ولعل المراد بالمعرفة هي المعرفة الكاملة التى لا يمكن الا باقداره تعالى وتاييده لا مطلق العلم بوجود صانع للعالم الذى هو فطرى ثم ان التعبير بالايتاء الذى بمعنى الاعطاء لا يبعد ان يكون مشاكلة لقوله فلينفق مما آتاه الله واما ثانى التقريرين فالمنع فيه اوضح لان ارادة الاعم من الموصول مع اسناد فعل واحد إليه غير ممكن في المقام، إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف، ينزل منزلة المفعول المطلق ولو اريد مع ذلك الامر الخارجي الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به، وتعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيا ام غيره يباين نحو تعلقه بالمفعول به، لعدم الجامع بين التكليف والمكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على وزان واحد، وان شئت قلت: المفعول المطلق هو المصدر أو ما في معناه المأخوذ من نفس الفعل، والمفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه، ولا جامع بين

الامرين حتى يصح الاسناد ثم ان بعض محققى الصعر (قدس سره) وجه ارادة الاعم من الموصول والايتاء ما هذا خلاصته: ان الاشكال انما يرد في فرض ارادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول والا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلى العام وارادة الخصوصيات المزبورة من دوال اخر خارجية فلا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الايتاء، ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول، اما من جهة الموصول فلاجل استعماله في معناه الكلى، وان افادة الخصوصيات من دوال اخر واما الايتاء فهو مستعمل في معنى الاعطاء غير انه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الاعلام عند اضافته إلى الحكم، واخرى الملكية عند اضافته إلى المال، واما تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له الا نحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل لا يقتضى تعدده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول غاية الامر يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول " انتهى " قلت: ان كون الشئ مفعولا مطلقا ليس معناه الا كونه ملحوظا عند اضافة الفعل إليه بانه من شئون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل كما ان المفعول المطلق يلاحظ عند اضافة الفعل إليه بانه امر موجود في الخارج وقع الفعل عليه ومع ذلك فكيف يمكن ارادتهما باستعمال واحد وبعبارة اخرى أو نحو تعلق الفعل بهما مباين لا جامع بينهما، وتعدد الدال والمدلول أو اقامة القرينة على الخصوصيات فانما يصح إذا كان في المقام جامع واقعى حتى يكون الخصوصيات من مصاديقه، واما مع عدمه، وعدم امكان ارادتهما منها، فلا معنى لاقامة القرينة كما لا يخفي، (نعم) لو صح ما ذكره اخيرا: من امكان كون المراد من التكليف في الاية هو الكلفة والمشقة لا الحكم الشرعي، لرجع النسبتان إلى نسبة واحدة، إذ يجعل الموصول (ح) عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي المعبر عنه في كلام بعضهم بالمفعول منه، فيصير مفاد الاية انه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم الا الحكم الذى اوصله إليهم، لارتفع الاشكال لكنه غير مفيد للمقام كما ياتي الكلام فيه

ثم انه قدس سره بعدما استوجه وجود الجامع استشكل في التمسك بالاطلاق تارة بوجود القدر المتيقن حيث ان القدر المتيقن حسب سياق الايات هو المال واخرى بان المستفاد منها عدم الكلفة من قبيل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلف لا نفى الكلفة مطلقا ولو من قبل ايجاب الاحتياط، فيكون مفاده مساوفا لحكم العقل، فلو ثبت ما يدعيه الاخباري لصار واردا عليه " انتهى " وانت

خبير بما فيه، إذ وجود القدر المتيقن غير مضر في التمسك بالاطلاق كما اوضحناه في مبحث المطلق والمقيد، كما ان جعل الاحتياط لاجل التحفظ على التكاليف الواقعية لا يناسب مع سوق الاية، لان مساقها، مساق المنة والامتنان، والاخبار عن لطفه وعنايته، بانه لا يجعل العباد في الكلفة والمشقة من جهة التكليف الا مع ايصالها، ومن المعلوم ان جعل الاحتياط تضييق على المكلف بلا ايصال، لان المرمى من الاحتياط هو التحفظ على الواقع، لا كونه طريقا موصلا إلى الواقع، فايجاب التحفظ في الشبهات البدوية، كلفة بلا ايصال ولا اعلام ثم انه قدس سره استشكل ثالثا في التمسك بالاطلاق ما حاصله: ان مساقها مساق قوله عليه السلام ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فيكون دلالتها ممحضة في نفى الكلفة عما لم يوصل علمه إلى العباد لمكان سكوته وعدم بيانه واظهاره، لا نفى الكلفة مطلقا عما لم يصل علمه إلى العباد لاخفاء الظالمين " انتهى " وفيه ان ذلك بعيد عن مفاد الاية جدا إذ ح يصير من قبيل توضيح الواضح إذ مآلها حسب قول القائل إلى ان الله لا يكلف نفسا بما هو ساكت عنه، وهو كما ترى نعم يمكن منع التمسك بالاطلاق بطريق آخر - بيانه - ان معنى الاطلاق كما مر هو كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، فلو احتملنا دخالة شيئ غير مذكور في الحكم، فنحكم به على عدم جزئيته وشرطيته، ولكن الاحتجاج به بعد انعقاد الظهور لما وقع تحت دائرة الحكم حتى يحتج بعدم تعرضه على قيد آخر، على عدم دخالته وهذا الشرط منتف في المقام، إذا لم يثبت ان المتكلم اراد المعنى الجامع الانتزاعي الذى يحتاج في تصور ارادته إلى تكلف أو اراد احدى المعاني الاخر، ومع

ذلك التردد لا مجال للاطلاق، إذ غاية ما ذكرنا من المعاني والوجوه، احتمالات و امكانات وهو لا ينفع من دون الظهور، على ان الظاهر حسب السياق هو المعنى الاول اعني جعل المراد من الموصول الامر الخارجي ومن الايتاء هو الاقدار والاعطاء - فلاحظو مما ذكرناه يظهر النظر فيما افاده بعض اعاظم العصر في المقام بما هذا حاصله: ان المراد من الموصول خصوص المفعول به، ومع ذلك يكون شاملا للتكليف وموضوعه لان ايتاء كل شيئ بحسبه، اضف إلى ذلك ان المفعول المطلق النوعى والعددي يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية، كما ان الوجوب والتحريم يصح تعلق التكليف بهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى " انتهى " وفيه مضافا إلى عدم امكان شمول الموصول لهما بما مر أو لا ان قوله (قده) ان المفعول المطلق يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية لا محصل له كقوله ان الوجوب و التحريم يصلح تعلق التكلف بهما إذ كيف يتصور تعلق البعث بهما على نحو المفعول به ولو اعتبر النحو الاسم المصدرى وثانيا: ان لازم ما افاد هو الجمع بين الاعتبارين المتنافين فان المفعول به مقدم في الاعتبار على المصدر لانه اضافة قائمة به في الاعتبار واما المفعول المطلق فهو عبارة عن حاصل المصدر، وهو متأخر رتبة عن المصدر فكيف يجمع بينهما في الاعتبار فيلزم مما ذكره اعتبار المتأخر في الاعتبار متقدما في الاعتبار في حال كونه متاخرا ثم انه استشكل على دلالة الاية بان اقصي ما تدل عليه الاية هو ان المؤاخذة لا تحسن الا بعد بعث الرسل وتبليغ الاحكام وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والانزال وعروض اختفاء التكليف بمالا يرجع إلى الشارع، فالاية لا تدل على البرائة بل مفادها مفاد قوله تعالى: ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " انتهى " وفيه ما عرفت في توضيح دلالة الاية المتقدمة، بان الميزان هو الابلاغ و الايصال في استحقاق العقاب لا الابلاغ ولو مع عدم الوصول، على ان دلالة تلك بعد الغض عما ذكرنا من الاشكال اوضح من المتقدمة لوضوح دلالتها في الابلاغ والايصال من دون ان نحتاج إلى الغاء الخصوصية كما لا يخفى

ثم ان القوم استدلوا ببعض الايات وحيث ان فيما ذكرنا أو ما نذكره من السنة والادلة العقلية غنى عن الخوض فيه طوينا البيان عنه، ونذكر ما استدلوا به من السنة الاستدلال على البرائة من طريق السنة منها حديث الرفع فنقول روى الصدوق في الخصال بسند صحيح عن حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخطاء، والنسيان، و ما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة - وقد ذكر القوم كيفية دلالتها على المقام غير ان المهم بيان الامور الاول قد استشكل في الاستدلال به للشبهات الحكمية بامور اولها انه لا شك ان اكثر ما ذكر في الحديث الشريف موجود في الخارج كثير وجوده بين الامة، مع ان ظاهر الاخبار عن نفى وجوده، فلابد من تقدير امر في الحديث حسب دلالة الاقتضاء صونا لكلام الحكيم عن اللغوية والكذب، فالظاهر ان المقدر هو المؤاخذة غير انه يصح فيما لا يطيقون وما اضطروا عليه وما استكرهوا عليه، واما ما لا يعلمون فان اريد منه الشبهة الموضوعية والمجهول من ناحية المصداق فيصح التقدير ايضا فان اريد منه الاعم أو نفس الحكم المجهول، فتقدير المؤاخذة يحتاج إلى العناية ثم ان بعض اعاظم العصر اجاب عن الاشكال بانه لا حاجة إلى التقدير فان التقدير انما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه كما إذا كان الكلام اخبارا عن امر خارجي أو كان الرافع رفعا تكوينيا فلابد في تصحيح الكلام من تقدير امر يخرجه عن الكذب، واما إذا كان الرفع تشريعيا فالكلام يصح بلا تقدير فان الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس اخبارا عن امر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفى كقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار، وقوله عليه السلام لا شك لكثير الشك ونحو ذلك مما يكون متلو النفى امرا ثابتا في الخارج

وفيه: ان الفرق بين الانشاء والاخبار في احتياج احدهما إلى التقدير دون الاخر كما ترى، فان الكلام في مصحح نسبته إلى المذكورات، فلو كان هناك مصحح بحيث يخرج الكلام عن الكذب واللغوية تصح النسبة مطلقا اخبارا كان أو انشاءا، وان كان غير موجود فلا تصح مطلقا، والحاصل ان اسناد الشئ إلى غير ما هو له يحتاج إلى مناسبة وادعاء، فلو صح لوجود المناسبة يصح مطلقا بلا فرق بين الانشاء والاخبار اضف: إلى ذلك ان النبي والائمة من بعده (عليهم السلام) ليسوا مشرعين حتى يكون الحديث المنقول عنه انشاءا، بل هو اخبار عن امر واقع وهو رفع الشارع الاقدس، مضافا إلى ان الاخبار بداعي الانشاء لا يجعله انشاءا لا يسلخه عن الاخبارية فان الاخبار بداعي الانشاء لا يجعل الشيئ من قبيل استعمال الاخبار في الانشاء بل هو يبقى على اخباريته وان كان الداعي إليه هو البعث والانشاء كما هو الحال في الاستفهام الانكارى و التقريرى، فان كلمة الاستفهام مستعملة في معناها حقيقة وان كان الغرض امرا آخر مخرجا به عن المحذور، على ان الرفع التشريعي مآله إلى رفع الشيئ باعتبار آثاره و احكامه الشرعية وهو عين التقدير، (نعم) ما ادعاه (قدس سره) من عدم احتياجه إلى التقدير صحيح لا لما ذكره بل لاجل كون الرفع ادعائيا وسيأتى توضيحه فانتظر. ثانيها: لا شك ان المراد من الموصول في " ما لا يطيقون، وما استكرهوا وما اضطروا " هو الموضوع الخارجي لا الحكم الشرعي لان هذه العناوين الثلاثة لا تعرض الا للموضوع الخارجي دون الحكم الشرعي، فليكن

وحدة السياق قرينة على المراد من الموصول في " مالا يعلمون " هو الموضوع المشتبه لا الحكم المشتبه المجهول فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية. الثالث: ان اسناد الرفع إلى الحكم الشرعي المجهول من قبيل الاسناد إلى ما هو له لان الموصول الذى تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعي واما الشبهات الموضوعية، فالجهل انما تعلق فيها بالموضوع اولا وبالذات وبالحكم ثانيا وبالعرض، فيكون اسناد الرفع إلى الموضوع من قبيل اسناد الشئ إلى غير ما هو له لان الموضوع بنفسه غير قابل للرفع بل باعتبار حكمه الشرعي ولا جامع بين

الموضوع والحكم فلابد ان يراد من الموصول هو الموضوع تحفظا على وحدة السياق. واجاب بعض اعاظم العصر (قدس سره) قائلا، بان المرفوع في جميع التسعة انما هو الحكم الشرعي، واضافة الرفع في غير مالا يعلمون إلى الافعال الخارجية لاجل ان الاكراه والاضطرار ونحو ذلك انما يعرض الافعال الخارجية لا الاحكام والا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي كما ان المرفوع فيما لا يعلمون ايضا هو الحكم الشرعي وهو المراد من الموصول، وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية ومجرد اختلاف منشأ الشبهة لا يقتضى الاختلاف فيما اسند الرفع إليه، فان الرفع قد اسند إلى عنوان مالا يعلم ولمكان ان الرفع التشريعي لابد ان يرد على ما يكون قابلا للوضع والرفع الشرعي فالمرفوع انما يكون هو الحكم الشرعي سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية فكما ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يعم كلا الشبهتين بجامع واحد كذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة اشياء " انتهى ". وانت خبير بان في المقام اشكالين وهو (قدس سره) يريد الجواب عنهما معا اما الاول فحاصله ان وحدة السياق يقتضى حمل الموصول في مالا يعلمون " على الموضوع حتى يتحد مع اخواته، فالقول بان رفع تلك العناوين بلحاظ رفع آثارها واحكامها لا يفى بدفع الاشكال. ومنه يعلم ما في جوابه عن ثانى الاشكالين لان مناطه انما هو في الاسناد بحسب الارادة الاستعمالية فان الاسناد إلى الحكم اسناد إلى ما هو له دون الاسناد إلى الموضوع فلابد ان يراد في جميعها الموضوع حتى يصح الاسناد المجازى في الجميع فكون المرفوع بحسب الجد الحكم الشرعي لا يدفع الاشكال. فالحق في دفع المحذورين ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما عن الاول فلان عدم تحقق الاضطرار والاكراه في الاحكام لا يوجب التخصيص في قوله صلى الله عليه وآله لا يعلمون ولا يقتضى السياق ذلك فان عموم الموصول انما يكون بملاحظة سعة

متعلقه وضيقه فقوله ما اضطروا إليه اريد منه كل ما اضطر إليه في الخارج غاية الامر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق ان يراد من قوله ما لا يعلمون ايضا كل فرد من افراد هذا العنوان الا ترى. انه إذا قيل ما يؤكل وما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار افراد الاول في الخارج ببعض الاشياء تخصيص الثاني بذلك البعض وبعبارة اوضح: ان الاشكال نشأ من الخلط بين المستعمل فيه وما ينطبق عليه فان الموصول والصلة في عامة الفقرات مستعمل في معناهما لا في المصاديق الخارجية والاختلاف بين المصاديق انما يظهر عند تطبيق العناوين على الخارجيات وهو بمعزل عن مقام الاستعمال، وهذا خلط سيال في اكثر الابواب، ومن هذا الباب توهم ان الاطلاق يفيد العموم الشمولى أو البدلى أو

غيرهما مع ان الاطلاق لا يفيد قط العموم بل هو مقابل العموم كما مر تحقيقه في مقامه واما عن الثاني فان الاحكام الواقعية ان لم تكن قابلة للرفع، وتكون باقية بفعليتها في حال الجهل يكون الاسناد في كل العناوين اسنادا إلى غير ما هو له، وان كانت قابلة للرفع يكون الاسناد إلى مالا يعلمون اسنادا إلى ما هو له، والى غيره إلى غير ما هو له، ولا يلزم محذور لان المتكلم ادعى قابلية رفع مالا يقبل الرفع تكوينا ثم اسند الرفع إلى جميعها حقيقة، وبعبارة اخرى جعل كل العناوين بحسب الادعاء في رتبة واحدة وصف واحد في قبولها الرفع واسند الرفع إليها حقيقة فلا يلزم منه محذور. ثم ان بعض محققى العصر انكر وحدة السياق في الحديث قائلا، بان من الفقرات في الحديث، الطيرة، والحسد، والوسوسة، ولا يكون المراد منها الفعل ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في ارادة الموضوع المشتبهة (على) انه لو اريد تلك فهو يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة اخرى فان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غير، من العناوين الاخر كالاضطرار والاكراه ونحوهما حيث كان الموصول فيها معروضا للاوصاف المزبوره، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافى هذا

الظهور إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل وانما المعروض له هو عنوانه و (ح) يدور الامر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في مالا يعلمون على الحكم، وبين حفظه من جهة اخرى بحمله على ارادة الفعل، والعرف يرجح الاول " انتهى " والجواب عن الاول مضافا إلى ان المدعى وحدة السياق فيما يشتمل على الموصول لا في عامة الفقرات، ان الفقرات الثلث ايضا فعل من الافعال القلبية، ولاجل ذلك تقع موردا للتكليف، فان تمنى زوال النعمة عن الغير فعل قلبى محرم، وقس عليه الوسوسة والطيرة فانها من الافعال الجوانحية، (وعن الثاني) ان المجهول في الشبهات الموضوعية انما هو نفس الفعل ايضا لا عنوانه فقط، بل الجهل بالعنوان واسطة لثبوت الجهل بالنسبة إلى نفس الفعل لا واسطة في العروض فالشرب في المشكوك خمريته، ايضا مجهول وان كان الجهل لاجل اضافة العنوان إليه، (اضف إلى ذلك)، انه لو سلم ما ذكره فلا يختص الحديث بالشبهة الحكمية لان الرفع ادعائي ويجوز تعلقه بنفس الموضوع، فيه عن رفع الخمر بمالها من الاثار فيعم الحديث كلتا الشبهتين. وربما يدعى اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية لان الموضوعات الخارجية غير متعلقة للاحكام وانما هي متعلقة بنفس العناوين فرفع الحكم عنها فرع وضعها لها وقد عرفت منعه، وفيه: اولا بالنقض بالاضطرار ونحوه فانه يتعلق بالموضوع بلا اشكال فاى معنى لرفع الحكم فيه فليكن هو المعنى في " مالا يعلمون " وثانيا: يمكن ان يقال: ان الرفع في الشبهات الموضوعية راجع إلى رفع الحكم عن العناوين الكلية كما هو الحال في الاضطرار والاكراه، فان الحكم مرفوع عن البيع المكره والشرب المضطر والخمر المجهول حكما أو موضوعا، وان شئت قلت: إن رفع الحكم مآله إلى نفى المؤاخذة، أو رفع ايجاب الاحتياط أو رفع الفعلية، من غير فرق بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية. الامر الثاني: هل الرفع: في الحديث بمعناه الحقيقي أو هو بمعنى الدفع استعمل في المقام مجازا التحقيق هو الاول سواء قلنا ان المرفوع هو نفس

الموضوعات ادعاء كما هو المختار أو المرفوع آثارها واحكامها بالتزام تقدير في الكلام اما على الاول، فبيانه ان معنى الرفع الحقيقي هو ازالة الشيئ بعد وجوده وتحققه وقد اسند إلى نفس هذه العناوين التسعة المتحققة في الخارج فلا بد ان يحمل الرفع إلى الرفع الادعائي وهو يحتاج إلى وجود المصحح لهذا الادعاء، ثم المصحح كما يمكن ان يكون رفع الاثار، يمكن ان يكون دفع المقتضيات عن التأثير لان رفع الموضوع تكوينا كما يوجب رفع الاثار المترتبة عليه، والمتحققة فيه كذلك يوجب عدم ترتب الاثار عليه بعد رفعه واعدامه وهذا مصحح الدعوى لاسيما مع وجود المقتضى فيجوز نسبة الرفع إلي الموضوع ادعاء بواسطة رفع آثاره أو دفعها أو دفع المقتضي عن التأثير وذلك لا يوجب ان يكون الرفع المنسوب إلى الموضوع بمعنى الدفع، بل لو بدل الرفع بالدفع ليخرج الكلام عماله من البلاغة إلى الابتذال. واما على الثاني، اعني كون المرفوع هو الاثار بالتزام تقدير فتوضيحه ان اطلاق الرفع انما هو لاجل شمول اطلاقات الادلة أو عمومها لمحالات الاضطرار والاكراه والنسيان والخطاء وعدم الطاقة، فعمومات الكتاب مثل (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) واضرابه والسنة شاملة حسب الارادة الاستعمالية هذه الحالات، و اطلاق الرفع انما هو حسب تلك الارادة، وان كان حسب الارادة الجدية دفعا، لعدم شمولها لهذه الحالات من اول الامر، لكن المصحح لاستعمال الرفع، هو الارادة الاستعمالية التى مآله إلى ضرب القانون عموما على موضوعات الاحكام بلا تقييد وتخصيص فيستقر في ذهن المخاطب بدوا ثبوت الحكم للمضطر والناسى واشباههما، ثم ان المتكلم يخبر برفع الاثار والاحكام عن الموضوعات المضطر إليها والمستكره بها، واطلاق الرفع لاجل شمول العام القانوني لها، واستقراره في اذهان المخاطبين وهذا كله بناء على جواز خطاب الناسي واضح واما بناءا على عدم جواز خطابه يكون الرفع في الاحكام التكليفية في حقه في غير مورده. واما الطيرة والوسوسة فالمصحح لاستعمال الرفع كونهما محكومين بالاحكام في الشرائع السابقة، ولم يكن الشرائع السماوية محدودة ظاهرا، بل احكامها حسب الارادة

الاستعمالية كانت ظاهرة في الدوام والبقاء ولهذا يقال انها منسوخة وان شئت قلت كانت هناك اطلاق أو عموم يوهم بقاء الحكم في عامة الازمنة، فاطلاق الرفع لاجل رفع تلك الاحكام الظاهرة في البقاء والدوام، ويشهد على ذلك قوله صلى الله عليه وآله " عن امتى " وان كان كل ذلك دفعا حسب اللب والجد، الا ان مناط حسن الاستعمال هو الاستعمالية من الارادتين لا الجدية، بل لو كان الميزان للرفع هو اطلاق الاحكام في الشرايع السماوية يمكن ان يكون وجه استعمال الرفع في عامة الموضوعات التسعة لاجل ثبوت الحكم فيها في الشرائع السابقة على نحو الدوام والاستمرار. واما " مالا يعلمون " فالرفع فيه لاجل اطلاق الادلة وظهورها في شمول الحكم للعالم والجاهل بلا فرق كما هو المختار في الباب، نعم لو لم نقل باطلاق الادلة فلا شك في قيام الاجماع علي الاشتراك في التكاليف، فالرفع لاجل ثبوت الحكم حسب الارادة الاستعمالية لكل عالم وجاهل وان كان الجاهل خارجا حسب الارادة الجدية غير ان المناط في حسن الاستعمال هو الاستعمالى من الارادة فتلخص كون الرفع بمعناها سواء كان الرفع بالحاظ رفع التسعة بما هي هي أو كان رفع تلك الامور حسب الاثار الشرعية. ثم ان بعض اعاظم العصر افاد ان الرفع بمعنى الدفع حيث قال: ان استعمال الرفع مكان الدفع ليس مجازا ولا يحتاج إلى عناية اصلا، فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق لان بقاء الشى كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء فالرفع في مرتبة وروده على الشئ انما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وان كان رفعا باعتبار الوجود

السابق فأستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقة المجاز بل لا يحتاج إلى عناية اصلا بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ لان غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك " انتهى " وفى كلامه مواقع للنظر " منها " ان اللغة والارتكاز قد تطابقا على ان معنى الرفع هو ازالة الشئ عن صفة الوجود بعد تحققه وتحصله، فعلى هذا فلو استعمل بمعنى الدفع فلا مناص عن العناية وما به

يتناسب الاستعمال، وانكار احتياجه إلى العناية، مكابرة ظاهرة " منها " ان ما افاده (قدس سره) من ان بقاء الشئ يحتاج إلى العلة كحدوثه صحيح لا ريب فيه، الا ان ما افاده من ان الرفع عبارة عن دفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق، غير صحيح، فان دفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق لا يطلق عليه الرفع بل يطلق عليه الدفع، وانما يستعمل الرفع في هذه الحالة لا بهذه الحيثية، بل باعتبار ازالة الشئ عن صفحة الوجود بعد تحققه، ومجرد تواردهما احيانا علي مورد واحدا و حالة واحدة لا يجعلهما مترادفين ولا يرفع احتياج الاستعمال إلى العناية، وان شئت فاعتبر الحدوث والبقاء فان الاول عبارة عن وجود الشئ بعد عدمه وجودا اوليا، والثانى عبارة عن استمرار هذا الوجود، وتواردهما على المورد لا يجعل الحدوث بقاءا ولا بالعكس منها: ان ما اختاره في المقام، ينافى مع ما افاده في الامر الخامس في بيان عموم النتيجة حيث قال: ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، وان الرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوما وينافى ايضا مع ما افاده في التنبيه الاول من تنبيهات الاشتغال حيث قال: ان الدفع انما يمنع عن تقرر الشئ خارجا و تأثير المقتضى في الوجود فهو يساوق المانع، واما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضى اعدام الشئ الموجود، عن وعائه، نعم قد يستعمل الرفع في مكان الدفع، وبالعكس، الا ان ذلك بضرب من العناية والتجوز والذى يقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضى في الوجود واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشئ الموجود " انتهى " وبقى في كلامه انظارا تركناها مخافة التطويل الامر الثالث لا شك في انه لا تلاحظ النسبة بين هذه العناوين وما تضمنه الادلة الواقعية لحكومتها عليها كحكومة ادلة نفى الضرر والعسر والحرج عليها، الا ان الكلام

في كيفية الحكومة وفرقها في هذه الموارد الثلثة، فقال بعض اعاظم العصر (قدس سره): انه لا فرق بين ادلة نفى الضرر والعسر والحرج وبين حديث الرفع سوى ان الحكومة في ادلة نفى الضرر والحرج انما يكون باعتبار عقد الحمل حيث ان الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الاحكام، فان الحكم قد يكون ضرريا أو حرجيا، وقد لا يكون وفى دليل رفع الاكراه ونحوه انما يكون باعتبار عقد الوضع فانه لا يمكن طرو الاكراه والاضطرار والخطاء والنسيان على نفس الاحكام بل انما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضو - عات الاحكام نظير قوله: لا شك لكثير الشك، ولا سهو مع حفظ الامام " انتهى " وفيه اما اولا: ان معنى قوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج هو نفى جعل نفس الحرج لا الامر الحرجى، وكذا قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار هو نفى نفس الضرر لا الامر الضررى، فعلى ذلك لا يصح ما افاد ان الحكومة في ادلة نفى الضرر والحرج باعتبار عقد الحمل، فانه انما يصح لو كان المنفى الامر الضررى والحرجى حتى يقال ان الحكم قد

يكون ضرريا أو حرجيا وثانيا: ان الحكومة قائمة بلسان الدليل كما سيوافيك بيانه في محله، ولسان الد - ليلين اعني لا ضرر ولا ضرار وما جعل عليكم في الدين من حرج، متغايران فان الاول ينفى نفس الضرر والثانى ينفى جعل الحرج وبينهما فرق في باب الحكومة وياتى الكلام من اقسام الحكومة في بابها وثالثا: ان الضرر والحرج من العناوين الطارية على الموضوعات التى وقعت تحت دايرة الحكم، كالصوم والوضوء،، والمعاملة المغبون فيها احد الطرفين، فان الموصوف بالضرر والحرج نفس هذه العناوين، نعم قد ينسبان إلى احكامها بنحو من العناية والمجاز فان الزام الشارع وتكليفه ربما يصير سببا لوقوع المكلف في الضرر والحرج، وعلى هذا فلا يصح قوله ان الضرر والحرج من العناوين الطارية على نفس الاحكام اللهم الا ان يريد ما قلنا من المسامحة ورابعا لا شك ان الخطاء والنسيان قد يعرضان على الموضوع وقد يعرضان على الاحكام

فمن العجيب ما افاده (رحمه الله) من ان الخطاء والنسيان لا يمكن طروهما على نفس الاحكام ولعله سهو من قلم المقرر (رحمه الله) الامر الرابع لا شك ان الرفع تعلق بهذه العناوين في ظاهر الحديث، مع انها غير مرفوع عن صفحة الوجود، فيحتاج تعلق الرفع بها إلى عناية ومناسبة، وهل المصحح للدعوى هي رفع المؤاخذة أو جميع الاثار أو الاثر المناسب ذهب إلى كل فريق فاختار الاول شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث افاد من ان الظاهر لو خلينا وانفسنا ان نسبة الرفع إلى المذكورات انما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة " انتهى " وفيه مضافا إلى ان المؤاخذة امر تكويني لا يناسب رفعه ولا وضعه مع مقام التشريع، ان المؤاخذة ليست من اظهر خواصها، حتى يصح رفع العناوين لاجل رفعها، مع ان صحيحة البزنطى التى استشهد الامام عليه السلام بهذا الحديث على رفع الحلف الاكراهي اوضح دليل على عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط، والخصم لم يتلق حكم الامام امرا غريبا، بل امرا جاريا مجرى الامور العادية. واما رفع الاثر المناسب، فقد استشكل فيه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بانه يحتاج لملاحظات عديدة، والظاهر ان ما ذكره ليس مانعا عن الذهاب إليه إذ لا نتصور فيه منعا إذا ناسب الذوق العرفي، بل الوجه في بطلانه، ان رفع الموضوع برفع بعض آثاره ليس امرا صحيحا عند العرف الساذج، بل يرى العرف رفع الموضوع مع ثبوت بعض آثاره امرا مناقضا، وانما يصح في نظره رفع الموضوع إذا رفع جميع آثاره تشريعا حتى يصح ادعاء رفعه عن صفحة الوجود. فان قلت: لو كان الاثر المناسب، من اشهر خواصه وآثاره، بحيث يعد العرف ارتفاعه مساوقا لارتفاع الموضوع، فمنع عدم توافق العرف على هذا الرفع ممنوع قلت: رفع الموضوع برفع بعض الاثار الظاهرة انما يصح لو نزل غيره منزلة العدم. وان شئت قلت، ان رفع الموضوع بلحاظ رفع بعض آثاره، يتوقف على تصحيح

ادعائين، الاولى. دعوى ان رفع هذا البعض رفع لجميع آثاره وخواصه الثانية: دعوى ان رفع جميع الاثار وخلو الموضوع عن كل اثر مساوق لرفع نفس الموضوع، وهذا بخلاف ما لو قلنا ان المرفوع وهو عامة الاثار فانه لا يحتاج الا إلى الدعوى الثانية فقط هذا مع ان اطلاق الدليل ايضا يقتضى رفع الموضوع بجميع آثاره لا يقال: ان الدعوى الاولى مما لا خلاف فيه ولا اشكال، فان لهذه العناوين آثار غير شرعية فهى غير مرفوعة جدا فلابد من دعوى ان الآثار غير الشرعية في حكم العدم، أو ان الآثار الشرعية جميع الاثار، واى فرق بين ان

يقال ان هذا الاثر الشرعي جميع الاثار الشرعية، أو ان الاثار الشرعية تمام الاثار، لانا نقول لا حاجة إلى هذه الدعوى بعدما كان الرفع في محيط التشريع، فان وظيفة الشارع رفع أو وضع ما هو بيده واما الخارج عن يده فليس له بالنسبة اليهما شأن، فالاثار التكوينية مغفول عنها فلا يحتاج إلى الدعوى. لا يقال: ان المرفوع بالحديث عند طرو الخطاء والنسيان الاثار المترتبة على ذات المعنونات واما الآثار المترتبة على نفس الخطاء والنسيان فغير مرفوع قطعا فعلى هذا يحتاج إلى الدعوى الاولى. لانا نقول ان المرفوع انما هو آثار الخطاء والنسيان المأخوذين طريقا إلى متعلقاتهما وعنوانا ومرآتا إلى معنونهما، فانه المتبادر من الحديث عند الالقاء، فعلى هذا فالاثار المترتبة على نفس الخطاء والنسيان على نحو الموضوعية، مغفولة عنها، فلا يحتاج إلى الدعوى، وان شئت قلت: ان العرف لا يفهم من رفعهما الا رفع آثار ما اخطأ ونسى كما هو المتبادر إذا قيل جهالاتهم معفوة، ويدل على ذلك تعبير الامام في صحيحة البزنطى حيث نقل الحديث بلفظ: " ما اخطأوا " فظهر عدم شمول الحديث للاثار المترتبة على نفس العناوين وعدم لزوم التفكيك بين فقرات الحديث، فان اكثر العناوين المذكورة في الحديث مأخوذ على نحو الطريقية خصوصا فيما نسب فيه الرفع إلى الموصول، فيكون ذلك قرينة على انتقال الذهن عند استماع اسناد الرفع إليها إلى رفع آثار معنوناتها لا غير.

نعم، العناوين الثلاثة الاخيرة " الحسد، والطيرة والوسوسة " عناوين نفسية لا مناص فيها الا رفع ما هو آثار لانفسها، لعدم قابليتها على الطريقية وان لزم منه التفكيك الا ان هذا المقدار مما لابد منه، وان ابيت الا عن وحدة السياق، يمكن ان يقال: ان الرفع قد تعلق في الجميع بعناوين نفسية، حسب الارادة الجدية، الا ان ذلك اما بذكر نفس تلك العناوين النفسية أو بذكر ما هو طريق إليها من الخطاء و النسيان أو بتوسط الموصول من دون تفكيك أو ارتكاب خلاف ظاهر، (الامر الخامس) بعدما اثبتنا ان المرفوع في الحديث هو عموم الاثار، فهل يختص بالامور الوجودية، أي رفع آثار امور موجودة في الخارج إذا انطبق عليها احدى تلك العناوين أو يعم، مثلا: لو نذر ان يشرب من ماء الفرات، فاكره على الترك، أو اضطر إليه أو نسى ان يشربه، فهل يجب عليه الكفارة بناء على عدم اختصاصها بصورة التعمد اولا، فيظهر عن بعض اعاظم العصر (قدس سره) اختصاصه بالامور الوجودية حيث قال: ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لان تنزيل المعدوم منزلة الموجود انما يكون وضعا لا رفعا، والمفروض ان المكلف قد ترك الفعل عن اكراه أو نسيان، فلم يصدر منه امر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن ان يكون عدم الشرب في المثال مرفوعا وجعله كالشرب حتى يقال انه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة، والحاصل انه فرق بين الوضع والرفع فان الوضع يتوجه إلى المعدوم فيجعله موجودا ويلزمه ترتيب آثار الوجود والرفع بعكسه، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو اكراه يمكن ورود الرفع عليه، واما الفعل الذى لم يصدر من المكلف عن نسيان أو اكراه فلا محل للرفع فيه لان رفع المعدوم لا يمكن الا بالوضع والجعل، والحديث حديث رفع لا حديث وضع " انتهى ". وفيه: ان ترك الشرب بعدما تعلق عليه النذر وصار ذات اثر يكون له ثبوت في عالم الاعتبار، إذ مالا ثبوت له ولو بهذا النحو من الثبوت لا يقع تحت دائرة الحكم

ولا يصير موضوعا للوفاء والحنث، كيف وقد فرضنا ان الكفارة قد تترتب علي ترك ذاك الترك، وصار ملاكا للحنث وبعد هذا الثبوت الاعتباري لا مانع من تعلق الرفع عليه، بما له من الاثار، واما ما افاده من ان الرفع لا يمكن الا بالوضع، غريب جدا فان الرفع قد تعلق بحسب الجد على احكام تلك العناوين وآثارها، فرفع تلك الاثار سواء كانت اثر الفعل أو الترك لا يستلزم الوضع اصلا على ان التحقيق انه لا مانع من تعلق الرفع بالامور العدمية إذ الرفع رفع ادعائي، لا حقيقي، والمصحح له ليس الا آثار ذلك العدم واحكامها، كما ان المصحح لرفع الامور الوجودية هو آثارها واحكامها، اضف إلى ذلك ان مصب الرفع وان كان نفس الاشياء، لكن لا بما هي هي، بل بمعرفية العناوين المذكورة في الحديث، فكل امر يتعلق عليه الاضطرار، أو يقع مورد النسيان والاكراه، فهو مرفوع الاثر لاجل تلك العناوين، من غير فرق سواء كان المضطر إليه امرا وجوديا أو عدميا. وربما يقال: في مقام جواب المستشكل ان الرفع مطلقا متعلق بموضوعية الموضوعات للاحكام فمعنى رفع ما اضطروا إليه انه رفع موضوعيته للحكم وكذا في جانب العدم والترك " انتهى " وفيه: انه لو رجع إلى ما قلناه فنعم الوفاق والاتفاق، وان اراد ظاهره من تقدير موضوعية كل واحد لاحكامها، فهو ضعيف جدا، لانه يكون اسوء حالا من تقدير الاثار، بل لا يصير الرفع ادعائيا مع انه قد اعترف القائل في بعض كلماته ان الرفع ادعائي الامر السادس لو نسى شرطا أو جزءا من المأمور به فهل يمكن تصحيحه بالحديث، بناءا على عموم الاثار أو لا يمكن وان كان المرفوع هو العموم، واختار الثاني بعض اعاظم العصر (قدس سره) واوضحه بوجوه " منها " ان الحديث لا يشمل الامور العدمية لانه لا محل لورود الرفع على الجزء والشرط المنسيين لخلو صفحة الوجود عنهما فلا يمكن ان يتعلق الرفع بهما " منها " ان الاثر المترتب على الجزء والشرط ليس الا الاجزاء وصحة

العبادة وهما ليسا من الاثار الشرعية التى تقبل الوضع والرفع بل من الاثار العقلية، " منها " انه لا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع الاثر الاجزاء والصحة فان ذلك يقتضى عدم الاجزاء وفساد العبادة وهو ينافى الامتنان وينتج عكس المقصود فان المقصود من التمسك بالحديث تصحيح العبادة لا فسادها. هذا كله بالنسبة إلى الاجزاء والشرائط واما بالنسبة إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى فهو وان كان امرا وجوديا قابلا لتوجه الرفع إليه الا انه اولا: ليس هو المنسى أو المكره عليه ليتوجه الرفع إليه وثانيا: لا فائدة في رفعه لان رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواجد له فان ذلك يكون وضعا لا رفعا، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط اثر يصح رفع المركب بلحاظه فان الصلوة بلا سورة مثلا لا يترتب عليها اثر الا الفساد وعدم الاجزاء، وهو غير قابل للرفع الشرعي، ولا يمكن ان يقال ان الجزئية والشرطية مرفوعتان لان جزئية الجزء لم تكن منسية والا كان من نسيان الحكم، ومحل الكلام انما هو نسيان الموضوع فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير قابلة للرفع فانها غير مجعولة فيجاب بانهما مجعولة بجعل منشأ انتزاعها (انتهى) وقبل الخوض فيما يرد على كلامه نذكر ما هو المختار فنقول ان النسيان قد يتعلق بالجز - ئية والشرطية فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلي، وقد يتعلق بنسيان نفس الجزء والشرط مع العلم بحكمهما كما هو المبحوث بالمقام، و (ح) فلا مانع من ان يتعلق الرفع بنفس ما نسوا حتى يعم الرفع كلام القسمين فان المنسى قد يكون الجزئية وقد يكون نفس الجزء والشرط، فلو تعلق الرفع بنفس ذات الجزء والشرط بمالهما من الاثار، يصير المأمور به عندئذ هو المركب الفاقد له ويكون تمام الموضوع للامر في حق الناسي هو ذلك الفاقد وهو يوجب الاجزاء على ما مر تفصيله في مبحث الاجزاء. وان شئت قلت: ان الحديث حاكم على ادلة المركبات

أو على ادلة الاجزاء والشرائط، وبعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الاجزاء والشرائط بغير حالة

النسيان، ويكون تمام المأمور به في حق المكلف عامة الاجزاء والشرائط غير المنسى منها، والقول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجزئية) لا في حال نسيان نفس الجزء والشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نسوا أي المنسى على نحو الاطلاق فان قلت: ان النسيان إذا تعلق بالموضوع ولم يكن الحكم منسيا لا يرتفع جزئية الجزء للمركب لعدم نسيانها، فلابد من تسليم مصداق واجد للجزء حتى ينطبق عليه عنوان المأمور به، ولا معنى لرفع الجزء والشرط من مصداق المأمور به، ولو فرض رفعه لا يكون مصداقا للمأمور به ما لم يدل دليل على رفع الجزئية، وبالجملة لا يعقل صدق الطبيعة المعتبرة فيها الجزء والشرط على المصداق الفاقد لهما، ولا معنى لحكومة دليل الرفع على الادلة الواقعية مع عدم تعلق النسيان بالنسبة إليها، كما انه لا معنى لحكومته على مصداق المأمور به قلت: هذا رجوع عما ذكرناه اساسا لهذا البحث، فان عقد هذا البحث انما هو بعد القول برفع الاثار عامة، وعليه فمعنى رفع نفس الجزء رفع جميع آثاره الشرعية التى منها الجزئية، فمرجح رفع الجزء إلى رفع جزئية الجزء للمركب عند نسيان ذات الجزء، ويتقيد دليل اثبات الجزء بغير حالة النسيان، ومرجع رفع جزئيته، إلى كون المركب الفاقد تمام المأمور به واتيان ما هو تمام المأمور به يوجب الاجزاء وسقوط الامر، ويكون بقاء الامر بعد امتثاله بلا جهة ولا ملاك فان قلت: لو كان مفاد رفع جزئية المنسى مطلقا حتى بعد التذكر والالتفات ملازما لتحديد دائرة المأمور به في حال النسيان بما عدا المنسى لكان لاستفادة الاجزاء وعدم وجوب الاعادة مجال ولكن ذلك خارج عن عهدة حديث الرفع حيث انه ليس من شانه اثبات التكليف بالفاقد للمنسى، وانما شأنه مجرد رفع التكليف عن المنسى مادام النسيان

قلت: قد ذكر ذلك الاشكال بعض محققى العصر، غير انه يظهر ضعفه بعد المراجعة بما حررناه في مبحث الاجزاء فان معنى حكومته على الادلة الواقعية ليس الا تقييد الدليل الدال على جزئيته بغير حالة النسيان، أو تخصيصه بغير هذه الحالة، فلو اتى بالمركب الفاقد للجزء فقد امتثل الامر الواقعي، ولا معنى بعدم الاجزاء بعد امتثاله، وبعد الوقوف على ما ذكرنا يظهر لك انه لا يحتاج إلى اثبات كون حديث الرفع محددا لدائرة التكليف أو متعرضا إلى بعد حال النسيان أو غير ذلك مما هو مذكور في كلامه. إذا عرفت ذلك يظهر لك الخلل فيما نقلناه عن بعض الاعاظم (قدس سره) إذ فيما افاده مواقع للانظار نشير إلى بعضها (منها) ان ما هو متعلق الرفع انما هو نفس الجزء المنسى بما له من الاثار وقد مر ان معنى رفعه اخراجه عن حدود الطبيعة المأمور بها، واما ترك الجزء فليس متعلقا له حتى يرد عليه ما افاد: من ان الرفع لا يتعلق بالاعدام (منها) ان الاثر المرتب على الجزء والشرط انما هو الجزئية، وهى مما تنالها يد الجعل باعتبار منشأ انتزاعها ولا يحتاج في رفعها إلى اثر آخر حتى يقال ان الاجزاء وصحة العبادة من الاثار العقلية كما لا يخفى ومنه يظهر النظر في ثالث الوجوه التى ذكرها قدس سره فراجع فان قلت: انما يصح عبادة الناسي ويكون المركب الفاقد تمام المأمور به في حقه، فيما إذا امكن تخصيص الناسي بالخطاب، واما مع عدم امكانه لاجل كون الخطاب بقيد انه ناس يوجب انقلاب الموضوع إلى الذاكر، فلا يمكن

تصحيح عبادته قلت قد ذكر المشايخ (قدس الله اسرارهم) وجوها صححوا بها تخصيص الناسي بالخطاب وان كان كلها غير خال عن التكلف الا ان التصحيح لا يتوقف على تخصيصه بالتكليف، بل الامر المتعلق بالصلوة في الكتاب والسنة كاف في التصحيح، فان الذاكر والناسى انما يقصد بقيامه وقعوده امتثال تلك الخطابات المتعلقة بالطبيعة التى منها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، والداعى إلى العمل والباعث نحو

الفعل في الذاكر والناسى امر واحد بلا اختلاف في هذه الجهة، وانما الاختلاف في مصداق الطبيعة، وهو لا يجب اختلافا في الامر، وبالجملة: ان الفرد الكامل والفرد الناقص كلاهما فردان من الطبيعة المأمور بها، غير انه يلزم على الذاكر ايجادها في ضمن ذلك الفرد الكامل، وعلى الناسي ايجادها في ضمن ذلك الناقص، لرفع جزئية الجزء في حق الناسي لاجل حكومة الحديث، وايجاد الفرد، ايجاد لنفس الطبيعة المأمور بها، وايجادها مسقط للامر، محصل للغرض موجب للاجزاء، وان شئت: فنزل المقام بما دل على الاكتفاء بالطهارة الترابية عند فقدان الماء، فان باعث الواجد والفاقد انما هو امر واحد وهو الاوامر المؤكدة في الكتاب و السنة، والمامور به هو الطبيعة الواحدة اعني طبيعة الصلوة، غير انه يجب على الواجد ايجادها بالطهارة المائية وعلى غير المتمكن ايجادها بالطهارة المائية، والاختلاف في المصداق لا يوجب تعدد الامر، والخطاب، ولا يوجب وقوع طبيعة الصلوة متعلقا لامرين وإذا اتضح الحال فيها، فقس المقام عليه فان حديث الرفع يجعل الفاقد بمصداق الطبيعة، ولا يصير الطبيعة متعلقة لامرين، ولا تحتاج إلى خطابين ولا إلى توجهه بحاله ولا إلى كون المصداق هو الناقص حتى يبحث عن امكان اختصاص الناسي بالخطاب فقد اتضح مما ذكر صحة عبادة الناسي بحديث الرفع. ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قد ايد ما ادعاه (قصور حديث الرفع عن اثبات صحة عبادة الناسي) بان المدرك لصحة الصلوة الفاقدة للجزء والشرط نسيانا انما هو قاعدة: " لا تعاد " فلو كان المدرك حديث الرفع كان اللازم صحة الصلوة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا من غير فرق بين الاركان وغيرها، فانه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع ويؤيد ذلك انه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلوة وغيرها من سائر المركبات " انتهى " وفيه: ان استفادة التفصيل بين الاركان وغيرها من قاعدة: " لا تعاد " لا يوجب عدم كون حديث الرفع دليلا لصحة عبادة الناسي غاية الامر يلزم من الجمع بين الدليلين تخصيص احدهما اعني حديث الرفع بما يقتضيه الاخر من التفصيل، واما ما افاده من عدم معهودية التمسك به في كلمات القوم، فكفاه

منعا، تمسك السيدين (علم الهدى وابن زهرة) به عند البحث عن التكلم في الصلوة نسيانا، وكلامهما وان كان في خصوص التكلم الا انه يظهر من الذيل عمومية الحديث لجميع الموارد الا ما قام عليه دليل، قال الاول: في الناصريات: دليلنا على ان كلام الناسي لا يبطل الصلوة بعد الاجماع المتقدم ما روى عنه صلى الله عليه وآله رفع عن امتى النسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد رفع الفعل لان ذلك لا يرفع وانما اراد رفع الحكم وذلك عام في جميع الاحكام الا ما قام عليه دليل ويقرب منه كلام ابن زهرة في الغنية وتبعهما العلامة والاردبيلى في مواضع وقد نقل الشيخ الاعظم في مسألة ترك غسل موضع النجو عن المحقق في المعتبر انه تمسك بالحديث

لنفى الاعادة في مسألة ناسى النجاسة وقد تمسك الشيخ الاعظم وغيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلوة فراجع ثم ان ما ذكرنا من البيان جار في النسيان المستوعب للوقت وغير المستوعب بلا فرق بينهما اصلا لان المفروض ان الطبيعة كما يتشخص بالفرد الكامل، كذلك يوجد بالناقص منه وبعد تحقق الطبيعة التى تعلق بها الامر، لا معنى لبقاء الامر لحصول الامتثال بعد اتيانها، (والحاصل) ان هنا امرا واحدا متعلقا بنفس الطبيعة التى دلت الادلة الواقعية علي جزئية الشئ الفلاني أو شرطيته لها، والمفروض حكومة الحديث على تلك الادلة وتخصيصها بحال الذكر، أو بغير حال النسيان فيبقى اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بحالها ويصير الاتيان بالفرد الناقص اتيانا بتمام المأمور به في ذلك الحال، وهو يلازم الاجزاء وسقوط الامر، وكون النسيان مستوعبا أو غير مستوعب لا يوجب فرقا في الحكم فان حكومة الحديث في جزء من الوقت كاف في انطباق ما هو عنوان المأمور به عليه، وبانطباقه يسقط الامر بلا اشكال ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) حيث قال انه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكر في بقيته لان المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الاجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت فمع التذكر في اثناء الوقت يجب الاتيان بالمأمور به لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع لان الماتى به لا ينطبق على المأمور به فلو لا حديث: لا تعاد كان اللازم هو

اعادة الصلوة الفاقدة للجزء نسيانا مع التذكر في اثناء الوقت انتهى وانت خبير بمواقع النظر فيما افاده فلا نطيل بتكرار ما سبق منا في تعلق النسيان بالاسباب ان ما ذكرنا كله في ناحية الجزء والشرط جار في السبب حرفا بحرف غير ان بعض اعاظم العصر قد افاد في المقام: ان وقوع النسيان والاكراه والاضطرار في ناحيتها لا يقتضى تأثيرها في المسبب ولا تندرج في حديث الرفع لما تقدم في باب الاجزاء والشرائط من ان حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد، فلو اضطر إلى ايقاع العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسى العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية فان رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسى اثر يصح رفع اثره وشرطية العربية ليست منسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية " انتهى " قلت: التحقيق هو التفصيل، فان تعلق النسيان باصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلائية الذى به قوام العقد عرفا كارادة تحقق معناه فلا ريب في بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفى حتى يتصف بالصحة ظاهرا وان تعلق بشرط من الشرائط الشرعية ككونه عربيا، أو تقدم الايجاب على القبول ونحو ذلك، فلا اشكال في تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع، فان الموضوع اعني نفس العقد محقق قطعا في نظر العرف غير انه فاقد للشرط الشرعي، فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية أو تقدمه على القبول في هذه الحالة، يصير العقد الصادر من العاقد عقدا مؤثرا في نظر الشارع ايضا، والنسيان وان تعلق بايجاد الشرط لا بشرطيته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك، لان معنى رفع الشرط المنسى رفع شرطيته في هذا الحال، والاكتفاء بالمجرد منه - واما ما افاده من ان رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربي، فواضح الاشكال، لان النسيان لم يتعلق بالفارسي من العقد، حتى يترتب عليه ما ذكر، بل انما تعلق بالشرط اعني العربية، فرفعه

رفع لشرطيته في المقام، ورفع الشرطية، عين القول بكون ما صدر سببا تاما. وتوهم ان القول بصحة العقد المجرد عن الشرط خلاف المنة بل فيه تكليف المكلف بوجوب الوفاء بالعقد، ولا يعد مثل ذلك امتنانا اصلا، مدفوع بان انفاذ المعاملة وتصحيحها، حسب ما تراضيا عليه، امتنان جدا، إذ ليس وجوب الوفاء امرا على خلاف رضائه، بل هو مما اقدم المتعاقدان عليه بطيب نفسهما فانفاذ ما صدر عن المكلف بطيب نفسه احسان له، فاى منة اعظم من تصحيح النكاح الذى مضى منه عشرون سنة، وقد رزق الوالدان طيلة هذه المدة اولادا، فان الحكم ببطلان ما عقده بالفارسية مع كون الحال كذلك من الامور الموحشة الغريبة التى يندهش منه المكلف وهذا بخلاف القول بالصحة. القول في الاكراه فان تعلق الاكراه على ترك ايجاد السبب أو ما يعد امرا مقوما للعقد فهو كالنسيان، يرتفع به اثر العقد بلا اشكال، واما المانع، فلو تعلق الاكراه بايجاد مانع شرعى، فان كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لايجاد العقد والمكره يكرهه على ايجاده، فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع في هذا الظرف على ما سبق تفصيله في مبحث النسيان، وان لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك، لعدم صدق الاكراه. واما إذا تعلق الاكراه بترك الجزء والشرط، فقد بنينا سابقا على صحة التمسك بالحديث على رفع جزئيته أو شرطيته في حال الاكراه إذا كان مضطرا في اصل العقد عادة أو شرعا، غير انه عدلنا عنه اخيرا ومحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لان الاكراه قد تعلق بترك الجزء والشرط وليس للترك بما هو هو اثر شرعى قابل للرفع غير البطلان ووجوب الاعادة وهو ليس اثرا شرعيا بل من الامور العقلية الواضحة، فان ما يرجع إلى الشارع ليس الا جعل الجزئية والشرطية تبعا أو استقلالا بناء على صحة جعلهما أو اسقاطهما كما في

موارد النسيان، واما ايجاب الاعادة والقضاء بعد عدم انطباق المأمور به للماتى به، فانما هو امر عقلي يدركه هو عند التطبيق وتوهم ان مرجع الرفع عند الاكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته وشرطيته في هذه الحالة كما مر توضيحه في رافعية النسيان إذا تعلق بنفس الجزء والشرط مدفوع بان المرفوع لابد وان يكون ما هو متعلق العنوان ولو باعتبار انه اثر لما تعلق به العنوان كالجزئية عند تعلق نسيان نفس الجزء، واما المقام فلم يتعلق الاكراه الا بنفس ترك الجزء والشرط، والجزئية ليست من آثار نفس الترك، نعم لو كان لنفس الترك اثر شرعى يرتفع اثره الشرعي عند الاكراه. لا يقال: ان وجوب الاعادة مترتب على بقاء الامر الاول كترتب عدم وجوبها على عدم بقائه، فإذا كان بقاء الامر كحدوثه امرا شرعيا تناله يد الجعل والرفع فلا محذور في التمسك بالحديث لنفى وجوب الاعادة. " لانا نقول " ان وجوب الاعادة ليس اثرا شرعيا في حد نفسه، ولا اثرا مجعولا لبقاء الامر الاول، بل هو امر عقلي منتزع يحكم به إذا ادرك مناط حكمه، وما يرى في الاخبار من الامر بالاعادة، فانما هو ارشاد إلى فساد الماتى به، وبطلانه، ويشهد على ذلك ان التارك للاعادة لا يستحق الا عقابا واحدا لاجل عدم الاتيان بالمأمور به، لا لترك اعادته، واحتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الاعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر ان الاكراه ان تعلق بايجاد المانع، فيمكن ان يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به، واما إذا تعلق بترك الجزء والشرط فلا، كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء والشرط وبين تركهما لاجل الاكراه فلاحظ واما الاضطرار: فقد ظهر حاله مما فصلناه في حال الاكراه حرفا بحرف، و حاصله: انه لو تعلق بماله حكم تكليفي، أي باتيان حرام نفسي أو ترك واجب، فلا اشكال في ارتفاع الحرمة بالاضطرار، أي حرمة فعله في الحرام، ومبغوضية تركه في الواجب، بناء على الملازمة العرفية بين الامر بالشيئ

ومبغوضية تركه، وان تعلق بايجاد مانع في اثناء المعاملة أو العبادة فلا اشكال في صحة العمل برفع المانعية في

ذلك الظرف كما مر بيانه في النسيان والاكراه، وان تعلق بترك جزء أو شرط فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما اوضحناه في الاكراه فلا نعيده القول في المسببات فلنذكر ما افاده بعض اعاظم العصر ثم نعقبه بما هو المختار قال (قدس سره) المسببات على قسمين فهى تارة تكون من الامور الاعتبارية التى ليس بحذائها في وعاء العين شئ كالملكية والزوجية مما امضاها الشارع فهذا القسم من الاحكام الوضعية يستقل بالجعل فلو فرض انه امكن ان يقع المسبب عن اكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال فينزل المسبب منزلة المعدوم في عدم ترتب الاثار المترتبة على السبب لا اقول ان الرفع تعلق بالاثار بل تعلق بنفس المسبب لانه بنفسه مما تناله يد الجعل. و (اخرى) ما يكون المسبب من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة فانها غير قابلة للرفع التشريعي ولا تناله يد الجعل والرفع، نعم يصح ان يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الاثار الشرعية ولا يتوهم ان لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة بدعوى ان الجنابة المكره عليها وان لم تقبل الرفع التشريعي الا انها باعتبار ما لها من الاثر وهو الغسل قابلة للرفع، فان الغسل والتطهير امران وجوديان قد امر بهما الشارع عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا من غير فرق بين الجنابة الاختيارية وغيرها " انتهى كلامه ". قلت: ان ما تفصى به عن اشكال غير صحيح فان كونهما امرين وجوديين لا يوجب عدم صحة رفعهما، كما ان اطلاق الدليل في الجناية الاختيارية وغيرها، لا يمنع عن الرفع ضرورة ان الغرض حكومة الحديث على الاطلاقات الاولية، بل الاطلاق مصحح للحكومة كما لا يخفى (والاولى) ان يقال في التفصى عن الاشكال انه قد تحقق في محله ان الغسل مستحب نفسي قد جعل بهذه الحيثية مقدمة للصلوة وعلى ذلك

فالمرفوع بالحديث في الصورة المفروضة لو كان هو الاستحباب النفسي فغير صحيح، لان الحديث حديث امتنان ولا منة في رفع المستحبات، وان كان المرفوع شرطيته للصلوة فلا ريب ان الاكراه انما يتحقق إذا اكره على ترك الغسل للصلوة فح فلو ضاق الوقت وتمكن المكلف من التيمم فلا اشكال انه يتبدل تكليفه إلى التيمم وان لم يتمكن منه بان اكره على تركه ايضا صار كفاقد الطهورين والمشهور سقوط التكليف عن فاقده (هذا كله) في الطهارة الحدثية، واما الخبثية من الطهارة فلو اكرهه المكره على ترك غسل البدن والساتر إلى ان ضاق الوقت، فلا ريب انه يجب عليه الصلوة كذلك فيرفع شرطية الطهارة بالحديث ولو امكن ان يخفف ثوبه ونزعه فيجب عليه على الاقوى ولو لم يتمكن فعليه الصلوة به ويصير المقام من صغريات الاكراه بايجاد المانع وقد مر حكمه بحث وتحقيق ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد قال باختصاص مجرى الرفع في قوله: ما استكرهوا عليه بباب المعاملات بالمعنى الاخص بعكس الرفع في الاضطرار، فلا يجرى الاكراه في التكليفيات من الواجبات والمحرمات، (لان) الاكراه على الشئ يصدق بمجرد عدم الرضاء بايجاده ومع التوعيد اليسير أو اخذ مال كذلك: مع انه غير مسوف لترك الواجب، أو الاتيان بالمحرم، نعم لو بلغ ذلك إلى حد الحرج جاز ذلك ولكنه لاجل الحرج لا الاكراه " انتهى ملخصا ". وفيه: مضافا إلى

عدم اختصاصه بالضرورة للمعاملات بالمعنى الاخص لجريانه في الطلاق والنكاح والوصية وغيرها من المعاملات بالمعنى الاعم، ان ما ذكره لا يوجب الاختصاص، بل يوجب اختصاص رافعية الاكراه لبعض مراتبه دون بعض كيف وقد ورد في بعض الروايات في تفسير قوله صلى الله عليه وآله رفع ما اكرهوا انه اشارة إلى قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذى ورد في شأن عمار، ومن المعلوم ان ما صدر من عمار من التبرى عن الله ورسوله كان حراما تكليفيا قد ارتفع بالاكراه، اضف إلى

ذلك ما ورد في حق الزوجة المكرهة على الجماع في يوم رمضان وفى حق المكرهة على الزنا، انه لا شئ عليهما عند الاكراه، وهذا يدل على عمومية رافعية الاكراه للوضعي والتكليفى، وما افاده: من ان الاكراه ان وصل إلى الجرح جاز ذلك الا انه من جهة الحرج لا الاكراه، مدفوع بان التدبر في الروايات والاية يعطى ان علة ارتفاع الحكم لاجل كون المكلف مكرها اضف إلى ذلك ان الاكراه الشديد لاجل توعيده بامر لا يتحمل عادة لا يوجب كون المكره فيه (أي متعلق الاكراه) حرجيا الا مع التكلف فلو اكرهه المكره على شرب الخمر واوعده بالضرب والجرح، فما هو متعلق الاكراه ليس حرجيا، وكون تركه حرجيا لاجل ما يترتب عليه عند الترك لا يوجب اتصاف متعلق الاكراه بالحرج الا بالتكلف وهذا بخلاف الاكراه فان الشرب متعلق للاكراه بلا ريب. وقصارى ما يمكن ان يقال: ان الضرورة قاضية على عدم كفاية الاكراه لارتكاب بعض المحرمات وهو ليس بامر غريب، ولها نظائر وشواهد في الفقه، فان بعض العظايم من المحرمات لا يمكن رفع حكمه بالحديث بعامة عناوينها ولا بعنوان آخر كالتقية، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الرسالة التى عملناها لبيان حال التقية فراجع وهذه الرسالة جاهزة للطبع وعلقنا عليها بعض التعاليق. الامر السابع قد فصل شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فيما إذا شك في مانعية شئ للصلوه بين الشبهة الموضوعية والحكمية فاستشكل جريان البرائة في الثانية وقد افاد في وجهه: ان الصحة فيها انما يكون ما دام شاكا فإذا قطع بالمانعية يجب عليها الاعادة، ولا يمكن القول بتخصيص المانع بما علم مانعيته فانه مستحيل بخلاف الشبهة الموضوعية لامكان ذلك فيها (اقول) ان المستحيل انما هو جعل المانعية ابتداءا في حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور، واما جعلها ابتداءا بنحو الاطلاق ثم اخراج ما هو مشكوك مانعيته ببركة حديث الرفع بان يرفع فعلية مانعيته في ظرف مخصوص، فليس بمستحيل بل واقع شايع، وقد مر نبذ من الكلام في الاجزاء

وفى البحث عن الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية، واما الاكتفاء، بما اتى به المكلف وسقوط الاعادة والقضاء فقد مر بحثه تفصيلا، وخلاصته، ان حكومة الحديث على الادلة الاولية يقتضى قصر المانعية على غير هذه الصور التى يوجد فيها احدى العناوين المذكورة في الحديث، وعليه فالاتى بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به، ولازمه سقوط الامر، وانتفاء القضاء هذا فيض من غيض: وقليل من كثير مما ذكره الاساطين حول الحديث الثاني مما استدل به على البرائة من السنة حديث الحجب رواه الصدوق عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله: قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى - الوسائل: كتاب القضاء الباب ١٢ - واما فقه الحديث فيحتمل بادى الامر وجوها الاول ان يكون المراد ما حجب الله علمه عن مجموع المكلفين، الثاني: ان المراد ما حجب الله علمه عن كل فرد فرد من افراد المكلفين الثالث: ان المراد كل من حجب الله علم شئ عنه فهو مرفوع عنه سواء كان معلوما بغيره أو لا. والمطابق للذوق السليم هو الثالث كما هو المراد من قوله صلى الله عليه وآله في حديث الرفع: رفع عن امتى مالا يعلمون، على ان مناسبة الحكم والموضوع يقتضى ذلك فان الظاهر ان المناط للرفع هو الحجب عن المكلف وحجبه عن الغير وعدمه لا دخل له لذلك كمالا يخفى، وتقرير الاستدلال ان الظاهر من قوله موضوع عنهم، هو رفع ما هو المجعول بحسب الواقع كما هو المراد في حديث الرفع لا ما لم يجعل وسكت عنه تعالى من اول الامر فانه ما لم يجعل من بدء الامر فكيف يرفع وان الظاهر من الحجب هو الحجب الخارج من اختيار المكلف، لا الحجب المستند إلى تقصيره وعدم فحصه

وعندئذ يعم كل حجب لم يكن مستندا لتقصيره لاجل ضياع الكتب أو طول الزمان أو قصور البيان أو حدوث حوادث ونزول نوازل وملمات عائقة بحسب الطبع عن بلوغ الاحكام إلى العباد على ما هي، وعندئذ يكون اسناد الحجب إليه على سبيل المجاز ومثله كثير في الكتاب والسنة، فان مطلق تلك الافعال يسند إليه تعالى بكثير من دون ان يكون خلاف ظاهر في نظر العرف ومما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده: من ان الظاهر من الحديث ما لم يبينه للعباد وتعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم امر رسله بتبليغه حتى يصح اسناد الحجب إليه تعالى، فالرواية مساوقة لما ورد من ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا. (وجه الضعف) ان الظاهر المتبادر من قوله: موضوع عنهم هو رفع ما هو المجعول، لا رفع ما لم يبين من رأس ولم يبلغ بل لم يأمر الرسل باظهاره فان ما كان كذلك، غير موضوع بالضرورة ولا يحتاج إلى البيان مع انه مخالف لظاهر موضوع عنهم اضف إلى ذلك انه مخالف للمناسبة المغروسة في ذهن اهل المحاورة، والداعى لهم لاختيار هذا المعنى تصور ان اسناد الحجب إلى الله تعالى لا يصح الا في تلك الصورة، واما إذا كان علة الحجب اخفاء الظالمين وضياع الكتب فالحاجب نفس العباد لا هو تعالى وقد عرفت جوابه فلا نكرره ٣ - من الاخبار التى استدلوا بها قوله " ع ": الناس في سعة مالا يعلمون ودلالته على البرائة وعدم لزوم الاحتياط واضح جدا فانه لو كان الاحتياط لازما عند الجهل بالواقع لما كان الناس في سعة مالا يعلمون بل كان عليهم الاحتياط وهو موجب للضيق بلا اشكال. (فان قلت) بعد العلم بوجوب الاحتياط يرتفع عدم العلم وينقلب إلى العلم بالشئ (قلت) ان الظاهر المتبادر هو العلم بالواقع والجهل به وليس العلم بوجوب الاحتياط علما بالواقع إذ ليس طريقا إليه وان شئت قلت ان العلم المستعمل في الروايات وان كان المراد منه المعنى الاعم أي الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، ولكن الحجة عبارة عن الطرق العقلائية والشرعية إلى الواقع التى تكشف

كشفا غير تام، والاحتياط ليس منها بلا اشكال، والشاهد على ذلك انه لو افتى احد على الواقع لقيام الامارة عليه، لما يقال انه افتى بغير علم، واما إذا افتى بوجوب شئ لاجل الاحتياط فانه افتى بغير علم، ومن ذلك يظهر ضعف ما قيل: ان وجوب الاحتياط ان كان نفسيا

يدفع المعارضة بين الحديث وبين ادلة الاحتياط لحصول الغاية بعد العلم بوجوب الاحتياط (وجه الضعف) ان مفاد الحديث هو الترخيص للناس فيما ليس لهم طريق ولا علم إلى الواقع فلو دل دليل على لزوم الاحتياط في الموارد التى لم يقف المكلف على حكم تلك الموارد لعد ذلك الدليل معارضا للحديث الشريف لا رافعا لموضوعه وان شئت قلت ان شرب التتن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم اخبار الاحتياط ولزم وجوب، الاحتياط لعد ذلك منافيا للترخيص من غير فرق بين ان يكون لزوم الاحتياط نفسيا أو غيريا نعم لو امكن القول بالسعة من حيث مالا يعلمون وان كان الضيق من حيث الاحتياط النفسي لاجل مصلحة في ذلك الحكم النفسي لكان لما ادعى وجه لكنه كما ترى فان جعل السعة (ح) يكون لغوا بعد عدم انفكاك موضوعه عن موضوع الاحتياط، واما حمل الرواية على الشبهة الموضوعية أو الوجوبية فلا شاهد له، مع انه اعتراف على تمامية الدلالة. ٤ - من الروايات التى استدل بها للبرائة قوله (ع) كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام. ويظهر من الشيخ في المقام بل صريحه في الشبهة الموضوعية انه رواية مستقلة بهذا اللفظ بلا انضمام كلمة " بعينه "، ولم نجد في مصادر الروايات، بل الظاهر انه صدر رواية مسعدة بن صدقة وكيف كان فربما يستشكل في دلالته على الشبهة الحكمية بان كلمة " بعينه " قرينة على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية ولكن يمكن منع قرينية تلك الكلمة فانه تأكيد لقوله: تعرف، ومفاده كناية عن وقوف المكلف على الاحكام وقوفا علميا لا ياتيه ريب نعم يرد على الرواية انها بصدد الترخيص لارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال

فيكون وزانه وزان قوله (ع) كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام الحرام بعينه، فان المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذى جمع - رواياته السيد الفقيه الطباطبائى (قدس سره) في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان، فوزان الروايتين وزان قوله عليه السلام في موثقة سماعة: ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس، وصحيحة الحذاء، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه، وعلى ذلك فالروايتان راجعتان إلى الحرام المختلط بالحلال، ولا ترتبطان بالشبهة البدئية، ٥ - من الروايات صحيحة عبد الصمد بن بشير التى رواه صاحب الوسائل في الباب الخامس والاربعين من تروك الاحرام: ان رجلا عجميا دخل المسجد يلبى وعليه قميصه فقال لابي عبدالله عليه السلام انى كنت رجلا اعمل بيدى واجتمعت لى نفقة فحيث احج لم اسئل احدا عن شيئ وافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلى وان حجى فاسد وان على بدنة، فقال له متى لبست قميصك ابعدما لبيت ام قبل، قال: قبل ان البى قال: فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيئ عليه. فدلت على ان الاتى بشئ عن جهل بحكمه لا باس به واورد عليه الشيخ الاعظم: بان مورد الرواية وظهورها في الجاهل الغافل، وتعميمه إلى الجاهل الملتفت يحوج إلى اخراج الجاهل المردد المقصر ولسانه يابى عن التخصيص، وايده بعضهم بان الباء في قوله " بجهالة " للسببية، والجهل بالحكم سبب للفعل في الجاهل الغافل دون الملتفت (اقول) قد امر الشيخ في آخر كلامه بالتأمل وهو دليل على عدم ارتضائه لما ذكر فان امثال هذه التراكيب كثير في الكتاب والسنة، فانظر إلى قوله تعالى: انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة، وقوله تعالى: ان تصيبوا قوما بجهالة، فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل، ومجرد كون مورد الرواية من هذا القبيل لا يوجب التخصيص لاسيما في امثال المقام الذى يترائى ان الامام بصدد القاء القواعد

الكلية العالمية، اضف إلى ذلك ما ورد في ابواب الصوم والحج من روايات تدل على معذورية

الجاهل من غير استفصال، واما ما ذكره اخيرا من ان التعميم يحتاج إلى التخصيص ولسانه آب عنه، فيرد عليه مضافا إلى ان التخصيص لازم على أي وجه فان الجاهل الغافل المقصر خارج من مصب الرواية، ان ذلك دعوى مجردة، فان لسانه ليس على وجه يستهجن في نظر العرف ورود التخصيص به كما لا يخفى وما ايده به بعضهم مقالة الشيخ، فيرد عليه ان الجهل ليس علة للاتيان بالشئ فان وجود الشئ في الخارج معلول لمباديه، نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا ورادعا عن حصول تلك المبادى في النفس، وعليه فالمناسب جعل الباء بمعنى " عن " ولو سلم كونها للسببية، فليس المراد من السببية، المعنى المصطلح (صدور الفعل عنه) بل بمعنى دخالتها في العمل في الجملة فيصح ان يقال ان الارتكاب يكون لجهالة مع الفحص عن الحكم وعدم العثور عليه. ٦ - ومن الروايات: ما رواه ثقة الاسلام في باب البيان والتعريف عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابن الطيار عن ابى عبدالله (ع) قال: ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم فدلت علي ان التكليف فرع التعريف، وايتاء القدرة الذى عليه قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها، ولا يكلف نفسا الا وسعها، وقد استدل بهما الامام في رواية عبدالاعلى كما تقدم، والمعنى المتبادر منها حسب مناسبة الحكم و الموضوع شرطية التعريف والايتاء في كل التكاليف على كل فرد فرد من المكلفين حتى يتم الحجة بالنسبة إلى كل واحد منهم، وان التعريف للبعض، لا يكفى في التكليف على الجميع، لان المقصود انما هو اتمام الحجة وهو لا يتم الا إذا حصل الامران عند كل واحد واحد منهم، وعلى ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه فحصا تاما ولم يظفر به، وان صدر من الشارع حكمه غير ان الحوادث عاقت بينه وبين تكليفه لم يصدق انه عرفه وآتاه فان قلت: قد رواه ثقة الاسلام ايضا في باب حجج الله عزوجل على خلقه وهو مذيل بجملة ربما توهم خلاف ما ذكرنا واليك الرواية: عدة من اصحابنا

عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال لى اكتب فاملى على ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل إليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى الخ. فان ظاهر الرواية ان التعريف والايتاء كانا قبل ارسال الرسل وانزال الكتب ومن المعلوم ان المراد من هذا التعريف (عندئذ) هو التوحيد الفطري بالله و صفاته، لا المعرفة باحكامه فيكون اجنبيا عن المقام، و (ح) فالتقطيع من ناحية الراوى. قلت: ما ذكر من الذيل لا يضر بما نحن، بصدده، فان ما بعده شاهد على ان المقصود هو التكليف بالاحكام الفرعية فاليك الذيل: وامر فيه بالصلوة والصوم فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلوة فقال انا انميك وانا اوقظك فإذا قمت فصل ليعلموا إذ اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك وكذلك الصيام انا امرضك وانا اصحك فإذا شفيتك فاقضه. فعلى هذا فلا يمكن الاخذ بظاهر الرواية لان ظاهرها ان ارسال الرسل وانزال الكتب بعد الاحتجاج بما آتيهم وعرفهم فلابد ان يقال: ان المقصود منه ان سنة الله تعالى هو الاحتجاج على العباد بما آتيهم وعرفهم وهى منشأ لارسال الرسل والتعريف، ولاجل ذلك تخلل

لفظة " ثم " بين الامرين. فان قلت: ما دل من الاخبار على لزوم الاحتياط وارد على هذه الرواية، فان التعريف كما يحصل ببيان نفس الاحكام، كذلك يحصل بالزام الاحتياط في موارد الاحكام. " قلت " لو لم نقل بحكومتها على اخبار الاحتياط فلا اقل بينهما التعارض، فان مفاد الرواية ان الاحتجاج لا يتم الا ببيان نفس الاحكام وتعريفها، فلو تم الاحتجاج بايجاب الاحتياط مع انه ليس بواجب نفسي، ولا طريق إلى الواقع لزم اتمام الحجة.

بلا تعريف وهو يناقض الرواية وان شئت قلت: ان المعرفة بالاحكام موجبة للاحتجاج، وبما انه في مقام الامتنان والتحديد تدل على انه مع عدم المعرفة لا يقع الاحتجاج ولا يكون الضيق والكلفة كما دل عليه ذيل الرواية الثانية، ولزوم الاحتياط لا يوجب المعرفة بالاحكام ضرورة عدم طريقيته للواقع لا حكما ولا موضوعا فلو احتج بالاحتياط لزم الاحتجاج بلا تعريف، بل لا يبعد حكومتها على ادلة الاحتياط لتعرضها لما لم يتعرض به ادلة الاحتياط، لتعرضها لنفى الاحتجاج ما لم يعرف ولم يبين كمالا يخفى. ٧ - ومن الروايات ما رواه المحدث الكاشانى عن ثقة الاسلام في باب البيان و التعريف باسناده عن اليماني قال سمعت ابا عبدالله يقول ان امر الله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه، وهذه الرواية قريبة مما تقدم، وليس المراد من قوله: بما عرفكم من نفسه، هو تعريف ذاته وصفاته، بل الظاهر هو تعريف احكامه واوامره ونواهيه، فيرجع معنى الحديث إلى ان بيان الاحكام عليه تعالى دون غيره. ٨ - ومن الروايات: ما ارسله الصدوق ورواه الشيخ الحر في كتاب القضاء في الباب (١٢) عن محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى واسناد الصدوق متن الحديث إليه بصورة الجزم والقطع شهادة منه على صحة الرواية وصدورها عنهم (ع) في نظره (قدس سره)، وهذا الارسال بهذه الصورة (من دون ان يقول وعن الصادق) حاك عن وجود قرائن كاشفة عن صحة الحديث ومعلومية صدوره عنده كمالا يخفى. واما فقه الحديث ففيه احتمالات فان قوله مطلق اما ان يراد منه اللا حرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي لكونه عبدا مملوكا ينبغى ان يكون صدوره وروده عن رأى مالكه، أو يراد الاباحة الشرعية الواقعية، أو الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك، (ثم) المراد من النهى اما النهى المتعلق بالعناوين الاولية أو الاعم منه ومن الظاهرى كالمستفاد من الاحتياط، (ثم) المراد من الورود اما الورود المساوق للصدور واقعا سواء وصل

إلى المكلف ام لا أو الورود على المكلف، المساوق للوصول إليه، وتمامية دلالة الحديث انما يتم لو دل على الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك فيما لم يصل إلى المكلف نهى سواء صدر النهى عن المولى اولا. ثم ان بعض الاعيان المحققين قد اعتقد بامتناع ارادة بعض الاحتمالات اعني كون المطلق بمعنى الاباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية فيما إذا اريد من الورود هو الصدور من الشارع، اما الاول (كون المطلق بمعنى الاباحة الواقعية والمراد من الورود هو الصدور) فافاد في وجه امتناعه ما هذا ملخصه: ان الاباحة الواقعية ناشئة من لا اقتضاء الموضوع لخلوه عن المصلحة والمفسدة فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع، المفروض انه لا اقتضاء وفرض عروض عنوان آخر مقتض للحرمة مخالف لظاهر الرواية الدالة على ان الحرمة وردت على نفس ما وردت عليه الاباحة، ولو اريد من ورود النهى تحديد الموضوع

وتقييده بان ما لم يرد فيه نهى مباح فهو مع كونه خلاف الظاهر فاسد لانه ان كان بنحو المعرفية فهو كالاخبار بامر بديهى لا يناسب شأن الامام، وان كان بنحو التقييد والشرطية فهو غير معقول لان تقييد موضوع احد الضدين بعدم الضد حدوثا أو بقاء غير معقول لان عدم الضد ليس شرطا لوجود ضده. واما الثاني (كون المطلق بمعنى الاباحة الظاهرية والورود بمعنى الصدور) فافاد انه يمتنع لوجوه " منها " لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام فانه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجودا يرتفع حكمه بصدور النهى المجامع مع الشك واقعا فلا يعقل ان يتقيد الا بورود النهى على المكلف ليكون مساوقا للعلم المرتفع به الشك و (منها) ان الاباحة إذا كانت مغياة بصدور النهى واقعا أو محددة بعدمه والغاية والقيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج إلى اصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة، واما الاصل فان كان لمجرد نفى الحرمة فلا مانع منه الا انه ليس من الاستدلال بالخبر وان كان للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية أو ظاهرية فقد علم امتناع ذلك مطلقا، وان كان للتعبد بالاباحة بمعنى اللا حرج فهى ليست من مقولة

الحكم ولا هي موضوع ذو حكم، ومنها ان ظاهر الخبر جعل ورود النهى غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة الابقاء، هو فرض عدم الحرمة حدوثا ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من اول الامر، فلا معنى لجعل الاباحة الظاهرية، وليست الغاية غاية للاباحة الانشائية حتى يقال انه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهى واقعا بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك، وحيث ان المفروض صدور النهى بقاءا في مورد هذه الاباحة الفعلية فلذا يرد المحذور المزبور. اقول: في كلامه مواقع للنظر " منها " ما افاده في امتناع الاول من ان الاباحة الواقعية ناشئة من لا اقتضاء الموضوع فلا يعقل ورود النهى على نفس الموضوع ففيه ان اللا قتضاء والاقتضاء لو كانا راجعين إلى نفس الموضوع لكان لما ذكره وجه، الا ان الاحكام الشرعية وان كانت مجعولة عن مصالح ومفاسد، لكن لا يلزم ان يكون تلك المصالح أو المفاسد في نفس الموضوعات حتى يكون الاقتضاء واللا اقتضاء راجعا إليه بل الجهات الخارجية مؤثرة في جعل الاحكام بلا ريب، واوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار والمشركين فان جعل النجاسة عليهم ليس لاجل وجود قذارة أو كثافة في ابدانهم كما في سائر الاعيان النجسة بل الملاك لهذا الجعل، الجهات السياسية، فان نظر المشرع تحفظ المسلمين عن مخالطة الكفار والمعاشرة معهم، حتى تصون بذلك اخلاقهم وآدابهم ونواميسهم، فلاجل هذه الامنية حكم على نجاستهم، (فح) فمن الممكن ان يكون الموضوع مقتضيا للحرمة، لكن الموانع منعت عن جعلها، أو المصالح السياسية اقتضت جعل الاباحة الواقعية، فلو كان الشارع حاكما بحلية الخمر في دور الضعف وان كان تراها ذات مفسدة مقتضية للتحريم وجعل الحرمة، لكان اشبه شئ بالمقام. و (منها) انه يمكن جعل ورود النهى تحديدا للموضوع بكلا الوجهين من المعرفية والشرطية بلا محذور. اما الاول، فلان ما هو كالبديهي انما هو الاباحة بمعنى اللا حرجى قبال الحظر واما الاباحة الواقعية المجعولة الشرعية فليس كذلك لانها

لا تحصل الا بجعل الجاعل، بخلاف اللا حرجية، (فان قلت) يلزم اللغوية (ح) إذ بعد ما حكم العقل باللا حرجية فلا مجال لجعل الاباحة

الواقعية (قلت) انه منقوض (اولا) بالبرائة الشرعية مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و (ثانيا) نمنع لغوية الجعل بعد كونها ذات آثار لا تترتب الا بجعل تلك الاباحة الواقعية ولا يغني عنها ما يحكم به العقل، ضرورة انه مع الشك في ورود النهى من الشارع يمكن استصحاب الحلية المجعولة بعد الاشكال في جريان اصالة عدم ورود النهى لاجل كونها اصلا مثبتا وبدونها لا يجوز استصحاب اللا حرجية لعدم كونها حكما شرعيا ولا موضوعا ذا اثر على انه يمكن منع اللغوية، بان جعلها لرفع الشبهة المغروسة في الاذهان من ان الاشياء قبل ورود الشرع على الحظر حتى يرد منه الترخيص. واما الثاني اعني اخذ عدم الضد شرطا لوجود الضد الاخر، فالمنع عنه يختص بالامور التكوينية كما حقق في محله واما الامور الاعتبارية التى لا يتحمل احكام التكويني كالتضاد وغيره فلا، وقد اوضحنا في بعض المباحث انه لا تضاد بين الاحكام فلاجل ذلك يمكن ان يجعل عدم احد الضدين شرطا لوجود الضد الاخر. ومنها ما افاده من امتناع ارادة الاباحة الظاهرية من المطلق مع كون الورود الواقعي غاية أو تحديدا للموضوع لاجل تخلف الحكم من موضوعه التام ففيه ان الموضوع على التحديد هو المشكوك الذى لم يرد فيه نهى واقعا، وهو غير المشكوك الذى ورد فيه نهى (وبالجملة) لو كان الموضوع للاباحة الظاهرية هو المشكوك بما هو هو المجامع مع ورود النهى واقعا، يلزم تخلف الحكم (الاباحة الظاهرية) عن موضوعه (المشكوك) فمع كون الموضوع وهو المشكوك موجودا ليس معه الحكم اعني الاباحة لاجل ورود النهى واقعا، واما لو كان الموضوع المشكوك الذى لم يرد فيه نهى واقعا، فلو ورد هنا نهى لانتفى ما هو موضوع الاباحة بانتفاء احد جزئيه فليس هنا موضوع حتى يلزم انفكاك الحكم عن موضوعه نعم لو كان غاية فالموضوع وان كان هو المشكوك بما هو هو وهو محفوظ مع ورود النهى، لكن لا مانع من تخلف الحكم عن موضوعه إذا اقتضت المصالح الخارجية لذلك وما ذكر من الامتناع ناش من قياس التشريع

على التكوين بتخيل ان الموضوعات علل تامة للاحكام كما هو المعروف وهو غير تام وقد عرفت ان المصالح الخارجية ومفاسدها، لها دخالة في تعلق الاحكام كما مر في نجاسة الكفار، وطهارة العامة في حال الغيبة لاجل حصول الاتفاق والاتحاد حتى دلت الاخبار، على رجحان معاشرتهم والحضور في جماعاتهم إلى غير ذلك وعلى ذلك فالمشكوك يمكن ان يكون حلالا إلى امد لاقتضاء العصر وحرا ما إلى زمان آخر، وان شئت اخذت الحوادث المقارنة قيدا محدودا، وبتغيرها يتغير الحكم واما اجراء الاصل فنختار انه للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية أو ظاهرية وما افاد: من انه قد علم امتناع ذلك مطلقا. قد علمت صحته ومعقوليته اضف إلى ذلك، ان ما افاد تحت ذلك العنوان " اجراء الاصل " ظاهر في كونه دليلا مستقلا مع انه في الاباحة الظاهرية مصادرة جدا اللهم ان يتشبث بما افاده قبله فلا يكون ذلك دليلا مستقلا، ثم ان الاصل الجارى في المقام، اما اصالة عدم الحرمة فسيوافيك الاشكال فيه، وان كان اصالة عدم ورود النهى حتى يثبت الحلية الواقعية أو الظاهرية فسيوافيك انه من الاصول المثبتة لان تحقق ذى الغاية مع عدم حصوله غايته من الاحكام العقلية، والشك في تحقق ذيها وان كان مسببا عن تحقق نفس الغاية وعدمها، الا انه ليس مطلق السببية مناطا لحكومة السببي على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا، وان كان الاصل اصالة بقاء الاباحة الواقعية أو الظاهرية، فلا مانع منه، والقول ان الاستصحاب لا يجرى في الاحكام الظاهرية، صحيح، لكن المقام ليس من افراده لان ذلك فيما إذا كان نفس الشك كافيا في ترتب الاحكام لان الحكم في المقام ليس مرتبا على نفس الشك، بل عليه مغيا بعدم ورود النهى الواقعي، وهذا لا يكفى فيه الشك اصلا

حتى لا تحتاج إلى الاستصحاب واما ما افاده في ثالث اشكالاته: فلانا نمنع استلزام عدم الحرمة الا بعد ورود النهى، عدم تحقق الشك فان تحققه ضروري مع الشك في الورود وعدمه، فان المكلف إذا التفت إلى حرمة شرب التتن وعدمها محتملا ورود النهى واقعا،

فلا محالة يتحقق في نفسه الشك، وهو كاف في جعل الحكم الظاهرى، سواء كان الحكم الظاهرى هو ايجاب الاحتياط حتى يرد الترخيص، أو الترخيص حتى يرد النهى، وقد اوضحنا عدم لغوية هذا الجعل كما تقدم ثم هذا كله على القول بان موضوع الحلية الظاهرية هو الشك في الحكم الشرعي المجعول، ويمكن ان يقال: ان موضوعه هو الشك في كون الاشياء على الحظر وعدمه، أو الشك في الملازمة بين حكم العقل والشرع إذا قلنا بالحظر عقلا فيكون قوله عليه السلام كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ناظرا لكلا الشكين فلو شك في ان الاصل في الاشياء هو الحظر أو عدمه، تفيد الرواية كونها على الاباحة، وكذا لو قلنا بان الاصل الاولى هو الحظر ولكن شككنا في الملازمة و (الحاصل) يكون قوله عليه السلام ناظرا إلى ما إذا شك في الحكم الشرعي لاجل الشك في ان الاصل في الاشياء هو الحظر أو عدمه، أو لاجل الشك في الملازمة، فهذا الشك محقق مطلقا حتى مع العلم بعدم ورود النهى في الشرع، لان متعلق الشك كون الاصل في الاشيا، قبل الشرع هل هو الحظر اولا وهذا لا ينافى العلم بعدم ورود النهى من الشارع، وهذا نحو آخر من الحكم الظاهرى المجعول في حق الشاك في الحكم الواقعي، وعلى هذا يكون عامة اشكالاته واضحة الدفع خصوصا الثالث منها فانه على فرض تسليمه لا يرد في هذا الفرض كما لا يخفى. المختار في معنى الرواية هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت، واما مفادها حسب الاثبات فلا شك ان معنى قوله عليه السلام " حتى يرد فيه نهى " ان هذا الاطلاق والارسال باق إلى ورود النهى، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع لانقطاع الوحى في زمان صدور الرواية، والحمل على النواهي المخزونة عند ولى العصر بعيد جدا، فانه على فرض وجود تلك النواهي عنده فتعين ان يكون المراد من الورود هو الوصول على المكلف وهذا عرفا عين الحكم الظاهرى المجعول في حق الشاك إلى ان يظفر على الدليل و (الحاصل) ان قوله " يرد " جملة استقبالية، والنهى المتوقع وروده، في زمان الصادق

ليست النواهي الاولية الواردة على الموضوعات، لان ذلك بيد الشارع، وقد فعل ذلك وختم طوماره بموت النبي وانقطاع الوحى، غير ان كل ما يرد من العترة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع والورود الاولى، وعلى ذلك ينحصر المراد من قوله " يرد " على الورود على المكلف أي الوصول إليه حتى يرتفع بذلك، الحكم المجعول للشاك، وهذا عين الحكم الظاهرى. واما احتمال كون الاطلاق بمعنى اللا حظر حتى يكون بصدد بيان حكم عقلي ومسألة اصولية أو كلامية، أو بمعنى الحلية الواقعية قبل الشرع المستكشف بحكم العقل الحاكم بكون الاشياء على الاباحة، وبملازمة حكم العقل والشرع، ففى غاية البعد، فان ظواهر هذه الكلمات كون الامام بصدد بيان الفتوى، ورفع حاجة المكلفين، لا بيان مسألة اصولية أو كلامية أو عقلية، ولو فرض كونها بصدد بيان الحكم العقلي، أو بيان التلازم يشكل اثباته بالرواية، لعدم صحة التعبد في الاحكام العقلية أو ملازماتها كما لا يخفى. ٩ - ومن الروايات: صحيحة عبد الرحمان بن

الحجاج المنقولة في ابواب ما يحرم بالمصاهرة عن ابى ابراهيم (ع) قال: سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال (ع) اما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس بما هو اعظم من ذلك، قلت: باى الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك تحرم عليه ام بجهالة انها في العدة قال عليه السلام احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك، وذلك لانه لا يقدر معه على الاحتياط، قلت فهو في الاخرى معذور قال: (ع) نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجها. وجه الدلالة: ان التعبير بالاهونية في جواب الامام، وبالاعذرية، لا يناسب الاحكام الوضعية، فان كون الجهل عذرا وموجبا لعدم التحريم الابدي لا مراتب له فلابد من الحمل على الحكم التكليفى، إذ هو الذى يتفاوت فيه بعض الاعذار، ويكون بعضها اهون من بعض، فالغافل المرتكب للمحرم، اعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له وان كان ارتكابه بحكم اصل البرائة، و (عليه) فالرواية دالة على

كون الجهل مطلقا عذرا في ارتكاب المحرمات، وان كان الاعذار ذات مراتب، و الجهالات ذات درجات. واما ما عن بعض محققي العصر (قدس سره) من تقريب دلالتها بان قوله (ع) (فقد يعذر الناس بما هو اعظم) دال على معذورية الجاهل من حيث العقوبة عند الجهل الشامل باطلاقه للمعذورية عن العقوبة والنكال الاخروي، فضعيف جدا لان قوله (فقد يعذر) لا يستفاد منه الاطلاق، لان " قد " فيه للتقليل لا للتحقيق. وعلى أي تقدير التمسك بها للمقام محل اشكال لان التعليل بانه كان غير قادر على الاحتياط يجعلها مختصة بالغافل وهو غير محل البحث. والغاء الخصوصية مع التفاوت الفاحش لا يمكن في المقام ١٠ - ومن الروايات قوله (ع) كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. اقول قد صدر هذه الكبرى عنهم عليهم السلام في عدة روايات. منها في صحيحة عبدالله بن سنان المنقولة في ابواب ما يكتسب به عن ابى عبدالله: كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه منها رواية عبدالله بن سليمان عن ابى جعفر عليه السلام المنقولة في الاطعمة المباحة بعد السؤال عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. منها ما رواه البرقى بسنده عن معوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال كنت عند ابى جعفر فسئل رجل عن الجبن فقال: ابو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبنى وساخبرك عن الجبن وغيره كل شئ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه بعينه و (منها) رواية عبدالله بن سليمان عن ابى عبدالله في الجين قال كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة، و (منها) موثقة مسعدة بن صدقة "

قال سمعته يقول كلشئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الخ. هذه الجملة من الروايات المذكورة فيها هذه الكبرى، مع اختلاف يسير، وما يظهر من الشيخ الاعظم من كون قوله (ع) كلشئ لك حلال حتى تعلم انه حرام رواية مستقلة غير هذه الروايات، فلم نقف عليه، والظاهر ان الكبرى المذكورة في رواية عبدالله بن سليمان عين ما ذكر في صحيحة ابن سنان لوحدة العبارة، وان كانت الاولى مصدرة بحكم الجبن، فيكون الاولى مختصة بالشبهات الموضوعية ولاجل ذلك يشكل تعميم

صحيحة ابن سنان على الحكمية، اضف إلى ذلك قوله: بعينه، ومنه، وفيه ومادة العرفان المستعملة في الامور الجزئية، فان كل واحد من هذه الامور وان كان في حد نفسه قابلا للمناقشة، الا ان ملاحظة المجموع، ربما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الاطلاق ومثل تلك الصحيحة موثقة مسعدة بن صدقة فان الامثلة المذكورة كلها من الشبهات الموضوعية وفيها اشكالات عويسة. الاستدلال على البرائة بالاجماع والعقل اما الاجماع: فلا يفيد في المقام اصلا، لكون المسألة مما تظافرت به الادلة النقلية، وحكم به العقل، فمن القريب جدا ان يكون المدرك لاجماعهم هو تلك الادلة واما دليل العقل، فلا اشكال ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، أي بلا حجة وهذا حكم قطعي للعقل يرتفع موضوع ذاك الحكم بوصول البيان إلى المكلف بالعنوان الاولى أو بايجاب الاحتياط والتوقف في الشبهات وهذا مما لا اشكال فيه. ثم انه يظهر عن بعضهم انه لا يحتاج الاصولي إلى هذه الكبرى لان الملاك في استحقاق عقوبة العبد في مخالفة مولاه هو عنوان الظلم، فان مخالفة ما قامت عليه

الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد إلى مولاه، يستوجب العقوبة، واما مع عدم قيام الحجة فلا يكون ظالما فلا يستحق العقوبة وهو كاف في المقام، واما كون العقاب بلا بيان قبيحا، فغير محتاج إليه فيما يرتأيه الاصولي وان كان في نفسه صحيحا. اقول: ان العقل مستقل بوجوب اطاعة المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلف للعقوبة، وهذا الحكم (استحقاقه للعقوبة) ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقل بهذا، مع الغفلة عن الظلم، على ان كون مطلق المخالفة ظلما للمولى محل بحث واشكال هذا اولا - (واما ثانيا)، فلان المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتى يتسنى له الارتكاب وهو لا يحصل الا بالتمسك بهذه الكبرى التى مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل، واما مجرد دفع الاستحقاق بمناط ان الارتكاب ليس بظلم فلا يكفى في ذلك، لان دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلك الناحية لا يصير مؤمنا عن عامة الجهات ما لم ينضم إليه الكبرى المذكورة. وربما يقال: ان مناط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب حتى من غير بيان واصل إلى المكلف فانه لم يحصل في الاول تفويت لمراد المولى ولم تتم مبادى الارادة الآمرية فلا مقتضى لاستحقاق العقاب بخلاف الثاني فان ملاك عدم الاستحقاق فيه عدم استناد فوت المطلوب إلى العبد " انتهى " وفيه ان ما ذكر من الفرق غير فارق وما ذكر من الفرق لا يتجاوز عن بيان خصوصية الموردين واما اختلافهما في المناط فلا يستفاد منه، بل المناط فيهما واحد وهو قبح العقاب بلا حجة، سواء لم يكن بيان من رأس أو كان ولم يصل إليه فالعقاب في كلا القسمين عقاب بلا جهة ولا حجة وكلاهما من مصاديق الظلم والمناط في كلا القسمين واحد كما لا يخفى. جولة حول وجوب دفع الضرر المحتمل ربما يتوهم ورود حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل على الحكم العقلي

المذكور من قبح العقاب بلا بيان بتوهم ان الاول بيان بلسانه فيصير العقاب مع البيان وهذا فاسد سواء اريد من الضرر العقاب الاخروي أو اريد غيره، (اما الاول) فلان من الواضح ان الكبرى بما هي هي لا ينتج شيئا في عامة الموارد، ما لم ينضم إليه الصغرى، فالعلم بوجوب دفع الضرر كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان الا إذا انضم

إلى كل واحد صغراه، فيقال في الاولى: ان العقاب في ارتكاب محتمل الحرمة، أو ترك محتمل الوجوب، محتمل ويجب دفع الضرر المحتمل، فينتج وجوب الاحتراز عن محتمل التكليف، ويقال في الثانية، ان العقاب على محتمل التكليف بعد الفحص التام وعدم العثور عليه، عقاب بلا بيان، والعقاب بلا بيان قبيح أي يمتنع صدوره عن المولى الحكيم العادل، فينتج ان العقاب على محتمل التكليف ممتنع إذا عرفت ذلك فنقول: ان القياس الثاني مركب من صغرى وجدانية، و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منهما قطعية بتية، واما الاول فالصغرى فيه ليس امرا وجدانيا فعلية، بل صحة صغراه يتوقف على امور، اما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان امرا غير قبيح، فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا، والمفروض عدم تحقق واحد منها، فظهر ان الصغرى في الثاني وجدانية، قطعية فعلية، اما الصغرى في الاول معلقة على تحقق واحد هذه الامور والمفروض عدم تحققها، فهذا القياس تام فعلى غير معلق على شئ وتمامية ذاك مبنية ومعلقة على بطلان القواعد المسلمة، ولا شك عندئذ حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية، على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى ان القياس الثاني دافع لصغرى القياس الاول ولعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم، والا فظاهر كلماتهم من ورود احدى الكبريين على الاخرى غير صحيح، فان النزاع ليس بين الكبريين، بل صحتهما ممالا اشكال فيه وصدقهما لا يتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلا بيان قبيح، كان بيان في العالم اولا، كما ان دفع الضرر المحتمل واجب

كان الضرر محتملا أو لا، فاحتمال الضرر في بعض الموضوعات وتحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبريين وموضوعهما فلا يكون احدى الكبريين واردة أو حاكمة على الاخرى قط بل احد القياسين بعد تمامية مقدماته وجدانا أو برهانا يدفع صغرى القياس الاخر بالبيان المتقدم. واما الثاني اعني ما إذا اريد من الضرر، غير العقاب الاخروي الموعود جزاء للاعمال، فان اريد منه اللوازم القهرية للاعمال التى يعبر عنه بتجسم الاعمال وتجسد الافعال بتقريب انها ليست من العقوبات السياسية المجعولة، حتى يرتفع بحكم الفعل بل صور غيبية لافعال الانسان، وقد استدل اصحاب هذا الرأى بعدة آيات واخبار ظاهرة فيما قالوه (وعليه) فلابد من دفع هذا الاحتمال " فنقول " ان ما هو المقرر عند اصحاب هذا القول، ان الاعمال التي تبقى آثارها في النفس هي الاثار الحسنة النورانية أو السيئة الظلمانية واما مطلق الاعمال مما هي متصرمة في عالم الطبع فلا يمكن تحققها في عالم آخر، ولا تكون تلك الافعال موجبة لخلاقية النفس صورا غيبية تناسب تلك الافعال، وبالجملة: لوازم الاعمال هي الصور المتجسدة بتبع فعالية النفس إذا خرجت عن الجسد في البرازخ أو بعد الرجوع إليه في القيمة الكبرى فالافعال الطبيعية التى لم تورث في النفس صورة لا يمكن حشرها وتصورها في سائر العوالم، ومناط هذه التصورات هو الاطاعة والعصيان لا اتيان مطلق الافعال. وان اريد به الضرر الدنيوي ففيه ان احتمال مطلق الضرر ولو كان دنيويا غير واجبة الدفع ما لم يوجب احتمال العقاب (فان قلت) ان مع احتمال الضرر يحكم العقل بقبح الارتكاب، وبالملازمة تثبت الحرمة (قلت): مضافا إلى ان ارتكاب الضرر ليس قبيحا، بل هو بلا داع عقلائي سفه، ان لازم ذلك البيان، هو العلم بالتكليف في صورة احتماله (فتأمل) (فان قلت) ان احتمال الضرر مستوجب لاحتمال القبح و هو مستلزم لاحتمال العقاب وقد علم وجوب دفعه (قلت) مضافا إلى ما اوردنا على الاول من ان ارتكاب الضرر بلا داع عقلائي سفه لا قبيح ومعه لا سفه ولا قبح يرد عليه ان الضرر بوجوده

الواقعي لا يؤثر في القبح بل على فرضه لابد من العلم به، فالعلم به موضوع للقبح فمع احتمال الضرر لا يكون قبيحا جزما اضف إلى ذلك ان الشبهة الموضوعية والوجوبية مشتركتان مع الشبهة التحريمية في هذه التوالى المدعاة، فلو كانت للافعال لوازم قهرية موذية لصاحبها لكان على الشارع الرؤف الرحيم ايجاب الاحتياط حتى يصون صاحبها عن هذه اللوازم القهرية، فالترخيص فيها اجماعا بل ضرورة دليل على بطلان تلك المزعمة، وانه ليس ههنا ضرر اخروى أو دنيوى واجب الدفع كما لا يخفى واظن ان هذا المقدار من الادلة كاف في اثبات البرائة الشرعية، ولنعطف عنان الكلام إلى مقالة الاخباريين. استدلال الاخباري على وجوب الاحتياط بوجوه قد استدلوا: بوجوه: منها الايات: وهى على وجوه: (منها) ما دل على حرمة الالقاء في التهلكة كقوله تعالى: ولا تلقوا بايديكم إلى التهلكة، و " فيه " ان ملاحظة سياق الايات يرشدنا إلى المرمى منه، فانها نازلة في مورد الانفاق للفقراء وسد عيلتهم واداء حوائجهم باعطاء الزكوة والصدقات حتى يتحفظ بذلك نظم الا جتماع، ويتوازن اعدال المجتمع ولا ينفصم عروة المعيشة لارباب الاموال بالثورة على ذوى الثروة، فان في منعهم عن حقهم القاء لنفوسهم إلى التهلكة، أو في مورد الانفاق في سبيل الجهاد، لان في ترك الانفاق مظنة غلبة الخصم إلى غير ذلك من محتملات و (اما مورد الشبهة) فليس ها هنا اية هلكة لا اخروية بمعنى العقاب لقيام الادلة على جواز الارتكاب، ولا دنيوية، إذ لا يكون في غالب مواردها هلكة دنيوية ومنها: ما دل على حرمة القول بغير علم: كقوله تعالى: وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبون هينا وهو عند الله اعظم (النور - الاية ١٥) وقوله تعالى اتقولون على الله مالا تعلمون (الاعراف - الآية ٢٧) وجه الدلالة ان الحكم

بجواز الارتكاب تقول بلا علم وافتراء عليه تعالى قال الشيخ الاعظم ولا يرد على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة بل يتركون لاحتمالها وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد العلم بالرخصة والعمل على الاباحة، والظاهر منه ارتضائه بهذا الفرق ولهذا اجاب عن الاشكال بان فعل الشئ المشتبه حكمه، اتكالا على قبح العقاب بلا بيان ليس من ذلك. وانت خبير: بان النزاع بين الاخباري والاصولي في وجوب الاحتياط وعدمه لا في الترك وعدمه فالاخباري يدعى وجوب الاحتياط ويحكم به، والاصولي ينكر وجوبه، ويقول بالبرائة والاباحة فكل واحد يدعى امرا ويقيم عليه ادلة، والجواب عن اصل الاستدلال، انه سيوافيك في مباحث الاستصحاب ان المراد من العلم واليقين في الكتاب والسنة الا ما شذ، هو الحجة، لا العلم الوجداني، والمنظور من الايات هو حرمة الفتوى بلا حجة، والتقول بلا دليل، من الكتاب والسنة والعقل، (وعليه) فليس الاصولي في قوله بالبرائة متقولا بغير الدليل، لما سمعت من الادلة المحكمة الواضحة ومن الايات: ما دل على وجوب الاتقاء حسب الاستطاعة والتورع بمقدار القدرة مثل قوله سبحانه: فاتقوا الله ما استطعتم وقوله: عز اسمه وجاهدوا في الله حق جهاده (الاية) وقوله عز شانه: فاتقوا الله حق تقاته واجاب عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه: بان الاتقاء يشمل المندوبات وترك المكروهات، ولا اشكال في عدم وجوبهما فيدور الامر بين تقييد المادة بغيرهما وبين التصرف في الهيئة بحملها على ارادة مطلق الرجحان حتى لا ينافى فعل المندوب و ترك المكروه، ولا اشكال في عدم اولوية الاول ان لم نقل باولوية الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتى قيل انه من

المجازات الراجحة المساوى احتمالها مع الحقيقة " انتهى " وفيه اما اولا: فان شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترك المكروه مورد منع، فان التقوى عبارة عن الاحتراز عما يوجب الضرر، أو يحتمل في فعله أو تركه الضرر، وليس المندوب والمكروه بهذه المثابة، واما شموله لمشتبه

الحرمة أو الوجوب، فلاحتمال الضرر في فعله أو تركه ويشهد على المعنى المختار الاستعمالات الرائجة في الكتاب والسنة، واما ثانيا، فلو سلم كون استعمال الهيئة في غير الوجوب كثيرا الا ان تقييد المادة اكثر، بل قلما تجد اطلاقا باقيا على اطلاقه وهذا بخلاف هيئة الامر فهى مستعملة في الوجوب واللزوم في الكتاب والسنة إلى ما شاء الله (اضف) إلى ذلك ان ترجيح التصرف في الهيئة على التصرف في المادة يوجب تأسيس فقه جديد، ولا اظن انه (قدس سره) كان عاملا بهذه الطريقة في الفروع الفقهية، وان تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئة على المادة في مجلس درسه. نعم يتعين في المقام التصرف في الهيئة دون المادة لا لكون ذلك قاعدة كلية بل لخصوصية في المقام، لان الاية شاملة للشبهات الموضوعية والوجوبية الحكمية ولو حملنا الاية على الوجوب بلا تصرف في مفاد الهيئة، يستلزم تقييد الاية، واخراج بعض الاقسام. مع ان لسانها آبية عن التقييد. بل التقييد يعد امرا بشيعا، وكيف يقبل الطبع ان يقال اتقوا الله حق تقاته الا في مورد كذا وكذا. فلا مناص عن التصرف في مفاد الهيئة بحمل الطلب على مطلق الرجحان. حتى يتم اطلاقه. ولا يرد عليها تقييد أو تخصيص. وليس الاصولي منكرا لرجحان الاحتياط ابدا (اضف) إلى ذلك ان الايات شاملة للمحرمات والواجبات المعلومة ولا اشكال في امتناع تعلق الامر التعبدى بوجوب اطاعتهما فيجب حمل الاوامر فيها على الارشاد فتصير تابعة للمرشد إليه. فلو حكم العقل أو ثبت وجوبه أو حرمته يتعين العمل على طبق المرشد إليه: وان لم يثبت وجوبه أو حرمته أو ثبت خلافه. لابد من العمل ايضا على طبقه. احتجاج الاخباري بالسنة وهى على طوائف: الاولى ما دل على حرمة القول أو الافتاء بغير علم وقد اوضحنا المراد من تلك الطائفة عند البحث عن الآيات الدالة على حرمة القول بغير علم فراجع

الثانية ما دلت على الرد على الله ورسوله والائمة من بعده واليك نمازج من تلك الطائفة منها رواية حمزة الطيار: انه عرض على ابى عبدالله " ع " بعض خطب ابيه حتى إذا بلغ موضعها منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد على ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنم لا تعلمون. و (فيه) ان الظاهر من الامر بالكف اشتمال الخطبة على السطالب الاعتقادية " فاذن " النهى راجع إلى التقول فيها بلا رجوع إلى اهل الذكر ولو سلم كونها اعم من الاعتقادية، فالنهى حقيقة راجع إلى الافتاء فيها بلا رجوع إلى اهل الذكر، فلا ترتبط بالمقام، فان الاصولي انما افتى بالبرائة بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة. منها: رواية جميل بن صالح عن الصادق ع قال قال رسول الله في كلام طويل إلى ان قال: وامر اختلف فيه فرده إلى الله. ومنها: رواية الميثمى عن الرضا (ع) في اختلاف الاحاديث: قال: وما لم تجدوه في شئ من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف و

التثبت الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا. و (منها) رواية سليم بن قيس الهلالي في كتابه: ان على بن الحسين عليه السلام قال لابان بن عياش يا اخا عبد قيس ان صح لك امر فاقبله، والا فاسكت تسلم ورد علمه إلى الله فانه اوسع مما بين السماء والارض. و (منها): رواية جابر: عن ابى جعفر عليه السلام في وصية له لاصحابه قال: إذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا (ومنها): رواية عبدالله بن جندب عن الرضا: في حديث: ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم (إلى ان قال) والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه. والجواب عن الكل: بان شيئا منها غير مربوط بالمقام بل اما مربوط بالتقول

بلا رجوع إلى ائمة الدين، أو مربوط بالفتوى بالاراء والاهواء من غير الرجوع إليهم والاصولي لا يفتى في اية واقعة من دون الرجوع إلى ائمة الحق و (بالجملة) ادلة الحل مستندة للاصولي في الفتوى بالحكم الظاهرى: وادلة البرائة المؤيدة بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مستند له في الفتوى بعدم وجوب الاحتياط فتلك الادلة واردة على تلك الروايات. الثالثة: ما دل على التوقف بلا تعليل (منها): مرسلة موسى بن بكر قال: ابو جعفر لزيد بن على: ان الله احل حلالا وحرم حراما (إلى ان قال) فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شأنك فشأنك والا فلا ترو من امرا و (منها) رواية زرارة عن ابى عبدالله: لو ان العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (وفيه) ان الرواية ناظرة إلى الانكار بلا دليل، وستر الحق بلا جهة، واين هي من الدلالة على رد البرائة المستفادة من الكتاب والسنة، وهذه الرواية مربوطة بالاصول و شبهات اهل الضلال. و (منها): كتاب امير المؤمنين إلى عثمان بن حنيف: فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه (وفيه انها راجعة إلى الشبهة الموضوعية كما هو غير خفى على من لاحظ الكتاب و (منها) كتابه إلى مالك الاشتر: اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور (إلى ان قال) اوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور (وفيه) انه راجع إلى ادب القاضى في المرافعات التى لا تخرج عن حدود الشبهة الموضوعية، فكيف يستدل على المقام - مع انه سوف يوافيك عن الجميع جوابا آخر فانتظر و (منها) خطبة منه عليه السلام فيا عجبا ومالى لا اعجب من خطأ الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون اثر نبى ولا يقتدون بعمل وصى (إلى ان قال) ويعملون في الشبهات (وفيه) انها راجعة إلى المارقين أو القاسطين من الطغاة الخارجين عن بيعته، المحاربين لامام عصره و (منها): وصيته عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام: يا بنى دع القول فيما لا تعرف و (منها) وصية

آخر له لا تخرج عن حدود الاولى. وملخص الجواب عن هذه الطائفة مع ما عرفت المناقشة في اكثرها انها مما تلوح منها الاستحباب فان كلمات الائمة لاسيما امير المؤمنين مشحونة بالترغيب إلى الاجتناب عن الشبهات، وبهذه الطائفة ينسلك في الروايات التى يستشم منها الوجوب مثل ما رواه الشهيد في الذكرى قال: قال النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك إلى مالا يريبك، مع احتمال ان يكون المراد

منه رد ما يريبك (أي المشتبه) إلى غيره حتى يتضح معناه: وفى وزان ما تقدم من تلك الطائفة قوله عليه السلام اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله عليه السلام لا ورع كالوقوف عند الشبهة، فان الروايتين وما قارنهما من الروايات في المعنى اقوى شاهد على الحمل على الاستحباب. الرابعة: اخبار التثليث (منها) رواية النعمان بن بشير: قال سمعت رسول الله يقول: ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات و (منها) رواية سلام بن المستنير عن ابى جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدى رسول الله: ايها الناس حلالى حلال إلى يوم القيمة، وحرامى حرام إلى يوم القيمة (إلى ان قال) وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى من تركها صلح له امر دينه، وصلحت له مروته وعرضه ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى ان يرعاها في الحمى اقول هذه الروايات صريحة في الاستحباب ضرورة ان الرعى حول الحمى لم يكن ممنوعا، غير ان الرعى حوله، ربما تستوجب الرعى في نفس الحمى فهكذا الشبهات، فانها ليست محرمة غير ان التعود بها كالقعود بالمكروهات ربما يوجب تجرى النفس وجسارته لارتكاب المحرمات بل في هذه الروايات شهادة على التصرف في غيرها لو سلمت دلالتها، الخامسة ما دل على التوقف معللا بان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات كما عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام قال الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وفى رواية جميل بن دراج عن ابى عبدالله عليه السلام الوقوف

عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نور فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه، ولا يقصر عنها مقبولة عمر بن حنظلة التى سيوافيك بطولها في التعادل والترجيح وفيها: بعد ذكر المرجحات: إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى. امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، واليك الجواب ان في تلك الروايات آثار الارشاد ولو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التى في غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شئ من الموارد في الوجوب وان ذهب الشيخ وتبعه غيره في استعماله في رواية جميل والمقبولة في الوجوب لكنه غير تام فان الكبرى المذكورة في رواية جميل بن دراج (اعني قوله: الوقوف عنه الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) لا تنطبق على ما ذكره بعده: اعني قوله: وما خالف كتاب الله فدعوه، لان مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف، أو يستحب فيه التوقف، بل يحب طرحه، وسلب اسناده الي الائمة (وح) فلابد ان تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد، بل تحمل على الاخبار التي ليس مضامينها في القرآن لا على نحو العموم ولا الخصوص، ولو لم تحمل على هذا، فلابد ان يحمل اما على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحا، وكلاهما خارجان عنها اما الموافق فيجب الاخذ به، واما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه، فانحصر حمله على الروايات التى لا تخالف القرآن ولا توافقه، و (على هذا) فلو حملنا الامر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب، وان حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا، فان الاخباري والاصولي سيان في العمل بالاخبار التى لا تخالف القرآن ولا وافقه، ولم يقل احد بوجوب الوقوف اصلا، وان كان التوقف والعمل على طبق الاحتياط اولي واحسن. جولة حول المقبولة سيوافيك الكلام في مفادها عند نقل الروايات الواردة في مرجحات الاخبار

عند التعارض وما نذكره هنا قليل من كثير، فنقول بعدما فرض الراوى تساوى الحكمين في العدالة، وكونهما مرضيين عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال (ع): ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه، وانما الامور ثلثة، امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيه فيجتنب، و امر مشكل يرد حكمه إلى الله... الخ، وحاصل الجواب هو ارجاع الراوى عند تساوى الحكمين إلى النظر في مدرك الحكمين فما كان مجمعا عليه بين الاصحاب يؤخذ به، لكونه لا ريب فيه وما كان شاذا متروكا، لا يعمل به ويترك، و (عليه) فليس المراد من الشهره في المقام هو الشهرة الروائية المجردة بين اصحاب الجوامع والحديث وان لم يكن موردا للفتوى بينهم، إذ أي ريب ووهن اولى واقوى من نقل الحديث وعدم الافتاء، بمضمونه، فان هذا يوجب وهنا في الرواية بمالا يسد بشئ، بل المراد هو الشهرة الفتوائية، بان يكون الرواية موردا للفتوى وقد اعتمد عليه اكابر القوم من المحدثين والفقهاء، مذعنين بمضمونه، وهذا هو الذى يجعل الرواية مما لا ريب فيه (لان اهل البيت ادرى بما في البيت) كما تجعل تلك الشهرة ما يقابلها من الرواية الشاذة ممالا ريب في بطلانها، وبذلك تقف على ان الرواية المشهورة بالمعنى المختار داخلة في الامور التى هي بين الرشد، كما ان الشاذة مما هي بين الغى لكون المشهور مما لا ريب فيه، كما ان الشاذ مما لا ريب في بطلانه، فيدخل كل فيما يناسبه، و احتمال ان الشاذ مما فيه ريب، لا مما لا ريب في بطلانه، فلا يدخل تحت بين الغى بل يكون مثالا للامر المشكل الذى يرد حكمه إلى الله مدفوع بان لازم كون احدى الروايتين المتضادتين مما لا ريب في صحتها، كون الاخرى مما لا ريب في بطلانها ضرورة عدم امكان كون خبرين مخالفين " احدهما " لا ريب فيه والاخر مما فيه ريب ويعد مشتبها، فان وجوب صلوة الجمعة إذا كان مما لا ريب فيه، فلا يمكن ان يكون عدم وجوبها مما فيه ريب بل لا ريب في بطلانه وفساده، لان الحق واحد ليس غير، و (على ذلك) فلم يذكر الامام عليه السلام، مثالا للامر المشكل الذى

ذكره عند تثليث الامور لكن يعلم من التدبر فيما سبق من المثالين فان غير المجمع عليه وغير الشاذ، من الامور هو المشكل الذى يرد حكمه إلى الله ورسوله، وهذا هو الذى عبر عنه الامام (ع) في رواية جميل بن صالح بامر اختلف فيه، حيث نقل الراوى عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلثة امر بين لك رشده فاتبعه، وامر بين لك غيه، فاجتنبه، وامر اختلف فيه فرده إلى الله عزوجل. لا يقال: لو كان المراد من الشهرة، هي الفتوائية اعني الفتوى على طبقها، فما معنى قول الراوى بعد الفقرات الماضية: قال قلت: فان كان الخبر ان عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة... الخ، إذ لا معنى لكون كل واحد من الخبرين مشهورا مجمعا عليه بحسب الفتوى فان كون احدهما مجمعا عليه يستلزم اتصاف الاخر بالشذوذ والندرة، وهذا بخلاف ما إذا حملناها على الشهرة الروائية، فيمكن ان يكون كل واحد مشهور حسب النقل بل نقلهما الثقات واصحاب الجوامع وان لم يكن الفتوى الا على طبق واحد منهما (لانا نقول)، ان المراد من المجمع عليه هو مقابل الشاذ النادر مما يطلق عليه " المجمع عليه " عرفا، وبذلك يتضح معنى قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين... الخ، لامكان اشتهار فتوائين بين

الاصحاب، لكن لا بمعنى كون احدهما شاذا نادرا، بل بعد عرفان حكم المشهور والشاذ، ان احدى الروايتين ليست نادرة بحسب الفتوى بل مساوية مع صاحبها في ان كليهما مورد فتوى لجمع كثير منهم، وان الحكمين معروفان بينهم، هذا فقه الحديث. واما عدم دلالته على مدعى الاخباريين، فلما علم ان المراد من الامر المشكل الذى امر فيه بالرد إلى الله ورسوله، هو القسم الثالث الذى ليس بمجمع عليه ولا شاذ بل مما اختلف فيه الرأى، ولا اظن ان الاخباري مما يلتزم فيه بوجوب التوقف والرد إلى الله تعالى، فان الاخباري لا يجتنب عن الرأى والافتاء في المسائل التى اختلفت فيها كلمة الاصحاب، بل نراه ذات رأى ونظر في هذه المسائل من دون ان يتوقف

ويرد حكمها إلى الله ورسوله، وان كان الارجح عقلا هو التوقف والاحتياط فيما ليس بين الرشد المجمع عليه، ولا بين الغى الشاذ النادر، وارجاع الامر فيه إلى الله. وبما ذكرنا يظهر حال التثليث الواقع في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله حيث استشهد الامام به حيث قال، حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن اجتنب الشبهات نجى عن المحرمات الخ، فان الحلال البين والحرام البين، ما اجتمعت الامة على حليته وحرمته والمشتبه ليس كذلك، فهى مما يترجح فيه الاحتياط بالاجتناب ويشهد على ان الاحتياط مما هو راجح في المقام تعليله عليه السلام بان الاخذ بالشبهات، اخذ بالمحرمات بمعنى ان النفس مهما تعودت على ارتكاب المشتبه، فلا محالة تحصل فيه جرأة الارتكاب بالمحرمات، فارتكاب الشبهات، مظنة الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم سره، وما احسن وابلغ قوله عليه السلام في بعض الروايات حيث شبه مرتكب الشبهات، بالراعى حول الحمى لا يطمئن عن هجوم القطيعة على نفس الحمى، والا فالرعاية حول الحمى من دون تجاوز إليه ليس امرا محرما بلا اشكال، (وبذلك) يظهر ان مفاد قوله عليه السلام في آخر المقبولة: فارجه حتى تلقى امامك، هو الرجحان والاستحباب لصيرورة الصدر قرينة على الذيل كما هو واضح، ولو سلم ظهوره في الوجوب يقع التعارض بينه وبين ما دل على التخيير في الخبرين المتعارضين كرواية ابن جهم والحارث بن مغيرة، والجمع العرفي يقتضى حمل الامر على الاستحباب تحكيما للنص على الظاهر، مع ما مر من القرائن المتقدمة وغيرها مما سيوافيك بيانه في التعادل والترجيح. ولو اغمضنا النظر عن كل ما ذكر فالامر دائر بين حمل الامر على الاستحباب أو تخصيص قوله: الوقوف عند الشبهات بالشبهة الموضوعية ولا اشكال ان الاول هو المتعين، لاباء الكبرى المذكورة عن التخصيص، كما تقدم بيانه، واما ما افاده شيخنا العلامة من ترجيح حمل الامر على الاستحباب، معللا بان التصرف في الهيئة اهون من التصرف في المادة، فقد مر عدم وجاهته، فتبين مما ذكرنا عدم دلالة هذه الطائفة

من الاخبار على مقالة الاخباريين. السادسة: ما دلت على الاحتياط، واليك نبذ من تلك الطائفة (منها) صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء ؟ قال بل عليهما ان يجزى كل واحد جزاء الصيد، فقلت: ان بعض اصحابنا سئلني من ذلك فلم ادر ما عليه قال إذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا. (قلت): الاحتمالات في الرواية كثيرة لان قوله: إذا اصبتم بمثل هذا، اما اشارة إلى حكم الواقعة أو

إلى نفس الواقعة، وعلى كلا الفرضين، فاما ان يراد من المثل، مطلق المماثلة، أو المماثل في كون الشبهة وجوبية مطلقا أو كونها وجوبية دائرة بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، ان قلنا بلزوم القيمة في جزاء الصيد، أو الارتباطيين. بناء على وجوب البدنة، فمع هذه الاحتمالات يستدل بها على لزوم الاحتياط في خصوص الشبهة التحريمية مع كونها بمراحل عن مورد الرواية. ثم انه لو قلنا بكون المشار إليه هو حكم الواقعة، اما ان يراد من قوله: فعليكم الاحتياط، الاحتياط في الفتوى، أو الفتوى بالاحتياط، أو الفتوى بالطرف الذى هو موافق للاحتياط، و (مع ذلك) فبما انه (ع) ذيل قوله: فعليكم بالاحتياط، بقوله عليه السلام فلم تدروا، وقوله عليه السلام حتى تسئلوا عنه فتعلموا، فالمتبادر من الامر بالاحتياط، هو الاحتياط في الفتوى وعدم التقول على الله تعالى، ولاجل ذلك يترجح حمل الرواية على الفتوى قبل الفحص، مع امكان التفحص عن مورده، كما هو مفروضها ودلالتها على مقالة الاخباري يتوقف على حملها على مطلق الشبهات تحريمية أو وجوبية، ثم اخراج الوجوبية منها لقيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها، مع انه من قبيل اخراج المورد المستهجن كمالا يخفى. و (منها) رواية عبدالله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح يتوارى عنا القرص و يقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا، ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون، فاصلي (ح) وافطر ان كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة

التى فوق الجبل، فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائط لدينك ووصفها الشيخ الاعظم بالموثقة، مع اشتمال سنده على سليمان بن داود، المردد بين الخفاف والمروزي المجهولين، والمنقري الذى وثقه النجاشي، و المظنون انه المنقرى، وعلى أي حال، فالظاهر ان السؤال عن الحمرة المشرقية إذ هي التى ترتفع فوق الجبل، واما المغربية، فلا ترتفع، بل تنخفض إلى ان ينتهى إلى فوق الجبل و (على ذلك) فالرواية واردة مورد التقية، فان المشهور هو لزوم زوال الحمرة المشرقية فتوى ودليلا، وعليه فالامر بالانتظار والاخذ بالحائط للدين لاجل افادة الحكم الواقعي بهذه العبارة، وعلى ذلك فلا يدل على لزوم الاحتياط مطلقا وفى عامة الشبهات، كما لا يخفى وبقى في المقام روايات كثيرة تلوح منها الاستحباب، كقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك، وقس عليه كلما مررت عليه، فان مفادها الاستحباب بلا اشكال. تمسك الاخباري بالدليل العقلي استدل الاخباري على لزوم الاحتياط بالعلم الاجمالي قائلا بانا نعلم بوجود محرمات كثيرة في الشريعة الغراء: فيجب علينا الخروج عن تبعاتها ولا يحصل الا بترك كل ما علم أو شك حرمته حتى يحصل العلم القطعي بالامتثال أو يرد من الشارع الترخيص ومعه يحصل الامن بالعقاب، وخلاصة هذا البرهان ادعاء قطعين " الاول " القطع بوجود محرمات كثيرة في الشريعة " الثاني " القطع بعدم رضاء الشارع بارتكابها كائنة ما كانت، ومن المعلوم (ح) لزوم الاجتناب إلى ان يحصل اليقين بالبرائة وهذا اليقين لا يحصل الا بترك معلوم الحرمة ومشكوكها قلت: وبما ان الاجوبة المذكورة في المقام يدور حول القول بانحلال العلم الاجمالي بالمراجعة إلى الادلة، فلا بأس من التعرض لميزان الانحلال واقسامه، حتى يكون كالضابط لعامة الاجوبة فنقول: ان ما به ينحل العلم الاجمالي تارة يكون

قطعا، واخرى يكون غيره من الامارات والاصول الشرعية كالاستصحاب أو العقلية كالاشتغال وعلى التقادير تارة يكون العلم الاجمالي مقارنا لقيام الطريق واخرى مؤخرا و ثالثة مقارنا وعلى التقادير تارة يكون المؤدى بالعلم الاجمالي مقدما على المؤدى بالطريق التفصيلي واخرى مؤخرا وثالثة مقارنا وعلى التقادير ان ما به ينحل اما ان يكون امرا تفصيليا سواء كان علما أو حجة، واما يكون امرا اجماليا كما لو علم اجمالا بتكاليف بين جميع الشبهات، وعلم بوجود تكاليف ايضا بين الطرق والامارات مع امكان انطباقهما. ثم انه لو علم ان ما هو المعلوم تفصيلا عين ما هو المعلوم بالاجمال، ووقف على على انطباق المعلومين انطباقا قطعيا، فلا اشكال في الانحلال، ومثله ما إذا قطع بان ما في دائرة العلم الاجمالي الكبير، عين ما هو في دائرة الصغير، إذ مع هذا ينحل العلم في الكبير ويبقى في الصغير فقط واما إذا احتمل الانطباق فهل ينحل العلم الاجمالي (ح) حقيقة أو حكما، أو لا ينحل مطلقا، فيظهر من بعضهم انه ينحل حقيقة وافاد في وجهه: بان العلم الاجمالي قد تعلق بامر غير معنون ولا متعين، والتفصيلي تعلق بالمعين، وانطباق اللا معين على المعين قهرى لان عدم الانطباق اما لاجل زيادة الواقعيات المعلومة بالاجمال عن المعلوم بالتفصيل، أو من جهة تعين الواقعيات المعلومة بالاجمال بنحو تأبى عن الانطباق، أو تنجز غير الواقعيات بالامارات والكل خلف " انتهى " (قلت): ان وجه عدم الانحلال لاجل احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على غير المعلوم بالتفصيل و ما ادعى (قدس سره) من ان انطباق المعلوم بالاجمال علي المعلوم بالتفصيل غير مسموغ فان المعلوم بالاجمال لما كان امرا غير متعين، فيحتمل ان يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلي، ويمكن ان يكون غيره، ومع هذا فكيف يمكن ان يقال بالانطباق القهري، (والحاصل) ان لازم الانطباق القهري العلم بان المعلوم بالاجمال هو عين ما علم بالتفصيل، ولكنه مفقود لقيام الاحتمال بالمغايرة بعد والتحقيق ان يقال: ان ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقدارا مع العلم بان المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالاجمال، لكان لعدم الانحلال وجها

الا ان الميزان هو عدم بقاء العلم الاجمالي في لوح النفس، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلو إلى قضية بتية، ومشكوكة فيها، أو إلى قضايا بتية، وقضايا مشكوكة فيها فلو علم بوجود واجب بين امرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو، فمع العلم التفصيلي بوجوب بعض الاطراف أو واحد من الطرفين، ينقلب القضية إلى قضية بتية، أي إلى وجوب واحد معينا، والى مشكوكة فيها، فلا يصح ان يقال: اما هذا واجب أو ذاك، بل لابد ان يقال: هذا واجب بلا كلام، والاخر مشكوك الوجوب، وهذا ما ذكرنا من ارتفاع الاجمال الموجود في لوح النفس، وان شئت قلت: لا يصح عقد قضية منفصلة على نحو الحقيقية ولا على نحو المانعة الخلو ولو قيل ان القضية المنفصلة لا تنافى مع كون احد الطرفين جزمي الحكم فلا مشاحة في الاصطلاح، ولكن لا يحكى عن تردد في النفس، واجمال في الذهن، بل ينحل المعلوم بالاجمال إلى علم تفصيلي وشك بدئى لا يعد طرفا للعلم، واحتمال كون المعلوم بالاجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية غير مضر، لان المعلوم بنعت المعلومية الفعلية غير محتمل الانطباق، وانما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الاخر، لان المعلومية الاجمالية الفعلية ملازم للعلم الاجمالي. ومع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر. ثم ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد حكم ببقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله حقيقتا وحاصل ما افاد: ان احتمال المعلوم بالاجمال على المعلوم

بالتفصيل، وعلى الطرف الاخر، كاشف قطعي عن بقاء العلم الاجمالي لكونه من لوازمه، ودعوى انه يستلزم محذور تعلق العلمين بشئ واحد بتوسيط العنوانين الاجمالي والتفصيلي، و هو من قبيل اجتماع المثلين، مدفوعة بانه لا يزيد عن التضاد الموجود بين الشك و العلم مع انه يمكن ان يتعلق العلم والشك بشئ واحد بعنوانين كما في اطراف العلم الاجمالي، و (عليه) فلا مجال للاشكال في تعلق العلمين بشئ بتوسيط عنوانين

الاجمالي والتفصيلي " انتهى "، و (فيه) ان ما ذكره خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالاجمال فعلا واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال سابقا وقد زال عنه العلم فعلا، والمفيد لما ادعاه هو الاول مع انه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الاجمالي عن مركزه، فان العلم يكون هذا واجبا، أو خمرا لا يجتمع مع التردد في كونه واجبا اوعد له، أو كونه خمرا أو الاخر، فان الاجمال متقوم بالتردد وهو ينافى العلم التفصيلي ولا يجتمع معه، واما ما ذب به عن الدعوى في قياس اجتماع العلم الاجمالي والتفصيلي، باجتماع الشك والعلم الاجمالي: ففى غاية الضعف، إذ لا مانع من اجتماع العلم الاجمالي والشك بل هو متقوم به ابدا، إذ لا منافات بين تعلق العلم بكون احدهما خمرا، والشك انما هو في كون الاخر معينا خمرا، وهذا بخلاف المقام، فان تعلق العلم الاجمالي والتفصيلي بشئ واحد بتوسيط عنوانين، معناه كون هذا معينا خمرا والشك في كونه خمرا، وهما لا يجتمعان اصلا، وان شئت قلت: فرض تعلق العلم الاجمالي بكون احدهما خمرا فرض الترديد في كل واحد بعينه، وفرض العلم التفصيلي بكون واحد منهما بعينه خمرا فرض اللا ترديد، وهذا اجتماع النقيضين فتحصل ان الانحلال إلى علم تفصيلي وشك بدئى في الموارد المزبورة هو الحق القراح غير انه يمكن ان يقال ان اطلاق الانحلال في هذه الموارد لا يخلو عن مسامحة لان الانحلال فرع مقارنة العلم التفصيلي والاجمالي، وهما غير مجتمعان، وكيف كان فالحق ما مر وربما يقال بالانحلال الحكمى بمعنى بقاء العلم الاجمالي مع وجود العلم التفصيلي أو قيام الامارة أو الاصل على بعض الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال مما يحتمل انطباق مؤداه على المعلوم بالاجمال، وقد افيد في تقريره وجوه منها ما اشار إليه بعض محققى العصر حيث افاد انه مع قيام المنجز في احد طرفي العلم الاجمالي علما كان أو امارة أو اصلا، يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين،

وبالجملة: معنى منجزية العلم الاجمالي كونه مؤثرا مستقلا في المعلوم على الاطلاق، وهذا المعنى غير معقول بعد خروج الاطراف عن قابلية التأثر فلا يبقى في البين الا تأثره على تقدير خاص وهو ايضا مشكوك من الاول، والحاصل ان الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد غير قابل التأثر من قبل العلم الاجمالي والجامع المقيد بانطباقه على الطرف الاخر لا يكون معلوما من الاول " وفيه " انه يظهر النظر فيه مما ياتي في الجواب عن المحقق الخراساني من الخلط بين العلم الوجداني وغيره. (منها) ما افاده المحقق الخراساني (قدس سره) من انحلال العلم الاجمالي بثبوت طرق واصول معتبرة مثبته لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال أو ازيد وان حجية الامارات شرعا وان كانت بتنجيز ما اصابه والعذر عما اخطأ عنه كما في الطرق العقلية الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال،

وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر إذا كان في سائر الاطراف " انتهى " وفيه: انه خلط بين العلم الوجداني الاجمالي بوجود تكاليف في البين بحيث لا يرضى المولى بتركه اصلا، والعلم بالخطاب أو العلم بقيام الامارة اجمالا، فلو كان من قبيل الاول اعني العلم بالتكليف الفعلى، فلا يعقل عدم تنجزه في أي طرف كان، ولا يعقل صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر إذا كان في سائر الاطراف، كمالا يعقل الترخيص، فان ترخيص بعض الاطراف المحتمل كونه هو المعلوم بالاجمال أو غيره، لا يجتمع مع بقاء العلم بفعليته، بل لو قامت الامارة على كون المؤدى هو المعلوم بالاجمال يجب عقلا رفع اليد عن الامارة والعمل بما هو مقتضى العلم الوجداني الفعلى، وان شئت قلت: ان الترخيص بل احتماله مع العلم الوجداني الفعلى بالتكليف من الامور المتنافية لا يجتمعان اصلا لان احتمال الترخيص مع احتمال كون التكليف في طرفه مع القطع بالتكليف الفعلى مطلقا متناقضان، (نعم) يصح ما ذكره وكل ما ذكره الشيخ الاعظم (قدس سره) في العلم بالخطاب، أو العلم بقيام الامارة اجمالا، كما تقدم اجمالا وسيجيئ توضيحه

في مباحث الاشتغال (ومنها): ما افاده بعض الاعيان المحققين في تعليقته: من ان العلم الاجمالي يتعلق بوجوب مالا يخرج عن الطرفين لا باحدهما المردد، فلا ينجز الا بمقداره و تنجز الخصوصية المرددة به محال، ففى كل طرف يحتمل الحكم المنجز لا انه منجز، وذاك الاحتمال هو الحامل علي فعل كل من المحتملين لاحتمال العقاب، واما الحجة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهى منجزة للخاص بما هو خاص، وليس لها في تنجز الخاص مزاحم فلا محالة تستقل الحجة في تنجيز الخاص، وتنجيز الخاص الذى لا مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بمالا يخرج عن الطرفين إذ ليس للواحد الا تنجيز واحد، وإذا دار الامر بين منجزين احدهما يزاحم الاخر بتنجيزه ولو بقاء، والاخر لا يزاحمه في تنجيزه ولو بقاء لعدم تعلقه بالخاص حتى تنجزه فلا محالة يكون التأثير للاول (انتهى ملخصا) وفى ما ذكره مواقع للنظر اما اولا: فلان القول بان العلم قد تعلق بوجوب مالا يخرج عن الطرفين لا باحدهما المردد، خلاف الوجدان فان الوجدان اقوى شاهد على ان العلم متعلق بوجوب احدهما بمعنى ان الشخص واقف على ان الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصية أو الظهر كذلك وتاويل ذلك العلم إلى انه متعلق بمالا يخرج عن الطرفين تأويل بعد تعلق العلم، ولا يلتفت على ذلك التأويل الا عند التوجه الثانوي (١)

---

(١) فان قلت: الظاهر ان مراده هو الفرق بين طرف العلم ومتعلقه، فان مالا يقبل الاجمال والتردد انما هو الطرف ضرورة ان العلم سواء كانت داخلة تحت مقولة أو لا من الامور العامة التى لها نحو اضافة إلى المعلوم، وله نحو تشخص معه فلا يعقل ان يتشخص بامر مردد، والمراد من الطرف هنا هو الوجوب وقد تعلق به العلم وتطرف بذلك، واما ما يقبل التردد، فانما هو متعلقه وحواشيه اعني الظهر والعصر وعلى هذا فلا باس ان يقال: ان العلم مطلقا يتعلق بامر معين وهو الوجوب (*)

وثانيا: ان معنى منجزية الامارة ليس الا ان المؤدى على فرض كونه تكليفا واقعيا، وموافقته للواقع، يكون تخلفها موجبا لاستحقاق العقوبة، فلا تكون الامارة منجزة للتكليف الا على سبيل الاحتمال كما ان العلم الاجمالي كذلك، فاى فرق بينه وبين الامارة، وما افاد:

من ان طرف العلم الاجمالي يحتمل وجود الحكم المنجز فيه لا انه منجز بخلاف الامارة فانها منجزة، للخاص في غير محله لان التنجيز في كليهما بمعنى واحد وحكم العقل في كليهما على نسق واحد وهو لزوم الاتباع لاحتمال التكليف المنجز الموجب لاستحقاق العقوبة لا يقال: ان لسان ادلة حجية الامارات أو لسان نفسها هو ان المؤدى نفس الواقع وانه منجز عليك، لا ان المؤدى على فرض مطابقته للواقع منجز وموجب للعقوبة وكم فرق بينهما وعليه يحصل الفرق بين تنجيز الامارة والعلم الاجمالي. لانا نقول والامارة وان قامت على الخصوصية لكن لم تكن منجزة على أي حال بل على فرض المطابقة للواقع والعلم الاجمالي ايضا منجز للتكليف بخصوصيته في أي طرف كان بمعنى انه مع الاجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة إذا تركها المكلف وكان الظهر واجبا بحسب الواقع يستحق العقوبة على الظهر بخصوصيته وثالثا سلمنا ان متعلق العلم انما هو وجوب مالا يخرج عن الطرفين ولكنه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق (بالفتح) لهذا العنوان اعني نفس التكليف الواقعي (وعلى هذا) فلو فرض صحة الامارة وتطابقها للواقع يكون مؤداها نفس التكليف

مثلا المردد تعلقه بالظهر أو الجمعة. ولا مانع من كون تعلق الوجوب امرا مرددا لكونه امرا اعتباريا قلت: نعم العلم بما انه متشخص في النفس لا يعقل تعلقه وتشخصه بالمردد الواقعي وبالحمل الشايع، ضرورة انه لا تشخص ولا تحقق له لا خارجا ولا ذهنا لكن في العلم الاجمالي تعلق على عنوان احد الخاصين القابل للانطباق على كل منهما بخصوصية لا على عنوان مالا يخرج عنهما كما هو الموافق للوجدان - المؤلف. (*)

الواقعي، فلا محالة يقع التنجيز على شئ واحد معين واقعى، ويكون التنجيز مستندا إلى العلم الاجمالي والامارة لا الي الامارة فقط، لو لم نقل باستناده إلى العلم الاجمالي فقط لسبقه وتقدمه، و (عليه) فما افاد من ان الامارة في تنجيزها بلا مزاحم غير صحيح - فظهر انه لا صحة للقول بالانحلال الحكمى، مع حفظ العلم الاجمالي كما تقدم خلاصة الجواب عن استدلال الاخباري التحقيق في الجواب ما تقدم منا على الوجه الكلى من ان الميزان لانحلال العلم هو ارتفاع الترديد، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلو إلى قضية بتية ومشكوكة، ولا يلزم العلم بكون المعلوم تفصيلا هو المعلوم اجمالا وعلى هذا فما اشار إليه المحقق الخراساني في بعض كلماته يمكن ان يكون وجها لانحلال الحقيقي وحاصله: تحقق العلم الوجداني بوجود تكاليف واقعية في مؤدى الطرق و الامارات والاصول المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال، ومعه ينحل العلم الاجمالي الكبير في دائرة العلم الاجمالي الصغير وبعبارة اوضح: ان العلم بوجود تكاليف بسبب الامارات والاصول يرفع الترديد الموجود في دائرة العلم الاجمالي الكبير وان شئت فاوضح المقام بما يلى: لو علم اجمالا بكون واحد من الامارات الثلثة خمرا واحتمل الزيادة، ثم علم جزما بان واحد من الانائين معينا خمرا، فلا يعقل بقاء العلم الاول لعدم امكان الترديد بين احد الانائين وبين الاخر فانه ينافى العلم الاجمالي، فلا يمكن تعلق علمين بواحد من الانائين، وواحد من الثلثة، نعم يمكن تعلق العلمين بسببين للتكليف أو الوضع، كما لو علم اجمالا بوقوع قطرة من الدم في واحد من الانائين، وعلم بوقوع قطرة اخرى مقارنا لوقوع الاول في احد هما أو اناء آخر، فان العلمين تعلقا بالقطرتين والسببين، لا بالنجاسة، وهذا نظير العلم بوقوع قطرة بول أو دم في اناء معين، فان العلم تعلق بوقوع القطرتين فكل منهما معلوم، واما النجاسة المسببة فلم تكن معلومة مرتين لعدم تعقل ذلك. وههنا وجه آخر في رد مقالة الاخباري وحاصله: منع تعلق العلم الاجمالي على

وجود تكاليف فعلية لا يرضى الشارع بتركها كيف وجعل الحجية للامارات و الاصول أو امضى حجيتها، مع امكان مخالفتها للواقع ادل دليل على عدم فعليتها مطلقا ورضاء الشارع بتركها في موارد قيام الامارة على الخلاف إذ فعليتها مطلقا تستلزم وجوب العمل بالاحتياط حتى في موارد قيام الامارات والاصول، و (على هذا) لا معنى لتنجيز ما عدى مؤديات الامارات والاصول لعدم تعلق العلم بالتكليف الفعلى بل انما تعلق بخطابات قابلة للانطباق على مؤدياتها، ولهذا لا يلتزم الاخباري بلزوم الاحتياط عند قيام الامارة على نفى التكليف في مورد، فلو صح ما يدعيه من العلم الفعلى بالتكاليف الفعلية التى لا يرضى الشارع بتركها على أي حال لزم عليه الاحتياط في ذلك المورد، مع انه لا يلتزم به، وهذا (أي التعبد بالامارات والاصول) اوضح دليل على عدم كون الاحكام بمثابة لا يرضى بتركها وان الشارع قد رفع اليد عنها في غير موارد الامارات والاصول من الشبهات. استدلال آخر للاخباري وهو مسألة كون الاصل في الاشياء الحظر، وان العالم كله من سمائه وارضه مملوك لله، كما ان المكلف عبد له تعالى، فلابد ان يكون عامة افعاله من حركة وسكون برضى منه، ودستور صادر عنه، وليس لاحد ان يتصرف في العالم بغير اذنه، لكون المتصرف (بالكسر) والمتصرف مملوكان لله وفيه: انه ان اريد من كون المكلف والعالم مملوكان لله بالملكية الاعتبارية الدائرة في سوق العقلاء فلا نسلمه بل لا وجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عزوجل فان اعتبارها لابد وان يكون لاغراض حتى يقوم به المعيشة الاجتماعية، وهو سبحانه اعز واعلى منه، وان اريد منه المالكية التكوينية، بمعنى ان الموجودات والكائنات صغيرها وكبيرها اثيرها وفلكيها كلها قائمة بارادته، مخلوقة بمشيته، واقعة تحت قبضته تكوينا، فلا يمكن للعبد ان يتصرف في شئ الا باذنه التكويني وارادته وان العالم تحت قدرته قبضا وبسطا تصرفا

ووجودا فهو غير مربوط بالمقام ولا يقيد الاخباري شيئا على ان الايات والسنة كاف في رد تلك المزعمة حيث يدل على وجود الاذن من الله بالنسبة إلى تصرفات عبيده قال: عز من قائل، وخلق لكم ما في الارض جميعا، والارض وضعها للانام إلى غير ذلك، هذا آخر ما اردنا ايراده في المقام وينبغى التنبيه على امور الاول - من شروط التمسك بالاصول الحكمية مطلقا عدم وجود اصل موضوعي ينقح حال الموضوع ويرفع الشك عنه، والا فلو كان في المقام اصل جار في ناحية الموضوع لكان حاكما على الاصل في ناحية الحكم حكومة الاصل السببي على المسببى سواء كان الاصل الحكمى موافقا أو مخالفا، فلو شك في حلية حيوان أو حرمته لاجل الشك في قبوله التذكية أو طهارته ونجاسته، حكم عليه بالحرمة والنجاسة، ولا تصل النوبة إلى اصالتي الحل والطهارة، لحكومة الاصل الموضوعي اعني اصالة عدم ورود التذكية (بناء على جريانه) عليهما، فان الشك في الحلية والطهارة ناش عن ورود التذكية عليه، فإذا حكم بالعدم، لما بقى الشك تشريعا في هاتين الناحيتين ثم انه لا باس برفع النقاب عن حاك ذاك الاصل الدائر بين السنة الفقهاء المعروف جريانه في اللحوم والجلود، غير ان استيفاء البحث موكول إلى مبحث الاستصحاب كما ان التصديق الفقهى موكول إلى محله. فنقول: توضيح المقام يتوقف على رسم امور الاول ان الشبهة تارة تكون حكمية واخرى موضوعية، اما الاولى فالشك تارة لاجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية، و (اخرى) لاجل الشك في شرطية شيئ أو جزئيته لها و (ثالثة) لاجل الشك في مانعية شيئ عنها، (ثم) الشك

في القابلية اما من جهة الشبهة المفهومية لاجمال المفهوم الواقع موضوعا للحكم كالشك في الكلب البحري هل هو كلب في نظر العرف، وانه هل يعمه موضوع الدليل أو لا واما من جهة اخرى، كما ربما يشك في الحيوان المتولد من حيوانين مع عدم دخوله في عنوان احدهما، مما يقبل التذكية

اولا، (ثم) الشك في المانعية اما لاجل وصف لازم واما لاجل حدوث وصف غير لازم كالجلل هذا كله في الشبهة الحكمية، (واما الشبهة الموضوعية) فتارة يكون سبب الشك كون الحيوان مرددا بينما يقبل التذكية ومالا يقبله، كتردده بين الغنم والكلب لاجل الشبة الخارجية، و (اخرى) يكون سببه تردد الجزء بين كونه من الغنم أو من الكلب أو تردده بين كونه من معلوم التذكية، أو من مشكوكها، أو تردده بين كونه جزءا لما علم تذكيته أو مما علم عدم تذكيته، و (ثالثة) يكون الشك لاجل الشك في تحقق التذكية خارجا مع عدم كونه مسبوقا بيد مسلم أو سوقه أو لم يكن في يده و سوقه بالفعل و (رابعة) يكون الشك لاجل طرو المانع بعد احراز المانعية، كما إذا قلنا بان الجلل مانع وشككنا في حصوله الثاني: ان التذكية التى تعد موجبة للحلية والطهارة فيها احتمالات فيحتمل ان يكون امرا بسيطا، أو مركبا خارجيا، أو امرا تقييديا، فعلى الاول فيحتمل احد امرين (احدهما) ان يكون بسيطا متحصلا ومسببا من امور ستة أي فرى الاوداج بالحديد إلى القبلة مع التسمية وكون الذابح مسلما والحيوان قابلا (ثانيهما) ان يكون امرا منتزعا منها موجودا بعين وجود منشأ انتزاعها، و (على الثاني) اعني كونه مركبا خارجيا فليس هنا الا احتمال واحد وهو ان يكون التذكية عبارة عن الامور الستة الماضية كما تقدم، و (على الثالث) اعني كون التذكية امرا متقيدا بامر آخر، فيحتمل احد امور ثلاثة، لانه اما ان بجعل التذكية نفس الامر المتحصل من الامور الخمسة متقيدا بقابلية المحل، أو يجعل امرا منتزعا منها متقيدا بالقابلية، أو بجعل نفس الامور الخارجية الخمسة متقيدا بها، ففى هذه الصور الثلاث، يكون التذكية امرا تقييديا، سواء كانت امرا متحصلا أو منتزعا أو مركبا خارجيا الثالث كل ما ذكرنا من الوجوه محتملات بادى النظر واما التصديق الفقهى فهو يحتاج إلى امعان النظر في ادلة الباب، فلو دل دليل على تعيين احد المحتملات ورفع الشبهة من جهة أو جهات فهو والا فالمرجع هو الاصول الموضوعية أو الحكمية

على اختلاف الموارد في جريانها، فالاولى عطف عنان الكلام إلى بيان الاصل في كل محتمل فنقول: لو كان الشك في كون الحيوان مذكى اولا، لاجل الشك في كونه قابلا للتذكية اولا سواء كانت الشبهة لاجل الشبهة المفهومية ام لا، ولم يدل دليل على كون كل حيوان قابلا للتذكية (فعلى ذلك) فهل يجرى اصالة عدم القابلية أو لا يجرى. ولقد بنى شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) على جريانها وكان (رحمه الله) مصرا عليه، وخلاصة مرامه مع توضيح منا، ان المحققين قد قسموا العرض إلى عارض الوجود وعارض المهية، وكل منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الاقسام اربعة واليك توضيحها بالمثال فنقول الزوجية عارضة لمهية الاربعة على وجه اللزوم كما ان عروض الوجود للمهية، يعد من الاعراض المفارقة لها على اشكال فيه، و اما القسمان الاخران اعني عارض الوجود اللازم، كموجودية الوجود بالمعنى المصدرى، ونورانيته ومنشائيته للاثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجسم، " واما القابلية " فلا

شك انها من العوارض اللازمة للوجود أو الموجود وليست من العوارض اللازمة للماهية، نعم يمكن ان يقال انه من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهية لكن بتبع الوجود حيث انه يفارق عن الماهية، فيفارقها لكن كل يعرضها ببركة الوجود كما هو الشأن في عامة العوارض الوجودية، إذا عرفت هذا فيمكن ان يقرر الاصل هكذا: ان القابلية كالقرشية من عوارض الوجود فان القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجي إلى القريش، كما ان القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لورود التزكية عليه، وبها يترتب الحلية والطهارة وعليه فلنا ان نشير إلى ماهية المرئة المشكوكة فيها ونقول ان ماهية تلك المرئة قبل وجودها لم تكن متصفة بالقرشية، ولكن علمنا انتقاض اليقين لعدم وجودها إلى العلم بوجودها ولكن نشك في انتقاض العدم في ناحية القرشية، وهكذا يمكن ان يقال في ناحية القابلية فنقول: ان الحيوان الكذائي (مشيرا إلى ماهيته) لم يكن قابلا للتذكية قبل وجوده، ونشك في انه حين تلبس بالوجود هل عرض له القابلية أو لا فالاصل عدم

عروضها نعم لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت القابلية من لوازم الماهية لم يكن وجه لهذا الاستصحاب لعدم الحالة السابقة، لكن الموضوع هو الماهية، والقابلية عارضة لها بعد وجودها فهذه الماهية قبل تحققها لم يكن متصفة بالقابلية بنحو السالبة المحصلة والاصل بقائها على ما هي عليه ولو صح جريانه لاغنانا عن استصحاب عدم التزكية لحكومته عليه حكومة الاصل السببي على المسببى ويكون حاكما على الاصول الحكمية عامة هذا غاية ما يمكن ان يقال في توضيح مقاله ويمكن الاشكال فيه بانه لو سلم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية على فرض غير صحيح، لا يصح التمسك باصالة عدم القابلية في المقام لان ما هو الموضوع للاثر الشرعي هو المذكى وغير المذكى، و اما القابلية وعدمها فليس كل واحد مصبا للحكم، واستصحاب كونه غير قابل لا يثبت كونه غير مذكى وان كان الشك في احدهما مسببا عن الاخر ولا يكفى مجرد كون الشك في احدهما مسببا عن الاخر بل يحتاج كون الترتب شرعيا واما المقام فليس الترتب شرعيا بل عقلي محض فان التعبد بانتفاء الجزء اعني القابلية يلازمه عقلا انتفاء الكل اعني التذكية لان القابلية لها دخالة في التذكية على احد الوجوه المتقدمة وسيوافيك في مبحث الاستصحاب ان الميزان في حكومة الاصل السببي على المسببى كون الاصل في ناحية السبب منقحا للموضوع بالنسبة إلى الكبرى الشرعية ولا يتم ذلك الا إذا كان الترتب بينهما شرعيا لا عقليا وسياتى توضيح المقال في الاستصحاب فظهر ان الاستصحاب الازلي لو كان صحيحا في حد نفسه لا يجرى في المقام لكونه من الاصول المثبتة. جولة حول العدم الازلي عند الشك في القابلية والتذكية توضيح هذا الاصل الذى لا اصل له يحتاج إلى بيان اعتبارات القضايا السالبة وقد استوفينا الكلام في الدورة السابقة في بيان مطلق القضايا موجبتها وسالبتها اهتماما لتوضيح المقصود غير انا لا نتعرض في هذه الدورة الا لبعض اقسامها المتصورة في المقام روما للاختصار، فنقول: ان الوجوه المتصورة في مجارى الاصول الازلية لا تتجاوز عن اربعة

الاول: السالبة المحصلة على نحو الهلية البسيطة كقولنا زيد ليس بموجود فمفادها سلب الموضوع، ففى مثل هذه القضية ليست حكاية حقيقية ولا كشف واقعى عن امر اصلا وليس لها محكى بوجه

لكن العقل يدرك بنحو من الادراك بطلان الموضوع وقولنا المعدوم المطلق لا يمكن الاخبار عنه لا يحكى عن امر واقعى بل ينبه على بطلان المعدوم وعدم شيئيته اصلا الثاني: القضية السالبة المحصلة بنحو الهلية المركبة كقولنا زيد ليس بقائم ففى مثلها قد يكون الموضوع محققا يسلب عنه المحمول، وقد يكون السلب بسلب الموضوع فلو كان لموضوعه وجودا، فله نحو حكاية لا لمحمولها، فيحكم العقل ان موضوعها غير متصف بالمحمول فيحكم به من دون ان يكون لعدم الاتصاف حقيقة خارجية، ومناط صدقه عدم اتصاف الموضوع بالمعنى المقابل للمعنى العدمي، واما إذا لم يكن لموضوعها تحقق، فليس للقضية حقيقة واقعية اصلا لا موضوعا ولا محمولا ولا هيئة وان كان ادراك هذا الامر بتبع امر وجودي ذهني يخترعه العقل، ولكنه يعد وسيلة لهذا الادراك أي ادراك ان الموضوع لم يكن متصفا بالمحمول الثالث: القضية الموجبة المعدولة والميزان في اعتبارها ان يكون للمعنى العدمي المنتسب إلى الموضوع نحو حصول في الموضوع كاعدام الملكات نحو: زيد لا بصير المساوق لقولنا: زيد اعمى، فمناط صدقه هو نحو تحقق للمعنى السلبي في الموضوع وثبوته له بنحو من الثبوت وهذا الاعتبار ليس في القضية السالبة المحصلة للفرق الواضح بين سلب شئ عن موضوع واثبات السلب له فان معنى الاثبات هو حصول الامر العدمي له، ومعنى السلب، سلب هذا الثبوت عنه، ولاجل ذلك يكون المعتبر من المعدولة، ما إذا كان للسلب نحو ثبوت بنحو العدم والملكة، كما مر، فيخرج قولنا: زيد لا عمرو، أو الجدار غير بصير - الرابع: الموجبة السالبة المحمول والميزان في اعتبارها توصيف الموضوع بما يدل على سلب الربط وهو من القضايا المعتبرة كما تحقق في محله. هذه هي الوجوه المتصورة في المقام وهناك وجه آخر سيوافيك بيانه ايضا

(فعلى ذلك) فما هو الموضوع لحرمة اكله، أو لما تراه المرئة بعد خمسين فهو غير حيض لا يخلو عن هذه الاقسام الماضية ولا بأس لبيان حال كل واحد منهما فنقول بعد مالا يكون المورد من قبيل الهليات البسيطة كما هو واضح ان كان سلب القرشية عن المرئة والقابلية عن الحيوان من قبيل السالبة المحصلة المركبة فح لابد ان يكون الموضوع للحرمة هو الحيوان سالبا عنه القابلية على نحو السلب التحصيلي الذى يجتمع مع عدم الحيوان، وهو غير صحيح جدا ومقطوع على بطلانه لوجهين (الاول) ان من المبرهن في محله توقف صدق الموجبات على وجود موضوعاتها خارجا أو ذهنا حسب احكامها ومحمولاتها (وعليه) فالحكم بالحرمة أو بقوله عليه السلام ما تراه المرئة الخ حكم ايجابي يمتنع ان يكون موضوعها شئ سلب عنه شئ بنحو قضية سالبة محصلة مع صدقها احيانا مع عدم موضوع لها، فقولنا الحيوان مسلوبا عنه القابلية أو المرئة مسلوبا عنها القرشية بنحو السلب التحصيلي المطلق يمتنع ان يكون موضوعا ليحرم أو لما تراه المرئة لصدق الموضوع مع عدم حيوان أو مرئة وعدم صدق المحمول الا مع وجود الحيوان والمرئة، فكيف يصلح للموضوعية، إذ كيف يحكم على الحيوان المعدوم بالحرمة أو على المرئة المعدومة بالرؤية، و (بالجملة) ان الحيوان الموجود إذا لم يكن قابلا كما يصدق عليه قولنا. إذا لم يكن الحيوان قابلا، كذلك يصدق هذه القضية على المعدوم من رأس، فان عدم القابلية تارة يكون بانتفاء الموضوع واخرى بانتفاء المحمول، فالاعم صدقا من حيث وجود الموضوع وعدمه كيف يقع موضوعا لحكم ايجابي (الحرمة والرؤية) مع انه لا يصدق الا مع بعض حالات الموضوع وان شئت قلت ان سلب شئ عن شئ قبل تحقق الموضوع ليس له واقع وانما هو من اختراع العقل لا كاشفية ولا مكشوفية في البين فقولنا هذه المرئة قبل تحققها لم تكن قرشية أو ان هذا الحيوان قبل تحققه لم يكن

قابلا للتذكية والان كما كان، ممالا معنى له لان هذه المرئة قبل تحققها لم تكن هذه وهذا الحيوان لم يكن هذا لا وجودا ولا مهية، ولا يمكن ان يشار اليهما حسا أو عقلا وانما يتوهم الواهمة ان لهذا المشار إليه هذية قبل تحققها فهذه المرئة قبل

وجودها لم تكن مشارا إليها ولا مسلوبا عنها شئ على نعت سلب شئ عن شئ، فالقضية المشكوكة فيها ليست لها حالة سابقة، وانما سابقتها في عالم الاختراع بتبع امور وجودية فان قلت: ان المرئة الكذائية قبل تحققها اما قرشية أو ليست بقرشية و هكذا الحيوان، لامتناع ارتفاع النقيضين، فإذا كذب كونها قرشية أو كونه قابلا، صدق انها ليست بقرشية، (قلت) فيه مضافا الي ان نقيض قولنا: انها قرشية ليس قولنا: انها ليست بقرشية على نعت سلب شئ عن شئ له واقعية، بل نقيضه اعم من ذلك ومن بطلان الموضوع وهو يلازم بطلان المحمول، ومفاد الهيئة، ان القرشية والقابلية من لوازم الوجود، أي يتصف به الموضوع بعد وجوده، فهى قبل وجوده لا قرشية، ولا ليست قرشية والحيوان لا قابل ولا ليس يقابل على معنى سلب شئ عن شئ وان صدق سلب المحصل بسلب الموضوع فسلب القرشية عن المرئة ليس سلبا حقيقيا بمعنى كونه حاكيا أو كاشفا عن واقعيته كما تقدم حتى يجئ حديث امتناع ارتقاع النقيضين الثاني: ان اخذ السالبة المحصلة جزءا للموضوع يستلزم التناقض في نفس جعل الموضوع موضوعا فان قولنا: المرئة مسلوبة عنها القرشية، مؤلف من موضوع (المرئة) ومن قضية سالبة محصلة التى يصدق مع عدم الموضوع، ومع ذلك كيف يمكن ان يقيد الموضوع بقيد يصدق حتى مع عدم وجوده، فان عدم القابلية يصدق مع عدم الحيوان كما تقدم، وما هذا الا تناقض في ناحية الموضوع. فان قلت: ان ما هو المنشأ للاثر انما هو السالبة المحصلة لكن في حال وجود الموضوع فاستصحاب عدم القابلية على نحو الاعم وان لم يترتب عليه الاثر حدوثا الا انه يترتب عليه الاثر بقاءا، واستصحاب ذلك العدم وان كان لا يترتب عليه الاثر حال عدم الحيوان، الا انه بعد العلم بوجود الحيوان وانتقاض العدم من ناحيته، ترتب الاثر عليه منضما إلى وجوده (قلت) مضافا إلى ما عرفت من عدم قضية حاكية عن نفس الامر قبل وجود الموضوع وانما يخترع الواهمة قضية كذائية وعليه لا يعقل وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة فيها ان المستصحب إذا كان عنوانا عاما، وكان

احد الفردين قطعي الارتفاع، فاستصحابه وانطباقه على الفرد المحتمل الاخر لا يصح الا على القول بالاصول المثبتة، فان عدم القابلية كما يتحقق في ضمن انتفاء الموضوع، كذلك يتحقق مع ارتفاع المحمول فإذا علمنا انتقاض العدم في ناحية الموضوع، فبقاء ذلك العدم بعد ذاك، يستلزم عقلا صدقه مع الفرد الاخر اعني السالبة بانتفاء المحمول، وما هذا الا اثبات للفرد الخاص باستصحاب العام وهو من الاصول المثبتة نظير استصحاب بقاء الحيوان الجامع بين الفيل والبق واثبات آثار الفيل وبالجملة لو كان موضوع الحكم المرأة الموجودة أو في حال وجودها وكانت القضية المتيقنة المرأة الغير الموجودة أو في حال عدم الوجود مع الغض عن بطلان ذلك كما مر كان اجراء الاصل لاثبات الحكم لها في حال الوجود مثبتا واما لو كان الموضوع المرأة الموجودة سالبة عنها القرشية سلبا محصلا بمعنى ان الموضوع احد قسمي السالبة المحصلة واريد استصحابه فلا حالة سابقة له لان القرشية واللا قرشية من لوازم الوجود ولم

يكن في زمان وجود المرأة معلوما مسلوبا عنه القرشية. واما الوجه الثالث اعني اخذ القضية جزءا على نحو الموجبة المعدولة كقولنا الحيوان الغير القابل للتذكية، أو المرئة القرشية على نحو التوصيف أو الوجه الرابع اعني كون القضية جزءا للموضوع على نحو الموجبة السالبة المحمول اعني المرئة التى لم تكن قرشية، أو الحيوان الذى ليس قابلا للتذكية وقد تقدم ملاك اعتبار ذاك القسم وحاصله: اعتبار قضية سالبة محصلة نعتا لموضوع، حتى يصير ما يدل على سلب الربط نعتا له ويصير المفاد اخيرا ربط السلب - فعدم جريان الاستصحاب على هذين الوجهين اوضح لعدم الحالة السابقة، فلان اتصاف شئ بشئ فرع ثبوته فاتصاف الحيوان بغير القابلية، أو بانه الذى لم يكن قابلا فرع وجود للموصوف، والحيوان الذى نشك في قابليته، لم يكن بقيد الوجود موردا لليقين السابق، بل هو من اول حدوثه مشكوك القابلية وعدمها، و (بالجملة) فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو (السالبة المحصلة) وهو ليس موضوعا للحكم، وما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان

الواقع بايدينا لم يكن في زمان من ازمنة وجوده موردا للعلم بانه غير قابل حتى نستصحبه، اضف إلى ذلك ما تقدم ان استصحاب العنوان العام الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل الا على القول بالاصل المثبت، فان استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقائه في ضمن الفرد الاخر، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد، (نعم) لو كان لنفس العام اثر، يترتب به كما لا يخفى فظهر ان اصالة عدم القابلية في الحيوان كاصالة عدم القرشية في المرئة ليس لها اساس من غير فرق بين كون الشك في القابلية لاجل الشبهة المفهومية أو غيرها كما تقدم ومع عدم جريانها يكون المرجع هو اصالة عدم التذكية (١) جولة حول اصالة عدم التذكية ان التذكية ان كانت امرا مركبا خارجيا ككونها نفس الامور الستة الخارجية فاصالة عدمها غير جارية، بعد وقوع الامور الخمسة على حيوان شك في في قابليته، لسقوط اصالة عدم القابلية، وعدم كون التذكية امرا مسبوقا بالعدم لكونها عبارة عن الامور الخارجية، والمفروض حصول خمسة، وعدم جريان الاصل في السادس منها (فح) يكون المرجع اصالة الحل والطهارة، هذا كله إذا كانت امرا مركبا واما إذا كانت امرا بسيطا محضا متحصلا من ذلك الامور أو اعتبارا قائما بها، أو بسيطا مقيدا أو مركبا تقييديا، فاصالة عدم التذكية جارية مع الغض عن الاشكال المشترك، اما إذا كانت امرا بسيطا متحصلا من الامور الخارجية فواضح لانه مسبوق بالعدم قبل تحقق الامور الخارجية والآن كما كان، واختلاف منشأ الشك واليقين لا يضر به، وكذلك إذا كانت امرا بسيطا منتزعا، لان هذا الامر الانتزاعي الموضوع للحكم وان كان على فرض وجوده يتحقق بعين منشأ انتزاعه لكنه مسبوق بالتحقق، واما

---

(١) وههنا وجه آخر وان شئت فاجعله خامس الوجوه، وهو اخذ السالبة المحصلة جزءا للموضوع مع تقييدها بوجود الموضوع، ويعلم حكمه عما اوضحه الاستاذ (دام ظله) في الوجوه السابقة - المؤلف (*)

إذا كانت امرا مركبا تقييديا سواء كانت بسيطة متحصلة مقيدة أو منتزعة من الامور الخمسة متقيدة بقابلية المحل أو مركبة منها

ومتقيدة بالقابلية فجريان اصالة عدم التذكية لا مانع لها لان المتقيد بما انه متقيد مسبوق بالعدم ومشكوك تحققه والفرض ان موضوع الحكم متقيد. وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض اعاظم العصر (قدس سره) من ان التذكية إذا كانت نفس الامور الخمسه وكانت قابلية المحل شرطا للتأثير ولها دخالة في تأثير الخمسة لا تجرى اصالة عدم التذكية بل المرجع هي اصالة الحل والطهارة (وجه الضعف) ان دخالة القابلية في التأثير عبارة اخرى عن تقييد موضوع الحكم به، فالموضوع للحلية والطهارة الواقعيتين، هو الامور الخمسة المشترط بالقابلية، وهذا المعنى المتقيد المشترط مسبوق بالعدم، واختلاف منشأ الشك واليقين ممالا يمنع عن جريان الاستصحاب وهذا ممالا اشكال فيه انما الاشكال في جريان اصالة عدم التذكية مطلقا بسيطة كانت أو لا، وهو ان حقيقة التذكية التى هي فعل المذكى عبارة عن ازهاق الروح بكيفية خاصة وشرائط مقررة وهى فرى الاوداج الاربعة مع كون الذابح مسلما، و كون الذبح عن تسمية والى القبلة مع آلة خاصة وكون المذبوح قابلا للتذكية (١) وعدم هذه الحقيقة بعدم الازهاق بالكيفية الخاصة والشرائط المقررة، ولا اشكال في ان هذا الامر العدمي على نحو " ليس " التام ليس موضوعا للحكم الشرعي، فان هذا المعنى العدمي متحقق قبل تحقق الحيوان وفى زمان حيوته، ولم يكن موضوعا للحكم وما هو الموضوع عبارة عن الميتة وهى الحيوان الذى زهق روحه بغير الكيفية الخاصة بنحو الايجاب العدولى، أو زهوقا لم يكن بكيفية خاصة على نحو " ليس " الناقص

---

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ ذكر احتمالات عديدة للتذكية ومقابلها، واوضح ما هو الموضوع للحل والطهارة ومقابليه، ولما كان التصديق الفقهى محتاجا إلى تنقيح هذه الوجوه بالمراجعة إلى مصادرها، اسقطنا كل ما افاده عند طبع هذه الاوراق روما للاختصار - المؤلف (*)

أو الموجبة السالبة المحمول، وهما غير مسبوقين بالعدم فان زهوق الروح لم يكن في زمان محققا بلا كيفية خاصة، أو مسلوبا عنه الكيفية الخاصة فما هو موضوع غير مسبوق بالعدم، وما هو مسبوق به ليس موضوعا له، واستصحاب النفى التام لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصة الا على الاصل المثبت، هذا مضافا إلى الاشكال في مثل تلك القضايا السالبة. ثم ان المحقق صاحب المصباح فصل في تعليقته ومصاحه بين الاحكام في المقام فقال: ان مقتضى القاعدة هو التفكيك بين الاثار، فما كان منها مترتبا على عدم كون اللحم مذكى كعدم الحلية، وعدم جواز الصلوة فيه، وعدم طهارته وغير ذلك من الاحكام العدمية التى تنتزع من الاحكام الوجودية التى تكون التذكية شرطا في ثبوتها، فيترتب عليه فيقال: الاصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذى زهق روحه فلا يحل اكله ولا الصلوة فيه، ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة، واما الاثار المترتبة على كونه غير مذكى كالاحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات، كحرمة اكله أو نجاسته، أو تنجيس ملاقيه، أو حرمة الانتفاع ببيعه أو استعماله في سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين وغير ذلك من الاحكام المتعلقة بعنوان الميتة أو كونه غير مذكى، فلا " انتهى " ولا يخفى ما فيه لان موضوع جواز الصلوة والحلية و غيرهما هو المذكى أي الحيوان الذى زهق روحه، بالاسباب المقررة الشرعية فح ان اراد بالاصل المذكور استصحاب نفى تعلق التذكية على نحو السلب التحصيلي الاعم من وجود الموضوع فهو غير مفيد لانه بهذا المعنى العام ليس موضوعا لحكم من الاحكام وان اراد به اصالة عدم تعلقها على الحيوان الموجود الذى زهق روحه بنحو السلب التحصيلي عن الموضوع المحقق

فيقال ان الاصل في الحيوان الذى زهق روحه ان يكون بلا تعلق اسباب شرعية فلا حالة سابقة له وان اراد استصحاب عدم تحقق التذكية بنحو السلب الاعم التحصيلي لنفى الاحكام المذكورة بعد زهوق روحه فيرد عليه: ان استصحاب العنوان العام الذى يتحقق في ضمن افراد طولية أو عرضية، لا يوجب الا ترتيب آثار ذلك العنوان، دون آثار الفرد الذى من مصاديق ذلك

العنوان، فانه بالنسبة إلى آثار الفرد من الاصول المثبتة، الا ترى ان استصحاب بقاء الحيوان المردد بين البق والفيل بعد سنة، لا يثبت الا آثار ذلك العنوان، لا ما هو اثر للفرد الطويل العمر من الحيوان، ومثله المقام فان عدم تحقق التذكية يصدق تارة مع ما إذا لم يكن حيوان في البين، واخرى ما إذا كان ولكنه بعد حى ياكل ويمشى، و ثالثة إذا زهق روحه ولكن لا بالاسباب المعينة المقررة في شريعة الاسلام، فهو صادق مع عدم الحيوان، ومع وجوده، بوصف الحيوة، ومع زهوق روحه لا بالاسباب المقررة (فح) فما هو الموضوع لتلك الاحكام الوجودية التى نريد رفعها برفع اسبابها، ليس مطلق عدم التذكية بقول مطلق حتى مع عدم وجوده، أو كونه حيا لعدم الموضوع في الاول وكونه طاهرا في زمن الحيوة، وعدم الدليل على عدم الحلية في حالها بل الموضوع هو الفرد الثالث، فما هو الموجب لعدم الحلية والطهارة انما هو زهوق الروح لا بالالات والشرائط المقررة، كما ان الموجب لهما هو وجود التذكية بالنحو المذكور. (فح) فانطباق ذلك المستصحب على الفرد الثالث عقلي محض، للعلم بوجوده وزهوقه فيتعين الثالث، وهذا هو المراد بالمثبتية وان شئت قلت: جر العدم المحمولي الذى يجتمع مع عدم الموضوع إلى، زمان حياته لا يثبت العدم الرابط اعني كون هذا الحيوان لم يتعلق به التذكية مع شرائطها و (توهم) ان العدم المحمولي وان لم يكن ذا اثر حدوثا، أي فيما إذا تحقق في ضمن الفردين الاولين (على مسامحة في عدمها فردا للعدم) الا انه ذو اثر بقاءا أي فيما إذا تحقق في ضمن الفرد الثالث، (مدفوع) بانه خلط بين اثر نفس العام واثر الفرد فان الحلية والطهارة من آثار الحيوان الذى وردت عليه التذكية بشرائطها والغرض من الاستصحاب هو رفع تلك الاثار برفع اسبابها، والعدم المحمولي ان اريد منه رفع الاثار ولو مع عدم موضوعه أو لعدم زهوق روحه فليس بمفيد، لما تقدم و ان اريد رفعها باعتبار الفرد الثالث فانطباقه عليه بعد العلم بانتفاء الاولين عقلي محض. هذا كله فيما إذا كان منشأ الشك، الشك في قابلية الحيوان للتذكية، سواء كانت

الشبهة من جهة الاشتباه المفهومى أو لا - ولنختم البحث ببيان الشبهة الموضوعية اصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية اما الشبهة الموضوعية سواء كان مصب الشك نفس الحيوان بان يشك في ان هذا الحيوان هل ذكى أو لا، أو كان اجزائه كما لو شك في ان الجزء الفلاني (الجلد) هل هو ماخوذ من المذكى أو غيره أو من مشكوكه مما هو محل الابتلاء على القول بشرطية الابتلاء في تأثير العلم الاجمالي ففى جريان اصالة عدم التزكية مطلقا أو التفصيل بين الصور اشكال، وما نذكره من النقض والابرام مع قطع النظر عن الاشكال السيال الذى يعم عامة الصور حكمية كانت أو موضوعية، ولا باس ان نشير إلى صورها الاولى: لو ذبح الحيوان وشككنا في وقوع التذكية عليه اولا أو اللحم المطروح في الطريق المأخوذ من حيوان شك في تذكيته، وهذا ما تسالم فيه القوم على جريان الاصل، والحق معهم إذا اغمضنا النظر عن الاشكال السيال. الثانية الجزء

المأخوذ من احد حيوانين نعلم ان احدهما المعين مذكى، و الاخر غير مذكى ولكن نشك في ان هذا الجزء هل هو مأخوذ من هذا أو ذاك، فان قلنا ان التذكية من اوصاف الحيوان وعوارضه وان الموصوف بها وبعدمها، انما هو نفس الحيوان وانما تنسب إلى الاجزاء بتبع الحيوان، فالجزء بما هو هو لا مذكى ولا غير مذكى فلا شك في خروج الجزء من مصب الاصل، فيسقط اصالة عدم التذكية في الجلود واللحوم المتخذة من احد حيوانين نعلم حالهما تعينا، ويرجع إلى اصالتي الحلية والطهارة، وان قلنا باتصاف الجزء بالتذكية حقيقة، وان التذكية يرد على الجزء والكل عرضا لا تبعا، فاصالة عدم التذكية محكمة في الجزء مع لغض عن الاشكال السيال. الثالثة: تلك الصورة ولكن اشتبه المذكى بغيره، ولم يكن في المقام طريق إلى تشخيصهما ويتصور ذلك على وجوه: فان الحيوانين اما ان يكونا في مورد الابتلاء أو كان كل واحد خارجا عن محل الابتلاء أو كان المتخذ منه داخلا والاخر

خارجا، أو بالعكس فهنا صور اربع. الاول: إذا كان الحيوانان في محل الابتلاء، فان قلنا بان المانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي هو المخالفة العملية، وانه لولا المخالفة، لما كان مانع من جريانه فيجرى الاصل في الحيوانين، ويحكم بالجزء ايضا بعدم التذكية لعدم لزوم مخالفة عملية في المقام من اجتناب كلا الحيوانين، واما لو قلنا بعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي لانصراف الادلة أو لاجل تناقض الصدر مع الذيل، أو قلنا بانه يجرى ولكنه يسقط بالتعارض (فح) لو اخترنا ان الشك في تذكية الجزء ناش ومسبب عن تذكية الكل، بحيث يكون الاصل الجارى في ناحية الجزء في طول الاصل الجارى في جانب الكل كالملاقي (بالكسر) بالنسبة إلى الملاقى فلا شك ان حكم الجزء هنا كحكم الملاقى (بالكسر) فيخرج السبب عن مصب الاصل (سواء كان الاصل عدم التذكية، أو الطهارة والحلية)، اما لعدم جريانه أو لسقوطه بالتعارض، فيصل النوبة إلى الاصل الجارى في ناحية المسبب و (بما) ان التذكية وعدمها وصفان للحيوان لا لاجزائه، فما هو غير المذكى (زهق روحه بلا كيفية خاصة) عبارة عن الحيوان، كما ان المذكى عبارة عن الحيوان المذبوح بالشرائط الشرعية واما الحكم بنجاسة الاجزاء وحرمتها أو طهارتها وحليتها انما هو من جهة انما اجزاء للمذ كى أو لغير المذكى (فح) يسقط اصالة عدم التذكية في ناحية المسبب (الجزء) فيصل النوبة إلى اصول حكمية من اصالتي الطهارة والحلية لولا منجزية العلم الاجمالي و معها لابد من الاجتناب. الثاني: إذا كان الحيوانان خارجين من محل الابتلاء فان قلنا ان الخروج عن محل الابتلاء يوجب عدم فعلية الحكم وعدم صحة جريان الاصل فيه كما هو المشهور بين المتأخرين وسيوافيك في محله كونه خلاف التحقيق، فالاصل وان كان غير جار في الحيوان الذى لم يتخذ منه لعدم ترتب اثر عليه، الا ان الحيوان المتخذ منه هذا الجزء وان كان خارجا عن محل الابتلاء الا انه يجرى الاصل فيه لانه غير خال عن الاثر باعتبار جزئه الداخل في محل الابتلاء

الثالث: ما لو كان المأخوذ منه خارجا وغير المأخوذ داخلا في محل الابتلاء فيجرى الاصل في غير المأخوذ بلا اشكال لوقوعه في محل الابتلاء، وكذا في المأخوذ الخارج عن الابتلاء، لوقوع جزئه موردا للتكليف والابتلاء، فالاصل الجارى في ناحية الكل غير خال عن الاثر، وان شئت قلت: ان التفصيل الجارى في الشق المتقدم حسب

اختلاف المباني في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي جار في المقام لان خروج المأخوذ منه عن محل الابتلاء غير مؤثر بل خروجه كلا خروجه لكون جزئه واقعا موردا للابتلاء، فيتصور فيه التفصيل المتقدم بين المباني فتذكر الرابع: عكس الشق المتقدم بان كان المأخوذ منه داخلا في محل الابتلاء وغير المأخوذ خارجا، فحكمه واضح لما مر بل لا علم اجمالي بالتكليف الفعلى اصلا لخروج احد الطرفين عن محل الابتلاء، فصار الداخل كالشبهة البدئية، فيجرى فيه الاصل ويحكم الجزء بالحرمة والنجاسة، هذا كله مع الغض عن الاشكال السيال (هذه هي الاقسام الاربعة التى كلها من شقوق الصورة الثالثة فبقى في المقام صورة رابعة لا باس بالاشارة إليها تكميلا للغرض) الصورة الرابعة: الشك في جزء من الحيوان بانه مأخوذ من الحيوان المشكوك تذكيته أو من المعلوم تذكيته أو المعلوم عدم تذكيته كالجلود التى صنعت في بلاد الكفر مما هي مشتبهة بين الجلود التى نقلت من بلاد المسلمين إليهم، فصنعوا ما صنعوا ثم ردت إليهم بضاعتهم، وبين غيرها مما هو من جلود ذبائحهم أو مما هو مشكوك تذكيته، ففى هذه الصورة لا تجرى اصالة عدم التذكية على القول بان التذكية و اللا تذكية انما تعرضان الحيوان لا اجزائه فلا يجرى الاصل بالنسبة إليها، واما بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ منه بعنوانه المبهم بان يقال الاصل عدم تذكية ما اخذ الجزء منه فلا يجرى ايضا لكونه من قبيل الشبهة المصداقية لدليل الاصل فان المأخوذ منه امره دائر بين المعلوم والمشكوك، فان اخذ من المعلوم تذكيته، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين والا فيكون من نقض اليقين بالشك مضافا إلى ان جريان الاصل فيه لا يثبت كون الجزء منه

هذا تمام الكلام في توضيح هذا الاصل وقد عرفت ان المهم في المقام رفع غائلة الاشكال السيال وهو بعد باق بحاله، ثم انا قد ذيلنا البحث في الدورة السابقة بالبحث عن التفصيل الظاهر من بعض الاساطين بين الطهارة والحلية واردفناه بنقل بعض التوجيهات المنقولة عن شارح الروضة، وعن بعض الاعاظم (قدس سره) وما فيه، ولكن الاولى عطف عنان البحث إلى بقية التنبيهات التنبيه الثاني لا اشكال في حسن الاحتياط ومحبوبيته عند العقل المدرك لحسن الاشياء وقبحها من غير فرق بين العبادات وغيرها ضرورة اتحاد الملاك فيهما. (نعم) ربما يقال بعدم امكان الاحتياط في العبادات بوجهين (الاول): ما افاده الشيخ (رحمه الله) من ان العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا أو اجمالا، مع انه لا علم في الشبهات البدئية فلا يمكن الاحتياط. وان شئت قلت: انه يشترط في صدور الشئ عن الشخص على وجه العبادة، هو اتيانها متقربا إلى الله على وجه القطع واليقين، فان قصد الامر والانبعاث عن بعث المولى، وان لم نقل بشرطيته، الا انه لا مناص عن القول بان عبادية الشئ يتقوم باتيانه متقربا إليه تعالى، وهو لا يحصل الا بالجزم بانه عبادة وبعبارة اوضح: ان العبادة متقومة بقصد التقرب، وفى الشبهات البدئية اما ان يقصد ذات الشئ بلا قصد التقرب، أو ذات الشئ مع قصد التقرب، أو ذات الشئ مع احتمال التقرب، و الاول خلف، والثانى ممتنع لان القصد الحقيقي لا يتعلق بالامر المجهول المشكوك فيه، والثالث غير مفيد لان الاتيان باحتمال التقرب غير الاتيان بقصده، والذى يعتبر فيها قصده لا احتماله. والجواب: ان ذلك يرجع إلى اعتبار الجزم في النية ولا دليل على اعتباره لا من العقل ولا من النقل، (اما الاول) فلانه لا يعقل ان يتجاوزه الامر عما تعلق به ويبعث إلى غير ما تعلق به، والمفروض ان ما وقع تحت دائرة الطلب ليس الا ذات العمل ونفس الفعل فشرطية امر آخر يحتاج إلى دليل و (اما الثاني) فالدليل الوحيد هو

الاجماع على انه يشترط في العبادات الاتيان بالعمل لله تعالى، واما العلم بانه عبادة والجزم في النية فليس مصبا للاجماع، (والحاصل) ان ما دل عليه ضرورة الفقه و المسلمين، انه يشترط ان يأتي المكلف باعماله. لوجه الله، وهو حاصل عند اتيانه بعنوان الاحتياط، ضرورة ان داعى المحتاط في اعماله كلها هو طلب رضاء الله ومرضاته. الثاني: ان المطلوب في باب العبادات هو تحصيل عنوان الاطاعة والامتثال والبعث عن انبعاث المولى، إذ لو اتاه بدواعى اخر لما اطاع وامتثل وان اتى بمتعلق الامر و (عليه) فصدق هذا العنوان يتوقف على العلم بالامر حتى ينبعث بامره واما إذا احتملنا وجود الامر فهو غير منبعث عن بعث المولى بل عن احتمال البعث وهو غير كاف في صدق الاطاعة، ويرشدك إلى ان الباعث (ح) هو الاحتمال الموجود في الذهن لا عن الامر الواقعي، هو ان الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه والرجل المحتاط ياتي بالمحتمل في كلتا الصورتين، فليس الباعث سوى الاحتمال لعدم الامر فيما إذا لم يطابق الاحتمال. فان قلت: ان الباعث دائما انما هو الصورة المتصورة في الذهن، لا نفس الامر الواقعي، ضرورة ان انبعاث القاطع ليس عن نفس البعث، بل عن القطع بالامر، بدليل انه ربما يخالف قطعه الواقع مع انه ياتي بالمقطوع، فلو كان علة الانبعاث هو الوجود الواقعي للامر، لكان لازمه عدم الانبعاث عند كون القطع جهلا مركبا قلت: فيه خلط واضح ضرورة ان القطع مرآة للواقع وطريق إليه، فلو طابق الواقع يصير الواقع معلوما لغرض وينالة المكلف نيلا بالعرض، وبذلك يصح انتزاع الاطاعة والامتثال للامر الواقعي و (هذا) بخلاف ما إذا خالف، فبما انه تخيل يكون الانبعاث عن نفس القطع، ولا يعد عمله عند العقلاء عملا اطاعيا والاطاعة والعصيان امران عقلائيان، ونحن نرى انهم يفرقون بين تطابق القطع و تخالفه، (اما صورة الاحتمال) فليسا فيه انكشاف ولا دلالة ولا هداية فلا يمكن انتزاع

الاطاعة. عن الانبعاث، الناشئ من الاحتمالات، ولا يقال انه اطاع امر المولى وامتثله وانبعث عنه مع جهله باصل وجوده وثبوته: هذا غاية تقرير منا بهذا الوجه، ومع ذلك فغير وجيه إذ لم يدل دليل على لزوم الانبعاث عن البعث، ولا لزوم قصد الامر المتعلق به سوى الاجماع المحكى عن بعض المتكلمين، مع عدم حجية الاجماع، محصله ومنقوله، في هذه المسائل العقلية (وان شئت قلت) ان الاطاعة امر عقلائي ولا اشكال عند العقلاء من ان العبد إذا اتى بالمحتمل يكون مطيعا للمولى إذا طابق الواقع ويعد ذلك نحو اطاعة و امتثال اضف إلى ذلك ان الانبعاث مطلقا ليس من البعث بل البعث التشريعي له دعوة تشريعية وبعث ايقاعى إلى العمل. واما الانبعاث بها والتحرك حسب تحريكه فلا يحصل الا بعد تحقق امور في النفس كحب المولى أو معرفته أو الخوف من عقابه أو الطمع في ثوابه إلى غير ذلك من المبادى حسب اختلاف العباد. تصحيح عبادية الشئ باوامر الاحتياط لو قلنا بعدم امكان الاحتياط مع احتمال الامر، فهل، يمكن تصحيح عبادية الشئ لاجل اوامر الاحتياط، فيقصد المكلف الامر الاحتياطى المتعلق با العبادة، اولا " التحقيق " هو الثاني، لان احتمال شمول ادلة الاحتياط للشبهات الوجوبية فرع امكان الاحتياط فيها وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها، ومع ذلك فكيف يحتمل اطلاق ادلة الاحتياط لها ولغيرها و (الحاصل) ان قصد الامر الاحتياطى جزما عند الاتيان بالشبهات الوجوبية فرع صدق الاحتياط فيها قبل الامر، مع ان امكان الاحتياط فيها موقوف على قصد امره، بحيث لولا هذا القصد لما صح ان يقال ان هذا العمل احتياط في العبادة و (بعبارة

اوضح) تعلق اوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة يتوقف على امكانه فيها، ولو توقف امكانه عليه يلزم توقف الشئ على نفسه. فان قلت: انما يتعلق اوامر الاحتياط بذات العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب

أو مع قطع النظر عن الاتيان بداعي احتمال الامر (قلت): ان انطباق عنوان الاحتياط على ذات العمل، لا يوجب كون ذات العمل متعلقا للامر، لما مر مرارا من ان انطباق عنوان على شئ لا يوجب تعدى الامر عن متعلقه، إلى عنوان آخر يعد منطبقا (بالفتح) له و تجد تفصيل هذا الموضوع في مبحث الترتب، (وعليه) فلا يعقل تعلق الامر الاحتياطي المفروض تعلقه في لسان الدليل بعنوان الاحتياط، بنفس الفعل المشكوك وجوبه، والالزم تجافى الامر عن متعلقه بلا ملاك، وتخلف الارادة عن المراد ويشهد لما ذكرنا: اختلافات كيفية الاحتياط في الواجبات والمحرمات فالاحتياط في الاول بالاتيان، وفى الثاني بالترك، فلو تعلق الامر المتعلق بعنوان الاحتياط بذات العمل لزم ان يكون قوله: فاحتط لدينك، تارة بعثا إلى الفعل واخرى زجرا عنه لان المفروض وقوع نفس هذه الافعال محطا للخطاب دون عنوان الاحتياط، و (هذا) بخلاف القول بان الامر متعلق بنفس عنوان الاحتياط، (غاية الامر) ان امتثال الامر الاحتياطى يختلف عند العقل في الواجبات والمحرمات مع ان تعلق الامر بالاحتياط بذات العمل خروج عن الاحتياط فان الاحتياط في التعبديات اتيانها بعنوان احتمال التعبدية ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) تصدى لتصحيح العبادات باوامر الاحتياط، ونحن قد اوردنا مثل هذا البيان عنه (قدس سره) عند البحث عن اجتماع الامر والنهى وعليه فلا ملزم لذكره مع ما فيه فراجع القول في مفاد اخبار من بلغ (١) ومما يؤيد امكان الاحتياط في التعبديات بل من ادلته، اخبار هذا الباب، فان تلك الاخبار تدل على ان تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما في صحيحة هشام أو السماع كما في بعض آخر منها، و (عليه) فمهما بلغه أو سمعه وعمل على وزانه رجاء ان رسول الله قد قاله فيثاب وان كان رسول الله لم يقله، فهذه الاخبار اقوى شاهد على انه لا يشترط في تحقق الاطاعة، الجزم بالنية ولا قصد الامر في تحقق الاطاعة، إذ الثواب الذى يصل إليه عند المطابقة، ليس الا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحة وبالجملة ان الظاهر منها ان العمل المأتى به رجاء ادراك الواقع والتوصل إلى

(١) قد جمع الشيخ المحدث الاكبر عامة روايات الباب في مقدمات الوسائل (المؤلف) (*)

الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع، ويستوفى المكلف نفس الثواب الواقعي، وان لم يصادف الواقع يعطى له مثل ثواب الواقع تفضلا، ولو كان الاتيان باحتمال الامر لغوا أو تشريعا، لما كان له وجه، و (الحاصل) ان مقتضى اطلاق البلوغ والسماع امكان الاحتياط وعدم لزوم الجزم واليقين بالصدور أو الحجية، والا فلو كان شرطا لما كان جهة لاعطاء ثواب نفسي، لعدم الاتيان بالعمل الصحيح القول في مفاد تلك الاخبار ومجمل القول فيه، ان الظاهر من اخباره ان وزانها وزان الجعالة، بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعقبه كل من اراد، فكما ان تلك، جعل معلق على رد الضالة فهذا ايضا جعل متعلق على الاتيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب. توضيحه: ان

غرض الشارع لما تعلق على التحفظ بعامة السنن والمستحبات ويرى ان الاكتفاء في طريق تحصيلها على الطرق المألوفة، ربما يوجب تفويت بعضها، فلاجل ذلك توصل إلى مراده بالحث والترغيب إلى اتيان كل ما سمع عن الغير الذى يحتمل كونه مما امر به رسول الله، واردف حثه باستحقاق الثواب وترتب المثوبة علي نفس العمل، حتى يحدث في نفس المكلف شوقا إلى الاتيان، لعلمه بانه يثاب بعمله طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل - خالف أو وافق، ليس الا لاجل التحفظ على المستحبات الواقعية، كما ان الغرض في باب الجعالة متعلق برد الضالة، لكن يرى المولى ان الخطاب الشخصي والخطاب الخصوصي بين فرد وفردين. ربما لا يحصل الهدف، فلاجله يخاطب العموم تحفظا علي الواقع. وان شئت فعبر: كما ان قول القائل من رد ضالتي فله كذا جعل معلق علي رد الضالة، فهذا جعل معلق علي اتيان العمل بعد البلوغ أو السماع برجاء الثواب وانما جعل الثواب على ذلك حثا على اتيان كلية مؤديات الاخبار الدالة على السنن

لعلم الشارع بان فيها كثيرا من السنن الواقعية، فلاجل التحفظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وآله نظير قوله تعالى ما جاء بالحسنة فله عشر امثالها حيث جعل تضاعف الاجر للحث على الاتيان بالحسنات، فلادلة الباب اطلاق بالنسبة إلى كل ما بلغ بسند معتبر أو غيره. ومما ذكرنا يظهر ان استفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل غايته للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات وبين ترتب الثواب على الشئ لاجل ادراك المكلف ما هو الواقع المجهول كما في المقام كما ان جعل الثواب على المقدمات العلمية لاجل ادراك الواقع لا يلازم كونها امورا استحبابية، وكما ان جعل الثواب على المشى في طريق الوفود إلى الله أو إلى زيارة الامام الطاهر (الحسين بن على) (عليهما السلام) لاجل الحث الي زيارة بيته أو امامه، لا يلازم كون المشى مستحبا نفسيا، وقس عليه كل ما يقع في ذهنك من امثال ذلك نعم يمكن المناقشة في المثالين بان في المشى خصوصية زيادة التخشع والتواضع لله تعالى زائدة على المقدمية واظنك إذا لاحظت روايات الباب من اولها إلى آخرها تقف على ان الهدف منها هو التحفظ على الواقع بجعل الثواب على كل ما بلغ أو سمع من دون صيرورته مستحبا نفسيا مع كونه غير مستحب واقعا ولو قلنا بان مفادها التفضل على العامل لئلا يضيع عمله وتعبد لما دلت على الاستحباب كما لا يخفى. واما ما افاده المحقق الخراساني (قدس سره) من انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب لظهوره في ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذى بلغ عن النبي صلى الله عليه وآله انه ذو ثواب، فغير تام، لان ترتب الثواب على الشئ (تارة) لاجل كونه محبوبا نفسيا، و (اخرى) لاجل التحفظ على ما هو محبوب واقعا وفى مثله لا يصير العمل مستحبا بذاته ولا يسمى مستحبا اصطلاحا ويليه في الضعف بل اضعف منه ما افاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) فانه بعدما ذكر الاحتمالات الموجودة في مفاد الاخبار، اختار ثانيها فقال: ان الجملة

الخبرية بمعنى الانشاء وفى مقام بيان استحباب العمل، ويمكن ان يكون ذلك على احد وجهين (احدهما) ان تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته سواء كان واجدا لشرائط الحجية اولا كما

هو الظاهر فيكون مفاد الاخبار مسألة اصولية هي حجية الخبر الضعيف، ومخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة والعدالة في الراوى. ان قلت: ان النسبة بينهما عموم من وجه حيث ان ما دل على اعتبار الشرائط يعم القائم على الوجوب والاستحباب، واخبار من بلغ تعم الواجد للشرائط وغيره وتختص بالمستحبات فيقع التعارض بينهما (قلت) مع امكان ان يقال: ان اخبار من بلغ ناظرة إلى الغاء الشرائط فتكون حاكمة على ما دل على اعتبارها، ان الترجيح لها بعمل المشهور بها، مع انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط عليها لم يبق لها مورد بخلاف تقديمها عليها فان الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها بل يظهر من الشيخ اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات ولكن الانصاف خلافه، إلى ان قال ولا يبعد ان يكون هذا اقرب كما عليه المشهور (انتهى كلامه) وفى كلامه مواقع للنظر اما اولا: فلان مساق الاخبار كما هو غير خفى على من لاحظه ليس اعطاء الحجية،، فان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف وان المؤدى هو الواقع، وهو ينافى مع فرض عدم صدور الحديث كما هو صريح قوله (ع) وان كان رسول الله لم يقله، وان شئت ان تعرف التنافى فعليك بالجمع بين لسان الاخبار ولسان الحجية فتراه امرا باردا غير متناسب فلو قال القائل: ما ادى عنى فعنى يؤدى وان لم يكن المؤدى عنى ولم يصدر عنى كان كلاما مستهجنا متناقضا وهذا شاهد على عدم كون الحديث في هذه المقامات وثانيا ان ما افاده: من ان اخبار الباب معارضة أو مخصصة لما دل على حجية قول الثقة في غير محله جدا لعدم التنافى بينهما حتى ينجر الامر إلى التعارض أو التخصيص، إذ لا منافات بين ان يكون خبر الثقة حجة، ومطلق الخبر حجة في المستحبات وما دل على حجية قول الثقة سوى آية النبأ غير دال على

عدم حجية قول غيره، وان شئت فلاحظ آية النفر، والسؤال، والاخبار الواردة في المقام، وما دل على عدم اعتبار قول خبر الفاسق أو غير الثقة، قابل للمناقشة و (بالجملة فالنسبة وان كانت عموما وخصوصا من وجه الا انهما متوافقان، و (ثالثا) ان ما ادعى من حكومة اخبار الباب على غيرها فيه مالا يخفى، لفقدان مناط الحكومة نعم لو صح ما افاد من كون اخبار الباب، ناظرة إلى الغاء الشرائط لكان له وجه صحيح ولكنه بعد غير تام و (بالجملة) مفاد اخبار المقام حجية قول المخبر مطلقا في المستحبات ومفاد ادلة اعتبار قول الثقة مطلقا وليس لاحدى الطائفتين تعرض لحال الدليل الاخر من تفسير أو توضيح أو تصرف من جهة من جهاتها مما به قوام الحكومة و (رابعا) ان جعل عمل المشهور مرجحا لتقديم اخبار الباب على غيرها غير تام، لان وجه عملهم بها غير معلوم إذ من المحتمل انهم فهموا منها معنى لا ينافى مع غيرها (على ما فسرناه) أو فهموا ان نفس البلوغ من أي مخبر موضوع للاستحباب، وموجب لحدوث المصلحة فيه إلى غير ذلك من الوجوه التى يجتمع مع غيرها، وما اشتهر بينهم من التسامح في ادلة السنن لا يدل على ان مفاد الاخبار عندهم هو الغاء شرائط الحجية في المستحبات، فان التسامح كما يمكن ان يكون لاجل الغائها، كذلك يمكن ان يكون لاجل المعنى الذى ذكرناه، وبالجملة: الترجيح بعملهم فرع انقداح التعارض بينهما عندهم و هو غير معلوم و (خامسا) ان ما افاد: من انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط لم يبق لتلك الاخبار مورد بخلاف العكس ممنوع صغرى وكبرى، اما الصغرى فلان اخبار الباب لا تختص بخبر غير الثقة بل لها اطلاق يعم الثقة وغيرها، فلو خرج مورد التعارض بقى الفرد الاخر تحته، ولا يلزم ان يكون المورد الباقي مختصا بها (نعم) لو كان مضمونها الغاء اعتبار الشرائط أو حجية الخبر الضعيف بالخصوص لكان لما ذكره وجه، واما لو كان مفاده حجية قول المخبر في المستحبات،

وكان لها اطلاق يعم الثقة وغيرها، فلو خرج مورد التعارض عن الاطلاق لكان مفادها حجية قول الثقة في المستحبات، واما الكبرى، فلان عدم بقاء المورد ليس من المرجحات بعد فرض التعارض كما لا يخفى.

واما ما اورده على الشيخ الاعظم فبما انه لم يحضرني رسالة الشيخ وان اوردها صاحب الاوثق بتمامه في تعليقته فلاجل ذلك نكتفي بما ذكرنا من الملاحظات. (١) التنبيه الثالث إذا دار الامر بين وجوب شيئ وحرمته ففى جريان البرائة عقلا وشرعا خلاف وقبل الخوض في المقصود نذكر الصور المتصورة، فنقول ان الدوران قد يتحقق في واقعة واحدة، واخرى في وقائع، وعلى كان تقدير فقد يمكن المخالفة القطعية وقد لا يمكن، وعلى جميع الوجوه قد يكونان متساويين من جهة الاهمية، وقد يحتمل اهمية واحد منهما، و (ثالثة) يعلم اهمية واحد منهما، كما إذا تردد الشخص بين كونه نبيا أو ساب النبي، ومن المعلوم ان حفظ وجود النبي اهم من قتل سابه ثم انه لا اشكال في امتناع الموافقة القطعية الا في الجملة واما المخالفة القطعية فلا يتحقق إذا كانت الواقعة واحدة، (اللهم) إذا كان احد الحكمين امرا تعبديا كما إذا علمت الحائض بحرمة الصلوة أو وجوبها وجوبا تعبديا، فصلت بلا قصد التقرب، فانه يتحقق (ح) العلم بالمخالفة القطعية (واما إذا تعددت الوقائع)، وكان الشخص فاعلا في واقعة، وتاركا في اخرى، فكما ان عمله يعد مخالفة قطعية، كذلك يعد موافقة قطعية، هذه هي الوجوه المتصورة، واليك تفصيلها في ضمن امور. الاول: إذا كان كل من الحكمين متساويين، ولم يقم دليل على ترجيح واحد منهما، فهل يجرى اصالة التخيير أو البرائة العقلية أو الشرعية اولا، (اما التخيير العقلي) فلا شك ان العقل يحكم بالتخيير، لانه بعدما ادرك ان العلم الاجمالي غير مؤثر في المقام، وان الموافقة القطعية غير ممكنة حتى يحكم بالاحتياط، كما ان المخالفة القطعية غير ممكنة حتى يمنع عنها العلم الاجمالي، وادرك ايضا عدم مرجح لواحد منهما حتى يحكم بالاخذ به، بل يرى الاخذ باحدهما معينا ترجيحا

---

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله بحث في الدورة السابقة في المقام عن عدة مسائل، منها مفاد النهى وجريان الاصل فيما إذا تركه مرة (منها) دوران الامر بين التعيين و التخيير وان الاصل مع ايهما (منها) دوران الامر بين الواجب العينى أو الكفائي، وان مقتضى الاصل ما هو ولكنه دام ظله اسقط في هذه الدورة كلها روما للاختصار، ولما حققه في الجزء الاول حول هذه المسائل الثلاثة (*)

بلا مرجح و (عندئذ) يحكم بلا تأمل على التخيير وان زمام الواقعة في الارتكاب و عدمه بيد المكلف، وليس حكمه بالتخيير سوى ادراكه هذه المعاني، لا انه شئ آخر حتى يستبعد وجوده، هذا حكم العقل في المقام وان شئت قلت إذا كان طرفا الفعل والترك مساويا في نظر العقل يحكم بالتخيير بقبح الترجيح بلا مرجح فلا يبقى مترددا وبالجملة ادراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لادراك التخيير وهذا هو حكمه بالتخيير ومجرد عدم خلو الانسان من احدى النقيضين لا يوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذى هو ادراك التخيير. ثم ان بعض اعاظم العصر منع جريان الاصل العقلي قائلا بانه انما يجرى فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين فالتخيير العقلي فيه انما هو من

التخيير التكويني حيث ان الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الاكوان الاربعة، لا التخيير الناشئ عن الملاك، فاصالة التخيير عند الدوران بين المحذورين ساقطة، (واما البرائة العقلية) فغير جارية لعدم الموضوع لها فان مدركها قبح العقاب بلا بيان، وفي دوران الامر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لان وجود العلم الاجمالي كعدمه لا يقتضى التخيير والتاثير فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (انتهى). وفيه مالا يخفى اما اولا فلانه ما من واقعة من الوقائع الا وللعقل فيه حكم وادراك (إذا احاط المورد بعامة خصوصياته وكان المورد قابلا لحكم العقل) ففى هذا الموضع اما ان يرى لاحد الطرفين ترجيحا اولا، فعلى الاول يحكم بتعين الاخذ به، وعلى الثاني يحكم بالتساوى والتخيير، كما تقدم آنفا اضف إلى ذلك ان كون الانسان غير خال عن الاكوان الاربعة اجنبي عن المقام، و (ثانيا) ان تخصيص اصالة التخيير على المتزاحمين الذى يشتمل كل واحد على ملاك، لا وجه له، فان العقل يدرك التخيير ويحكم به في اطراف العلم الاجمالي عند الاضطرار لترك واحد منهما أو فعله، مع ان الملاك قائم لواحد منهما فقط ولو نوقش فيه اقول لو وصل الضال إلى طريقين يعلم ان احدهما طريق البلد ولا يكون ترجيح بينهما يدرك العقل التخيير ويحكم به من غير ان يكون في كليهما ملاك، واما ما افاده في جريان البرائة العقلية من ان كون العلم الاجمالي كعدمه، غير مفيد فان المؤمن مطلقا انما هو قاعدة قبح العقاب بلا

بيان، لا كون العلم الاجمالي كعدمه، إذ لو لا هذه القاعدة وانه يقبح للحكيم العقاب بلا بيان لما نرى مانعا للمولى ان يعاقب عبيده على تكاليفه الواقعية وجوبا كان أو حراما وان شئت قلت: ان مورد القاعدة في المقام انما هو نوع التكليف لانه غير معلوم واما الجنس المردد بين النوعين فهو وان كان معلوما ولا يجرى فيه اصالة البرائة ولكن لا يجوز العقاب عليه لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية، فاتضح ان المؤمن عن العقاب بالنسبة إلى النوع انما هو القاعدة والمؤمن عن العقاب على عدم تحصيل الموافقة القطعية انما هو العجز وعدم قدرة المكلف. واما ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) في وجه عدم جريان الاصول عقلية وشرعية من ان الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان انما هو في ظرف سقوط العلم الاجمالي عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان البرائة العقلية والشرعية نظرا إلى حصول الترخيص (ح) في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، (فغير تام) لان حكم العقل بالتخيير بعد اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في طرفي الفعل و الترك والا فلو احتمل عدم قبحه بالنسبة إلى خصوص احد الطرفين لم يحكم بالتخيير قطعا وان شئت قلت: ان مجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة، فان ما هو المضطر إليه، هو احدهما، واما خصوص الفعل، أو الترك فليس موردا للاضطرار، فلو فرض كون الفعل واجبا، ومع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لاجل الاضطرار إليه لكون الفعل مقدورا بلا اشكال بل لقبح العقاب بلا بيان، ومثله الترك حرفا بحرف. في جريان اصالة الاباحة وفى جريان الاصل عند دوران الامر بين المحذورين كلام فقد افاد بعض اعاظم العصر في عدم جريانها وجوها الاول عدم شمول دليلها للمقام، فانه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الحل أو الاباحة لا الوجوب كدوران الامر بين المحذورين كما هو ظاهر قوله (ع) كلشئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال (الثاني) ما مر من دليل ان اصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية

ولا يعم الشبهات الحكمية (الثالث) ان جعل الاباحة الظاهرية لا يمكن مع العلم بجنس الالزام، فان اصالة الحل بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالاجمال، لان مفادها الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالالزام، وان لم يكن لهذا العلم اثر عملي، الا ان العلم بثبوت الالزام لا يجتمع مع جعل الاباحة ولو ظاهرا فان الحكم الظاهرى انما هو في مورد الجهل بالحكم الواقعي، (اضف) إلى ذلك انه فرق بين اصالة الاباحة، والبرائة والاستصحاب، لان جريان اصالة الاباحة في كل واحد من الفعل والترك يغنى عن الجريان في الآخر، لان معنى اباحة الفعل هو الرخصة في الفعل والترك، ولذلك يناقض مفادها مطابقة لجنس الالزام، دون الاستصحاب و البرائة فان جريانه في واحد من الطرفين لا يغنى عن الاخر لان استصحاب عدم الوجوب غير استصحاب عدم الحرمة (انتهى كلامه) وفى كلامه مواقع للنظر منها ان ما ذكره اخيرا مناف لما افاده أو لا من اختصاص دليل اصالة الاباحة بما إذا كان طرف الحرمة الحلية لا الوجوب، لان جعل الرخصة في الفعل والترك انما يكون فيما إذا كانت الشبهة في الوجوب و الحرمة جميعا، واما مع مفروضية عدم الوجوب وكون الشك في الحرمة والحلية لا معنى لجعل الرخصة في الترك، فان جعل الرخصة الظاهرية تكون لغوا للعلم بالرخصة الواقعية، فمفاد دليله الاول ان طرف الحرمة لابد ان يكون الحلية لا الوجوب، و لازم دليله الثالث من جعل الرخصة في الفعل والترك ان طرف الشبهة يكون الوجوب ايضا و هما متنافيان وان شئت قلت: لو كانت الاباحة بالمعنى الذى ذكره ثابتا، اعني جعل الترخيص في جانب الفعل والترك معا بحيث يكون متعلق الترخيص المجعول هو كل من الفعل والترك، لانحصر مجريها بصورة دوران الامر بين المحذورين، إذ لو دار الامر بين الحل والحرمة، يكون جعل الترخيص بالنسبة إلى الفعل والترك امرا لغوا، لانه قاطع بالترخيص في جانب الترك لدوران امره بين الحل والحرمة، بحيث يكون جواز الترك مقطوعا به، (وكذا) لو دار الامر بين الحل والوجوب فان جعل الترخيص

في الجانبين امر لغو لانه قاطع بالترخيص في جانب الفعل، وبالجملة لا يصلح لاصالة الاباحة (ح) مورد سوى دوران الامر بين المحذورين. و (منها) ان ماد ؟ ره من ان مفاد دليل الحل والاباحة مناف بمدلوله المطابقى مع العلم بالالزام، غير تام، لانه مبنى على ورود اصالة الاباحة بالمعنى الذى افاد حتى يكون لازمه طرح الالزام الموجود في البين ولكن الموجود في لسان الادلة هو اصالة الحل المستفاد من قوله (ع) كلشئ مطلق حتى يرد فيه نهى، فالحلية (ح) انما هو في مقابل الحرمة، لا الحرمة والوجوب (وعليه) فالحكم بالحلية لازمه رفع الحرمة التى هو احد الطرفين، لا رفع الالزام الموجود في البين، فما هو مرتفع لم يعلم وجدانا، وما هو معلوم لا ينافيه الحلية و (الحاصل) ان الدليل الحل لا يكون مفاده الرخصة في الفعل والترك ضرورة ان الحلية انما هي في مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل اصالة الاباحة يختص بالشبهات التحريمية، وليس في الادلة ما يظهر منه الرخصة في الفعل والترك الا قوله كلشئ مطلق حتى يرد فيه نهى أو امر، على رواية الشيخ ومضى الاشكال فيه. (ومنها) ان مناقضة الترخيص الظاهرى مع الزام الواقعي ليس الا كمناقضة الاحكام الواقعية والظاهرية، والجمع بينهما هو الجمع بينهما. فان قلت: ان جعل الرخصة انما هي مع الجهل بالالزام ومع العلم به يكون غايتها حاصلة قلت: لعل هذا مراده (قدس سره) من عدم انحفاظ رتبة اصالة الاباحة وان خلط الفاضل المقرر (رحمه الله)، الا ان الشأن في كون اصالة الاباحة كما ذكره فانه لا دليل عليها بهذا المعنى اضف إلى ذلك ان ما افاده من اختصاص دليل الحل بالشبهات الموضوعية لا

يخلو عن نظر وقد قدمنا ما هو الحق عندنا بل من المحتمل ان يكون مفاده متحدا مع البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع وغيره فتأمل في جريان البرائة الشرعية في المقام فقد منع بعض اعاظم العصر جريانها مستدلا، بان الرفع فرع امكان الوضع وفى مورد دوران الامر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما

لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير، ومع عدم امكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع فادلة البرائة الشرعية لا تعم المقام ايضا، و (فيه) ان الممتنع رفعه ووضعه انما هو مجموع الحرمة والوجوب،، ولا يكون المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع، واما رفع كل واحد، فلا اشكال فيه فيقال ان الوجوب غير معلوم فيرتفع والحرمة غير معلومة ايضا فيرتفع فالتحقيق انه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام لعدم لزوم المخالفة العملية والالتزامية منه والتنافى بين الرفع والالزام الجامع بين الوجوب والحرمة مما لا اشكال فيه لانه ليس بحكم شرعى بل امر انتزاعي غير مجعول وما هو المجعول نوع التكليف وهو مشكوك فيه ومثله في الضعف ما افاده في منع جريان الاستصحاب من ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وهى لا تجرى في اطراف العلم الاجمالي مطلقا فان البناء على مؤدى الاستصحابين ينافى الموافقة الالتزامية، فان البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعا لا يجتمع مع التدين بان لله في هذه الواقعة حكما الزاميا - و (فيه) منع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية بالمعنى الذى ادعاه، فان مفاد قوله (ع) في صحيحة زرارة الثالثة ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين ويبنى عليه، ليس الا البناء على تحقق اليقين الطريقي وبقائه عملا أو تحقق المتيقن كذلك، واما البناء القلبى على كون الواقع متحققا فلا، فراجع كبريات الباب، فانك لا تجد فيها دلالة على ما ذكره من البناء القلبى و (بالجملة) ان البناء في الاستصحاب عملي لا قلبى حتى ينافى الالزام المعلوم في البين. الامر الثاني: إذا كان لاحد الحكمين في دوران الامر بين المحذورين مزية على الاخر احتمالا كما إذا كان الوجوب اقوى في نظر العالم من الحرمة، أو محتملا كما إذا كان متعلق الوجوب اقوى اهمية في نظره على فرض مطابقته للواقع، فهل يوجب تلك الاهمية تعين الاخذ به لان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير كما عن المحقق الخراساني اولا يقتضى ذلك، التحقيق جريان البرائة عن التعيينية ولو قلنا باصالة التعين عند الشك في التعيين والتخيير، لان اصل

التكليف مشكوك فيه يجرى فيه البرائة فضلا عن خصوصياته نعم لو كان ذات المزية مما له اهمية عند العقل والشرع على فرض صدقه بحيث يحكم بالاحتياط وان كانت الشبهة بدئية كما لو تردد الشخص بين كونه نبيا أو مرتدا، فيحكم العقل بالتعيين وان لم يكن في المقام علم، ومثله إذا ترددت المرئة بين كونها واجبة الوطى، أو محرمتها محرمة ذاتية مثل المحارم. وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض الاعاظم من ان وجود المزية كعدمها حتى لو كان المحتمل من اقوى الواجبات الشرعية واهمها الامر الثالث: إذا تعددت الوقائع فهل التغيير بدئى أو استمراري الاقوى هو الثاني لان المكلف إذا اتى في الواقعة الثانية بخلاف الاولى يعلم بمخالفة قطعية و موافقة قطعية، وليس في نظر العقل ترجيح بينهما، فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا وترك تكليف قطعا، و (توضيحه) ان كل واقعة اما ان تلاحظ مستقلا بلا لحاظها

منضمة إلى واقعة اخرى فيدور امر المكلف في كل جمعة أو كل واقعة بين المحذورين، أو تلاحظ منضمة إلى واقعة اخرى، فيحصل له علمان: العلم بان صلوة الجمعة اما محرمة في هذا اليوم أو واجبة في الجمعة الاتية، والعلم بانها واجبة في هذا اليوم، ومحرمة في الجمعة الاتية، فامتثال كل علم على وجه القطع مخالفة قطعية للعلم الاخر، مثلا لو ترك الجمعة في الحاضرة وصلى في القادمة فهو وان امتثل العلم الاول (العلم بانها اما محرمة في اليوم أو واجبة في القادمة) الا انه خالف العلم الثاني (العلم بانها اما واجبة في هذا اليوم، أو محرمة في القادمة)، كما انه لو عكس، انعكس القضية إذا عرفت هذا فنقول. لو كان كل واقعة موضوعا مستقلا، فلا شك انه يجرى البرائة سواء كان ما يختاره عين ما اختاره أو ما يختاره في القادمة، اولا كما هو واضح، واما إذا لوحظ الوقائع مجتمعة و منضمة فلو كان التخيير بدئيا كان يكون فاعلا في كل الوقايع أو تاركا، فلا يتحقق مخالفة قطعية كما لا يتحقق موافقة قطعية بل يكون محتمل الموافقة والمخالفة،

واما إذا كان التخيير استمراريا وكان المكلف فاعلا في واقعة وتاركا في اخرى فيتحقق موافقة قطعية، ومخالفة قطعية، و (بما) انه لا دليل على ترجيح الموافقة والمخالفة الاحتماليين على الموافقة والمخالفة القطعيين، فلا جرم لم يكن وجه للزوم كون التخيير بدئيا لا استمراريا، وترجيح الاولى بانتفاء المخالفة القطعية فيها، معارض بوجود المخالفة القطعية في الثاني. واما ما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) ما محصله: ان المخالفة القطعية لم تكن محرمة شرعا بل هي قبيحة عقلا، وقبحها فرع تنجز التكليف، فان مخالفة التكليف الغير المنجز لا قبح فيها، كما لو اضطر إلى احد الاطراف المعلوم بالاجمال فصادف الواقع فانه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذورا، وليس ذلك الا لعدم تنجز التكليف وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجزا في كل واقعة لان في كل منها يكون الامر دائرا بين المحذورين، وكون الواقعة مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالاجمال ولا خروج المورد عن الدوران بين المحذورين (انتهى كلامه). ففيه: ان عدم تنجز التكليف في المقام ليس لقصور فيه ضرورة كونه تاما من جميع الجهات، وانما لم يتنجز لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية بحيث لو فرضنا محالا امكان الموافقة القطعية يحكم العقل بلزومها، ولو فرض عدم امكان الموافقة القطعية لكن امكن مخالفة القطعية يحكم بحرمتها، لتمامية التكليف. و (بالجملة) التنجيز فيما نحن فيه فرع امكان المخالفة لا ان حرمة المخالفة فرع التنجيز، فإذا امكن المخالفة يصير التكليف منجزا، لرفع المانع، وهو امتناع المخالفة القطعية والشاهد عليه انه لو فرضنا قدرة المكلف علي رفع النقيضين في الواقعة الواحدة يحكم العقل بحرمته، وليس ذلك الا لعدم القصور في ناحية التكليف، وانما

القصور في قدرة العبد، وفى الوقائع المتعددة يكون العبد قادرا على المخالفة فيتنجز التكليف. تتميم: لو كان الطرفان تعبديين أو احدهما المعين تعبديا فلا اشكال في امتناع الموافقة القطعية، واما المخالفة القطعية فتحصل بالاتيان باحد الطرفين أو المعين كونه تعبديا، بلا تقرب. واما إذا كان احد الطرفين تعبديا لا بعينه، فهل يحكم العقل بالاخذ باحد الطرفين والعمل على طبقه بنية الرجاء أو لا، يحتمل الثاني لان الاخذ باحد الطرفين والعمل علي طبقه بلا رجاء يوجب احتمال المخالفة من جهتين، جهة احتمال ان حكم الله هو الاخر،

وجهة ان حكم الله لو كان ما عمل على طبقه، اتاه بلا شرطه، وهذا بخلاف ما لو اتى به رجاءا فان احتمال المخالفة من الجهة الثانية منتفية، ولعل الثاني هو الاقوى لان العبد في المخالفة من الجهة الثانية غير معذور، وليس في يده حجة مقبولة، وبذلك يظهر النظر فيما ربما يقال من ان اصل التكليف لم يقم عليه دليل فما ظنك بتعبديتها (انتهى) وقد عرفت في الامر الثاني ما يوضح ضعفه - والحمد لله اولا وآخرا. في الشك في المكلف به نجز الكلام بحمد الله في البحث عن الشك في التكليف، وحان وقت البحث عن الشك في المكلف به، واما الميزان فيه فهو انه إذا علم المكلف بجنس التكليف أو نوعه وتردد متعلقه بين شيئين أو ازيد وامكن له الاحتياط، يصير الشك (ح) شكا في المكلف به، فخرج مالا علم فيه رأسا كالشبهة البدوية، وما علم جنسه و لكن لم يمكن الاحتياط فيه، كما إذا علم بكون احد الشيئين اما واجب أو حرام فالعلم بالالزام والتردد في المتعلق وان كان حاصلا الا ان الاحتياط على وجه الموافقة القطعية غير ممكن، سواء اتى بهما أو تركهما، أو اتى بواحد، وترك آخر، واما الشك في المحصل، فهو وان كان يلزم فيه الاحتياط، الا انه لا ضير في خروجه، لعدم الملازمة بين لزوم الاحتياط وكون الشك فيه شكا في المكلف به، بل هو باب برأسه يدخل فيه الشك في المحصل والشك في الاتيان بالمأمور مع بقاء الوقت

إلى غير ذلك، وما يقال في الميزان في المقام: ان كان الشك في الثبوت فهو الشك في التكليف وهو مرجع البرائة، وان كان الشك في السقوط فهو الشك في المكلف به ومحل الاحتياط، غير صحيح، لان كون الشك في السقوط وان كان محلا للاشتغال الا انه اعم من الشك في المكلف به كما لا يخفى إذا عرفت هذا فنقول: اختلفت الاراء في كون العلم بالحكم اجمالا هل هو علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، أو مقتض بالنسبة اليهما، أو علة تامة بالنسبة إلى احدهما دون الاخر، يظهر الثمرة في امكان الترخيص بالنسبة إلى بعض الاطراف أو كلها، وبما ان محل النزاع غير منقح في كلام الاجلة، حتى ان الشيخ الاعظم لا يخلو كلامه عن اختلاط، فنقول: ان تنقيح البحث يحتاج إلى البحث في مقامين (الاول) إذا علم علما وجدانيا لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلى الذى لا يرضى المولى بتركه، فلا شك انه يجب تحصيل الموافقة القطعية، وتحرم المخالفة قطعيها أو محتملها، ولا مجال للبحث عن جواز الترخيص في بعضها أو جميعها كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة لا لاجل كون القطع منجزا، أو كون تحصيل الموافقة واجبا، أو تحصيل المخالفة حراما، بل لاجل لزوم اجتماع النقيضين قطعا أو احتمالا، ضرورة ان القطع بالارادة الالزامية لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلا عن القطع به، فان الترخيص في بعض الاطراف ولو كانت الشبهة غير محصورة مع احتمال انطباق الواقع على المورد المرخص فيه وان كان ضعيفا، لا يجتمع مع الارادة الالزامية الحتمية، ولا اظن ان العلمين (الخوانسارى والقمى)، جوزا الترخيص في هذه الصورة واما الشيخ الاعظم (قدس سره) فيظهر من بعض كلماته كون النزاع عاما يشمل المقام الاول حيث جعل المانع عن جريان الاصول لزوم الاذن في المعصية ووجود المانع عن جريانه في عالم الثبوت وان كان يظهر من بعض كلماته كون النزاع في غير هذا المقام، وهذا هو الذى يصلح ان يبحث عنه في باب القطع المقام الثاني: إذا علمنا حرمة شيئ أو وجوبه لا بعلم وجدانى بل بشمول اطلاق الدليل أو عمومه على المورد كما إذا قال لا تشرب الخمر

وشمل بالاطلاق على الخمر المردد بين الانائين، فهل يمكن الترخيص بادلة الاصول بتقييد اطلاق الدليل اولا، وهذا هو الذى ينبغى ان يبحث عنه في المقام، ومثله إذا علم اجمالا بقيام حجة على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام امارة معتبرة اما بوجوب صلوة الظهر أو الجمعة إلى غير ذلك مما يعد من اقسام المتباينين ويظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم انه محط البحث حيث استدل على حرمة المخالفة القطعية بوجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضى فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم بين الانائين إلى آخر ما افاده ومن ذلك ما افاده في ذيل المطلب الثاني حيث قال: الكلام يقع في مقام ما ذكرنا في اول الباب أي الشبهة التحريمية في الشك في المكلف به لانه اما يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر أو اجماله أو تعارض النصين أو من جهة اشتباه الموضوع اما الاولى فالكلام فيه اما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم باجماع أو ضرورة حرمتها إلى آخر ما افاده فهذه الكلمات واضرابه يعين محط البحث وان البحث في غير ما علم وجدانا وجود تكليف قطعي لا يرضى المولى بتركه. ثم ان للمقام الثاني صورتين، الاولى: إذا علم المكلف علما جازما بان التكليف الواقعي على فرض تحققه فعلى لا يرضى المولى بتركه، وهذه الصورة ايضا خارجة عن محط البحث لانه مع العلم بفعلية التكليف على فرض تصادف الامارة للواقع، وتصادف المحتمل للامارة لا يمكن الترخيص الفعلى بجميع الاطراف أو بعضهما، لان العلم بالترخيص مع العلم بفعلية التكليف على فرض المصادفة غير ممكن الاجتماع فمع العلم الثاني لا يمكن الاخذ بالادلة المرخصة الثانية تلك الصورة ولكن يحتمل ذلك ويحتمل مزاحمته لما هو اقوى ملاكا كما سنشير إليه فيرفع اليد عنه في مقام التزاحم فانحصر محط البحث بالصورة الثانية من المقام الثاني وهى صورة عدم العلم الوجداني بالتكليف الفعلى لا فعلا ولا تقديرا وعلى فرض تصادف الامارة يحتمل فعلية الواقع ويحتمل عدمها ويصير مآل البحث إلى

انه بعدما قامت الحجة الفعلية على التكليف من اطلاق أو عموم: هل هيهنا حجة اخرى اقوى اعني ادلة الاصول حتى ترفع اليد عن الحجة الاولى ويكون من قبيل دفع الحجة بالحجة اولا - تنبيه اعلم: انه لو قلنا بجواز الترخيص في اطراف العلم الاجمالي، لا يوجب ذلك تقييدا في الادلة الواقعية بوجه، بل يكون حالها حال قيام الامارات على خلافها، وحال جريان الاصول في الشبهات البدئية، إذا كانت مخالفة للواقع، فكما ان الواقع لم يتقيد بمؤديات الامارات، ولا بحال العلم فكذلك في المقام، و الفرق ان هيهنا ترخيص في مخالفة الامارة ويحتمل انطباق الامارة على الواقع، و هناك ترخيص في العمل بها مع امكان تخلفها عنه، وفى الشبهات البدئية ترخيص مع احتمال تحقق الواقع، و (بالجملة) ان البحث في المقام كالبحث في الامارات و الاصول في الشبهات البدئية إذا خالفت الواقع، فكما ان في الامر بالعمل بالامارات أو امضاء الطرق العقلائية، احتمال تفويت الواقع، والمصالح والاغراض بما ان تلك الطرق والاصول ربما تؤدى المكلف إلى خلاف المطلوب، فهكذا الامر في العمل بالاصول وفى جعل الترخيص فيما إذا قامت الحجة على وجوب الشئ أو حرمته وتردد بين امرين وكما ان المجوز لهذا التفويت والاغراض ليس الا التحفظ على الغرض الاهم من حفظ نظام العباد، وصيانتهم عن الاعراض عن الدين ورغبتهم عن الشريعة كما مر توضيحه في بابه فهكذا لو فرض في جعل الترخيص مصلحة اولى واهم من التحفظ على الواقع، لا يكون ضير في المقام في جعله وتشريعه، فالمولى الحكيم لوقوفه على الاعراض الهامة وغيرها يقدم بعضها على بعض ويعرض عن بعض ويرفع اليد عنه للتحفظ بما هو اولى واقدم. وان

شئت قلت: ان التخصيص والتقييد في الادلة الواقعية لقصور الاقتضاء وفى المقام (أي امضاء الطرق العقلائية، والترخيص في اطراف العلم الاجمالي) لا يكون

الاقضاء قاصرا ولهذا يجب العلم بالتكاليف في الشبهات الحكمية ويجب تتبع الاحكام ونشرها، ولكن الجهات الاخر لما كانت اهم من مراعات الواقع، صارت تلك الاهمية سببا للترخيص في الشبهات البدئية ولتنفيذ الامارات وايجاب العمل على طبقها، وفى المقام ايضا على فرض امكانه فلا تكون الواقعيات مخصصة ولا مقيدة بشئ من تلك الموارد بل متروكة مع كمال مطلوبيتها لاجل اغراض اهم. إذا عرفت ما ذكر فاعلم: ان البحث يقع في جهتين (الاولى) في امكان الترخيص ثبوتا، و (ثانيتهما) في وقوعه فنقول: اما الجهة الاولى فلا اشكال ان العقل (مع قطع النظر عن الادلة المرخصة على فرض وجودها) يحكم بوجوب موافقة الامارات و عدم جواز مخالفتها سواء علم قيامها على امر تفصيلا أو اجمالا، ويحكم مع العلم الاجمالي بقيام امارة اما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو على وجوبه عند غروب الشمس، على لزوم المطابقة القطعية وحرمة مخالفتها القطعية لكن لا بملاك المعصية والاطاعة لعدم احراز موضوعها لعدم العلم بتصادف الامارة للواقع بل بملاك قطع العذر واستحقاق العقوبة على فرض مطابقتها للواقع أو بملاك المعصية التقديرية أي على فرض المصادفة فلو ارتكب احد اطراف المعلوم بالاجمال فيحتمل قيام الامارة عليه وعدمه وعلى فرضه يحتمل تصادف الامارة للواقع وعدمه لكن على فرض تصادف الاحتمالين للواقع لا عذر له في ترك المأمور به الواقعي فيستحق العقوبة عليه. و (الحاصل) ان العلم بالحجة الاجمالية كالعلم بالحجة التفصيلية في نظر العقل لان العمل بها واتباعها مؤمن عن العقاب صادف أو خالف، والاعراض عنها يحتمل معه العقاب، فيجب دفعه، والعلم بالحجة وان لم يكن ملازما مع العلم بالحكم لكنه يجب العمل به عقلا لحصول الامن معه، فان المكلف يعد إذا صادفت الامارة للواقع، غير معذور إذا لم يعمل به هذا حكم إذا قصر نظره إلى ادلة الامارات ومع ذلك كله لا مانع هنا للشارع عن جعل الترخيص، وليس حكم العقل

بلزوم اتباع الحجة الاجمالية مانعا عن جعل الترخيص كما ليس ههنا مانع من ناحية الخطابات الاولية ولا من غيرها، توضيحه: ان ما هو القبيح على المولى انما هو الاذن في معصيته ومخالفته فلو وقف المكلف بعلم وجدانى على كونه مطلوبا فالترخيص في تركه يعد لدى العقل قبيحا بالنسبة إلى المولى الذى لا يتلاعب باحكامه واغراضه، فالعلم بالمطلوب و الالزام به ثم الترخيص فيه مع بقائه على المطلوبية التامة التى لا يرضى بتركه نقض في الغرض لا يليق بساحة الحكيم - بل يمكن ان يقال: ان امتناعه ليس لاجل كونه امرا قبيحا بل هو امر ممتنع بالذات لامتناع اجتماع ارادتين متعلقتين على فعله وتركه، فالترخيص في المعصية مع كونه قبيحا محال ذاتا. ولكن كون الترخيص، اذنا في المعصية فرع العلم بكونه محبوبا ومطلوبا تاما، والمفروض ان الموجود في المقام ليس الا العلم بالحجة ولا نعلم كونها مطابقة للواقع اولا، فالترخيص في مخالفتها (لحفظ غرض اهم على فرض المطابقة للواقع) ليس ترخيصا في المعصية، لعدم العلم بالحكم بل هو ترخيص في مخالفة الامارة، واجازة في مخالفة الحجة، فما يدعى من الامتناع والاستقباح غير آت في المقام، واما توهم المانع من ناحية الخطابات الاولية واستلزام ذلك الترخيص،

تقييدا أو تخصيصا في ادلة الواقعية فقد مر توضيحه ودفعه. والحاصل: انى لا اظن بقاء المجال للتشكيك في امكان الترخيص حتى بالنسبة إلى جميع الاطراف بعد تصور محط البحث لعدم لزوم شئ مما ذكر كلزوم الاذن في المعصية ضرورة ان الاذن في مخالفة الامارة لا يلازم الاذن في المعصية بل قد يلزم منه الاذن في مخالفة الواقع ولا اشكال فيه، لجواز رفع اليد عن الواقع لاجل تزاحم جهات اهم منه، وان شئت فاعطف نظرك إلى اشباهه ونظائره، فان الشك بعد تجاوز المحل أو خروج الوقت، لا يترتب عليه الاثر مع امكان كون المضى موجبا لتفويت الواقع ومثله الاذن بالعمل بالاستصحاب أو ايجاب العمل به، فان الترخيص والاذن والامر في هاتيك الموارد يكشف عن عدم فعلية الاحكام الواقعية بمعنى رفع

اليد عنها للمزاحم الاقوى من غير تقييد لها أو تخصيص، فلو فرغنا من دلالة الادلة المرخصة اثباتا ولم يكن محذور في مقام الاستفادة عن الاخذ بمفادها، فلا نتصور مانعا في المقام، فما ربما يترائى في كلمات الاعاظم من تصور المحاذير الثبوتية من ان الترخيص في جميع الاطراف مستلزم للاذن في المعصية وهو قبيح عقلا، أو ان حكم العقل بالنسبة الي المخالفة القطعية على نحو العلية التامة، وبالنسبة إلى الموافقة القطعية كذلك أو بنحو الاقتضاء، كل ذلك ناش من خلط محل البحث بما هو خارج عنه فإذا تبين امكان الترخيص فلو دلت الادلة على الترخيص فلا مانع من القول بمقالة المحققين (الخوانسارى والقمى) (قدس سرهما) الجهة الثانية: في وقوع الترخيص: وتنقيح البحث يتوقف علي سرد الروا - يات فنقول: ان الروايات الواردة في المقام على طائفتين الاولى: ما يظهر منها التعرض لخصوص اطراف العلم الاجمالي أو الاعم منه ومن غيره واليك بيانه ١ - صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله قال كلشئ فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. ٢ - ما رواه عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال سألت: ابا جعفر عن الجبن فقال لقد سئلتنى عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام درهما فقال: يا غلام ابتع لنا جبنا ثم دعى بالغذاء فتغذينا معه فاتى بالجبن فاكل فاكلنا فلما فرغنا من الغذاء قلت ما تقول في الجبن قال أو لم ترنى آكله قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (والكبرى الواقعة فيه قريب مما وقع في الصحيحة السابقة. ٣ - رواية معاوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال: كنت عند ابى جعفر عليه السلام فسئله رجل عن الجبن فقال ابو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبنى وساخبرك عن الجبن وغيره: كل شئ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ثم ان الشيخ الاعظم نقل هذه الرواية بزيادة " منه " فلم نجد له إلى الان مدركا،

ويحتمل اتحاد الثانية والثالثة من الروايتين لقرب الفاظهما وعدم اختلافهما الا في تنكير الحلال والحرام وتعريفهما ويحتمل اتحاد الاولى مع الثانية ايضا لكون الراوى في الثانية انما هو عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان فمن الممكن انه نقله تارة مع الواسطة واخرى مع حذفها وليس ببعيد مع ملاحظة الروايات الا انا نتكلم فيها على كل تقدير فنقول: ان في تلك الروايات احتمالات الاول: اختصاصها بالشبهة البدئية بان يقال: ان كل طبيعة فيه الحرام والحلال وينقسم اليهما تقسيما فعليا واشتبه فرد منها من انه من

أي القسمين فهو لك حلال. ولكنك خبير بانه اردى الاحتمالات لان التعبير عن الشبهة البدئية بهذه العبارة بعيد غايته مع امكان ان يقول كل ما شككت فهو لك حلال أو الناس في سعة مالا يعلمون. الثاني: اختصاصها بالعلم الاجمالي فقط فان الظاهر ان قوله كلشئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال، ان ما فيه الحلال والحرام حلال بحسب الشبهة الموضوعية كما هو مورد الثانية والثالثة، ولا يبعد ان يكون مورد الصحيحة هو الموضوعية، ايضا فيصدق قوله فيه الحلال والحرام على المال المختلف فإذا كان عنده خمسون دينارا بعضها معلوم الحرمة وبعضها معلوم الحلية يقال انه شئ فيه حلال وحرام، والظاهر من قوله فهو لك حلال، وان ما فيه الحلال والحرام لك حلال (فح) فالغاية هي العلم التفصيلي وهذا اقرب الاحتمالات. الثالث: كونها اعم من العلم الاجمالي والشبهة البدئية بان يقال: ان كل طبيعة فيه حلال معين وحرام معين، وفرد مشتبه، فالمشتبه لك حلال حتى تعرف الحرام، وان شئت قلت: إذا علم تفصيلا حرمة بعض افراد الطبيعة، وعلم حلية بعض آخر وشك في ثالث فيقال: ان المهية الكذائية التى فيها حلال وحرام فهى حلال مع الشبهة حتى تعرف الحرام، ولكن ادخال هذا الفرد يحتاج إلى تكلف خارج عن محور المخاطبة وعلى أي فرض فلا محيص في الاحتمالين الاخيرين الا بجعل الغاية علما تفصيليا، لا لكون مادة المعرفة ظاهرة في مقام التشخيص في المميزات الشخصية التى لا تنطبق الا على

العلم التفصيلي، ولا لان قوله: تعرف. ظاهر في ذلك، وان كان كل ذلك وجيها بل لانه على فرض كونه متعرضا لخصوص العلم الاجمالي لا معنى لجعل الغاية اعم من العلم التفصيلي و على فرض كونه اعم، لا معنى لجعل الغاية اعم ايضا لان لازمه ان المشتبه البدوى حلال حتى يعلم اجمالا أو تفصيلا انه حرام والمعلوم الاجمالي حلال حتى يعلم تفصيلا انه حرام مع انه باطل بالضرورة لان لازم جعل الغاية اعم تارة والعلم التفصيلي اخرى التناقض أي حلية المعلوم بالاجمال وحرمته وان كان المراد المشتبه البدئى حلال حتى يعلم اجمالا وجود الحرام فيه (فح) يرتفع حكمه ثم يندرج في صغرى المشتبه بالعلم الاجمالي فهو حلال إلى ان تعرف الحرام تفصيلا، فهو وان كان مفيدا للمقصود لكنه اشبه شئ بالا حجية واللغز اضف إلى ذلك ان الظاهر ان قوله (بعينه) قيد للمعرفة وهو يؤيد كون العرفان لابد وان يكون بالعلم التفصيلي، ويؤيده ايضا الفرق المعروف بين العرفان والعلم فان الاول لا يستعمل الا في الجزئي المشخص، فعليه فالغاية للصدر الشامل للعلم الاجمالي ليس الا العلم تفصيلا بكون الحرام هذا الشئ المعين. هذا حال الروايات والانصاف قوة الاحتمال الثاني كما هو غير بعيد عن روايات الجبن فان الظاهر ان الاشتباه في الجبن لاجل جعل الميتة في بعضها كما هو الظاهر في بعضها مثل ما رواه ابو الجارود قال سئلت: ابا جعفر عن الجبن فقلت اخبرني ما رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض إذا علمت انه ميتة فلا تأكله وان لم تعلم فاشتر وبع (وما) رواه منصور بن حازم عن بكر بن حبيب قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الجبن وانه توضع فيه الانفحة من الميتة قال لا تصلح ثم ارسل بدرهم فقال اشتر من رجل مسلم ولا تسئل عن شئ. وملخص الكلام في هذه الروايات: ان اشتراك عبدالله بن سليمان بين ضعيف وموثق يسقط الرواية عن الحجية، اضف إلى ذلك ان المراد من الحرام فيها الانفحة كما هو المنصوص في بعض روايات الباب مع ان ضرورة فقه الامامية قاضية على حليتها وطهارتها، وبذلك يظهر الجواب عن رواية ابن " عمار " مضافا إلى ارسالها،

فلم يبق في الباب الا صحيحة عبدالله بن سنان، فبما ان ما رواه من الكبرى موافقة مع رواية عبدالله بن سليمان التى رواه نفس عبدالله بن سنان عنه ايضا، فلا بعد لو قلنا باتحادهما حقيقة وان ما استقل به عبدالله بن سنان قطعة منها نقلها بحذف خصوصياتها، و (عليه) فيشتركان فيما ذكرناه من الوهن. نعم يمكن دفع الوهن بان التقية، ليست في الكبرى، بل في تطبيقها على تلك الصغرى لا بمعنى ان حلية الانفحة لاجل التقية، بل بمعنى ان الكبرى لما كان امرا مسلما عند الامام، كطهارة الانفحة وحليتها على خلاف العامة القائلين بنجاستها، فبين الامام عليه السلام الحكم الواقعي في ظرف خاص (صورة الشبهة) بتطبيق كبرى على مورد ليس من صغرياته الزاما للخصم، وتقية منه، ونجد له في الفقه اشباها كما في صحيحة البزنطى حيث تمسك الامام على بطلان الحلف على العتق والطلاق إذا كان مكرها، بحديث الرفع، مع ان الحلف عليهما باطل من رأس سواء كان عن اكراه أو لا فتدبر، ويأتى بعض الكلام حول هذه الروايات عند البحث عن الموافقة القطعية لكنه ايضا محل اشكال لاحتمال تمسكه بالاصل لتسلمه عندهم لا عند الطائفة الثانية من الروايات: ما لا اختصاص له باطراف العلم الاجمالي واليك بيانها ١ - موثقة مسعدة بن صدقة: قال سمعته يقول: كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة أو العبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرئة تحتك و هي اختك أو رضيتعك إلى آخرها ٢ - كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى. ٣ - رفع عن امتى تسعة، مالا يعلمون واستكرهوا عليه الخ إلى غير ذلك من احاديث البرائة ومع ذلك كله لا يصح الاعتماد عليها في ارتكاب اطراف العلم اما الموثقة فان الظاهر من الصدر وان كان عموميته للبدئية والعلم الاجمالي ولاجل ذلك لا مناص من تخصيص الصدر بالعلم التفصيلي دفعا للاشكال المتقدم مضافا إلى ما عرفت من ان العلم بكون هذا أو هذا حراما ليس من معرفة الحرام بعينه، الا ان الاشكال في

تطبيق الكبرى المذكورة على ما ذكر في ذيل الحديث، فان الحل فيها مستند على امارات وقواعد متقدمة على اصالة الحل، لان اليد في الثوب امارة الملكية كما كان ان اصالة الصحة في العقد هي المحكم في المرئة واستصحاب عدم كونها رضيعة عند الشك في كونها رضيعة الي غير ذلك من قواعد مما يوهن انطباق الكبرى على الصغريات المذكورة، ولاجل ذلك لابد من صرفها عن مورد القاعدة بان يقال انها بصدد بيان الحل ولو بامارة شرعية مع الجهل الوجداني بالواقع وكيف كان فالاستناد بها في المقام مشكل. واما احاديث البرائة، فالظاهر عدم شمولها لاطراف العلم لان المراد من العلم فيها هو الحجة اعم من العقلية والشرعية لا العلم الوجداني وقد شاع اطلاق العلم و اليقين على الحجة في الاخبار كثيرا كما سيوافيك بيانه في اخبار الاستصحاب، و المفروض انه قامت الحجة في اطراف العلم على لزوم الاجتناب، على ان المنصرف أو الظاهر من قوله: مالا يعلمون كونه غير معلوم من رأس بمعنى المجهول المطلق لا ما علم وشك في انطباق المعلوم على هذا وهذا. اضف إلى ذلك ان هنا اشكالا آخر يعم جميع الروايات عمومها وخصوصها وهو ان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي الذى ثبت الحكم فيه بالحجة، يعد عند ارتكاز العقلاء ترخيصا في المعصية وتفويتا للغرض وهذا الارتكاز وان كان على خلاف الواقع ما عرفت من انه ترخيص في مخالفة الامارة لا ترخيص في المعصية لكنه تدقيق عقلي منا، والعرف لا يقف عليه بفهمه الساذج، وهذا الارتكاز يوجب انصراف الاجبار عامة عن العلم الاجمالي المنجز، فان ردع هذا الارتكاز يحتاج إلى نصوص وتنبيه

حتى يرتدع عنه، والمراد منها (ح) اما الشبهات الغير المحصورة كما هو مورد بعض الروايات المقدمة أو غيرها مما لا يكون اذنا في ارتكاب الحرام، ويؤيد ذلك حكم الاعاظم من المتأخرين بان الترخيص في اطراف العلم اذن في ارتكاب المعصية، فان حكمهم هذا ناش من الارتكاز الصحيح، وبالجملة فالعرف لا يرتدع عن فطرته بهذه الروايات حتى يرد عليه بيان اوضح واصرح. اضف إلى ذلك ما افاده صاحب الجواهر في باب الرباء: من ان ظاهر هذه الروايات

حل الجميع ولكن لم يعمل بها الا نادر من الطائفة مضافا إلى ان روايات الحل مختصة بالشبهة الموضوعية والبحث في الاعم منها. ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قدس سره) ان المانع عن الشمول هو لزوم تعارض الصدر والذيل في ادلة الاصول وكلامه هذا حاك على ان المانع اثباتي لا ثبوتى وقد تقدم ان كلماته مختلفة، قال في مبحث تعارض الاستصحابين: إذا لم يكن لاحد الاستصحابين مرجح فالحق التساقط دون التخيير لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض، لان قوله: لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله، يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا احدهما المعين لكونه ترجيحا بلا مرجح، ولا احدهما المخير لانه ليس من افراد العام " انتهى كلامه " والاشكال عليه بان الذيل غير وارد الا في بعض الروايات غير صحيح ضرورة تقديم المشتمل على خصوصية على العارى منها على ما هو مقرر في محله، (نعم) يمكن ان يورد عليه، ان المراد من اليقين وان كان الحجة على ما سيوافيك في محله من ان المراد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك أي لا تنقض الحجة باللا حجة، لكن المراد من الذيل هو العلم التفصيلي، لا الاعم منه ومن الاجمالي، لان الظاهر ان متعلق اليقين الواقع في الذيل عين ما تعلق به اليقين الاول، ولكن اليقين الاول قد تعلق بطهارة كل واحد بالخصوص كما ان الشك قد تعلق بطهارتهما كذلك، فلابد ان يحصل يقين آخر ضد اليقين الاول، ويتعلق بنجاسة واحد منهما معينا، واما اليقين في العلم الاجمالي فلم يتعلق بنجاسة اناء معين، بل بامر مردد وجودا بين الانائين و (عليه) فالذيل غير شامل لليقين الاجمالي لعدم اتحاد متعلقي اليقينين، و يبقى المورد تحت حكم الصدر فقط فتدبر. نعم يأتي في المقام ما ذكرناه من المبعدات في جريان الاصول في اطراف العلم

الاجمالي، من كونه ترخيصا في المعصية في نظر العرف فلاحظ. ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) فصل في دوران الامر بين المحذورين بين اصالة الاباحة وبين الاصول التنزيلية وغيرها وجعل محذور كل واحد منها امرا غير الاخر، وقد نقلنا شطرا منه في دوران الامر بين المحذورين، وذكرنا هناك بعض المناقشات في كلامه، ومع ذلك فلا باس بنقل شطر آخر من كلامه حسب ما يرتبط بالمقام فافاد (قدس سره): اما اصالة الاباحة في غير هذا المورد (مورد الدوران) أو مطلق الاصول في هذا المورد وفى غيره فالوجه في عدم جريانها ليس هو عدم انحفاظ الرتبة وانتفاء موضوع الحكم الظاهرى بل امر آخر يختلف فيه الاصول التنزيلية مع غيره، اما غيره فالوجه هو لزوم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم في البين، و اما التنزيلية فالسر فيه هو قصور المجعول فيها عن شموله لاطراف العلم الاجمالي لان

المجعول فيها هو الاخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع، وهذا المعنى من الحكم الظاهرى لا يمكن جعله بالنسبة إلى جميع الافراد للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف، فالاحراز التعبدى لا يجتمع مع الاحراز الوجداني بالخلاف، ولا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كل من الانائين مع العلم بنجاسة احدهما " انتهى " وانت إذا احطت خبرا بما ذكرناه تقف على ضعف ما افاده حول الاصول غير التنزيلية من استلزامه المخالفة القطعية للتكليف لما عرفت من ان محل البحث هو العلم بالحجة، لا العلم بالتكليف القطعي واما ما جعله وجها للمنع في الاصول التنزيلية فيرد عليه اما اولا، فلمنع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية، وذلك لان المجعول في الاصول التنزيلية على ما اعترف به انما هو البناء العملي والاخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع كقاعدة التجاوز حيث ان مفاد اخبارها ان الشك ليس بشى وانما الشك إذا كان في شئ لم يجزه وفى رواية بلى قد ركعت فامثال هذه التعابير يستفاد منها كون القاعدة من الاصول المحرزة التنزيلية بخلاف اخبار الاستصحاب فان الظاهر منها لحاظ الشك و

اعتباره كما تنادى به التعابير التى فيها كقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ضرورة ان الظاهر منه ان الشك ملحوظ فيه لكنه ليس له معه نقض اليقين به ولابد عنه الشك ترتيب آثار اليقين الطريقي ومعه لا يكون من الاصول المحرزة واما ثانيا فلمنع عدم جريانه لو فرض كونه اصلا محرزا كما سيأتي بيانه. تقريب لكون الاستصحاب اصلا محرزا ثم ان هنا وجها لكون الاستصحاب اصلا محرز إذ كرناه في الدورة السابقة ومحصله ان الكبرى المجعولة فيه تدل على حرمة نقض اليقين أي السابق بالشك عملا، ووجوب ترتيب آثار اليقين الطريقي في ظرف الشك، ولما كان اليقين الطريقي كاشفا عن الواقع كان العامل بيقينه يعمل به على انه هو الواقع لكونه منكشفا لديه فالعالم بوجوب صلوة الجمعة ياتي بها في زمن اليقين بما انه الواقع فإذا قيل له لا تنقض اليقين بالشك عملا، يكون معناه عامل معاملة اليقين ورتب آثاره في ظرف الشك، ومعنى ترتيب آثاره، ان ياتي بالمشكوك فيه في زمان الشك مبنيا على انه هو الواقع وان شئت قلت ان هذا الاصل انما اعتبر لاجل التحفظ على الواقع في ظرف الشك. وفيه ان المتيقن انما يعمل على طبق يقينه من غير توجه على انه هو الواقع توجها اسميا، ياتي بالواقع بالحمل الشايع، بلا توجه بانه معنون بهذا العنوان، (نعم) لو سئل عنه بماذا تفعل، وان ما تعمل هل هو الواقع أو لا، لاجابك بانه الواقع متبدلا توجهه الحرفى إلى الاسمى، و (عليه) فمعنى لا تنقض اليقين بالشك عملا، هو ترتيب آثار القطع الطريقي أي الترتيب آثار المتيقن، لا ترتيب آثاره على انه الواقع، واما حديث جعل الاستصحاب لاجل التحفظ على الواقع فان كان المراد منه ان جعله بلحاظ حفظ الواقع كالاحتياط في الشبهات البدئية فهو صحيح لكن لا يوجب ذلك ان يكون التعبد بالمتيقن على انه الواقع كالاحتياط فانه ايضا بلحاظ الواقع لا على ان المشتبه هو الواقع وان كان المراد منه هو التعبد على انه الواقع فهو مما لا شاهد له في الادلة، لان المراد من حرمة النقض بالشك، اما اطالة عمر اليقين (على وجه ضعيف)، أو حرمة النقض

عملا أي ترتيب آثار اليقين أو المتيقن (على المختار) واما كونه بصدد بيان وجوب البناء على انه الواقع فلا ثم لو سلم كونه اصلا محرزا فما جعله مانعا من جريان الاستصحاب في الاطراف من ان معنى الاستصحاب هو الاخذ باحد طرفي الشك وهو لا يجتمع مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، ليس بصحيح، لان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقع قد فرغنا عنه، كما فرغ هو (قدس سره) فهذا الاشكال ليس شيئا غير الاشكال المتوهم فيه (فعليه) فلو علمنا بوقوع نجاسة في واحد من الانائين، فالتعبد بكون كل واحد ظاهرا واقعا لا ينافى العلم الاجمالي بكون واحد منهما نجسا يقينا، لان المنافات ان رجع إلى جهة الاعتقاد وان الاعتقادين لا يجتمعان، ففيه: ان الحديث في باب الاستصحاب، حديث تعبد لا اعتقاد واقعى وهو يجتمع مع العلم بالخلاف اجمالا إذا كان للتعبد في المقام اثر عملي (لو سلم عن بقية الاشكالات من كونه ترخيصا في المعصية أو موجبا للمخالفة القطعية فان المانع عنده، (قدس سره) هو قصور المجعول لا ما ذكر) وان رجع إلى ان هذا التعبد لا يصدر من الحكيم مع العلم الوجداني ففيه ان الممتنع هو التعبد بشئ في عرض التعبد على خلافه، واما التعبد في ظرف الشك على خلاف العلم الاجمالي الوجداني فلا، وان شئت قلت: ان كل طرف من الاطراف يكون مشكوكا فيه، فيتم اركان الاستصحاب ومخالفة احد الاصلين للواقع لا يوجب عدم جريانه لولا المخالفة العملية كاستصحاب طهارة الماء ونجاسة اليد إذا غسل بالماء المشكوك الكرية، فان للشارع التعبد بوجود ما ليس بموجود، والتعبد بتفكيك المتلازمين وتلازم المنفكين، و (بالجملة) لا مانع من اجتماع الاحراز التعبدى مع الاحراز الوجداني بالضد. ثم انه (قدس سره) لما تنبه على هذا الاشكال وان لازم كلامه (عدم جريان الاصول المحرزة في اطراف العلم الاجمالي مطلقا وان لم يلزم مخالفة عملية) هو عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردد بين البول والماء لان استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الوجداني

بعدم بقاء الواقع في احدهما، ومن المعلوم اتفافهم على الجريان، اجاب عن الاشكال في آخر مبحث الاستصحاب فقال ما هذا محصله: انه فرق بين كون مفاد الاصلين متفقين على مخالفة ما يعلم تفصيلا كاستصحاب نجاسة الانائين أو طهارتهما مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فان الاستصحابين يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلا، وبين مالا يلزم من التعبد بمؤدى الاصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه بل يعلم اجمالا بعدم مطابقة احد الاصلين للواقع من دون ان يتوافقا في مخالفة المعلوم تفصيلا وما منعنا عن جريانه في اطراف العلم الاجمالي هو الاول دون الثاني لانه لا يمكن التعبد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان في المؤدى مع مخالفة مؤداهما للمعلوم بالاجمال، واما لزوم التفكيك بين المتلازمين الواقعيين فلا مانع منه لان التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر " انتهى ". وفيه اولا ان ما ذكره ليس فارقا بين البابين، لان جريان الاصل في هذا الاناء ليس مصادما للعلم الوجداني، وكذا جريانه في تلك الاناء ليس مصادما له ايضا. (نعم) جريانهما في كلتيهما مخالف للعلم الاجمالي فيعلم مخالفة احدهما للواقع كما ان استصحاب طهارة البدن من الماء غير مناف للعلم واستصحاب الحدث كذلك لكن جريانهما مناف للعلم الاجمالي فيعلم بكذب احدهما، فما هو ملاك الجريان واللا جريان في البابين واحد، ومجرد توافق الاستصحابين لا يوجب الفرق مع ان توافقهما، ايضا ممنوع، فان مفاد احدهما نجاسة احد الانائين، ومفاد الاخر نجاسة الاناء الاخر، وانما توافقهما نوعي ومورد الموافقة ليس مجرى الاصل، وما هو مجراه وهو النجاسة الشخصية لا يكون موافق المضمون مع صاحبه بحيث ينافى العلم

التفصيلي. وثانيا: ان لازم ما جعله مناط الجريان وعدمه، هو جريان الاصل فيما لا يكون الاصلان متوافقى المضمون كما إذا علم بوجوب صلوة الجمعة وحرمة شرب التتن سابقا وعلم بانتقاض احدهما، وجريانه فيهما بناءا على ما ذكره من الملاك لا غبار فيه، إذ

لا يلزم منه سوى ما يلزم في استصحاب الحدث وطهارة البدن إذا توضأ بمايع مردد بين الماء والبول مع انه من البعيد ان يلتزم بجريان الاصل في هذا المثال هذا كله في المخالفة القطعية واظن ان هذا المقدار كاف في تحقيق الحال وجوب الموافقة القطعية وعدمه والكلام فيها كالكلام في عديله يقع في الثبوت والاثبات اما الاول فقد تقدم ان العلم الجازم بوجود تكليف في البين خارج عن محط البحث وان خلط بعض محققى العصر بينه وبين العلم بالحجة و (ح) فلو وقف على قيام الحجة بالتكليف فلا اشكال في حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية بعد قيامها، لوجوب تحصيل المؤمن عن العقاب وهو لا يحصل الا بالموافقة القطعية، واما حكم العقل الدقيق فهو في البابين واحد يعنى لا يرى الترخيص في واحد من الاطراف أو جميعها، اذنا في المعصية، لان المفروض هو العلم بالحجة لا بالتكليف الواقعي، واما في حكم العقلاء فيمكن ابداء الفرق بين البابين، فان العقلاء لا يرون الاذن في بعض الاطراف اذنا في مخالفة الواقع و ارتكاب الحرام بل اذنا في المشتبه بما هو مشتبه، وهو غير مستنكر عند العقلاء حتى يوجب انصراف الادلة أو صرفها، فلو فرض دليل على بعض الاطراف فلا موجب لرفع اليد عنه في المقام بخلاف الاذن في الاطراف عامة فانه عندهم مستنكر قبيح يرونه اذنا في المعصية كما تقدم وبذلك تعرف ان القول بكون العلم الاجمالي علة تامة أو مقتضيا بالنسبة إلى حرمة المخالفة أو وجوب الموافقة انما يصح في هذا القسم (العلم بالحجة) وعليه فلا مانع من ان يقال ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية في نظر العقلاء بحيث يرى العقلاء الاذن في الاطراف ترخيصا في المعصية، لكنه مقتضى لوجوب الموافقة أي يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولى ولا يستنكر ورودها كملا يستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي، كالشك بعد الفراغ ومضى الوقت.

واما الكلام في الاثبات، اما ادلة البرائة كحديث الرفع والسعة فالظاهر عدم شمولها للمقام لما وافاك من ان المراد من العلم في المقام ليس العلم الوجداني بل المراد هو الحجة والمفروض ان الحجة قائمة على الحرمة، وقد تقدم انه لا يقال للرجل الذى قامت الحجة عنده، على التكليف انه ممن لا يعلم، وان شئت قلت ان هنا حجة اخرى وراء الامارة وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب ومن هنا يعلم حال الاستصحاب. فان المراد من اليقين الواقع في كبريات الاستصحاب هو الحجة، فمعنى قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك الخ لا تنقض الحجة باللا حجة، بل انقضه بحجة اخرى والمفروض حصول الغاية وهى حكم العقل بوجوب الاجتناب فلا مجرى له لتحقق الغاية ولو قيل ان الحجة في اطراف العلم قامت على الواقع في البين لا على الاطراف قلنا ان الامارة قامت على الواقع في البين وهى حجة على كل من الاطراف لو صادفت الواقع ومعه يكون كل من الاطراف من الشبهة المصداقية لادلة الاصول بل يمكن دعوى انصراف ادلتها لاسيما ادلة الاستصحاب إلى الشك الساذج لا المقرون بالعلم الاجمالي واما موثقة " مسعدة " فقد تقدم انها مشتمله على امثلة ليست من صغرياتها فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكورة فيها ظهور

في كونها ضابطا فقهيا مطردا في الابواب، واما روايات الحل فقد عرفت ان غير صحيحة " عبدالله بن سنان " مخدوش من حيث السند، بل لا يبعد ورودها في الشبهة الغير المحصورة كما يشهد به بعضها واما الصحيحة فظاهرها حل ما اختلط الحلال بالحرام جميعا، ولو رفع اليد عنه لكون مفاده غير معمول به فلا يبقى لها مفاد بالنسبة إلى الترخيص في بعض الاطراف، واما تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الاطراف ببيان ان لها عموم افرادي واطلاق احوالى بالنسبة إلى حال ترك الاخر وفعله فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن فيصير النتيجة هي الترخيص في احدهما، فغير صحيح جدا، لان هذا التقريب انما يجرى (كما سيوافيك بيانه) في قوله (ع) كل شئ حلال حتى تعلم انه حرام بعينه لا في المقام لان مصاديق العموم الافرادى في الصحيحة انما هو كل مختلط أي كل فرد فرد من افراد الاجتماع الذى فيه الحلال والحرام، واما اطراف المعلوم بالاجمال،

فليس في كل واحد منها الحلال والحرام، فموضوع الحكم فيها هو كل مختلط، فجعل الحل لها واطلاقها الاحوالي يقتضى الحلية في كل مختلط، ارتكب المختلط الاخر اولا، ومقتضى التقييد هو الاجازة في المخالفة القطعية في بعض المصاديق حال ترك البعض وهو خلاف المقصود، واما بالنسبة إلى اجزاء كل مختلط فلا حكم مستقلا حتى يؤخذ باطلاقه بل حكم واحد مجعول لكل مجتمع فيه الحلال والحرام والاجزاء محكوم بهذا الحكم الوحداني، فلا معنى للاطلاق المتقدم فيها. ثم انه على القول بعدم انصراف ادلة الاصول عن العلم الاجمالي وقع الكلام في كيفية استفادة الترخيص عن ادلة العامة في بعض الاطراف، وقد قيل في بيانها وجوه ربما اعتمد عليها المشايخ العظام واليك بيانها واجوبتها تقريبات من المشايخ العظام الاول - ما نقله شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) ان مقتضى عموم الادلة، الترخيص في كل من الاطراف غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار يلزم منه الاذن في المعصية وحيث لا ترجيح لاخراج واحد معين من عموم الادلة نحكم بخروج البعض لا بعينه وبقاء الباقي كذلك حفظا لاصالة العموم فيما لم يدل دليل على التخصيص واورد عليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه: ان البعض الغير المعين لا يكون موضوعا للعام من اول الامر حتى يحفظ العموم بالنسبة إليه لان موضوعه هو المعينات فالحكم بالترخيص في المبهم يحتاج إلى دليل آخر. الثاني: ما نقله ايضا واوضحه هو (قدس سره) وبما انه مذكور بطوله في كتابه الشريف فليرجع إليه من شاء، وان اوضحناه في الدورة السابقة. الثالث: ما افاده بعض محشى الفرائد واوضحه عدة من المشايخ منهم شيخنا العلامة وبعض اعاظم العصر (قدس الله ارواحهم) وملخصه ان نسبة ادلة الاصول إلى كل واحد من الاطراف وان كانت على حد سواء لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الاطراف توضيحه: ان الادلة المرخصة كما يكون لها عموم افرادي بالنسبة إلى كل مشتبه كذلك يكون لهما اطلاق احوالى بالنسبة إلى حالات المشتبه

فكل مشتبه ماذون فيه اتى المكلف بالاخر أو تركه، وانما يقع التزاحم بين اطلاقهما لا اصلهما فان الترخيص في كل واحد منهما في حال ترك الاخر ممالا مانع منه، فالمخالفة العملية انما نشأت من اطلاق الحجية فلابد من رفع اليد عن اطلاقهما لا اصلهما، فتصير النتيجة الاذن في كل واحد مشروطا بترك الاخر، وهذا مساوق للترخيص

التخييري، وهذا نظير باب التزاحم وحجية الامارات على السببية و (فيه) ما قد عرفت ان ما يصح الاعتماد به من الادلة انما هو صحيحة عبدالله بن سنان، واما الباقي فقد عرفت فيه الضعف في السند أو في الدلالة، واما الصحيحة فقد تقدم ان الموضوع فيها غير الموضوع في قوله عليه السلام كلشئ حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فان الموضوع في الثاني انما هو كل فرد فرد أو كل جزء جزء فيقال في الحرام المختلط بالحلال بحلية كل جزء فلو صح ما ذكر من التقريب لصح تقييده بما ذكر من ترك الاخر، واما الصحيحة فما هو الموضوع ليس الا كون الشئ فيه الحلال والحرام بالفعل وهو ليس الا مجموع المختلط، والضمير في قوله (منه) راجع إلى الشئ المقيد بان فيه الحلال والحرام و (بالجملة) فالموضوع في غير الصحيحة هو كل جزء جزء مستقلا، واما فيها فليس كل جزء محكوما بالحلية بالاستقلال بل الموضوع هو نفس المجموع بما هو هو، فلو صح الاطلاق فيها فلابد ان يكون مصبه ما هو الموضوع بان يقال ان هذا المختلط محكوم بالحلية سواء كان المختلط الاخر محكوما بها أو لا فلو قيد بحكم العقل يصير نتيجة التقييد هو حلية هذا المختلط عند ترك المختلط الاخر وهو خلاف المطلوب، ولا يصح ان يقال: ان هذا الجزء محكوم بالحلية سواء كان الجزء الاخر محكوما أو لا حتى يصير نتيجة التقييد بحكم العقل ما ادعى من جواز ارتكاب هذا الجزء عند ترك الاخر، لان الجزء ليس محكوما بحكم حتى يقع مصب الاطلاق والتقييد ولو صح جريان الصحيحة في الانائين المشتبهين، فالمحكوم بالحلية انما هو الكل، لا كل واحد منهما، حتى يؤخذ باطلاقه الاحوالي ويقيد بمقدار ما دل عليه حكم العقل مضافا إلى ان في اطلاق الادلة بنحو ما ذكر كلاما واشكالا واشكالا

ثم ان بعض اعاظم العصر قد اجاب عنه بكلام طويل ونحن نذكر خلاصة مرماه فنقول قال قدس سره، ان الموارد التى نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن احد امرين اما لاقتضاء الدليل الدال على الحكم، التخيير في العمل، واما اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك وان كان الدليل يقتضى التعيينية فمن الاول ما إذا ورد عام كقوله: اكرم العلماء وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام وشك في ان خروجهما هل هو على وجه طلاق، أو ان خروج كل واحد مشروط بحال الاكرام الآخر بحيث يلزم من خروج احدهما دخول الاخر فيدور الامر بين كون المخصص افراديا واحواليا، أو احواليا فقط فلابد من القول بالتخيير، وانما نشأ ذلك من اجتماع دليل العام واجمال المخصص ووجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص وليس التخيير لاجل اقتضاء المجعول بل المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني، والتخيير نشأ من ناحية الدليل لا المدلول، ومن الثاني ما إذا تزاحم الواجبان في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما فان التخيير في باب التزاحم انما هو لاجل ان المجعول في باب التكاليف معنى يقتضى التخيير لاعتبار القدرة في امتثالها، والمفروض حصول القدرة على امتثال كل من المتزاحمين عند ترك الاخر وحيث لا ترجيح في البين وكل تكليف يستدعى نفى الموانع عن متعلقه، وحفظ القدرة عليه، فالعقل يستقل (ح) بصرف القدرة في احدهما تخييرا، اما لاجل تقييد التكليف في كل منهما بحال عدم امتثال الاخر، واما لاجل سقوط التكليفين واستكشاف العقل حكما تخييريا لوجود الملاك التام (واما الاصول) فلا شاهد على التخيير فيها إذا تعارضت، لا من ناحية الدليل فان دليل اعتبار كل اصل انما يقتضى جريانه عينا سواء عارضه اصل آخر أو لا، ولا من ناحية المدلول فلان المجعول فيها ليس الا الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الاصل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى باجتماع القيود الثلثة، وهى الجهل بالواقع، و امكان الحكم على المؤدى بانه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، وحيث انه يلزم من

جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جميعا، وكون المجعول احدها تخييرا وان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه " انتهى كلامه "

وفيه مواقع للنظر نذكر مهماتها الاول ما افاده من ان التخيير في الصورة الاولى من ناحية الكاشف لا المنكشف، قائلا بان المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني ليس في محله، إذ لو كان المجعول في المخصص امرا تعيينيا، لم يبق مجال للشك، بان المفروض ان زيدا وعمروا قد خرجا عن تحت العام بنحو التعيين فلا وجه للشك ولا مناص الا ان يقال ان الباعث للشك هو احتمال كون المجعول في المخصص امرا ينطبق على التخيير، بان يتردد المجعول بين خروج كل فرد مستقلا، أو خروج كل واحد مشروطا بعدم خروج الاخر (على مبناه في الواجب التخييري وبما ان العام حجة في افراد العام واحواله، فلازم ذلك، الاكتفاء بما هو القدر المتيقن اعني خروج كل عند عدم خروج الاخر، والحاصل ان الموجب للتخيير انما هو دوران الامر في المخصص بين التعيين والتخيير أي خروج الفردين مطلقا أو خروج كل منهما مشروطا بدخول الاخر، والثانى هو القدر المتيقن من التصرف في العام نعم لو علمنا بخروج زيد وتردد بين كونه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، نحكم بالتخيير لا من جهة الكاشف ولا المنكشف بل من جهة حكم العقل به الثاني ان جعل التخيير بين المتزاحمين في الصورة الثانية من ناحية المجعول غير صحيح بل التخيير من ناحية الكاشف والدليل، ضرورة ان المجعول في المتزاحمين هو التعيين لتعلق الارادة بكل واحد كذلك غير ان عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين اوجب حكم العقل بالتخيير لملاحظة ان العام له اطلاق احوالى، وكون المكلف عاجزا عن القيام بكلا المتزاحمين يوجب الاقتصار على القدر المتيقن في التصرف فيه، فالتخيير نشأ من اطلاق الدليل وعدم الدليل على التصرف فيه، الا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعام وهو الاخذ بالاطلاق الاحوالي في كلا الفردين فلابد من التصرف فيه من تلك الجهة وما افاده: من ان الاحكام متقيدة بالقدرة، فان اريد منه تقييدها بالقدرة شرعا حتى يصير عامة الواجبات تكليفا مشروطا فهو كما ترى، وان اريد ان التنجز انما هو في ظرف القدرة كما ان تبعاته من الثواب و

العقاب في هذا الظرف فهو متين، غير ان ذلك لا يوجب ان يكون المجعول في رتبة الجعل امرا تخييريا ضرورة ان المقنن، لا نظر له إلى مقام الامتثال، بل هو امر خارج عن حيطة الشارع المقنن، بل هو من الامور التى زمامها بيد العقل، ولو فرض ورود خطاب من الشارع في مقام الامتثال فهو خطاب لا بما هو مشرع، بل يتكلم من جانب العقلاء مع قطع النظر عن كونه مشرعا ومقننا وبالجملة: لا فرق بين الصورة الاولى والثانية الا من ناحية المخصص فان المخصص في الاولى دليل لفظي مجمل دائر بين الاقل والاكثر، وفى الثانية عقلي يحكم بخروج القدر المتيقن من العام (نعم) لو بنينا على ان التكليفين يسقطان معا ويستكشف العقل لاجل الملاك التام حكما تخييريا يمكن ان يقال: ان التخيير بينهما انما يكون لاجل المدلول لا الدليل على اشكال فيه لكنه على خلاف مسلكه. الثالث: ان لنا ان نقول ان التخيير بين الاصلين المتعارضين من مقتضيات الدليل والكاشف، ومن مقتضيات المنكشف والمدلول (اما الاول): فبان يقال ان قوله عليه السلام كلشئ فيه حلال وحرام الخ يدل على حلية كل مشتبه، وله عموم افرادي واطلاق احوالى ولكن الاذن في حلية

كل واحد يوجب الاذن في المعصية والترخيص في مخالفة المولى، وبما ان الموجب لذلك هو اطلاق دليل الاصلين لا عمومه فيقنصر في مقام العلاج إلى تقييده وهو حلية ذاك عند عدم حلية الاخر حتى لا يلزم خروج كل فرد على نحو الاطلاق، فيكون مرجع الشك إلى الجهل بمقدار الخارج، فالعموم حجة حتى يجيئ الامر البين على خلافه و (الحاصل) كما ان الموجب للتخيير في الصورة الاولى هو اجتماع دليل العام واجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص، كذلك اجتماع دليل الاصول مع لزوم التخصيص (حذرا من المخالفة العملية) ودورانه بين خروج الفردين مطلقا وفى جميع الاحوال أو خروج كل منهما في حال عدم ارتكاب الاخر، موجب للتخيير في المقام، بل ما نحن فيه اولى منه لان المخصص هنا عقلي والعقل يحكم بان ما يوجب الامتناع هو اطلاق الدليل لا عمومه الافرادى فليس المخصص (حكم العقل) مجملا دائرا بين الاقل والاكثر كما في

المثال، فيحكم العقل حكما باتا بان ملاك التصرف في ادلة الحلية ليس الا تقييد الاطلاق لا تخصيص الافراد. واما الثاني فلان الحلية المستفادة من ادلة الاصول مقيدة بكون المكلف قادرا حسب التشريع أي عدم استلزامه المخالفة العملية والترخيص في المعصية وان شئت قلت: مقيدة عقلا بعدم استلزامها الاذن في المعصية القطعية (فح) يجرى فيه ما ذكره (قدس سره) طابق النعل بالنعل من ان كل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلف في متعلقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلما لم يكن للعبد الا صرف قدرته في واحد منهما فيقع التعارض بينهما (فح) فاما ان نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفا تخييريا أو نقول بتقييد اطلاق كل منهما بحال امتثال الاخر، فيكون حال الاصول المتعارضة حال المتزاحمين حرفا بحرف. هذا حال ما افاده الاعلام وقد طوينا الكلام عن بعض الوجوه روما للاختصار و قد عرفت التحقيق في جريان الاصول في اطراف العلم كلا أو بعضا فراجع ثم انه يظهر من الشيخ الانصاري وتبعه بعض آخر بان الترخيص في بعض الاطراف يرجع في الحقيقة إلى جعل الطرف الاخر بدلا عن الواقع وهذا بمكان من الغرابة لعدم ملاك البدلية في الطرف بوجه فلو كان الطرف مباحا فليس في تركه ملاك البدلية حتى يكون بدلا عنه واسوء منه لو كان الطرف مستحبا في الشبهة التحريمية أو مكروها في الشبهة الوجوبية وليس لترخيص الشارع سببية لحصول الملاك لاسيما بالنسبة إلى الطرف الاخر والتحقيق ان الترخيص على فرضه انما هو لمصلحة التسهيل أو مفسدة التضييق من غير تغيير في الواقعيات بوجه فهو راجع إلى الغمض عن التكليف الواقعي على بعض الفروض لاغراض اهم من حفظ الواقع في هذا الحال. في تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ثم ان التحقيق في منجزية العلم الاجمالي وساير ما يقع الكلام فيه عدم الفرق بين كون الاطراف حاصلا فعلا وبين التدريجيات في عمود الزمان كان التكليف مطلقا أو معلقا أو مشروطا اما في الاولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى

قطعا أو احتمالا في ارتكاب الاطراف المحققة فعلا أو في ارتكابها مع تحققها تدريجا فلو علم بحرمة شئ عليه اما في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجوب تركها في كلا الحالين فالتكليف الواقعي منجز عليه بل وكذا الامر في الواجب المشروط فانه مع

العلم بتحقق شرطه في محله كالواجب المطلق من هذه الحيثية فتدبر. وينبغى التنبيه على امور الاول: فيما إذا اضطر إلى احد الاطراف. اعلم: انه يشترط في تنجيز العلم الاجمالي كونه متعلقا بتكليف فعلى صالح للاحتجاج في أي طرف اتفق وجود المعلوم بالاجمال ولاجل ذلك لو دار امر المعلوم بالاجمال بين كونه فعليا إذا كان في طرف وانشائيا في طرف آخر أو غير صالح للاحتجاج به، لما يوجب تنجيزا اصلا: ولهذا يقع البحث في تنجزه إذا كان المكلف مضطرا إلى بعض الاطراف ولابد من بيان اقسامه ثم توضيح احكامها فنقول: قد يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف باحدها وقبل تعلق العلم به، واخرى يكون بعد تعلقه وقبل العلم به، وثالثة بعد تعلق التكليف والعلم به، ورابعة يكون مقارنا لهما أو لاحدهما، وخامسة بعد العلم بالخطاب وقبل تنجز التكليف، كما في العلم بواجب مشروط قبل حصول شرطه ثم حصل الاضطرار إلى بعض الاطراف، ثم تحقق الشرط، وعلى التقادير الخمسة قد يكون الاضطرار إلى احدها المعين واخرى إلى غيره، وعلى جميع التقادير قد يكون الاضطرار عقليا، ونتكلم فيه مع قطع النظر عن حديث الرفع وقد يكون عاديا مشمولا للحديث ونتكلم مع النظر إليه والمفروض في جميع التقادير ما إذا كان الاضطرار بمقدار المعلوم أو الزائد منه والا فلا تأثير له في سقوط العلم عن التأثير، فلنذكر من تلك الاقسام ما هو الاهم حكما والزم بيانا و توضيحا فنقول: منها انه لو كان الاضطرار إلى بعض الاطراف معينا قبل تعلق التكليف أو بعده وقبل العلم به فلا اشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الاخر سواء كان الاضطرار

عقليا أو عاديا، اما على مسلك المشهور من ان الاعذار العقلية أو الشرعية يوجب سقوط الاحكام عن الفعلية فواضح، لان العلم بتكليف دائر امره بين كونه انشائيا لو صادف مورد الاضطرار، وفعليا لو كان في الطرف الاخر، لا يوجب علما بالتكليف الفعلى على أي تقدير فلا معنى للتنجيز واما على المختار في باب الاعذار من بقاء الاحكام على فعلياتها (كان المكلف عاجزا أو قادرا مختارا كان أو مضطرا) من دون ان يكون الاضطرار موجبا لتحديد التكليف وتقييد فعليته غاية الامر يكون المكلف معذورا في ترك الواجب أو ارتكاب الحرام (ولاجل ذلك قلنا بلزوم الاحتياط عند الشك في القدرة إلى ان يقف على عذر مسلم) - فيمكن القول بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر لحصول العلم بالتكليف الفعلى بعد الاضطرار، والمفروض عدم ارتفاعه بحدوث الاضطرار، فلو كان الخمر في ذاك الطرف غير المضطر إليه، لزم الاجتناب عنه قطعا، فارتكاب عامة الاطراف مخالفة عملية بلا عذر للتكليف على فرض وجوده في ذاك الطرف، فيجب الاجتناب عنه مقدمة وان شئت نزلت المقام بما لو علم العبد بالتكليف الفعلى وشك في قدرته، وقد تقدم انه ليس معذورا في ذلك بل لابد من العلم بالعذر وليس له الاكتفاء بالشك مع العلم بالتكليف الفعلى، ومثله المقام فان العلم الاجمالي قد تعلق بالتكليف الفعلى، والمكلف شاك في كونه مضطرا إلى الاتيان بمتعلق التكليف فيكون من قبيل الشك في القدرة فيجب له الاحتياط من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والاجمالي. ولكن الانصاف وضوح الفرق بين المقامين، فان التكليف هناك قطعي، والشك في وجود العذر، واما المقام فالتكليف وان كان محققا الا ان العذر مقطوع الوجود (توضيحه): ان المكلف بعدما وقف على التكليف الفعلى أي غير المقيد بالقدرة يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتى يجيب امر المولى بامتثال قطعي، أو عذر كذلك، فلو اجاب امر المولى بالشك في القدرة فقد اجابه بما يشك كونه عذرا عند العقل والعقلاء و (هذا) بخلاف المقام فان العذر وهو الاضطرار حاصل في المقام قطعا

و (ما اسمعناك) من الاضطرار عذر في الطرف المضطر إليه، دون الطرف الاخر وان مرجع ذلك إلى الشك في العذرية لان التكليف لو كان في الطرف المضطر إليه فهو عذر قطعا ولو كان في الطرف الاخر فهو غير معذور قطعا، فالشك في ان الحرام في أي الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف (مدفوع) بما عرفت في صدر المسألة من ان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي ان يتعلق العلم بشئ لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز عليه التكليف، فلو تعلق العلم الاجمالي على امر مردد بين الانشائى والفعلى، فلا يكون منجزا واما المقام فمتعلق العلم وان كان حكما فعليا، الا ان مجرد كونه فعليا لا يثمر، بل لابد ان يتعلق بحكم فعلى صالح للاحتجاج مطلقا عند العقلاء وهذا القيد مفقود في المقام حيث انه لم يتعلق بما هو صالح له مطلقا بحيث لو ارتفع الاجمال لتنجز التكليف بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقا ومعه لا يوجب تنجيزا اصلا وان شئت قلت: فرق واضح بين الشك في القدرة أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف أو غيره فان العلم بالعجز والاضطرار يكون عذرا وجدانيا فلم يتعلق علم العبد بتكليف فعلى لا يكون معذورا فيه، ولكن الشك في العجز لا يكون عذرا عند العقلاء مع فعلية التكليف وهذا هو الفارق بين البابين.
منها: إذا اضطر إلى المعين مقارنا لحصول التكليف أو العلم به فلا تأثير ايضا، لان العلم الاجمالي المقارن للعذر لا يمكن ان يصير حجة وان شئت قلت بعد عدم العلم بتكليف فعلى على مبنى القوم وعدم العلم بتكليف فعلى صالح للاحتجاج على ما حققنا لا وجه للتنجيز.
منها انه لو حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف، كما إذا اضطر إلى احد الانائين معينا بعد العلم بنجاسة احدهما فلا اشكال في لزوم الاجتناب، ولا يقاس بالصورة الاولى، حيث ان التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج لم يكن موجودا فيها من اول ثم شك في حصوله واما المقام فقد تعلق العلم بتكليف صالح للاحتجاج قبل

حدوث الاضطرار، والاجتناب عن غير مورد الاضطرار انما هو من آثار ذلك العلم، و (بالجملة) هذا العلم كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بالاجتناب من الطرفين فإذا حدث الاضطرار وارتفع حكم العقل في واحد من الطرفين لاجله بقى حكمه بوجوب الموافقة الاحتمالية فالحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي انما هو من آثار ذلك العلم المتقدم فالاضطرار إلى واحد من الطرفين كاراقته أو مخالفته في ذاك الطرف بشربه وارتكابه، كما لا يوجب هذان جواز ارتكاب الطرف الاخر فهكذا الاضطرار في هذه الصورة، وان شئت قلت: ان الاضطرار لا يكون عذرا الا بمقداره والاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية، ومع عدم امكانها يحكم العقل بلزوم الموافقة الاحتمالية، واما ما افاده المحقق الخراساني من ان الاضطرار من قيود التكليف و حدوده فيرتفع عند الوصول إلى حده فيوافيك بيانه ونقده فانتظر ومما ذكرنا يظهر حال الواجب المشروط لو تعلق العلم به قبل تحقق شرطه واضطر إليه قبل حصوله، فانه ان قلنا بان الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لم يكن حكما فعليا، يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف، وان قلنا بانه تكليف فعلى وان الشرط قيد للمادة أو ظرف لتعلق التكليف يكون حاله حال الاضطرار بعد العلم منها: إذا اضطر إلى غير المعين فالتحقيق وجوب الاجتناب مطلقا عن الطرف الاخر لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعي، بل ما تعلق به الاضطرار غير ما تعلق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطر إلى مخالفة واحد من الاطراف معينا (توضيحه) ان متعلق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعين يحتمل ان يكون عين ما تعلق به التكليف ومع هذا

الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج بل الامر يدور بين التكليف الصالح له، وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشك في التكيلف واما المقام فالمفروض ان الاضطرار لم يتعلق بواحد معين حتى يكون مضطرا في ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وان فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلق الاضطرار انما هو احدى الانائين بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى

غير المحرم، لكون الاخر غير المحرم يندفع به الاضطرار بلا محذور و (عليه) فمتعلق الاضطرار في نفس الامر غير ما تعلق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين. وبالجملة: ما هو متعلق التكليف غير ما اضطر إليه وان كان ربما ينطبق عليه الا انه من آثار الجهل لا الاضطرار بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه اصلا و هذا بخلاف الاضطرار إلى المعين إذ لو تبين كونه خمرا لما كان له مناص عن ارتكابه، (وعليه) فلابد من التفكيك أي تفكيك ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار فشرب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعين لو صادف المحرم من آثار الاضطرار إليه، كما ان شربها عند الاضطرار إلى غير المعين من آثار الجهل، لامكان دفعه بالاناء الاخر و (بما ذكرنا) يندفع ما ربما يقال من انه لو اختار ما هو الخمر واقعا مع الجهل كشف ذلك كون متعلق الاضطرار في نفس الامر هو متعلق الحرمة، (وجه الاندفاع) ان ما ذكر راجع إلى مقام الامتثال واختيار ما هو الخمر واقعا لا يوجب تعلق الاضطرار به واقعا وقد عرفت ان متعلقه انما هو واقع احدهما لا بعينه. وبتقريب آخر (وقد مر توضيحه عند الاضطرار إلى الواحد المعين بعد تنجز التكليف) ان العلم علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ومع عدم امكانها يحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية ولذا لا يجوز شرب الاناء الاخرى عند اراقة احدهما أو شربها عمدا، حفظا لاثار العلم فلا يرفع اليد الا بمقدار الاضطرار، والشك في فعلية التكليف بعد اختيار واحد من الاطراف لامكان كون المأتى به مورد الاضطرار، كالشك الحاصل بعد فقد احدهما أو ارتكابه بلا اضطرار، فالعلم الاجمالي بعد الاضطرار صالح للاحتجاج بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية كان الاضطرار سابقا أو مسبوقا. مختار المحقق الخراساني في الكتاب وهامشه ان المحقق الخراساني رحمه الله اختار سقوط العلم عن التأثير مطلقا معللا بان جواز ارتكاب احد الاطراف أو تركه تعيينا أو تخييرا ينافى العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينهما فعلا ونفى (قدس سره) الفرق بين سبق الاضطرار على العلم ولحوقه

معللا بان التكليف المعلوم بينهما يكون محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه من اول الامر، وبهذا فرق بين فقد بعض الاطراف بعد تعلق العلم والاضطرار إليه بعده حيث اوجب الاحتياط في الاول دون الثاني، ثم انه رجع عما ذكره في هامش الكتاب وفصل بين الاضطرار إلى احدهما لا بعينه والاضطرار إلى المعين واوجب الاحتياط في الثاني دون الاول معللا بان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلى المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الاخر يكون منجزا، واما إذا عرض الاضطرار إلى احدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف مطلقا " انتهى ملخصا " وفيه مواقع للنظر: (منها): منع كون الاضطرار العقلي من حدود التكاليف وقيوده، فان الاضطرار العقلي بمعنى عجز المكلف عن القيام بوظايفه يوجب معذورية المكلف بترك المأمور به فلا يكون للمولى حجة عليه بل له الحجة عليه، وهذا امر آخر غير محدودية التكليف وتقيده وان اراد الاضطرار العرفي الذى إليه مآل

حديث الرفع فهو وان كان من حدوده الشرعية الا انك قد عرفت ان ما هو متعلق التكليف عند الاضطرار، إلى غير المعين غير ما هو متعلق الاضطرار ولا مصادمة بين حديث الرفع وادلة التكاليف لعدم عروض الاضطرار إلى متعلق التكليف. منها: ان التفريق بين فقد المكلف به، عروض الاضطرار فيما نحن فيه لا يرجع إلى محصل، فان الكبريات الكلية انما تحتج بها عند وجود موضوعاتها ولا يصح ان يحتج بالكبرى على الصغرى، و (عليه) فلو فقد بعض الاطراف قبل حدوث العلم الاجمالي. ثم علم اجمالا بان الخمر اما هو المفقود واما هو الموجود، فلا يؤثر العلم اصلا، نظير الاضطرار إلى المعين قبل حدوث العلم ولو فقد بعض الاطراف بعد حدوث العلم، يكون العلم حجة على الطرف الموجود، لاجل احتمال انطباق التكليف المنجز سابقا عليه، وهذا التفصيل يجئ بعينه عند الاضطرار إلى المعين. ومنها: ان ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر عند الاضطر إلى غير المعين قائلا بمنافاته مع التكليف في البين،

غير صحيح إذ لا مزاحمة بينهما كما عرفت، وكون مختار المكلف منطبقا على المحرم الواقعي احيانا، لا يوجب كون التكاليف الواقعية متقيدا باختيار المكلف وعدمه و (عليه) فلا مانع من ان يرخص في احدهما لا بعينه، ويحرم الخمر الواقعي لتبائن المتعلقين في مقام الانشاء ورتبة التكاليف، الا ترى انه لو وقف المكلف في مقام دفع الاضطرار على الخمر الواقعي لوجب عليه دفع الاضطرار بغير مورد التكليف وهذا اوضح دليل على عدم المزاحمة في رتبة التكليف وكان الاليق عدوله إلى ما ذكرنا في هامش الكفاية كمالا يخفى. التنبيه الثاني قد استقر آراء جل المتأخرين من اهل التحقيق على عدم لزوم الاجتناب عن الاطراف إذا خرج بعضها عن محل الابتلاء في الجملة، و (توضيحه) ان الامر والنهى لداعى البحث والزجر، ولاجل ذلك يتوقف صحة البحث والزجر على تحقق امور: الاول كون المكلف قادرا على الامتثال فان خطاب غير القادر امر قبيح بل لا ينقدح الارادة الجدية في لوح النفس وهو من الوضوح بمكان. الثاني: ان يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعا، بحيث لا يعد من المحالات النوعية، حتى لا يكون البعث إليه، والزجر عنه لغوا كجعل الحرمة للخمر الموجود في احدى الكرات السماوية، التى كان يعد من المحالات العادية، ابتلاء المكلف بها والحاصل ان التكاليف انما تتوجه إلى المكلفين لاجل ايجاد الداعي إلى الفعل أو الترك فما لا يمكن عادة تركها لا مجال لتعلق التكليف به فالنهى المطلق عن شرب الخمر الموجود في اقاصي بلاد المغرب أو ترك وطى، جارية سلطان الصين يكون مستهجنا فإذا كان هذا حال خطاب التفصيلي فالحال في الاجمالي منه واضح جدا الثالث: ان لا يكون الدواعى عنه مصروفة نوعا، كالنهي عن عض رأس

الشجرة وفوق المنارة كما مثل بهما سيد المحققين السيد محمد الفشاركى على ما حكاه عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه، فانك لا تجد احدا احس امرا، وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العادة النوعية، ولا يبعد شمول عنوان المبحث لهذا الشرط ايضا فان مرادهم من الخروج عن محل الابتلاء بمورد التكليف اعم مما لا يكون غير مقدورة عادة أو يرغب عنه الناس ويكون الدواعى مصروفة عنها، والميزان في كل الموارد هو استهجان الخطاب عند العقلاء وان شئت قلت: ان الغرض من الامر و النهى ليس الا حصول ما اشتمل على المصلحة أو عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، ومع عدم التمكن

العادى على الترك أو الفعل أو صرف الدواعى عن الارتكاب لا تكاد تفوت المصلحة أو تحصل المفسدة فلا موجب للتكليف بل لا يصح لاستهجانه. واما ما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) من التفصيل بين عدم القدرة العادية وعدم الارادة عادة بتقريب ان القدرة من شرائط حسن الخطاب ولابد من اخذها قيدا في التكليف واما ارادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب، ولا يعقل اخذها قيدا فيه وجودا وعدما، لانه من الانقسامات اللاحقة للتكليف، فلا يخلو من اشكال فان التفريق بين عدم القدرة العقلية أو العادية ووجود الداعي الطبيعي إلى العمل أو الانزجار الفطري عنه، بعدم صحة الخطاب في الاولين، والصحة في الاخرين في غاية الغرابة، فان خطاب من يريد الفعل طبعا أو يترك الشئ مستهجن، لعدم الملاك لاظهار الارادة، كخطاب من لا يقدر، فكمالا يصح النهى عن فعل غير مقدور عادة كذلك يقبح النهى عن شئ لا ينقدح في الاذهان احتمال ارتكابه، كالنهي عن كشف العورة بين الناس موجها ذلك الخطاب إلى صاحب المروة والنهى عن اكل القاذورات واما ما عن بعض الاعيان المحققين (قدس سره) من كفاية الامكان الذاتي أو الامكان الوقوعى في صحة الخطاب وهذا تمام الملاك لصحة الخطاب. و (عليه) يصح الخطاب في موارد الابتلاء وعدمه ضعيف فان كفاية الامكان الذاتي في هذا الباب غريب، فان خطاب من لا ينبعث عن امر المولى خطابا حقيقيا مستهجن جدا ؟ فان الارادة التشريعية لا تنقدح الا بعد حصول مباديها

وقس عليه الخطاب القانوني، فان مقنن الحكم لو وقف على ان ما يشرعه لا يكاد يعمل به اصلا، ولا ينبعث منه احد، صار جعله وتقنينه مستهجنا جدا، وان جاز الامكان الذاتي أو الوقوعى واعجب منه ما نقله (قدس سره) عن بعض اجلة عصره من ان التكليف ليس زجرا ولا بعثا، بل التزام من المولى بالنسبة إلى العبد فيعم عامة الموارد، أي موارد الابتلاء وعدمه، فان ما هو المستهجن انما هو البعث أو الزجر المتضمنين للخطاب دون الالزام و (فيه) ان غاية ما افيد لا يخرج التكليف عن دائرة الاحكام الوضعية أو اشبه شئ به و مع ذلك فهى من مقولة الجعل والاعتبار، لا يصح الا إذا كان له اثر عقلائي، ومع عدمه كما في الموارد التى لم يوجد فيها بعض الشروط المتقدمة كان الجعل والاعتبار و الالزام لغوا محضا مضافا إلى ان الالزام بالفعل والترك كانه عبارة اخرى عن البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة مع ان انكار كون التكاليف عبارة عن البعث و الزجر كانه انكار الضرورى الخطابات القانونية الشخصية التحقيق في المقام ان يقال: انه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامة المكلفين، والخطاب الشخصي إلى آحادهم فان الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة أو عقلا مما لا يصح كما اوضحناه ولكن الخطاب الكلى الي المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض مما لا استهجان فيه، و (بالجملة) استهجان الخطاب الخاص غير استهجان الخطاب الكلى فان ملاك الاستهجان في الاول ما إذا كان المخاطب غير متمكن والثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب الذى يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة مصروفة عنه دواعيهم والحاصل: ان التكاليف الشرعية ليست الا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع وتنظيم الامور، فكما انه ليس فيها خطابات ودعايات، بل هو بما هو خطاب واحد متعلق بعنوان عام، حجة على عامة المكلفين فكذلك ما نجده في الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين أو الناس، فليس هنا الا خطاب واحد قانوني يعم الجميع

وان شئت قلت ان ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين، أو الناس فلو قال يا ايها الناس اجتنبوا عن الخمر، أو يجب عليكم الفعل الكذائي فليس الموضوع الا الناس، اعم من العاجز والقادر، والجاهل والعالم، ولاجل ذلك يكون الحكم فعليا في حق الجميع، غير ان العجز والجهل عذر عقلي عن تنجز التكليف والملاك بصحة هذا الخطاب وعدم استهجانه هو صلوحه لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام انما يلزم لو علم المتكلم لعدم تأثر ذلك الخطاب العام في كل المكلفين واما مع احتمال التأثير في عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاص فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه اصلا كما ان الامر كذلك في القوانين العرفية العامة وبما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محل الابتلاء. و (القول) بان خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن (صحيح) لو كان الخطاب شخصيا، واما إذا كان بصورة التقنين، فيكفى في خطاب الجميع، كون عدد معتد به من المكلفين واجدا لما ذكرنا من الشرائط واما الفاقد لها فهو معذور عقلا مع فعلية التكليف كالعجز والجهل، وبالجملة: ليس هنا الا ارادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد وليس الموضوع الا احد العناوين العامة، من دون ان يقيد بقيد اصلا، والخطاب بما هو خطاب وحداني متعلق لعنوان عام حجة على الجميع والملاك في صحة الخطاب ما عرفت، والحكم فعلى مطلقا من دون ان يصير الحكم فعليا تارة وانشائيا اخرى، أو مريدا في حالة وغير مريد في حالة اخرى، وما اوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم والاسلام لم يتخذ مسلكا غيرها، ولم يطرق بابا سوى ما طرقه العقلاء من الناس، وسيوافيك مفاسد الخطاب الشخصي. لا يقال: ما معنى الحكم المشترك فيه الناس، وما معنى كون كل واحد منا مكلفا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة، وظاهر هذا تعدد الخطاب وكثرة التكليف، فلا يعقل كثرة التكاليف مع وحدة الخطاب، وان شئت قلت ان الخطابات الشرعية منحلة بعدد نفوس المكلفين، ولا يكاد يخفى ان الخطاب المنحل المتوجه إلى غير

المتمكن، أو غير المبتلى مستهجن. لانا نقول: ان اريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعدد المكلفين حتى يكون كل مكلف مخصوصا بخطاب خاص به، وتكليف مستقل متوجه إليه فهو ضروري البطلان، فان قوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود خطاب واحد لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما ان الاخبار بان كل نار حارة. اخبار واحد والمخبر عنه كثير، فلو قال احد: كل نار بارد، فلم يكذب الا كذبا واحدا لا اكاذيب متعددة حسب افراد النار، فلو قال: لا تقربوا الزنا فهو خطاب واحد، متوجه إلى كل مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحداني يكون حجة على كل مكلف من غير انشاء تكاليف مستقلة أو توجه خطابات عديدة ليست اقول ان المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فانه ضروري الفساد: بل اقول ان الخطاب واحد والانشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف من غير توجه خطاب خاص، أو تكليف مستقل إلى كل واحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلف في بعض الاحوال أو بالنسبة إلى بعض غير متمكن عقلا أو عادتا، فالخمر حرام على كل احد تمكن من شربها اولا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتى يقال انه يستهجن الخطاب فليس للمولى الا خطاب واحد لعنوان واحد، وهو حجة على الناس كلهم ولا اشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي، فكما لا اشكال في ان التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم، كما سيوافيك بيانه فكذلك

غير مقيدة بالدخول محل الابتلاء. ثم انه يترتب على القول بكون الخطابات شخصية أي منحلة إلى خطابات يلاحظ فيها عدم الاستهجان مفاسد (منها) عدم صحة خطاب العصاة من المسلمين، فان خطاب من لا ينبعث به قبيح أو غير ممكن، فان الارادة الجزمية لا تحصل في لوح النفس الا بعد حصول مبادى قبلها التى منها احتمال حصول المراد، والمفروض القطع بعدم حصوله، و (منها) عدم صحة تكليف الكفار بالاصول والفروع بالملاك الذى قررناه

و (منها) قبح تكليف صاحب المروة بستر العورة فان الدواعى مصروفة عن كشف العورة، فلا يصح الخطاب، إذ أي فرق بين النهى عن شرب الخمر الموجود في اقاصي الدنيا، و بين نهى صاحب المروة عن كشف سوئته بين ملا من الناس، ونظيره نهى المكلفين عن شرب البول واكل القاذورات مما يكون الدواعى عن الاتيان بها مصروفة، إذ أي فرق بين عدم القدرة العادية أو العقلية على العمل، وكون الدواعى مصروفة عنها، وما افاده بعض الاعاظم من ان التكليف غير مقيد بالارادة لان التقييد بها غير معقول، بخلاف القدرة العقلية والعادية، قد وافاك جوابه، فان التكليف لاجل ايجاد الداعي ولو لاجل الخوف والطمع في الثواب، والتارك للشئ بالطبع، سواء نهى المولى عنه أو لم ينهه عنه، تارك له مطلقا، فالزجر لغو أو غير ممكن لعدم تحقق ما هو المبادى للارادة الجدية كما اوضحناه. و (منها) يلزم على كون الخطاب شخصيا، عدم وجوب الاحتياط عند الشك في القدرة، لكون الشك في تحقق ما هو جزء للموضوع، لان خطاب العاجز قبيح، والشك في حصول القدرة وعدمها، شك في المصداق وهو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشك في القدرة، ومنها لزوم الالتزام بان الخطابات واحكام الوضعية مختصة بما هو محل الابتلاء لان جعل الحكم الوضعي ان كان طبعا للتكليف فواضح ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فالجعل انما هو بلحاظ الاثار و لهذا لا يمكن جعل حكم وضعي لا يترتب عليه اثر مطلقا فجعل النجاسة للخمر والبول للاثار المترتبة عليها كحرمة الشرب وبطلان الصلوة مع تلوث اللباس بها ومع الخروج عن محل الابتلاء لا يترتب عليها آثار فلابد من الالتزام بان النجاسة والحلية وغيرهما من الوضعيات من الامور النسبية بلحاظ المكلفين فيكون الخمر والبول نجسان بالنسبة إلى من كان مبتلى بهما دون غيرهما ولا اظن التزامهم بذلك للزوم الاختلال في الفقه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص يكشف ذلك عن بطلان المبنى وعلى ما حققناه، فكلها مندفعة، فان الخطايات الالهية فعلية في حق الجميع، كان المكلف عاجزا أو جاهلا أو مصروفا عنه دواعيه، أو لم يكن، وان كان العجز والجهل

عذرا عقليا، وقس عليه الخروج عن محل الابتلاء، فهو لا يوجب نقصانا في التكليف، ولابد من الخروج عن عهدته بترك ما يكون في محل الابتلاء وقد عرفت ان ما هو الشرط في صحة الخطاب القانوني غير ما هو الشرط في صحة الخطاب الشخصي، من غير فرق بين التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالاجمال، فالتكليف المعلوم لابد من الخروج عن عهدته بالموافقة القطعية، والاجتناب عن مخالفة القطعية والاحتمالية ومجرد كون احد الاطراف خارجا عن محل الابتلاء أو مصروفة عنه الدواعى لا يوجب نقصانا في التكليف القانوني وان كان موجبا له في الشخص. واما صحيحة على بن جعفر عن اخيه: فيمن رعفت فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب انائه الخ فقد

حمله الشيخ الاعظم (قدس سره) على العلم الاجمالي باصابة ظهر الاناء أو باطنه المحتوى للماء ثم علل عدم وجوب الاجتناب عن الما ؟ بخروج ظهر الاناء عن محل الابتلاء، وهو بمكان من الغرابة إذ كيف يكون ظهر الاناء الذى بين يدى المكلف خارجا عن ابتلائه، واما الحديث فلابد من تأويله، وحمله اما على الاجزاء الصغار التى لا يدركه الطرف، وان كانت مرئية بالنظارات، الا ان الدم المرئى بها ليست موضوعة للحكم الشرعي، ولا ينافى هذا الحمل بالعلم باصابة الاناء فان العلم بها غير ادراك الطرف، واما على ابداء الشك في اصل الاصابة مطلقا، وعلى أي حال فهى بظاهرها مما عرض عنها الاصحاب بحث وتنقيح ثم انه على القول بكون الخروج عن محل الابتلاء مانعا عن تأثير العلم الاجمالي يقع البحث فيما إذا شك في خروجه عن محل الابتلاء لا من جهة الامور الخارجية بل من جهة اجمال ما هو خارج عن مورد التكليف الفعلى، فهل الاصل يقتضى الاحتياط أو البرائة واختار الاول شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) حيث قال: ان البيان المصحح للعقاب عند العقل و هو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور حاصل، وان شك في الخطاب الفعلى من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفى حجة عليه نظير

ما إذا شك في قدرته على اتيان المأمور به وعدمها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى ومطلوبا له ذاتا، وهل له ان يقدم على الفعل. بمجرد الشك في الخطاب الفعلى الناشئ من الشك في قدرته، و (الحاصل) ان العقل بعد احراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبغوضه لا يرى عذرا للعبد في ترك الامتثال هذا، وفيه ان التحقيق هو البرائة لانه بعد القول بكون الابتلاء من قيود التكليف يرجع الشك إلى اصل التكليف، ومجرد احتمال كون المبغوض هو المبتلى به لا يوجب تمامية الحجة على العبد بل له الحجة لاحتمال كون المبغوض في الطرف الاخر، واما الشك في القدرة، فلو قلنا بمقالة القوم فلا مناص عن البرائة، لان فعلية التكليف على مباني القوم من حدود التكليف وقيوده فالشك فيها شك في اصل التكليف نعم على ما قلنا من كون الخطابات القانونية فعلية في حق القادر والعاجز، غير ان العاجز، معذور في ترك امتثاله، فعند الشك فيها لا مناص عن الاحتياط الا مع احراز العذر واقامة الحجة بعد تمامية الحجة من المولى، فالشك في القدرة مصب البرائة على مباني القوم كالشك في الابتلاء لا على المختار فتدبر واما القول باستكشاف الملاك من اطلاق المادة ففيه ان احراز الملاك من تبعات تعلق التكليف على مسلك العدلية ومع كون القدرة والابتلاء من قيوده وحدوده لا طريق لاستكشافه الا في بعض الاحيان المستكشف ذلك من الامور الخارجية وهو لا يفيد لكونه اخص من المدعى كما ان القول بان القدرة العقلية والعادية غير دخيلة في الملاكات النفس الامرية بل هي من شرايط حسن الخطاب تخرص على الغيب لعدم العلم بالحركات الواقعية ومن المحتل دخالة القدرة فيها ولا يدفع هذا الاحتمال الا باطلاق الدليل وهو مفقود فرضا الا على ما اخترناه ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) استدل على وجوب الاحتياط تبعا للشيخ الاعظم (قدس سره) باطلاق ادلة المحرمات وحاصل ما افاد ما يلى، ان القدر المسلم من التقييد ما هو إذا كان الخمر خارجا عن محل الابتلاء بحيث يلزم استهجان الخطاب في نظر العرف، فإذا شك في استهجانه وعدمه للشك في امكان الابتلاء بموضوعه أو

عدمه فالمرجع هو اطلاق الدليل، لان المخصص المجمل بين الاقل والاكثر مفهوما لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص وهو الاقل خصوصا اللبيات، فانه يجوز التمسك بالعام فيها في الشبهات المصداقية فضلا عن الشبهات المفهومية والسر في ذلك هو ان العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم بل يخرج ذوات المصاديق، الخارجية فالشك يكون شكا في التخصيص الزائد، ولا يكون الشبهة مصداقية كالمخصصات اللبية (فان قلت) المخصصات اللبية الحافة بالكلام كما فيما نحن فيه يسرى اجمالها إلى العام كالمخصصات اللفظية المتصله المجملة (قلت): مضافا إلى انه يمكن منع كون المخصص هنا من الضروريات المرتكزة من الاذهان ان هذا مسلم إذا كان الخارج عنوانا واقعيا غير مختلف المراتب كالفسق المردد بين مرتكب الكبيرة أو الاعم واما إذا كان عنوانا ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في بعض آخر فلا، لان الشك يرجع إلى التخصيص لزائد. (فان قلت): التمسك بالاطلاق فرع امكان الاطلاق الواقعي وفيما نحن فيه يكون الشك في صحة الاطلاق النفس الامرى لاحتمال استهجان التكليف (قلت): هذا ممنوع لان التمسك بالاطلاق لو كان فرع الامكان الواقعي لما جاز التمسك به مطلقا لان كلية الموارد يصير الشك فيه من قبيل امكان الاطلاق النفس الامرى خصوصا على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فان الشك يرجع إلى الشك في وجود مصلحة أو مفسدة، ويمتنع الاطلاق مع عدمهما، فكما ان الاطلاق يكشف عن المصلحة النفس الامرية، فكذلك يكشف عن عدم الاستهجان " انتهى كلامه "، ولا يخفى ان في كلامه: انظارا نشير إلى مهماتها " منها " ان المخصص اللبى يسرى اجماله إلى العام مطلقا ضروريا كان أو نظريا، اما الاول، فلانه بحكم المتصل اللفظى، يمنع عن انعقاد الظهور الا في العام المقيد بالعنوان المردد بين الاقل والاكثر كالعلماء العدول، فلا يثبت حجيته الا في المتيقن لا المشكوك، واما الثاني، فلانه بعد الانتقال إلى حكم العقل ولو بعد برهة من الدهر يستكشف عن ان ما تخيله من العموم

كان امرا غير صحيح، بل كان الكلام من اول الامر مقيدا بغير عنوان المخصص لوجود حكم العقل في زمن الصدور وان كان المكلف غير ملتفت، فما يظهر من كلامه من حصر سراية الاجمال بما إذا كان ضروريا لا نظريا غير سديد، فان العقل يكشف عن ان الخطاب لم يكن متوجها إلى الخارج عن محل الابتلاء، ففرق بين ورود المخصص منفصلا، وبين الغفلة عن الواقع، وحصول العلم بعد برهة بمحدودية الخطاب وتقييده من اول الامر، وان شئت قلت: ان المقام نظير كشف القرينة اللفظية الحافة بالكلام بعد حين، فكما انها يسقط العام عن الحجية في غير القدر المتيقن، فهكذا المخصص العقلي اضف إلى ذلك: ان منع كون المخصص هنا ضروريا مرتكزا في الاذهان، قابل للمنع. ومنها: ان اجمال المخصص الحاف بالكلام سواء كانت لفظيا متصلا به أو لبيا يسرى إلى العام، نعم لو كان لفظيا منفصلا فلا يسرى، لانعقاد ظهوره، في جميع الافراد وحجيته في العموم إلى ان يقوم دليل آخر اقوى منه، حتى يصح رفع اليد عن الحجة بالحجة، والمفروض عدم قيامها الا في الاقل دون الاكثر، واما الحاف بالكلام سواء كان لفظيا أو لبيا، فيسرى اجماله إليه لعدم انعقاد ظهور له الا في المقدار المتقيد، والمفروض دوران الامر في المخصص بين الاقل والاكثر، فلا يكون العام حجة الا في القدر المتيقن، ولاجل ذلك لا يجوز التمسك في الشبهات المصداقية في المخصص اللبى ايضا، بلا فرق بينه والمخصص اللفظى (والحاصل) ان العام المحفوف بالعنوان المجمل المردد بين الاقل والاكثر، ليس له ظهور الا في العام المقيد بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر فلا يثبت حجيته الا في المتيقن لا المشكوك. فان قلت: يمكن ان يكون سر

عدم سرايته هو ان العقل يخرج ذوات المصاديق لا العنوان حتى يصير الشبهة مصداقية بل يصير من قبيل التخصيص الزائد، (قلت) هذا ما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) تبعا لما افاده الشيخ الاعظم (طيب الله رمسه) الا ان ذلك ممنوع، فان الافراد تخرج عن تحت العام عند العقل بملاك واحد، وقد يخرج كل فرد بملاك يخصه، فلو كان من قبيل الثاني كان لما ذكره من التوجيه

وجه كما هو الحال في المخصص اللفظى إذا كان خروج كل فرد بعنوان يخصه واما إذا كان من قبيل الاول فلا، لان الاخراج كله بملاك واحد، فخروج الفرد المشكوك خروجه لا يستلزم تخصيصا زائدا، فلو قال المولى اكرم جيراني، وحكم العقل بحرمة اكرام اعداء المولى، فلا اشكال ان المخرج هو العنوان الوحداني، والمخصص واحد لا كثير، والشبهة مصداقية، وخروج الفرد المشكوك لا يستلزم تخصيصا آخر، فلا يجوز التمسك فيه بعين ما ذكر في المخصص اللفظى المتصل فان قلت: ان ما ذكر انما يصح لو كانت الجهات تقييدية فيصير المخرج هو العنوان المقيد واما إذا كانت تعليلية فالخارج هي الافراد لاجل تلك العلة (قلت): قد حقق في محله ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية، فلو قيل لا تشرب الخمر لانه مسكر، فالموضوع في القضية اللفظية انما هو الخمر لكونها مسكرا لكن ما هو المحرم لبا في ادراك العقل انما هو المسكر لا غير، فظهر انه لا فرق بين المخصص اللفظى واللبى. ومنها: ان ما افاده من الفرق بين المخصص الذى هو ذات مراتب كالخروج عن محل الابتلاء وما ليس كذلك كالفاسق فيجوز التمسك بالعام في الاول في اللفظى واللبى معا، من غرائب الاراء إذ أي فرق بين الفسق والخروج عن محل الابتلاء حيث جعل الثاني مختلف المراتب دون الاول، مع ان الخروج عن طاعة الله له مراتب مختلفة، فان مرتبة ارتكاب الصغائر، غير مرتبة ارتكاب الكبائر واضعف منها، وهو يباين مع ارتكاب الموبقات من الذنوب مرتبة، (وعلى ذلك) فربما يشك في ان الخارج عن العام هل هو مطلق من خرج عن طاعة الله، أو الخارج عنه مرتبة خاصة منه، كما ربما يقال: ان البلاد مختلفة،، فالواقع في اقاصي العالم يعد خارجا عن محل الابتلاء، وانما الشك في الاواسط والادانى، ولعل كون الفاسق ذات مراتب اولى من كونه ذات مراتب كما لا يخفى اضف إلى ذلك ان ما ادعاه من الكبرى غير مسلم فان الاجمال يسرى إلى العام إذا كان المخصص متصلا، وان كان مقولا بالتشكيك، فلو قال المولى اكرم العلماء

الا الابيض منهم وشككنا في ان الخارج هل هو الابيض الشديد أو الاعم منه فلا يجوز التمسك به في غير المتيقن خروجه، لانه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بالنسبة إلى نفس العام لا المخصص، إذ ليس للكلام الا ظهور واحد، فمع اجمال القيد لا يعقل عدم السراية. ومع ذلك كله، فعد المقام من قبيل الشبهة المفهومية غير صحيح لان معناها ان المفهوم مجمل في دائرة المفهومية فلا يعلم انطباقه على موضوع حسب الوضع اللغوى أو العرفي (كالفاسق) إذ هو مجمل حسب المعنى الموضوع له، فلا نعلم ان معناه هو مرتكب الكبائر، أو الاعم فيكون الشك في انطباق مفهوم الفاسق على مرتكب الصغيرة، واما إذا علم ان له مفهوما معينا ذات مراتب، وشك في ان الخارج أي مرتبة منه، فهو داخل في اجمال المراد وخارج عن الشبهة المفهومية لكون المفهوم مبينا. ثم ان ما افاده: من ان التمسك بالعموم لو كان مشروطا باحراز امكان

الاطلاق النفس الامرى لانسد باب التمسك بها لاسيما على مذهب العدلية ففيه انه فرق واضح بين قضية استهجان الخطاب وغيره فان البحث عن تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد بحث عقلي محض، فقد تضاربت فيه آراء العدلية والاشاعرة وليس العلم باشتمال الموضوع على المفاسد والمصالح من مبادى الاحتجاج في محيط العقلاء، بل الخطاب عند الشك في التقييد والتخصيص تام متوجه إلى المكلف والاصل العقلائي الدائر عندهم يحكم بمطابقة الارادة الاستعمالية والجدية، فعند الشك في دخالة قيد، أو خروج فرد تصير اصالتي العموم والاطلاق محكمة، لتمامية ما هو ملاك الحجاج عندهم، فحديث المصالح والمفاسد مما يغفل عنه العامة وانما يبحث عنهما العلماء الباحثون عن دقائق المسائل، فلو سمع العبد في محيط العقلاء قول المولى اكرم العلماء يقف على ان تمام الموضوع هو العلماء ولو شك في دخول فرد أو دخالة شئ يحكم بالعموم والاطلاق على عدم دخالة شئ أو عدم خروجه من

غير التفات إلى امكان اطلاق النفس الامرى على مسلك العدلية، واما المقام، فاستهجان الخطاب في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء ليس مخفيا على احد، فلو شك في استهجان الخطاب لاجل الشك في كونه مورد الابتلاء اولا، لما صح التمسك بالاطلاق لكشف حاله، إذ التمسك بالاطلاق فرع احراز امكانه بهذا المعني. هذا كله على مباني القوم وقد عرفت انه لا مناص عن البرائة واما على المختار فلزوم الاحتياط مما لا غبار عليه، ويعلم وجهه مما قدمناه. القول في الشبهة غير المحصورة وتوضيح حالها في ضمن امور - الاول: لو وقف المكلف على تكليف فعلى قطعي وجدانى بحيث لا يرضى المولى بتركه مطلقا فلا اشكال في لزوم اتباعه وقبح مخالفته سواء كان الاطراف محصورة أو غير محصورة، نعم لو وقف على الحكم لاجل اطلاق الدليل أو عمومه، فللترخيص فيه مجال فلابد، من ملاحظة دلالة ما يدل على الترخيص وتمامية دلالته كادلة الحل وغيرها، وقد وافاك في المحصور من الشبهة ان شمول ادلة الحل على اطراف المحصور، وان كان لا يعد ترخيصا في المعصية في نظر العقل، الا انه ترخيص في نظر العرف الذى هو المحكم في هذه الميادين، واما اطراف غير المحصور فسيأتي بيان الحال فيه، وليعلم انه لابد ان يتمحض البعث في الشبهة غير المحصورة من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر العناوين المجوزة كالاضطرار والخروج عن محل الابتلاء أو العسر والحرج، وما يظهر من الشيخ الاعظم من الاستدلال على الجواز بخروج بعض الاطراف أو اكثرها من محل الابتلاء ليس بسديد. الثاني: قد اضطرب كلام القوم في ميزان الشبهة غير المحصورة، كما اضطرب في بيان سر عدم وجوب الاجتناب عن بعض اطرافها أو جميعها واسد ما قيل في المقام ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان كثرة الاطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا في طرف خاص بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوى فيكون في كل طرف يريد الفاعل ارتكابه، طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه

وان شئت توضيحه: فلاحظ حال العقلاء تريهم لا يعتنون ويعدون المعتنى ضعيف القلب، فلو سمع الرجل ان واحدا من بيوت بلده التى فيها آلاف بيت قد اغرقه الماء، أو وقع فيه حريق، أو قرء في جريدة ان واحدا من اهل بلده التى فيها مأة الف نسمة، قد قتل تراه لا يبالى بما سمعه، ولو صار بصدد التفتيش، واظهر الاضطرار

والوحشة، لاحتمال كون البيت بيته، والمقتول ولده، لعد، ضعيف العقل أو عديمة والسر فيه هو ان كثرة الاحتمال يوجب موهومية المحتمل. ثم ان شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بان الاطمينان بعدم الحرام في كل واحد من الاطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها، و (فيه) ان الايجاب الجزئي وان كان لا يجتمع مع السلب الكلى، الا ان المنافات انما يتحقق في المقام إذا لوحظت الافراد في عرض واحد لا إذا لوحظت كل واحد قى مقابل الباقي، فكل واحد من الاطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة، ولا اشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل مأة الف احتمال، لا يقال انا نعلم بان واحدا من هذه الامارات مخالف للواقع، ومعها كيف يجوز العمل بها معه لانا نقول: ان العلم بكذب واحد من الامارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة اناء بين عدة غير محصورة حرفا بحرف ثم انه يمكن الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة بروايات كثيرة. منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله: قال كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه، فان ظهورها في العلم الاجمالي لا يكاد يشك غير انه خرج المحصورة بالاجماع أو بالعقل وبقى ما بقى. والقول بان الشبهة غير المحصورة نادرة، ضعيف جدا بل غالب الشبهات غير محصورة، وقد يتفق كونها محصورة. ومنها: الروايات الواردة في باب الجبن وقد مضي بعض القول في مداليله و اليك ما يناسب هنا، منها مرسلة معوية بن عمار عن ابى جعفر بعدما سئله عن الجبن فأجاب عليه السلام سأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيئ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال

حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه، وقريب منها رواية عبدالله بن سليمان، ولا يخفى ظهورها في الشبهة غير المحصورة، ويؤيده بل يشهد عليه رواية ابى الجارود قال سئلت ابا جعفر عن الجبن فقلت: اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الارضين، إذا علمت انه ميتة فلا تأكل، وان لم تعلم فأشتر وبع وكل والله انى لاعترض السوق فاشترى بها اللحم و الجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان. واورد على الاستدلال بها الشيخ الاعظم، بابداء الاحتمال بان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره الذى هو مشكوك بدوى وبان المراد من قوله: ما اظن كلهم يسمون، عدم وجوب الظن أو القطع بالتسمية و الحلية بل يكفى اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية للحل و لو اخذ من يد مجهول الحال الا ان يقال: ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي فلا مسوغ للارتكاب غير كون الشبهة غير محصورة، ثم امر بالتأمل وانت خبير بضعف ما اورده، لان حملها على الشبهة البدئية بعيد عن مساقها إذ هي كالنص في العلم الاجمالي خصوصا مع ملاحظة ذيلها ومعلوم ان ذيلها ليس اجنبيا عن الصدر، وما احتمله في معنى قوله عليه السلام ما اظن الخ بعيد، لان قوله هذا ظاهر في حصول القطع بعدم التسمية، لكون الطائفتين ليستا من الطوائف الاسلامية، وعلى أي حال فدلالة المرسلة لا غبار عليها لولا ضعفها سندا، ومثلها رواية " عبدالله بن سليمان " وفيها احتمال التقية لكون الميتة عبارة عن الانفخة وهى طاهرة باجماع الطائفة، وقد اوضحنا حالها في محله. ومنها: موثقة سماعة عن ابى عبدالله في بعض عمال بنى امية وفيها: ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس، ولا يبعد حملها على غير المحصورة ومنها صحيحة الحلبي لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن اختلط في التجارة بغيره حلالا، كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا

معزولا انه ربا فليأخذ رأس ماله ويرد الربوا ومنها صحيحة اخرى له، وغيرها من الروايات التى قد جمع بعضها السيد الفقيه اليزدى في حاشيته على المكاسب عند البحث عن جوائز السلطان، ولا يبعد كون مورد اكثرها من قبيل الشبهة غير المحصورة، وفى مقابلها روايات اخر محمولة على المحصورة كروايات التخميس فانها محمولة على ما جهل المقدار واحتمل كون الحرام مقدار الخمس والزيادة والنقيصة واما لو علم ان في ماله الذى بلغ خمسين الف دينار، دينارا من الحرام فلا اشكال في عدم وجوب الخمس، وبالجملة دلالة الروايات على الشبهة غير المحصورة واضحة، نعم يخرج منها بعض الموارد كما لو عرف صاحب المال فيجب له التخلص من ماله، وتفصيل الكلام في باقى الاقسام في محله. في بيان ما هو الميزان في الباب وقد ظهر مما اوضحنا من مقالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ما هو الضابط في الشبهة غير المحصورة، ان تكون كثرة الاطراف بمثابة لا يعتنى العقلاء باحتمال كون الواقع في بعض الاطراف في مقابل البقية لضعف الاحتمال لاجل الكثرة وقد نقل شيخنا الاعظم (قدس سره) كلمات في ضابطها عن الاعلام غير انه لا يهم الباحث، لان الدليل الوحيد ما عرفت من بناء العقلاء ودلالة الاخبار، وليس عنوان غير المحصور واقعا في مصب رواية حتي نتكلف لبيان حده ثم انه يظهر من بعض اعاظم العصر ضابطا آخر فقال ما هذا حاصله: ان ضابطها ان تبلغ الاطراف حدا لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من اكل وشرب فخرج العلم بنجاسة حبة من حقة، لامكان استعمال الحقة مع ان نسبتها إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الالف، فليس العبرة بكثرة العدد فقط إذ رب كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالنحطة من الحقة، كما لا عبرة بعدم تمكن الجمع فقط إذ ربما لا يتمكن عادة مع ان الشبهة محصورة ككون احد الاطراف في اقصى بلاد المغرب، بل لابد من الامرين - كثرة الاطراف، وعدم التمكن العادى من الجمع، وبهذا تمتاز

الشبهة الغير المحصورة عما تقدم في المحصورة من انه يعتبر فيها امكان الابتلاء بكل واحد من اطرافها، فان امكان الابتلاء بكل واحد غير امكان الابتلاء بالمجموع، فالشبهة الغير المحصورة ما تكون كثرة الاطراف بحد يكون عدم التمكن في الجمع في الاستعمال مستندا إليها، ومن ذلك يظهر حكمها، وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية، اما عدم الحرمة فلان المفروض عدم التمكن العادى منها، واما عدم وجوب الموافقة القطعية فلان وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية لانها هي الاصل في باب العلم الاجمالي لان وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الاطراف، وتعارضها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية فيلزم من جريانها في جميع الاطراف مخالفة عملية للتكليف، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم يقع التعارض بين الاصول ومعه لا يجب الموافقة القطعية. وفيه اما اولا فان المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال ان كان هو الجمع دفعة، فيلزم ان يكون اكثر الشبهات المحصورة، غير محصورة واما ان يكون اعم منها ومن التدريج ولو في مدة طويلة من سنين متمادية فلابد من تعيين ذلك الزمان الذى لا يمكن الجمع التدريجي بين الاطراف فيه بل يلزم ان يكون اكثر الشبهات محصورة إذ قلما يتفق ان لا يمكن الجمع بين الاطراف ولو في ظرف سنين، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة وهذا لا يمكن الالتزام به، " فان قلت ": ان ارتكاب جميع الاطراف مما لا يمكن غالبا ولو تدريجا في سنين متمادية لفقدان بعض الاطراف على ان

تأثير العلم الاجمالي في التدريجيات محل بحث، " قلت " ان خروج بعض الاطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثر، ولا يضر بتنجيز العلم الاجمالي في بقية الاطراف، مع انك قد عرفت ان البحث ممحض في كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الاطراف، على ان تأثير العلم في التدريجي من حيث الاستعمال مما لا اشكال فيه وفى التدريجي من حيث الوجود ايضا مؤثر على الاقوى. واما ثانيا فلان مورد التكليف انما هو كل فرد فرد، والمفروض قدرته عليه

لا الجمع بين الاطراف حتي يقال بعدم قدرته على الجمع وما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الاتيان به لتمكنه من كل واحد، والمكلف به غير خارج عن محل ابتلائه ومالا يكون متمكنا منه اعني الجمع فهو غير مكلف به، واما حكم العقل بالجمع احيانا فهو لاجل التحفظ على الواقع لا انه حكم شرعى، وبالجملة: ان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو فعلية التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض ان مورد التكليف عن الاطراف واقع في محله لتمكنه من استعمال كل واحد، وان لم يتمكن من الجمع في استعمال، وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الاطراف فضلا عن القطعية، لفعلية الحكم، وعدم استهجان الخطاب لكون مورد التكليف موردا للابتلاء، وبذلك يظهر النظر فيما افاده: من عدم حرمة المخالفة القطعية، وعدم وجوب الموافقة القطعية لاجل تفرع الثانية على الاولى. الثالث: هل يجوز ارتكاب الجميع أو يجب ابقاء مقدار الحرام وقد فصل الشيخ الاعظم (قدس سره) فقال بعدم العقاب إذ لم يقصد ارتكاب الجميع من اول الامر ولكن انجر الامر إليه، وبالعقاب فيما إذا قصد الجميع من اوله أو توصل به إلى ارتكاب الحرام، والتحقيق ان يقال: ان العمدة في المقام هو اخبار الباب وقد عرفت ان الظاهر منها جواز ارتكاب الجميع، نعم مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه التفصيل، فلو شرع المكلف في الاطراف قاصدا ارتكاب جميعها ولو في طول سنين لم يكن معذورا، لان التكليف بعد باق على فعليته، وكذا لو قسم الاطراف باقسام معدودة محصورة واراد ارتكاب بعض الاقسام الذى يكون نسبته إلى البقية نسبة محصورة كان تكون الاطراف عشرة آلاف وقسمها عشرة اقسام، واراد ارتكاب قسم منها فانه غير معذور فيه لانه من قبيل الشبهة المحصورة، لعدم كون احتمال الواقع في القسم الذى اراد ارتكابه ضعيفا بحيث لا يعتنى به العقلاء. الرابع بناء على ما ذكرناه من ان العقلاء لا يعتنون بالعلم بل الامارة العقلائية قامت على عدم المعلوم في كل واحد منفردا عن غيره يسقط حكم الشك البدوى ايضا عن

بعض الاطراف بعد سقوط العلم الاجمالي فلو علم بان مايعا مضافا بين الاواني المحصورة من الماء يجوز التوضى ببعض الاطراف لقيام الطريق العقلائي على عدم كونه مضافا مع انه لو شك في كونه مضافا بدوا لا يصح الاكتفاء بالوضوء به فحكم الشك البدوى يسقط عن بعض الاطراف واما على ما افاده بعض الاعاظم من الضابط كما تقدم فلا يسقط حكم الشك لان عدم حرمة المخالفة القطعية الجائية من قبل عدم امكان الجمع في الاستعمال اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية، لا يلازم سقوط حكم الشك كما لا يخفى لكن الفاضل المقرر رحمة الله قال انه (رحمه الله) كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة ايضا وهو لا يتجه على مختاره ومتجه على مختارنا الخامس: في حكم الشبهة الوجوبية إذا كانت وجوبية فلو

كان المدرك لعدم التنجيز هو الاخبار الواردة في المقام فالظاهر جواز المخالفة القطعية، حتى يقف على الواجب أو الحرام بعينه، واما على ما افاده شيخنا العلامة من قيام الامارة العقلائية فلو تمكن المكلف من الاتيان بمقدار نسبته إلى غير المتمكن نسبة محصور إلى محصور فيجب الاحتياط، كما لو تمكن من الاتيان بالمأة من بين الالف، فان نسبتها إلى الالف كنسبة الواحد إلى العشرة، فالظاهر (ح) وجوب الموافقة الاحتمالية، و اما إذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبة، كما لو نذر شرب كأس واشتبه من بين غير محصور وتمكن من شرب الواحد منه، فلا يجب الاحتياط لقيام الامارة العقلائية على عدم كونه الواقع، ولا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف. في ملاقي الشبهة المحصورة وتحقيق الحال فيه في ضمن ابحاث. الاول: بعدما علم من ضرورة الفقه وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس القطعي وقع البحث في كيفية جعل هذا الوجوب فمن قائل وهو ابن زهرة ومن تبعه بان وجوب الاجتناب عن الملاقى النجس من شئون وجوب الاجتناب عن نفس النجس وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لاجل تعبد آخر وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن النجس، ويكون المرتكب للملاقى معاقبا على ارتكاب النجس لا على ارتكاب ملاقيه، لعدم

الحكم للملاقى مستقلا، وبالجملة ليس هنا الا وجوب اجتناب واحد وهو وجوب الاجتناب عن النجس ولا يتحقق ذلك الا بالاجتناب عنه وعن حواشيه وملاقياته. ومن قائل - وهو المشهور المنصور - بان الملاقى يختص بجعل مستقل في عرض وجوب الاجتناب عن النجس وهذا الوجوب مجعول على عنوان ملاقي النجس، من دون ان يكون وجوبه عين وجوبه ومن شئونه فالاجتناب عن الملاقى امتثال مستقل كما ان الاجتناب عن النجس امتثال آخر، وقس عليه العقاب والعصيان. استدل ابن زهرة بقوله تعالى: والرجز فاهجر ولا يخفى عدم دلالته إذ هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز ولا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز، فان الرجز عبارة عن نفس النجس على ما عليه جملة من المفسرين ولا يدل على حكم ملاقيه. وربما يستدل بما رواه عمر بن شمر عن جابر الجعفي عن ابى جعفر عليه السلام: انه اتاه رجل فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في اكله فقال ابو جعفر: لا تأكله فقال الرجل: الفارة اهون على من ان اترك طعامي لاجلها، فقال له ابو جعفر: انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شئ (وجه دلالته) انه جعل عدم الاجتناب من الطعام الذى وقعت فيه الفارة استخفافا للدين وبينه بان الله حرم الميتة من كلشئ ولولا كون الاجتناب من الملاقى (بالكسر) من شئون الاجتناب من الملاقى لم يكن عدم الاجتناب من الطعام استخفافا بتحريم الميتة. وفيه: مع ضعف سند الرواية، واحتمال تفسخ الميتة في السمن بحيث حصل الامتزاج والاختلاط وصارا بحكم واحد في الاستعمال والاجتناب، ان الاستدلا مبنى على ان قوله عليه السلام ان الله حرم الميتة من كل شئ مسوق لبيان نجاسة الملاقى للفارة وهو خلاف الظاهر بل سيق لبيان رد قول السائل (ان الفارة اهون على من ان اترك طعامي لاجلها) بان ذلك استخفاف لحكم الله تعالى لتعلق حكمه على كل ميتة

ويمكن الاستدلال على القول المشهور (ان وجوب الاجتناب عن الملاقى مجعول مستقلا) بمفهوم قوله عليه السلام إذا بلغ الماء

قدر كر لم ينجسه شئ فان مفهومه ان الماء إذا لم يبلغ حد الكر ينجسه بعض النجاسات، أي يجعله نجسا ومصداقا مستقلا منه، وظاهره ان الاعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء فيصير الماء لاجل الملاقات للنجس فردا من النجس مختصا بالجعل. ويمكن ان يستدل ايضا بقوله: الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر أي حتى تعلم انه صار قذرا بواسطة الملاقات واعطف عليه مادل من الروايات والفتاوى ان الماء والارض والشمس مطهرات للاشياء، فان الظاهر منها ان الاشياء صارت نجسة فتطهر بالمذكورات. وبالجملة: لا اشكال في ان نجاسة الملاقى من ناحية نجاسة الاعيان النجسة التى يلاقيها لاجل السراية والسببية كما ان الظاهر منها كون الملاقي مختص بجعل آخر ووجوب مستقل. ومن ذلك يعلم حكم الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي فعلى القول الاول يجب الاجتناب لاجل تحصيل البرائة اليقينية عن الاشتغال اليقيني، للشك في حصول الامتثال، بالاجتناب عن الاطراف دون الملاقى، لان وجوب الاجتناب عن الملاقى على فرض نجاسة الملاقى (بالفتح) ليس وجوبا وتكليفا، مستقلا بل وجب الاجتناب عنه بنفس الوجوب المتعلق بالملاقى (بالفتح) فيجب الاجتناب عن الكل تحصيلا للبرائة، وعلى القول المختار فالحكم هو البرائة لكن على تفصيل سيوافيك بيانه. الثاني: ان العلم بالملاقات قد يكون بعد العلم الاجمالي بنجاسة احد الاطراف وقد يكون قبله، وقد يكون مقارنا له وعلى أي حال قد يكون الملاقى خارجا عن محل الابتلاء رأسا ولا يعود إليه، وقد يكون عائدا إليه بعد خروجه حين العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، والامثلة واضحة. مقتضى الاصل العقلي في ملاقي الاطراف الثالث في بيان مقتضى الاصل العقلي في هذه الصور، قد اخترنا في الدورة

السابقة البرائة في هذه الصور مطلقا، ولكن عدلنا في هذه الدورة إلى تفصيل يوافق مختار المحقق الخراساقى (رحمه الله) واليك بيان ما اوضحناه في الدورة السابقة على نحو الاجمال. ان العلم الاجمالي بنجاسة بعض الاطراف منجز لها فإذا علم بالملاقات أو بكون نجاسة الملاقى على فرض كونه نجسا من الملاقى (بالفتح) فهذا العلم الثاني لا يؤثر شيئا، لان العلم بنجاسة بعض الاطراف متقدم رتبة على العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، سواء كان بحسب الزمان مقارنا له أو متقدما عليه أو متأخرا عنه، وبالجملة: ان العلم الاول المتعلق بنجاسة احد الظرفين منجز في الرتبة السابقة على تأثير العلم الاجمالي، ومعه لا ينجز العلم الثاني لعدم امكان تنجيز المنجز للزوم تحصيل الحاصل، فإذا علم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف ثم علم نجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف وان نجاسة الملاقى (بالكسر) على فرضها تكون من الملاقى، فالعلم الثاني مع كونه متأخرا زمانا، ينجز اطرافه في الرتبة السابقة، لان معلومه يكون متقدما على المعلوم الاول والمناط في التنجيز هو تقدم المعلوم زمانا أو رتبة لا العلم، كما لو علمنا بوقوع قطرة من الدم في احدى الاواني الثلثة ثم علمنا بوقوع قطرة منه قبله في احدى الانائين منها، (فح) يكون العلم الاول بلا اثر، ولا يجب الاجتناب عن الطرف المختص به لان العلم الثاني يؤثر في تنجيز معلومه في الزمان السابق على العلم الاول، و (الحاصل) بعد تقدم تنجز الملاقى (بالفتح) على الملاقى بالرتبة يكون العلم المتعلق بالملاقى (بالكسر) والطرف في جميع الصور بلا اثر، ولا معنى للتنجيز فوق التنجيز فيكون الملاقى بحكم الشبهة البدئية. هذا ملخص ما اوضحناه في الدورة السابقة، وقد لخصناه بحذف ما تكرر بيانه في الابحاث المتقدمة ويظهر ضعفه في طى المباحث الآتية والتحقيق هو ما اختاره المحقق الخراساني من التفصيل فانه اوجب تارة الاجتناب عن الطرف والملاقى

(بالفتح) دون الملاقى واخرى عن الطرف والملاقى والملاقى جميعا وثالثة عن الطرف والملاقى (بالكسر) دون الملاقى بالفتح فنقول توضيحا وتحقيقا لما افاده قدس سره. اما الصورة الاولى: فهى ما إذا كان العلم بالملاقات متأخرا عن العلم بنجاسة احد الاطراف، وعلله هو قدس سره بانه إذا اجتنب عن الملاقى (بالفتح) والطرف فقد اجتنب عن النجس في البين، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فانه على تقدير نجاسته، فرد آخر من النجس قد شك في وجوده. وتوضيحه وان كان فيما مر كفاية بالنسبة إلى هذه الصورة - ان يقال: ان الكشف والتنجيز من الامور التى لا يقبل التعدد والاثنينية، فلا يعقل ان ينكشف الشئ الواحد لدى العالم مرتين ما لم ينفصل بينهما ذهول أو نسيان، ومثله التنجيز فان معناه، تمامية الحجة، وانقطاع العذر على العبد وهو لا يقبل التكرر، فإذا تم الحجة بالنسبة إلى الطرف في العلم المتقدم أو حصل الانكشاف، فلا معنى لان يتم الحجة بالنسبة إليه ايضا في العلم الثاني الذى تعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، كما لا معنى لتعدد الانكشاف وان شئت قلت: ان من شرائط تنجيز العلم الاجمالي كونه متعلقا بالتكليف الفعلى في أي طرف اتفق وموجبا للالزام على أي تقدير، وهو مفقود في المقام فان القول بانه يجب الاجتناب اما عن الملاقى (بالكسر) أو الطرف قول صوري فان الطرف يجب الاجتناب عنه على أي تقدير للعلم السابق سواء وجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) أو لا، ولاجل ذلك لو تعلق العلم الاجمالي بامور قد سبق التكليف إلى بعضها معينا، لم يحدث شيئا ولم يوجب تنجزا، لانه تعلق بامر وجب الاجتناب عنه سابقا بلا ترديد، والباقى مشكوك من راس. والحاصل: انا إذا سلمنا ان ههنا علما ثانيا دائرا بين الطرف والملاقى، لكنه تعلق بمعلوم مردد بين ما هو محكوم بالاجتناب قبل حدوث هذا العلم وما ليس كذلك، ومعه كيف يحدث العلم الثاني تنجيزا على كل تقدير، أو كشفا على كل تقدير، مع ان الظرف كان منجزا ومنكشفا من قبل بركة العلم الاول، والمنجز

لا يتنجز، والمنكشف لا ينكشف (هذا) وحكم هذه الصورة واضحة جدا قد اتفقت كلمتنا فيها في كلتا الدورتين وانما البحث في غيرها. الصورة الثانية: اعني ما يجب فيه الاجتناب عن الجميع فهى فيما إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) والطرف بعد العلم بالملاقات مع كون الجميع موردا للابتلاء، فان السر في وجوب الاجتناب عن الجميع، ان العلم بالملاقات وان كان متقدما الا انه لا يحدث تكليفا، فان الملاقات الخارجي ليس موضوعا للحكم ما لم يعلم نجاسة الملاقى (بالفتح)، وما هو الموجب للتكليف انما هو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف وهو قد تعلق بالجميع في عرض واحد، لان العلم بالملاقات المتقدم، قد جعل الملاقى والملاقى عدلا واحدا، فإذا تعلق العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف ففى الحقيقة تعلق ببركة العلم بالملاقات من قبل بنجاستها أو الطرف وسياتى الكلام عن قريب في حال التقدم الرتبى فانتظر. والى ذلك يشير (قدس سره) بانه يتنجز التكليف بالاجتناب عن البين، وهو الواحد أو الاثنين. الصورة الثالثة اعني ما يجب فيه الاجتناب عن الطرف والملاقى بالكسر دون الملاقى فقد ذكر (رحمه الله) لها موردين (الاول) ما إذا تأخر العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف، عن العلم بالملاقات، وعن العلم بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف كما إذا علم اولا بنجاسة ملاقيه بالكسر أو الطرف من دون التفات إلى سبب نجاسة الملاقى، ثم، حدث العلم بالملاقات وحدث العلم

الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف، و العلم بانه ليس لنجاسة الملاقى بالكسر على تقدير ان يكون هو النجس الذى تعلق العلم به اولا، سبب الا جهة ملاقاته لان المفروض انه ليس الا نجاسة واحدة في البين. والسر في ذلك هو ما مر من ان شرط تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقا بالتكليف الفعلى على أي تقدير منجزا كذلك وقد عرفت انه لو سبق التكليف إلى بعض الاطراف قبل تعلق العلم الثاني لما يؤثر المتأخر اصلا لتردد متعلقه بينما كان واجب الاجتناب لو لا هذا العلم، وما ليس كذلك فينحل العلم الثاني إلى قطعي الاجتناب

ومحتمله، ولا يصح ان يقال ان هذا واجب أو ذاك، بل احدهما واجب الاجتناب قطعا وهو الذى سبق إليه التكليف، والاخر مشكوك الوجوب وقس عليه المقام: فان العلم الاول قد نجز حكم كل واحد من الملاقى بالكسر والطرف والعلم الثاني قد تعلق بنجاسة الملاقى بالفتح والطرف، والمفروض ان الطرف كان في ظرف حدوث العلم الثاني واجب الاجتناب وقد تم حجة المولى فيه إلى العبد، ومعه لا يحدث العلم الثاني تكليفا على أي تقدير، وبالجملة: ليس البحث في الملاقى بالكسر حتى يقال ان العدل في العلم الثاني هو الملاقى بالفتح، بل البحث في الطرف الذى هو عدل في كلا العلمين وقد ثبت تنجيزه قبل حدوث العلم الثاني فلا معنى للتنجيز بعده فينحل علم الثاني إلى قطعي الاجتناب وهو الطرف ومشكوكه وهو الملاقى بالفتح وان شئت قلت: ان شرطية منجزية العلم الاجمالي هو ان يكون كاشفا فعليا ومنجزا فعليا على جميع التقادير ومع العلم الاول بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف يكون العلم كاشفا فعليا عن التكليف بينهما ومنجزا فعليا على جميع التقادير، فإذا حصل العلم بان نجاسة الملاقى (بالكسر) على فرض كونه نجسا فمن جانب الملاقى يحدث علم اجمالي، لكنه لا يمكن ان يتصف بالكاشفية الفعلية ولا بالمنجزية الفعلية على جميع التقادير، فانه على تقدير كون النجس هو الطرف يكون فعليا بالعلم الاول ومنجزا فعليا به، ولا يعقل تعلق كشف فوق الكشف، ولا تنجيز فوق التنجيز. فان قلت: العلم الثاني يوجب بطلان العلم الاول وفساد زعم التنجيز، لان التنجيز فرع مطابقة العلم لنفس الامر وقد كشف خلافه، لانه بعد حصول الثاني من العلمين الكاشف عن ان النجس اما هو الملاقى (بالفتح) أو الطرف نستشكف بطلان الاول الذى تعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف وعلمنا ان الذى يليق ان يقع عدلا للطرف انما هو الملاقى (بالفتح) لا الملاقى. وان شئت قلت: ان الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) فرع ثبوت وجوب الاجتناب

عن الملاقى (بالفتح) والسر في ذلك ان ما يجب الاجتناب عنه هو ملاقي النجس القطعي فيجب الاجتناب عنه وان صار الملاقى غير واجب الاجتناب لاجل الاضطرار إليه أو لخروجه عن محل الابتلاء أو لغير ذلك واما المقام فليس ملاقيا للنجس بل ملاقي لشئ لم يحرز نجاسته ولم يثبت وجوب الاجتناب عنه عند حصول العلم الاول كما هو المفروض، و (بالجملة) بعدما حدث العلم الثاني، كشفنا عن ان العلم الاول الذى تعلق بوجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) أو الطرف كان وهنا محضا ولم يكن ملاك وجوب الاجتناب موجودا فيه، فيبطل ما يقال: ان الطرف كان واجب الاجتناب من اول الامر ولم يحدث العلم الثاني تكليفا آخر بالنسبة إليه، ويصير الملاقى (بالفتح) مشكوكا بدئيا. قلت: ان العلم الثاني لم يكشف الا عن سبب

الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) لا عن بطلان العلم الاول، والشاهد عليه انه بعد حصول العلم الثاني، ان لنا ان نقول الطرف واجب الاجتناب أو الملاقى (بالكسر) لكونه ملاقيا للنجس واقعا، غاية الامر كان وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) مجهولا سببه وكان المكلف معتقدا ان علة نجاسته على فرضها هو وقوع النجس فيه بلا واسطة ثم بان بان سببها هو الملاقات لما هو نجس على فرض نجاسة الملاقى (بالفتح) وهذا مثل ما إذا وقفنا على وجوب احد الشيئين ثم وقفنا على ضعف الطريق مع العثور على طريق صحيح فالتغاير في السبب لا يوجب التغاير في المسبب ههنا اشكالان ربما يقال بانحلال العلم الاول بالثاني قائلا بانه أي فرق بين المقام وما إذا علم بوقوع قطرة من الدم في واحد من الانائين ثم علم بعد ذلك بوقوع قطرة سابقا اما في هذا الاناء المعين من الانائين أو في اناء ثالث، فلا ينبغى التأمل في ان الثاني من العلمين يوجب انحلال الاول منهما لسبق معلومه عليه، وان الاول منهما وان كان متقدما حسب الوجود الا ان معلومه متقدم، وان شئت قلت: ان العلم الاول لم يحدث

تكليفا بالنسبة إلى الاناء الذى وقع عدلا للاناء الثالث في العلم الثاني لان العلم الثاني كشف عن كونه كان واجب الاجتناب من قبل في نفس الامر وان كان مجهولا لنا و قد علمت ما هو الشرط في تنجيز العلم الاجمالي. وفيه: مع انه يرجع إلى الاشكال المتقدم مآلا وان كان يفترق عنه تقريرا و تمثيلا، ان الفرق بين المقامين واضح، لانه إذا علم (بعد العلم بوقوع قطرة في احدى الانائين) بانه وقعت قطرة قبل تلك القطرة المعلومة، في واحد معين من الانائين أو الثالث، يكشف ذلك عن ان علمه بالتكليف على أي تقدير كان جهلا مركبا لان القطرة الثانية المعلومة اولا إذا كانت واقعة فيما وقعت فيه القطرة قبلا لم يحدث تكليفا، فالعلم الثاني يكشف عن بطلان العلم الاول وينحل العلم الاول، واما المقام فليس كذلك فان العلم الاول باق على ما هو عليه ومانع عن وقوع كشف وتنجيز بالنسبة إلى الطرف بالعلم الثاني، فالعلم الاول المتعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف باق على حاله ولا ينحل بحدوث العلم الثاني المتعلق بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف الثاني: ما اورده بعض اعاظم العصر " قدس سره " ردا على هذا التفصيل وحاصله: ان هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الاجمالي بما انه وصف في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف وان تبدلت صورته لانه (ح) يكون المدار على حال حدوث العلم ومن المعلوم انه قد يكون متعلق العلم الاجمالي حال حدوثه هو نجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف وقد يكون هو نجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف وقد يكون هو نجاستهما معا أو الطرف ولكن الانصاف فساد المبنى، لان المدار في تأثر العلم انما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، وفى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) وان تقدم زمان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى " بالفتح " أو الطرف لان التكليف في الملاقى انما جاء من قبل التكليف

بالملاقى فلا اثر لتقدم زمان العلم وتأخره، بعدما كان المعلوم في احد العلمين سابقا رتبة أو زمانا على المعلوم بالاخر " انتهى ما يتعلق بالمقام " ويأتى باقى كلامه عند البحث عن المورد الثاني

للصورة الثالثة وفيه: ان التنجز من آثار العلم المتقدم وجودا في الزمان على الاخر، لا من آثار المتقدم رتبة، وان تأخر زمان وجوده، فالعلم بنجاسة الطرف أو الملاقى " بالفتح " وان كان متقدما رتبة، الا انه حادث ومتأخر وجودا عن العلم الاول وما هو الملاك في باب الاحتجاج وقطع الاعذار انما هو وجود الحجة على التكليف المتقدم بوجوده على الاخر، والرتب العقلية ليست مناطا في المقام وان شئت قلت: انه لا تأثير لتقدم الرتبة عقلا في تقدم التنجيز كما اشتهر في الالسن ضرورة ان التنجيز انما هو اثر العلم في الوجود الخارجي وتقدم السبب على المسبب ليس تقدما خارجيا بل هو معنى يدركه العقل وينتزع من نشوء احدهما عن الاخر، فالعلم الاجمالي المتعلق بالملاقى (بالفتح) والطرف وان كان متقدما على العلم الاجمالي بالملاقى (بالكسر) والطرف في الرتبة العقلية، لكنه لا يوجب تقدمه في التنجيز حتى يصير مانعا من تنجز المتأخر رتبة ولاجل ذلك يجب الاجتناب عن الجميع فيما إذا تعلق العلم بالاطراف بعد العلم بالملاقات وبعد العلم بانه ليس للملاقى نجاسة غير ما اكتسب من الملاقى " بالفتح " لكن حصل العلم الاجمالي بنجاسة الطرف والملاقى " بالفتح " في زمان حدوث العلم بنجاسة الملاقى " بالكسر " والطرف، فان العلم (ح) يكون منجزا ويجب الاجتناب عن الاطراف عامة نظير الصورة الثانية التى تقدم وجوب الاجتناب فيها عن الاطراف عامة وسيوافيك في بحث السببي والمسببي وفى هذا البحث عند بيان الاصل الشرعي في الملاقى ان القول بالرتب العقلي في الاحكام العرفية والشرعية لا يرجع إلى شئ وان جعل الشيخ الاعظم ذلك التقدم علة لتقدم السببي على المسببى وتبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فانتظر. المورد الثاني للصورة الثالثة اعني ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى

(بالكسر) والطرف دون الملاقى. ما إذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى " بالفتح " أو الطرف ولكن كان الملاقى حال حدوث العلم داخلاقى مورد الابتلاء والملاقى " بالفتح " خارجا عنه ثم عاد إلى محل الابتلاء واورد عليه بعض الاعاظم " رحمه الله " بانه لا اثر لخروج الملاقى " بالفتح " عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محل الابتلاء بعد العلم، نعم لو فرض ان الملاقى (بالفتح) كان في ظرف حدوث العلم خارجا عن محل الابتلاء ولم يعد بعد ذلك إلى محله ولو بالاصل فالعلم الاجمالي بنجاسته أو الطرف مما لا اثر له ويبقى الملاقى " بالكسر " طرفا للعلم الاجمالي فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف " انتهى ". التحقيق ما عرفت من عدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء لان الحكام الشرعية مجعولة على الطرق الكلى الذى عبرنا عنه بانه احكام قانونية أو خطابات قانونية، ولو سلم فهو فيما إذا لم يكن للخارج اثر فعلى داخل في الابتلاء، و اما إذا كان له اثر فعلى فلا نسلم قبح الخطاب ولا قبح الحكم الوضعي، فان جعل النجاسة على الحيوان الخارج عن محل الابتلاء ببركة اصالة التذكية إذا كان بعض اجزائه داخلا في محل الابتلاء، مما لا قبح فيه، إذا قلنا بان التذكية ترد على الحيوان فقط، والاجزاء تصير ذات تذكية بواسطة عروضها على الحيوان، ومثله المقام فان جعل النجاسة للاناء الخارج عن محل الابتلاء مع كون ملاقيه داخلا فيه، ليس بقبيح لان اثر نجاسة الملاقى (بالفتح) الخارج عن محل الابتلاء انما هو نجاسة الملاقى (بالكسر) الذى داخل فيه، و (عليه) فيجرى اصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) بلحاظ اثره الذى داخل في محل الابتلاء أي نجاسة ملاقيه، فظهر ان عود الملاقى (بالفتح) إلى محل الابتلاء وعدم عوده سيان فما فصله بعض الاعاظم من تسليم ما ذكره المحقق الخراساني فيما عاد الملاقى (بالفتح) إلى محل الابتلاء، دون ما لم يعد، لا يرجع إلى

محصل، لما عرفت من ان خروج الملاقى (بالفتح) كلا خروجه لوجود اثره

القول في الاصل الشرعي في الملاقى هذا كله في مفاد الاصل العقلي في المقام واما بيان الاصل الشرعي فعلى المختار من عدم جريان ادلة الاصول في الاطراف على الوجوه التى حررناه في محلها، فلا يبقى اشكال في جريان الاصل في الملاقى (بالكسر) في الصورة الاولى كما يجرى الاصل في الملاقى (بالفتح) في المورد الاول من الصورة الثالثة، بصيرورتهما كالشبهة البدئيه على ما عرفت. واما على جريانها فيها وسقوطها بالمعارضة فقد تصدى المحققون لرفع التعارض بان الاصل في الملاقى (بالفتح) حاكم على الاصول في الملاقى لكون الشك في طهارته ونجاسته ناش من الشك في الملاقى (بالفتح) فجريان الاصل فيه يرفع الشك عن ملاقيه، فلا مجرى للاصل في الملاقى (بالكسر) في رتبة جريان الاصل في الملاقى، فاصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) معارض لمثلها في الطرف وبعد سقوطهما يبقى الاصل في الملاقى جاريا بلا معارض من غير فرق بين الصور المتقدمة لان رتبة السبب مقدم على المسبب والاصل الجارى فيه يرفع الشك عن المسبب كلما تحقق حتى في المورد الاول من الصورة الثالثة اعني ما إذا علم اجمالا بنجاسة الملاقى (بالكسر) والطرف ثم علم بانه لو كان نجسا فانما هو من الملاقى (بالفتح) يكون الاصل فيه رافعا للشك في ملاقيه ويصير معارضا للاصل في الطرف ويصير الاصل في الملاقى (بالكسر) جاريا بلا معارض. اقول: سيوافيك بيانه في خاتمة الاستصحاب ان مجرد كون الشك في احدهما متقدما على الاخر رتبة لا يوجوب حكومة اصله على الاخر ولا يصير رافعا لشكه، لان ما هو الموضوع للدليل الشرعي " لا تنقض اليقين بالشك " انما هو المشكوك فيه الواقع في عمود الزمان، لا المشكوك فيه الواقع في الرتب العقلية، وبما ان الشك في السبب والمسبب حادثان في عمود الزمان دفعة بلا تقدم وتأخر فيشملهما الدليل الشرعي دفعة واحدة في عرض واحد، فلا يعقل (ح) حكومة احد الاصلين على الاخر مع عرضيتها في الموضوع.

بل السبب الوحيد لتقدم السببي على المسببى، هو ان الاصل في السببي ينقح موضوع الدليل الاجتهادي ويؤسس موضوعا تعبديا له والحاكم (ح) عدى الاصل المسببى انما هو الدليل الاجتهادي فان شئت فلاحظ المثال المعروف (إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة) فان استصحاب طهارة الماء أو كريته ينقح موضوعا تعبديا لدليل اجتهادى، وهو ان كل متنجس غسل بماء طاهر فهو طاهر،. و (على هذا) فالشك في الملاقى (بالكسر) في طهارته ونجاسته، وان كان مسببا عن الملاقى، الا ان الميزان المذكور هو غير موجود في المقام. فان الشك في طهارة الملاقى ونجاسته وان كان مسببا من الملاقى (بالفتح) الا ان استصحاب طهارة الملاقى (بالفتح) لا ينقح معه موضوع الدليل الاجتهادي، فان غايته انما هو طهارة الملاقى (بالفتح) الا انه لم يقم دليل على ان كل ما لاقى الطاهر فهو طاهر، وتوهم انه وان لم يقم الدليل على ان ملاقي الطاهر طاهر الا انه قام الدليل على ان ملاقي الطاهر ليس بنجس، مدفوع بانه ليس حكما شرعيا بل هو امر مستنبط من لا اقتضائية الشى لتنجيس الشئ كما لا يخفى، ولابد من العلاج من طريق آخر غير طريق سببية الاصل في احدهما ومسببيته في الاخر واليك بيانه

وخلاصته انه كلما صار الملاقى (بالكسر) أو الملاقى في حكم الشبهة البدئية يجرى فيه الاصل وكلما صارا طرفا للعلم فلا، وما اخترناه من التفصيل مبنى على هذا واليك بيانه حتى يتميز حكم ما يجرى فيه الاصل عما لا يجرى ويكون ما نتلو عليك كالفذلكة مما مر. فذلكة قد عرفت ان هذا البحث على مبنى بعضهم من جريان الاصول في الاطراف وتعارضها لاجل استلزامه مخالفة الحكم المنجز (فح) فلابد ان يلاحظ ويعلم ما يستلزم تلك المخالفة ومالا يستلزمه فنقول: اما الصورة الاولى: اعني ما إذا علم بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف ثم علم بالملاقات فيجرى في الملاقى (بالكسر) كل من اصالتي الطهارة والحلية، فان العلم الثاني المتعلق بنجاسة الطرف أو الملاقى (بالكسر) ليس علما

بالتكليف المنجز، وان كان علما بوجود الموضوع اعني النجس بينهما، الا ان الميزان هو العلم بالتكليف المنجز، على كل تقدير لا العلم بالموضوع وان لم يكن حكمه منجزا والمانع من الجريان هو الاول لا الثاني توضيحه انه إذا علم الانسان بوقوع قطرة دم اما في اناء زيد أو في اناء عمرو فلا شك في تنجيز ذاك العلم، ولو وقف بعد ذلك على وقوع قطرة اخرى منه اما في اناء عمرو أو اناء بكر، فالعلم بوجود الموضوع وان كان موجودا بين الثاني والثالث، الا انه ليس علما بتكليف منجز على كل تقدير، فان القطرة الثانية لو وقعت في اناء عمرو لم يحدث تكليفا جديدا ولم يوجب الزاما على كل تقدير، بل هو كان قبل حدوث هذا العلم واجب الاجتناب لاجل العلم الاول، و (لذلك) لو شرب الاناء الثاني والثالث وفرضنا وقوع القطرة الاولى في اناء زيد، فهو وان شرب النجس الا انه لم يخالف التكليف المنجز على كل تقدير واما الاجتناب عن اناء عمر فهو لاجل العلم الاول دون الثاني ولذلك يجرى في الثالث عامة الاصول، دون اناء عمرو وقس عليه المقام، فان العلم الثاني وان تعلق بنجاسة الطرف أو الملاقى (بالكسر)، الا انه ليس علما بالتكليف الحادث المنجز على كل تقدير لان الطرف كان واجب الاجتناب لاجل العلم الاول، و (لذلك) لو شرب الطرف والملاقى (بالكسر) وفرض وقوع النجس في نفس الامر في العلم الاول في الاناء الملاقى (بالفتح) فهو وان شرب النجس في نفس الامر الا انه لم يخالف التكليف المنجز فلا يعاقب، على شرب النجس، وان كان يصح عقابه على شرب الاناء الطرف على القول بعقاب المتجرى، فالاناء الذى يعد طرفا انما يجب الاجتناب عنه لاجل العلم الاول لا الثاني. واما الصورة الثانية: فقد عرفت انه يجب فيه الاجتناب عن الجميع لانه إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة الطرف والملاقى (بالفتح) بعد العلم بالملاقات، فيحصل العلم بنجاسة مرددة بين الطرف وغير الطرف عن الملاقي وملاقيه، ويصير الملاقى (بالكسر) طرفا للعلم فلا مجال للاصول اصلا

واما الصورة الثالثة: فقد عرفت ان لها موردين (الاول) ماذا علم بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو الطرف، ثم علم الملاقات ووقف على نجاسة الطرف والملاقى (بالفتح) بحيث لا وجه لنجاسة الملاقى (بالكسر) غير نجاسة الملاقى، فالحكم الشرعي لا يتخلف عما حكم به العقل من منجزية العلم الاول وان انكشف سبب وجود النجاسة دون الثاني، لامتناع افادة العلم الثاني التنجيز على كل تقدير، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز ويصير الملاقى (بالفتح) موردا للاصل دون الملاقى، واما المورد الثاني اعني ما إذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف، ولكن حال

حدوث العلم الاجمالي كان الملاقى خارجا عن الابتلاء، فحكمه، ما اوضحناه من ان الملاقى (بالكسر) يصير طرفا للعلم غير ان خروج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء غير مؤثر ولذلك لو عاد يجب الاجتناب عنه كما عرفت ها هنا شبهة ومحصلها انه يلزم ان يكون الملاقى (بالكسر) على مباني القوم حلالا غير محرز الطهارة، لان في كل من الملاقى " بالفتح " والطرف والملاقى اصولا ستة، تحصل من ضرب الاصلين (الطهارة والحلية) في الثلثة الا انهما مختلفة رتبة فاصالة الطهارة في كل من الملاقى بالفتح والطرف في رتبة واحدة، كما ان الشك في حليتهما في رتبة ثانية لان الشك في حليتهما مسبب عن طهارتهما، واما الملاقى بالكسر فبما ان الشك في طهارته مسبب عن الشك في طهارة الملاقى بالفتح فيكون الشك في طهارته في رتبة ثانية أي يتاخر الشك في طهارة الملاقى بالكسر عن الشك في طهارة الملاقى " بالفتح " والطرف برتبة، ويتحد رتبة ذلك الشك " أي الشك في طهارته " مع رتبة الشك في حلية الملاقى بالفتح والطرف لان الشك في طهارة الملاقى بالكسر وحلية الملاقى والطرف مسبب عن طهارة الطرف والملاقى بالفتح، و " ح " يتحد هذه الاصول الثلثة رتبة، واما الشك في حلية الملاقى بالكسر فهو في رتبة ثالثة.

إذا عرفت هذا: فالاصول الموجودة في الرتبة الواحدة تتساقط بالتعارض، ويبقى الاصل الذى لم يوجد له معارض و (عليه) فيسقط كل من اصالتي الطهارة في الملاقى (بالفتح) والطرف كما يسقط كل من اصالتي الحلية فيهما مع اصالة الطهارة في الملاقى " بالكسر "، وتبقى اصالة الحلية في ناحية الملاقى (بالكسر) بلا معارض فهو حلال لم يحرز طهارته وان شئت قلت: في كل من الطرفين والملاقى اصل موضوعي وهو اصالة الطهارة، واصل حكمي وهو اصالة الحل، والاصول الحكمية محكومة بالنسبة إلى الموضوعية، والاصل الموضوعي في الملاقى " بالكسر " محكوم بالاصل الموضوعي في الملاقى بالفتح، فإذا تعارض الاصلان الموضوعيان في الطرفين تصل النوبة إلى الاصلين الحكميين فيهما والى الاصل الموضوعي في الملاقى بالكسر فتتعارض هذه الاصول ويبقى الاصل الحكمى في الملاقى (بالكسر) سليما عن المعارض، فالملاقي محكوم بالاجتناب من حيث انه، لم يحرز طهارته، ومحكوم بالحلية لاصالة الحل. والجواب بوجهين: الاول: وهو مبنى على المختار من عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي للوجوه التى عرفتها في محله (فح) يكون الاصول الموضوعية والحكمية غير جارية في الملاقى (بالفتح) والطرف ويكون جريانها في الملاقى (بالكسر) بلا مانع، لعدم تأثير العلم الاجمالي بالنسبة إليه لكونه كالشبهة البدئية فيجرى فيه الاصلان، الطهارة والحل، الا ما عرفت من بعض الصور الذى يكون الملاقى فيه طرفا للعلم على ما عرفت. الثاني: ان ما ذكره (قدس سره) مضافا إلى انه مبنى على تسليم امور لم يسلم اكثرها كما سنشير إليها - مدفوع بان اصالة الطهارة في الملاقى (بالكسر) في الصورة الاولى التى تقدم العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) والطرف غير معارضة لاصالة الحل في الطرف فلا مانع من جريانها لان التعارض بين اصالة الطهارة فيه واصل الحل في الطرف متقوم بالعلم الاجمالي المنجز حتى يلزم من جريانهما المخالفة العملية الممنوعة، والمفروض انه لا تأثير للعلم الاجمالي الثاني في الملاقى (بالكسر)

كما تقدم، ومخالفة ذلك العلم غير المنجز لا مانع منه، ولا يوجب عدم جريان الاصل فيه، و (الحاصل) ان ما يجرى فيه الاصل الملاقى بالكسر انما هو طرف للعلم غير المنجز ومالا يجرى فيه اعني الملاقى والطرف فهما طرفان للمنجز منه، و (عليه) فيجرى في الملاقى اصالة الطهارة، ولا يعارض ذلك الاصل مع اصالة الحل في الطرف، وان كان يعارض اصالة الحل في الطرف مع اصالة الحل في الملاقى (بالفتح) لكونهما طرفين للعلم المنجز هذا كله في الصورة الاولى. واما الصورة الثانية اعني ما تعلق العلم بنجاسة الملاقى والملاقى والطرف في عرض واحد، فلا يجرى الاصل في واحد منها لكون الجميع طرفا للعلم وقد عرفت قصور الادلة عن شمولها للاطراف ومع تسليم جريانها، فتجرى وتسقط بالتعارض من غير تقدم للاصل السببي والمسببي لما سيوافيك من ان الرتب العقلية لا اعتبار بها وما هو الميزان لتقدمه عليه مفقود في المقام فتأمل. واما الصورة الثالثة، فلا يجرى في الملاقى (بالكسر) والطرف لكونهما طرفين للعلم المنجز، واما الملاقى (بالفتح) فقد عرفت انه خارج عن كونه طرفا للعلم فيجرى فيه الاصول عامة، نعم المورد الثاني من تلك الصورة اعني ما إذا خرج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء فقد عرفت ما هو الحق عندنا على خلاف بيننا وبين القوم، فعلى المختار لا يجرى فيه ايضا كالملاقي (بالكسر) لعدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء فتلخص ان ما افاده من الشبهة، لا تجرى في الملاقى في الصورة الاولى، لكونه كالشبهة البدئية، فلا تتعارض اصوله مع غيره، ولا في الملاقى (بالفتح) في الموضع الاول من الصورة الثالثة مطلقا، ولا فيه ايضا في المورد الثاني منها على مباني القوم، واما الصورة الثانية فالاصول في الجميع متعارضة، ولا اعتبار بالسببى والمسببي في المقام لما عرفت. ما افاده شيخنا العلامة من الجواب حول الشبهة ومحصله: ان الاصول في اطراف العلم غير جارية حكمية كانت أو موضوعية، اما لاجل التناقض الواقع في مدلول الدليل، واما لاجل ان اصالة الظهور في عمومات

الحل والطهارة معلقة بعدم العلم على خلافها، فحيثما تحقق العلم، يصير قرينة على عدم الظهور فيها من غير فرق بين كون العلم سابقا على مرتبة جريانها أو مقارنا (فح) نقول: ان العلم الاجمالي المانع من جريان الاصلين الموضوعيين لاجل التناقض أو لاجل عدم جريان اصالة الظهور في العمومات مانع عن جريان الاصلين الحكميين ايضا لكونه قرينة على عدم الظهور، غاية الامر تكون قرينيته بالنسبة إلى الاصل الموضوعي مقارنة وبالنسبة إلى الاصل الحكمى مقدمة، ولا فرق من هذه الحيثية فمورد جريان الاصل الحكمى ووجود الشك في الاصل المحكوم كان حين وجود القرينة على خلافه، فلا يبقى الظهور لادلة الاصول فيبقى الاصل الموضوعي في الملاقى (بالكسر) سليما عن المعارض " انتهى " وفيه: ان مراده (رحمه الله) من التناقض في مدلول الدليل ان كان ما افاده الشيخ الاعظم في ادلة الاستصحاب وادلة الحل من تناقض صدرها مع ذيلها فقد اوضحنا حاله عند البحث عن جريان الاصول في اطراف الشبهة، وان كان مراده هو العلم بمخالفة احدهما للواقع، فهذا ليس تناقضا في مدلول الدليل، بل مآله إلى مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعي، وقد فرغنا عن رفع الغائلة بينهما فراجع، اضف إلى ذلك ان ما ادعاه من كون العلم قرينة على عدم الظهور في ادلة الاصول، ممنوع لان كل واحد من الاطراف مشكوك فيه، ومصداق لادلة الاصول، والعلم بمخالفة بعضها للواقع لا يوجب صرف ظهورها بعد رفع المناقضة بين مفاد الاصلين و الحكم الواقعي. البحث الرابع إذا شككنا في ان الملاقى مخصوص بجعل مستقل أو يكون وجوب الاجتناب عنه من شئون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح فهل الاصل يقتضى البرائة أو الاحتياط الظاهر جريان البرائة العقلية والشرعية. فيه لرجوع الشك إلى الاقل والاكثر فان

التكليف بوجوب الاجتناب عن نفس الاعيان النجس معلوم وشك في كونه بحيث يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه ايضا اولا فيكون الشك في خصوصية زايدة على اصل التكاليف بالاجتناب عن الاعيان

موجبة للاجتناب عن ملاقيها ايضا وهى مورد الاصل عقلا وشرعا. وبعبارة اخرى: ان الاشتغال متقوم بتعلق العلم الاجمالي بتكليف واحد مقتض للاجتناب عن النجس وملاقيه، فيكون علم اجمالي واحد متعلق بتكليف واحد لكن مع تلك الخصوصية والاقتضاء، ولو شككنا في ان الحكم على الاعيان النجسة كذلك اولا، فلا ينجز العلم الاجمالي الاول المتعلق بوجوب الاجتناب عن الطرف أو الملاقى (بالفتح) وجوب الاجتناب عن الملاقى، لكون تلك الخصوصية مشكوكة فيها والعلم الاجمالي الثاني على فرضه غير منجز كما مر سابقا، ومع عدم تمامية الحجة من المولى وعدم تنجيز العلم الاجمالي للخصوصية تجرى البرائة العقلية، والشرعية لعدم المانع في الثانية بعد جريان الاولى. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض اعاظم العصر في تقريراته واظنب نفسه الشريفة وجعل المسألة مبنية على مالا يبتنى عليه اصلا (١) كما يظهر الاشكال فيما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) فراجع. وينبغى التنبيه على امور وقد تعرض لها الشيخ الاعظم وتبعه بعض اعاظم العصر (قدس سره)

الاول: لا اشكال حسب القواعد العقلية في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع، من غير فرق بين الشرايط والموانع، فيجب الصلوة إلى اربعة جهات، أو في ثوبين يعلم بطهارة احدهما، أو بخلوه مما لا يؤكل لحمه، ولا وجه لسقوط الشرائط والموانع بالاجمال، فما حكى عن المحقق القمى من التفصيل بينما يستفاد من قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه، فذهب الي السقوط وعدم وجوب الاحتياط وما يستفاد من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور، فاختار وجوب الاحتياط لعلة مبنى على ما هو المعروف منه من عدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقا وانه كالشبهة البدئية، و (ح) لابد من الرجوع إلى الاصول وبما ان المستفاد من الاول هو المانعية فيرجع فيها إلى البرائة لانحلال الحكم فيه حسب افراد المانع ومصاديقه فيؤخذ بالمعلوم منه، ويرجع في المشكوك فيه إلى

(١) وقد بحث سيدنا الاستاذ في الدورة السابقة حول كلامه وطوى عنه الكلام في هذه الدورة وعن غيره من المباحث غير الهامة فشكر الله مساعيه الجميلة في تهذيب اصول الفقه وتنقيحه. المؤلف. (*)

البرائة لكون الشك في حكم مستقل، واما المستفاد من الثاني واضرابه هو الشرطية وهو مما يجب احرازه وطريق احرازه هو تكرار الصلوة على وجه يحصل اليقين بالبرائة واما ما افاده بعض الاعاظم من ان المحقق القمى فصل بين الشرائط (لا بين الشرط و المانع) المستفادة من قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه والمستفادة من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور، ثم قال: ولم يحضرني كتب المحقق حتى اراجع كلامه وكانه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز، فغير صحيح احتمالا واشكالا، اما الاول، فلان القياس المذكور لا يصحح التفصيل المحكى عنه، ضرورة ان العجز عن الشرط و المانع سواسية فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية والمانعية المطلقتين، فلازمه سقوط الامر لعدم التمكن

من الاتيان بالمكلف به، وان لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط والمانع مطلقا عن الشرطية والمانعية من غير فرق. واما اشكالا فلان غرضه الفرق بين العلم والقدرة بان العلم من شرائط التنجيز، والقدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته، و (فيه) ما مر من ان العلم والقدرة سواسية فان القدرة الشخصية من شرائط التنجيز لما مر من ان الاحكام الشرعية احكام قانونية ولما ذكرنا يجب الاحتياط عند الشك في القدرة، فلو كانت من شرائط ثبوت التكليف لكانت البرائة محكمة عند الشك فيها. اضف إلى ذلك ان من البعيد ان يذهب المحقق إلى ان المستفاد من قوله (ع) لا تصل فيما لا يؤكل لحمه هو الشرطية، فان جمهور الاصحاب الا ما شذ قالوا بالمانعية، فمن البعيد ان يكون ذلك مختار المحقق القمى قدس سره وبذلك يظهر الخلل في حكاية مقالة المحقق كمالا يخفى. التنبيه الثاني فصل الشيخ الاعظم (قدس سره): بين الشبهات البدئية والمقرونة بالعلم

الاجمالي إذا كان المحتمل أو المعلوم بالاجمال من العبادات، فاكتفى في الاولى في تحقق الامتثال بمجرد قصد احتمال الامر والمحبوبية فانه هو الذى يمكن في حقه، واما في المقرونة بالعلم الاجمالي فحكم بعدم كفايته بل راى لزوم قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير وقال: ولازمه ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصدا للاتيان بالاخر، إذ مع عدم ذلك لا يتحقق قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير، بل يكون قصد امتثال الامر على تقدير تعلقه بالمأتى به، وهذا لا يكفى في تحقق الامتثال مع العلم بالامر واورد عليه بعض اعاظم العصر (قدس سره) بان العلم بتعلق الامر باحد محتملين لا يوجب فرقا في كيفية النية في الشبهات، فان الطاعة في كل من المحتملين ليست الا احتمالية كالشبهة البدئية، إذ المكلف لا يمكنه ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالى عند الاتيان بكل من المحتملين وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط الاجزاء حتى يقال: العلم بتعلق التكليف بعمل واحد يقتضى قصد امتثال الامر المعلوم، فلو اتى المكلف باحد المحتملين من دون قصد الاتيان بالاخر يحصل الامتثال على تقدير تعلق الامر بالمأتى به وان كان متجريا في قصده عدم الامتثال على كل تقدير " انتهى " قلت: قد مر في مبحث القطع ما يوضح حال المقام وضعف ما افاده الشيخ الاعظم (قدس سره) من ان طاعة الامر المعلوم تتوقف على ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصدا للاتيان بالاخر، لما عرفت من عدم الدليل على الجزم في النية، بل يكفى كون العمل مأتيا لله تعالى وهو حاصل في اتيان كل واحد من العملين ولا يحتاج إلى الجزم بوجود الامر في البين حتى لا يصح اطاعة المحتمل الاول الا بالقصد إلى ضم الاخر، " وبالجملة " ان الداعي إلى الاتيان باحد المحتملين ليس الا اطاعة المولى فهو على فرض الانطباق مطيع لامره، وكونه قاصدا للاتيان بالاخر أو تركه لا ينفع ولا يضر بذلك فلا يتوقف امتثال الامر المعلوم على قصد امتثال كلا المشتبهين.

واما ما نقلناه عن بعض اعاظم العصر (رحمه الله) فهو ايضا غير تام من ناحية اخرى، فان الفرق في الداعي في البدئية والمقرونة بالعلم واضح جدا فان الداعي في الاولى ليس الا احتمال الامر، وفى الثانية ليس احتماله فقط، بل له داعيان، داع إلى اصل الاتيان وهو الامر المعلوم، وداع آخر إلى الاتيان بالمحتمل لاجل احتمال انطباق المعلوم عليه، والداعى الثاني ينشأ من الاول، فهو يأتي بالمحتمل

لداعيين: الامر المعلوم، واحتمال الانطباق وهو منشأ من الداعي الاول، وان شئت قلت انه ينبعث في الاتيان بكل واحد من المحتملين عن داعيين داع لامتثال امر المولى، وداع الاحتفاظ عليه عند الاشتباه، التنبيه الثالث إذا كان المعلوم بالاجمال واجبين مترتبين كالظهر والعصر واشتبه شرط من شرائطهما كالقبلة أو الستر، فلا اشكال انه لا يجوز استيفاء محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الظهر كما انه لا يجوز قبل استيفاء محتملات الظهر ان يأتي بالعصر، إلى الجهة التى لم يصل الظهر إليها بعد انما الكلام في انه هل يجب استيفاء جميع محتملات الظهر مثلا قبل الشروع في الاخر، أو يجوز الاتيان بهما مترتبا إلى كل جهة، فيجوز الاتيان بظهر وعصر إلى جهة، وظهر وعصر إلى اخرى وهكذا حتى يستوفى المحتملات الاقوى هو الثاني وبنى بعض الاعاظم ما اختاره على ما قواه سابقا من ترتب الامتثال الاجمالي على الامتثال التفصيلي وان فيما نحن فيه جهتين احديهما احراز القبلة فهو مما لا يمكن على الفرض، والاخرى احراز الترتيب بين الظهر والعصر، وهو بمكان من الامكان، وذلك بالاتيان بجميع محتملات الظهر ثم الاشتغال بالعصر، وعدم العلم حين الاتيان بكل واحد من محتملات العصر، بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب، وسقوط اعتبار الامتثال التفصيلي في شرط لعدم امكانه، لا يوجب سقوطه في سائر الشروط مع الامكان، انتهى ملخصا. وفيه ان المبنى عليه والمبنى كلاهما ممنوعان، اما الاول فلما عرفت من عدم

الدليل علي تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي ولا طولية بينهما اصلا، فيجوز الاحتياط مع التمكن من التقليد والاجتهاد، والجمع بين المحتملات مع التمكن من العلم، إذا كان هنا غرض عقلائي، ولا يعد ذلك تلاعبا بامر المولى على ما عرفت من حكم العقل والعقلاء والبرهان ما تقدم، واما الثاني فلان اقصى ما يحصل من الشروع بمتحملات العصر بعد استيفاء محتملات الظهر، هو العلم بالاتيان بالظهر محققا على كل تقدير أي سواء كان محتمل العصر عصرا واقعيا أو لا، وهذا بخلاف ما لو شرع قبل الاستيفاء، ولكن هذا المقدار لا يجدى من الفرق فلان في الاتيان بكل ظهر وعصر مترتبا إلى كل جهة، موافقة على تقدير، وعدم موافقة رأسا بالنسبة إلى كل واحد من الظهر والعصر على تقدير آخر، وليس الامر دائرا بين الموافقة الاجمالية والتفصلية حتى يقال انهما مترتبان، لان كل واحد من محتملات العصر لو صادف القبلة، فقد اتى قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعا وغير المصادف منها، عمل لا طائل تحته كغير المصادف من الاخر ولا ترتيب بينهما حتى يقال انه موافقة اجمالية، العلم بحصول الترتيب بين الظهر والعصر حين الاتيان بهما لا يمكن على أي حال سواء شرع في محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الاخر اولا، واما ما ادعى: من ان عدم العلم حين الاتيان بكل عصر بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب فمن غرائب الكلام، فان الترتيب مجهول على كل تقدير فان المكلف لا يعلم (ولو استوفى محتملات الظهر) عند الاتيان بكل عصر انها صلوة واقعية عقيب الظهر أو لا، بل يعلم اجمالا انها اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر و اما ليست بصلوة اصلا فضلا عن ان يكون مترتبا، ولو قلنا بكفايته فهو حاصل على المختار أي إذا اتى بواحد من محتملات الظهر والعصر إلى جهة، وهكذا حتى يتم المحتملات، فانه يعلم اجمالا بان المحتمل الاول من محتملات العصر اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر، واما ليس بصلوة وان شئت قلت: ان الترتيب بينهما يتقوم بثلث دعائم، وجود الظهر، وجود العصر، تأخره عنه، فلو لم يأت بالظهور، أو بالعصر أو قدم الثاني على الاول لبطل

الترتيب، (فح) فالقول بتحقق العلم بالترتيب عند الاتيان بكل واحد من محتملات العصر، غريب لانه عند الشروع بواحد منها لا يعلم انها صلوة عصر صحيحة اولا، و مع ذلك فكيف يعلم تفصيلا بوجود الترتيب مع كون الحال ما ذكر فان الترتيب امر اضافي بين الصلوتين الصحيحتين، لا ما بين ما هو صلوة محققا، وما هو مشكوك كونه صلوة أو امرا باطلا، وان اراد من الترتيب ما ذكرنا فهو حاصل على كل تقدير. القول في الاقل والاكثر قد استوفينا الكلام بحمد الله في البحث عن المتبائنين الذى يعد مقاما اولا للشك في المكلف به، وحان البحث عن الاقل والاكثر وهو من انفع المباحث الاصولية، فلا عتب علينا لو ارخينا عنان الكلام وجعلنا البحث مترامى الاطراف. فنقول: تنقيح المقام يتوقف على بيان مقدمات. الاولى: الفرق بين الاستقلاليين منهما والارتباطيين اوضح من ان يخفى، فان الاقل في الاستقلالي مغاير للاكثر غرضا وملاكا، وامرا وتكليفا كالفائتة المرددة بين الواحد وما فوقها، والدين المردد بين الدرهم، والدرهمين، فهنا اغراض وموضوعات واوامر واحكام على تقدير وجوب الاكثر ومن هنا يعلم ان اطلاق الاقل والاكثر عليهما بضرب من المسامحة والمجاز وباعتبار ان الواحد من الدراهم اقل من الدرهمين وهو كثيرة، والا، فلكل تكليف وبعث بحياله، واما الارتباطي فالغرض قائم بالاجزاء الواقعية، فلو كان الواجب هو الاكثر فالاقل خال عن الغرض والبعث من رأس، فوزانه في عالم التكوين كالمعاجين فان الغرض والاثر المطلوب قائم بالصورة الحاصلة من تركيب الاجزاء الواقعية على ما هي عليها، ولا تحصل الغاية الا باجتماع الاجزاء عامة بلا زيادة ولا نقيصة كما هو الحال في المركبات الاعتبارية ايضا، فلو تعلق غرض الملك على ارعاب القوم وخصمائه، يامر بعرض الجنود والعساكر، فان الغرض لا يحصل الا بارائة صفوف من العساكر لا ارائة جندي واحد، ومن ذلك يظهر ان ملاك

الاستقلالية والارتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الامر، فان الغرض قد يقوم بعشرة اجزاء، وقد يقوم بازيد منها، وسيوافيك ضعف ما عن بعضهم من ملاكهما انما هو وحدة التكليف وكثرته، ضرورة ان وحدته وكثرته باعتبار الغرض الباعث على التكليف، فلا معنى لجعل المتأخر عن الملاك الواقعي ملاكا لتمييزهما فتدبر. الثاني: البحث انما هو في الاقل المأخوذ لا بشرط حتى يكون محفوظا في ضمن الاكثر، فلو كان مأخوذا بشرط لا، فلا يكون الاقل، اقل الاكثر، بل يكونان متبائنين، ورتب على هذا بعض محققى العصر (رحمه الله) خروج ما دار الامر فيه بين الطبيعي والحصة من موضوع الاقل والاكثر، بان تردد الامر بين وجوب اكرام الانسان أو اكرام زيد لان الطبيعي باعتبار قابليته للانطباق على حصة اخرى منه المبائنة مع الحصة الاخرى، لا يكون محفوظا بمعناه الاطلاقى في ضمن الاكثر. و (فيه) اولا: ان تسمية الفرد الخارجي حصة غير موافق لاصطلاح القوم فان الحصة عبارة عن الكلى المقيد بكلى آخر كالانسان الابيض واما الهوية المتحققة المتعينة فهو فرد خارجي لا حصة وثانيا: ان لازم ما ذكره خروج المطلق والمقيد عن مصب النزاع فان المطلق لم يبق باطلاقه في ضمن المقيد ضرورة سقوط اطلاقه الاولى بعد تقييده فلو دار الامر بين انه امر باكرام الانسان أو الانسان الابيض، فالمطلق على فرض وجوب الاكثر بطل اطلاقه وثالثا: ان خروج دوران الامر بين الفرد والطبيعي من البحث، لاجل انه يشترط في الامر المتعلق بالاكثر (على فرض تعلقه) داعيا إلى الاقل ايضا والفرد والطبيعي ليسا كذلك، فلو فرضنا تعلق الامر بالاكثر (الفرد لكونه هو الطبيعي مع خصوصيات) فهو لا يدعو إلى الاقل اعني الانسان، لان الامر لا يتجاوز في مقام الدعوة عن متعلقه إلى غيره، وتحليل الفرد إلى

الطبيعي والمشخصات الحافة به، انما هو تحليل عقلي، فلسفي، ولا دلالة للفظ عليه اصلا فلو فرضنا وقوع كلمة " زيد " في مصب الامر، فهو لا يدل دلالة لفظية عرفية على اكرام الانسان، وقس عليه الامر، مالو دار الامر بين

الجنس والنوع، فلو تردد الواجب بين كونه الحيوان أو الانسان فهو خارج عن الاقل والاكثر المبحوث عنه في المقام، نعم لو دار الامر بين الحيوان، أو الحيوان الناطق فهو داخل في مورد البحث. الثالثة: ان الترديد بين الاقل والاكثر تارة يكون في متعلق التكليف واخرى في موضوعه وثالثة في السبب المحصل الشرعي أو العقلي أو العرفي، وعلى التقادير قد يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء والكل، وقد يكون من الشرط والمشروط وثالثة من قبيل الجنس والنوع إلى غير ذلك من التقسميات التى يتضح حالها واحكامها مما نتلوه عليك. إذا عرفت ما ذكرنا واعلم ان البرائة هو المرجع في الاقل والاكثر الاستقلا - ليين، اتفاقا الا ان الارتباطي منهما مورد اختلاف فهل المرجع هو البرائة ايضا مطلقا أو الاشتغال كذلك أو يفصل بين العقلي منها والشرعي فيجرى الثاني منها دون الاول كما اختاره المحقق الخراساني، والتحقيق هو الاول ولنحقق المقام برسم امور: الاول: ان وزان المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار من بعض الجهات وزان المركبات الحقيقية في الخارج، فان المركب الحقيقي انما يحصل بعد كسر سورة الاجزاء بواسطة التفاعل الواقع بينها، فتخرج الاجزاء من الاستقلال لاجل الفعل والانفعال والكسر والانكسار، وتتخذ الاجزاء لنفسها صورة مستقلة هي صورة المركب، فلها وجود ووحدة غير ما للاجزاء واما المركب الصناعي كالبيت والمسجد، أو الاعتباري كالقوم والفوج والاعمال العبادية كلها، فان كل جزء منها وان كان باقيا على فعليته بحسب التكوين، ولا يكسر عن سورة الاجزاء في الخارج شئ، الا انها في عالم الاعتبار لما كان شيئا واحدا، ووجودا فاردا، تكسر سورة الاجزاء وتخرج الاجزاء عن الاستقلال في عالم الاعتبار. وتفنى في الصورة الحاصلة للمركب في عالم الاعتبار، فما لم يحصل للمركب الصناعي أو الاعتباري وحدة اعتبارية كصورتها الاعتبارية لم يكن له وجود في ذلك اللحاظ، فان مالا

وحدة له لا وجود له تكوينا واعتبارا، وانما تحصل الوحدة بذهاب فعلية الاجزاء وحصول صورة اخرى مجملة غير صورة الاجزاء المنفصلات والحاصل: ان النفس بعدما شاهدت ان الغرض قائم بالهيئة الاعتبارية من الفوج، وبالصورة المجتمعة من الاذكار والافعال، ينتزع عندئذ وحدة اعتبارية و صورة مثلها تبلغ فعلية الاجزاء واحكامها في عالم الاعتبار، والفرق بين الاجزاء و الصورة المركبة هو الفرق بين الاجمال والتفصيل، فتلخص ان المركبات الاعتبارية والصناعية وان كانت تفارق الحقيقية الا انها من جهة اشتمالها على الصورة الصناعية أو الاعتبارية، اشبه شئ بالحقيقية من المركبات، والتفصيل في محله الثاني: ان صورة المركب الاعتباري انما ينتهى إليها الآمر بعد تصور الاجزاء والشرائط على سبيل الاستقلال فينتزع منها بعد تصورها صورة وحدانية ويامر بها، على عكس الاتيان بها في الخارج توضيحه: ان المولى الواقف على اغراضه وآماله يجد من نفسه تحريكا إلى محصلاته فلو كان محصل غرضه امرا بسيطا، يوجه امره إليه، واما إذا كان مركبا فهو يتصور اجزائها وشرائطها ومعداتها وموانعها ويرتبها حسب ما يقتضى المصلحة والملاك النفس الامريين ثم يلاحظها على نعت الوحدة بحيث تفنى فيها الكثرات، ثم يجعلها موضوعا

للحكم، ومتعلقا للبعث والارادة فينتهى الآمر من الكثرة إلى الوحدة غالبا، واما المأمور الاتى به خارجا فهو ينتهى من الوحدة إلى الكثرة غالبا، فان الانسان إذا اراد اتيان المركب في الخارج وتعلقت ارادته بايجاده يتصوره بنعت الوحدة اولا ويجد في نفسه شوقا إليه، ولما راى انه لا يحصل في الخارج الا باتيان اجزائها و شرائطها حسب ما قرره المولى، تجد في نفسه ارادات تبعية متعلقة بها، فالمأمور ينتهى من الوحدة إلى الكثرة. الثالث: ان وحدة الامر تابع لوحدة المتعلق لا غير لان وحدة الارادة تابع لوحدة المراد فان تشخصها بتشخصه، فلا يعقل تعلق ارادة واحدة بالاثنين بنعت الاثنينية والكثرة فما لم يتخذ المتعلق لنفسها وحدة لا يقع في افق الارادة الواحدة والبعث الناشر منها حكمه حكمها، فما لم يلحظ في المبعوث إليه وحدة اعتبارية فانية فبه الكثرات لا يتعلق به

البعث الوحداني والا يلزم ان يكون الواحد كثيرا، أو الكثير واحدا، (والحاصل) ان الاجزاء والشرائط في الاعتبارية من المركبات بما انها باقية على كثراتها وفعلياتها حسب التكوين، فلا يتعلق بها الارادة التكوينية الوحدانية مع بقاء المتعلق على نعت الكثرة، فلابد من سبك تلك الكثرات المنفصلات في قالب الوحدة حتى يقع الكل تحت عنوان واحد جامع لشتات المركب ومتفرقاتها، ويصح معه تعلق الارادة الواحدة ويتبعه تعلق البعث الواحد وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض محققى العصر من ان وحدة المتعلق من وحدة الامر فلاحظ. الرابع ان الصور في المركبات الاعتبارية ليست امرا مغاير للاجزاء بالاسر بل هو عينها حقيقة إذ ليس المراد من الصورة الا الاجزاء في لحاظ الوحدة كما ان الاجزاء عبارة عن الامور المختلفة في لحاظ الكثرة وهذا لا يوجب ان يكون هنا صورة واجزاء متغايرة، ويكون احدهما محصلا والاخر محصلا، وان شئت فلاحظ العشرة فانها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد، وذلك وليست امرا مغايرا لتلك الوحدات، بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة والعنوان يحكى عن وحدة جمعية بين الوحدات، فلو لاحظت كل واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة، كما انك إذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كل واحد من الوحدات بلحاظ واحد، والفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل والوحدة والكثرة فالعنوان مجمل هذه الكثرات ومعصورها، كما ان الاجزاء مفصل ذلك العنوان ضرورة ان ضم موجود إلى موجود آخر حتى ينتهى إلى ما شاء، لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الا جزاه المنضمات. الخامس: ان دعوة الامر إلى ايجاد الاجزاء انما هو بعين دعوتها إلى الطبيعة لا بدعوة مستقلة، ولا بدعوة ضمنية، ولا بامر انحلالي، ولا بحكم العقل الحاكم بان اتيان الكل لا يحصل الا باتيان ما يتوقف عليه من الاجزاء، وذلك لان الطبيعة تنحل إلى الاجزاء، انحلال المجمل إلى مفصله، والمفروض انها عين الاجزاء في لحاظ الوحدة، لا شيئا آخر، فالدعوة إلى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة إلى الاجزاء والبعث إلى احضار عشرة رجال، بعث إلى احضار هذا وذاك حتى يصدق العنوان، و

مع ما ذكرنا لا حاجة إلى التمسك في مقام الدعوة إلى حكم العقل وان كان حكمه صحيحا، واما الامر الضمنى أو الانحلالى فمما لا طائل تحته. وان شئت قلت: ان الامر زائد المتعلق بالمركب واحد، متعلق بواحد، وليست الاجزاء متعلقة للامر لعدم شيئية لها في لحاظ الآمر عند لحاظ المركب، ولا يرى عند البعث إليه الا صورة وحدانية هي صورة المركب فانيا فيها الاجزاء، فهى تكون مغفولا عنها ولا تكون

متعلقة للامر اصلا، فالآمر لا يرى في تلك اللحاظ الا امرا واحدا، ولا يأمر الا بامر واحد ولكن هذا الامر الوحداني يكون داعيا إلى اتيان الاجزاء بعين دعوته إلى المركب، وحجة عليها بعين حجيته عليه، لكون المركب هو الاجزاء في لحاظ الوحدة والاضمحلال، وما ذكرنا ههنا وفى المقدمة الرابعة لا ينافى مع ما عرفت تحقيقه من وجود ملاك المقدمية في الاجزاء وان كل جزء مقدمة وهو غير الكل. السادس ان مصب الامر، هو العنوان، لا ذات الاجزاء المرددة بين الاقل والاكثر بنعت الكثرة، وان كان العنوان عينها في لحاظ الوحدة ومع ذلك فما هو متعلق الامر انما هو العنوان، نعم التعبير بان الامر دائر بين الاقل والاكثر يوهم تعلق الحكم بالاجزاء وان الواجب بذاته مردد بينهما وهو خلاف المفروض وخلاف التحقيق، بل الحكم تعلق بعنوان غير مردد في نفسه بين القليل والكثير، وان كان ما ينحل إليه هذا العنوان مردد بينهما، وهو لا يوجب تردد الواجب بالذات بينهما وهو لا ينافى قولنا ان العنوان عين الاجزاء لما تقدم ان العينية مع حفظ عنواني الاجمال والتفصيل، إذا عرفت ذلك يتضح لك جريان البرائة في المشكوك من الاجزاء لان الحجة على المركب انما يكون حجة على الاجزاء وداعيا إليها، إذا قامت الحجة على كون

المركب مركبا من الاجزاء الكذائية ومنحلا إليها، واما مع عدم قيام الحجة عليه لا يمكن ان يكون الامر به حجة عليها وداعيا إليها فمع الشك في جزئية شئ للمركب لا يكون الامر المتعلق به حجة عليه، ضرورة ان تمامية الحجة انما تكون بالعلم، والعلم بتعلق الامر بالمركب انما يكون حجة على الاجزاء التى علم تركب المركب منها، لما عرفت من ان السر في داعوية الامر المتعلق به إلى الاجزاء ليس الا كونه منحلا إليه ومتركبا منها، فمع الشك في دخالة شئ في المركب واعتباره فيه عند ترتيب اجزائه، لا يكون الامر بالمركب حجة عليه. فلو بذل العبد جهده في استعلام ما اخذه المولى جزءا للمركب ووقف على عدة اجزاء دلت عليه الادلة، وشك في جزئية شئ آخر، فاتى بما قامت الحجة عليه وترك ما لم يقم عليه، يعد مطيعا لامر مولاه، فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقابا بلا بيان وبلا برهان. والحاصل: ان العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجة عليه لا ازيد ولا انقص، اما العنوان فقد قامت عليه، واما الاجزاء فما علم انحلاله إليها فقد لزم على العبد، لان قيام الحجة على العنوان قيام على الاجزاء التى علم انحلاله إليها، واما الاجزاء المشكوكة فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها، ولا يتم الحجة عليها للشك في دخولها في العنوان، وهذا نظير ما لو كانت الاجزاء واجبة من اول الامر بلا توسيط عنوان، فكما يرجع فيه إلى البرائة، فهكذا فيما إذا كان متوسطا في وجوب الاجزاء، لما عرفت من العينية مع التحفظ بالفرق بالاجمال والتفصيل. لا يقال: ان الحجة قد قامت على العنوان الاجمالي، فلابد من الاتيان بالاكثر حتى يحصل العلم بالاتيان بما قامت الحجة عليه لانا نقول، كانك نسيت ما حررنا من الامور لما تقدم من ان النسبة بينهما بين العنوان والاجزاء ليست نسبة المحقق إلى المحقق، (بالفتح) حتى يكون المآل إلى الشك في السقوط بل العنوان عين الاجزاء في لحاظ الوحدة لا متحصلا منها. تفصيل مقال وتوضيح حال هذا التقريب الذى ابدعناه يندفع به اكثر الاشكالات، ومع ذلك لا بأس بالتعرض

لبعض المعضلات التى اوردها الاعاظم من الاصحاب فنقول: ان هنا اشكالات. الاشكال الاول وقد حكى عن المحقق صاحب الحاشية

وحاصله: ان العلم الاجمالي بوجوب الاقل والاكثر حجة على التكليف ومنجز له، ولابد من الاحتياط بالاتيان بالجزء المشكوك فيه، ولا ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم بوجوب الاقل والشك في الاكثر لتردد وجوبه بين المتبائنين فانه لا اشكال في مبائنة الماهية بشرط شئ للماهية لا بشرط لكونهما قسيمين، فلو كان متعلق التكليف هو الاقل فالتكليف به انما يكون لا بشرط عن الزيادة ولو كان الاكثر فالتكليف بالاقل يكون بشرط انضمامه مع الزيادة فوجوب الاقل يكون مرددا بين المتبائنين باعتبار سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط شئ أو بشرطه، كما ان امتثاله يكون مختلفا ايضا حسب اختلاف الوجوب، فان امتثال الاقل انما يكون بانضمام الزائد إليه، إذا كان التكليف ملحوظا بشرط شئ، بخلاف ما إذا كان ملحوظا لا بشرط، فيرجع الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين إلى الشك بين المتبائنين تكليفا وامتثالا " انتهى كلامه ". ويرد عليه اولا: ان الموصوف باللا بشرطية وقسيمها، انما هو متعلق التكليف، لا نفس التكليف والتكليف على سنخ واحد والاختلاف انما هو في المتعلق واما افاده لعله سوء تعبير والمراد ما ذكرنا، وثانيا: ان متعلق التكليف ايضا ليس امره دائرا بين المهية لا بشرط شئ، وبشرطه، إذ ليس التكليف متعلقا بالاقل، والمتعلق مرددا بين كونه لا بشرط عن الزيادة أو بشرط الزيادة، فان لازم ذلك تسليم ان مصب الامر مطلقا هو الاقل، والشك في اشتراطه بالزيادة وعدمها، مع انه غير صحيح، لان الاجزاء كلها في رتبة واحدة، وليس بعضها جزءا، وبعضها شرطا لبعض، بل الامر دائر بين تعلق التكليف بالاقل أي المركب المنحل إليه أو الاكثر أي المركب المنحل إليه، ولا تكون الاجزاء متعلقة للتكليف بما انها اجزاء كما تقدم في كيفية تعلق الاوامر

بالمركبات الاعتبارية، وثالثا: لا نسلم ان الاقل اللا بشرط أو التكليف اللا بشرط على تعبيره (رحمه الله) يبائن الاقل بشرط شئ، تبائن القسم مع القسم. لان معنى كون الاقل لا بشرط، ان الملحوظ نفس الاقل من غير لحاظ انضمام شئ معه، لا كون عدم لحاظ شئ معه ملحوظا حتى يصير متبائنا مع الملحوظ بشرط شئ فيكون الاقل متيقنا، والزيادة مشكوكا فيها فينحل العلم إلى علم تفصيلي، و شك بدئى في وجوب الزيادة (هذا) مع انا نمنع كون الاجزاء متعلقة للحكم، بل المتعلق انما هو العنوان وهو المركب الواحد الذى تعلق به بعث واحد، وهو يصير حجة على الاجزاء المعلوم انحلالها إليها، ولا يصير حجة على الزيادة المشكوكة فيها كما تقدم. ورابعا: ان لازم ما افاده هو الاحتياط على طريق الاحتياط في المتبائنين، أي الاتيان بالاقل منفصلا عن الزيادة تارة ومعها اخرى، لان المتبائنين غير ممكن الاجتماع مع ان القائل لا يلتزم به. ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) اجاب عن الاشكال بان المهية لا بشرط، والمهية بشرط شئ ليستا من المتبائين الذين لا جامع بينهما، فان التقابل بينهما ليس تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكة فان المهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شئ معها بحيث يؤخذ العدم قيدا للمهية، والا رجعت إلى المهية بشرط لا، ويلزم تداخل اقسامها بل المهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شئ معها، ومن هنا قلنا ان الاطلاق ليس امرا وجوديا بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة مع الماهية بشرط شئ بحيث لا يوجد بينهما جامع بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما بمجرد الاعتبار واللحاظ، ففى ما نحن فيه يكون الاقل متيقن الاعتبار على كل حال سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شئ، فان التغاير الاعتباري لا يوجب خروج الاقل من كونه متيقن الاعتبار. انتهى كلامه. وفى كلامه اشكالات يشير إليها: " منها ": انه قدس سره جعل الماهية مقسما وجامعا، وفرض اللا بشرط المطلق والبشرط شئ من اقسامها، وفسر الاطلاق

في القسم بما لم يعتبر فيه قيد. فح نقول: ان اراد من قوله في تفسير الاطلاق (ما لم يعتبر مع الماهية قيد) هو عدم الاعتبار بالسلب البسيط، بحيث يكون اللا بشرط القسمى هو ذات الماهية مع عدم وجود قيد معها في نفس الامر لا بلحاظ اللحاظ فهو غير تام، لان هذا هو عين المقسم، فيرجع القسم (ح) إلى المقسم ويتداخل الاقسام، مع انه جعل اللا بشرط من اقسام نفس الماهية، وحكم بجامعية ذات الماهية، و الحاصل ان المهية لا بشرط أي التى لم يلحظ معها شئ هي المهية المقسمية التى هي نفس المهية ولا يعقل الجامع بين الماهية الكذائية وغيرها، ونفس ذات الماهية عبارة اخرى عن المهية التى لم يلحظ معها شئ بنحو السلب البسيط لا الايجاب العدولى. وان اراد من عدم اعتبار القيد، هو عدم اعتباره بالسلب التركيبي أي الماهية التى لوحظت كونها لا مع قيد على نحو العدول، أو لم يعتبر معها شئ في اللحاظ على نحو الموجبة السالبة المحمول، فهو ايضا مثل ما تقدم، لانه يصير اللا بشرط قسيما مع بشرط شئ ومبائنا وهو بصدد الفرار عن كونهما متبائنين. ومنها: ان ما ذكره من عدم الجامع بين المتضادين غير صحيح بل قد عرف الضدان بانهما امران وجوديان داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف، فتسليم الجامع، بين العدم والملكة دون المتضادين غريب جدا، ومنها: انه لو سلمنا ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فلا يستلزم ذلك عدم وجوب الاحتياط، إذا كان بين المتعلقين تبائن ولو بنحو العدم والملكة الا ترى انه لو علم اجمالا بوجوب اكرام شخص مردد بين الملتحى والكوسج، يجب الاحتياط مع ان بينهما تقابل العدم والملكة ولو علم بوجوب اكرام واحد من الانسان مردد بين مطلق الانسان أو الانسان الرومي، يكفى اكرام مطلق الانسان روميا كان أو غيره لعدم كون المتعلق مرددا بين المتبائين وعدم التقابل بينهما. والحاصل: انه ليس مجرد كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ميزانا للرجوع إلى البرائة وكون التقابل غيره ميزانا للرجوع إلى الاحتياط كما عرفت،

بل الميزان في الاحتياط كون المتعلق مرددا بين المتبائنين وفى البرائة كونه مرددا بين الاقل والاكثر. ثم ان تحقيق تقسيم الماهية، إلى الاقسام الثلاثة وان المقسم هل هو نفس الماهية أو لحاظ الماهية، وتوضيح الفرق بين المطلقين المقسمى والقسمى، موكول إلى محله واهله، وذكرنا نبذا من ذلك عند البحث عن المطلق والمقيد فراجع. الاشكال الثاني ان متعلق التكليف في باب الاقل والاكثر مردد بين المتبائنين فان المركب الملتئم من الاقل له صورة وحدانية غير صورة المركب من الاكثر فهما صورتان متبائنتان ويكون التكليف مرددا بين تعلقه بهذا أو ذاك فيجب الاحتياط. والجواب: مضافا إلى انه لو صح الاشكال لزم وجوب الاحتياط بتكرار الصلوة، لا ضم المشكوك إلى المتيقن، ان فيما مضى كفاية لرد هذا الاشكال لان نسبة صورة المركب الاعتباري إلى الاجزاء ليست نسبة المحصل إلى المحصل، ولها حقيقة وراء حقيقة الاجزاء، حتى يكون المتحصل من بعض الاجزاء غير المتحصل من عدة اخرى، بل العقل تارة يرى الاجزاء في لحاظ الوحدة واخرى في لحاظ الكثرة، وهذا لا يوجب اختلافا جوهريا بين الملحوظين، (فح) يرجع الاختلاف بين الصورتين إلى الاقل والاكثر، كما يرجع الاختلاف بين الاجزاء اليهما ايضا. الاشكال الثالث ان وجوب الاقل دائر بين كونه نفسيا اصليا توجب مخالفته العقاب، وكونه نفسيا ضمنيا لا يعاقب على تركه، فان العقاب انما هو على ترك الواجب الاصلى لا الضمنى، فلا يحكم بلزوم

اتيان الاقل على أي تقدير، بل يكون امره من هذه الجهة كالمردد بين الواجب والمستحب، فإذا لم يحكم العقل بوجوب اتيانه كذلك فلا ينحل به العلم الاجمالي فلابد من الخروج عن عهدته بضم الزيادة عليه. وفيه اولا: ان حصول المركب في الخارج انما هو بوجود عامة أجزائه

بلا نقص واحد منها، واما عدمه فكما يحصل بترك الاجزاء عامة، كذلك يحصل بترك أي جزء منه، ومن ذلك يعلم ان ليس للمركب اعدام، لان نقيض الواحد واحد، بل له عدم واحد، ولكنه تارة يستند إلى ترك الكل، واخرى إلى جزء منه، (فح) فلو ترك المكلف المركب من رأس أو الاجزاء المعلومة أي الاقل فقد ترك المركب فيكون معاقبا على ترك المأمور به بلا عذر، واما لو اتى بالاجزاء المعلومة (الاقل)، وترك الجزء المشكوك فيه بعدما فحص واجتهد ولم يعثر على بيان من المولى بالنسبة إليه وفرضنا وجوب الاكثر في نفس الامر، فقد ترك في هذه الحالة ايضا المأمور به، ولكن لا عن عصيان بل عن عذر، وبالجملة ان الفرق بين الاولين والثالث واضح جدا، فان المكلف وان ترك المأمور به في الجميع، الا انه ترك في الاولين (ترك الاجزاء من رأس، وترك الاجزاء المعلومة عصيانا للمولى، لان تركه للاجزاء عين تركه للمأمور به فيعاقب على تركه بلا عذر ولا حجة وهذا بخلاف الثالث، فان المأمور به وان كان متروكا الا ان الترك عن عذر وهذا المقدار كاف في لزوم الاتيان بالاقل عند العقل على كل حال، بخلاف المشكوك فيه. وبعبارة اخرى ان المكلف حين ترك الاقل، واقف على ترك الواجب تفصيلا اما لان الواجب هو الاقل الذى تركه، أو الاكثر الذى يحصل تركه بترك الاقل، فيجب الاتيان به على كل حال، وما ذكره القائل من ان ترك الاقل ليس بحرام على كل حال غير تام، لان ترك الاقل لما كان تركا بلا عذر، يجب الاتيان به للعلم بان في تركه عقابا على ان جهة كان، وهذا كاف في الانحلال. وثانيا: ان ما يلزم على العبد، هو تحصيل المؤمن القطعي من العقاب الذى هو مستند البرائة العقلية، ولا يتحقق المؤمن القطعي الا في مورد يكون العقاب قبيحا على المولى الحكيم، لامتناع صدور القبيح منه، (فح) فلو علم أو احتمل العقاب يجب عليه الاطاعة والاحتياط وان كان الاحتمال ضعيفا لان تمام الموضوع للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير (وعليه) فلو دار التكليف بين كونه مما يعاقب عليه

أو لا كما هو شأن الاقل في المقام، يجب عليه الاحتياط بلا كلام. وان شئت قلت: ان ما يرجع إلى المولى، انما هو بيان الاحكام لا بيان العقوبة على الاحكام، فلو حكم المولى بحرمة الخمر، واحتمل العبد ان المولى لا يعاقب عليه، فلا يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل المؤمن عن العقاب، كما انه إذا حرم شيئا و علم العبد ان في ارتكابه عقابا، ولكن لم يبين المولى كيفية العقوبة فارتكبه العبد وقد كان المنهى عنه في نفس الامر مما اعد المولى لمخالفته عتابا شديدا، فلا يعد ذلك العقاب من المولى عقابا بلا بيان لان ما هو وظيفته انما هو بيان الاحكام لا بيان ما يترتب عليه من المثوبة والعقوبة إذا عرفت ذلك: فتقول قد تقدم ان التكليف بالاجزاء عين التكليف بالمركب وان الاقل دائر امره بين كونه واجبا نفسيا اصليا أي كونه تمام المركب مستوجبا للعقوبة على تركه أو نفسيا ضمنيا ويكون المركب هو الاكثر، والعقوبة على تركه لا على ترك الاقل، و (ح) فالاقل يحتمل العقوبة وعدمها، وفى مثله يحكم العقل بالاحتياط لانه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان، فان ما

لزم على المولى هو بيان التكليف الالزامي والمفروض انه بينه وليس عليه بيان كون الواجب مما في تركه العقوبة، كما انه ليس له بيان ان الاقل تمام الموضوع للامر كما لا يخفى ولعمر القارى ان انحلال العلم في المقام اوضح من ان يخفى، لان كون الاقل واجبا تفصيليا مما لا سترة فيه، فكيف يقع طرفا للعلم الاجمالي وما افاده بعض اعاظم العصر من ان تفصيله عين اجماله اشبه شئ بالشعر من البرهان. الاشكال الرابع ما ذكره بعض اعاظم العصر (رحمه الله) واوضحه بتقريبين الاول ان العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعي، ضرورة ان العلم بالاشتغال يستدعى العلم بالفراغ لتنجز التكليف بالعلم به ولو اجمالا ويتم البيان الذى يستقل العقل بتوقف صحة العقاب عليه، فلو صادف التكليف في الطرف الاخر الغير المأتى به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، ففى ما نحن فيه، لا يجوز الاقتصار

على الاقل عقلا لانه يشك معه في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين ولا يحصل العلم بالامتثال الا بعد ضم الخصوصية الزائدة المشكوكة، والعلم التفصيلي بوجوب الاقل المردد بين كونه لا بشرط أو بشرط شئ، هو عين العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل ان يوجب الانحلال، لانه يلزم ان يكون العلم الاجمالي موجبا لانحلال نفسه انتهى كلامه. وفيه: ان العلم الاجمالي قائم بالتردد والشك أي الشك بان هذا واجب أو ذاك، وليس المقام كذلك، للعلم بوجوب الاقل على كل حال والشك في وجوب الزائد، إذ المفروض ان الواجب هو ذات الاقل، على نحو الاطلاق المقسمى ووجوبه لا ينافى مع وجوب شئ آخر أو عدم وجوبه، إذ الاكثر ليس الا الاقل والزيادة، ولا يفترق حال الاقل بالنسبة إلى تعلق اصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم، فالقطع التفصيلي حاصل من غير دخول الاجمال بالنسبة إلى وجوب الاجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها وانما الشك في ان الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا، وهذا عين ما اوضحناه مرارا بان هنا علما تفصيليا، وشكا بدئيا، و (ان شئت قلت) ان الاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية، بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال، ولا اشكال في ان الحجة قائمة على وجوب الاقل، واما الزيادة فليست الا مشكوكا فيها من رأس، ومع ذلك فكيف يجب الاحتياط. وما افاده: من ان الاقل المردد بين اللا بشرط وبشرط شئ، هو عين العلم الاجمالي، فيلزم ان يكون العلم الاجمالي موجبا لانحلال نفسه غير تام لان الاقل متعلق للعلم التفصيلي ليس الا، والشك انما هو في الزيادة، لا في مقدار الاقل، وان شئت عبرت: بانه ليس علم اجمالي من رأس حتى يحتاج إلى الانحلال بل علم تفصيلي وشك بدئى وليس حاله نظير قيام الامارة على بعض الاطراف الموجب للانحلال.

الثاني من التقريبين اللذين في كلامه (رحمه الله) ومحصله: ان الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط وان كان لا يقتضى التنجيز واستحقاق في العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلق التكليف به، الا ان هناك جهة اخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلقه بها، وهى احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للاقل، فان هذا الاحتمال بضميمة العلم الاجمالي، يقتضى التنجيز. فانه لا رافع

لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامتثاله على حاله فلابد من ضم الخصوصية الزائدة انتهى كلامه. قلت: ليت شعرى أي فرق بين الجزء الزائد واحتمال الارتباطية والقيديه، في انه تجرى البرائة العقلية في الاول دون الاخيرين، مع ان الكل من القيود الزائدة المشكوكة فيها التى لا يكون العقاب عليها الا عقابا بلا بيان، وقد اعترف (قدس سره) في صدر كلامه بان كل خصوصية مشكوكة فيها يكون العقاب عليها عقابا بلا بيان واما ما اقاده من انه ليس وظيفة العقل رفع القيدية أو وضعها فهو صحيح لكن ليس معنى البرائة العقلية رفع التكليف بل مفاد البرائة العقلية هو حكم العقل على ان العقاب على المشكوك فيه عقاب بلا بيان من غير فرق بين ان يكون المشكوك فيه ذات الجزء أو الارتباطية، وعلى أي حال: فإذا كان الاقل متعلقا للعلم التفصيلي من غير كون الخصوصية متعلقة للعلم بل مشكوك فيها من رأس، فتجرى البرائة في اية خصوصية مشكوكة فيها ولعمر القارى ان بين صدر كلامه وذيله تناقضا ظاهرا ولعل التدبر الصحيح يرفع تلك المناقضة فتأمل. وههنا: تقرير ثالث للاشتغال وهو ان الاقل معلوم الوجوب بالضرورة، ومع اتيانه يشك في البرائة عن هذا التكليف المعلوم، لان الاكثر لو كان واجبا لا يسقط التكليف المتوجه إلى الاقل باتيانه بلا ضم القيد الزائد، فلابد للعلم بحصول الفراغ من ضمه إليه.

وان شئت عبرت: بان الاشتغال قد تعلق بالاقل لا بالاكثر لكن الخروج عن الاشتغال المعلوم تعلقه بالاقل لا يحصل يقينا الا بضم المشكوك، والذى يحمل المكلف على الاتيان بالزائد، انما هو الاشتغال بالاقل الذى لا يحصل اليقين بالبرائة عنه الا بالاتيان بالمشكوك. والجواب: ان وجوب الاقل ليس وجوبا مغايرا لوجوب المركب، بل هو واجب بعين وجوبه، وقد عرفت ان الوجوب المتعلق بالاجزاء في لحاظ الوحدة داع بنفسه إلى الاتيان بالاجزاء، وليس الاجزاء واجبا غيريا كما ان نسبتها إلى المركب ليست كنسبة المحصل إلى المحصل، و (ح) ما قامت الحجة عليه وهو الاقل يكون المكلف آتيا به وما تركه لم تقم الحجة عليه، فما علم اشتغال الذمة به، اطاعه وما لم يعلم لم يتحقق الامتثال بالنسبة إليه، فلو كان الواجب هو الاقل فقد امتثله ولو كان هو مع الزيادة، فقد حصل عنده المؤمن من العقاب وهو كون العقاب عليه عقابا بلا بيان وان شئت قلت: انه لا يعقل ان يكون للامر بالمركب داعوية بالنسبة إلى اجزائه مرتين بل له داعوية واحدة إلى الكل وهو يدعو بهذه الدعوة إلى كل واحد من الاجزاء و (عليه) فلو اتى بالاقل فقد اتى بما يكون الامر داعيا إليه، وما لم يأت به فهو مشكوك ليس للامر بالنسبة إليه داعوية. فان قلت: لو كان الواجب هو الاكثر. بكون المأتى به لغوا وباطلا فمع الشك في ان الوجوب هو الاكثر، يدور امر الاقل بين كونه اطاعة أو امرا باطلا، فلابد من احراز كونه اطاعة ومنطبقا عليه ذلك العنوان. قلت: ان الاطاعة والعصيان من الامور العقلية والعقل يحكم بوجوب اطاعة ما امر به المولى وبينه لا ما اضمره وكتمه والمفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان قد امتثله واطاعه، ومعه لماذا لا ينطبق عليه عنوان الاطاعة. فان قلت: ان الصلوة وان كانت موضوعة للاعم من الصحيح الا ان البعث لا يتعلق بالصحيح منها، لان الملاك في التسمية غير الملاك في تعلق الطلب، و (عليه) يلزم الاتيان بالجزء المشكوك حتى يحرز انطباق عنوان الصحيح عليه.

قلت: ان الصحة والفساد من عوارض الطبيعة الموجودة وما هو متعلق للامر انما هو نفس الطبيعة، فمن المستحيل ان يتعلق البعث بامر موجود، كما اوضحناه في محله، و (عليه) فالطبيعة صادقة على الاقل والاكثر، فما علم تقييد الطبيعة من الاجزاء يجب الاتيان به وما لم يعلم يجرى فيه البرائة العقلية الاشكال الخامس ما ذكر المحقق صاحب الحاشية، وننقله بعين عبارته عن كتابه المطبوع في آخر حاشيته على المعالم، وما نسبنا إليه من الاشكال السابق فقد تبعنا في النسبة على بعض اعاظم العصر (رحمه الله) وهذا التقريب غيره، بل امتن منه واليك نص عبارته ملخصا: إذا تعلق الامر بطبيعة فقد ارتفعت به البرائة السابقة وثبت الاشتغال الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالاقل والاكثر، وليس المشتمل على الاقل مندرجا في الحاصلة بالاكثر كما في الدين إذا المفروض ارتباطية الاجزاء، ولا يثمر القول بان التكليف بالكل تكليف بالاقل، لان المتيقن تعلق الوجوب التبعى بالجزء لا انه مورد للتكليف على الاطلاق، فاشتغال الذمة (ح) دائر امره بين طبيعين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر فلا يجرى الاصل في تعيين احدهما، لان مورده هو الشك في وجوده وعدمه، لا ما إذا دار الامر بين الاشتغال بوجود احد الشيئين. فان قلت ان التكليف بالاكثر قاض بالتكليف بالاقل، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللا بشرط فيدور الامر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه قلت: ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللا بشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه اصليا أو تبعيا، فعلى الاول لا حاجة إلى الاصل: وعلى الثاني لا يعقل اجرائه اقول: قد عرفت ان الاقل ليس مغايرا للاكثر عنوانا ولا طبيعتا، بل الاكثر هو الاقل مع الزيادة فما افاده من ان الامر دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر غير تام جدا، كما ان ما يظهر منه من ان الاقل واجب بوجوب التبعى لا بالوجوب المتعلق

بالمركب على فرض تعلقه بالاكثر غير صحيح بل الاقل واجب بوجوبه على أي تقدير اما على تقدير كون الاقل تمام المأمور به فواضح واما على تقدير تعلقه بالاكثر، فالامر الداعي إلى المركب داع بنفس تلك الدعوة إلى الاجزاء إذ ليست الاجزاء الا نفس المركب في لحاظ التفصيل كما انه عينها في لحاظ الوحدة، وبعد منع تلك المقدمتين يظهر النظر في ما افاده من التقريب ولا نطول بتوضيحه الاشكال السادس ما افاده المحقق الخراساني (رحمه الله) بتقريبين ومرجع الاول إلى دعوى تحقق العلم الاجمالي وامتناع الانحلال للزوم الخلف ومرجع الثاني إلى امتناعه لاجل كون وجود الانحلال مستلزما لعدمه، اما الاول فتوضيحه، ان تنجز التكليف وتعلقه بالاكثر لابد وان يكون مفروضا حتى يحرز وجوب الاقل فعلا على كل تقدير اما لنفسه واما لغيره، لانه مع عدم مفروضية تنجزه وتعلقه بالاكثر لا يعقل العلم بفعلية التكليف بالنسبة إلى الاقل على كل تقدير، فان احد التقديرين كونه مقدمة للاكثر فلو لزم من فعلية التكليف بالاقل عدم تنجز الاكثر يكون خلف الفرض، واما (الثاني) فلان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على أي تقدير وهو مستلزم لعدم الانحلال فلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال فالعلم الاجمالي منجز بلا كلام. وههنا تقريب ثالث نبهنا عليه عند البحث عن مقدمة الواجب، وهو انه إذا تولد من العلم الاجمالي علم تفصيلي لا يعقل ان يكون ذلك العلم مبدءا لانحلال العلم السابق، لان قوامه بالاول، فلا يتصور بقاء العلم التفصيلي مع زوال ما هو قوام له فلو علم اجمالا ان واحدا من الوضوء والصلوة واجب له ولكن دار وجوب الوضوء بين كونه نفسيا أو غيريا، فلا يصح ان يقال: ان الوضوء معلوم الوجوب تفصيلا، لكونه واجبا اما نفسيا أو مقدميا، واما الصلوة فمشكوكة الوجوب من رأس لان العلم علي وجوبه على أي تقدير انما نشأ من التحفظ بالعلم

الاجمالي، ولو رفع اليد عنه، فلا علم بوجوبه على أي تقدير. والجواب: ان روح هذه التقريباب واحدة، وكلها مبنى على ان الاجزاء

واجب بالوجوب الغيرى الذى يثر شح من الامر بالكل، وان الاجزاء والكل يختلفان عنوانا وطبيعة، وقد عرفت فساد هذه الاقوال كلها، وان الوجوب المتعلق بالاقل عين الوجوب المتعلق بالمركب سواء ضم إليه شئ أو لم يضم، وانه لو ضم إليه شيئ لا يتغير حال الاقل في تعلق الامر به غير انه يكون للامر نحو انبساط لبا، بالنسبة إليه وان لم يضم إليه شيئ يقف على الاقل ولا يتجاوز عنه (هذا على تعابير القوم) وان شئت قلت: لو انضم إليه شيئ ينحل إليه المركب ويحتج بالامر بالمركب بالنسبة إلى الزائد، وان لم يضم فلا ينحل ولا يحتج. وعلى المختار (كون الاجزاء واجبا بعين وجوب الكل) فلا يتوقف وجوب الاقل على أي تقدير على تنجز الاكثر، فان الامر بالمركب معلوم، وهو امر بالاجزاء المعلومة أي التى ينحل المركب الذى تنجز الامر بالنسبة إليه، إلى الاجزاء المعلومة بلا اشكال، سواء كان الجزء الاخر واجبا أو غير واجب فتنجز الامر بالاقل عين تنجز الامر بالمركب، ولا يتوقف وجوبه على وجوب شئ آخر، فلا اشكال في وجوب الاقل على كل تقدير، انحل المركب إلى المعلومة من الاجزاء فقط أو إليها والى امر آخر. ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) تفصى عن الاشكال في بعض اجوبته مع تسليم كون وجوب الاجزاء مقدميا، وانت إذا احطت خبرا بما اشرنا إليه هنا (من انه إذا كان العلم التفصيلي متولدا من العلم الاجمالي، فلا يعقل ان يكون ذلك التفصيل مبدءا للانحلال) تقف على صحة مقالنا، وضعف ما افاده (رحمه الله) فلا نطيل المقام. الاشكال السابع ما افاده الشيخ الاعظم " رحمه الله " ويستفاد من كلامه تقريبان لا باس بتوضيحهما الاول: ان المشهور بين العدلية ان الاوامر والنواهي تابعة لمصالح في المأمور به، ومفاسد في المنهى عنه، وان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية، والاحكام الشرعية وان تعلقت بعناوين

خاصة كالصلوة والصوم، والسرقة والغيبة، الا ان المأمور به والمنهى عنه حقيقة هو المصالح، والمفاسد، والامر بالصلوة والنهى عن الغيبة ارشاد إلى ما هو المطلوب في نفس الامر، والسر في تعلقها بالعناوين، دون نفس المصالح والمفاسد عدم علم العباد بكيفية تحصيلها أو الاجتناب عنها، ولو اطلع العقل بتلك المصالح والالطاف لحكم بلزوم الاتيان بها، فالمصالح والالطاف هي المأمور بها بالامر النفسي، و العناوين التى تعلق بها الامر والنهى في ظاهر الشرع، محصلات (بالكسر) تلك الغايات واوامرها ارشادية مقدمية ومع الشك في المحصل لا مناص عن الاحتياط. الثاني: ان الاوامر المتعلقة بالعناوين وان كانت اوامر حقيقية غير ارشادية الا ان المصالح والمفاسد اغراض وغايات لتلك الاوامر والنواهي، ولا يحرز الغرض الا بالاتيان بالاكثر، وان شئت قلت ان المصالح والمفاسد والاغراض المولوية علة البعث نحو العمل وعلة لظهور الارادة في صورة الامر والزجر، فكما ان وجود الاشياء وبقائها انما هو بوجود عللها وبقائها، فهكذا انعدامها وسقوطها بسقوط عللها و فنائها (فح) فالعلم بسقوط الاوامر والنواهي يتوقف على العلم بسقوط الاغراض وحصول الغايات الداعية إليها، فمع الاتيان بالاقل يشك في احراز المصالح فيشك في سقوط الاوامر، فمع العلم بالثبوت لابد من العلم بالسقوط وهو لا يحصل الا بالاتيان بالاكثر. والفرق بين التقريبن اوضح من ان يخفى، فان المأمور به والمنهى عنه على الاول هو المصالح والمفاسد،

والعناوين محصلات وعلى الثاني فالاوامر النفسية و ان تعلقت بالعناوين حقيقة، لكنها لاجل اغراض ومقاصد، فما لم تحصل تلك الاغراض لا تسقط الاوامر والنواهي وقد اشار الشيخ الاعظم إلى التقريبين بقوله: ان اللطف اما هو المأمور به حقيقة أو غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف وبذلك يظهر ان ما افاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) من ان مراده ليس مصلحة الحكم وملاكه، بل المراد منه التعبد بالامر وقصد امتثاله، ليس بشئ وان اتعب نفسه الشريفة فراجع.

فالجواب عن الاول: ان كون افعال الله معللة بالاغراض من المسائل الكلامية وهو اساس لهذه القضية الدائرة من تبعية اوامره ونواهيه لمصالح أو مفاسد مكنونة في المتعلق ولا شك ان غاية ما قام عليه الدليل هو انه يمتنع عليه تعالى الارادة الجزافية للزوم العبث في فعل، والظلم على العباد في تكليفه، فبما ان الاوامر والنواهي افعال اختيارية له تعالى فلابد ان تكون معللة بالاغراض في مقابل ما يدعيه الاشاعرة النافين للاغراض والغايات في مطلق افعاله، و (عليه) فدفع العبثية كما يحصل باشتمال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها، متحصلة بوجودها، كذلك يحصل يكون المصلحة في نفس البعث والزجر، بل يمكن ان يقال ان تلك العناوين مطلوبات بالذات، من قبيل نفس الاغراض، أو تكون الاغراض امور اخر غير المصالح والمفاسد والحاصل ان الادلة المذكورة في محله لا يثبت ما ذكر في وجه الاول. اضف إليه ان تعلق الامر بالمصالح النفس الامرية التى يستتبعها تلك العنوان مما يمتنع عليه تعالي، للزوم اللغوية والبعث، لان الامر بالشئ والبعث إليه، لاجل ايجاد الداعي في نفس المكلف حتى ينبعث ببركة سائر المبادى نحوه، وهو فرع وصول الامر إليه، ولا يعقل ان تكون الاوامر النفس الامرية الغير الواصلة إلى المكلفين متعلقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم وباعثة نحوها، فان البعث والتحريك فرع الوصول والاطلاع، و (عليه) فتعلقها بها لا يكون الا لغوا وعبثا ممتنع عليه تعالى. واما الجواب عن الثاني فيكفى ما قدمناه عن الاول عنه ايضا فان العلة الغائية وان كانت تعد من اجزاء العلة، الا انه لا يلزم ان يكون الغاية مغايرا لنفس العنوان الذى وقع تحت دائرة الطلب، بل من المحتمل ان يكون الغرض الذى دل الدليل على امتناع خلو فعله تعالى عنه، هو قائما بنفس الامر، وبالجملة احتمال كون الغرض هو قائما بنفس الامر أو كونه نفس المأمور به بمعنى كونه محبوبا بالذات من دون ان يكون محصلا للغرض ينفى الاشتغال.

بل التحقيق انه لم يدل دليل على تحصيل الاغراض الواقعية للمولى التى لم يقم عليها حجة، بل العقل يحكم بلزوم الخروج عن العهده بمقدار ما قام عليه الحجة وبما ان الحجة قامت على الاقل فلو كان الغرض حاصلا به فهو، والا ففوت الغرض مستند إلى قصور بيان المولى لعدم البيان، أو لعدم ايجاب التحفظ والاحتياط، بل لنا ان نقول ان الغرض يسقط بالاقل ويتبعه سقوط الامر، إذ لو لم يسقط به في نفس الامر لوجب على المولى الحكيم اما البيان أو جعل الاحتياط تحفظا على اغراضه والا يلزم التلاعب بالغرض ونقضه وهو قبيح على الحكيم وحيث انه لم يبينه، ولم يوجب الاحتياط نستكشف من ذلك قيام الغرض بالاقل وسقوطه به. اضف إلى ذلك ان العلم الاجمالي إذا كان بعض اطرافه مجهول العنوان بحيث لا ينقدح في ذهن المكلف بعنوانه ابدا لا يكون منجزا فان تنجيزه متوقف على امكان الباعثية على أي تقدير، أي في أي طرف كان من الاطراف، فإذا كان بعضها

مجهول العنوان لا يمكن البعث إليه، وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ نحتمل ان يكون للصلوة مثلا اجزاء لم تصل الينا اصلا ونحتمل دخالته في سقوط الغرض، ومثل هذا العلم غير منجز اصلا لكون طرف العلم مجهول العنوان فلزوم العلم بسقوط الغرض الواقعي موجب لعدم العلم في مطلق التكاليف بسقوط الاوامر إذ ما من تكليف الا ويحتمل دخالة شئ في متعلقه دخيل في حصول الغرض لم يصل الينا حتى يصح الاحتياط ويلزم منه سد باب الاطاعات فتحصل من ذلك عدم لزوم شيئ على العبد الا الخروج عن عهدة ما قامت الحجة عليه سقط الغرض لبا ام لا نعم مع العلم بالغرض الملزم لابد من تحصيله كان امر من المولى ام لا الاشكال الثامن هذا الاشكال يختص بالاوامر القربية ولا يجرى في التوصلية، وهو ان امر الاقل دائر بين كونه نفسيا صالحا للتقرب وكونه غيريا مقدميا غير صالح له، وما حاله كذلك لا يمكن ان يتقرب به واما الاكثر، فالامر المتعلق به نفسي صالح للتقرب اما لكونه بنفسه هو المأمور به، أو كون المأمور به هو الاقل ولكنه يقصد التقرب بما هو واجب في الواقع فينطبق عليه على كل تقدير

وفيه: ان ما هو المعتبر في العبادات هو ان يكون العبد متحركا بتحريك المولى ويكون الامر باعثا مع مبادى آخر كالخوف والرجا، ونحوهما نحو المتعلق ولا يكون الداعي في اتيانه اغراض اخر كالريا، ونحوه لا بان يكون قصد الامر والامتثال ونحوهما منظور إليه بل حقيقة الامتثال، ليست الا الاتيان بداعوية الامر وبه يحصل التقرب ويصير العبد ممتازا عن غيره وقد عرفت ان المركب عبارة عن اجزاء وشرائط في لحاظ الوحدة ويكون الامر الداعي إلى المركب داعيا إلى الاجزاء لا بداعوية اخرى فح نقول لا شبهة في ان الآتى، بالاقل القائل بالبرائة والآتي بالاكثر القائل بالاشتغال كل واحد منهما متحرك بتحريك الامر المتعلق بالمركب فقوله تعالى اقم الصلوة محرك للاتى بالاقل والاتي بالاكثر من غير فرق بينهما من هذه الجهة وانما يفترقان في ان القائل بالبرائة لا يرى نفسه مكلفا باتيان الجزء المشكوك فيه بخلاف القائل بالاشتغال وهذا لا يصير فارقا فيما هما مشتركان فيه وهو الاتيان بالاجزاء المعلومة بداعوية الامر بالمركب ثم لو فرض الوجوب الغيرى للاجزاء فيمكن للاتى بالاقل قصد التقرب لاحتمال كون الاقل واجبا نفسيا وما لا يمكن له هو الجزم بالنية وهو غير معتبر في العبادات جزما ولهذا يصح العمل بالاحتياط وترك طريقي الاجتهاد والتقليد وكما ان الجزم بالنية غير ممكن مع الاتيان بالاقل غير ممكن مع الاتيان بالاكثر لعدم العلم بمتعلق التكليف فقصد القربة ممكن منهما والجزم غير ممكن منهما بلا افتراق بينهما. بيان اصل الشرعي في المقام ولا يخفى انه بعدما اتضح كون الجزء الزائد مشكوكا فيه من رأس لانحلال العلم الاجمالي، يقع الجزء المشكوك فيه موردا للبرائة الشرعية ويشمله حديثا الرفع والحجب وغيرهما من ادلة الباب، لان شان الحديثين، هو الرفع التعبدى فمعنى الرفع في المقام هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه، والبنا، على عدم كون المشكوك فيه جزءا، فهو ياتي بالاجزاء المعلومة لاجل الامر المتعلق بالمركب الذى عرفت داعويته إلى نفس الاجزاء بدعوة واحدة وينفى لزوم الجزء المشكوك

فيه أو جزئيته، للمركب، ويكون مأمونا من العقاب. واما اجزاء الاقل عن الاكثر لو فرض انكشاف الواقع فقد اوضحنا حاله بما لا مزيد عليه في مبحث الاجزاء فلا وجه للاعادة. دوران الامر بين المطلق

والمشروط تفصيل القول في جريان البرائة في الجزء المشكوك يغنينا عن افاضة القول في الشرط المشكوك فان المناط في الجزء والشرط واحد غير انا افردنا البحث عنه تبعا للاصحاب. فنقول: ان منشأ انتزاع الشرطية تارة يكون امرا مباينا للمشروط في الوجود، كالطهارة في الصلوة واخرى يكون امرا متحدا معه كالايمان في الرقبة اما الكلام في الاول فواضح جدا لان داعوية الامر إلى ذات الصلوة معلوم سواء تعلق الامر بها بلا اشتراط شئ أو مع اشتراطه، والتقييد والاشتراط، أو القيد والشرط مشكوك فيه، فيجرى ادلة البرائة عقلية كان أو شرعية واما الثاني اعني إذا كان منشأ الانتزاع متحدا معه كالايمان في الرقبة فتجرى البرائة فيه ايضا. وتوضيحه: ان متعلق البعث والزجر انما هو الماهيات والعناوين دون المصاديق الخارجية وقد اقمنا برهانه فيما سبق، و (عليه) فالمدار في دوران الامر بين الاقل والاكثر انما هو ملاحظة لسان الدليل الدال على الحكم حسب الدلالة اللفظية العرفية، لا المصاديق الخارجية، فلو دار متعلق الامر بين كونه مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة فهو من موارد البرائة العقلية والشرعية لانحلال العلم فيه، ودورانه بين الاقل والاكثر، لان مطلق الرقبة وان كان غير موجود في الخارج والموجود منه اما الرقبة الكافرة أو المؤمنة، وهما متبائنان الا ان الميزان في كون الشئ من قبيل المتبائنين أو الاقل والاكثر ليس المصاديق الخارجية، لان مجرى البرائة هو متعلقات الاحكام، وهو العناوين المأخوذة في لسان الدليل، لا المصاديق الخارجية، (فح) نقول ان البعث إلى طبيعة الرقبة معلوم وتعلقه إلى المؤمنة مشكوك فيه فتجرى البرائة

على البراهين والمقدمات السابقة، وعدم تحقق الطبيعي في الخارج الا في ضمن الفردين - الرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة - لا يوجب كون المقام من قبيل المتبائنين فان الميزان هو ما تعلق البعث به، ومن المعلوم ان البعث إلى الطبيعة غير البعث إلى الطبيعة المقيدة، والنسبة بين المتعلقين هو القلة والكثرة، وان كان المصاديق على غير هذا النحو باعتبار العوارض. ومما ذكرنا يعلم حال المركبات التحليلية سواء كانت بسائط خارجية كالبياض والسواد المنحلين إلى اللون المفرق لنور البصر أو قابضه أو كالانسان المنحل عقلا إلى الحيوان الناطق، فان الجنس والفصل وان لم يكونا من الاجزاء الخارجية للمحدود، لانهما من اجزاء الحد، وان كان مأخذهما المادة والصورة بوجه يعرفه اهله، وقريب منهما بعض الاصناف والاشخاص المنحلان في العقل إلى المهية والعوارض المصنفة، والى المهية والعوارض المشخصة فإذا دار امر صبغ ثوب المولى بمطلق اللون، أو بلون قابض لنور البصر فما قام عليه الحجة يؤخذ به ويترك المشكوك فيه اعتمادا على البرائة والحاصل ان البرائة تجرى في الجميع على وزان واحد من غير فرق بينما له منشأ انتزاع مغائر وما ليس له كذلك، لان الموضوع ينحل عند العقل إلى معلوم ومشكوك فيه، فالصلوة المشروطة بالطهارة عين ذات الصلوة في الخارج، كما ان الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه، والانسان عين الحيوان، وهكذا، وانما الافتراق في التحليل العقلي، وهو في الجميع سواء، فكما تنحل الصلوة المشروطة بالصلوة والاشتراط كذا ينحل الانسان إلى الحيوان والناطق، ففى جريان البرائة وقيام الحجة على المتيقن دون المشكوك سواء في الجميع ثم ان بعض اهل العصر (رحمه الله) نفى الرجوع إلى البرائة عند الترديد بين الجنس والنوع، قائلا بانهما عند التحليل العقلي وان كان يرجع إلى الاقل والاكثر، الا انهما في نظر العرف من الترديد بين المتبائنين، فلو دار الامر بين اطعام الانسان، أو الحيوان فاللازم هو الاحتياط باطعام الانسان، لان نسبة الرفع إلى كل منهما على حد سواء فيسقطان بالمعارضة

فلابد من العلم بالخروج من العهدة ولا يحصل الا باطعام خصوص الانسان لانه جمع بين الامرين واطعامه يستلزم اطعام ذاك انتهى. وفيه: أو لا ان ما ذكره يرجع إلى المناقشة في المثال، فان الانسان والحيوان وان كان في نظر العرف من قبيل المتبائنين الا ان الحيوان والفرس ليسا كذلك فلو دار الامر في الاطعام بينهما فلا مناص عن البرائة، كما لو دار الامر بين مطلق اللون واللون الابيض، أو مطلق الرائحة أو رائحة المسك، فان الجميع من قبيل الاقل والاكثر، وثانيا: لو كان الدوران بين الانسان والحيوان دورانا بين المتبائنين فطريق الاحتياط هو الجمع بينهما في الاطعام، لا اطعام خصوص الانسان، وما ذكره من ان اطعامه يستلزم اطعام الحيوان اشبه شيئ بالمناقضة في المقال فان مغزى هذا التعليل إلى انهما من الاقل والاكثر كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده المحقق الخراساني (رحمه الله) من ان الصلوة مثلا في ضمن الصلوة المشروطة موجودة بعين وجودها وفى ضمن صلوة اخرى فاقدة لشرطها تكون مبائنة للمأمور بها وجه ضعفه فان فيه خلطا واضحا فان التحقيق ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التبائن فان الطبيعي لما لم يكن في حد ذاته واحدا، ولا كثيرا فلا محالة يكون مع الواحد واحدا، ومع الكثير كثيرا فيكون الطبيعي موجودا مع كل فرد بتمام ذاته، ويكون متكثرا بتكثر الافراد فزيد انسان وعمر انسان، وبكر انسان، لا انهم متباينات في الانسانية بل متكثرات فيها وانما التبائن من لحوق عوارض مصنفة ومشخصة كما لا يخفى والتبائن في الخصوصيات لا يجعل المهية المتحدة مع كل فرد وخصوصية متبائنة مع الاخرى، فان الانسان بحكم كونه مهية بلا شرط شئ غير مرهون بالوحدة والكثرة، وهو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كل خصوصية فالانسان متكثر غير متبائن في الكثرة هذا و لتوضيحه مقام آخر فليطلب من اهله ومحله اضف إلى ذلك ان كون الفردين متبائنين غير مفيد اصلا لان الميزان انما هو ما وقع تحت دائرة الطلب، وقد عرفت ان متعلقه انما هو العناوين والماهيات

ومن الواضح ان مطلق الصلوة أو الصلوة المشروطة بشئ من الطهارة من قبيل الاقل و الاكثر. فتدبر. القول في الاسباب والمحصلات وهى تنقسم إلى عقلية وعادية وشرعية، اما الاولتين فمركز البحث فيهما ما إذا تعلق الامر بمفهوم مبين، وكان له سبب عقلي أو عادى ودار امر السبب بين الاقل والاكثر كما لو امر بالقتل، وتردد سببه بين ضربة وضربتين وامر بتنظيف البيت ودار امره بين كنسه ورشه أو كنسه فقط، ومثله ما لو شك في اشتراط السبب بكيفية خاصة من تقديم اجزاء على اخرى هذا هو محط البحث، فلا اشكال في عدم جريان البرائة لان المأمور به مبين وغير دائر بين الاقل والاكثر، وما هو دائر بينها فهو غير مامور به والشك بعد في حصول المأمور به وسقوطه وقد قامت الحجة على الشيئ المبين فلابد من العلم بالخروج عن عهدته ويظهر من بعض محققى العصر التفصيل بين كون المسبب ذات مراتب ومن البسائط التدريجية فتجرى البرائة وبين غيره حيث قال: لو كان العنوان البسيط متدرج الحصول من قبل علته بان يكون كل جزء من اجزاء علته مؤثرا في تحقق مرتبة منه إلى ان يتم المركب، فيتحقق تلك المرتبة الخاصة التى هي منشأ للاثار نظير مرتبة خاصة من النور الحاصلة من عدة شموع، ومنه باب الطهارة لقوله (ع) فما جرى عليه الماء فقد طهر، وقوله (ع) فكلما امسسته الماء فقد انقيته، فلا قصور عن جريان البرائة عند دوران الامر في المحقق بالكسر بين الاقل والاكثر فان مرجع الشك بعد فرض تسليم سعة الامر البسيط في ازدياد اجزاء

محققه، إلى الشك في سعة ذلك الامر البسيط وضيقه، فينتهى الامر إلى الاقل والاكثر في نفس الامر البسيط فتجرى البرائة و (هذا) بخلاف ما لو كان دفعي الحصول فلا محيص عن الاحتياط. قلت: ما ذكره غير صحيح على فرض وخارج عن محط البحث على فرض آخر لانه لو كان الشك في ان الواجب هل هو غسل جميع الاجزاء أو يكفى

الغالب ولا يضر النادر، فللقول بجريان البرائة مجال، ولكنه خارج عن البحث، لان مآل البحث (ح) إلى الاقل والاكثر في نفس المأمور به، واما إذا قلنا بان الواجب هو تحصيل الطهور، ولكن وقع الشك في ان السبب هل هو نفس الغسل، أو هو مع اشتراط تقديم بعض الاجزاء كالرأس على غيره فلا محيص عن الاحتياط وان كان المسبب تدريجي الحصول، فلو علمنا باشتراط صلوة الظهر بالطهارة وشككنا في حصوله بالغسلتان والمسحتان مطلقا أو مع شرط وكيفية خاصة، ودار الامر في المحصل (بالكسر) بين الاقل والاكثر فلا اشكال في عدم جريان البرائة من غير فرق بين كون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول أو كونه دفعي الحصول، ولو علمنا بوجوب الطهور وشككنا في ان الحقيقة المتدرجة الوجود هل يحصل بمطلق الغسل أو بشرط آخر، كقصد الوجه مثلا أو غيره لزم الاحتياط وبالجملة فهذا التفصيل لا طائل تحته. واليك تفصيلا آخر ذكره ذلك المحقق في كلامه وهو التفصيل بين كون العلم مقتضيا قابلا لاجراء الاصول في اطراف العلم أو علة تامة فعلى القول بجريان الاصول في اطراف العلم ما لم يمنع عنه مانع فيمكن ان يقال: ان الامر البسيط و ان كان له وجود واحد، الا ان له اعداما على نحو العموم البدلى، بانعدام كل واحد من اجزاء سببه، و (عليه) فبما ان الامر بالشئ مقتض عن النهى عن ضد، العام اعني ترك المأمور به واعدامه باعدام سببه (فح) ترك المأمور به عن قبل ترك الاقل مما يعلم تفصيلا حرمته، وعلم استحقاق العقوبة عليه، واما تركه الناشئ من ترك المشكوك جزئيته، فلم يعلم حرمته لعدم العلم بافضاء تركه إلى تركه. هذا وقد اجاب عنه بما هو مذكور في كلامه. وانت خبير بان التقريب المذكور لا يسمن ولا يغنى من جوع لان ما هو المأمور به مبين، والاجمال انما هو في متعلقه ومحققه وقد قامت الحجة على الواضح المبين ويجب في دائرة الاطاعة العلم بالبرائة عما اشتغل الذمة به، فكيف يحكم العقل بالاكتفاء مع الشك في الحصول والسقوط و

اتيان المأمور به الذى قامت الحجة عليه، ولو قيل بجريان البرائة في مورد فلابد من القول بجريانها في كل مورد. واما التقريب: فيرد عليه اولا: انه لو كان المأمور بالذات مرددا بين عنوانين كالظهر والجمعة، فعلى القول باقتضائية العلم، يمكن للشارع ان يكتفى باحدهما في مقام الامتثال، واما إذا كان المأمور به معلوم العنوان، مبين المفهوم، وقد تعلق الامر به وقامت الحجة على لزوم اتيانه، فالمأمور به معلوم تفصيلا ولا يمكن الترخيص في العلم التفصيلي وان كان محصله مرددا بين الاقل والاكثر و (الحاصل) ليس المقام من قبيل العلم الاجمالي في المأمور به حتى ياتي فيه ما ذكر والعلم الاجمالي في المحصل (بالكسر) عين الشك في البرائة لا الشك في مقدار الاشتغال. وثانيا ان هنا علما واحدا تفصيليا بحرمة ترك المأمور به المعلوم من غير ترديد، ومن أي طريق حصل ترك المأمور به أي سواء حصل بترك الاقل أو الاكثر، (فح) فالقول بان حرمة تركه من قبل ترك

الاقل واما من قبل ترك الاكثر فمشكوك، اشبه شئ بالشعر فان حرمة ترك المأمور به معلوم مطلقا من أي سبب حصل سواء حصل بترك الاقل أو الاكثر، ومعه كيف يقال: من ان حرمة تركه من ناحية الاكثر مشكوك، فان العلم بحرمة تركه مطلقا يوجب سد باب جميع الاعدام المتيقنة أو المحتملة، وثالثا: ان هنا حجة واحدة وهو الامر الصادر من المولى القائم على وجوب المأمور به، واما النهى عن ترك المأمور به فعلى فرض صحة هذا النهى والنقل عن كونه عبثا ولغوا - فهو حجة عقلية ينتقل إليه العقل بعد التفطن بالملازمة بين الامر بالشئ والنهى عن تركه ولكن الحجة العقلية تابعة في السعة والضيق للامر المولوي، ولا يمكن ان يكون اوسع منه، فلو كان لازم امر المولى، هو سد جميع ابواب الاعدام من قطعياتها ومحتملاتها فلا يمكن ان يكون مفاد الحجة العقلية مجوزا اعدامه من جانب واحد وهو ترك الاكثر.

ورابعا: لو سلمنا انحلال النهى عن ترك المأمور به إلى نهى مقطوع و مشكوك، فلا يوجب ذلك انحلال الدليل المولوي القائم على وجوب الامر المبين إلى ذلك لان اجراء البرائة في النواهي المتعددة المنحلة لا يوجب جريانها في الامر الواحد المتعلق بالمفهوم الواحد المبين، فان غاية القول بالانحلال لا يزيد عن انكار اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ترك العام، ومعه لا محيص عن الخروج عن الاشتغال القطعي. تمحيص الحق في الاسباب الشرعية وتوضيح الحال في عامة الاسباب سيوافيك بيانه في مبحث الاستصحاب عند البحث عن جريانه في الاحكام الوضعية، غير انا نشير في المقام إلى امر هام: وهو ان السببية والمسببية في الاسباب العقلية والعادية امور واقعية خارجة عن طوق الاعتبار فالشموس مضيئة، اعتبرها اللاحظ اولا. واما الشرعية والعقلائية منهما فمن الامور الاعتبارية القائمة باعتبار معتبرها شارعا كان أو عرفا، وليس معنى السببية كون الاسباب مؤثرات حقيقة في وجود المسببات، بحيث يحصل بعد اعمال الاسباب، وجود حقيقي في عالم التكوين لم يكن موجودا قبله فان السببية والتأثير والتأثر كلها من باب التشبيه والمجاز لان معنى قولنا: قول البايع " بعت " سبب لتحقق البيع في الخارج، هو ان المتكلم إذا انشأ به بداعي الجد يصير موضوعا عند العقلاء لاثار عقلائية مترتبة على المعنى المنشأ اعتبارا بالصيغة، فالسبب وان كان امرا تكوينيا الا ان سببيته وتاثره وايجاده المعنى المنشأ كلها قائمة بالاعتبار. ثم ان لبيان معنى تأثير الاسباب في المسببات في عالم الاعتبار، مقاما آخر، ولعلنا نستوفي البحث في مبحث الاستصحاب وان اوضحناه في هذا المقام في الدورة السابقة. وليعلم ان الاسباب والمسببات الشرعية فيما إذا كانت دائرة بين العقلاء قبل

التشريع ليست على وتيرة واحدة فتارة امضاء السبب والمسبب العقلائي، وسببيتهما ولم يتصرف فيه الا تصرفا طفيفا من زيادة شرط وجزء، واخرى سلب السببية عن الاسباب العقلائية، وحصر السببية في سبب واحد كما في باب الطلاق، فانه بمعنى الهجران عن الزوجة والزوجية امر عقلائي كسائر الحقايق العقلائية متعارف عند كل منتحل بدين وغير منتحل، ولكنه سلب السببية عن كل الاسباب وحصرها في قول القائل: انت طالق، و (ثالثة) بسط دائرة السببية والسبب، كما في باب الضمان، فان حصول الضمان بمجرد وضع اليد المستفادة من قاعدة اليد مما ليس منه بين العقلاء عين ولا اثر،

إلى غير ذلك من الاقسام. اما المخترعات الشرعية المحضة التى ليس لها سابقة عند العقلاء فهل يجب تعلق الجعل بكل واحد من السبب والمسبب أو يكفى تعلقه باحدهما فاختار بعض اعاظم العصر الثاني قائلا بان جعل احدهما يغنى من الاخر، فبناء على تعلق الجعل بالمسببات تكون الاسباب الشرعية كالاسباب العادية غير قابلة للوضع والرفع اقول: الاشتباه نشأ من مقايسة الاسباب الشرعية بالعلل التكوينية، فان الجعل في التكويني حقيقة يتعلق بوجود السبب وسببية السبب أو نفس المسبب مجعول بالعرض، فالجاعل جعل النار، لا جعل النار مؤثرا في الاحراق وهكذا نفس الاحراق واما المسببات الشرعية المحضة فبما ان اسبابه ايضا اختراعية لا عقلائية فلا يعقل كفاية تعلق الجعل بالمسببه دون سببه أو سببيته، لان المفروض ان المسبب ليس امرا عقلائيا بل اختراعيا، وما كان كذلك لا يعقل ان يكون له سبب عقلائي أو عقلي أو عادى، فلابد ان يكون سببه ايضا اختراعيا، فلابد من تعلق الجعل بالسبب ومسببه سواء تعلق ابتداءا بالسبسب أو بالمسبب أو ادى كلاما يتكفل الجعلين ولا يخفى ان الجعل يتعلق بوصف السببية، أي يجعل ما لم يكن سببا سببا، فلو فرضنا ان قول القائل: ظهرك كظهر امى ليس عند العقلاء محرما، وجعله الشارع سببا لحرمة ظهر زوجته فالجعل لم يتعلق بذات السبب أي الالفاظ بل بوصف السببية أي صير الشارع ما لم يكن سببا، سببا للتحريم، لان الجعل تعلق بالسبب، والسببية

امر انتزاعي كما هو المشهور، وهذا سيوافيك تفصيل القول في هذه المقامات في الاستصحاب. إذ اعرفت ذلك فالتحقيق عدم امكان اجراء البرائة العقلية في الاسباب الشرعية لتعلق الامر بالمفهوم المبين والشك في سقوطه بالاقل فلا يجرى البرائة العقلية. فان قلت: قد تقدم آنفا ان المسبب والسبب بمعني مجعولية سببيته، مجعولان شرعا، ولا طريق إلى معرفة احراز السبب سوى بيانه ونقله والمفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان انما هو الاقل، والمشكوك لا يمكن العقاب عليه على فرض دخالته لكون العقاب عليه عقابا بلا بيان قلت: ان المكلف وان كان في فسحة من ناحية السبب لجريان البرائة في سببية الجزء المشكوك، لكنه مأخوذ من ناحية تعلق الامر الشرعي بالمفهوم المبين اعني المسبب، فلا يصح رفع اليد عن الحجة الا بحجة اخرى وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في ناحية السبب لا يكون حجة على المسبب واما البرائة الشرعية، فغاية ما يمكن ان يقال: ان الشك في تحقق المسبب وعدمه ناش من اعتبار امر زائد في السبب وعدمه وبما ان سببية السبب مجعولة شرعا، فيرفع جزئية المشكوك للسبب فيرتفع الشك في ناحية المسبب، فيحكم بتحققه لوجود الاقل وجدانا، ورفع الزيادة بحديث الرفع ويرفع الشك عن تحقق السبب فيحكم بانه موجود، وليست السببية عقلية حتى يكون من الاصل المثبت. و (فيه) ان الشك في تحقق المسبب ليس ناشئا من دخالة الجزء المشكوك و عدمها بل من كون الاقل تمام المؤثر وتمام السبب، ورفع جزئيته لا يثبت كونه كذلك الا على القول بالاصل المثبت، والحاصل: ان المسبب يترتب حسب الجعل على السبب الواقعي التام، وليس رفع الزيادة مثبتا لذلك بالاصل حتى يرتفع الشك من المسبب وليس عدم الزيادة وحصول الاقل سببا بنحو التركيب، حتى يحرز احد الجزئين بالوجدان والاخر بالاصل ويترتب عليه المسبب ضرورة ان تمام السبب (ح) هو الاقل، والزيادة لا تكون دخيلة في حصول المسبب وجودا وعدما، حتى

يؤخذ عدمها جزءا للسبب، نعم لو دل الدليل على انه كلما تحقق الاقل ولم يتحقق الزيادة وجد المسبب، كان للتوهم مجال لكنه خارج عن مبحث الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية من الاقل والاكثر الارتباطيين فالاولى ان نذكر الصور المتصورة في المقام ثم نجول حول ما قيل أو يمكن ان يقال مع بيان ما هو المختار. ان تعلق الحكم على العناوين الواقعة تحت دائرة الحكم يتصور على وجوه. اربعة. الاول: ان يتعلق الحكم على الطبيعة بوجودها السارى والاستغراق الافرادى ويسمى العام الاصولي، الثاني: ان يتعلق بها بوجودها المجموعى، ويسمى العام المجموعى والفرق بينهما ان المحكوم بالحكم في الاول كل فرد منها، وفى الثاني مجموع الافراد وفى الاول عصيانات وامتثالات، بخلاف الاخر فان فيه امتثالا واحدا و عصيانا كذلك، الثالث: ان يتعلق الحكم بنفس الطبيعة اعني الماهية من حيث هي هي، الرابع: ان يتعلق الحكم بها على نحو صرف الوجود اعني ناقض العلم عند البعث إليها، أو ناقض الوجود عند الزجر عنها، وهناك: قسم خامس نبه عليه بعض الاعاظم، وهو ان يكون متعلق الحكم القضية المعدولة على وجه الناعيتة بان يطلب من المكلف كونه لا شارب الخمر، ولكن المذكور صرف تمور ولذلك ضربنا عنه صفحا. ثم ان الحكم قد يتعلق بالموضوع الخارجي كقولك: اكرم العلماء فان العلماء موضوع لمتعلق الحكم اعني الاكرام، وقد لا يكون كذلك كقوله صل والفرق بينهما واضح فان المتعلق ما هو مصب الحكم ومتعلقه اعني الاكرام والصلوة والموضوع متعلق ثم انه قد يكون الشك في اصل التكليف وقد يكون في جزئه أو شرطه، أو مانعه أو قاطعه، وهذه هي الاقسام المتصورة وبما ان الموضوع والمتعلق لا يفترقان

حسب النتيجة جعلناهما قسما واحدا وعلى أي حال قد يكون التكليف امرا وقد يكون نهيا واليك بيان حال الاقسام. الاول: إذا تعلق الحكم الوجوبى النفسي على الموضوع على نحو العام الاستغراقي، فالحق فيه البرائة فان مصب الحكم حسب الدليل وان كان عنوان الكل واشباهه الا انه عنوان مشير إلى الافراد وقد جعله المولى وسيلة لبعث المكلف إلى اكرام كل واحد واحد من الافراد، ولم يتعلق الحكم بعنوان واحد حتى نشك في انطباقه على الماتى به فان لفظة كل في قوله اكرم كل عالم اوصل مع كل سورة لم يكن له موضوعية بل واسطة لايصال الحكم إلى الموضوعات الواقعية وهى افراد الطبيعة، وان شئت قلت: ان هنا احكاما وموضوعات واطاعات وعصيانات، فمن علم كونه من مصاديق الموضوع فقد علم تعلق الحكم به، وما شك كونه عالما اولا فقد شك في تعلق الحكم عليه فيقع مصب العقاب بلا بيان، أو البرائة الشرعية وما يقال ان وظيفة المولى بيان الكبريات، لا الصغريات، فما يرجع إليه انما هو بيان الحكم الكلى والمفروض انه بينه واما ان هذا فرد اولا فخارج عن وظيفته فلابد من الاحتياط خروجا عن مخالفته في الافراد الواقعية التى تم بيانه بالنسبة إليها وان شئت قلت: لابد للمكلف من الخروج عن عهدة تلك الكبرى المعلومة يقينا وهو لا يحصل الا بالاحتياط - فغير تام، فان الكبرى الكلية ليست بيانا للفرد المشكوك بالضرورة وتعلقها على الافراد الواقعية، غير كونها بيانا للفرد المشكوك فيه وما ذكره من ان وظيفة المولى انما هو بيان الكبريات لا المصاديق وان كان صحيحا، الا ان العقاب لا يصح الا مع تمام الحجة على العبد، والكبرى لا يصير حجة على الصغرى بل لابد من عثوره عليه بطريق عقلائي أو علمي وان شئت قلت ان ما هو موضوع حكمه هو قبح العقاب بلا حجة، وهى مؤلفة من صغرى و كبرى، فلابد من قيام

الحجة على الصغرى والكبرى وان قامت الحجة عليها، الا ان الصغرى مشكوكة لم تقم الحجة عليها، وتوهم قياس المقام بصورة العلم

الاجمالي فان الكبرى فيه حجة على الصغرى المشكوكة، قياس باطل. فان العلم الاجمالي قد تعلق بالصغرى ولكنه مرددة بين امرين أو امور فالحجة بالنسبة إلى الصغرى تامة، وعروض الاجمال لا تأثير له في تمامية الحجة، بخلاف المقام فان الصغرى غير معلومة لا تفصيلا ولا اجمالا وان شئت قلت: ان الشك في المقام شك في التكليف بخلافه في العلم الاجمالي ولا اظن انه يحتاج إلى بيان ازيد من هذا. الثاني: تلك الصورة مع كون العام ماخوذا على نحو العام المجموعى بان اوجب اكرام مجموع العلماء، بحيث يتعلق الحكم على ذلك العنوان لا على ذات الافراد ولو بتوسيط كل، فلا محيص عن الاشتغال لان ترك اكرام من يشك كونه عالما والاكتفاء على اكرام من علم كونه عالما يوجب الشك في تحقق هذا العنوان الذى تعلق به الامر وقامت عليه الحجة نظير الشك في المحصل وان كان بينهما فرق من جهة اخرى، وان شئت قلت: ان وصف الاجتماع مأخوذ في موضوع الحكم فيكون ما هو الموضوع امرا وحدانيا في الاعتبار وهو المجموع من حيث المجموع، ومع الشك في الموضوع يكون الشك في انطباق المأمور به على المأتي به، ومما ذكرنا يظهر ان ما مثله الشيخ الاعظم (رحمه الله) للمقام وحكم فيه بالاحتياط فيما إذا امر بالصوم بين الهلالين في غاية الصحة بناء على هذا الفرض، فان ترك صوم يوم الشك من رمضان، يوجب الشك في تحقق هذا العنوان ومعه لا مناص من الاشتغال. واما ما افاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) من الرجوع إلى البرائة عند تعلق الحكم بالعام المجموعى ففى غاية الضعف وحاصل ما افاده: ان مرجع الشك في عالمية بعض إلى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطي، فانه لم يتعلق التكليف الاستقلالي باكرام ما يشك في كونه من افراد العلماء على تقدير ان يكون من افراد العلماء واقعا لانه ليس هناك الا تكليف واحد تعلق باكرام مجموع العلماء من حيث المجموع فيكون اكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لاكرام سائر العلماء كجزئية السورة للصلوة فيرجع إلى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطي غايته ان التكليف بالسورة

ليس له تعلق بالموضوع الخارجي فلا يمكن ان يتحقق الشبهة الموضوعية فيها بل لابد وان تكون حكمية بخلاف المقام، انتهى (وجه ضعفه) مضافا إلى امكان تصوير الشبهة الموضوعية في جزئية السورة، كالشك في جزئية بعض السور التى يدعيه الحشوية من العامة وبعض الامامية انها من القرآن (وان كان واضح الفساد) الا ان تصويرها ممكن في حد نفسه، هو وضوح الفرق بين المقامين فان الامر في الاقل والاكثر الارتباطيين تعلق بالاجزاء في لحاظ الوحدة، وليست الصلوة عنوانا متحصلا منها بحيث يشك في تحققها مع ترك الجزء أو الشرط، فالشك في جزئية السورة شك في انبساط الامر أو في داعويته المتعلق بالمركب على ما مر توضيحه، واما المقام فالامر تعلق بعنوان خاص اعني المجموع بما هو هو، وقد قامت الحجة بما هو هو ومرجع الشك إلى انطباق المأتى به للمأمور به وبالجملة الشك في المقام شك في تحقق عنوان المأمور به بخلاف الشك في تقيد الصلوة بشئ أو جزئية شئ لها الثالث تلك الصورة ولكن تعلق الامر بنفس الطبيعة أو على نحو صرف الوجود فالاشتغال اوضح، فلا يمكن الاكتفاء بالفرد لمشكوك كونه من افرادها في مقام

ايجادها أو ناقض عدمها فمرجع الشك إلى تحقق المأمور به الطبيعة أو صرف الوجود بالفرد المشكوك فيه هذا كله في الحكم الوجوبى النفسي باقسامه الاربعة واما الحكم التحريمي النفسي فلما لم يكن بعثا بل زجرا فلا فرق في جريان البرائة بين صورها الاربعة، اما الاستغراق منه فواضح لكون مرجع الشك إلى تعلق الحكم المنحل به ونظيره في الوضوح إذا تعلق بنفس الطبيعة أو بصرف الوجود فان مآل الشك في الجميع إلى تحقق الفرد المبغوض، فالعقاب عليه عقاب بلا حجة وكذا إذا تعلق على نحو العام المجموعى فلو قال: لا تكرم مجموع الفساق فله اكرام من علم فسقه، مع ترك اكرام المشكوك فسقه، للشك في تحقق المبغوض بذلك هذا كله في الحكم النفسي وجوبا أو تحريما واليك بيان الاوامر والنواهي الغيرية في ضمن امر آخر

الرابع في حال الغيريات منها اما الشرطية والجزئية فالاستغراقي منها مورد للبرائة والمجموعي مورد للاشتغال لان مرجع الشك في الاول إلى تعلق الامر الغيرى الانحلالى به اولا كالشك في جزئية الصورة التى تخيلها الحشوية من العامة وبعض الخاصة كونها جزء من القرآن فلو كان قرائة سور القرآن ماخوذا على نحو الجزئية فلا يجب قرائة المشكوك ويجوز الاكتفاء بالمعلوم منها كما ان الشك في الثاني إلى تحقق المأمور به - عنوان المجموع - بترك السورة المشكوكة فيها فلابد من الاتيان بها، والذى يسهل الخطب كون القسمين من التصورات المحضة، واما إذا كانت الشرطية أو الجزئية على نحو تعلق الحكم بالطبيعة أو على نحو صرف الوجود، فالاشتغال محكم فلا يجوز الاكتفاء بسورة مع الشك في كونها من القرآن. واما المانعية والقاطعية، فملخص القول في الاول: ان المانعية ان كانت مرجعها إلى مضادية وجود المانع للمأمور به كما هو كذلك في التكوين، فالظاهر جريان البرائة مطلقا سواء كانت على نحو العام الاستغراقي، لكون مرجع الشك إلى تعلق الحكم الغيرى به مستقلا على نحو الانحلال المعقول ام على نحو العام المجموعى، للشك في تحقق هذا العنوان مع ترك المشكوك وارتكاب عامة ما علم كونه مانعا كما هو الحال في النواهي النفسية، ام على نحو القضية الطبيعية ام على كونه مانعا كما هو الحال في النواهي النفسية، ام على نحو القضية الطبيعية ام على صرف الوجود، للشك في تحقق المانع بارتكاب الفرد المشكوك (هذا) مع ان للتامل في بعضها مجالا وان كان مرجع المانعية إلى شرطية عدمه على ما هو خلاف الاعتبار والتحقيق (فيصير حالها حال الشرط في الانحلال وعدمه) ففى العام الاستغراقي يرجع إلى البرائة للشك في شرطية عدم هذا اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل شرطا في الصلوة واما الثلثة الباقية، فالاشتغال هو المحكم، في العام المجموعى فلان ما هو الشرط مجموع الاعدام، فلابد من احراز ذلك الشرط بترك المشكوك منه واما إذا كانت بنحو القضية الطبيعية أو صرف الوجود ففى الرجوع إلى البرائة لان ما هو الشرط هو طبيعة العدم

أو ناقضه، وهو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها ممالا يؤكل لحمه، أو إلى الاشتغال تردد وان كان الاول اوضح. واما القاطعية فلو قلنا بان اعتبارها باعتبار مضادة الشيئ مع الهيئة الاتصالية المأخوذة في المركب ومع الشك في عروض القاطع تجرى فيه ما قلنا في المانع بالمعنى الاول اعني مضادية وجوده للمأمور به ولكنه لا تخلو عن اشكال لو قلنا بان الهيئة الاتصالية مأخوذة في المأمور به على وجه

العنوان وسيأتى تتميم ذلك في استصحاب الهيئة الاتصالية عن قريب انشاء الله هذا تمام الكلام في الاقل والاكثر وقد فرغنا عن تسويد هذه الاوراق عام خمس وسبعين بعد ثلاثمأة والف ١٣٧٥ وقد فرغنا عن تبييض تلك المواضع في قرية " ماهان " من مصائف كرمان صانها الله عن الحدثان في الرابع عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣٧٩ من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التحية. حرره ابا ناملة الداثرة مؤلفة الحاج الميرزا جعفر السبحاني ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين التبريزي عاملهما الله بلطفه الخفى

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية