

مصباح الأصول

تقرير بحث الخوئي للبهسودي ج ٢

[١]

ملاحظة (لم نضع المجلد الأول في البرنامج، لأن محاضرات الاصول في نفس موضوعه، وهي كافية عنه) مصباح الاصول تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ره) لمؤلفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي الجزء الثاني منشورات مكتبة الداوري قم - ايران

[٢]

هوية الكتاب: مصباح الاصول / ج ٢ المؤلف: السيد محمد السرور الواعظ الحسيني البهسودي الناشر: مكتبة الداوري - قم - تليفون ٧٣٢١٧٨ المطبعة: العلمية - قم الطبعة: الخامسة - ١٤١٧ هـ. ق العدد: ١٠٠٠ نسخة السعر: ١٥٠٠ تومان

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الغر الميامين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين وبعد فلانجفى ان العلماء هم الدعاة الى دين الله وحماة شريعة سيد المرسلين التى هي افضل الشرايع وخاتمها وان بمدادهم يفصل الحق من الباطل وينجلى الهدى عن الضلال ويتبين الحلال من الحرام. ومن العلماء الذين نذر وانفسهم للعمل في سبيل الدين وترويج شريعة خاتم النبيين هو العلامة الحجة الحاج السيد سرور الواعظ الحسيني البهسودي دام توفيقه فقد قررا بحثنا الاصولية واستوعبها عن فهم وتدقيق وقد لاحظت حملة منها في هذا الجزء فوجدتها تتميز ببيان شامل ودقة في الضبط فاسأل المولى جل شأنه ان ينفع بكتابه (مصباح الاصول) طلاب الحوزة العلمية ممن تاقوا الى العلم وراموا الاستنارة بمصباحه. جعله الله علما من اعلام الدين وكثر من امثاله في العلماء العالمين انه ولى المؤمنين في ١٠ شهر شوال المكرم ١٣٨٦ أبو القاسم الموسوي الخوئي

[٤]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الاطهار المعصومين. أما بعد فهذه ثمرات اقتطفها من شجرة طيبة، ودرر كلمات تلقيتها من ابحاث قيمة لحضرة سيدنا الاستاذ العلامة صراف نقود العلم بافكاره الباكورة العميقة، غواص بحار الفضل بانظاره العالية الدقيقة، المحدث

الخبير والفقير البارع البصير والاصولي الشهير، والرجالي الكبير حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين سيدنا ومولانا الحاج السيد أبو القاسم الخوئي أدام الله ظله العالي ومتع المسلمين بوجوده الشريف وستعرض في هذا الجزء لمباحث القطع والظن والشك ان شاء الله تعالى. كما تعرضنا قبل هذا في الجزء الثالث لمباحث الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد. ومن الله سبحانه نستمد العون والتوفيق. المؤلف

[١٠]

(حجية القطع) وقبل الشروع فيها لابد من التنبيه على امور: (الأمر الاول) - أنه لا ينبغي الشك في أن مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول، إذ قد عرفت في أول بحث الالفاظ أن المسألة الاصولية هي ما تكون نتيجتها - على تقدير التمامية - موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، أما القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة، لا انه موجب لقطع آخر بالوظيفة، وإن شئت قلت: إن المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغراها انتجت حكماً فرعياً. ومن الظاهر أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجة. وبالجملة القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الاصولية؛ ويزداد هذا وضوحاً بتذكر ما أسلفناه في بيان فهرس مسائل علم الاصول ولا حاجة الى الاعادة، وبما أن القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الاصولية - إذ العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الاصولية بعد ضم الصغري إليها - ناسب البحث عنه في الاصول استطراداً. وباعتبار أن مرجع البحث عن حجية القطع الى صحة العقاب على مخالفته يكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح. هذا كله في القطع الطريقي، وأما القطع الموضوعي فهو وإن كان دخيلاً في فعلية الحكم إلا أن نسبته إليه هي نسبة سائر الموضوعات الى الاحكام، فإذا

[١١]

جعل القطع بشي موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً، تكون نسبة القطع الى وجوب التصديق هي نسبة الخمر الى الحرمة، فكما ان الحرمة ليست مستنبطة من الخمر بل مستنبطة من الادلة الدالة على حرمة الخمر، كذلك وجوب التصديق ليس مستفاداً من القطع بل من الادلة الدالة على وجوب التصديق عند القطع بشي، فالبحث عن القطع الموضوعي ايضاً ليس داخل في علم الاصول. نعم القواعد التي يستنبط منها وجوب التصديق عند القطع بشي تكون من المسائل الاصولية كما هو ظاهر. (الامر الثاني) - أنه هل المراد من المكلف المذكور في كلام شيخنا الاعظم الانصاري (ره) هو خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد؟ مقتضى الاطلاق الثاني، وهو الصحيح، لعدم اختصاص الاقسام وما يذكر لها من الأحكام بالمجتهد. وتوضيح المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة: ١ - في بيان حكم المجتهد بالنسبة الى تكليف نفسه. ٢ - في بيان حكم المقلد بالنسبة الى تكليفه. ٣ - في بيان حكم المجتهد بالنسبة الى تكليف مقلديه. (أما المقام الاول) - فلا إشكال في أن المجتهد إذا التفت الى حكم شرعي متعلق بنفسه، فاما أن يحصل له القطع أو يقوم عنده طريق معتبر، أو لا هذا ولا ذلك. فعلى الاول يعمل بقطعه، وعلى الثاني يعمل بما قام عنده من الطريق وعلى الثالث يرجع الى الاصول العملية على ما سيحكي من التفصيل في مجاريها ان شاء الله تعالى، بلا فرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري. و

(اما المقام الثاني) - فالظاهر أن المقلد كالمجتهد في الاحكام المذكورة، فان حصل له القطع بحكم من الأحكام عمل به بلا حاجة الى الرجوع الى المجتهد وإن لم يحصل له القطع، فان قام عنده طريق معتبر وليس إلا فتوى المجتهد عمل

[٧]

به، وإن فقدته ايضا وبقي شاكا في الحكم رجع الى الاصول العملية على نحو يأتي عند التكامل في المقام الثالث. هذا كله الحكم الواقعي وكذا الحال في الحكم الظاهري، فان حصل له القطع به - كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد - عمل به. وإلا فان قام عنده طريق معتبر - كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا - أخذ به، وإلا رجع الى الأصل العملي، فان كان متيقنا بفتوى المجتهد سابقا وشك في تبديلها يستصحب بقاءها. وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والأخر بالحرمة، دار الأمر بين المذورين فيتخير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلا والأخر بوجوب التمام وجب عليه الاحتياط، إلا أن يثبت قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي على ما ادعاه شيخنا الانصاري (ره) إذا فتخبر. والحاصل أنه لا فرق بين المجتهد والمقلد إلا في خصوصية الطرق والامارات فان طرق المجتهد الى الاحكام هي الكتاب والسنة، وطريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أن ظواهر الكتاب والسنة حجة المجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد. و (اما المقام الثالث) - فتوضيح الكلام فيه أن المجتهد إذا التفت الى حكم متعلق بمقلديه دون نفسه - سواء كان الحكم بجميع مراتبه مختصا بغيره كلاحكام المختصة بالنساء، أو بفعليته كاحكام الحج مع عدم كونه مستطيعا، واحكام الزكاة مع عدم كونه مالكا للنصاب - ففي جميع ذلك - إن حصل له القطع بالحكم أو قام عنده طريق معتبر عليه - أفتى به بلا إشكال فيه، وإلا فله الرجوع الى الاصول العملية والافتاء بمؤداه. وقد يستشكل في الرجوع الى الاصول: بان جريان الأصل موضوعه المكلف الشاك والمقلد الذي يتوجه إليه التكليف ليس له شك في الحكم،

[٨]

لكونه غير ملتفت إليه، فكيف يفتي المجتهد في حقه بمؤدي الاصل، والمجتهد وإن كان شاكا إلا أن التكليف غير متوجه إليه على الفرض، فمن توجه إليه التكليف غير شاك في الحكم. ومن شك فيه لم يتوجه إليه التكليف، فلا موضوع للرجوع الى الاصل العملي. وأجاب عنه شيخنا الانصاري (ره) بأن المجتهد نائب عن المقلد في اجراء الاصل، فيكون الشك من المجتهد بمنزلة الشك من المقلد. وفيه انه لا دليل على هذه النيابة، وأدلة الاصول العملية لا عموم لها للشك النيابي. والتحقيق في الجواب أن كان يقال: إن كان الحكم مما يلتفت إليه المقلد ايضا فيشك فيه كما شك فيه المجتهد، كما إذا شك في طهارة الماء القليل المتنجس المتمم كرا ونجاسته، فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين المقلد وشكك فانه كان متيقنا بنجاسة الماء قبل التتميم وشك في بقائها بعده، فيجري الاستصحاب ويفتي بمؤداه، ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل الى العالم، إذ لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل الى العالم بما إذا كان علم العام مستندا الى العلم الوجداني أو الامارة. وإن كان الحكم مما لا يلتفت إليه المقلد، كما إذا لم يكن فعليا في حقه وموردا لابتنائه الى الآن، فلا بد للمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكك، لكونه متيقنا بالحكم في حق مقلده شاكا في بقائه على ما تقدم وكذا الحال فيما إذا كان الشك موردا للاحتياط، كما في

موارد العلم الاجمالي بالتكليف فيفتي بوجوب الاحتياط، بمقتضى علمه الاجمالي، وكذا عند دوران الأمر بين المحذورين يفتي بالتخيير، ويرجع المقلد إليه في جميع ذلك من باب

[٩]

رجوع الجاهل الى العالم، لما تقدم من عدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان علم العالم مستندا الى العلم الوجداني أو الامارة القائمة على الحكم الواقعي. وقد يستشكل ايضا بأنه لا يجوز الرجوع الى الاصل العملي إلا بعد الفحص عن الدليل على ما هو مذكور في محله. والمقلد عاجز عن الفحص فكيف يفتي له بوجوب العمل بمؤدى الاصل؟ مثلا البراءة العقلية مبتنية على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وليس في حق المجتهد احتمال العقاب ليرجع إليها، والمقلد عاجز عن الفحص وإحراز عدم البيان حتى تنطبق القاعدة عليه. والجواب أن المجتهد يفحص ويبين له الصغرى وأن المقام مما لم تقم فيه حجة على التكليف، ويرجع المقلد إليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة في تشخيص الصغرى، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد من قبح العقاب بلا بيان، فتكون الكبرى وجدانية للمقلد بعد تشخيص الصغرى بالرجوع الى المجتهد، ولو فرض ان المقلد لم يكن اهلا لادراك حكم العقل بذلك فيرجع الى المجتهد في تشخيص الكبرى ايضا، فكما بين له أن المقام مما لم تقم فيه حجة على التكليف، يبين له ان العقاب بلا حجة وبيان قبيح بحكم العقل. وبالجملة في جميع موارد عجز المقلد عن تشخيص مجرى الاصل العملي لا نقول بان المجتهد نائب عن المقلد حتى نطالب بدليل النيابة، بل نقول: إن المجتهد ينقح مجرى الاصل بحسب وظيفته، فان وظيفة المجتهد هي وظيفة الامام عليه السلام، وهي بيان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية، غاية الامر ان علم الامام عليه السلام بالحكم ينتهي الى الوحي، وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة. والمقلد يرجع إليه من باب رجوع الجاهل الى العالم في تشخيص الصغرى وتعيين مجرى الاصل فقط، أو في تطبيق الكبرى ايضا. فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنه لا وجه للالتزام باختصاص المقسم

[١٠]

بالمجتهد با يعم المقلد ايضا. (الأمر الثالث) - ذكر شيخنا الانصاري (ره) أن المكلف إذا التفت الى حكم شرعي، فاما ان يحصل له القطع به أو الظن أو الشك، وبحسب هذا التقسيم جعل كتابه مشتملا على مقاصد ثلاثة: (١) في القطع. (٢) في الظن. (٣) في الشك. ومحط كلامه في التقسيم هو الحكم الواقعي، وعدل عنه صاحب الكفاية (ره) وملخص ما ذكره في وجه العدول امور ثلاثة: (الاول) - أنه لا بد من أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعي والظاهري، لعدم اختصاص احكام القطع بما إذا كان متعلقا بالحكم الواقعي، وعليه فلا بد من أن يجعل التقسيم ثنائيا، بان يقال إن المكلف إذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، فاما ان يحصل له القطع به اولاً، وعلى الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وتمت مقدمات الانسداد علي تقرير الحكومة، وإن لم يحصل له الظن أو حصل ولكن لم تتم مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، فعليه الرجوع الى الاصول العملية العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير على اختلاف الموارد. (الثاني) - أنه لا بد من تخصيص الحكم بالفعلي، لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي، لعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي ما لم يبلغ مرتبة الفعلية. (الثالث) - أنه لا بد من تبديل

الظن بالطريق المعتمد، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، فإن الظن غير المعتمد محكوم بحكم الشك، وقد جعل في تقسيم الشيخ (ره) قسيما له. والأمانة المعتمدة ربما لا تفيد الظن الشخصي، ولا يعتبر في حجيتها الظن الشخصي، فهي قسيم الشك، وجعلت

[١١]

في تقسيم الشيخ (ره) داخلة فيه. هذا هو وجه العدول عن تقسيم الشيخ (ره) على ما استفاد من كلامه (ره). أقول: الأنسب بمباحث الأصول ما صنعه الشيخ (ره) لأن الغرض من علم الأصول هو تحصيل المؤمن من تبعة التكليف المتوجهة إلى العبد من قبل المولى، والمؤمن الأول هو القطع، فينبغي البحث عنه ولو استطرادا في باب، والمؤمن الثاني الأمانة المعتمدة، فلا بد من البحث عنها في باب آخر. والمؤمن الثالث هو الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية المجعولة عند الشك والعجز عن تحصيل الأولين، أو الأصول العملية العقلية عند العجز عن جميع ما تقدم. فلا مناص من البحث عنها في باب ثالث كما هو المتعارف بينهم. وعليه جرى صاحب الكفاية (ره) نفسه، فالتقسيم ناظر إلى هذه الأبحاث الثلاثة وإشارة إجمالية إليها، فالأنسب هو تثليث الأقسام كما صنعه الشيخ (رحمه الله) وجعل التقسيم ثنائيا. وبيان أحكام الأقسام في الأبواب الثلاثة - كما في الكفاية - لا يخلو من غرابة، فإن المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفاية هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب، والبحث عن الظن الانسدادي على الحكومة والأصول العملية العقلية في باب ثان. إذا لا يبقى مورد للبحث عن حجية الأمانات والبحث عن الأصول العملية الشرعية. هذا مضافا إلى أن جعل التقسيم ثنائيا غير مناسب في نفسه، إذا لحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي، سواء كان مستفادا من الأمانة أو من الأصل العملي الشرعي فلو جعل التقسيم ثنائيا يجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدمه في مقام التقسيم، ويصير ما في طول الحكم الواقعي طبعاً في عرضه وضعا. وأما ما أفاده صاحب الكفاية (ره) من عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا

[١٢]

كان متعلقا بالأحكام الواقعية، فهو وإن كان صحيحا، إلا أنه لا يوجب جعل التقسيم ثنائيا، لأن جميع الأبحاث المذكورة في الأبواب الثلاثة غير مختص بالحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري أيضا قد يتعلق به القطع، كما إذا علمنا بحجية خبر قائم على حكم من الأحكام، وقد يتعلق به الظن المعتمد، كما إذا دل بحجية الخبر ظاهر الكتاب مثلا، وقد يتعلق به الشك كما إذا شككنا في بقاء حجية الخبر، فيجري الاستصحاب. نعم لا بد من أن ينتهي الأمر بالآخرة إلى القطع، وإلا لدار أو تسلسل. وأما ما أفاه صاحب الكفاية (ره) - من أنه لا بد من أن يكون المراد من الحكم هو خصوص الفعلي دون الانشائي، لعدم ترتب أثر على القطع بالحكم الانشائي - فهو خلط بين الانشاء لبداعي البعث والزجر، والانشاء بداعي البعث والزجر، فإن الانشاء لا بداعي البعث والزجر وإن لم يترتب عليه أثر - كما ذكره صاحب الكفاية (ره) - إلا أنه ليس من مراتب الحكم أصلا، فإن الانشاء - بداعي التهديد، كما في قوله: اعملوا ما شئتم، أو بداعي التهكم، أو غير ذلك - لا يطلق عليه الحكم، إذ الانشاء بداعي التهديد ليس إلا التهديد، فالانشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث، لعدم صدق الحكم عليه. وأما الانشاء بداعي البعث والزجر، فيطلق عليه الحكم

وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية، لعدم تحقق موضوعه في الخارج، فإن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، ولا نلتزم بعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي بهذا المعنى، بل له أثر مهم وهو جواز الافتاء به، فإن المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع له الافتاء به، وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية، فيفتي بوجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجوداً، وبوجوب قطع يد السارق وإن لم تتحقق السرقة في الخارج، ويفتي بوجوب الصوم في شهر رمضان

[١٣]

وإن يحل الشهر بعد، وهكذا. وبالجملة وظيفة المجتهد هي وظيفة الامام عليه السلام وهي بيان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على الموضوع المقدر وجوده بنحو القضية الحقيقية، غاية الامر ان علم الامام عليه السلام بالاحكام ينتهي الى الوحي، وعلم المجتد بها حاصل من طواهر الكتاب والسنة، كما تقدم. وإن شئت قلت: إن الآثار العقلية للقطع بالحكم - من لزوم متابعة القطع والتنجز مع المطابقة والتعذير مع المخالفة - مختصة بما إذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي. وأما جواز الافتاء مع القطع بالحكم فغير مختص بالحكم الفعلي بل يترتب على الاحكام الانشائية ايضاً كما عرفت، فلا وجه للالتزام بان المراد من الحكم هو خصوص الفعلي، بل الصحيح هو الأعم منه ومن الانشائي كما يقتضيه اطلاق كلام الشيخ (ره). وأما ما أفاده صاحب الكفاية (ره) من تداخل الاقسام في تقسيم الشيخ (ره) فيمكن الجواب عنه بوجهين: (الوجه الاول) - أن المراد من الظن هو الامارة المعتبرة، والمراد من الشك عدم قيام الحجة المعتبرة على الحكم على ما صرح به الشيخ (ره) في أول بحث البراءة فلا تداخل أصلاً. (الوجه الثاني) - أن التقسيم المذكور في كلام الشيخ (ره) إنما هو في رتبة سابقة على الحكم، باعتبار ان المكلف الملتفت الى حكم شرعي إما أن يحصل له القطع، وهو حجة بنفسه بلا جعل جاعل، وإما أن يحصل له الشك، وهو غير قابل للحجة، إذ ليس فيه كاشفية أصلاً، ولا معنى لجعل الحيرة حجة كما هو واضح، وإما أن يحصل له الظن وهو متوسط بينهما، فإن الحجة ليست ذاتية له كالقطع، ولا يمتنع جملة حجة كالشك، فإن قام دليل على

[١٤]

اعتباره يلحق بالقطع ويكون قطعاً تعديداً تنزيلاً وإلا فيلحق بالشك ويجري في مورده الاصل العملي، فالتقسيم المذكور في كلام الشيخ (ره) إنما هو في رتبة سابقة على الحكم، باعتبار ان المكلف الملتفت لا يخلو من هذه الاحوال ليطمئن الموضوع في الابحاث الثلاثة الآتية. وبعد البحث والتحقيق يظهر أن الظن يلحق بالقطع (تارة) وبالشك (اخرى) فإين التداخل في الاحكام؟ ونظير المقام ما إذا قيل: الانسان اما مسلم وإما مشرك. وإما أهل الكتاب. أما المسلم فلا إشكال في عدم جواز الحرب معه، وأما المشرك فلا إشكال في جواز الحرب معه، وأما أهل الكتاب فيلحق بالمسلم (تارة) كما إذا أوفوا بالمعاهدة التي بينهم وبين المسلمين من إعطاء الجزية وغيرها، ويلحق بالمشرك (اخرى) كما إذا خالفوا المعاهدة، فهل في هذا التقسيم قبل بيان الحكم تداخل؟ والمقام من هذا القبيل بعينه.

[١٥]

(الكلام في حجية القطع) ويقع البحث في جهات ثلاث: (الاولى) - في أن طريقته - بمعنى انكشاف المقطوع به به - ذاتية أو جعلية ؟ (الثانية) - في ان حجيتيه - بمعنى كونه منجزا في صورة المطابقة للواقع ومعذرا في صورة المخالفة - هل هي من لوازم ذاته أو ثابتة ببناء العقلاء أو يحكم العقل ؟ وقد خلط بين هاتين الجهتين في كلام الشيخ (ره) فراجع. (الثالثة) - في انه هل يمكن للشارع المنع عن العمل به أم لا ؟ (اما الجهة الاولى) فالصحيح فيها ان حقيقة القطع هو نفس الانكشاف وذاته، فلا يعقل الجعل فيه اصلا بجميع انحائه، لا بسيطا وهو الجعل المتعلق بمفعول واحد، ولا مركبا وهو الجعل المتعلق بمفعولين، لا استقلالا ولا تبعا، فان ثبوت الشئ لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها. وبالجملة لا يتصور الجعل في الذات والذاتيات أي ما هو جزء للماهية والذات، فلا معنى لجعل الانسان إنسانا أي حيوانا ناطقا، ولا لجعله ناطقا أو حيوانا. نعم يصح تعلق الجعل البسيط بوجوده، وهذا هو معنى ما اشتهر من ان الله سبحانه وتعالى ما جعل المشمشة مشمشة بل أوجدها، فيمكن للمولى القادر أيجاد القطع الذي هو الانكشاف للعبد، بل يمكن للمولى العرفي أيضا إيجاد القطع بايجاد المعدات والمقدمات. (واما الجهة الثانية) اعني حجية القطع وكونه منجزا ومعذرا، وربما يعبر عنها بوجوب متابعة القطع، فالاقوال فيها ثلاثة:

[١٦]

(الاول) - أن حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاء للنوع وحفظا للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب التباعه. (الثاني) - أن حجية إنما هي بالزام من العقل وبحكمه. (الثالث) - أن حجية القطع من لوازمه العقلية، واختاره صاحب الكفاية (ره) حيث قال وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم (اما القول الاول) - ففيه اولا - ان حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه. و (ثانيا) - ان الاوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فان احكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، والواجبات المالية وإن امكنت ان تكون كذلك، إلا ان جلا من العبادات - كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين - لا ربط لها بحفظ النظام أصلا. و (اما القول الثاني) فيرد عليه ان العقل شأنه الادراك ليس إلا، وأما الالزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولي. نعم الانسان يتحرك نحو ما يراه نفعا له، ويحذر مما يراه ضررا عليه، وليس ذلك بالزام من العقل، بل المنشأ فيه حب النفس، ولا اختصاص له بالانسان، بل الحيوان أيضا بفطرته يحب نفسه ويتحرك الى ما يراه نفعا له، ويحذر مما أدرك ضرره. وبالجملة حب النفس وإن كان يحرك الانسان إلى ما قطع بنفعه، إلا انه تحريك تكويني لا بعث تشريعي. فظهر بما ذكرناه ان الصحيح هو القول الثالث، وهو ان حجية القطع من لوازمه العقلية ان العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحة

[١٧]

عقاب المولي عبده المخالف لقطعه، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفا للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجية من الامور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الامور الواقعية الازلية، كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقلية. وظهر الكلام مما ذكرناه في الجهة الثالثة، إذ بعد كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به،

مع، أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا ومطلقا في صورة الإصابة، إذ مع القطع بوجوب شئ لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخص في تركه، فلو كان القطع مطابقا للواقع لزم اجتماع الوجوب والاباحة واقعا واعتقادا، ولو كان القطع مخالفا للواقع لزم اجتماعهما اعتقادا، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به. ولنكتف هنا بهذا المقدار. وأما التعرض لما ذكره الاخاريون من منع الشارع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة والجواب عنه، فيأتي الكلام فيه قريبا إن شاء الله تعالى.

[١٨]

(الكلام في التجري) وقبل الشروع في البحث عنه لا بد من التنبيه على امر: وهو أن بحث التجري لا يختص بالقطع بل يعم جميع الامارات المعتمدة والاصول العملية، بل يعم كل منجز للتكليف ولو كان مجرد احتمال كما في العلم الاجمالي بالتكليف فان الاقتحام في بعض الاطراف داخل في التجري، وان لم يكن فيه الا احتمال المخالفة للتكليف، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص. والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجة، أي ما يحتج به المولى على العبد، فلو ثبت كون مائع خمرا بالبينة أو الاستصحاب وشربه، ولم يكن في الواقع خمرا كان متجريا. ولو احتمل كون شئ حراما وارثه قبل الفحص، وانكشف عدم كونه حراما كان متجريا، وهكذا فذكر القطع ليس لاختصاص التجري به، بل انما هو لكونه اظهر الحجج واوضح المنجزات. وربما يتوهم عدم جريان التجري في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية، والجامع هو الحكم الظاهري، بدعى ان الاحكام الظاهرية مجعولة في ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها وتنتفي با نفاء موضوعها لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلا، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلا تنتفى الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف انه لم يكن حراما من الاول، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع، فبكشف الواقع تنتفى بانتفاء موضوعها، فلا يتصور كشف الخلاف في نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائما لا التجري.

[١٩]

وهذا التوهم فاسد من أساسه، إذا هو مبني على القول بالسببية، وأن المجعول في مورد الطرق والامارات هي الاحكام، وهو فاسد لاستلزامه التصويب الباطل. والصحيح أن المجعول في باب الطرق والامارات هو الحجية والطريقة فقط على ما سيحى الكلام فيه ان شاء الله تعالى إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في حكم التجري من حيث الحرمة واستحقاق العقاب، ولا بد من البحث في مقامين: (المقام الاول) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به وعدمها. (المقام الثاني) في البحث عن أن التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه هتكا وجرأة على المولى بنفسه، مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه في الواقع من المحبوبة أو المبعوضة أم لا ؟ (أما المقام الاول) فيقع الكلام فيه ايضا في جهتين: (الجهة الاولى) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعي، باعتبار شمول اطلاق الأدلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفا للواقع. (الجهة الثانية) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به لا بملاك الحرام الواقعي، بل بملاك التمرد على المولى. والفرق بين الجهتين من حيث المفهوم - بعد اشتراكها في أن البحث في كل منهما بحث اصولي يتفرع عليه النتيجة الفقهية، وهي حرمة الفعل المتجرى به - هو أن الجهة الاولى هي البحث

عن حرمة الفعل المتجرى به بعنوانه الاولي، والجهة الثانية هي البحث عن حرمة بعنوانه الثانوي وهو عنوان التمرد. ومن حيث المورد أن البحث في الجهة الاولي مختص بما إذا كان الخطأ في الانطباق، مع كون الحكم مجعولا في الشريعة المقدسة، كما إذا قطع بخمرية ماء فشربه، ولا يتصور فيما إذا كان الخطأ في أصل جعل الحكم، كما إذا قطع بحرمة شرب التتن فشربه، ولم يكن في الواقع حراما. بخلاف البحث في

[٢٠]

الجهة الثانية، فانه شامل لكلا القسمين، فتكون النسبة - بين الجهتين من حيث المورد - هي العموم المطلق. أما الكلام في الجهة الاولي، فهو: أنه قد يقال بحرمة الفعل المتجرى به، بدعوى شمول اطلاقات الأدلة الاولية لموارد التجري. ويستدل له بما هو مركب من مقدمات: ١ - أن متعلق التكليف لا بد وان يكون مقدورا للمكلف، لعدم صحة التكليف بغير المقدور كما هو واضح. ٢ - أن السبب لحركة العضلات نحو العمل إنما هو القطع بالنفع، كما أن الزاجر عن عمل إنما هو القطع بكونه ضررا فان المحرك التكويني هو نفس القطع والانكشاف. وأما جهة كونه مطابقا للواقع أو مخالفا له فهي اجتنابية عن المحركة أو الزاجرية. ولذا لو قطع العطشان بوجود ماء يتحرك نحوه وان كان في الواقع سرايا، ويموت عطشا ولا يتحرك نحو ماء موجود، لعدم عامه به. وهذا أمر وجداني يدهي لا يحتاج الى مؤنة برهان. ٣ - أن التكليف إنما يتعلق باختيار الفعل واراادته، لان الارادة التشريعية إنما تتعلق بالفعل الصادر عن المكلف بالاختيار، لا بالفعل الصادر عنه ولو اضطرارا، فلا محالة يكون متعلق التكليف هو ارادة الفعل واختياره ليكون الفعل صادرا عنه بالارادة والاختيار. والمفروض أن ارادة المكلف تابعة لقطعه بالنفع أو الضرر، فلا محالة يكون متعلق البعث والزجر هو ما تعلق به القطع، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا له، فتكون نسبة العصيان - على تقدير التمرد الى من كان قطعه مطابقا للواقع، ومن كان قطعه مخالفا له - على حد سواء، إذ مطابقة القطع للواقع ومخالفته له خارجان عن اختيار المكلف،

[٢١]

فلا معنى لا ناطة التكليف والعقاب بهما. فتحصل ان متعلق التكليف هو ما تعلق القطع بانطباق الموضوع عليه فعلا أو تركا، فيكون قول المولى اكرم العلماء بعثا نحو اكرام من قطع بكونه عالما وقوله لا تشرب الخمر زجرا عن شرب مائع قطع بكونه خمرا، واطلاقيهما يشمل صورة مخالفة القطع للواقع ايضا. والجواب عنه (أولا) - بالنقض بالواجبات، لعدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرمات، فلو فرض أن الواجب المستفاد من قول المولى صل في الوقت هو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فصلى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثم بان خلافه، فلا بد من الالتزام بسقوط التكليف، لتحقق الأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فلزم القول بالاجزاء في موارد الأوامر العقلية الخيالية، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء. و (ثانيا) - بالحل بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، كما هو المشهور من مذهب العدلية، والمستفاد من طواهر الأدلة الشرعية، فان الطاهر - من مثل قوله تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) - أن النهي عن الفحشاء والمنكر إنما هو من آثار نفس الصلاة، لا من آثار ما قطع بكونه صلاة، و لو لم يكن في الواقع صلاة. وكذا الحال في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية، فانها ايضا تابعة للاغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل،

فلا محالة يكون البعث نحو نفس العمل، وإنما الاختيار طريق الى حصول العمل خارجا في مقام الامتثال، فلا دخل للقطع في متعلق التكليف اصلا. غاية الأمر أنه - مع القطع بالتكليف - يصح عقاب العبد على المخالفة، لان التكليف الواصل مما يصح العقاب على مخالفته يحكم العقل، ولا يصح العقاب مع الانقياد، ولو كان قطعه مخالفا للواقع، لكونه محذورا حينئذ. ولهذا نسمي

[٢٢]

القطع بالمنجز مع المطابقة وبالمعذر مع المخالفة. وبهذا ظهر أن صحة العقاب على التمرد - على تقدير مصادفة القطع للواقع وعدمها على تقدير عدم المصادفة - لا توجب دخول الأمر الخارج عن الاختيار في حيز الطلب، ولا إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار، إذ العقاب مع عدم المصادفة إنما هو على مخالفة التكليف الواصل مخالفته بإرادة والاختيار، وعدم العقاب مع عدم المصادفة إنما هو لعدم تحقق مخالفة التكليف في الواقع ولو بلا اختيار، وعدم العقاب لأمر غير اختياري ممالا باس به، إنما القبيح هو العقاب على أمر غير اختياري. أما الكلام في الجهة الثانية: فهو أنه قد يدعى حرمة الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى، ويستدل لها بوجوه: (الوجه الاول) - أن تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شئ يوجب حدوث المصلحة في ذلك الشئ، فيكون واجبا لكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وتعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شئ يوجب حدوث المفسدة فيه، فيكون حراما لما تقدم، فالفعل المتجرى به وإن كان مباحا بعنوانه الاول، إلا أنه صار واجبا أو حراما بعنوانه الثانوي، وهو كونه مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة. وفيه ما تقدم من أن المصلحة والمفسدة من الامور التكوينية المترتبة على نفس العمل، بلا دخل للقطع فيهما اصلا، إنما القطع دخيل في التنجيز والتعذير فقط - كما تقدم - دون المصالح والمفاسد، إذ من الواضح أن القطع بانطباق عنوان على شئ لا يوجب سلب آثاره التكوينية الواقعية، ولا حدوث أثر آخر فيه، فان القطع بكون الماء سما لا يجعله سما، ولا يترتب عليه اثر السم. والقطع بكون السم ماء لا يجعله ماء من حيث الأثر، بل يترتب على شربه اثر السم من الموت. ولو

[٢٣]

سلمنا امكان ذلك لا دليل على وقوعه في المقام. ومجرد الامكان لا يثبت به الوقوع كما هو ظاهر. (الوجه الثاني) - ان التجري كاشف عن سوء سريرة العبد وخبث باطنه وكونه في مقام الطغيان على المولى، وهذا يوجب قبح الفعل المتجرى به عقلا، فيحكم بحرمة شرعا لقاعدة الملازمة. وفيه ان كون الفعل كاشفا عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه لا يوجب قبح الفعل إذا قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف كما ان حسن المنكشف لا يسري الى الكاشف، فلم يثبت قبح للفعل المتجرى به عقلا ليحكم بحرمة شرعا بقاعدة الملازمة مضافا الى ما سيجيئ من عدم تمامية قاعدة الملازمة في المقام ايضا. (الوجه الثالث) - ان تعلق القطع بقبح فعل يوجب قبحه، والقطع بحسن عمل يوجب حسنه، فيحكم بحرمة في الاول ووجوبه في الثاني لقاعدة الملازمة، فهنا دعويان: (الاولى) - ان القطع من العناوين والوجوه المقبحة والمحسنة للفعل. (الثانية) - أن قبح الفعل يستتبع حرمة شرعية، وحسنه يستتبع وجوبا شرعيا لقاعدة الملازمة. (اما الدعوى الاولى) فانكرها صاحب الكفاية (ره) وتبعه في ذلك المحقق النائيني (ره) اما صاحب الكفاية فاستدل عليه بما حاصله ان العناوين المحسنة والمقبحة لا بد وان تكون اختيارية متعلقة لارادة المكلف، وعنوان القطع لا يكون كذلك، لان

القاطع إنما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي، لا بعنوان كونه مقطوع الوجوب أو الحرمة أو الخمرية، فهذا العنوان لا يكون مقصودا بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه. بل ذكر في بعض كلماته أنه لم

[٢٤]

يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع يكون مائع خمرا فشربه، ولم يكن في الواقع خمرا، وذلك لأن شرب الخمر منتف بانتفاء موضوعه، وشرب الماء مما لم يقصده، فلم يصدر منه فعل بالارادة والاختيار، إذ ما قصده لم يقع، وما وقع لم يقصده (انتهى ملخصا). وأما المحقق النائيني (ره) فذكر أن القاطع طريق محض إلى متعلقه لا دخل له في الحسب والقبح، ولم يستدل بشئ، وأدعى أن هذا أمر وجداني. أقول: أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من البرهان، ففيه أنه إن كان مراده من القصد - في قوله: أن القاطع إنما يقصد الفعل بعنوانه الأولي - هو الداعي كما هو ظاهر كلامه (ره) فهو وإن كان صحيحا، إذا الدواعي لشرب الخمر هو الاسكار مثلا، لأعنوان كونه مقطوع الخمرية، إلا أنه لا يعتبر في الجهات المحسنة أو المقبحة أن تكون داعية في مقام العمل، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار، مع كون الفاعل ملتفتا إلى جهة قبحه ولذا يكون ضرب اليتيم مع الالتفات إلى أنه يتألم ويتأذى ظلما وقبيحا، ولو لم يكن بداعي الايلام والايذاء، بل كان بداعي امتحان العصا مثلا. وإن كان مراده من القصد هو الالتفات، فلا وجه للترقي والاضراب في قوله: (بل لا يكون غالبا مما يلتفت إليه) لكونه عين ما ذكره أولا. وأما قوله (ره) بل لا يكون غالبا مما يلتفت إليه فإن كان مراده هو الالتفات التفصيلي، فهو وإن كان صحيحا، إلا أن الالتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبة للحسب أو القبح، وإن كان مراده مطلق الالتفات ولو بنحو الاجمال، ففيه أن الالتفات إلى العناوين المحسنة أو المقبحة وإن كان معتبرا، إلا أن عنوان المقطوعية يكون ملتفتا إليه دائما بالالتفات الاجمالي الارتكازي كيف، وحضور الاشياء في الذهن إنما هو بالقطع، ويسمى بالعلم الحصولي،

[٢٥]

وحضوره بنفسه، ويعبر عنه بالعلم الحضوري فلا يعقل أن يكون الانسان عالما بشئ مع كونه غير ملتفت إلى علمه، بل هو ملتفت إليه دائما ولو بالالتفات الاجمالي الارتكازي. وأما ما ذكره اخيرا من أنه لم يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع يكون مائع خمرا فشربه ولم يكن في الواقع خمرا... ففيه أن الفعل أي شرب الماء لم يقع في الخارج بلا ارادة وقصد بالضرورة، بل وقع مع القصد إليه بعنوان أنه شرب الخمر، وهو عنوان موجب لقبحه. و (بعبارة اخرى) القاطع يكون مائع خمرا لا يجعل شربه اضطراريا غير متصف بالقبح ولا بالحسن، إذا يكفي في كونه اختياريا صدوره عن ارادة وقصد إليه، ويكفي في قبحه الالتفات الاجمالي إلى جهة قبحه، وهي كونه مقطوع الحرمة. وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من دعوى الوجدان (فقيه) أن الوجدان شاهد على خلافه، و، أن العقل حاكم بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنه يدرك أن الفعل المذكور تعد على المولى وهتك لحرمة، وخروج عن رسوم عبوديته. وأن الفاعل يستحق الذم واللوم، كيف؟ ولا خلاف بين العقلاء في حسن الانقياد عقلا، بمعنى أن العقل يدرك أنه جري على وظيفة العبودية، وأن الفاعل مستحق للمدح والثناء ولذا انكر عدة من العلماء دلالة اخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، وحملها على أن المراد اعطاء الأجر والثواب من باب الانقياد، مع أن الانقياد والتجري - مع التحفظ بتقابلهما - من واد

واحد، فكما أن الانقياد حسن عقلا بلا خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغي الشك في أن التجري قبيح الفعل المتجرى به عقلا. فالانصاف ان الدعوى الاولى - التي هي بمنزلة الصغرى، وهي قبح الفعل المتجرى به عقلا - مما لا مناص من التسليم به. واما الدعوى الثانية - التي هي بمنزلة الكبرى، وهي ان قبح الفعل عقلا يستلزم حرمة شرعا،

[٢٦]

وحسن الفعل عقلا يستتبع وجوبه شرعا لقاعدة الملازمة - فهي غير تامة. وقاعدة الملازمة اجنبية عن المقام، (بيان ذلك): أن حكم العقل إنما هو بمعنى ادراكه ليس إلا، (فتارة) يدرك ما هو في سلسلة علل الاحكام الشرعية من المصالح والمفاسد، وهذا هو مورد قاعدة الملازمة، إذا العقل لو ادرك مصلحة ملزمة في عمل من الاعمال، وادراك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة، علم بوجوبه الشرعي لا محالة، بعد كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد. وكذا لو ادرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم، علم بالحرمة الشرعية لا محالة. لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة أو نادرة جدا، إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النفس الامرية والجهات المزاحمة لها، ولذا ورد في الروايات ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه ليس شئ أبعد عن دين الله من عقول الرجال. و (اخرى) يدرك العقل ما هو في مرتبة معلولات الاحكام الشرعية، كحسن الاطاعة وقبح المعصية، فان هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي وحكم العقل بقبح التجري وحسن الانقياد من هذا القبيل، فقاعدة الملازمة اجنبية عنه، فلا دليل على أن حكم العقل بقبح التجري يستلزم الحرمة الشرعية، بل لنا ان ندعى عدم امكان جعل حكم شرعي مولوي في المقام، إذا لو كان حكم العقل - بحسن الانقياد والاطاعة وقبح التمرد والمعصية - كافيا في اتمام الحجة على العبد، وفي بعثه نحو العمل وزجره عنه - كما هو الصحيح - فلا حاجة الى جعل حكم شرعي مولوي آخر، وإن لم يكن كافيا، فلا فائدة في جعل حكم آخر، إذ هو مثل الحكم الاول، فيكون جعل الحكم لغوا يستحيل صدوره من الحكيم تعالى وتقدس. هذا ولنا برهان آخر ابسط على عدم امكان جعل الحكم الشرعي في المقام وهو ان القبح - الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي - لو كان مختصا بعنوان

[٢٧]

التجري أي مخالفة القطع المخالف للواقع، فقيه - مضافا الى فساد هذا الاختصاص، وان حكم العقل بالعقل بالقبح في صورة مصادفة القطع للواقع وصورة مخالفته له على حد سواء إذ ملاكه - وهو هتك المولى والجرأة عليه - موجود في كلتا صورتين - ان هذا الحكم غير قابل للبعث والمحركية اصلا، إذ من مبادئ قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة في صحة التكليف هو الالتفات الى الموضوع. والالتفات الى هذا العنوان - أي القطع المخالف للواقع - مساوق لزواله، نظير الالتفات الى النسيان، فكما لا يمكن توجيه التكليف الى الناسي بعنوان الناسي إذا الالتفات شرط للتكليف ومع الالتفات الى كونه ناسيا ينقلب النسيان الى الذكر، وينتفى الموضوع، كذا لا يمكن تكليف الفاطح بعنوان مخالفة قطعه للواقع، إذ مع عدم الالتفات لا يصح التكليف، ومع الالتفات الى مخالفة قطعه للواقع يزول القطع. وأما لو كان القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعي عاما شاملا للتجري والمعصية بجامع الهتك والجرأة على المولى، كان جعل الحكم الشرعي مستلزما للتسلسل، إذا التجري أو العصيان قبيح

عقلا على الفرض، وقبحهما يستتبع الحرمة الشرعية، وعصيان هذه الحرمة أو التجري فيها أيضا قبيح عقلا. والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية، وهكذا الى ما لا نهاية له. فتحصل ان حكم العقل - يقبح العصيان والتجري ويحسن الاطاعة والانقياد - لا يستلزم حكما شرعيا مولويا، بل لا يمكن جعل الحكم في مورده على ما عرفت، ولذا حملوا الاوامر الشرعية - الدالة على وجوب الاطاعة، والنواهي الشرعية الدالة على حرمة المعصية - على الارشاد دون المولوية. وقد ظهر مما ذكرناه الكلام في المقام الثاني، وهو ان التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه جراً على المولى وهتكاً لحرمة مع بقاء الفعل

[٢٨]

المتجرى به على ما هو عليه في الواقع من المحبوبة أو الميغوضية أم لا ؟ لا نه قد اتضح مما ذكرناه ان القبح العقلي وإن لم يكن مستتبعا للحكم الشرعي، لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجري، بمعنى ان العقل يدرك كون المتجرى مستحقا للعقاب، للتعدي على المولى وهتكه، وخروجه عن رسوم عبوديته، كما في المعصية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة، وما ذكره صاحب الفصول (ره) - من الامثلة لبيان الفرق بين التجري والعصيان - اجنبي عن المقام لكون الفرق المذكور في الامثلة لاجل التشفي المستحيل في حقه تعالى، فإذا اراد عبد قتل ابن المولى وصادفه فلا محالة كان عقابه أشد بنظر المولى ممن اراد قتل ابن المولى ولم يصادفه، بل صادف عدوه، إلا انه لاجل التشفي، ومع قطع النظر عنه لا فرق بينهما من حيث استحقاق العقاب لوحدة الملاك وهو الهتك، (تنبيهات) (التنبيه الاول) - ان محل الكلام في التجري هو القطع الطريقي. واما القطع الموضوعي فلا يتصور فيه كشف الخلاف بالنسبة الى الحكم، ليستحقق التجري، وكذا لو اخذ الظن في موضوع الحكم، بل لو اخذ الاحتمال فيه، ففي الجميع يكون الحكم ثابتا واقعا، ولو كان القطع أو الظن أو الاحتمال مخالفا للواقع، لكون موضوع الحكم هو نفس القطع أو الظن أو الاحتمال، وبعد انكشاف الخلاف ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تجر اصلا. وبما ذكرناه ظهر فساد التمسك لحرمة التجري بالاجماع، على ان سلوك طريق مظنون الضرر معصية، ولو انكشف الخلاف، فلوفاتت الصلاة منه في سفر مظنون الضرر لا بد من القضاء تماما، ولو بعد انكشاف عدم الضرر، وكذا

[٢٩]

الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار، ولو لم يبادر كان عاصيا ولو انكشف بقاء الوقت. والظان بالتضرر من الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمم، فلو توجهاً أو اغتسل مع الظن بالضرر ارتكب الحرام ولو انكشف عدم الضرر، وهكذا. (التنبيه الثاني) - انه ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية. وهناك روايات أخر دالة على عدم العقاب بالقصد، وقد يجمع (تارة) بين هاتين الطائفتين بحمل الطائفة الاولى على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات. والطائفة الثانية على القصد المجرد. و (اخرى) بحمل الطائفة الاولى على ما إذا لم يرتدع من قصده حتى حال بينه وبين العمل مانع قهري، والطائفة الثانية على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه، ويجعل الشاهد على هذا الجمع هو النبوي الدال على انه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (ص) لانه اراد قتل صاحبه، فان ظاهر التعليل هو ارادة القتل وعدم ارتداعه عن قصده، وعدم

تمكنه منه. هذا، ولكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتب العقاب على قصد المعصية، لحرمة التجري مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض لوجهه: (الاول) - انها قاصرة من حيث السند أو من حيث الدلالة، فانا راجعناها بتمامها ورأينا ان ما يدل على المقصود ضعيف السند، كالنبوي المذكور، وما هو تام سندا قاصر من حيث الدلالة، راجع الوسائل (ابواب مقدمة العبادات). (الثاني) - ان مفادها هي المؤاخذة والمحاسبة على نية المعصية الواقعية وقصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما هو مورد النبوي المذكور، فلا ربط لها بالحرام الخيالي وما يعتقد المكلف حراما، مع عدم كونه حراما في الواقع. (الثالث) - انه لو سلمنا كون مفادها أعم من ذلك لا دلالة لها على حرمة

[٣٠]

الفعل المتجرى به شرعا، كما هو محل الكلام ومورد الاستدلال، غاية ما فيها ان القصد مما يحاسب به ويعاقب عليه، وهذا التعبير لا يدل على ازيد مما كان العقل مستقلا به من استحقاق المتجرى للعقاب، فلا يدل على حرمة الفعل المتجرى به شرعا. (التنبية الثالث) - ذكر صاحب الفصول (ره) ان قبح التجري لا يكون ذاتيا، بل يختلف بالوجه والاعتبارات، فإذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملا كان للقبح: ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، فلا محالة يتداخل العقابان، وقبح التجري - في هذا الفرض - يكون أشد مما إذا كان الفعل المتجرى به في الواقع مكروها، كما ان القبح - في هذا الفرض ايضا - أشد مما إذا كان الفعل المتجرى به مباحا، والقبح فيه أشد مما إذا كان الفعل المتجرى به مستحبا، واما إذا كان الفعل المتجرى به واجبا في الواقع، فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، وربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، وربما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبحا انتهى. وما ذكره مشتمل على دعاوى ثلاث: (الاولى) - ان القبح لا يكون ذاتيا للتجري بل قابل لان يختلف بالوجه والاعتبارات - (الثانية) - ان الجهات الواقعية - بواقعيتها ومع عدم الالتفات إليها - توجب اختلاف التجري من حيث مراتب القبح، بل توجب زواله في بعض الموارد. (الثالثة) - تداخل القابض عند مصادفة المعصية الواقعية. وهذه الدعاوى فاسدة بتمامها: (أما الدعوى الاولى) ففيها ان التجري على المولى وهتكه بنفسه مصداق للظلم، والقبح لا ينفك عن الظلم، فلا ينفك عن التجري، بل يترتب عليه نحو

[٣١]

ترتب المعلول على علته التامة. و (أما الدعوى الثانية) ففيها انه لو سلمنا اختلاف التجري من حيث القبح، لا يمكن ان يكون الامر غير الاختياري رافعا لقبحه، لما ذكرناه سابقا من ان الجهات التي لها دخل في الحسن والقبح لا بد من ان تكون من الامور الاختيارية الملتفت إليها، ومصادفة الجهات الواقعية ليست من الامور الاختيارية ولا مما يلتفت إليها المكلف. و (أما الدعوى الثالثة) - ففيها ان استحقاق العقاب دائما يدور مدار هتك المولى والتعدي عليه بلا فرق في ذلك بين التجري والمعصية الواقعية، وليس في المعصية الواقعية إلا هتك واحد، فلا ملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل، ولعله لوضوح أن العاصي لا يسحق الا عقابا واحدا. التزم صاحب الفصول بالتداخل مع الالتزام بتعدد الملاك. والصحيح انه لا تعدد في الملاك على ما عرفت، فلا تصل النوبة الى التداخل. (التنبية الرابع) ظهر بما ذكرناه ان استحقاق العقاب انما هو على نفس التجري اعني الاتيان بالفعل المتجرى به، لا على العزم والاختيار كما افاده في الكفاية،

فوقع في اشكال استلزامه العقاب على أمر غير اختياري، وأجاب عنه بأن العقاب من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الشقاوة الذاتية التي هي نظير انسانية الانسان وحمارية الحمار، وغير قابلة للتعليل. وبما ذكرناه من ان العقاب انما هو على الفعل لا على القصد يندفع الاشكال من اصله. وأما ما ذكره من أمر الشقاوة الذاتية فقد تقدم الجواب عنه في بحث الطلب والارادة بما لا مزيد عليه ولا نعيد، وذكرنا هناك ان الاختيار ليس امرا غير اختياري، بل اختياري بنفسه، وغيره اختياري بالاختيار، إذ كل ما بالغير لايد من أن ينتهى الى ما بالذات.

[٣٢]

(الكلام في القطع الموضوعي) قد عرفت أن الطريقة بشأن القطع، بل هي نفس القطع، فلا قابلية لها للجعل اصلا. وقد يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يصاده، بأن يكون الحكم المأخوذ في موضوعه القطع متعلقا بغير ما تعلق به الحكم المقطوع، سواء كان من جنسه - كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بدرهم - اولا كما إذا قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر مثلا. وقد يؤخذ في موضوع الحكم القطع بموضوع من الموضوعات، كما إذا قال إذا قطعت بكون مائع خمرا وجب عليك الاجتناب عنه. وكيفما كان فقد قسم شيخنا الانصاري (ره) القطع الموضوعي الى قسمين: باعتبار ان القطع قد يكون مأخوذا في الموضوع بنحو الصفتية، وقد يكون مأخوذا بنحو الطريقة. وتوضيحه: ان القطع من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ومعنى كونه من الصفات الحقيقية انه من الامور المتأصلة الواقعية في قبال الامور الانتزاعية التي لا وجود إلا لمنشأ انتزاعها، وفي قبال الامور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا باعتبار من معتبر، فان القطع مما له تحقق في الواقع ونفس الأمر بلا حاجة الى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع. ومعنى كونه ذات الاضافة ان القطع ليس من الصفات الحقيقية المحضة كالأعراض التي لا تحتاج في وجودها إلا الى وجود موضوع فقط كالبياض مثلا

[٣٣]

بل من الصفات ذات الاضافة بمعنى كونه محتاجا في وجوده الى المتعلق مضافا الى احتياجه الى الموضوع، فان العلم كما يستحيل تحققه بلا عالم كذلك يستحيل تحققه بلا معلوم. والقدرة من هذا القبيل، فانه لا يعقل تحققها الا بقادر ومقدور فللعلم جهتان: (الاولى) - كونه من الصفات المتأصلة وله تحقق واقعي (الثانية) - كونه متعلقا بالغير وكاشفا عنه، فقد يكون مأخوذا في الموضوع بلحاظ الجهة الاولى وقد يكون مأخوذا في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية. هذا توضيح مراد الشيخ (ره) في تقسيمه القطع الموضوعي الى قسمين وقسمه صاحب الكفاية (ره) الى أربعة اقسام: باعتبار ان كلا من القسمين المذكورين (تارة) يكون تمام الموضوع، اي يكون الحكم دائرا مدار القطع، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا له. و (اخرى) يكون جزءا للموضوع وكان الجزء الآخر الواقع المقطوع به، فيكون الحكم دائرا مدار خصوص القطع المطابق للواقع. وذكر صاحب الكفاية (ره) ايضا ان القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية (تارة) يؤخذ صفة للقاطع، و (اخرى) يؤخذ صفة للمقطوع به اقول: القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية ينقسم الى قسمين كما ذكر صاحب الكفاية، إذ القطع المذكور - باعتبار كونه صفة من الصفات النفسانية - (تارة) يكون تمام الموضوع، فيتربط الحكم عليه، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا له، و (اخرى) يكون جزءا للموضوع،

فبترتب عليه الحكم مع كونه مطابقا للواقع. واما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية فلا يمكن اخذه تمام الموضوع، انه لا دخل للواقع في الحكم اصلا، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفا للواقع. ومعنى كونه مأخوذا بنحو الطريقية ان للواقع دخلا في الحكم، واخذ القطع طريقا إليه فيكون الجمع بين اخذه في الموضوع بنحو الطريقية وكونه تمام الموضوع من قبيل

[٣٤]

الجمع بين المتناقضين، فالصحيح هو تثليث الاقسام؛ بأن يقال القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية اما ان يكون تمام الموضوع أو يكون جزءه، واما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية فلا يكون الا جزءا للموضوع. واما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية قد يؤخذ صفة للقاطع وقد يؤخذ صفة للمقطوع به، ففيه انه ان كان المراد من أخذه صفة للمعلوم كونه صفة للمعلوم بالذات، اي الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج، فهو يرجع الى اخذه صفة للقاطع، إذ المعلوم بالذات - وهو الصورة الذهنية - موجود في ذهن القاطع بعين وجود القطع، فأخذ القطع صفة للمعلوم بهذا المعنى ليس الا عبارة اخرى عن اخذه صفة للقاطع، وليس الفرق بينهما الا بمجرد العبارة، نظير الفرق بين الوجود والماهية الموجودة، فكما لا فرق بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو الوجود، وقولنا المأخوذ في الموضوع هو الماهية الموجودة، لأن الماهية موجودة بعين الوجود لا بشئ آخر، فكذا لا فرق في المقام بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو القطع بالقيام مثلا، وقولنا المأخوذ في الموضوع هو القيام المقطوع به أي الصورة الذهنية للقيام ووجوده العلمي، إذا لا فرق بين العلم بالقيام والقيام الموجود بالوجود العلمي الا بمجرد العبارة. وان كان مراده من اخذ القطع صفة للمقطوع به هو اخذه صفة للمعلوم بالعرض أي الموجود الخارجي، بان يقال المأخوذ في الموضوع هو القيام المتحقق في الخارج المنكشف للمكلف القاطع، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقا وكاشفا، فأخذ القطع في الموضوع صفة للمقطوع به - بهذا المعنى - عبارة اخرى عن اخذه في الموضوع بنحو الطريقية، فالجمع بين أخذه بنحو الصفتية وكونه صفة للمقطوع به جمع بين المتناقضين. ثم إن المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم

[٣٥]

واقعا، بأن كان له دخل في ترتب الحكم، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الاولييين من الصلوات الرباعية، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شك بين الواحد والاثنين في صلاة الصبح مثلا فاتم الصلاة رجاء ثم انكشف أنه أبي بالركعتين كانت صلاته فاسدة، لكون العلم بهما حال الصلاة مأخوذا في الحكم بصحتها، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتب الحكم واقعا، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، إذا ربما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينة على عدم دخله في الحكم. وأن اخذه في لسان الدليل إنما هو لكونه طريقا الى الواقع، بل اظهر افراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذا في لسان الدليل ليس من القطع الموضوعي في شئ. وامثلته كثيرة: (منها) - قوله تعالى: ثم إنه لا اشكال في قيام الامارات والطرق مقام القطع الطريقي بنفس ادلة اعتبارها وحجيتها، فترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقة والتعذير عند المخالفة، كما أنه لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع علي نحو الصفتية بنفس أدلة حجيتها، إذ غاية ما تدل عليه أدلة حجيتها هو الغاء احتمال الخلاف

وترتيب آثار الواقع علي مؤداها، والقطع وان كانت حقيقته الانكشاف، إلا ان المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفتية، وعدم ملاحظة جهة كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصة نفسانية، كبقية الصفات النفسانية من الشجاعة والعدالة ونحوهما. ومن البديهي ان ادلة الحجية والغاء احتمال الخلاف في الامارات والطرق لا تدل علي تنزيلها منزلة الصفات النفسانية. وأما قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، فقد

[٣٦]

اختلفت كلماتهم فيه: فذهب شيخنا الانصاري (ره) الى قيامها مقامه، وتبعه المحقق النائيني (ره). واختار صاحب الكفاية (ره) عدم القيام. وملخص ما ذكره في وجهه - بتوضيح منا - أن التنزيل يستدعي لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظ الامارة. والقطع - في تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي - آلي، إذا لاثرت مرتب على الواقع المنكشف بالقطع لا على نفس القطع، كما هو المفروض، فيكون النظر في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الامارة. ولحاظ الامارة والقطع في تنزيل الامارة منزلة القطع المأخوذ في الموضوع استقلالي، إذ الاثر مترتب على نفس القطع، فالجمع بين التنزيين في دليل واحد يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي المتعلقين بملحوظ واحد في أن واحد ولا يمكن الجمع بينهما، فلا يمكن ان يكون دليل واحد متكفلا لبيان كلا التنزيين وحيث ان ادلة حجية الامارات ظاهرة بحسب متفاهم العرف في التنزيل من حيث الطريقية، فلا بد من الاخذ به ما لم تقم قرينة على التنزيل من حيث الموضوعية وفيه ان تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع مبني على القول بالسببية والموضوعية في باب الامارات، و هذا المسلك مناف لما التزمه صاحب الكفاية (ره) من ان المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية على ما صرح به غير مرة مضافا الى انه فسد في اصله ثبوتا، وعدم مساعدة الدليل عليه إثباتا. (اما الأول) فلا ستلزامه التصويب الباطل. و (اما الثاني) فلان أدلة حجية الامارات - وعمدتها سيرة العقلاء - لا دلالة لها على جعل الحكم مطابقا لمؤدى الامارات اصلا. وسيجئ الكلام فيه مفصلا إن شاء الله تعالى. واما بناء على ما اختاره صاحب الكفاية (ره) من أن المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية، فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، بل لزم لحاظ واحد استقلالي، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون الا تنزيل واحد، وهو تنزيل الامارة

[٣٧]

منزلة القطع، غاية الأمر ان التنزيل إنما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتعذير، أو باعتبار خصوص الحكم الشرعي المأخوذ في موضعه القطع، أو باعتبار مطلق الاثر وإطلاق ادلة التنزيل يشمل كلا الحكمين العقلي والشرعي. وكذا الحال على القول بأن المجعول في باب الامارات هو الطريقية والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف، وإن شئت فغير عنه بتتميم الكشف، باعتبار ان الامارات كانت كاشفة ناقصة، فاعتبرها الشارع كاشفة تامة بالغاء احتمال الخلاف، فيجري الكلام المذكور هنا ايضا، ويقال ان اطلاق دليل التنزيل شامل للاثر العقلي والاثر الشرعي المترتب على القطع. بل يمكن ان يقال إنه بعد اعتبار الشارع الامارة كاشفة تامة عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محالة، إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعي، فلا بد من ترتيب آثاره، فتترتب آثار نفس القطع - اي الحكم المأخوذ في موضعه القطع - بالاولوية، إذ ترتيب آثار المقطوع

على مؤدى الامارة انما هو لتنزيل الامارة منزلة القطع، فيترتب اثر نفس القطع لاجل هذا التنزيل بطريق أولى. ثم إن الصحيح في باب الامارات هو القول بأن المجعول هو الطريقية والكاشفية، لا القول بأن المجعول هو المنجزية والمعذرية، لكونه مستلزما للتخصيص في حكم العقل، وحكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص (بيان ذلك): ان العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الامارة على التكليف فلا اشكال في تنجزه على المكلف وكونه مستحقا للعقاب على مخالفته، فان كان ذلك لاجل تصرف الشارع في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بأن جعل الامارة طريقا وبيانا، كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان منتفيا بانتفاء موضوعه، ولذا نعبر عن تقدم الامارة عليه بالورود وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبد الشرعي. وعليه فالعقل بنفسه يحكم

[٣٨]

بالتنجز، بلا حاجة الى جعل التنجز، وان لم يتصرف الشارع في موضوع حكم العقل ولم يعتبر الامارة بيانا، بل جعل الامارة منجزا للتكليف، بأن يكون المجعول كون المكلف مستحقا للعقاب على مخالفة التكليف، لزم التخصيص في حكم العقل، بأن يقال: العقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الامارة على التكليف فان العقاب بلا بيان في هذا المورد ليس بقبيح. وقد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص. هذا والتفصيل موكول الى محله. واما قيام الاصول المحرزة مقام القطع، وهي الاصول التي تكون ناظرة الى الواقع: كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز - بناء على كونها من الامارات - وقاعدة عدم اعتبار الشك من الامام والمأموم مع حفظ الآخر، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه وتجاوز عن المتعارف، وغيرها من القواعد الناظرة الى الواقع في ظروف الشك - فالظاهر انها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، إذ الشارع اعتبر موارد جريانها علما، فتترتب عليها آثاره العقلية والشرعية من المنجزية والمعذرية، والحكم المأخوذ في موضوعه القطع. وتوهم انه قد اخذ في موضوع الاصول الشك، فكيف يمكن اعتبارها علما، فان اعتبارها علما مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها اعتبارا للجمع بين القيصين، فلم يعتبر في مواردنا إلا البناء العملي (مدفوع) بأن الشك المأخوذ في موضوع الاصول هو الشك الوجداني، والعلم تعدي، ولا تنافي بينهما اصلا، انما التنافي بين الشك الوجداني والعلم الوجداني لا بين الشك الوجداني والعلم التعدي، كيف ؟ ولو كان هذا جمعا بين النقيضين لزم التناقض في جميع موارد التنزيل كقوله عليه السلام المروي: (الفقاع خمر استصغره الناس) وقوله عليه السلام المروي في روايات العامة: (الطواف بالبيت صلاة) فيقال

[٣٩]

كيف يمكن أن يكون الفقاع خمرًا مع انه غيرها، وكيف يمكن ان يكون الطواف صلاة مع أنه غيرها. و (الجواب) هو ما ذكرناه، فان الفقاع فقاع بالوجدان وخمر بالتعبد، ولا منافاة بينهما، وكذا الطواف مع كونه غير الصلاة بالوجدان صلاة بالتعبد، ولا منافاة بينهما اصلا. هذا مضافا الى أنه لو كان هذا مانعا عن قيام الاصول مقام القطع، لمنع عن قيام الامارات ايضا مقام القطع، إذ لا فرق بين الاصول والامارات من هذه الجهة فان الامارات ايضا قد اخذ في موضوعها الشك، غاية الأمر ان الاصول قد اخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الامارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبني. (بيانه) - أن الاهدال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرة فاما أن تكون الامارات حجة مع

العلم بموافقته للواقع، ولا خفاء في ان جعل الحجية للامارات حين العلم بالواقع لغو محض إذ الاستناد - حينئذ - الى العلم لا الى الامارة، واما ان تكون حجة مع العلم بمخالفته للواقع، وهذا افحش من سابقه كما هو ظاهر. وكذا لا يمكن ان يكون الموضوع هو الجامع بينهما اي مطلق العالم إما بالموافقة أو بالمخالفة، كما لا يمكن ان يكون الموضوع هو الجامع بين العالم بالموافقة أو بالمخالفة و الشاك، فتعين ان يكون الموضوع هو خصوص الشاك. هذا مضافا الى انه قد اخذ الشك في موضوع بعض الامارات في لسان الدليل اللفظي ايضا، كقوله تعالى: (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فتحصل ان حال الاصول المحرزة هي حال الامارات في أنها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية. نعم يستتني من ذلك ما لو التزمنا فيه بقيام الاصل مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو

[٤٠]

الطريقية لزم الغاء اعتبار القطع رأسا، كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الاوليين من الصلوات الرباعية، فان العلم مأخوذ فيها بنحو الطريقية، ولا يقوم مقامه الاستصحاب، أي استصحاب عدم الاتيان بالاكثر المعبر عنه بالبناء على الاقل. والوجه في ذلك ان الاستصحاب جار في جميع موارد الشك المتعلق بركعات صلاة المغرب والصبح و الاوليين من الصلوات الرباعية، فلو بني على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع، لزم ان يكون اعتبار العلم لغوا، ولزوم إلغاء الادلة الدالة على اعتبار العلم. وأما الاصول غير المحرزة التي ليس لها نظر الى الواقع، بل هي وظائف عملية للجاهل بالواقع، كالاحتياط الشرعي والعقلي والبراءة العقلية والشرعية فمدم قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي واضح، لأنها لا تكون محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبد الشرعي. توضيح ذلك ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته، كما في موارد العلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص، والبراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب، وكون المكلف ممذورا في مخالفة الواقع لمدم وصوله إليه، ولا معنى لقيامها مقام القطع، إذا لابد في التنزيل وقيام شئ مقام شئ آخر من وجه التنزيل اي الاثر الذي يكون التنزيل بلحاظه، وهو المصحح للتنزيل، وفي المقام أثر القطع هو التنجز والعذورية فإذا قام شئ مقامه كان بلحاظ لا محالة. واما نفس التنجز والمعذورية فلا يعقل قيامها مقام القطع، وليس الاحتياط والبراءة العقليين إلا التنجز والتعذر بحكم العقل، فكيف يقوم مقام القطع ؟ وكذا الحال في الاحتياط والبراءة الشرعيين، فان الاحتياط الشرعي

[٤١]

عبارة عن إلزام الشارع إدراك مصلحة الواقع، والبراءة الشرعية عبارة عن ترخيصه حين عدم احراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنجز، والبراءة الشرعية نفس التعذر بحكم الشارع، فليس هنا شئ يقوم مقام القطع في التنجز والتعذر. بقى في المقام شئ ينبغي التعرض له، وهو ان صاحب الكفاية (ره) - بعد ما منع عن قيام الامارات والاصول مقام القطع الموضوعي، لا ستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في دليل الحجية على ما تقدم بيانه - ذكر في حاشيته على الرسائل وجها لقيامها مقامه، وحاصل هذا الوجه ان أدلة الامارات والاصول وان كانت متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يكون هناك إلا لحاظ آلي، إلا أن هذه الادلة - على تنزيل

المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة - تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالالتزام لاجل الملازمة العرفية بين التنزيلين. هذا ملخص كلامه في الحاشية، وعدل عنه في الكفاية، وقال: انه لا يخلو من تكلف، بل من تصف، ولعل مراده من التكلف منع الملازمة العرفية، و من التعسف لزوم الدور على ما يظهر من ذيل كلامه ونشير إليه قريبا ان شاء الله تعالى، أقول: هذا البحث وان لم يترتب عليه اثر في خصوص المقام، لما ذكرناه من ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع مبني على القول بأن المجعول في باب الامارات هو المؤدى، وهو فاسد على ما تقدمت الاشارة إليه ويأتي التعرض له مفصلا في محله ان شاء الله تعالى. ولكن هذه الكبرى الكلية - وهي ترتب الكم على الموضوع المركب بدليل دال على تنزيل احد الجزئين بدعوى دلالاته على تنزيل الجزء الآخر بالملازمة العرفية - على تقدير تماميتها تنطبق على موارد اخرى غير المقام، فلا بد من البحث عنها،

[٤٢]

فنقول: إذا كان موضوع حكم من الاحكام مركبا من امرين أو امور كما في قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ) فان الموضوع لعدم الانفعال هو الماء مع كونه كرا لا يترتب الحكم إلا مع احراز كلا الجزئين بالوجودان أو بالتعبد، أو احدهما بالوجودان والآخر بالتعبد، فلا يمكن التعبد بأحدهما إلا مع احراز الآخر بالوجودان أو بالتعبد في عرض التعبد بالاول إذ التعبد إنما هو بلحاظ الاثر والمفروض انه لا اثر لاحدهما ليشمله دليل التعبد، فلو قامت البيئة مثلا على كربة مائع لا يترتب عليه الحكم بعدم الانفعال، الا مع احراز كونه ماء بالوجودان أو بالتعبد من قيام بيئة اخرى، أو جريان الاستصحاب مثلا، وكذا لو قامت البيئة على كونه ماء لا يترتب عليه الحكم إلا مع احراز كونه كرا بالوجودان أو بالتعبد، وكذا الحال لو احرز احدهما بالاستصحاب لا يترتب عليه الحكم الا مع احراز الآخر بالوجودان أو بالبيئة أو بالاستصحاب الجاري في عرض ذلك الاستصحاب، بأن يكون كلاهما متيقن الحدوث مشكوك البقاء، والمتحصل من ذلك، ان اطلاقات ادلة الامارات والاصول غير شاملة للامارة القائمة على احد جزئي الموضوع ولا الأصل الجاري في أحد جزئي الموضوع، ليحرز بها الجزء الآخر بالدلالة الالزامية، إذ شمولها لأحد الجزئين متوقف على شمولها للجزء الاول، لكونه مترتبا عليه على العرض، وهذا هو الدور الواضح. وبالجملة التعبد بكلا الجزئين إنما يصح فيما كان الدليل شاملا لكليهما في عرض واحد كما في شمول لا تنقض اليقين بالشك لما إذا شك في بقاء المائية والكربة معا في المثال السابق، فيجري الاستصحاب في عرض واحد، بلا ترتب بينهما، وهذا مما لا يمكن الالتزام به في المقام، للزوم اجتماع اللحاظ

[٤٣]

الآكي والاستقلالي على مسلك صاحب الكفاية (ره)، بخلاف ما إذا كان شموله لأحدهما في طول شموله للآخر ومتوقفا عليه، فانه مما لا يمكن التعبد به، ولا تشمله أدلة التعبد لاستلزامه الدور على ما تقدم بيانه. نعم لو ورد دليل خاص على حجية امانة خاصة قائمة على احد جزئي الموضوع أو أصل خاص كذلك دل على تنزيل الجزء الآخر بدلالة الاقتضاء، صونا لكلام الحكيم عن اللغوية بخلاف ما إذا كان الدليل عاما أو مطلقا، فانه لا يشمل مثل هذه الامارة وهذا الاصل. فتحصل ان الصحيح ما ذكره وعدل إليه في الكفاية لا ما ذكره في الحاشية (١).

(١) هكذا ذكر سيدنا الاستاد دام ظله ولكن بنظري القاصر أن القاعدة المذكورة - وهي عدم شمول دليل التبعيد للامارة القائمة على احد جزئي الموضوع على ما تقدم بيانه - وان كانت صحيحة تامة، إلا انها لا تنطبق على المقام، إذا ليس في المقام موضوع مركب قامت على احد جزئيه امارات، وأريد اثبات جزئه الآخر بالملزمة العرفية، حتى يرد عليه أنه مستلزم للدور، بل المقصود أن مفاد دليل حجية الامارة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما له من الاثر الشرعي، ويدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذاً في الموضوع، فيترتب عليه هذا الحكم المأخوذ في موضوعه العلم ايضا، فتكون الامارة قائمة مقام القطع الطريقي والموضوعي كليهما مثلا لو فرضنا أن حكم الخمر في نفسه هو وجوب الاجتناب، وقد اخذ القطع يكون مائع خمر في موضوع الحكم بوجوب التصديق مثلا، فلو قطعنا بكون مائع خمر يترتب حكمان: (الاول) حكم المقطوع به وهو وجوب الاجتناب ويكون القطع بالنسبة إليه طريقا محضا (الثاني) حكم القطع اي الحكم الذي اخذ القطع في موضوعه وهو وجوب التصديق، فلو قامت بيته على خمرية مائع -

[٤٤]

ثم انه ذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، للزوم الدور، ولا في موضوع مثله، للزوم اجتماع المثليين، ولا في موضوع ضده، للزوم اجتماع الضدين. نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اخرى منه أو مثله أو ضده. أقول: اما اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، فلا ريب في كونه مستحيلا ومستلزما للدور، فان القطع المتعلق بحكم يكون طريقا إليه لا محالة، إذ الطريقة غير قابلة للانفكاك عن القطع، معنى كونه طريقا الى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به. ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعليا إلا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، ولذا قد ذكرنا - غير مرة - ان نسبة الحكم الى موضوعه اشبه شئ بنسبة المعلول الى علته، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به، مع كونه في رتبة سابقة على القطع به، على ما هو شأن الطريق. وهذا هو الدور الواضح واما اخذ القطع بحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة، فقد يقال انه لا يلزم منه اجتماع الضدين، إذ الوجوب قد تعلق (هامش) ----- كان مقتضى دليل حجية البينة بالمطابقة تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيجب الاجتناب عنه، وبدل بالالتزام على تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، فيجب التصديق ولا نرى فيه دورا. نعم يصح ما ذكر فيما إذا لم يكن المقطوع به اثر في نفسه، وكان القطع به مأخوذاً في حكم من الاحكام فانه حينئذ إذا قامت اماره عليه لا يمكن الالتزام بشمول دليل الحجية لمثل هذه، الامارة، إذ معنى شموله لها تنزيل المؤدى منزلة الواقع. والمفروض انه لا اثر للواقع ليصح التنزيل بلحاظه، بل الاثر مترتب على العلم بالواقع على الفرض، فيحتاج ترتب الاثر على تنزيل آخر وهو تنزيل العلم بالواقع بالدلالة الالتزامية وحيث ان هذا التنزيل في طول التنزيل الاول ومتوقف عليه لزم الدور لا محالة.

[٤٥]

بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلق بها بما هي مقطوعة الوجوب، فيكون الموضوع للحكمين متعددا بحسب الجعل، نعم لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل و الانزجار عنه في أن واحد محال، وبعد عدم امكان امتثالها لا يصح تعلق الجعل تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة. هذا ولكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين، إذ الحرمة وان تعلق بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا ان الوجوب قد تعلق بها بما هي،

وإطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدين، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة، ولو حين تعلق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين. وهذا هو اجتماع الضدين. وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فالصحيح إمكانه، ويرجع إلى التأكد، وذلك لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق، ويوجب التأكد. ولا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، كما إذا قال المولى أكرم كل عالم، ثم قال أكرم كل عادل، فلا محالة يكون وجوب الأكرم في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم، وليس هناك اجتماع المثليين، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل، وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد اجتماع أكد منه في مورد الافتراق، كما إذا تعلق النذر بواجب مثلاً، فإنه موجب لتأكد لا اجتماع المثليين، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإن النسبة بين الصلاة بما هي، والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، ومن قبيل العموم من

[٤٦]

وجه بلحاظ الوجوب والقطع به، إذ قد لا يتعلق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، والقطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعا مع تعلق القطع به، ويكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد وأما ذكره صاحب الكفاية (ره) أخيراً من أنه يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو من مثله أو من ضده - فهو صحيح على مسلكه من أن للحكم مراتب أربع: الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجيز، إذ لا محذور في أخذ القطع بحكم انشائي محض في موضوع حكم فعلي، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الانشائي الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضده، ولا يتصور مانع من أن يقول المولى إذا قطعت بأن الشئ الفلاني واجب بالوجوب الانشائي المحض، وجب عليك ذلك الشئ فعلاً، أو حرم عليك فعلاً. وأما على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان (الأولى) - مرتبة الجعل والانشاء بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية كقوله سبحانه وتعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً). (الثانية) - مرتبة الفعلية و الخروج عن التعليق والتقدير بتحقيق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، وأما الانشاء لغرض الامتحان أو التهديد أو الاستهزاء ونحوها، فليس من مراتب الحكم، ولا يطلق عليه الحكم أصلاً، وكذا الحال في مرتبة الاقتضاء، إذ مجرد وجود الملاك للحكم مع وجود مانع من انشائه لا يستحق إطلاق الحكم عليه. فلا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلي من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع، وإلا فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجة إلى فرض تعدد المرتبة، لصحة ذلك، ولو مع وحدة المرتبة، كما لو فرض

[٤٧]

أن القطع بوجوب الحج على زيد قد أخذ في موضوع وجوبه على عمرو. بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع وحينئذ لا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي

منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً ملازم لفعليته، فلا محالة يتعلق القطع بالحكم الفعلي، وحيث إن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم لزم الدور. (توضيح ذلك) أن وجوب الحج مثلاً - المجعول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية - لا يشمل هذا المكلف، ولا يكون حكماً له إلا بعد حصول الاستطاعة خارجاً، وإلا فليس حكماً مجعولاً له، بل هو حكم مجعول لغيره، فلا يمكن تعلق القطع بشمول الحكم له جعلاً إلا بعد حصول الاستطاعة له خارجاً، ومعه يكون الحكم فعلياً في حقه. فلو فرض اخذ القطع بالحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية في موضوع مرتبة الفعلي منه، لا يعلم بثبوت الحكم له جعلاً إلا بعد حصول القطع، وحصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلاً، إذ القطع طريق إلى الحكم، فلا بد في تعلقه به من تحقق الحكم و ثبوته في رتبة سابقة على تعلق القطع به، وهذا هو الدور. هذا كله في اخذ القطع في موضوع الحكم. وأما الظن فملخص الكلام فيه أنه يتصور أخذه في الموضوع (تارة) بنحو الصفتية (وأخرى) بنحو الكاشفية والطريقية. وعلى التقديرين إما أن يكون جزءاً للموضوع أو تمامه، وعلى جميع التقادير إما أن يكون الظن معتبراً يجعل الشارع أو غير معتبر. ولا أشكال في إمكان اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يخالفه، كما إذا قال المولى إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصديق فإن كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه الحكم بلا فرق بين أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر، وإن كان جزءاً للموضوع والجزء الآخر هو الواقع، فإن كان الظن معتبراً بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم أيضاً، فإن احد

[٤٨]

جزءاً الموضوع - وهو الظن - متحقق بالوجدان، والجزء الآخر - وهو الواقع - متحقق بالتعبد الشرعي. وإن كان الظن غير معتبر لا يترتب عليه الحكم إلا مع احراز الجزء الآخر - وهو الواقع - بامارة أخرى معتبرة، أو بأصل من الأصول المعتبرة. وأما اخذ الظن بحكم الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، فهو غير ممكن، لاستلزامه الدور على ما تقدم بيانه في القطع، إذ لا فرق بين القطع والظن من هذه الجهة، بلا فرق بين الظن المعتبر وغيره في هذه الصورة. وأما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون الظن معتبراً شرعاً، فهو ممكن، لان النسبة بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه ولو في نظر الظان، إذ الظن وإن كان عاماً تعدياً، إلا أنه يحتمل مخالفته للواقع وجداناً، ففي مورد الاجتماع يلتزم بالتأكد. وبهذا ظهر ان اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مما لا مانع منه، ولو قلنا بعدم إمكان ذلك في القطع، إذ القاطع لا يحتمل ان يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النسبة بين الواقع، تعلق نظر في نظر القاطع هو العموم المطلق، فيمكن أن يتوهم ان اخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله مستلزم لاجتماع المثليين في نظر القاطع، وإن تقدم دفع هذا التوهم وأما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله، فليس فيه الا اجتماع العنوانين، فيلتزم بالتأكد كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العاميين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين، وإن كان الظن غير معتبر، فأخذه في موضوع الحكم المماثل بمكان من الامكان، بل نقول بالامكان فيه ولو قلنا بالمنع في الظن المعتبر من جهة كونه علماً تعدياً، بخلاف الظن غير المعتبر، إذ لا يتصور فيه مانع اصلاً. وأما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يضاده، فإن كان الظن معتبراً،

[٤٩]

فلا ينبغي الاشكال في عدم امكانه، إذ مقتضى حجية الظن هو الانبعاث نحو عمل ومقتضى الحكم المضاد هو الانبعاث نحو ضده، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومعه لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم. هذا مضافا الى ما ذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضاد من لزوم اجتماع الضدين في مقام الجعل، فراجع. و (بالجملة) حكم الظن المعتبر هو حكم القطع في هذه الجهة، فكما لا يمكن ذلك في القطع، لا يمكن في الظن المعتبر ايضا. وإن كان الظن غير معتبر، فالتزم صاحب الكفاية (ره) بامكانه بدعوى ان الظن غير المعتبر في حكم الشك فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين، وإلا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع. وعليه فيمكن ان يحكم المولى بوجوب شرب مائع قام على حرمة ظن غير معتبر، لان تعدد المرتبة مانع عن التضاد بين الحكمين. أقول: إن ما ذكره (قدس سره) وإن كان صحيحا في نفسه، فان جعل الترخيص في موارد الشك في الوجوب أو الحرمة - على ما هو مقتضى أدلة البراءة - مما لا اشكال فيه، مع انه يحتمل ان يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لا منافاة بين الترخيص الظاهري في ظرف الجهل والالزام الواقعي، كما هو مذكور في محله. إلا أنه لا ربط له بالمقام، إذا ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه، بل البحث انما هو في الحكم الواقعي من حيث انه يمكن اخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يضاذه أم لا، كما هو الحال في القطع، فان الكلام فيه كان في امكان اخذه في موضوع حكم مضاد لمتعلقه، باعتبار الحكم الواقعي، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري. والصحيح أن اخذ الظن بحكم - في موضوع حكم آخر مضاد له - غير

[٥٠]

ممکن، وإن كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الشئ الفلاني حرم عليك هذا الشئ، وذلك لما تقدم في القطع من أن الحكم الذي اخذ في موضوعه الظن وان كان مقيدا بصورة الظن، إلا أن الحكم الذي تعلق به الظن مطلق، وإطلاقه يشمل صورة الظن به، فليزم اجتماع الضدين في هذا الفرض، ففي مفروض المثال الحرمة وإن كانت مقيدة بصورة الظن بالوجوب، إلا أن إطلاق الوجوب يشمل ما لو تعلق به الظن وما لم يتعلق به، ففي صورة تعلق الظن به يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، وهو محال. وتوهم - أنه يحتمل أن يكون الظن مخالفا للواقع، فلا يكون هناك إلا حكم واحد، وهو ما اخذ الظن في موضوعه - مدفوع، بأنه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فان احتمال اجتماع الضدين أيضا محال كما هو ظاهر. (تنبيه) لا يخفى ان البحث عن إمكان اخذ الظن بحكم - في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله أو يضاذه وعدمه - إنما هو بحث علمي بحث، ولا تترتب عليه ثمرة عملية أصلا، إذ لم يوجد اخذ الظن في موضوع حكم من الاحكام في شئ من الأدلة الشرعية.

[٥١]

(وجوب موافقة القطع التزاما) وليعلم أنه يجب تصديق النبي صلى الله عليه وآله في كل ما جاء به من الاحكام الالزامية وغير الالزامية، بل فيما أخبر به من الامور التكوينية الخارجية، من الارض والسماء وما فيهما وما تحتها وما فوقهما، فان تصديقه صلى الله عليه وآله في جميع ذلك واجب، ولكنه خارج عن محل البحث، لكونه من اصول الدين لا من الفروع، باعتبار أن تصديقه صلى الله عليه وآله في جميع

ذلك يرجع الى تصديق نبوته صلى الله عليه وآله ويجب أيضا الاتيان بالواجبات التعبدية مضافا الى الله سبحانه وتعالى ومتقربا بها إليه على ما ذكرناه في بحث التعبدية والتوصلي، وهذا الوجوب - أي وجوب الاتيان بالعبادات مع قصد التقرب - أيضا خارج عن محل الكلام، فانه مختص بالتعبديات، ووجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالتعبديات، بل يجري في التوصليات أيضا، فليس المراد من الموافقة الالتزامية - في محل الكلام - هو الاتيان بالواجب مع قصد القرية، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب - على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية - منحلا الى واجبين: العمل الخارجي الصادر من الجوارح، والعمل القلبي الصادر من الجوانح. ثم إنهم ذكروا أن ثمرة هذا البحث تظهر في جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين، وفي اطراف العلم الاجمالي، فيما إذا كانت الأطراف محكومة بالتكليف الالتزامي، فعلم اجمالا بارتفاعه في بعض الاطراف، فعلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية لا يجري الاصل لكونه منافي للالتزام بالحكم الواقعي

[٥٢]

وكان مخالفة عملية للحكم بوجوب الالتزام بالواقع. واما على القول بعدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا مانع من جريان الاصل. إذا عرفت محل النزاع وثمرته فنقول: التحقيق عدم وجوب الموافقة الالتزامية، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من العقل. أما الأدلة الشرعية فظاهرها البعث نحو العمل والاتيان به خارجا، لا الالتزام به قلبا. واما العقل فلا يدل على مزيد من وجوب امتثال أمر المولى، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلبا. ثم لو تنزلنا وسلمنا وجوب الموافقة الالتزامية، لا يترتب عليه ما ذكره من الثمرة، وهي عدم جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين وفي اطراف العلم الاجمالي بارتفاع التكليف الالتزامي في بعضها، وذلك لأنه إن كان مراد القائل بوجوب الموافقة الالتزامية هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الاجمال، فهو لا ينافي جريان الاصل في الموارد المذكورة، إذ مفاد الاصول أحكام ظاهرية ووظائف عملية عند الجهل بالواقع. ولا منافاة بينها وبين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فإذا دار الامر بين الوجوب والحرمة، لا منافاة بين الالتزام بالاباحة الظاهرية للاصل، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وكذا الحال في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي، فانه لا منافاة بين الالتزام بنجاسة الاناءين ظاهرا والاجتناب عنهما، للاستصحاب والالتزام بطهارة أحدهما واقعا اجمالا. وإن كان مراده هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه وبشخصه، فهو ساقط، لعدم القدرة عليه، لعدم معرفته بشخص التكليف حتى يلتزم به، وبعد سقوطه لا مانع من جريان الاصل. وإن كان مراده وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، فهو معلوم البطلان إذ كل تكليف يقتضي الالتزام به، لا الالتزام به أو بصدده على نحو التخيير،

[٥٣]

مضافا الى ان الالتزام بالوجوب - مع عدم العلم به، أو الالتزام بالحرمة مع عدم العلم بها - تشريع محرم. فتحصل أنه لا مانع من جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين، وفي اطراف العلم الاجمالي من ناحية وجوب الموافقة الالتزامية. نعم يبقى الكلام في جريان الاصل من جهة المفتضي وهو شمول إطلاقات ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي وعدمه. والبحث عنه موكول الى محله، وهو مبحث الاصول العملية. وتتكلم فيه هناك ان شاء الله تعالى. (قطع

القطاع) وليعلم أنه ليس المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيرا، لكونه عالما بالملازمات في غالب الاشياء بالفراصة الفطرية أو بالاكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادي المتعارفة التي لو اطلع غيره عليها حصل له القطع ايضا، غاية الامر أنه عارف بتلك المبادي دون غيره، بل المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيرا من الاسباب غير العادية، بحيث لو اطلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها. إذا عرفت المراد من القطاع، فاعلم أنه ربما يقال بعدم الاعتبار بقطعه، ولكن الصحيح خلافه، لما عرفت سابقا من أن حجية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل اثباتا ونفيا، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطاع. هذا في القطع الطريقي. وأما القطع الموضوعي فأمره - سعة وضيقا - وإن كان بيد المولى،

[٥٤]

فله أن يجعل موضوع حكمه نوعا خاصا من القطع، وهو القطع الحاصل من الاسباب المتعارفة العادية، إلا أنه لا اثر في ذلك، إذ القاطع وإن كان ملتفتا الي حاله في الجملة، وأن قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، إلا أنه لا يحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأن القاطع بشئ يرى ان قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه، ويخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب، فلا اثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة الى القطاع. الكلام في امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، ويقع الكلام (تارة) في الصغرى وحصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية. و (اخرى) في الكبرى وحجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية. ذكر صاحب الكفاية (ره) انه وإن نسب الى بعض الاخباريين منع الكبرى وأنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية، إلا ان مراجعة كلماتهم تشهد بكذب هذه النسبة، وانهم في مقام المنع عن الصغرى، فان بعضهم في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. واستشهد في ذلك بما حكى عن السيد الصدر (ره) في باب الملازمة، وبعضهم في مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لانها لا تفيد إلا الظن. واستشهد لذلك بكلام المحدث الاسترآبادي (ره). ومن الواضح ان كلا الكلامين راجع الى منع الصغرى وعدم حصول القطع من المقدمات العقلية (انتهى ملخصا). وما نقله عن المحدثين المذكورين وإن كان راجعا الى منع الصغرى، كما ذكره، إلا ان كلام جملة منهم صريح في منع الكبرى، وأنه لا يجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، فراجع رسائل شيخنا الاعظم

[٥٥]

الانصاري (ره) فانه قد استقصى في نقل كلماتهم. ومن العجيب ان هذا الكتاب بمرأى من صاحب الكفاية (ره) ومع ذلك انكر منع الأخباريين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة. وكيف كان فتحقيق الكلام في الصغرى: ان الحكم العقلي - بمعنى إدراك العقل - يتصور على اقسام ثلاثة: (الاول) - ان يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الافعال، فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد عند أكثر الامامية والمعتزلة. (الثاني) - أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كادراكه حسن الطاعة وقبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. (الثالث) - أن يدرك العقل أمرا واقعا مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشرعية، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين، ويسمى بالعقل

النظري، وبضميمة حكم شرعي إليه يكون بمنزلة الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده، (أما القسم الاول) - فالصحيح أنه غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة، وبالعكس. والعقل لا يمكنه الاطاعة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد ادراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله عليه السلام: (ان دين الله لا يصاب بالعقول) وقوله عليه السلام: (ليس شئ ابعد من دين الله عن عقول الرجال) فان كان مراد الاخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق. و (أما القسم الثاني) فهو وإن كان مما لامساع لانكاره، فان إدراك

[٥٦]

العقل حسن بعض الاشياء وقبح البعض الآخر ضروري، كيف ؟ ولو لا ذلك لا طريق الى اثبات النبوة والشريعة، فانه لو لا حكم العقل بقبح اجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي صل الله عليه وآله. لاحتمال الكذب في ادعائه النبوة. إلا انك قد عرفت في بحث التجري ان هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، فان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية انما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن ان يستكشف به الحكم الشرعي. و (أما القسم الثالث) فلا ينبغي التوقف والأشكال في استتباعه الحكم الشرعي فان العقل إذا ادرك الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته أو بين وجوب شئ وحرمة ضده وثبت وجوب شئ بدليل شرعي، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدمته وحرمة ضده ايضا، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم، ويسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل، لكون إحدى مقدمتيه شرعية على ما عرفت. وأما الكبرى - وهي حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة - فتحقيق الحال فيها يقتضي البحث (أولا) عن مقام الثبوت، وأن المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ممكن أو محال ؟ و (ثانيا) عن مقام الاثبات، وأن الأدلة التي ذكرها الاخباريون تدل على عدم حجية القطع المذكور أم لا ؟ أما الكلام في مقام الثبوت، فهو انه ذكر شيخنا الاعظم الانصاري (ره) وأكثر من تأخر عنه: انه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع ولو كان حاصلا من غير الكتاب والسنة، لان الحجية ذاتية للقطع، فيستحيل المنع عن العمل به لاستلزامه التناقض واقعا أو في نظر القاطع. إلا أن العلامة النائيني (ره) التزم بإمكان المنع عنه بمعنى لا يرجع الى المنع عن العمل بالقطع، ليردبان حجية القطع ذاتية لا يمكن المنع عن العمل به بل بمعنى يرجع الى تقييد الحكم بعدم كونه مقطوعا به

[٥٧]

من غير والسنة، فيكون التصرف من الشارع في المقطوع به لا في القطع ليكون منافيا لحجيته الذاتية، وذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث: (المقدمة الاولى) - انه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، لاستلزامه الدور، لأن القطع طريق الى متعلقه بالذات، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم، توقف الانكشاف على المنكشف، ولا مناص من أن يكون الحكم في رتبة سابقة على تعلق القطع به، ليتعلق به القطع ويكشف عنه، وإذا فرض اخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كان الحكم متوقفا عليه توقف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدور الواضح. (المقدمة الثانية) - ما ذكره في بحث التعدي والتوصلي من أن

استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، لأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فكل مورد لا يكون قابلا للتقييد لا يكون قابلا للاطلاق، فلا يكون هناك تقييد ولا إطلاق، ونتيجة هاتين المقدمتين: ان الاحكام الشرعية الاولية مهمة بالقياس الى علم المكلف بها وجهله، لان تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الاولى واطلاقها بالنسبة الى العلم والجهل ايضا غير ممكن بمقتضى المقدمة الثانية، فتكون مهمة لا محالة. (المقدمة الثالثة) - انه مع ذلك كان الاهمال في مقام الثبوت غير معقول، لأن الملاك إما أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به، فلا بد من تقييده به. وإما أن يكون في الاعم منه، فلا بد من تعميمه، وحيث ان تقييد الحكم بالعلم به في نفس دليله غير ممكن، وكذا تعميمه، فلا بد من تعميمه يجعل ثانوي يعبر عنه بتمم الجعل، فاما أن يقيد بالعلم وسماه بنتيجة التقييد، أو يعمم وسماه بنتيجة الاطلاق، فالجعل الاول متعلق بنفس الحكم بنحو الاهمال. والجعل الثاني يبين اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل ايضا. وهذا لا يكون مستلزما للدوراصلا.

[٥٨]

ثم إنه في كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به - كما في موارد وجوب الجهر والاخفات، ووجوب التقصير في الصلاة - نلتزم فيه بنتيجة التقييد، بمقتضى ما دل على كفاية الجهر في مورد الاخفات وبالعكس، مع الجهل، وكفاية التمام في موضع القصر كذلك، وكل مورد لم يثبت فيه ذلك نقول فيه بنتيجة الاطلاق، للعمومات الدالة على اشتراك العالم والجاهل في التكليف. فتحصل أن تقييد الحكم بالقطع - الحاصل من سبب خاص أو بعدم كونه مقطوعا به من طريق خاص - مما لا مانع منه بتمم الجعل، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة - على هذا النحو - بمكان من الامكان، ففي مقام الثبوت لا محذور فيه، إلا أن مقام الاثبات غير تام، لعدم تمامية ما ذكره الاخباريون من الادلة على المنع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة. وبالجملة المنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى الراجع الي تقييد المقطوع به ممكن، إلا انه لم يدل على وقوعه دليل إلا في موارد قليلة، كالقطع الحاصل من القياس علي ما يظهر من رواية أبان. انتهى ملخص كلامه زيد في علو مقامه. أقول: أما ما ذكره من المقدمة الاولى فهو تام، لما عرفت في بيان اقسام القطع الموضوعي، فلا حاجة الى الاعادة. وأما ما ذكره في المقدمة الثانية: من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فهو غير تام لما ذكرناه في بحث التعبد والتوصلي. وقد أشبعنا الكلام فيه هناك بما لا مزيد عليه. و (ملخصه): أن التقابل بين التقييد والاطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة - كما ذكره (قدس سره) - لان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلا له، إلا انه لا يعتبر في تقابل العدم والملكة القابلية في كل مورد بشخصه، بل تكفى القابلية في الجملة، ألا ترى ان الانسان غير قابل للانصاف بالقدرة علي الطيران مثلا،

[٥٩]

ومع ذلك صح اتصافه بالعجز عنه، فيقال ان الانسان عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلا لكفاية القابلية في الجملة، وان الانسان قابل للاتصاف بالقدرة في الجملة، وبالنسبة الى بعض الاشياء. وان لم يكن قابلا للاتصاف بالقدرة على خصوص الطيران، وكذا الانسان غير منصف بالعلم بذات الواجب تعالى، مع انه منصف بالجهل به، وليس ذلك إلا لأجل كفاية القابلية في الجملة، فان الانسان قابل للاتصاف بالعلم بالنسبة الى بعض الاشياء، وإن كان غير قابل للاتصاف بالعلم

بذاته تعالى وتقدس، وعليه باستحالة التقييد بشئ تستلزم ضرورة العلم له، فاستحالة تقييد الحكم بقيد تقتضي ضرورة الاطلاق أو التقييد بضده، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التعدي والتوصلي. ففي المقام حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من استلزامه الدور، وتقييد بالجهل به ايضا محال، لعين ذلك المحذور، فيكون مطلقا بالنسبة الى العلم والجهل لا محالة في الجعل الاولي، بلا حاجة الى متمم الجعل. وإذا كان كذلك وقطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل تقطعه، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، ومطلقا في صورة الاصابة. وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحة اخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطا أو مانعا بتتميم الجعل، لانه متوقف علي كون الجعل الاولي بنحو الاهمال. وقد عرفت كونه بنحو الاطلاق. وأما ما ذكره من ان العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والاخفات والقصر والتمام، ففيه ان الامر ليس كذلك، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو أجزاء احد هما عن الآخر، وأجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فان اجتزاء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الاخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم. ويدل عليه ان العنوان المذكور

[٦٠]

في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الاخفات أو الاخفات فيما ينبغي فيه الجهر. وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الاولي للجاهل ايضا. ويؤيده تسالم الفقهاء على ان الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تقصير، فانه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقا للعقاب. وأما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان، ففيه (اولا) - ان رواية أبان ضعيفة السند، فلا يصح الاعتماد عليها. و (ثانيا) - انه لا دلالة لها على كونه قاطعا بالحكم. نعم يظهر منها كونه مطمئنا به حيث قال: (كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول ان الذي جاء به شيطان). و (ثالثا) - انه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فان الامام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأن قطعه مخالف له وذلك يتفق كثيرا في المحاورات العرفية ايضا، فربما يحصل القطع بشئ لأحد، ويرى صاحبه ان قطعه مخالف للواقع، فيبين له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركب، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه. فتحصل ان ما ذكره شيخنا الاعظم الانصاري (ره) - وتبعه اكثر من تأخر عنه من استحالة المنع عن العمل بالقطع - متين جدا. نعم الخوض في المطالب العقلية لاستبياط الاحكام الشرعية مرغوب عنه، وعليه فلا يكون معذورا لو حصل له القطع بالاحكام الشرعية من المقدمات العقلية، على تقدير كون قطعه مخالفا للواقع، لتقصيره في المقدمات. ولا يخفى انه بعد ما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتا، لا حاجة الى البحث عن مقام الاثبات ودلالة الأدلة الشرعية، كما هو ظاهر. بقي الكلام في فروع توهم فيها المنع عن العمل بالقطع. وحيث ان القطع مما لا يمكن المنع عن العمل به - على ما تقدم الكلام فيه - فلا بد من التعرض

[٦١]

لتلك الفروع ودفع التوهم المذكور: (الفرع الاول) - ما إذا كان لأحد درهم عند الودعي، وللآخر درهمان عنده، فسرق احد الدراهم، فقد ورد النص أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ولصاحب الدرهم نصف. فقد يقال: إن الحكم بالتنصيف مخالف للعلم الاجمالي بان تمام هذا الدرهم لأحد هما، فالتنصيف موجب لاعطاء النصف لغير

مالكه ثم لو انتقل النصفان الى ثالث بهية ونحوها، فاشترى بمجموعهما جارية، يعلم تفصيلا بعدم دخولها في ملكه، لكون بعض الثمن ملك الغير، فالحكم بجواز وطئها مخالف للعلم التفصيلي. وربما يقال في دفع الاشكال: أن الحكم المذكور في النص موافق للقاعدة، لان الامتزاج موجب للشركة القهرية فيكون كل منهما شريكا في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثة، فما سرق يكون لهما لا لأحدهما. وفيه (اولا) - ان المقام اجنبي عن باب الامتزاج، إذ الامتزاج الموجب للشركة القهرية إنما هو فيما إذا كان الامتزاج موجبا لوحدة المالكين في نظر العرف فصار الممتزجان واحدا في نظر العرف، بلا فرق في ذلك بين ان يكونا مختلفين في الجنس - كما إذا امتزج الماء والحليب مثلا - أو متحدتين في الجنس، كما إذا امتزج الحليب بالحليب. والمقام ليس من هذا القبيل، كما هو ظاهر. و (ثانيا) - أن لازم ذلك هو الحكم باعطاء ثلث الدرهمين، وهو ثلثا درهم لصاحب الدرهم واعطاء ثلثي الدرهمين وهو درهم وثلث لصاحب الدرهمين، والمفروض ان الحكم المنصوص على خلاف ذلك، وهو الحكم باعطاء ربع الدرهمين - وهو النصف - لصاحب الدرهم واعطاء ثلاثة ارباع الدرهمين - أي درهم ونصف - لصاحب الدرهمين. والتحقق أن يقال إن الحكم بتنصيب الدرهم في الفرع المذكور ليس مخالفا للقطع بالحكم الشرعي، غاية الأمر أن الشارع قد حكم بالتصرف في مال

[٦٢]

الغير، والشارع له الولاية على الاموال والأنفس، بل هو المالك الحقيقي، وقد حكم بجواز التصرف في بعض الموارد، مع العلم التفصيلي بكونه مال الغير، كما في حق المارة، وحكم الشارع بتنصيب الدرهم إما ان يكون من باب الصلح القهري، بمعنى ان الشارع ملك نصف الدرهم لغير مالكة حسما لمادة النزاع بمقتضى ولايته على الاموال والأنفس، فيدخل احد النصفين في ملك الغير بالتعبد الشرعي، فلا مخالفة للعلم الاجمالي، ولا للعلم التفصيلي. ولا بأس بتصرف شخص ثالث في مجموع النصفين باشتراء الجارية بهما، إذ قد انتقل إليه كل من النصفين من مالكة الواقعي، فلا تكون هناك مخالفة للعلم التفصيلي. وإما أن يكون من باب قاعدة العدل والانصاف التي هي من القواعد العقلانية، وقد امضاها الشارع في جملة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، وكان تحت يدهما، أو اقام كل واحد منهما البينة، أو لم يتمكن من البينة وحلها أو نكلا، فيحكم بتنصيب المال بينهما في جميع هذه الصور، وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية - في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك - على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فانه لو اعطي تمام المال - في هذه الموارد - لأحدهما للقرعة مثلا، احتتم وصول تمام المال الى مالكة، ويحتمل عدم وصول شئ منه إليه، بخلاف التنصيب، فانه عليه يعلم وصول بعض المال الى مالكة جزما، ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التنصيب مقدمة لوصول بعض المال الى مالكة، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لا يصاله الى مالكة الغائب حسبة، إلا انه من باب المقدمة الوجودية. والمقام من باب المقدمة العلمية. وعلى هذا يكون احدهما مالكا للنصف واقعا، والآخر مالكا للنصف الآخر ظاهرا، فان قلنا بكفاية الملكية الظاهرية في جواز تصرف الغير ممن انتقل إليه مجموع النصفين، فلا بأس بالتصرف في المجموع واشتراء الجارية به، وإن لم نقل بها - كما هو الظاهر - فنلتزم بعدم

[٦٣]

جواز التصرف في مجموع النصفين لشخص ثالث، وبعدم صحة اشتراء الجارية به، وليس في ذلك مخالفة للنص، إذ النص مشتمل على التنصيف، ولم يعترض لجواز التصرف فيهما لشخص ثالث. (الفرع الثاني) - ما لو اختلف المتبايعان في المثلن أو الثمن بعد الاتفاق على وقوع البيع، وليفرض الاختلاف في المتبايعين لا في الأقل والاكثر، إذ على تقدير الاختلاف في الأقل والاكثر، كما لو ادعى البائع ان الثمن عشرة دنانير وادعى المشتري كونه خمسة دنانير، فقد ورد النص على انه - مع بقاء العين - يقدم قول البائع، ومع تلفها يقدم قول المشتري، وهذا الفرض خارج عن محل البحث، فان الكلام فيما إذا كان الامر دائرا بين المتبايعين، كما لو ادعى البائع ان الثمن خمسة دنانير، وادعى المشتري كونه عشرة دراهم، أو ادعى البائع ان المبيع عبد، وادعى المشتري كونه جارية. ففي مثل ذلك ان اقام احدهما البينة يحكم له، وإلا فان حلف احدهما ونكل الآخر، يقدم قوله، وإن تحالفا يحكم بالانفساخ، ورجوع كل من الثمن والمثلن الى مالكة الاول. فيقال: ان الحكم برد الثمن الى البائع في المثال الاول مخالف للعلم التفصيلي بانه ملك للمشتري سواء كان ثمنه خمسة دنانير أو عشرة دراهم، وكذا الحكم - برد الثمن الى المشتري في المثال الثاني - مخالف للعلم بكونه ملكا للبائع، سواء كان ثمننا للعبد أو الجارية، ثم لو انتقل العبد والجارية معا الى ثالث أفتوا بجواز تصرفه فيهما، مع انه يعلم بعدم انتقال احدهما إليه من مالكة الواقعي، وهو المشتري. والجواب انه إن قلنا بأن التحالف موجب للانفساخ واقعا بالتعبد الشرعي كما هو ليس ببعيد، فينفسخ البيع واقعا، ويرجع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، ويكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض. وعليه فلا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي، ولا مانع من التصرف في الثمن والمثلن، ولا في

[٦٤]

العبد والجارية لشخص ثالث، وإن قلنا بأن التحالف لا يوجب الانفساخ واقعا بل الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة وقطع المنازعة، فليس هناك إلا العلم بكون المال ملك الغير، فان دل دليل على جواز التصرف فيه لثالث، كان المورد مما رخص الشارع في تصرف مال الغير فيه. ولا اشكال فيه كما تقدم، وإن لم يدل عليه دليل نلتزم بعدم جواز التصرف فيه. (الفرع الثالث) - ما لو اختلف المتداعيان في سبب الانتقال بعد الاتفاق على اصله، كما لو قال احدهما بعثك الجارية، وقال الآخر وهبتهنني اياها، فترد الجارية بعد التحالف الي مالكة الاول، مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه. والجواب انه ان كانت الهبة جائزة كان ادعاء البيع وإنكار الهبة من الواهب رجوعا عنها، لان انكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع عنها، نظير إنكار الوكالة، فانه ايضا يعد فسحا لها. وعليه فتصير الجارية بمجرد انكار الهبة ملكا لما لكها الاول، فليس هناك علم بالمخالفة. وأما لو كانت الهبة لازمة، كما إذا كانت لذي رحم يجري في المقام ما ذكرناه في الفرع السابق: من أنه إن قلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعا، سواء كان في الواقع بيعا أو هبة، فينفسخ العقد، وترجع الجارية الى ملك مالكة الاول، فلا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي. وان لم نقل بذلك وقلنا ان الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة، فجواز التصرف فيها تابع للدليل، فان دل عليه دليل كان مما رخص فيه الشارع في التصرف في مال الغير، وإلا نلتزم بعد جواز التصرف. وعلى كلا التقديرين لا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي. (الفرع الرابع) - ما لو وجد المنى في ثوب مشترك بين شخصين، فذكروا انه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع انه يعلم ببطلان صلته إما لجناية نفسه أو لجناية امامه، وذكروا ايضا انه يجوز لثالث الاقتداء بهما في صلاة واحدة،

مع انه يعلم ببطلان صلاته اما لجنابة الامام الاول أو الامام الثاني، وكذا يجوز له الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، كما إذا اقتدى بأحدهما في صلاة الظهر وبالأخر في صلاة العصر، مع انه يعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر اما لجنابة الامام أو لفوات الترتيب وكذا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين غير مترتبتين، مع انه يعلم اجمالاً ببطلان احدى الصلاتين، فالحكم بجواز الاقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الاجمالي أو التفصيلي. والجواب ان الحكم بجواز الائتمام في هذه الفروض ليس مما ورد فيه نص فلا بد من البحث فيه من حيث القاعدة، ومحلل الفقه (بحث صلاة الجماعة). فان قلنا بأن صحة صلاة الامام بنظره كافية لجواز الائتمام ولو لم تكن صحيحة في نظر المأموم، جاز الاقتداء في جميع هذه الفروض، ولا علم للمأموم ببطلان صلاته ولو مع علمه تفصيلاً ببطلان صلاة الامام، كما لو علم المأموم بأن الامام محدث ولكن الامام لم يعلم بذلك فصلى عالماً بالطهارة أو مستصحباً لها، فيجوز له الاقتداء به وصحت صلاته، مع العلم التفصيلي ببطلان صلاة الامام، فكيف الحال في موارد العلم الاجمالي. و ان لم نقل بذلك واعتبرنا في جواز الاقتداء صحة صلاة الامام بنظر المأموم ايضاً، فنلتزم بعدم جواز الاقتداء في جميع هذه الفروض عملاً بالقاعدة مع عدم ورود نص على جواز الاقتداء كما تقدم. (الفرع الخامس) - ما لو اقر احد بعين لشخص، ثم أقرها لشخص آخر، فيحكم باعطاء العين للمقر له الاول، واعطاء بدلها من المثل أو القيمة للثاني، وقد يجتمع العين والبدل عند شخص آخر، فهو يعلم اجمالاً بحرمة التصرف في احدهما، ولو اشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز التصرف فيه، لكون بعض ثمنه ملكاً للغير، فلم يدخل المثل في ملكه. ويظهر الجواب في هذا الفرع مما ذكرناه في الفروع السابقة، فان الحكم المذكور مما لم يرد فيه

نص خاص، وإنما هو بمقتضى القاعدة، باعتبار ان الاقرار الأول يوجب اعطاء العين للمقر له الاول بمقتضى قاعدة الاقرار، فيحكم بكونها له ظاهراً، وبمقتضى الاقرار الثاني يحكم بأن العين كانت ملكاً للمقر له الثاني، وحيث أنه اتلفها باقراره الاول فيحكم عليه بالضمان، لقاعدة الاتلاف، فيجوز التصرف لكل منهما في العين والبدل، لانه قد ثبتت ملكية كل منهما بالامارة الشرعية وهي الاقرار. واما من اجتمع عنده العين والبدل، فان قلنا بأن الملكية الظاهرية للاحد موضوع لجواز تصرف الآخر واقعاً، فلا اشكال في جواز تصرفه فيهما إذ ليس له علم الجمالي بحرمة التصرف في احدهما، وكذا المال المشتري بهما لعدم العلم بالحرمة ايضاً. وان لم نقل بذلك كما هو الصحيح، لعدم الدليل على ان الملكية الظاهرية للاحد موضوع لجواز التصرف لغيره واقعاً، فنلتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين، للعلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدهما، وكذا فيما اشترى بهما عملاً بالقاعدة مع عدم ورود دليل خاص يدل على جواز من آية أو رواية. (الفرع السادس) - حكم بعض بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة، فانه مخالف للعلم الاجمالي بوجود الحرام في بعض الاطراف. والجواب ان عنوان المحصور مما لم يرد في الأدلة الشرعية، وإنما هو اصطلاح المتأخرين من الفقهاء، والحكم دائر مدار تنجيز العلم الاجمالي، فان قلنا بأن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فقط، نلتزم بجواز الارتكاب في بعض الاطراف دون الجميع، حتى لا ينتهي الامر الى المخالفة القطعية. وان قلنا بأن العلم الاجمالي منجز حتى بالنسبة الى الموافقة القطعية، نلتزم بعدم جواز الارتكاب في شئ من الاطراف تحصيلاً للموافقة القطعية، إلا ان يطرأ عنوان

رافع للحكم الواقعي، كما إذا كان الاجتناب عن الجميع غير مقدور أو حرجيا.

[٦٧]

وبالجملة الحكم في المقام يدور مدار القاعدة، ولم يرد فيه نص خاص ليكون مفاده مخالفا للعلم الاجمالي أو التفصيلي. هذا تمام الكلام في هذه الفروع. وملخص القول انه بعد ما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع على ما تقدم بيانه لا يمكن الالتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد. (الكلام في العلم الاجمالي) ويقع البحث في مقامين: (المقام الاول) - في ثبوت التكليف وتنجزه بالعلم الاجمالي وعدمه. (المقام الثاني) - في سقوط التكليف بالامتنال الاجمالي وعدمه بعد الفراغ عن ثبوته، مع امكان الامتنال التفصيلي، كما إذا كان المكلف متمكنا من تعيين تكليفه بأنه القصر أو التمام، فيجمع بينهما، أو كان متمكنا من تعيين القبلة فلم يعين ويأتي بصلاتين الى جهتين يعلم اجمالا بكون احدهما الى القبلة. (اما المقام الاول) فيقع البحث فيه في جهتين: (الجهة الاولى) - في تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، بمعنى عدم امكان الرجوع الى الاصل في شئ من اطرافه، فيجب الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية، ويجب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية. (الجهة الثانية) - في تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية بمعنى عدم جواز الرجوع الى الاصل في مجموع الاطراف، وان جاز الرجوع إليه في البعض، فلا يجوز ترك المجموع في الشبهة الوجوبية وارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية، وان جاز ترك البعض في الاولى وارتكاب البعض

[٦٨]

في الثانية. وحيث ان البحث عن الجهة الاولى يناسب مبحث البراءة، إذ البحث فيها انما هو عن جواز ترك بعض الاطراف في الشبهة الوجوبية، وعن جواز ارتكاب البعض في الشبهة التحريمية، وليس في بعض الاطراف إلا احتمال التكليف، كما هو الحال في الشبهة البدوية المبحوث عنها في مبحث البراءة. فالبحث عنها موكول الى مبحث البراءة. اما البحث عن الجهة الثانية فهو المناسب للمقام، إذ البحث فيها انما هو عن جواز ترك مجموع الاطراف في الشبهة الوجوبية، وجواز ارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية، وثبوت التكليف في مجموع الاطراف معلوم، فيكون البحث راجعا الى حجية القطع فيما إذا كان متعلقه مرددا بين امرين أو امور المعبر عنه بالعلم الاجمالي، فيقع الكلام فعلا في الجهة الثانية. وليعلم أولا - ان البحث في كل من الجهتين مبني على احد طرفي التردد في الجهة الاخرى (بيان ذلك) ان البحث في الجهة الاولى انما هو عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه. وهذا البحث مبني على ان نقول في الجهة الثانية بحرمة المخالفة القطعية، إذ على القول بعدم حرمة المخالفة القطعية - وجواز ترك تمام الاطراف في الشبهة الوجوبية، وجواز ارتكاب تمام الاطراف في الشبهة التحريمية - لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية، بمعنى وجوب الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية، ووجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية، كما هو ظاهر. وكذا الحال في الجهة الثانية، فان البحث فيها انما هو عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها. وهذا البحث مبني على أن نقول في الجهة الاولى بعدم وجوب الموافقة القطعية، إذ على القول بوجوب الموافقة القطعية، ووجوب الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية

ووجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها. ولهذا لا يكون البحث في احدى الجهتين مغنيا عن البحث في الجهة الاخرى. وحيث ان المناسب للمقام هو البحث عن الجهة الثانية لما عرفت، فيقع الكلام فعلا فيها، ولا بد من التكلم في مباحث ثلاثة: (المبحث الاول) - في ان العقل - الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان - هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجيز التكليف ام لا؟ وبعبارة اخرى هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى هو وصول التكليف بالعلم التفصيلي، أو الاعم منه ومن العلم الاجمالي؟ وبعبارة ثالثة هل العقل يرى العلم الاجمالي بيانا كالعلم التفصيلي كي لا تجرى معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ام لا؟ (المبحث الثاني) - في انه بعد الفراغ عن كونه بيانا، هل يمكن للشارع ان يرخص في المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف في الشبهة التحريمية، وترك الجميع في الشبهة الوجوبية ام لا؟ (المبحث الثالث) - في وقوع ذلك، والبحث عن شمول ادلة الاصول العملية الشرعية لجميع اطراف العلم الاجمالي وعدمه، بعد الفراغ عن الامكان. (أما المبحث الاول) - فربما يقال إنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى ان يكون المكلف عالما بالمخالفة حين العمل، لان القبيح هو عصيان المولى، ولا يتحقق العصيان إلا مع العلم بالمخالفة حين العمل. والمقام ليس كذلك، إذ لا علم له بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من الاطراف، لاحتمال ان يكون التكليف في الطرف الآخر، غاية الامر أنه بعد ارتكاب جميع الاطراف يحصل له العلم بالمخالفة، وتحصيل العلم بالمخالفة ليس حراما، ولذا

لو ارتكب المكلف ما هو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكا بأصالة البراءة، لا مانع له بعد ذلك من تحصيل العلم بحرمة ما فعله بالسؤال من المعصوم عليه السلام، أو بالجفر والرمل وغير ذلك. هذا غاية ما قيل في وجه جواز المخالفة القطعية. ولكنه بمعزل عن التحقيق، إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة الا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى. وأما تمييز متعلق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التكليف الى العبد من حيث الكبرى بمعنى علمه بحرمة شرب الخمر مثلا ومن حيث الصغرى بمعنى عامه يتحقق الخمر خارجا، فقد تم البيان ولا يكون العقاب على المخالفة حينئذ عقابا بلا بيان، وتردد الخمر بين مائعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفة. والشاهد هو الوجدان ومراجعة العقلاء، فانا لا نرى فرقا في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه اجمالا بين عدة اشخاص فقتلهم جميعا. وبالجملة المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، وأما تمييز المكلف به، فلا دخل له في الحكم المذكور اصلا. ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفة بارتكاب جميع الاطراف دفعة، كما إذا نظر الى امرأتين يعلم بحرمة النظر الى إحداهما مع ان متعلق التكليف غير مميز. (أما المبحث الثاني) - فذهب صاحب الكفاية (ره) الى امكان جعل الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي، بدعوى أن الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، بل ادعى وقوعه كما في الشبهة غير المحصورة، وذكر انه لا مضادة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لو كانت بينهما مضادة لما امكن جعل الحكم الظاهري

في الشبهات غير المحصورة بل في الشبهة البدوية، لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين. ومن الواضح

[٧١]

استحالة احتمال الجمع بين الضدين كالقطع به، إذ الجمع بينهما محال، والمحال مقطوع بعدم دائما. فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي في المقام، ضرورة عدم الفرق بين الموارد في المضادة بين التكليف الالزامي الواقعي وجعل الترخيص. هذا ملخص كلامه في المقام. وما ذكرناه هنا مبني على ما ذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري؛ من أن الحكم الواقعي ليس فعليا من جميع الجهات مع عدم العلم به، فلا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري، لعدم كونهما في مرتبة واحدة. وعلى هذا الاساس التزم في المقام بإمكان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي من الوجوب أو الحرمة، إذ عليه لا منافاة بين الحكم المعلوم بالاحتمال وبين الترخيص، لعدم كون المعلوم بالاحتمال فعليا من جميع الجهات، لعدم انكشافه تمام الانكشاف. ولكن البناء المذكور مما لا اساس له، لان العلم لا دخل له في فعلية الحكم، وإنما هو شرط لتنجزه وقد ذكرنا غير مرة أنه ليس للحكم إلا مرتبتان: إحداها مرتبة الجعل والاخرى مرتبة الفعلية. والاولى عبارة عن إنشاء الحكم للموضوع المقدر وجوده على نحو القضية الحقيقية، كما في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) والثانية عبارة عن فعلية الحكم بتحقيق موضوعه خارجا، كما إذا صار المكلف مستطعيا، بلا دخل للعلم به اصلا، غاية الأمر ان العلم دخيل في تنجز التكليف، فلا يصح العقاب على المخالفة إلا مع العلم بالتكليف. وبالجملة فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه لما دل عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل مضافا الى ما تقدم من عدم إمكان اخذ العلم بالحكم في موضوعه فتحصل ان ما ذكره صاحب الكفاية (ره) لا يفيد في الجمع بين الحكم

[٧٢]

الواقعي والظاهري، ولا في إثبات امكان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي، لكونه مبني على كون العلم دخيلا في فعلية الحكم، وقد ظهر بما ذكرناه عدم دخله في فعلية الحكم اصلا. والصحيح عدم امكان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي، ولا يقاس المقام بجعل الحكم الظاهري في الشبهة البدوية. وتحقيق ذلك يقتضى التكلم في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بمقدار يتضح به عدم صحة قياس المقام به. وتفصيله موكول الى محله. فنقول: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار اي اعتبار شئ في ذمة المكلف من الفعل أو الترك. ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالالفاظ، بأن يقول المولى افعل كذا ولا تفعل كذا، كما هو ظاهر، إنما التنافي بينها في موردين: (الاول) - في المبدأ (الثاني) في المنتهى. والمراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة، كما عليه الامامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة، كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد. والمراد من المنتهى مقام الامتثال. أما التنافي من حيث المبدأ، فلانه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلا اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدين، ولا إشكال في استحالته، وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص أو اجتماع الحرمة والترخيص، فانه يلزم وجود

المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شئ واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين المحال. أما التنافي بين الأحكام من حيث المنتهى وهو مقام الامتثال، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال.

[٧٣]

إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية اصلا، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى. أما من ناحية المبدأ فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الحكم لا في متعلقه، كما في الحكم الواقعي، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصا لمجرد التسهيل على المكلف، أو إلزاميا لغرض آخر من الاغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شئ واحد. وأما من ناحية المنتهى، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري. وإذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع. وبعبارة اخرى حكم العقل بلزوم الامتثال انما هو بعد وصول الحكم الى المكلف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري. ووصول كلا الحكمين الى المكلف في عرض واحد محال. لكون الحكم الظاهري دائما في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال ابدا. هذا بخلاف الحكم الظاهري المجموع في اطراف العلم الاجمالي، فان التنافي - بينه وبين الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال - واضح، لما تقدم من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي والاجمالي، فان كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي المعلوم بالاجمالي علي ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال، فكيف يقاس المقام بالشبهة البدوية. نعم يرد النقص بالشبهة غير المحصورة لوصول

[٧٤]

الحكم الواقعي فيها ايضا بالعلم الاجمالي. ومجرد قلة الاطراف وكثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال. واما نحن ففي فسحة من هذا النقص، لانا نقول بعدم الفرق بين قلة الاطراف وكثرتها في حكم العقل بلزوم الامتثال، فكما لا نلتزم بجريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مع قلنها، كذا لا نقول يجريانه مع كثرتها، نعم لو كانت الشبهة مما لا يمكن احراز الامتثال فيها اصلا - لعدم قدرة المكلف على الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية، أو على ترك جميع الاطراف في الشبهة التحريمية، أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف - لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزا، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازما، لعدم التمكن منه، أو لكونه ضرا أو حرجا، ومع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي، بلا فرق بين قلتها وكثرتها ايضا. فإذا قلنا ان الشبهة غير المحصورة لا يكون العلم الاجمالي منجزا فيها، كان مرادنا هو هذا المعنى، ولا مناقشة في الاصطلاح، وكم فرق بينها وبين الشبهة المحصورة، بمعنى كون الحكم الواقعي في اطراف امكن

امتثاله بلا لزم حرج أو ضرر، فإنه يحكم العقل حينئذ بلزوم امتثاله كما عرفت. ومعه لا يمكن جعل الحكم الظاهري فيها كما تقدم. فتحصل أن جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي غير ممكن بحسب مقام الثبوت، فلا تصل النوبة إلى البحث عن مقام الأثبات وشمول أدلة الأصول لأطراف العلم الاجمالي وعدمه، إذ بعد حكم العقل باستحالة جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي لو فرض شمول الأدلة لها، لا بد من رفع اليد عن ظاهرها، لاجل قرينة قطعية عقلية. ثم إننا لو تنزلنا عن ذلك، وقلنا بإمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، يقع الكلام في المبحث الثالث وشمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم

[٧٥]

الاجمالي وعدمه. وقد منع شيخنا الأعظم الانصاري (ره) عن ذلك، بدعوى المناقضة بين صدر الروايات وذيلها، لأن مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (ع): (كل شئ هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام) هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، وثبوت الحكم الظاهري، إذ كل واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، ومقتضى إطلاق العلم في ذيله الذي جعل غاية للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل وعدم ثبوت الحكم الظاهري، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل، لأن الموجبة الكلية يناقضها السلب الجزئي، فلا بد من رفع اليد عن أحد الاطلاقين. وحيث أنه لا مرجع لاحدهما على الآخر، فلا محالة تكون الروايات مجتمعة من هذه الجهة. ثم استشكل على نفسه بأن كلمة (بعينه) المذكورة في بعض الروايات تشهد بأن المراد من العلم في ذيل هذه الروايات هو خصوص العلم التفصيلي، لا الأعم منه ومن العلم الاجمالي. وأجاب عنه بأنه يمكن أن يكون ذكر هذه الكلمة لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم ليكون مفادها العلم التفصيلي. هذا ملخص كلامه (ره) وفيه (أولاً) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في بحث الاستصحاب: من أنه علي تقدير تسليم اجمال هذه الروايات المذيلة بذكر الغاية لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، كقوله (ع) (رفع ما لا يعلمون) وقوله (ع): (الناس في سعة ما لا يعلمون) وإجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري إلى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور. و (ثانياً) - أن العلم المأخوذ في الغاية في هذه الاخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك، وكذا الحال في مثل قوله (ع): (ولكن انقضه بيقين آخر) فإن الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك ليكون نقضاً له، وكذا الحال في أدلة البراءة من قوله (ع): (حتى تعلم أو تعرف أنه حرام) ومن

[٧٦]

الواضح أن العلم الاجمالي لا يكون رافعاً للشك في كل واحد من الأطراف، لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، فإنه تعلق بعنوان جامع بينهما، وهو عنوان احدهما. وعليه فالغاية لا تشمل العلم الاجمالي فيكون إطلاق الصدر محكماً. و (ثالثاً) - أن ما افاده - من أن كلمة (بعينه) لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم - لو سلم في رواية مسعدة بن صدقة من قوله (كل شئ هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) لا يتم في رواية عبد الله بن سنان من قوله (ع): (كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) فإن مفاده معرفة الحرام بعينه، ومعرفة الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تمييزه عن غيره، ولا سيما مع ذكر كلمة (منه) وظهور معرفة الحرام من الشئ بعينه في تمييز الحرام عن غيره غير قابل للإنكار، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التفصيلي. بخلاف الجملة الأولى، فإن مفادها معرفة

انه حرام بعينه، أي معرفة الحرمة، فيمكن ان تكون كلمة (بعينه) تأكيداً للمعرفة. ولا يخفى الفرق بحسب المفهوم العرفي بين معرفة ان الشيء حرام بعينه، ومعرفة الحرام من الشيء بعينه. و (رابعا) - أن لازم ما ذكره من قصور الأدلة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي، ولو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً، لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، أو لكون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، مع انه (ره) لا يلتزم بذلك قطعاً. وأما على ما ذكرناه من أن المانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ثبوتى من جهة تنجيز العلم الاجمالي التكليف الواقعي، ولزوم اجتماع الضدين في مقام الامتثال، فلا محذور في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي في فرض خروج بعضها عن محل الابتلاء أو كون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، إذ العلم الاجمالي حينئذ لا يكون منجزاً ولا يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الواقعي، لعدم القدرة عليه، أو لاستلزامه

[٧٧]

الخرج أو الضرر، فلا يلزم اجتماع الضدين في مقام الامتثال، فلا مانع من جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي. فتحصل ان الوجه في عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي هو المانع الثبوتى على ما ذكرناه، لا قصور الادلة في مقام الاثبات. هذا تمام كلامنا في المقام الاول والبحث عن ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي. و (أما المقام الثاني) - وهو البحث عن سقوط التكليف بالعلم الاجمالي بعد ثبوته. فتحقيق القول فيه يقتضي التكلم في جهتين: (الجهة الاولى) - في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي وعدمها، مع عدم تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي. ولا ينبغي الشك في كفاية حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط في هذا الحال، وان استلزم التكرار، بلا فرق بين التوصليات والتعدييات، وبلا فرق بين موارد تنجز الواقع، كما في اطراف العلم الاجمالي وبين موارد عدم تنجزه، كما في الشبهة البدوية الحكمية أو الموضوعية بلا فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، إذ المفروض عدم تمكن الوصول الى الواقع ولو بعد الفحص، فان الامتثال الاجمالي في جميع هذه الصور هو غاية ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال امر المولى، وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف. (الجهة الثانية) - في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، ويقع الكلام (تارة) في التوصليات و (اخرى) في التعدييات. أما التوصليات فلا شك ايضاً في كفاية الامتثال الاجمالي فيها، لان الغرض فيها مجرد حصول المأمور به في الخارج كيفهما اتفق، وباتيان جميع المحتملات بتحقيق المأمور به لا محالة، فإذا علم احد بأنه مديون بدرهم إما لزيد أو لعمرو واعطى درهما لزيد ودرهما لعمرو، حصل له العلم بالفراغ. ويلحق بالتوصليات الوضعيات: كالطهارة والنجاسة، فلو غسل المنتجس

[٧٨]

بماتنين طاهرين يعلم اجمالاً يكون احدهما ماء مطلقاً و الآخر مضافاً طهر بلا اشكال وكذا العقود والايقاعات، فان احتاط المكلف وجمع بين انشاءات متعددة، يعلم اجمالاً بصحة احدها، يكفي في حصول المنشأ لا محالة، وان لم يتميز عنده السبب المؤثر. هذا ولكن استشكل شيخنا الانصاري (ره) في الاحتياط في العقود والايقاعات باستلزامه الاخلال بالجزم المعتبر في الانشاء، إذ التردد ينافي الجزم، ولذا لا يصح التعليق في الانشائيات اجماعاً. وهذا الاشكال مما لا يرجع الى محصل، لما ذكرناه في محله من ان المراد بالجزم المعتبر في الانشاء هو الجزم بالاعتبار النفساني من قبل المنشئ،

بأن يكون جازما على الاعتبار من قبل نفسه لا مترددا فيه. والتعليق في الانشاء يوجب التردد من قبل نفس المنشئ في اعتباره النفساني فإذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلا، لم يتحقق الاعتبار منه، إذ علقه على امر لا يدري حصوله، فهو لا يدري انه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا. وهذا هو التردد المنافي لقصد الانشاء إجماعا. وأما التردد في ان السبب الممضى شرعا هو هذا أو ذاك - كما في موارد الاحتياط في العقود والايقاعات - فلا إشكال فيه، إذ لا تردد في الانشاء الصادر من المنشئ بل هو جازم به، غاية الامر كونه مترددا في ان السبب الممضى شرعا هذا أو ذاك، فيجمع بينهما. وبالجملة التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الانشاء، بل العلم بعدم امضاء الشارع لا ينافي الانشاء، إذ الانشاء اعتبار من قبل نفس المنشئ ولا يربط له بامضاء الشارع، فلو وقع الوالد معاملة ربوية مع ولده مع العلم بعدم امضاء الشارع حين الانشاء، ثم انكشف امضاء الشارع، يحكم بصحة المعاملة المذكورة وكذا يحكم بصحة معاملة الكفار على تقدير اجتماع الشرائط، مع انهم لا يلتزمون بالشرع وامضاء الشارع اصلا، فإذا كان الانشاء مما لا ينافيه الجزم بعدم امضاء

[٧٩]

الشارع، فكيف بنا فيه التردد في امضاء الشارع ؟ فالتحقيق ان الاحتياط في العقود والايقاعات مما لا ينبغي الاشكال فيه. وأما التعدييات فمع عدم تنجز الواقع، كما في الشبهة البدوية الحكمية بعد الفحص، والشبهة الموضوعية مطلقا، فلا أشكال في الاحتياط فيها أيضا، بل يمكن ان يقال: إن هذا الامتثال الاجمالي مع ترخيص المولى بتركه ارقى من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجزا. وأما مع تنجز الواقع عليه، كما في موارد العلم الاجمالي، بل في الشبهة البدوية الحكمية قبل الفحص، فالاحتياط فيه (تارة) يستلزم التكرار، و (اخرى) لا يستلزمه. وعلى التقديرين إما أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال أو المشكوك فيه استقلاليا، أو يكون ضميا. وما لا يستلزم التكرار إما أن يكون اصل الطلب فيه معلوما في الجملة وإنما الشك في الخصوصية من الوجوب والاستحباب، وإما أن لا يكون كذلك، لاحتمال الاباحة. فهنا مسائل: (المسألة الاولى) - فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار، مع كون التكليف استقلاليا، وكان اصل الطلب معلوما في الجملة، كما إذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه. والظاهر انه لا مانع من الاحتياط فيه والاتيان بما يحتمل الوجوب بداعي الامر المحرز وجوده على الاجمال، ولا يكون هناك ما يوجب المنع عن الاحتياط إلا توهم اعتبار قصد الوجه والتمييز، وهو مدفوع بالاطلاق إن كان لدليل العبادة إطلاق لفظي، وإلا فالمرجع هي البراءة، هذا على القول بأن اعتبار قصد القرية وما يرجع إليه من قصد الوجه والتمييز شرعي، ويمكن أخذه في متعلق الامر، كما هو الصحيح على ما تقدم بيانه في بحث التعدي والتوصلي. وأما على القول بأن اعتباره عقلي لعدم امكان اخذه في متعلق الامر شرعا، كما اختاره صاحب الكفاية (ره) فمجرد عدم التنبيه من الشارع على اعتباره يكشف

[٨٠]

عن عدم اعتباره، إذ على تقدير اعتباره كان على الشارع التنبيه عليه ولو بعنوان الاخير بالجملة الاسمية، لكونه مما يغفل عنه نوع المكلفين. واستدل القائل بالاعتبار بوجهين (الوجه الاول) الاجماع المدعى في كلمات المتكلمين. و فيه انه اجماع منقول لا يصح الاعتماد عليه، مضافا الى عدم كونه اجماعا تعدييا كاشفا عن رأي

المعصوم عليه السلام لاحتمال ان يكون الوجه في اعتباره عند المجمعين هو الوجه الثاني، وهو أن حسن الافعال وقيحها إنما يكون بالعناوين القصدية، بمعنى انه ان كان الفعل حسنا بعنوان خاص يعتبر في حسنه الاتيان به، مع قصد هذا العنوان، وإلا فلا يتصف بالحسن، فان ضرب اليتيم إنما كان حسنا إذا قصد به التأديب، وإلا فلا يكون حسنا وإن ترتب عليه التأديب خارجا. ففي المقام يحتمل ان يكون حسن الفعل منوطا بعنوان خاص لا يعرفه المكلف ولا يميزه، فلا بد من الاتيان به مع اشارة الجمالية الى ذلك العنوان، بأن يأتي به بعنوان الوجوب أو الندب، فانه عنوان إجمالي لكل ما له دخل في حسن الفعل، فلا بد من التمييز وقصد الوجه. وفيه (اولا) - أن اعتبار قصد عنوان خاص غير محتمل، إذ الواجب يحكم العقل هو امتثال امر المولى باتيان ما تعلق به الامر، وكل ما توهم دخله في المأمور به يدفع بالاصل اللفظي أو الاصل العملي، أو بعدم التنبيه على ما تقدمت الاشارة إليه. و (ثانيا) - انه لا تنحصر الاشارة الاحتمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه بل يمكن الاشارة إليه بقصد الامر، فانه محرز على الفرض وإن لم يعلم الخصوصية فلا وجه لاعتبار الوجه والتمييز في الأمور به. (المسألة الثانية) - هي المسألة الاولى مع كون التكليف المحتمل ضمنيا، كما إذا شك في ان السورة مثلا جزء واجب للصلاة أو مستحب، ولا مانع من الاحتياط فيها، بان يؤتي بها بداعي الامر، وإن لم تعلم خصوصيته من الوجوب

[٨١]

أو الاستحباب، بل الاحتياط في هذه المسألة اولى بالجواز من الاحتياط في المسألة الاولى، إذ ما توهم كونه مانعا عن الاحتياط من اعتبار قصد الوجه على تقدير تماميته مختص بالواجبات الاستقلالية، ولا يجري في الواجبات الضمنية، إذ مدركه امر ان على ما عرفت: (احدهما) - الاجماع المنقول وهو غير متحقق في الواجبات الضمنية، لان المشهور عدم اعتباره فيها. (ثانيهما) - احتمال دخل عنوان خاص في حسن المأمور به. وهذا ايضا غير جار في الاجزاء، إذ ليس لكل جزء حسن مستقل ليحتمل دخل عنوان خاص فيه، فلا حاجة الى قصد الوجه في كل جزء جزء، بل يكفي قصد الوجه في مجموع العمل. (المسألة الثالثة) - هي المسألة الاولى مع عدم كون التكليف معلوما اصلا بان يكون الامر دائرا بين الوجوب والاباحة. وربما يمنع من الاحتياط فيها لوجهين: (الوجه الاول) - ما تقدم في المسألة الاولى من اعتبار قصد الوجه المانع من الاحتياط، ولا يجري هنا ما ذكرناه في المسألة الاولى من امكان الاشارة الى عنوان له دخل في حسن العمل بقصد الامر، لعدم احراز الامر في المقام، بخلاف المسألة الاولى، الا انه يكفي في الجواب عنه ما ذكرناه اولا من ان قصد عنوان خاص وقصد الوجه مما لا دليل على اعتباره، واحتماله مدفوع بالاصل اللفظي أو الاصل العملي أو بعدم التنبيه عليه على ما تقدم بيانه. (الوجه الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان العقل يحكم بأنه يعتبر في تحقق الاطاعة ان يكون العبد منيعا نحو العمل من بعث المولى لا عن احتمال بعثه، فالامثال الاحتمالي يكون في طول الامتثال اليقيني يحكم العقل، فلا مجال للاحتياط مع التمكن من العلم بالواقع تفصيلا على ما هو المفروض. وعلى تقدير عدم استقلال العقل بذلك لا أقل من الشك في اعتباره، لعدم استقلاله بعدمه، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال، لأن الشك متعلق بمرحلة الامتثال وسقوط

[٨٢]

التكليف، فكان موردا للاشتغال لا البراءة. وفيه ان الاطاعة ليست إلا عبارة عن الاتيان بما امر به المولى بجميع قيوده مضافا الي المولى وقد ذكرنا مرارا ان حكم العقل عبارة عن ادراكه، فهو يدرك حسن الاطاعة، وانها موجبة لاستحقاق الثواب، وتركها موجب لاستحقاق العقاب وليس له ان يحكم باعتبار شئ في متعلق امر المولى، مع عدم كونه مأخوذا فيه شرعا، إذ العقل ليس مشرعا يزيد شيئا في المأمور به أو ينقص منه، فلنا جزم بأنه لا يعتبر في الطاعة إلا الاتيان بما امر به المولى بجميع قيوده مضافا إليه. وأما كون الانبعاث من بعث المولى لا عن احتماله فغير معتبر فيها جزما. ومع التنزل والشك كان المرجح هو البراءة لا الاشتغال، على ما هو الصحيح في دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطين. هذا على القول بكون قصد القرية وما يرجع إليه معتبرا شرعا واختاره المحقق النائيني (ره). وأما على القول بكونه عقليا، كما هو المختار لصاحب الكفاية (ره) فالشك في اعتبار شئ يرجع الى قصد القرية، وإن لم يكن مجرى للبراءة، إلا انه يستكشف عدم اعتباره من عدم البيان، لكونه مما يغفل عنه نوع المكلفين. فعلى تقدير الاعتبار كان على المولى البيان والتنبيه عليه، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره لا محالة. فتحصل ان الصحيح في هذه المسألة ايضا كفاية الامتثال الاحمالي والاتيان بما يحتمل وجوبه رجاء، كما هو المشهور. ومما ذكرنا ظهر الحال في موارد احتمال تكليف ضمني، وانه لا مانع من الاحتياط والاتيان بما يحتمل كونه جزء للمأمور به رجاء سواء علم رجحانه اجمالا كما تقدم أو لم يعلم كما هو الآن محل الكلام. نعم لا بد من عدم احتمال المانع، إذا لو دار الامر بين كون شئ شرطاً للمأمور به أو مانعا عنه، كان الاحتياط فيه مستلزما للتكرار، وخرج عن الفرض، كما ان محل كلامنا في التكليف

[٨٢]

الاستقلالي إنما هو فيما إذا لم يحتمل الحرمة، إذ مع احتمال الحرمة لا يمكن الاحتياط وخرج عن الفرض. هذا كله فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار. وأما إذا كان مستلزما له كما في دوران الامر بين القصر والتمام، فربما يستشكل في جواز الاحتياط فيه وعمدة ما ذكروا في وجه الاشكال امران: (الاول) - أن التكرار لعب بأمر المولى، فلا يصدق عليه الامتثال. وأجاب عنه في الكفاية (اولا) - بأنه يمكن ان يكون التكرار ناشئا من غرض عقلائي، فلا يكون لعبا وعبثا وهذا الجواب غير واف بدفع الاشكال لأن اللعب ان سرى الى نفس الامثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القرية، ولا يجدي في صحتها مطلق اشتغالها على غرض عقلائي، بل لا بد من صدورها عن قصد التقرب، واللعب لا يوجب التقرب، فلا يصح التقرب به. و (ثانيا) - بأن اللعب علي تقدير تسليمه إنما هو في كيفية الامتثال، أي في كيفية إحراز الامتثال لا في نفس الامتثال. (وبعبارة اخرى) واضحة: ان الاتيان بما ليس بمأمور به وإن كان لعبا، إلا أن الاتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعبا، ومن الظاهر ان ضم اللعب إليه لا يوجب كونه لعبا. وهذا هو الجواب الصحيح. (الثاني) - ما تقدم ذكره من المحقق النائيني (ره) من ان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، لأن الطاعة يعتبر فيها كون الانبعاث من بعث المولى بحكم العقل علي ما تقدم بيانه. وفيه (اولا) - ما تقدم من ان العقل ليس بمشرع، ولا يحكم إلا بلزوم الطاعة، ولا يعتبر في صدق الطاعة إلا الاتيان بما امر به المولى مضافا إليه، فكون الانبعاث من بعث المولى مما نجزم بعدم اعتباره، ومع فرض الشك في اعتباره يرجع الى البراءة علي ما تقدم بيانه، و (ثانيا) - ان

هذه الكبرى على تقدير تسليمها لا تنطبق علي المقام، إذ التكليف معلوم على الفرض، فيكون الانبعاث نحو كل من العاملين عن البعث اليقيني لا الاحتمالي، غاية الامر انه لا تمييز حال الاتيان، وهو اجنبي عن كون الانبعاث عن احتمال التكليف. وبالجملة الامتثال في المقام يقيني لا احتمالي، غاية الامر كونه اجماليا لا تفصيليا، وكم فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال الاحتمالي ؟ نعم هذه الكبرى على تقدير تسليمها تفيد في الحكم بعدم جواز الاحتياط في المسألة السابقة، وهي ما إذا لم يكن اصل التكليف محرزا، بل كان مجرد الاحتمال، بخلاف المقام. نعم لو كان المكلف قاصدا للاتيان ببعض الاحتمالات فقط، كان انبعاثه عن احتمال التكليف، فعلى تقدير تمامية الكبرى المذكورة، كان العمل فاسدا ولو مع مصادفة الواقع. وأما على ما ذكرناه من عدم تماميتها، فلا اشكال فيه على تقدير المصادفة. نعم هو مستحق للعقاب من جهة التجري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المعلوم مع تمكنه من الامتثال اليقيني. هذا كله في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي. وأما إذا لم يتمكن منه ودار الأمر بين الاحتياط والامتثال التفصيلي الظني، فان كان الظن مما قام على اعتباره دليل خاص المعبر عنه بالظن الخاص، فهو كالعلم التفصيلي، إذا الحجة المعتمدة علم بالتعبد وإن لم تكن علما بالوجدان. فان قلنا بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، كما هو الصحيح، نقول به مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني ايضا. وإن قلنا بعدم جوازه لكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، كما عليه المحقق النائيني (ره) في بعض الصور على ما تقدم بيانه، نقول بعدم جوازه مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني ايضا. وبالجملة الظن المعبر علم تعبدا، فيجري فيه جميع ما ذكرناه في العلم

الوجداني. ولا فرق بينهما إلا في انه مع العلم الوجداني بالواقع لم يبق مجال للاحتياط، إذ العلم الوجداني لا يجتمع مع احتمال الخلاف حتى يحتاط، بخلاف الظن المعبر، فانه لا ينافي احتمال الخلاف، ومعه لا مانع من الاحتياط بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد مما لم يلزمه الشارع بادرارك الواقع من ارقى مراتب العبودية والانقياد. نعم وقع الكلام بين الاعلام في جواز تقديم المحتمل على المظنون في صورة الاحتياط، فقد يقال بعدم جوازه واختاره المحقق النائيني (ره) جريا على مبناه من كون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني وذكر المحقق النائيني (ره) ان هذا - أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون - هو الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الأنصاري (ره) والسيد الشيرازي الكبير (قه) في دوران الأمر بين القصر والتمام لمن سافر الي أربعة فراسخ، ولم يرد الرجوع في يومه، فاختار الشيخ (ره) تقديم التمام على القصر عند الاحتياط، واختار السيد (ره) تقديم القصر على التمام، فهما بعد الاتفاق على الكبرى - وهي لزوم تقديم المظنون على المحتمل عند الاحتياط - اختلفا في الصغرى فاستظهر الشيخ (ره) من الأدلة وجوب التمام، فاختار تقديمه على القصر عند الاحتياط واستظهر السيد (ره) منها وجوب القصر فقال بتقديمه على التمام. هذا والصحيح عدم لزوم تقديم المظنون على المحتمل، ولو قلنا بأن الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، وإن العقل يحكم بأنه من التمكن لا بد من ان يكون الانبعاث عن البعث الجزمي، لا عن البعث الاحتمالي. وذلك لان الاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدية، سواء قدم على المحتمل أو اخر عنه، والاتيان بالمحتمل يكون بداعي احتمال البعث، بلا فرق بين التقديم والتأخير، فالكبرى الكلية

المذكورة في كلام المحقق النائيني (ره) على تقدير تسليمها لا تنطبق على المقام، ولا تفيد لزوم تقديم المظنون على المحتمل.

[٨٦]

هذا كله في جواز الاحتياط مع التمكن من الظن الخاص. وأما إذا لم يتمكن منه ودار الأمر بين الاحتياط والعمل بالظن الانسدادي المعبر عنه بالظن المطلق فهل يجوز الاكتفاء بالامتنال الاجمالي أو يتعين عليه الامتنال التفصيلي الظني؟ ولا يخفى ان هذا البحث إنما هو على تقدير عدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتنال بالعلم التفصيلي، أو التمكن من الامتنال بالظن الخاص، فعلى هذا التقدير يقع الكلام في أن الظن المطلق كالظن الخاص في عدم جواز الاحتياط مع التمكن منه أولاً؟ وأما على تقدير الالتزام بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتنال بالعلم التفصيلي أو بالظن الخاص، فلا يبقى مجال للبحث عن جواز الاحتياط مع التمكن من الامتنال بالظن المطلق، إذ الظن المطلق لا يكون ارفق من العلم الوجداني والظن الخاص يقينا. إذا عرفت ذلك فنقول ظاهر كلام الشيخ (ره) جواز الاحتياط والاكتفاء بالامتنال الاجمالي، حتى انه تعجب ممن يعمل بالطرق والامارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب الى تقديم الامتنال الظني على الاحتياط. والتحقيق في المقام هو التفصيل بين الكشف والحكومة، إذ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط وكونه غير مرضي عند الشارع، إما للاجماع أو لكونه منافيا لقصد الوجه المعبر في العبادات، فانه بعد الالتزام ببطلان الاحتياط وتامية سائر المقدمات يستكشف ان الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين احكامه، ثم العقل يعين تلك الحجة بالسبر والتقسيم في الظن، لكونه اقرب الى الواقع من الشك والوهم وعليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتنال بالظن المطلق، إذ قد اخذ في مقدمات الظن ببطلان الاحتياط على الفرض، وإلا لا يستكشف كون الظن حجة شرعية لاحتمال اكتفاء الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط. مع العلم الاجمالي بالواجبات والمحرّمات. هذا بخلاف

[٨٧]

القول بالحكومة، فانه مبني على عدم وجوب الاحتياط إما لعدم التمكن منه، أو لاستلزامه الحرج، فانه عليه لا يستكشف كون الظن حجة شرعية، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات وعليه فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتنال الاجمالي، مع التمكن من الامتنال بالظن المطلق. وبالجملة الاختلاف في كون نتيجة الانسداد هو الكشف أو الحكومة إنما ينشأ من الاختلاف في كيفية ترتيب المقدمات، فان اخذ في مقدمات دليل الانسداد عدم جوار الاحتياط، كانت النتيجة بضميمة سائر المقدمات هو الكشف، وعليه فلا مجال للامتثال الاجمالي مع فرض التمكن بالظن المطلق. وإن جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط كانت النتيجة هي الحكومة، وعليه فلا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتنال الظني بالظن المطلق. فتحصل ان تعجب الشيخ (ره) وقع في محله على الحكومة دون الكشف، هذا تمام كلامنا في بحث القطع.

[٨٨]

(الكلام في الظن) وتحقيق القول فيه يستدعي التكلم في جهات: -
(الجهة الاولى) - لا ينبغي الشك في ان الظن ليس كالقطع في كون
الحجة من لوازمه ومقتضياته، لا بنحو العلية التامة بأن لا تكون قابلة
للمنع عن العمل به، ولا بنحو الاقتضاء بأن تكون قابلة للمنع، إذ ليس
فيه انكشاف الواقع كما في القطع، لوجود احتمال الخلاف. ومجرد
الرجحان الموجود فيه لا يقتضي الحجة، فهو بنفسه غير حجة لا
يجوز العمل به عقلا. بلا حاجة إلى تعلق المنع الشرعي عن العمل
به، فتكون الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن إرشادا الى حكم
العقل لا نهيا مولويا عن العمل به. نعم حجته تحتاج الى الجعل
الشرعي، لعدم كونه حجة في نفسه كالقطع، بل حجته منحصرة
بتعلق الجعل الشرعي بها، غاية الأمر أن الكاشف عن حجيتها
الشرعية قد يكون دليلا لفظيا كظواهر الآيات، وقد يكون لبيبا
كالاجماع، وقد يكون العقل ببركة مقدمات الانسداد، فان العقل يدرك
- بعد تمامية تلك المقدمات - أن الشارع جعل الظن حجة، لا ان
العقل يحكم بحجة الظن بعد تمامية المقدمات، لما ذكرناه مرارا من
أن حكم العقل عبارة عن ادراكه، وليس له حكم سوى الادراك، لعدم
كونه مشرعا ليحكم بشئ. وبما ذكرناه ظهر فساد ما في الكفاية
من أن ثبوت مقدمات وطروحات موجبة لاقتضاءها الحجة عقلا، إذ
على تقدير الكشف كان العقل كاشفا عن حجته الشرعية لا حاكما
بحجته. وأما على تقدير الحكومة فلا يحكم العقل بحجة الظن اصلا.
وإنما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات
ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات. فتحصل ان حجة الظن
منحصرة بالجعل الشرعي. واما مع عدم تعلق

[٨٩]

الجعل بها، فلا يكون الظن بنفسه حجة، بلا فرق في ذلك بين الثبوت
والسقوط فكما لا حجة للظن في ثبوت التكليف وتجري معه البراءة،
كذلك لا حجة له في سقوط التكليف بعد ثبوته، وتجري معه قاعدة
الاشتغال. هذا ونسب صاحب الكفاية (ره) الى بعض المحققين
القول بكفاية الظن في سقوط التكليف، ثم وجهه بقوله: ولعله لاجل
عدم لزوم دفع الضرر المحتمل اقول: كيف يمكن الالتزام بكفاية الظن
في سقوط التكليف مع عدم كونه حجة من قبل المولى ؟ وكيف
يكون العبد معذورا في ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير
مخالفة ظنه للواقع ؟ ولم يلتزم بها احد من العلماء فيما نعلم، بل
لانظن ان يلتزم بها عالم. وأما ما ذكره صاحب الكفاية من التوجيه
فهو اجنبي عن المقام، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل
وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الاخروي، فانه لم
يخالف احد في لزوم دفع الضرر المحتمل الاخروي مع تنجز التكليف.
الا ترى انه ليس في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي وفي
الشبهة الحكمية قبل الفحص الا احتمال الضرر، ومع ذلك أوجبوا
الاحتياط في الاول والفحص في الثاني. وليس ذلك إلا لوجوب دفع
الضرر المحتمل. هذا مضافا الى ان الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر
المحتمل - ولو كان اخرويا - يستلزم الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي
ايضا، وهو واضح الفساد بل ضروري البطلان. فتحصل ان الظن ليس
حجة في نفسه، بلا فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط. وان
حجته منحصرة بالجعل الشرعي. (الجهة الثانية) - في إمكان التعبد
بالظن. وليعلم أنه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال، كما
هو المراد في قولهم (كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما
لم يذك عنه ساطع البرهان) لوضوح أن الاحتمال أمر تكويني غير
قابل

[٩٠]

للنزاع، كما أنه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح ان التعبد بالظن ليس مما يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوره، كاجتماع الضدين، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية بمعنى انه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقا كاجتماع الضدين أو المثلين أو بالنسبة الى الحكيم كتحليل الحرام وتحريم الحلال أم لا ؟ إذا عرفت ذلك فاعلم ان شيخنا الانصاري (ره) اختار إمكان التعبد بالظن بدعوى ان بناء العقلاء على الحكم بالامكان ما لم تثبت الاستحالة. واستشكل عليه صاحب الكفاية (ره) بوجهه: (أحدها) - انه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه. (ثانيها) - انه على تقدير تسليم ذلك نمنع حجية بنائهم شرعا، لعدم قيام دليل قطعي عليها والظن بها لو كان موجودا لا يفيد، إذ الكلام فعلا في إمكان العمل بالظن، فلا يمكن إثباته بنفس الظن (ثالثها) - انه على تقدير تسليم ذلك ايضا لا فائدة في هذا البحث اصلا، إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا نحتاج الى البحث عن الامكان، لان الوقوع اخص من الامكان، فثبوت الوقوع كاف في ثبوت الامكان ايضا. إذ المحال ليس بواقع بالضرورة، ومع عدم الدليل على الوقوع لا فائدة في البحث عن الامكان إذ البحث اصولي لا بد فيه من ترتب ثمرة عليه، وليس البحث بحثا فلسفيا يبحث فيه عن الامكان والاستحالة بلا لحاظ ترتب ثمرة عليه (انتهى ملخصا). وزاد المحقق النائيني (ره) إشكالا رابعا، وهو ان بناء العقلاء على الامكان - عند الشك فيه على تقدير التسليم - إنما هو في الامكان التكويني دون الامكان التشريعي الذي هو محل الكلام. هذا والانصاف تاممية ما ذكره الشيخ (ره). ولا يرد عليه شئ من هذه الاشكالات، وذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية (ره) مبني على أن يكون

[٩١]

مراد الشيخ (ره) هو البناء على الامكان مطلقا، ولكن الظاهر ان مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع، كما إذا دل ظاهر كلام المولى على حجية الظن، ولا اقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ (ره) وحينئذ تترتب الثمرة على البحث عن الامكان والاستحالة، إذ على تقدير ثبوت الامكان لا بد من الاخذ بظاهر كلام المولى والعمل بالظن. وعلى تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور، للقريظة القطعية العقلية، ولا ينبغي الشك في ان بناء العقلاء في مثل ذلك على الامكان والعمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحالة فلو امر المولى عبده بشئ وشك العبد في إمكان وجوبه واستحالته، لاحتمال ان يكون ذا مفسدة، واستحال ان يأمر المولى العالم بالحكيم بما فيه المفسدة، فاحتمل ان لا يكون ظاهر الكلام مراده، ويكون امره للامتحان أو غيره مما ليس فيه طلب جدي، فهل يشك احد في بناء العقلاء على الاخذ بظاهر كلام المولى وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة، وهل يشك احد في امضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء. فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من الوجوه الثلاثة. واما ما ذكره المحقق النائيني (ره) ففيه ان الامكان والاستحالة من الامور الواقعية التي يدركها العقل، وليس للامكان قسمان تكويني وتشريعي، بل الامكان دائما تكويني، غاية الامر ان متعلقه قد يكون من الامور التكوينية كما إذا قيل ان نزول المطر في يوم كذا ممكن، وقد يكون من الامور التشريعية كما إذا قيل ان الحكم الكذائي ممكن أو التعبد بالظن ممكن. فتحصل ان ما ذكره الشيخ (ره) متين ولا يرد عليه شئ من الاشكالات المذكورة. ثم ان الفائل بالاستحالة استند الى وجهين: (احدهما) - راجع الى الملاك و (الأخر) - الى التكليف، اما ما يرجع الى الملاك فهو ان الامارة ربما تقوم

على وجوب ما هو مباح واقعا، أو على حرمة ما هو مباح كذلك. ولازم حجية الأمانة هو الالتزام بشئ من الفعل أو الترك، من دون ان تكون فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة، مع ان نقول بتبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وهذا هو المراد من تحريم الحلال في قولهم، وربما تقوم على اياحة شئ والترخيص فيه مع ان حكمه الواقعي هو الالتزام بالفعل أو الترك، فيلزم من حجية الامارة تفويت المصلحة الملزمة أو الالقاء في المفسدة الملزمة. وهذا هو المراد من تحليل الحرام في قولهم وكل ذلك صدوره محال عن الحكيم تعالى واما ما يرجع الى التكليف، فهو ان الأمانة التي يتعبد بها ان كانت موافقة للحكم الواقعي لزم من حجيتها اجتماع المثليين، وهما الحكم الواقعي المفروض وجوده والحكم الظاهري المجعول بمقتضى حجية الأمانة، وان كانت مخالفة له، لزم اجتماع الضدين، وكلاهما محال. هذا ملخص ما هو المنسوب الى ابن قبة بتوضيح من المتأخرين. والجواب اما عن اشكال الملاك فهو ان صور الاشكال من ناحية الملاك ثلاث: (الصورة الاولى) - ما إذا دلت الامارة على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة. (الصورة الثانية) - ما إذا دلت الامارة على اياحة ما هو واجب واقعا أو حرام كذلك. (الصورة الثالثة) - ما إذا دلت الامارة على وجوب ما هو حرام واقعا، أو على حرمة ما هو واجب واقعا. (اما الصورة الاولى) فليس فيها اشكال، إذ العقل لا يرى مانعا من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعا أو بتركه، تحفظا على غرضه المهم اي المصلحة الملزمة الموجودة في بعض الأفراد، فان الأحكام وان كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها علي ما هو المعروف من مذهب العدلية، إلا انه تكفي

المصلحة النوعية ولا تعتبر وجود المصلحة الشخصية دائما، إذ قد تكون المصلحة الملزمة في بعض الافراد، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحة عن غيره، تحفظا على تلك المصلحة الموجودة في البعض. وقد وقع نظير هذا الحكم في الشرع المقدس ويقع في العرف كثيرا، اما في الشرع فكتشريع العدة، فان المصلحة فيه - وهي حفظ الانساب وعدم اختلاط المياه - وان لم تكن مطردة في جميع موارد وجوبها، الا ان الشارع قد شرعها بنحو العموم، تحفظا على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد، فاكتمى في تشريع العدة بوجود المصلحة النوعية وليس دائرا مدار المصلحة الشخصية. واما في العرف فكتيرا ما يتفق ذلك، كما إذا علم المولى بأن احدا يريد قتله في يوم معين، فيأمر عبده بأن لا يأذن لاحد في الدخول عليه في ذلك اليوم، تحفظا على عدم دخول من يريد قتله، فان المصلحة وان كانت تقتضي المنع عن دخول البعض دون جميع الناس، الا انه لعدم معرفة العبد بذلك الشخص يأمره المولى بعدم الاذن في الدخول لاحد من الناس، تحفظا على تلك المصلحة الملزمة. فتحصل انه محذور في امر المولى بالعمل بالامارة الدالة على الوجوب أو الحرمة، تحفظا على فعل الواجب وترك الحرام، وان كان مؤدى الأمانة مباحا احيانا. و (اما الصورة الثانية) وهي ما إذا دلت الامارة على اياحة ما هو حرام واقعا، أو واجب كذلك، فمع انسداد باب العلم لا اشكال في جعل المولى حجية الأمانة أصلا، إذ على تقدير عدم كون الامارة حجة من قبل المولى كان المكلف مرخصا في الفعل والترك، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان، وكان له ايضا ان يحتاط بترك ما هو محتمل الحرمة، والاتيان بما هو محتمل الوجوب، فكذا الامر بعد حجية الأمانة، فان مفادها الترخيص على الفرض

فله ان يفعل وان يترك بمقتضى حجة الامارة، وله ان يحتاط، إذ حسن الاحتياط مما لا مجال لانكاره ولو مع قيام الامارة على الترخيص، فان موضوع الاحتياط هو احتمال التكليف، وهو موجود بالوجدان. وبالجملة بعد فرض عدم تمكن المكلف من الوصول الى الواقع يدور الأمر بين ان يتركه المولى وعقله المستقل في الترخيص، أو يجعل له طريقا يوصله الى الواقع غالبا. لا ينبغي الشك في ان الثاني هو المتعين، ومخالفة الامارة للواقع احيانا مما لا محذور فيه، بعد عدم تنجز الواقع على المكلف، وكونه مرخصا في الفعل والترك بمقتضى حكم العقل، فلا يستند فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة الى التعبد بالامارة. و (أما الصورة الثالثة) وهي ما إذا دلت الامارة على وجوب ما كان حراما في الواقع، أو على حرمة ما كان واجبا في الواقع، فالتعبد بالامارة فيها وإن كان مستلزما لتفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة في بعض الموارد، إلا انه لا قبح فيه لو يرى المولى العالم كونها غالبية المطابقة للواقع. وبعبارة اخرى الأمر دائر بين عدم جعل الامارة حجة فيختار المكلف ما يشاء من الفعل والترك والمفروض عدم إمكان الاحتياط، وبين جعل الامارة حجة فيفعل المكلف ما دلت الامارة على وجوبه، ويترك ما دلت على حرمة، ولو يرى المولى العالم بالحقائق ان تفويت الملاك الواقعي في الصورة الاولى اكثر من الصورة الثانية تعين عليه جعل عليه جعل الامارة حجة وإن استلزم العمل بها فوات الملاك الواقعي احيانا والطريقة العقلية ايضا كذلك كما نرى ان سيرة العقلاء جرت على الرجوع الى الأطباء مع ما يرون من الخطا الصادر منهم الموجب للهلاك احيانا، وليس الرجوع إليهم الا لغلبة مصادفة معالجتهم للواقع. هذا كله على تقدير انسداد باب العلم. واما مع الانفتاح، فان كان المراد

من العلم هو القطع - ولو كان مخالفا للواقع - فلا اشكال في التعبد بالامارة في هذا الفرض ايضا، بل التحقيق ان هذا الفرض داخل في صورة الانسداد موضوعا إذ المراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول الى الواقع، لا انسداد باب القطع ولو كان جهلا مركبا، إذ الجهل المركب كالجهل البسيط لا يؤثر في حسن التعبد بالامارة شيئا. واما إن كان المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع بأن يكون المراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول الى الواقع، فلا اشكال في التعبد بالامارة ايضا على القول بالسببية. وتوضيح ذلك ان السببية تتصور على اقسام ثلاثة: (الاول) - ما هو المنسوب الى الاشاعرة من أنه ليس في الواقع حكم، مع قطع النظر عن قيام الامارة، بل يكون قيامها سببا لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم علي طبق الامارة. وعلى القول بالسببية بهذا المعنى يرتفع الاشكال من أصله، إذ عليه لا يكون في الواقع حكم حتى يكون التعبد بالامارة موجبا لفواته على المكلف، ولكن السببية بهذا المعنى غير معقول في نفسه على ما ذكرناه في بحث الاجزاء، لاستلزامه الدور، فان قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته واقعا، فكيف يتوقف ثبوته على قيامها ؟ هذا مضافا الى كونه مخالفا للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل. (الثاني) - السببية المنسوبة الى المعتزلة، وهي ان الحكم الواقعي وان كان متحققا مع قطع النظر عن قيام الامارة، إلا ان قيامها - من قبيل طرو العناوين الثانوية. كالجرح والضرر - موجبة لحدوث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع، وإذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع وعلى هذا القول لا مجال للاشكل المذكور ايضا، إذ مع قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي يكون الحكم الواقعي الالهم هو مؤداها، فلا يلزم تفويت

المصلحة أو الالقاء في المفسدة، إلا ان السببية بهذا المعنى وان كانت امرا معقولا في نفسه، وليست كالسببية بالمعنى الاول، ولكنها ايضا باطلة، بمقتضى الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، وان الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الامارة. (الثالث) - السببية بمعنى المصلحة السلوكية، والمراد بها ان في تطبيق العمل على الامارة والسلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له، وحيث ان المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الامارة، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلة وكثرة، فإذا فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلا، وعمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت، وان الواجب في يوم الجمعة هو صلاة الظهر، ولا يتدارك بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة الا المصلحة الفائتة بالعمل بها، وهي مصلحة وقت الفضيلة. واما مصلحة اصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت فلا يتدارك بها، لعدم فواتها بسبب السلوك على طبق الامارة. لتمكن المكلف من اتيانها في الوقت، بعد انكشاف خلاف الامارة، ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت، دون مصلحة اصل الصلاة، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء، نعم لو لم ينكشف الخلاف اصلا لا في الوقت ولا في خارجه، يتدارك بها مصلحة اصل الصلاة ايضا الفائتة بسبب العمل بالامارة. هذا إذا كان الترك مستندا الى العمل بالامارة، واما إذا لم يكن الترك مستندا اليه، كما إذا ترك صلاة الظهر في مفروض المثال، بعد انكشاف الخلاف، فلم يتدارك المصلحة الفائتة حينئذ إذ طغيانه كان مفوتا لمصلحة الواقع لا السلوك على طبق الامارة ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، والمفروض ان المصلحة إنما هي في السلوك فتدور مداره،

والسببية بهذا المعنى قد اختارها شيخنا الانصاري (ره)، وتبعه المحقق النائيني (ره). وعليه يندفع الاشكال المذكور ايضا، إذ عليه يتدارك ما فات من مصلحة الواقع على ما عرفت، فلا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة، إلا ان السببية بهذا المعنى ايضا مما لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزما لتبدل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذا لو فرض كون سلوك الامارة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعيينا، لكونه ترجيحا بلا مرجح، بل لا بد من تعلق الايجاب بالواقع وسلوك الامارة تخييرا، مثلا لو فرض أن مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين (أحدهما) - نفس صلاة الظهر، و (الأخر) سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح بلا مرجح. وبعبارة اخرى بعد كون الوجوب تابعا للمصلحة على ما هو مذهب المشهور من العدلية. وكون كل من الامرين مشتملا عليها، تعين على الشارع الحكم بوجوبها تخييرا، فيكون الواجب الواقعي - في حق من قامت عنده الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة - احد امرين على سبيل التخيير: إما صلاة الظهر أو سلوك الامارة المزبورة، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركا بين العالم والجاهل بنحو واحد، بل في حق العالم تعييني، وفي حق الجاهل تخييري. وهذا نوع من التصويب، ويدل على بطلانه الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وقد تعرضنا لتفصيل ذلك كله في بحث الاجزاء فراجع. ومجمل الكلام في المقام أن الاشكال المنسوب الى ابن قبة مندافع من اصله على القول:

بحجة الامارات من باب السببية بأي معنى من المعاني وأما على القول بالطريقة وأنه ليس في حجة الامارات إلا مصلحة

[٩٨]

الايصال الى الواقع، فالصحيح في الجواب عن الاشكال المذكور ان يقال: ان إلزام المكلفين بتحصيل العلم وان فرض انفتاح بابه حرج علي نوع المكلفين، ومناف لكون الشريعة المقدسة سهلة سمحة، فلو قدم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على النوع على مصلحة الواقع الفاتية عند مخالفة الامارة للواقع لا يتصور فيه قبح، وكم للشارع أحكام مجعولة لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحة الواقعية خلافها، كالحكم بطهارة الحديد، ومقتضى الروايات الدالة على ان في الحديد بأسا شديدا هو الحكم بنجاسته، إلا أن الله سبحانه وتعالى حكم بطهارته تسهيلا على العباد، لتوقف كثير من امور معاشهم على استعمال الحديد فكان الحكم بنجاسته موجبا للعسر والحرج على المكلفين. فتحصل أن تفويت المصلحة الواقعية أو الالقاء في المفسدة أحيانا لا يوجب امتناع التعبد بالامارة إذا كان فيه مصلحة نوعية. هذا مضافا الى ان غالب الامارات بل جميعها طرق عقلائية لا تأسيسية من قبل الشارع، ومن الواضح ان ردع العقلاء عما استقر بناؤهم عليه في امور معاشهم يحتاج الى مصلحة ملزمة، كما إذا كان الطريق غالب المخالفة للواقع، كالقياس، ولذا ورد النهى عن العمل به، وأما لو لم تكن مصلحة ملزمة في الردع كما إذا كانت مخالفة الامارة للواقع قليلة في جنب مصلحة التسهيل، فلا وجه للردع أصلا. على ان الالتزام بامتناع التعبد بالامارة في فرض انفتاح باب العلم مما لا يترتب عليه اثر عملي، إذا الانفتاح مجرد فرض لا واقع له، حتى في زمان حضور المعصوم عليه السلام فان العلم بالواقع في جميع الاحكام - ولا سيما في الشبهات الموضوعية - ممتنع عادة حتى لاصحاب الامام عليه السلام، إذا لا يمكن الرجوع الى نفس المعصوم في كل مسألة وكل شبهة حكيمة وموضوعية في كل وقت وساعة كما هو واضح. فتحصل انه لا مانع من التعبد بالامارة من ناحية الملاك.

[٩٩]

وأما الاشكال عليه من ناحية التكليف وأنه موجب لاجتماع المثليين أو الضدين - علي ما تقدم بيانه - فتحقيق الحال في جوابه يحتاج الى التكلم في مفاين: (المقام الاول) في البحث عما إذا كانت الامارة مطابقة للواقع، ودفع توهم اجتماع المثليين. (المقام الثاني) في البحث عما إذا كانت مخالفة له ودفع توهم اجتماع الضدين. أما الكلام في المقام الاول فهو انه لا مجال لتوهم اجتماع المثليين على القول بالطريقة أصلا، إذا عليه لا يكون هناك إلا حكم واحد، إنما التعدد في مجرد الانشاء لغرض الوصول الى المكلف، نظير ما إذا قال المولى لعبده اكرم زيدا فلم يصل إليه أو لم يعرفه، فأشار بيده إليه، وقال اكرم هذا الرجل. ومن الواضح ان الحكم في مثل ذلك واحد، إنما التعدد في إبرازه وانشائه. والمقام من هذا القبيل، فان الحكم واحد ينشئه المولى تارة بعنوانه، ويقول شرب الخمر حرام مثلا، واخرى بعنوان حجة الامارة، ويقول صدق العادل مثلا. وأما على القول بالسببية فلا محالة يكون هناك حكمان، إلا انه لا يلزم منه اجتماع المثليين، بل يوجب التأكد، إذا النسبة بينهما هي العموم من وجه، باعتبار ان الامارة قد تكون مخالفة للواقع، وقد يكون الحكم الواقعي متحققا بلا قيام اماره عليه، وقد تكون الامارة مطابقة للواقع. وهذا مورد الاجتماع، ويكون الحكم فيه متأكدا، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العنوانين، كما إذا قال المولى اكرم كل عالم، ثم قال

أكرم كل هاشمي، فان ملاك الحكم في مورد الجتماع - وهو عالم هاشمي - أقوى منه في مورد الافتراق فيكون الحكم فيه أكد، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً. و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فقد اجيب عن توهم اجتماع الضدين بوجه: (منها) - ما ذكره شيخنا الانصاري

[١٠٠]

(رحمة الله) وملخص ما أفاده أنه يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمان، لأن استحالة التضاد إنما هي لرجوعه الى التناقض، باعتبار أن وجود كل من الضدين يلزم عدم الآخر، فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفى التضاد، ومن الوحدات المعبرة في التناقض هي وحدة الموضوع، إذ لامضادة بين القيام والقعود مثلاً لو كانا في موضوعين، وعليه فلا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري، لتعدد موضوعيهما، فان موضوع الاحكام الواقعية هي الاشياء بعناوينها الاولية، وموضوع الاحكام الظاهرية هي الاشياء بعناوينها الثانوية، أي بعنوان انها مشكوك فيها، فلا تضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما. هذا ملخص كلامه (ره). وفيه ان الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرة، إذ لا يتصور الاهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للاحكام، بان يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنه مطلق أو مقيد، فالحكم الواقعي بالنسبة الى حال العلم والشك إما أن يكون مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدين، إذا الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري. وإما أن يكون مقيداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للاجماع والروايات الدالة على كون الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل مثلاً إذا جعلت الاباحة حكماً للمائع المشكوك في كونه خمراً، وكان هناك خمر شك في خمريته، فان كانت الحرمة الواقعية للخمر مطلقة بالنسبة الى حال العلم بكونه خمراً والجهل به، لزم اجتماع الضدين، إذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري وحرام بمقتضى اطلاق الحكم الواقعي وان كانت الحرمة مقيدة بحال العلم، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، وهو التصويب الباطل.

[١٠١]

و (منها) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في حاشيته على الرسائل وفي الكفاية، وحاصل ما أفاده أنه ان قلنا بأن المجعول في باب الطرق والامارات هو الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة، والمعذرية مع المخالفة، ولا تستتبع حكماً تكليفاً، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلاً، لا المثليين ولا الضدين إذا ليس المجعول إلا الحكم الواقعي فقط. وان قلنا بأن الحجية المجعولة للطرق والامارات تستتبع حكماً تكليفاً، أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي والحجية منتزعة منه، فاجتماع الحكمين وان كان يلزم، إلا انه لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين. ثم ذكر في وجه ذلك تعبيرات مختلفة، فذكر (تارة) ان الحكم الواقعي شأنه والحكم الظاهري فعلي، و (أخرى) ان الحكم الواقعي إنشائي والحكم الظاهري فعلي، و (ثالثة) أن الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات، والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، والمضادة بين الحكمين إنما هي فيها إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات. هذا ملخص كلامه ولا يخلو من اجمال: ولا بد لنا من التعرض لكل واحد من احتمالاته والجواب عنه، فنقول: أما ما ذكره من أن الحكم الواقعي شأنه فان كان مراده من الشأنية مجرد ثبوت المقتضي للحكم

الواقعي من دون ان يكون مؤثرا في انشاء الحكم الواقعي مع فرض قيام الامارة على خلافه، ففيه أنه لا يكون حينئذ للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الامارة. وهذا هو التصويب المنسوب الى الاشاعرة. وقد دل الاجماع والروايات على بطلانه، مضافا الى كونه غير معقول في نفسه لاستلزامه الدور، لان قيام الامارة على حكم فرع ثبوته واقعا، فلو توقف ثبوته واقعا على قيام الامارة عليه لزم الدور. وان كان مراده أن الحكم الواقعي وان كان ثابتا للشئ بعنوانه الاولى وبطبيعته، إلا انه لا يمنع من طرو عنوان عرضي يوجب تبدله - وهو قيام الامارة على خلافه

[١٠٢]

إذا لا منافاة بين حكمين احدهما مجعول للشئ بطبعه، والآخر مجعول له بعنوان عرضي طاري، عليه، كما يقال ان لحم الغنم حلال بطبعه، وان كان قد يعرضه ما يوجب حرمة، كعنوان الضرر. ولحم الاسد حرام بطبعه وان كان قد يطرأ عليه ما يوجب حليته، كعنوان الاضطرار، فكما لا منافاة بين الحلية الطبيعية والحرمة العرضية أو العكس في هذه الموارد، كذلك لا منافاة بين الحكم الواقعي المجعول للشئ بطبعه، والحكم الظاهري المجعول له بعنوان عرضي، وهو قيام الامارة على الخلاف - ففيه ان هذا تصويب منسوب الى المعتزلة، وهو وان لم يكن كسابقة في الشناعة، إلا انه ايضا فاسد بالاجماع والروايات، كما تقدم مرارا. وان كان مراده ان الحكم الواقعي ثابت مع قطع المنظر عن قيام الامارة على نحو الاهمال - فلا يكون مطلقا حتى يلزم التضاد، ولا مقيدا بالعلم كي يلزم التصويب - ففيه ما ذكرناه مرارا من أن الاهمال في مقام الثبوت غير معقول، فلا مناص من ان يكون مطلقا، فيلزم محذور اجتماع الضدين، أو مقيدا فيلزم التصويب. وأما ما ذكره من أن الحكم الواقعي انشائي، فان اراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث والزجر، كما إذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما، ففيه أن الالتزام بذلك نفي للحكم الواقعي حقيقة، إذ الانشاء بلا داعي البعث والزجر لا يكون حكما، وانما يكون مصداقا لما كان داعيا الى الانشاء؛ من الامتحان والاستهزاء ونحوهما، وعليه فالتصويب باق بحاله، مضافا الى أنه إذا لم يكن الانشاء بداعي البعث والزجر، ولم يكن الحكم الواقعي حكما حقيقيا، لا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته، فلا يبقى مجال لوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ولا لاستحبابه بعده فيها وفي الشبهات الموضوعية مطلقا، بل لا يبقى مورد للفحص، إذا ليس هناك حكم يجب الفحص

[١٠٣]

عنه. وكل ذلك خلاف المتسالم عليه بين الفقهاء، ومنهم صاحب الكفاية (ره) نفسه، وان أراد منه الانشاء بداعي البعث والزجر، فهذا هو الحكم الفعلي من قبل المولى، وان لم يكن محركا للعبد نحو العمل إلا بعد تحقق الموضوع بجميع قيوده خارجا، وتحققه في الخارج مما لا ربط له بالمولى الجاعل للحكم، فإذا قال المولى يجب الحج علي المستطيع، فقد ثم الحكم من ناحية المولى وصار فعليا من قبله، وتحقق الاستطاعة خارجا مما لا ربط له بتمامية الحكم من قبل المولى. وبعبارة اخرى واضحة: إذا قال المولى يجب الحج علي المستطيع، فقد ثم الحكم من قبل المولى وصار فعليا بالنسبة الى المستطيع. واما غير المستطيع فليس عليه الحكم بوجوب الحج اصلا. وعليه فان كان الحكم الواقعي مطلقا لزم اجتماع الضدين، وان كان مقيدا بالعلم لزم التصويب على ما تقدم بيانه. ولعله لاجل هذه الاشكالات عدل عن التعبيرين المذكورين اخيرا، والتزم بان الحكم

الواقعي فعلي من بعض الجهات، والحكم الظاهري فعلى من جميع الجهات، فلا مصادة بينهما. وهو أيضا غير تام، إذ لو اراد منه ان الحكم الواقعي قد اخذ في موضوعه العلم، سواء كان العلم وجدانيا أو تعديدا كما يظهر من قوله (ره) (ان علم به المكلف يكون فعليا) ففيه ان هذا تصويب يدل على فساده الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وان اراد ان العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم، ومع ذلك لا يكون فعليا قبل العلم به، ففيه انه لا معنى لعدم فعلية الحكم بعد تمامية الجعل من قبل المولى وهو الانشاء بداعي البعث، وتحقق موضوعه خارجا، فانه شبيه بتخلف المعلول عن العلة التامة. هذا كله على القول بأن الحجية المجعولة للامارات مستتبعة للحكم التكليفي أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي، والحجية منتزعة منه. اما ما ذكره

[١٠٤]

على القول بأن المجعول نفس الحجية من دون ان تكون مستتبعة للحكم التكليفي من انه لا يلزم حينئذ اجتماع حكمين اصلا، ففيه أن محذور اجتماع الضدين وان كان مندفعاً على هذا المبني، إلا أن المبني المذكور غير صحيح، لما الشترنا إليه سابقا ويأتي النعرض له قريبا إن شاء الله تعالى. و (منها) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) وملخص ما افاده ان المجعول في باب الطرق والامارات هو مجرد الطريقية والكاشفية، بالغاء احتمال الخلاف، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين، بل حال الامارة هي حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علما في عالم التشريع، فكما يكون العلم الوجداني منجزا مع المطابقة، ومعذرا مع المخالفة، فكذلك العلم التعديدي يكون منجزا ومعذرا، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفة القطع للواقع، فكذلك في المقام وبالجملة ليس في مورد الطرق والامارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدين. وليعلم ان مجرد امكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف في دفع الشبهة، بلا حاجة الى اثبات وقوعه، إذا الكلام في امكان التعبد بالظن، مع ان لنا دليلا على وقوعه ايضا وهو ان الامارات المعتبرة شرعا طرف عقلائية يعملون بها في امور معاشهم، وقد امضاها الشارع، وعليه يكون المجعول الشرعي في باب الامارات ما تعلق به واستقر عليه بناء العقلاء ومن الواضح أنه لم يتعلق بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق، وانما استقر بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني، وقد امضى الشارع هذا البناء منهم، فليس المجعول إلا الطريقية والمحرزية. وبما ذكرناه ظهر ما في كلام صاحب الكفاية (ره) من ان المجعول في باب الامارات هي الحجية، بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجية عليه،

[١٠٥]

وعدمه مع عدمه من الاحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف من الشارع لابد وان يكون في الموضوع، بأن يجعل شيئا طريقا ويعتبره علما تعديدا، وبعد قيام ما اعتبره الشارع عاما على التكليف، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلا لا محالة. وكذا الحال في الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها. إذ المجعول فيها ايضا هي الطريقية والكاشفية، لكن لا من جميع الجهات، بل من حيث الجري العملي في موردها فقط، فهي علم تعديدي من هذه الجهة فقط. ولذا تقوم مقام القطع الطريفي والقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيه على ما تقدم بيانه. فليس في موردها حكم مجعول حتى

يلزم اجتماع الضدين. وأما الاصول غير المحرزة التي ليست ناظرة الى الواقع، بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية عند الشك في الواقع، إما تنجيها كالاحتياط، أو تأمينا كالبراءة. فالجواب عن الاشكال فيها يحتاج الى التنبيه علي امر. وهو ان الاحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محرمة للعبد نحو العمل، وان بلغت ما بلغت من التأكد، بل لا بد في ذلك من الوصول الى المكلف، كما هو ظاهر. واما إذا لم يصل الحكم الى المكلف وشك فيه، فان كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبة خاصة من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بفواته حتى في ظرف الشك، كما في الدماء والفروج والاموال الخطيرة، فيوجب عليه الاحتياط، ويكون الحكم الواقعي حينئذ واصلا الى المكلف بطريقة. وان لم يكن الملاك بتلك المرتبة من الأهمية. فيرخصه في الترك أو الفعل، كما في موارد جريان البراءة عند الشك في الوجوب أو الحرمة. والمتحصل من ذلك ان الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي وفي فرض الشك فيه، لا في مرتبته، فلا مضادة بينهما. هذا مضافا الى ان

[١٠٦]

وجوب الاحتياط طريقي، بمعنى أن وجوبه انما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، فان صادف الواقع فلا محذور فيه اصلا إذا لا تعدد في الحكم ليلزم اجتماع المثليين، بل الحكم واحد ناشئ من ملاك واحد، انما التعدد في الانشاء والابراز، فقد ابرزه المولى (تارة) بعنوان وجوب الصلاة مثلا، و (اخرى) بعنوان وجوب الاحتياط وان لم يصادف الواقع، فلا وجوب للاحتياط حقيقة ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي، إذ وجوب الاحتياط انما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقة، بل وجوب الاحتياط حينئذ تخيلي، بمعنى ان المكلف يتخيل وجوبه ولا وجوب له حقيقة. واما البراءة فمع مصادفتها للترخيص الواقعي فلا محذور فيها اصلا، كما تقدم في الاحتياط، ومع مخالفتها للواقع لا يلزم التضاد، لعدم كونها في مرتبة واحدة كما تقدم. ثم إنه (ره) اكد كلامه بأن الشك له اعتباران: (أحدهما) - كونه صفة نفسانية (ثانيهما) - كونه موجبا لتحجير المكلف، والمأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية هو الاعتبار الثاني. ويمكن ان لا يكون للاحكام الواقعية اطلاق بالنسبة الى حال الحيرة، فلا يكون هناك حكم واقعي حتى يقع التضاد بينه وبين الحكم الظاهري. هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه. أقول اما ما ذكره في الامارات - من انه ليس المجعول فيها الا الطريقية والكاشفية، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين - فمتين جدا وكذا ما ذكره في الاصول المحرزة: من ان المجعول فيها الطريقية من حيث الجري العملي فقط، بل نقول الاصول المحرزة امارات عند التحقيق على ما ذكرناه في محله ولا ينافي ذلك تقدم الامارات عليها، إذ الامارات ايضا يتقدم بعضها على بعض فان البينة تتقدم على اليد، وحكم الحاكم مقدم على البينة، والافرار مقدم على

[١٠٧]

حكم الحاكم، فاشكال اجتماع الضدين في مورد الامارات والاصول المحرزة مندفع من اساسه. واما ما ذكره في الاصول غير المحرزة فغير مفيد في دفع الاشكال، لان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين، ولذا يستحيل ان يحكم المولى بوجوب شئ، ثم يرخص في تركه إذ علم بوجوبه، مع ان الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين. والسرفيه ان المضادة انما هي في فعلية حكمين في زمان واحد، سواء كانا من حيث جعل في مرتبة واحدة أو في

مرتبتين. وأما ما ذكره في الاحتياط من ان وجوبه طريقي، وإنما هو للتحفظ على الملاك الواقعي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا ان تخصيصه وجوب الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير تام، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي، كي يكون مختصاً بصورة مصادفة الواقع، بل تابع للملاك النوعي بمعنى نه حيث لا يتميز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده، فأوجب الشارع الاحتياط كلية، تحفظاً على الملاك في مورد وجوده، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك، ولذا كان لسان أدلة الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقة الواقع، كقوله عليه السلام: (قف عند الشبهة، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة). هذا مضافاً الى ان تقبيد الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول، لعدم قابليته للوصول الى المكلف، لعدم احرازه الواقع على الفرض، وإلا كان الاحتياط منتقياً بانتفاء موضوعه، وهو عدم وصول الواقع الى المكلف، فيكون ايجاب الاحتياط لغوا محضاً لا يترتب عليه أثر، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع، فتجري البراءة عنه ومع احراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه، وهو عدم احراز الواقع.

[١٠٨]

وأما ما ذكره أخيراً من إمكان ان لا يكون للحكم الواقعي إطلاقاً بالنسبة الى حال تحير المكلف، ففيه ما ذكرناه مراراً من أن الاهمال في مقام الثبوت غير متصور، فلا محالة يكون الحكم الواقعي إما مطلقاً بالنسبة الى حال تحير المكلف وكونه شاكاً، وإما مقيداً بعدمه، واعترف هو (ره) ايضاً بذلك، غاية الأمر ان الاطلاق أو التقيد يكون على مسلكنا لحاظياً، وعلى مسلكه يكون بنتيجة الاطلاق أو بنتيجة التقيد بمتعمم الجعل، على ما تقدم بيانه في بحث التعبد والتوصلي وفي بحث المطلق والمقيد، فان كان الحكم الواقعي مطلقاً بالنسبة الى حال الشك، لزم التضاد، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ في موضوع الاحكام الاظهرية هو الشك بما أنه صفة خاصة، أو بما انه موجب للتحير. هذا والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينها في انفسها، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار، أي اعتبار شئ في ذمة المكلف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعاً، ولذا عبر في بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، كما في قوله عليه السلام (ان دين الله احق ان يقضى) ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين ابرازها بالالفاظ، بان يقول المولى افعل كذا أو لا تفعل كذا كما هو ظاهر، انما التنافي بينها في موردين: المبدأ والمنتهى. والمراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة، كما عليه الامامية والمعتزلة، أو الشوق والكرهية كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد والمراد من المنتهى مقام الامتثال. أما التنافي من حيث المبدأ فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين - كالوجوب والحرمة مثلاً - اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدين، ولا اشكال في استحالته

[١٠٩]

وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة. فإنه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شئ واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها وهو من اجتماع النقيضين المحال. وأما التنافي من حيث المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا

الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، ويلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب، وبالترك امتثالا للحرمة أو يلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب، وان لا يحكم به للإباحة وكذا يلزم ان يحكم بالترك امتثالا للحرمة، وان لا يحكم به للإباحة. وكل ذلك بديهي الاستحالة. وان شئت قلت انه مع وصول كلا الحكمين الى المكلف ان كان كلاهما إلزاميا - كما في اجتماع الوجوب والحرمة - لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل والترك وعدم الاستحقاق على الفعل والترك. أما الاستحقاق على الفعل، فلكونه ارتكاب حرام، وأما على الترك فلكونه ترك واجب، وأما عدم الاستحقاق على الفعل فلكونه فعل واجب، وأما على الترك فلكونه ترك حرام. وان كان احدهما الزاميا لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل أو على الترك، وعدم الاستحقاق عليه. والوجه في جميع ذلك ظاهر كظهور استحالته. إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري اصلا، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، وان هذا التضاد العرضي بين الاحكام يختص بما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيًا أو كلاهما ظاهريًا، بخلاف ما إذا كان احدهما واقعيًا والآخر ظاهريًا، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى. اما من ناحية المبدأ فلان المصلحة في الحكم الظاهري انما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلقه، كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة، أو وجود المصلحة وعدمه، أو وجود المفسدة وعدمه في شئ واحد، إذ الاحكام الواقعية ناشئة

[١١٠]

من المصالح والمفاسد في متعلقاتها، والاحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح في أنفسها، فانها مجعولة في ظرف الشك في وجود المصلحة الواقعية، وقد لا تكون مصلحة في المتعلق واقعا، فكيف يمكن ان تكون تابعة للمصالح الواقعية في المتعلقات ؟ ففي موارد الاحتياط - كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص - جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي التحفظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذر عن الوقوع في المفسدة الواقعية احيانا، وفي موارد الترخيص - كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعية مطلقا - جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة، وهي التسهيل على المكلفين. وأما عدم التنافي من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه، لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع. (وبعبارة اخرى) حكم العقل بلزوم الامتثال انما هو بعد وصول الحكم الى المكلف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلا الحكمين الى المكلف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائما في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الواقعي ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الظاهري فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال ابدأ. والمتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: ان الحكم الظاهري في موارد الاصول غير المحرزة وان كان متحققا، الا انه لا مضادة بينه وبين الحكم

الواقعي اصلا، لا بالذات باعتبار لحاظهما بانفسهما، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى. واما في موارد الامارات والاصول المحرزة، فليس المجعول حكما تكليفيا ليلزم اجتماع الضدين في مورد المخالفة للواقع، وعلى تقدير الالتزام بان المجعول فيها ايضا حكم تكليفى، فالجواب عن محذور اجتماع الضدين هو ما ذكرناه في الاصول غير المحرزة. هذا تمام الكلام في امكان التعبد بالظن. (الجهة الثالثة) - في وقوع التعبد بالظن. وقبل الشروع فيه لابد لنا من البحث عن مقتضى الاصل عند الشك في الحجية، ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجية، وليس المراد من الاصل في المقام هو خصوص الاصل العملي، بل المراد منه القاعدة الاولى المستفادة من حكم العقل أو عموما النقل. فنقول: لا ينبغي الشك في ان الاصل عدم الحجية عند الشك فيها، إذ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، لا بمعنى ان الشك في انشاء الحجية مساوق للقطع بعدم انشائها، إذ الشئ لا يكون مساوقا لصدده أو لنقيضه، والشك في الوجود ضد للقطع بالعدم، فلا يجتمعان، بل نقيض له باعتبار، وهو انه مع الشك في الحجية يحتمل الحجية، ومع القطع بعدم الحجية لا يحتمل الحجية، واحتمال الحجية وعدمها نقيضان لا يجتمعان، بل بمعنى ان الشك الجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، بمعنى عدم ترتب آثار الحجية، لان الحجة لها اثران: (احدهما) - صحة الاستناد إليها في مقام العمل و (الأخر) - صحة اسناد مؤداه الى الشارع، وهذان الاثران لا يترتبان مع الشك في الحجية، لان الاستناد الى مشكوك الحجية في مقام العمل، واسناد مؤداه الى الشارع تشريع عملي وقولي دلت على حرمة الادلة الاربعة. واما تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية، لانه ثابت بالعلم الاجمالي الكبير، أي العلم الاجمالي

بالتكاليف الواقعية، أو بالعلم الاجمالي الصغير كما في دوران الامر بين وجوب الظهر والجمعة أو دوران الامر بين وجوب القصر والتما م، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل قد يكون التنجيز ثابتا بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص. ففي جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتا قيل قيام الامارة على التكليف ومع قيامها عليه لا يجئ تنجيز آخر. نعم كان قيام الامارة المعتبرة على احد طرفي العلم الاجمالي مسقطا لوجوب الاحتياط، وكان معذرا علي تقدير مخالفة الواقع كما إذا دلت الامارة على وجوب صلاة الظهر، وعمل بها المكلف، وكان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة، فكان المكلف حينئذ معذورا غير مستحق للعقاب لا محالة. هذا خلاصة ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) في مقام تأسيس الاصل عند الشك في الحجية. واستشكل عليه صاحب الكفاية (ره) بما حاصله ان اسناد مؤدى الامارة الى المولى، والاستناد إليها في مقام العمل ليسا من الآثار المترتبة على الحجية، بل بينهما وبين الحجية عموم من وجه، إذ يمكن ان لا يكون الشئ حجة، وصح اسناد مؤداه الى الشارع لو دل دليل على صحة الاسناد حينئذ كما يمكن ان يكون الشئ حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع، كالظن على الحكومة، فالأثر المترتب على الحجية انما هو التنجيز عند المطابقة، والتعذير عند المخالفة (انتهى كلامه ملخصا). والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من ان صحة اسناد المؤدى الي الشارع والاستناد في مقام العمل من آثار الحجية، وما ذكره صاحب الكفاية (ره) - من انه يمكن ان لا يكون الشئ حجة وصح اسناد مؤداه الى الشارع - لا يتصور له وجه معقول، الا مع الالتزام بجواز التشريع، وكذا ما ذكره من انه يمكن ان يكون الشئ حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع، فانه

ايضا مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح، واما ما ذكره من ان الظن على تقرير الحكومة حجة، ولا يصح اسناد المظنون الى الشارع، ففيه ان مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة لا تنتج حجية الظن، بل نتيجتها التبويض في الاحتياط، بالاخذ بالمظنون دون المشكوكات والموهومات، على ما يجئ الكلام فيها ان شاء الله تعالى. واما ما ذكره من ان اثر الحجية هو التنجيز والتعذير، فقد تقدم ما فيه ولا نعيد. فتحصل ان الصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من ان الحجية ملازمة لصحة الاستناد والاسناد، وحيث انهما ليسا من آثار الحجية بوجودها الواقعي، بل من آثار وجودها الذهني، بمعنى الوصول الى المكلف صغرى وكبرى، لا يترتبان مع الشك في الحجية صغرى أو كبرى، بمعنى الشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود، وهذا هو المراد من قولنا ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها على ما تقدم. ثم إن الشيخ (ره) - بعد ما اسسه من الاصل - تمسك لاثبات حرمة العمل بالظن بالمعومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) ونحوه، وذكر ان مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن، إلا ما خرج بالدليل، ونسبة ادلة الحجية الي تلك المعومات هي نسبة المخصص الى العالم، فالشك في حجية شئ يكون شكا في التخصيص والمرجع فيه عموم العام. وورد عليه المحقق النائيني (ره) بأن ادلة حجية الإمارات حاكمة على الأدلة المانعة، لأن دليل حجية الأمانة يخرجها عن الادلة المانعة موضوعا، إذ موضوعها غير العلم. ومفاد دليل الحجية كون الأمانة علما بالتعبد، فهو ناف للحكم بلسان نفي الموضوع وتخصيص بلسان الحكومة، فعند الشك في حجية

شئ لا يصح التمسك بالمعومات المانعة، لكون الشبهة صادقية، باعتبار انه يحتمل ان يكون هذا الشئ علما بالتعبد. هذا ملخص كلامه (ره). ولا بد لنا من التكلم في مقامين: (المقام الاول) - في بيان ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي، وهو حرمة العمل بالظن أو لا، بل مفادها ارشاد الى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن، وانه لا بد من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، والعمل بالظن مما لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع؟ (المقام الثاني) - في بيان انه - مع تسليم كونها واردة لبيان حكم مولوي، وفي مقام تشريع حرمة العمل بالظن - هل يصح التمسك بها عند الشك في حجية شئ على ما ذكره الشيخ (ره) أم لا؟ على ما ذكره المحقق النائيني (ره). (اما المقام الأول) فملخص الكلام فيه ان الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم ارشاد الى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن، وان العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع، والعبد لا بد له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه كالعلم بامارة دل على حجيتها دليل علمي. وقد اشير الى ذلك في عدة من الآيات: (منها) - قوله تعالى: (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) وقوله تعالى (فائتوا بسلفان...) وبعد كون الآيات الناهية ارشادا الى حكم العقل لا تكون قابلة للتخصيص، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: (ان الظن لا يغني من الحق شيئا) بأن يقال إلا الظن الفلاني، فانه يغني عن الحق، فلم يرد عليها تخصيص ولن يرد فان لسانها أب عن التخصيص. واما الظن الذي قام علي حجيته في مورد دليل علمي، فليس فيه الاعتماد

على الظن بل الاعتماد على الدليل العلمي القائم على حجة الظن
فهو المؤمن من العقاب،

[١١٥]

لا الظن، كما انه في موارد جريان ازالة البراءة ليس الاعتماد - في ترك ما يحتمل الوجوب أو فعل ما يحتمل الحرمة - علي مجرد احتمال عدم الوجوب واحتمال عدم الحرمة، بل الاعتماد انما هو على دليل علمي دل على عدم لزوم الاعتناء باحتمال الوجوب أو الحرمة. فتحصل ان الآيات الشريفة ليست واردة لبيان حكم مولوي ليصح التمسك بها عند الشك في الحجية. و (اما المقام الثاني) فملخص الكلام فيه ان ما ذكره المحقق النائيني (ره) - من ان تقديم ادلة حجية الامارات على الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم انما هو من باب الحكومة لا التخصيص - وان كان صحيحا، إذ معنى حجة الامارة هو اعتبارها علما في عالم التشريع، فتخرج عن الادلة المانعة عن العمل بغير العلم موضوعا، إلا ان ذلك لا يوجب عدم صحة التمسك بالعمومات المانعة عند الشك في الحجية ولا يكون الشك فيها من الشبهة المصداقية، إذ الحجية الواقعية مما لا يترتب عليه اثر ما لم تصل الى المكلف، فالحكومة انما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجيتة الى المكلف عمل بغير علم، وان كان حجة في الواقع، إذ كونه حجة في الواقع - مع عدم علم المكلف بالحجة - لا يجعل العمل به عملا بالعلم كما هو ظاهر. والذي يوضح لنا بل يدلنا على ان الحكومة انما هي في فرض الوصول لا مطلقا - وانه لا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك في الحجية - انه لو كانت الحجة بوجودها الواقعي مانعة عن التمسك بالعمومات، لما صح التمسك بالاصول العملية في شئ من الموارد، لاحتمال وجود الحجة فيها، فيكون التمسك بادلة الاصول معه من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وبلا فرق بين الشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود، مع ان الرجوع الى الاصول العملية في الشبهات الحكمية والموضوعية مما لا إشكال فيه، وتسالم عليه الفقهاء، ومنهم المحقق النائيني

[١١٦]

(رحمه الله) نفسه. والمتحصل مما ذكرناه انه - على تقدير الالتزام بان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي - لا مانع من التمسك بها عند الشك في حجية شئ. بقي شئ وهو انه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها ام لا ؟ والتزم المحقق النائيني (ره) بعدم جريان هذا الاستصحاب لوجهين: (الوجه الاول) - انه يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون للمتيقن السابق اثر عملي يتعبد ببقائه باعتبار ذلك الأثر، فلو فرض عدم ترتب اثر على خصوص الواقع، بأن يكون الأثر مترتبا على خصوص الجهل بالواقع، أو مشتركا بين الواقع والجهل به، فلا مجال لجريان الاستصحاب، إذ بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر على الفرض، فالتعبد بالاستصحاب - للترتب الأثر المذكور - يكون من اردأ انحاه تحصيل الحاصل، وهو التحصيل التعبدي لما هو حاصل بالوجدان والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المترتب على عدم الحجية هو عدم صحة الاستناد في مقام العمل وعدم صحة اسناد المؤدى الى الشارع. وهذان الاثران كلاهما يترتبان على مجرد الشك في الحجية، لان الاستناد والاسناد مع الشك في الحجية تشريع محرم سواء فسرناه بادخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين، ليكون الأثران لخصوص الجهل بالواقع، أو فسرناه بالاعم منه ومن ادخال ما علم انه ليس من الدين في الدين، ليكون الاثران مشتركين بينه

وبين الواقع، فيحصل لنا العلم بعدم صحة الاستناد، وعدم صحة الاسناد بمجرد الشك في الحجية، فيكون التعبد بهما - لاستصحاب عدم الحجية - من ارداً انحاء تحصيل الحاصل. (الوجه الثاني) - ان التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض، إذ الاثر مترتب على نفس الجهل بالواقع والشك في الحجية، فاحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي مما لا تترتب عليه فائدة، فيكون لغوا، انتهى

[١١٧]

كلامه ملخصا. نقول: (اما الوجه الاول) فيرده ان ما يحكم به العقل بمجرد الشك هو عدم الحجية الفعلية، وما هو مورد للتعبد الاستصحابي هو عدم انشاء الحجية وعدم جعلها، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد، فلا يكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل. و (أما الوجه الثاني) - فنجيب عنه (اولا) - بالنقض بالروايات الدالة على المنع عن العمل بالقياس، ونقول أي فائدة في هذا المنع، مع كون العقل مستقلا بعدم صحة الاستناد والاسناد بمجرد الشك وعدم احراز الحجية، وبما دل على البراءة شرعا في موارد الشك في التكليف، كحديث الرفق مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ؟ و (ثانيا) - بالحل وهو ان حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم وصول التعبد والبيان من الشارع. فإذا ثبت التعبد الشرعي يترتب الاثر عليه، وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغوا (وبعبارة اخرى) ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعي حتى يلزم كونه لغوا، بل الحكم العقلي إنما هو في طول الحكم الشرعي، فصح للشارع ان يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجية أو عدمها، ولا يكون ذلك لغوا، إذ الاثر الذي كان مترتبا عليه بما هو مشكوك الحجية، يترتب بعد التعبد بما هو مقطوع عدم حجيته واقعا بالتعبد الشرعي، فلا يكون لغوا. هذا تمام الكلام في تأسيس الاصل ولنشرع في بيان ما وقع التعبد به من الامارات ويقع فيه الكلام في مباحث: (المبحث الاول) - في حجية الطواهر، ولا يخفى ان حجية الطواهر مما تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقر بناؤهم على العمل بها في جميع امورهم وحيث ان الشارع لم يخترع في محاوراته طريقا خاصا، بل كان يتكلم بلسان

[١١٨]

قومه فهي ممضاة عنده ايضا، وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الاصول ان بحث حجية الطواهر ليس من مسائل علم الاصول، لانها من الاصول المسلمة بلا حاجة الى البحث عنها. وإنما وقع الكلام في امور ثلاثة: (الامر الاول) - في ان حجية الطواهر هل هي مشروطة بالظن بالوفاق ام بعدم الظن بالخلاف، ام غير مشروطة بشئ منهما ؟ (الامر الثاني) - في ان حجية الطواهر مختصة بمن قصد افهامه أو نعم غيره ايضا ؟ (الامر الثالث) - في حجية طواهر الكتاب. (اما الامر الاول) فلا ينبغي الشك في ان الظن بالخلاف غير قادح في حجية الطواهر، فضلا عن عدم الظن بالوفاق، لان المرجع في حجية الطواهر هو بناء العقلاء على ما تقدمت الاشارة إليه، ونرى ان العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لطاهر كلام المولى، إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظن بالوفاق، أو بحصول الظن بالخلاف، وهذا ظاهر. نعم فيما إذا كان المطلوب تحصيل الواقع لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، كما إذا احتمل ارادة خلاف الظاهر في كلام الطيب، فانهم لا يعملون به إلا ان ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله

تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف، فضلا عن عدم الظن بالوفاق. و (أما الامر الثاني) فذهب المحقق القمي (ره) الى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الاحكام، باعتبار ان الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم يقصد منها إلا افهام خصوص المشافهين، فتختص حجية ظواهرها بهم، وغاية ما يمكن ان يقال

[١١٩]

في تقريب هذا القول وجهان، ذكرهما شيخنا الانصاري (ره): (الوجه الاول) - راجع الى منع الكبرى، وانه لا حجية للظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام (الوجه الثاني) - راجع الى منع الصغرى، وانه لا ينعقد ظهور للاخبار بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام. (اما الوجه الاول) - فهو ان منشأ حجية الظواهر هي اصالة عدم الغفلة إذ بعد كون المتكلم في البيان كان احتمال ارادة خلاف الظاهر مستندا الى احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، و الاصل عدم الغفلة في كل منهما. واما احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب القرينة فهو مدفوع بانه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال ارادة خلاف الظاهر إلا احتمال الغفلة من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالاصل المتحقق عليه بناء العقلاء. وهذا الاصل لا يجري بالنسبة الى من لم يكن مقصودا بالافهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال ارادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه في احتمال الغفلة، ليدفع باصالة عدم الغفلة، إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينة منفصلة، أو قرينة حالية كانت معهودة بينهما، وقد خفيت على من لم يكن مقصودا بالافهام فلا تجديه اصالة عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسك بالظواهر. ثم انه على تقدير تسليم جريان اصالة الظهور - ولو لم يكن احتمال ارادة خلاف الظاهر مستندا الى احتمال الغفلة - انما تجري اصالة الظهور فيما إذا لم يعلم ان ديدن المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن المنفصلة، واما مع العلم بذلك فلا تجري اصالة الظهور، ولا يجوز الاخذ بظاهر كلامه لغير المقصود بالافهام، ومن الواضح ان الأئمة عليهم السلام كثيرا ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، وربما كانوا يؤخرون البيان عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك، فكيف يمكن الاخذ بظاهر كلامهم (ع)

[١٢٠]

لغير المشافهين المقصودين بالافهام. (اما الوجه الثاني) فهو ان الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم تصل اليها كما صدرت عنهم (ع) بل وصلت اليها مقطعة. ونحتمل وجود قرينة علي خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهة التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينة ليدفع باصالة عدم القرينة، بل من باب احتمال قرينية الموجود، وفي مثله لا تجري اصالة عدم القرينة، فلا ظهور للكلام بالنسبة الى من لم يكن مقصودا بالافهام، هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الوجهين بتوضيح منا، ولا يتم شئ منهما: أما ما ذكره في منع الكبرى، من ان منشأ اصالة الظهور هي اصالة عدم الغفلة، وهي غير جارية بالنسبة الى من لم يقصد بالافهام، ففيه ان اصالة عدم الغفلة وان لم تكن جارية بالنسبة الى غير المقصود بالافهام، إلا انها ليست اصلا لاصالة الظهور، بل كل من اصالة عدم الغفلة واصالة الظهور اصل برأسه وناشئ من منشأ لا يرتبط احدهما

بالآخر، وإن كان كل واحد منهما من الاصول العقلانية الثابتة حجيتها بيناء العقلاء. اما اصالة عدم الغفلة، فمنشأها ان الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الانسان، إذا الانسان بطبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات، ويقول ما يقول عن الالتفات، ولذا استقر البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة. واما أصالة الظهور فمنشأها كون الالفاظ كاشفة عن المرادات الواقعية بحسب الوضع. أو بحسب قرينة عامة. كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدمات الحكمة. فتحصل ان المنشأ لأصالة الظهور هو الوضع أو القرينة العامة. والمنشأ لاصالة عدم الغفلة هو كون الغفلة خلاف طبع الانسان في الفعل والقول. فلا يرتبط احدهما بالآخر

[١٢١]

والنسبة بينهما من حيث المورد هي العموم من وجه لانه تفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في فعل صادر عن البالغ العاقل إذا احتتمل صدوره منه غفلة وتفترق اصالة الظهور عن اصالة عدم الغفلة في كلام صادر عن النبي (ص) أو الامام عليه السلام، إذ لا يحتتمل صدوره عن الغفلة. وتجتمعان في كلام صادر من اهل العرف في محاوراتهم. والمتحصل مما ذكرناه ان اصالة الظهور بنفسها من الاصول العقلانية ولا اختصاص لها بمن قصد افهامه، لان العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الافارير والوصايا ولو كان السامع غير مقصود بالافهام. واما ما ذكره من جريان ديدن الأئمة عليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصلة، فهو وإن كان صحيحا، إلا أنه لا يقتضي اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، ومع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور، واما ما ذكره في منع الصغرى من أن التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أن ذلك يتم فيما إذا كان المقطع غير عارف بأسلوب الكلام العربي، أو غير ورع في الدين، إذ يحتتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينة عن ذبها لعدم معرفة المقطع أو لتسامحه في التقطيع، وكلا هذين الأمرين منتفیان في حق الكليني (ره) وامثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نظمتين بعدمها بل لا يبعد دعوى القطع به، إذ التقطيع إنما هو لارجاع المسائل الى أبوابها المناسبة لها، مع عدم الارتباط بينها، لأن الرواة عند تشرفهم بحضرة الامام عليه السلام كانوا يسألون عن عدة مسائل لاربط لاحداها بالآخرى، كما هو المتعارف في زماننا هذا في الاستفتاءات، فاتعب علماءنا الاعلام انفسهم في تبويب المسائل وارجاع كل مسألة الى بابها المناسب لها مع الجهد والدقة، تسهيلا للامر على المراجعين، ولو لا ذلك لزم الفحص من اول كتاب الكافي مثلا الى

[١٢٢]

آخره لاستنباط مسألة واحدة. وهذا النحو من التقطيع غير قاذح في انعقاد الظهور، كما لعله ظاهر. ثم انه لو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه لا ينتج ذلك انسداد باب العلمي، إذ لا نسلم كوننا غير مقصودين بالافهام من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، وذلك لأن الراوي الذي سمع الكلام من الامام عليه السلام مقصود بالافهام قطعاً، واحتمال غفلته يدفع بالاصل، واحتمال غفلة المتكلم منفي بالقطع، فيحكم بان الظاهر هو مراد الامام عليه السلام وينقل هذا الراوي ما سمعه من الامام عليه السلام لفظاً أو معنى للراوي اللاحق، وهو مقصود بالافهام من الكلام الصادر من الراوي السابق، وهكذا الحال بالنسبة الى جميع سلسلة الرواة إلى أن ينتهي الامر الى اصحاب الجوامع كالكليني (ره) ومن الواضح أن المقصود بالافهام من الكتب كالكافي

هو كل من نظر فيها، فيكون ظاهرها حجة له. وعليه فلا يترتب على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه انسداد باب العلمي، كما توهمه صاحب القوانين (ره) وأما الامر الثالث - أعني حجية ظواهر الكتاب - فمنعها الإخباريون وما ذكروه في وجه المنع يرجع (تارة) الى منع الصغرى، أي انعقاد الظهور و (أخرى) الى منع الكبرى أي حجية الظهور. أما منع الصغرى فقد استدل له بوجوه: (الاول) - ان الفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كتابات عن اشياء لا يعرفها إلا النبي واوصياؤه المعصومون عليهم السلام. وفيه ان كونه من قبيل الرموز مناف لكونه معجزة ترشد الخلق الى الحق، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختل كونه اعجازا. ومن المعلوم ان العرب

[١٢٣]

كانوا يفهمون ظواهره، ويعترفون بالعجز عن الاتيان بمثله، فمنهم من آمن واعترف بكونه معجزا، ومنهم من قال بأنه سحر. مضافا الى انه ورد الامر من الائمة عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب عند تعارض الخبرين، بل مطلقا. ولو كان القرآن من قبيل الرموز لم يكن معنى للارجاع إليه، فدعوى كون القرآن من قبيل الرموز التي لا يفهم منها شئ في غاية السقوط. (الثاني) - أن القرآن مشتمل على معان غامضة ومضامين شامخة، فانه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون، على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم، وهم الائمة المعصومون عليهم السلام، ولذا ورد في بعض الروايات انه إنما يعرف القرآن من خوطب به. وفيه ان كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان لا في بواطنه التي لا يعرفها إلا من خوطب به، واشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره، فانه مع اشتماله على معان غامضة عالية يعرف ظواهره أهل اللسان على ما عرفت. (الثالث) - أن القرآن وإن كان له ظهور في حد ذاته، ولكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة الدالة على خلاف الظاهر من مخصصات ومقيدات وقرائن على المجاز يمنع عن العمل بظواهره، فهي مجملات حكما وإن كانت ظواهر حقيقة. وفيه ان العلم الاجمالي المذكور يوجب الفحص عن المخصص والمقيد والقربة على المجاز لا سقوط الظواهر عن الحجية رأسا، وإلا لم يجز العمل بالروايات أيضا، لوجود العلم الاجمالي فيها أيضا، كما في القرآن. (الرابع) - انه دلت عدة من الروايات على وقوع التحريف في القرآن فيحتمل وجود القربة على ارادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينية الموجود، لا من باب احتمال وجود القربة، ليدفع باصالة عدم القربة. وفيه (اولا) - ان التحريف

[١٢٤]

بمعنى السقوط أمر موهوم لا حقيقة له، إذ القرآن قد بلغ من الاهمية عند المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه وآله مرتبة حفظته الصدور زائدا على الكتابة، فكيف يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له. والروايات الدالة على التحريف، إما ضعاف لا يعتمد عليها، وإما لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة، بل المراد منها التقديم والتأخير أو التأويل أو غير ذلك مما ذكرناه في كتابنا (البيان) فراجع. و (ثانيا) - ان التحريف - على تقدير تسليم وقوعه - لا يقدح في الظهور للروايات الدالة على وجوب عرض الاخبار المتعارضة، بل مطلق الاخبار على كتاب الله، وعلى رد الشروط المخالفة للكتاب والسنة، فان هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه، فيعلم من هذه الروايات ان

التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور. وأما منع الكبرى ودعوى عدم حجية ظواهر الكتاب على فرض تسليم الظهور، فقد استدل له بوجهين: (الأول) - أن الله سبحانه منع من اتباع المتشابه بقوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) والمتشابه ما كان ذا الحتمالين قبالا للمحكم، وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف، فيشمل الظواهر، ولا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر، باعتبار أن المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرد احتمال شموله لها يكفي في الحكم بعدم حجيتها، لأن الحجية تحتاج الى الامضاء ومع احتمال المنع لا يثبت الامضاء. وفيه ان المتشابه هو التفاعل من الشبه، فيكون المراد منه كون الكلام ذا احتمالين متساويين، بحيث كان كل منهما شبيها بالآخر، فيكون المراد منه المجمل ولا يشمل الظواهر يقينا. ومع الغض عن ذلك والالتزام باحتمال الشمول نقول ان مجرد الاحتمال غير قادح في حجيتها، فانها ثابتة ببناء العقلاء ما لم يثبت الردع عنها ومجرد احتمال الردع لا يكفي في رفع اليد عنها، مضافا الى ان الروايات الدالة على

[١٢٥]

عرض الاخبار على الكتاب، وطرح الخبر المخالف له تدل على ان المتشابه غير شامل للظواهر، لان الخبر المخالف للكتاب الذي امر بطرحه هو الذي يخالف ظاهر الكتاب، لا نص الكتاب، إذ الخبر المخالف لنص الكتاب لم يوجد ليكون موردا للطرح، فيستكشف من ذلك ان المتشابه ما ليس له ظهور، فلا يشمل ما له ظهور. (الثاني) - الروايات الكثيرة الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. وفيه ان الاخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير، إذ التفسير عبارة عن كشف القناع على ما قالوا، والكلام الظاهر في معنى ليس له قناع، ليكشف، وعلى تقدير التنزل وتسليم كونه من التفسير ليس هو تفسيراً بالرأي. بل تفسير بحسب المحاورات العرفية، إذا المراد بالتفسير بالرأي هو حمل الكلام على خلاف ظاهره، أو على أحد احتمالاته مع كونه مجملا غير ظاهر في شئ منها بالاستحسانات، فالمراد بالتفسير بالرأي المنهي عنه في الاخبار هو حمل الايات على خلاف ظواهرها، أو على أحد احتمالاتها مع عدم كونها ظاهرة في شئ منها، على ما وقع من اكثر المفسرين من العامة. ويحتمل ان يكون المراد بالاخبار الناهية عن التفسير بالرأي هو الاستقلال بالعمل بالكتاب، بلا مراجعة الأئمة عليهم السلام، كما هو ظاهر بعض الاخبار. وأما العمل بظواهر الكتاب - بضميمة مراجعة الروايات لاحتمال التخصيص والتقييد وغيرهما من القرائن على المراد - فلم يدل على المنع عنه دليل. فتحصل ان الصحيح جواز العمل بظواهر الكتاب بعد الفحص عن الاخبار، كما هو الحال في العمل بظواهر الاخبار، إذ العمل بها ايضا يحتاج الى الفحص عن المخصص والمقيد، والقرينة على ارادة خلاف الظاهر. هذا تمام الكلام في البحث عن حجية الظواهر.

[١٢٦]

(تذييل) إعلم أن لكل لفظ دلالات ثلاث: (الدلالة الاولى) - كون اللفظ موجبا لانتقال المعنى الى ذهن السامع مع علمه بالوضع، وهذه الدلالة لا تتوقف على ارادة اللفظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال المعنى الى الذهن، ولو مع العلم بعدم ارادة المتكلم، كما إذا كان نائما أو سكرانا أو نصب قرينة على ارادة غير هذا المعنى، كما في قولنا رأيت اسدا يرمي، فان ذهن المخاطب ينتقل الى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة الاسد، وإن كان يعلم ان مراد المتكلم

هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا يحتاج الى متكلم ذي إدراك وشعور، فان اللفظ الصادر من لافظ غير شاعر، بل من غير لافظ يوجب انتقال المعنى الى ذهن السامع، وبالجمله هذه الدلالة بعد العلم بالوضع غير منفكة عن اللفظ ابدا، ولا تحتاج الى شئ من الاشياء. وهذه الدلالة هي التي تسمى عند القوم بالدلالة التصويرية (مرة) باعتباران اللفظ يوجب تصور المعنى في الذهن، وبالدلالة الوضعية (اخرى) باعتبار ان منشأها الوضع وهو عبارة عن جعل العلقه بين اللفظ والمعنى، بحيث ينتقل المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ. والمختار عندنا كون الدلالة الوضعية غيرها، لان هذه الدلالة لا تكون غرضا من الوضع لتكون وضعية، والأنسب تسميتها بالدلالة الانسية، إذ منشأها أنس الذهن بالمعنى، لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه في بحث الوضع من ان الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بانه متى أراد تفهيم معنى فلان فهو يتكلم باللفظ الفلان. وعليه فلا يكون مجرد خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ مستندا الى تعهده، بل الى انس الذهن به الحاصل من

[١٢٧]

كثرة الاستعمال. وهذه الدلالة مما لا يرتبط بمحل كلامنا فعلا، ولا تترتب ثمرة على البحث عن انها هي الدلالة الوضعية أو غيرها. (الدلالة الثانية) - دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالارادة الاستعمالية، أي دلالة اللفظ على ان المتكلم اراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه، وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية، وعندنا بالدلالة الوضعية، كما عرفت. وكيف كان فهذه الدلالة تحتاج الى احراز كون المتكلم بصدد التفهيم ومريدا له، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلالة، فضلا عما إذا علم عدم ارادته له، كما إذا علم كونه نائما مثلا، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينة على الخلاف متصلة بالكلام، إذ مع ذكر كلمة (يرمى) في قولنا رأيت اسدا يرمي مثلا لا تكون كلمة أسد دالة على ان المتكلم اراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر. (الدلالة الثالثة) - دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالارادة الجدية، وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية في قبال الدلالة الوضعية، وعند القوم بالقسم الثاني من الدلالة التصديقية، وهي متوقفة على عدم نصب قرينة منفصلة على الخلاف ايضا، مضافا الى عدم نصب قرينة متصلة، فان القرينة المنفصلة - وان لم تكن مانعة عن تعلق الارادة الاستعمالية - كالقرينة المتصلة، ولذا ذكرنا في مبحث العالم والخاص ان المخصص المنفصل لا يكون كاشفا عن عدم استعمال العام في العموم، ليكون مجازا، إلا انها أي القرينة المنفصلة كاشفة عن عدم تعلق الارادة الجدية بالمعنى المستعمل فيه. وبعبارة اخرى القرينة المنفصلة لا تكون مانعة عن انعقاد الظهور للكلام، بل مانعة عن حجية الظهور، بخلاف القرينة المتصلة، فانها، مانعة عن انعقاد الظهور من اول الامر. إذا عرفت ذلك فاعلم انه إذا احرز مراد المتكلم بأن علم عدم نصيب القرينة

[١٢٨]

المنفصلة، فيؤخذ به بلا إشكال. وأما إذا شك في مراده، فمرجع الشك الى احد امرين: (الاول) - عدم انعقاد الظهور للكلام (الثاني) - احتمال عدم كون الظاهر مرادا جديا له. اما إذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام اصلا، فسبب الشك فيه احد امور: اما عدم العلم بالموضوع له فلم يحرز المقتضي للظهور، واما احتمال قرينية الموجود، أو احتمال وجود القرينة والجامع بينهما هو احتمال المانع عن الظهور بعد وجود المقتضي له، سواء كان لاحتمال مانعية

الموجود أو احتمال وجود المانع، فإن كان الشك في المراد ناشئا من عدم العلم بالموضوع له وبما يفهم من اللفظ عرفا، فلا اشكال في كون اللفظ مجملا غير ظاهر في شئ والمرجع في مثله هو الاصل العملي، وكذا الحال فيما إذا كان الشك ناشئا من احتمال قرينية الموجود، بأن يكون الكلام محتفا بما يصلح للقرينية، كما في الامر الواقع في مقام توهم الحظر، والضمير الراجع الى بعض افراد العالم. فلا ينعقد للكلام ظهور حتى يؤخذ به. نعم في خصوص ما إذا كان الكلام محتفا بما يصلح للقرينية على المجاز بأن يكون الامر دائرا بين المعنى الحقيقي والمجازي ان قلنا بأن اصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة الى انعقاد الظهور - كما نسب الي السيد المرتضى (ره) - فيؤخذ بها، وان لم نقل بذلك كما هو الصحيح، إذ الثابت ببناء العقلاء هو الاخذ بالظاهر لا العمل باصالة الحقيقة مع عدم انعقاد الظهور للكلام، فيكون الكلام ايضا مجملا لا ظهور له ليؤخذ به. ولا يخفى انه لو قلنا بمقالة السيد (ره) لا يمكن الاخذ باصالة الحقيقة فيما إذا احتف العام بما يصلح للقرينية على التخصيص، لما ذكرناه في بحث العام والخاص: من ان التخصيص لا يوجب المجازية في لفظ العام، فليس احتمال التخصيص احتمالا للتجاوز، ليدفع باصالة الحقيقة، وأما ان كان الشك ناشئا من احتمال وجود القرينة فهو على قسمين: لان منشأ الاحتمال (تارة) يكون امرا داخليا، كما إذا احتمل غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو غفلة السامع عن سماعها،

[١٢٩]

بلا فرق بين من قصد افهامه ومن لم يقصد، و (اخرى) يكون امرا خارجيا، كما إذا وقع التقطيع واحتمل سقوط القرينة معه، ويلحق بهذا الباب ما لو عرض علي السامع نوم أو سنة أثناء تكلم المتكلم، فاحتمل ذكر القرينة في هذا الحال، اما القسم الاول فلا ريب في تحقق بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال لكن لا ابتداء كما ذكره صاحب الكفاية (ره) بل بعد اجراء اصالة عدم القرينة كما ذكره الشيخ (ره) لان مورد بناء العقلاء هو الاخذ بالظاهر، فلا بد من اثباته اولا باجراء اصالة عدم القرينة، ثم الحكم بحجية، وأما القسم الثاني فالمشهور فيه ايضا عدم الاعتناء بالاحتمال إلا ان المحقق القمي (ره) منع فيه من الاخذ بما يكون اللفظ ظاهرا فيه على تقدير عدم وجود القرينة واقعا، وبنى عليه انسداد باب العلمي في الاحكام. لوقوع التقطيع في الاخبار. وما ذكره هو الصحيح من حيث الكبرى الكلية، إذا لم يثبت بناء من العقلاء على الاخذ بالظاهر التقديري، أي المعلق على عدم وجود القرينة واقعا، فلو وصل إليهم كتاب مزق بعضه لا يعملون بظاهر الباقي. مع احتمال وجود قرينة صارفة عن الظاهر في المقطوع. وكذا الحال فيما إذا عرض على العبد نوم أو سنة حين تكلم المولى. فليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام مع احتمال فوات قرينة صارفة حين عروض النوم أو السنة له، إلا ان تطبيقها على المقام غير صحيح، ولا تنتج انسداد باب العلمي في الاحكام. لما ذكرناه سابقا من ان المقطوعين للاخبار كانوا عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفى عليهم القرائن الدالة على المراد بحسب المحاورات العرفية وكانوا في اعلى مراتب الورع والتقى فعدالتهم أو وثافتهم مانعة عن إخفاء القرينة عمدا. ومعرفتهم بأسلوب الكلام والمحاورات العرفية مانعة عن إخفائها جهلا، فإذا نقلوا الاخبار بلا قرينة يؤخذ بظواهرها، ولا ينسد باب العلمي بالاحكام.

[١٣٠]

هذا كله فيما إذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام. وأما إن كان الشك في المراد لاحتمال عدم كون الظاهر مرادا جديا

للمتكلم، مع انعقاد الظهور لكلامه، فيكون سبب الشك فيه أيضا احد امور ثلاثة: إما احتمال غفلة المتكلم عن بيان القرينة، وهذا الاحتمال منفي بالنسبة الى الأئمة عليهم السلام وإما احتمال تعمدته في عدم ذكر القرينة لمصلحة فيه أو لمفسدة في الذكر، وإما احتمال اتكاله على قرينة حالية أو مقالية متقدمة أو متأخرة لم نظفر عليها بعد الفحص. وعلى جميع هذه التقادير الثلاثة كان المرجع أصالة الظهور الثابتة حجيتها ببناء العقلاء، فانهم يأخذون بظواهر الكلام ولا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة المتقدمة، فإصالة الظهور بنفسها حجة ببناء العقلاء. وعدم ردع الشارع عنه لا لإصالة عدم القرينة - كما يستفاد من كلام شيخنا الانصاري (ره) لان وجود القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور مقطوع العدم على الفرض، ووجود القرينة المنفصلة وان كان محتملا، إلا أنه لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنما يمنع عن حجية الظهور على فرض الوصول، ومع عدم الوصول كما هو المفروض قد ثبت البناء من العقلاء على الاخذ بالظاهر، فلا حاجة الى التمسك بأصالة عدم القرينة. (وبعبارة اخرى) الشك في وجود القرينة المنفصلة كافية في حجية الظواهر، بلا حاجة الى إحراز عدم القرينة بالاصل، إذ البناء من العقلاء قد تحقق على الاخذ بالظواهر ما لم تحرز القرينة على الخلاف. هذا تمام الكلام في بحث الظواهر.

[١٣١]

(المبحث الثاني) (في حجية قول اللغوي) قد ذكرنا انه إذا علم ظاهر الكلام يؤخذ به لبناء العقلاء على الاخذ به. وأما إذا لم يعلم ذلك، فهل يصح الرجوع الى اللغوي في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة أم لا ؟ فيه خلاف بينهم، واستدل القائل بحجية قول اللغوي بوجهه: (الوجه الاول) - أن اللغوي من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع وظواهر الالفاظ، وقد تحقق البناء من العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة في كل فن، بلا اعتبار التعدد والعدالة، كالرجوع الى المهندس في تقويم الدار مثلا والى الطبيب في تشخيص المرض وعلاجه، ولم يثبت ردع شرعي عن ذلك. وأما اعتبار العدالة في الفقيه فانما هو لدليل خاص. وفيه (أولا) - أن الرجوع الى اهل الخبرة إنما هو في الامور الحدسية التي تحتاج الى إعمال النظر والرأي، لا في الامور الحسية التي لا دخل للنظر والرأي فيها. وتعيين معاني الالفاظ داخلا من قبيل لامور الحسية لأن اللغوي ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي فيها، فيكون إخبار اللغوي عن معاني الالفاظ داخلا في الشهادة المعتبرة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء. وأما في غيره ففي إعتبراره خلاف مذكور في محله. وإن شئت قلت: ليس اللغوي من اهل الخبرة بالنسبة الى تعيين ظواهر الالفاظ بالوضع أو بالقرينة العامة، بل هو من اهل

[١٣٢]

الخبرة بالنسبة الى موارد الاستعمال فقط. و (ثانيا) - أنه على تقدير تسليم كون اللغوي من اهل الخبرة، لا يصح الرجوع الى كتب اللغة، لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازا وإلا لزم كون جميع الالفاظ المستعملة في اللغة العربية إلا النادر مشتركا لفظيا، لان الغويين يذكرون للفظ واحد معان كثيرة، وهو مقطوع البطلان، وذكر معنى من المعاني أولا لا يدل على كونه هو المعنى الحقيقي. وإلا كان عليه ذكر القرينة في الالفاظ المشتركة. لتدل على ان المعنى الثاني ايضا معنى حقيقي لا مجازي (الوجه الثاني) - دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي، فان العلماء في جميع الاعصار يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها في

تعيين معاني الالفاظ وفيه (اولا) - أن الاجماع القولي غير متحقق، فان كثيرا من العلماء لم يتعرضوا لهذا البحث اصلا، وكذا الاجماع العملي، لان عملهم بقول اللغويين لعلة لحصول الاطمئنان لهم من اتقاقهم على معنى من المعاني، و (ثانيا) - انه علي تقدير تسليم الاتفاق ليس هنا إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم لاحتمال ان يكون مستند الجمعيين هو الوجه الاول أو الوجه الثالث الذي تعرفه وما فيه الآن ان شاء الله تعالى. (الوجه الثالث) - أن جريان انسداد صغير في خصوص اللغات يستلزم حجية قول اللغوي، فان معاني الالفاظ مجهولة غالبا، إما اصلا وإما سعة وضيقا، ولذا ذكر شيخنا الانصاري (ره) في الطهارة ان مفهوم الماء - مع كونه من اوضح المفاهيم العرفية، ويعرفه كل عارف باللغة العربية حتى الصبيان - نشك فيه من حيث السعة والضيق كثيرا. وفيه ان انسداد باب العلم في اللغة مما لا يترتب عليه اثر، إذ مع انفتاح باب العلم في الاحكام لالوجه للرجوع الى قول اللغوي، انسداد باب العلم في اللغة أو انفتح، ومع انسداد باب العلم في الاحكام

[١٣٣]

وتمامية سائر المقدمات كان الظن بالحكم الشرعي حجة، سواء حصل من قول اللغوي أو من غيره، وسواء كان باب العلم باللغة منفتحا أو منسدا. ثم إن بعض الاعاظم التزم بحجية قول اللغوي، وذكر جريان الانسداد في اللغة بتقريب آخر، وهو ان عدم جواز الرجوع الى البراءة عند انسداد باب العلم والعلمي في الاحكام انما هو لامرين: (احدهما) - لزوم الخروج من الدين فانا إذا اقتصرنا على القدر المتيقن وجوبه من اجزاء الصلاة وشرايطها، ورجعنا في غير الى البراءة، خرجت الصلاة عن حقيقتها. وكذا الحال في غيرها من العبادات والمعاملات. (ثانيهما) - لزوم المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بتكاليف الزامية وجوبية وتحريمية في موارد الجهل بالاحكام. والامر الاول وان كان منتفيا في الرجوع الى البراءة عند انسداد باب العلم باللغة، إلا انه يلزم الامر الثاني، وهو المخالفة القطعية، لان غالب الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة مجهولة المعاني، مع العلم الاجمالي بتكاليف الزامية في موارد الجهل بها، فلا بد فيها من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي. وفيه (اولا) - انه لا نسلم لزوم المخالفة القطعية من الرجوع الى البراءة في موارد الجهل باللغات، إذ ليس في الفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالاحكام الالزامية ما هو مجهول المعنى إلا القليل، كلفظ الصعيد والغناء ونحو هما، وليس لنا علم اجمالي بتكاليف إلامية في هذه الموارد، سوى ما نعلمه تفصيلا، فلا محذور في الرجوع الى البراءة فيها. و (ثانيا) - ان مقدمات الانسداد غير منحصرة في عدم جواز الرجوع الى البراءة، بل من جملتها عدم إمكان الاحتياط، لعدم قدرة المكلف عليه، أو لعدم وفاء الوقت به، أو عدم وجوب الاحتياط لاستلزامه العسر والجرح، أو عدم جواز الاحتياط لكونه موجبا لاختلال النظام. وهذه المقدمة غير تامة في المقام، إذ لا يلزم - من الرجوع الى الاحتياط في موارد الجهل

[١٣٤]

بالغة - شئ من الامور المذكورة، فعلى تقدير تسليم العلم الاجمالي بتكاليف إلامية في موارد الجهل باللغة لا بد من الاحتياط، لا العمل بقول اللغوي. فتحصل مما ذكرناه انه لا دليل على حجية قول اللغوي بلا اعتبار العدالة والتعدد (المبحث الثالث) (في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد) وكان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجية خبر الواحد، لترتبه على القول بحجية الخبر، إذ لو قلنا

بعدم حجة الخبر لا تصل النوبة الى البحث عن حجة الاجماع المنقول. نعم بعد ثبوت حجة الخبر يقع الكلام في شمول أدلتها للاجماع المنقول وعدمه، إلا انا تعرضنا له هنا تبعا للاصحاب والامر فيه سهل. ولا يخفى ان الاخبار عن الموضوعات الخارجية إذا كان في مقام الترافع فلا اشكال في اعتبار التعدد والعدالة في حجيتها، واما في غير مورد الترافع فيعتبر فيه العدالة، وكذلك التعدد على المشهور، وهو أي الاخبار عن الموضوعات خارج عن محل كلامنا فعلا، فان الكلام في حجة الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية من حيث شمول دليل حجيتها للاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمه. واحسن ما قيل في المقام ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) وحاصل ما افاده - بزيادة منا - ان الاخبار عن الشئ (تارة) يكون إخبارا عن حس ومشاهدة ولا إشكال في حجة هذا القسم من الاخبار ببناء العقلاء فان احتمال تعمد

[١٢٥]

المخبر بالكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته، واحتمال غفلته مدفوع باصالة عدم الغفلة التي استقر عليها بناء العقلاء، و (اخرى) يكون اخبارا عن أمر محسوس مع احتمال ان يكون اخباره مستندا الى الحدس لا الى الحس، كما إذا اخبر عن المطر مثلا، مع احتمال انه لم يره، بل اخبر به استنادا الى المقدمات المستلزمة للمطر بحسب حدسه، كالرعد والبرق مثلا. وهذا القسم أيضا ملحق بالقسم الاول، إذ مع كون المخبر به من الامور المحسوسة لعين فظاهر الحال يدل على كون الاخبار إخبارا عن الحس، فيكون حجة ما ذكر في القسم الاول. و (ثالثة) - يكون اخبارا عن حدس قريب من الحس، بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كالأخبار بأن حاصل ضرب عشرة في خمسة يصير خمسين مثلا وهذا القسم من الاخبار أيضا ملحق بالقسم الاول في الحجية لان احتمال الخطأ في هذه الامور القريبة من الحس بعيد جدا، ومدفوع بالاصل العقلاني واحتمال تعمد الكذب مدفوع بالعدالة أو الوثاقة، كما تقدم في القسم الاول. و (رابعة) - يكون إخبارا عن حدس مع كون حدسه ناشئا من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به تامة عند المنقول إليه أيضا، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بالمخبر به، وهذا القسم من الاخبار أيضا حجة، فانه إخبار عن الامر الحسي، وهو السبب، والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين المخبر به في نظر المنقول إليه أيضا. و (خامسة) - يكون إخبارا عن حدس مع كون حدسه ناشئا من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامة عند المنقول إليه. وهذا القسم من الاخبار لم يدل دليل على حجيته، فان احتمال تعمد الكذب، وان كان مدفوعا بالعدالة أو الوثاقة، إلا ان احتمال الخطأ في الحدس مما لا دافع له، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الامور الحدسية. والاجماع المنقول من القسم الخامس، لان الناقل للاجماع لا يخبر برأي المعصوم عليه السلام عن

[١٢٦]

الحس، أو ما يكون قريبا منه، ولا عن حدس ناش عن سبب كان ملازما لقول المعصوم عليه السلام عندنا، فان الاجماع المدعى في كلام الشيخ الطوسي (ره) مبني على كشف رأى المعصوم عليه السلام من اتفاق علماء عصر واحد بقاعدة اللطف وهي غير تامة عندنا على ما ستعرفه قريبا ان شاء الله تعالى، وأو هن منه الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى، فانه كثيرا ما ينقل الاجماع على حكم يراه مورد قاعدة اجمع عليها، أو مورد اصل كذلك مع انه ليس من موارد تلك القاعدة أو الاصل حقيقة، كدعواه الاجماع على جواز

الوضوء بالمائع المضاف استنادا الى ان اصالة البراءة مما اتفق عليه العلماء، مع انه لا قائل به فيما نعلم من فقهاء الامامية، وليس الشك في جواز الوضوء بالمائع المضاف من موارد اصالة البراءة. وكذا الحال في الاجماع المدعى في كلمات جماعة من المتأخرين المبني على الحدس برأي المعصوم من اتفاق جماعة من الفقهاء، إذ لا ملازمة بين هذا الاتفاق ورأي المعصوم بوجه. نعم لو علم استناد ناقل الاجماع الى الحس، كما إذا كان معاصرا للامام عليه السلام، وسمع منه الحكم، فنقله بلفظ الاجماع، فلا مجال للتوقف في الاخذ به وكان مشمولاً لدلة حجية الخبر بلا اشكال، إلا ان الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة، بل نقطع بعدمها، فانا نقطع بأن الاجماع المنقولة في كلمات الاصحاب غير مستندة الى الحس، ونرى ان ناقلي الاجماع ممن لم يدرك زمان الحضور. واما زمان الغيبة فادعاء الرؤية فيه غير مسموع مع انهم ايضا لم يدعوا ثم إن بعض الاعاظم التزم بحجية الاجماع المنقول في كلمات القدماء، بدعوى انه يحتمل ان يكون مستند هم هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضموا الى قول المعصوم أقول العلماء، ونقلوه بلفظ الاجماع، فيكون نقل الاجماع من المتقدمين من القسم

[١٣٧]

الثاني من الاخبار، وهو ما كان الاخبار عن امر خسي، مع احتمال ان يكون الاخبار به مستندا الى الحدس، وان يكون مستندا الى الحس، وقد تقدم ان هذا القسم من الاخبار حجة بسيرة العقلاء، باعتبار ان ظاهر الاخبار عن امر خسي يدل عن كونه مستندا الى الحس، فيكون حجة. وبالجملة احتمال كون الاخبار مستندا الى الحس كاف في الحجية ببناء العقلاء، هذا ملخص كلامه بتوضيح منا. وفيه (اولا) - ان هذا الاحتمال - أي استناد القدماء في نقل الاجماع الى الحس - احتمال موهوم جدا، بحيث يكاد يلحق بالتخيل فلا مجال للاعتناء به - وما ذكرناه - من ان احتمال كون الاخبار مستندا الى الحس كاف في حجية - إنما هو فيما إذا كان الاحتمال عقلائيا، لا الاحتمال البعيد غاية البعد الملحق بأمر خيالي. وما يظهر به بعد هذا الاحتمال وكونه موهوما أمر ان: (احدهما) - تتبع اجماع القدماء كالشيخ الطوسي (ره) والسيد المرتضى (ره)، إذ قد عرفت استناد الاول في دعوى الاجماع الى قاعدة اللطف لا الى الحس من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، واستناد الثاني الى اصل أو قاعدة كان تطبيقهما بنظره، فلو لم ندع القطع بعدم استنادهما الى الحس من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، لا اقل من عدم الاعتناء باحتمال الاستناد الى الحس. (ثانيهما) - انه لو كان الامر كذلك كان المتعين هو النقل عن المعصوم (ع)، كبقية الروايات، لان نقل الاجماع، فان نقل الاجماع - باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم (ع) مع كون نفس قول المعصوم محسوسا له ولو بالواسطة - يكون شبيها بالاكل من القفاء. و (ثانيا) - انه على تقدير تسليم ذلك وان اجماع القدماء مستند الى الحس بالواسطة فيكون الاجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسله ولا يصح

[١٣٨]

الاعتماد عليه، لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم (ع)، وعدم ثبوت وثاقها. فتحصل مما ذكرناه في المقام انه لا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول بوجه. بقي الكلام في مدرك حجية الاجماع المحصل الذي هو احد الادلة الاربعة فقد يقال: إن مدرك حجية الاجماع والملازمة العقلية بين الاجماع وقول

المعصوم (ع)، وتقريبها بوجهين: (الوجه الاول) - ما استند إليه الشيخ الطوسي (ره) من قاعدة اللطف، وهي انه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده، بارشادهم الى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح. وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد. وهذا هو الوجه في ارسال الرسل و انزال الكتب ونصب الامام (ع) وهذه القاعدة تقتضي - عند اتفاق الامة على خلاف الواقع في حكم من الاحكام - أن يلقي الامام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الامام (ع) وفيه (اولا) - عدم تمامية القاعدة في نفسها، إذا لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحا يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده. و (ثانيا) - ان قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلا تبليغ الاحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبينها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم، فلو لم تصل الى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين انفسهم ليس على الامام (ع) إيصالها إليهم بطريق غير عادي إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد كاشفا عن قول المعصوم (ع)، إذا فرض انحصار العالم به في زمان. وهذا واضح الفساد. و (ثالثا) - انه إن كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الامام (ع) مع

[١٣٩]

إظهار انه الامام، بان يعرفهم بامامته، فهو مقطوع العدم وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع اخفاء كونه إماما فلا فائدة فيه، إذ لا يترتب الاثر المطلوب من اللطف، وهو الارشاد على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر. (الوجه الثاني) - ان اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الامام (ع) عادة، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظن ولو بأدنى مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثاني يتقوى ذلك الظن ويتأكد، ومن فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان، ويضعف احتمال مخالفة الواقع. وهكذا الى ان يحصل القطع بالواقع كما هو الحال في الخبر المتواتر، فانه يحصل الظن باخبار شخص واحد، ويتقوى ذلك الظن باخبار شخص ثان وثالث، وهكذا لى ان يحصل القطع بالخبر به. وفيه ان ذلك مسلم في الاخبار عن الحسن كما في الخبر المتواتر، لان احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسني إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحسن أو احتمال تعمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين الى ان يحصل القطع بالمخبر به وينعدم الاحتمالان. وهذا بخلاف الاخبار الحدسي المبني على البرهان، كما في المقام، فان نسبة الخطأ الى الجميع كنسبته الى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين ان يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر، الا ترى ان اتفاق الفلاسفة على امر برهاني كامتناع اعادة المعدوم مثلا لا يوجب القطع به ؟ نعم لو تم ما نسب الى النبي صل الله عليه وآله من قوله: (لا تجتمع امتي على الخطأ) وقلنا بأن المراد من الامة هو خصوص الامامية، ثبتت الملازمة بين اجماع علماء الامامية وقول المعصوم (ع)، ولكنه غير تام سندا ودلالة. أما من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف، وأما من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الامة بالامامية كما هو ظاهر في نفسه، ويظهر من قوله صل الله عليه وآله: (ستفترق امتي على ثلاثة وسبعين فرقة).

[١٤٠]

وقد يقال بالملازمة العادية بين الاجماع وقول المعصوم (ع)، بدعوى ان العادة تحكم بأن اتفاق المرؤوسين على امر لا ينفك عن رأي

الرئيس، فان اتفاق جميع الوزراء وجميع اركان الحكومة على امر لا ينفك عن موافقة رأي السلطان بحكم العادة وفيه ان ذلك انما يتم فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم كما في المثال، وانى ذلك في زمان الغيبة. نعم الملازمة الاتفاقية - بمعنى كون الاتفاق كاشفا عن قول الامام (ع) احيانا من باب الاتفاق - مما لا سبيل الى إنكارها إلا انه لا يثبت بها حجية الاجماع بنحو الاطلاق، فان استكشاف قول الامام عليه السلام من الاتفاق يختلف باختلاف الاشخاص والانظار، فرب فقيه لا يرى الملازمة اصلا، وفقه آخر لا يرى استكشاف رأي المعصوم إلا من اتفاق علماء جميع الاعصار، وفقه ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم. وقد شاهدنا بعض الاعاظم انه كان يدعي القطع بالحكم من اتفاق ثلاثة نفر من العلماء، وهم الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي الكبير والمرحوم الميرزا محمد تقى الشيرازي (قدس الله اسرارهم)، لا اعتقاده بشدة ورعهم ودقة نظرهم. وقد يقال في وجه حجية الاجماع انه كاشف عن وجود دليل معتبر، بحيث لو وصل إلينا لكان معتبرا عندنا ايضا. وفيه ان الاجماع وان كان كاشفا عن وجود اصل الدليل كاشفا قطعيا، إذ الافتاء بغير الدليل غير محتمل في حقهم فانه من الافتاء بغير العلم المحرم، وعدالتهم مانعة عنه، إلا انه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا، إذ من المحتمل ان يكون اعتمادهم على قاعدة أو اصل لا نرى تمامية القاعدة المذكورة أو الاصل المذكور، أو عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه، كما تقدم في الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى (ره).

[١٤١]

فتحصل مما ذكرناه في المقام انه لا مستند لحجية الاجماع اصلا، وان الاجماع لا يكون حجة، إلا ان مخالفة الاجماع المحقق من اكابر الاصحاب واعاظم الفقهاء مما لا نجتري عليه فلا مناص في موارد تحقق الاجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه. (المبحث الرابع في حجية الشهرة) اعلم ان الشهرة على اقسام ثلاثة: (القسم الاول) - الشهرة في الرواية بمعنى كثرة نقلها، ويقابلها الشذوذ والندرة، بمعنى قلة الناقل لها. وهذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين على المسلك المشهور، استنادا الى ما في مرفوعة زرارة من قوله (ع): (خذ بما اشتهر بين اصحابك) وما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع): (خذ بالمجمع عليه بين اصحابك) باعتبار ان المراد منه المشهور لا الاجماع الاصطلاحي، بقريئة المقابلة في قوله (ع): (واترك الشاذ النادر). ولكن التحقيق عدم كونها من المرجحات، إذ المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي اجمع على صدوره من المعصوم، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره، لقوله (ع): (فان المجمع عليه لا ريب فيه) وقوله (ع) بعد ذلك: (الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله) فان الامام عليه السلام طبق الامر بين رشده على الخير المجمع عليه، وحينئذ يكون الخبر المعارض له ساقطا عن الحجية في نفسه، لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمراد بالسنة كل خبر مقطوع الصدور

[١٤٢]

لا خصوص النبوي كما هو ظاهر. ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كلنا الروايتين بعد امر الامام عليه السلام بالاخذ بالمجمع عليه. وذلك لان القطع بصدور احدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور الآخر، بل يمكن ان يكون كلاهما صادرا من المعصوم عليه السلام، ويكون احدهما صادرا لبيان الحكم، لو افعي، والآخر للتقية.

وظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بالمرفوعة ايضا، إذ المراد بقوله عليه السلام: (خذ بما اشتهر بين اصحابك) هو الشهرة بالمعنى اللغوي، أي الظاهر الواضح، كما يقال شهر سيفه وسيف شاهر، فيكون المراد به الخبر الواضح صدوره، بان كان مقطوع الصدور أو المطمأن بصدوره، ويكون حينئذ الخبر المعارض له ساقطا عن الحجية في نفسه لما تقدم. هذا مضافا الى عدم تمامية كل من المرفوعة والمقبولة من حيث السند. اما المرفوعة فلكونها من المراسيل التي لا يصح الاعتماد عليها، فانها مروية في كتاب غوالي اللثالي لابن ابي جمهور الاحسائي عن العلامة مرفوعة الى زرارة، مضافا الى انها لم توجد في كتب العلامة (ره) ولم يثبت توثيق روايتها، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية، كالمحدث البحراني في الحدائق ودعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى وكبرى. أما من حيث الصغرى فلانه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملا بما في ذيلها من الامر بالاحتياط. وأما من حيث الكبرى فلما ذكرناه في محله من عدم كون عمل المشهور جابرا لضعف السند. وسنتعرض له في بحث حجية الخبران شاء الله تعالى واما المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال. نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الامام عليه السلام له ونعم التوثيق، فان توثيق الامام امام التوثيق، وهي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة،

[١٤٣]

قال قلت لابي عبد الله (ع): (ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت، فقال (ع) إذا لا يكذب علينا). إلا ان هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن اثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها. فتحصل مما ذكرناه عدم كون هذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين. (القسم الثاني) - هي الشهرة العملية، بمعنى استناد الشهرة الى خبر في مقام الافتاء. وبهذه الشهرة ينجر ضعف سند الرواية عند المشهور، وفي قبالتها إعراض المشهور الموجب لوهن الرواية. وان كانت صحيحة أو موثقة من حيث السند على المشهور ايضا. هذا ولكن التحقيق عدم كون عمل المشهور جابرا على تقدير كون الخبر ضعيف السند في نفسه، ولا اعراضهم موهنا على تقدير كون الخبر صحيحا أو موثقا في نفسه، بل الميزان في حجية الخبر تمامية سنده في نفسه، وسنتعرض لذلك في بحث حجية الخبر قريبا ان شاء الله تعالى. (القسم الثالث) - هي الشهرة بمعنى اشتهار الفتوى بحكم من الاحكام من دون أن يعلم مستند الفتوى، وهذه الشهرة هي محل الكلام فعلا من حيث الحجية وعدمها وقد استدل على حجية بوجوه: (الوجه الاول) - ان مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة تدلان على حجيتها، بتقريب ان المراد من المجمع عليه في المقبولة ليس هو الاجماع المصطلح بل المراد منه المشهور بقربنة المقابلة في قوله (ع): (واترك الشاذ النادر) واطلاقه يشمل الشهرة الفتوائية أيضا، وكذا قوله (ع): (خذ بما اشتهر بين اصحابك) في المرفوعة، فان الموصول من المبهمات ومعرفة الصلة، واطلاقها يشمل الشهرة الفتوائية ايضا. وفيه (اولا) - ما تقدم من عدم تمامية المقبولة والمرفوعة من حيث السند

[١٤٤]

فلا يصح الاستدلال بهما. و (ثانيا) - ما تقدم ايضا من ان المراد بالمجمع عليه هو الخبر المقطوع صدوره، لان الامام (ع) قد ادخله

في امر بين رشدته، وكذا المراد بالمشهور في المرفوعة هو المشهور اللغوي، أي الظاهر الواضح، فالمراد بهما هو الاخذ بالمقطوع، فلا ربط لهما بالشهرة الفتوائية. و (ثالثا) - انه مع الغض عما تقدم لا إطلاق لهما ليشمل الشهرة الفتوائية، لان المراد من الموصول هو خصوص الخبر المشهور، بقرينة ان السؤال انما هو عن الخبرين المتعارضين، ولا مانع من ان يكون معرف الموصول ومبين المراد منه غير صلته والسؤال عن الخبرين قرينة على ان المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الامثلة. فإذا قيل أي المسجدين تحب فقال في الجواب ما كان الاجتماع فيه أكثر. كان ظاهرا في خصوص المسجد الذي كان الاجتماع فيه أكثر، لا مطلق المكان الذي كان الاجتماع فيه أكثر، وكذا لو قيل أي الرمانتين تريد؟ فقال في الجواب ما كان أكبر، كان ظاهرا في أن المراد هو الأكبر من الرمانتين لا مطلق الأكبر. وهذا ظاهر، فحينئذ لا إطلاق للصلة ليشمل مطلق المشهور. (الوجه الثاني) - ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذي يدل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالاولوية. (وفيه) ان هذا لوجه مبني على ان يكون ملاك حجية الخبر إفادته الظن، وعليه لزم الالتزام بحجية كل ظن مساو للظن الحاصل من الخبر أو أقوى منه، سواء حصل من الشهرة أو من فتوى جماعة من الفقهاء، أو من فتوى فقيه واحد، أو غير ذلك، فاللازم ذكر هذا الدليل في جملة ادلة حجية الظن المطلق لا ادلة الشهرة. ولكن المبنى المذكور غير تام، إذ يحتمل ان يكون ملاك حجية الخبر كونه غالب المطابقة للواقع، باعتبار كونه اخبارا عن حس، واحتمال

[١٤٥]

الخطأ في الحس بعيد جدا، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى، فان احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، يحتمل ايضا دخل خصوصية اخرى في ملاك حجية الخبر. ومجرد احتمال ذلك كاف في منع الاولوية المذكورة، لان الحكم بالاولوية يحتاج الى القطع بالملاك وكل ما له دخل فيه. (الوجه الثالث) - عموم التعليل الوارد في ذيل آية النبأ، وهو قوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهالة - اي بسفاهة - فتصبحوا على ما فعلتم نادمين). إذ التعليل قد يكون مخصصا للحكم المعلل به، كما في قولنا لا تأكل الرمان لانه حامض، وقد يكون معمما له كما في قولنا لا تشرب الخمر لانه مسكر، فانه يحكم بحرمة كل مسكر ولو لم يكن خمرا. ومفاد التعليل في الآية الشريفة عدم لزوم التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة، والعمل بالشهرة لا يكون سفاهة، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل. وفيه منع الصغرى والكبرى (اما الصغرى) فلان المراد من الجهالة في الآية الشريفة إما السفاهة بمعنى العمل بشئ بلا لحاظ مصلحة وحكمة فيه، قبالا للعمل العقلاني الناشئ من ملاحظة المصلحة، وإما الجهل قبالا للعلم، ولفظ الجهالة قد استعمل في كل من المعنيين، فان كان المراد منها السفاهة كان العمل بالشهرة من السفاهة، إذ العمل بما لا يؤمن معه من الضرر المحتمل اي العقاب يكون سفاهة يحكم العقل، فان العقل يحكم بتحصيل المؤمن من العقاب، والعمل بالشهرة بلا دليل على حجيتها لا يكون مؤمنا، فيكون سفاهة وغير عقلائي، وان كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم، فالامر أوضح، إذ الشهرة لا تفيد العلم فيكون العمل بها جهالة لا محالة. و (اما منع الكبرى) فلان التعليل وان كان يقتضي النعميم، إلا انه لا يقتضي نفي الحكم عن غير مورده مما لا توجد فيه العلة، إذ لا مفهوم له، لأنه

[١٤٦]

فرع انحصار العلة، وهو لا يستفاد من التعليل ولا ربط له بعموم التعليل، فان التعدي الى غير الخمر من المسكرات، والحكم بحرمتها لعموم التعليل لا يوجب الحكم بحلية كل ما ليس بمسكر، بل قد يكون الشئ حراما مع عدم كونه مسكرا كما إذا كان نجسا أو كان مال الغير مثلا. فالحكم بوجوب التبين - في كل ما كان العمل به سفاهاة لعموم التعليل - لا يدل على عدم وجوب التبين في كل ما ليس العمل به سفاهاة، بل يمكن ان يكون التبين فيه واجبا مع عدم كون العمل به سفاهاة. فنحصل ان الشهرة الفتوائية مما لم يقم دليل على حجيتها. (المبحث الخامس في حجية خبر الواحد) وليعلم أن هذا البحث من أهم المسائل الاصولية، إذ العلم الضروري بالاحكام الشرعية غير حاصل، إلا في الاحكام الكلية الاجمالية، كوجوب الصلاة والصوم وامثالهما، والعلم غير الضروري بالاحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقربنة القطعية - قليل جدا، فغالب الاحكام واجزاء العبادات وشرائطها انما يثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجيتها من اهم المسائل الاصولية، وبإثباتها يفتح باب العلمي في الاحكام الشرعية، وينسد باب الانسداد، وبعدمها ينسد باب العلمي ويفتح باب الانسداد. وبعد وضوح ان هذا البحث من اهم المسائل الاصولية، فالاشكال في كونه منها - نظرا الى كون موضوع علم الاصول هي الادلة الاربعة في الحقيقة - إشكال على حصر موضوع علم الاصول فيها، فلا بد من الالتزام بأن موضوع علم الاصول امر جامع لجميع موضوعات مسائله، لا خصوص الادلة الاربعة، لانه لم يدل عليه

[١٤٧]

دليل من آية ولا رواية. هذا بناء على الالتزام بلزوم الموضوع لكل علم، والا كما هو الصحيح فلا موضوع لعلم الاصول اصلا. وعلمية العلم لا تتوقف على وجود الموضوع على ما تقدم الكلام فيه في اوائل بحث الالفاظ. ثم ان شيخنا الانصاري (ره) حيث اختار ان الموضوع لعلم الاصول هي الادلة الاربعة، تصدى لدفع الاشكال المذكور. وملخص ما افاده بتوضيح منا ان العمل بالاخبار يتوقف على امور ثلاثة: حجية الظهور، واصل الصدور وجهة الصدور، بمعنى كون الكلام صادرا لبيان المراد الجدي لا بداع آخر كالتقية والامتحان والاستهزاء ونحوها. أما حجية الظواهر فقد تقدم الكلام فيها. وأما جهة الصدور فقد تحققت سيرة العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على انه صادر لبيان المراد الواقعي، لا لداع آخر كالتقية والسخرية ونحوهما. واما أصل الصدور فالمتكفل لبيانه هذا المبحث، فيبحث فيه عن ان صدور السنة - وهي قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره - يثبت بخبر الواحد أم لا ؟ فيكون البحث بحثا عن احوال السنة، ويندرج في المسائل الاصولية. وفيه انه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجي فهو بديهي الفساد ولا يبحث عنه في هذه المسألة فان الخبر حاك عن السنة، ولا يعقل أن يكون الحاكي عن شئ من علل تحققه خارجا، ولا يكون هذا مراد الشيخ (ره) قطعا، وإن كان المراد هو الثبوت الواقعي الذهني بمعنى حصول العلم بها، فهو ايضا معلوم الانتفاء، إذ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يكون هذا ايضا مراد الشيخ (ره)، وإن كان المراد هو الثبوت التعبدي بمعنى تنزيل الخبر الحاكي للسنة منزلتها في وجوب العمل بها، فالبحث عنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة، كما هو ظاهر. ثم إن بعض مشائخنا المحققين (ره) وجه كلام الشيخ (ره) بما حاصله

[١٤٨]

أن كل تنزيل يستدعي أموراً ثلاثة: المنزل والمنزل عليه، ووجه التنزيل والمنزل في المقام هو الخبر والمنزل عليه هي السنة، ووجه التنزيل وجوب العمل به، فكما يمكن أن يجعل هذا البحث من عوارض الخبر، بأن يقال يبحث في هذا المبحث عن كون الخبر منزلاً منزلة السنة أم لا كذلك يمكن أن يجعل من عوارض السنة، بأن يقال يبحث عن كون السنة منزلاً منزلة الخبر وعدمه. وفيه (أولاً) - ما تقدم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنه لا تنزيل في باب الحجج، إنما المجمعول هو الطريقة بتتميم الكشف، وليس ذلك إلا من عوارض الخبر. و (ثانياً) - أنه على تقدير تسليم التنزيل المذكور كان متعلقاً غرض الأصولي - وهو التمسك بالخبر في مقام استنباط الحكم الشرعي - هي الجهة الأولى، وهي البحث عن كون الخبر منزلاً منزلة السنة أم لا. لا الجهة الثانية إذ لا يترتب عليها غرض الأصولي. فالتحقيق في الجواب عن هذا الإشكال هو ما أشرنا إليه من أنه لا ملزم لحصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة، وإن الموضوع - على القول بلزومه في كل علم - هو الكلبي المنطبق على موضوعات المسائل، وأما على القول بعدم لزومه كما هو الصحيح فالإشكال مندفع من أصله. إذا عرفت ذلك فنقول: وقع الخلاف بين الأعلام في حجية خبر الواحد فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجتيته، بل أحق به بعضهم بالقياس في أن عدم حجتيته من ضروري المذهب، وذهب المشهور إلى كونه حجة. واستدل المنكرون بوجوه: (الوجه الأول) - دعوى الإجماع على عدم حجية الخبر. وفيه (أولاً) - عدم حجية الإجماع المنقول في نفسه. (وثانياً) - أن الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، بل من أحسن أفرادها باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (ع)، بخلاف خبر الواحد المصطلح، فإنه

[١٤٩]

إخبار حسي، فمن عدم حجية الخبر يثبت عدم حجية الإجماع المنقول بالأولية فكيف يمكن نفي حجية خبر الواحد بالإجماع المنقول. و (ثالثاً) - أن دعوى الإجماع على عدم حجية الخبر مع ذهب المشهور من القدماء والمتأخرين إلى حجتيته معلومة الكذب. ولعل المراد من خبر الواحد في كلام من يدعي الإجماع على عدم حجتيته هو الخبر الضعيف غير الموثق، وذكر المحقق النائيني (ره) أن في خبر الواحد اصطلاحين: (أحدهما) - ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوظ بالقرينة القطعية. (ثانيهما) - الخبر الضعيف في مقابل الموثق. وبهذا يجمع بين القولين باعتبار أن مراد المنكر لحجية خبر الواحد هو الخبر الضعيف، ومراد القائل بالحجية هو الخبر الصحيح والموثق. ويشهد بذلك أن الشيخ الطوسي (ره) - مع كونه من القائلين بحجية خبر الواحد - ذكر في مسألة تعارض الخبرين، وترجيح أحدهما على الآخر - أن الخبر المرجوح لا يعمل به، لأنه خبر الواحد فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد، وعليه فيكون خبر الواحد الموثق به كما هو محل الكلام حجة إجماعاً. (الوجه الثاني) - الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة، و الخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وآله، وهذه الروايات كثيرة متواترة إجمالاً، ووجه دلالتها أيضاً واضح، إذ من المعلوم أن أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله، ولا من السنة القطعية، وإلا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر. والجواب أن الروايات الواردة في الباب طائفتان: (الطائفة الأولى) - هي الأخبار الدالة على أن الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف، أو اضربوه على الجدار أو لم نقله إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية. والمراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بنحو لا يكون

بين الخبر والكتاب جمع عرفي كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه وهذا النحو من الخبر أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين أو العموم من وجه خارج عن محل الكلام، لانه غير حجة بلا اشكال ولا خلاف وأما الاخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب والمقيد لاطلاقاته عنهم (ع) كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلا اساس الاحكام بنحو الاجمال، كقوله تعالى: (اقيموا الصلاة وأتوا الزكاة) وأما تفصيل الاحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام. وإن شئت قلت ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص والتقييد، والا لزم تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع انها آية عن التخصيص، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في قوله (ع) ما خالف قول ربنا لم نقله، و بالجمله الخبر المخصص لسوم الكتاب أو المقيد لا طلاقه لا يعد مخالفاً له في نظر العرف فالمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه. ودعوى - ان هذه الاهمية والتأكيد في هذه الاخبار لا تناسب ان يكون المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو التباين والعموم من وجه، لان الموضوعين لم يضمنوا ما ينافى الكتاب بالتباين أو العموم من وجه، لعلمهم بان ذلك لا يقبل منهم - غير مسموعة، إذ الموضوعون ما كانوا ينقلون عن الأئمة عليهم السلام حتى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجه، بل كانوا يدسون تلك المجعولات في كتب الثقات من اصحاب الأئمة عليهم السلام، كما روي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه لمن المغيرة، لانه دس في كتب اصحاب ابيه عليهما السلام احاديث كثيرة. فتنصل ان هذه الطائفة من الاخبار لا دخل لها بمحل الكلام. (الطائفة الثانية) - هي الاخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي

لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وآله وهذه الطائفة وإن كانت وافية الدلالة على المدعى، إلا انه لا يمكن الأخذ بظاهرها للعلم بصدور الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة، بل هي مخصصة لعموماتها ومقيدة لا طلاقاتها على ما تقدمت الإشارة إليه، فلا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض، كما هو صريح بعضها، ولذا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان موافقة عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجحات في باب التعارض، أو على الاخبار المنسوبة إليهم (ع) في اصول الدين وما يتعلق بالتكوينيات مما لا يوافق مذهب الامامية. وقد روي هذا النوع من الاخبار عنهم (ع) كثيراً، بحيث ان الكتب المعتمدة المعتمدة عندنا - كالكتب الاربعة ونظائرها - مع كونها مهذبة من هذا النوع من الاخبار قد يوجد فيها منه قليلاً ومن هذا القليل ما في الكافي الدال على انه لو علم الناس كيفية خلقهم لما لام احد احداً فان هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر ومخالفة لنص القرآن، لان الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي. هذا مضافاً الى ان هذه الطائفة معارضة بما دل على حجية خبر الثقة، والنسبة بينهما هي العموم المطلق، لان مفاد هذه الطائفة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب والسنة، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة، ودليل حجية خبر الثقة اخص منها. فيقيد به اطلاقاتها، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة. (الوجه الثالث) - الآيات الناهية عن العمل بغير العلم،

كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى: (ان الظن لا يغني عن الحق شيئا) وفيه (اولا) ان مفاد الآيات الشريفة ارشاد الى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب

[١٥٢]

دفع الضرر المحتمل ان كان اخروبا، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر اصلا. و (ثانيا) - انه على تقدير تسليم ان مفادها الحكم المولوي، وهو حرمة العمل بالظن كانت ادلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات، فان مفادها جعل الخبر طريقا بتتيم الكشفي، فيكون خبر الثقة علما بالتعبد الشرعي، ويكون خارجا عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعا. هذا بناء على ان المجعول في باب الطرق والامارات هي الطريقة كما هو الصحيح، وقد تقدم الكلام فيه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. واما بناء على ان المجعول هو الحكم الظاهري مطابقا لمؤدى الامارة، وان الشارع لم يعتبر الامارة علما، فتكون ادلة حجية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فان النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات عدم حجية غير العلم من خبر الثقة وغيره في اصول الدين وفروعه، فتكون ادله حجية خبر الثقة اخص منها، وبالجملة ادلة حجية خبر الثقة متقدمة على الآيات الشريفة اما بالحكومة أو بالتخصيص. واستدل القائلون بحجية الخبر ايضا بأمور: (الاول) - آية النبا وهي قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) وتقريب الاستدلال بها من وجوه: (الوجه الاول) - الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار انه تعالى اوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أن التبين ليس واجبا نفسيا، بل هو شرط لجواز العمل به، إذ التبين عنه بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقينا، بل لعله حرام، فان التفحص عن كونه صادقا أو كاذبا يكون من باب التفحص عن عيوب الناس، ويدل على كون الوجوب شرطيا - مع وضوحه في نفسه - التعليل

[١٥٢]

المذكور في ذيل الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهالة) - فيكون مفاد الآية الشريفة ان العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف ان العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر التبين عنه. فلا يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به، وهذا هو المقصود. وهذا الاستدلال غير تام، لان الوصف وان كان يدل على المفهوم. إلا ان مفهوم الوصف هو ان الحكم ليس ثابتا للطبيعة اينما سرت، وإلا لكان ذكر الوصف لغوا. وأما كون الحكم منحصر في محل الوصف بحيث ينتفي بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف ويحتاج الى اثبات كون الوصف علّة منحصرة، ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فان تعليق الحكم على الوصف - لو سلم كونه مشعرا بالعلية - لا يستفاد منه العلة المنحصرة يقينا، فإذا قال المولى اكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أن وجوب الاكرام لم يتعلق بطبيعة الرجل، وإلا كان ذكر العالم لغوا. وأما انحصار وجوب الاكرام في العالم بحيث ينتفي بانتفائه فلا يستفاد منه إذ الوصف وإن كان مشعرا بالعلية، وان العلم علّة لوجوب الاكرام، إلا انه لا يدل على انحصار العلية فيه، فيحتمل وجوب اكرام غير العالم ايضا لعلّة اخرى، ككونه هاشميا مثلا، وعليه فيكون مفهوم الوصف في الآية الشريفة ان وجوب التبين ليس ثابتا لطبيعة الخبر، وإلا لكان ذكر

الفاسق لغوا، ولا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الإطلاق، إذ لا يستفاد منه كون الوصف علة منحصرة لوجوب التبين، كي ينتفى بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضا، إذا كان واحدا، ويكون الفرق بين العادل والفاسق ان خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدد بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدد يكون بينة شرعية لا يجب التبين عنها فتحصل انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق.

[١٥٤]

(الوجه الثاني) - ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) وملخصه أو لخبر الفاسق حيثيتين: (احدهما) - ذاتية، وهي كونه خبر الواحد، و (الآخرى) عرضية وهي كونه خبر الفاسق، وقد علق وجوب التبين على العنوان العرضي، فيستفاد منه انه العلة لوجوب التبين، دون العنوان الذاتي، والا لكان العدول عن الذاتي الى العرضي قبيحا وخارجا عن طرق المحاورة، فانه نظير تعليل نجاسة الدم بملاقاته لمتنجس مثلا، وعليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا العنوان العرضي، وهو كونه خبر الفاسق. وقد اورد على هذا الاستدلال بايرادات: (الايراد الاول) - ان كون الخبر خبر واحد ايضا من العناوين العرضية، ككونه خبر فاسق، فكل من العناوين عرضي يحتمل دخل كليهما في الحكم وتخصيص احدهما بالذكر لعله لنكتة كالاشارة الى فسق الوليد مثلا وفيه ان المراد بخبر الواحد في المقام هو الذي لا يفيد القطع، ويحتمل الصدق والكذب في قبيل المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية، وهذا هو المراد من النبأ في الآية الشريفة بقرينة وجوب التبين عنه. إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه، ولا معنى لوجوب التبين عنه وبقرينة التعليل، وهو قوله تعالى: (أن تصيبوا قوما بجهالة) وليس مراد الشيخ (ره) من الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الكليات أي الجنس والفصل، بل مراده هو الذاتي في باب البرهان، أي ما يكفي مجرد تصويره في صحة حمله عليه، من دون احتياج الى لحاظ امر خارج كالاتيان بالنسبة الى الانسان مثلا، فانه ليس جنسا ولا فضلا له. ليكون ذاتيا في باب الكليات، بل ذاتي له في باب البرهان، بمعنى ان تصور الانسان يكفي في صحة حمل الامكان عليه، بلا حاجة الى لحاظ امر خارجي ومن الواضح ان الخبر في نفسه يحتمل الصدق والكذب، ويصح حمل ذلك عليه، بلا حاجة الى ملاحظة امر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتي له،

[١٥٥]

بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا يكفي في حمله على الخبر نفس تصور الخبر، بل يحتاج الى ملاحظة امر خارج عن الخبر، وهو كون المخبر به ممن يصدر عنه الفسق. (الايراد الثاني) - ان الحكم على الطبيعة المهملة غير متصور، إذ لا يعقل الاهمال في مقام الثبوت، فلا محالة يكون الحكم بوجوب التبين عن الخبر إما مقيدا بكون المخبر به فاسقا فيكون خبر العادل حجة، وإما مقيدا بالجامع بينه وبين العادل، فلا يكون خبر العادل حجة فالتقييد ضروري لا محالة إما بخصوص الفاسق أو بالاعم منه ومن العادل وحيث ان التقييد ضروري فالتقييد بالفاسق لا يشعر بالعلية ليدل علي المفهوم، لا احتمال ان يكون الحكم مقيدا بالاعم منه ومن العادل وكان ذكر الفاسق لنكتة تقدمت الاشارة إليه. وفيه ان الاهمال في مقام الثبوت وإن كان غير معقول إلا انه لا يلزم منه كون التقييد ضروريا بل يدور الامر بين التقييد والاطلاق. وقد ذكرنا مرارا ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الأخذ بها فالقول بحجية خبر العادل وإن كان يستلزم تقييد الخبر

بالفاسق إلا أن القول بعدم حجيته لا يستلزم التقييد بالأعم منه ومن العادل بل يكفي فيه الاطلاق بمعنى الغاء الخصوصيات الا الأخذ بجميع الخصوصيات فإذا لا يكون التقييد ضروريا حتى لا يكون مشعرا بالعلية. (الايراد الثالث) - أنا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق في وجوب التبين، وإلا لزم القول بحجية خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلا، كمن لم يرتكب المعصية في اول بلوغه، ولم تحصل له ملكة العدالة بعد. وكذا الحال في الصغير والمجنون، فانه لو قلنا بمفهوم الوصف في الآية الشريفة والتزمنا بحجية خبر غير الفاسق لزم القول بحجية خبر الصغير والمجنون ايضا. وفيه مضافا الى أنا لا نقول بالواسطة بين العادل و الفاسق - على ما حقق

[١٥٦]

في محله، فلا يكون غير الفاسق إلا العادل - ان رفع اليد - عن اطلاق المفهوم لأدلة خاصة دلت على اعتبار العدالة في حجية الخبر - لا يقدر في حجية المفهوم وكم تقييد لاطلاقات المفهوم في ابواب الفقه لأدلة خاصة، فعدم حجية خبر الواسطة بين العادل والفاسق على تقدير امكانها انما هو لأدلة خارجية مقيدة لاطلاق المفهوم، وكذا خبر الصبي والمجنون خارج عن اطلاق المفهوم لأدلة خاصة تدل على اعتبار الكبر والعقل، هذا مضافا الى امكان القول بانه لا اطلاق للمفهوم بالنسبة اليهما، باعتبار أن الآية الشريفة رادعة عن العمل بغير التبين بما يعمل العقلاء به لولا الردع، كخبر الفاسق. وأما خبر الصبي والمجنون فالعقلاء بانفسهم لا يعملون به، بلا حاجة الى الردع، فهو خارج عن الآية الشريفة تخصصا، بلا حاجة الى دليل مقيد لاطلاق المفهوم. ولا يخفى ان هذا الايراد غير مختص بالاستدلال بمفهوم الوصف، بل جار على الاستدلال بمفهوم الشرط ايضا. والجواب الجواب. فتحصل ان هذه الايرادات الثلاثة غير واردة على الشيخ (ره) نعم يرد عليه ان هذا الوجه ايضا يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا انه وجه مستقل في الاستدلال بالآية الشريفة في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح وبيان لكيفية الاستدلال بمفهوم الوصف. وحينئذ يرد عليه ما تقدم في الوجه السابق من ان التقييد بالوصف وان كان مشعرا بالعلية، الا ان ذلك لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء فانه متفرع على كون الوصف علة منحصرة، وهو لا يستفاد من مجرد التعليق على الوصف على ما تقدم بيانه، ولا حاجة الى الاعادة. (الوجه الثالث) - الاستدلال بمفهوم الشرط، بتقريب ان وجوب التبين عن الخبر قد علق على مجئ الفاسق به، فينتفي عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجئ غير الفاسق به. وقد اورد على هذا الوجه من الاستدلال بامور

[١٥٧]

بعضها راجع الى منع المقتضي للدلالة على المفهوم، وبعضها راجع الى دعوى وجود المانع عنها، أما الايراد من ناحية المقتضي فهو ان القضية الشرطية في الآية الشريفة انما سيفت لبيان الموضوع نظير قولك: ان رزقت ولدا فاختنه، فلا مفهوم لها، فان الختان عند انتفاء الولد منتف بانتفاء موضوعه، ولا مفهوم له فكذا في المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر انتفاء مجئ الفاسق به انما هو لانتفاء موضوعه لا للمفهوم إذ مع عدم مجئ الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب. وفيه أن الموضوع في القضية هو النبأ، ومجئ الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، (توضيح ذلك): ان الجزء (تارة) يكون في نفسه متوقفا على الشرط عقلا، بلا دخل للتعبد

المولوي، كما في قولك ان رزقت ولدا فاخنته وامثاله، و (اخرى) يكون متوقفا عليه بالتعبد المولوي، كما إذا قال المولى ان جاءك زيد فأكرمه، فان الاكرام غير متوقف على المجئ عقلا، نظير توقف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الاول فهو ارشاد الى حكم العقل، ومسوق لبيان الموضوع فلا مفهوم له، وما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع وعدمه، ثم ان الشرط قد يكون امرا واحدا وقد يكون مركبا من امرين فان كان امرا واحدا فقد تقدم انه ان كان الامر المذكور مما يتوقف عليه الجزاء عقلا فلا مفهوم للقضية، والافتدل على المفهوم. ١٥٧، واما كان مركبا من امرين، فان كان كلاهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا، فلا مفهوم للقضية الشرطية اصلا، كقولك: ان رزقت الله مولودا وكان ذكرا فاخنته، وان كان كلاهما مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلا، فالقضية تدل على المفهوم بالنسبة الى كليهما بمعنى انها تدل على انتفاء الجزاء عند

[١٥٨]

انتفاء كل واحد منهما ولو مع تحقق الآخر، كقولك ان جاءك زيد وكان معما فأكرمه فانه يدل على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجئ. ولو كان معما وعلي انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء كونه معما ولو مع تحقق المجئ وان كان احدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا دون الآخر كقولك ان ركب الامير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة الى الجزء الذي لا يتوقف عليه الجزاء عقلا، دون الجزء الآخر الذي يتوقف عليه الجزاء عقلا. وقد ظهر وجه ذلك كله مما تقدم، وليعلم ان تميز الجزء الذي اخذ موضوعا للحكم في مقام الاثبات عن الجزء الذي علق عليه الحكم انما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف فان الظاهر من قولك ان جاءك زيد فأكرمه ان الموضوع هو زيد، ومجيئه مما علق عليه وجوب اكرامه، وينعكس الامر فيما إذا قلت ان الجائي زيدا فأكرمه، فان الظاهر منه ان الجائي هو الموضوع وكونه زيدا شرط لوجوب اكرامه وهكذا في سائر الامثلة. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الشرط في الآية المباركة - بحسب التحليل - مركب من جزئين: النبأ وكون الآتي به فاسقا ويكون احدهما وهو النبأ موضوعا للحكم المذكور في الجزاء، لتوقفه عليه عقلا، فلا مفهوم للقضية بالنسبة إليه والجزء الآخر وهو كون الآتي به فاسقا مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلا، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة إليه ومفاده عدم وجوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتي به فاسقا وهو المطلوب. وتوهم - انه لا مناص من ان يكون الموضوع في الآية المباركة هو نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ، إذ لو كان الموضوع طبيعي النبأ وكان مجئ الفاسق به شرطا لوجوب التبين، لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجئ الفاسق نبأ، لا المفروض وجوب التبين عن طبيعي النبأ على تقدير مجئ الفاسق نبأ وهذا

[١٥٩]

مقطوع البطلان فتعين ان يكون الموضوع نبأ الفاسق فتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع ولا تدل على المفهوم - مدفوع بان القيود وان كانت تختلف بحسب مقام الاثبات من حيث الرجوع الى الحكم (تارة) والى الموضوع (اخرى) فان الفيد قد يرجع - بحسب ظاهر القضية ومقام الاثبات - الى الموضوع كالتوصيف وكذا الشرط فيما إذا كان توقف الجزاء عليه عقلا، وقد يرجع الى الحكم كالشرط فيما إذا لم يتوقف الجزاء عليه عقلا ولا يكون للقضية مفهوم إلا فيما

إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم ليدل على انتفاء الحكم عند انتفائه باعتبار أن مفاد أداة الشرط تعليق جملة على جملة بحسب ظاهر الكلام كما صرح به أهل العربية وعلماء الميزان. وأما بحسب مقام الثبوت فالقيود باجمها ترجع إلى الموضوع، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق. وعليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائي به فاسقاً لا يقتضى وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإن مجئ الفاسق نبأً وإن كان قيداً للحكم اثباتاً، وينشأ منه المفهوم، إلا أنه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب ومقام الثبوت، ولازمه وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق، ونظير المقام قوله (ع): (إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينحسه شئ) فإن الموضوع بحسب ظاهر القضية وإن كان طبعياً الماء، وبلوغه قدر الكرم شرط لعدم الانفعال إلا أنه لا يقتضى الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملافة إذا اتصف فرد منه بالكريمة بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء الذي بلغ قدر كرم. وبالجمله مفاد الكلام بحسب الظهور العرفي عدم انفعال خصوص الماء البالغ قدر الكرم، لا عدم انفعال كل ماء حتى القليل بمجرد اتصاف فرد منه بالكريمة، وكذا في المقام، فإن مفاد الكلام بحسب فهم العرف هو وجوب التبين عن الخبر الذي جاء به الفاسق لا وجوب التبين عن كل خبر حتى خبر العادل بمجرد مجئ

[١٦٠]

الفاسق بفرد منه. وكان المتوهم خلط بين رجوع القيد إلى الموضوع في مقام الاثبات ورجوعه إليه في مقام الثبوت. وظهر بما ذكرناه في المقام الأشكال على ما ذكره في الكفاية: من دلالة الآية على حجية خبر العادل ولو كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها في حصر وجوب التبين في خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوبه عن غيره، وذلك لما تقدم من أن القضية الشرطية لو كانت مسوقة لبيان الموضوع لا تفيد إلا كون الموضوع للحكم أمراً كذا ومن الواضح أن إثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر (وبعبارة أخرى) استقادة الحصر من الآية المباركة تتوقف على دلالتها على المفهوم وبعد تسليم أنها مسوقة لبيان الموضوع لا مفهوم لها فكيف تصح دعوى ظهورها في الحصر. هذا وقد ذكرنا في الدورة أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم متوقفة على أن يكون الموضوع مفروض الوجود وكان له حالتان، وقد علق الحكم على إحدى حالتيه تعليقا مولويا، بأن لا يكون متوقفاً عليها عقلاً وهذا هو الميزان الكلي في دلالة القضية الشرطية على المفهوم، ففي قولنا إن جاءك زيد فأكرمه كان الموضوع المفروض وجوده هو زيد، وله حالتان المجئ وعدمه، وعلق وجوب الأكرام على مجئيه تعليقا مولويا، إذ لا يكون الأكرام متوقفاً على المجئ عقلاً، فتدل القضية على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفائه المجئ، بخلاف قولنا إن ركب الأمير فخذ ركابه، فإن الموضوع فيه وهو الأمير وإن كان له حالتان الركوب وعدمه، إلا أن تعليق أخذ الركاب على ركوبه عقلي فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع وإرشاداً إلى حكم العقل، فلا مفهوم لها وعليه فإن كان الموضوع في الآية المباركة هو النبأ وله حالتان مجئ الفاسق به ومجئ غير الفاسق به، إذ النبأ قد يجئ به غيره وقد علق وجوب التبين

[١٦١]

عنه على مجئ الفاسق به مولويا، إذ لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، ويكون مفاد الكلام حينئذ أن النبأ إن جاءكم به فاسق فتيبنوا، فلا محالة تدل القضية على المفهوم، وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجئ الفاسق به، وكذلك الحال إن كان الموضوع هو الجائي بالنبأ

المستفاد من قوله تعالى: (ان جاء كم) فان الجائي بالنبا قد يكون فاسقا وقد يكون غير فاسق، وقد علق وجوب التبين على كونه فاسقا، ولا يكون متوقفا عليه عقلا، ويكون مفاد الكلام حينئذ ان الجائي بالنبا ان كان فاسقا فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبا فاسقا. واما ان كان الموضوع هو الفاسق وله حالتان، لان الفاسق قد يجئ بالنبا وقد لا يجئ به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبا ويكون مفاد الكلام حينئذ ان الفاسق ان جاءكم نبيا فتبينوا فلا دلالة للقضية على المفهوم، لان التبين متوقف على مجيئه بالنبا عقلا، فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع، إذ مع عدم مجيئه بالنبا كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة. هذه هي احتمالات الآية الشريفة بحسب التصور ومقام الثبوت. والظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث، فانه لا فرق بين الآية الشريفة وبين قولنا: ان اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم. والظاهر من هذا الكلام - بحسب متفاهم العرف - وجوب التصديق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد إياه. واما علي تقدير عدم اعطاء زيد درهما، فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه، وذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، وله حالتان فانه قد يعطي درهما وقد لا يعطيه، وقد علق وجوب التصديق بالدرهم على اعطائه إياه، وهو متوقف عليه عقلا، إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصديق به منتفيا بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا

[١٦٢]

دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند اعطاء غير زيد إياه والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا اقل من الشك في ان مفادها هو المعنى الاول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية خبر العادل. فتحصل ان دلالة الآية الشريفة على المفهوم غير تامة من ناحية المقتضي مع قطع النظر عن وجود المانع من عموم التعليل أو غيره، على ما سنتكلم فيه قريبا ان شاء الله تعالى. واما الايراد من ناحية وجود المانع عن دلالة الآية الشريفة على المفهوم فمن وجوه: (الوجه الاول) - ان في الآية قرينة تدل على انه لا مفهوم للقضية الشرطية، وهي عموم التعليل في قوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهالة) فان المراد منه ان العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة، والتعبير باصابة القوم انما هو لخصوصية مورد نزول الآية، وإلا فالعمل بخبر الفاسق لا يستلزم اصابة القوم دائما، لان الفاسق لا يخبر دائما بما يرجع الى القوم، بل ربما يخبر عن ملكية شئ أو زوجية شخص أو غيرهما، فلا محالة يكون المراد من التعليل ان العمل بخبر الفاسق معرض للواقع في المفسدة ومظنة للندامة، وهذه العلة تقتضي التبين في خبر العادل ايضا، لان عدم تعمده بالكذب لا يمنع عن احتمال غفلته وخطأه، فيكون العمل بخبره ايضا معرضا للواقع في المفسدة، فيكون مفاد العتليل عدم جواز العمل بكل خبر لا يفيد العلم، بلا فرق بين ان يكون الآتي به فاسقا أو عادلا، فهذا العموم في التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية، ولا اقل من احتمال كونه قرينة عليه، فيكون الكلام مقرونا بما يصلح للقرينية، فيكون مجملا غير ظاهر في المفهوم. وفيه (اولا) - ان الايراد المذكور مبني على ان يكون المراد من الجهالة

[١٦٣]

في التعليل عدم العلم والظاهر ان المراد منه السفاهة والاتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل، فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة ايضا، وليس العمل بخير العادل سفاهة. كيف والعقلاء يعملون بخير الثقة فضلا عن خير العادل. واما الاشكال على ذلك - بأن العمل بخير الوليد لو كان سفاهة لما اقدم عليه الصحابة، مع انهم اقدموا عليه ونزلت الآية ردعا لهم فمندفع بأن الاصحاب لم يعلموا بفسق الوليد فأقدموا على ترتيب الاثر على خبره فأخبرهم الله سبحانه بلسان نبيه صلى الله عليه وآله بفسقه، وان العمل بخيره بعد ثبوت فسقه سفاهة. ولو فرض علمهم بفسقه كان إقدامهم على العمل بخيره لغفلتهم عن كونه سفاهة، فانه قد يتفق صدور عمل من الانسان غفلة، ثم يلتفت الى كونه مما لا ينبغي صدوره وانه سفاهة. و (ثانيا) - انه على تقدير تسليم ان المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة لا يكون التعليل مانعا عن المفهوم، بل المفهوم - على تقدير دلالة القضية الشرطية عليها بنفسها - يكون حاكما على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علما تعديدا، على ما ذكرناه مرارا من ان مفاد دليل حجية الطرق والامارات هو تميم الكشف، وجعل غير العلم علما بالاعتبار، فيكون خبر العادل خارجا عن عموم التعليل موضوعا، ويكون المفهوم حاكما على عموم التعليل، نظير حكومة الامارات على الاصول العلمية. و (بعبارة اخرى) الادلة المتكفلة لبيان الاحكام لا تتكفل لاثبات الموضوع، فان مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدر وجوده. واما كون الموضوع موجودا أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعليه فمفاد التعليل عدم حجية كل خبر غير علمي. واما كون خبر فلان علميا أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علما بالتعبد حاكما على عموم التعليل، فلا تنافي

[١٦٤]

بينه وبين المفهوم كي يكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية نعم لو لم يكن المفهوم حاكما على التعليل وقع التنافي بينهما، فامكن الالتزام بأن عموم التعليل مانع عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم، كما إذا قيل ان كان هذا رمانا فلا تأكله لانه حامض، فان مقتضى عموم التعليل المنع عن اكل كل حامض ومقتضى مفهوم القضية الشرطية جواز الاكل ان لم يكن رمانا، فيقع التنافي بينهما في حامض غير الرمان، فيكون عموم التعليل مانعا عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم. وهذا بخلاف الآية الشريفة، فان المفهوم فيها حاكم على عموم التعليل على ما عرفت، فلا تنافي بينهما ليكون التعليل مانعا عن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم. ثم إنه ربما يستشكل على كون المفهوم حاكما على التعليل بانه لو اقتصر في التعليل بقوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهالة) لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكما على التعليل، باعتبار ان خبر العادل قد اعتبر علما بالتعبد، فهو خارج عن الجهالة موضوعا ببركة التعبد، ولكن التعليل في الآية المباركة مذيّل بما يكون معه مانعا عن المفهوم، وهو قوله تعالى: (فتصيحوا على ما فعلتم نادمين) إذ الدم لا يكون الا لاجل الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، وهذا التعليل مانع عن المفهوم، لان العمل بخير العادل أيضا لا يؤمن معه من الندم الناشئ من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع. وفيه ان الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع (تارة) يكون مع العمل بالوظيفة المقررة شرعا. و (اخرى) يكون مع عدم العمل بها، والاول كما إذا عمل بالبينة الشرعية في مورد. ثم انكشف خلافها، والثاني كما إذا عمل بخلاف البينة فوقع في مفسدة مخالفة الواقع، والندم في القسم الاول مما لا اثر له إذ المكلف فيه معذور في مخالفة الواقع، ولا يكون مستحقا للعقاب، بخلاف

الندم في القسم الثاني، فان المكلف لا يكون معذورا في مخالفة الواقع، ويكون مستحقا للعقاب. وليس المراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الاول قطعا وإلا يسقط جميع الامارات والطرق عن الحجية في الشبهات الحكمية والموضوعية لأن احتمال الوقوع في مخالفة الواقع موجود في الجميع، بل في القطع الوجداني ايضا، لاحتمال كونه جهلا مركبا، وان لم يكن القاطع ملتفتا حين قطعه الى ذلك. وبالجملة مجرد الندم على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع مع كون المكلف عاملا بالوظيفة غير مستحق للعقاب لا يكون منشأ لاثر من الآثار، ولا يصح التعليل به، فالمراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الثاني أي الندامة على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، مع كونه غير معذور في ذلك مستحقا للعقاب وخير العادل علي تقدير حجيته خارج عن هذا التعليل موضوعا، إذ المكلف العامل بالحجة المعتبرة معذور في مخالفة الواقع غير مستحق للعقاب، فصح ما ذكرناه من ان المفهوم علي تقدير دلالة الجملة الشرطية عليها بنفسها حاكم على عموم التعليل، لا ان التعليل مانع عن المفهوم. وقد يستشكل ايضا على كون المفهوم حاكما على التعليل بان معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظرا الى المحكوم وشارحا له بالتوسعة أو بالتضييق في الموضوع بلحاظ الاثر الثابت له في الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم مثبتا لذلك الاثر لغيره، بلسان ثبوت الموضوع، كما في قوله: (الفقاع خمر استصغره الناس) أو ناظرا له عن بعض مصاديقه بلسان نفي الموضوع كقوله: (لا ربا بين الوالد والوالد) فيكون الحاكم دائما ناظرا الى الاثر الثابت في الدليل المحكوم فيثبته بلسان ثبوت الموضوع أو ينفيه بلسان نفي الموضوع، وهذا هو معنى الحكومة، وهو لا ينطبق على المقام، إذ الاستفادة من المفهوم اولا عدم وجوب التبين عن خير العادل، ويستكشف منه ان الشارع قد اعتبره علما فلا معنى

للحكومة بمعنى خروج خير العادل عن التعليل موضوعا بلحاظ عدم وجوب التبين عنه، إذ المفروض ان عدم وجوب التبين عن خير العادل هو الاستفادة من المفهوم اولا ثم يستكشف منه ان الشارع قد اعتبره علما. فكيف يمكن الالتزام بانه خارج عن عموم التعليل موضوعا فلا يجب التبين عنا؟. وان شئت قلت ان الحكومة إنما هي فيما إذا كان لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع وكان الغرض منه نفي الحكم كما في قوله: (لا ربا بين الوالد والوالد) واما لو كان لسان الدليل نفي الحكم من اول الامر فليس هناك حكومة بل تخصيص لا محالة كما لو كان لسان الدليل هكذا: لا يحرم الربا بين الوالد والوالد فانه مخصص لادلة حرمة الربا لا انه حاكم عليها، والمقام من هذا القبيل بعينه إذ الاستفادة من المفهوم اولا عدم وجوب التبين عن خير العادل ويستكشف منه حجيته وانه اعتبر علما فيكون المفهوم مخصصا للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خير غير علمي لا انه حاكم عليه، والمفروض عدم امكان الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام اقوى من ظهور الفضية الشرطية في الفهوم بل التعليل بنفسه أب عن التخصيص في نفسه، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: (ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) فيكون التعليل مانعا عن انعقاد الظهور للفضية الشرطية في المفهوم. هذا ملخص الاشكال الذي ذكره بعض الاعاظم بتوضيح منا، والانصاف انه كلام علمي دقيق وان كان غير تام إذ يمكن الجواب عنه بان الحكومة على قسمين: (القسم الاول) - هو ما ذكر في الاشكال وهو ان يكون الحاكم ناظرا الى المحكوم وشارحا له بالتصرف في

الموضوع تضييقاً أو توسعة بلحاظ الاثر الثابت له في الدليل المحكوم وقد ذكر امثلته، وهذا النوع من الحكومة انما هو فيما

[١٦٧]

إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد كالخمر في قوله عليه السلام الفقاع خمر استصغره الناس، وكذا الربا بين الوالد والولد، فإن الفقاع ليس من افراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بانه خمر مع قطع النظر عن الاثر الشرعي، وكذا الربا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد والولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بانه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الاثر الشرعي ؟ فلا محالة يكون التعبد ناظراً الى الاثر الشرعي الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما في قوله عليه السلام الفقاع خمر، أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما في قوله عليه السلام: لا ربا بين الوالد والولد. غاية الامر ان اثبات الاثر ونفيه انما هو بلسان نفي الموضوع واثباته. (القسم الثاني) - من الحكومة ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج الى لحاظ اثر شرعي فيتعبد بموضوع ولو لم يكن له اثر شرعي اصلاً كالعلم فإنه يصح ان يعتبر الشارع اشارة غير علمية علماً وان لم يكن للعلم اثر شرعي اصلاً فيترب على الامارة الآثار العقلية للعلم من التنجيز والتعذير، والمقام من هذا القبيل فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني لا بمعنى ان خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ اثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه فإنه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين فلا يعقل ان يكون عدم وجوب التبين من آثاره، ومن هذا النوع من الحكومة حكومة الامارات على الاصول العملية وحكومة قاعدة الفراغ والتجاوز على الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الاثر وهو عدم وجوب التبين فلاحظ وتأمل. وقد يستشكل ايضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بان المفهوم متفرع

[١٦٨]

على المنطوق ومترتب عليه، لان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فرع دلالة على المعنى المطابقي كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخر رتبة عن المنطوق تأخر المعلول عن علته، وحيث ان المنطوق متأخر رتبة عن التعليل لكونه معلولاً له فلا يعقل ان يكون المفهوم حاكماً على التعليل إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة يمكن ان يكون حاكماً عليه. وهذا الاشكال مردود بوجه: (الاول) - ان تأخر المفهوم عن المنطوق انما هو في مقام الكشف والدلالة بمعنى ان دلالة القضية على المفهوم متأخرة رتبة عن دلالتها على المنطوق، واما نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق. (وبعبارة اخرى عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق، وعبارة ثالثة واضحة حجية خبر العادل ليست متأخرة عن عدم حجية خبر الفاسق بل المتأخر كشف القضية عن حجية خبر العادل عن كتفها عن عدم حجية خبر الفاسق، و الحاكم على التعليل انما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق. (الثاني) - انه لو سلم كون المفهوم بنفسه متأخر عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الاول وهي ان يكون الحاكم ناظراً الى المحكوم وشارحاً له باعتبار ان ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل ان يكون شارحاً له. وأما الحكومة بالمعنى الثاني

وهي ان يكون مفاد الحاكم خارجا موضوعا عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا مانع منها إذ كون المفهوم متأخرا عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعا بالتعبد كما هو واضح (الثالث) - انه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعا عن الحكومة بكلا معنييه فانما هو فيما إذا كان التعليل مولويا بان يكون المراد منه حرمة اصابة القوم بجهالة.

[١٦٩]

وأما إذا كان التعليل ارشادا الى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل فلا مانع من كون المفهوم حاكما عليه إذ بعد حجية خبر العادل كان العمل به مأمونا من العقاب وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا، وقد ذكرنا سابقا ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها التعليل في آية النبأ ارشاد الى حكم العقل. (الوجه الثاني) - من الاشكال على الاستدلال بالآية الشريفة انه ان اريد بالتبين المذكور في الآية خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجداني كان ضم خبر الفاسق إليه من قبيل ضم الحجر الى جنب الانسان وحيث ان العمل بالعلم الوجداني واجب عقلا كان الامر به في الآية الشريفة ارشادا إليه لا محالة، ولا يستفاد المفهوم من الامر الارشادي، فلا مفهوم للآية الشريفة، وإن اريد بالتبين مجرد الوثوق يقع التناقض بين المفهوم والمنطوق بمعنى عدم إمكان العمل بهما معا، إذ مقتضى المنطوق حجية خبر الفاسق الموثوق به بان يكون متحرزا عن الكذب وإن لم يكن عادلا، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضا عنه عند الاصحاب والعلماء بين من اعتبر العدالة في حجية الخبر ولم يكتف بمجرد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق كما إذا كان معرضا عنه عند الاصحاب. فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق، والعمل بخبر العادل وإن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم احداث لقول ثالث. وهذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق والمفهوم معا، فيدور الامر بين رفع اليد عن احدهما ولا ينبغي الشك في ان المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لانه مترتب على المنطوق ومتفرع عليه فلا يمكن الاخذ به مع رفع اليد عن المنطوق فتكون النتيجة انه لا مفهوم للآية المباركة على كلا التقديرين.

[١٧٠]

وهذا الاشكال غير وارد على الاستدلال بالآية سواء كان المراد التبين هو خصوص العلم أو مجرد الوثوق، وذلك لانه إن كان المراد منه خصوص العلم لا يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ ليس في الآية امر بالعمل بالعلم ليكون ارشادا الى حكم العقل بل امر بتحصيل العلم عند ارادة العمل بخبر الفاسق، ومفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل ولازمه حجية خبر العادل وهو المطلوب. وإن كان المراد مجرد الوثوق لا يلزم التناقض بين المنطوق والمفهوم اصلا، إذ مقتضى المنطوق حجية خبر الفاسق الموثوق به كما ذكرنا لا كلام فيه، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وإن لم يوجب الوثوق كما إذا اعرض الاصحاب عنه. فان قلنا بان اعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار على ما اخترناه أخيرا، فلا محذور حينئذ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجية خبر العادل ولو مع اعراض المشهور عنه. وإن قلنا بأن اعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجية، واعتمادهم يوجب الانجبار كما هو المشهور، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم ويفيد بما

إذا لم يكن معرضاً عنه عند الأصحاب، وليس فيه تناف بين المنطوق والمفهوم ولا إحداه قول ثالث. هذا كله مضافاً إلى أنه ليس المراد من التبيين خصوص العلم ولا خصوص الوثوق، بل المراد منه هو الجامع الأعم منهما، على ما سيحتمل تحقيقه قريباً إن شاء الله تعالى. (الوجه الثالث) من الأشكال - أن مورد الآية هو الأخبار بارتداد بنى المصطلق، ولا إشكال في عدم صحة الاعتماد على خبر العدل الواحد في ارتداد شخص واحد، فضلاً عن ارتداد جماعة، فلو كان للآية الشريفة مفهوم لزم خروج المورد، وهو أمر مستهجن لا يمكن الالتزام به، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

[١٧١]

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري (ره) بما حاصله أن الموضوع لوجوب التبيين عن النبأ هو طبيعي الفاسق، فيشمل الواحد والاثني والأكثر، ما لم يصل إلى حد التواتر، فيكون الموضوع في المفهوم أيضاً طبيعياً العادل، وإطلاقه وأن كان يشمل الواحد والأكثر، إلا أنه يرفع اليد عن الإطلاق في خصوص المورد ويقيد بالمتعدد، وليس فيه خروج المورد عن المفهوم. وأورد عليه بعض الأعظم بأنه إن كان التبيين بمعنى العلم، كان العمل به واجباً عقلاً، فيكون الأمر به إرشادياً لا مفهوم له على ما تقدم، وإن كان بمعنى الوثوق لزم خروج المورد من منطوق الآية، ضرورة عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في الارتداد، وخروج المورد أمر مستهجن كما تقدم. وفيه (أولاً) - ما تقدم من أنه لو كان المراد من التبيين هو العلم لا يلزم كون الأمر في الآية إرشادياً، إذ الواجب عقلاً هو العمل بالعلم، والمستفاد من الآية هو تحصيل العلم لا العمل به. و (ثانياً) - أن التبيين المذكور في الآية ليس بمعنى العلم ليلزم كون الأمر إرشادياً، ولا بمعنى الوثوق ليلزم خروج المورد عن المنطوق، بل المراد منه المعنى اللغوي وهو الظهور، كما يقال إن الشيء تبين إذا ظهر، فالأمر بالتبيين أمر بتحصيل الظهور وكشف الحقيقة في النبأ الذي جاء به الفاسق، وهو كناية عن عدم حجية خبر الفاسق في نفسه فيجب عند إرادة العمل بخبره تحصيل الظهور وكشف الواقع من الخارج. ومن الظاهر أن ظهور الشيء بطبعه إنما هو بالعلم الوجداني. وأما غيره فيحتاج إلى دليل يدل على تنزيه منزلة العلم، ومفهوم الآية عدم وجوب التبيين في خبر العادل، فيدل بالملازمة العرفية على حجته، فيكون ظاهراً بنفسه بلا احتياج إلى تحصيل الظهور من الخارج. فلو كنا نحن والآية الشريفة لم نعمل بخبر

[١٧٢]

الفاسق في شئ من الموارد بمقتضى المنطوق، وعملنا بخبر العادل في جميع الموارد بمقتضى المفهوم. إلا أنه في كل مورد ثبتت حجية خبر الثقة فيه كما في الأحكام الشرعية، إذ قد ثبتت حجته فيها بالسير القطعية الممضاة عند الشارع، على ما سيحتمل الكلام فيها قريباً إن شاء الله تعالى، بل في الموضوعات أيضاً إلا فيما اعتبرت فيه البيئة الشرعية، كما في موارد الترافع مثلاً، فيستكشف من دليل حجية خبر الثقة أن الشارع قد اعتبره ظهوراً، فلا يلزم منه رفع اليد عن المنطوق لأن مفاد المنطوق تحصيل الظهور عند العمل بخبر الفاسق، وبعد كون خبر الثقة حجة في مورد بحكم الشارع يحصل الظهور به في ذلك المورد، وفي كل مورد ثبت من الشرع اعتبار البيئة الشرعية وعدم جواز الاعتماد على خبر العدل الواحد فيه، فضلاً عن خبر الثقة غير العادل، كما في موارد الترافع، وفي الأخبار عن مثل الارتداد يستكشف منه أن الشارع لم يعتبر خبر العدل الواحد فيه ظهوراً، فيلزم تقييد المفهوم الدال على حجية خبر

العادل على الاطلاق بما إذا كان متعددًا، كما ذكره الشيخ (ره). فتحصل أن عدم صحة الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مورد الآية - وهو الاخبار عن الارتداد - إنما هو لدليل دل على اعتبار البيئة الشرعية في مثله فيستكشف منه أن الشارع لم يعتبره ظهورًا، فليس فيه خروج عن المنطوق، بل مطابق للمنطوق، وكذا عدم صحة الاعتماد في المورد بخبر العدل الواحد إنما هو لما دل على اعتبار البيئة الشرعية، فيكون تقييدا للمفهوم بالدليل الخارج لا رفع اليد عن المفهوم، فلا يكون هناك خروج المورد عن المنطوق ولا عن المفهوم. ثم إنه قد استشكل على حجية خبر الواحد باشكالين لا اختصاص لهما بالاستدلال بأية النبا، بل يجريان على تقدير الاستدلال بغيرها أيضا من الادلة

[١٧٣]

التي اقيمت على حجية خبر الواحد، ونذكرهما هنا استغناء عن ذكرهما عند التعرض لباقى الأدلة: (الاشكال الاول) - انه لو كان خبر الواحد حجة لزم منه عدم حجيته، إذ من جملة الخبر نقل السيد المرتضى (ره) الاجماع على عدم حجية الخبر، ويكون حجة على الفرض ولزم من حجيته عدم حجية الخبر. وهذا الاشكال مردود بوجه: (الاول) - ان خبر السيد حدسي، وقد تقدم في بحث الاجماع المنقول أنه لا ملازمة بين حجية الخبر الحسي والخبر الحدسي. (الثاني) - ان نقله معارض بنقل الشيخ (ره) الاجماع على حجية الخبر، فيسقطان، لان ادلة الحجة غير شاملة للمتعارضين لعدم إمكان التعبد، بالمتناقضين. (الثالث) - أنه يستحيل شمول أدلة الحجة لخبر السيد (ره) إذ يلزم من وجوده عدمه، لانه لو كان خبر السيد حجة لزم منه عدم حجية كل خبر غير علمي، وبما أن خبر السيد (ره) بنفسه غير علمي، لزم كونه غير حجة، فيلزم من حجية خبر السيد عدم حجيته، وما لزم من وجوده عدمه محال، بدهة استحالة اجتماع النقيضين. (الرابع) - أنه مع الاغماض عن جميع ما تقدم، دليل الحجة غير شامل لخبر السيد (ره) قطعًا، لدوران الامر بين دخوله في أدلة الحجة وخروج ما عداه، وبين العكس، والثاني هو المتعين، لأن الاول يستلزم اشبع انواع تخصيص الاكثر المستهجن، وهو التخصيص الى الواحد، ومن الواضح أنه لا يحتمل أن يكون المراد من مفهوم آية النبا وآية السؤال وآية النفر وغيرها من أدلة حجية الخبر خصوص خبر السيد (ره) كيف ؟ وهو مستلزم لبشاعة اخرى غير تخصيص الاكثر المستهجن، وهي بيان احد النقيضين بذكر النقيض الآخر، أي بيان عدم حجية الخبر بعنوان حجية الخبر، وفيه من

[١٧٤]

القبح ما لا يخفى. ودعوى - أن الامر دائر بين شمول أدلة الحجة لخبر السيد (ره) والاخبار المتحققة قبله، وبين شمولها لجميع الاخبار ما عدا خبر السيد (ره) باعتبار ان أدلة الحجة تشمل خبر السيد (ره) من حين تحققه، وشمولها له من ذلك الحين إنما يمنع من شمولها للاخبار المتحققة بعده لا الاخبار المتحققة قبله، فانها كانت مشمولة لادلة الحجة في زمان لم يتحقق خبر السيد (ره) فيه، فهو غير مانع عن شمولها لها، فلا يلزم من دخول خبر السيد (ره) في أدلة الحجة تخصيص الاكثر المستهجن مدفوعة (اولا) - بأن المحكي بخبر السيد (ره) عدم حجية طبيعي خبر الواحد في الشريعة المقدسة، لا خصوص الاخبار المتأخرة فنفس خبر السيد (ره) وان كان متأخرًا عن الاخبار المتحققة قبله، إلا أن الذي يخبر به السيد (ره) هو عدم حجية الخبر في الشريعة مطلقًا، لا خصوص

الاخبار المتأخرة، فلو كان خبر السيد (ره) مشمولاً لأدلة الحجية لزم منه عدم حجية غيره من الاخبار مطلقاً: متقدمة كانت أو متأخرة. وهذا هو التخصيص المستهجن. ولا يحتمل ان يكون مفاد خبر السيد (ره) عدم حجية الخبر من حين صدوره لا الاخبار الصادرة قبله، والا كان نسخاً، فلا يكون حجة بلا خلاف وإشكال، إذ من المعلوم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد. و (ثانياً) - بأننا نقطع بعدم الفرق بين الاخبار المتقدمة والمتأخرة، وأن ملاك الحجية في الاخبار المتقدمة على خبر السيد (ره) بعينه موجود في الاخبار المتأخرة عنه، فالتفصيل بين الاخبار المتقدمة والمتأخرة فاسد قطعاً، فإذا يدور الامر بين ان يكون خبر السيد (ره) مشمولاً لأدلة الحجية دون غيره، وأن يكون غيره حجة دونه. ولاخفاء في ان الاول من التخصيص المستهجن، فتعين الثاني.

[١٧٥]

ثم إنه قد استشكل بعض الاعاظم على شمول أدلة الحجية لخبر السيد (ره) بوجهين: (الوجه الاول) - أن الموضوع في أدلة الحجية هو الخبر الذي شك في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجية الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجية الخبر كخبر الشيخ (ره) أو عدم حجية الخبر كخبر السيد (ره) لا يكون مشمولاً لأدلة الحجية، إذ لزم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوكاً المطابقة للواقع. وحيث أن مفاده نفس حجية الخبر أو اعدام حجيته، لزم فرض الشك في الحجية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجية. ومن الواضح ان الشك في شئ في رتبة متأخرة عن ذلك الشئ، ولذا نقول إن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه، إذ لو لم يكن في الواقع شئ لم يمكن الشك في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين. وكذا في المقام كان الشك في الحجية متأخراً عن الحجية تأخر العارض عن المعروض، فيلزم ان تكون الحجية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجية. والمفروض ان الحجية مستفادة منها، فيلزم كون الحجية متقدمة ومتأخرة، وهو محال. و (بعبارة اخرى) شمول إطلاق أدلة الحجية لخبار السيد (ره) بعدم حجية الخبر أو لخبار الشيخ (ره) بحجيته يستلزم شمول الاطلاق لمرتبة الشك في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجية لخبار السيد بها أو بعدم الحجية لخبار الشيخ بها إنما هو في ظرف الشك في الحجية الذي هو عين الشك في مضمون ادلة الحجية، ومن المعلوم استحالة شمول إطلاق دليل لمرتبة الشك في مضمون نفس

[١٧٦]

هذا الدليل. وإن شئت قلت إنه يلزم التعبد بالحجية مع التحفظ بالشك فيها أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدلة الحجية مع التحفظ بالشك في مضمونها، وهو واضح البطلان. هذا ملخص ما ذكره من الاشكال الاول بتوضيح منا. وفيه (اولاً) - النقض بما إذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة فانه لا إشكال في شمول ادلة حرمة الكذب لهذا الخبر، مع أن المحذور المذكور - على تقدير تماميته - يجري فيه أيضاً، فيقال إن شمول إطلاق أدلة حرمة الكذب لهذا الخبر الذي مفاده عدم حرمة الكذب في الشريعة متوقف على كون الخبر المذكور كاذباً في رتبة سابقة على أدلة حرمة الكذب.

وكذبه عبارة عن حرمة الكذب في الشريعة، إذ مفاده عدم حرمة الكذب. والمفروض ان حرمة الكذب مستفادة من نفس هذه الادلة. و (ثانيا) - الحل بأن الاطلاق عبارة عن رفض القيود والغائها لا الاخذ بجميع القيود، فان مفاد اطلاق قولنا الخمر حرام أن الخمر بلا لحاظ كونه احمر أو اسود وغيرهما من الخصوصيات حرام، لا أن الخمر بقيد كونه احمر وبقيد كونه اسود حرام، وهكذا بالنسبة الى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم في شمول إطلاق أدلة الحجية لخبر السيد (ره) أو لخبر الشيخ (ره) لحاظ ما فيهما من الخصوصية، كي يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الجهة. (الوجه الثاني) - من الاشكال ان المقام من صغريات دوران الامر بين التخصيص والتخصص، إذ على تقدير شمول أدلة الحجية لما سوى خبر السيد (رحمه الله) من الاخبار يكون خبر السيد خارجا موضوعا، لأننا نقطع حينئذ بعدم مطابقة خبر السيد (ره) للواقع، باعتبار ان شمولها لغير خبر السيد (ره) من الاخبار ملازم لعدم كون خبر السيد (ره) مطابقا للواقع، فيكون خارجا

[١٧٧]

عن ادلة الحجية من باب التخصص، لما ذكرناه من أن الموضوع في ادلة الحجية هو الخبر المشكوك مطابقتة للواقع. وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلة الحجية لخبر السيد (ره) فانه لا يجب القطع بعدم مطابقة غيره من الاخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجية الخبر كي يلزم من شمول أدلة الحجية لخبر السيد (ره) القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها امور مختلفة من وجوب شئ وحرمة شئ آخر، وجزئية شئ للصلاة مثلا وشرطية شئ آخر لها. وهكذا، ولا ريب في وجود الشك في هذه الامور ولو مع القطع بحجية خبر السيد (ره)، فخرجها عن أدلة الحجية يكون من باب التخصيص لا محالة، وإذا دار الامر بين التخصيص والتخصص تعين الالتزام بالثاني. وهذا الوجه ايضا غير تام، لأن تقديم التخصص على التخصيص - عند دوران الامر بينهما - إنما هو في خصوص باب المعارضة بين الدليلين، سواء كان التناقض بين مدلوليهما بالذات، كما إذا دل احدهما على وجوب شئ والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر، فانه وإن لم يكن بينهما تناف بالذات لامكان وجوب صلاة الجمعة والظهر معا، إلا أنا نعلم إجمالا من الخارج بعدم وجوب صلاتين فلاجل هذا العلم الاجمالي يحصل التناقض والتكاذب بينهما بالعرض. وبالجملة إذا وقع التعارض بين دليلين أو أصليين، وكان الاخذ بأحدهما موجبا لخروج الآخر عن دليل الحجية من باب التخصص، والاخذ بالآخر مستلزما لخروج الاول عنه بالتخصيص، كان المتعين هو الاخذ بالاول، والالتزام بالتخصص، عملا باصالة العموم أو الاطلاق، كما في التعارض بين الاصل السببي ولاصل المسببي، فان جريان الاصل السببي يرفع الشك عن المسبب فيكون خارجا عن أدلة الاصول من باب التخصص، بخلاف جريان الاصل المسبب

[١٧٨]

فانه لا يرفع الشك عن السبب، فيكون مورده خارجا عن أدلة الاصول من باب التخصيص لا محالة، فإذا شككنا في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، كان جريان استصحاب الطهارة في الماء موجبا لرفع الشك عن نجاسة الثوب بالتعبد الشرعي، فيخرج عن أدلة الاستصحاب، كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) من باب التخصص بخلاف جريان استصحاب النجاسة في الثوب، فانه لا يرفع الشك عن طهارة الماء، فيكون خروجه عن أدلة

الاستصحاب من باب التخصيص وكذا الحال في سائر موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصص عند تعارض الأدلة الاجتهادية أو الأصول العملية. وهذا بخلاف المقام، فإنه لا تنافي بين خبر السيد (ره) وغيره من الاخبار بما لهما من المدلول، لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافي بين عدم حجية غير خبر السيد من الاخبار وبين وجوب شئ وحرمة شئ آخر وغيرهما مما هو مفاد الاخبار، ولا بالعرض لعدم علم اجمالي لنا بعدم مطابقة أحدهما للواقع، إذ يمكن ان لا تكون الاخبار حجة، ومع ذلك كان مفادها من الوجوب والحرمة وغيرهما ثابتا في الشريعة المقدسة، فلا تنافي بين خبر السيد (ره) وغيره من الاخبار من حيث المدلول، لا بالذات ولا بالعرض، انما التنافي بينهما من حيث شمول دليل الحجية لهما، لان مفاد خبر السيد عدم حجية غيره من الاخبار، فلا يمكن الالتزام بحجته وحجية غيره، وفي مثله لا وجه لتقديم التخصص على التخصيص، بل المتعين هو العكس. والوجه في ذلك أن مرجع تقديم التخصص على التخصيص الى التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق، كما مررت الاشارة إليه. وفي المقام لا يمكن التمسك بأصالة العموم، لان خبر السيد الدال على عدم حجية الاخبار يكون قرينه عرفية على التخصيص. و (بعبارة اخرى) كان خبر السيد شارحا للمراد من العموم، فيكون حاكما على أصالة العموم أو الاطلاق حكومة

[١٧٩]

القرينة على ذبها، فلا يبقى شك في التخصيص كي يتمسك بأصالة الاطلاق. ونظير المقام ما إذا وردت رواية دالة على وجوب شئ مثلا، ووردت رواية اخرى دالة على عدم حجية الرواية الاولى، فإنه لا ينبغي الاشكال في الاخذ بالرواية الثانية الدالة على عدم حجية الرواية الاولى، وان لزم منه التخصيص في أدلة حجية الخبر ولا يؤخذ بالرواية الاولى وان كان الالتزام بدخولها تحت ادلة الحجية يوجب القطع بعدم مطابقة الرواية الثانية للواقع، فتخرج عن ادلة الحجية بالتخصيص، وذلك لان الرواية الثانية الدالة على عدم حجية الرواية الاولى شارحة لادلة الحجية، وقرينة عرفية على المراد منها، فهي حاكمة على اصالة العموم أو الاطلاق في ادلة الحجية. والمقام من هذا القبيل بعينه فلاحظ وتأمل (الاشكال الثاني) - على حجية خبر الواحد الذي لا اختصاص له بالاستدلال بأية النبا، بل يجري على الاستدلال بجميع الأدلة التي اقيمت على حجية الخبر - هو ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) وهو مختص بالاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بالواسطة، ويقرر بوجهين: (الوجه الاول) - ان فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه، فلا بد من إحراز الموضوع ليحرز فعلية الحكم، وفي المقام الخبر المعزز لنا بالوجدان هو خبر الكليني (ره) أو الشيخ (ره) أو غيرهما ممن هو في آخر سلسلة الرواية فيحكم بحجيته بمقتضى أدلة حجية الخبر. واما خبر من يروي عنه الكليني (ره) وخبر من تقدمه من الرواة الى ان ينتهي الى المعصوم عليه السلام، فهو غير معزز لنا بالوجدان بل يحرز بالحكم بحجية خبر الكليني (ره) فهو متأخر عن الحكم بالحجية، فكيف يحكم عليه بهذا الحكم، فإنه من تأخر الموضوع عن حكمه. و (بعبارة اخرى) إن موضوع كل حكم متقدم عليه رتبة، لاستحالة فعلية الحكم بلافعلية موضوعه فيستحيل أن يكون حكم موجبا لاحراز موضوعه، فإذا فرض ان حكما أوجب

[١٨٠]

إحراز موضوع امتنع ثبوت ذلك الحكم له، ففي المقام يحرز خبر من تقدم على الكليني (ره) بحجية خبر الكليني، فيمتنع أن يحكم عليه

بالحجية، وإلا لزم تأخر الموضوع عن الحكم. ويمكن الجواب عن هذا الاشكال (أولاً) بالنقض بالاقرار، فإنه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعدة الاقرار، ويثبت به إقراره الاول ثم يحكم بمقتضاه، وبالبيينة على البيينة. فإنه يحكم بحجيتها بمقتضى أدلة حجية البيينة، وبها تثبت البيينة المشهود بها ثم يحكم بحجيتها. و (ثانياً) - بالحل، وهو انه ليس هنا حكم شخصي لموضوعات متعددة كان احراز بعضها مستندا الى ثبوت ذلك الحكم لبعض آخر منها. حتى يتوجه الاشكال المذكور، فإن حجية الخبر مجعولة بنحو القضية الحقيقية، كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية، وهي منحلة الى احكام متعددة حسب تعدد الموضوع، على ما هو الشأن في القضايا الحقيقية، فلا محذور في ان يكون ثبوت الحجية لخبر الكليني (ره) موجبا لاحراز خبر من يروي عنه الكليني (ره) فيتربط عليه فرد آخر من الحجية، لا عين الحجية الثابتة لخبر الكليني (ره) التي بها احرز هذا الخبر، وهكذا الحال بالنسبة الى آخر سلسلة الرواة، وكذا الحال في الاقرار بالاقرار والبيينة على البيينة، ولا حاجة الى الاعداد. (الوجه الثاني) - ان التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي، مع قطع النظر عن الحجية ليصح التعبد بها بلحاظه، فإن التعبد بحجية الخبر - فيما لم يكن الخبر به حكما شرعيا ولا ذا اثر شرعي - لغو محض، وعليه فدليل الحجية لا يشمل مثل اخبار الشيخ عن خبر المفيد، لان المخبر به وهو خبر المفيد ليس حكما شرعيا ولا ذا اثر شرعي، مع قطع النظر عن دليل الحجية، وهذا الاشكال جار في اخبار جميع سلسلة الرواة

[١٨١]

إلا الاخير الذي ينقل عن المعصوم عليه السلام، فإن المخبر به في خبره هو قول المعصوم عليه السلام فلا محالة يكون حكما شرعيا من وجوب أو حرمة أو غيرهما، كما هو ظاهر وهذا الاشكال ساقط من اساسه على المختار من ان المجعول في باب الطرق والامارات هو الكاشفية والطريقة بتتميم الكشف، بمعنى ان الشارع يعتبر الكاشف الناقص كاشفا تاما. والامارة غير العلمية علما، إذ عليه يكون التعبد ناظرا الى نفس الطريقة والكاشفية، بلا حاجة الى كون المؤدى حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي. نعم لو قلنا بأن المجعول في باب الطرق هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، يتوجه الاشكال بان التنزيل المذكور متوقف على ان يكون المؤدى حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي، وإلا فلا معنى لتنزيله منزلة الواقع. وسيجئ الجواب عن الاشكال على هذا المسلك قريبا. وأما على المسلك المختار من ان المجعول هو الطريقة الكاشفية، فلا حاجة الى اعتبار كون المؤدى حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي، إذ التعبد ناظر الى نفس الطريقة والكاشفية، لا الى المؤدى غاية الامر انه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغوا، كي يستحيل صدوره من الحكيم. والتعبد بحجية اخبار الوسائط لا يكون لغوا، لوقوع الجميع في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام وهذا المقدار كاف في صحة التعبد بحجية اخبار الوسائط، فلا ملزم لاعتبار كون المخبر به في كل خبر حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي. وأما علي المسلك المعروف من أن المجعول في باب الطرق والامارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور بوجه: (الاول) - ان القضية طبيعية قد حكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر، وليس المراد هو الطبيعي المعقولي بمعنى الطبيعة بشرط لا، كقولنا الانسان نوع حتى لا يسري الحكم من الطبيعة الى الافراد، بل المراد هو الطبيعي الاصولي بمعنى

[١٨٢]

الطبيعة بشرط الوجود السعي، فيسرى الحكم الى الافراد، فلا مانع من شمول دليل الحجية لخبر الشيخ عن المفيد (ره)، مع كون الاثر الشرعي للمخبر به وهو خبر المفيد هو نفس الحجية ووجوب التصديق، وهكذا الى آخر الوسائط (الثاني) - دعوى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر، اي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب، وان لم يشمل لفظا لاجل المحذور المذكور. (الثالث) - عدم القول بالفصل بين هذا الاثر وسائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق بنفس الحكم في الآية الشريفة، وان شئت فعبر بعدم القول بالفصل في الحجية بين الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة. (الرابع) - وهو احسن الوجوه - انه لم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الامارة حكما شرعيا أو ذا اثر شرعي، وانما نعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التعبد بامر لا يكون له اثر شرعي لغو لا يصدر من الحكيم ويكفي في دفع محذور اللغو وقوع الخبر في سلسلة اثبات الحكم الشرعي الصادر من الامام عليه السلام (وبعبارة اخرى) يكفي في حجية اخبار الرواة ترتب الاثر الشرعي على مجموعها من حيث المجموع، ولا ملزم لاعتبار ترتب اثر شرعي على كل خبر، مع قطع النظر عن خبر آخر، ولا خفاء في ترتب الاثر على اخبار مجموع الرواة الواقعة في سلسلة نقل قول المعصوم عليه السلام. نعم لو كان في جملة الرواة الواقعة في سلسلة نقل قول المعصوم فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال لا يشمل دليل الحجية لخبار بقية الرواة الواقعة في تلك السلسلة، و لو كانوا عدولا أو ثقات، لعدم ترتب اثر شرعي على المجموع من حيث المجموع ايضا، إذ خبر الفاسق خارج عن ادلة الحجية موضوعا، وبخروجه

[١٨٣]

ينقطع اتصال الاخبار الى المعصوم عليه السلام فلا يقع الباقي من الرواة في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام فلا يكون مشمولا لادلة الحجية، لعدم ترتب اثر شرعي عليه، فيكون التعبد بحجية لغوا. ومن الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد آية النفر، وهي قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون). والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على اثبات امور: (احدها) - ان يكون المراد انذار كل واحد من النافرين بعضا من قومهم، لا انذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال إن إخبار المجموع وانذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محل الكلام في بحث حجية الخبر، وهذا الامر ثابت، لان تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، كما في قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) فان المراد منه ان يغسل كل واحد وجهه ويده، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما ان طبع الحال وواقع القضية ايضا هو ذلك، لان الطائفة النافرة لتفقه في الدين إذا رجعوا الى اوطانهم لا يجتمعون بحسب العادة في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعا، بل يذهب كل واحد منهم الى ما يخصه من المحل، ويرشد من حوله من القوم. (ثانيها) - ان يكون المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملي لا مجرد الخوف النفساني، وهذا الامر ايضا ثابت، لان ظاهر الحذر هو اخذ المأمّن من المهلكة والعقوبة وهو العمل، لا مجرد الخوف النفساني. (ثالثها) - ان يكون الحذر والتجنب العملي واجبا عند انذار المنذر، وهذا الامر ايضا ثابت، لان كلمة (لعل) ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها، كما يظهر من مراجعة موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام

[١٨٤]

الاحبار عن الامور الخارجية، كقولك اشترت دارا لعلني اسكنها، أو في مقام بيان الاحكام المولوية، وعلى الثاني فان كان ما بعدها امرا غير قابل للتكليف كما إذا قيل تب الى الله تعالى لعله يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغاية وكونها امرا مرغوبا فيه، وان لم يصح تعلق التكليف به، لعدم كونه فعلا للعبد كي يصح البعث نحوه، وإن كان امرا قابلا للتكليف كما إذا قيل بلغ الاحكام الى العبيد لعلهم يعملون بها، دل الكلام على كونه محكوما يحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، ضرورة ان الغاية الموجبة لا يجاب امر آخر تكون واجبة بنفسها بطريق اولي، وكذا الحال في الغاية الموجبة لاستحباب امر آخر، وحيث ان الحذر جعل في الآية الشريفة غاية للانذار الواجب فيستفاد منها كونه واجبا لا محالة. وبعد تمامية هذه الامور الثلاثة، يظهر ان الآية المباركة تدل على وجوب التحذر العملي عند الانذار، وهذا هو معنى حجية الخبر. والانصاف أن دلالة هذه الآية على حجية الخبر أظهر وأتم من دلالة آية النبأ عليها، ومع ذلك قد اورد على الاستدلال بها بوجه: (الاول) - ان الآية واردة لبيان وجوب التفقه والانذار، لا لبيان وجوب الحذر، وإنما ذكر الحذر باعتبار كونه فائدة من فوائد التفقه والانذار فلا إطلاق لها بالنسبة الى وجوب الحذر، والقدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقة قول المذنب للواقع. وفيه (اولا) - ان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه. و (ثانيا) - ان ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين، وانه يجب على طائفة منهم التفقه والانذار، وعلى غيرهم الحذر والقبول، فكما ان إطلاقها

[١٨٥]

يقتضى وجوب الانذار ولو مع عدم حصول العلم للمذنب (بالفتح) بمطابقة كلام المذنب (بالكسر) للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر ايضا في هذا الفرض. و (ثالثا) - ان ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الانذار وتخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه، غاية الامر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعا لوجوب الحذر فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الانذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع ان ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتبا على الانذار ترتب الحكم على موضوعه و (رابعا) - انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الانذار، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد، فانه تقييد بفرد نادر وهو مستهجن (الابراء الثاني) - ان الانذار - بمعنى التخويف من العقاب - إنما هو وظيفة الواعظ والمفتي، أما الواعظ فينذر الناس كما هو شأنه بالامور المسلمة، فيخوف الناس من ترك الصلاة مثلا بما ورد فيه من العقاب، أو من شرب الخمر كذلك، ولا اشكال في وجوب الحذر عند إنذاره. لكون الحكم معلوما ومسلما، وأما المفتي فيفتي لمقلدية بما استنبطه من الواجوب والحرام. وافتاؤه بها انذار بالدلالة الالتزامية، وتخويف من العقاب على الترك أو الفعل، ولا شبهة في وجوب الحذر على مقلديه، لكون فتواه حجة عليهم، بخلاف نقل الرواية، فانه لا انذار فيه، إذ ربما ينقل الراوي مجرد الالفاظ ولا يفهم المعنى لينذر به، ولذا ورد عنهم (ع) رب حامل فقه غير فقيه أو الي من هو افقه منه. وفيه ان الراوي ايضا قد ينذر بنقله، كما إذا نقل رواية دالة على وجوب شئ أو على حرمة شئ، فان نقل هذه الرواية انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما في إفتاء المفتي بوجوب شئ أو حرمة شئ فيجب الحذر عند

نقل هذه الرواية بمقتضى الآية الشريفة، وثبت حجية غيره من الاخبار التي لا انذار فيها، لكون الراوي عامياً أو كان مفاد الرواية حكماً غير إلزامي بعدم القول بالفصل. هذا على تقدير كون الآية نازلة في مقام التشريع وجعل الحجية للخبر. واما بناء على كونها كاشفة عن حجية الخبر السابقة على نزول الآية، وأنها سبقت على نحو تكون حجية الخبر مفروغاً عنها قبل نزولها، كما هو الظاهر فلا تحتاج الى التمسك بعدم القول بالفعل إذ الآية الشريفة - على هذا التقدير - كاشفة عن حجية الخبر على الاطلاق، وان وجوب الحذر عند الانذار انما مر من باب تطبيق الكبرى الكلية على بعض المصاديق. (الايراد الثالث) - ان ظاهر الآية الشريفة كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار بما تفقه، لا على مطلق الانذار، فيختص بما إذا احرز كون الانذار بما تفقه. أي احرز كون الخبر مطابقاً للواقع، والفرق بين هذا الايراد والايراد الاول ظاهر فان الايراد الاول راجع الى عدم صحة التمسك باطلاق وجوب الحذر، لعدم كونه وارداً في مقام البيان، لان الآية وردت لبيان وجوب التفقه والانذار، لا لبيان وجوب الحذر، فلم تتم مقدمات الحكمة، بخلاف هذا الايراد فانه راجع الى منع الاطلاق رأساً، باعتبار ان وجوب الحذر مقيد بما إذا كان الانذار بما تفقه في الدين. وفيه ان الاخبار بوجوب شئ أو بحرمه شئ لا ينفك عن الانذار بما تفقه، إذ الاخبار بالوجوب انذار بالعقاب على الترك بالدلالة الالتزامية، وكذا الاخبار بالحرمه انذار بالعقاب على الفعل، كما ان الانذار بالعقاب على الترك اخبار بالوجوب، والانذار بالعقاب على الفعل اخبار بالحرمه بالدلالة الالتزامية وأما كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له فهو خارج عن مدلول الخبر لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر والانشاء من ان مدلول الخبر هو الحكاية عن

ثبوت شئ أو نفيه، واما كون المحكي عنه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر. (وبالجملة) الاخبار عن الوجوب والحرمه انذار بما تفقه في الدين دائماً، وان كان المخبر به غير مطابق للواقع. (الايراد الرابع) - ان المأخوذ في الآية عنوان التفقه، فيكون الحذر واجباً عند انذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل انذار الراوي بما هو راو، فيكون مفاد الآية حجية فتوى الفقيه للعامي لا حجية الخبر. ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام، لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر، وان شئت قلت إن القول بالفصل بين حجية فتوى الفقيه وحجية الخبر موجود، فلا يدل الدليل على حجية فتوى الفقيه على حجية الخبر بضميمة عدم القول بالفصل بينهما. وفيه ان التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبة الموجودة في زماننا، فانها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في العبادات وقلتها في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وتحفظه، لكونهم من اهل اللسان، فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (ع) انتم ائمة الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ثبت حجية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية، ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل. ومن الآيات التي استدل بها على حجية الخبر آية الكتمان. وهي قوله تعالى: (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب، اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) بدعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب العمل، والالزم كون تحريم الكتمان لغواً، ولذا حكموا بحجية اخبار المرأة عن كونها حاملاً، تمسكاً بقوله تعالى: (ولا يكتمن ما خلق

الله في ارحامهن). وفيه انه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعيدا في المقام، إذ الموضوع لحرمة الكتمان عام استغراقي، بمعنى حرمة الكتمان على كل احد فيحتمل ان يكون الوجه فيها ان اخبار الجميع مما يوجب العلم كما في الخبر المتواتر ولا يقاس المقام بحرمة الكتمان على النساء، لان طريق احراز ما في الارحام منحصر في اخبارهن، واخبار المرأة مما لا يفيد العلم غالبا، فلو لم يكن اخبارها حجة تعيدا، وقيدت بالعلم كان تحريم الكتمان عليها لغوا، فصح دعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هناك. بخلاف المقام، فان حرمة الكتمان فيه إنما هو علي علماء اليهود الذين اخفوا على الناس ما كان ظاهرا في التوراة من علامات نبوة نبينا وصفاته صلى الله عليه وآله بحيث لولا كتمانهم لظهر الحق لعامة الناس، فالغرض من تحريم الكتمان إنما هو ظهور الحق ووصول القطع للناس، لا قبول الخبر تعيدا. والذي يشهد - بما ذكرناه من ان المراد حرمة كتمان ما هو ظاهر في نفسه لو لا الكتمان - قوله تعالي في ذيل الآية: (من بعد ما بيناه للناس) أي اظهرناه لهم، فتحصل انه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول في المقام. (إن قلت): مقتضى إطلاق الآية حرمة الكتمان ولو مع علم المخبر بأن إخباره لا يفيد العلم للسامع، ولا ينضم إليه إخبار غيره لكتمانته، وحرمة الكتمان في هذا الغرض تدل على وجوب القبول، وإلا لزم كونها لغوا كما في حرمة الكتمان على النساء. (قلت): ظهور الحق للناس ووصول العلم لهم إنما هو حكمة لحرمة الكتمان، والحكمة الداعية الى التكليف لا يلزم ان تكون سارية في جميع الموارد. الا ترى انه يجب على الشاهد ان يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك، بمقتضى قوله تعالي: (ولا يأبى الشهداء إذا ما دعوا) ولو مع العلم بعدم

انضمام الشاهد الثاني إليه، مع ان الحكمة في وجوب الشهادة - وهي حفظ حقوق الناس - غير متحققة في هذا الغرض، وكذا الحال في وجوب العدة على المطلقة وعلى المتوفى عنها زوجها وإن كانت عقيما، مع ان الحكمة وهي التحفظ على النسب غير موجودة في مفروض المثال. ويدل على ما ذكرناه - من ان الغرض من حرمة الكتمان في المقام ظهور الحق ووصول العلم به لعامة الناس لا وجوب القبول تعيدا - أن مورد الآية هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ومن الظاهر عدم حجية خبر الواحد في اصول الدين. ومن جملة الآيات آية الذكر، وهي قوله تعالي: (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة هو تقريب الاستدلال بالآية السابقة، من ان وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمة. وإلا لزم كون وجوب السؤال لغوا. ويظهر الجواب عن الاستدلال بهذه الآية مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآية السابقة، فان تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أن الغرض منه حصول العلم لا التعبد بالجواب. هذا مضافا الى ان مورد هذه الآية أيضا هي النبوة، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، وخبر الواحد لا يكون حجة في اصول الدين كما تقدم. ولا ينافي ذلك ما في الاخبار من ان المراد بأهل الذكر هم الأئمة (عليهم السلام) لان اهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام اثبات النبوة الخاصة بما وصف الله نبيه في الكتب السماوية، يكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود والنصارى ولا يصح أن يراد في هذا المقام الأئمة (عليهم السلام) لأن الامامة فرع النبوة، فكيف يمكن اثبات النبوة بالسؤال عن الامام الذي تثبت امامته بنص من النبي صلى الله عليه وآله نعم بعد اثبات النبوة والامامة يكون الأئمة (عليهم السلام) أهل الذكر

فلا بد من السؤال منهم فيما يتعلق بالاحكام الشرعية، كما ان اهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة الى الفقهاء، والفقهاء بالنسبة الى العوام والمعنى واحد في الجميع انما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد. ومن جملة الآيات آية الاذن، وهي قوله تعالى: (ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين). وتقريب الاستدلال بها ان الله سبحانه وتعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين، ولو لم يكن تصديقهم امرا حسنا لما مدحه به. (وفيه) انه لا ملازمة بين تصديق المخبر والعمل باخباره وترتيب الاثر عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة على تكذيبه، وعدم نسبة الكذب إليه بالمواجهة، وهذا امر اخلاقي دل عليه بعض الروايات، كقوله عليه السلام (كذب سمعك وبصرك عن اخيك، فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا، وقال لم اقله فصدقه وكذبهم). ومن الظاهر انه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله وترتيب الاثر عليه، والا لم يكن وجه لتقديم اخبار الواحد على اخبار الخمسين، مع كونهم ايضا من المؤمنين. بل المراد اظهار تصديقه وعدم تكذيبه. ومما يؤيد ذلك ما في تفسير علي بن ابراهيم القمي من ان الآية الشريفة نزلت في عبد الله بن نفيل، فانه كان يسمع كلام النبي صلى الله عليه وآله وينقله الى المنافقين حتى اوقف الله نبيه صلى الله عليه وآله على هذه النميمة، فاحضره النبي صلى الله عليه وآله وسأله عنها، فحلف انه لم يكن شئ مما ينم عليه، فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله فأخذ هذا الرجل يطعن عليه صلى الله عليه وآله ويقول: إنه اذن يقبل كل ما يسمع، اخبره الله اني انم عليه فقبل، واخبرته اني لم افعل فقبل، فرد عليه الله سبحانه بقوله: (قل اذن خير لكم... الآية) ومن المعلوم ان تصديقه صلى الله عليه وآله للمنافق لم يكن إلا بمعنى عدم اظهار تكذيبه. هذا واستشهد الشيخ (ره) على ما ذكرناه باختلاف السياق، وهو ان

تعدي كلفة يؤمن - بالباء في الجملة الاولى وباللام في الجملة الثانية - تدل على اختلاف المراد من الايمان في المقامين (وفيه) ان الايمان بمعنى التصديق القلبي فان كان متعلقا بوجوب شئ تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى: (والمؤمنون كل آمن بالله.. الآية) وان كان متعلقا بقول شخص كانت تعديته باللام، كما في قوله سبحانه: (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) وحينئذ تدل التعدي باللام بالاضافة الى المؤمنين على إرادة تصديق قولهم، فلا شهادة للسياق على ما ذكر. (لا يقال) على هذا لا يناسب تعديته بالباء في الجملة الاولى، لان المصدق به فيها انما هو قوله تعالى واخبره عن نميمة عبد الله بن نفيل على ما تقدم. (فانه يقال) لما كانت لفظة (الله) علما لذات الواجب المستجمع لجميع صفات الكمال، فالتصديق بوجوده مستلزم للتصديق بقوله. فجعل المصدق به ذاته الواجب إشارة الى ان الايمان بوجوده تعالى مستلزم للايمان بقوله، ولو كانت التعدي باللام كما في الجملة الثانية لم يستغنى عنها الا التصديق بقوله فقط. وكيف كان فلا دلالة للآية على حجية الخبر. ومما استدلل به علي حجية الخبر الروايات الكثيرة وقد رتبها الشيخ (ره) على طوائف اربع: (الطائفة الاولى) الاخبار العلاجية الدالة على ان حجية الاخبار في نفسها كانت مفروغا عنها عند الأئمة (عليهم السلام) واصحابهم، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، فسألوا عن حكمها. ومن الواضح انه ليس مورد الاخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكورة فيها لا تناسب

العلم بصدورهما، وإن الظاهر من مثل قوله: (يأتي عنكم خبر إن متعارضان) كون السؤال عن مشكوكي الصدور: مضافا إلى إن وقوع

[١٩٢]

المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه. (الطائفة الثانية) - الاخبار الأمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين من الرواة. كقوله عليه السلام: (إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس) مشيرا إلى زارة، وقوله عليه السلام: (نعم - بعد ما قال الراوي - افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه) وقوله عليه السلام: (عليك بالأسدي) يعني ابا بصير وقوله عليه السلام: (عليك بذكر بن آدم المأمون على الدين والدنيا) إلى غير ذلك. (الطائفة الثالثة) - الاخبار الأمرة بالرجوع إلى الثقات كقوله (ع): (لا عذر لاحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا) وقد ادعى المحقق النائيني (ره) تواتر هذه الطائفة معنى، وهو بعيد لكونها قليلة غير بالغة حد التواتر. (الطائفة الرابعة) - الاخبار الأمرة بحفظ الروايات واستماعها وضبطها والاهتمام بشأنها على السنة مختلفة، وقد ذكرها صاحب الوسائل في الباب (٨) من ابواب كتاب القضاء فراجع (١) ثم إن الاستدلال بهذه الاخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور، والا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر. ولا ينبغي الشك في أنها متواترة اجمالا، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم (ع) وتوضيح ذلك ان التواتر على اقسام ثلاثة: (الاول) - التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعة امتنع اتفاقهم على الكذب عادة على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادرة عن لسان النبي صلى الله عليه وآله (الثاني) - التواتر المعنوي وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع - (هامش) (١) منها - ما عن ابي عبد الله (ع) ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف فقال نصر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو افقه منه - الحديث (٤٢).

[١٩٣]

الاختلاف في الالفاظ، سواء كانت دلالة الالفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالاخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين عليه السلام في الحروب، وقضاياه مع الابطال، فانها متفقة الدلالة على شجاعته (ع) (الثالث) - التواتر الاجمالي وهو ورود عدة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتمالها على مضمون واحد. وانكر المحقق النائيني (ره) التواتر الاجمالي، بدعوى أنا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الاخبار نراه محتملا للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. وفيه أن احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الاجمالي، لأن احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، والا لكان مانعا عن التواتر المعنوي واللفظي ايضا، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب. (وبالجملة) التواتر الاجمالي مما لا مجال لانكاره فان كثرة الاخبار المختلفة ربما تصل إلى حد يقطع بصدور بعضها، وإن لم يتميز بعينه. والوجدان اقوى شاهد واوضح دليل عليه، فانا نعلم علما وحدانيا بصدور جملة من الاخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع، واوضح منه انا نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققة في هذه البلدة في يوم وليلة، فضلا عن الحكايات المسموعة في ايام وليال عديدة. فتحصل أن التواتر الاجمالي في هذه الطوائف الأربع من الاخبار غير قابل للانكار، ومقتضاه الالتزام بحجية الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الاخبار، فيحكم

بحجية الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الدالة على الحجية. وذكر المحقق النائيني (ره) أن الأخص منها هو ما دل على حجية خبر الثقة فبناء على تحقق التواتر الاجمالي تثبت حجية الخبر الموثوق به. وفيه ان ظاهر

[١٩٤]

جملة منها اعتبار العدالة كقوله عليه السلام في الأخبار العلاجية: (خذ باعدلها) وقوله عليه السلام: (عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا) وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقة، كقوله (ع): (نعم - بعدما قال السائل - افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه) وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إماميا أيضا، كقوله عليه السلام: (لا عذر لاحد فيما يرويه ثقاتنا) فان اضافة الثقات الى ضمير المتكلم واسنادها إليهم (ع) ظاهرة في ان المراد منها كون الراوي من اهل الولاية لهم وحيث أن المراد من الثقة في الأخبار هو المعنى اللغوي لا ما هو المصطلح عليه عند المحدثين، فانهم يطلقون الثقة على الامامي العادل، ومنه اطلاقهم ثقة الاسلام على الكليني (ره) فالنسبة بين العادل والموثوق به هي العموم من وجه، إذ قد يكون الراوي عادلا غير موثوق به لكثرة خطاه وسهوه، وقد يكون موثقا غير عادل بمعنى انه ظابط حافظ متحرز عن الكذب، إلا انه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيرا. وقد يكون عادلا موثقا. وعليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة والوثاقة، فبناء على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها الا حجية الخبر الصحيح الاعلاني. نعم ذكر صاحب الكفاية (ره) ان المتيقن من هذه الأخبار وان كان هو خصوص الخبر الصحيح، الا انه في جملتها خبر صحيح يدل على حجية الخبر الموثوق، فتثبت به حجية خبر الثقة وان لم يكن عادلا. وما ذكره متين، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله (ع): (نعم - بعد ما قال السائل - افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه)، فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغا عنها بين الامام (ع) والسائل، وان السؤال ناظر الى الصغرى فقط. ومما استدل به على حجية الخبر (الاجماع) وتقريره من وجوه: (الوجه الاول)

[١٩٥]

- الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي (ره) على حجية خبر الواحد. (الوجه الثاني) - الاجماع القولي من جميع العلماء عدا السيد المرتضى واتباعه عليها، وخلافهم غير قادح في حجية الاجماع. (الوجه الثالث) - الاجماع القولي من جميع العلماء حتى السيد واتباعه، بدعوى انهم اختاروا عدم الحجية لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية، ولو كانوا في زماننا المنسد فيه باب العلم لعملوا بخبر واحد جزما. (الوجه الرابع) - الاجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالاخبار التي بأيدينا، ولم يخالف فيه احد منهم. (الوجه الخامس) - الاجماع العملي من جميع المتشعبة من زمن الصحابة الى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفا عن رضا المعصوم (ع). والانصاف أن شيئا من هذه الوجوه لا ينهض دليلا على حجية الخبر. (أما الوجه الأول) فالأمر فيه واضح، لأن حجية الاجماع المنقول عند القائل بها إنما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الاستدلال به على حجية الخبر؟ مضافا الى ما تقدم في بحث الاجماع المنقول من عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول، وامكان التفكيك بينهما، والامر كذلك لاختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسبي على ما تقدم بيانه. و (أما الوجه الثاني) ففيه أنه ليس في المقام إجماع تعديدي ليكون كاشفا عن رضا المعصوم (ع) للعلم بأن مستند المجمعين هو الآيات والروايات المتقدمة ولا أقل من احتمال ذلك. و

(أما الوجه الثالث) فيرد عليه - مضافا الى ما ذكرناه في الوجه الثاني - أنه إجماع تقديري لا نجزم به، إذ من المحتمل أن السيد واتباعه - على تقدير الالتزام بالانسداد - لا يلتزمون بكون الخبر حجة بالخصوص، بل يرونه من أفراد الظن المطلق كالمحقق القمي (ره).

[١٩٦]

و (أما الوجه الرابع) ففيه أن عمل المجمعين ليس مستندا الى حجية خبر الواحد، لان عمل جملة منهم وإن كان مبني عليها، إلا أن عمل جملة اخرى منهم مبني على كون ما بأيدينا من الاخبار مقطوع الصدور، وعمل بعض آخر منهم مبني على كون ما في الكتب الاربعة مقطوع الصدور. وقد ادعى بعضهم كون الاخبار الموجودة في الكافي مقطوعة الصدور. فلا يكون هناك إجماع عملي على حجية خبر الواحد ليكون كاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام. و (أما الوجه الخامس) ففيه أن عمل المتشعبة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للانكار، إذ من المقطوع به أن جميع المكلفين في عصر النبي والأئمة (عليه وعليهم السلام) لم يأخذوا الاحكام من نفس النبي صل الله عليه وآله أو الامام عليه السلام بلا واسطة شخص آخر، ولا سيما النساء بل لم يتمكنوا من ذلك في جميع أوقات الاحتياج، ولا سيما اهل البوادي والقرى والبلدان البعيدة، فان كل واحد من المكلفين لا يتمكن من الوصول الى المعصوم عليه السلام في كل وقت من اوقات الحاجة الى السؤال، بل كانوا يرجعون الى الثقات يأخذون الاحكام منهم وهذا كله ظاهر، إلا أنه لا يكشف عن كون الخبر حجة تعبدية، لأن عمل المتشعبة بخبر الثقة لم يكن بما هم متشعبة، بل بما هم عقلاء فان سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع امورهم، ولم يردع عنها الشارع، فانه لوردع عن العمل بخبر الثقة لوصل بينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس الى خمسمائة رواية تقريبا، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فيستكشف من ذلك كاشفا قطعي ان الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة. فتحصل مما ذكرناه أن العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء

[١٩٧]

الممضاة عند الشارع، ولا يرد عليها شئ من الاشكال، إلا توهم أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة، وقد افاد في الكفاية متنا وهامشا في دفع هذا التوهم وجوها: (الوجه الاول) - ما ذكره في المتن، وهو ان كون الآيات رادعة عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وإلا فلا تشملها، وعدم كونها مخصصة لها متوقف على كونها رادعة عنها، فكون الآيات رادعة عن السيرة مستلزم للدور. ثم اورد على نفسه بان إثبات حجية الخبر بالسيرة ايضا دوري، لانه متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها، وهو متوقف على كون السيرة مخصصة لها، وهو متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها. واجاب عنه بأن كون السيرة مخصصة للآيات غير متوقف على عدم الردع واقعا بل على عدم ثبوت الردع فلا دور في تخصيص الآيات بالسيرة، بخلاف العكس، فان كون الآيات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها واقعا. (الوجه الثاني) - ما ذكره في الهامش، وحاصله انه على تقدير الالتزام بعدم صلاحية كل من الآيات والسيرة لرفع اليد به عن الآخر للزوم الدور، تصل النوبة الى الاصل العملي، والمرجع هو استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول

الآيات (الوجه الثالث) ما ذكره في الهامش أيضا وهو ان نسبة السيرة الى الآيات هي نسبة الخاص المتقدم الي العام المتأخر في ان الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، وأن يكون العام ناسخا للخاص، وقد ذكرنا في مبحث العموم والخصوص ان المتعين هو الاول، لان الخاص المتقدم قرينة على المراد من العام. وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة ملزمة وان كان قبيحا، إلا ان تقديمه على وقت الحاجة مما لا قبح فيه أصلا. والمقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بد من الالتزام بكون السيرة مخصصة للعمومات. هذا ملخص

[١٩٨]

ما ذكره وهامشا. والتحقيق عدم تمامية شئ من الوجوه الثلاثة: (أما الوجه الاول) ففيه (اولا) - انه لو كان عدم ثبوت الردع كافيا في صحة تخصيص الآيات بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص. كافيا في الردع ايضا، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر. و (ثانيا) - ان التحقيق عكس ما ذكره (ره) لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفة على الامضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما افاده (ره) بل لا بد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دوريا، بخلاف الردع، فانه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص بل يكفي عدم ثبوت التخصيص إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة، لا ان السيرة مخصصة للآيات. و (أما الوجه الثاني) ففيه (اولا) - عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الكلية على ما ذكر في محله و (ثانيا) - ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن الاستصحاب ايضا، فكل ما يقال في السيرة مع الآيات يجرى في الاستصحاب معها ايضا، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحة كون السيرة مخصصة للآيات. و (ثالثا) - أن الدليل على حجية الاستصحاب هي اخبار الأحاد وعمدتها صحاح زارة، فكيف يمكن التمسك على حجية الاخبار بالاستصحاب المتوقف عليها. و (رابعا) - أن التمسك بالاستصحاب إنما يصح مع الغض عما تقدم فيما إذا تمكن الشارع من الردع قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد، فانه حينئذ يستكشف من عدم الردع امضاؤه لها، وتثبت حجية السيرة قبل نزول الآيات، فصح الرجوع الى استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات، بعد فرض تساقط كل من السيرة والعمومات. واما إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح، فانه صل الله عليه وآله لم يكن

[١٩٩]

متمكنا من الردع عن المحرمات كشرب الخمر مثلا، ولا من الامر بالواجبات كالصلاة والصوم في صدر الاسلام، ولذا كان صل الله عليه وآله يقول: (قولوا لا اله الا الله تفلحوا) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تحرز حجية السيرة قبل نزول الآيات كي يتمسك في بقائها بعد نزولها بالاستصحاب. وبهذا ظهر الاشكال في الوجه الثالث أيضا، فان كون المقام من صغريات دوران الامر بين التخصيص والنسخ متوقف على احراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات لتكون قابلة لتخصيص الآيات، فيدور الامر بين النسخ والتخصيص، واحراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات متوقف على احراز كون الشارع متمكنا من الردع قبل نزول الآيات. وانى لنا باثبات ذلك. والصحيح - في مقام الجواب ودفع توهم كون الآيات رادعة عن السيرة - ان يقال (اولا) - أنا نقطع بعدم الردع في الشريعة المقدسة عن هذه السيرة لبقائها واستمرارها بين المشرعة واصحاب الأئمة (عليهم السلام)

بعد نزول الآيات، فإن عمل الصحابة والتابعين بخبر الثقة غير قابل للانكار، على ما تقدم بيانه في تقريب الاستدلال بالسيره، ولو كانت الآيات رادعة عنها لانقطعت السيره في زمان الأئمة (ع) لا محالة. و (ثانيا) - مع الغض عن ذلك أن الظاهر من لسان الآيات كونها إرشادا الى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، والانتهاه الى ما يعلم به الأمن، ولذا لا تكون قابلة للتخصيص. وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا). بأن يقال إلا الظن الفلاني، فإنه يغني من الحق. وعليه فلا يكون مفادها حكما مولويا ليكون ردعا عن السيره. وإن شئت قلت ان مفاد الآيات هو الارشاد الى حكم العقل بدفع، الضر

[٢٠٠]

المحتمل إن كان اخرويا، ويكون الخبر بعد قيام السيره على حجيته خارجا عن الآيات بالورود، كسائر الامارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجة، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر - بعد قيام السيره على العمل به مع الآيات بعد كونها إرشادا الى حكم العقل حال الامارات مع الاصول العملية العقلية، فكما انها واردة عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات. و (ثالثا) - أنا لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بان مفاد الآيات حكم مولوي وهو حرمة العمل بغير العلم، نقول ان السيره حاکمة على الآيات، لان العمل بالحجج العقلانية القائمة علي العمل بها سيره العقلاء لا يكون عملا بغير العلم في نظر العرف والعقلاء، لذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتابعين وغير هم في العمل بالظواهر، مع ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمراى منهم ومسمع وهم من اهل اللسان. وليس ذلك إلا لأجل انهم لا يرون العمل بالظواهر عملا بغير العلم بمقتضى قيام سيره العقلاء على العمل بها، وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيره على العمل به، فكما ان السيره حاکمة على الآيات بالنسبة الى الظواهر، كذلك حاکمة عليها بالنسبة الى خبر الثقة. فتحصل مما ذكرناه في المقام ان العمدة في حجية الخبر هي السيره، ولا يرد على الاستدلال بها شئ من الاشكال. ولا يخفى ان مقتضى السيره حجية الصحيحة والحسنة والموثقة، فانها قائمة على العمل بهذه الاقسام الثلاثة، فإذا بلغ أمر المولى الى عبده بنقل عادل، أو بنقل امامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، أو بنقل ثقة غير امامي، لا يكون العبد معذورا في مخالفة امر المولى في نظر العقلاء. نعم الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجية، لأن العقلاء لا يعملون به يقينا، مع أن الشك في قيام السيره على العمل به كاف في الحكم بعدم حجية. واما توهم - ان إطلاق آية النفر يشمل الخبر الضعيف ايضا، حيث

[٢٠١]

ان مفادها وجوب الحذر عند الانذار بلا تقييد بكون المنذر عادلا أو ثقة - فمدفوع بأن الآية الشريفة منزلة على المتعارف بين العرف والعقلاء، وهم لا يعملون بخبر الفاسق الكاذب. هذا على تقدير كون الآية واردة في مقام جعل حجية الخبر. وأما على تقدير كونها كاشفة عن حجية الخبر قبل نزولها، وأن تفريع وجوب الحذر عند الانذار انما هو من باب التطبيق كما تقدمت الاشارة إليه حين الاستدلال بالآية فالامر واضح، إذ ليس مفادها حينئذ جعل الحجية ليتمسك باطلاقها، بل مفادها كون حجية الخبر مفروغا عنها قبل نزول الآية بمقتضى السيره العقلانية الممضاة من قبل الشارع، فالمتبع في توسعة موضوع الحجية وضيقة هي السيره وقد تقدم أن السيره لم تقم على العمل بخبر الضعيف. نعم الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان

الشخصي يجب العمل به وإن كان ضعيفا في نفسه. وليس ذلك لاجل حجة الخبر الضعيف، بل لان الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي حجة وإن كان حاصلًا مما لا يكون حجة في نفسه كخبر الفاسق أو خبر الصبي مثلا. بقى في المقام امر ان لا بد من التعرض لهما: (الامر الاول) - ان الخبر إن كان ضعيفا في نفسه هل ينجز ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك. وذكر المحقق النائيني (ره) في وجه ذلك ان الخبر الضعيف المنجز بعمل المشهور حجة بمقتضى منطوق آية النبا، إذ مفاده حجة خبر الفاسق مع التبين، وعمل المشهور من التبين. ووافقناه على ذلك في الدورة السابقة، ولكن التحقيق عدم تمامية الوجه المذكور، إذ التبين عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر، وهو (تارة) يكون بالوحدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص والنظر على قرينة داخلية أو خارجية موجبة للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر وهذا مما لا كلام في حجته على ما تقدمت الاشارة إليه. و (اخرى) يكون

[٢٠٢]

بالتعبد، كما إذا دل دليل معتبر على صدقه فيؤخذ به ايضا، فانه تبين تعدي وحيث ان فتوى المشهور لا تكون حجة على ما تقدم الكلام فيها، فليس هناك تبين وجداني ولا تبين تعدي يوجب حجة خبر الفاسق. وان شئت قلت ان الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض؛ وكذلك فتوى المشهور غير حجة على الفرض ايضا، وانضمام غير الحجة الى غير الحجة لا يوجب الحجية، فان انضمام العدم الى العدم لا ينتج الا العدم. ودعوى - ان عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجية - مدفوعة بان العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل ان يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، ولا سيما انهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى وان عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر ام لا. واما الصغرى - وهي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى - فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى، لان مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الاصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف، وإنما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى والمتعرض للاستدلال انما هو الشيخ الطوسي (رحمه الله) في المبسوط، وتبعه من تأخر عنه في ذلك. دون من تقدمه من الاصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الاصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، غاية الامر اننا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرد المطابقة لا يدل على انهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره، فتحصل ان القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام

[٢٠٣]

صغرى وكبرى. (الامر الثاني) - أن الخبر ان كان صحيحا أو موثقا في نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجبا لوهنه وسقوطه عن الحجية ام لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفا ووهنا باعراض المشهور عنه. والتحقق عدم تمامية ذلك ايضا، إذ بعد كون الخبر صحيحا أو موثقا موردا لقيام السيرة ومشمولا لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدم ذكرها، لاوجه لرفع اليد عن لاعراض المشهور عنه. نعم إذا تسالم جميع الفقهاء

على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقيه فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة، كما تقدمت الإشارة إليه، ولكنه خارج عن محل الكلام، وأما إذا اختلف العلماء على قولين، وذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق، واعرضوا عنه. واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجة في نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه ومما استدل به على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المثبتة للتكليف حكم العقل وتقريبه بوجهه: (الوجه الاول) - انا نعلم اجمالاً بصور جملة من تلك الاخبار عن المعصوم ولا نحتمل ان يكون جميعها معجولاً، ولا سيما بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها واسقاط الضعاف منها، ولذا ادعى صاحب الحقائق العلم بصور جميع ما في الكتب الاربعة. ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط والاخذ بجميع هذه الاخبار الموجودة في الكتاب المعتبرة بحكم العقل. وورد عليه الشيخ (ره) بأن هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الامارات، ولو كانت غير معتبرة كالشهرة الفتوائية والاجاماعات المنقولة، للعلم

[٢٠٤]

الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، فلا يفترق الحال بين الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة والاخبار الموجودة في غيرها من الكتب، ولا بين الاخبار وغيرها من الامارات المعتبرة أو غير المعتبرة من حيث تنجز العلم الاجمالي، فيجب الاخذ بالجميع. وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كما هو ظاهر. واجاب عنه صاحب الكفاية (ره) بأن العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في موارد قيام الامارات قد انحل بالعلم الاجمالي بصور جملة من الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عن المعصوم عليه السلام وتوضيح ذلك ان لنا ثلاثة علوم اجمالية: (الاول) - العلم الاجمالي الكبير واطرافه جميع الشبهات، ومنشأه هو العلم بالشرع الأقدس وتأسيس الشريعة المقدسة، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً (الثاني) - العلم الاجمالي المتوسط واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة وغير المعتبرة ومنشأه كثرة الامارات بحيث لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع بل نعلم اجمالاً بمطابقة بعضها له (الثالث) - العلم الاجمالي الصغير واطرافه خصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، فانا نعلم اجمالاً بصور جملة من هذه الاخبار عن المعصوم عليه السلام، وحيث ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، وينحل العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الثالث، فلا يجب الاحتياط الا في اطراف العلم الاجمالي الثالث، ونتيجة ذلك هو وجوب العمل على طبق الاخبار المثبتة للتكليف الموجودة في الكتب المعتبرة. لا الاحتياط في الشبهات، كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأول لو لا انحلاله، ولا الاحتياط في جميع موارد الامارات المعتبرة وغير المعتبرة، كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثاني على تقدير عدم انحلاله. والميزان في الانحال ان لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم

[٢٠٥]

اجمالي في بقية الاطراف، ولو انضم إليها غيرها من اطراف العلم الاجمالي الكبير مثلاً إذا علمنا اجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبة

في قطيع من الغنم، وعلمنا ايضا بوجود خمس شياه مغمصوبة في حملة البيض من هذا القطيع، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني، فانا لو افرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغمصوبية البقية، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، بخلاف ما لو علمنا اجمالا بوجود ثلاث شياه محرمة في حملة البيض من هذا القطيع، فان العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذا لو افرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الاجمالي بمغمصوبية البعض الباقي بحاله، لان انطباق الخمس على الثلاث غير معقول وعليه فلا ينبغي الشك في النحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط إذ المعلوم في الأول لا يزيد عددا على المعلوم بالاجمال في الثاني، لان منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود احكام وتكاليف، ويكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات. وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لانا لو افرزنا مقدارا من اطراف العلم الثالث أي الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة من كل باب من ابواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره، ولو مع ضم سائر الامارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال، فيستكشف بذلك ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عددا على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة. والمناقشة - في الانحال بأن لنا علما اجماليا بمطابقة بعض الامارات غير المعتمدة للواقع ايضا، كالروايات الموجودة في كتب العامة مثلا، فانا لا نحتمل كذب جميعها وكيف ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بصور جملة من الروايات

[٢٠٦]

الموجودة في الكتب المعتمدة، إذ المعلوم بالاجمال في العلم الأول غير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال في الثاني - واهية، لان جميع الامارات غير المعتمدة لا يكون مخالفا لما في الكتب المعتمدة من الروايات، بل عدة منها موافقة له، فافراز مقدار من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة مستلزم لا فراز ما يطابقه من الامارات غير المعتمدة. والعمل به يستلزم العمل به، بل عينه. وليس لنا علم إجمالي بمطابقة الامارات غير المعتمدة للواقع فيما لم يكن مطابقا للأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة. فتحصل مما ذكرناه في المقام ان الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وأن مقتضى العلم الاجمالي وجوب الاخذ بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة المثبتة للتكليف. بقي الكلام في ان وجوب العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة من جهة العلم الاجمالي بصور بعضها هل يترتب عليه ما يترتب على حجيتها من تقدمها على الاصول العملية واللفظية ام لا ؟ وتحقيق ذلك يقتضي التكلم في مقامين: (المقام الأول) - في تقدمها على الاصول العملية. (المقام الثاني) - في تقدمها على الاصول اللفظية، كاصالة العموم والاطلاق.. (أما المقام الأول) فتحقيق القول فيه ان الاصول قد تكون من الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع، بمعنى أن الاستفادة من ادلتها البناء العملي على ان مفادها هو الواقع، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاور، بناء على كونهما من الاصول لا من الامارات، وقد تكون من الاصول غير المحرزة، بمعنى ان الاستفادة من ادلتها انها وظائف عملية مجعولة في ظرف عدم الوصول الى الواقع لا البناء على ان مفادها هو الواقع كالبراءة العقلية والشرعية. وعلى كل تقدير قد يكون الاصل نافيا للتكليف دائما، كالبراءة وقد يكون مثبتا له كذلك، كقاعدة الاشتغال. و (ثالثة) يكون نافيا للتكليف مرة ومثبتا له اخرى

كالاستصحاب، فإن كان الاصل نافيا للتكليف ودل الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الاصل، سواء كان محرزاً أو غير محرز، بلا فرق بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي. اما على القول بحجية فواضح، وأما على القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، فلعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي، لأن جريانه في جميع الاطراف موجب للمخالفة القطعية العملية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا فرق بين القول بحجية الخبر وبين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، من حيث عدم جريان الاصل في مورده، انما الفرق بينهما من وجهين آخرين: (احدهما) - صحة اسناد مؤدى الخبر الى المولى على تقدير حجيته، وعدم صحته على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط، لأن إسناد الحكم الى المولى مع عدم قيام الحجة عليه تشريع محرم (ثانيهما) - وجوب الاخذ باللوازم على تقدير حجيته، وعدمه على تقدير عدمها، علي ما سيحكي التعرض له مفصلاً في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى. وأما إن كان الاصل ايضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأن المانع من جريان الاصل احد امرين كلاهما مفقود في المقام: (احدهما) - ارتفاع موضوع الاصل وهو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدى، كما إذا قامت الحجة في مورده والمفروض انتفاء العلم الوجداني وعدم كون الخبر حجة (ثانيهما) - لزوم المخالفة العملية القطعية والمفروض كون الاصل مثبتاً للتكليف كالخبر، فلا يلزم من جريانه مخالفة عملية اصلاً فلا مانع من جريانه، إلا انه لا ثمرة عملية بين الالتزام بجريانه والالتزام بعدم جريانه، إذ المفروض كون الاصل مثبتاً للتكليف كالخبر. نعم يظهر

الفرق بينهما في صحة اسناد الحكم الى المولى على تقدير جريان الاصل فيما إذا كان من الاصول المحرزة، فانه صح إسناد الوجوب المستصحب الى المولى بخلاف ما لو التزمنا بعدم جريان الاصل، فانه لا يصح اسناد الحكم الى المولى حينئذ، لأن المفروض عدم حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط، فكان اسناد الحكم الى المولى تشريعاً محرماً كما تقدم. هذا كله على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط. وأما على القول بكونه حجة فلا مجال لجريان الاصل، لارتفاع موضوعه - وهو الشك - بالتعبد الشرعي، كما هو ظاهر. وظهر بما ذكرناه ان الفرق بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط في هذا الغرض من وجوه ثلاثة: (الاول) - انه على تقدير حجيته لا يجرى الاصل، وعلى تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه، وان لم يفترق الحال في مقام العمل بين جريانه وعدمه على ما تقدم (الثاني) - صحة اسناد مؤداه الى المولى على تقدير الحجية، وعدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط (الثالث) - لزوم الاخذ باللوازم على تقدير الحجية، وعدمه على عدمه. هذا كله على تقدير كون مفاد الخبر حكماً الزامياً كالوجوب والحرمة. وأما ان كان مفاده حكماً ترخيصياً، فان كان مفاد الاصل ايضاً نفى التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمرة بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط. إلا في صحة الاسناد والاخذ باللوازم علي ما تقدم. وأما ان كان الاصل مثبتاً للتكليف، فان كان الاصل من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الاجمالي، إذ مع عدم قيام الحجة على نفى

التكليف كانت قاعدة الاشتغال محكمة، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بحكم

[٢٠٩]

العقل، ومجرد العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار الترخيضية غير مانع من جريان قاعدة الاشتغال، إذ العلم بالتخييص في بعض الاطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال، ولكنه لا يزاحم العلم الاجمالي بالتكليف في احد الاطراف، فإذا علمنا اجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام، ودل الخبر على عدم وجوب القصر مثلاً، فعلى القول بعدم حجية الخبر لا مانع من الرجوع الى قاعدة الاشتغال، بخلاف القول بحجيته، فانه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التعدي، فينحل العلم الاجمالي ولا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال ففي هذا الفرض تظهر الثمرة العملية بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، وهي ثمرة مهمة. وأما ان كان الاصل من الاصول المحرزة كاستصحاب الوجوب أو الحرمة في فرض قيام الخبر على نفي التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فان الخبر دل على الجواز مع غسل الموضع ومقتضى الاستصحاب هو الحرمة، ففي مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم اجمالي بصدور بعض الاخبار الترخيضية في تلك الموارد فلا مانع من جريان الاصل على القول بعدم حجية الخبر ووجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، بخلاف القول بحجية. فتظهر الثمرة بينهما في هذا الفرض كالصورة السابقة. وأما إذا علم اجمالاً بمخالفة الاستصحاب للواقع في بعض الموارد، كما إذا كانت موارد جريانه كثيرة، وعلم اجمالاً بصدور بعض الاخبار الترخيضية في تلك الموارد، فجريان الاستصحاب وعدمه مبني على الخلاف بين الاعلام في جريان الاصل المحرز المثبت للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الأطراف. كما إذا علمنا بنجاسة انائين ثم علمنا اجمالاً بطهارة احدهما، فاختار شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) عدم جريان

[٢١٠]

استصحاب النجاسة فيهما، واختار صاحب الكفاية (ره) جريانه، وهو الصحيح على ما ذكرناه في محله. والمقام من صغريات تلك المسألة، فعلى القول بجريانه تظهر الثمرة في المقام بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط فانه لا يجري الاصل على الاول، ويجري على الثاني كما هو ظاهر. وعلى القول بعدم جريانه لا تظهر ثمرة بينهما إلا في صحة الاسناد ووجوب الاخذ باللوازم على ما تقدم. اما المقام الثاني فملخص الكلام فيه أنه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر، كعموم الكتاب والسنة المتواترة، أو بغيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينة القطعية، وكان في خبر الواحد خاص أو مفيد، فعلى القول بحجية الخبر يخص العموم ويقيد الاطلاق، لان الخبر حجة على الفرض، فيكون قرينة على المراد من العام أو المطلق، ولذا ذكرنا في محله ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد مما لا اشكال فيه، وأما على القول بوجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدم الخبر على العموم والاطلاق ايضاً لترتفع الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجهة أم لا ؟ ظاهر كلام صاحب الكفاية (ره) وصريح بعض المحققين (ره) هو الثاني، بدعوى ان العالم أو المطلق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما إلا بحجة اقوى، والمفروض ان كل واحد من الاخبار غير ثابت الحجية. ومجرد العلم

الاجمالي بصدور بعضها لا اثر له. هذا والتحقيق في مقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكما الزاميا، ومفاد الخبر حكما غير الزامي، كقوله تعالى: (وحرم الربا) وقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد) تعين العمل بالعام، ولا يجوز العمل بالخاص، لان العلم الاجمالي يورود التخصيص في بعض العمومات وإن

[٢١١]

أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية، إلا ان العلم الاجمالي بارادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، ووجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الالزامية. والمفروض ان الخاص لا يكون حجة ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور. نعم هناك علم اجمالي بصدور بعض المخصصات، إلا انه لا اثر له، إذ المفروض كون مفاد المخصص حكما غير الزامي. وقد ذكر في محله انه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقا بحكم الزامي. وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجة أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية، ويصرح به بعض المحققين، ففي هذا الغرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. وإن كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا، ومفاد الخاص حكما الزاميا كقوله تعالى: (واحل الله البيع) وقوله عليه السلام (نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر) تعين العمل بالخاص، ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على احكام إلزامية أوجب سقوط الاصول اللفظية عن الحجية. كما هو الحال في الاصول العملية، فان إجراءاتها في جميع الاطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأن العموم أو الاطلاق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما الا بحجة أقوى، والعلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد مما لا اثر له، إذ المفروض كون مفاد العموم حكما ترخيصيا. وقد تقدم انه لا اثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقا بحكم إلزامي. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة السابقة، فتعين العمل بالمخصص في جميع الاطراف، للعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقا بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص

[٢١٢]

من باب الاحتياط، ففي هذا الغرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. وأما ان كان مفاد كل من العام والخاص حكما إلزاميا، بأن يكون مفاد احدهما الوجوب ومفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، ومفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة اكرام الكفار، ومفاد الخاص وجوب اكرام الضيف منهم مثلا، فعلى القول بحجية الاخبار لا إشكال في تقدمها على العمومات وتخصيصها بها، كما مر مرارا. وأما على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخير؟ المتعين هو الثالث، لعدم امكان الاحتياط وتحصيل الامتثال القطعي، إذ مورد اجتماع العام والخاص طرف لعلمين اجماليين، يقتضى احدهما الفعل والآخر الترك، فان العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل، والعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك، كما في المثال الاول، وينعكس الامر في عكس ذلك، كما في المثال الثاني. وعلى التقديرين لا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا

العلمين، فيكون مخيرا بين الفعل والترك، نظير دوران الامر بين المحذورين، فان العقل مستقل فيه بالتخير. والمقام وان لم يكن من صغريات دوران الامر بين المحذورين، لان دوران الامر بين المحذورين إنما هو فيما إذا علم جنس الالتزام، وشك في أنه الوجوب أو الحرمة. والمقام ليس كذلك، لاحتمال ان لا يكون مورد اجتماع العام والخاص واجبا ولا حراما، إذ نحتمل ان لا يكون العموم مرادا من هذا العام، بأن يكون العام الذي نعلم اجمالا بارادة العموم منه منطبقا على غير هذا العام وكذا نحتمل ان لا يكون هذا الخاص صادرا، بأن يكون الخاص الذي نعلم اجمالا بصدوره غير هذا الخاص، فنحتمل ان لا يكون مورد الاجتماع حراما

[٢١٢]

ولا واجبا، إلا انه ملحق بدوران الامر بين المحذورين حكما لما ذكرناه من كونه طرفا لعلمين اجماليين يقتضي احدهما الفعل والآخر الترك، فلا يمكن الاحتياط وتحصيل الامتثال اليقيني، فإذا لا مناص من الحكم بالتخير. (الوجه الثاني) - من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية الخبر ما ذكره صاحب الوافية على ما حكى عنه مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة عند الشيعة، كالكتب الاربعة مع عمل جمع بها من غير رد ظاهر، وهو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة، ولا سيما بالاصول الضرورية، كالصوم والصلاة والحج والزكاة، مع ان جل اجزائها وشرايطها وموانعها انما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد (انتهى) ملخصا. واورد عليه الشيخ (ره) (اولا) بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرايط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار الواجدة لما ذكره من الشرايط، فاللازم حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شئ أو شرطيته. وهذا اليراد يندفع بأن العلم الاجمالي وان كان حاصلًا بوجود الاجزاء والشرايط بين جميع الاخبار، إلا ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرايط بين الاخبار الواجدة للشرايط المذكورة، يجب انحلال العلم الاول فاللازم حينئذ هو الاحتياط والعمل بكل ما دل على الجزئية أو الشرطية من خصوص تلك الاخبار، لا مطلق ما دل على الجزئية والشرطية من الاخبار. نعم يرد عليه ما اورده الشيخ (ره) ثانيا. و حاصله ان مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دل على الجزئية والشرطية من الاخبار المذكورة من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، لا حجية الاخبار الواجدة للشرايط المذكورة، بحيث تقدم على الاصول اللفظية والعملية التي مفادها الالتزام، وثبوت التكليف

[٢١٤]

كما هو المدعى في المقام. (الوجه الثالث) - من الوجوه العقلية ما حكى عن صاحب الحاشية (ره) وملخصه انا نعلم بلزوم الرجوع الى السنة، لتحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين. ونحوه مما يدل على ذلك، فيجب علينا العمل بها فيما إذا احزرت بالقطع، ومع عدم التمكن من احرازها بالقطع لا بد من التنزل الى الظن والعمل بما يظن صدوره منهم (ع). و يرد عليه ما ذكره الشيخ (ره) من رجوعه إما الى الوجه الاول، واما الى دليل الانسداد، إذ لو كان مراده من السنة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله و تقريره، فوجوب العمل بها وان كان ضروريا، الا انه لا ملازمة بينه وبين وجوب العمل بالاخبار الحاكية للسنة المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر وان كان مراده من السنة هي الروايات الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها، فانه اول الكلام،

ومحل البحث فعلا. وحديث الثقلين ونحوه الدال على وجوب الرجوع الى المعصوم عليه السلام والاخذ بقوله لا يدل على وجوب الاخذ بالروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام، فان وجوب متابعة الامام عليه السلام لا يدل على وجوب العمل بما يرويه محمد بن مسلم مثلا، مع احتمال كونه غير مطابق للواقع، وهو ظاهر، وحينئذ ان قيل بوجوب العمل بالروايات بدعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها من المعصوم، فهذا هو الوجه الاول، وان قيل بوجوب العمل بها بدعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وان العقل يحكم بذلك بعد عدم امكان الوصول إليها بالقطع. فهذا يرجع الى دليل الانسداد ولا يتم إلا بتمامية سائر مقدماته. واما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من عدم رجوع هذا الوجه الى

[٢١٥]

الوجه الاول ولا الى دليل الانسداد، وانه دليل مستقل، بدعوى ان ملاكته ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، ليرجع الى دليل الانسداد ولا العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار عنهم (ع) ليرجع الى الوجه الاول، بل ملاكته العلم بوجوب الرجوع الى الروايات، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين، ففيه ان العلم بوجوب الرجوع الى الروايات لا بد من ان يكون ناشئا من منشأ، إذ العلم بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا يحصل جزافا. فاما ان يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بان يجعل الشارع الروايات حجة والمفروض عدم ثبوته أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم وهذا هو الوجه الاول، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم امكان الامتثال القطعي. وهذا يرجع الى دليل الانسداد. (الكلام في حجية الظن المطلق) واستدل عليها بوجوه اربعة كلها عقلية: (الوجه الاول) - ان الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر على المخالفة ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل. واجيب عنه باجوبة بعضها راجع الى منع الصغرى، وبعضها راجع الى منع الكبرى. والصحيح في الجواب منع احدى المقدمتين على سبيل منع الخلو، بان يمنع الصغرى على تقدير والكبرى على تقدير آخر، وکلتاهما على تقدير ثالث. (بيان ذلك) انه ان كان مراد المستدل من الضرر هو الضرر الاخرى فالكبرى وان كانت صحيحة تامة، إذ العقل مستقل بدفع الضرر المظنون، بل

[٢١٦]

بدفع الضرر المحتمل، ولذا وجب الاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص، وفي اطراف العلم الاجمالي، بل الضرر محتمل حتى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف فان استحقاق العقاب على المخالفة وان كان مقطوعا به فيها، إلا ان العقاب فيها ايضا محتمل لا معلوم، لاحتمال صدور العفو منه تعالى واحتمال الشفاعة. و (بالجملة) لا ينبغي الشك في الكبرى على هذا التقدير، إلا ان الصغرى ممنوعة إذ لا ملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على المخالفة، ليكون الظن بالتكليف مستلزما للظن بالعقاب على المخالفة والا كان احتمال التكليف مستلزما لاحتمال العقاب على المخالفة ولزم الاحتياط في الشبهات البدوية ولو بعد الفحص، لان دفع الضرر المحتمل ايضا واجب عقلا، كالضرر المظنون، مع كونه واضح البطلان لا استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان. (وبعبارة اخرى) استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، فمع عدم تنجزه بالعلم الوجداني، ولا بالحجة المعتبرة لا عقاب على مخالفة بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل. وبما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان العقل وان لم يكن مستقلا باستحقاق

العقاب على المخالفة، ولكنه غير مستقل بعدمه ايضا، فالعقاب حينئذ محتمل والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل (انتهى) إذ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان على ما اعترف هو به في مبحث البراءة لا يبقى مجال للترديد في استحقاق العقوبة وعدمه، فان موضوع حكم العقل وهو عدم البيان محقق، إذ المفروض عدم كون الظن حجة، فالعقل مستقل بعدم استحقاق العقاب، فلا يكون هناك احتمال للعقاب. ٢١٦ وان كان مراده من الضرر هو الضرر الدنيوي، فقد يمنع كلتا المقدمتين وقد يمنع الكبرى فقط (بيان ذلك) ان التكاليف الوجوبية ليس في مخالفتها الا

[٢١٧]

تفويت المصلحة، بناء على ما هو المعروف بين العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فالظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالضرر في المخالفة، بل مستلزم للظن بفوات المصلحة، ولا يصدق عليه الضرر، فانه عبارة عن النقص المالي أو البدني أو العقلي والروحي، وكذا الحال في التكاليف التحريمية الناشئة عن المفاسد النوعية الراجعة الى اختلال النظام، كحرمة قتل النفس وحرمة اكل مال الغير غصبا، فانه ليس في ارتكاب تلك المحرمات ضرر دنيوي على الفاعل، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر. نعم يستلزم الظن بالمفسدة النوعية الراجعة الى اختلال النظام، ففي مورد الظن بالتكليف الوجوبي ومورد الظن بهذا النوع من التكليف التحريمي، كانت الصغرى والكبرى كلناهما ممنوعة، ودعوى لزوم جلب المصلحة المظنونة ولزوم دفع المفسدة النوعية المظنونة ساقطة لا شاهد عليها، والا لزم الاحتياط في الشبهة الموضوعية، مع احتمال الوجوب أو احتمال هذا النوع من الحرمة، ولم يلتزم به احد. واما التكاليف التحريمية الناشئة عن المفسدة الشخصية، بمعنى كون الحرمة ناشئة عن الضرر المتوجه الى شخص المرتكب، كحرمة اكل السم وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك مما يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل ونقص في بدنه أو في ماله أو في عقله أو في عرضه، فالظن بمثل هذا النوع من التحريم وان كان يستلزم الظن بالضرر إلا ان الكبرى ممنوعة، إذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد مما لم يكن التكليف فيه منجزا، والا لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية ايضا مع الظن بالضرر، ولم يلتزم به احد بل يمكن ان يقال انه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن، ولا سيما إذا كان فيه غرض عقلائي، فكيف بالضرر المظنون أو المحتمل نعم قد

[٢١٨]

دل الدليل على حرمة الاضرار بالنفس في موارد خاصة، كقتل الانسان نفسه أو قطع بعض اعضائه، كما دل الدليل على حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة، كالصوم والوضوء والغسل، ولا بد من الاقتصار في مورد النص، إذ لا يستفاد منه كبرى كلية؛ مع أن الاعتبار في تلك الموارد بخوف الضرر المنطبق على الاحتمال ايضا لا خصوص الظن بالضرر. (الوجه الثاني) - أن الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، فتعين الاخذ بالظن. (وفيه) ان تمامية هذا الوجه متوقفة على امرين: تنجز التكليف وعدم امكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتا، لا مانع من الرجوع الى البراءة، وليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر وكذا لو تنجز التكليف وتمكن المكلف من الاحتياط فعليه العمل بالاحتياط لقاعدة الاشتغال، وليس فيه ايضا ترجيح المرجوح على الراجح. نعم فيما إذا تنجز التكليف ولم يمكن الاحتياط كما إذا ترددت

القبلة بين جهتين تظن القبلة في إحداهما المعينة، ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلا، تعين الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وعليه فلا يكون هذا الوجه إلا مقدمة من مقدمات دليل الانسداد، فلا ينتج إلا بانضمام الباقي منها إليه. (الوجه الثالث) - ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية يقتضى وجوب الاحتياط في جميع الشبهات، لكنه موجب للعسر المنفى في الشريعة المقدسة، فلا بد من التعويض في الاحتياط والأخذ بمظنونات التكليف. لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. و (فيه) ان هذا الوجه ايضا من مقدمات دليل الانسداد، ولا ينتج ما لم تنضم إليه البقية. (الوجه الرابع) - هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وتحقيق الكلام فيه يقتضى البحث في جهات اربع:

[٢١٩]

(الجهة الاولى) - في بيان اصل المقدمات التى يتألف منها هذا الدليل، (الجهة الثانية) - في تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف أو الحكومة. (الجهة الثالثة) - في ان نتيجة المقدمات - على تقدير تماميتها - مطلقه أو مهملة. (الجهة الرابعة) - في تمامية المقدمات وعدمها. أما الكلام في الجهة الاولى، فهو انه ذكر شيخنا الاعظم الانصاري (رحمه الله) ان ما يتألف منه دليل الانسداد امور اربعة: (الاول) - العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية. (الثاني) - انسداد باب العلم والعلمي في كثير من تلك التكاليف. (الثالث) - عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الشبهات إما لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والجرح، وعدم جواز الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسألة ولا الى القرعة ونحوها، ولا الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي. (الرابع) - استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وذكر صاحب الكفاية (ره) انها خمسة، وزاد على الامور المذكورة مقدمة اخرى وجعلها الثالثة من المقدمات، والثالثة في كلام الشيخ (ره) الرابعة وهي انه لا يجوز لنا اهمال التكاليف وعدم التعرض لا متثالها اصلا. والصحيح ما صنعه الشيخ (ره) إذ لو كان مراد صاحب الكفاية (ره) من المقدمة الاولى هو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حق كل مكلف ممن يجري دليل الانسداد في حقه، كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمة هي بعينها المقدمة الثالثة في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية انه لا يجوز اهمالها وعدم التعرض

[٢٢٠]

لا متثالها، وان كان مراده هو العلم باصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، وان كان صحيحا في نفسه لان المقصود ذكر المقدمات القريبة التي يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيدة، وان كان دليل الانسداد متوقفا عليها في نفس الامر، وإلا لزم ان يجعل من المقدمات اثبات الصانع واثبات النبوة الى غير ذلك من المقدمات البعيدة التي هي مسلمة في نفسها ومفروغ عنها. (اما الجهة الثانية) - ففي تعيين النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة، على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف أو الحكومة، وليعلم (أولا) - ان المراد من الكشف انه يستكشف من المقدمات المذكورة ان الشارع جعل الظن حجة. والمراد من الحكومة ان العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامتثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامتثال الظني، وعدم التنزل الى المثال الشككي والوهمي بمعنى ان العقل يراه معذورا غير مستحق للعقاب على

مخالفة الواقع، مع الاخذ بالظن، وبراہ مستحقا للعقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم الاخذ بالظن والاقتصار بالامثال الشكي والوهمي، فيحكم العقل بتبعيض الاحتياط في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، وهذا هو معنى الحكومة، لا ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان العقل مستقل بحجة الحكومة، لا ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان العقل مستقل بحجة الظن، فانه غير معقول، إذ العقل ليس بمشروع ليجعل الظن حجة، وانما شأنه الادراك ليس الا فالجعل والتشريع من وظائف المولى، والعقل يدرك ويرى المكلف معذورا في مخالفة الواقع، مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تمامية المقدمات، وبراہ غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامثال الظني، والاقتصار بالامثال الشكي أو الوهمي، وهذا هو معنى الحكومة.

[٢٢١]

ثم انه لا بد من بيان منشأ الاختلاف في ان نتيجة المقدمات هو الكشف أو الحكومة، فان الاختلاف المذكور ليس جزافيا بدون منشأ، فنقول ان المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة، فانها قد تقرر بأن الاحتياط التام غير واجب، لعدم امكانه أو لكونه مستلزما لاختلال النظام أو العسر والجرح، وعلى هذا التقرير تكون النتيجة هي الحكومة، لان عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه للزوم العسر والجرح لا ينافي حكم العقل بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف، وتركه في البعض الآخر مما يرفع معه محذور الاختلال أو العسر والجرح، فالعقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامثال يلزم المكلف أو لا بتحصيل الامثال العلمي تفصيلا أو اجمالا باتيان جميع الاحتمالات فان تعذر ذلك، حكم بالتبعيض في الاحتياط والاكتفاء بالامثال الظني، ومع تعذره ايضا يحكم بالامثال الشكي ومع تعذره يحكم بالامثال الوهمي ولا يراه معذورا في مخالفة الواقع على تقدير التنزل الى المرتبة السافلة، مع التمكن من المرتبة العالية في جميع هذه المراتب. و (بالجملة) تكون النتيجة على هذا التقرير هو التبعيض في الاحتياط. وقد تقرر المقدمة الثالثة بأن الشارع لا يرضى بالاحتياط والامثال الاجمالي، بدعوى الاجماع على ذلك، فان الاحتياط وان كان حسنا في نفسه الا انه ليس كذلك فيما إذا استلزم انحصار الامثال في اكثر الاحكام على الامثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والجزم، وتكون النتيجة على هذا التقرير هو الكشف، إذ بعد فرض فعلية التكليف وانسداد باب العلم والعلمي، وعدم رضى الشارع بالامثال الاجمالي يستكشف ان الشارع جعل لنا حجة وطريقا الى احكامه، فلا بد من السير والتقسيم في تعيين ذلك الطريق، فهل هو فتوى الفقيه أو القرعة أو غير ذلك. والمفروض عدم حجة كل ذلك، فيستكشف

[٢٢٢]

ان الظن هو الطريق المنسوب من قبل الشارع. وتوهم - عدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال ايكاله المكلف الى ما يحكم به العقل، فلا يتم القول بالكشف - مدفوع بما ذكرناه من ان العقل شأنه الادراك فقط، وليس له جعل الحجة لشيئ، فعلى تقدير عدم جعل الشارع الظن حجة يحكم العقل بالتبعيض في الاحتياط على ما تقدم. والمفروض قيام الاجماع على ان الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط. وهو الاحتياط في اكثر الاحكام المنافي للجزم وقصد الوجه، فلا مناص من الالتزام بان الشارع جعل الظن حجة على فرض تمامية المقدمات بهذا التقرير. إذ عرفت معنى الكشف والحكومة

وعرفت منشأ الاختلاف فيها، ظهر لك ان الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الاجماع، على ان الشارع لا يرضى بالاحتياط، وانى لنا باثبات هذا الاجماع، وان هذا الاجماع ؟ وعلى تقدير عدم ثبوت هذا الاجماع يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدم بيانه. وقد ذكرنا ان هذا هو معنى الحكومة. (الجهة الثالثة) - في ان نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقة أو مهملة، ولا يخفى ان الاطلاق والاهمال قد يلاحظان بالنسبة الى الاسباب، وقد يلاحظان بالنسبة الى الموارد وقد يلاحظان بالنسبة الى المراتب فتقول: اما على تقرير الكشف فتكون النتيجة مطلقة من حيث الاسباب، إذ لا يكون هناك قدر متيقن فلا يرى العقل فرقا بين الاسباب التي يحصل منها الظن، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول والظن الحاصل من الشهرة. والحاصل من فتوى الفقيه مثلا بل العقل يرى بعد تمامية المقدمات بهذا التقرير ان الشارع جعل الظن حجة من أي سبب حصل، إلا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه

[٢٢٢]

كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالاخبار المتواترة. وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة. إذ العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمة، كالدماء والاعراض بل الاموال الخطيرة، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الظن في غيره هذه الموارد. وأما هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بد من الاحتياط فيها، وكذا الحال من حيث المراتب، إذ العقل لا يدرك بعد العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلي انه جعل الظن حجة بتمام مراتبه بل يحتمل انه جعل خصوص الظن القوي حجة. ومجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجة كاف في الحكم بعدم الحجية، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن والعمل بالظن القوي، وان لم يكن وافيا بمعظم الفقه، بحيث يلزم - من الرجوع الى الاصول في غير موارد العلم وهذا النوع من الظن - محذور المخالفة القطعية يعمل بالظن الأضعف منه الاقوى من غيره، وان لم يكن هو ايضا وافيا يتنزل الى الأضعف منه. وهكذا. هذا كله على الكشف، وأما على الحكومة فالامر كذلك، فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة الى الاسباب، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلي لعدم امكانه، أو لاستلزامه العسر والجرح، وتنزل العقل من الامتثال العلمي الى الامتثال الظني لا يرى فرقا بين اسباب الظن، إذ لا يكون هناك قدر متيقن فلا فرق بين الظنون من حيث الاسباب. وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة، إذ عدم وجوب الاحتياط الكلي - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والجرح - لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط في جميع الموارد، بل لا بد من العمل بالاحتياط في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها، والعمل بالظن في غيرها، ولا يلزم من العمل

[٢٢٤]

بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر والجرح. وكذا الحال بالنسبة الى المراتب، فان النتيجة بالنسبة إليها ايضا مهملة، لعين ما تقدم، ولكن التبويض في مراتب الظنون يكون بعكس الكشف إذ على الكشف كان المتعين الاقتصار على الظن القوي، وعلى تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدم بيانه يتنزل الى الظن المتوسط. وعلى تقدير عدم الوفاء ايضا يتنزل الى الظن الضعيف، فيكون التنزل من الظن العالي الى السافل، وتكون دائرة العمل

بالظن اضيق. وعلى تقدير عدم الكفاية يتوسع شيئا فشيئا على ما تقدم. وهذا بخلاف الحكومة، إذ بعد بطلان الاحتياط الكلي - لعدم امكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرج، وتنزل العقل من الامتثال العلمي الى الامتثال الظني - كان المنع (اولا) - هو الاتيان بالمظنونات والمشكوكات والموهومات بالوهم القوي، ويطرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط، وإن تعذر ذلك فيأتي بالمظنونات والمشكوكات، ويطرح جميع الموهومات. وفي صورتين يحصل الامتثال الظني. وإن تعذر ذلك أيضا فيأتي بجميع المظنونات، ويطرح المشكوكات أيضا وإن تعذر ذلك أيضا فيأتي بالمظنونات بالظن القوي فقط، ويطرح المظنونات بالظن الضعيف أيضا كالمشكوكات، وفي هاتين صورتين يكون الامتثال شكيا لطرح مشكوك التكليف على الفرض، فيكون التنزل من الضعيف الى القوي وتكون دائرة العمل بالظن أوسع، وعلى تقدير التعذر يتضيق شيئا فشيئا. (الجهة الرابعة) - في البحث عن تمامية المقدمات وعدمها. فنقول اما المقدمة الاولى فيديهيية، إذ العلم الاجمالي - بوجود تكاليف فعلية لايد من التعرض لامثالها - حاصل لكل مكلف مسلم، فانا لسنا كالبهائم نعمل ما نشاء ونترك ما نريد، وإطراف هذا العلم الاجمالي وإن كانت كثيرة بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية فيها، ويضطر الى ترك بعض

[٢٣٥]

الأطراف في الشبهة الوجوبية، وإلى فعل بعض الأطراف في الشبهة التحريمية، إلا أن هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي في مثل المقام. أما على مسلك شيخنا الأنصاري (ره) من أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الاجمالي تركا أو فعلا، لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى بقية الأطراف فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين، فالامر واضح. وهذا المسلك هو الصحيح على ما سنذكره في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى. وأما على مسلك صاحب الكفاية (ره) من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى غير المعين من الأطراف، بملاحظة أن التكليف بالنسبة إلى بعض الأطراف ساقط للاضطرار وبالنسبة إلى البقية مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة فيها، فلان ذلك إنما هو فيما إذا كان التكليف المعلوم بالاجماع واحدا أو اثنين، ونحوهما مما لا يلزم من الرجوع إلى البراءة في غير المضطر إليه من الأطراف محذور. وأما في مثل المقام مما كان الرجوع إلى البراءة مستلزما للمخالفة في معظم الاحكام المعبر عنها في كلام الشيخ (ره) بالخروج من الدين، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة يقينا، للقطع بأن الشارع لا يرضى بمخالفة معظم احكامه. وهذا هو المراد من الخروج من الدين لا الكفر، إذ مخالفة الفروع لا توجب الكفر. و (بالجملة) المقدمة الاولى مما لا اشكال في تماميتها، فإن اهمال التكاليف المعلومة بالاجمال وعدم التعرض لامثالها مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة إلا أنه قد ذكرنا عند التعرض لذكر الأدلة العقلية على حجية الخبر أن لنا علوما إجمالية ثلاثة: (الأول) - العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية تحريمية ووجوبية. (الثاني) - العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع. (الثالث) - العلم الاجمالي بصور جملة من الاخبار الموجودة في الكتب

[٢٣٦]

المعتبرة، والعلم الاجمالي الاول ينحل بالثاني، والعلم الاجمالي الثاني ينحل بالثالث، فيجيب الاحتياط في موارد الاخبار المذكورة فقط، ولا يكون الاحتياط المذكور موجبا لاختلال النظام ولا مستلزما

للعسر والجرح. كيف ؟ وجماعة من اصحابنا الاخباريين قد عملوا بجمع الاخبار المذكورة، بدعوى القطع بصورها، فلم يختل عليهم النظام، ولم يرد عليهم العسر والجرح. وعليه فكانت المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد غير تامة. ويأتي الكلام فيها مفصلا ان شاء الله تعالى. و (أما المقدمة الثانية) فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم تامة، بل ضرورية لكل من تعرض للاستنباط، فان الضروريات من الأحكام - بل القطعيات منها ولو لم تكن ضرورية - أحكام إجمالية، كوجوب الصلوات الخمس، ووجوب الصوم في شهر رمضان ونحوهما. ولا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الاجزاء والشرائط والموانع. وأما بالنسبة الى انسداد باب العلمي فصحتها مبتنية على احد امرين على سبيل منع الخلو، بمعنى ان احدهما يكفى في اثبات انسداد باب العلمي. (احدهما) - عدم حجية الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة إما من جهة عدم ثبوت وثاقه روايتها، أو من جهة عدم حجية خبر الثقة. (ثانيهما) - عدم حجية ظواهرها بالنسبة اليها، لاختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، ولسنا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمي، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقه الرواة، أو عدم حجية خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجية من حيث السند، وان قلنا بحجية الظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام، أو قلنا بأننا من المقصودين بالافهام، وعلى تقدير عدم حجية الظواهر بالنسبة اليها تسقط الروايات عن الحجية من حيث الدلالة.

[٢٢٧]

ولو على تقدير اليقين بصورها من المعصوم عليه السلام. (وبالجملة) يكفي القائل بالانسداد تامة احد هذين الامرين والقائل بالانفتاح لا بدله من دفع كلا الامرين، واثبات حجية الروايات من حيث السند والدلالة. وحيث انا ذكرنا الامرين في بحث حجية الخبر وبحث حجية الظواهر، واثبتنا حجية الخبر من الحثيتين في ذينك البحثين، فلا حاجة الى الاعادة. و (أما المقدمة الثالثة) - وهي بطلان الرجوع الى الغير والعمل بالقرعة ونحوها، وعدم جواز الرجوع الى الاصل في كل مورد، وعدم وجوب الاحتياط التام - فتفصيل الكلام فيها ان التقليد والرجوع الى الغير واضح البطلان، لان القائل بالانسداد يرى خطأ من يدعي الانفتاح، فيكون رجوعه إليه من رجوع العالم الى الجاهل في نظره، وكذا العمل بالقرعة ونحوها، فان اساس الاحكام الشرعية غير مبني على مثل القرعة بالضرورة. ولا دليل على حجية القرعة إلا في موارد قليلة من الشبهات الموضوعية على ما ذكر في محله، فالرجوع إليها في الشبهات الحكمية فاسد بالضرورة. واما الرجوع الى الاصول العملية في كل مورد، فتحقيق الحال فيه يقتضي بسطا في المقال، فنقول: ان ما كان من الاصول مثبتا للتكليف فان كان من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانها في مواردنا، وان كان من الاصول المحرزة كالاستصحاب المثبت للتكليف، فان لم يعلم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد، فلا مانع من جريانها أيضا، وان علم بذلك، فعلى القول بأن المانع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة هو لزوم المخالفة العملية فقط - كما اختاره صاحب الكفاية (ره) وهو الصحيح - فلا مانع من جريانها في المقام، إذ المفروض كونه مثبتا للتكليف، فلا تلزم من

[٢٢٨]

جريانه مخالفة عملية، نظير ما إذا علم إجمالا بطهارة الاناءين المسبوقين بالنجاسة فانه لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة فيهما مخالفة عملية. وأما على القول بأن العلم الاجمالي بانتقاض

الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب ولو لم يلزم منه مخالفة عملية، كما اختاره شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) فلا يجرى الاستصحاب في المقام، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة على الفرض. ثم انه ذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ (ره) لان الاستنباط تدريجي، والمجتهد لا يكون ملتفتا الي جميع الاطراف دفعة، ليحصل له شك فعلي بالنسبة الي الجميع، بل يجري الاستصحاب في كل مورد غافلا عن مورد آخر، فلا يكون جريان الاستصحاب في جميع الاطراف في عرض واحد، ليحصل له علم اجمالي بأن هذا الاستصحاب أو ذاك مخالف للواقع. (وبالجملة) العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد متوقف على الالتفات الفعلي الي جميع الاطراف، وهو منتف في المقام، إذ المجتهد حين التفاته الي حكم غافل عن حكم آخر، ولا التفات له إليه، ليحصل له العلم بان الاستصحاب في احدهما مخالف للواقع. وفيه ان الاستنباط وان كان تدريجيا والمجتهد لا يكون ملتفتا الي جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعة كما ذكره، إلا انه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي احرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها، فجريان الاصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من ان العلم الاجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الاستصحاب ما لم تلزم منه مخالفة عملية.

[٢٢٩]

ثم إن التكليف المعلوم بالتفصيل بضميمة موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف ان كان بالمقدار المعلوم بالاجمال، وانحل العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع الي الاصول النافية للتكليف، وإن لم يكن كذلك بأن كان المعلوم بالاجمال اكثر من ذلك، فعلى مسلك الشيخ (ره) من تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الي المخالفة في بعض الاطراف لا بعينه، لا يجوز الرجوع الي الاصول النافية. وعلي مسلك صاحب الكفاية (ره) من ان الاضطرار الي بعض الاطراف لا بعينه موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، فلا مانع من الرجوع الي الاصول النافية ان كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلا. وأما ان كان كثيرا بحيث لزم من الرجوع الي الاصل النافي محذور الخروج عن الدين، فلا يجوز الرجوع الي الاصول النافية. وأما الاحتياط التام في جميع الشبهات، فان كان غير ممكن، فلا اشكال في عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضرورة العقل، وإن كان مخلا بالنظام، فلا اشكال في قبحه عقلا وعدم جوازه شرعا، إذ الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط قطعا، بل قد ينتفى موضوعا، لادائه الي ترك جملة من الواجبات، فلا يكون هناك احتياط. وأما ان كان موجبا للعسر والجرح ففي عدم وجوبه - لأدلة نفي العسر والجرح - خلاف بين الاعلام، فذهب شيخنا الانصاري (ره) الي ان قاعدة نفي الجرح والضرر حاکمة على وجوب الاحتياط باعتبار ان مفاد الادلة نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الجرح أو الضرر، ووجوب الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات - وإن كان عقليا، الا انه ناشئ من بقاء الحكم الشرعي الواقعي على حاله، فهو المنشأ للجرح والضرر، إذ الشئ يسند الي اسبق العلل، فيكون المرتفع بأدلة نفي الجرح والضرر هو الحكم الشرعي الواقعي، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

[٢٣٠]

واختار صاحب الكفاية (ره) عدم حكومة قاعدة نفي الحرج والضرر على قاعدة الاحتياط، بدعوى ان ظاهر الادلة إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وان النفي بحسب ظاهر الأدلة متوجه الى الفعل الحرجي أو الضرري ويكون المراد نفي الحكم عن الفعل الحرجي أو الضرري، نظير قوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد) فانه نفي للحكم بلسان نفي الموضوع، فإذا لا تكون قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على قاعدة الاحتياط، إذ الفعل الذي تعلق به الحكم الشرعي واقعا المردد بين اطراف الشبهة ليس حرجيا ولا ضرريا، كي يرتفع حكمه بأدلة نفي الحرج والضرر، بل الحرج انما ينشأ من الاحتياط، والجمع بين المحتملات، ووجوب الجمع بين المحتملات ليس حكما شرعيا ليرتفع بأدلة نفي الحرج، وانما هو بحكم العقل، وعليه فلا بد من الاحتياط وان كان مستلزما للعسر والحرج. والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من حكومة قاعدة نفي الحرج على قاعدة الاحتياط، اما (اولا) - فلان ظاهر ادلة نفي الحرج أو الضرر ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) لان الفعل الضرري ليس مذكورا في لسان الادلة، انما المذكور لفظ الضرر، وليس لفظ الضرر عنوانا للفعل ليكون النفي راجعا الى الفعل الضرري، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرر، كما هو الحال في قوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد) فان المراد نفي حرمة الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله عليه السلام لا ضرر... الخ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان معناه نفي حرمة الاضرار بالغير، وهذا مما لم يلتزم به احد حتى صاحب الكفاية نفسه (ره)، فان حرمة الاضرار بالغير مما لا كلام فيه، بل ولا اشكال في حرمة الاضرار بالنفس في الجملة. فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به في أدلة نفي الحرج والضرر، فيدور

[٣٣١]

الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي فيكون المراد النهي عن الاضرار بالغير كما هو الحال في قوله تعالى: (لا رفث ولا فسوق ولا جدال) فان المراد نهى المحرم عن هذه الامور وحرمتها عليه، وكذا قوله عليه السلام: (لا رهبانية في الاسلام) فان المراد منه النهي عن الرهبانية. والتزم بهذا المعنى شيخنا الشريعة في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر، واصر عليه، وان يكون المراد هو النفي، وحيث ان النفي التكويني للضرر، والحرج غير معقول، فيكون المراد منه النفي التشريعي، بمعنى انه لا ضرر ولا حرج في الشريعة، هذا المعنى راجع الى ما ذكره الشيخ (ره) من ان المراد نفي الحكم الضرري، ونفي الحكم الحرجي في الشريعة. وهذا المعنى هو الظاهر من ادلة نفي الحرج والضرر، بقربنة ما في بعض الروايات من انه لا ضرر في الاسلام أو في الدين، فانه ظاهر في نفي تشريع الحكم الضرري في دين الاسلام، وكذا قوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فإذا تكون قاعدة نفي الحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط على ما تقدم تقريبه عند نقل كلام الشيخ (ره). واما (ثانيا) - فلان قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على قاعدة الاحتياط في مثل المقام، مما كانت اطراف الشبهة من التدريجات، ولو على مسلك صاحب الكفاية (ره) لان الحرج في مثل ذلك يكون في الافراد الاخيرة ويكون فعلها والاتيان بها حرجيا، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها، لأن التكليف إن كان في الواقع متعلقا بالأفراد المتقدمة، فقد امتثله المكلف على الفرض، وان كان متعلقا بالافراد الأخيرة كان متعلقه حرجيا، فيرتفع بقاعدة نفي الحرج، ولو على مسلك صاحب الكفاية (ره) مثلا لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين، وتردد بين يوم الخميس ويوم الجمعة مثلا، وفرض كون الصوم فيهما حرجيا على النادر، فإذا صام يوم الخميس، يعلم بعدم وجوب

الصوم عليه يوم الجمعة، لان التكاليف من ناحية النذر ان كان متعلقا بصوم يوم الخميس، فقد امتثله على الفرض، وان كان متعلقا بصوم يوم الجمعة فمتعلقه حرجي فعلا، فقد ارتفع بقاعدة نفى الحرج. والمقام من هذا القبيل بعينه، لان الشبهات التي يلزم الحرج أو الضرر من الاحتياط فيها طويلة تدرجية لا عرضية، فلا يكون الاحتياط فيها واجبا على المسلكين على ما عرفت، فلا تظهر ثمرة بينهما في مثل المقام. نعم تظهر الثمرة بينهما فيما كانت الاطراف عرضية كما إذا انحصر الماء في انايين، وعلم اجمالا بنجاسة احدهما، وكان الاجتناب عنهما حرجا على المكلف، فيجب الاجتناب عنهما على مسلك صاحب الكفاية (رحمه الله) دون مسلك الشيخ (ره) على ما عرفت. وتظهر الثمرة بينهما ايضا في ثبوت خيار الغبن بقاعدة نفى الضرر، لان الضرر المتوجه الى المغبون ناشئ من حكم الشارع باللزوم، فيرتفع بقاعدة نفى الضرر على مسلك الشيخ (ره) دون مسلك صاحب الكفاية (ره) إذ متعلق اللزوم وهو العقد ليس ضرريا، فلا يرتفع على هذا المسلك. فتحصل مما ذكرناه في المقام ان الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب إما لعدم امكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو لكونه موجبا للعسر والحرج. واما التبعض في الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال ولا العسر فلا مناص من الالتزام بوجوبه على تقدير تمامية مقدمات الانسداد، إذ لم يدل دليل على عدم وجوبه أو عدم جوازه. ودعوى الاجماع - على عدم رضى الشارع بالامتنان الاجمالي في معظم احكامه - غير مسموعة، لان المسألة مستحدثة، فدعوى اتفاق الفقهاء من المتأخرين والمتقدمين ممنوعة جدا. وعلى فرض تسليم الاتفاق لا يكون كاشفا عن رأي المعصوم، لاحتمال ان يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات، فلا ينفذ لمن يرى عدم اعتبارهما

كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محله. وأما ما ذكره في هامش الرسائل من ان الاجماع وإن لم يكن مقطوعا به، إلا أنه مظنون، والظن به يستلزم الظن بأن الشارع جعل حجة حال الانسداد وقد فرضنا انها الظن دون غيره، فيحصل لنا الظن بحجية الظن. ولا فرق في اعتبار الظن على الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق. ففيه (أولا) - أن دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعة، إذ لا نظن بتحقيق الاجماع التعبدى الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام على بطلان العمل بالاحتياط، كي يكون الظن به مستلزما للظن بجعل الظن حجة. و (ثانيا) - أن الظن بالاجماع - على تقدير تحققه - وإن استلزم الظن بحجية الظن شرعا، إلا ان الكلام في حجية هذا الظن، ولم تثبت بعد. وما ذكره من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق وإن كان صحيحا، إلا انه لا يفيد إلا بعد الفراغ عن حجية الظن بدليل قطعي، ولا يمكن إثبات حجية الظن بالظن فانه من قبيل اثبات حجية الشئ بنفسه، وهو دور واضح (١) فتحصل انه لا دليل على بطلان التبعض في الاحتياط، وعليه فلو تمت المقدمات كانت النتيجة التبعض في الاحتياط لا حجة الظن شرعا. وملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم والعلمي موقوف على عدم حجية الاخبار سندا أو دلالة. وقد اثبتنا حجيتها سندا ودلالة، وبإثبات حجيتها - (هامش) (١) نقل سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله عن استاذة المحقق النائيني (ره) أن هذا الكلام المذكور في هامش الرسائل ليس من قلم الشيخ (ره) فان الكلام المذكور مبني على الكشف، والشيخ قائل بالحكومة، بل هو للسيد الميرزا الشيرازي الكبير (ره) فانه كان مائلا الى الكشف وكيف كان فجوا به ما ذكر

ينفتح باب العلمي وينحل العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد قيام الاخبار، ومع الغض عن ذلك وتسليم عدم حجية الاخبار كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط والأخذ بجميع الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة الدالة على التكليف، لأن العلم الاجمالي الأول قد انحل بالعلم الثاني، بالثالث على ما تقدم بيانه. وهذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والجرح، فان جماعة من اصحابنا الاخباريين قد عملوا بجميع هذه الاخبار، ولم يرد عليهم الجرح ولا اختل عليهم النظام. وعلى تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالي الأول بدعوى العلم بأن التكليف أزيد من موارد الاخبار، لا بد من التبعيض في الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام ولا موجبا للعسر والجرح فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات، وجب الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات، ويحتاط في الباقي منها وفي المظنونات. وهكذا الى حد يرتفع محذور الاختلال والجرح. ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها - كالدماء والاعراض والاموال الخطيرة - لا بد من الاحتياط حتى في الموهومات منها، وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والجرح على ما تقدم بيانه. فتحصل ان مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن اثبات حجية الظن لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقولة حجية الظن بحكم العقل، ولا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل علي بطلان التبعيض في الاحتياط، ولم يقدّم فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجية الظن. وعليه فيسقط كثير من المباحث التي تعرضوا لها في المقام:

(منها) - البحث عن ان نتيجة دليل الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الاعم منهما. فان هذا البحث متفرع على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد، ومع عدم ثبوتها فلا مجال له، بل نقول لا حجية للظن بالواقع ولا للظن بالطريق. و (منها) - البحث عن تقدم الظن المانع أو الممنوع وانه إذا قام ظن علي حكم من الاحكام وقام ظن آخر على عدم حجية، فهل يقدم لاول أو الثاني؟ فان هذا البحث ايضا ساقط، فانا نقول ان كليهما ليس بحجة لا المانع ولا الممنوع. و (منها) - البحث عن كيفية خروج الظن القياسي على الحكومة، مع ان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص. و (منها) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل اصلا. الى غير ذلك من الابحاث المتفرعة على استنتاج حجية الظن من مقدمات الانسداد، فان تلك المباحث كلها ساقطة ملغاة بعد ما ذكرناه من ان مقدمات الانسداد عقيمة عن إثبات حجية الظن. (خاتمة) يذكر فيها امران تبعاً لصاحب الكفاية وشيخنا الانصاري (ره) (الامر الاول) - ان الظن الخاص الثابتة حجيتها بالادلة الخاصة، والظن المطلق الثابتة حجيتها بدليل الانسداد - على تقدير تمامية المقدمات - هل تختص حجيتها بالفروع أو تعم الاصول الاعتقادية ايضا؟ وتفصيل الكلام في المقام ان الظن إما ان يتعلق بالاحكام الفرعية، وإما ان يتعلق بالاصول الاعتقادية، وإما ان

يتعلق بغير هما كالامور التكوينية والتأريخية. اما الظن المتعلق بالاحكام الفرعية، فهو حجة سواء كان من الظن الخاص أو من الظن المطلق، اما الظن الخاص فواضح. واما الظن المطلق، فلان المفروض تمامية مقدمات الانسداد. واما الظن المتعلق بالاصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، كمعرفة الباري جل شأنه، أو شرعا كمعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل الى نور العلم، وقد ذكرنا في بحث القطع ان الامارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم والمعرفة مع الامكان، ومع العجز عنه لا إشكال في انه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور. كما انه لا اشكال في كونه غير معذور ومستحقاً للعقاب فيما إذا كان عجزه عن تقصير منه المعبر عنه بالجاهل المقصر، فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالنسبة الى استحقاق العقاب وإن كان ينافيه بالنسبة الى التكليف على ما قرر في محله. وهذا كله واضح إنما الكلام فيما إذا كان عجزه عن تحصيل العلم والمعرفة عن قصور للغفلة أو لغموض المطلب مع عدم الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، ويعبر عن هذا بالجاهل القاصر. والكلام فيه يقع في مقامات ثلاثة: (المقام الاول) - في وجود الجاهل القاصر وعدمه. (المقام الثاني) - في ترتب احكام الكفر عليه، كنجاسة والمنع من الارث والتناكح وغير ذلك من الاحكام الفرعية المترتبة على الكفر. (المقام الثالث) - في استحقاقه العقاب وعدمه. (اما المقام الاول) فحق القول فيه انه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبة الى وجود الصانع إلا نادراً، إذ كل انسان ذي شعور وعقل - ولو كان

في غاية قلة الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان والمجانين - يدرك وجوده ونفسه، وهو اول مدرك له، ويدرك انه حادث مسبوق بالعدم، وانه ليس خالفاً لنفسه بل له خالق غيره، وهذا المعنى هو الذي ذكره سبحانه وتعالى بقوله: (اخلقوا من غير شئ ام هم الخالقون) ثم ينتقل الى وجود غيره، وهو مدرك ثان له، وينتقل منه ايضا الى وجود الصانع، كما قال عز من قائل: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله) اي انهم يعترفون بالخالق جل ذكره بمجرد الالتفات الى وجود السماوات والارض. وكذا الحال بالنسبة الى التوحيد، فان كل انسان ذي شعور وعقل كما يدرك ان له صناعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطري ان الخالق جل ذكره واحد لا شريك له. (وبالجملة) الجاهل القاصر بالنسبة الى وجود الصانع وتوحيده جل ذكره نادر أو غير موجود. نعم الجاهل القاصر بالنسبة الى النبوة الخاصة والامامة والمعاد الجسماني في غاية الكثرة، فان كثيراً من نسوان اليهود والنصارى قاصرات عن تحصيل مقدمات التصديق والجزم بالنبوة الخاصة، وكذا نسوان المخالفين بالنسبة الى الامامة، وكذا بعض من الرجال بالنسبة الى المعاد الجسماني. و (اما المقام الثاني) فالصحيح فيه جريان احكام الكفر على الجاهل بالاصول الاعتقادية ولو كان جهله عن قصور، لاطلاقات الادلة الدالة على ترتب تلك الاحكام، فان قلنا بنجاسة اهل الكتاب مثلاً لا فرق بين ان يكون جهلهم عن تقصير أو قصور. و (اما المقام الثالث) فالمعروف بينهم ان الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب وهو الصحيح، إذ العقل مستقل بقبح العقاب على امر غير مقدور، وانه من اوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم

معرفة الحق بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقادا له على اجماله. ولعل هذا ظاهر، ولكن مع ذلك التزم صاحب الكفاية (ره) في حاشيته على الكفاية بأنه مستحق للعقاب، وهو مبنى على ما ذكره في بحث الطلب والارادة (تارة) وفي بحث القطع (اخرى) من ان العقاب انما هو من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الخباثة الذاتية، فينتهي الامر بالاخرة الى امر ذاتي، والذاتي لا يعقل. وهذا الكلام وان صدر من هذا العالم العليم، إلا انه خلاف الصواب وقد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب والارادة ولا نعيد. هذا كله فيما إذا كان الظن متعلقا بما تجب معرفته عقلا أو شرعا. واما ان كان الظن متعلقا بما يجب التبانى وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد له، كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقائع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك مما لا تجب معرفته، وانما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير اخبار النبي صل الله عليه وآله به، فان كان الظن المتعلق بهذه الامور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى انه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه، لانه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين ان تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخبرناه، أو بمعنى جعل المنجزية والمذرية كما اختاره صاحب الكفاية (ره)، وان كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجة، بمعنى عدم جواز الالتزام وعقد القلب بمتعلقه لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه لكونه حرجا على المكلف. والاحتياط في هذا النوع من الامور الاعتقادية بمكان من الامكان، بلا استلزام للاختلال والحرج، إذ الالتزام بما هو الواقع وعقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال ولا يكون حرجا على المكلف.

واما الظن المتعلق بالامور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأن تحت الارض كذا أو فوق السماء كذا، والظن باحوال اهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك، فان كان الظن مما لم يرقم على اعتبار دليل خاص (وهو الذي تعبر عنه بالظن المطلق) فلا حجة له في المقام. والوجه فيه ظاهر. واما ان كان من الظنون الخاصة فلا بد من التفصيل بين مسلكنا ومسلك صاحب الكفاية (رحمه الله) فانه على مسلكنا من ان معنى الحجية جعل غير العلم علما بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار اثر واحد وهو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية؛ جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى حجة الظن المذكور، لان جواز الاخبار عن الشئ منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي. وهذا بخلاف مسلك صاحب الكفاية (ره) فان جعل الحجية لشيء بمعنى كونه منجزا ومعذرا لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه اثر شرعي وهو منتف في المقام، إذ لا يكون اثر شرعي للموجودات الخارجية ولا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزا ومعذرا بالنسبة إليه. واما جواز الاخبار عن شئ فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي. ولذا لا يجوز الاخبار عن شئ مع عدم العلم به ولو كان ثابتا في الواقع، كما ان الامر في القضاء كذلك، فان الناجي من القضاة هو الذي يحكم بالحق ويعلم انه الحق. واما الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم انه الحق فهو من الهالكين، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق أو لم يعلم على ما في الرواية. وظهر بما ذكرناه انه - على مسلك صاحب الكفاية (ره) - لا يجوز الاخبار بالشيء بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات، بأن نقول (من صام في رجب مثلا كان له كذا) بل لا بد من نصب قرينة دالة على انه

مروي عنهم (ع): بأن نقول مثلا روي انه من صام في رجب كان له كذا.

[٢٤٠]

(الامر الثاني) - ان الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حجة ام لا ؟ وهل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحجية أم لا ؟ وهل يرجح به احد المتعارضين على الآخر ام لا ؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث: (اما الكلام في الجهة الاولى) فهو ان المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع ان الشهرة في نفسها لا تكون حجة. واختاره صاحب الكفاية (ره) وذكر في وجهه ان الخبر الضعيف وان لم يكن حجة في نفسه، الا ان عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره، ويدخل بذلك في موضوع الحجية. اقول: ان كان مراده ان عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى وان كان صحيحة إذ الاطمئنان الشخصي حجة بيناء العقلاء، فانه علم عادي، ولذا لا تشمله ادلة المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعة، إذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور. وان كان مراده ان عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعي، فما ذكره غير تام صغرى وكبرى (اما الصغرى) فلانه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور. و (اما الكبرى) فلانه على تقدير حصول الاطمئنان النوعي لا دليل على حجية مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصي. ولم يثبت ذلك بدليل، انما الثابت - بسيرة العقلاء وبعض الآيات الشريفة والروايات التي تقدم ذكرها - حجية خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي، بمعنى كونه محترزا عن الكذب، لا حجية خبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدقه ومطابقته للواقع من عمل المشهور، بل لا دليل على حجية خبر الضعيف الذي يحصل منه اليقين النوعي بصدقه في فرض عدم حصول اليقين

[٢٤١]

الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي. (وبالجملة) لا بد في حجية الخبر إما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع، ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي واما مع انتفاء كلا الأمرين فلم يدل دليل على حجيته ولو مع حصول الوثوق النوعي، بل اليقين النوعي بصدقه. هذا كله مع ما تقدم في أواخر بحث حجية الخبر من منع الصغرى، وانه لم يعلم استناد المشهور الى الخبر الضعيف ومجرد الموافقة من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به. (اما الجهة الثانية) فالمعروف بينهم فيها ان الخبر الصحيح يوهن باعراض المشهور عنه بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد وهنا باعراض المشهور انه. وليعلم ان محل الكلام هو الخبر الذي كان بمراى من المشهور ومسمع ولم، يعملوا به واما الخبر الذي احتمل عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام، ولا اشكال في جواز العمل به مع كونه صحيحا في نفسه، إذ لا يصدق عليه انه معرض عنه عند المشهور، لان الاعراض فرع الاطلاع، فمع عدم الاطلاع لا يصح إسناد الاعراض إليهم. و (بالجملة) محل الكلام الخبر الذي احرز إعراض المشهور عنه، فالمشهور انه يوهن به ويسقط عن الحجية. وذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا يسقط بذلك عن الحجية، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره الحاصل من إعراض المشهور أو غيره من اسباب الظن غير المعتبر وهذا هو الصحيح. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اواخر بحث حجية الخبر فراجع. هذا

كله من حيث السند. واما من حيث الدلالة فالمعروف بينهم عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل المشهور، مع عدم ظهور الخبر في نفسه، وعدم وهن

[٢٤٢]

الدلالة باعراض المشهور مع ظهوره في نفسه. وهذا الذي ذكره متين جدا. اما عدم الانجبار بعمل المشهور فلاختصاص دليل الحجية بالظهور، فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى، ولكن المشهور حملوه عليه لا يكون حملهم موجبا لانعقاد الظهور في اللفظ، فلا يشمله دليل حجية الطواهر، واما عدم الانكسار فلعدم اختصاص دليل حجية الطواهر بما إذا لم يكن الظن بخلافها، أو بما إذا لم يحملها المشهور على خلافها؛ فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى، وحمله المشهور على خلافه لم يكن ذلك مانعا عن انعقاد الظهور، فلا يسقط عن الحجية فما ذكره في الدلالة من ان عمل المشهور لا يوجب الانجبار ولا اعراضهم يوجب الانكسار متين. فياليتهم عطفوا السيد على الدلالة وقالوا فيه بما قالوا فيها من عدم الانجبار والانكسار. نعم هنا شئ وهو انه إذا حمل جماعة من العلماء اللفظ على معنى لم يكن ظاهرا فيه في نظرنا مع كونهم من اهل اللسان العربي ومن اهل العرف يستكشف بذلك ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى الذي حملوه عليه، إذ المراد من الظهور هو الذي يفهمه اهل العرف من اللفظ. والمفروض انهم فهموا ذلك المعنى وهم من اهل اللسان. ولكن يختص ذلك بما إذا احرز ان حملهم اللفظ على هذا المعنى انما هو من جهة حاق اللفظ. واما إذا احتل ان حملهم مبني على قرائن خارجية مستكشفة باجتهااداتهم، فلا يكون حجة لعم الظهور العرفي حينئذ. واجتهداهم في ذلك ليس حجة لنا وكذا الحال في طرف الاعرض، فان كان اللفظ ظاهرا في معنى في نظرنا، وحملها جماعة من العلماء على خلافه، واحرز ان حملهم مستند الى حاق اللفظ لا الى ظنونهم واجتهااداتهم يستكشف بذلك ان اللفظ ليس ظاهرا في المعنى الذي فهمناه، بل هو خلاف الظاهر، فان خلاف الظاهر هو ايفهم العرف خلافه من اللفظ

[٢٤٣]

(اما الجهة الثالثة) - وهي ترجيح احد الدليلين المتعارضين على الآخر بالظن غير المعبر، فقد التزم به شيخنا الانصاري (ره) واستدل له بوجهين المذكورين في الرسائل. ولكن الصحيح عدم صحة الترجيح بالظن، لان اخبار الترجيح كلها ضعيفة سندا أو دلالة، إلا رواية الراوندي الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب. (اولا) وبمخالفة العامة (ثانيا) فلا وجه للتعدي الى الترجيح بالعدالة والوثاقة وغيرهما مما هو مذكور في الاخبار العلاجية، فضلا عن التعدي الى الترجيح بمطلق الظن. وكذا الحال في اخبار التخيير، فانها ايضا غير تامة فلا وجه للالتزام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، كما لا وجه لترجيح احدهما على الآخر بالظن، بل يسقط كلاهما عن الحجية، لعدم امكان شمول دليل الحجية للمتعارضين، لعدم معقولية التعبد بالمتناقضين أو بالمتضادين ولا لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح، فلا بد من رفع اليد عن كليهما والرجوع الي عام أو مطلق فوقيهما، ومع عدمهما كان المرجع هو الاصول العملية. وقد تعرضنا لتفصيل ذلك كله في بحث التعادل والترجيح من كتابنا هذا.

(الاصول العملية) الاصول العملية هي المرجع عند الشك. وقبل الشروع في المقصود لا بد لنا من بيان امور: (الامر الاول) - قد ذكرنا في اول بحث الالفاظ ان المسألة الاصولية هي ما يمكن ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي، بحيث تكون نسبتها الى الاستنباط نسبة الجزء الاخير من العلة التامة الى المعلول، وذكرنا ايضا ان المسائل الاصولية تنقسم الى القسم: (القسم الاول) ما يوصلنا الى الحكم الشرعي بالقطع الوجداني، كالبحث عن الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته، والبحث عن الملازمة بين وجوب شئ وحرمة ضده، والبحث عن إمكان اجتماع الوجوب والحرمة وعدمه، بمعنى ان وجود احدهما هل يستلزم عدم الآخر ام لا؟ فان هذه المباحث - على تقدير تمامية الملازمة - توجب القطع بالحكم الشرعي بعد انضمام الصغرى إليها، وتسمى بالبحث عن المداليل (تارة) وعن الاستلزمات العقلية (اخرى) وهذه المسائل وإن ذكرها الاصوليون في مباحث الالفاظ، إلا انها ليست منها، إذ البحث فيها انما هو عن لوازم نفس الاحكام بما هي لا بما هي مدلولة للدلالة اللفظية، فلا ربط لها بمباحث الالفاظ. (القسم الثاني) - ما يوصلنا الى الحكم الشرعي بالتعبد. وهذا على نوعين: (النوع الاول) - ما يكون البحث فيه صغرويا، كمباحث الالفاظ، فان البحث فيها انما هو عن الصغرى ونفس الظهور، كالبحث عن ان الامر ظاهر في الوجوب ام لا؟ والنهي ظاهر في الحرمة ام لا؟ وكذا سائر مباحث الالفاظ، فانها بحث عن الظهور. واما الكبرى وهي حجية الظواهر فمسلمة عند العقلاء

والعلماء بلا خلاف فيها. ولا يبحث عنها في علم الاصول، وان توهم اختصاصها بمن قصد افهامه وتقدم دفعه في محله. (النوع الثاني) - ما يكون البحث فيه كبرويا اي يكون البحث فيه عن حجية شئ لاثبات الاحكام الشرعية، كالبحث عن حجية الخبر والبحث عن حجية الاجماع المنقول، والبحث عن حجية الشهرة. ومنه البحث عن حجية الظن الانسدادي على الكشف. وهذا النوع هو القسم الثالث من المسائل الاصولية. كما ان مباحث الالفاظ هي القسم الثاني منها. (القسم الرابع) - ما لا يوصلنا الى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي وتسمى هذه القواعد بالاصول العملية الشرعية. ويعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي. ووجه المناسبة في هذا التعبير والاصطلاح ما ذكره في تعريف الفقه والاجتهاد، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. ومرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية والواقعية، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالبا، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لكونه مثبتا للحكم المذكور في تعريف الفقه، وعرفوا الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي. ومن الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينة اخذ الظن في التعريف، فانه هو الذي قد يحصل الظن به للمجتهد. واما الحكم

الظاهري فيعلمه المجتهد لا محالة، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي، لكونه دليلا على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد.

[٢٤٨]

ولا يخفى ان تسمية الحكم المجعول في طرف الشك في الحكم الواقعي بالحكم الظاهري انما هو لتمييزه عن الحكم الواقعي المجعول للشئ بعنوانه الاولي لا بعنوان انه مشكوك فيه، وإلا فالحكم الظاهري ايضا حكم واقعي مجعول للشئ بعنوان انه مشكوك فيه. (القسم الخامس) - ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلا عند العجز عن جميع ما تقدم، فان المكلف إذا لم يصل الى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعب الشرعي، وعجز ايضا عن معرفة الحكم الظاهري، تعين عليه الرجوع الى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. وتسمى هذه القواعد بالاصول العملية العقلية هذه هي مسائل علم الاصول على نحو الاجمال. وقد فرغنا عن البحث في ثلاثة اقسام منها. ويقع الكلام فعلا في القسم الرابع والخامس منها. وحيث ان الاصوليين ادرجوا الخامس في الرابع وتعرضوا للبحث عنهما في عرض واحد، فنحن نتبعهم في ذلك مراعاة للاختصار. (الامر الثاني) - ان الاصول العملية التي هي المرجع عند الشك منحصرة في اربعة: وهي البراءة والاحتياط (وقد يسمى باصالة الاشتغال أو قاعدة الاشتغال) والاستصحاب والتخيير. وهذا الحصر استقرائي بلحاظ نفس الاصول وعقلي بلحاظ الموارد. (اما الاول) فلانه يمكن بحسب التصور ان يجعل اصل آخر غير الاصول الاربعة في بعض صور الشك، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب والاباحة فابن على الاستحباب؛ أو إذا دار الامر بين الحرمة والاباحة فابن على الكراهة مثلا، إلا ان الاستقراء اثبت انحصار الاصول في الاربعة. و (اما الثاني) - فلأن الشك اما ان تعلم له حالة سابقة وقد اعتبرها

[٢٤٩]

الشارع أو لا، بان لا تعلم له حالة سابقة أو علمت ولم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشك في بقاء شئ ناشئا من الشك في المقتضي، على القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الراجع في جريان الاستصحاب، وكذا علي غيره من التفصيلات المذكورة في بحث الاستصحاب. و (الاول) - أي الشك الذي علمت له حالة سابقة واعتبرها الشارع مجرى للاستصحاب سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف به، وامكن الاحتياط ام لم يمكن. (والثاني) - أي الشك الذي لم يعتبر الشارع حالته السابقة، سواء كانت له حالة سابقة معلومة ولم يعتبرها الشارع أو لم تكن، فان كان الشك في اصل التكليف كان مجرى للبراءة، وان كان الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف، فان امكن الاحتياط فهو مجرى لقاعدة الاشتغال، كما في موارد دوران الامر بين القصر والتمام، وان لم يمكن الاحتياط كما في دوران الامر بين المحذورين، فهو مورد لقاعدة التخيير. هذا كله في الحكم التكليفي وكذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي، فيجرى فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناء على كون الحكم الوضعي ايضا مجعولا مستقلا كما هو الصحيح، على ما سننكلم فيه في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى. وان كان بعض اقسامه منتزعا من التكليف كالشرطية والجزئية للمأمور به. (وبالجمله) لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث تقسيم الشك فيه الى الاقسام الاربعة، وجريان

الاصل العملي فيه، ثم ان عدم ذكر اصالة الطهارة عند الشك في النجاسة في علم الاصول انما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فانها من الاصول الثابتة بلا خلاف فيها، ولذا لم يتعرضوا للبحث عنها في علم الاصول، لا لكونها خارجة من علم الاصول وداخلة في علم الفقه على ما توهم. وخلاصة القول ان اصالة الطهارة عند الشك في النجاسة بمنزلة اصالة الحل عند

[٢٥٠]

الشك في الحرمة، فكما ان البحث عن الثانية داخل في علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن الاولى ايضا داخل في علم الاصول لعين الملاك المذكور. غاية الامر ان مفاد اصالة الحل هو الحكم التكليفي، ومفاد اصالة الطهارة هو الحكم الوضعي. ومجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا وعن الاخرى خارجا عنه. واما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) - من ان الوجه لعدم التعرض لاصالة الطهارة في علم الاصول عدم اطرادها في جميع ابواب الفقه، واختصاصها بباب الطهارة - فغير تام، لان الميزان في كون المسألة اصولية هو ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي، ولا يعتبر جريانها في جميع ابواب الفقه، والا لخرجت جملة من المباحث الاصلية عن علم الاصول، لعدم اطرادها في جميع ابواب الفقه، كالبحث عن دلالة النهى عن العبادة على الفساد، فانه غير جار في غير العبادات من سائر ابواب الفقه. وقد يتخيل ان الوجه في عدم ذكر اصالة الطهارة في علم الاصول ان الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية، فدائما يكون الشك فيها من الشبهة المصدقية، إذ بعد كونهما من الامور الواقعية لا من الاحكام الشرعية كان الشك فيهما شكا في الانطباق، فتكون الشبهة مصداقية. ومن الواضح ان البحث عن الشبهات الموضوعية لا يكون من المسائل الاصلية، لان المسألة الاصلية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي، كما تقدم مرارا. وفيه انه إن اريد من كونهما من الامور الواقعية انهما ناشتان من المصلحة والمفسدة الواقعتين، وليستا من الاحكام الجزافية المجعولة بلا لحاظ مصلحة أو مفسدة، فالشك في نجاسة شئ وطهارته يرجع الى الشك في المنشأ الذي هو من الامور الواقعية، فهذا وإن كان صحيحا، إلا انه لا يوجب كون الشك فيهما من

[٢٥١]

الشبهة المصدقية، وإلا لزم كون الشك في جميع الاحكام الشرعية من الشبهة المصدقية، لان جميع الاحكام ناشئة من المصالح والمفاسد النفس الامرية الموجودة في متعلقاتها، على ما هو المشهور أو في نفسها، والشك فيها يستلزم الشك في منشأها، فيلزم كون الشبهة مصداقية عند الشك في جميع الاحكام الشرعية. وهذا مما نقطع بفساده بالضرورة. وان اريد انهما ليستا من الاحكام بل من قبيل الخواص والآثار، كخواص الادوية التي لا يعرفها إلا الاطباء، فالطهارة والنجاسة ايضا من هذا القبيل، ولا يعرفهما الا الشارع العالم بجميع الاشياء وخواصها. ففيه (اولا) - انه خلاف ظواهر الأدلة، فان الظاهر منها انهما حكمان مجعولان كسائر الاحكام الوضعية والتكليفية، وان الشارع قد حكم بهما بما انه شارع لا انه اخبر بهما بما انه من اهل الخبرة وانه العارف بخواص الاشياء. ولعل هذا واضح و (ثانيا) - انه لو سلمنا كونهما من قبيل الخواص والآثار، وقد اخبر بهما الشارع لا نسلم كون الشك فيهما من الشبهة المصدقية، لان الميزان في كون الشبهة مصداقية - ان يكون المرجع فيها هو العرف لا الشارع، كما ان الامر في الشبهة الحكمية بعكس

ذلك، إذ المرجع الوحيد في الشبهة الحكمية هو الشارع ولا اشكال أن في المرجع - عند الشك في نجاسة شئ وطهارته كالعصير العنبي بعد الغليان، وكعرق الجنب من الحرام، وعرق الابل الجلال ونحوها - هو الشارع ليس إلا، فكونهما من قبيل الخواص والآثار لا يجعل الشك فيهما من الشبهة المصداقية بعد الاعتراف بأن بيانهما من وظائف الشارع ولا يعلمهما الا هو. فتحصل ان البحث عن اصالة البراءة من المسائل الاصولية. والوجه في عدم التعرض له في علم الاصول هو ما ذكرناه من كونها من الامور المسلمة التي لا نزاع فيها ولا خلاف.

[٢٥٢]

(الامر الثالث) - ان شيخنا الانصاري (ره) جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة على اقسام ثمانية، باعتبار ان الشبهة (تارة) تكون وجوبية، و (اخرى) تحريمية. وعلى كلا التقديرين اما ان يكون منشأ الشك فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين أو الامور الخارجية، كما في الشبهات الموضوعية. وتعرض للبحث عن كل قسم مستقلا. والوجه في هذا التقسيم والبحث عن كل قسم مستقلا امر ان: (الاول) اختصاص بعض ادلة البراءة بالشبهة التحريمية، كقوله عليه السلام: (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي). (الثاني) - ان النزاع المعرف بين الاصوليين والاخباريين ايضا مختص بها. واما الشبهة الوجوبية فوافق الاخباريون الاصوليين في الرجوع الى البراءة الا المحدث الاستريادي. ولا يخفى ان الاقسام غير منحصرة في ثمانية، إذ من الشك في التكليف الذي هو مورد للبراءة دوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة. وعليه كانت الاقسام اثنا عشر لا ثمانية. وجعل صاحب الكفاية (ره) البحث عاما لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الاقسام المذكورة، إلا فرض تعارض النصين، فأخرجه من هذا البحث، بدعوى انه ليس موردا للبراءة، لان المتعين فيه الرجوع الى المرجحات، ومع فقدها يتخير فالبحت عنه راجع الى التعادل والترجيح لا الى البراءة لأن اصالة البراءة تكون مرجعا عند عدم الدليل، ومع وجود الدليل تعيينا - كما إذا كان احد النصين راجحا على الآخر - أو تخييرا كما إذا لم يكن لا حدهما ترجيح على الآخر لا تصل النوبة الى البراءة. أقول: أما ما صنعه الشيخ (ره) من التقسيم والتعرض للبحث عن كل قسم مستقلا، ففيه ان ملاك جريان البراءة في جميع الاقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف الى المكلف. وعمدة ادلة القول بالبراءة ايضا شاملة لجميع الاقسام.

[٢٥٣]

وهذا هو الوجه لذكر الشبهة الموضوعية الوجوبية والتحريمية في المقام، فان البحث عنها ليس من مسائل علم الاصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام انما هو لعموم الأدلة لها. واختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية لا يوجب تكثير الاقسام وافرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحدا وشمول عمدة الادلة ايضا للجميع. فالصحيح ما صنعه صاحب الكفاية (ره) من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف الجامع لجميع الاقسام. ولكن يرد عليه ايضا ان اخراج تعارض النصين على اطلاقه من بحث البراءة مما لا وجه له، لما سنذكره ان شاء الله تعالى في مبحث التعادل والترجيح من ان مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط والرجوع الى عام فوفهما. ومع عدمه يرجع الى الاصل العملي، ولا ينحصر التعارض بخصوص الخبرين، بل يمكن وقوعه بين ظاهري الكتاب، ويرجع فيه بعد التساقط الى الاصل العملي بلا كلام

واشكال، بل وكذا الحال ان وقع التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، وكان العموم في كل منهما ناشئا من الاطلاق، فيسقط كلا الاطلاقين لعدم جريان مقدمات الحكمة، ويرجع الى الاصل العملي، بل وكذا الحال لو كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم في كل منهما بالوضع مع عدم رجحان احدهما على الآخر بموافقة الكتاب ولا بمخالفة العامة، فان الخبرين يسقطان عن الحجية، ويرجع الى الاصل العملي لما سنذكره في بحث التعادل والترجيح من عدم تمامية ادلة التخيير، ولا ادلة الترجيح بغير موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات التي ذكروها في المقام، فان ادلة التخيير وادلة الترجيح بتلك المرجحات غير تامة من حيث السند أو من حيث الدلالة أو من الجهتين. نعم إذا وقع التعارض بين الخبرين باتباين أو بالعموم من وجه، مع كون

[٢٥٤]

العموم فيهما بالوضع وكان احدهما موافقا لظاهر الكتاب أو مخالفا للعامة تعين الاخذ به بمقتضى رواية الراوندي الدالة على كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات في الخبرين المتعارضين، فلا يمكن الرجوع الى الاصل العملي. وعليه فالمناسب بل المتعين إدخال تعارض الدليين بجميع صورته في بحث البراءة، إلا صورة واحدة وهي ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه. مع كون العموم فيهما بالوضع، وكان احدهما راجحا على الآخر بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة. (الامر الرابع) - ان النزاع المعروف بين الاصوليين والخباريين في مسألة البراءة إنما هو في الصغرى وفي تمامية البيان من قبل المولى وعدمه. وأما الكبرى - وهي عدم كون العبد مستحقا للعقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله الى المكلف - فهي مسلمة عند الجميع، ولم يقع فيه نزاع بين الاصوليين والخباريين، كيف ؟ وإن العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل من اوضح مصاديق الظلم، وقد دلت الآيات والروايات على ان الله سبحانه وتعالى لا يعاقب إلا بعد البيان، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل له الحجة البالغة. (وبالجملة) - عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان مما لم ينكره ولن ينكره عاقل، انما الخلاف بين الاصوليين والخباريين في الصغرى، حيث ذهب اصحابنا الاخباريون الى تمامية البيان، وقيام الحجة على التكليف الواقعية لوجهين: (الاول) - العلم الاجمالي بثبوت التكليف وهو يقتضى الاحتياط (الثاني) - الاخبار الكثيرة الدالة على التوقف عند الشبهة، وعلى الاحتياط في المشتبهات، وعليه فالذي يناسب بحث البراءة هو البحث عن الصغرى والتعرض لهذين الوجهين، وأثبت ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف قد انحل بما عثرنا عليه من الاحكام التي دلت عليها الاخبار، على ما اشرنا إليه غير مرة، وأثبت ان

[٢٥٥]

اخبار التوقف والاحتياط ظاهرة - بنفسها أو بضميمة الروايات الدالة على جواز الافتحام في الشبهات - في الارشاد الى حكم العقل بوجوب تحصيل الامن من العقاب، فتكون ناظرة الى الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي. وسنتكلم في كلا الوجهين عند التعرض لا استدلال الاخباريين والجواب عنه. واما البحث عن الكبرى والاستدلال عليها بالآيات والروايات وبحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا ملزم له، لما ذكرناه من انها مسلمة عند الاخباريين والاصوليين، ولم يقع فيها خلاف ليجتاج الى الاثبات والاستدلال، إلا أنا نتعرض للبحث عن الكبرى والاستدلال عليها بالآيات والروايات وحكم العقل، تبعا لشيخنا الانصاري (ره) وحرصا على ما فيه من

الفائدة، والتعرض لفقهِ الاحاديث الشريفة، إذا عرفت هذه الامور فاعلم انه قد استدل على البراءة مع الشك في التكليف بامور: (منها) - قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، وتقريب الاستدلال به ان بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام للانام واتمام الحجة عليهم، كما هو ظاهر بحسب الارتكاز والفهم العرفي، فتدل الآية الشريفة على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواصل الى المكلف. واورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة بوجهين: (الاول) - ان المراد من الآية هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقة إلا بعد البيان، بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى (وما كنا معذبين) فيكون المراد هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الامم السابقة إلا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان. (الثاني) - ان النفي في الآية فعلية العقاب لا استحقاقه، ونفي الفعلية لا يدل على نفي

[٢٥٦]

الاستحقاق، مع ان محل الكلام بيننا وبين الاخباريين هو الثاني. (أما الايراد الاول) فيدفعه (اولا) - أن نفي العذاب الدنيوي عند عدم تمامية البيان يدل بالاولوية القطعية على نفي العذاب الاخروي، إذ العذاب الدنيوي اهون من العذاب الاخروي، لكونه منقطعاً غير دائم. و (ثانيا) - أن جملة ما كان أو ما كنا وامثالهما من هذه المادة مستعملة في ان الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جل شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: (ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم). وقوله تعالى: (وما كان الله ليذر المؤمنين). وقوله تعالى: (ما كان الله معذبهم وانت فيهم) وقوله تعالى: (وما كنت متخذ المضلين عضداً الى غير ذلك فجعله الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد ان التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق حينئذ بين العذاب الدنيوي والاخروي. وبهذا ظهر الجواب عن الايراد الثاني أيضاً، لان عدم لياقة التعذيب قبل البيان يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب إذ مع فرض استحقاق العبد لوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به تعالى انما هو لعدم استحقاق العبد له، فالمبدول المطابق للآية الشريفة وان كان نفي فعلية العذاب إلا أنها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه. واما ما أجاب به شيخنا الانصاري (ره) عن الايراد الثاني من أن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفادة من الآية كاف في إلزامه، فيرد عليه الوجهان المذكوران في الكفاية: من ان الاستدلال يكون حينئذ جديلاً لا يمكن ان يستند إليه الاصولي المنكر للملازمة المذكورة، وان اعتراف الخصم بالملازمة المذكورة بعيد جداً، بل غير واقع، إذ ربما تنتفى

[٢٥٧]

فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني للعفو أو التوبة أو الشفاعة، مع ثبوت الاستحقاق فيه بلا كلام واشكال، فكيف يظن الاعتراف بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق من الاخباريين. و (منها) - حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (ره) بسند صحيح عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (رفع عن امتي تسعة: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة). وتقريب الاستدلال به

أن الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف، والمراد من الرفع هو الرفع في مرحلة الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب، وذلك للقربة الداخلية والخارجية. أما القربة الداخلية التي قد يعبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئا لا نعلمه، إذ الشك في شئ والجهل به فرح وجوده، ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان الجهل به مساوقا للعلم بعدمه كما هو ظاهر. وأما القربة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل. وإن شئت فعبّر عن القربة الخارجية بقاعدة الاشتراك. فإنها من ضروريات المذهب، وأيضا لا إشكال في حسن الاحتياط ولو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث أن الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهرا، ولو كان ثابتا في الواقع، فإن الحكم الشرعي - واقعا كان أو ظاهريا - أمر وضعه ورفعته بيد الشارع. ولا تنافي بين الترخيص الظاهري والالتزام الواقعي، على ما تقدم بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ولعل هذا هو مراد صاحب

[٢٥٨]

الكفاية (ره) من قوله: فالالتزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا، فامقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك لا الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية، لأن فعلية الحكم بهذا المعنى تابعة لفعلية موضوعه، فمع تحقق الموضوع لا يعقل رفع الحكم في مقام الفعلية مع بقائه في مقام الجعل والانشاء. وبما ذكرناه - من أن الحكم الواقعي بنفسه قابل للرفع في مرحلة الظاهر - يظهر ما في كلام الشيخ (ره) من أن رفع الحكم المشكوك إنما هو بعدم إيجاب الاحتياط، فالمرفوع هو وجوب الاحتياط، لأن ذلك خلاف ظاهر الحديث فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، وبعد كون الحكم بنفسه قابلا للرفع في مرحلة الظاهر على ما تقدم لوجه لارتكاب خلاف الظاهر، وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لأن الأحكام كما أنها متضادة في الواقع كذلك متضادة في مقام الظاهر، فكما أن عدم الالتزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الالتزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهرا ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعي ظاهرا، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهري ووجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط. نعم إذا شك في وجوب الاحتياط في مورد، ولم يقدّم دليل على وجوبه ولا على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذ مشمولا لحديث الرفع، ولكنه خارج عن محل الكلام، وليس كلام الشيخ ناظرا إليه. ثم إن الاستدلال بهذا الحديث الشريف على المقام إنما يتم على تقدير

[٢٥٩]

أن يكون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) خصوص الحكم أو ما يعمه، فإن الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية. أما على التقدير الثاني فواضح، إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول والموضوع المجهول. وأما على التقدير الأول، فلأن مفاد الحديث حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى

المكلف كما في الشبهات الحكمية، أو الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية، واما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف في الخارج، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف، بأن لا يعلم أن شرب هذا المائع مثلا شرب خمر أو شرب ماء، فلا يتم الاستدلال به للمقام، لا اختصاص الحديث حينئذ بالشبهة الموضوعية، لان ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع كونه من قبيل الوصف بحال نفس الوصف لا بحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارة عن الفعل الخارجي كان الحديث مختصا بما إذا كان الفعل بنفسه مجهولا لا بحكمه، فلا يشمل الشبهات الحكمية التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولا. وربما يقال بان المراد من الموصول هو الفعل الخارجي ويستشهد له بامور: (الاول) - وحدة السياق، لان المراد بالوصول في بقية الفقرات هو الفعل الذي لا يطبقون، والفعل الذي يكرهون عليه، والفعل الذي يضطرون إليه، إذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم، فيكون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ايضا هو الفعل بشهادة السياق. وفيه ان الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشئ، ولذا يقال ان الموصول من المبهمات، وتعريفه انما هو بالصلة، فكأنه صل الله عليه وآله قال رفع الشئ الذي لا يعلم، والشئ الذي

[٣٦٠]

لا يطبقون، والشئ المضطر إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد. غاية الامر ان الشئ المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الافعال الخارجية وكذا الشئ المكروه عليه بخلاف الشئ المجهول فانه ينطبق على الحكم أيضا. والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول، كي يضر بوحدة السياق، فان المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثة، وما ترك عمرو فهو لوارثه، وما ترك خالد فهو لوارثه - شئ واحد فوحدة السياق محفوظة. ولو كان هذا المفهوم منطبقا على الدار في الجملة الاولى، وعلى العقار في الثانية، وعلى الاشجار في الثالثة فلا شهادة لوحدة السياق على أن متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد. والمقام من هذا القبيل بعينه. (الثاني) - أن إسناد الرفع الى الحكم حقيقي، والى الفعل مجازي، إذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي، لعدم كون رفعه ووضع بيد الشارع فلو اريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل، كان الاسناد في الجميع مجازيا. وأما إذا اريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون، كان الاسناد بالاضافة إليه حقيقيا. وهذا المقدار وإن لم يكن فيه محذور، إذ لا مانع من الجمع بين اسنادات متعددة في كلام واحد مختلفة من حيث الحقيقية والمجاز بأن يكون بعضها حقيقيا وبعضها مجازيا، إلا أن الرفع في الحديث قد اسند باسناد واحد الى عنوان جامع بين جميع الامور المذكورة فيه، وهو عنوان التسعة، والامور المذكورة بعده معرف له وتفصيل لا جماله، فلزم ان يكون إسناد واحد حقيقيا ومجازيا بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه، وهو غير جائز. وفيه (اولا) - أنه يتم لو اريد بالرفع الرفع التكويني، لأن إسناد الرفع

[٣٦١]

حينئذ الى الفعل الخارجي يكون مجازيا لا محالة، إذ الفعل متحقق خارجا، ولا يكون منتفيا حقيقة ليكون إسناد الرفع إليه حقيقيا. وأما إن لريد به الرفع التشريعي، بمعنى عدم كون الفعل موردا للاعتبار الشرعي. و (بعبارة اخرى) الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار

الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً، كما في جملة من موارد الحكومة، كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد) فكان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي أيضاً حقيقياً، فيكون إسناد الرفع إلى التسعة حقيقياً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في (ما لا يعلمون) الحكم أو الفعل الخارجي. و (ثانياً) - أنه لو سلمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني كان إسناده إلى التسعة حينئذ مجازياً لا حقيقياً ومجازياً، وذلك لأن إسناد الرفع إلى بعض المذكورات في الحديث وإن كان حقيقياً، وإلى بعض آخر مجازياً إلا أن ذلك بحسب اللب والتحليل والميزان في كون الإسناد حقيقياً أو مجازياً إنما هو الإسناد الكلامي لا الإسناد التحليلي، وليس في الحديث الإسناد واحد بحسب وحدة الجملة وهو إسناد الرفع إلى عنوان جامع بين جميع المذكورات، وهو عنوان التسعة، وحيث إن المفروض كون الإسناد إلى بعضه وهو الفعل مجازياً، فلا محالة كان الإسناد إلى مجموع التسعة مجازياً، إذ الإسناد الواحد إلى المجموع المركب - مما هو له ومن غير ما هو له إسناد إلى غير ما هو له، كما في قولنا (الماء والميزاب جاربان) وعليه فإسناد الرفع إلى التسعة مجازي ولو على تقدير أن يكون المراد من الموصول في (مالا يعلمون) هو الحكم أو الأعم منه، فلا يلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً ومجازياً. (الثالث) - أن مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقة أمراً ثقيلًا ولا سيما أن الحديث الشريف قد ورد في مقام الامتنان، فلا بد من أن يكون المرفوع

[٣٦٢]

شيئاً ثقيلًا ليصح تعلق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الأمة. ومن الظاهر أن الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقيلًا على المكلف، وإنما سمي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كلفة الفعل أو الترك. (وبالجملة) الثقل على المكلف هو فعل الواجب أو ترك الحرام، لا مجرد إنشاء الوجوب والحرمة الصادر من المولى. وعليه فلا بد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم. وفيه أن الثقل وإن كان في متعلق التكليف لا في نفسه، إلا أنه صح إسناد الرفع إلى السبب بلا عناية، وصح أيضاً إسناده إلى الأثر المترتب عليه، فصح أن يقال رفع الالزام أو رفع المؤاخذة، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفة وثقل. (الرابع) - أن الرفع والوضع متقابلان، ويتواردان على مورد واحد ومن الظاهر أن متعلق الوضع هو الفعل، باعتبار أن التكليف عبارة عن وضع الفعل أو الترك على ذمة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع. وعليه فيكون متعلق الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم. وفيه أنه إنما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف. وإما إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، وظاهر الحديث الشريف أن ظرف الرفع هو الإسلام بقريظة قوله صل الله عليه وآله: (رفع عن امتي) فإنه قريظة على أنه رفع التسعة في الشريعة الإسلامية (١). - (هامش) (١) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه. وفي ذهني القاصر أنه يمكن يدعى أن قوله صل الله عليه وآله (عن امتي) قريظة على أن ظرف الرفع ذمة الأمة قبلاً للامم السابقة، لا الدين الإسلامي في مقابل الأدب السابقة فلا حظ.

[٣٦٣]

(الخامس) - أنه لا اشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فأريد بالموصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً، ولو أريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو غير جائز، ولا أقل من كونه خلاف

الظاهر، وفيه (أولاً) - ما عرفت من أن الموصول لم يستعمل في الفعل ولا في الحكم، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشئ، غاية الأمر أنه ينطبق على الفعل مرة وعلى الحكم أخرى، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه. و (ثانياً) - أن شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضى إرادة الفعل من الموصول، بل يكفي فيه إرادة الحكم منه، باعتبار أن مفاده حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية الحجة عليه من قبل المولى - كما في الشبهات الحكمية - أو الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية فتحصل مما ذكرناه في المقام تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة. وأما البحث عن معارضته بأخبار الاحتياط فسيأتي التعرض له عند ذكر أدلة الاختيارين إن شاء الله تعالى. ثم انه ينبغي التنبيه على أمور كلها راجعة الى البحث عن فقه الحديث الشريف: (الأمر الأول) انه ربما يستشكل في الحديث بأن الرفع ظاهر في ازالة الشئ الثابت قبلاً للدفع الذي هو عبارة عن منع المقتضى عن التأثير في وجود المقتضى ! و (بعبارة أخرى) الرفع عبارة عن إعدام الشئ الموجود، والدفع عبارة عن المنع عن اليجاد وعليه فكيف صح استعمال الرفع في المقام، مع عدم ثبوت تلك الأحكام في زمان وإجاب عنه المحقق النائيني (ره) بأنه لا فرق بين الرفع والدفع على ما هو التحقيق، من أن الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه، كذلك يحتاج إليه في بقائه وإن علة الحدوث لا تكفي في البقاء بحيث يكون البقاء غنياً عن المؤثر

[٣٦٤]

إذ الممكن لا ينقلب الى الواجب بعد حدوثه، بل باق على إمكانه. والممكن محتاج الى المؤثر دائماً. وعليه فالرفع أيضاً يزاحم المقتضى في تأثيره في الاكوان المتجددة. وهذا هو الدفع. نعم على القول بكفاية علة الحدوث في البقاء، وإن المعلول في بقائه مستغن عن المؤثر، كان الرفع مغايراً للدفع، لكنه باطل على ما ذكر في محله. هذا ملخص كلامه (ره)، وهو وإن كان صحيحاً في نفسه، فإن الممكن يحتاج الى المؤثر حدوثاً وبقاءً على ما تقدم تحقيقه في بحث الضد، إلا انه بحث فلسفي لا ربط له بالمقام، ولا يفيد في دفع الأشكال، لأن احتياج الممكن الى المؤثر حدوثاً وبقاءً وكون أعدام الشئ الموجود أيضاً منعا عن تأثير المقتضى لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغة، لأمكان ان يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاءً، بعد فرض وجود المقتضى وحدثه، والدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً. و (بالجملة) ما ذكره بحث فلسفي لا ربط له بالبحث اللغوي ومفهوم اللفظ. والتحقيق ان يجاب عن هذا الأشكال بأحد وجهين: (أحدهما) - ان يقال ان إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية. ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالامة. (ثانيهما) - ان يكون إطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية، باعتبار انه وإن وضع لازالة الشئ الموجود الا انه صح استعماله فيما إذا تحقق المقتضى مع مقدمات قريبة، لوجود الشئ فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحقق المقتضى لقتل شخص ووقع تحت السيف، فعفى عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، صح ان يقال عرفاً ارتفع عنه القتل، فيمكن ان يكون استعمال الرفع

[٣٦٥]

في الحديث الشريف من هذا القبيل (الأمر الثاني) - ان الرفع في الحديث قد تعلق بأمور تسعة، ونسبة الرفع الى هذه الأمور وإن

كانت واحدة بحسب السناد الكلامي، إلا انها متعددة بحسب اللب والتحليل، وتختلف باختلاف هذه الامور التسعة، لأن الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي، وذلك لقربنة داخلية، وقربنة خارجية تقدم بيانهما عند ذكر تقريب الاستدلال بالحديث الشريف، فلا نعيد. هذا كله في الشبهات الحكمية وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فان جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به، بحيث كان الحكم منتفيا واقعا مع الجهل بالموضوع، وإن كان بمكان من الامكان، ولا يلزم منه محذور التصويب كما لزم في الشبهة الحكمية، إلا ان مقتضى إطلاقات الأدلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به. وعليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث الشريف ايضا رفعا ظاهريا، كما في الشبهة الحكمية. وأما الرفع في بقية الفقرات فهو واقعي. ٢٦٥ ويترتب على هذا الفرق ثمرة مهمة، وهي انه إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع، يستكشف به ثبوت الحكم الواقعي من أول الامر (مثلا) إذا شككنا في جزئية شئ أو شرطيته للصلاة، وبيننا على عدمها لحديث الرفع، ثم بان لنا الخلاف ودل دليل على الجزئية أو الشرطية، لا يجوز الاكتفاء بالفاقد من ناحية حديث الرفع بل لا بد من التماس دليل آخر كحديث لا تعاد في خصوص الصلاة، أو ثبوت الاجزاء في الامر الظاهري وهذا بخلاف باقى الفقرات فان الرفع فيها واقعي، فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلا تبدل الحكم من حين الارتفاع، ويجزى المأتي به حال الاضطرار أو الاكراه (الامر الثالث) - انه لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام لتكليفية. بل

[٢٦٦]

يعم الأحكام الوضعية، كما لا اختصاص له بمتعلقات الاحكام، بل يشمل الموضوعات ايضا، فان فعل المكلف كما يقع متعلقا للتكليف قد يقع موضوعا له كالافطار في نهار شهر رمضان، فانه متعلق للحرمة وموضوع لوجوب الكفارة ايضا، فإذا اضطر المكلف إليه أو اكره عليه، لا يترتب عليه وجوب الكفارة كما لا تتعلق به الحرمة، لكونه مرفوعا في عالم التشريع، نعم في طر والاضطرار أو غيره من العناوين المذكورة في الحديث على متعلق التكليف تفصيل لا بد من التعرض له، وهو ان متعلق التكليف ان كان هو الكلبي الساري كما في المحرمات المنحلة الى احكام عديدة بتعدد الافراد، فطروء احد هذه العناوين على فرد من الطبيعة لا يوجب الا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد، فان الاضطرار الى اكل حرام معين لا يوجب رفع الحرمة عن اكل غيره، وكذا الاكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلا رفع الحرمة عنه دون غيره من افراد الحرام. وهذا ظاهر. واما ان كان متعلق التكليف هو الكلبي على نحو صرف الوجود كما في التكاليف الايجابية فطروء احد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلبي لا اثر له في ارتفاع الحكم اصلا، إذ ما طرأ عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له على الفرض، وما هو متعلق التكليف وهو الطبيعي لم يطرأ عليه العنوان، فإذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة في جزء من الوقت، لا يسقط عنه وجوب طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت. نعم لو اضطر الى ترك الصلاة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما إذا لم يأت بها قبل ذلك، كان التكليف ساقطا لا محالة. هذا كله في التكاليف الاستقلالية، وكذا الحال في التكاليف الضمنية فلو اضطر المكلف الى ترك جزء أو شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر لا يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء أو الشرط لما تقدم من ان متعلق

[٢٦٧]

التكليف - وهو الكلي - لم يتعلق به الاضطرار، فالإتيان بالنقص - مع التمكن من الإتيان بفرد تام من حيث الأجزاء والشرائط - لا يكون مجزيا، نعم لو كان الاضطرار الى ترك الجزء أو الشرط مستوعبا لتمام الوقت، سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر الى تركه لا محالة. وهل يجب الإتيان بغير ما اضطر الى تركه من الأجزاء والشرائط ام لا ؟ ربما يقال بالوجوب، نظرا الى ان المرفوع بحديث الرفع انما هو خصوص الامر الضمني المتعلق بالمضطر إليه فيبقى الامر المتعلق بغيره على حاله. (وبعبارة اخرى) المرفوع انما هو خصوص جزئية المضطر إليه أو شرطيته واما غيره فباق بجزئيته أو شرطيته، فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه، ولكن التحقيق عدم الوجوب الا بدليل من الخارج، لان الامر الضمني تابع حدوثا وبقاء لاصل التكليف المتعلق بالمجموع، كما ان الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزئية والشرطية تابع لمنشأ الانتزاع، وهو اصل التكليف المتعلق بالمجموع والمقيد، فإذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الأجزاء والشرائط محتاجا الى دليل آخر، فإذا اضطر المكلف الى ترك القراءة مثلا في تمام الوقت، كان التكليف بالصلاة مع القراءة ساقطا لحديث الرفع، ووجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج الى دليل آخر، ولا يكفيه حديث الرفع إذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع. واما ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة، فحديث الرفع اجنبي عنه، فلا بد من التماس دليل آخر. نعم يمكن دعوى وجوب الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة ان الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات، دون غيرها من العبادات. (ان قلت) - ان من أثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب جزء أو شرطا وجوب قضائه بعد الوقت، فإذا تحقق الاخلال اضطرارا كان وجوب

[٣٦٨]

القضاء مرفوعا بحديث الرفع لا محالة، فيكون العمل معه صحيحا، إذ لا نعني بالصحة الا اسقاط القضاء، فثبت كون العمل الفاقد للجزء أو الشرط اضطرارا صحيحا وهو المدعى. (قلت) وجوب القضاء انما هو من آثار القوت، ولا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه في الوقت على ما سيحئ الكلام فيه قريبا ان شاء الله تعالى. ومن هنا لم يشك احد في وجوب القضاء فيما إذا اضطر الى ترك الواجب في الوقت رأسا أو اكراه عليه، فمع الاخلال بالجزء أو الشرط للاضطرار أو الاكراه لا يكون القضاء ساقطا، ليستكشف بسقوطه صحة الفاقد. (ان قلت): ان ما ذكر من البيان جار بالنسبة الى ما لا يعلمون ايضا، فإذا لم يعلم المكلف بجزئية شئ أو شرطيته للصلاة (مثلا) ارتفع التكليف المتعلق بالمجموع بحديث الرفع، والتكليف المتعلق بالفاقد يحتاج الى دليل. (قلت): كلا، لأن المكلف يعلم اجمالا بثبوت التكليف مرددا بين ان يكون متعلقا بخصوص المتيقن من الأجزاء والشرائط، وان يكون متعلقا بالزائد عليه، فإذا ارتفع تعلقه بالزائد تعبدا لحديث الرفع، بقي عليه امتثال التكليف بالمتيقن، ولا وجه لرفع اليد عن التكليف بالمعلوم برفع التكليف عن المشكوك فيه. وهذا بخلاف صورة الاضطرار الى ترك الجزء أو الشرط أو الاكراه عليه، إذ يحتمل فيها عدم التكليف رأسا، وليس التكليف بالفاقد الا مجرد احتمال. ثم انه لا يترتب على شمول حديث الرفع لمورد الرفع التكليف أو الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرم في نفسه يرفع حرمة والاكراه على معاملة يرفع نفوذها وتأثيرها، فلو فرض ان المكروه عليه مما لا اثر له في نفسه، فلا يشمل حديث الرفع ولا يترتب على شموله اثر، فإذا اكراه

[٣٦٩]

احد على ترك بيع داره مثلا، لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال، إذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه، لا اثبات حكم له، وكذا الحال لو اكره على ايقاع معاملة فاسدة في نفسها، فانه لا يمكن الحكم بترتب الاثر على هذه المعاملة الفاسدة لحديث الرفع، فانه ايضا يرجع الى الاكراه على ترك المعاملة الصحيحة، ولا اثر لترك المعاملة الصحيحة ليرفع بحديث الرفع (وبعبارة اخرى) واضحة كل ما كان صحيحا وناظرا في نفسه من المعاملات يرتفع عنه حكمه وأثره إذا وقع مكرها عليه. واما ما كان فاسدا في نفسه، فلا يترتب عليه الحكم بالصحة إذا وقع عن اكراه. (الامر الرابع) - انه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشئ بالعناوين المذكورة في نفس الحديث، كوجوب سجدي السهو المترتب على نسيان السجدة في الصلاة، وكوجوب الدية المترتب على قتل الخطأ. والسر في ذلك ان مفاد الحديث كون طروء هذه العناوين موجبا لارتفاع الحكم الثابت للشئ في نفسه فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين، إذ ما يكون موجبا لثبوت حكم لا يعقل ان يكون موجبا لارتفاعه. ولعل هذا واضح. (الامر الخامس) - انه يعتبر في شمول حديث الرفع امران: (الاول) - ان يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، فلا يرفع به مثلا النجاسة المترتبة على عنوان الملاقة، فإذا لاقى جسم طاهر بدن الانسان المتنجس اضطرارا أو اكرها، لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملقى لحديث الرفع، لان تنجس الملقى لم يترتب على الملاقة بما هو فعل المكلف، بل هو مترتب على نفس الملاقة، وان فرض تحققها بلا استناد الى المكلف. فلا وجه لما افاده المحقق النائيني (ره) من ان ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع وكذا لا يرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفاتت من المكلف اضطرارا أو

[٢٧٠]

اكرها، لان وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ولذا يجب القضاء فيما إذا لم يكن الفوت مستندا الى المكلف اصلا (الثاني) - ان يكون في رفعه منة علي الأمة، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار أو الاكراه، لان دفعه خلاف الامتنان بالنسبة الى المالك وان كان فيه منة على المتلف، وكذا لا يرفع به صحة بيع المضطر، فان رفعها خلاف الامتنان. (الامر السادس) - لاختفاء في ان البرء العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الالزامية، ولا تجرى في موارد الشك في التكاليف غير الالزامية، لان ملاكها قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الالزامي مما لا عقاب في مخالفة مقطوعه، فكيف بمشكوكه. واما البراءة الشرعية ففي اختصاصها بموارد الشك في التكاليف الالزامية خلاف بينهم. و التحقيق ان يفصل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية، وموارد الشك في التكاليف الضمنية، ويلتزم بجزئها في الثانية دون الاولى. والوجه في ذلك ان المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الاحكام ولو في مرحلة الظاهر على ما تقدم بيانه. وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكاليف الاستقلالية، إذ لو شككنا في استحباب شئ لا اشكال في استحباب الاحتياط، فانكشف ان التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع واما التكاليف الضمنية فالامر بالاحتياط عند الشك فيها وان كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزء لمستحب، الا ان اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع الى حديث الرفع، و الحكم بعدم الاشتراط في مقام الظاهر.

و (بعبارة اخرى) الوجوب التكليفي وان لم يكن محتملا في المقام، الا ان الوجوب الشرطي - المترتب عليه عدم جواز الاثيان بالفاقد للشرط بداعي الامر - مشكوك فيه، فصح رفعه ظاهرا بحديث الرفع. ومما استدل به على البراءة قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وتوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية - بقرينة السياق على ما تقدم بيانه عند الاستدلال بحديث الرفع - غير جار هنا، إذ لم يذكر فيه الا موصول واحد كما ترى. وتوهم ان شموله للشبهة الحكمية والموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ الموصول في معنيين، مندفع بما تقدم في الاستدلال بحديث الرفع ولا حاجة الى الاعادة. وقد يستشكل هنا بأن ظاهر اسناد الحجب الى الله سبحانه وتعالى هي الاحكام التي لم يبينها الله تعالى لاجل التسهيل والتوسعة على الامة، أو لاجل مانع من البيان مع وجود مقتضى لها، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: (اسكتوا عما سكت الله عنه) و (بالجملة) ظاهر هذا النوع من الاخبار ان المصلحة الالهية قد اقتضت اخفاء عدة من الاحكام الى زمان ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه. ولعل هذا المعنى هو المراد مما ورد في بعض الروايات من انه عليه السلام يأتي بدين جديد. وعليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الاحكام التي لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد، بل بينها بلسان نبيه واخفاها الظالمون. وهذا الاشكال ايضا مدفوع بأن الموجب لخباء الاحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه وآله واوليائه (عليهم السلام) وان كان هو الظالمين، إلا انه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور وبيان تلك الاحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو، صح اسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكمية. وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فان الله تعالى

قادر على اعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الاعطاء صح اسناد الحجب إليه تعالى، فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية كحديث الرفع. ومما استدل به على البراءة روايات الحل، وهي اربع على ما تفحصناه عاجلا (الاولى) - موثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: (سمعتة يقول كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته، ولعله سرقة، أو المملوك يكون عندك و لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فيبيع قهرا، أو امرأة تحتك ولعلها اختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة). (الثانية) - رواية عبد الله بن سليمان، قال: (سأت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن - الى ان قال - سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه من قبل نفسك). (الثالثة) - رواية معاوية بن عمار، وهي متحدة مع الرواية الثانية من حيث المضمون، بل من حيث الالفاظ الا اليسير، فراجع الجوامع. ويحتمل ان تكونا رواية واحدة، فان عبد الله بن سليمان رواها عن ابي جعفر عليه السلام ومعاوية بن عمار رواها عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام، فيحتمل ان يكون المراد من بعض اصحابنا في كلام معاوية بن عمار هو عبد الله بن سليمان، فتكونان رواية واحدة. (الرابعة) - رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام (كل شئ في حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه). هذه هي الروايات الواردة في الباب. وقد استدل شيخنا الانصاري (رحمه الله) على البراءة في الشبهة الحكمية برواية عبد الله بن سليمان ورواية

عبد الله بن سنان ولم يستدل عليها بموثقة مسعدة بن صدقة، ولعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من امثلة الشبهة المصداقية فرأى اختصاصها بها ولم يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية، وعكس الامر صاحب الكفاية (ره) فتمسك للبراءة في الشبهة الحكمية بموثقة مسعدة بن صدقة، ولم يستدل بالروايتين. ولعل الوجه في عدم استدلاله بهما ظهور قوله عليه السلام (فيه حلال وحرام) فيهما في فعلية الانقسام الى القسمين المختصة بالشبهات الموضوعية، إذ لا معنى لانقسام الشئ المجهول حرمة وحليته الى القسمين كما هو واضح. هذا، والتحقق عدم صحة الاستدلال بشئ من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكمية التي هي محل الكلام، إذا فيها قرائن تقتضي اختصاصها بالشبهات الموضوعية. وهذه القرائن بعضها مشترك بين موثقة مسعدة بن صدقة وغيرها، وبعضها مختص بالموثقة، وبعضها مختص بغيرها. اما القرينة المشتركة فهي قوله عليه السلام (بعينه) فانه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، وذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد - بان يكون المراد منها تأكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر ان يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه، في الشبهة الحكمية، فانه مع الشك في حرمة شئ وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه و (بعبارة اخرى) العناوين الكلية اما ان تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك، فعلى الاول تكون معلومة الحرمة بعينها، وعلى الثاني لا علم بالحرمة اصلاً. نعم يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الاجمالي بالحرمة. ومن الظاهر ان هذه الاحاديث لا تشمل اطراف العلم الاجمالي بالحرمة، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة احدهما اجمالاً

مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً، و يتناقضان على ما سنتكلم فيه في مبحث الاشتغال ان شاء الله تعالى. وأما الشبهة الموضوعية فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فانا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً، كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم اجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجز لعدم حصر اطرافه، وعدم كون جميعها في محل الابتلاء، فما ابتلى به من اطرافه محكوم بالحلية ما لم يعلم انه حرام بعينه. اما القرينة المختصة بالموثقة، فهي امر ان: (الاول) - كون الامثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهة الموضوعية، فهي قرينة على اختصاص الموثقة بالشبهة الموضوعية. ولا اقل من احتمال القرينة، فلا ينعقد لها ظهور في الشمول للشبهات الحكمية. (الثاني) - قوله عليه السلام أو تقوم به البينة، بناء على ان المراد منها هي البينة المصطلحة، وهي اخبار العدلين، فان اعتبار البينة المصطلحة انما هو في الموضوعات. واما الاحكام فيكفي فيها خبر الواحد. فقوله عليه السلام (أو تقوم به البينة) قرينة أو صالح للقرينة على ارادة خصوص الشبهة الموضوعية فيكون المراد ان الاشياء الخارجية كلها على الاباحة، حتى تظهر حرمتها بالعلم الوجداني أو تقوم بها البينة. ولا بد حينئذ من الالتزام بتخصيص هذا العموم بعدة امور قد ثبت من الخارج ارتفاع الحلية بها، كالاقرار وحكم الحاكم والاستصحاب. واما بناء على ان المراد من البينة هو معناه اللغوي أي ما يتبين به الشئ، فيكون المراد منها مطلق الدليل، كما قويناه اخيراً. وهذا المعنى هو المراد

في الآيات والروايات، كقوله تعالى: (أو لو كنت على بينة من ربي) فلا قرينية لقوله عليه السلام أو تقوم به البينة على إرادة خصوص الشبهات الموضوعية

[٢٧٥]

إذا المراد حينئذ أن الأشياء كلها على الإباحة، حتى تستبين أي تتفحص وتستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف، ولا يلزم تخصيص في الموثقة على هذا المعنى، لأن البينة المصطلحة والافرار وحكم الحاكم والاستصحاب وغيرها من الأدلة كلها داخل في البينة بهذا المعنى. هذا كله على تقدير تسليم دلالة الموثقة على أصالة الإباحة في مشكوك الحرمة، ويمكن أن يقال إنها اجنبية عنها بالكلية، لأن الأمثلة المذكورة فيها كلها من قبيل الشبهة الموضوعية، وليست الحلية في شئ منها مستندة إلى أصالة البراءة وأصالة الحل، فإنها في الثوب والعبد مستندة إلى اليد، وهي من الأمارات، وفي المرأة مستندة إلى الاستصحاب، أي أصالة عدم تحقق الرضاع بينهما، فإنه أمر حادث مسبق بالعدم. هذا عند احتمال كونها اختا له من الرضاعة، وكذا الحال عند احتمال كونها اختا له من النسب، فإن مقتضى الأصل عدم كونها اختا له بناء على ما قويناه في محله من جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وعليه فلا يخلو الأمر في قوله عليه السلام (كل شئ حلال) من أوجه ثلاثة: ١ - أن يكون المراد منه هو خصوص الحلية المستندة إلى دليل غير أصالة الإباحة، مثل اليد والاستصحاب ونحوهما كما تقدم. ٢ - أن يكون المراد منه خصوص الحلية المجعولة للشك المعبر عنها بأصالة الإباحة. ٣ - أن يكون المراد منه معناها اللغوي، وهو الأرسال وعدم التقييد في مقابل المنع والحرمان، وهو أعم من الحلية المستفادة من الدليل والحلية المستندة إلى أصالة الحل، ودلالة الموثقة على أصالة الحل متوقفة على ظهورها في

[٢٧٦]

الاحتمال الثاني أو الثالث، وهو غير ثابت ولا سيما الاحتمال الثاني، فإنه خلاف الظاهر، إذ عليه يكون ذكر الأمثلة من باب التنظير، وظاهر الكلام وسوق العبارة أن ذكر الأمثلة إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير. وأما القرينة المختصة بغير الموثقة فهي قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام) فإنه ظاهر في الانقسام الفعلي، بمعنى أن يكون قسم منه حلالا وقسم منه حراما، ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام، كالمائع المشكوك في كونه خلا أو خمرا. وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية كما مثلنا إذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية إمكانية، بمعنى احتمال الحرمة والحلية، فإنا إذا شككنا في حلية شرب التبن مثلا، كان هناك احتمال الحرمة والحلية، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالا والآخر حراما، وقد شك في فرد أنه من القسم الحلال أو من القسم الحرام ويؤكد ما ذكرناه ذكر الحرام معرفا باللام في قوله عليه السلام: (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فإنه إشارة إلى الحرام المذكور قبل ذلك الذي قسم الشئ إليه وإلى الحلال في قوله عليه السلام: (فيه حلال وحرام). وقد يتوهم أن اشتغال هذه الروايات على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، إذ يمكن تصور الانقسام الفعلي فيها أيضا، كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الطير كالدراج مثلا، وعلمنا بحرمة لحم نوع آخر منه كالغراب مثلا، وشككنا في حلية لحم نوع ثالث من الطير، فيحكم بحلية المشكوك

فيه ما لم يعلم انه حرام بمقتضى هذه الروايات، إذ يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما. وهذا التوهم فاسد. لأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال وحرام ان

[٢٧٧]

منشأ الشك في الحلية والحرمة هو نفس انقسام الشئ الى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية فان الشك في حلية بعض انواع الطير - في مفروض المثال - ليس ناشئا من انقسام الطير الى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية والحرمة، ولو على تقدير حرمة جميع بقية الانواع أو حليتها. وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فان الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع الى الحلال والحرام، إذ لو كان المائع بجميع اقسامه حلالا أو بجميع اقسامه حراما لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة، فحيث كان المائع منقسما الى قسمين: قسم منه حلال كالخل، وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج، لاحتمال أن يكون خلا، فيكون من القسم الحلال، وان يكون خمرا فيكون من القسم الحرام، ثم ان المحقق النائيني (ره) ذكر أن الشبهة تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشئ هو الموجود الخارجي، وحيث ان الموجود الخارجي لا يمكن انقسامه الى الحلال والحرام، فلا محالة يكون المراد من التقسيم الترديد، فيكون المراد من قوله عليه السلام فيه حلال وحرام هو احتمال الحلية والحرمة، فيشمل الشبهة الحكمية أيضا، لأن احتمال الحلية والحرمة في الموجود الخارجي - كما يمكن ان يكون ناشئا من عدم العلم بأن هذا الشئ من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهة موضوعية - كذلك يمكن أن يكون ناشئا من عدم العلم بحكم نوع هذا الشئ، فتكون الشبهة حكمية. وفيه (اولا) - ان لفظ الشئ موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي، ولذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيلات، فيقال هذا شئ معدوم أو لم يوجد، وهذا شئ مستحيل أو محال.

[٢٧٨]

و (ثانيا) - انه على تقدير التنزل وتسليم ان المراد منه الموجود الخارجي نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله عليه السلام فيه حلال وحرام، فيكون المراد ان كل موجود خارجي في نوعه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه. والقرينة على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم، باعتبار أن الموجود الخارجي غير قابل للتقسيم، فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية. ومن جملة الروايات التي استدل بها على البراءة قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) والاستدلال به مبني على ان كلمة ما موصولة، وقد اضيفت إليها كلمة سعة، فيكون المعنى ان الناس في سعة من الحكم المجهول، فمفاده هو مفاد حديث الرفع، ويكون حينئذ معارضا لادلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها. واما إن كانت كلمة ما مصدرية زمانية، فلا يصح الاستدلال به على المقام، إذا المعنى حينئذ ان الناس في سعة ماداموا لم يعلموا، فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتكون ادلة وجوب الاحتياط حاکمة عليه، لانها بيان. والظاهر هو الاحتمال الاول، لأن كلمة ما الزمانية - حسب الاستقراء - لا تدخل على الفعل المضارع، وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظا ومعنى أو معنى فقط، ولو سلم دخلوها على المضارع احيانا لا ريب في شدوده فلا تحمل عليه الا مع القرينة، نعم لو كان المضارع

مدخولا لكلمة لم، لكان للاحتمال المذكور وجه، باعتبار كون الفعل ماضيا بحسب المعنى، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة. وبإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية. وظهر بما ذكرناه ان ما افاده المحقق النائيني (ره) - من ترجيح الاحتمال الثاني وعدم دلالة الحديث على البراءة - خلاف التحقيق، ولكن الذي يسهل الامر ان الحديث مرسل لا يصح الاعتماد عليه، بل لم يوجد في كتب الاخبار

[٢٧٩]

اصلا. نعم في حديث السفرة المطروحة في الفلاة وفيها اللحم امر الامام (ع) بان يقوم اللحم ويؤكل، فقال الرواي انه لا يدري اما لکه مسلم أو كافر، ولعل اللحم من غير مذكى، قال (ع) (هم في سعة حتى يعلموا) ومورد هذه الرواية خصوص اللحم، وحكمه (ع) بالاباحة انما هو من جهة كونه في ارض المسلمين فهي امانة على التذكية، والا كان مقتضى اصالة عدم التذكية حرمة اكله. و (بالجملة) مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الامارة على الحلية، فهي اجنبية عن المقام. ومن جملة الروايات التي استدلت بها للمقام قوله (ع) (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى) وهذه الرواية وان كانت مختصة بالشبهة التحريمية، إلا انه لا بأس بالاستدلال بها من هذه الجهة؛ فان عمدة الخلاف بين الاصوليين والاخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية. واما الشبهة الوجوبية فوافق الاخباريون الاصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها، إلا القليل منهم، كالمحدث الاسترآبادي، فانه المتفرد من بين الاخباريين بوجوب الاحتياط فيها ايضا، بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر روايات البراءة، باعتبار انها اخص من اخبار الاحتياط، فلا ينبغي الشك في تقدمها عليها. ولذا ذكر شيخنا الانصاري (ره) انها اظهر دوايات الباب. ولكن صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) لم يرتضيا الاستدلال بها للمقام، وذكر كل منهما وجها لذلك غير ما ذكره الآخر. اما صاحب الكفاية (ره) فذكر انه يحتمل ان يكون المراد من الورد الذي جعل غاية للاطلاق هو صدور الحكم من المولى وجعله، لا وصوله الى المكلف، فيكون مفاد الرواية ان كل شئ لم يصدر فيه نهى، ولم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق. وهذا خارج عن محل الكلام، فان الكلام فيما إذا شك في صدور النهي من المولى

[٢٨٠]

وعدمه، فيكون التمسك فيه بالرواية من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وفيه ان الورد وان صح استعماله في الصدور، إلا ان المراد به في الرواية هو الوصول، إذ على تقدير ان يكون المراد منه الصدور لا مناص من ان يكون المراد من الاطلاق في قوله عليه السلام كل شئ مطلق هو الاباحة الواقعية فيكون المعنى ان كل شئ مباح واقعا ما لم يصدر النهي عنه من المولى، ولا يصح ان يكون المراد من الاطلاق هي الاباحة الظاهرية، إذ لا يصح جعل صدور النهي من الشارع غاية للاباحة الظاهرية، فان موضوع الحكم الظاهري هو الشك وعدم وصول الحكم الواقعي الى المكلف، فلا تكون الاباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع ولو مع عدم الوصول الى المكلف، بل هي مرتفعة بوصوله الى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الاباحة الواقعية وحينئذ فاما أن يراد من الاطلاق الاباحة في جميع الازمنة أو الاباحة في خصوص عصر النبي صلى الله عليه وآله. لا سبيل الى الاول، إذ مفاد الرواية على هذا أن كل شئ مباح واقعا حتى يصدر النهي عنه من الشارع. ٢٨٠ وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الامام

عليه السلام فانه من جعل احد الضدين غاية للآخر، ويكون من فيل ان يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك وكذا المعنى الثاني، فانه وان كان صحيحا في نفسه، إذ مفاد الرواية حينئذ ان الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شئ ووجوبه في زمانه صلى الله عليه وآله بل هو صلى الله عليه وآله يبين الحرام والواجب لهم. والناس في سعة ما لم يصدر النهي منه صلى الله عليه وآله ولذا ورد في عدة من الروايات المنع عن السؤال: (منها) - ما ورد في الحج من انه صلى الله عليه وآله سنل عن وجوبه في كل سنة وعدمه فقال صلى الله عليه وآله: (ما يؤمنك ان اقول نعم، فإذا قلت نعم يجب...) وفي

[٢٨١]

بعضها أن بني اسرائيل هلكوا من كثرة سؤالهم، فمفاد الرواية ان الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام في عصر النبي صل الله عليه وآله بل كل شئ مطلق ومباح ما لم يصدر النهي عنه من الشارع، بخلاف غيره من الازمنة، فان الأحكام قد صدرت منه صل الله عليه وآله فيجب على المكلفين السؤال والتعلم، كما ورد في عدة من الروايات فاتضح الفرق بين عصر النبي صل الله عليه وآله وغيره من العصور من هذه الجهة، إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية، فان ظاهر (ع) كل شئ مطلق هو الاطلاق الفعلي والاباحة الفعلية، بلا تقييد بزمان دون زمان، لا الاخبار عن الاطلاق في زمان النبي صل الله عليه وآله وان كل شئ كان مطلقا في زمانه ما لم يرد النهي عنه، فتعين أن يكون المراد من الاطلاق هي الاباحة الظاهرية لا الواقعية. وعليه فلا مناص من ان يكون المراد من ورود هو الوصول، لان صدور الحكم بالحرمة واقعا لا يكون رافعا للاباحة الظاهرية ما لم تصل الى المكلف، كما هو ظاهر، فنفس كلمة (مطلق) في قوله (ع): كلشئ مطلق قرينة على أن المراد من ورود هو الوصول. وأما المحقق النائيني (ره) فذكر أن مفاد هذه الرواية هو اللاخرجية العقلية الاصلية، قبل ورود الشرع والشريعة، فهي أجنبية عن محل الكلام وهو اثبات الاباحة الظاهرية، لما شك في حرمة بعد ورود الشرع وقد حكم فيه بحرمة اشياء وحلية غيرها. هذا وفيه من البعد ما لا يخفى، لأن بيان الاطلاق الثابت عقلا قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الامام (ع)، إذ لا تترتب عليه ثمرة وفائدة فلا يمكن حمل الرواية عليه، مضافا الى أن ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممن هو بمنزلة كالامام (ع) المتصدي لبيان الاحكام الشرعية هو بيان الحكم الشرعي المولوي لا الحكم العقلي الارشادي.

[٢٨٢]

فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من دلالة الرواية على البراءة واطلاقها يشمل الشبهات الحكمية والوضعية، باعتبار أن مفادها الحكم بحلية الشئ المشكوك في حرمة، سواء كان منشأ الشك عدم تمامية البيان من قبل المولى، كما في الشبهات الحكمية، أو الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية. (الثالث) - من الوجوه التي استدل بها على البراءة - هو الاجماع. وتقريبه بوجوه ثلاثة: (الاول) - دعوى اتفاق الاصوليين والاخباريين على قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل الى المكلف بنفسه ولا بطريقه. وفيه (اولا) - ان هذا الاتفاق وان كان ثابتا، إلا أنه على أمر عقلي لا على أمر شرعي فرعي، كي يكون اجماعا تعديدا كاشفا عن رأى المعصوم (ع). و (ثانيا) - أن هذا الاتفاق إنما هو على الكبرى، ولا تترتب عليه ثمرة مع عدم ثبوت الصغرى، ولا اتفاق عليها، فان الأخباريين يدعون عدم تحققها وأن الاحكام المجهولة واصلة الى المكلفين بطريقها، إما مطلقا كما ادعاه المحدث الاسترادي، وإما في خصوص الشبهة

التحريرية كما عليه المشهور منهم، للروايات الدالة على الاحتياط والتوقف على ما سيحىء التعرض لها إن شاء الله تعالى. (الثانى) - دعوى الاتفاق على أن الحكم الشرعى المجمعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها ولا بطريقها هو الاباحة والترخيص وفيه ما ذكرناه فى سابقه ثانيا من أن الاتفاق على الكبرى لا يفيد، مع عدم احراز الصغرى، ولا اتفاق عليها على ما سيحىء وتقدمت الاشارة إليه. (الثالث) - دعوى الاتفاق على أن الحكم الظاهرى المجمعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها هو الاباحة والترخيص. وهذا الاتفاق لو ثبت لافاد، ولكنه غير ثابت، كيف وقد ذهب الاخباريون وهم

[٢٨٢]

الأجلاء من العلماء الى أن الحكم الظاهرى هو وجوب الاحتياط. (الرابع) من الوجوه التى استدل بها على البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وتحقيق الحال فى هذا الاستدلال يقتضى التكلم فى جهات ثلاث: (الجهة الاولى) - فى تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدمها فى نفسها (الجهة الثانية) - فى ملاحظها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. (الجهة الثالثة) - فى لحاظها مع أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها (أما الجهة الاولى) فلا يلغى الشك فى تمامية قبح العقاب بلا بيان، على القول بالتحسين والتقيح العقليين، كما عليه العدلية والمعتزلة، فانه من الواضح أن الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون محركا للعبد نحو عمل أو زاجرا له عنه إنما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلا الى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحا عقلا، إذ فوت غرض المولى ليس مستندا الى تقصير من العبد، بل الى عدم تمامية البيان من قبل المولى، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة وإشكال، ومسلمة عند الاصولي والخباري. و (أما الجهة الثانية) فالمشهور بينهم - كما ذكره صاحب الكفاية (ره) - ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف الى العبد، لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل. واشكل عليه بإمكان العكس بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذرا من الوقوع فى الضرر المحتمل، كان هذا بيانا،

[٢٨٤]

فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، وهو عدم البيان. و (بالجملة) كل من القاعدتين كبرى لا يتكفل لاحراز موضوعه، بل لابد من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعدة كما هو واضح، وكل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر. هذا والتحقيق فى الجواب عن الاشكال يقتضى تقديم مقدمة: وهى ان التعارض والتنافي لا يتصور إلا بين دليلين ظنيين من جهة، فقد يكون التنافي بين ظهورين مع كون السند فى كل منهما قطعيا، وقد يكون بين نصين صريحين فيما إذا كان السند ظنيا فيهما. وأما الدليلان القطعيان سندا ودلالة وجهة، فيستحيل وقوع المعارضة بينهما، لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه، فلا محالة يكون احد الدليلين واردا أو حاكما على الآخر، وظهر من ذلك استحالة وقوع المعارضة بين حكمين عقليين، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين، ففي المقام لا يعقل المعارضة بين القاعدتين، فانه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه فى مورد واحد. وهو

محال، وان شئت قلت إن القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتمالها. إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: إن الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل اما ان يراد به الضرر الاخرى اي العقاب، أو الضرر الدنيوي أو المفسدة المقتضية لجعل الحرمة، فان كان المراد به العقاب، فاما ان يكون وجوب دفعه غيرا أو نفسيا أو طريقيا أو إرشاديا، ولا يتصور له خامس. أما الوجوب الغيرى فهو غير محتمل في المقام، إذ الوجوب الغيرى هو الذي يترشح من وجوب نفسي عند توقف واجب على شئ آخر، وليس في المقام واجب متوقف على دفع العقاب الاخرى ليترشح الوجوب منه إليه، لا في فرض تحقق الحكم واقعا ولا في فرض عدمه. اما في فرض تحققه فلانه ليس

[٢٨٥]

هناك إلا تكليف واحد وليس متوقفا على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامثاله وهو من أثاره العقلية و اما في فرض عدم تحققه، فالتوقف منتف بانتهاء موضوعه كما هو ظاهر. وأما الوجوب النفسي فهو أيضا غير صحيح في المقام، إذ على تقدير الوجوب النفسي يكون العقاب على مخالفة نفسه لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا للتكليف الواقعي، فإذا يكون التكليف الواقعي غير واصل الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه، فتجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. وبها يرفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. هذا مضافا الى ان الوجوب النفسي يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع، ولا يمكن الالتزام به، فان احتمال التكليف لا يزيد على القطع به، ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف، فكيف مع احتمالها. وأما الوجوب الطريقي فهو أيضا غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأ له، لان احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب الا مع تنجز التكليف ووصوله الى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم تنجز التكليف وعدم وصوله بنفسه ولا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب اصلا. واما القطع بالعقاب فغير موجود حتى في مخالفة التكليف المنجز الواصل لاحتمال العفو والشفاعة. ففي موارد جعل الوجوب الطريقي كان التكليف على تقدير تحققه واقعا واصلا الى المكلف بطريقه ومنجزا، فاستحق العقاب على مخالفته، ومنشأ الاستحقاق هو الوجوب الطريقي، كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارد، وكوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف، مع العلم بالحالة السابقة. فاتضح أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ولو لاه لما كان العقاب محتملا، فكيف يمكن الالتزام بأن وجوب دفع الضرر

[٢٨٦]

المحتمل طريقي، إذ قد عرفت ان الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، فلا مناص من ان يكون الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب، مع ان احتمال العقاب ماخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بد من تقدمه عليه تقدم الموضوع على الحكم. وهذا هو الدور الواضح. و (بعبارة اخرى) إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو، إذ الاثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض، وان لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضرر المحتمل منتفيا بانتفاء موضوعه. فتعين أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشاديا بمعنى ان العقل يحكم ويرشد الى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه.

والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي ان الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولو لاه لما كان العقاب محتملا على ما تقدم بيانه، بخلاف الوجوب الارشادي فانه في رتبة لا حقة عن احتمال العقاب، إذ لو لا احتمال لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الأمن منه. وبذلك ظهر ان مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، ولا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبدا، فان احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل - بأن كان التكاليف المحتمل منجزا على تقدير ثبوته واقعا، كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص - كان موردا لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشادا الى تحصيل المؤمن ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وان لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكاليف فان احتمال التكاليف لا يستلزم احتمال العقاب كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من

[٢٨٧]

علم اجمالي أو ايجاب احتياط أو غيرهما كان موردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدم بيانه. و (بعبارة اخرى) واضحة، مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصوله التكاليف تفصيلا أو إجمالا بنفسه أو بطريقه، كما في أطراف العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص، وموارد وجوب الاحتياط الشرعي، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكاليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد اصلا. هذا كله على تقدير أن يكون المراد بالضرر المحتمل هو العقاب. وأما لو كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى والكبرى ممنوع. أما الصغرى فلانه لا ملازمة بين ارتكاب الحرام وترتب الضرر الدنيوي، بل ربما تكون فيه المنفعة الدنيوية كما في موارد الانتفاع بمال الغير غصبا. نعم يترتب الضرر الدنيوي على ارتكاب بعض المجرمات، كأكل الميتة وشرب السم مثلا، ولكن لا تثبت به الكلية، وأما الكبرى فلانه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي، بل هو مما نقطع بخلافه، فانا نرى أن العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع به لرجاء حصول منفعة. فكيف بالضرر المحتمل. نعم الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غرض عقلائي يعد سفاهة عند العقلاء ويلام فاعله، إلا ان العقل غير مستقل بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراما شرعا، والالزم كون كل فعل سفهي حراما شرعا. وهذا مما نقطع بخلافه. وأما إن كان المراد بالضرر المفسدة، فالصغرى وإن كانت مسلمة في خصوص ما يحتمل حرمة، بناء على ما عليه العدالة من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فان احتمال الحرمة في شئ لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسدة فيه، إلا ان الكبرى ممنوعة، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسدة المحتملة.

[٢٨٨]

كيف ؟ وقد اتفق العلماء من الاصوليين والاعرابيين، بل العقلاء اجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود للمفسدة فيه في الشبهة الموضوعية، ولو كان العقل مستقلا بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجبا فيها ايضا، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية الموضوعية من هذه الجهة. فتحصل مما ذكرناه أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكاليف. (أما

الجهة الثالثة) وهي ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع أدلة وجوب الاحتياط فملخص الكلام فيها انه على تقدير تمامية دلالتها على وجوب الاحتياط وجوبا طريقيا، تسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها إذ على تقدير وجوب الاحتياط بهذا النحو يتم البيان من قبل المولى، وتنجز الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فكانت أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها وإردتها على القاعدة، وسيجئ الكلام في تمامية دلالتها وعدمها قريبا عند التعرض لذكر أدلة الاخباريين ان شاء الله تعالى. (الوجه الخامس) من الوجوه التي استدل بها على البراءة الاستصحاب، وتقريبه على نحوين، لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان: (الاولى) - مرتبة الجعل والتشريع، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلا، إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا، بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية، فصح تشريع القصاص على القاتل وان لم يقتل احد احدا الى الابد.

[٢٨٩]

(الثانية) - مرتبة الفعلية، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقيق الموضوع خارجا. لان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجا لا يكون الحكم فعليا، وحيث ان الحكم الشرعي في كل واحد من المرتبتين مسبوق بالعدم، فقد يقرب الاستدلال بالاستصحاب، باعتبار المرتبة الاولى وقد يقرب باعتبار المرتبة الثانية. أما تقريب الاستدلال باعتبار المرتبة الاولى، فهو ان الأحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدرجية، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا في زمان قطعا فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله. واورد على هذا التقريب بايرادين: (احدهما) - ان عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب الى الشارع، ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي الا على القول بالاصل المثبت. و (بعبارة اخرى) العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع والشرعية، وهو غير منتسب الى الشارع. والعدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب الى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقنا سابقا. وفيه ان المستصحب انما هو العدم المنتسب الى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من ان جعل الاحكام كان تدرجيا، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا يقينا، فيستصحب ذلك، مع ان الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب. (ثانيهما) - ان المحرك للبعد - اعني الباعث أو الزاجر له - إنما هو التكليف الفعلي لا الانشائي، فالحكم الانشائي مما لا يترتب عليه اثر. ومن الواضح انه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل، إلا على القول بالاصل المثبت.

[٢٩٠]

وفيه (اولا) - النقص باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الاصل المثبت، كان اثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ ايضا كذلك. و (ثانيا) - ان الانشاء هو ابراز امر اعتباري على ما ذكرناه غير مرة والاعتبار كما يمكن تعلقه بامر فعلي يمكن تعلقه بامر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم وإنشاؤه الا عبارة عن اعتبار شئ على ذمة المكلف في ظرف خاص. ويتحقق المعنى بمجرد الاعتبار، بل هما امر واحد حقيقة. والفرق بينهما

اعتباري كالوجود والايجاد، فاحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب اطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج، وليس ذلك إلا من جهة ان الاعتبار قد تعلق بطرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من اول الامر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم وتكليف على المكلف. وبعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا امر آخر يسمى بالحكم الفعلي. فتحصل بما ذكرناه ان الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب مما لا بأس به. وعليه فلا يبقى مورد للرجوع الى البراءة الشرعية أو العقلية. (إن قلت) ان استصحاب عدم جعل الالزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فانا نعلم اجمالا يجعل احد الامرين، فيسقطان بالمعارضة ويرجع حينئذ الى البراءة. (قلت) اولا يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت احد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه، لاحتمال ان يكون الترخيص الشرعي ثابتا بعنوان عام

[٢٩١]

لكل مورد لم يجعل الالزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الاصحاب على ذلك في صدر الاسلام، ويستفاد ايضا من رده صلى الله عليه وآله اصحابه عن كثرة السؤال على ما في روايات كثيرة. وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الالزام مثبتا لموضوع الترخيص، فيكون حاكما على استصحاب عدم جعل الترخيص. و (ثانيا) - لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفة عملية للتكليف الالزامي، فإذا ثبت عدم جعل الالزام وعدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لان استحقاقه مترتب على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه الى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص. نعم الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الاباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالزام، فإذا فرض مورد كان الاثر الشرعي مترتبا على الاباحة لا مناص فيه من الرجوع الى اصالة الاباحة، ولا يكفي فيه الرجوع الى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر. (ان قلت) لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية، لان مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقينا. واما الطبيعي المشكوك انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقيني، فلا مورد للاستصحاب اصلا، فإذا شككنا في كون مائع معين خمرا، فالمائع المذكور لم تجعل الحرمة له بشخصه ولا الاباحة، وثبوت الحرمة لطبيعي الخمر كثبوت الاباحة لطبيعي الماء يقيني، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل. (قلت) اولا ان الاحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل الى احكام متعددة بحسب تعدد افراد موضوعاتها، كما هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، إذ بدونها لا يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءة. وعليه فيكون الشك في خمرية مائع مستلزما للشك في جعل الحرمة له، فيرجع الى

[٢٩٢]

استصحاب عدم الجعل كما في الشبهة الحكمية. و (ثانيا) - انه لو سلم عدم جريان استصحاب عدم الجعل في الشبهة الموضوعية لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب الموضوعي إما محموليا كما في كثير من الموارد، وإما ازليا كما في بعضها. وقد ذكرنا في محله جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية. واما تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم وهي المترتبة الفعلية فهو استصحاب

عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ. وقد اورد على هذا التقريب بوجوه: (الوجه الاول) - انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه أو بآثره مجعولا شرعيا، ويكون وضعه ورفع بید الشارع، وعدم التكليف اذلى غير قابل للجعل، وليس له اثر شرعي فان عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجري فيه الاستصحاب. ونسب صاحب الكفاية (ره) في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد الى الشيخ (ره). اقول اما نسبة هذا الايراد الى الشيخ (ره) فالظاهر انها غير مطابقة للواقع، لان الشيخ (ره) قائل بجران الاستصحاب في الاعدام الازلية، كما صرح بذلك في عدة موارد من الرسائل و المكاسب، وذكر ايضا - في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب - التفصيل بين الوجود والعدم، ورده بأنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم و (بالجملة) الشيخ وان كان قائلا بعدم صحة الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، إلا أنه ليس لاجل هذا الايراد الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) ونسبه إليه. وسيجئ بيان ايراد الشيخ (رحمه الله) على الاستصحاب المذكور قريبا ان شاء الله تعالى. واما اصل الايراد المذكور، فيرده ان اعتبار كون المستصحب امرا

[٢٩٣]

مجعولا بنفسه أو بآثره مما لم يدل عليه دليل من آية ولا رواية، انما المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي. ولا خفاء في ان عدم التكليف كوجوه قابل للتعبد، وتوهم - انه لا بد من ان يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا والعدم الازلي لا يكون حادثا - مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب وفي ظرف الشك، فيكفي كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء، وان لم يكن قابلا له حدوثا. وسيأتي الكلام في ذلك مفصلا في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى. (الوجه الثاني) - ما افاده شيخنا الانصاري (ره) وملخصه ان استصحاب البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به، وإلا فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسد باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضا، لان التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من اول الامر، بلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب. وعليه فان بنينا على كون الاستصحاب من الامارات أو قلنا بحجية مثبتات الاصول، حصل منه القطع بعدم العقاب وضح التمسك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعا. واما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الامارات ولا بحجية مثبتات الاصول كما هو الصحيح، فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام، إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغوا كما تقدم. و (فيه اول) - ان استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب،

[٢٩٤]

إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع احراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجة الى احراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتا. و (ثانيا) - انه يمكن جريان الاستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن بثبوته

قبل البلوغ، لحديث رفع القلم وامثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطة شئ آخر. (الوجه الثالث) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان المتيقن الثابت قبل البلوغ انما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له، كما في الحيوانات. ومثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، وانما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. و (بعبارة اخرى) العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب الى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب الى الشارع، واثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالاصل المثبت. ولا نقول به. وفيه (اولا) - ان عدم التكليف في الصبي غير المميز وان كان كما ذكره الا انه ليس كذلك في المميز، بل هو عدم التكليف في مورد قابل له. وانما رفعه الشارع عنه امتنانا. و (ثانيا) - أن العدم المتيقن وان كان ازليا غير منتسب الى الشارع، الا انه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فان الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لامن آثار المستصحب، ليكون اثباته بالاستصحاب مبنيا على القول بالاصل المثبت. وسنذكر في بحث الاستصحاب ان اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب انما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب. وأما اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه

[٢٩٥]

محرز بالوجدان، فتترتب آثاره ولوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية. (الوجه الرابع) - ما افاده ايضا المحقق النائيني (ره) وهو انه يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الاثر المطلوب مترتبا على واقع المستصحب، واما ان كان مترتبا على مجرد الشك في الواقع أو على الأعم منه ومن الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب. (مثلا) لو كان التشريع المحرم عبارة عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين، أو الأعم منه ومن ادخال ما ليس من الدين في الدين فمجرد الشك في كون شئ من الدين كاف في الحكم بحرمة اسناده الى الشارع فاجراء استصحاب عدم كونه من الدين لاثبات حرمة الاسناد تحصيل للحاصل، بل من أردأ انحائه، فانه من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد. والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الاثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ ليس الا عدم العقاب، وهذا مترتب على نفس الشك في التكليف، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج الى احراز عدم التكليف بالاستصحاب. وفيه ان ما ذكر انما يتم لو كان الاثر مترتبا على خصوص الشك. وأما ان كان الاثر اثرا للجامع بينه وبين الواقع، فلا مانع من جريان الاستصحاب إذ بجريانه يصل الواقع الى المكلف، ويرفع الشك تعبدا، فلم يبق معه شك ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه. نعم لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجودا فيترتب عليه الاثر. و (بالجملة) ترتب الاثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعا عن جريانه، ولذا لا اشكال في جعل الامارة ونصبها على عدم حرمة شئ مع ان اصالة الحل كافية لاثباته. وكذا لا اشكال في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة، مع ان قاعدة الطهارة بنفسها كافية لا ثباتها. والمقام من هذا القبيل بعينه. وبعبارة اخرى واضحة: قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوقفة على تحقق موضوعها اعني عدم البيان، فكما انها لا تجري

[٢٩٦]

مع بيان التكليف لا تجري مع بيان عدم التكليف، والاستصحاب بيان لعدمه فلا يبقى معه موضوع لها. (الوجه الخامس) - ما يظهر من كلام الشيخ (ره) وهو انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد الفضية

المتيقنة والمشكوكة، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الاثر حين الشك، فانه مع عدمه كان اثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب. والانصاف ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام وتوضيحه ان العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام على ثلاثة اقسام: (الاول) - ان يكون العنوان مقوما للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عد حكما جديدا لموضوع آخر، لابقاء الحكم للموضوع الاول، كما في جواز التقليد، فان موضوعه العالم، ولو زال عنه العلم وصار جاهلا يكون موضوعا آخر، إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، وفي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الاثر السابق حين الشك، فلا يكون مشمولا لادلة الاستصحاب. (الثاني) - ان يكون العنوان من الحالات وغير دخيل في قوام الموضوع في نظر العرف، كما إذا قال المولى اكرم هذا القائم مثلا، فان العرف يرى القيام

[٢٩٧]

والقعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاء للحكم الاول، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر. ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم لو فرض الشك في بقاء الحكم. (الثالث) - ان يشك في كون العنوان مقوما للموضوع وعدمه، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير، فبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة، لعدم العلم بأن التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسة أو من قبيل الحالات. و (بعبارة اخرى) يشك في ان حدوث التغير هل هو علة لحدوث النجاسة للماء وبقائها، بحيث لا يكون بقاؤها منوطا ببقائه. أو علة لحدوث النجاسة فقط؟، بحيث تكون النجاسة دائرة مدار التغير حدوثا وبقاء، أي وجودا وعدمًا. ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الاول، إذ مع الشك في بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بادلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. إذا عرفت ذلك، ظهر لك عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام، لأن عنوان الصبي المأخوذ في الحكم بالترخيص في قوله صلى الله عليه وآله: (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) مقوم للموضوع في نظر العرف، ولا اقل من احتمال ذلك، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ. (أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط) وهي امور ثلاثة: (الاول) الآيات الكريمة: (فمنها) - الناهية عن القبول بغير العلم، كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) و (منها) - الناهية

[٢٩٨]

عن الفاء في التهلكة، كقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) و (منها) - الأمرة بالتقوى، كقوله تعالى: (واتقوا الله ما استطعتم) ولا يتم الاستدلال بشئ منها. (اما الاول) - فلان حرمة القول بغير العلم مما لا خلاف فيه بين الاخباريين والاصوليين، فان الاصولي يعترف بأن القول بالترخيص إذا لم يكن مستندا الى دليل فهو تشريع محرم، ولكنه يدعي قيام الدليل عليه كما ان الاخباري الفائل بوجوب

الاحتياط ايضا يعترف بأن القول - بوجوب الاحتياط من غير دليل عليه -
تشريع محرم، ويدعي قيام الدليل عليه، فهذه الآية الكريمة الدالة
على حرمة القول بغير العلم الجنبية عن المقام، و (اما الثانية) -
الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، فلانه ان اريد بها التهلكة
الدينوية، فلا شك في انه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في
حرمته احتمال الهلكة، فضلا عن القطع بها. وان اريد بها التهلكة
الاخروية اعني العقاب، فكان الحكم بترك القاء النفس فيها إرشاديا
محضا، إذ لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخروي عقاب آخر،
كي يكون النهي عنه مولويا مضافا الى ان الاصولي يرى ثبوت
المؤمن من العقاب. فلا اثر لهذا النهي. و (اما الثالثة) - الأمرة
بالتقوى، فلان ارتكاب الشبهة استنادا الى ما يدل على الترخيص
شرعا وعقلا ليس منافيا للتقوى. هذا ان كان المراد بالتقوى هو
التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب. واما لو كان المراد بها
التحفظ عن الوقوع في المفسد الواقعية فهو غير واجب قطعا ولذا
اتفق الاخباريون والاصوليون على جواز الرجوع الى البراءة في
الشبهات الموضوعية، بل وفي الحكمية ايضا ان كانت وجوبية، فكانت
الآية الشريفة محمولة على الارشاد لا محالة.

[٢٩٩]

(الثاني) - الاخبار وهي طائفتان: (الطائفة الاولى) - الاخبار الأمرة
بالتوقف عند الشبهة، كقوله عليه السلام في عدة روايات: (الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) ونظير هذه الروايات اخبار
التثليث كقوله عليه السلام: (الامور ثلاثة: امر بين لك رشد فاتبعه،
وامر بين غيه فاجتنبه، وامر اختلف فيه فرده الى الله). والانصاف انه
لا دلالة لهذه الاخبار على وجوب الاحتياط لوجهين: (الوجه الاول) -
ان المذكور فيها هو عنوان الشبهة، وهو ظاهر فيما يكون الامر فيه
ملتبسا بقول مطلق، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري، لان
ادلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، وتدرجه في معلوم
الحلية. ويدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه
الترخيص ظاهرا، انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب التوقف في
الشبهات الموضوعية، بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص،
فلو لا ان ادلة الترخيص اخرجتها عن عنوان الشبهة، لزم التخصيص
في اخبار التوقف، ولسانها أب عن التخصيص وكيف يمكن الالتزام
بالتخصيص في مثل قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة خير
من الاقتحام في الهلكة) ؟ (الوجه الثاني) - ان الامر بالتوقف فيها
للارشاد، ولا يمكن ان يكون امرا مولويا يستتبع العقاب، إذ علل
التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، ولا يصح هذا التعليل
الا ان تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع
النظر عن هذه الاخبار الأمرة بالتوقف. ولا يمكن ان تكون الهلكة
المعللة بها وجوب التوقف مترتبة على نفس وجوب التوقف المستفاد
من هذه الاخبار كما هو ظاهر، فيختص موردها بالشبهة قبل الفحص
والمقرونة بالعلم الاجمالي.

[٣٠٠]

و (بالجملة) التعليل ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه
الاخبار، فلا يمكن اثبات وجوب الاحتياط بنفس هذه الأخبار كما هو
مقصود الاخباري. (ان قلت) انما يلزم حمل الامر على الارشاد لو كان
المراد بالهلكة العقاب وأما لو اريد بها المفسدة الواقعية، أمكن ان
يكون الامر بالتوقف امرا مولويا ومع امكان ذلك لا يصح الحمل على
الارشاد، وحينئذ كانت هذه الروايات كافية في تنجيز التكليف الواقعي
واستحقاق العقاب على مخالفته، لانها حينئذ تكون إيصالا له.

(قلت): حمل الهلكة على المفسدة الواقعية - مع كونه خلاف الظاهر في نفسه - يستلزم التخصيص في الشبهات الموضوعية. وقد عرفت ان الروايات آبية عن التخصيص، فلا مناص من حمل الهلكة على العقاب، كما هو الظاهر في نفسه ومعه كان الامر بالتوقف ارشاديا لا محالة. (لا يقال): سلمنا كون التعليل ظاهرا في ثبوت الاحتياط، مع قطع النظر عن هذه الاخبار، إلا ان عموم الشبهات لما هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل الامر بالتوقف الموجود في هذه الاخبار، فيكون التنجيز لاجله، لا لأجل وجوب التوقف. (فانه يقال): إيجاب الاحتياط لو كان واصلا مع قطع النظر عن اخبار التوقف فهو خلاف المفروض، مضافا الى انه لا معنى حينئذ لان تكون اخبار التوقف كاشفة عنه، بل يستحيل ذلك، وان لم يكن واصلا امتنع تنجز الواقع به، فان الايجاب الطريقي لا يزيد على الايجاب الواقعي في استحالة الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما ان الوجوب الواقعي لا يكفي في التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي. وعليه كان مورد اخبار التوقف مثل الشبهات قبل

[٢٠١]

الفحص، أو المقرونة بالعلم الاجمالي مما كان الواقع فيه منجزا، مع قطع النظر عن هذه الاخبار. هذا واجاب شيخنا الانصاري (ره) عن هذا الاشكال بأن إيجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول لأنه ان كان وجوبه نفسيا فالعقاب يكون على مخالفة نفسه لا على مخالفة الواقع، وان كان غيرا فلازمه ثبوت العقاب على مخالفة التكليف الواقعي، مع فرض عدم وصوله. ويرد عليه ان الوجوب غير منحصر في القسمين، فان وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي، وبه يتنجز الواقع. وبما ذكرناه ظهر الجواب عن اخبار التثليث، فان ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. و (بالجملة) المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، وكما أن الثاني غير مشمول لهذه الاخبار كذلك الاول. والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة، وان صح اطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي. (الطائفة الثانية) - الأخبار الأمرة بالاحتياط، كقوله عليه السلام: (أخوك دينك فاحط لدينك) وقوله عليه السلام: (خذ بالحائطة لدينك) وغير ذلك من الروايات الواردة في هذا المعنى. والصحيح عدم دلالة هذه الاخبار ايضا على وجوب الاحتياط في المقام، لوجهين: (الوجه الاول) - ان حسن الاحتياط مما استقل به العقل. وظاهر هذه الاخبار هو الارشاد الى هذا الحكم العقلي، فيكون تابعا لما يرشد إليه، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها كان الاحتياط واجبا كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، وفي بعضها كان مستحبا كما في الشبهة البدوية بعد

[٢٠٢]

الفحص، وهي محل الكلام فعلا. (الوجه الثاني) - ان هذه الاخبار باطلاقها نعم الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية، مع ان الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أو الالتزام فيها بالتخصيص، وحيث ان لسانها أب عن التخصيص كما ترى. فتعين حملها على الاستحباب أو على مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الوجوب، فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص، وهي محل الكلام. ثم إنه لو سلم دلالة اخبار التوقف أو الاحتياط على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية، فهي لا تعارض ادلة البراءة. وذلك لأن استصحاب عدم

جعل الحرمة - بناء على جريانه، وهو الصحيح على ما تقدم بيانه - يكون رافعا لموضوع هذه الأخبار، إذ به يحرز عدم التكليف وعدم العقاب، فيتقدم عليها لا محالة. وكذا اخبار البراءة بعد تماميتها تتقدم على هذه الاخبار، لكونها اخص منها، فان اخبار البراءة لا تعم الشبهة قبل الفحص، ولا المقرونة بالعلم الاجمالي اما في نفسها، أو من جهة الاجماع وحكم العقل، بل بعضها مختص بالشبهات التحريمية، كقوله عليه السلام (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى) بخلاف اخبار التوقف والاحتياط، فانها شاملة لجميع الشبهات، فيخصص بها. وقد يتوهم الاطلاق في ادلة البراءة، وانها شاملة في نفسها لجميع الشبهات غاية الأمر أنها مخصصة بحكم العقل أو بالاجماع فلا وجه لتقدمها على ادلة التوقف والاحتياط ولكنه (مدفوع) بأن المانع عن شمول ادلة البراءة لتلك الموارد ان كان حكم العقل باستحالة شمولها لها، فحالة حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من اول الامر، وان كان هو الاجماع، فحالة حال المخصص المنفصل. والمختار فيه القول بانقلاب النسبة على ما سيحى

[٢٠٢]

تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى. ثم ان هنا وجه آخر لتقديم اخبار البراءة على خصوص اخبار الاحتياط وهو ان اخبار البراءة كقوله عليه السلام: (كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى) نص في عدم وجوب الاحتياط، واخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه. والجمع العرفي يقتضى رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب بسبب النص. وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب. وهذا الوجه لا يجرى بالنسبة الى اخبار التوقف، لان العلة المذكورة فيها وهى الوقوع في الهلكة تجعلها ناصا في عدم جواز الاقتحام، إلا انه قد ذكرنا قصورها عن الدلة على الحكم المولوي في نفسها. ثم انه ربما يتوهم ان اخبار التوقف والاحتياط - على تقدير تمامية دلالتها - تتقدم على اخبار البراءة، لان المرفوع بحديث الرفع ونحوه هو ما لا يعلم من الاحكام، ووجوب الاحتياط بناء على استفادته من الاخبار معلوم. فهو خارج عن أدلة البراءة موضوعا. وهو مدفوع بأنه انما يتم ذلك لو كان وجوب الاحتياط نفسيا. وأما لو كان وجوبه طريقيا كما هو المفروض، فالمرتب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، وحديث الرفع يرفعه، فتقع المعارضة بين الدليلين لا محالة وقد عرفت تقدم حديث الرفع وأمثاله على ادلة التوقف والاحتياط. (الثالث) - مما استدل به على وجوب الاحتياط - حكم العقل وتقريبه بوجه: (الاول) - ان كل مسلم يعلم اجمالا في اول بلوغه بتكاليف الزامية، وهذا العلم الاجمالي ينجز التكليف الواقعية على تقدير ثبوتها، و ليست الطرق والامارات رافعة لتنجزها، إذ لا بد في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل

[٢٠٤]

يدل على نفي التكليف في بعض الاطراف. إما مطابقة أو التزاما، والطرق والامارات انما تثبت احكاما في مواردنا، وليس لها تعرض لنفي احكام اخر في غير مواردنا، فالتنجز يبقى على حاله، فإذا علمنا اجمالا بوجوب الصلاة مرددة بين الظهر والجمعة، كان قيام الأمانة على احدهما نافيا لوجوب الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي لا محالة. وأما ان كان المعلوم بالاجمال احكاما كثيرة لا تعين لها، فقيام الدليل على ثبوت احكام في موارد خاصة لا ينفى ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحل العلم الاجمالي، ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفاية من ان قيام الأمانة على التكليف في

بعض الاطراف يوجب صرف تنجزه الى ما إذا كان في ذلك الطرف مثلا إذا على بحرمة إناء زيد، وتردد بين إناءين، ثم قامت البيئة على ان احدهما المعين إناؤه، كان كما إذا علم انه إناؤه. وذلك لوجود الفرق الواضح بين مقامنا وبين المثال المذكور، إذ المعلوم بالاحمال في المثال امر معين خاص، فقيام الامارة على تعيينه في احد الطرفين ينفي كونه في الطرف الآخر بالالتزام. وهذا بخلاف المقام، فان المعلوم بالاحمال فيه احكام لا تعين لها بوجه، وليس لها عنوان و علامة، فقيام الامارة على ثبوت التكاليف في بعض الموارد لا ينفي ثبوته في غيرها. هذا، ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال (اولا) - بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية، فان هذا العلم لو كان مانعا عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، كان مانعا عن الرجوع إليها فيها ايضا، مع ان الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيها، و (ثانيا) - بالحل وهو ان العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ينحل بقيام الامارات على تكاليف إلزامية بمقدار المعلوم بالاحمال. وتوضحه ان لما هنا ثلاثة علوم اجمالية: (الاول) - العلم الكبير،

[٢٠٥]

واطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكاليف، ومنشأه العلم بالشرع الأقدس، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكاليف رأسا. (الثاني) - العلم الاجمالي المتوسط واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشأه كثرة الامارات والقطع بمطابقة بعضها للواقع، فانا لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع. (الثالث) - العلم الاجمالي الصغير واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة، ومنشأه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع. وحيث ان العلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، والثاني بالثالث فلا يتنجز التكاليف في غير مؤديات الطرق والامارات المعتبرة والميزان في الانحلال ان لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير اقل عددا من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الكبير مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، لم يبق لنا علم اجمالي في بقية الاطراف (مثلا) إذا علمنا اجمالا بوجود خمس شياه مفضوية في قطيع من الغنم، و علمنا ايضا بوجود خمس شياه مفضوية في جملة البيض من هذا القطيع، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فانا لو افرزنا خمس شياه ببعض لم يبق لنا علم اجمالي بمفضوية البقية، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، بخلاف ما لو علمنا اجمالا بوجود ثلاث شياه محرمة في جملة البيض من القطيع. فان العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالعلم الثاني، إذ لو افرزنا ثلاث شياه بيض، بقي علمنا الاجمالي بمفضوية البعض الباقي بحاله، لان انطباق الخمس على الثلاث غير معقول وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الاول لا يزيد عددا على المعلوم بالاجمال في الثاني لأن منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود احكام وتكاليف وبكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لانا لو افرزنا مقدارا

[٢٠٦]

من أطراف العلم الثالث، اي الاخبار المعتبرة في كل باب من ابواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم اجمالي بوجود التكاليف في غيره، ولو مع

ضم سائر الامارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال، فيستكشف بذلك ان المعلوم بالاحمال في العلم الثاني لا يزيد عددا على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة. ثم إن ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع، بمقدار ما علم اجمالا ثبوته في الشريعة المقدسة من التكاليف، على ما تقدم بيانه. وهذا الأمر وإن كان صحيحا، إلا أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط، وادعى عدم العلم بمطابقة الامارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول، فنحن ندعي الانحلال حتى مع عدم العلم الوجداني بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع. وتوضيح ذلك ان العلم الاجمالي متقوم دائما بقضية منفصلة مانعة الخلو، ففي العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين يصدق قولنا إما هذا الاناء نجس واما ذلك، وقد يحتمل نجاستهما معا، والمدار في تنجيز العلم الاجمالي على هذا التردد حدوثا وبقاء، فإذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت الى قضيتين حمليتين إحدا هما متيقنة ولو باليقين التعبدى، والاخرى مشكوكة بنحو الشك السارى فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ويسقط عن التنجيز. والسر في ذلك أن تنجيز العلم الاجمالي ليس امرا تعديا، وإنما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكاليف، كالعلم التفصيلي، فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك السارى، زال التنجيز لا محالة، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه. ولا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في احد الاطراف معينا، ولا بطرو الاضرار الى بعض

[٢٠٧]

الاطراف أو تلفه أو امتثال التكاليف فيه، فان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باق على حاله، غاية الامر أنه يتحقق احد هذه الامور يشك في سقوطه، فلا بد من الاحتياط وتحصيل العلم بسقوطه، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، بخلاف ما إذا زال العلم الاجمالي بطرو الشك السارى، وانقلبت القضية المنفصلة الى حمليتين احدا هما متيقنة ولو باليقين التعبدى والاخرى مشكوكة بالشك السارى، فان التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الاجمالي لا محالة. أما على القول بان المجمول في باب الامارات هو نفس الطريقة والمحرزية فالامر واضح، لأن قيام الأمانة بوجوب العلم بالواقع تعيدا. وكما تنقلب القضية المنفصلة الى حمليتين بالعلم الوجداني، كذلك تنقلب اليهما بالعلم التعبدى فقيام الأمانة على ثبوت التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالي لا محالة. وأما على القول بان المجمول في باب الامارات هي المنجزية والمعذرية فقد يستصعب الانحلال، وهو في محله لو قلنا باشتراط منجزية الامارات بالوصول، بمعنى ان المنجز هي الامارات الواصلة الى المكلف لا الامارات بوجودها الواقعي، لان العلم الاجمالي الموجود في اول البلوغ قد اثر اثره من تنجيز التكاليف الواقعية، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الاطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق. نعم ان قلنا - وهو الصحيح - بأن مجرد كون الامارة في معرض الوصول بمعنى كون الامارة بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها - كاف في التنجيز انحل العلم الاجمالي، فان المكلف في اول بلوغه - حين يلتفت الى وجود التكاليف في الشريعة المقدسة - يحتمل وجود أمارات دالة عليها، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال، وحيث ان

[٢٠٨]

هذا الاحتمال مقارنة لعلمه الاجمالي بالتكاليف، فلا يكون علمه منجزا لجميع اطرافه، لتنجز التكاليف في بعض اطرافه بمنجز مقارنة له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة في احد الاناءين وعلمنا بنجاسة احدهما المعين مقارنة لذلك العلم الاجمالي فانه لا ينجز حينئذ اصلا، والسر فيه ان تجيز العلم الاجمالي انما هو بتساقط الاصول في اطرافه للمعارضة. وفي مفروض المثال يجرى الاصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض ولذا ذكرناه في محله انه لو كان الاصل الجارى في بعض الاطراف مثبتا للتكاليف وفي بعضها الآخر نافيا له لا يكون العلم الاجمالي منجزا. ومما ذكرناه ظهر الحال وصحة اللانحلال على القول بالسببية في باب الامارات، وأن المجعول هي الاحكام الفعلية على طبقها، فان قيام الامارة يكشف عن ثبوت الاحكام في مواردها من اول الامر. فلا يبقى اثر للعلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية مرددة بينها وبين غيرها. والمتحصل مما ذكرناه في المقام انه على جميع الاقوال في باب الامارات تكون اطراف العلم الاجمالي من غير مواردها موردا لاصالة البراءة. أما على القول بالطريقة، فلان العلم الاجمالي ينقلب بقاء الى الشك الساري والعلم التفصيلي. وأما على القول بالمنجزية، فلان قيام الامارة يكشف عن تنجز التكاليف في بعض الاطراف من غير جهة العلم الاجمالي في اول الامر. وأما على القول بالسببية، فلان الامارة تكشف عن اشتغال مؤدياتها على مصلحة أو مفسدة مستلزمة لثبوت الحكم على طبقها من اول الامر. (الوجه الثاني) - من تقرب حكم العقل ما ذكره بعضهم من ان الاصل في الافعال غير الضرورية قبل الشرع هو الحظر بحكم العقل. وفيه (اولا) - أن أصالة الحظر ليست من الاصول المسلمة عند العقلاء فان جماعة منهم ذهبوا الى أن الاصل في الاشياء هو الاباحة، فلا وجه للاستدلال

[٢٠٩]

بما هو محل الخلاف. و (ثانيا) - انه لا ارتباط بين المقام وبين تلك المسألة، فان استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم انما هو بمناس غير موجود في المقام، باعتبار ان موضوع اصالة الحظر انما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له وفي المقام بما هو مشكوك الحكم فلا يستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالاحتياط في المقام، بل يمكن القول بالبراءة في المقام مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة. و (ثالثا) - أن ما ذكر لو تم فانما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشك في التكاليف. وقد عرفت ثبوته فيما تقدم. (الوجه الثالث) - من تقرب حكم العقل ان في ارتكاب الشبهة احتمال الوقوع في الضرر، والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. وقد تقدم الجواب عن هذا التقرب مفصلا ولا حاجة الى الاعادة. (تنبيهات) (التنبيه الاول) - ان موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، كما أن موضوع البراءة الشرعية هو الشك وعدم العلم، وعليه فكل ما يكون بيانا ورافعا للشك ولو تعبدا، يتقدم عليها بالورود أو الحكومة، من غير فرق بين ان تكون الشبهة موضوعية، كما لو علم بخمرية مائع، ثم شك في انقلابه خلا، فان استصحاب الخمرية يرفع موضوع اصالة البراءة عن حرمة شربه، أو تكون حكمية كما إذا شك في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فان استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يمنع عن التمسك باصالة البراءة

[٢١٠]

وعبر الشيخ (ره) عن هذا الاصل بالاصل الموضوعي، باعتبار أنه رافع لموضوع الاصل الآخر، ولم يرد منه خصوص الاصل الجاري في

الموضوع كما توهم. ثم ان الشيخ (ره) رتب على ما أفاده جريان أصالة عدم التذكية، فيما إذا شك في حلية لحم وحرمة من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها، وأورد على نفسه بأن أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم الموت حتف الانف فأجاب عنه بأن الموت حتف الانف عبارة أخرى عن عدم التذكية ولا مغايرة بينهما. وتحقيق المقام يقتضي بسطا في المقال: فأقول إن الشك في حرمة اللحم (تارة) يكون من الشبهة الموضوعية و (أخرى) من الشبهة الحكمية. والشبهة الموضوعية على أقسام: (القسم الأول) - ما كان الشك في حلية اللحم من جهة دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه، كما إذا شك في كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكية عليه من شاة أو من أرنب مثلا. (القسم الثاني) - ما إذا كان الشك في الحلية من جهة احتمال طرو عنوان على الحيوان مانع عن قبوله التذكية، بعد العلم بقابلية لها في حد ذاته، كاحتمال الجلل في الشاة، أو كونها موطوءة انسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيرة. (القسم الثالث) - ما إذا كان الشك في حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتا، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح في الظلمة مثلا بين كونه شاتا أو كلبا. (القسم الرابع) - ما كان الشك فيه من جهة احتمال عدم وقوع التذكية

[٣١١]

عليه للشك في تحقق الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، مثل كون الذابح مسلما أو كون الذبح بالحديد أو وقوعه الى القبلة مع العلم بكون الحيوان قابلا للتذكية. اما القسم الأول فهو مورد لأصالة الحل من دون حاجة الى الفحص لكون الشبهة مصداقية، واما ما أفاده الشهيد (ره) من ان الاصل في اللحوم مطلقا هو الحرمة فهو غير صحيح بالنسبة الى هذا الفرض، إذ لاوجه له بعد العلم بوقوع التذكية عليه، واما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة اكله الثابتة قبل زهاق الروح، فهو ايضا غير وجيه اما (اولا) فلان حرمة اكل الحيوان الحي غير مسلمة، وقد افتى جماعة من الفقهاء بجواز بلع السمك الصغير حيا، مع ان تذكية انما هي بموته خارج الماء، لا بنفس اخراجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز اكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد اخراجه من الماء حيا. واما (ثانيا) فلان الحرمة الثابتة على تقدير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة، وما يشك في حليته انما هو اللحم، وهو مغائر للحيوان فلا يمكن جريان الاستصحاب. واما القسم الثاني فلا مانع فيه من الرجوع الى استصحاب عدم طرو مانع من التذكية، فإذا تحقق الذبح عليه جامعا للشرائط المعتبرة فيه تثبت التذكية بضم الوجدان الى الاصل فيحكم بحليته. واما القسم الثالث فان قلنا بأن كل حيوان قابل للتذكية إلا ما خرج بالدليل، كما ادعاه صاحب الجواهر (ره). واستدل عليه برواية على بن يقطين الواردة في الجلود، وقلنا ايضا بجريان الاستصحاب في الأعدام الازلية حتى في العناوين الذاتية، كعنوان الكلبية مثلا، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد اجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه، فيحكم بحلية لحم تردد

[٣١٢]

بين الشاة والكلب بالشبهة الموضوعية. واما لو منعنا عن كلا الامرين أو عن احدهما فان قلنا بأن التذكية امر وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكى، نظير الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة من الايجاب

والقبول، فيستصحب عدمها كما في نظائرها. واما إذا قلنا بأنها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصة، كما استنظره المحقق النائيني (ره) من إسناد التذكية الى المكلف في قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم) الظاهر في المباشرة دون التسبب، فلا مجال لاجراء اصالة عدم التذكية، للقطع بتحققها على الفرض، فيرجع الى اصالة الحل، ولكن هذا المبنى فاسد. والاستظهار المذكور في غير محله، إذ يصح اسناد الفعل التسبيبي الى المكلف من غير مسامحة وعناية، فيقال زيد ملك الدار مثلا. وأما القسم الرابع فالمرجع فيه اصالة عدم التذكية، ويترتب عليها حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة فيه، لان غير المذكى قد اخذ مانعا عن الصلاة. هذا كله في الشبهة الموضوعية. وأما الشبهة الحكمية فلها صور ايضا: (الصورة الاولى) - ان يكون الشك من غير جهة التذكية، كما لو شك في حلية لحم الارنب، لعدم الدليل مع العلم بوقوع التذكية عليه، والمرجع فيه اصالة الحل، ولا يتوهم جريان اصالة الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية، لما تقدم في الشبهة الموضوعية. (الصورة الثانية) ان يكون الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية، كما في الحيوان المتولد من الشاة والخنزير، من دون ان يصدق عليه اسم احدهما، فان وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج فيرجع إليه بلا حاجة الى استصحاب العدم الأزلي. وإنما احتجنا الى هذا الاستصحاب في الفرض المتقدم، لأن الشبهة فيه كانت موضوعية ولا يمكن

[٣١٣]

الرجوع فيها الى العموم إلا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب ونحوه، وإن لم يوجد عموم يدل على ذلك، فان قلنا بأن التذكية امر بسيط، فالاصل عدم تحققها، والا فيرجع الى اصالة الحل. هذا كله فيما إذا لم يكن الشك في القابلية ناشئا من احتمال طرو المانع. وأما ان كان مستندا الى ذلك، كما لو شككنا في ان الجلل الحاصل مانع عن التذكية ام لا، فيرجع الى اصالة عدم تحقق المانع. (الصورة الثالثة) - ان يكون الشك في الحلية ناشئا من الشك في اعتبار شئ في التذكية وعدمه، كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلا وعدمه، والمرجع فيها اصالة عدم تحقق التذكية، للشك في تحققها. ودعوى الرجوع الى اطلاق دليل التذكية لنفى اعتبار الامر المشكوك فيه غير مسموعة، إذ ليست التذكية امرا عرفيا كي ينزل الدليل عليه، ويدفع احتمال التقييد بالاطلاق، كما كان الامر كذلك في مثل قوله تعالى: (احل الله البيع) ولعل هذا واضح، إنما الكلام في أن المترتب على اصالة عدم التذكية خصوص حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة فيه أو النجاسة ايضا. والتحقيق هو الأول، لان حرمة اكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم). وهكذا عدم جواز الصلاة، بخلاف النجاسة فانها مترتبة على عنوان الميتة، والموت في عرف المتشعبة - على ما صرح به مجمع البحرين - زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون امرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيتم ما ذكره الفاضل النراقي (ره) من معارضة اصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة، وإن كان التحقيق جريانهما معا، إذ لا يلزم منه مخالفة عملية، ومجرد

[٣١٤]

كون عدم التذكية ملازما للموت - لان التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما - غير مانع عن جريانهما، فان التفكيك بين اللوازم في الاصول

العملية غير عزيز كما في المتوضي بمائع مردد بين الماء والبول مثلا، فانه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحديثية، للاستصحاب مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع، ففي المقام يحكم بعدم جواز الاكل بمقتضى اصالة عدم التذكية وبالطهارة لاصالة عدم الموت. ثم ان المحقق الهمداني (ره) ذهب الى ان النجاسة مترتبة على عدم التذكية، واستدل على ذلك بما في ذيل مكاتبة الصيقل من قوله عليه السلام: (فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) باعتبار أن مفهومه انه لو لم يكن ذكيا ففيه بأس. والمراد بالأس النجاسة، لانها هي المسؤول عنها في المكاتبة. والظاهر عدم دلالة المكاتبة على ذلك، وانما تدل على نفي الأس عما كان يستعمله في عمله من جلود الحمر الوحشية الذكية في قبال الميتة المذكورة في صدرها، فلا مفهوم لها، ويدل على ما ذكرناه ذكر الوحشية في الكلام، لان كون الحمار وحشيا لا دخل له في طهارة جلده يقينا. فتحصل مما ذكرناه أن مقتضى اصالة عدم التذكية إذا جرت في مورد إنما هي حرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة في جلده، وأما النجاسة فهي غير مترتبة على هذا الاصل، فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة. وعلى هذا يحمل ما أفاده الشهيد (ره) من ان الاصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة. ثم ان صاحب الحدائق (ره) اورد على الاصوليين وتعجب منهم، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكا باصالة عدم التذكية، مع انهم يقولون بعدم جريان الاصل مع وجود الدليل والدليل على الحل موجود في المقام، وهو قوله عليه السلام: (كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) وفساد

[٣١٥]

ما ذكره واضح، لأن الدليل الذي لا يجري الاصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعي، والدليل المذكور في كلامه هو الدليل على البراءة التي هي من الاصول العملية، لا الدليل على الحكم الواقعي ليتقدم على الاستصحاب، بل دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عما لا يعلم حرمة، ويدرجة في معلوم الحرمة ومعه كيف يمكن التمسك بدليل البراءة. (التنبيه الثاني) لا إشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية، فان المقصود فيها تحقق ذات العمل، فالاحتياط فيها نوع من الانقياد للمولى، وكذا الحال في العبادات فيما إذا احرز اصل الرجحان، وتردد الفعل بين الواجب والمندوب، فان الاحتياط ممكن باتيان العمل بداعي امره الواقعي. والاشكال فيه - من ناحية قصد الوجه - مندفع (أولا) - بأنه غير معتبر كما حقق في محله. و (ثانيا) بأنه على تقدير التسليم مختص بصورة الامكان، وأما إذا لم يحرز الرجحان ودار الامر بين الوجوب والاباحة، فلا يمكن إحراز محبوبية العمل، فانه إن أتى به بداعي الامر كان تشريعا، وإن أتى به بغير ذلك الداعي فلم يأت بالعبادة المقيدة بقصد الامر، ومن هنا ربما يستشكل في جريان الاحتياط في هذا النوع من العبادات، وتوهم - انه يستكشف ثبوت الامر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعدة الملازمة أو بنحو الان - مدفوع، بان حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه وامكان الاحتياط، فان حكم العقل والشرع جريان على نحو القضايا الحقيقية وبيان للكبرى فقط، ولا تعرض لهما لبيان الصغرى وتحقق الموضوع خارجا.

[٣١٦]

والتحقيق ان يقال أن الاشكال المذكور مبنى على أن عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الجزمي وليس الامر كذلك، إذ يكفي في عبادية الشئ مجرد اضافته الى المولى ومن الواضح ان

الاتيان بالعمل برحاء المحبوبة واحتمال امر المولى من احسن انحاء
الاضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وارقى من
امتثال الامر الجزمى، إذ ربما يكون الانبعاث إليه لاجل الخوف من
العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الامر والاتيان بالعمل
برحاء المطلوبة، هذا مضافا الى ان اعتبار الجزم على تقدير التسليم
مختص بصورة التمكن كما ذكر في محله. بقي في المقام امران:
(الاول) - ان اوامر الاحتياط هل هي كالامر بالطاعة ارشادية الى ما
استقل به العقل، فلا يترتب عليها سوي ما كان العقل مستقلا به
من حسن الانقياد واستيفاء الواقع، أو أنها مولوية، فيكون الاحتياط
مستحبا كبقية المستحبات، فتكون اعادة الصلاة التي شك في
صحتها مستحبا شرعيا وان كانت محكمة بالصحة لقاعدة الفراغ
ونحوها. (الثاني) - انه بناء على كونها مولوية فهل هي في طول
الوامر الواقعية، فيلزم قصد الامر الواقعي في مقام الاحتياط، أو انها
في عرضها، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الاوامر، كما هو الحال فيما
إذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فانه يجزى قصد الامر النذري، ولو
كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلا عن الامر الوجوبي أو النذبي.
وبعبارة اخرى اوامر الاحتياط هل هي متعلقة بذات العمل حتي يصح
الاتيان به بداعي الامر الاحتياطي، أو انها متعلقة بالعمل المأتي به
بداعي الامر الواقعي رجاء. اما الامر الاول فذكر المحقق النائيني (ره)
أن سياق الاخبار الواردة في الاحتياط يقتضي كونها مؤكدة لحكم
العقل في مرحلة امتثال الاحكام الواقعية وسلسلة معلولاتها، فتكون
تلك الاوامر ارشادية، توضيحه أن الحكم العقلي

[٢١٧]

إن كان في مرتبة علل الاحكام وملاكاتها، فيستتبع الحكم المولوي،
وان كان في مرحلة الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي
كحكمه بلزوم الطاعة فلا يستتبع الحكم المولوي بل يكون الامر في
هذا المقام ارشاديا، والامر بالاحتياط من هذا القبيل. ثم ذكر (ره) أنه
يمكن أن لا يكون الامر بالاحتياط ناشئا عن مصلحة إدراك الواقع، بل
يكون ناشئا عن مصلحة في نفس الاحتياط، كحصول قوة للنفس
باعثة على الطاعات وترك المعاصي، وحصول التقوى للانسان وإلى
هذا المعنى أشار (ع) بقوله (من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو
لما استبان له أترك) والوجه فيه ظاهر فان حصول الملكات الحميدة أو
المذمومة تدريجي ولترك الشبهات في ذلك اثر بين، وعليه فيمكن أن
يكون الامر بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاك واقع في سلسلة علل
الأحكام، فيكون الامر الناشئ عنه مولويا. أقول أما ما ذكره (ثانيا) من
امكان أن يكون الامر بالاحتياط مولويا بملاك حصول التقوى وحصول
القوة النفسانية فمتين جدا. وأما ما أفاده (اولا) من كون الامر
بالاحتياط ارشاديا لكونه واقعا في سلسلة معلول الحكم، ففيه أن
مجرد ورود الامر في مرحلة معلولات الاحكام لا يستلزم الارشادية،
فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية ولا يقاس المقام
بالامر بالطاعة لان الامر بالطاعة يستحيل فيه المولوية ولو لم نقل
باستحالة التسلسل، لأن مجرد الامر المولوي ولو لم يكن متناهيا لا
يكون محركا للعبد ما لم يكن له إلزام من ناحية العقل فلا بد من أن
ينتهي الأمر المولوي في مقام المحركة نحو العمل إلى الالزام
العقلي، فلا مناص من أن يكون الامر الوارد في مورده ارشادا الى
ذلك وهذا بخلاف الامر بالاحتياط، فان حسن الاحتياط وإن كان من
المستقلات العقلية الواقعية في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية
الواقعية، إلا أن العقل بما أنه لا يستقل بلزوم الاحتياط

[٢١٨]

في كل مورد فلا مانع من ان يأمر به المولى مولويا، حرصا على إدراك الواقع لزوما - كما يراه الاخباري - أو استحبابا كما نراه. و (بالجملة) المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي لكونه لغوا أو لغير ذلك. وأما مجرد وقوع الامر في سلسلة معلولات الاحكام ومقام امتثالها فهو غير مانع من كونه مولويا. وعليه فالامر بالاحتياط مولوي غاية الامر أنه يحمل على الاستحباب بقريئة الترخيص في الترك المستفاد من اخبار البراءة. وأما الامر الثاني فملخص القول فيه ان الاوامر مطلقا توصلية تسقط باتيان متعلقاتها، غاية الامر أن متعلق الأمر في التوصليات هو ذات العمل، وفي التعدييات مقيد بالاتيان به مضافا إلى المولى، سواء كان هذا القيد مأخوذا في متعلق الامر الاول شرعا كما هو المختار، أو الأمر الثاني كما اختاره المحقق النائيني (ره) أو يحكم العقل كما اختاره صاحب الكفاية (ره) فلم يعتبر في العبادة خصوص قصد الامر، بل عنوان جامع ومطلق إضافة العمل الى المولى سبحانه وتعالى باى نحو كان، وهو كما يحصل بقصد الامر الواقعي كذلك يحصل بقصد الامر الاحتياطي أيضا. نعم لو كان المعتبر في العبادة قصد خصوص أمرها الواقعي أو كانت اوامر الاحتياط متعلقة بالعمل المأتمني به بداعي احتمال الامر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه اتيان العمل بقصد الامر الواقعي رجاء، لكنك قد عرفت خلافا. (التنبية الثالث) ورد في عدة من الروايات أنه من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب اوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه، والتكلم في سند هذه

[٣١٩]

الروايات غير لازم إذ منها ما هو صحيح من حيث السند فراجع إنما المهم هو البحث عما يستفاد منها فيقع الكلام في جهات: (الجهة الاولى) في مفادها و المحتمل فيه وجوه ثلاثة: (الوجه الاول) أن يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد، وترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وإن لم يكن الامر كما بلغه. (الوجه الثاني) أن يكون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وأنه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شئ من العدالة والوثاقة. (الوجه الثالث) أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي الطارئ، أعني به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئة على الافعال الموجبة لحسنها وقبحها ولتغير أحكامها، كعنوان الضرر والعسر والنذر وأمر الوالد ونحوها. هذه هي الوجوه المحتملة بدوا في تلك الاخبار، والمناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعدة التسامح في ادلة السنن هو الاحتمال الثاني كما ترى، ولكنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، لأن لسان الحجية إنما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على أن مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والامارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الاخبار. فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات ولا أقل من عدم دلالتها عليها، وكذا الاحتمال الثالث، إذ لا دلالة بل لا إشعار للاخبار المذكورة على أن عنوان البلوغ مما يوجب حدوث مصلحة في العمل بها يصير مستحبا، فالمتعين هو الاحتمال الاول، فان مفادها مجرد الاخبار عن فضل (الله تعالى) وأنه سبحانه بفضلته ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل، وإن كان غير مطابق للواقع، فهي - كما ترى - غير ناطرة الى العمل، وأنه يصير مستحبا لاجل طرو عنوان البلوغ، ولا إلى إسقاط شرائط

[٣٢٠]

حجية الخبر في باب المستحبات. فتحصل أن قاعدة التسامح في أدلة السنن مما لا أساس لها، وبما ذكرناه من عدم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرضوا لها في المقام: (منها) - أن المستفاد منها هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما إذا أتى به بعنوان الرجاء والاحتياط؟ فنقول لا دلالة لها على استحباب العمل بأحد من الوجهين نعم الثواب مترتب على ما إذا كان الأتيان بالعمل بعنوان الرجاء واحتمال المطلوبة على ما يستفاد من قوله (ع): (فعمله التماس ذلك الثواب) أو طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر. (ومنها) - البحث عن ظهور الثمرة بين الاحتمال الثاني والثالث فيما إذا دل خير ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، باعتبار أنه على تقدير كون الخبر المذكور حجة كما هو الاحتمال الثاني - كان مخصصا للعام أو مقيدا للمطلق. وأما على الاحتمال الثالث من كون العمل مستحبا شرعيا بعنوان البلوغ، فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي الثابت بالعنوان العرضي، والحكم التحريمي الثابت بالعنوان الأولي، فيقدم الحكم الالزامي لا محالة. فإنا نقول: لادلالة لهذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف، ولا على استحباب العمل، فالبحث المذكور ساقط من أساسه وفي مفروض المثال لا مجال لكون الخبر الضعيف مخصصا أو مقيدا، ولا الاستحباب المستفاد منه مزاحما للحرمة، فيحكم بتحريم ما ثبتت حرمة بالعموم أو الإطلاق، ولا يعتنى بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب أصلا. و (منها) - البحث عن معارضة هذه الأخبار لما دل على اعتبار العدالة

[٣٢١]

أو الوثاقة في حجية الخبر وبيان الوجه في تقدمها عليه من كونها اخص مطلقا منه أو اشهر منه على ما ذكره في المقام، فإن هذا البحث مبني على تمامية دلالة هذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات وتمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن وقد عرفت عدمها، فلا معارضة بينها وبين ما دل على اعتبار العدالة أو الوثاقة في حجية الخبر. و (منها) - البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه باعتبار صدق عنوان البلوغ عليها وعدمه، فإن هذا البحث متفرع على دلالة هذه الأخبار على استحباب عمل بلغ فيه الثواب وقد عرفت عدمها، نعم لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الرواية، وسواء كان البلوغ بالدلالة المطابقة أو بالالتزام. إلى غير ذلك من الأبحاث المبتنية على دلالة هذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف في باب السنن، أو على دلالتها على استحباب العمل الذي بلغ فيه الثواب. (الجهة الثانية) - إن هذه الروايات لا تشمل عملا قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق، فإذا دل خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمة، لا يمكن رفع اليد به عنها. والسر فيه واضح فإن أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر. و (بعبارة أخرى) أخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدية، فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب؟. (الجهة الثالثة) - في ثمره البحث عن دلالة هذه الأخبار على الاستحباب مع أن الثواب مترتب على العمل المأتي به برجاء المطلوبة لا محالة، سواء قلنا باستحبابه شرعا أم لم نقل به. و (بعبارة أخرى) لا فرق بين القول بدلالتها

[٣٢٢]

على الحكم المولوي والقول يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد في ترتب الثواب على العمل الذي بلغ الثواب عليه، فاي فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوي وعدمه؟ وذكر الشيخ (ره) في بيان الثمرة موردين. (المورد الاول) - جواز المسح ببله المسترسل من اللحية لو دل على استحباب غسله في الوضوء خبر ضعيف، بناء على ثبوت الاستحباب الشرعي بالخبر الضعيف، وعدم جواز المسح بها بناء على عدم ثبوته، لعدم إحراز كونه من اجزاء الوضوء حينئذ. وورد على ذلك بوجهين: (الاول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في تعليقه على الرسائل من عدم جواز المسح بالبله المذكورة، حتى على القول باستحباب الغسل شرعا لأنه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب وليس من اجزاء الوضوء. وفيه ان ذلك خروج عن الفرض، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزء من الوضوء. (الثاني) - ما ذكره الشيخ نفسه من انه لا دليل على جواز الاخذ من بله الوضوء مطلقا، حتى من الاجزاء المستحبة، وإنما يثبت جواز الاخذ من الاجزاء الاصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته. (المورد الثاني) - الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية خاصة، كقراءة القرآن أو النوم مثلا، فإنه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث، وعلى القول بعدمه لا يرتفع به الحدث. وورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعا للحدث، فإنه يستحب الوضوء للجنب والحائض في بعض الاحوال، مع انه لا يرتفع به الحدث، وكذا الوضوء التجديدي مستحب ولا يرفع الحدث.

[٢٢٣]

وفيه ان الوضوء انما يرفع الحدث الاصغر، والجنب والحائض محدثان بالحدث الاكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما انما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل، كما هو محل الكلام. ومن ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي، فهذه الثمرة تامة، ولكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا، من دون ان يقصد به غايه من الغايات. واما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات، فلا تتم الثمرة المذكورة، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة ام لم يثبت. (التنبيه الرابع) قد يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية، بدعوى ان الشك فيها ليس شكا في التكليف ليرجع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو الى حديث الرفع، فان جعل الحكم بنحو الكلي الذي هو وظيفة الشارع معلوم، ووصل الى المكلف ايضا وانما الشك في مقام الامتثال والتطبيق، فالمتعين هو الرجوع الي قاعدة الاشتغال، لأن شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وأورد عليه الشيخ (ره) بما ملخصه ان الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها، فهي تنحل الى احكام متعددة بتعدد افراد الموضوع، فلكل فرد من افراد الموضوع حكم مستقل، و عليه فلو شك في كون شئ مصداقا للموضوع كان الشك في ثبوت الحكم له، فيكون شكا في التكليف. والمرجع فيه البراءة لا الاشتغال.

[٢٢٤]

وذكر صاحب الكفاية (ره) ان النهي قد يكون انحلاليا، بأن يكون كل فرد من افراد الموضوع محكوما بحكم مستقل. وقد يكون حكما واحدا متعلقا بترك الطبيعة راسا، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال اصلا فعلى الاول يكون الشك في انطباق الموضوع على شئ شكا في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة، وعلى الثاني كان موردا

لقاعدة الاشتغال لان تعلق التكليف بترك الطبيعة رأسا معلوم، ولا يحزر امتثاله الا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه، إلا إذا كانت له حالة سابقة فيستصحب، فيكون الامتثال محرزا بالتعبد. وتحقق المقام يقتضي بسطا في الكلام، فان تعلق التكليف التحريمي بالطبيعة ليس منحصرًا بما ذكره الشيخ (ره) من الانحلال الى تكاليف متعددة بتعدد افراد الموضوع، ولا بما ذكره صاحب الكفاية (ره) من القسمين، فنقول ان النهي المتعلق بالطبيعة يتصور على اقسام: (الاول) - ان يكون متعلقا بها على نحو الطبيعة السارية، بأن يكون التكليف متعددًا بتعدد افرادها. وعليه فلو شك في كون شئ مصداقا للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف، فيرجع الى البراءة كما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية (ره). (الثاني) - ان يكون متعلقا بها على نحو صرف الوجود بأن يكون التكليف واحدا متعلقا بترك الطبيعة رأسا، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال اصلا، وان كان المتصف بالحرمة هو اول وجود الطبيعة دون غيره. وفي هذا الفرض لو شك في كون شئ مصداقا للموضوع فذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ان المرجح فيه قاعدة الاشتغال، باعتبار ان تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوم، ولا يحزر امتثاله الا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه

[٢٣٥]

ولكن التحقيق ان المرجح فيه ايضا هي البراءة، لان الشك في المصداق في هذا الفرض - شك في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع الى البراءة، إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية، بناء على ما ذكرناه في محله من جريان البراءة عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين. (الثالث) - ان يكون النهي زجرا عن المجموع، بحيث لو ترك فردا واحدا من الطبيعة فقد اطاع، ولو ارتكب بقية الافراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني، إذ فيه لو ارتكب فردا واحدا فقد عصى، ولو ترك البقية بأجمعها كما تقدم ومن الواضح انه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الافراد المتبقية مع ترك غيره، فضلا عن الفرد المشكوك فيه، وهل يجوز ارتكاب جميع الافراد المتبقية وترك خصوص الفرد المشكوك فيه ام لا ؟ الظاهر هو الجواز، لانه يرجع الى الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات، وهو على عكس الشك في الاقل والاكثر في الواجبات، فان تعلق التكليف بالاقل عند دوران الوجوب بين الاقل والاكثر هو المتيقن، انما الشك في تعلقه بالزائد، فيرجع في نفيه الى البراءة. واما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالاكثر هو المتيقن، انما الشك في حرمة الأقل، لان الاتيان بالاكثر - اعني الافراد المتبقية والفرد المشكوك فيه - محرم قطعًا. واما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمة غير معلومة والمرجع هو البراءة. (الرابع) - ان يكون النهي متعلقا بجميع الافراد الخارجية، باعتبار ان المطلوب امر بسيط، متحصل من مجموع التروك، كما لو فرضنا ان المطلوب - بالنهي عن الطلابة فيما لا يؤكل لحمه - هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل. وفي هذا الفرض لو شك في كون شئ مصداقا للموضوع كان المرجح قاعدة الاشتغال، وعدم جواز ارتكاب المشكوك في كونه فردا له، لرجوع الشك

[٢٣٦]

حينئذ الى الشك في المحصل بعدم العلم بثبوت التكليف، فلا مناص من القول بالاشتغال. نعم كان الامر البسيط حاصلًا سابقًا، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجرى استصحاب بقاء هذا الامر، فيكون الامتثال حاصلًا بالتعبد الشرعي فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام ان ما ذكره بعضهم - من الرجوع الى قاعدة الاشتغال في

الشبهة التحريمية الموضوعية - انما يصح في خصوص قسم واحد من الاقسام المذكورة، وهو القسم الاخير. (التنبيه الخامس) قد عرفت حسن الاحتياط عقلا وشرعا حتى فيما إذا قامت الامارة على عدم التكليف في الواقع، فان احتمال ثبوت التكليف في الواقع كاف في حسن الاحتياط، لتدارك المصلحة الواقعية على تقدير وجودها، الا ان حسنه مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، وذلك يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف الحالات الطارئة لهم، وكل ذلك واضح انما المقصود هو الاشارة الى ان كل فرد من افراد الشبهة لا يكون الاحتياط فيه مستلزما لاختلال النظام، وانما المستلزم لذلك هو الجمع بين المحتملات والاخذ بالاحتياط في جميع الشبهات. وعليه فالاحتياط - في كل شبهة في نفسها مع قطع النظر عن الاخرى - باق على حسنه ويترتب على ذلك انه على تقدير كون الاحتياط في جميع الشبهات مستلزما لا اختلال النظام لا بأس بالتبعيض في الاحتياط. و (بعبارة اخرى) كون الاحتياط الكلي قبيحا لاستلزامه اختلال النظام لا ينافي حسن التبعض فيه، وللتبعض طريقان:

[٢٢٧]

(الأول) - ان يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية، الى ان ينتهي الامر الي اختلال النظام، فيترك الاحتياط رأسا وفي جميع الشبهات. (الثاني) - ان يختار الاحتياط في بعض الافراد العرضية دون بعض حتى لا ينتهي الامر الى اختلال النظام ابدا. ولعل هذا الطريق الثاني اولى، لما ورد عنهم (عليهم السلام) من ان (القليل الذي تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه) ثم إن لهذا الطريق ايضا صورتين: (الاولى) - ان يحتاط في الموارد التي كان التكليف المحتمل فيها اهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها. (الثانية) - ان يحتاط في الموارد التي كان ثبوت التكليف فيها مظنونا أو مشكوكا، ويترك الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه موهوما، فان كان ذلك ايضا مخللا بالنظام يكتفى بالاحتياط في المظنونات فقط. وهذا هو المراد مما ذكره صاحب الكفاية (ره) بقوله: (كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا). (دوران الامر بين محذورين) وقبل ذكر الاقوال في المقام وبيان الصحيح والسقيم منها لا بد من التنبيه على امر. وهو انه يعتبر في محل النزاع امران: (احدهما) - دوران الفعل بين الوجوب والحرمة فقط، وعدم احتمال اتصافه بغير هما من الاحكام غير الالزامية فانه مع احتمال ذلك يرجع الى البراءة، لكونه شكا في التكليف الالزامي، بل هو اولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية المحضة أو الوجوبية المحضة، لعدم

[٢٢٨]

جريان ادلة الاحتياط فيه لعدم إمكانه. (ثانيهما) - ان لا يكون احد الحكمين بخصوصه موردا للاستصحاب، إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب، وينحل العلم الاجمالي لا محالة. إذا عرفت محل النزاع فنقول: ان تحقيق الحال - في دوران الامر بين المحذورين - يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة: (المقام الاول) - دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة. (المقام الثاني) - دوران الامر بين المحذورين في التعدييات بمعنى ان يكون احد الحكمين أو كلاهما تعبديا مع وحدة الواقعة وإن شئت فعبّر عن المقام الاول بدوران الامر بين المحذورين، مع عدم إمكان المخالفة القطعية وعن المقام الثاني بدوران الامر بين المحذورين، مع إمكانها على ما سيوضح قريبا ان شاء الله تعالى. (المقام الثالث) - دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، بلا فرق بين التعدييات والتوصليات في ذلك. (اما المقام

الاول) - وهو دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة، فالاقوال فيه خمسة: (الاول) - تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة. (الثاني) - الحكم بالتخيير بينهما شرعا. (الثالث) - هو الحكم بالاباحة شرعا والتخيير بينهما عقلا وإخباره صاحب الكفاية (ره). (الرابع) - هو الحكم بالتخيير بينهما عقلا من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعا واختاره المحقق النائيني (ره) (الخامس) - جريان البراءة شرعا وعقلا. وهذا هو الصحيح، لعموم ادلة البراءة الشرعية وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل يقبح العقاب على خصوص

[٢٢٩]

الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان. ويتضح هذا وضوحا ببيان ما في سائر الاقوال، فنقول: (أما القول الاول) ففيه (أو لا) - منع أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على نحو الاطلاق، ضرورة أنه رب واجب يكون اهم من الحرام في صورة المزاحمة. و (ثانيا) - أنه على تقدير التسليم، فانما يتم فيما إذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين. واما لو كان الموجود مجرد احتمال المفسدة، فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة، كيف وقد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة، كما إذا دار الامر بين الحرمة و غير الواجب. فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضا و (أما القول الثاني) - وهو الحكم بالتخيير شرعا، ففيه انه إن اريد به التخيير في المسألة الاصولية اعني بأحد الحكمين في مقام الافتاء نظير الاخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فلا دليل عليه. وقياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق لوجود النص هناك دون المقام، فالافتاء بأحدهما بخصوصه تشريع محرم. وإن اريد به التخيير في المسألة الفرعية اعني الاخذ بأحدهما في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف احد الامرين تختيارا من الفعل أو الترك، فهو أمر غير معقول، لأن احد المتناقضين حاصل لا محالة، ولا يعقل تعلق الطلب بما هو حاصل تكوينيا. ولذا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين ضدين لا ثالث لهما لان احدهما حاصل بالضرورة، ولا يعقل تعلق الطلب به. و (أما القول الثالث) - وهو القول بالاباحة الشرعية، ففيه (اولا) - ان أدلة الاباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية. كما عرفت سابقا، فلا تجرى فيما إذا دار الامر بين المحذورين في الشبهات الحكمية، فالدليل اخص من المدعى، و (ثانيا) - ان ادلة الحل لا تشمل المقام اصلا، لأن المأخوذ في

[٢٣٠]

الحكم بالاباحة الظاهرية شرعا هو الشك فيها. والمفروض في المقام هو العلم بثبوت الالزام في الواقع إجمالا، وعدم كون الفعل مباحا يقينا، فكيف يمكن الحكم بالاباحة ظاهرا. و (أما القول الرابع) - وهو الحكم بالتخيير عقلا من دون أن يكون المورد محكوما بحكم ظاهري شرعا، فقد استدل له بوجهين: (الوجه الاول) - ان الحكم الظاهري لا بد له من اثر شرعي، وإلا لكان جعله لغوا، ولا فائدة في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكوينيا. وفيه ان الملحوظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب والحرمة مستقلا، باعتبار ان كل واحد منهما مشكوك فيه، مع قطع النظر عن الاخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهرا هو الترخيص في الترك. ومفاد رفع الحرمة ظاهرا هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغوا؟ مع انه لو كان عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك موجبا للغوية الحكم الظاهري، لكان جعل الاباحة

الظاهرة في غير المقام أيضا لغوا، وهو ظاهر الفساد. (الوجه الثاني) - ان رفع الالزام ظاهرا انما يكون في مورد قابلا للوضع بايجاب الاحتياط، والمفروض عدم امكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الالزام لا يمكن رفعه أيضا، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع أو الرفع. وفيه ان المورد قابل للتعبد بالنسبة الى كل من الحكمين بخصوصة، فان القدرة على الوضع انما تلاحظ بالنسبة الي كل من الوجوب والحرمة مستقلا لا إليهما معا، وحيث ان جعل الاحتياط بالنسبة الى كل منهما بخصوصه امر ممكن: فلا محالة كان الرفع أيضا بهذا اللحاظ ممكنا. وتوضيح ذلك ان القدرة على كل واحد من الافعال المتضادة كافية في القدرة على ترك الجميع، ولا يعتبر

[٢٣١]

فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ألا ترى ان الانسان - مع عدم قدرته على ايجاد الافعال المتضادة في آن واحد - يقدر على ترك جميعها، وليس ذلك إلا من جهة قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، ففي المقام وان لم يكن الشارع متمكنا من وضع الالزام بالفعل والترك معا، ولكنه متمكن من وضع الالزام بكل منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معا، وحينئذ فلما كل واحد من الوجوب والحرمة مجهولا، كان مشمولاً لدالة البراءة، وتكون النتيجة هو الترخيص في كل من الفعل والترك، ومما ذكرناه يظهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب أيضا في المقام لو كان لكل من الحكمين حالة سابقة، إذا لا فرق في ذلك بين الاصول التنزيلية وغيرها، كما لا فرق بين ان تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، فلو علم المكلف مثلا بوقوع الحلف على سفر معين أو على تركه، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الحلف على فعله، واستصحاب عدم الحلف على تركه، وكذا لو علمنا بوجوب عمل أو حرمة في الشريعة المقدسة، كان استصحاب عدم جعل كل منهما جاريا، بناء على ما ذكرناه في محله من جريان استصحاب عدم الجعل. ثم انه قد يستشكل في الرجوع الى الاصول العميلة في المقام بوجهين: (الوجه الاول) - ان الرجوع إليها مخالف للعلم الاجمالي بكون احد الاصلين على خلاف الواقع. والجواب ان هذه مخالفة التزامية لا بأس بها. واما المخالفة العملية القطعية، فهي مستحيلة كالموافقة القطعية، ولذا يعبر عن المقام بدوران الامر بين محذورين. (الوجه الثاني) - ان الرجوع الى الاصول النافية انما يصح عند الشك

[٢٣٢]

في أصل التكليف وحيث اننا نعلم في المقام بجنس الالزام، فالشك انما هو في المكلف به، لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع الى الاصل النافي. والجواب ان العلم بالالزام انما يمنع من جريان الاصول فيما إذا كان التكليف المعلوم اجمالا قابلا للباعثية، كما إذا دار الامر بين وجوب شئ وحرمة شئ آخر. وأما إذا دار الامر بين وجوب شئ وحرمة بعينه، فالعلم بوجود الالزام في حكم العدم، إذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة والموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية حاصلة لا محالة، فلا اثر للعلم الاجمالي بالالزام اصلا، فصح ان نقول ان مورد دوران الامر بين محذورين من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به. وظهر بما ذكرناه ضعف ما في الكفاية من منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن العلم الاجمالي بيان، وذلك لان العلم الاجمالي غير القابل للباعثية لا يعد بيانا فالبراءة العقلية كالبراءة الشرعية جارية في المقام، فلا تصل النوبة الى التخيير العقلي ثم إنه لا منافاة بين ما ذكرناه - من جريان البراءة الشرعية والعقلية، بل الاستصحاب في المقام - وبين

ما قدمناه من المنع عن جريان أصالة الاباحة فيه، لان أصالة الاباحة أصل واحد لا مجال لجريانها مع العلم بعدم الاباحة في الواقع تفصيلا، لما ذكرناه في محله من أنه يعتبر في جريان الاصل عدم العلم بمخالفته للواقع. وهذا بخلاف اصل البراءة والاستصحاب، فانه يجري في كل من الوجوب والحرمة مستقلا على ما تقدم بيانه، ولا علم بمخالفته كل من الاصلين للواقع غاية الامر انه يحصل العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع مع الشك في مخالفة كل منهما في نفسه، وليس في ذلك الا المخالفة الالتزامية. وقد عرفت انه لا محذور فيها. ثم إنه بناء على ما اخترناه - من جريان الاصول النافية في موارد دوران الامر بين محذورين - لا فرق بين ان يكون احد الحكمين محتمل الاهمية وعدمه

[٢٢٢]

لان كلا من الحكمين المجهولين مورد لاصالة البراءة ومأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان احدهما على تقدير ثبوته في الواقع اهم من الآخر أم لم يكن واما بناء على كون الحكم فيه هو التخيير العقلي، فالمقام يندرج في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير. وهل الحكم فيه هو التعيين أو التخيير ؟ وجهان بل قولان، ذهب صاحب الكفاية (ره) الى التعيين، بدعوى ان العقل يحكم بتعيين محتمل الاهمية، كما هو الحال في جميع موارد التزام عند احتمال اهمية احد المتزامين بخصوصه. واختار المحقق النائيني (ره) الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التزام. وهذا هو الصحيح، وذلك لأن المزامنة بين الحكمين في باب التزام انما تنشأ من شمول اطلاق كل من الخطابين لخال الاتيان بمتعلق الآخر، فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة عليه فلا مناص من سقوط احد الاطلاقين، فان كان احدهما اهم من الآخر كان الساقط غيره، والاسقط الاطلاقان معا، لبطلان الترجيح بلا مرجح. هذا فيما إذا علم كون احدهما المعين أهم، أو علم تساويهما. واما إذا احتمل اهمية احدهما المعين، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل تقدير. إنما الشك في سقوط اطلاق ما هو محتمل الاهمية. ومن الظاهر انه مع الشك في سقوط اطلاقه يتعين الاخذ به، فتكون النتيجة لزوم الاخذ بمحتمل الاهمية وترك غيره. هذا فيما إذا كان لكل من دليلي الحكمين اطلاق. وإما إذا لم يكن لشيء منهما اطلاق، وكان كل من الحكمين ثابتا باجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الاهمية هو ان كلا من الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم وعجز المكلف عن استيفائهما معا يقتضى جواز تفويت احدهما، فعند احتمال اهمية احد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كل تقدير. واما تفويت ملاك ما هو محتمل الاهمية - ولو باستيفاء ملاك

[٢٢٤]

الآخر - فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الاهمية. وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام، إذ المفروض ان الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة، فليس في البين إطلاقان ولا ملاك. ونسبة العلم الاجمالي الى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخيير - بمعنى الاخراج الناشئ من استحالة الجمع بين النقيضين - باق على حاله. وان شئت قلت إن الاهمية المحتملة في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت احد الحكمين بخصوصه. وإنما المعلوم ثبوت الالتزام في الجملة. غاية الامر انه لو كان الالتزام في ضمن احدهما المعين احتمال اهميته. وهذا بخلاف باب التزام المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين، وانما كان

عدم وجوب امتثالهما معا للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. فتحصل مما ذكره انه بناء على عدم جريان الاصول النافية وكون الحكم هو التخيير العقلي لا يندرج المقام في كبرى التراحم، ولا وجه لتقديم محتمل الاهمية على غيره. (المقام الثاني) - فيما إذا كان احد الحكمين أو كلاهما تعديبا مع وحدة الواقعة، كما إذا دار الامر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم إحراز احدهما ولو بالاستصحاب، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا. بمعنى ان يكون نفس العمل حراما عليها ولو مع عدم قصد القرية وانتسابه الى المولى. ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القرية، فانه على تقدير كونها حائضا فأنت بالمحرم، وعلى تقدير عدم كونها حائضا فقد تركت الواجب. ولجل ذلك كان العلم الاحمالي منجزا وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرهما. (توضيح ذلك) ان العلم الاحمالي على اربعة اقسام:

[٢٢٥]

(القسم الاول) - ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وهو الغالب، كما إذا دار الامر بين وجوب شئ وحرمة شئ آخر، فانه يمكن الموافقة القطعية بالجمع بين الاتيان بالاول وترك الثاني، ويمكن ايضا المخالفة القطعية بترك الاول والاتيان بالثاني. (القسم الثاني) - ما لا يمكن فيه الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، كموارد دوران الامر بين المحذورين فيما لم يكن شئ من الحكمين المحتملين تعديبا وقد تقدم حكمه في المقام الاول. (القسم الثالث) - ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، كالمثال المتقدم في حق المرأة المرددة بين الطهر والحيض، وكما لو علم إجمالا بوجوب احد الضدين الذين لهما ثالث في زمان واحد، فانه يمكن المخالفة القطعية بتركهما معا، ولا يمكن الموافقة القطعية، لعدم إمكان الجمع بين الضدين في آن واحد. (القسم الرابع) - عكس الثالث بأن يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، كما لو علم إجمالا بحرمة احد الضدين الذين لهما ثالث في وقت واحد، فانه يمكن الموافقة القطعية بتركهما معا، ولا يمكن المخالفة القطعية، لاستحالة الجمع بين الضدين، وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية، فانه يمكن فيها الموافقة القطعية بترك جميع الاطراف، ولا يمكن فيها المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب جميع الاطراف. إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اثر للعلم الاحمالي في القسم الثاني، فتجري الاصول النافية في اطرافه على ما تقدم بيانه في المقام الاول. واما غيره من الاقسام الثلاثة فالاصول في اطراف العلم الاحمالي في موارد متعارضة متساقطة على ما سيحيي الكلام فيه قريبا ان شاء الله تعالى. ويترتب على ذلك تنجيز العلم

[٢٢٦]

الاحمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة أو من احدى الجهتين دون الاخرى و (بعبارة اخرى) إذا تساقطت الاصول في اطراف العلم الاحمالي، فالحكم المعلوم بالاجمال ينتج بالمقدار الممكن، فان امكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين، والا فمن إحداهما، وحيث ان المخالفة القطعية فيما هو محل الكلام فعلا ممكنة، كان العلم الاحمالي منجزا بالنسبة إليها، فحرمت عليها المخالفة القطعية بأن تأتي بالصلاة بدون قصد القرية. وحيث ان الموافقة القطعية غير ممكنة، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبية وبين تركها

رأساً. ثم إن الشيخ (ره) قد تعرض في المقام لدوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما إذا دار الامر بين شرطية شئ لواجب وما نعيته عنه، فاختر التخبير هنا ايضا على حذو ما تقدم، فيتخير المكلف بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه مانعاً وبين تركه. والتحقيق عدم تمامية ذلك، لان الحكم بالتخبير في باب التكاليف الاستقلالية انما كان من جهة عدم تنجز الالزام المررد بين الوجوب والحرمة لاستحالة الموافقة القطعية. وهذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالاً في المقام، فانه يمكن موافقة القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجزاً ويجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل. وتوضيح المقام ان احتمال كون شئ مانعاً أو شرطاً يتصور بصورتين: (الصورة الاولى) - ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشغول به فعلاً، كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية، فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطانها، وبناء على عدم تحققه به كان

[٢٢٧]

الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها، فانه إذا رفع يده عن هذه الصلاة واتى بصلاة اخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال. (الصورة الثانية) - ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إما بتكرار الجزء أو بتكرار اصل العمل، كما إذا دار امر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات، فانه إذا كرر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات اخرى مع قصد القرية فقد علم بالامتثال إجمالاً. (أما الصورة الاولى) - فلا ريب في وجوب احراز الامتثال، ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحراز الامتثال بذلك، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة وإعادتها أو اتمامها على احد الاحتمالين، ثم اعادتها. وعلى كل تقدير لا وجه للحكم بالتخبير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال. هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر عن الشمول له فان عمدة مدركه الاجماع، والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال. وأما الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها. وتامام الكلام في محله. وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام، كان الحكم بالتخبير في محله، الا انه لا لاجل دوران الامر بين الجزئية والشرطية، بل من جهة دوران الامر بين حرمة الفعل وتركه. وإن شئت قلت إن لنا في المقام علمين اجمالين: (احدهما) - العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المررد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه وما يكون فاقداً له، (ثانيهما) - العلم الاجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه، لدوران الامر فيه بين الجزئية الموجبة

[٢٢٨]

لوجوبه والمانعية المقتضية لحرمة، لكونه مبطلا للعمل. والعلم الثاني وإن كان لا يترتب عليه أثر، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، ولا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخبير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه، إلا أن العلم الاجمالي الاول يقتضى إعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني. و (أما الصورة الثانية) - وهي ما يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء أو بتكرار اصل العمل، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال ولو اجمالاً. و (بالجملة) الحكم بالتخبير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي، ومع التمكن منه فالأقتصار

على الامتثال الاحتمالي يحتاج الى دليل خاص، ومع عدمه - كما هو المفروض في المقام - يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمي، باعتبار ان شغل الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. هذا فيما إذا امكن التكرار. وأما إذا لم يمكن كما إذا دار الامر بين القصر والتمام عند ضيق الوقت، فالتمييز بين الامرين في الوقت وان كان مما لا مناص منه إلا أنه قد يتوهم عدم سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بالنسبة الى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت، فلا يجوز الاقتصار باتيان احد المحتملين في الوقت، بل يجب عليه الاحتياط والاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت. ولكن التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت إذ القضاء يفرض جديد وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت، ولم يحرز الفوت في المقام، لان إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الامارة أو الاصل، وكل ذلك غير موجود في المقام، فان غاية ما في المقام هو العلم الاجمالي بأحد الامرين من الجزئية أو المانعية، وهو لا يكون منجزا إلا بالنسبة الى وجوب الموافقة الاحتمالية ووجوب الاخذ بأحد

[٢٣٩]

المحتملين في الوقت، دون المحتمل الآخر لعدم امكان الموافقة القطعية فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة الى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كى يجب القضاء. المقام الثالث في دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة والتعدد (تارة) يكون عرضيا و (اخرى) يكون طوليا. أما القسم الاول فهو كما لو علم إجمالا بصدر حلفين تعلق أحدهما بفعل أمر، والآخر بترك أمر آخر، واشتبه الامران في الخارج، فيدور الامر في كل منهما بين الوجوب والحرمة، فقد يقال بالتمييز بين الفعل والترك في كل منهما، بدعوى أن كلا منهما من موارد دوران الامر بين المحذورين، مع استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتمييز، فجاز الاتيان بكلا الامرين كما جاز تركهما معا ولكنه خلاف التحقيق، لان العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الامرين وان لم يكن له اثر، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر، إلا أنه يتولد في المقام علمان اجماليان آخران: (أحدهما) - العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين، و (الثاني) - العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، والعلم الاجمالي بوجوب يقتضي الاتيان بها تحصيليا للموافقة القطعية، كما أن العلم الاجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معا كذلك. وحيث ان الجمع بين الفعلين والتركين معا مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتها القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، فانها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه وعليه فاللازم هو اختيار احد الفعلين وترك الآخر، تحصيليا للموافقة الاحتمالية وحذرا من المخالفة القطعية وأما القسم الثاني وهو ما كان التعدد فيه طوليا، كما إذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثان، واشتبه الزمانان، ففي كل

[٢٤٠]

زمان يدور الامر بين الوجوب والحرمة، فقد يقال فيه أيضا بالتمييز بين الفعل والترك في كل من الزمانين، إذ كل واقعة مستقلة دار الامر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية. ولا وجه لضم الوقائع بعضها الى بعض، بل لا بد من ملاحظة كل منها مستقلا، وهو لا يقتضي الا التخيير، فللمكلف

اختيار الفعل في كل من الزمانين، واختيار الترك في كل منهما، واختيار الفعل في احدهما والترك في الآخر. ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتنخيز العلم الاجمالي في الامور التدريجية كغيرها، فلا يفرق بين القسمين المذكورين، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ، وعليه فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذرا من المخالفة القطعية وتحصيلا للموافقة الاحتمالية، وان قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات، فيحكم بالتخيير بين الفعل والترك في كل زمان، إذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الزمانين. وقد عرفت أن مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز، لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، فيخير المكلف بين الفعل والترك في كل من الزمانين. ثم انه إذا دار الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، واحتمل اهمية أحد الحكمين، فهل يتقدم ما احتل اهميته، فتجب موافقته القطعية وان استلزم المخالفة القطعية للتكليف الآخر ام لا ؟ وجهان. والصحيح هو الثاني، لان الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وان لم يكونا من قبيل المتعارضين، إذ لا تنافي بينهما في مقام الجعل، بعد فرض ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، الا انهما ليسا من قبيل المتزاحمين ايضا، إذا التزاحم بين التكليفين انما هو فيما إذا كان المكلف عاجزا من امتثال كليهما. والمفروض في

[٢٤١]

المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين، غاية الامر كونه عاجزا عن احراز الامتثال فيهما، لجهلة بمتعلق كل منهما وعدم تمييزه الواجب عن الحرام، فينتقل الى الامتثال الاحتمالي بايجاد احد الفعلين وترك الآخر، فلا وجه لاجراء حكم التزاحم وتقديم محتمل الاهمية على غيره بايجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الاهمية هو الوجوب أو ترك كليهما لو كان محتمل الاهمية هي الحرمة. واختار المحقق النائيني (ره) في بحث دوران الامر بين شرطية شئ وما نعيته تقديم محتمل الاهمية، وذكر في وجه ذلك أن كل تكليف واصل الى المكلف يقتضي امرين: لزوم الامتثال واحرازه. وعليه فالواجب المعلوم بالاجمال في المقام كما يقتضي إيجاد متعلقه، كذلك تقتضي احراز الاتيان بتيان كلا الفعلين، وكذا الحرمة المعلوم بالاجمال تقتضي ترك متعلقة وتقتضي احرازه بترك كلا الفعلين، وهذان الحكمان وان لم يكن بينهما تزاحم من ناحية اصل الامتثال إذ المفروض تغاير متعلقي الوجوب والحرمة وتمكن المكلف من إيجاد الواجب وترك الحرام، إلا أنهما متزاحمان من ناحية إحراز الامتثال، إذ قد عرفت أن إحراز امتثال الوجوب يستدعي الاتيان بكلا الفعلين، وإحراز امتثال الحرمة يقتضي ترك كليهما، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معا. وقد عرفت أيضا أن إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أن عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التزاحم بينهما، كذلك عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من احراز الامتثال يوجب التزاحم بينهما ايضا. وفيه (اولا) - النقض بما إذا علم تساوي الحكمين في الاهمية، فان لازم كونهما من المتزاحمين ان يحكم حينئذ بالتخيير، فللمكلف أن يختار الوجوب ويأتي بكلا الفعلين، وله ان يختار الحرمة ويتركهما معا. مع ان المحقق النائيني (ره) لم يلتزم بذلك. وذهب الى لزوم الاتيان بأحد الفعلين وترك

[٢٤٢]

الأخر حذرا من المخالفة القطعية في احد التكليفين. و (ثانيا) - أنه لو سلمنا دخول المقام في باب التزام لا دليل على لزوم الاخذ بمحتمل الاهمية في باب التزام مطلقا ليحب الأخذ به في المقام، انما الوجه في ذلك ما أشرنا إليه سابقا من أن الحكمين المتزامين لا مناص من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو أحدهما. ومن الظاهر أن مالا يحتمل اهميته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين. وأما ما احتتمل اهميته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بد من الأخذ به، هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي. واما إذا لم يكن لشيء من الدليلين اطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الاهمية هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه. وأما تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصح العقوبة عليه بحكم العقل فلا مناص من الاخذ بمحتمل الأهمية، وهذان الوجهان لا يجريان في المقام، إذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي بين الاطلاقين ليرفع اليد عن أحدهما وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين. والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدم. وأما ما ذكره (قدس سره) من حكم العقل بلزوم احراز الامتثال فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الالزامية، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الاهمية، وما كان في اضعف مراتب الالزام، فلا موجب لتقديم محتمل الاهمية على غيره، والحكم بلزوم موافقته القطعية وان استلزمت المخالفة القطعية للتكليف الآخر.

[٢٤٢]

(تتميم) لو كان لمورد دوران الامر بين المحذورين افراد طولية، فهل يكون التخيير بدويا أو استمراريا. فلو علم اجمالا بانه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه كل ليلة جمعة مثلا فهل يلاحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة، فيحكم بالتخيير فيه، فيجوز للمكلف الاتيان به في ليلة وتركه في ليلة اخرى، أو يلاحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخير بين الفعل في الجميع والترك في الجميع، ولا يجوز له التفكيك بين الليالي بايجاد الفعل مرة وتركه اخرى ؟ وجهان، ذهب بعضهم الى الثاني وأن التخيير استمراري، باعتبار أن كل فرد من افراد ذلك الفعل له حكم مستقل، وقد دار الامر فيه بين محذورين، فيحكم العقل بالتخيير لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ولا يترتب على ذلك سوى أن المكلف إذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما. ولا بأس به، لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض. وفيه أن العلم بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال، الا أنه مع فرض تعدد الافراد يتولد من العلم الاجمالي المذكور علم الاجمالي متعلق بكل فردين من الافراد. وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوبا وحرمة، فان كان أحدهما المعين واجبا والا فالآخر حرام يقينا. وهذا العلم الاجمالي وان لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما، إلا أنه يمكن مخالفته

[٢٤٤]

القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك. وقد عرفت أن العلم الاجمالي ينجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة أو حرمة المخالفة القطعية فتنجيزه من حيث الموافقة القطعية وان كان ساقطا. الا أنه ثابت من حيث المخالفة القطعية، فلا مناص من كون

التخيير بدويا حذرا من المخالفة القطعية فلا يجوز للمكلف التفكير بين الافراد من حيث الفعل والترك. (الشك في المكلف به) إعلم أن التلكيف المعلوم بالاجمال (تارة) يتردد بين المتباينين و (اخرى) بين الاقل والاكثر، فلا مناص من البحث في موردين: (المورد الاول) - في دوران الامر بين المتباينين، وقبل الشروع في تحقيق الحال في هذا المورد، لا بد من ذكره مقدمة، وهي أن احتمال التلكيف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلا بلزوم التحرز عنه، وتحصيل المؤمن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة، حتى في موارد العلم التفصيلي بالتلكيف، أو قيام الحجة عليه، فان مخالفة التلكيف الواصل الى المكلف - بالعلم الوجداني أو بقيام الحجة المعتمدة - لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لا حتمال العفو منه سبحانه وتعالى، والشفاعة من النبي والائمة (عليهم السلام). وانما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفة وهو كاف في حكم العقل بالتخيير، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومه والتكاليف المحتملة في أن حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشئ من احتمال العقاب ففي كل مورد يحتمل فيه التلكيف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة،

[٢٤٥]

إلا أن يثبت فيه مؤمن من العقاب عقلا، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو شرعا كالادلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع ونحوه واما إذا لم يثبت المؤمن عقلا ولا شرعا، فنفس الاحتمال كاف في تنجيز التلكيف الواقعي ويتحصل من ذلك أن تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الاصل في اطرافه وعدمه، فان قلنا بجريانها في جميع الاطراف، سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقا. وإن قلنا بعدم جريانها في شئ من الاطراف كان احتمال التلكيف في كل طرف بنفسه منجزا، بلا حاجة الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية وإن قلنا بجريانها في بعض الاطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية وإن حرمت المخالفة القطعية. وهذا هو الوجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية. ثم انه لا فرق في جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وعدمه، بين كون العلم الاجمالي متعلقا باصل التلكيف وكونه متعلقا بالامثال. فان التردد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في اصل التلكيف أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحلة الامثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التلكيف. كما إذا علمنا إجمالا ببطلان احدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، فان قلنا بجريان الاصول النافية في جميع اطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلاتين أو في احدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجارية عند الشك في اصل التلكيف، دون الجارية في مرحلة الامثال. إذا عرفت ذلك، فتحقيق الحال في المقام يستدعي التكم في مقامات اربع (المقام الاول) - في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف، بحسب مقام الثبوت وما يتصور مانعا عن ذلك امران: (أحد هما) - أن جعل الجعل الحكم الظاهري في تمام الاطراف مستلزم

[٢٤٦]

للترخيص في المعصية ومخالفة التلكيف الواصل صغرى وكبرى، وهو قبيح عقلا من غير فرق بين ان يكون الحكم الظاهري ثابتا بالامارة أو بالاصل التنزيلي أو بالاصل غير التنزيلي، لأن التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكاليف. ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في

مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوما تفصيلا أو يكون معلوما بالاحتمال. وهذا الوجه وإن كان صحيحا، إلا أنه مختص بموارد العلم الاجمالي بالتكليف، مع كون الحكم الظاهري في جميع الاطراف نافيا، ففي مثل هذا الفرض يستحيل شمول ادلة الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالي. (لا يقال) إن مورد جريان الاصل إنما هو كل واحد من الاطراف بخصوصه، وثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص في المعصية. (لأننا نقول) جريان الاصل - في كل طرف بخصوصه منضمها الى الترخيص في بقية الاطراف، كما هو محل الكلام فعلا - يكون ترخيصا في مخالفة التكليف الواصل. وأما جعل الحكم الظاهري في كل من الاطراف مقيدا بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فسيأتي الكلام فيه قريبا إن شاء الله تعالى. (ثانيهما) - مناقضة الحكم الظاهري الناظر الى الواقع مع العلم الوجداني وهذا الوجه غير مختص بما إذا كان المعلوم بالاحتمال إلزاميا. نعم يختص بما إذا كان الحكم الظاهري ثابتا بالامارة أو بالاصل التنزيلي، فيمتنع جعله في جميع الاطراف لزم منه المخالفة العملية أم لم يلزم. هذا والذي ينبغي أن يقال في المقام هو أنه لو قامت الامارة في كل من الاطراف على خلاف المعلوم بالاحتمال كما إذا علمنا بنجاسة احد المائعين وقامت البيئة على طهارة احدهما المعين، وقامت بيئة اخرى على طهارة الآخر، فلا ريب في عدم حجية شئ من الامارتين، فإن ما دل على طهارة احدهما المعين قد دل

[٢٤٧]

على نجاسة الآخر بالالتزام، بضميمة العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فتقع المعارضة بينها وبين ما دل على طهارة الآخر، فتسقطان عن الحجية على ما هو الاصل في التعارض، لعدم إمكان شمول دليل الحجية للمتعارضين، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجع، ولا فرق في ذلك بين كون العمل بالامارات مستلزما للمخالفة العملية، كما إذا كان المعلوم بالاحتمال حكما إلزاميا، ودلت الامارات على خلافه وبين عدم كونه العمل بها مستلزما لذلك، كما إذا كان المعلوم بالاحتمال حكما ترخيصيا، ودلت الامارات على خلافه. وأما إن كان الحكم الظاهري مستفادا من الاصول التنزيلية الجارية في جميع اطراف العلم الاجمالي فممنع المحقق النائيني (ره) جريانها في جميع الاطراف، سواء استلزم المخالفة القطعية أم لم يستلزم. وملخص ما ذكره في وجه ذلك أن المجعول في باب الاصول التنزيلية هو البناء العملي والأخذ باحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، فيمتنع في جميع الاطراف، إذ لا يعقل البناء والتنزيل على خلاف العلم الوجداني. هذا ولكن الصحيح أنه لا مانع من جريان الاصول في الاطراف إذا لم يستلزم المخالفة العملية، بلا فرق بين التنزيلية وغيرها، إذ الاصل مطلقا لا يترتب عليه الا ثبوت مؤداه، ولا يؤخذ بلوازمه، فكل من الاصول الجارية في الاطراف إنما يثبت مؤداه بلا نظر الى نفي غيره، وغاية ما يترتب على ضم بعض الاصول الى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع. ولا ضمير فيه بناء على ما هو التحقيق من عدم وجوب الموفقة للالتزامية. ونظير ذلك ما التزم به المحقق النائيني نفسه وغيره من أنه إذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الصلاة الماضية، ويجرى استصحاب الحدث بالنسبة الى الصلاة الآتية. مع أنه يعلم اجمالا بعدم مطابقة احد الاصلين

[٢٤٨]

التنزيليين للواقع، وليس ذلك الا من جهة أنه لا يترتب على جريان الاصلين إلا المخالفة للالتزامية، وهي غير مانعة عن جريانهما. هذا

فيما إذا كانت الاصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال. واما ان كانت نافية له، كما إذا علمنا بطرء النجاسة على احد المائعين المعلوم طهارتهما سابقا، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معا انما هو للمانع المتقدم من استلزامه الترخيص في المعصية، وبذلك ظهر ان ادلة الاصول لو فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي لزم تخصيصها عقلا بغير ما استلزم الترخيص في المعصية. المقام الثاني في امكان جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف وعدمه. والمعروف بينهم امكان ذلك في نفسه، وانه لا مانع منه بحسب مقام الثبوت. ولذا قالوا ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وذهب صاحب الكفاية وبعض الاساطين من تلامذته الى استحالة ذلك وذكرنا في وجه ذلك امرين: (الاول) - ما أفاده صاحب الكفاية (ره) وملخصه - بعد دعوى الملازمة بين جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف وجعله في جميع الاطراف امكانا وامتناعا - انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في انكشاف الواقع بها انما الفرق بينهما من ناحية المعلوم لا من ناحية العلم والانكشاف، فان كان الحكم المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في تمام الاطراف أو في بعضها، ضرورة استحالة الترخيص ولو احتمالا في مخالفة التكليف الفعلي المنجز وان لم يكن الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعليا من تمام الجهات، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الاطراف أو في جميعها، فتلخص انه فيما امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف لعدم فعالية الحكم الواقعي من جميع الجهات امكن جعل الحكم الظاهري في جميع الاطراف

[٢٤٩]

ايضا. ومهما امتنع جعل الحكم الظاهري في تمام الاطراف لفعالية التكليف الواقعي امتنع جملة في بعض الاطراف ايضا، فانه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما ايضا. انتهى ملخص كلامه. وفيه ان فعالية الحكم انما هي بفعالية موضوعه بما له من الاجزاء والقيود فان نسبة الحكم الى موضوعه اشبه شئ بنسبة المعلول الى علته التامة. فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، والا لم يكن ما فرض موضوعا موضوعا، وهو خلف وحينئذ فلو اراد من قوله ان الحكم الواقعي قد لا يكون فعليا من جميع الجهات ان العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه، كما يظهر من قوله (ره) (ان علم به المكلف يكون فعليا) فيرده الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، مضافا الى كونه خروجا عن محل الكلام، فان البحث عن نجز العلم الاجمالي انما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الاحكام بالعالمين، وان اراد ان العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعليا قبل العلم به، ففيه انه غير معقول، لاستلزامه الخلف على تقدم بيانه (الثاني) - ما ذكره بعض الاساطين من ان الحكم الواقعي قد وصل الى المكلف وتنجز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالا، فان نفس التكليف والالزام واصل و معلوم تفصيلا، انما التردد في متعلقه، فلا يمكن الترخيص في مخالفة هذا الالزام ولو احتمالا. وفيه (اولا) - النقض بما لو فرض كون الاصل الجاري في بعض الاطراف نافيا دون بعض آخر، كما لو علم اجمالا بوقوع نجاسة في واحد الاناءين، وكان احدهما متيقن النجاسة سابقا، فان اصابة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا اشكال، مع ان العلم بوجود تكليف فعلى موجود بالوجدان، وتوهم - ان التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الاجمالي على الفرض

[٢٥٠]

فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علما بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس المقام بذلك - مدفوع بأن سبق النجاسة في احد الاناءين لا يضر بالعلم بالتكليف الفعلي المردد بين كونه ثابتا من الاول وحدوثه فعلا، فلو امكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامثال الاحتمالي في هذا الفرض امكن في غيره ايضا، لوحدة الملاك امكانا وامتناعا، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز ان يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامثال الاحتمالي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامثال الاحتمالي في موارد العلم الاجمالي بطريق اولى. و (ثانيا) - الحل بأن موضوع الاصول انما هو الشك في التكليف، وهو موجود في كل واحد من الاطراف بخصوصه، فان احتمال انطباق التكليف المعلوم بالاجمال انما هو عين الشك في التكليف. فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف بحسب مقام الثبوت المقام الثالث في البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه. وليعلم ان الحكم الظاهري قد يكون مستفادا من الامارة، وقد يكون مستفادا من الاصل التنزيلي أو الاصل غير التنزيلي. اما الامارات فقد عرفت استحالة جعل الحجية لها في جميع الاطراف، بلا فرق بين ان يكون مؤدى الامارات حكما إلزاميا، والمعلوم بالاجمال حكما غير إلزامي، وبين ان يكون عكس ذلك، واما الاصل فاختر شيخنا الانصاري (ره) عدم شمول دليله للمقام، لاستلزامه التناقض بين الصدر والذيل، باعتبار ان مقتضى اطلاق الصدر في مثل قوله عليه السلام (كل شئ هو لك حلال حتى تعرف انه حرام) هو جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الاطراف بخصوصه مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر. ومقتضى اطلاق العلم في ذيله الذي

[٢٥١]

جعل غاية للحكم الظاهري هو عدم جريان الاصل، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل. وكذا الحال في دليل الاستصحاب، فان الشك المأخوذ في صدره يعم الشك البدوي و المقرون بالعلم الاجمالي واليقين المجعول في ذيله ناقضا يشمل العلم التفصيلي و الاجمالي ومن الظاهر ان الحكم بحرمة النقض في جميع الاطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها. وفيه (اولا) - ان ادلة الاصول غير منحصرة بما هو مشتمل على تلك الغاية، فعلى تقدير تسليم اجمال هذه الروايات المذيلة بذكر الغاية لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، فان اجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري الى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور. و (ثانيا) - ان العلم المأخوذ في الغاية في هذه الاخبار ظاهر عرفا في خصوص ما يكون منافيا للشك رافعا له، بأن يكون متعلقا بعين ما تعلق به الشك، وكذا الحال في دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (ولكن انقضه بيقين آخر) فان الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك واليقين الاول، ليكون نقضا له ومن الواضح ان العلم الاجمالي لا يكون ناقضا للشك في كل واحد من الاطراف لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، بل بعنوان جامع بينها وهو عنوان احدها. وعليه فلا مانع من شمول ادلة الاصول لجميع الاطراف لو لا المانع الثبوتي، ولذا فلتلزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة العملية، كما إذا كان الحكم المعلوم بالاجمال غير الزامي ومفاد الاصل حكما الزاميا على ما تقدم بيانه المقام الرابع في البحث عن شمول ادلة الاصول لبعض الاطراف وعدمه. والتحقق عدم شمولها لشئ من الأطراف. أما البراءة العقلية فلان ملاكها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال لجريانها بعد تمامية البيان ووصول التكليف الى المكلف بالعلم الاجمالي. واما الاصول الشرعية فلان شمول ادلتها لبعض

الاطراف معينا ترجيح بلا مرجح، وللبعض غير المعين غير صحيح، إذ الغالب حصول القطع بإباحة البعض غير المعين من الاطراف، فالبعض غير المعين غير مشکوك فيه ليكون مشمولاً لادلة الاصول. وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف في جميع الاطراف، لا أثر للحكم بإباحة بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بحكم العقل مقدمة للاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال. و (بعبارة اخرى) مورد جريان الاصل هو المشكوك فيه، وهو كل واحد من الاطراف بخصوصه. وأما عنوان احدها فليس من المشكوك فيه بل الغالب هو القطع بإباحته. و (بعبارة ثالثة) كل واحد من اطراف العلم الاجمالي وان كان بنفسه مشکوكا فيه، الا ان شمول دليل الاصل له مع شموله لغيره غير معقول كما تقدم في المقام الاول، ومن دون شموله لغيره ترجيح بلا مرجح واما عنوان احدها غير المعين فلا شك فيه غالباً، إذ الغالب في موارد العلم الاجمالي بالالزام يعلم بعدمه في بعض الاطراف غير المعين، ولا يحتمل ثبوت التكليف في جميع الاطراف. وعلى تقدير الشك فيه والحكم بإباحته الظاهرية للاصل فهو لا يزيد على القطع بها فكما ان القطع الوجداني بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بحكم العقل دفعا للعقاب المحتمل وتحصيلاً للامن منه، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالاولوية، فتحصل ان ادلة الاصول غير شاملة لبعض الاطراف ايضاً. بقي الكلام في احتمال شمولها لجميع الاطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريان الاصل في كل منها على تقدير عدم ارتكاب الباقي، لتكون النتيجة اكتفاء المولى بالموافقة الاحتمالية، ولا بد قبل تحقيق الحال في ذلك من بيان اقسام التخيير وهي ثلاثة: (القسم الأول) - التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير بين

الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات. (القسم الثاني) - التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك. (القسم الثالث) - التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية، وذلك كما لو ورد عام له اطلاق أحوالي، كما قال اكرم كل عالم الظاهر في وجوب اكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره وعدمه، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو مثلاً، ودار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً، بأن لا يجب اكرامهما اصلاً وخروجهما تقييداً، بأن لا يجب اكرام كل منهما عند اكرام الآخر، ويجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر، ففي مثل ذلك لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل، وهو الحكم بعدم اكرام كل منهما عند اكرام الآخر. (وبعبارة اخرى) الدليل العام كما دل على وجوب اكرام كل منهما دل باطلاقه على وجوب اكرامه حال اكرام الآخر وعدمه. وقد علمنا من الخارج بعدم إرادة الاطلاق بالنسبة الى حال اكرام الفرد الآخر، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق. وأما عدم وجوب اكرام رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظاهر الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هي التخيير بين اكرام زيد وترك اكرام عمرو وعكسه، وهذا البيان جار في كل ما إذا دل دليلان على وجوب امرين، وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما تعييناً، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، كما لو دل دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعييناً. ودل دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الاطلاق، وحمل كل منهما على الوجوب التخييري. و

(بالجملة) كلما دار الامر بين رفع اليد عن اصل الحكم ورفع اليد عن اطلاقه،

[٢٥٤]

كان الثاني هو المتعين لأنه المتيقن. إذا عرفت ذلك فنقول: ان القسم الأول من التخيير غير جار في المقام، لعدم الدليل عليه كما هو واضح، وكذا القسم الثاني، لأن المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتنال القطعي بالاجتناب عن جميع الاطراف. نعم التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزلة من باب التخيير في باب التزاحم إلا انه مع بطلانه في نفسه اجنبي عن التخيير في باب الاصول العملية. وأما القسم الثالث فربما ينوهم جريانه في المقام، يدعوى ان مقتضى اطلاق ادلة الاصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي. وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواصل، فيدور الامر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الاطراف ورفع اليد عن اطلاقه، بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر وقد عرفت ان المتعين هو الثاني، فتكون النتيجة هي التخيير في تطبيق الترخيص على اي طرف من الاطراف وقد وقع نظير هذا التوهم في تعارض الامارتين، فتوهم ان مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن اطلاق دليل الحجية بالنسبة الى كل منهما، فتثبت الحجية تخييرا. ورده المحقق النائيني (ره) بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، فاستحالة الاطلاق يستدعي استحالة التقييد وبالعكس، وحيث ان الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتا، فامتنع التقييد ايضا. وفيه أن استحالة الاطلاق يستلزم ضرورة التقييد، لما ذكرناه مرارا من ان الاهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور، فلا مناص من الاطلاق أو التقييد وكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية لا يقتضي استلزام استحالة الاطلاق استحالة التقييد، ألا ترى ان استحالة الجهل له تعالى لا تستلزم استحالة العلم

[٢٥٥]

له سبحانه، بل تقتضي ضرورة العلم له تعالى، مع ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكية، وكذا التقابل بين الفقر والغنى من تقابل العدم والملكية واستحالة الغنى للممكن لا يقتضي استحالة الفقر له، بل يقتضي ضرورة الفقر له وهكذا في بقية امثلة الاعدام والملكات. والتحقيق في الجواب ان لزوم رفع اليد عن اطلاق الحكم لا عن اصله فيما إذا دار الامر بينهما وان كان صحيحا، إلا أنه لا ينطبق على المقام، لان ذلك انما هو فيما إذا امكن التقييد، كما في الأمثلة المذكورة، بخلاف المقام، فان التقييد فيه غير معقول في نفسه، فلا مخالفة يكون المانع عن الاطلاق مانعا عن أصل الحكم، إذ المفروض وصول الحكم الواقعي الى المكلف، وان كان متعلقه مرددا بين امرين أو امور، فكيف يعقل الترخيص في مخالفته ولو مقيدا بترك الطرف الآخر، فان هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص في المعصية، فلو فرض ان الخمر موجود في الخارج، وقد علم المكلف به وبحرمته، واشتبه بين مانتعين مثلا، فكيف يعقل الحكم باباحته والترخيص في شربه ولو مشروطا بترك الطرف الآخر الذي هو مباح في الواقع. (وبعبارة اخرى) إذا علمنا بحرمة احد المانتعين وابطاح الآخر، فالحرمة المعلومة غير مقيدة بترك المباح يقينا، كما ان الاباحه غير مقيدة بترك الحرام قطعا. فالحكم باباحه كل منهما مقيدا بترك الآخر غير مطابق للواقع، ومناف للعلم بالحرمة والاباحه المطلقين. ومن الواضح انه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال المطابقة للواقع، فلا يعقل جملة في ظرف القطع بمخالفته للواقع. والمتحصل مما ذكرناه

ان العلم الاجمالي إذا تعلق بحكم إلزامي، فلا تجري الاصول النافية للتكليف في شئ من اطرافه. اما عدم جريانها في تمام الاطراف فللمانع الثبوتي وهو قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل. واما عدم

[٢٥٦]

جريانها في بعضها، فلقبح الترجيح بلا مرجح. نعم ان كان بعض الاصول نافيا للتكليف، وبعضها مثبتا له، فيجري الاصل النافي والمثبت بلا معارض. واما إذا تعلق العلم الاجمالي بحكم غير إلزامي، فلا مانع من جريان الاصول المثبتة في جميع اطرافه بحسب مقام الثبوت، كما أنه لا مانع من شمول ادلتها لها في مقام الاثبات. نعم لا تجري الامارات في تمام الاطراف. لاستلزامها التناقض بحسب الدلالة الالتزامية على ما تقدم بيانه. (تنبيهات) (الاول) - ان الاصل الجاري في أحد طرفي العلم الاجمالي إما أن يكون من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر، أو يكون مغايرا له. وعلى الاول إما أن يكون أحد الطرفين مختصا بجريان اصل طويلي فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه هي اقسام ثلاثة: (اما القسم الأول) - وهو ما كان الاصل الجاري في طرف من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر، مع اختصاص احدهما بأصل طويلي، كما إذا علم اجمالا بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فان الاصل الجاري في كل منهما، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هو اصاله الطهارة. ولا إشكال في سقوطها، وعدم جريانها في كل من الطرفين لما تقدم، فلا يجوز التوضي بالماء ولا لبس الثوب في الصلاة، الا ان العلم بالنجاسة لا اثر له في حرمة لبس الثوب، بل يجوز لبسه مع العلم بالتقصي بالنجاسة، فيبقي شرب الماء محتمل الحرمة والحلية، لاحتمال نجاسته، فهل يجري فيه اصاله الحل أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط اصاله الطهارة؟ وجهان،

[٢٥٧]

ذهب المحقق النائيني (ره) الى سقوطها للمعارضة بالاصل الجاري في الطرف الآخر، وإن كان واحدا، فالتمزم بعدم جواز شرب الماء في المثال، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه. ولكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهارة في الطرف الآخر وذلك لما عرفت من ان العلم الاجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع، الا بعد تساقط الاصول في اطرافه، فإذا كان الاصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كاصالة الطهارة في المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية ولا لاحدهما، لانه ترجيح بلا مرجح. واما الاصل الطولي المختص بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به، إذا لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر في نفسه. (وبعبارة اخرى) ان دليل اصاله الطهارة - بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدم بيانه - نعلم بتخصيصه، فلا بد من رفع اليد عنه. إما في كلا الطرفين أو في احدهما. وحيث ان الثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح، فتعين الاول. واما دليل اصاله الحل، فهو بعمومه لا يشمل الا أحد الطرفين من اول الامر، فلا موجب لرفع اليد عنه. وهذا أحد الموارد التي يرجع فيها الى الاصل المحكوم بعد سقوط الاصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثير منها ما لو علم بنجاسة شئ في زمان وطهارته في زمان آخر، وشك في المتقدم منهما، فانه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع الى قاعدة الطهارة. ومنها ما إذا علم حلية شئ في زمان وحرمة في زمان آخر، وشك

في المتقدم منهما، فانه بعد تساقط الاستصحابين يرجع الى اصالة الحل، الى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها الى الاصل المحكوم،

[٢٥٨]

بعد سقوط الاصل الحاكم. (أما القسم الثاني) وهو ما إذا كان الأصل الجاري في كل طرف من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى، فلا ينبغي الشك في عدم جريان الاصل في شئ منهما، على ما تقدم بيانه، وهذا القسم يتحقق في موردين: (أحدهما) - ما إذا لم يكن لشئ من الطرفين اصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسة احد الثوبين فان الاصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هي اصالة الطهارة فتسقط فيهما، (ثانيهما) - ما إذا كان الاصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسة احد الماءين فان الاصل الجاري في كل منهما ابتداءً هي اصالة الطهارة، وبعد سقوطها تصل التوبة الى اصالة الحل في الطرفين، والعلم الاجمالي كما يوجب تساقط الاصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الاصلين المحكومين ايضاً بملاك واحد، وهو كون جريان الاصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصية وفي احدهما ترجيحاً بلا مرجح (واما القسم الثالث) وهو ما إذا كان الاصل الجاري في احد الطرفين مغايراً في السنخ للاصل الجاري في الطرف الآخر، فان لم يكن احد الطرفين مختصاً باصل طولى، فلا أشكال في عدم جواز الرجوع الى الاصل في كلا الطرفين، ولا في احدهما، للزوم الترخيص في المعصية أو الترجيح بلا مرجح. واما ان كان احدهما مختصاً بأصل طولى، فهو يتصور بصورتين: (الصورة الاولى) - ما إذا كان الاصل الطولى فيها موافقاً في المؤدى مع الاصل الجاري في مرتبة سابقة عليه. (الصورة الثانية) - ما كان الاصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الاصل الجاري في رتبة سابقة عليه. (اما الصورة الاولى) - كما إذا علمنا بنجاسة احد الماءين أو غصبية الآخر، فان الاصل الجاري في محتمل النجاسة هو اصالة الطهارة، وفي محتمل

[٢٥٩]

الغصبية هي اصالة الحل، وفي فرض سقوط اصالة الطهارة في محتمل النجاسة تصل التوبة الى اصالة الحل، ففي مثل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً للواقع، لأن الاصلين الجارين في الطرفين وان كانا مختلفين، الا ان العلم الاجمالي بوجود الحرام في البين مانع عن الرجوع الى الاصل، باعتبار ان الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في مخالفة التكليف الواصل، وفي احدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الاصل من الاصول الحاكمة أو الاصول المحكومة. توضيح ذلك ان الاصل الجاري في احد الطرفين - وهو المائع المحتمل غصبيته - هو اصالة الحل، والاصل الجاري في الطرف الآخر - وهو المائع المحتمل نجاسته - هو اصالة الطهارة. ويترتب عليها جواز الشرب والعلم الجمالي بوجود الحرام يمنع من جريانهما لا لخصوصية فيهما، بل لأن جريانهما مستلزم للترخيص في المعصية، فكما ان اصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت الى اصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك اصالة الحل إذا انضمت إليها اصالة الحل في الطرف الآخر، فإذا علم حرمة احد المائعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية، وفي احدهما ترجيحاً بلا مرجح سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه الحلية أو بلسان الحكم بالحلية من اول الأمر. (وبعبارة اخرى) الامر في المقام دائر بين سقوط اصالة الاباحة في محتمل الغصبية، وسقوط اصالة الطهارة واصالة الاباحة

في محتمل نجاسة. وبما انه لا ترجيح في البين يسقط الجميع لا محالة. ومن القبيل ما إذا علم اجمالاً ببولية احد المائعين أو بتنجس الآخر بنجاسة عرضية، فإن الاصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وإن كان هو الاستصحاب. والاصل الجاري في الطرف الآخر هو اصاله الطهارة، إلا انه مع ذلك لا مجال لجريان اصاله الطهارة فيما

[٣٦٠]

يحتمل نجاسته العرضية، بعد سقوط الاستصحاب فيه، لان العلم بالنجس الموجود في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية في الطرفين باي لسان كان، لاستلزامه المخالفة القطعية، وكذا في احدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح. واما الصورة الثانية وهي ما كان الاصل الطولى مخالفاً في المؤدى مع الاصل الجاري في مرتبة سابقة عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الاصول العرضية بلا فرق بين ان تكون الاصول العرضية متماثلة أو متخالفة. (مثال الأول) ما إذا علم اجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه في صلاة العشاء، بعد الفراغ عنهما، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضة، وبعد تساقطهما يرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء، فيحكم بطلانها، واستصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، ويحكم بصحتها ولا يلزم محذور المخالفة العملية القطعية نعم تلزم المخالفة الالتزامية باعتبار العلم بمخالفة احد الاستصحابين للواقع. وقد عرفت غير مرة ان الموافقة الالتزامية غير واجبة. (مثال الثاني) ما إذا علم اجمالاً بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر، فان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الجبلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة، ويرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب، فيحكم بطلانها ووجوب اعادتها، والى اصاله البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر لما ثبت في محله، من ان الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الاتيان. وهذا التفصيل الذي ذكرناه -: من جواز الرجوع الى الاصل الطولى في بعض الموارد، و عدم جواز الرجوع إليه في بعض الموارد الاخر - ترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل وفي بحث فروع العلم الاجمالي. فانته.

[٣٦١]

(التنبية الثاني) بعد ما عرفت أن تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الاصول في اطرافه وعدمه، يظهر لك انه لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الاصل في بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات، فلا تجب الموافقة القطعية، وإن حرمت المخالفة القطعية. نعم فيما إذا لم يجر الاصل في شئ من الاطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية، فإذا علم اجمالاً بحرمة احد المائعين مثلاً، كانت اصاله الاباحة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً. وأما إذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان معين، فيسقط الاصلان للمعارضة، وتجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما وان كانت المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن منها، وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني (ره) من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما إذا لم تحرم المخالفة القطعية. ورتب على هذا جواز الافتحام في اطراف الشبهة غير المحصورة، من جهة عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها.

(التنبية الثالث) إذا تردد الواجب بين امرين أو أمور، واتي المكلف ببعض الاحتمالات فانكشف مصادفته للواقع، فلا إشكال في سقوط الواجب فيما إذا كان توصليا. وأما إذا كان الواجب تعبديا، فهل يسقط أو لا ؟ اختار شيخنا الانصاري (ره) عدم السقوط، إلا فيما إذا كان المكلف عازما على الموافقة القطعية بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصدا إلا الاتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة. وما ذكره (ره) مبنى على اعتبار الجزم في نية العبادة. وحيث انه لم يقيم دليل على اعتباره، كان المرجح هو البراءة، لما ذكرناه في محله من أنه إذا شك في اعتبار قصد القرية أو قصد الوجه أو التمييز أو الجزم في النية وغيرها مما لم يقيم على اعتباره دليل بالخصوص، يرجع الى البراءة. وعليه فلو اتى المكلف ببعض الاحتمالات برحاء اصابة الواقع، فقد قصد القرية بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحا ومسقطا للامر. وظهر مما ذكرناه انه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين افعال متعددة، لم يعتبر في صحة الثاني الفراغ اليقيني من الاول، بل يكفي الاتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار امر القبلة بين الجهات الاربع، جاز للمكلف ان يصلي الظهر والعصر الى جهة، ثم يصليهما الى جهة ثانية، وهكذا نعم لو صلى الظهر الى جهة لا يجوز له ان يصلي العصر الى جهة اخرى قبل ان يصلي الظهر إليها. والوجه فيه ظاهر، فان صلاة العصر حينئذ تكون باطلة يقينا إما لأجل الاخلال بالاستقبال أو الترتيب.

(التنبية الرابع) قد عرفت الاشارة الى انه لو كان الاصل النافي للتكليف جاريا في بعض الاطراف دون بعض آخر، فلا مانع من جريانه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا حينئذ، كما إذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء أو مضطرا إليه، فان الاصل لا يجري فيه، إذ يعتبر في جريان الاصل ترتب الاثر العملي عليه، ولا يترتب اثر على جريانه في الخارج عن محل الابتلاء أو المضطر إليه. وكذلك الحال لو كان الاصل الجاري في بعض الاطراف مثبتا للتكليف، فانه يجري الاصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علمنا بوقوع نجاسة في احد الاناءين، وكان احدهما المعين متيقن النجاسة سابقا اما وجدانا أو تعبدا لقيام امارة أو اصل محرز، فكان مجرى لاستصحاب النجاسة، فيجري الاصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض. وكذا لو كان بعض الاطراف طرفا لعلم اجمالي سابق قد تنجز فيه التكليف بذلك العلم، فيجري الاصل النافي في الطرف الآخر من العلم الاجمالي الثاني بلا معارض. ثم إن هذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه فيما إذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخرا عن طرو هذه الامور، وعن العلم بها، أو كان مقارنا له. وإنما الكلام فيما إذا علم بطرو احد هذه الامور بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجز التكليف ليجري الاصل النافي في بعض الاطراف ام لا ؟ (وبعبارة اخرى) إذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارنا لاحد الامور المتقدمة، فلا يكون مؤثرا في التنجز من اول الامر. واما إذا

فرض تأثيره في زمان، وحكم بتساقط الاصول في اطرافه. ثم طرأ شئ من هذه الامور، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاء ام لا ؟ قولان: الاظهر هو السقوط، لان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم

التفصيلي ولا على سائر الحجج والامارات في تنجيز التكليف، فكما انه لو تبدل العلم التفصيلي بالشك الساري أو زالت البينة بقاء لشبهة موضوعية، كما لو شك في عدالة البينة القائمة على نجاسة شئ مثلا أو لشبهة حكميه كما إذا شك في حجية البينة في مورد اقيمت عليه سقط الحكم عن التنجز في جميع هذه المورد لعدم منجز له بقاء، نعم لو كان الشك في التكليف راجعا الى الامتثال بعد العلم بثبوته تفصيلا أو بعد قيام الحجة عليه، كما إذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر مثلا، ثم شك فيه لاحتمال الاتيان بها والخروج عن عهدها، كان التنجيز باقيا بحاله. فلا بد من الاتيان بها ليحصل الفراغ اليقيني ويؤمن من احتمال العقاب. وكذا الحال في العلم الاجمالي، كما إذا علم إجمالا بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام مثلا فأتى باحدهما، فان العلم بالتكليف وإن كان زائلا لا محالة، إلا ان زواله راجع الى مرحلة البقاء، لا الى مرحلة الحدوث، فالتنجيز باق بحاله، فلا بد من الاتيان بالآخرى، ليحصل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة. (إن قلت): إذا أتى المكلف بأحدى الصلاتين المعلوم وجوب احدهما إجمالا، فالعلم الاجمالي يحدث التكليف وإن كان موجودا فعلا، إلا انه لا يمنع من الرجوع الى الاصل بالنسبة الى الصلاة التي لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فان وجوبه فعلا مشكوك فيه. والاصل الجاري فيها غير معارض بالاصل في الطرف الآخر، لعدم ترتب اثر عليه بعد الاتيان بهذا الطرف. وقد تقدم ان تنجيز العلم الاجمالي إنما كان من جهة تعارض الاصول وتساقطها. (قلت): الشك في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها وإن كان موجوداً

[٣٦٥]

فعلا، إلا انه ليس شكا حادثا غير الشك الذي كان موجودا (اولا) وقد فرضنا عدم شمول دليل الاصل له للمعارضة، فكيف يشمل بعد الاتيان بأحدى الصلاتين. وكيف يعود الاصل الساقط بعد سقوطه؟ (ان قلت): لا مانع من ذلك بعد اطلاق الدليل لكل حال من الحالات وانما رفع اليد عنه قبل الاتيان بأحدى الصلاتين للمعارضة، والضرورات تقدر بقدرها، فإذا ارتفعت المعارضة باتيان إحدى الصلاتين لا مانع من التمسك باطلاق دليل الاصل بالنسبة الى الطرف الآخر. (و بعبارة اخرى) الامر في المقام دائر بين رفع اليد عن اصل الدليل ورفع اليد عن اطلاقه. وبما ان الموجب لرفع اليد هو المحذور العقلي وهو لزوم الترخيص في المعصية، فيقتصر فيه على مورده وهو صورة تعارض الاصلين واما إذا فرض عدم جريان الاصل في بعض الاطراف ولو بقاء، فلا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر. (قلت): نعم ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل إلا المحذور العقلي، و لكنه كما يقتضي عدم شمول دليل الاصل للطرفين في زمان واحد، كذلك يقتضي عدم شموله لهما في زمانين ايضا. فإذا علم بحرمة احد المائعين، فكما لا يمكن الحكم بحليتهما معما في زمان واحد، كذلك لا يمكن ان يحكم بحلية احدهما في زمان، و يحكم بحلية الآخر في زمان آخر، فانه من الترخيص في المعصية، فلا يمكن جريان الاصل في كليهما على كل نحو، للزوم الترخيص في المعصية، ولا في احدهما لعدم الترجيح. هذا كله فيما إذا كان العلم الاجمالي باقيا على حاله، وكان الشك شكا في الانطباق. وأما إذا زال بتبدله بالعلم التفصيلي بحرمة احد المائعين بخصوصه من اول الامر، فالشك في نجاسة الآخر (لو فرض) شك حادث لا مانع من شمول دليل الاصل له. ولا فرق فيما ذكرناه بين زوال العلم الاجمالي بالوجدان

[٣٦٦]

كالمثال المتقدم وبين زواله بالتعب، كما إذا قامت الأمانة على حرمة احد المائعين بخصوصه من اول الامر، أو كان ذلك مقتضى الاصل التنزيلي كالاستصحاب، بل الامر كذلك في الاصل غير التنزيلي ايضا، كما إذا علمنا بنجاسة احد الاناءين الابيض أو الاحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة الابيض، أو إنه آخر من اول الامر، بأن يكون المنكشف سابقا ولو كان الكشف متأخرا، فالعلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ بعد العلم الثاني لا يبقى لنا علم يحدث نجاسة بين الابيض والاحمر، إذ يحتمل ان يكون الابيض هو النجس من اول الامر. وقد فرضنا العلم بنجاسة أو بنجاسة الآخر، فلا يبقى إلا الشك في حدوث نجاسة جديدة في الاناء الاحمر، غير ما هو المتيقن بين الابيض، والاناء الآخر، فيكون المرجح في الاناء الاحمر اصابة الطهارة بلا معارض. (التنبيه الخامس) لو كان الاثر في بعض اطراف العلم الاجمالي اكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، وقد لا يكون. أما القسم الثاني فلا إشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، فيجب ترتيب الآثار المتباينة باجمعها، كما إذا علم بوجوب قراءة سورة يس أو سورة التوحيد في ليلة الجمعة مثلا بنذر ونحوه، فان سورة يس وان كانت اكثر من سورة التوحيد، إلا انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن، كان العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى السورتين. وأما القسم الأول وهو ما كان بين الاطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الاطراف بأثر خاص، كما إذا علم اجمالا بوقوع نجاسة في الاناء الذي فيه ماء مطلق، أو

[٣٦٧]

في الاناء الآخر الذي فيه مائع مضاف، فان اثر النجاسة في كلا الطرفين هو حرمة الشرب. وهذا هو الاثر المشترك فيه لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر وهو عدم جواز التوضي به على تقدير وقوع النجاسة فيه، فلو كانت النجاسة واقعة في المائع المضاف لا يترتب عليه الا حرمة شربه. واما لو كانت واقعة في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب وعدم جواز التوضي به، ففي تنجيز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار أو من حيث الاثر المشترك فيه فقط وجهان: ذهب المحقق النائيني (ره) الى الثاني، بدعوى أن الاصل في كل طرف يتعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبة الى الاثر المشترك فيه، فيسقط في كل من الطرفين فيكون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة إليه. واما بالنسبة الى الاثر المختص ببعض الاطراف، فيجري فيه الاصل بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب المائع المضاف ولا شرب الماء المطلق، ولكن لا مانع من التوضي به. والتحقق أن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى جميع الآثار، وذلك لأن جواز التوضي به متفرع على جريان قاعدة الطهارة فيه، فإذا فرض عدم جريانها للمعارضة، فلا طريق للحكم بطهارته كي يجوز التوضي به فان نفس احتمال نجاسة الماء مانع عن التوضي به لو لم يكن ما يوجب الحكم بطهارته ظاهرا. هذا كله في فرض تعدد الموضوع وتحقق العلم الاجمالي بثبوت حكم واحد لموضوع واحد، أو ثبوت حكمين لموضوع آخر، كما في المثال المتقدم. واما لو كان الموضوع واحدا، وكان الترديد في السبب الذي تعلق به العلم الاجمالي. كما لو علم اجمالا بأنه استدان من عمرو عشرة دراهم، أو انه اتلف من ما له ما يساوي عشرين درهما، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، والزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه الى الاصل، إذ الترديد في السبب لا ينافي انحلال الحكم المسبب الى المتيقن

[٣٦٨]

والمشكوك فيه، فإن الموجب للتنجز انما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه. ولا يخفى أن ما ذكرناه في الفرض الاخير انما هو فيما إذا لم يكن فيه اصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة ونحوها، فلو دار الامر بين كون نجاسة الثوب مستندة الى ملاقاته الدم أو البول، لا يمكن الرجوع الي اصالة عدم وجوب غسله ثانيا، باعتبار ان وجوب الغسل الاول معلوم، والغسل الثاني مشكوك الوجوب، فيرجع الى البراءة. وذلك لأن استصحاب النجاسة قبل الغسلة الثانية حاكمة على اصالة البراءة كما هو ظاهر. (التنبيه السادس) هل العلم الاجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالامور التدريجية، مثل ما إذا تعلق بالامور الدفعية ام لا ؟ قولان، ولا بد لنا قبل الشروع في تحقيق الحال في المقام من التنبيه على امر، وهو ان محل الكلام في هذا البحث هو ما إذا لم تكن أطراف العلم الاجمالي موردا للاحتياط في نفسها، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فانه لو كانت كذلك كما إذا علم اجمالا بأنه يتلى في هذا اليوم بمعاملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية، فلا اشكال في وجوب الاحتياط سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ام لم نقل به. والوجه فيه ان كل معاملة يحتمل فيها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط لكون الشبهة حكمية، ولا يجوز فيها الرجوع الى البراءة قبل الفحص. هذا من جهة الحكم التكليفي. وأما من جهة الحكم الوضعي، فيحكم بالفساد في كل معاملة تقع في الخارج، لاصالة عدم النقل والانتقال. وتوهم جواز الرجوع

[٢٦٩]

الى العمومات الدالة على صحة كل معاملة، كقوله تعالى: (أوفوا بالعقود) - مدفوع بان العمومات مخصصة بالمعاملة الربوية، فالشك في الصحة والفساد انما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص. وفي مثله لا يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر. هذا مضافا الى أن التمسك بالعموم ايضا مشروط بالفحص، كما أن الامر كذلك في الرجوع الى البراءة. إذا عرفت ذلك، فنقول إن تدريجية أطراف العلم الاجمالي على اقسام: (القسم الاول) - ان تكون مستندة الى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها. كما إذا علم بغصية احد الثوبين، وكان متمكنا من لبسهما معا، ولكنه اقترح ليس احدهما في زمان، وليس الآخر في زمان متأخر، ولا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام، فان العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ويوجب التنجز على ما تقدم بيانه. (القسم الثاني) - أن تكون التدريجية مستندة الى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الاطراف مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر، كما إذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فانه وإن لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد، إلا انه متمكن من الاتيان بايهما شاء، ونظيره العلم بحرمة احد ضدين لهما ثالث. ولا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم ايضا، للعلم بالتكليف الفعلي، وسقوط الاصول في الاطراف للمعارضة. (القسم الثالث) - ان تكون التدريجية مستندة الى تقييد أحد الاطراف بزمان أو بزمانين متأخر والتكليف المعلوم في هذا القسم (تارة) يكون فعليا على كل تقدير، و (اخرى) لا يكون فعليا إلا على تقدير دون تقدير: (الاول) - كما إذا علم بتعلق النذر بقراءة سورة خاصة في هذا اليوم، أو في الغد، فانه

[٢٧٠]

بناء على كون الوجوب بالنذر فعليا من باب الواجب التعليقي، نعلم بتكليف فعلي متعلق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد،

فالتدرجية في المتعلق وأما الوجوب فهو حاصل بالفعل. وفي مثل ذلك لا مناص من القول بتنجز العلم الاجمالي، لما عرفت من أن الميزان في التنجز هو العلم بالتكليف الفعلي، وهو متحقق على الفرض. (الثاني) - وهو ما لا يكون العلم فيه متعلقا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما إذا علم بوجوب مردد بين كونه فعليا الآن وكونه فعليا فيما بعد، كما إذا تردد الواجب بين كونه مطلقا أو مشروطا بشرط يحصل فيما بعد، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفاية الى جواز الرجوع الى الاصل في كل من الطرفين. واختار المحقق النائيني (ره) عدم جواز الدجوع الى الاصل في شئ من الطرفين. وفصل شيخنا الانصاري (ره) بين ما إذا كان الملاك في الامر المتأخر تاما من الآن، وما إذا لم يكن كذلك. وتحقيق الحال بحيث تنضح كيفية الاستدلال لجميع الاقوال يستدعي ذكر مقدمة وهي أن تأخر التكليف قد يكون مستندا الي عدم امكانه فعلا مع تمامية المقتضي له، كما إذا تعلق النذر بأمر متأخر بناء على استحالة الواجب التعليقي فان الفعل المنذور يتصف فعلا بالاشتمال على الملاك الملزم بتعلق النذر به، إلا ان الأمر بالوفاء مشروط بمجئ زمانه، بناء على استحالة الامر الفعلي بالشئ المتأخر، وقد يكون مستندا الى عدم تمامية المقتضى، لعدم تحقق ما له دخل في تماميته، وهذا كالكثير الشرائط التي تتوقف عليها فعلية التكليف، كما إذا علمت المرأة بانها تحيض ثلاثة ايام مرددة بين جميع ايام الشهر، فلا علم لها بالتكليف الفعلي ولا بملاكه التام لعدم بالحيض فعلا المترتب عليه التكليف وملاكه. إذا عرفت ذلك فاعلم ان من نظر الى أن تنجز العلم الاجمالي منوقف على

[٣٧١]

كونه متعلقا بالتكليف الفعلي، فاختار عدم تنجزه في المقام وجواز الرجوع الى الاصول في جميع الاطراف، إذ المفروض تردد التكليف فيه بين أن يكون فعليا وأن يكون مشروطا بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع الى الاصل بالنسبة الى الطرف المبتلى به فعلا، كما لا مانع منه بالنسبة الى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به. ونظر شيخنا الانصاري (ره) الى ان العلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف، فالتزم بعدم تنجز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلا، وبتنجزه فيما إذا علم الملاك التام فعلا لان الترخيص في تقويت الملاك الملزم فعلا بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي، إذ عدم فعلية التكليف إنما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضى، وهو لا يرفع قبح الترخيص في تقويت الملاك الملزم. ومن هنا التزم شيخنا الانصاري (ره) بتنجز العلم الاجمالي في مسألة العلم بالنذر المردد تعلقه بأمر حالي أو إستقبالي، وبعدم تنجزه في مسألة علم المرأة بالحيض المردد بين أيام الشهر، فتمسك باستصحاب عدم تحقق الحيض الى الآن الاول من ثلاثة ايام في آخر الشهر، وبالبراءة بعده، والوجه في رجوعه من الاستصحاب الى البراءة هو أن المرأة بعد تحقق الآن الاول من ثلاثة ايام في آخر الشهر يحصل لها العلم بتحقق حيض وطهر قبل ذلك الآن. وبما ان تاريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب غير جار للمعارضة على مسلكه، ولعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفاية (ره)، فلا مجال لجريان الاستصحاب على كل حال فيرجع الى البراءة. والتحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائيني (ره) من تنجز العلم الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل في شئ من الطرفين. أما فيما تم فيه الملاك فعلا فقد عرفت وجهه. وأما فيما لم يتم فلما تقدم في بحث مقدمة الواجب من استقلال

العقل بفتح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجئ وقته، كاستقلاله بفتح تعجيز النفس عن امثال التكليف الفعلي. ولا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستندا الى العبد، كما تقدم وبين كونه مستندا الى المولى بترخيصه في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلا، وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء، فانه ترخيص في تفويت الملاك التام الملزم، وهو بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الواصل وعصيانه في حكم العقل. (التنبية السايغ) في تحقيق ما ذكره من عدم تنجيز العلم الاجمالي فيما إذا كانت الاطراف غير محصورة. وتوضيح الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامين: (الاول) - في تحديد الموضوع وبيان المراد من الشبهة غير المحصورة (الثاني) - في بيان حكمها. أما الكلام في المقام الاول، فهو أنه ذكر لتعريفها وجوه: كثيرة، ونكتفي بذكر ما هو العمدة منها: (الوجه الاول) - أن غير المحصورة ما يعسر عده. وفيه (اولا) - ان عسر العد لا انضباط له في نفسه من جهة اختلاف الاشخاص واختلاف زمان العد فالالف يعسر عده في ساعة مثلا، ولا يعسر في يوم أو اكثر، فكيف يمكن أن يكون عسر العد ميزانا للشبهة غير المحصورة. و (ثانيا) - ان تردد شاة واحدة مغصوبة بين شياه البلد التي لا تزيد على الالف مثلا من الشبهة غير المحصورة عندهم، وتردد حبة واحدة مغصوبة بين الف الف حبة مجتمعة في إناء لا تعد من غير المحصورة عندهم، مع أن عد الحبات أعسر بمراتب من عد الشياه

فيستكشف بذلك ان عسر العد لا يكون ضابطا للشبهة غير المحصورة. (الوجه الثاني) - ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف موهوما لكثرة الأطراف. وفيه (اولا) ما ذكره المحقق النائيني (ره) من انه إحالة الى امر مجهول، فان الوهم له مراتب كثيرة، فأى مرتبة منه يكون ميزانا لكون الشبهة غير محصورة. و (ثانيا) - ان موهومية احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، ولذا يتنجز التكليف المررد بين طرفين، ولو كان احتمالاه في احدهما ظنيا، وفي الآخر موهوما والسر في ذلك ما تقدم من ان مجرد احتمال التكليف بأي مرتبة كان يساوق احتمال العقاب، وهو الملاك في تنجز التكليف ما لم يحصل المؤمن. (الوجه الثالث) - ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية. وفيه (اولا) - أن العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف وفعليته، سواء كانت اطراف الشبهة قليلة أو كثيرة، فلا يكون ذلك ضابطا لكون الشبهة غير محصورة و (ثانيا) - ان العسر انما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا مطلقا فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي على الاطلاق، كما هو المدعى للقائل بعدم التنجيز في الشبهة غير المحصورة. (الوجه الرابع) - أن الميزان في كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفا انه غير محصور يترتب عليه حكمه، ويختلف ذلك باختلاف الموارد. وفيه (اولا) - ان هذه الكلمة لم ترد في موضوع دليل شرعي، ليرجع في فهم معناها الى العرف، وانما هي من الاصطلاحات المستحدثة و (ثانيا) - ان العرف لا ضابطة عندهم لتمييز المحصور عن غيره، والسر فيه أن عدم الحصر ليس من المعاني المتأصلة، وانما هو امر إضافي يختلف باختلاف

الاشخاص والازمان ونحوهما. (الوجه الخامس) - ما اختاره المحقق النائيني (ره) من ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها. ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة بالشبهات الترحيمية، إذ في الشبهات الوجوبية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميع الاطراف، وان بلغت من الكثرة ما بلغت فالعلم بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية يكون منجزا، إلا انه لا يتمكن من الموافقة القطعية، فيجري حكم الاضطرار الى ترك بعض الاطراف على ما سيحى الكلام فيه قريبا ان شاء الله تعالى. والاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهة غير محصورة. وفيه (اولا) - ان عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف لا يلزم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلة الاطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا إجمالا بحرمة الجلوس في احدى غرفتين في وقت معين، فان المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت. وكذا الحال لو ترددت الحرام بين الضدين في وقت معين. و (ثانيا) - أن عدم القدرة على المخالفة القطعية غير منضبط في نفسه، فانه يختلف باختلاف المعلوم بالاحمال، وباختلاف الاشخاص وباختلاف قلة الزمان وكثرته وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط فكيف يكون ميزانا لكون الشبهة غير محصورة. و (ثالثا) - ان عدم التمكن من المخالفة القطعية إن اريد به عدم التمكن منها دفعة، فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وإن اريد به عدم التمكن منها ولو تدريجا فقلما تكون شبهة غير محصورة، إذ كثير من الشبهات التي

[٢٧٥]

تعد غير محصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع اطرافها في ضمن سنة أو أكثر أو أقل. فتحصل انه لم يظهر لنا معني محصلا مضبوطا للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم في حكمها. والذي ينبغي ان يقال إن العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وقد يتمكن من احدهما دون الاخرى، وقد لا يتمكن من شئ منهما اما الفرض الاخير فلا اشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه على ما تقدم بيانه في بحث دوران الامر بين المحذورين وأما الفرض الاول فلا اشكال في تنجيزه على ما تقدم بيانه ايضا. وأما الفرض المتوسط فله صورتان: (الصورة الاولى) - ما تمكن فيه المكلف من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية. وقد عرفت أن العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن فتحرم المخالفة القطعية وان لم تجب الموافقة القطعية. وسيأتي الكلام فيه مفصلا عند البحث عن حكم الاضطرار الى بعض الاطراف. (الصورة الثانية) - ما تمكن فيها المكلف من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، فاختار المحقق النائيني (ره) فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي بدعوى ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى. ولكنك قد عرفت سابقا أنه لا ملازمة بينهما، وأن الميزان في تنجيز العمل الاجمالي هو سقوط الاصول في اطرافه، فعلى تقدير تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت عليه، لأن احتمال التكليف موجب لتنجيز الواقع لو لم يكن مؤمنا من العقاب المحتمل على مخالفته، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها عليه لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدرة المكلف عليها وعدم المؤمن من احتمال العقاب على المخالفة نعم لو كان عدم

[٢٧٦]

حرمة المخالفة القطعية مستنداً الى قصور في ناحية التكليف لا الى عجز المكلف عنها، استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر، ولكنه خارج عن الفرض، إذ الكلام في عدم حرمة المخالفة القطعية المستندة الى عجز المكلف وعدم تمكنه منها. فاتضح مما ذكرناه أنه لا فرق تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الاطراف وقلتها. نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر والجرح والخروج عن محل الابتلاء ونحو ذلك، إلا أن العبرة بتلك العناوين لا بكثرة الاطراف. أما الكلام في المقام الثاني وهو بيان حكم الشبهة غير المحصورة، فهو أنه قد استدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بوجوده: (الاول) - ما ذكره شيخنا الانصاري من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف إذا كان موهوماً. وقد ظهر الجواب عن ذلك مما تقدم. (الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى. وقد ظهر الجواب عنه ايضا بما تقدم. (الثالث) - دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك. وفيه (اولاً) - ان هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القديما، فكيف يمكن فيها دعوى الاجماع. و (ثانياً) - انه على فرض تحقق الاتفاق لا يكون اجمالاً تعديداً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام إذ علم استناد العلماء على احد الامور المذكورة: (الرابع) - دعوى ان لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة مستلزم للجرح وهو منفي في الشريعة المقدسة. وفيه ما تقدم من أن دليل نفي العسر والجرح إنما يتكفل نفي الحكم عما يكون مصداقاً للعسر والجرح فعلاً، بمعنى

[٢٧٧]

أن المعتبر في نفي الحكم هو الجرح الشخصي، كما هو الحال في الضرر، وهو يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك من الخصوصيات. فلا دليل على نفي الحكم بالنسبة الى شخص لا جرح عليه. وسيجئ تفصيل الكلام في ذلك عند التعرض لقاعدة نفي الضرر إن شاء الله تعالى. وتوهم عدم شمول أدلة نفي الجرح لمثل المقام مما كان العسر في تحصيل الموافقة القطعية لا في متعلق التكليف نفسه. بدعوى - أنها ناظرة الى ادلة الاحكام الاولى الثابتة بجعل الشارع، ومخصصة لها بما إذا لم يكن متعلقها جرحياً، وليست ناظرة الى الحكام الثابتة بحكم العقل. والمفروض فيما نحن فيه عدم الجرح في الاتيان بمتعلق التكليف الشرعي وإنما الجرح في تحصيل الموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل، فالادلة المذكورة لا تدل على نفي وجوبها - مدفوع بأن ادلة نفي الجرح وإن كانت ناظرة الى الاحكام الشرعية لا الاحكام العقلية، الا انها ناظرة الى مقام الامتثال، بمعنى ان كل حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفي في الشريعة، فان جعل الحكم وإنشاءه إنما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحينئذ فان كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالاجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيًا في الشريعة بمقتضى ادلة نفي الجرح، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية. (الخامس) - رواية الجين (١) المدعى ظهورها في عدم تنجيز العلم الاجمالي - (هامش) (١) الوسائل الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المحللة احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن سنان عن ابي الجارود قال: (سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجين فقلت له اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الارضين.)

عند كون الشبهة غير محصورة. وفيه (اولا) - أن الرواية ضعيفة من حيث السند، لمحمد بن سنان على ما ذكر في محله، فلا تصلح للاستدلال بها. و (ثانيا) - انها غير تامة من حيث الدلالة ايضا، فانها غير متعرضة للمحصور أو غيره من الشبهة، بل ظاهرها ان العلم بوجود فرد محرم دار امره بين ما يكون في محل الابتلاء، وما يكون خارجا عنه لا يوجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء والالزم حرمة ما في جميع الارضين لوجود حرام واحد، فهي اجنبية عن الشبهة غير المحصورة. بقي في بحث الشبهة غير المحصورة أمر ان لا بد من التنبيه عليهما: (الاول) - انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فهل يفرض العلم كعدمه، فيجري حكم الشك في كل واحد من الاطراف فيرجع الى قاعدة الاشتغال فيما إذا كان الشك في نفسه موردا لها. أو يكون الشك في كل واحد من الاطراف ايضا بمنزلة العدم، فلا يرجع الى قاعدة الاشتغال اصلا. لا من جهة العلم الاجمالي ولا من جهة الشك ؟، فإذا علمنا إجمالا بوجود مائع مضاف مررد بين الف اناء مثلا، فعلى الاحتمال الاول لا يصح الوضوء باناء واحد، لاحتمال كونه مضافا. والشك في كونه ماء مطلقا كاف في الحكم بعدم صحة الوضوء به. وعلى الاحتمال الثاني صح الوضوء باناء واحد مع احتمال كونه مائعا مضافا. ولا يعتنى بهذا الاحتمال بعد كون الشبهة غير محصورة. والتحقق انه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهة غير المحصورة، فبناء على مسلك الشيخ (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوما لا يعتنى به العقلاء، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزلة العدم، فلا يعتنى باحتمال كون المتوضأ به مضافا بعد كونه موهوما على الفرض. وأما

على مسلك المحقق النائيني (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم القدرة عليها، وان وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المررد بين اطراف غير محصورة يكون كعدمه. وأما الشك في كل واحد من الاطراف فهو باق على حاله، وهو بنفسه مورد لقاعدة الاشتغال، إذ يعتبر في صحة الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقا، فنفس احتمال كونه مضافا كاف في الحكم بعدم صحة الوضوء به، ولو لم يكن علم اجمالي بوجود مائع مضاف، فلا بد حينئذ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق. (الثاني) - انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة لو كانت اطراف الشبهة في نفسها كثيرة وكان المعلوم بالاجمال في البين ايضا كثيرا، وقد يعبر عنها بشبهة الكثير في الكثير، كما لو فرض كون اطراف الشبهة الفا. والمعلوم بينها مائة، فان الاطراف في نفسها وان كانت كثيرة، الا ان نسبة المعلوم إليها هي نسبة الواحد الى العشرة، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل ذلك الفرض منجزا ام لا ؟ والتحقق هنا ايضا انه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك الشيخ (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوما لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزا لأن احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد في العشرة، ومثله لا يعد موهوما كما هو ظاهر. وأما على مسلك المحقق النائيني (ره) من ان الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها ووجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فلا بد من الالتزام بعدم التنجيز في المقام ايضا، فان المخالفة

القطعية لا تتحقق إلا بارتكاب جميع الاطراف، وهو معتذر أو متعسر عادة، فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً، فلا يكون العلم الاجمالي للانحلال منجزاً لا محالة. (التنبية الثامن) في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب الى ارتكاب بعض الاطراف وعدمه وقبل التكلم في ذلك لا بد من بيان مقدمة يتضح بها محل البحث في هذا التنبية، فنقول: ان الكلام في انحلال العلم الاجمالي وعدمه للاضطراب إنما هو فيما إذا كان الاضطراب رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال، كما إذا علمنا بنجاسة احد الخليين مثلاً، مع الاضطراب الى شرب احدهما، فان الاثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الا الحرمة المرتفعة بالاضطراب، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، باعتبار ان التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطراب، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه الى الاصل، وأما إذا لم يكن الاضطراب رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال، بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطراب دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسة احد المائعين الماء أو الحليب مع الاضطراب الى شرب الماء، فان الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليف، وهو حرمة الشرب، ووضع وهو عدم صحة الوضوء بالماء والمرتفع بالاضطراب انما هو التكليف وحرمة الشرب فقط دون الوضع، فان الاضطراب الى شرب النجس يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهر.

هذا فيما إذا كان الاضطراب الى احد الاطراف على التعيين، وكذا الحال فيما إذا كان الاضطراب الى احدها لا على التعيين، كما إذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد المائعين مع الاضطراب الى شرب احدهما لا بعينه، فان المرتفع بالاضطراب إنما هو حرمة الشرب لا عدم صحة الوضوء به، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالاضطراب بلا اشكال. ولا خلاف لبقاء اثر المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر إليه بعد الاضطراب ايضاً، فانا نعلم اجمالاً - ولو بعد الاضطراب - أن هذا الماء لا يجوز التوضي به أو هذا الحليب لا يجوز شربه وهذا العلم منجز للتكليف لا محالة، فلا يجوز التوضي بالماء ولا شرب الحليب، وكذا الحال في مثال الاضطراب الى احد الاطراف لا على التعيين، فانا نعلم اجمالاً بعدم صحة الوضوء بهذا الماء أو بذلك الماء وان جاز شرب احدهما للاضطراب. و (بالجملة) رفع بعض الآثار لاجل الاضطراب ليس الا مثل انتفاء بعض الآثار من غير جهة الاضطراب، ومن غير ناحية النجاسة، كما في الحليب، فانه لا يجوز التوضي به مع قطع النظر عن عروض النجاسة وكونه طرفاً للعلم الاجمالي ففي مثال دوران الامر بين نجاسة الماء والحليب يكون اثر المعلوم بالاجمال قبل الاضطراب عدم جواز الشرب وحده في طرف، وهو الحليب وعدم جواز الشرب، وعدم صحة التوضي في الطرف الآخر وهو الماء. وبعد الاضطراب الى شرب الماء ترتفع حرمة شربه فقط، ويبقى الحكم الوضعي وهو عدم صحة الوضوء به بحاله، فيكون المعلوم بالاجمال ذا اثر في الطرفين، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة، ولا يكون الاضطراب موجباً لا نحلاله. فتحصل ان الكلام في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب وعدمه انما هو فيما إذا كان الاضطراب موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسة احد الخليين أو احد الخليين مثلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول إن تحقيق الحال في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب يستدعي التكلم في مقامين: (المقام الاول) - فيما إذا كان الاضطراب الى احدهما المعين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو الحليب مع الاضطراب الى شرب الماء. (المقام الثاني) - فيما إذا كان الاضطراب الى احدهما لا على التعيين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة احد الماءين، مع الاضطراب الى شرب احدهما لا بعينه. (اما المقام الاول) فهو يتصور بصور ثلاث: (الصورة الاولى) - ان يكون الاضطراب حادثا بعد التكليف وبعد العلم به. (الثورة الثانية) - ان يكون الاضطراب حادثا بعد التكليف وقبل العلم به، كما إذا كان احد الماءين نجسا في الواقع، ولكنه لم يكن عالما به فاضطر الى شرب احدهما، ثم علم بان احدهما كان نجسا قبل الاضطراب. (الصورة الثالثة) - ان يكون الاضطراب حادثا قبل التكليف وقبل العلم به (اما الصورة الاولى) - فاختلفت كلماتهم فيها، فاختار شيخنا الانصاري (رحمه الله) عدم انحلال العلم الاجمالي، بدعوى ان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي قبل عروض الاضطراب ولا رافع له في الطرف غير المضطر إليه. وذهب صاحب الكفاية (ره) في متن الكفاية الى الانحلال وعدم التنجيز، بدعوى ان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثا وبقاء. والمنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف وبعد الاضطراب الى احد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان كما هو الحال في العلم التفصيلي بعد زواله بالشك الساري فان التنجيز يسقط بزواله فالعلم الاجمالي لا يكون اقوى في التنجيز من العلم التفصيلي، ثم انتقض بفقدان بعض الاطراف باعتبار أن الاضطراب الى بعض الاطراف ليس الا كفقدها فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي هنا، كذلك لا ينبغي الاشكال

[٢٨٣]

في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الاضطراب الى بعض الاطراف. وهذا النقض وان خصه صاحب الكفاية بفقدان بعض الاطراف، إلا انه جار في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، بعد العلم بالتكليف، بل يجري في الامتثال والاتبان ببعض الاطراف ايضا. فانه لا يبقى علم بالتكليف في جميع هذه الصور واجاب عنه بأن الاضطراب من حدود التكليف، لان التكليف من اول حدوده يكون مقيدا بعدم الاضطراب، بخلاف الفقدان، فانه ليس من حدوده، وإنما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الاطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. هذا ملخص ما ذكره في المتن وعدل عنه في الهامش فيما إذا كان الاضطراب الى احدهما المعين، كما هو محل كلامنا فعلا، والتزم ببقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، بتقريب ان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المررد بين المحدود والمطلق باعتبار ان التكليف في احد الطرفين محدود بعروض الاضطراب وفي الطرف الآخر مطلق، ويكون من قبيل تعلق العلم الاجمالي بالتكليف المررد بين القصير والطويل، ولا فرق في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي بين ان يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون احدهما قصيرا والآخر طويلا، كما إذا علمنا اجمالا بوجوب دعاء قصير و لو كلمة واحدة، ودعاء طويل، فان العلم الاجمالي منجز فيه بلا اشكال. والمقام من هذا القبيل بعينه، فان الاضطراب حادث بعد التكليف، وبعد العلم به على الفرض فيكون التكليف في الطرف المضطر إليه قصيرا ومنتهيا بعروض الاضطراب، وفي الطرف الآخر طويلا، ولا مانع من تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال في مثله. هذا ملخص ما ذكره في الهامش بتوضيح منا. والصحيح ما ذكره في الهامش من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه

[٢٨٤]

لما ذكرناه مرارا من أن التنجيز منوط بتعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها، وفي المقام كذلك، فان العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الطرف غير المضطر إليه في جميع الأزمان أو في الطرف المضطر إليه الى حدوث الاضطرار موجود، وحيث أن التكليف المحتمل في احد الطرفين على تقدير ثبوته، انما هو في جميع الازمان، وفي الطرف الآخر على تقدير ثبوته الى حدوث الاضطرار، فلا محالة يقع التعارض بين جريان الاصل في احدهما بالنسبة الى جميع الازمان، وبين جريانه في الطرف الآخر بالنسبة الى حدوث الاضطرار وبعد تساقطهما كان العلم الاجمالي منجزا للتكليف، فانتفاء التكليف في احد الطرفين بانتفاء أمده لاجل الاضطرار لا يوجب جريان الاصل في الطرف الآخر. وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في المتن من ان التنجيز دائر مدار المنجز، وهو العلم حدوثا وبقاء الى آخر ما تقدم ذكره، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا إشكال في ان التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثا وبقاء، ولكنه غير تام من حيث الصغرى من انه لا يبقى علم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، وذلك لأن العلم الاجمالي بالتكليف باق بحاله حتى بعد حدوث الاضطرار فانه يعلم إجمالا ولو بعد الاضطرار بأن التكليف اما ثابت في هذا الطرف الى آخر الازمان، أو في الطرف الآخر الى حدوث الاضطرار فلا وجه لدعوى تبدل العلم بالشك انما يكون فيما إذا زال العلم بطرو الشك الساري، بلا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي، كما إذا علمنا تفصيلا بنجاسة هذا الماء المعين، ثم زال العلم وطراً الشك الساري في نجاسة وكذا إذا علمنا إجمالا بنجاسة الماءين، ثم طراً الشك الساري في نجاسة احدهما واحتملنا طهارة كليهما. وهذا بخلاف المقام، فان العلم الاجمالي باق بحاله، انما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم به، فان التكليف المعلوم بالاجمال على

[٢٨٥]

تقدير ثبوته في الطرف المضطر إليه قد ارتفع بالاضطرار، والعلم المتعلق به إجمالا باق على حاله، كما هو الحال في صورة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو فقدانه أو الاتيان به، فان العلم الاجمالي باق على حاله في جميع هذه الصور، غاية الامر ان المعلوم بالاجمال وهو التكليف محتمل الارتفاع، لاجل الخروج عن محل الابتلاء، أو لاجل الفقدان أو لاجل الاتيان والامتنان، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الاجمالي وتنجز التكليف به. ولو لا ما ذكرناه من بقاء العلم الاجمالي في جميع الصور المذكورة لثم النقص المذكور في كلامه. ولا يجدي الجواب عنه بأن الاضطرار من حدود التكليف، دون الفقدان والخروج من محل الابتلاء ونحوهما، بل التكليف في الامثلة المذكورة منتف بانتفاء موضوعه. وذلك لما ذكرناه في الواجب المشروط من ان فعلية الحكم تدور مدار وجود الموضوع بماله من القيود و الخصوصيات، فكما ان وجود نفس الموضوع دخيل في الحكم، كذا كل واحد من القيود المأخوذة فيه دخيل في الحكم، وبانتفاء كل واحد من القيود ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فلا فرق بين انتفاء ذات الموضوع كما في الفقدان أو الخروج عن محل الابتلاء، وبين انتفاء قيده وهو عدم الاضطرار كما في محل الكلام. هذا كله حكم الصورة الاولى، وهي ما إذا كان الاضطرار بعد التكليف وبعد العلم به ومقابلها بتمام المقابلة هي الصورة الاخيرة وهي ما إذا كان الاضطرار فيه قبل التكليف وقبل العلم به، كما إذا اضطر الى شرب احد الماءين مثلا، ثم علم بوقوع النجاسة في احدهما بعد الاضطرار. ولا ينبغي الاشكال في عدم التنجيز في هذه الصورة، إذ لا علم بالتكليف فيها، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه، وحيث ان المفروض كون الاضطرار قبل وقوع النجاسة، فوقعها في الطرف المضطر إليه لا يوجب حدوث التكليف، ووقعها في الطرف الآخر مجرد احتمال لا مانع من الرجوع فيه الى الاصل. ويلحق بهذه الصورة

صورة تقارن الاضطراب والعلم بالتكليف فيجري فيه الكلام السابق من عدم التنجيز بلا فرق بينهما. بقي الكلام في الصورة المتوسطة، وهي ان يكون الاضطراب بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر الى شرب احد المائين مثلا. ثم علم بأن احدهما كان نجسا قبل الاضطراب، فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطراب، فيحكم بالتنجيز أو على العلم الحادث بعد الاضطراب، فيحكم بعدمه لكون الاضطراب قبل العلم بالتكليف على الفرض؟ الصحيح هو الثاني لأن المانع من جريان الاصل هو العلم الاجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته، ولو لم يعلم به المكلف اصلا، فهو حين الاضطراب إما قاطع بعدم التكليف، فلا يحتاج الى اجراء الاصل، بل لا يمكن. واما شك فيه، فلا مانع من جريانه في الطرفين، لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الاجمالي الحادث بعد الاضطراب مما لا اثر له، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه، لكون الاضطراب رافعا له. و (بالجملة) التكليف في الطرف المضطر إليه مما نقطع بعدمه، لأن الأمر دائر بين كون التكليف منفيًا فيه من اول الأمر وبين سقوطه بالاضطراب، واما الطرف الآخر، فالتكليف فيه وان كان محتملا، إلا انه لا مانع فيه من الرجوع الى الاصل، إذ لا معارض له، لانه لا يجري في الطرف المضطر إليه، لعدم الاثر له للقطع بالحلية فيه كما تقدم. وههنا شبهة، وهي ان التكليف الواقعي وان لم يكن مانعا من جريان الاصل، إلا انه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به كما هو الحال في العلم التفصيلي، فانه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للنجاسة قبل اسبوع مثلا كان نجسا يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتينا بها مع هذا الغسل وكذا سائر الآثار المترتبة شرعا على نجاسة الماء المذكور، ففي المقام ايضا

لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه. وحينئذ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطراب، فلا بد من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفًا بعده وعليه فبعد طرو الاضطراب نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطراب لاجل الاضطراب، لأنه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطراب، ولو كان في الطرف الآخر كان باقيا لا محالة، فيرجع الى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني (رحمه الله) وعلى كل تقدير لا مجال للرجوع الى اصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه. و (بالجملة) بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطراب والشك في سقوطه له يحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، لاجل الاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال. والجواب عن هذه الشبهة ان المقام ليس مجرى للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال، فان الاستصحاب أو القاعدة انما يجريان فيما إذا كانت الاصول في اطراف العلم الاجمالي ساقطة بالمعارضة، كما في الشك في بقاء الحدث المررد بين الاصغر والاكبر بعد الوضوء، فان الاصل في كل منهما معارض بالاصل الجارى في الآخر، وبعد تساقطهما يرجع الى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر. وهذا بخلاف ما إذا كان الاصل جاريا في بعض الاطراف بلا معارض، كما في المقام، فان التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا معنى لجريان الاصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، فليس لنا علم بالتكليف وشك في سقوطه حتى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال، كما

في مثال الحدث المردد بين الاكبر والاصغر، لان التكليف في الطرف المضطر إليه منفي بالوجدان، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، ومنفي بالتعبد للاصل الجارى فيه بلا معارض

[٢٨٨]

ومن هنا نقول بان المرجع عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين هي البراءة، فانه مع الاتيان بالاقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال، ومع ذلك لا يرجع الى الاستصحاب ولا الى قاعدة الاشتغال، وليس ذلك إلا لان منشأ الشك في بقاء التكليف احتمال تعلقه بالاكثر الذي يجري فيه الاصل بلا معارض، فالتكليف بالاقل ساقط بالامثال. والتكليف بالاكثر مشكوك الحدوث من اول الامر، ومنفي بالتعبد للاصل الجارى فيه بلا معارض فلم يبق مجال للرجوع الى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال. وظهر مما ذكرناه - في حكم الاضطرار الى المعين من الاطراف باقسامه الثلاثة حكم غير الاضطرار مما يرتفع معه الحكم، كفقدان بعض الاطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو الاكراه الى البعض المعين من الاطراف ونحوها، فانه يجري فيها جميع ما ذكرناه في الاضطرار من الاقسام والاحكام، فلا حاجة الى الاعادة. وأما المقام الثاني وهو ما كان الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه، فاختار صاحب الكفاية (ره) فيه عدم التنجيز بدعوى ان الترخيص في بعض الاطراف لاجل الاضطرار لا يجامع التكليف الفعلي على كل تقدير، فليس في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره الا احتمال التكليف، وهو منفي بالاصل واختار شيخنا الانصاري (ره) التنجيز مطلقا حتي في صورة تقدم الاضطرار على حدوث التكليف، وعلى العلم به وتبعه المحقق النائيني (ره) وهو الصحيح لأن الاضطرار لم يتعلق بخصوصه الحرام كى ترتفع حرمة به، وإنما تعلق بالجامع بينه وبين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر إليه واحدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر إليه ليس بحرام. وما هو حرام ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الاضطرار الى الجامع،

[٢٨٩]

كما لو اضطر الى شرب احد المائين مع العلم التفصيلي بنجاسة احدهما المعين، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلا لاجل الاضطرار الى الجامع، والمقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلوم الاجمالي من هذه الجهة، وهذا اعني تعلق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام والمقام السابق، فان الاضطرار هناك كان متعلقا بأحدهما المعين، وهو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار، بخلاف المقام فان الاضطرار فيه لم يتعلق إلا بالجامع، والاضطرار الى احد الامرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام كما تقدم بيانه، غاية الأمر ان وجوب الموافقة القطعية مما لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار الى الجامع، لان الموافقة القطعية انما تحصل بالاجتناب عنهما معا وهو طرح لأدلة الاضطرار، ويكون نظير الاجتناب عما اضطر إليه معينا وتبقي حرمة المخالفة القطعية بارتكابهما معا على حالها، إذ لا يوجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض. والذي تحصل مما ذكرناه امور ينبغي الاشارة إليها لتوضيح المقام: (الاول) - ان الحرام المعلوم بالاجمال لم يطرأ ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من ان الاضطرار إنما هو الى الجامع لا الى خصوص الحرام ليرتفع حكمه. (الثاني) - انه لا يمكن الترخيص في ارتكاب جميع الاطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل. (الثالث) - انه لا بد من رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية لتوقف رفع الاضطرار على

ارتكاب بعض الاطراف، فلا مناص من الترخيص في الارتكاب بمقدار يرتفع به الاضطرار. (الرابع) - انه إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي فالحرمة الواقعية في الطرف الآخر باقية بحالها. ولا وجه لرفع اليد

[٢٩٠]

عنها، فان الحرام الواقعي لا يكون مضطرا إليه، ولا انطبق عليه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره، وإن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعي، فالحرمة الواقعية وإن لم ترتفع، لأن اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلق الاضطرار به، فلا موجب لرفع حرمنه، إلا ان الجهل به مستلزم للترخيص الظاهري في ارتكابه المستلزم لعدم العقاب عليه. ونتيجة ما ذكرناه من الامور ان التكليف في المقام في مرتبة متوسطة بين الشبهة البدوية التي لم يتنجز الواقع فيها اصلا، وبين العلم الاجمالي الذي لم يتعلق الاضطرار بشئ من اطرافه، وكان الواقع فيه منجزا على كل تقدير، فان التكليف في المقام منجز على تقدير عدم مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام، وغير منجز على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف مع الحرام. فان الجهل به يسقط تنجزه، فصح ان نقول إن التكليف في المقام في رتبة التوسط من التنجز، كما هو الحال في دوران الامر بين الاقل والاكثر، فان التكليف بالنسبة الى الاقل منجز للعلم بوجوبه على كل تقدير، وبالنسبة الى الاكثر غير منجز للشك فيه، فيكون مجرى للبراءة. فصح ان نقول إن للتكليف - على تقدير تعلقه بالاكثر - توسط في التنجز، بمعنى انه لو اتى بالاقل فغير منجز، اي ليس على ترك الاكثر حينئذ عقاب، لعدم العلم بوجوبه. وعلى تقدير ترك الاقل أيضا فهو - اي التكليف المتعلق بالاكثر - منجز ويعاقب على تركه، حيث لا ينفك عن ترك الاقل. وكذا الحال في دوران الامر بين الوجوب النفسي والغيري، بعد العلم بأصل الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب غسل الجنابة مثلا، وشككنا في انه واجب نفسي أو واجب غيري ومقدمة لواجب آخر كالصلاة مثلا فالتكليف بالصلاة على تقدير ثبوته واقعا منجز على تقدير ترك الوضوء، فان تركها لا ينفك عن تركه، فبعاقب على ترك

[٢٩١]

الصلاة لا على ترك الوضوء، لكونه غيرا في الواقع على الفرض، وغير منجز على تقدير الاتيان بالوضوء للشك في وجوبها، فيكون مجرى للبراءة فالتكليف المتعلق بالصلاة واقعا منجز على تقدير ترك الوضوء، وغير منجز على تقدير الاتيان به، وهذا هو التوسط في التنجز. واتضح بما ذكرناه الفرق بين الاضطرار الى المعين وبين المقام، فان المضطر إليه المعين لو كان حراما في الواقع ترتفع حرمنه واقعا، والاضطرار إليه يوجب الترخيص الواقعي في ارتكابه، بخلاف المقام، فان الاضطرار إنما تعلق بالجامع وهو لا يوجب ارتفاع الحرمة عن الحرام الواقعي كما تقدم. وظهر فساد ما في الكفاية من أن الترخيص في بعض الاطراف لا يجامع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى الا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره وهو منفي بالاصل. وذلك لأن الترخيص في بعض الاطراف لو كان ترخيصا واقعا كما في الاضطرار الى المعين، لكان الامر كما ذكره (ره) وليس المقام كذلك، إذ المفروض عدم تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي، بل بالجامع، غاية الأمر انه يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف لرفع اضطراره لجهله به، وهو لا يوجب الا الترخيص الظاهري، فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، ومعه لا يمكن الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر، فانه يوجب المخالفة

القطعية للتكليف الواصل. ثم إن المحقق النائيني (ره) التزم في المقام بأنه لو صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعا، بدعوى ان الاضطرار وان كان متعلقا بالجامع إلا انه باختياره الحرام الواقعي لرفع اضطراره من باب الاتفاق يصير الحرام مصداقا للمضطر إليه، فترتفع حرمة واقعا، ومع ذلك التزم بعد جريان البراءة في الطرف الآخر، بدعوى ان ارتفاع الحرمة إنما

[٢٩٢]

يكون بعد اختياره الحرام لرفع اضطراره. وأما قبله فالحكم المعلوم بالأجمال فعلي ومنجز. وقد مر عند البحث عن الاضطرار الى المعين أن الرفع للتكليف إن كان متأخرا عن التكليف وعن العلم الاجمالي به إنما يقتصر في رفع التكليف بمورد تحقق الرفع. وأما غيره من الأطراف. فالحكم فيه باق على تنجزه. وعليه يكون المقام نظير الاضطرار الى المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف وسقوط الاصول في الأطراف للمعارضة. ونتيجة ذلك سقوط التكليف واقعا على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي من باب الاتفاق، وعدم سقوطه على تقدير عدم المصادفة معه. وهذا هو التوسط في الفعلية لا التوسط في التنجز على ما اخترناه. ويرد عليه (أولا) ان اختيار المكلف الحرام الواقعي لرفع اضطراره لا يوجب ارتفاع حرمة واقعا كما عرفت، ودعوى أنه بالاختيار يصير مصداقا للمضطر إليه من باب الاتفاق غير مسموعة، لان الاضطرار الى الجامع لا ينقلب الى الضطرار الى المعين بارادة المكلف واختياره، كما هو ظاهر. و (ثانيا) - انه على تقدير تسليم ارتفاع الحرمة واقعا عما يختاره المكلف كيف يعقل الحكم بحرمة الى زمان اختيار المكلف له لرفع اضطراره، فان تحريم الشئ إنما هو لان يكون رادعا للمكلف عن اختياره وسادا للطريقة فكيف يعقل ان يكون معني به ومرتفعا عند حصوله، فان جعل الحرمة لشئ المرتفعة باختيار المكلف فعله لغو محض، فلا مناص من الالتزام بكون ما يختاره المكلف لرفع اضطراره محكوما بالحلية من اول الامر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فلا مانع من الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر، فيما كان الاضطرار الى غير المعين سابقا على العلم الاجمالي بالتكليف، كما هو الحال في الاضطرار الى المعين. وبالجملة ان الالتزام

[٢٩٣]

بسقوط التكليف واقعا عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجز في الطرف الآخر، فلا بد من الالتزام بعدم السقوط واقعا، كما اخترناه أو بعدم التنجز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفاية (ره). هذا كله في الاضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة التحريمية. ومنه يظهر الحال الى الاضطرار في ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية، ويجري حكم الاضطرار في غيره مما هو رافع للتكليف من الاكراه ونحوه. ولا نعبء الكلام. (التنبية التاسع) لا ينبغي الشك في أنه يعتبر في تنجز العلم الاجمالي أن يكون جميع اطرافه مقدورا للمكلف، إذ لو كان بعضها غير مقدور له كان التكليف بالنسبة إليه ساقطا يقينا، لاعتبار القدرة في التكليف ويكون التكليف في اطرف الآخر مشكوك الحدوث فيجوز اصالة البراءة. (وبعبارة اخرى) لو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف يؤول الامر الى الشك في التكليف لا الشك في المكلف به، فيكون المرجع أصالة البراءة لا أصالة الاحتياط. وهذا واضح، وذكره شيخنا الانصاري (ره) شرطا آخر لتنجز العلم الاجمالي في خصوص الشبهة

التحريمية، وهو ان يكون جميع الاطراف في محل الابتلاء، فالتزم بعدم التنجيز فيما إذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء وان كان مقدورا له لأنه يعتبر في صحة النهي عن شئ وحسنه كونه في معرض الابتلاء، بحيث يتعلق بفعله ارادة المكلف عادة وإلا كان النهي عنه مستهجنا.

[٢٩٤]

(وبعبارة اخرى) الغرض من جعل التكليف التحريمي احداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه في معرض الابتلاء وعدم الداعي له الى فعله، كان تركه مستندا الى عدم المقتضى، فاحداث المانع له لغو محض وعليه فلو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء، كان التكليف بالنسبة إليه منتفيا يقينا، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة فيه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا، فلو علم المكلف اجمالا بنجاسة إنائه أو اناء المك مثلا، كان اناء الملك خارجا عن محل الابتلاء، إذ لا داعي له في تحمل المشقة وتوطئة الاسباب للتصرف في إناء الملك، ولو كان مقدورا له بالارتباط الى بعض غلمانه مثلا، فالتكليف بالنسبة إليه منتف يقينا، فلا مانع من الرجوع الى الاصل في انائه ووسع الامر صاحب الكفاية (ره) في هامش الرسائل، وذكر أن الملاك المذكور موجود في الشبهة الوجوبية أيضا، فلا يكون العلم الاجمالي فيها أيضا منجزا إلا فيما إذا كان جميع الاطراف محلا للابتلاء من حيث الترك. لأن التكليف الوجوبى والبعث نحو شئ أيضا لا يصح إلا فيما إذا كان للمكلف داع الى تركه عادة، إذ لو كان الشئ مما يفعله المكلف بطبعه ولا داعي له الى تركه، كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبة إليه لغوا محضا وعليه فلو كان بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية خارجا عن محل الابتلاء بمعنى ان المكلف لا يبنتلى بتركه عادة، ويأتي به بطبعه، كان التكليف بالنسبة إليه منتفيا يقينا. وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع هو الاصل الجارى بلا معارض. وأورد عليه المحقق النائيني (ره) بان متعلق التكليف الوجوبى هو الفعل وهو مستند الى الارادة والاختيار، حتى فيما إذا كان مفروض التحقق عادة بدون امر من المولى، فصح تعلق التكليف به، ولا يكون مستهجنا، بخلاف متعلق

[٢٩٥]

التكليف التحريمى، فانه الترك وهو عدمى لا يحتاج الى العلة الوجوبية، بل يكفيه عدم إرادة الفعل، وهو أيضا عدمى، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادة لأجل عدم الداعي للمكلف الى الفعل، كان النهي عنه لغوا مستهجنا. والتحقق ان يقال إنه لو بنينا على ان التكليف بما هو حاصل عادة وان كان مقدورا فعله وتركه يكون لغوا، فلا فرق بين التكليف الوجوبى والتحريمى، فانه كما يقال إن النهي عن شئ متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن، كذلك يقال إن البعث نحو شئ حاصل بنفسه لغو مستهجن، فيعتبر حينئذ في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء عادة في المقامين، كما ذكره صاحب الكفاية (ره) وان بنينا على ان التكليف بما هو حاصل عادة لا يكون لغوا، ولا يشترط في صحة التكليف ازيد من القدرة فلا فرق أيضا بين التكليفيين ولا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم خروج بعض الاطراف عن معرض الابتلاء في المقامين، وهذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الاوامر و النواهي الشرعية مجرد تحقق الفعل والترك خارجا، كما في الاوامر والنواهي العرفية، فان غرضهم من الامر بشئ ليس الا تحقق الفعل خارجا، كما ان غرضهم من النهي عن شئ لا يكون إلا انتفاء هذا

الشيء خارجا وحينئذ كان الأمر بشئ حاصل بنفسه عادة لغوا وطلبها للحاصل لا محالة، وكذا النهي عن شئ متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان. وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعية، فان الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل والترك خارجا، بل الغرض صدور الفعل استنادا الى امر المولى، وكون الترك مستندا الى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني، كما اشير إليه بقوله تعالى: (وما امروا الا ليعبدوا الله). ولا فرق في هذه الجهة بين التعبد والتوصلي لما ذكرناه في مبحث التعبد والتوصلي من أن الغرض من الامر والنهي في كليهما

[٢٩٦]

هو الاستناد في الافعال والترك الى امر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحركا تكوينيا بتحريكه التشريعي، وساكنًا كذلك بتوقيفه التشريعي، ليحصل لهم بذلك الترقى والتكميل النفساني. إنما الفرق بينهما في أن الملاك أي المصلحة في متعلق الامر والمفسدة في متعلق النهي - لو توقف حصوله على قصد القرية فهو تعبدى والا فهو توصلي، ومع كون الغرض من التكليف الشرعي هو الفعل المستند الى امر المولى والترك المستند الى نهيه لا مجرد الفعل والترك لا قبح في الأمر بشئ حاصل عادة بنفسه. ولا في النهي عن شئ متروك بنفسه، إذ ليس الغرض مجرد الفعل والترك حتى يكون الامر والنهي لغوا وطلبها للحاصل. ويشهد بذلك وقوع الامر في الشريعة المقدسة بأشياء تكون حاصلة بنفسها عادة كحفظ النفس والانفاق على الاولاد والزوجة. وكذا وقوع النهي عن اشياء متروكة بنفسها، كالزنا بالامهات واكل الفاذورات ونحو ذلك مما هو كثير جدا. والمتحصل مما ذكرناه انه لا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الاطراف خارجا عن معرض الابتلاء. لا في الشبهة الوجوبية ولا في الشبهة التحريمية، بل المعتبر كون جميع الاطراف مقدورا للمكلف على ما تقدم بيانه. ولا يخفى أن الغالب في الامثلة التي ذكروها لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء كونها أمثلة لخروج بعض الاطراف عن القدرة، فراجع رسائل الشيخ (رحمه الله). ثم ان الداعي النفساني الى الفعل أو الترك لا ينافي قصد القرية المعتبر في صحة العبادات، وفي تحقق الامتثال في غيرها بنحو الاطلاق، بل قد يجتمعان (بيان ذلك): انه (تارة) يكون الداعي للمكلف الى الفعل أو الترك هو امر المولى أو نهيه، ويكون الداعي النفساني تابعا ومندكا فيه، ولا إشكال في صحة العبادة وحصول الامتثال في هذه الصورة. و (اخرى) يكون عكس

[٢٩٧]

ذلك، بأن يكون الداعي الى الفعل أو الترك ميله النفساني، وتكون داعوية امر المولى أو نهيه مندكا فيه. ولا إشكال في عدم صحة العبادة وعدم حصول الامتثال في هذه الصورة، فان الفعل أو الترك لم يستند في الحقيقة الى امر المولى ونهيه، كما هو ظاهر. و (ثالثة) يكون قصد القرية والداعي النفساني كلاهما داعيا الى الفعل أو الترك. وهذه الصورة تتصور على وجهين: (الاول) - ان يكون كل منهما دخيلا في تحقق الفعل أو الترك، بأن يكون كل واحد منهما جزء للسبب ولا ينبغي الاشكال في عدم صحة العبادة وعدم حصول الامتثال بعد عدم كون امر المولى أو نهيه كافيا ومؤثرا في تحقق الفعل أو الترك، ولذا ورد في الحديث حكاية عنه تعالى: (انا خير شريك من عمل لي ولغيري جعلته لغيري). (الثاني) - ان يكون كل واحد منهما سببا تاما في عالم الاقتضاء، بمعنى ان يكون كل واحد منهما كافيا في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر، وان كان صدور

الفعل خارجا مستندا اليهما فعلا، لاستحالة صدور الواحد من السببين المستقلين في التأثير. والاقوى فيه ايضا هو الحكم بصحة العبادة، وحصول الامتثال لصحة استناد الفعل الى امر المولى، بعد كونه سببا تاما في التأثير. بقى الكلام في مسألتين: (المسألة الاولى) - نه إذا شككنا في ان الدخول في محل الابتلاء معتبر في صحة التكليف أم لا، أو شككنا في كون بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعيين حده، بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع الى اطلاقات ادلة التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو الى اصالة البراءة ؟ ذهب شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) الى الأول، بدعوى

[٢٩٨]

أن الاطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الاصل، فان مقتضى الاطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الاصل في اطرافه. وذهب صاحب الكفاية (ره) الى الثاني، بدعوى ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات إنما يصح فيما إذا امكن الاطلاق بحسب مقام الثبوت. ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في امكان الاطلاق ثبوتا لا اثر للاطلاق اثباتا. والمقام من هذا القبيل، فانه بعد الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف عقلا، كان الشك في دخول بعض الاطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم شكا في إمكان الاطلاق بالنسبة إليه. ومع الشك في الامكان ثبوتا لا ينفع الرجوع الى الاطلاق في مقام الاثبات. وكذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فانه ايضا شك في الامكان ثبوتا فلا يمكن الرجوع الى الاطلاق اثباتا. والتحقق صحة ما ذهب إليه الشيخ (ره) لما ذكرناه في اوائل بحث حجية الظن من ان بناء العقلاء على حجية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية أو النقلية على إرادة خلافها. ومجرد احتمال الاستحالة لا يعد قرينة على ذلك، فانه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى، لاحتمال استحالة التكليف لا يعد معذورا عند العقلاء، فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل وترتيب الاثر عليه، واحتملنا استحالة حجيته. لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال أو الالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، أو غير ذلك مما ذكره في استحالة العمل بالظن، لا يكون هذا الاحتمال عذرا في مخالفة ظاهر كلام المولى. والمقام من هذا القبيل بعينه، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محل الابتلاء مفهوما، أو الشك في اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف فان الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفا تعديبا.

[٢٩٩]

(المسألة الثانية) - انه إذا شككنا في خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن تحت القدرة أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية، بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع في غيره من الاطراف الى البراءة أو الى الاطلاق ايضا ؟ الظاهر هو الأول لما ذكرناه في مباحث الألفاظ من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبية التي هي من قبيل القرائن المتصلة الموجبة لعدم انعقاد الظهور من اول الامر الا في الافراد الباقية. والمقام كذلك، فان إطلاقات الادلة الاولى الدالة على التكليف ليس لها ظهور في اول الأمر إلا في المقدور من جهة القرينة القطعية العقلية. وكذا

ليس لها ظهور إلا في موارد الابتلاء بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، وحيث انه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت القدرة أو في كونه المبتلي به الى الاطلاقات لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع الى العالم في الشبهة المصادقية لا يمكن الرجوع فيه الى ادلة البراءة ايضا، لأن كل مورد لا يكون قابلا لوضع التكليف فيه لا يكون قابلا للرفع ايضا، فإذا احتملنا عدم القدرة أو عدم الابتلاء في بعض الاطراف لا يمكننا الرجوع الى ادلة البراءة، لكون الشبهة مصادقية، وحينئذ لا مانع من الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر، وهو الطرف المحرز كونه تحت القدرة ومحلا للابتلاء، لعدم المعارضة بين الاصل في الطرفين. وعلى ما ذكرناه من الرجوع الى البراءة في الطرف المقذور عند الشك في خروج بعض الاطراف عن تحت القدرة تقل الثمرة بيننا، وبين القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي، فان غالب موارد ذكرها للخروج عن محل الابتلاء يكون من موارد الشك في القدرة، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا للشك في القدرة على ما ذكرناه، أو للخروج عن محل الابتلاء على ما ذكره

[٤٠٠]

القائل، باعتبار الدخول في محل الابتلاء. وتنحصر الثمرة بيننا في ما إذا كان جميع الاطراف مقذورا يقينا، وكان بعضها خارجا عن محل الابتلاء، فانا نقول فيه بالتنجيز والقائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء يقول بعدمه. بقي في المقام إشكال وهو انه كيف تجرى البراءة في المقام، مع ان الشك في التكليف فيه ناشئ من الشك في القدرة. ومن الواضح المتسالم عليه أن الشك في القدرة لا يكون موردا للبراءة، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال أو يحرز عجزه، ليكون معذورا، فإذا شك المكلف في قدرته على حفر الارض لدفن ميت، فهل يجوز تركه للشك في القدرة واحتمال العجز. وكذا إذا شك الجنب في أن باب الحمام مثلا مفتوح حتى يكون قادرا على الغسل أولا، فهل يجوز له الرجوع الى البراءة عن وجوب الغسل. وترك الفحص والمقام من هذا القبيل. والجواب انه لا يجوز الرجوع الى البراءة عند الشك في القدرة فيما إذا علم فوات غرض المولى بالرجوع الى البراءة، كما في المثال. وقد ذكرنا في بحث الاجزاء ان العلم بالغرض بمنزلة العلم بالتكليف، فبعد العلم بالغرض وجب الفحص بحكم العقل، حتى لا يكون فوت غرض المولى مستندا الى تقصيره. وبعد الفحص إن انكشف تمكنه من الامتثال. فيمثل، والا كان فوت غرض المولى مستندا الى عجزه، فيكون معذورا بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما في المقام إذ لم يحرز وجود غرض المولى في الطرف المقذور أو الطرف المبتلي به. فلا يكون في الرجوع الى البراءة إلا احتمال فوات غرض المولى، وهو ليس بمانع لوجوده في جميع موارد الرجوع الى البراءة، حتى الشبهات البدوية. و (بعبارة اخرى) الفرق بين المثال والمقام أن الغرض في المثال معلوم والقدرة مشكوك فيها، وفي المقام الغرض مشكوك فيه والقدرة معلومة فكم فرق بينهما.

[٤٠١]

(التنبيه العاشر) يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون لكل واحد من الاصلين في الطرفين اثر عملي فعلي، فلو لم يكن للاصل في احد الطرفين اثر فعلي لا يجرى فيه الاصل لعدم ترتب اثر عليه. وحينئذ لا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا، لما ذكرناه مرارا من ان تنجيزه متوقف على تساقط الاصول في اطرافه، فلو علم المكلف بنجاسة احد توبين، وعلم بكون

احدهما المعين مغصوبا، لا مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة في غير المغصوب لعدم جريانها في المغصوب حتى تسقط بالمعارضة، إذ لا أثر عملي لجريانها فيه بعد العلم بحرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة، فتجري القاعدة في الطرف الآخر بلا معارض. ولا يكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزا. وإن شئت قلت إنه كما يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي القدرة العقلية في جميع الاطراف، كذلك تعتبر القدرة الشرعية فيها، فان الممنوع شرعا كالممتنع عقلا فلو خرج بعض الاطراف عن تحت قدرته شرعا - كما في المثال المذكور - لا يكون العلم الاجمالي منجزا، لجريان الاصل في الطرف الآخر بلا معارض.

[٤٠٢]

(التنبية الحادى عشر) قد عرفت ان تنجيز العلم الاجمالي فيما إذا كانت الاصول الجارية في اطرافه عرضية، بمعنى كون جميعها في مرتبة واحدة، كما إذا علمنا إجمالا بنجاسة احد المائين مثلا وقد تقدم تفصيل الكلام في مثل ذلك. وأما إذا كانت الاصول طولية، بأن يكون الاصل الجارى في بعض الاطراف في مرتبة لا حقة عن الاصل الجارى في الطرف الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فانه لو جرت اصالة الطهارة في الماء لا تصل النوبة الى جريانها في التراب، إذ لا اثر له، لعدم جواز التيمم مع وجود الماء الطاهر، فهل يكون مثل هذا العلم منجزا وتتساقط الاصول في اطرافه، أو يجري الاصل في الماء لتقدم رتبته على الاصل الجارى في التراب، ولا يكون الاصل الجارى في التراب معارضا للاصل الجارى في الماء. لعدم كونه في رتبته فتجري اصالة الطهارة في الماء بلا معارض ؟ وعلى تقدير التساقط فهل يحكم بكون المكلف فافدا للطهورين، أو بوجود الجمع بين الوضوء والتيمم عليه تحصيلًا للطهارة اليقينية ؟ وجوه. والتحقيق أن يقال ان التراب المحتمل نجاسة (تارة) لا يكون لطهارته اثر شرعي في عرض الاثر الشرعي لطهارة الماء، وكان الاثر الشرعي لطهارته جواز التيمم فقط الذي ليس في مرتبة طهارة الماء، كما إذا كان التراب مال الغير ولم يأذن في السجدة عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجدة وكان تكليفه الايماء مثلا و (اخرى) يكون لطهارته اثر آخر غير جواز التيمم، وكان ذلك الاثر في

[٤٠٣]

عرض الاثر الشرعي لطهارة الماء، كجواز السجدة عليه. اما الصورة الاولى فلا ينبغي الاشكال في جريان اصالة الطهارة في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في التراب لعدم ترتب اثر عليه. وقد ذكرنا ان تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وهو مفقود في المقام، إذ النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لا يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذ انما هو من جهة النمكن من الماء الطاهر لا من جهة نجاسة التراب، وإن شئت قلت ان النجاسة المعلومة بالاجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم اصلا لأنها إن كانت واقعة في الماء فهي مقتضية لجواز التيمم لا لعدم جوازه، وان كانت واقعة في التراب فعدم جواز التيمم مستند الى وجود الماء الطاهر لا الى نجاسة التراب. وعليه فلا تجرى اصالة الطهارة في التراب، وتجرى في الماء بلا معارض. ويجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم وهو عدم التمكن من الماء الطاهر. أما الصورة الثانية فجريان اصالة الطهارة في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجدة عليه، وبعد التساقط يكون العلم الاجمالي منجزا.

وحينئذ لا وجه لا دراج المكلف في فاقد الطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلا للطهارة اليقينية. وما يتصور كونه مانعا عنهما امران: (احدهما) - حرمة التوضي بالماء المتنجس لكونه تشريعا، وكذلك التيمم بالتراب المتنجس. (ثانيهما) - احتمال نجاسة بدنه بملاقاة الماء المحتمل كونه نجسا. (أما الاول) فمدفوع بأن المكلف يحتاط ويأتي بها رجاء. فلا تشريع هناك. و (أما الثاني) فمدفوع بان مجرد الاحتمال مما لا بأس به بعد كونه موردا لأصالة الطهارة. وسيجئ ان الحكم في ملاقي الشبهة المحصورة هي الطهارة.

[٤٠٤]

فتحصل ان المتعين هو الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلا للطهارة اليقينية (وبعارة اخرى) هناك علمان احتماليان احدهما العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو التراب، والثاني العلم الاحمالي بوجود الوضوء أو التيمم. ومقتضى العلم الأول ليس حرمة الوضوء والتيمم ذاتا، بل عدم الاجتزاء بكل واحد منهما في مقام الامثال. ومقتضى العلم الثاني هو الجمع بينهما تحصيلا لليقين بالطهارة. ولا منافاة بينهما. نعم يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلا بفساد التيمم إما من جهة نجاسة التراب على تقدير كون الماء طاهرا، واما من جهة نجاسة محل التيمم على تقدير كون الماء نجسا، بناء على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهارة المحل في التيمم. وان لم تجد دليلا عليه الى الآن. هذا كله فيما إذا لم يكن للمعلوم بالاجمال اثر تكليفي، كما في العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو التراب، فان المترتب على المعلوم بالاجمال هو الحكم الوضعي فقط، وهو عدم صحة الوضوء أو التيمم. واما إذا كان المترتب على المعلوم بالاجمال حكما تكليفا أيضا كما إذا علمنا اجمالا بغصية الماء أو التراب، فان الاثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الوضع فقط وهو عدم صحة الوضوء والتيمم بل له اثر تكليفي أيضا وهو حرمة التصرف والاستعمال، فحينئذ يكون المقام من موارد دوران الامر بين المحذورين، لانا نعلم بحرمة التصرف في احدهما وبوجوب استعمال احدهما، ولا يمكن تحصيل الموافقة القطعية الا مع المخالفة القطعية، إذ في صورة الجمع بين الوضوء والتيمم نقطع بالموافقة من ناحية الوجوب ونقطع بالمخالفة من ناحية الحرمة. وفي صورة تركهما معا نقطع بالموافقة من جهة الحرمة، ونقطع بالمخالفة من جهة الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لاقتزانها بالمخالفة القطعية، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقة الاحتمالية والاكتفاء بأحدهما، فانه ليس فيه إلا احتمال المخالفة

[٤٠٥]

ولا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه ولا ترجيح للوضوء على التيمم، لان الاصل الجاري في التراب ليس هنا متأخرا عن الاصل الجاري في الماء، لعدم انحصار اثر غصية التراب في عوم جواز التيمم به. بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقا، كما تقدم. وليس المقام من باب التزام، فانه تابع لوجود الملاكين في الطرفين، بخلاف المقام كمالات يخفي. ومما ذكرناه ظهر حكم صورة ثالثة، وهي العلم الاجمالي بنجاسة احدهما أو غصية الآخر، كما إذا علمنا اجمالا بنجاسة الماء أو غصية التراب، فيجري الكلام السابق من تساقط الاصول، وتنجز العلم الاجمالي، ودوران الامر بين المحذورين والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، إلا انه يجب الوضوء في الفرض المذكور، ولا يجوز التيمم بحكم العقل، إذ في الوضوء احتمال

الموافقة مع عدم احتمال الحرمة وعدم احتمال العقاب اصلا، بخلاف التيمم، فان فيه احتمال الموافقة مع احتمال الحرمة من جهة احتمال الغصبية، فتعين الوضوء بحكم العقل. ولو انعكس الامر انعكس الحكم، اي لو علمنا إجمالا بأن الماء غصب أو التراب بخس، تعين عليه بحكم العقل لعين ما ذكرناه. (التنبيه الثاني عشر) في حكم ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة. وقبل التكلم فيه لا بد من بيان امرين: (الاول) - ان الكلام انما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الاطراف، إذ لو فرضنا ان شيئا واحدا لاقى جميع الاطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلا وخارج عن محل الكلام. وكذا لو فرضنا شيئين لا قي احدهما

[٤٠٦]

طرفا من العلم الاجمالي، والآخر لا قي الطرف الآخر فلا اشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، لتوليد علم اجمالي آخر بنجاسة احد الملاقيين زائدا على العلم الاجمالي الاول المتعلق بنفس الطرفين، فهذا الفرض ايضا خارج عن محل الكلام. (الثاني) - ان تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تساقط الاصول كما تقدم مرارا. والتساقط إنما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان العلم متعلقا بالتكليف الفعلي ابتداء - كما في الشبهات الحكمية، - كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة - أو كان متعلقا بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعية، كما إذا علم بخمرية احد المانعين مثلا واما إذا لم يعلم الا الموضوع الناقص اي جزء الموضوع، فلا مانع من جريان الاصل والحكم بعدم تحقق الموضوع التام، كما إذا علم بكون احد الجسدين ميت انسان، والآخر جسد حيوان مذكى مأكول اللحم، فان هذا العلم الاجمالي وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن اكل لحم كل من الجسدين، إلا انه إذا مس شخص احدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل، لان المعلوم بالاجمال وهو بدن ميت الانسان جزء للموضوع، للحكم بوجوب الغسل، وتمامه مس بدن الانسان، وهو مشكوك التحقق والاصل عدمه، والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي إذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل واحد من الاطراف انما يكون شكا في النطباق المعلوم بالاجمال عليه، ومعه لا يمكن الرجوع الى الاصل النافي في جميع الاطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل، ولا في بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجح على ما تقدم بيانه مفصلا. واما ان كان الشك في تمامية الموضوع، كما في المثال الذي ذكرناه، فمرجهه الى الشك في اصل التكليف، فلا مانع من الرجوع الى

[٤٠٧]

الاصل فيه. وما ذكرناه - من تساقط الاصول فيما إذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع، وعدم المانع من الرجوع الى الاصل فيما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع - واضح لا اشكال فيه من حيث الكبرى، إلا انه وقع الاشكال والخلاف في بعض الموارد من حيث الصغرى، فقد يدعى انه من موارد العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، للعلم بتمام الموضوع، فيحكم بالتنجيز. وقد يقال انه من موارد العلم بجزء الموضوع لا تمامه. فيكون التكليف مشكوكا فيه، فيرجع الى الاصل. ومن ذلك ما إذا علم إجمالا بغصبية إحدى الشجرتين، ثم حصلت لاحدهما ثمرة دون الاخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة لتكليفها، وبعدم ضمانها وضعاء، باعتبار ان الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه، والاصل عدمه، كما ان موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير، وهو ايضا مشكوك فيه والاصل

عدمه. فالعلم الاجمالي بغصبة احدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف، ولا الضمان بالنسبة الى الثمرة لاحدهما، للشك في تحقق الموضوع والاصل عدمه. نعم يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف في نفس الشجرتين وضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه. وقد يقال بتنجز العلم الاجمالي المذكور كلا الحكمين التكليفي والوضعي بالنسبة الى الثمرة ايضا. واختاره المحقق النائيني (ره) بدعوى ان وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانها وضمان منافعها الى الابد، لانه بأخذ العين يتحقق اخذ المنافع، أو اخذ العين مستتبع لأخذ المنافع. ومن ثم جاز للمالك الرجوع الى الغاصب الاول في المنافع المتجددة الحاصلة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الايدي المتأخرة، فالعلم بغصبة احدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجددة. هذا من

[٤٠٨]

حيث الحكم الوضعي، واما الحكم التكليفي اي حرمة التصرف في الثمرة، فهو وان كان منتفيا بانتفاء موضوعه وهو الثمرة في الزمان الاول، إلا ان ملاكته قد ثم بغصب العين الموجب لضمانها وضمان منافعها الموجودة بالفعل والمتجددة بعد ذلك وهو كون اليد عادية بالنسبة الى العين ومنافعها الموجودة وغير الموجودة فتترتب حرمة التصرف في الثمرة بعد وجودها لا محالة. والتحقق عدم تامة ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي ولا ما ذكره للحكم التكليفي. اما ما ذكره للحكم الوضعي، فلان الحكم بضمان منافع العين المغصوبة مسلم من حيث الكبرى، كما ذكره الا انه لا يترتب الحكم على الكبرى الكلية الا بعد إحراز الصغرى خارجا. وتحققها مشكوك فيه إذ لم يحرز كون الثمرة من منافع العين المغصوبة، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكة، فيجري استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبة، ولا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكة، لما ذكرناه سابقا من انه لا مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفة علمية. ولو نوقش في الاستصحاب المذكور لاجل المعارضة فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من الضمان. واما الحكم التكليفي فتجري البراءة عنه ايضا، لعدم العلم بتحقيق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، لعدم احراز كون الثمرة مال الغير. ولا تتحقق حرمة التصرف الا بعد احراز كون التصرف تصرفا في مال الغير، وهو مشكوك فيه فيرجع الى الاصل. وأما ما يظهر من كلام شيخنا الانصاري (ره) في موارد متعددة من عدم جريان البراءة في الاموال تمسكا بقوله عليه السلام (لا يحل مال إلا من حيث احله الله). ففيه (اولا) - ان الرواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها، بل لم نجدتها الى الآن في الجوامع المعتمدة. و (ثانيا) - ان الشك في الحرمة من اسباب

[٤٠٩]

الحلية شرعا لادلة البراءة، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء مما احله الله تعالى و (ثالثا) - ان منشأ الشك في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، والاستصحاب يقتضى عدمه بناء على جريانه في الاعدام الازلية، كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محله. وبهذا الاستصحاب يحرز كونه مما احله الله تعالى، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكا للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف الا على القول بالاصل المثبت ولا نقول به. واما جواز التصرف فلا يتوقف على كونه ملكا له، بل يكفي عدم كونه ملكا للغير، فلا يكون الاصل بالنسبة الى جواز

التصرف مثبتا. هذا كله فيما إذا لم تكن الاطراف مسبوقة بملكية الغير، كما لو الصطاد رجلان صيدين، فغصب احدهما صيد الآخر واشتبها، وحصل لأحدهما النماء وأما إن كانت الاطراف مسبوقة بملكية الغير، كما إذا اشترى احدى الشجرتين وغصب الاخرى فاشتبها، وحصل لاحدهما النماء، فلا اشكال في الحكم بضمنان المنافع وحرمة التصرف فيها، لاستصحاب بقاء الشجرة في ملك مالكها وعدم انتقالها إليه. ومقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكية المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها وبضمنها. وتوهم - ان استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالكها معارض باستصحاب بقاء الشجرة الاخرى على ملك مالكها للعلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع. فاجراء الاصل في الشجرة ذات النماء دون الاخرى ترجيح بلا مرجح - مدفوع بأنه لا معارضة بينهما، لما عرفت غير مرة من ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانها ما لم يستلزم المخالفة العملية كما في المقام. هذا كله في التصرفات غير المتوقعة على الملك كالاكل والشرب والبس

[٤١٠]

ونحوها. وأما التصرفات المتوقعة عليه كالبيع ونحوه، فلا ينبغي الشك في عدم جوازها، لما ذكرناه من ان الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكا له الا على القول بالاصل المثبت، ولا نقول به. ولا يخفى ان جميع ما ذكرناه في الثمرة من جواز التصرف فيها وعدمه وثبوت الضمان وعدمه يجري في حق غير الغاصب ايضا؛ ممن وهب الغاصب له الثمرة أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصا بالغاصب. إذا عرفت ما ذكرناه من الأمرين. فلنعد الى حكم الملاقى لبعض اطراف الشبهة المحصورة، فنقول: إن الكلام في الملاقى يتم في مسائل ثلاث: (الاولى) ما إذا كانت الملاقاة والعلم بها بعد العلم الاجمالي. (الثانية) - عكس الاولى بأن كانت الملاقاة والعلم بها قبل العلم الاجمالي. (الثالثة) - ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها. (اما المسألة الاولى) فملخص الكلام فيها ان نجاسة الملاقى بالكسر على فرض تحققها ليست توسعا في نجاسة الملاقى بالفتح، ولا تكون بمنزلة تقسيم النجس الواحد الى قسمين، حتى تكون نجاسة الملاقى بالكسر قسما من نجاسة الملاقى بالفتح، بل تكون نجاسة اخرى حاصلة من نجاسة الملاقى بالفتح حصول المعلول من العلة، ولذا لا تجري على الملاقى بالكسر احكام الملاقى بالفتح، فانه لو ولغ الكلب في اناء فلا بد في تطهيره من التعفير، ولكنه لو لاقى شئ آخر هذا الاناء من الثوب أو الاناء أو غيرهما، لا يجب في تطهيره التعفير. وكذا يجب الغسل من البول مرتين دون الملاقى له، فلا يجب الغسل من الماء الملاقى للبول الامرة واحدة. فتحصل ان نجاسة الملاقى ليست عين نجاسة الملاقى بل غيرها، نظير الطهارة الحاصلة من الماء الطاهر مثلا، فانه لو اصاب المطر ثوبا متنجسا فطهره، كانت طهارة الثوب غير طهارة المطر لا محالة حاصلة من طهارة المطر حصول المعلول

[٤١١]

من العلة. و (بالجملة) نجاسة الملاقى بالكسر على فرض تحققها نجاسة جديدة حادثة، والمفروض وجود الشك في تحققها، والاصل عدمه. فلا ينبغي الشك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، لان وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس موضوعة مركب من امرين النجس وملاقاته. والعلم الاجمالي بنجاسة أحد المانعين ليس إلا علما بما هو جزء الموضوع، والجزء الآخر وهو الملاقاة مشكوك فيه، ولا يكون

العلم منجزا له، فيرجع عند الشك فيه الى اصالة عدم ملاقاته النجس أو اصالة الطهارة. وربما يقال بوجود الاجتناب عن الملاقى ايضا. ويستدل عليه بوجهين (الوجه الاول) - ان نجاسة الملاقى انما هي بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى، فنجاسة الملاقى متحدة مع نجاسة الملاقى، غاية الامر انها توسعت بالملاقاة وثبتت لامرئين بعد ما كانت ثابتة لامر واحد، نظير ما لو قسم ما في احد الاناءين الى قسمين وجعل كل قسم في اناء، فكما يجب الاجتناب عن كليهما وعن الطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية، والدليل على كون تنجس الملاقى بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى هو الخبر المروي عن الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى البيهقي عن النضر بن سويد عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال اتاه رجل فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في اكله؟ قال فقال أبو جعفر عليه السلام: (لا تأكله، فقال له الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها، فقال عليه السلام إنك لم تستخف بالفارة، وانما استخفت بدينك، ان الله حرم الميتة من كل شئ) (١) - (هامش) (١) الوسائل - ج ١ - الباب (٥) من ابواب الماء المضاف و المستعمل - الحديث (٢).

[٤١٢]

وتقريب الاستدلال ان السائل لم يرد بقوله الفارة اهون علي (الخ) اكل الفارة مع السمن أو الزيت، بل اراد اكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فقول الامام عليه السلام - في مقام التعريض له ان الله حرم الميتة من كل شئ - يدل على ان نجاسة الملاقى للميتة هي عين نجاسة الميتة، وحرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميتة ينافي الاجتناب عنها. (وبعبارة اخرى) علل الامام عليه السلام حرمة الملاقى بحرمة الميتة، فيدل على اتحادهما. وفيه ما تقدم من ان نجاسة الملاقى بالكسر حاصلة من نجاسة الملاقى بالفتح حصول المعلول من العلة، لا انها عينها، ولذا لا تجري عليها احكامها على ما تقدم بيانه. واما الاستدلال بالخبر ففيه (اولا) - ان الخبر ضعيف بعمرو بن شمر، فلا يصح التمسك به. و (ثانيا) - انه لا دلالة للخبر على ان نجاسة الملاقى عين نجاسة الملاقى بنحو السراية الحقيقية، كيف والخبر غير ناظر الى هذه الجهة، فان السائل استبعد كون الفارة مع صغرها موجبة النجاسة ما في الخابية من السمن والزيت، على ما يظهر من كلامه: (الفارة اهون علي). فرد عليه الامام عليه السلام بأن الله حرم الميتة من كل شئ، أي لا فرق بين الكبير والصغير. فغاية ما يستفاد من الخبر ان نجاسة الشئ الموجبة لحرمة مستلزمة لنجاسة ملاقيه وحرمة، وليس في ذلك دلالة على ان نجاسة الملاقى بالكسر عين نجاسة الملاقى بالفتح، وحرمة هي عين حرمة. (الوجه الثاني) - انه بعد العلم بالملاقاة يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس بين الملاقى والطرف الآخر وهذا العلم الاجمالي مما لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشئ ونجاسة ملاقيه واقعا. ومن ثم لو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم بالنجاسة المردة بين الملاقى والطرف الآخر موجودا، فهذا

[٤١٣]

العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاة يقتضى الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية نعم لو فرضت الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر، لم يكن العلم الثاني مؤثرا في التنجيز، لعدم كونه علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير الموجب

لتساقط الاصول في الاطراف. وإجاب شيخنا الانصاري (ره) عن هذا الوجه من الاستدلال: بأن العلم الثاني لا يمنع من جريان الاصل في الملاقي، لان جريان الاصل في الملاقي بالكسر إنما هو في طول جريان الاصل في الملاقي بالفتح، لكون الشك في الملاقي ناشئاً من الشك في الملاقي، فيكون الاصل الجاري في الملاقي اصلاً جارياً في الشك السببي، والاصل الجاري في الملاقي اصلاً جارياً في الشك المسيبي. ومن الظاهر أن الاصل السببي حاكم على الاصل المسيبي، فعلى تقدير جريان الاصل في الملاقي بالفتح لا تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي بالكسر. وبعد سقوط الاصل في الملاقي بالفتح - لاجل المعارضة بينه وبين الاصل في الطرف الآخر - تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي بالكسر، فيجري فيه بلا معارض. ويتوجه الاشكال على هذا الجواب بالشبهة الحديدية. وتقريرها انه كما ان جريان اصاله الطهارة في الملاقي بالكسر في طول جريان اصاله الطهارة في الملاقي بالفتح، كذلك جريان اصاله الحل في الطرفين في طول جريان اصاله الطهارة فيهما، إذ لو اجريت اصاله الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة الى جريان اصاله الحل، فتكون اصاله الطهارة في الملاقي بالكسر و اصاله الحل في الطرف الآخر في مرتبة واحدة، لكون كليهما مسببياً، فانا نعلم اجمالاً - بعد تساقط اصاله الطهارة في الطرفين - بأن هذا الملاقي بالكسر نجس أو ان الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين اصاله الطهارة في الملاقي و اصاله الحل في الطرف الآخر، ويتساقطان، فيجب الاجتناب عن

[٤١٤]

الملاقي. نعم لا مانع من جريان اصاله الحل في الملاقي بالكسر بعد سقوط اصاله الطهارة فيه للمعارضة باصاله الحل في الطرف الآخر لعدم معارض له في. هذه المرتبة. و الصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور ان يقال إن تنجيز العلم الاجمالي منوط بطلان الترجيح بلا مرجح، فانه بعد العلم الاجمالي لا يمكن جريان الاصل في جميع الاطراف، للزوم المخالفة القطعية، ولا في بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح فتسقط الاصول ويتنجز التكليف لا محالة. وعليه فلو لم يجر الاصل في بعض الاطراف في نفسه لجة من الجهات، فلا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. ولندكر لتوضيح المقام امثلة: (منها) - ما لو علمنا اجمالاً بوقوع النجاسة في احد المائعين مثلاً، وكان احدهما المعين محكوماً بالنجاسة لاجل الاستصحاب مثلاً قبل العلم الاجمالي، فلا تجري فيه اصاله الطهارة بنفسها كي تكون معارضة بجريانها في الطرف الآخر، فتجري اصاله الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض. و (بعبارة اخرى) لا يكون العلم الاجمالي المذكور علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، بل ليس إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر، فيجري الاصل النافي بلا معارض. و (منها) - ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الاطراف، كما لو علمنا اجمالاً باننا لم نأت بطلاة العصر أو بصلاة العشاء، وكان ذلك في الليل، فان مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء يكفي في تنجيز التكليف بالنسبة إليها. لبقاء الوقت، فوجوب الاتيان بها لا يحتاج الى جريان اصاله عدم الاتيان فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر وهو صلاة العصر، فيرجع الى قاعدة الحيلولة أو اصاله عدم وجوب القضاء، لكونه بفرض جديد والاصل عدمه.

[٤١٥]

و (منها) - ما لو علمنا بنجاسة احد المائعين، ثم علمنا اجمالا بوقوع نجاسة في احدهما أو في إناء ثالث. فانه لا اثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجيز التلكيف بالنسبة الى الاناء الثالث. لأن التلكيف قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول بالنسبة الى المائين الاولين، فليس العلم الاجمالي الثاني علما بالتلكيف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسة في احد المائعين الأولين. وقد تنجز التلكيف فيهما بالعلم الاول، فليس في الاناء الثالث إلا احتمال التلكيف، وينفيه الاصل الجارى بلا معارض. ومقامنا من هذا القبيل بعينه، فان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر وان كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاة الا انه لا يمنع عن جريان الاصل في الملاقي بالكسر لان الاصل الجارى في الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني، فليس العلم الاجمالي الثاني علما بالتلكيف الفعلى على كل تقدير، إذ يحتمل ان يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التلكيف بالنسبة إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلا احتمال التلكيف في الملاقي بالكسر، فيجرى فيه الاصل النافي بلا معارض. وقد اشرنا سابقا الى انه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون التلكيف في بعض اطرافه منجزا بمنجز سابق على العلم الاجمالي، إذ معه لا يبقى إلا احتمال التلكيف في الطرف الآخر. ولا مانع من الرجوع الى الاصل النافي. هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لاصل طولي سليم عن المعارض. كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقى احدهما شئ آخر. واما إذا كان كذلك، كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثم لاقى شئ آخر، فنسقط اصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة، وتبقى اصالة الحل في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في الثوب في نفسها. فيقع التعارض حينئذ بين اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر وبين اصالة الاباحة في الماء

[٤١٦]

فانا نعلم إجمالا بأن هذا الملاقي نجس، أو ان هذا الماء حرام، وبعد تساقط الاصلين يكون العلم الاجمالي بالنسبة الى الملاقي بالكسر ايضا منجزا، فيجب الاجتناب عنه ايضا في هذا الفرض. و (أما المسألة الثانية) وهي ما إذا حصلت الملاقاة وعلم بها، ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو شئ آخر، فهي تتصور على صورتين: (الصورة الاولى) - ما إذا كان زمان نجاسة الملاقي على فرض تحققها واقعا، وزمان نجاسة ملاقيه متحدا. و (بعبارة اخرى) كان زمان المعلوم بالاجمال وزمان الملاقاة واحدا، كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء، وعلمنا اجمالا بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر. (الصورة الثانية) - ان يكون زمان نجاسة الملاقي على فرض تحققها واقعا سابقا على زمان نجاسه الملاقي بالكسر. و (بعبارة اخرى) كان زمان المعلوم بالاجمال سابقا على زمان الملاقاة. كما إذا علمنا يوم السبت بأن احد هذين الاناءين كان نجسا يوم الخميس، ولاقى احدهما الثوب يوم الجمعة. (اما الصورة الاولى) - فقد وقع الخلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن الملاقي فيها وعدمه، فاختر شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، بدعوى ان الاصل الجارى في الملاقي بالكسر متأخر رتبة عن الاصل الجارى في الملاقي بالفتح، إذ الشك في نجاسة الملاقي ناشئ عن الشك في نجاسة ما لاقاه، ولا تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي إلا بعد سقوط الاصل فيما لاقاه. وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الاصل في الطرف الآخر يجري الاصل في الملاقي بالكسر بلا معارض. وذهب صاحب الكفاية (ره) الى وجوب الاجتناب من الملاقي بالكسر باعتبار ان العلم الاجمالي كما تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي بالفتح والطرف

الأخر، كذلك تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقى بالكسر وذاك الطرف، فالامر دائر بين نجاسة الملاقى والملاقى ونجاسة الطرف الآخر، نظير ما لو علمنا إجمالاً بوقوع نجاسة في الأناء الكبير أو في الأنايين الصغيرين، فكما يجب الاحتتاب عن جميع الأواني الثالث، في هذا المثال، كذلك يجب الاحتتاب في المقام عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر، لعدم الفرق بين المثال وما نحن فيه، إلا في ان نجاسة الملاقى مسببة عن نجاسة الملاقى في المقام، بخلاف المثال فان نجاسة احد الأنايين الصغيرين ليست مسببة عن نجاسة الآخر. ومجرد ذلك لا يوجب الفرق في التنجيز بعد كون نسبة العلم الاجمالي الى كليهما على حد سواء. والصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره) من وجوب الاحتتاب عن الجاري الملاقى في هذه الصورة، لأن الاصل الجاري في الملاقى بالكسر وإن كان متأخراً رتبة عن الاصل الجاري في الملاقى بالفتح، إلا أنه اي الاصل الجاري في الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الاصل الاجاري الطرف الآخر، كما ان الاصل الجاري في الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه، فكما يقع التعارض بين جريان الاصل في الملاقى بالفتح وجريانه في الطرف الآخر، كذلك يقع التعارض بين جريان الاصل في الملاقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر. وبالنتيجة تسقط الاصول، ويكون العلم الاجمالي منجزاً، فيجب الاحتتاب عن الجميع الملاقى والملاقى والطرف الآخر وتوهم - ان الاصل الجاري في الملاقى بالكسر حيث يكون متأخراً عن الاصل الجاري في الملاقى بالفتح، والاصل الجاري في الملاقى بالفتح مع الاصل الجاري في الطرف الآخر في رتبة واحدة، فلزم كون الاصل الجاري في الملاقى بالكسر متأخراً عن الاصل الجاري في الطرف الآخر، لان المتأخر عن احد المتساويين متأخر عن الآخر ايضاً لا محالة - مدفوع بأن ذلك انما يتم في التقدم والتأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف، دون التقدم والتأخر من حيث الرتبة

لان تأخر شئ عن احد المتساويين في الرتبة لا يقتضى تأخره عن الآخر ايضاً فان وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود علته. وليس متأخراً عن عدمها، مع ان وجود العلة وعدمها في رتبة واحدة، لأنه ليس بينهما عليه ومعلولية. ويعبر عن عدم العلية والمعلولية بين شيئين بوحدة الرتبة. و (بعبارة اخرى) التقدم والتأخر الرتبي عبارة عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً له، وكون شئ ناشئاً من احد المتساويين في الرتبة ومعلولاً له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر ومعلولاً له ايضاً. مضافاً الى ان التقدم والتأخر الرتبي انما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الاحكام الشرعية، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجية التي تدور مدار التقدم والتأخر الزماني دون الرتبي. ومما يدلنا على ذلك أنه لو علم المكلف إجمالاً ببطلان وضوئه لصلاة الصبح أو بطلان صلاة الظهر لترك ركن منها مثلاً، يحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاة الصبح وبطلان صلاة الظهر، فتجب إعادة الصلاتين، مع ان الشك في صلاة الصبح مسبب عن الشك في الوضوء، وكان الاصل الجاري فيها في مرتبة متأخرة عن الاصل الجاري فيه. إلا انه لا أثر لذلك بعد تساوي نسبة العلم الاجمالي الى الجميع، فتسقط قاعدة الفراغ في الجميع. ولو كان للتقدم الرتبي اثر لكانت قاعدة الفراغ في صلاة الصبح جارية بلا معارض. لتساقطها في الوضوء وصلاة الظهر للمعارضة، فتجرى في صلاة الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعدة فيها في رتبة متأخرة عن جريانه في الوضوء، فيحكم بصحة صلاة الصبح وبطلان الوضوء وصلاة الظهر. ولا اظن أن يلتزم به فقيه. فتحصل أن الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره) من وجوب الاحتتاب عن الملاقى في هذه الصورة. و (اما

الصورة الثانية) وهي ما إذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقا على زمان الملافة، كما إذا علمنا يوم السبت بأن احد هذين الاناءين كان نجسا يوم

[٤١٩]

الخميس، ولاقى احدهما ثوب يوم الجمعة، فقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي فيها، لأن المعلوم بالاجمال هي النجاسة المرددة بين المائين في مفروض المثال، وأما الثوب فليس من اطراف العلم الاجمالي، فيكون الشك في نجاسته شكا في حدوث نجاسة جديدة غير ما هو معلوم اجمالا، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه. والفرق بين الصورتين: انه في الصورة الاولى لا يكون تخلل زماني بين نجاسة الملاقي بالفتح على تقدير تحققها واقعا ونجاسة الملاقي بالكسر، فالعلم الاجمالي قد تعلق من اول الامر بنجاسة الملاقي والملاقي والطرف الآخر، نظير تعلق العلم الاجمالي بنجاسة اناه كبير أو اناهين صغيرين. بخلاف الصورة الثانية، لكون زمان المعلوم بالاجمال سابقا على زمان الملافة، فيكون الملاقي بالكسر غير داخل في اطراف العلم الاجمالي، ويكون الشك شكا في حدوث نجاسة جديدة، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، والحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه. هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة. ولكن الظاهر عدم الفرق بين الصورتين ووجوب الاجتناب عن الملاقي في الصورة الثانية ايضا، إذ المعلوم بالاجمال فيها وان كان سابقا بوجوده الواقعي على الملافة، إلا أنه مقارن له بوجوده العلمي. والتنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي، وحيث ان العلم الاجمالي متأخر عن الملافة فلا محالة يكون الملاقي بالكسر ايضا من اطرافه. ولا اثر لتقدم المعلوم بالاجمال على الملافة واقعا، فانا نعلم اجمالا يوم السبت - في المثال المتقدم - بان احد المائين والثوب نجس، أو الماء الآخر وحده، فيكون نظير العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فلا يمكن اجراء الاصل في الملاقي بالكسر - لعين ما ذكرناه في الصورة الاولى، فيجب الاجتناب عنه ايضا. و (بعبارة اخرى) لا بد في جريان الاصل من الشك الفعلي كما يأتي

[٤٢٠]

التعرض له مفصلا في باب الاستصحاب ان شاء الله تعالى. ولا بد في التنجيز من العلم، لعدم تنجز التكليف بوجوده الواقعي ما لم يعلم به المكلف، فقبل العلم الاجمالي لا يكون في اطرافه شك، فلا مجال لجريان الاصل ولا لتساقط الاصول، كما هو ظاهر. وبعد العلم الاجمالي كان الملاقي بالكسر ايضا من اطرافه، فتساقط الاصول، ويجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي والطرف الآخر. (أما المسألة الثالثة) وهي ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملافة وقبل العلم بها، فهل الحكم فيها عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي والحاقها بالمسألة الاولى لاشتراكهما في كون العلم الاجمالي مقدما على العلم بالملافة أو الحكم فيها وجوب الاجتناب عن الملاقي والحاقها بالمسألة الثانية، لاشتراكهما في كون العلم الاجمالي متأخرا عن الملافة؟ وقد التزمنا في الدورة السابقة بوجوب الاجتناب إحقاقا لها بالمسألة الثانية، لان العلم الاجمالي بحدوته وان كان متعلقا بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، إلا أنه بعد العلم بالملافة ينقلب الى العلم بنجاسة الملاقي أو الملاقي أو الطرف الآخر. والتنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني، فتساقط الاصول بمقتضى العلم الثاني، ويجب الاجتناب عن الجميع، و نظير ذلك ما إذا علمنا اجمالا بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ثم

تبدل العلم المذكور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فانه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع، لأن العلم الاول وان كان يوجب تساقط الاصلين في الاناء الكبير واحد الصغيرين حدوثا، ويوجب تنجيز الواقع فيهما، الا ان العلم الثاني يوجب تساقط الاصول في الجميع بقاء، لتبدل العلم الاول بالثاني، وقد ذكرنا ان التنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني.

[٤٢١]

هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة. ولكن الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في هذه المسألة، كما في المسألة الاولى، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من أن مدار التنجيز إنما هو العلم بالنجاسة لا وجودها الواقعي فالملاقة وإن كانت سابقة على العلم الاجمالي، إلا انه لا يترتب عليها اثر، فعبد العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر يتساقط الاصلان فيهما للمعارضة، ويتنجز التكليف، ويجب الاجتناب عنهما. ولا أثر للعلم بالملاقة بعد تنجز التكليف بالعلم الأول، فان العلم بالملاقة وإن كان يوجب علما إجماليا بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر، إلا انه لا اثر لهذا العلم بالنسبة الى الطرف الآخر، لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق، وهو العلم الأول. فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقي بالكسر، لما ذكرناه سابقا من انه لو كان التكليف في احد اطراف العلم الاجمالي منجزا بمنجز سابق، لا اثر للعلم الاجمالي بالنسبة إليه، فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر. والمقام من هذا القبيل، فان التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقي بالكسر بعد العلم الاجمالي الثاني الحاصل من العلم بالملاقة، لعدم معارض له، بلا فرق بين ان يكون زمان المعلوم بالاجمال متحدا مع زمان الملاقة أو سابقا عليه. وما ذكرناه في الدورة السابقة من ان مدار التنجيز في صورة التبدل انما هو العلم الثاني وإن كان صحيحا في نفسه، فانا إذا علمنا إجمالا بنجاسة القباء أو القميص، ثم تبدل علمنا بالعلم الاجمالي بنجاسة القباء أو العباء مثلا، كان مدار التنجيز هو العلم الثاني لا محالة فيجب الاجتناب عن القباء والعباء لا عن القباء والقميص. إلا ان المقام ليس من قبيل التبدل، بل من قبيل انضمام العلم الى العلم، فانا نعلم اولا بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، ثم بعد العلم بالملاقة كان العلم الاجمالي الاول باقيا

[٤٢٢]

بحاله ولم يتبدل، غاية الامر انه انضم إليه علم آخر وهو العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر. والعلم الثاني مما لا يترتب عليه التنجيز لتنجز التكليف في احد طرفيه بمنجز سابق، وهو العلم الاول، فيجرى الاصل في طرفه الآخر بلا معارض، وهو الملاقي بالكسر. وكذا الحال في المثال الذي ذكرناه في الدورة السابقة، فانه لا مانع من الرجوع الى الاصل في احد الاناءين الصغيرين لتنجز التكليف في الاناء الكبير وأحد الصغيرين بالعلم الاول فيجرى الاصل في الاناء الصغير الآخر بلا معارض. بقي الكلام في ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من تثليث الاقسام وانه قد يجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر كما في المسألة الاولى وقد يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي كما في المسألة الثانية، وقد يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح وذكر لذلك موردين: (المورد الاول) - ما إذا علم بالملاقة ثم علم اجمالا بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقي بالفتح حين حدوث العلم خارجا عن محل الابتلاء، فانه حينئذ تقع المعارضة

بين جريان الاصل في الملاقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر، ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما. وأما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للاصل بنفسه، لخروجه عن محل الابتلاء، فانه لا يترتب عليه اثر فعلي ويعتبر في جريان الاصل ترتب اثر عملي فعلي، فإذا رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك الى محل الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع الى الاصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الاصل في الطرف الآخر قبل رجوعه الى محل الابتلاء، فيكون حال الملاقى بالفتح في هذا الفرض حال الملاقى بالكسر في المسألة الاولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه الى الاصل.

[٤٢٣]

هذا والتحقيق عدم تمامية ما أفاده (ره) لأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من جريان الاصل فيه، إذا كان له اثر فعلي، والمقام كذلك، فان الملاقى بالفتح وان كان خارجاً عن محل الابتلاء، إلا انه يترتب على جريان اصاله الطهارة فيه اثر فعلي، وهو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محل الابتلاء أو عن تحت القدرة غير مانع عن جريان الاصل، كما إذا غسل ثوب متنجس بماء مع القطع بطهارته أو مع الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء، ثم شك في طهارته فلا مانع من جريان اصاله الطهارة فيه، لترتيب الحكم بطهارة الثوب المغسول به. وكذلك لو كان ماء نجساً، فلاقاه ثوب حين الغفلة عن نجاسته، ثم انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء، فشكنا في طهارته قبل ملاقة الثوب لاحتمال وصول المطر إليه أو اتصاله بالجاري أو الكر، فانه لا مانع من جريان استصحاب النجاسة فيه لترتيب الحكم بنجاسة الثوب عليه مع أن المستصحب خارج عن محل الابتلاء أو معدوم. والمقام من هذا القبيل، فان الملاقى بالفتح وان كان خارجاً عن محل الابتلاء، إلا انه لا مانع من جريان اصاله الطهارة فيه في نفسه لترتيب الحكم بطهارة ملاقيه، إلا ان العلم الاجمالي بنجاسة أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع الى الاصل في كل منهما، فيجب الاجتناب عنهما. وأما الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الاصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدم في المسائل الثلاث. وملخصه انه كان العلم بالملاقاة بعد العلم الاجمالي، فلا مانع من جريان الاصل فيه كما في المسألة الاولى، وان كان قبله فالعلم الاجمالي مانع من جريان الاصل فيه. وكلام صاحب الكفاية (رحمه الله) مفروض على الثاني فراجع. (المورد الثاني) - ما لو تعلق العلم الاجمالي أولاً بنجاسة الملاقى

[٤٢٤]

بالكسر أو شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذلك الشيء قبل الملاقاة، ولو مع العلم بأن نجاسة الملاقى بالكسر على تقدير تحققها ناشئة من الملاقاة لا غير، كما لو علم يوم السبت إجمالاً بنجاسة الثوب أو الاناء الكبير، ثم علم يوم الاحد بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير يوم الجمعة وبملاقاة الثوب للناء الصغير في ذلك اليوم، فان نجاسة الثوب ولو مع عدم احتمالها من غير ناحية الملاقاة قد تنجزت بالعلم الاجمالي الحادث يوم السبت لتساقط الاصلين في طرفيه للمعارضة، فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر وهو الثوب والناء الكبير. وأما الملاقى بالفتح وهو الاناء الصغير، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، لكون الشك فيه شكاً حادثاً بعد تنجز التكليف في الاناء الكبير والثوب. هذا وقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم تمامية ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح في المورد الثاني ايضاً، لأن

التنجز يدور مدار العلم الاجمالي حدوثا وبقاء، فالعلم الاجمالي الحادث يوم السبت في المثال وان اوجب تنجز التكليف بالنسبة الى الثوب والاناء الكبير، الا انه بعد حدوث العلم الاجمالي يوم الاحد بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ينحل العلم الأول بالثاني، فيكون الشك في نجاسة الثوب شكا في حدوث نجاسة اخرى غير ما هو معلوم اجمالا، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، لخروجه عن اطراف العلم الاجمالي بقاء. ولكن التحقيق تامة ما ذكره (ره) من وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح في هذا المورد، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من ان مناط التنجز هو العلم الاجمالي لا النجاسة بوجودها الواقعي، ولو لم يعلم بها المكلف، فنجاسة الاناء الصغير على تقدير تحققها واقعا مما لا اثر لها

[٤٢٥]

من دون العلم بها. وبعد تنجز التكليف في الاناء الكبير والثوب لا اثر للعلم الثاني بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير، لكون التكليف في الاناء الكبير منجزا بالعلم الاول، فلا اثر للعلم الثاني بالنسبة إليه، فيجري الاصل في الاناء الصغير بلا معارض، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الاناء الكبير والثوب وهو الملاقي بالكسر دون الاناء الصغير وهو الملاقي بالفتح. وأما ما ذكرناه في الدورة السابقة - من ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الثاني ويخرج الملاقي بالكسر من اطرافه، فيكون الشك في نجاسته شكا في نجاسة جديدة غير ما هو المعلوم بالاجمال، فيجري فيه الاصل بلا معارض - ففيه ان الملاقي بالكسر وهو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من اطراف العلم الاجمالي الثاني، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارنا لحدوث العلم الاجمالي الثاني، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير في مفروض المثال علما إجماليا بنجاسة الثوب والاناء الصغير أو الاناء الكبير، غاية الامر ان الشك في نجاسة الثوب ناشئ من الشك في نجاسة الاناء الصغير، وهو لا يوجب خروج الثوب عن اطراف العلم الاجمالي الثاني، بعد كون العلم بالملاقاة حادثا حين حدوث العلم الاجمالي الثاني. وحيث ان التكليف بالنسبة الى الاناء الكبير قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول، ولا مجال لجريان الاصل فيه، فيجري الاصل في الاناء الصغير بلا معارض. فتحصل ان ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من نثليت الاقسام صحيح تام، فالامر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر كما في المسألة الاولى، ووجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معا كما في المسألة الثانية ووجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح عكس المسألة الاولى كما في المثال المذكور.

[٤٢٦]

(المورد الثاني) - في دوران الامر بين الاقل والاكثر وارتباطيين. انتهى الامر في الأبحاث السابقة الى ان الشك إن كان في تحقق الجعل من قبل الشارع، فهو مورد للبراءة العقلية والنقلية، وإن كان في انطباق المجعول بعد العلم بالجعل. فهو مورد لقاعدة الاشتغال. و (بعبارة اخرى) الشك في التكليف مورد للبراءة، والشك في المكلف به مورد لقاعدة الاشتغال، فيعد الفراغ من هذين الامرين يقع الكلام في الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين، من حيث انه ملحق بالشك في التكليف، ليكون وجوب الاكثر موردا للبراءة أو انه ملحق بالشك في المكلف به ليكون موردا لقاعدة الاشتغال، فيعضهم نظر الى ان التكليف بالاقل متيقن وبالاكثر مشكوك فيه، فألحقه بالشك في التكليف. وبعض آخر نظر الى وحدة التكليف وتردده بين الأقل والأكثر، فألحقه بالشك في المكلف به، لكون التكليف متيقنا. انما الشك في

انطباقه على الأقل أو الأكثر، فيكون الشك في المكلف به. وتحقيق المقام يقتضي التكلم في مقامين: (الأول) - في دوران الامر بين الأقل والأكثر في الاجزاء الخارجية. (الثاني) - في دوران الامر بين الأقل والأكثر في الاجزاء التحليلية، كدور ان الامر بين الاطلاق والتقييد، دوران الامر بين الجنس والفصل مثلا. (اما المقام الأول) فقال بعضهم بكونه مجرى لقاعدة الاشتغال، وعدم جريان البراءة العقلية والبراءة النقلية، وذهب جماعة منهم شيخنا الانصاري (رحمه الله) الي جريان البراءة العقلية والنقلية. وفصل صاحب الكفاية (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) فقال بجريان البراءة النقلية دون العقلية، فتنقيح البحث يستدعى التكلم في جهتين: (الجهة الاولى) - في جريان البراءة العقلية وعدمه. (الجهة الثانية) - في جريان البراءة النقلية وعدمه.

[٤٢٧]

(اما الوجه الاول) - فالصحيح فيها ما ذهب إليه شيخنا الانصاري (ره) من جريان البراءة العقلية. وذكر لتقريبه وجوها: (الوجه الأول) - ما ذكره الشيخ (ره) في الرسائل من ان وجوب الأقل المردد بين النفسي والغيري متيقن، إذ لو كان الأقل واجبا فوجوبه نفسي، ولو كان الأكثر واجبا فوجوب الأقل غيري، وأما وجوب الأكثر فهو مشكوك فيه، فيجري فيه الاصل. وتامة هذا الوجه يتوقف على اثبات امرين: (الأول) - اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، وإلا لم يصح القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسي والغيري، إذ على تقدير عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، لا يكون هناك إلا وجوب نفسي شك في تعلقه بالأقل أو الأكثر، فلا علم بوجوب الأقل على كل تقدير. (الثاني) - كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري موجبا لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي المردد تعلقه بالأقل أو الأكثر، إذ على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي لا يكون وجوب الأكثر موردا لجريان البراءة. (اما الامر الأول) - اي اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري فهو لم يثبت بل الثابت خلافه لما بيناه في بحث وجوب المقدمة من استحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، لان الوجوب الغيري ناشئ عن توقف وجود على وجود آخر، وليس وجود المركب غير وجود الاجزاء كي يتوقف عليه توقف وجود الشئ على وجود غيره، فيتشرح من وجوب المتوقف نفسيا وجوب المتوقف عليه غيريا، بل وجود المركب عين وجود الاجزاء. ولا فرق بينهما إلا بمجرد الاعتبار واللاحظ، فان الاجزاء إذا لو حظت بشرط الشئ اي بشرط الانضمام فهي المركب. وإذا لو حظت لا بشرط فهي الاجزاء. و (اما الامر الثاني) - اي كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي

[٤٢٨]

والغيري موجبا لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي، فقد يقال فيه بعدم الانحلال، بدعوى انه يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال، والمقام ليس كذلك، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي سواء كان متعلقا بالأقل أو الأكثر. والمعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، فلا ينحل العلم الاجمالي، ولكن التحقيق هو الانحلال على ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب مفصلا، ولا نعيد الكلام فيه، لان التقريب المذكور غير تام من جهة عدم تامة الامر الاول، فلا حاجة الى اعادة الكلام في تامة الامر الثاني وعدمها. (الوجه الثاني) - وهو ايضا مأخوذ من كلام الشيخ وهو ان الأقل واجب يقينا بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجبا بالوجوب الاستقلالي. ولو كان

الواجب في الواقع هو الأكثر، فيكون الأقل واجبا بالوجوب الضمني، لان التكليف بالمركب ينحل الى التكليف بكل واحد من الاجزاء، وينبسط التكليف الواحد المتعلق بالمركب الى تكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الاجزاء. ولذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفا باتيانا ثانيا، لسقوط التكليف المتعلق به، بل الآتي بكل جزء يكون مكلفا باتيان جزء آخر بعده، لكون التكليف متعلقا بكل جز مشروطا بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر. فتحصل أن تعلق التكليف بالأقل معلوم ويكون العقاب على تركه عقابا مع البيان واتمام الحجة. وتعلقه بالأكثر مشكوك فيه، ويكون العقاب عليه عقابا بلا بيان. و (بعبارة اخرى) يكون العقاب على ترك الصلاة مثلا لاجل ترك الاجزاء المعلومة عقابا مع البيان، وهو العلم، ويكون العقاب على تركها لاجل ترك الاجزاء المشكوك فيها عقابا بلا بيان. والعقل يحكم بقبحه، وهذا معنى

[٤٢٩]

البرأة العقلية. وهذا الوجه مما لا بأس به، وتوضيحه يستدعي التنبيه على امر، وهو ان محل الكلام في دوران الامر بين الأقل والأكثر إنما هو فيما إذا كان الأقل متعلقا للتكليف بنحو لا بشرط القسمي، بمعنى انا نعلم ان الواجب لو كان هو الأقل لا يضره الاتيان بالأكثر. وأما إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بشرط لا حتى يضره الاتيان بالأكثر، كما في دوران الامر بين القصر والتمام، فهو خارج عن محل الكلام، لكون دوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين. و (بعبارة اخرى) الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر، وإذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا لا يمكن الاحتياط باتيان الأكثر. لاحتمال كون الزائد مبطلا، بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرة، وبالأكثر اخرى. ولذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرة، وبالأكثر اخرى. ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر والتمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط. وهذا هو الميزان في تمييز دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين. إذا عرفت محل الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فاعلم ان ذات الأقل معلوم الوجوب وإنما الشك في أنه مأخوذ في متعلق التكليف على نحو الاطلاق اي بنحو اللا بشرط القسمي، أو مأخوذ بشرط شئ وهو الانضمام مع الأجزاء المشكوكة، فانا نعلم بوجوب ذات الأقل أي الجامع بين الاطلاق والتقييد، وإنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد، فانهما وإن كانا قسامين من المهية الجامعة بينهما، إلا انه لا اشكال في كونهما قسيمين بالنسبة الى نفسيهما. وبالجملة تعلق التكليف بذات الأقل متيقن، وإنما الشك في انه واجب

[٤٣٠]

مطلق وبلا تقييد بشئ، أو انه واجب مقيدا بانضمام الاجزاء المشكوكة. وحيث ان الاطلاق لا يكون تضييقا على المكلف كما هو ظاهر، فلا معنى لجريان البراءة العقلية أو النقلية فيه، فانه لا يحتمل العقاب في صورة الاطلاق حتى ندفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع، فتجرى البراءة العقلية في التقييد بلا معارض. وقد ذكرنا مرارا ان تنجيز العلم الاجمالي موقوف على تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها، وانه لو لم يجر الأصل في احد طرفيه في نفسه لا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزا. والمقام كذلك، لما عرفت من ان الاطلاق توسعة على المكلف، فلا يكون موردا للبراءة في نفسه، فتجرى البراءة في التقييد بلا معارض، نظير ما إذا علمنا إجمالا بحرمة شئ أو إباحتها، فهذا العلم الاجمالي

وان كان طرفاه متباينين، إلا انه حيث لا تجري البراءة العقلية ولا النقلية في طرف الإياحة، لعدم احتمال العقاب فيه كى يدفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع وامثاله من الأدلة النقلية، فيكون احتمال الحرمة موردا لجريان البراءة العقلية والنقلية بلا معارض. هذا وقد ذكر لجريان البراءة موانع: (منها) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من استحالة انحلال العلم الاجمالي في المقام لا استلزامه الخلف وعدم نفسه. (اما الاول) فلان العلم بوجوب الأقل يتوسط على تنجز التكليف مطلقا، أي على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر، فلو كان وجوبه على كل تقدير مستلزما لعدم تنجزه فيما إذا كان متعلقا بالأكثر كان خلفا. (واما الثاني) فلانه يلزم من وجود الانحلال عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، هو مستلزم لعدم وجوب الأقل على كل تقدير المستلزم لعدم الانحلال. وملاك الاستحالة في التقريبيين واحد.

[٤٢١]

وهو ان الانحلال يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، ومعه لا تنجز بالنسبة الى الأكثر، فيلزم الخلف. ومن فرض وجود الانحلال عدمه. والجواب عن كلا التقريبيين كلمة واحدة، وهي ان الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر، بل الانحلال وتنجز التكليف بالنسبة الى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفا عليه، بل الانحلال مبنى على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقدير، أي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الاطلاق، وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنما الشك في الاطلاق والتقييد وحيث ان الاطلاق لا يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدم بيانه، فيجري الأصل في التقييد بلا معارض. وينحل العلم الاجمالي لا محالة. وهذا واضح لا غبار عليه، فلا يكون مستلزما للخلف ولا وجود الانحلال مستلزما لعدمه وإنما نشأت هذه المغالطة من اخذ التنجز على كل تقدير شرطا للانحلال. وهذا ليس مراد القائل بالبراءة. و (منها) - ان التكليف المعلوم المحتمل تعلقه بالأقل والأكثر تكليف واحد متعلق بالأجزاء مقيدا بعضها ببعض ثبوتا وسقوطا، إذ المفروض كون الأجزاء ارتباطيا، ومعه لا يعقل سقوط التكليف بالإضافة الى بعض الأجزاء مع عدم سقوطه بالإضافة الى بعض آخر، لكون التكليف واحدا والأجزاء ارتباطيا. وعليه فلا يحصل القطع بسقوط التكليف باتيان الأقل حتى بالنسبة الى نفس الأقل المقطوع وجوبه، لاحتمال وجوب الأكثر، واحتمال وجوبه ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأسا، لانه ملازم لعدم سقوطه بالإضافة الى خصوص الأكثر، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف والشك في سقوطه، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال، لأن العلم بشغل الذمة يقتضي العلم

[٤٢٢]

بالفراغ. ولا يحصل الا باتيان الأكثر. والجواب ان الشك في السقوط (تارة) يكون ناشئا من الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تمامية البيان من قبل المولى، كما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلا وشككنا في اتياننا بها، ففي مثل ذلك تجري قاعدة الاشتغال بلا شبهة واشكال، لتمامية البيان من قبل المولى ووصول التكليف الى المكلف انما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله، فلا بد من العلم بالفراغ بحكم العقل و (أخرى) يكون ناشئا من عدم وصول التكليف الى المكلف، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى كما في المقام، فان الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئا من الشك في جعل المولى، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة

الى الاكثر مشكوكا فيه فيرجع الى الاصل العقلي وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والاصل النقلي المستفاد من مثل حديث الرفع، فبعد الاتيان بالاقول وان كان الشك في سقوط التكليف واقعا موجودا بالوجدان، لاحتمال وجوب الاكثر، الا انه مما لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله اليه. والعقل مستقل بفتح العقاب بلا بيان. وبما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين دوران الامر بين المتباينين، فانه بعد الاتيان باحد المحتملين يكون سقوط التكليف هناك ايضا مشكوكا فيه، ويكون الشك في السقوط ناشئا من الشك في جعل المولى، إلا أنه لا يجرى الاصل في احد الطرفين للمعارضة، فيكون العلم الاجمالي منجزا لا محالة، بخلاف المقام لجريان الاصل في التقييد بلا معارض على ما عرفت مفصلا. و (منها) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان العلم التفصيلي بوجوب الاقل انما هو على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد، مع الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد. وهذا المقدار من العلم التفصيلي هو المقوم للعلم

[٤٢٣]

الاجمالي، لان كل علم اجمالي علم اجمالي بالنسبة الى الخصوصيات، وعلم تفصيلي بالنسبة الى الجامع، فلا يكون هذا العلم التفصيلي موجبا للانحلال، والالزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه. و (بعبارة اخرى) انحلال العلم الاجمالي بعد كونه قضية منفصلة مانعة الخلو انما يكون بتبديلها بقضيتين حمليتين (احدهما) متيقنة (والاخرى) مشكوكة كما في الاقل والاكثر الاستقلاليين. وهذا مفقود في المقام. و (بعبارة ثالثة) الموجب لا انحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل بنحو الاطلاق والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الاقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد، فما هو موجود لا يكون موجبا للانحلال، بل مقوم للعلم الاجمالي، وما هو موجب للانحلال لا يكون موجودا وبالجملة العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجبا للانحلال والا كان موجبا له في المتباينين ايضا، لأن العلم بالجامع موجود عند دوران الأمر بين المتباينين ايضا. والجواب ان ما ذكره (ره) متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي، فان العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الاجمالي باحدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقي، ولكننا نقول بالانحلال الحكمي، بمعنى ان المعلوم بالاجمال وان كان يحتمل انطباقه على خصوصية الاطلاق وعلى خصوصية التقييد إلا انه حيث تكون إحدى الخصوصيتين، مجرى للاصل دون الاخرى، كان جريان الأصل في إحداها في حكم الانحلال، لما ذكرناه غير مرة من ان تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها، فعبد العلم بوجوب الاقل بنحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد وان لم يكن لنا علم باحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقي، إلا انه حيث يكون التقييد

[٤٢٤]

موردا لجريان الأصل بلا معارض كان جريانه فيه مانعا عن تنجيز العلم الاجمالي فيكون بحكم الانحلال. وهذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما، لا بتائه بالمعارض، فان الاصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة. وهذا هو الفارق بين المقامين. و (منها) - ما ذكره صاحب الكفاية أخذا من كلام الشيخ (ره) وهو ان الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، على ما هو الحق من مذهب العدالة، وحيث

انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط والاتيان بالأكثر، إذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الأكثر في حصوله. وإجاب شيخنا الأنصاري (ره) عن هذا الاشكال بجوابين: (الأول) - أن الكلام في جريان البراءة وعدمه في المقام لا يكون مبتنيا على مذهب العدالةي القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل عام (الثاني) - ان الغرض مما لا يمكن القطع بحصوله في المقام على كل تقدير. أما على تقدير الاتيان بالأقل فلاحتمال دخل الأكثر في حصوله. وأما على تقدير الاتيان بالأكثر فلاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله، فلو اتينا بالزائد عن المتيقن بقصد الأمر الجزمي فهو تشريع محرم لا يحصل معه الغرض قطعاً، وإن اتينا به بقصد الامر الاحتمالي، فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه في حصوله، فإذا لا يجب علينا تحصيل القطع بتحقيق الغرض، لعدم امكانه، فلا يبقى في البين إلا الحذر من العقاب وتحصيل المؤمن منه، وهو يحصل باتيان الأقل المعلوم وجوبه. وأما الأكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالاصل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا ملخص ما افاده (ره) من الجوابين ولا يخفى ما في كليهما:

[٤٢٥]

(أما الاول) ففيه انه جدلي، لان جواز الرجوع الى البراءة على مسلك الأشعري لا يجدي الفائل بطلانه. و (أما الثاني) ففيه (أولاً) - ان ما ذكره من عدم امكان القطع بحصول الغرض لو تم فانما يتم في التعدييات دون التوصليات لعدم توقف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الاحتياط في التوصليات دون التعدييات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه. و (ثانياً) - ان اعتبار قصد الوجه على القول به يختص بصورة الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه اصلاً، لعدم المعرفة بالوجه كما في المقام، إذا القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الاحتياط في المقام، لان معني الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمة. وهذا مما لا يمكن العلم به، بناء على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، ولا بالاتيان بالأكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ لا بالاتيان بالأقل ولا بالاتيان بالأكثر. وهذا مما لم يلتزم به احد حتى الشيخ (ره) نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الاحتياط، بل في حسنة الاتيان بالأكثر. انما الكلام في وجوبه وعدمه والسر فيه ان قصد الوجه على القول بوجوبه يختص بصورة الامكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، والا لزم بطلان الاحتياط رأساً. و (ثالثاً) - ان احتمال اعتبار قصد الوجه مما لم يدل عليه دليل وبرهان بل هو مقطوع البطلان على ما تقدم بيانه في بحث التعدي والتوصلي. و (رابعاً) - ان اعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله إنما هو في الواجبات الاستقلالية، دون الواجبات الضمنية، أي الاجزاء، فراجع الأدلة التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه.

[٤٣٦]

وأجاب المحقق النائيني (ره) عن اصل الاشكال بأن الغرض (تارة) تكون نسبية الى الفعل المأمور به نسبة المعلول الى علته النامية، كالقتل بالنسبة الى قطع الاوداج، و (اخرى) تكون نسبية إليه نسبة المعلول الى العلة الاعدادية. والفرق بينهما واضح، فان الغرض على الاول مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط امر آخر خارج عن قدرة الملكف، وعلى الثاني لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدمات اخرى خارجة عن قدرة الملكف كحصول السنبيل من

الحية فان الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدمات الاعدادية. وأما حصول السنبل فيتوقف على مقدمات اخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلا، فلو علمنا بأن الغرض من القسم الاول يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الامر في مقام الاثبات متعلقا بنفس الغرض أو بعلته، ففي مثله لو دار الامر بين الاقل والاكثر كان موردا للاحتياط، فيجب الاتيان بالاكثر تحصيلًا للقطع بغرض المولى، ولو علمنا كون الغرض من القسم الثاني فلا اشكال في ان حصول الغرض ليس متعلقا للتكليف لعدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلا الاتيان بما امر به المولى وهو نفس الفعل المأمور به. وفي مثله لو دار الامر بين الاقل والاكثر وجب الاتيان بالاقل، للعلم بوجوده على كل تقدير، وكان وجوب الاكثر موردا للاصل، لعدم العلم به. وأما لو شككنا في ذلك ولم نعلم بأن الغرض من القسم الاول ليجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر أو من القسم الثاني ليرجع الى اصالة البراءة عن الاكثر، فلا مناص من الرجوع الى الامر، فان كان متعلقا بالغرض كالا وامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله تعالى: (ان كنتم جنبا فاطهروا) يستكشف منه كون الغرض مقدورا لنا، لانه لو لم يكن مقدورا لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير

[٤٢٧]

المقدور، فيجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر تحصيلًا للعلم بغرض المولى، وإن كان متعلقا بفعل المأمور به كالا وامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، وإلا كان تعلق الامر به أولى من تعلقه بالمقدمة، فلا يجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر. والمقام من هذا القبيل، فان الامر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به ويستكشف منه ان الغرض ليس متعلقا للتكليف، فلا يجب علينا إلا الاتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الاقل. وأما الاكثر فيرجع فيه الى الاصل. وفيه ما تقدم في بحث الصحيح والاعم من ان المترتب على المأمور به غرضان: (أحدهما) - الغرض الاقصى الذي نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى العلة الاعدادية، فليس مقدورا للمكلف ولا متعلقا للتكليف (ثانيهما) - الغرض الاعدادي الذي نسبة الى الفعل المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة، وقد يعبر عنه في كلام بعض الاساطين بسد باب العدم من ناحية هذه المقدمة أي الفعل المأمور به، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الاتيان بالاكثر تحصيلًا للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة، فكون الغرض الاقصى خارجا عن قدرة المكلف لا يفيد في دفع الاشكال، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط. فيما إذا كان الغرض مترتبا على المأمور به ترتب المعلول على العلة التامة، لان الغرض الاعدادي الذي نشك في حصوله باتيان الاقل يكفي لوجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر. والصحيح في الجواب أن يقال أنه إن كان الغرض بنفسه متعلقا للتكليف كما إذا أمر المولى بقتل زيد، ففي مثل ذلك يجب على المكلف إحراز حصوله والاتيان بما يكون محصلا له يقينا. وأما إن كان التكليف متعلقا بالفعل المأمور به، فلا يجب على العبد إلا الاتيان بما امر به المولى. وأما كون المأمور به وأفيا بغرض

[٤٢٨]

المولى، فهو من وظائف المولى. فعليه ان يأمر العبد بما يفى بغرضه، فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستندا الى العبد فلا يكون العبد مستحقا للعقاب. وبالجملة

لا يزيد الغرض على اصل التكليف. فكما ان التكليف الذي لم يقر عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يقر عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. فإذا دار الامر بين الاقل والاكثر، فكما أن التكليف بالزائد على القدر المتيقن مما لم يقر عليه حجة من قبل المولى فيكون العقاب عليه عقابا بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتيبه على الاقل أو الاكثر، فانه على تقدير ترتيبه على الاقل كانت الحجة عليه تامة. وضح العقاب على تفويته بترك الاقل. وعلى تقدير ترتيبه على الاكثر لم يقر عليه الحجة من قبل المولى. وكان العقاب على تفويته بترك الاكثر عقابا بلا بيان. هذا كله بناء على ما هو المشهور من مذهب العدالة من تبعية الاحكام للملاكات في متعلقاتها، واما على القول بكونها تابعة للمصالح في نفسها، كما مال إليه صاحب الكفاية في بعض كلماته، وكما هو الحال في الاحكام الوضعية مثل الملكية والزوجية ونحوهما، فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر. المقام الثاني في جريان البراءة الشرعية وعدمه. وملخص الكلام فيه أنه ان قلنا بجريان البراءة العقلية، فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية ايضا بملاك واحد. وهو عدم جريان الاصل في الاطلاق، باعتبار كونه سعة على المكلف، ولا يكون تضييقا عليه ليشمله حديث الرفع ونحوه. فيجري الاصل في التقييد بلا معارض، فكما قلنا ان الاصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان، كذلك نقول برفع المؤاخذة على التقييد لكونه مما لا يعلم،

[٤٣٩]

فيشمله مثل حديث الرفع. وان قلنا بعدم جريان البراءة العقلية وعدم انحلال العلم الاجمالي، ففي جواز الرجوع الى البراءة الشرعية وجهان. ذهب صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) الى الاول. اما صاحب الكفاية فذكر في وجهه ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئته، فيمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول. وأما المحقق النائيني (ره) فذكر في وجهه أن مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحلة الظاهر. فيثبت به الاطلاق ظاهرا، لأن عدم التقييد هو عين الاطلاق، باعتبار أن التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكية، فالاطلاق عدم التقييد في مورد كان صالحا للتقييد، فيضميمة مثل حديث الرفع الى ادلة لاجزاء والشرائط يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر. والتحقق عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية، وأنه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعية ايضا. وذلك لأن عمدة ما توهم كونه مانعا عن جريان البراءة العقلية أمران: (الاول) - لزوم تحصيل الغرض المردد ترتيبه على الاقل والاكثر. (الثاني) - أن الاقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعة المرددة بين الاطلاق والتقييد فكل من الاطلاق والتقييد مشكوك فيه، فلا ينحل العلم الاجمالي لتوقفه على اثبات الاطلاق، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقيا على حاله. وعليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الاقل لا في ثبوته، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة. ومن الظاهر أن كلا من هذين الوجهين لو تم لكان مانعا عن الرجوع الى البراءة الشرعية ايضا. (أما الوجه الاول) - فلأن الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض، فلا ينعف الرجوع الى مثل حديث الرفع مع

[٤٤٠]

الشك في حصول الغرض باتيان الاقل، إذ غاية ما يدل عليه حديث الرفع و نحوه من أدلة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهرا، بمعنى عدم العقاب على تركه. ومن المعلوم أن رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهرا لا يدل على كون الغرض مترتبا على الاقل. (وبعبارة اخرى) اصالة عدم جزئية المشكوك لا يترتب عليها كون الغرض مترتبا على الاقل، لعدم كونه من آثاره الشرعية، فاحراز كون الغرض مترتبا على الاقل بها منبى على القول بالاصل المثبت ولا نقول به، فيجب الاتيان بالاكثر لاحراز حصول الغرض (بعبارة ثالثة) بعد الالتزام بوجوب تحصيل الغرض بحكم العقل وكون المكلف معاقبا بترك تحصيله. لا ينفع الرجوع الى مثل حديث الرفع، لكونه دالا على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض. نعم لو كان ما دل على رفع الجزئية من الامارات الناظرة الى الواقع لترتبت عليه لوازمه العقلية، فيحكم بترتب الغرض على الاقل. لحجية مثبتات الامارات دون الاصول على ما ذكر في محله، كما انه لو كان دليل البراءة الشرعية واردا في خصوص دوران الامر بين الاقل والاكثر لزم الحكم بكفاية الاقل، وترتب الغرض عليه صونا لكلام الحكيم عن اللغو. واما إذا لم تكن أدلة البراءة من الامارات الناظرة الى الواقع، الى بل من الاصول الناظرة الى تعيين الوظيفة عند العجز عن الوصول الى الواقع، ولم تكن واردا في خصوص دوران الامر بين الاقل والاكثر كما هو المفروض فلا يفيد الرجوع إليها لنفي وجوب الاكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض وعدم العلم بترتبه على الاقل. و (أما الوجه الثاني) فلان جريان البراءة عن الاكثر - أي عن تقييد الاقل بانضمام الاجزاء المشكوك فيها - لا يثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق، إلا على القول بالاصل المثبت، لما ذكرناه مرارا من ان التقابل بين

[٤٤١]

الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد، إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان واللابشرط القسمي. والتقييد عبارة عن لحاظها بشرط شئ. والطبيعة الملحوظة بنحو لا بشرط مضادة مع الطبيعة الملحوظة بشرط شئ. ومع كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا يمكن إثبات الاطلاق بنفي التقييد، ومعه لا ينحل العلم الاجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط، فلا تجري البراءة النقلية كما لا تجري البراءة العقلية نعم بناء على ما ذكرناه من أن انحلال العلم الاجمالي لا يحتاج الى إثبات الاطلاق بل يكفي جريان الاصل في احد الطرفين بلا معارض، جرت البراءة العقلية والنقلية في المقام بملاك واحد. فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية والنقلية في المقام فلا بد من القول بجريان البراءة عقلا ونقلا، كما اختاره شيخنا الانصاري (ره) وهو الصحيح على ما تقدم بيانه، أو الالتزام بقاعدة الاشتغال وعدم جواز الرجوع الى البراءة العقلية والنقلية. (تنبيه) ذكر صاحب الكفاية (ره) في المقام اشكالا وهو أنه بعد جريان البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر كيف يمكن الالتزام بوجوب الاقل. ولا دليل عليه، فان الادلة الاولية تدل على وجوب المركب التام، وبعد رفع جزئية الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي. وأجاب عنه بأن نسبة حديث الرفع الى أدلة الاجزاء والشرائط نسبة

[٤٤٢]

الاستثناء الى المستثنى منه، فيضميمته إليها يحكم باختصاص الجزئية بغير حال الجهل. والتحقيق أن وجوب الأقل لا يحتاج الى دليل آخر، فان نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كاف في وجوبه فالاشكال المذكور وجوبه ساقط من أصله. والظاهر (والله العالم) أن الاشكال المذكور نشأ من الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه، فانه في باب الاضطرار بعد رفع جزئية بعض الاجزاء للاضطرار الى تركه بقوله صل الله عليه وآله: (وما اضطروا) يحتاج وجوب الباقي الى الدليل، لان الادلة الاولية انما دلت على وجوب المركب التام. وبعد رفع اليد عنها لادلة الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقية الاجزاء، وكذا الحال في باب الاكراه والنسيان. والاشكال المذكور وارد لا مدفع له في هذه الموارد. ولا يفيد ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الجواب عنه من أن نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء والشرائط هي نسبة الاستثناء الى المستثنى منه. وذلك لان النسبة المذكورة إنما تتم بعد ما دل دليل على وجوب البقية. والكلام فعلا في وجود هذا الدليل، ولا يمكن إثباته أي اثبات وجوب البقية بنفس حديث الرفع، فان مفاده نفي وجوب ما اضطر إليه، لا اثبات وجوب بقية الاجزاء والشرائط. فبعد رفع اليد عن الادلة الاولية الدالة على المركب التام لاجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقية. نعم لو دل دليل خاص على وجوب البقية في مورد كما في الصلاة، فانها لا تسقط بحال، فهو المتبع، أو تمت قاعدة الميسور كبرى وصغرى، فيعمل بها. وإلا فيشكل الحكم بوجوب البقية كما في الصوم، فانه بعد الافطار في بعض أجزاء اليوم لاجل الاضطرار لا دليل على وجوب الامسك في بقية اجزاء

[٤٤٣]

ذلك اليوم. وأوضح منه الوضوء فيما لم يكن الماء كافيا لغسل جميع الاعضاء، فانه لا دليل على وجوب غسل بعض الاعضاء دون بعض آخر. وسيجيئ التعرض لتفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى. وقد عرفت أن كل ذلك أجنبي عن المقام، لأن العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كاف في اثبات وجوبه بلا حاجة الى دليل آخر. بقى الكلام في الاستصحاب، فقد تمسك به للاشتغال مرة وللبراءة اخرى. أما التمسك به للاشتغال فتقريبه أن التكليف متعلق بما هو مردد بين الأقل والاكثر، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فان التكليف لو كان متعلقا بالأقل، فهو مرتفع بالاتيان به يقينا ولو كان متعلقا بالاكثر فهو باق يقينا، فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به، فيستصحب بقاءه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلبي. وبعد جريان هذا الاستصحاب والحكم ببقاء التكليف تعبدا يحكم العقل بوجوب الاتيان بالاكثر تحصيلا للعلم بالفراغ، لا أنه يترتب الحكم بوجوب الاكثر على نفس الاستصحاب حتى يكون مثبتا بالنسبة إليه، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف فقط. وأما وجوب الاتيان بالاكثر فانما هو بحكم العقل بعد إثبات الاشتغال وبقاء التكليف، للملازمة بين بقاء التكليف وحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالاستصحاب للاشتغال. ويرد عليه (أولا) - أن جريان القسم الثاني من استصحاب الكلبي متوقف على كون الحادث مرددا بين المرتفع والباقي، لاجل تعارض الاصل في كل منهما، كما إذا تردد الحدث المتحقق ممن كان متطهرا بين الأصغر والأكبر فان أصالة عدم تحقق الأكبر معارض بأصالة عدم تحقق الأصغر، فبعد

[٤٤٤]

الوضوء نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مرددا بين ما هو مرتفع يقينا وما هو باق كذلك، فيستصحب الحدث الكلي. وأما فيما لم تتعارض فيه الأصول، بل احرز حال الفرد الحادث بضميمة الأصل الى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع الى استصحاب الكلي كما إذا كان المكلف محدثا بالأصغر، ثم احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منيا، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع الى استصحاب الكلي بعد الوضوء، لأن الحدث الأصغر كان متيقنا. إنما الشك في انقلابه الى الأكبر، فتجري أصالة عدم حدوث الأكبر. وبضم هذا الأصل الى الوجدان يحرز الفرد الحادث وأنه الأصغر، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلي. والمقام من هذا القبيل بعينه، فإن وجوب الأقل هو المتيقن. وبضميمة أصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد، ويتعين في الأقل، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلي. وبالجملة الرجوع الى القسم الثاني من استصحاب الكلي إنما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مرددا بين المرتفع والباقي. وأما لو كان أحد الفردين متيقنا والآخر مشكوكا فيه، فيجزي الأصل فيه بلا معارض، فلا تصل النوبة الى استصحاب الكلي. و (ثانيا) - أن الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في نفسه - معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر لو لم نقل بكونه محكوما فيسقط للمعارضة أو لكونه محكوما. وأما التمسك بالاستصحاب للبراءة فتقريبه بوجه: (التقريب الأول) - استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف. وفيه (أولا) - ان عدم اللحاظ ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه. و (ثانيا) - أن الأمر في المقام دائر بين

[٤٤٥]

لحاظ الأقل بشرط شئ الذي هو عبارة عن لحاظ الأكثر، وبين لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي بعد العلم الاجمالي بتحقق أحدهما، لاستحالة الأهمال في مقام الثبوت. وكما أن لحاظ الأقل بشرط شئ مسبوق بالعدم ومشكوك الحدث، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي أيضا مسبوق بالعدم ومشكوك الحدث، فجريان الاستصحاب في كل منهما معارض بجريانه في الآخر (التقريب الثاني) - استصحاب عدم الجزئية لما هو مشكوك الجزئية، وحيث أن الجزئية امر انتزاعي تنتزع عن الأمر بالمركب، فاستصحاب عدم الجزئية يرجع الى استصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك فيه وهو التقريب الثالث. ويرد عليه ان هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما أشرنا إليه أنفا من ان الأقل المتيقن الذي تعلق الأمر والتكليف به أمره دائر بين الاطلاق والتقييد، فكما أن تعلق التكليف بالأقل على نحو التقييد مشكوك الحدث، كذلك تعلق التكليف به على نحو الاطلاق أيضا مشكوك الحدث فأجراء الاستصحاب فيهما مناف للعلم الاجمالي، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام، لا للاشتغال ولا للبراءة. (المقام الثاني) في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية وهو على أقسام ثلاثة: (القسم الأول) - أن يكون ما يحتمل دخله في الأمور به على نحو الشرطية موجودا مستقلا غاية الأمر أنه يحتمل تقييد الأمور به به، كما إذا احتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلا. والحكم في هذا القسم هو ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية من جريان البراءة عقلا ونقلا، فإن الأقل المتيقن الذي تعلق التكليف به أمره دائر بين الاطلاق والتقييد، فتجري

[٤٤٦]

اصالة البراءة عن الاشتراط. ولا تعارضها أصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقا على المكلف، فلا يكون موردا للبراءة في نفسه، ويجري في المقام جميع الاشكالات المتقدمة والموانع من جريان البراءة والجواب عنها هو ما تقدم حرفا بحرف، ولا حاجة الى الاعادة. (القسم الثاني) - ان يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمرا غير مستقل عنه خارجا، ولم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته، بل كانت نسبته إليه نسبة الصفة الى الموصوف والعارض الى المعروض، كما لو دار أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الاعم منها ومن الكافرة. وهذا القسم كسابقه في جريان البراءة العقلية والنقلية فيه بملاك واحد، فان تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد معلوم إجمالا، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض، ولا تعارض باصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقا وكلفة على المكلف، ولا يكون مجرى للاصل في نفسه كما مر مرارا. واستشكل صاحب الكفاية (ره) في جريان البراءة العقلية فيه وفي سابقه بدعوى أن جريان البراءة في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر مبنى على انحلال العلم الاجمالي بكون الاقل متيقنا على كل تقدير. والمقام ليس كذلك لان وجود الطبيعي في ضمن المقيد متحد معه بل عينه خارجا، ووجود الطبيعي في ضمن غيره مما هو فاقد للقيود مبين له، فلا يكون هناك قدر متيقن في في البين لينحل به العلم الاجمالي وتجري اصالة البراءة. وفيه (اولا) - ان الملاك في الانحلال جريان الاصل في بعض الاطراف بلا معارض، كما مر مرارا. والمقام كذلك، فان تعلق التكليف بطبيعي الرقبة المردد بين الاطلاق بالنسبة الى الايمان والكفر أو التقييد بخصوص الايمان

[٤٤٧]

معلوم وهذا هو القدر المتيقن. إنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد، وحيث أن في الاطلاق توسعة على المكلف لاضيقا وكلفة عليه، فلا يكون موردا لجريان الاصل في نفسه، فتجري اصالة البراءة عن التقييد بلا معارض. و (بعبارة اخرى) المراد من كون الاقل متيقنا الموجب لانحلال العلم الاجمالي ليس هو المتيقن في مقام الامتثال، كى يقال أن وجود الطبيعي في ضمن المقيد مبين مع وجوده في ضمن غيره، فلا يكون هناك قدر متيقن، بل المراد هو المتيقن في مقام تعلق التكليف وثبوته. ولا ينبغي الاشكال في وجود القدر المتيقن في هذا المقام، فان تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد متيقن. إنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد فتجري البراءة عن التقييد بلا معارض على ما ذكرناه مرارا. و (ثانيا) - ان هذا الاشكال لو تم لجرى في الشك في الجزئية ايضا، وذلك لأن كل واحد من الأجزاء له اعتباران: (الأول) - اعتبار الجزئية وان الوجوب المتعلق بالمركب متعلق به ضمنا. (الثاني) - اعتبار الشرطية وان سائر الأجزاء مقيد به، لأن الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين، فيكون الشك في الجزئية شكا في الشرطية بالاعتبار الثاني. فيجري الاشكال المذكور، فلا وجه لاختصاصه بالشك في الشرطية. (القسم الثالث) - ان يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوما له بان تكون نسبته إليه نسبة الفصل الى الجنس، كما إذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب أو مطلق الارض الشامل له وللرمل والحجر وغيرها، وكما إذا أمر المولى عبده باتيان حيوان فشك في أنه اراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) الى عدم جريان البراءة

[٤٤٨]

أما صاحب الكفاية فقد تقدم وجه اشكاله والجواب عنه، فلا نحتاج الى الاعادة. وأما المحقق النائيني (ره) فذكر ان الجنس لا تحصل له في الخارج الا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به، إلا مع أخذه متميزا بفصل فيدور امر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله. وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الامر بين الاقل والاكثر، لانه لا معنى للقول بأن تعلق التكليف بالجنس متيقن، إنما الشك في تقيده بفصل، بل نقول تقيده بالفصل متيقن إنما الشك والترديد في تقيده بفصل معين أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقولية كون الجنس متعلقا للتكليف إلا مع اخذه متميزا بفصل، فيدور الامر بين التخير والتعيين. والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع الى البراءة عن كلفة التعيين. ثم إنه (ره) قسم دوران الامر بين التخير والتعيين الي اقسام ثلاثة، واختار في جميعها الحكم بالتعيين. وحيث ان التعرض لذكر الاقسام وما لها من الاحكام مما تترتب عليه فوائد كثيرة في استنباط الاحكام الشرعية، فنحن نتبعه في ذكر الاقسام ونتكلم في احكامها حسب ما يساعده النظر فنقول: (القسم الاول) - ما إذا دار الامر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الاحكام الواقعية، كما إذا شككنا في ان صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أو تخيري؟ (القسم الثاني) - ما إذا دار الامر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الاحكام الظاهرية، ومقام الحجية، كما إذا شككنا في ان تقليد الا علم واجب تعييني على العامي العاجز عن الاحتياط، أو هو مخير بين تقليده وتقليد غير الأعلم؟

[٤٤٩]

(القسم الثالث) - ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مقام الامتثال لأجل التزام، بعد العلم بالتعيين في مقام الجعل، كما إذا كان هنا غريقان يحتمل كون احدهما بعينه نبيا مثلا، ولم تتمكن إلا من إنقاذ احدهما، فيدور الأمر بين وجوب انقاذه تعيينا أو تخيرا بينه وبين الآخر، هذه هي اقسام دوران الامر بين التخير والتعيين. وقبل الشروع في بيان حكم الاقسام من البراءة أو الاحتياط لا بد من امرين: (الاول) - ان محل الكلام انما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الاطلاق ونحوه، ولا استصحاب موضوعي يرتفع به الشك، كما إذا علمنا بالتعيين ثم شككنا في انقلابه الى التخير أو بالعكس، فانه مع وجود احد الامرين يرتفع الشك فلا تصل النوبة الى البراءة أو الاحتياط. (الثاني) - ان محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الوجوب في الجملة متيقنا ودار امره بين التخير والتعيين. كما في الامثلة التي ذكرناها. وأما إذا لم يكن الوجوب متيقنا في الجملة، كما إذا دار الامر بين كون شئ واجبا تعيينيا أو واجبا تخيريا أو مباحا، فلا ينبغي الشك في جواز الرجوع الى البراءة عن الوجوب. إذا عرفت هذين الامرين فنقول: اما القسم الاول فله صور ثلاث: (الصورة الاولى) - ان يعلم وجوب كل من الفعلين في الجملة، ويدور الامر بين ان يكون الوجوب فيهما تعيينيا ليجب الاتيان بهما معا في صورة التمكن، أو تخيريا ليجب الاتيان بأحدهما. (الصورة الثانية) - ان يعلم وجوب فعل في الجملة، وعلم ايضا سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، ودار الامر بين ان يكون الفعل الثاني عدلا للواجب، ليكون الوجوب

[٤٥٠]

تخييريا بينه وبين الواجب الاول، أو مسقطا له لاشتراط التكليف بعدمه كالقراءة الواجبة في الصلاة المرددة بين ان يكون وجوبها تعيينيا مشروطا بعدم الائتمام، أو يكون تخييريا بينهما على ما مثلوا.

وفي التمثيل بها للمقام إشكال سيحجى التعرض له قريبا ان شاء الله تعالى. وتظهر الثمرة بين الاحتمالين فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فانه على تقدير كون الوجوب تخييريا يتعين عليه الائتتمام، كما هو الحال في كل واجب تخييري تعذر عدله. وعلى تقدير كون وجوب القراءة تعيينيا مشروطا بعدم الائتتمام لا يجب عليه الائتتمام. ثم إن هاتين الصورتين على طرفي النقيض، فان وجوب ما يحتمل كونه عدلا للواجب الاول معلوم في الجملة في الصورة الاولى، إنما الشك في ان الاتيان به مسقط للامتثال بالواجب الاول اولا. واما في الصورة الثانية فالمسقطية متيقنة، انما الشك في كونه عدلا للواجب الاول ليكون واجبا تخييريا، أو ان عدمه شرط لوجوب الواجب. (الصورة الثالثة) - ان يعلم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون فعل آخر عدلا له، مع عدم احراز وجوبه ولا كونه مسقطا، كما إذا علمنا بوجوب الصيام في يوم، واحتملنا ان يكون إطعام عشرة مساكين عدلا له في تعلق الوجوب التخييري بهما، هذه هي الصور الثلاث. (اما الصورة الاولى) فلا اثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكن المكلف إلا من احد الفعلين، ضرورة وجوب الاتيان به حينئذ اما لكونه واجبا تعيينيا أو عدلا لواجب تخييري متعذر. (وبعبارة اخرى) يعلم كونه واجبا تعيينيا فعلا غاية الامر لا يعلم انه تعييني بالذات أو تعييني بالعرض، لاجل تعذر عدله. وإنما تظهر الثمرة فيما إذا تمكن المكلف من الاتيان بهما معا، فيدور الأمر بين وجوب

[٤٥١]

الاتيان بهما وجواز الاقتصار على احدهما. والتحقيق هو الحكم بالتخيير، وجواز الاكتفاء بأحدهما، لان تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن، وتعلقه بخصوص كل منهما مجهول مورد لجريان البراءة بلا مانع. و (أما الصورة الثانية) فقد عرفت انه لا ثمرة فيها في كون الوجوب تعيينيا أو تخييريا، الا فيما إذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فانه على تقدير كون وجوبه تخييريا، يجب عليه الاتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطا للواجب، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينيا لا شئ عليه، فالشك في التعيين والتخيير في هذه الصورة يرجع الى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلا للواجب عند تعذره. وهو مورد للبراءة، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخيير. ثم إن المحقق النائيني (ره) استدل على كون الوجوب تعيينيا في خصوص مسألة القراءة والائتتمام التي ذكرها مثلا لهذه الصورة بما ورد عن النبي (ص) من ان سين بلال عند الله شين بتقريب ان الائتتمام لو كان عدلا للقراءة لوجب عليه الائتتمام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الاكتفاء بالسين بدلا عن الشين. وفيه (اولا) ان الرواية ضعيفة بالارسال فلا يصح الاستدلال بها. و (ثانيا) - ان ما يتحمله الامام عن المأموم هي القراءة، وليس فيها حرف الشين ليتعين الائتتمام عند تعذر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييريا فأمر بلال دائر بين ترك الصلاة رأسا والاكتفاء بالسين بدلا عن الشين في التشهد الذي لا فرق فيه بين الاتيان بالصلاة فرادي أو جماعة، لعدم قدرته على التلفظ بالشين. والتليف بغير المقذور فيح يستحيل صدوره من الحكيم تعالى فقال النبي صل الله عليه وآله - على تقدير صحه الرواية - ان تكليف الاكتفاء بالسين لا ترك الصلاة رأسا.

[٤٥٢]

وهذا مما لا يرتبط بالمقام أصلا، ولو كان الاستدلال المذكور مبني على ان قوله صل الله عليه وآله: ان سين بلال شين يدل على ان التلفظ بالحروف غلطا يكفى عن التلفظ بها صحيحا عند التعذر، حتى

في القراءة، فلا يجب الائتتمام، فيستكشف منه عدم كونه عدلا للقراءة. فيرده ان هذا خروج عن مفاد النص، فان مفاده الاكتفاء بالسين بدلا عن الشين لا الاكتفاء بكل لفظ عن الآخر. و (ثالثا) - ان التمثيل بمسألة القراءة والائتتمام للمقام غير صحيح، لان المكلف مكلف بطبيعي الصلاة. وله ان يوجد في ضمن اي فرد من افراده فهو مخير بين الاتيان بالصلاة فرادى، فتجب عليه القراءة والاتيان بها جماعة، فيتحملها الامام عنه، فليس هناك ترديد ودوران بين التخيير والتعيين بل التخيير بين هذين الفردين من الكلبي ثابت ومعلوم، مع كون احدهما افضل من الآخر كالتخيير في سائر الجهات والخصوصيات المتفاوتة في الفضيلة أو في بعض الاحكام فان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في البيت والاتيان بها في المسجد، مع التفاوت بينهما في الفضيلة. وعليه فلو تعذر الاتيان بفرد لا اشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر، فانه لا ريب في تعيين الاتيان بالصلاة في البيت على تقدير تعذر الاتيان بها في المسجد وبالعكس، ففي المقام لا ينبغي الاشكال في وجوب الاتيان بالصلاة جماعة على تقدير تعذر الاتيان بها فرادى، لعدم القدرة على القراءة. هذا ما تقتضيه القاعدة، إلا أنه وردت نصوص كثيرة (١) تدل على - (هامش) (١) الوسائل (الطبعة الحديثة) ج ٤ - الباب الثالث من ابواب القراءة في الصلاة - الحديث (١) والباب (٥٩) من ابواب القراءة - الحديث (٢) والباب (٣٠) من ابواب قراءة القرآن - الحديث (٤).

[٤٥٢]

جواز الاكتفاء بما يحسنه من القراءة عند تعذر الجميع، وإلا فيكتفي بما تيسر له من القرآن ولو لا هذه النصوص لكان مقتضى القاعدة هو وجوب الائتتمام على من لم يتمكن من القراءة الصحيحة. و (أما الصورة الثالثة) فذهب جماعة من المحققين الى أن المرجع فيها اصالة الاشتغال والحكم بالتعيين. واستدل عليه بوجوه: (الوجه الاول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان دوران الامر بين التعيين و التخيير إن كان من جهة احتمال اخذ شئ شرطا للواجب، فيحكم فيه بالتخيير، لان الشرطية امر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها. وأما إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب كما في المقام - لا يمكن الرجوع فيه الى ادلة البراءة، لان الخصوصية إنما تكون منتزعة من نفس الخاص، فلا تكون قابلة للوضع والرفع فلا يمكن الرجوع عند الشك فيها الى ادلة البراءة، فلا مناص من الحكم بالاشتغال والالتزام بالتعيين في مقام الامتثال. وفيه ان الخصوصية وإن كانت منتزعة من نفس الخاص وغير قابلة للوضع والرفع، إلا ان اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فإذا شك في ذلك كان المرجع هو البراءة. (الوجه الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان الشك في المقام شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف فيكون المرجع قاعدة الاشتغال والحكم بالتعيين، فإذا دار الامر في كفارة تعمد الأخطاء مثلا بين خصوص صيام شهرين وبين الاعم منه ومن اطعام سنين مسكينا، كان الصيام مفرغا للذمة يقينا. وأما الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

[٤٥٤]

والذي ينبغي ان يقال ان التخيير المحتمل في المقام إما ان يكون تخييرا عقليا، كما إذا دار الامر بين تعلق التكليف بحصة خاصة أو بالجامع العرفي بينها وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإما ان يكون تخييرا شرعيا، كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مبينا في الماهية

لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدم من المثال في كفارة تعمد الإفطار. وقد ذكر في محله ان الوجوب التخيري في هذا القسم يتعلق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه باحد الشئيين أو احد الاشياء. أما في موارد احتمال التخير العقلي، فتعلق التكليف بالجامع معلوم، وإنما الشك في كونه مأخوذاً في متعلق التكليف على نحو الاطلاق واللابشرط، أو على نحو التقييد و بشرط شئ، إذ لا يتصور الاهمال بحسب مقام الثبوت والاطلاق والتقييد وان كانا منقابلين ولم يكن شئ منهما متيقنا، إلا انك قد عرفت سابقا ان انحلال العلم الاجمالي غير متوقف على تيقن بعض الاطراف، بل يكفى فيه جريان الاصل في بعض الاطراف بلا معارض. وقد سبق ان جريان اصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الاطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهرا لادلة البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك الى الشك في الامتثال، ليكون المرجع قاعدة الاشتغال، فان الشك في الامتثال منشأه الشك في اطلاق الواجب وتقيده، فإذا ارتفع احتمال القيد بالاصل يرتفع الشك في الامتثال ايضا. ومن ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخير الشرعي، وان الحكم فيه ايضا هو التخير، لان تعلق التكليف بعنوان احد الشئيين في الجملة معلوم، وإنما الشك في الاطلاق والتقييد فتجرى اصالة البراءة عن التقييد، وبضم الاصل الى الوجدان يحكم بالتخير. (الوجه الثالث) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) ايضا، وهو ان الوجوب التخيري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات اما في مقام الثبوت فلا

[٤٥٥]

حتمية الى ملاحظة العدل، وتعلق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر. وأما في مقام الاثبات فلاحتياجه الى ذكر العدل وبيانه فما لم تقم الحجة على المؤنة الزائدة يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعيني. وفيه (اولا) - أنا لا نسلم ان الوجوب التخيري بحسب مقام الثبوت يحتاج الى مؤنة زائدة بنحو الاطلاق، أي سواء كان التخير المحتمل تخيرا عقليا أو تخيرا شرعيا، فان التخير العقلي يحتاج الى لحاظ الجامع فقط، كما ان الوجوب التعيني يحتاج الى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مؤنة زائدة في الوجوب التخيري. نعم فيما كان التخير المحتمل تخيرا شرعيا يحتاج الى مؤنة زائدة، لأن الجامع في التخير الشرعي هو عنوان احد الشئيين كما تقدم. و من الواضح ان لحاظ احد الشئيين يحتاج الى لحاظ نفس الشئيين فيكون الوجوب التخيري محتاجا الى مؤنة زائدة بالنسبة الى الوجوب التعيني. و (ثانيا) - ان مرجع ما ذكره الى استصحاب عدم لحاظ العدل. واثبات الوجوب التعيني به متوقف على القول بالاصل المثلث ولا نقول به، مضافا الى كونه معارضا باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص، على ما سيحتمل التعرض له في الجواب عن الوجه الرابع ان شاء الله تعالى. هذا كله فيما ذكره بحسب مقام الثبوت. وأما ما ذكره من ان الوجوب التخيري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقام الاثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دل دليل لفظي على وجوب شئ، من دون ذكر عدل له فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعينيا. وأما فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي كما هو المفروض في المقام، إذ محل كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الاصول العملية، اشرنا الى ذلك في اول بحث دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب لتعيينه في المقام

[٤٥٦]

بل لا ارتباط له بمحل البحث اصلا. (الوجه الرابع) - ما ذكره بعضهم من التمسك باصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلا لما علم وجوبه في الجملة. ويضم هذا الأصل الى العلم المذكور يثبت الوجوب التعييني. وفيه أنه ان اريد بالأصل المذكور أصالة البراءة العقلية بمعنى حكم العقل يقبح العقاب بلا بيان. فمن الظاهر انه غير جار في المقام، إذ لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما احتمل كونه عدلا للواجب في الجملة. وأما الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، فلا معنى للرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وان اريد به البراءة الشرعية، فهو ايضا غير تام، لأن تعلق التكليف بالجامع معلوم على الفرض. وتعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلا غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما. وأما جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة، فهو راجع الى جريان عن الاطلاق. ومن الواضح عدم جريانها لما تقدم من ان الاطلاق توسعة لا منة في رفعه فلا يكون مشمولاً لأدلة البراءة الشرعية. وإن اريد به استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة، ففيه (اولا) - انه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعييني لما يحتمل وجوبه تعيينا. و (ثانيا) - انه لا يثبت الوجوب التعييني بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به. فنحصل من جميع ما ذكرناه في المقام انه لا وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر بين التعيين والتخير، وان المرجع هو البراءة عن وجوب الاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجبا تعيينا، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخير. ثم إن الحكم بالتخير إنما يتم فيما إذا كان الكلف متمكنا من الاتيان بما

[٤٥٧]

يحتمل كونه واجبا تعيينا، ليدور امر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين والتخير. وأما إذا لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول تعيينا أو تخييريا يرجع الى الشك في تعلق الوجوب الفعلي بما يحتمل كونه عدلا ولا يحكم حينئذ بالتخير ليرتب عليه الوجوب المذكور، بل يرجع الى اصالة البراءة عنه، لأنه مجهول، وكان العقاب على مخالفته عقابا بلا بيان، هذا كله في القسم الأول من دوران الأمر بين التخير والتعيين. و (اما القسم الثاني) وهو دوران الأمر بين التخير والتعيين في الحجية فيحكم فيه بالتعيين، لأن ما علم بحجته المرددة بين كونها تعيينية أو تخيرية قاطع للعدر في مقام الامتثال ومبرئ للذمة بحسب مقام الظاهر يقينا. واما الطرف الآخر المحتمل كونه حجة على نحو التخير، فهو محكوم بعدم الحجية عقلا وشرعا، لما عرفت في اول بحث حجة الظن من ان الشك في الحجية بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فكل ما شك في حجته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل. ولا يصح إسناد مؤداه الى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين. و (اما القسم الثاني) وهو دوران الأمر بين التخير والتعيين في الحجية فيحكم فيه بالتعيين، لأن ما علم بحجته المرددة بين كونها تعيينية أو تخيرية قاطع للعدر في مقام الامتثال ومبرئ للذمة بحسب مقام الظاهر يقينا. واما الطرف الآخر المحتمل كونه حجة على نحو التخير، فهو محكوم بعدم الحجية عقلا وشرعا، لما عرفت في اول بحث حجة الظن من ان الشك في الحجية بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فكل ما شك في حجته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل. ولا يصح إسناد مؤداه الى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين. و (اما القسم الثالث) وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال لاجل التزام فالحق فيه ايضا هو الحكم بالتعيين. وتحقيق ذلك يستدعي ذكر أمرين (الأول) ان التزام في مقام الامتثال يوجب سقوط احد التكليفين عن الفعلية لعجز

المكلف عن امتثالهما ويبقى الملا كان في كلا الحكمين علي حالهما، إذ المفروض ان عجز المكلف هو الذي اوجب رفع اليد عن احد الحكمين في ظرف امتثال الآخر وإلا كان الواجب عليه امتثالهما معا لتمامية الملاك فيهما. (الثاني) - ان تفويت الملاك الملزم بعد إحرازه بمنزلة مخالفة التكليف الواصل في القبح واستحقاق العقاب بحكم العقل، ولا يرتفع قبحه إلا بعجز المكلف

[٤٥٨]

تكونا أو تشريعا، كما إذا امره المولى بما لا يجتمع معه في الخارج، فما لم يتحقق احد الأمرين يحكم العقل بقبح التفويت واستحقاق العقاب عليه. إذا عرفت هذين الأمرين، فنقول إذا كان احد الواجبين المتزاحمين معلوم الأهمية، فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلقا به بحكم العقل، والملاك في الطرف الآخر وان كان ملزما في نفسه، الا ان تفويته مستند الى عجزه تشريعا، لان المولى امره بصرف القدرة في امتثال الأهم، فيكون معذورا في تفويته. نعم لو عصى التكليف بالأهم كان مكلفا بالمهم بناء على ما ذكرناه في محله من امكان التكليف بالضدين على نحو الترتب، وإذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين من حيث الملاك، فلا يعقل تعلق التكليف الفعلي المطلق بخصوص احدهما دون الآخر. بقبح الترجيح بلا مرجع. فلا مناص من الالتزام بتعلق التكليف بكل منهما مشروطا بعدم الاتيان بالآخر أو بهما معا على نحو التخيير على الخلاف المذكور في شرح الواجب التخييري. وعلى كل تقدير لا اشكال في جواز الاكتفاء باحدهما عن الآخر لعدم قدرته على ازيد من ذلك في تحصيل غرض المولى، وأما إذا كان احدهما محتمل الأهمية فلا إشكال في جواز الاتيان به وتفويت الملاك في الآخر، لدوران الامر بين كونه واجبا متعينا في مقام الامتثال، أو مخيرا بينه وبين الطرف الآخر. وعلى كل تقدير كان الاتيان به خاليا عن المحذور. واما الاتيان بالطرف الآخر وتفويت الملاك الذي احتمل اهميته، فلم يثبت جوازه، فانه متوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكوينا أو تشريعا. والمفروض قدرته عليه تكوينا، وهو واضح وتشريعا لعدم امر المولى باتيان خصوص الطرف الآخر ليجوز عجزه عن تحصيل الملاك الذي احتمل اهميته، فلا يجوز تفويته، والا لاستحق العقاب عليه بحكم العقل.

[٤٥٩]

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الأول، فان الشك في التخيير والتعيين في القسم الاول إنما كان ناشئا من الشك في كيفية الجعل والجعل بمقتضى التكليف، وبما يفى بغرض المولى، فلا مانع فيه من الرجوع الى البراءة عن التكليف الزائد على القدر المتيقن، بخلاف الشك في هذا القسم، فانه ناشئ من التزاحم وعدم القدرة على الامتثال، بعد العلم بمتعلق التكليف وباشتمال كل من الوجهين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال تحصيليا للفراغ اليقيني والأمن من العقوبة على كل تقدير. (تنبيهات) (الاول) - انه إذا ثبت كون شئ جزما للمأمور به أو به أو شرطا له في الجملة ودار الامر بين كون الجزئية أو الشرطية مطلقة لبيطل العمل بفقدانه ولو في حال النسيان، أو مختصة بحال الذكر ليختص البطلان بتركه عمدا، فهل القاعدة تقتضي الاطلاق ما لم يثبت التقييد بدليل خاص أو تقتضي الاختصاص بحال الذكر ما لم يثبت الاطلاق بدليل خاص ؟ وجهان. وتحقيق ذلك يقتضي البحث عن امكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط واستحالتها، فإذا ثبت صحة العمل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط نسيانا، كما في الصلاة ان كان المنسى من غير الاركان، فهل يكون الحكم بالصحة

لاجل انطباق المأمور به على هذا العمل لاختصاص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر أو لوفاه المأتي به بالملاك الملزم وسقوط الامر باستيفاء ملاكه. وهذا البحث وإن تترتب عليه ثمرة في الفرض المذكور اي فيما ثبتت صحة العمل الفاقد بالدليل، إلا انه يترتب الاثر فيما لم تثبت صحة

[٤٦٠]

العمل بالدليل باعتبار جريان الاصل العملي كما ستعرفه ان شاء الله تعالى. فذهب جماعة الى استحالة توجيه التكليف الى الناسي، وان الصحة في الفرض المذكور انما هي الوفاء بالملاك لا لانطباق المأتي به على المأمور به، نظرا الى ان الناسي ان التفت الى كونه ناسيا انقلب الى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسي فعليا في حقه، وان لم يلنفت الى نسيانه، فلا يعقل انبعائه عنه، وما لم يمكن الانبعاث لم يمكن البعث بالضرورة، فعلى تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعليا التكليف في حقه، ومع استحالة الفعلية يمتنع الجعل بالضرورة. واختار صاحب الكفاية (ره) امكان ذلك بوجهين: (الوجه الاول) - ان يوجه الخطاب الى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعا، وان لم يكن الناسي ملتفتا الى الملازمة ليعود المحذور. وفيه ان هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له، ولا سيما ان النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فانه يختلف باختلاف الاشخاص والازمان، واختلاف متعلقه من الاجزاء الشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازما للنسيان اينما تحقق ولا سيما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسي ملتفتا الى الملازمة بينهما. الوجه الثاني ان يوجه التكليف الى عامة المكلفين بما يتقوم به العمل ثم يكلف خصوص الذاكر بيقية الاجزاء والشرائط، فتختص جزئيتها وشرطيتها بحال الذكر. وهذا الوجه مما لا بأس به في مقام الثبوت، إلا أنه يحتاج في مقام الاثبات الى الدليل. وقد ثبت ذلك في الصلاة، فان الأمر بالاركان فيها مطلق بالنسبة الى عامة المكلفين. وأما بقية الاجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث (لا تعاد الصلاة الا من خمس) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصة. وعليه فالناسي وان كان غير ملتفت الى

[٤٦١]

نسيانه إلا أنه ملتفت الى أن ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنه المأمور به غاية الأمر أنه يتخيل أن ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين. وان الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم. وهذا التخيل مما لا يضر بصحة العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقه ومطابقة المأتي به للمأمور به، وان لم يكن الناسي ملتفتا الى كيفية الأمر. ولعل هذا هو مراد الشيخ (ره) فيما أفاده في المقام من إمكان توجيه الخطاب الى الناسي والحكم بصحة عمله، وان كان مخطئا في التطبيق، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان الخطأ في التطبيق إنما يعقل فيما إذا امكن جعل كل من الحكمين في نفسه، وكان الواقع احدهما. وتخيّل المكلف انه الآخر، كما إذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنه واجب، فبان كونه مستحبا أو بالعكس. وهذا بخلاف المقام. لأن تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت، فكيف يمكن ادراجه في كبرى الخطأ في التطبيق. فنحصل أن الصحيح إمكان توجيه التكليف الى الناسي في مقام الثبوت وإثباته يحتاج الى الدليل. إذا عرفت ذلك فلنرجع الى اصل البحث ونقول: إن الكلام (تارة) يكون فيما تقتضيه الاصول اللفظية و (اخرى) فيما تقتضيه الاصول العلملية، فيقع الكلام في مقامين: (اما المقام الأول) فملخص الكلام فيه ان دليل الجزئية أو الشرطية إما ان يكون له

اطلاق يشمل حال النسيان ايضاً، كقوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وقوله عليه السلام (لا صلاة لمن لم يقرأ صلته) أو لا يكون له اطلاق، كما في الاستقرار المعتبر في الصلاة، فان عمدة دليله الاجماع، وهو دليل لبي لا اطلاق له. والقدر المتقين منه حال الذكر والالتفات وعلى كل من التقديرين اما ان يكون لدليل اصل الواجب كالصلاة اطلاق يشمل جميع الحالات، أو لا يكون له اطلاق هذه هي صور اربع:

[٤٦٢]

(الصورة الاولى) - ما إذا كان لكل من دليل الجزئية أو الشرطية ودليل اصل الواجب اطلاق، وحكمها إنه يتقدم اطلاق دليل الجزئية على اطلاق دليل الواجب، ويحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات. وذلك لأن اطلاق دليل المقيد يتقدم على اطلاق دليل المطلق على ما ذكر في محله. وفيها لا مجال للرجوع الى البراءة ورفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، إذ الاطلاق دليل لا يمكن معه الرجوع الى الأصل كما هو ظاهر. ويعلم منه حكم الصورة الثانية وهي ما إذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فقط، من دون ان يكون لدليل الواجب اطلاق، فانه يؤخذ باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ويحكم بالجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات بلا شبهة واشكال وتوهم - انه لا يعقل الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية لانهما تنتزعان من الأمر بالمركب والأمر بالمقيد، ومن الظاهر ان الأمر بما هو مركب من المنسي أو مقيد به مستحيل، لأنه تكليف بغير المقدور، فلا يعقل الجزئية أو الشرطية المطلقة مدفوع بأنه ليس المراد باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ثبوت الجزئية والشرطية حال النسيان ليقال أنه مستحيل، بل المراد بثبوتها في جميع حالات الأمر بالمركب والمقيد ولازم الاطلاق المذكور سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل على المنسي من الجزء أو الشرط، فيكون الفعل الفاعل لبعض الاجزاء أو الشرائط حال النسيان باطلاً من هذه الجهة. (ان قلت) ان حديث الرفع رافع لجزئية المنسي أو شرطية، لما عرفت سابقاً من ان الرفع بالاضافة الى غير ما لا يعلمون واقعي، فيكون الحديث حاكماً على اطلاقات الأدلة المثبتة للاحكام في ظرف الخطأ والنسيان وغيرهما مما هو في الحديث الشريف. وبذلك تثبت صحة العمل المأتي به حال النسيان، وكونه مطابقاً لما أمر به فعلاً. نعم الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون ظاهري بشهادة نفس

[٤٦٣]

ما لا يعلمون، فانه يدل على ان هناك شيئاً لا يعلمه المكلف، فرفع عنه ظاهراً لجهله به. (قلت): رفع الخطأ والنسيان لا يترتب عليه فيما نحن فيه الا نفي الالتزام عن المركب من المنسي أو المقيد به، ضرورة ان نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون الا برفع منشأ انتزاعهما من الأمر بالمركب أو المقيد، ولا يترتب عليه ثبوت الأمر بغير المنسي كما هو المدعى، مضافاً الى ما ذكرناه عند البحث عن حديث الرفع من ان نسيان جزء أو شرط في فرد من افراد الواجب لا يكون مشمولاً لحديث الرفع اصلاً فراجع. ومما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا أكره أو اضطر الى ترك جزء أو شرط، فانه يوجب سقوط الأمر بالمركب أو المقيد في ظرف الاكراه أو الاضطرار لا الامر ببقية الاجزاء والشرائط مما لا يكون مكرهاً أو مضطراً الى تركه. هذا لم يدل بالخصوص، والا فلا اشكال في عدم سقوط الامر ووجوب الاتيان بما يتمكن منه، كما في باب الصلاة على ما يأتي الكلام فيه مفصلاً ان شاء الله

تعالى. واما الصورة الثالثة وهي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق وكان لدليل الواجب اطلاق، فيؤخذ به ويحكم بصفة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي والوجه فيه ظاهر. واما الصورة الرابعة - وهي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق، ولا لدليل الواجب اطلاق، فتصل النوبة فيها الى البحث عن الاصول العملية. ويقع الكلام فيها في المقام الثاني. ثم انه قد يقال بأن كل ما ثبتت جزئته أو شرطيته بورود الامر به بنفسه، فلا اطلاق له ليشمل حال النسيان، لاشتراط التكليف بالقدرة والمنسي غير مقدور، فلو كان لدليل الواجب اطلاق حينئذ يرجع إليه لا ثبات التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط.

[٤٦٤]

وفيه ما ذكرناه في محله من ان الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط ليست اوامر مولوية، بل هي ارشاد الى الجزئية أو الشرطية حسب اختلاف المقامات كما ان النهي عن الاتيان بشئ في الواجب ارشاد الى المانعية لا زجر مولوي عنه وعليه فلا منع من التمسك باطلاق الأمر المتعلق بالجزء أو الشرط لا ثبات الجزئية أو الشرطية المطلقة، فتكون النتيجة سقوط الامر بالمركب أو المقيد، عند نسيان الجزء أو الشرط على ما تقدم بيانه. المقام الثاني فيما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق، ولا لدليل الواجب اطلاق، فلا بد فيه من البحث عن مقتضى الاصول العملية وتحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي البحث في موردين: (المورد الاول) ما إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل مستجمعا لجميع الاجزاء والشرائط بعد نسيان جزء أو شرط منه. (المورد الثاني) - ما إذا تمكن من ذلك. (أما المورد الاول) - فالشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة فيه ملازم للشك في وجوب غير المنسي من الاجزاء والشرائط، فانه إذا امر المولى عبده بالوقوف في يوم معين من طلوع الشمس الى الزوال مثلا، ونسي المكلف فلم يقف ساعة من اول النهار، وشك في ان جزئية الوقوف في هذه الساعة مطلقة ليرتب عليها سقوط الامر بالوقوف في الساعات المتأخرة، فلا محالة يكون الشك في الاطلاق والتقييد شكا في التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط فيكون المرجع هو البراءة، ويحكم بعدم وجوب الاتيان بغير المنسي من الاجزاء والشرائط. وهذا واضح. (واما المورد الثاني) - فيكون الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية أو تقييد هما. بحال الذكر شكا في جواز الاكتفاء بما اتى به من الاجزاء والشرائط

[٤٦٥]

وعدمه، فانه إذا نسي المكلف جزء من الصلاة، وتذكر بعد تجاوز محله، فان كانت الجزئية مطلقة لزمه اعادتها والاتيان بها مستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط وإن كانت الجزئية مقيدة بحال الذكر اكتفى بما اتى به، ولا تجب عليه الاعادة لأن العمل المأتي به حينئذ لم يكن فاقدا لشئ من الاجزاء والشرائط، فينطبق المأمور به على المأتي به. وعليه فيكون المرجع ايضا هو البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال النسيان، بعد ما عرفت من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط. و (بعبارة اخرى) بعد العلم بوجوب الصلاة وجزئية التشهد مثلا المرددة بين الاطلاق والتقييد بحال الذكر، تردد الواجب بين خصوص المشتتمل على التشهد أو الجامع بينه وبين الفاقد له حال النسيان، فيكون القدر الجامع معلوما انما الشك في خصوص المشتتمل على التشهد على الاطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو وجوب التشهد حال الذكر، ويرجع الى البراءة في المشكوك فيه والتشهد حال النسيان. هذا بناء على ما هو الصحيح

من امكان تكليف الناسي على ما تقدم بيانه. وأما بناء على استحالته، فما صدر من الناسي غير مأمور به يقينا، فالشك في صحته وفساده يكون ناشئا من الشك في وفائه بغرض المولى وعدمه، فلا مناص من الرجوع الى قاعدة الاشتغال. والحكم بوجوب الاتيان بالعمل مستجمعا لجميع الاجزاء و الشرائط، لان سقوط الأمر بالاتيان بغير المأمور به يحتاج الى دليل مفقود في المقام على الفرض. وهذه هي الثرة التي اشرنا إليها عند التكلم في امكان تكليف الناسي. ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما إذا استند ترك الجزء أو الشرط الى الاضطرار أو الاكراه ونحوهما، فلا حاجة الى الاعادة.

[٤٦٦]

(التنبية الثاني) في حكم الزيادة عمدا أو سهوا في المركبات الاعتبارية. وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث (أولا) عن مفهوم الزيادة من جهتين: (الأولى) - في امكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية وعدمه. (الثانية) - في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه. (أما الجهة الاولى) فقد يقال باستحالة تحقق الزيادة، لأن الجزء المأخوذ في المركب ان اخذ فيه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجود الواحد أو الاكثر، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، إذ كل ما أتى به من افراد ذلك الجزء كان مصداقا للمأمور به، سواء كان المأتي به فردا واحدا أو اكثر، وإن اخذ فيه مقيدا بالوجود الواحد، أي اخذ بشرط لا بالنسبة الى الوجود الثاني، فالأتيان به مرة ثانية مستلزم الجزء لا لزيادته، إذ انتفاء القيد المأخوذ في الجزء موجب لانتفاء المقيد فكان الجزء المأخوذ في المأمور به منتفيا بانتفاء قيده، فلا يتصور تحقق الزيادة على كل تقدير. وفيه (اولا) - ان اعتبار الاطلاق واللابشرطية في الجزء لا ينافي تحقق الزيادة فيه، فان أخذ شئ جزء للمأمور به على نحو اللابشرطية يتصور على وجهين: (احدهما) - ان يكون الطبيعي مأخوذا في المركب من دون نظر الى الوحدة والتعدد، وفي هذا لا يمكن تحقق الزيادة كما ذكر. (ثانيهما) - ان يكون مأخوذا بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجودات، ففي مثل ذلك وان كان انضمام الوجود الثاني وعدمه على حد سواء في عدم الدخول في جزئية الوجود الأول، فان هذا هو

[٤٦٧]

معنى أخذه لا بشرط، إلا أنه لا يقتضى كون الوجود الثاني ايضا مصداقا للمأمور به. وحينئذ تتحقق الزيادة بتكرر الجزء لا محالة. و (ثانيا) - ان عدم صدق الزيادة حقيقة بالدقة العقلية مما لا يترتب عليه اثر، لأن الأحكام الشرعية تابعة للصدق العرفي. ومن الظاهر صدق الزيادة عرفا ولو مع اخذ الجزء بشرط لا فضلا عما إذا اخذ على نحو لا بشرط. هذا كله فيما إذا كان الزائد من سنخ اجزاء المأمور به، كما إذا أتى بركوعين أو سجودين مثلا، وأما إذا كان الزائد غير مسانخ لاجزاء المأمور به، فصدق الزيادة فيه عرفا ظاهر لا خفاء فيه. (أما الجهة الثانية) - فتحقيق الكلام فيها هو التفصيل بين الموارد المنصوصة وغيرها، بأن يقال باعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة في غير الوارد المنصوصة. والوجه فيه ان المركب الاعتباري كالصلاة مثلا مركب من امور متباينة مختلفة وجودا ومهية. والوحدة بينها منقومة بالقصد والاعتبار، فلو أتى بشئ بقصد ذلك المركب كان جزء له، والا فلا. وأما الورد المنصوصة فتحقق عنوان الزيادة فيها غير متوقفة على القصد كالسجود، لما ورد من ان الاتيان بسجدة التلاوة في اثناء الصلاة زيادة فيها، فبالتعبد الشرعي يجري عليه حكم الزيادة وإن لم يكن من الزيادة حقيقة. ويلحق بالسجدة الركوع

بالاولوية القطعية. ويترتب علي ذلك عدم صحة الاتيان بصلاة في اثناء صلاة اخرى في غير الوارد المنصوبة، فان الركوع والسجود المأتي بهما بعنوان الصلاة الثانية محقق للزيادة في الصلاة الاولى الموجبة لبطلانها، كما افنى به جماعة من الفقهاء: منهم المحقق النائيني (ره) والمرحوم السيد الاصفهاني (ره) قدس الله اسرارهم إذا عرفت تحقيق القول في مفهوم الزيادة، فنقول إن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به. ومن

[٤٦٨]

الظاهر ان مقتضى الاصل عدمه ما لم يقد دليل على اعتباره، فلا يأس بالزيادة العمدية فضلا عن الزيادة الموهوبة. هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة اخرى، كما إذا قصد المكلف المتمثل خصوص الامر المتعلق بما يتركب من الزائد، فانه لا اشكال في بطلان العمل في هذا الغرض إذا كان عباديا، لأن ما قصد امثاله من الامر لم يكن متحققا وما كان متحققا لم يقصد امثاله. نعم لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، وقد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزء للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صح العمل، لما عرفت من ان الزيادة بنفسها لا توجب البطلان. والتشريع في التطبيق وان كان قبيحا عقلا وشرعا إلا انه لا ينافي التقرب بامتثال الامر الموجود وقد أتى بمتعلقه وقصد امثاله كما هو المفروض. هذا ما تقتضيه القاعدة بلا فرق بين عمل دون عمل وبين جزء دون جزء إلا انه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة، فلا بد من ملاحظتها والحكم بما يستفاد منها من الصحة أو البطلان بالزيادة، فنقول اما الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف: (الطائفة الاولى) - ما تدل على بطلانها بالزيادة مطلقا كقوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). (١) (الطائفة الثانية) - ما تدل علي بطلانها بالزيادة السهوية كقوله (ع): (إذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، فاستقبل صلاته استقبالا) (٢) (الطائفة الثالثة) - ما تدل على بطلانها بالاخلاق سهوا في الأركان بالزيادة - (هامش) (١) - (٢) الوسائل (الطبعة الحديثة) ج ٥ - ص ٣٣٢ - الباب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث (١ - ٢).

[٤٦٩]

أو النقصان. واما الاخلاق بغير الا كان سهوا فلا يوجب البطلان، كقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود) (١) وتوهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور - كما عن المحقق النائيني (ره) - مدفوع بأن ظاهر الحديث ان الاخلاق بغير هذه الخمس لا يوجب الاعادة، والاخلاق بها يوجب الاعادة، سواء كان الاخلاق بالزيادة أو النقيصة. وهذا المعنى لا يتوقف على ان تتصور الزيادة والنقيصة في كل واحد من هذه الخمس، فعدم تحقق الزيادة في الوقت والقبلة والطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة، بعد قابلية الركوع والسجود الزيادة والنقيصة. ومقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا، وبالزيادة السهوية أيضا ان كان الزائد من الأركان، وبعدم البطلان بالزيادة السهوية ان كان الزائد من غير الأركان. وذلك لان الطائفة الاولى الدالة على البطلان بالزيادة وأن كانت عامة من حيث العمد والسهو، ومن حيث كون الزائد ركنا أو غير ركن، الا انها خاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد - الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلاق سهوا في غير الأركان - هي العموم من وجه، لان

حديث لا تعاد وان كان خاصا من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالاركان، الا انه عام من حيث الزيادة والنقصان كما ان الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامة من حيث الاركان وغيرها، وخاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد ايضا هي العموم من وجه فتتمتع المعارضة في مورد الاجتماع. وهو الزيادة السهوية في غير الاركان، فان - (هامش) (١) الوسائل - الطبعة الحديثة - ج ٤ - ص ١٢٤ - الباب (١) من ابواب قواطع الصلاة - الحديث (٤).

[٤٧٠]

مقتضى الطائفة الاولى والثانية بطلان الصلاة بها. ومقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان، الا ان حديث لا تعاد حاكم عليهما، بل على جميع ادلة الاجزاء والشرائط والموانع كلها، لكونه ناظرا إليها وشارحا لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشروطية في هذه الخمس، بل مفاده ان الاخلال سهوا بالاجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشروطيتها لا يوجب البطلان الا الاخلال بهذه الخمس، فلسانته الشرح والحكومة، فيقدم على ادلة الاجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها، كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم. فتحصل مما ذكرناه ان الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقا بمقتضى إطلاق الطائفة الاولى، وبمقتضى الاولوية القطعية في الطائفة الثانية. ولا معارض لهما لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوي، لظهوره في اثبات الحكم لمن أتى بالصلاة، ثم التفت الى الخلل الواقع فيها، فلا يعم العامد. وان الزيادة السهوية موجبة للبطلان ان كانت في الاركان بمقتضى اطلاق الطائفتين الاولى والثانية وخصوص حديث لا تعاد. وأما الزيادة السهوية في غير الاركان، فهي مورد المعارضة. وقد عرفت انه لا مناص من تقديم حديث لا تعاد والحكم بعدم البطلان فيها. هذا كله في الزيادة. وأما النقيصة فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها ان كانت عمدية بمقتضى الجزئية والشروطية، وإلا لزم الخلف كما هو ظاهر. وأما ان كانت سهوية فهي موجبة للبطلان ان كانت في الاركان دون غيرها من الاجزاء والشرائط بمقتضى حديث لا تعاد. وأما الطواف فلا اشكال في بطلانه بالزيادة العمدية، لما ورد من ان الطواف مثل الصلاة، فإذا زدت فعليك بالاعادة. وأما الزيادة السهوية فلا توجب البطلان. فان تذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه، وليس عليه شئ،

[٤٧١]

وان تذكر بعده فلا شئ عليه ايضا، إلا انه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين ان يجعله طوافا مستقلا، فيضم إليه سنة اشواط حتى يتم طوافان ولا ينافيه ما ورد من عدم جواز اقتران الاسبوعين لاختصاصه بصورة العمد. وحكم الزيادة العمدية والسهوية في السعي هو حكم الطواف. وأما النقيصة العمدية فلا اشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف. وأما النقيصة السهوية فلا توجب البطلان، فان تذكر وهو في محل الطواف فيأتي بالمنسي ويتم طوافه، وان تذكر وهو ساع بين الصفا والمروة، فيقطع السعي ويرجع الى البيت، ويتم طوافه ثم يسمى، وان لم يتذكر الا وقد أتى اهله فيستنيب من يطوف عنه. وكل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع (١) والتفصيل موكول الى محله في الفقه. (التنبية الثالث) إذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء الواجب أو بعض شرائطه، فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف رأسا أو بقاءه متعلقا بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط والتكلم - في هذا البحث من جهة التمسك بالاطلاق أو الرجوع الى الاصل العملي من البراءة أو الاشتغال على تقدير عدم

وجود الاطلاق - قد ظهر الحال فيه مما تقدم في التنبيه الاول، عند البحث عن نسيان الجزء أو الشرط، فلا حاجة الى الاعادة. والكلام في هذا التنبيه متمحض في البحث عن وجوب المقدر الميسور من الاجزاء والشرائط من جهة الاستصحاب، أو من جهة الروايات الواردة في لا مقام. وقد يعبر عن هذا البحث بالبحث عن تمامية قاعدة الميسور وبعدمها. - (هامش) (١) الوسائل - الطبعة الحديثة - ج ٩ - الباب ٣٢ و ٣٤ و ٥٦ من ابواب الطواف.

[٤٧٢]

اما الاستصحاب فتقريبه بوجهه: (الوجه الاول) - ان يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط، فان وجوبها الضمني قبل طرؤه التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتا، ونشك في ارتفاع اصل الوجوب بارتفاعه فتمسك بالاستصحاب ونحكم ببقائه. ٤٧٢ (وفيه) انه مبنى على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ولا نقول به، فان الفرد المعلوم تحققه وهو الوجوب الضمني قد ارتفع يقينا، والفرد الآخر وهو الوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس هنا وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه للاستصحاب. (الوجه الثاني) - ان يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة. بأن يقال ان اصل الوجوب قبل تعذر بعض الاجزاء كان ثابتا، فيشك في ارتفاعه بعد طرؤه التعذر، فيحكم ببقائه للاستصحاب. وفيه (اولا) - ان الوجوب عرض لا يتحقق الا متعلقا بشئ، وعليه فالوجوب المتيقن كان متعلقا بالمركب من المتعذر وغيره. والوجوب المشكوك فيه بعد التعذر هو وجوب آخر متعلق بغير ما تعلق به الوجوب الاول، فجريان الاستصحاب في خصوص ما كان متيقنا لا معنى له، للعلم بارتفاعه، وكذا في خصوص ما هو متعلق بغير المتعذر، لعدم العلم بحدوثه. وفي الجامع بينهما متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ولا نقول به. و (ثانيا) - ان استصحب الوجوب - بنحو مفاد كان التامة. وهو ما لو حظ فيه نفس الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه - لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط الا على القول بالاصل المثبت، ولا نقول به على ما سيحى الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى. ونظير المقام ما إذا علمنا

[٤٧٣]

بوجوب إكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه، واحتملنا وجوب إكرام عمرو، فهل يصح جريان الاستصحاب في اصل الوجوب بنحو مفاد كان التامة ليترتب عليه وجوب إكرام عمرو؟ (الوجه الثالث) - ان يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاة مثلا فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقومة، باعتبار ان الصلاة الفاقدة للجزء المتعذر متحدة مع الواجدة له بنظر العرف، فيقال ان هذه الصلاة كانت واجبة قبل طرؤه التعذر، فيستصحب بقاءها على صفة الوجوب بعد التعذر ايضا. والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين هو ان جريان الاستصحاب - على هذا التقريب - يختص بما إذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف، لتكون القضية المتيقنة متحدة مع المشكوك فيها، بخلاف التقريبيين السابقين، فانه لو صح جريان الاستصحاب عليهما لا يختص بمورد دون مورد، كما هو ظاهر وتامة هذا الوجه تتوقف على امرين: (الاول) - صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، من جهة الشك في المجعول الشرعي، والمختار عدمها لابتلائه بالمعارض، وهو استصحب عدم الجعل على ما سنتكلم فيه في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى. (الثاني) - احراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء

والشرائط شكاً في البقاء لا في الحدوث. وعليه فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط في المركبات الشرعية، بدعوى انه لا طريق لما الى تمييز المقوم من غيره في المركبات الشرعية، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً ومعه لا يصح جريان الاستصحاب، لعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها نعم ان كان المركب من المركبات العرفية كان تمييز المقوم من اجزائه عن

[٤٧٤]

غير المقوم منها موكولاً الى نظر العرف، فكلما كان المتعذر مقوماً بنظرهم لا يجري الاستصحاب، كما انه إذا كان المتعذر غير مقوم بنظرهم لا مانع من جريان الاستصحاب. ولكن التحقيق انه إذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. وأما إذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر ايكال الامر الى العرف، فان كانت نسبة المتعذر الى البقية غير معتد بها في نظرهم، كنسبة الواحد الى العشرين مثلاً، فيجري الاستصحاب، وأما ان كانت النسبة معتداً بها بنظرهم كنسبة النصف أو الثلث الى المجموع مثلاً، فلا يجري الاستصحاب. ثم إن جريان الاستصحاب في المقام يختص بما إذا كان التعذر حادثاً بعد دخول الوقت وأما إذا كان حادثاً قبل دخول الوقت أو مقارناً لاول الوقت، فلا مجال لجريان الاستصحاب لعدم كون الوجوب متيقناً في زمان ليجرى فيه الاستصحاب ويحكم ببقائه بل المرجع حينئذ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط هذا والتزم المحقق النائيني (ره) بجريان الاستصحاب ولو كان التعذر مقارناً لاول الوقت، بدعوى ان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لا يتوقف على فعالية الموضوع خارجاً، فان اجراءه وظيفة المجتهد لا المقلد ولا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجاً. ومن ثم يتمسك الفقيه - في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال - بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجاً. وفيه ان جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج، إلا انه متوقف على فرض تحقق الموضوع في الخارج، فان الفقيه يفرض امرأة حائضاً ثبتت حرمة وطئها، وشك في ارتفاعها بانقطاع الدم،

[٤٧٥]

فيتمسك بالاستصحاب ويحكم بحرمة وطئها على نحو القضية الحقيقية. ولا يعقل ان يفرض امرأة أيام طهرها ويحكم بحرمة وطئها للاستصحاب، باعتبار انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تحقق الموضوع خارجاً، إذ لا يقين بحرمة وطئها ولو على حسب الفرض ليحكم ببقائها للاستصحاب والمقام من هذا القبيل، فان الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض اجزاء المركب مقارناً لاول الوقت، لا يقين له بثبوت التكليف عليه، ولو بالفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من اول الامر، فكيف يحكم بوجوب غير المتعذر تمسكاً بالاستصحاب ؟ و (بالجملة) لا بد في جريان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولو على سبيل الفرض والتقدير. وفي المقام فرض الشك في الحدوث فلا يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولعمري ان هذا واضح ويزداد وضوحاً بذكر اقسام جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي، فنقول ان الاستصحاب الجاري في الاحكام الشرعية يتصور على وجوه: (الاول) - ان يستصحب الحكم باعتبار مرحلة الجعل والتشريع عند احتمال نسخه ولا ينبغي الشك في ان جعل الحكم وتشريعه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، فان الجعل جعل على الموضوع

المقدر لا على الموضوع المحقق، بل ربما يكون جعل الحكم وتشريعه موجبا لعدم تحقق الموضوع في الخارج كما في الحكم بالقصاص. ويشير الى هذا المعنى قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياة يا اولى الالباب) ففي مثل ذلك يجعل الحكم على الموضوع المقدر على نحو القضية الحقيقية ولا رافع له إلا النسخ، فإذا شك في بقاءه لاحتمال النسخ يتمسك بالاستصحاب، ويحكم ببقائه بلا دخل لوجود الموضوع في الخارج وعدمه.

[٤٧٦]

(الثاني) - ان يستصحب الحكم الكلي عند الشك في بقاءه لاجل الشك في سعة موضوعه وضيقة كما إذا شكنا في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. ولا اشكال ايضا في عدم توقف جريان الاستصحاب فيه على تحقق الموضوع في الخارج، بل الفقيه يجري الاستصحاب مبنيا على الفرض والتقدير كما تقدم، فان فتاوى الفقيه كلها مبتنية على فرض وجود الموضوع ومفاد (لو) فيقول لو صار شخص جنبا وجب عليه الغسل، ولو افطر احد عمدا في شهر رمضان كان عليه كذا من الكفارة، وهكذا والفرق بين هذا القسم والقسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف الاستصحاب على وجود الموضوع خارجا ان الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول من أول الامر وان الموضوع في القضية الحقيقية المجعولة امر وسيع أو ضيق. وأما القسم الأول فليس الشك فيه ناشئا من الشك في حد الموضوع، بل من احتمال النسخ وعدم بقاء الحكم في عمود الزمان ولذا كان الشك في القسم الثاني ناشئا من تبدل خصوصية في الموضوع، مع القطع بعدم النسخ، بخلاف القسم الاول، فان الشك فيه ناشئ من احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدل شئ من خصوصيات الموضوع فالقسمان من هذه الجهة متعاكسان. (الثالث) - ان يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي عند الشك في بقاءه وزواله لاجل الطوارئ الخارجية، مع احراز الحكم الكلي من جهة عدم النسخ ومن جهة تحديد موضوعه سعة وضيقة، كما إذا شكنا في طهارة ثوب لاحتمال ملاقاته البول مثلا، فيجري الاستصحاب، ويحكم ببقاء طهارته. وإجراء الاستصحاب في هذا القسم لا يختص بالفقيه، بل للمقلد ايضا اجراؤه بعد ما حصل له اليقين في الحدوث والشك في البقاء. وجريان الاستصحاب في هذا القسم متوقف على تحقق الموضوع خارجا، كما هو واضح.

[٤٧٧]

إذا عرفت ذلك يظهر لك ان جريان الاستصحاب - في محل الكلام، مع كون التعذر حادثا مقارنا لأول الوقت - مما لا وجه له، لأن الحكم غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقاءه، فيجري الاستصحاب، أما على القسم الاول فواضح، لعدم كون الشك في المقام ناشئا من احتمال النسخ على الفرض. وأما على القسم الثاني فلانه لا يقين بحدوث الحكم ولو على سبيل الفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من اول الامر فإذا فرض الفقيه مكلفا تعذر عليه الاتيان ببعض اجزاء المركب مقارنا لأول الوقت، فهو شك في حدوث التكليف عليه ابتداء، بلا سبق يقين منه ولو على سبيل الفرض والتقدير، فلا يقاس المقام بالشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، إذ الحرمة هناك متيقنة، فيشك في ارتفاعها بانقطاع الدم فيجري الاستصحاب ويحكم ببقائها. هذا كله من حيث جريان الاستصحاب وعدمه. وأما الروايات التي استدل بها على قاعدة الميسور، فهي ثلاث روايات: (الرواية الاولى) - ما رواه أبو هريرة المروية بطرق العامة، قال (خطبنا رسول الله

صلى الله عليه وآله، فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله ؟ فسكت صلى الله عليه وآله حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ثم قال (ص) ذروني ما تركتكم، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فإذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شئ فدعوه). وزاد في الكفاية قوله صلى الله عليه وآله لكفر تم بعد قوله لما استطعتم. ولم اجده حسب ما راجعت الكتب الحاوية لهذه الرواية. وعلى كل تقدير يقع الكلام (تارة) في سند هذه الرواية (واخرى) في دلالتها، فيقع الكلام في مقامين:

[٤٧٨]

(أما المقام الاول) فلا شبهة في ان الرواية من المراسيل الضعاف ولا سيما ان راويها أبو هريرة الذي حاله اظهر من ان يخفي وقد تصدى لاثبات كونه متعمدا في الكذب على الرسول صلى الله عليه وآله سماحة السيد شرف الدين العاملي (ره) ولا سيما انها غير موجودة في كتب متقدمي الاصحاب، وانما رواها المتأخرون نقلا عن محكي كتاب غوالي اللثالي. والكتاب المذكور ايضا ليس موثوقا به وقد تصدى للقدح عليه من ليس من عاداته القدح في كتب الاخبار، كصاحب الحدائق (ره). وأما دعوى انجبارها بعمل الاصحاب فمدفوعة (اولا) بعدم ثبوت استناد الاصحاب عليها في مقام العمل، ومجرد موافقة فتوى الاصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم عليه، ولم يعلم من الاصحاب العمل بقاعدة الميسور إلا في الصلاة وفيها دليل خاص دل على عدم جواز تركها بحال فلم يعلم استنادهم على الرواية المذكورة. و (ثانيا) - بان مجرد عمل الاصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفا غير داخل في موضوع الحجية، على ما ذكرناه في محله. هذا مضافا الى انه في صحيح النسائي مروى بوجه آخر لا يدل على المقام أصلا، وهو قوله صلى الله عليه وآله (فإذا امرتكم بشئ فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه) ومن المعلوم ان كلمة ما في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية، فمفاد الرواية هو وجوب الاتيان بالأمور به عند الاستطاعة والقدرة. وهذا المعنى اجنبي عن المقام. وتوهم - ان اختلاف الطريقين لا يضر بالاستدلال بعد كون احدهما منجبرا بالشهرة عند الاصحاب دون الآخر - مدفوع بأن الرواية كما نقلت في كتب العامة بوجهين كذلك نقلت في كتب الخاصة ايضا بوجهين، فان الموجود في باب صلاة العراة من البحار (ص ٩٥) (فأثنا به ما استطعتم) فلا وجه لدعوى انجبار احد الطريقين، فالمنجبر على

[٤٧٩]

تقدير التسليم انما هو احدي الروايتين اجمالا، فلا يصح الاستدلال بخصوص احدهما مع عدم ثبوت انجبارها. وأما المقام الثاني فتوضيح الكلام فيه ان محتملات الرواية ثلاثة: (الاحتمال الاول) ان تكون كلمة ما موصولة ومفعولا لقوله (فأثنا) وكلمة من تبعية متعلقة بما استطعتم، فيكون مفاد الرواية وجوب الاتيان بما هو المقدر من اجزاء الأمور به وشرائطه. والاستدلال بالرواية على المقام مبني على هذا المعنى، ولكنه على تقدير تسليم ظهور الجملة فيه في نفسها لا يمكن الالتزام به، لعدم انطباقه على المورد (اولا) فان الذي يعلم بعدم قدرته على الطواف أو بعض الاعمال الاخر من مناسك الحج، لا يجب عليه الاتيان بالبقية اتفاقا، ولعدم مناسبته للسؤال الذي وقع هذا الكلام في جوابه (ثانيا) فان السؤال انما هو عن وجوب الحج في كل سنة، ولا يناسبه الجواب بوجوب الاتيان بما هو مقدر من اجزاء

المركب وشرائطه. (الاحتمال الثاني) - أن تكون كلمة ما موصولة وكلمة من بيانية، فيكون حاصل المعنى انه إذا امرتكم بطبيعة فائتوا ما استطعتم من افرادها، ولا بعيد ان تكون كلمة من إذا كانت بيانية متحدة في المعنى معها إذا كانت تبعية غاية الامر انه تختلف مصاديق التبعض باختلاف الموارد، فان الفرد بعض الطبيعة. كما ان الجزء بعض المركب، فكما ان كلمة من - في قولنا اشترت من البستان نصفه - مستعملة في التبعض، كذلك في قولنا لا املك من البستان إلا واحدا وعليه فكلمة من في كلا الاحتمالين مستعملة في التبعض. وهذا المعنى الذي لا يتم معه الاستدلال بالرواية على المقام وان كان وجيها في نفسه، إلا انه ايضا لا ينطبق على المورد، لعدم وجوب الاتيان بما هو مقدور من افراد الحج في كل سنة بلا خلاف بين المسلمين إلا ما شذ، بل هو خلاف ظاهر نفس الرواية،

[٤٨٠]

فانها ظاهرة أو صريحة في عدم وجوبه في كل سنة، فلا حظ قوله صلى الله عليه وآله: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، فلا يمكن حمل الرواية على هذا المعنى ايضا. (الاحتمال الثالث) - ان تكون كلمة من زائدة كما في قوله تعالى: (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم) أو تكون للتعدية بمعنى الباء وكلمة ما مصدرية زمانية، فيكون حاصل المعنى انه إذا امرتكم بشئ فائتوا به حين استطاعتكم، فلا يستفاد من الرواية إلا اشتراط التكليف بالقدرة الساري في جميع التكليف الشرعية. وهذا المعنى مما لا مناص من الالتزام به بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الاولين، وعليه فلا مجال للاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور. (الرواية الثانية) - هي المرسلة المحكية عن كتاب الغوالي ايضا عن امير المؤمنين (ع) انه قال: (ما لا يدرك كلمه لا يترك كلمه) وتقريب الاستدلال بها ان لفظة كل المذكورة في الرواية مرتين امرها دائر بحسب مقام النصور بين صور اربع: (الاولى) - ان يكون المراد بها في كلتا الفقرتين العموم الاستغراقي (الثانية) - ان يكون المراد بها فيهما العموم المجموعي (الثالثة) - ان يكون المراد بها في الفقرة الاولى العموم الاستغراقي وفي الثانية العموم المجموعي (الرابعة) - عكس الثالثة. اما الصورة الاولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما، إذ لا يعقل الحكم بوجوب الاتيان بكل فرد فرد، مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد. وكذا الحكم بوجوب الاتيان بالمجموع. مع تعذر الاتيان بالمجموع وكذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة إذا لا يعقل وجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد فتعين الالتزام بالصورة الرابعة فيكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع فيكون مفاد الرواية انه إذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك، بل يجب الاتيان بغير المتعذر، وهذا المعنى يشمل الكل الذي له افراد متعددة. تعذر

[٤٨١]

الجمع بينهما، والكل الذي له اجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها، لان العام إذا لو حظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون اجزائه متفقة الحقيقية أو مختلفة الحقيقية. وعليه فكلما كان الواجب ذا افراد أو ذا اجزاء وجب الاتيان بغير المتعذر من افرادها أو اجزائه. ولا يخفى انه لا يفترق الحال في الاستدلال بهذه الرواية بين ان تكون لا في قوله عليه السلام (لا يترك) ناهية والجملة إنشائية، أو تكون نافية والجملة خبرية اريد بها الانشاء والطلب، فانه كثيرا ما يعبر عن المطلوب بلفظ الخبر رغبة في وقوعه. وهذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بهذه الرواية. واستشكل صاحب الكفاية (ره) على الاستدلال بها بأن ظهور النهي في التحريم يعارضه

إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضا. وحيث انه لا مرجح لاحدهما على الآخر لا يستفاد منها الأرجحان الاتيان بما هو المقذور دون وجوبه. وفيه (اولا) - ما ذكرناه في مباحث الالفاظ من ان الوجوب ليس داخلا في مفهوم الأمر، ولا الحرمة داخلة في مفهوم النهي، فان مفهوم الامر هو الطلب والوجوب انما هو يحكم العقل، فان العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى، ويرى العبد مستحقا للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله وهذا هو معنى الوجوب، وكذا الحرمة إنما هي بحكم العقل بلزوم الاطاعة وكون العبد مستحقا للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه، فلم يستعمل الامر في موارد الوجوب والاستحباب إلا في معنى واحد. إنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه، فعلى الاول لم يبق مجال لحم العقل بلزوم الاتيان بالفعل، فكان الفعل راجحا مع الترخيص في تركه. وهذا هو معنى الاستحباب. وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جريا على قانون

[٤٨٢]

العبودية. وهذا معنى الوجوب. وكذا الحال في النهي، فان المستعمل فيه في موارد الحرمة والكرهية شئ واحد انما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه، فعلى الاول كان الفعل مكروها. وعلى الثاني حراما بحكم العقل، فتحصل ان شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم، لان الترخيص بترك المقذور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقذور من اجزاء الواجب، بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها. و (ثانيا) - ان رجحان الاتيان بغير المتعذر من اجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل. فان الامر دائر بين كونه واجبا أو غير مشروع فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر. والتحقيق في الجواب - مضافا الى كون الرواية ضعيفة غير منجيرة على ما تقدم بيانه - ان يقال ان امر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض افراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره. وحيث انه لا جامع بين الوجوب المولوي والارشادي لتكون الرواية شاملة لهما، ولا قرينة على تعيين احدهما، فتكون الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال بها. هذا وقد ذكرنا في الدورة السابقة إشكالا آخر على الاستدلال بها وهو انه لو حملنا الرواية على تعذر مجموع المركب مع التمكن من بعض اجزائه، لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الاجزاء إذ لو كان المعتذر هو معظم الاجزاء لا يجب الاتيان بالباقي، بلا خلاف واشكال والنقييد خلاف الاصل، فالمتعين حملها على تعذر بعض افراد الواجب مع التمكن من بعض آخر لعدم لزوم التقييد فيه ولكن الانصاف ان هذا الاشكال غير وارد عليه. بناء على كون المراد من

[٤٨٣]

الموصول هو الجامع بين الكل والكلية، كما هو مبني الاستدلال، إذ المفروض دخول الكل الذي تعذر بعض أفراده في الموصول، سواء كان المعتذر معظم الافراد والمتمكن منه اقلها أو بالعكس، فلا دوران بين التقييد وعدمه، ليترجح الثاني على الاول. نعم لو كان الاستدلال مبني على حمل الرواية على خصوص تعذر المركب دون الجامع بينه وبين الكل، كان للاشكال المذكور وجه. (إن قلت): ظهور الامر في المولوية يعين احتمال تعذر بعض اجزاء المركب، فلم يبق اجمال في الرواية. (قلت) هذا إنما يصح فيما إذا علم متعلق الامر وشك في

كونه مولويا أو إرشاديا. واما إذا دار الامر بين تعلقه بما لا يصح تعلقه به إلا إرشاديا، وبين تعلقه بما يكون تعلقه به مولويا، فلا ظهور للامر في تعيين متعلقه، إذ ليس ظهور الامر في المولوية ظهورا وضعيا ليكون قرينة علي تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامي ناشئ عن كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع، فلا يصلح للقرينة على تعيين المتعلق. (الرواية الثالثة) - هي المرسلة المنقولة عن كتاب الغوالي ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال (الميسور لا يسقط بالمعسور) وهي كسابقتها من حيث السند، فيجري فيها جميع ما ذكرناه في الرواية السابقة من المناقشات السندية ولا حاجة الى الاعادة. وأما من حيث الدلالة فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان المحتملات، وهي امور: (الاول) - ان تكون كلمة لا نهيا ابتداء. وعليه فيجري جميع ما ذكرناه من اجمال الرواية وعدم ظهور النهي في كونه مولويا أو إرشاديا، وعدم صحة ارادة الجامع. وكذا يجرى ما ذكره صاحب الكفاية من الاشكال وهو ان شمول الميسور للمستحبات مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي من اجزاء المأمور به. وقد عرفت جوابه ايضا فلا حاجة الى الاعادة. ولكن

[٤٨٤]

التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال، لان النهي سواء كان مولويا أو إرشاديا لا بد من أن يتعلق بفعل المكلف، وما هو تحت قدرته واختياره وجودا وعدما وسقوط الواجب عن ذمة المكلف كثبوته بيد الشارع، وليس مقدورا للمكلف، فلا معنى للنهي عنه ولو إرشاديا. (الثاني) - ان تكون الجملة خبرية قصد بها الانشاء، فالجملة وإن كانت خبرية ونافية بحسب الصورة اللفظية، إلا أنها انشائية بحسب اللب والمعنى، وهذا الاحتمال ايضا ساقط لعين ما ذكرناه في الاحتمال الاول، فانه لا فرق بينهما الا بحسب الصورة. (الثالث) - ان تكون الجملة خبرية محضة أريد بها الاخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذر بعض اجزاء المركب أو تعذر بعض افراد الطبيعة أو عدم سقوط وجوبه أو استحبابه، فان السقوط والثبوت كما يصح اسنادهما الى الحكم، كذلك يصح اسنادهما الى الواجب والمستحب ايضا، فكما يقال سقط الوجوب عن ذمة المكلف أو ثبت في ذمته كذلك يصح أن يقال سقط الواجب أو ثبت في ذمته. وكيف كان فالرواية على هذا الاحتمال تدل على بقاء الحكم أو متعلقه في ذمة المكلف عند تعذر بعض الاجزاء أو بعض الافراد، بل نسب الى الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) دلالتها على وجوب المرتبة النازلة من الشئ إذا تعذرت المرتبة العالية منه، فيما إذا عدت المرتبة النازلة ميسورة من المرتبة العالية بنظر العرف، فإذا تعذر الايماء بالرأس والعين للسجود على ما هو المنصوص يجب الايماء باليد لقاعدة الميسور، باعتبار ان الايماء باليد مرتبة نازلة من الايماء بالنسبة الى الايماء بالرأس والعين، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بالرواية للمقام. ولكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت. وعليه فالرواية مختصة بتعذر بعض افراد

[٤٨٥]

الطبيعة باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتا قبل طرو التعذر، فيصدق انه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض اجزاء المركب، فانه كان واجبا بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك، فهو وجوب استقلالي وهو حادث، فلا معنى للاخبار عن عدم سقوطه بتعذره غيره. وكذلك الحال في المرتبة النازلة، فان وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبة العالية لكان وجوبا حادثا

جديداً، لا يصح التعبير عنه بعدم السقوط، فإرادة معنى عام من الرواية شامل لمورد تعذر بعض الافراد، وموارد تعذر بعض الاجزاء وموارد تعذر المرتبة العالية تحتاج الى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينة. فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام عدم تمامية قاعدة الميسور، ووجوب الاتيان بالميسور من الاجزاء عند تعذر بعضها. نعم لا نناقش عن وجوب الاتيان بغير المتعذر من الاجزاء في بعض موارد مخصوصة لاجل أدلة خاصة، كما في الصلاة، فانها لا تسقط بحال بمقتضى الاجماع والروايات على ما ذكر في محله (التنبية الرابع) في حكم ما إذا تردد الامر بين جزئية شئ أو شرطية، وبين ما نعيته أو قاطعته، بمعنى أنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الامرين في الواجب إما فعل هذا الشئ أو تركه. وتحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث: (المسألة الاولى) - ما إذا كان الواجب واحداً شخصياً، لم تكن له

[٤٨٦]

افراد طولية ولا عرضية، كما إذا ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف إلا من الاتيان بصلاة واحدة، ودار الامر بين الاتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجس، والحكم فيه هو التخيير بلا شبهة وأشكال، إذا الموافقة القطعية متعذره، والمخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً غير جائزة يقيناً، فلم يبقى إلا الموافقة الاحتمالية الحاصلة بكل واحد من الامرين. وهذا واضح. (المسألة الثانية) - ما إذا كانت الوقائع متعددة، وإن لم يكن للواجب افراد طولية ولا عرضية، كما إذا دار الامر بين كون شئ شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه. وحيث أن المكلف به متعدد فالحكم فيه هو التخيير الابتدائي، فله أن يختار الفعل في جميع الايام أو الترك كذلك. ولا يجوز له ان يأتي به في يوم ويتركه في يوم آخر، لكونه موجبا للمخالفة القطعية. وقد تقدم ان العقل يحكم بقبحها ولو كانت تدريجية ملازمة للموافقة القطعية ايضاً من جهة. ومر تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الامر بين المحذورين. (المسألة الثالثة) - ما إذا كان الواجب واحداً ذا افراد طولية بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط. وتحصيل العلم بالموافقة بالاتيان بالواجب مع هذا الشئ مرة وبدونه اخرى، كما في المثال المذكور في المسألة الاولى، مع سعة الوقت، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير ايضاً أو الاحتياط وتكرار العمل ؟ ظاهر شيخنا الانصاري (ره) ابتداء هذه المسألة على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر، فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لا بد من الاحتياط في المقام ايضاً. وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام فان العلم الاجمالي باعتبار وجود شئ أو عدمه لا أثر له، لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية، لدوران الامر بين فعل شئ وتركه، وهو لا يخلو من احدهما، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فلم يبق إلا الشك في

[٤٨٧]

الاعتبار، وهو مورد لاصالة البراءة. ولكن التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشئ مرة وبدونه اخرى، وذلك لأن المأمور به هو الطبيعي، وله افراد طولية، فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل، ومن المخالفة القطعية بترك العمل رأساً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لا محالة، فيجب الاحتياط. وأما عدم التمكّن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في اصل المأمور به وهو الطبيعة، إذ الاعتبار إنما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي فلا مناص من

القول بوجوب الاحتياط في المقام. وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، إذ في المقام لنا علم إجمالي باعتبار شئ في الأمور به، غاية الأمر أنا لا ندري إن المعتبر هو وجوده أو عدمه في الأمور به، فلا بد من الاحتياط والاتيان بالعمل مع وجوده تارة وبدونه أخرى، تحصيلا للعلم بالفراغ بخلاف دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإنه ليس فيه الاحتمال اعتبار شئ في الأمور به، فيكون مجرى للبراءة على ما مر تفصيل الكلام فيه، فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه، ومن العجيب إن الشيخ (ره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين القصر والتمام، مع أنه داخل تحت كبرى هذه المسألة ومن صغرياتها، لأن الركعة الثالثة والرابعة امرهما دائر بين الجزئية والمانعية كما هو واضح. وإن شئت قلت إن التسليم في الركعة الثانية على تقدير وجوب القصر جزء للواجب. وعلى تقدير وجوب التمام مانع عن الصحة ومبطل للصلاة.

[٤٨٨]

(خاتمة في شرائط جريان الاصول) أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنة شئ، سوى ما اعتبر في تحقق عنوانه، وهو إدراك الواقع على ما هو عليه، وكل ما اعتبر في حسنة فهو على تقدير صحته يرجع الى اعتباره في صدق هذا العنوان، ضرورة أنه مع صدقه لا تبقى حالة منتظرة لحكم العقل بحسنه، فالاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات الشامل للعقود والابقاعات وغيرها من التوصليات لا يعتبر في حسنة إلا الجمع بين المحتملات الذي به يتحقق اصل عنوان الاحتياط، ما لم يؤد الى اختلال النظام، ولم يخالف الاحتياط من جهة أخرى. إذ مع كونه مخلا بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط، لكونه ميقوضا للمولى. وكذا مع كونه مخالفا للاحتياط من جهة أخرى، فإنه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط، وإدراك الواقع على ما هو عليه. وأما الاحتياط في العبادات، فلا شك في حسنة فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي. وكذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزا عليه كما في الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية مطلقا، والشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل. وأما إن كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بالعلم أو العلمي، أو كان الواقع منجزا عليه على تقدير وجوده، كما في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص، ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه اقوال: (ثالثها) - التفصيل بين كون الاحتياط مستلزما للتكرار وعدمه (رابعاً) - التفصيل بين موارد العلم الاجمالي بثبوت التكليف وعدمه

[٤٨٩]

والصحيح جوازه مطلقا، إذ المعتبر في تحقق العبادة أمران: تحقق العمل في الخارج وكونه مضافا ومنسوبا الى المولى، وكلاهما متحقق في الاحتياط. وأما اعتبار نية الوجه والتمييز وغيرهما مما ذكره وجهها لعدم جواز الاحتياط فلا دليل على اعتباره. وقد تقدم تفصيل الكلام فيه في مبحث القطع فراجع. وأما البراءة العقلية، فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها، لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف الى العبد قهرا، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، وجعله بمرأى ومسمع من العبد، بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبنيا من قبل المولى ولم يتفحص عنه العبد، صح العقاب على مخالفته، ولا يكون عقابه بلا بيان. وأما البراءة الشرعية، فلا اشكال أيضا في عدم اعتبار الفحص في جواز الرجوع إليها في الشبهات

الموضوعية عملا باطلاق أدلتها من قوله عليه السلام: (كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) وغيره مما ذكر في محله وقد ورد بعض الاخبار في خصوص الشبهات الموضوعية فراجع. وأما الشبهات الحكمية فقد استدل لاعتبار الفحص في الرجوع الى البراءة فيها مع اطلاق الأدلة فيها ايضا بامور: (الاول) - دعوى الاجماع على ذلك. وفيه ان اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وان كان مسلما، الا انه لا يكون إجماعا تعيديا كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام لأنه معلوم المدرك، فإذا لا بد من النظر في المدرك ولا يصح الاعتماد بنفس الاتفاق، فانه ضم قول غير المعصوم الى مثله. (الثاني) - ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية في الشريعة المقدسة مانع عن الرجوع الى البراءة قبل الفحص.

[٤٩٠]

وأورد عليه صاحب الكفاية (ره) بما حاصله أن موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لزم جواز الرجوع إليها قبل الفحص، بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنه غير جائز قطعاً، فلا بد من ان يكون الوجه لوجوب الفحص امرا آخر غير العلم الاجمالي. وخلاصة هذا الايراد ان الدليل اخص من المدعي. وأشكل عليه المحقق النائيني (ره) بأن المعلوم بالاجمال ذو علامة وتميز، فالعلم الاجمالي المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لأن الواقع قد تنجز حينئذ بماله من العلامة والتميز، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فانه إذ علم اجمالا بدين مردد بين الأقل والاكثر، مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر، فهل يتوهم احد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر؟ والمقام كذلك، فان التكاليف المعلومه بالاجمال مضبوطة في الكتب المعتمدة عند الشيعة. وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع الى البراءة قبل الفحص. نعم إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز وكان مردداً بين الأقل والاكثر، جاز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت. وتوضيح ما افاده قدس سره أن منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية أحد امور ثلاثة: (الاول) - هو العلم بثبوت الشرع والتصديق بالنبوة. (الثاني) - العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع. (الثالث) - العلم الاجمالي بصور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وهذه المعلوم الثلاثة ينحل السابق منها باللاحق، فتكون اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وتكون هذه الكتب كالدفتر في

[٤٩١]

المثال، فلا ينحل العلم الاجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن قبل الرجوع الى هذه الكتب والفحص عنها. هذا توضيح مرامه زيد في علو مقامه. وفيه (اولاً) - ان كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز إنما يمنع عن انحلال العلم الاجمالي على تقدير التسليم فيما إذا لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل والاكثر، كما إذا علمنا اجمالا بوجود اناء نجس بين اوانى محصورة مرددة بين الأقل والاكثر، وعلمنا ايضا بنجاسة اناء زيد المعلوم وجوده بينها، فلو علم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة اناء معين منها وجدانا أو تعديداً، كما إذا قامت البيئة على نجاسته من دون احراز انه اناء زيد، امكن القول بعدم كونه موجبا لانحلال العلم الثاني الذي يكون لمتعلقه علامة وتميز، لعدم كون

المعلوم بالتفصيل معنونا بذلك العنوان اي عنوان انه اناء زيد، واما ان كان ماله العلامة والتميز ايضا مرددا بين الاقل والاكثر، كما إذا كان اناء زيد المعلوم نجاسته في مفروض المثال ايضا مرددا بين الاقل والاكثر، ثم علمنا بعد ذلك يكون اناء معين اناء زيد، فينحل العلم الاجمالي الثاني ايضا، ويكون الشك في نجاسة غيره من الاواني شكا بدويا لا محالة. والمقام من هذا القبيل، لان التكليف المعلومه بالاجمال بعنوان انها مذكورة في الكتب المعتبرة بنفسها مرددة بين الاقل والاكثر، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن، ينحل العلم الاجمالي لا محالة و (ثانيا) - انه لا نسلم عدم الانحلال حتى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز، ولم يكن مرددا بين الاقل والاكثر، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة اناء يعينه يحتمل ان يكون هو اناء زيد المعلوم كونه نجسا، ومعه لا يبقى علم بوجود نجاسة في غيره من الاواني، إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة، فينحل العلم الاجمالي بالوجدان. وليس لنا علمان إجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل والاكثر، وعلم بنجاسة اناء زيد حتى يقال

[٤٩٢]

بعد العلم بنجاسة اناء بخصوصه ان العلم الأول قد انحل دون العلم الثاني، بل مرجع العلم بوجود نجاسة مرددة بين الأقل والاكثر والعلم بنجاسة اناء زيد الى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فإذا علمنا تفصيلا بنجاسة اناء معين من الاواني ينحل العلم الاجمالي لا محالة. و (ثالثا) - انه على تقدير تسليم عدم الانحلال وبقاء العلم الاجمالي على حاله لا يكون هذا العلم منجزا بالنسبة الى الزائد على القدر المتيقن، لما ذكرناه مرارا من ان التنجيز دائر مدار تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي وتساقطها. وحيث انه لا معنى لجريان الاصل في الطرف المعلوم كونه نجسا في مفروض المثال، فيجري الاصل في غيره بلا معارض. فلا يكون العلم الاجمالي منجزا. واما ما ذكره (ره) من عدم جواز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر، فهو على تقدير صحته لا بد من ان يكون مستندا الى أمر آخر غير العلم الاجمالي، كما ادعى ذلك في موارد من الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جواز الرجوع الى البراءة فيها قبل الفحص. منها ما لو شك في بلوغ المال حد النصاب. ومنها ما لو شك في حصول الاستطاعة للحج وغيرهما من الموارد. وذكروا الوجه في ذلك انا علمنا من الخارج ان الشارع لا يرضى بالرجوع الى الاصل في هذه الموارد قبل الفحص، للزوم المخالفة الكثيرة، فلو صح هذا الادعاء لقلنا بمثله في مثال الدين، فانه ايضا شبهة موضوعية، والا التزمنا بجواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص فيه. ومن الشواهد على أن عدم جواز الرجوع الى الاصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن على تقدير تسليمه ليس من جهة العلم الاجمالي أنه لو فرض عدم التمكن من الرجوع الى الدفتر لضياحه مثلا لم يكن مانع من الرجوع الى الاصل في الزائد

[٤٩٣]

على القدر المتيقن، مع أنه لو كان المانع هو العلم الاجمالي لم يكن فرق بين التمكن من الفحص وعدمه كما هو ظاهر. فالمتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن المانع من الرجوع الى الاصل قبل الفحص لا بد من أن يكون شيئا آخر غير العلم الاجمالي، كما ذكره صاحب الكفاية (ره). (الثالث) - دعوى انصراف الأدلة الى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، وعدم جواز الرجوع الى البراءة قبله فانه كما يحكم العقل بفتح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة فكما أنه على المولى إبلاغ أحكامه الى عبده، وبيان مراداته لهم جريا على وظيفة المولوية، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جريا على وظيفة العبودية، إذ لا يجب على المولى إلا بيان أحكامه على النحو المتعارف، من أن يجعلها في معرض الوصول. وأما فعلية الوصول والبحث عنها فهي من وظائف العبد. فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدلة البراءة، فهي مختصة من أول الامر بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية. وهذا الوجه مما لا بأس به. (الرابع) - الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم، مقدمة للعمل وهي كثيرة: (منها) - قوله تعالى: (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون). ومن الروايات، ما ورد في تفسير قوله تعالى: (فله الحجة البالغة) من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت ؟ فان قال نعم، قيل له فهلا عملت ؟ وإن قال لا، قيل له فهلا تعلمت حتى تعمل ؟ ومن الظاهر أنه لو حاز الرجوع الى البراءة أو غيرها من الاصول قبل الفحص والتعلم، لم يجب سؤال اهل العلم كما في الآية الشريفة. ولم يتوجه العتاب الى من لم يتعلم، كما في الرواية، وهذا الوجه ايضا لا بأس به.

[٤٩٤]

(الخامس) - الأخبار الدالة على وجوب التوقف. وقد تقدم ذكر جملة منها في مبحث البراءة. والنسبة بينها وبين اخبار البراءة وإن كانت هي التباين لدلالة أخبار البراءة باطلاقها على البراءة مطلقا قبل الفحص وبعده. وكذا جملة من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقا، إلا أن مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص، كقوله عليه السلام: فارجه حتى تلقي امامك أي يجب عليك التوقف حتى تلقي امامك، فتتفحص وتساله، فنسبتها الى أخبار البراءة هي الخصوص المطلق، فتخصص اخبار البراءة بما بعد الفحص وبعد هذا التخصيص تكون النسبة بين اخبار البراءة وبين بقية اخبار التوقف الدالة على وجوب التوقف مطلقا ايضا هو العموم المطلق، فتخصص اخبار التوقف بما قبل الفحص، كما هو الشأن في جميع المتعارضين، فانه تلاحظ النسبة بينهما بعد ورود التخصيص في احدهما أو في كليهما من الخارج. ولا تلاحظ النسبة بينهما في انفسهما، مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجي على ما هو مذكور في محله. هذا بناء على الاغماض عما ذكرناه من كون اخبار البراءة مختصة بما بعد الفحص، لاجل قرينة عقلية، والا فلا نحتاج الى تخصيص أدلة البراءة ببعض اخبار التوقف، بل هي بنفسها مختصة لاجل القرينة العقلية على ما تقدم بيانه. وبما ذكرناه ظهر اختصاص أدلة الاستصحاب ايضا بما بعد الفحص. وظهر ايضا عدم جواز الرجوع إلى سائر الاصول العقلية قبل الفحص كالتخيير العقلي ونحوه. وملخص الكلام في المقام أن الاصول العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص، لأن موضوعها عدم البيان، وهو لا يحرز إلا بالفحص فلا مقتضي لها قبله. وأما الاصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها، الا

[٤٩٥]

أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة. بقى الكلام في جهات لا بد لنا من التعرض لها: (الجهة الاولى) - في مقدار الفحص، فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل أو يكفي الاطمئنان، أو يكفي مجرد الظن بالعدم ؟ وجوه خيرا اوسطها. أما عدم وجوب تحصيل العلم الدليل عليه. مضافا الى كونه مستلزما للعسر والجرح، بل موجب لسد باب الاستنباط لعدم حصول القطع بعدم الدليل عادة، وان أصر في الفحص. وأما عدم

اعتبار الظن فلعدم الدليل على اعتباره، فهو لا يغني عن الحق شيئاً. فتعين الوسط وهو كفاية الاطمئنان لكونه حجة بيناء العقلاء، ولم يردع عنه الشارع. وأما تحقق الصغرى لهذه الكبرى اي حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فهو سهل لمن تصدى لاستنباط الاحكام الشرعية فعلاً، فان المتقدمين من العلماء اتعبوا انفسهم الشريفة ورتبوا الاخبار وبوبوها، فبالرجوع الى اخبار باب وبعض الابواب الاخرى المناسبة لهذا الباب يحصل الاطمئنان. ولو لا هذا الترتيب والتبويب لكان اللازم هو الفحص في كتب الاخبار من اولها الى آخرها لتحصيل الاطمئنان في مسألة واحدة (الجهة الثانية) - بعد ما عرفت وجوب تعلم الاحكام الشرعية والفحص عنها، وقع الاشكال في ان وجوبه طريقي لا يترتب العقاب عند تركه الا على مخالفة الواقع كما هو المشهور، أو نفسي يعاقب العبد على تركه ولو لم يخالف الواقع، كما عن المحقق الاردبيلي (ره) وصاحب المدارك ومال إليه صاحب الكفاية (ره) في آخر كلامه. وقبل الشروع في تحقيق المقام وبيان المختار فيه لا بد من التنبيه على امور: (الاول) - ان محل الكلام هو العلم بالاحكام الفرعية. وأما العلم بالاصول الاعتقادية كالعلم بالتوحيد والنبوة وسائر ما يجب تحصيله والاعتقاد به، فهو

[٤٩٦]

خارج عن محل الكلام. ولا اشكال في وجوب تحصيله والتعلم نفسياً لا طريقياً عينياً لا كفاثياً. (الثاني) - ان وجوب تعلم الاحكام الشرعية مقدمة للعمل مختص بالواجبات والمحرمات. وما يرجع اليهما من الاحكام الوضعية كالنجاسة والطهارة والزوجية والملكية ونحوها، إذ لا يجب تعلم المستحبات والمكروهات لا نفسياً ولا طريقياً. (الثالث) - ان محل الكلام انما هو وجوب التعلم والفحص عن الحكم الخاص المتعلق بهذا المكلف نفسه بالوجوب العيني. والمراد من التعلم هو الأعم من المعرفة بالاجتهاد أو بالرجوع الى الرسالة ان كان مقلداً. وأما تعلم كلى الاحكام الشرعية بالاجتهاد حتى الاحكام المتعلقة بغيره كمسائل الحيض والنفاس وغيرها، فلا اشكال في وجوبه كفاثياً، فهذا ايضا خارج عن محل الكلام فلا وجه للاستدلال على وجوب الفحص في المقام بأية النفر، كما ترتبه شيخنا الانصاري (ره) - فانها دليل على وجوب تعلم الاحكام الشرعية كفاثياً. ولا كلام لنا فيه، انما الكلام في وجوب التعلم والفحص بالوجوب العيني عما يجب على نفس هذا المكلف. إذا عرفت هذه الامور. فنقول ان الصحيح هو الوجوب الطريقي. وتظهر صحته بذكر دليل القول بالوجوب النفسي وجوابه، وهو ان الاوامر المتعلقة بالتعلم والسؤال ظاهرة في الوجوب النفسي. والجواب ان كون الامر ظاهراً في الوجوب النفسي العيني التعيني. وان كان مسلماً كما تقدم في مبحث الاوامر، الا ان في المقام خصوصية داخلية وقرينة خارجية توجب ظهور الاوامر المتعلقة بالتعلم في الوجوب الطريقي مقدمة للعمل اما الخصوصية الداخلية فهي ان نفس السؤال عن شئ وتعلمه طريق الى العمل بهذا الشئ، فالامر بالسؤال بنفسه ظاهر في الوجوب الطريقي بحسب الارتكاز

[٤٩٧]

العرفي فان السؤال عن الطريق الى كربلاء مثلاً انما هو للمشى من هذا الطريق، فالامر بالسؤال عن طريق كربلاء ظاهر في الوجوب الطريقي، لا الوجوب النفسي بان يكون مجرد السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً، فكذا الحال في قوله تعالى: (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان الامر بالسؤال فيه ظاهر في الوجوب الطريقي. وأن السؤال من اهل الذكر انما هو للعمل، لا لكونه مطلوباً بنفسه.

ولعل ظهور الامر بالسؤال في الوجوب الطريقي ظاهر غير قابل للانكار. وأما القرينة الخارجية فروايتان: (احدهما) - ما ورد في تفسير قوله تعالى: (فله الحجة البالغة) وقد تقدم ذكره، فان قوله فهلا تعلمت حتى تعمل صريح في أن وجوب التعلم إنما هو للعمل. (الثانية) - ما ورد في مجذور صار جنباً فغسلوه فمات، فقال عليه السلام: (قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يماموه؟) فان عتاب الامام (ع) ودعاه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم ايضاً، إذا من الواضح ان مجرد السؤال والتعلم لم يكن موجبا لنجاته من القتل الذي نسيه الامام (ع) إليهم وغيرهم به، وإنما الموجب لنجاته العمل بالتيمم، فكان الأمر بالسؤال والتعلم انما هو للعمل لا محالة. هذا مضافاً الى أنه على تقدير ترك التعلم والفحص لو صادف خلاف الواقع بارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فالقول باستحقاق العقاب لاجل ترك التعلم دون مخالفة الواقع بعيد، لان وجوب الفحص والتعلم انما هو لتنجز الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، واستحقاقه على ترك الفحص عنه، فانه خلف. والالتزام باستحقاق عقابين أبعد، ولم يقل به أحد. فنعين القول باستحقاق عقاب واحد لاجل مخالفة الواقع، دون ترك الفحص والتعلم. وهذا هو معنى الوجوب الطريقي. وأما لو ترك الفحص

[٤٩٨]

ولكنه صادف الواقع من باب الاتفاق، فلا يستحق العقاب إلا على القول باستحقاق المتجرى للعقاب. وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً في بحث القطع. ثم إنه ربما يستشكل في الوجوب الطريقي فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل كالموقت قبل وقته، ولم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به في ظرفه لتركه التعلم قبل حصول الشرط، باعتبار انه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتى يجب تعلمه وتحصيل سائر مقدماته، وبعد حصوله لا يكون قادراً على الامتثال، فالتكليف ساقط للعجز، فيلزم عدم وجوب التعلم لا قبل حصول الشرط ولا بعده. ولعله لاجل هذا الاشكال التزم صاحب الكفاية (ره) وغيره بالوجوب النفسي. وتحقيق الحال هذا الاشكال يقتضى البسط في المقال. فنقول وعلى الله الاتكال. قد يكون الواجب فعلياً مع اتساع الوقت لتعلمه والاتيان به، فلا اشكال في عدم وجوب التعلم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب فانه بعد الوقت مخير بين التعلم والامتثال التفصيلي، ولاخذ بالاحتياط والاكتفاء بالامتثال الاجمالي، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناء على ما تقدم بيانه من أن الصحيح جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي، ولو كان مستلزماً للتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي. وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان به، ولكن المكلف يتمكن من الاحتياط والامتثال الاجمالي، ولا اشكال ايضاً في عدم وجوب التعلم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، ولا يعد الوقت لعدم اتساع الوقت له وللاتيان بالواجب على الفرض. فله ان يتعلم قبل الوقت، وله ان يحتاط بعد دخوله. وتوهم - ان الامتثال الاجمالي انما هو في طول الامتثال التفصيلي، فمع القدرة على الثاني لا يجوز الاكتفاء بالاول - غير جار في هذا

[٤٩٩]

الفرض، لعدم التمكن من الامتثال التفصيلي في ظرف العمل، نعم هو متمكن من التعلم قبل الوقت، إلا انه لا يجب عليه حفظ القدرة على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه احد. وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان به، ولا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط، ولكنه متمكن من الامتثال الاحتمالي فقط، كما إذا شك

في الركوع حال الهوي الى السجود، مع عدم تعلمه لحكم ذلك قبل العمل، فانه لا يتمكن من الاحتياط وإحراز الامتثال، إذ في الرجوع والاتيان بالركوع احتمال زيادة الركن، وهو مبطل للصلاة وفي المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بالشك احتمال نقصان الركن، وهو ايضا مبطل للصلاة فلا يتمكن من الاحتياط. وفي كل من الرجوع والاتيان بالركوع والمضي في الصلاة احتمال الامتثال. هذا إذا كان الشك متعلقا بالاركان كما مثلناه. وأما إن كان متعلقا بغير الاركان، فهو متمكن من الاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه رجاء، وهو خارج عن هذا الفرض. ففي هذا الفرض وجب عليه التعلم قبل الابتلاء بالشك بحكم العقل بملاك دفع المحتمل عند فعلية الكشف وتشمله أدلة وجوب التعلم ايضا، فانه لو لم يتعلم قبل الابتلاء والكنفى بالامتثال الاحتمالي فلم يصادف الواقع كانت صلاته باطلة وضح عقابه، ولا يصح اعتذاره بانني ما علمت، لانه يقال له هلا تعلمت حتى عملت كما في الرواية. ومن هذا الباب فتوى الاصحاب بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل الابتلاء، حتى افتوا بفسق من لم يتعلم. وانت ترى أن الاشكال المذكور من ناحية وجوب التعلم غير جار في هذه الصورة يقينا فلاحظ. وقد لا يكون الواجب فعليا بعد دخول الوقت، لكونه غافلا ولو كانت غفلته مستندة الى ترك التعلم أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستندا الى

[٥٠٠]

ترك التعلم قبل الوقت، مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان بالواجب. و الاشكال المذكور مختص بهذه الصورة. والذي ينبغي أن يقال انه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلا من باب قبح التكليف بغير المقدور، وغير دخيلة في الملاك كما إذا القى احد نفسه من شاهق الى الارض، فانه اثناء الهبوط الى الارض وان لم يكن مكلفا بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلا ان قدرته ليست دخيلة في الملاك ومبغوضية الفعل للمولى باقية بحالها، ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، وان لم يكن التكليف فعليا في الوقت، لما تقدم سابقا من أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي، وإن كانت القدرة معتبرة شرعا ودخيلة في الملاك، فلا يجب التعلم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقا والقول بوجوبه نفسيا. اما على القول بالوجوب الطريقي فالامر واضح، إذ لا يترتب على ترك التعلم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم. واما على القول بالوجوب النفسي، فلان الواجب انما هو تعلم الاحكام المتوجهة الى شخص المكلف. والمفروض انه لم يتوجه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلف تعلم الاحكام المتوجهة الى غيره، هو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلم احكام الحيض. وظهر بما ذكرناه انه لا ثمره عملية بيننا وبين المحقق الاردبيلي (ره) إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم في هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدي الالتزام بالوجوب النفسي في دفع الاشكال المذكور، بل الحق هو الالتزام بالاشكال وعدم وجوب التعلم، ولا يلزم منه محذور. (الجهة الثالثة) - هل يختص وجوب التعلم بما إذا علم المكلف تفصيلا

[٥٠١]

أو إجمالاً أو اطمأن بابتلائه بما يعلم حكمه، كحكم الشكوك المتعارفة التي يعم بها الابتلاء، أو يجب بمجرد احتمال الابتلاء ؟ وجهان بل قولان: المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثاني. وربما يقال بالأول تمسكا باستصحاب عدم الابتلاء وبعد احراز عدم الابتلاء ولو

بالتعبد لا يجب التعلم. ورد هذا الاستصحاب بوجهين: (الأول) - ان ادلة الاستصحاب لا تشمل المقام، بدعوى انها لا تشمل إلا الامور الماضية المتعلقة بها اليقين السابق والشك اللاحق فعدم الابتلاء في المستقبل لا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب. وفيه ان الميزان في جريان الاستصحاب إنما هو تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه من دون فرق بين الامور الماضية والاستقبلية، عين ما سيحى الكلام فيه في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى. ولذا بنينا على ذلك فروعا كثيرة: (منها) - جواز البدار في اول الوقت لذوي الاعذار تمسكا باستصحاب بقاء عذره الى آخر الوقت. (الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه بنفسه اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعي. واما إذا لم يكن كل من الأمرين. ولم يكن اثر شرعي في البين، أو كان الأثر مترتبا على نفس الشك دون الواقع، فلا معنى لجريان الاستصحاب. والمقام من هذا القبيل، لأن وجوب التعلم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل مترتب على احتمال الابتلاء لا على واقع الابتلاء، ليمسك بالاستصحاب لاحراز عدمه. وفيه انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعي بناء على ما هو التحقيق من ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي ايضا. فيكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على نفس

[٥٠٢]

الاستصحاب. وعليه فلا مانع من اجراء الاستصحاب في المقام، وإحراز عدم الابتلاء بالتعبد، ويترتب عليه عدم وجوب التعلم، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. نعم بناء على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وكونه بمنزلة القطع الطريقي فقط، كما عليه صاحب الكفاية (رحمة الله) يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعي، فلا يجرى في المقام، لما ذكره المحقق النائيني (ره) ولكنه خلاف الموضوعي ايضا. هذا ولكن التحقيق ان الاستصحاب غير جار في المقام، للدالة الدالة على وجوب التعلم، فان اطلاقها يشمل المقام. وتخصيصها بموارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء مستهجن لندرتها، فان الغالب في مسائل الشكوك ونحوها مجرد احتمال الابتلاء، فيكون وجوب التعلم عند احتمال الابتلاء ثابتا بالدليل، ومعه لا تصل النوبة الى جريان الاستصحاب كما هو واضح. (الجهة الرابعة) - لا شك في ان الشاك في التكليف لو ترك الفحص واقتحم في الشبهة، فصادف ارتكاب الحرام يستحق العقاب على مخالفة الواقع، إذ بعد وجوب الفحص طريقا تنجز الواقع عليه. هذا فيما إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لظفر به. واما فيما إذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف إليه بعد الفحص، بل ربما يؤدي فحصه الى خلافه، فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع ام لا ؟ وجهان بل قولان. ولا يخفى ان استحقات العقاب من جهة التجري وعدم الفحص مبنى على ما تقدم الكلام فيه في ميث التجري، فمحل الكلام فعلا إنما هو استحقات العقاب على مخالفة الواقع، فالتزم المحقق النائيني (ره) باستحقات العقاب، بدعوى ان مخالفة الواقع ما لم

[٥٠٢]

تكن مقرونة بالمؤمن شرعا أو عقلا موجبة لاستحقات العقاب. والمقام كذلك لأن المفروض عدم جريان البراءة الشرعية ولا العقلية قبل الفحص على ما تقدم بيانه وقد ذكرنا في الدورة السابقة انه يمكن الالتزام بعدم استحقات العقاب لجريان قاعدة قبح العقاب بلا

بيان، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الاصول على ما تقدم بيانه، فمع عدم تمكن المكلف من الوصول إليه كان البيان غير تام من قبل الشارع، ومعه يستقل العقل بقبح العقاب، فنكون مخالفة الواقع حينئذ مقرونة بالمؤمن العقلي، غاية الامر أن المكلف غير ملتفت الى عدم تمامية البيان من قبل المولى وكان يحتملها، فتجري واقتحم الشبهة بلا فحص، فلو كان مستحقا للعقاب، فانما هو على التجري لا على مخالفة الواقع، لان الواقع مما لم تقم الحجة عليه، فيكون العقاب عليه بلا بيان. ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام. بأن يقال إن بنينا على وجوب الفحص لآية السؤال، والاخبار الدالة على وجوب التعلم وتحصيل العلم بالاحكام فالحق عدم استحقاق العقاب، لعدم إمكان التعلم والفحص وتحصيل العلم على الفرض، فلا يكون المقام مشمولا للآية الشريفة والاخبار الدالة على وجوب التعلم. وإن بنينا على وجوب الفحص لاجل العلم الاجمالي أو لأجل ادلة التوقف والاحتياط، بناء على كونها دالة على الوجوب المولوي الطريقي لا الارشادي المحض، على ما استظهرنا منها، فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، لكونه حينئذ منجزا بالعلم الاجمالي أو بوجوب التوقف والاحتياط. (الجهة الخامسة) - لا ينبغي الاشكال في ان العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهرا، بمعنى ان العقل يحكم بعدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقته للواقع. وهذا المعنى من البطلان هو المراد لصاحب العروة (ره) في قوله: (ان عمل العامي بلا تقليد ولا

[٥٠٤]

احتياط باطل) فلا وجه لما ذكره المحشون على قوله المذكور. على تفصيل يأتي لان التفصيل الذي ذكره بعد سطور بأنه ان كان مطابقا للواقع فكذا، وان كان مخالفا له فكذا، انما هو بعد انكشاف الواقع. والمراد من البطلان في صدر عبارته، بمعنى عدم جواز الاجتزاء به بحكم العقل، انما هو قبل انكشاف الواقع، فلا ربط له بالتفصيل المذكور بعد سطور. ولا فرق في الحكم بالبطلان ظاهرا بالمعنى المذكور بين المعاملات والعبادات إذا فرض تمشي قصد القرية منه في العبادات. والا فلا ينبغي الشك في بطلان العبادات واقعا. هذا كله قبل انكشاف الحال بالعلم أو بالحجة. واما إذا تبين الحال فالصور المتصورة اربع: (الصورة الاولى) - ان تنكشف مخالفة المأتي به للواقع، بفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، وبتوى من يجب الرجوع إليه فعلا أو كان من يجب الرجوع فعلا هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل. ولا اشكال في الحكم ببطلان العمل في هذه الصورة، لعدم مطابقته للواقع على حسب الحجة الفعلية والحجة حين العمل. (الصورة الثانية) - ان تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بفتوى كلا المجتهدين، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلا هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل، وكان العمل المأتي به مطابقا للواقع بفتواه. ولا اشكال في الحكم بصحة العمل في هذه الصورة، لكونه مطابقا للواقع على حسب الحجة الفعلية والحجة حين العمل، بل يستفاد الحكم بصحة في هذه الصورة من الحكم بالصحة في الصورة الرابعة بالاولوية القطعية. (الصورة الثالثة) - ان تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا. والظاهر هو الحكم بالبطلان في هذه الصورة، لان المقتضي للصحة إما ان يكون

[٥٠٥]

الأدلة الخاصة بالدالة على عدم وجوب الإعادة في خصوص الصلاة، كحديث لا تعاد بناء على عدم اختصاصه بالناسي، وشموله للجاهل أيضا، كما هو الصحيح ولذا نحكم بصحة عمل الجاهل القاصر، خلافا للمحقق النائيني (ره) فإنه أصر على اختصاصه بالناسي، وهو لا يشمل الجاهل المقصر، لعدم إتيانه بوظيفة العبودية من التعلم والفحص. وبالجمله الجاهل المقصر بمنزلة العاقد، فلا يشمل حديث لا تعاد وأمثاله. وإما أن يكون المقتضي للصحة الأدلة العامة التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للأجزاء، بلا فرق بين الصلاة وغيرها. وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الإعادة والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية ولو انكشف خلافها، ولا يكون المقام داخلا في معقد الإجماع يقينا، لأن الإجماع على الأجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء إنما هو فيما إذا كان العامل في عمله مستندا إلى الأمر الظاهري. وإما إذا لم يستند إليه كما في المقام فلا إجماع على صحته. (الصورة الرابعة) - أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به المواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي، ومخالفته له بفتوى المجتهد الأول. والحكم في هذه الصورة الصحة، إذ الحجة الفعلية قامت على صحة العمل وعدم وجوب القضاء، فجاز الاستناد إليها في ترك القضاء. نعم هنا شيء، وهو أنه لو كان العمل مخالفا للواقع في نفس الأمر، ومضى وقته صح عقابه على مخالفة الواقع بالنسبة إلى ما مضى من الأعمال، لكون العمل مخالفا للواقع على الفرض، وعدم الاستناد إلى الحجة فيه. والسر فيه أن ترك الواجب الواقعي في الوقت له عقاب غير عقاب ترك القضاء، فالاستناد إلى فتوى المجتهد الفعلي بصحة العمل المأتي به وعدم وجوب القضاء يوجب رفع العقاب على ترك القضاء، لا رفع العقاب على ترك الإداء إذ تركه كان بلا استناد إلى الحجة. فمن صلى بلا استناد إلى

[٥٠٦]

فتوى مجتهد ومضى وقتها، ثم انكشف صحتها بفتوى المجتهد الفعلي، بمعنى أنه قلد من أفتى بصحتها وعدم وجوب القضاء عليه، وكانت في الواقع فاسدة صح عقابه لترك الإداء، لكونه بلا استناد إلى حجة، فلا يكون معذورا فيه. نعم لا يصح عقابه على ترك القضاء، لاستناده فيه إلى الحجة الفعلية، فيكون معذورا لا محالة. نعم لو صلى بلا تقليد مجتهد، ثم قلد من أفتى بصحة صلاته والوقت باق، وكانت صلاته فاسدة في نفس الأمر لا يصح عقابه على ترك الإداء أيضا، لاستناده حينئذ في عدم الإعادة إلى الحجة الفعلية. ومن جميع ما ذكرناه في حكم المقلد ظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضا فإن نسبة الأمانة إليه نسبة فتوى المجتهد إلى المقلد. بلا تفاوت بينهما من حيث الحكم أصلا، فلا حاجة إلى الإعادة. ثم إن المتسالم عليه بين الفقهاء صحة الصلاة جهرا في موضع الاخفات وبالعكس، وكذا صحة الإتمام في موضع القصر، وكذا صحة الصوم في السفر. وكل ذلك مع الجهل بالحكم ولو تقصيرا ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشئ عن ترك التعلم والفحص. وأصل الحكم بالصحة في هذه الموارد مما لا أشكال فيه ولا خلاف نضا وفتوى، إنما الأشكال في الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب، فإنه كيف يعقل الحكم بصحة المأتي به والحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب، ولا سيما مع بقاء الوقت، والحكم بعدم وجوب الإعادة وقد اجيب عن ذلك بوجهين: (الأول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وهو أنه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتتملا على مصلحة ملزمة، وإن يكون الواجب الواقعي مشتتملا على تلك المصلحة، وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتي به جهلا، لتضاد المصلحتين،

[٥٠٧]

فالحكم بالصحة انما هو لاشتمال المأتي به على المصلحة الملزمة، وعدم إمكان استيفاء الزيادة والحكم باستحقاق العقاب، انما هو لاجل ان فوات المصلحة الزائدة مستند الى تقصيره وترك التعلم، فلا منافاة بينهما. وفيه (اولا) - ان التضاد انما هو بين الافعال واما التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الافعال، فهو امر موهوم يكاد يلحق بانياب الاغوال. و (ثانيا) - ان المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به، مع فرض عدم حصول المصلحة الاخرى، وان كانتا استقلاليتين، لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأسا. وهو خلاف الضرورة (الثاني) - ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) من الالتزام بالترتب، بتقريب ان الواجب على المكلف ابتداء هو صلاة القصر مثلا وعلى تقدير تركه واستحقاق العقاب على تركه، فالواجب هو التمام، فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتي به واستحقاق العقاب على ترك الواجب الاول. واورد المحقق النائيني (ره) على هذا الوجه بوجوه: (الاول) - ان الخطاب المترتب لايد من ان يكون موضوعة عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسألة الصلاة والازالة. ومن الظاهر عدم امكان ذلك في المقام، لان المكلف ان التفت الى كونه عاصيا للتكليف بالقصر، انقلب كونه جاهلا بوجوب القصر الى كونه عالما به، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما اتى به، وان لم يلتفت الى ذلك، فلا يعقل ان يكون الحكم المجعول بهذا العنوان محركا له في مقام العمل. (الثاني) - ان وجوب الصلاة بما انه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعا بين المبدأ والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق الا بخروج الوقت.

[٥٠٨]

وعليه فكيف يعقل تحقق عصيان في اثناء الوقت الذي فرض موضوعا للحكم الثاني (الثالث) - ان الترتب لو سلم امكانه في المقام لا دليل على وقوعه، فالقول به قول بغير دليل وهذا بخلاف الترتب في موارد التزام، إذ قد عرفت في محله ان القول بالترتب فيه مما يقتضيه نفس إطلاق دليل الواجب، بلا حاجة الى التماس دليل آخر. هذا ولكن الانصاف انه لا يرد عليه شئ من الوجوه المذكورة اما الوجهان الأولان فلما ذكرناه في محله من ان الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على ان يكون موضوعة عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع فيه مطلق الترك، فصح ان يقال في المقام ان القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلا بوجوبه. واما الوجه الاخير فلان صحة العمل المأتي به مفروغ عنها في المقام، وقد دل الدليل عليها، انما الكلام في تصويرها وامكانها، فلو امكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه الى ازيد من الأدلة الدالة على صحة المأتي به جهلا. والصحيح ان يقال إن الترتب وان كان امرا معقولا في نفسه، إلا انه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لامرين: (الاول) - ان لازم ذلك هو الالتزام بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأسا. وقد عرفت بطلانه. (الثاني) - ان ذلك مناف للروايات الكثيرة الدالة، علي ان الواجب على المكلف في كل يوم وليلة خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتم صلاته وهو مسافر ثمان صلوات، وكذا علي من اجهر في صلاته موضع الاخفات وبالعكس كما لا يخفى. والذي ينبغي ان يقال في مقام الجواب عن اصل الاشكال انا لا نلتزم

[٥٠٩]

باستحقاق العقاب في هذه الموارد، فان مسألة استحقاق العقاب وعدمه عقلية لا يعتمد فيها على الشهرة والاجماع، مضافا الى عدم حجية الشهرة في نفسها، ولو في المسائل الشرعية على ما ذكر في محله، وأن الاجماع غير محقق لعدم التعرض لها في كلمات كثير من الاصحاب، فلتلزم بصحة العمل المأتي به بمقتضى الدليل وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد. وتوضيح ذلك ان الجاهل بوجوب القصر مثلا لو صلى قصرا، وحصل منه قصد القرية حال العمل، فاما ان يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه، بعد ارتفاع جهله أو يحكم بفسادها، ووجوب الاعادة. (اما على الاول) - فلا مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر والتمام. وهذا هو الصحيح، فيحكم بصحة القصر بمقتضى اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القصر علي المسافر، غاية الامر انه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعيني بما دل على صحة التمام، مضافا الى استبعاد الحكم ببطلان القصر والامر باعادة الصلاة قصرا بلا زيادة ونقصان، ويحكم بصحة التمام ايضا، لورود النص الخاص، فيكون المكلف الجاهل بوجوب القصر مخييرا بين القصر والتمام وإن لم يكن ملتفتا الى التخيير. وعليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام وترك القصر. (واما على الثاني) - فلا مناص من الالتزام بكون التمام واجبا تعيينيا عند الجهل بوجوب القصر، ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر، وكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات، فلا حاجة الى الاعادة. ولتوضيح المقام نفرض شخصين كان كل واحد منهما جاهلا مقصرا، فأتي احدهما بصلاة الصبح مثلا جهرًا والآخر اخفاتا، فنحكم بصحة صلاة الثاني، وإن كانت مخالفة للواقع بمقتضى النص الخاص. وحينئذ ان حكمتنا ببطلان صلاة

[٥١٠]

الاول مع مطابقتها للواقع، يكون الامر اقيح، للحكم ببطلان ما هو مطابق للواقع، وصحة ما هو مخالف له، مضافا الى لزوم القول ببطلان الصلاة مع السائر إذا كان المصلي جاهلا باعتبار السائر في الصلاة، وكذا يلزم القول ببطلان الصلاة الى القبلة إذا كان المصلي جاهلا باعتبار الاستقبال في الصلاة. وهكذا بالنسبة الى سائر الشروط، فلا مناص من الحكم بصحة صلاته ايضا، فإذا حكمتنا بصحة الصلاة جهرًا و اخفاتا فلا محالة يكون الجاهل مخييرا بين الجهر والاخفات، وإن لم يكن ملتفتا الى التخيير حين العمل، فلا وجه للالتزام باستحقاق العقاب. (الجهة السادسة) - اشتراط الرجوع الى الاصول العملية بالفحص مختص بالشبهات الحكمية، لاختصاص دليل بها. واما الشبهات الموضوعية، فلا يكون الرجوع الاصل فيها مشروطا بالفحص، بل يجوز الرجوع إليها، ولو قبل الفحص لاطلاق ادلتها، وعدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية ههنا. مضافا الى خصوص بعض الروايات الواردة في موارد خاصة، كصحيحة زرارة الواردة في الاستصحاب. وبالجملة عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه ولا خلاف، إلا انه ذكر جماعة وجوب الفحص في بعض موارد الشبهات الموضوعية مما كان العلم بالحكم فيه متوقفا على الفحص عادة؛ (منها) - ما إذا شك في المسافة فقالوا يجب الفحص والسؤال من اهل الخبرة، مع كون المورد مجرى لاستصحاب عدم تحقق المسافة. و (منها) - ما إذا شك في تحقق الاستطاعة الى الحج من حيث المال أو من جهة اخرى. و (منها) - ما إذا شك في زيادة الريح عن مؤونة السنة، واستدلوا لوجوب الفحص في هذه الموارد بجعل الحكم في مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملزمة العرفية على وجوب الفحص، والا لزم اللغو

في تشريعه. وفيه ان الكبرى المذكورة وان كانت مسلمة، إلا انها غير منطبقة على الامثلة المذكورة، فان العلم بتحقيق المسافة في السفر وبلوغ المال حد النصاب أو كفايته للحج أو زيادته عن مؤونة السنة قد يحصل، بلا احتياج الى الفحص وقد يحصل العلم بعدمه، وقد يكون مشكوكا فيه كيقية الموضوعات الخارجية نعم ربما يتفق العلم بالموضوعات المذكورة على الفحص. والتوقف احيانا من باب الاخفاق لا يوجب وجوب الفحص، والا لوجب الفحص عن اكثر الموضوعات نعم بناء على ما هو المشهور في الخمس من تعلقه بالريح حين حصوله، وكون التأخير الى آخر السنة من باب الارفاق، وجب الفحص عند الشك في الزيادة على المؤونة، لان الوجوب حينئذ يكون متيقنا انما الشك في سقوطه، لاجل الشك في كونه زائدا على المؤونة فيجب الفحص لا حراز السقوط بعد العلم بالوجوب. واما على ما ذهب إليه ابن ادريس (ره) من تعلق الخمس بالريح بعد مضي السنة وهو الظاهر، فلا وجه لوجوب الفحص كما ذكرناه (١) - (هامش) (١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله وفي ذهني القاصر انه لا فرق بين مسلك المشهور وما ذهب إليه الحلبي (ره) في عدم وجوب الفحص، إذ لا خلاف بينهم في عدم تعلق الخمس في مقدار المؤونة، بل الاتفاق حاصل على تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤونة انما الخلاف في ان تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤونة هل هو حين حصوله كما هو المشهور أو بعد مضي السنة كما عليه الحلبي (ره) فلو شك في زيادة الريح عن مؤونة السنة، كان الشك في الوجوب على كلا القولين، فلا وجه لوجوب الفحص على كليهما نعم لو كان المشهور قائلا بتعلق الخمس بمطلق الريح، ولو لم يكن زائدا على المؤونة، وان ما يصرفه =

ثم ان المحقق النائيني (ره) قد اعتبر في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ان لا تكون مقدمات العلم باجمعها تامة. واما فيما إذا كانت المقدمات تامة بحيث لا يحتاج حصول العلم الا الي مجرد النظر، فلا تجري البراءة، بل لا بد من النظر وتحصيل العلم أو الاحتياط. ومثل لذلك بما إذا كان المكلف بالصوم في سطح لا يتوقف علمه بطلوع الفجر الا على مجرد النظر الى الافق، فلا يجوز له الرجوع الى استصحاب بقاء الليل أو اللبراءة، بدون النظر، لان مجرد النظر لا يعد من الفحص عرفا ليحكم بعدم وجوبه. وفيه ان مجرد النظر وفتح العين من دون اعمال مقدمة اخرى وان كان لا يعد من الفحص، الا ان الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفا، بل المأخوذ في ادلة البراءة انما هو الجاهل وغير العالم. ولا شك في ان المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر، ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيدا لاطلاقات الأدلة الدالة على الاستصحاب أو البراءة، فالاطلاقات المذكورة محكمة لا وجه لتقييدها. (الجهة السابعة) - ذكر الفاضل التوني (ره) على ما حكى عنه شيخنا الانصاري (ره) للبراءة شرطين آخرين بعد الفراغ عن كونها مشروطة بالفحص (احدهما) - ان لا يكون جريانها موجبا للضرر على مسلم أو من بحكمه ومثل له بما لو فتح انسان قفس طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها. أو امسك - (هامش) = المكلف في مؤنته عفو وارفاق منه تعالي عليه، كان لوجوب الفحص وجه لكون الوجوب حينئذ معلوما. انما الشك في السقوط والعفو ولكن المشهور لم يقولوا بذلك على ما راجعنا عاجلا ولا بد من المراجعة التامة والفحص الاكيد. ومن الله سبحانه وتعالى التوفيق والعناية.

رجلا فهربت ذابته، فان اجراء البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك. (ثانيهما) - ان لا يكون مستلزما لثبوت حكم إلزامي من جهة اخرى ومثل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسة احد الاناءين، فان جريان البراءة عن وجوب احدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما. وبما إذا لاقى الماء المشكوك في كونه كرا النجاسة، فان جريان اصالة عدم الكرية يوجب الحكم بوجود الاجتناب عنه. وكذا إذا علم بكربة الماء وشك في تقدمها علي ملاقاته النجاسة، فان جريان اصالة عدم التقدم يوجب الاجتناب عنه، وهذان المثالان ينطبقان على البراءة، وانما هما مثالان للاستصحاب. ولم يظهر وجه لذكرهما في المقام. اما الشرط الاول فقد اورد عليه الشيخ (ره) وغيره بأن البراءة وان لم تكن جارية في موارد جريان قاعدة لا ضرر، الا انه لا ينبغي عده من شرائطها إذ مع جريان قاعدة لا ضرر، ينتفي موضوع البراءة وهو الشك، فان القاعدة ناظرة الى الواقع، وتكون من جملة الادلة الاجتهادية. ولا مجال للرجوع الى الاصل، مع وجود الدليل كما هو الحال في سائر الاصول العملية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الاشكال، فان كان مراد الفاضل التونسي هذا المعنى، فالاشكال وارد عليه كما ذكره الشيخ (ره). ولكن يحتمل ان يكون مراده ما ذكرناه في اول بحث البراءة من ان حديث الرفع وارد في مقام الامتنان، بقرينة انتساب الامة إليه في قوله صلى الله عليه وآله (رفع عن امتي...) فلا بد في شموله ان لا يكون فيه خلاف الامتنان على احد من الامة. فلو لزم من جريان البراءة تضرر مسلم، فلا تجرى، ولا يشمله حديث الرفع، ولذا

ذكرنا في محله ان حديث الرفع لا يقيد به اطلاق قوله (ع) من اتلف مال الغير فهو له ضامن، فلو اتلف مال الغير جهلاً أو خطأ أو نسياناً لا يمكن القول بعدم الضمان، لاجل حديث الرفع، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الادلة الدالة على وجوب الكفارة على من افطر في شهر رمضان مثلاً، فان حديث الرفع يقيد بها إذا كان عالماً عامداً. ولم يصدر الافطار منه خطأ أو نسياناً. واما الامثلة المذكورة في كلام الفاضل التونسي فلا يمكن التمسك فيها بقاعدة لا ضرر، لوقوع الضرر فيها لا محالة إما على المالك أو على المتلف، فانه لو حكم بالضمان لزم الضرر على المتلف، ولو حكم بعدم الضمان لزم الضرر على المالك. ولا يمكن جريان البراءة عن الضمان، لكونه خلاف الامتنان على المالك، فيحكم بالضمان لاطلاق قوله (ع): (من اتلف مال الغير فهو له ضامن) فيما إذا ترتب الطيران وموت الولد و هروب الدابة على فعل هذا الشخص ترتب المعلول علي العلة بنظر العرف، بحيث يعد فعله اتلافاً بنظرهم، وان لم يكن بنحو العلية الحقيقية الفلسفية، فانه من الواضح ترتب الطيران على فتح القفس وكونه اتلافاً عرفاً. وكذا المثال الثالث إذا كان الحيوان مما يترتب هروبه على الامساك كالغزال بل الفرس. وكذا المثال الثاني إذا انحصر بقاء الولد بلبن امه، بحيث يعد حبس امه اتلافاً له في نظر العرف. واما إذا امكن بقاءه باغذائه بشئ آخر، بحيث لا يعد حبس امه اتلافاً له، فلا يكون ضامناً. وبالجملة الميزان هو صدق الاتلاف عرفاً. فالمتحصل مما ذكرناه انه لو كان مراد الفاضل التونسي (ره) ان جريان البراءة مشروط بعدم كونه منافياً للامتنان، فهو متين لا يرد عليه شئ. نعم ذكر في ذيل عبارته المحكمة في الرسائل ما هذا لفظه: (فلا علم ولا ظن بأن

الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل) انتهى. ويظهر منه ان جريان الاصل مشروط بالعلم بعدم النص، وهذا واضح الفساد، فان الاصل مشروط بعدم العلم بالنص، لا بالعلم بعدم النص واما ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من انه إذا فتح القفس متعمدا عليه الاثم والتعذير، والا فلا يكون عليه شئ فلعن المراد منه نفى الاثم في صورة عدم العمد. كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفى الضمان ايضا، لا طلاق قوله (ع): (من اتلف مال الغير فهو له ضامن) على ما تقدم بيانه. واما الشرط الثاني فتحقيق الحال فيه يستدعي التفصيل في المقام، وهو ان ترتب الالزام من الجهة على جريان البراءة يتصور على اقسام: (القسم الاول) - ان لا يكون بينهما في ذاتهما ترتب شرعا ولا عقلا، الا ان شيئا خارجيا اوجب ذلك بينهما، كما في المثال الذي ذكره الفاضل التونسي من العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين، فانه لا ترتب بين طهارة احدهما ونجاسة الآخر بحسب الواقع، ويمكن ان يكون كلاهما نجسا في الواقع، لكن العلم الاجمالي اوجب الترتب المذكور، فلاجله كان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب في احدهما موجبا لوجوب الاجتناب عن الآخر، ففى مثل ذلك لا يمكن الرجوع الى الاصل، لا لما ذكره الفاضل التونسي من كون الاصل فيه مثبتا، بل لعدم جريانه في نفسه لابتلائه بالمعارض، فلا تصل النوبة الى استناد عدم الجريان الى كون الاصل مثبتا. ولذا لو فرضنا قيام الامارة في الطرفين لا يمكن العمل بها لاجل المعارضة، مع حجية المثبتات من الامارات. (القسم الثاني) - ان يكون الترتب عقليا كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الاهم، بناء على القول باستحالة الترتب، فان الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب المهم، انما هو فعلية التكليف بالاھم وتنجزه الموجب لعجز

المكلف عن الاتيان بالواجب المهم، فلو فرضنا ترخيص الشارع ولو ظاهرا في ترك الاھم، كان المهم واجبا لا محالة. فوجوب المهم مترتب عقلا على اباحة ضده الاھم، وفي هذا القسم لا مناص من الحكم بوجوب المهم عند الشك في تعلق التكليف بالاھم، لاطلاق دليل وجوب المهم. فهو المثبت لوجوب المهم حقيقة لا البراءة، وهي انما ترفع المانع وهو عجز المكلف، ففيه لا يبقى مورد لاشتراط جريان البراءة بعدم إثباته، للحكم الالزامي، فان المثبت للوجوب فيه هو اطلاق الدليل لا البراءة، كما تقدم بيانه. (القسم الثالث) - ان يكون الترتب شرعيا، بأن يكون جواز شئ مأخوذا في موضوع وجوب شئ آخر في لسان الدليل الشرعي. وهذا يكون ايضا على اقسام ثلاثة (الاول) - ان يكون الالزام المترتب حكما واقعا مترتبا على الاباحة الواقعية. (الثاني) - ان يكون الالزام حكما واقعا مترتبا على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية. (الثالث) - ان يكون الالزام هو الاعم من الواقعي والظاهري مترتبا على مطلق الاباحة الاعم من الواقعية والظاهرية، بمعنى ان الالزام الواقعي كان مترتبا على الاباحة الواقعية، والالزام الظاهري مترتبا على الاباحة الظاهرية. (اما القسم الاول) - فلا يكفى جريان البراءة فيه فعلية الالزام، لان اصالة البراءة غير ناظرة الى الواقع، فلا تثبت بها الاباحة الواقعية، كى يترتب على جريانها الحكم الالزامي المترتب على الاباحة الواقعية. نعم ان كان الاصل الجاري تنزيلا كالاستصحاب أو قامت امارة على ثبوت الاباحة الواقعية يترتب عليه الالزام ظاهرا، لاحراز موضوعه بالتعبد، والعجب من الفاضل التونسي (رحمه الله) حيث لم يعتبر الاستصحاب في مسألة الشك في صيرورة ماء كرا، بعد القطع بعدم كونه كرا، فاصابته بنجاسة، فقال بعدم ترتب النجاسة على

استصحاب قلة الماء، مع ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية وبمنزلة القطع الطريقي. و (اما القسم الثاني) فيترتب على الاصل الجارى فيه الالتزام، سواء كان الاصل تنزيلا أو غيره، لتتحقق موضوع الالتزام على كل تقدير كما هو واضح. و (اما القسم الثالث) فيكفي في فعلية الالتزام فيه ثبوت الاباحة الظاهرية غاية الامر ان الالتزام حينئذ ظاهري، فإذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الالتزام من اول الامر، بخلاف القسم الثاني، فان كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالتزام من حين الانكشاف لا من اول الامر. ولتذكر مثالين لهذين القسمين، ليتضح الفرق بينهما، فنقول: اما مثال القسم الثالث فهو وجوب حجة الاسلام المترتب على الاستطاعة و اباحة المال الذي به صار المكلف مستطيعا فلو حكم باباحة المال لجريان اصل من الاصول التنزيلية أو غيرها، يترتب عليه وجوب حجة الاسلام ظاهرا، فلو انكشف الخلاف وبان عدم اباحة المال له ينكشف عدم كونه مستطيعا وعدم وجوب حجة الاسلام عليه من اول الامر، واما مثال القسم الثاني فهو الماء المشكوك في اباحته. فان وجوب التوضي به واقعا مترتب على اباحته ظاهرا، فلو احرزنا اباحته الظاهرية - ولو باصالة الاباحة أو اصالة البراءة مثلا - يترتب عليها وجوب التوضي به واقعا. وبعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله. وبما ذكرناه من التفصيل في المقام ظهر ان اصالة البراءة في مورد جريانها تترتب عليها آثارها بلا فرق بين كونها الزامية، فلا وجه لما ذكره الفاضل التوني من اشتراط عدم ترتب حكم الزامي على جريانها.

(ختام) نتعرض فيه لبيان قاعدة لا ضرر، تبعا لشيخنا الانصاري وصاحب الكفاية (ره) وتحقيق الكلام في هذه القاعدة يستدعي البحث في جهات: (الجهة الاولى) - في بيان سند الروايات الواردة فيها ومنتها. (اما السند) فلا ينبغي التأمل في صحته، لكونها من الروايات المستفيضة المشتهرة بين الفريقين حتى ادعى فجز المحققين في باب الرهن من الايضاح تواترها، والسند في بعض الطرق صحيح أو موثق، فلو لم يكن متواترا مقطوع الصدور، فلا اقل من الاطمينان بصدورها عن المعصوم (ع). فلا مجال للاشكال في سندها. و (اما المتن) فقد نقلها الخاصة على ثلاثة وجوه: (الاول) - ما اقتصر فيه علي هاتين الجملتين (لا ضرر ولا ضرار) بلا زيادة شئ كما في حديث ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قضية سمرة بن جندب، وكما في حديث عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) في قضاء رسول الله (ص) بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء. وما رواه عقبة بن خالد ايضا عن ابي عبدالله (ع) قال (ع) (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين الشركاء في الارضين والمساكين، وقال (ص) لا ضرر ولا ضرار) وكذا رواها القاضي نعمان المصري في كتاب دعائم الاسلام. (الثاني) - ما زيد فيه على الجملتين كلمة (على مؤمن) كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قضية سمرة بن جندب. (الثالث) - ما زيد عليه على الجملتين كلمة (على الاسلام)، كما في رواية

الفقيه في باب ميراث اهل الملل، وقد حكيت بهذه الزيادة عن تذكرة العلامة (ره) مرسله، وكذلك عن كتاب مجمع البحرين هذا كله من طرق (الخاصة). واما (العامة) - فرووها بطرق متعددة كلها بلا زيادة، الا رواية ابن الاثير في النهاية، ففيها زيادة لفظ (في الاسلام) ثم اعلم انه لا معارضة بين الروايات من جهة الزيادة والنقص، لصدر هاتين الجملتين عن النبي (ص) في موارد متعددة فيحتمل صدورهما بوجوه مختلفة نعم قد اختلفت الروايات في قصة سمرة بن جندب مع كونها قصة واحدة، فلا محالة تكون الروايات الواردة في خصوص هذه القصة متعارضة، فقد رويت (تارة) بلا ذكر الجملتين كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء، و (اخرى) مع ذكرهما بلا زيادة شئ آخر، كما في رواية ابن بكير المتقدمة عن زرارة و (ثالثة) بزيادة كلمة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان المتقدمة عن زرارة والترجيح لرواية ابن مسكان المشتملة على الزيادة، لان احتمال الغفلة في الزيادة ابعد من احتمالها في النقص، فيؤخذ بالزيادة. فتلخص مما ذكرناه ان هاتين الجملتين قد وصلت اليها بالحجة بلا زيادة ومع زيادة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان، ومع زيادة (في الاسلام) كما في رواية الفقيه. والقول بأن رواية الفقيه مرسله لم يعلم انجبارها، لاحتمال ان يكون عمل الاصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمة (في الاسلام) - مدفوع بأن الارسال انما يكون فيما إذا كان التعبير بالفظ روي ونحوه. واما إذا كان بلفظ قال النبي (ص) (مثلا) كما في ما نحن فيه، فالظاهر كون الرواية ثابتة عند الراوي، والا فلا يجوز له الاخبار البتة بقوله قال. فتعبر الصدوق (ره) في الفقيه بقوله قال النبي (ص) يدل على انه ثبت عنده صدور هذا القول منه (ص) بطريق صحيح، والا لم يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل

[٥٢٠]

مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد. هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة، لكن الانصاف عدم حجية مثل هذه المرسله ايضا، لان غاية ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحة الخبر عند الصدوق. واما صحته عندنا فلم تثبت، لاختلاف المباني في حجية الخبر، فان بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف، حتى قال بعضهم العدالة هي شهادة ان لا اله الا الله، وان محمدا رسول الله (ص) مع عدم ظهور الفسق. وبعضهم قائل بحجية خبر الثقة، كما هو التحقيق. وبعضهم لا يرى جواز العمل الا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية، فمع وجود هذا الاختلاف في حجية الخبر كيف يكون اعتماد احد على خبر مستلزما لحجيته عند غيره. وبالجملة كون الخبر حجة عند الصدوق (ره) لا يثبت حجيته عندنا، ولذا لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجودة في الفقيه، بل لا بد من النظر في حال الرواة لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهن. مع ان الصدوق (ره) ذكر في اول كتاب الفقيه: اني لا اذكر في هذا الكتاب الا ما هو حجة عندي وكذا ذكر الكليني (ره) في كتاب الكافي مثل ما ذكره الصدوق (ره) في الفقيه. ومن الواضح انه لا يمكننا العمل بجميع ما في الكافي، بل لا بد من الفحص وتحصيل الاطمئنان بوثاقه الراوي. فتحصل ان زيادة لفظ (في الاسلام) لم تثبت لنا بطريق معتبر. نعم الزيادة المذكورة موجودة في رواية ابن الاثير في النهاية، ولكنه من العامة، فلا يصح الاعتماد عليها كما هو واضح. ثم ان ذكر الجملتين في احدي روايتي عقبة بن خالد منضمنا الى قضائه (ص) بالشفعة، وفي الاخرى منضمنا الى نهيه (ص) اهل البادية عن منع فضل الماء وان امكن في مقام الثبوت ان يكون من باب الجمع في المروي، بأن كان ذكرهما

[٥٢١]

منضما الى الحكم بالشفعة والى النهي عن منع فضل الماء في كلام النبي صلى الله عليه وآله وان يكون من باب الجمع في الرواية، بان كانت الجملتان في كلامه (ص) في مورد، وحكمه بالشفعة في مورد آخر، ونهيه عن منع فضل الماء في مورد ثالث، وجمعها الراوي عند النقل كما هو ذابهم في نقل الروايات. وكثيرا ما ينفق في نقل الفتاوى ايضا، إلا ان الظاهر هو الثاني، فان مقام الاثبات لا يساعد الاول والشاهد عليه في الرواية الاولى امر ان: (الاول) - ان بين موارد ثبوت حق الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم من وجه، فربما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعة، كما إذا كان الشركاء اكثر من اثنين، وقد يثبت حق الشفعة بلا ترتب ضرر على احد اشريكين بيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذيا، وكان المشتري ورعا بارا محسنا الى شريكه، وربما يجعتمان كما هو واضح، فإذا لا يصح، ادراج الحكم بثبوت حق الشفعة تحت كبرى قاعدة لا ضرر. (الثاني) - ان مفاد لا ضرر - على ما سيحى بيانه - انما هو نفي الحكم الضرري أو نفي الموضوع الضرري، بان يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على اختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية (ره) والضرر في مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته، فلو كان ذلك موردا لقاعدة لا ضرر لزم الحكم ببطلان البيع، ولو كان الضرر ناشئا من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار، بان يرد المبيع الى البائع. وأما جعل الحق الشفعة لجبر ان الضرر وتدارك، بان ينقل المبيع الى ملكه فليس مستفادا من أدلة نفي الضرر، فانها لا تدل على جعل حكم يتدارك به الضرر، غايتها نفي الحكم الضرري على ما سيحى بيانه قريبا إن شاء الله تعالى. و (أما الرواية الثانية) - فالشاهد فيها أيضا امران: (الاول) - ان

[٥٢٢]

الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ما له عن الغير، إذ من الواضح أن منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعد ضررا على الغير، غايته عدم الانتفاع به. وسيحى أن عدم الانتفاع لا يعد ضررا. (الثاني) - أن النهي في هذا المورد تنزيهي قطعاً، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضرورة، فلا يندرج تحت كبرى قاعدة لا ضرر بجمع معانيها. (الجهة الثالثة) - في فقه الحديث ومعناه، إن في هاتين الجملتين ثلاث كلمات: (ضرر، وضرار، وكلمة لا) فلنشرح كل واحدة ليعلم المراد التركيبي منها: أما الضرر فهو اسم مصدر من ضر يضر ضرا، ويقابله المنفعة لا النفع، كما في الكفاية، لان النفع مصدر لا اسم مصدر، ومقابله الضر لا الضرر، كما في قوله تعالى: (لا يملكون لا أنفسهم ضرا ولا نفعاً) والفرق بين المصدر واسمه واضح، فان معنى المصدر نفس الفعل الصادر من الفاعل، ومعنى اسم المصدر هو الحاصل من المعنى المصدرى. ومادة الضرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة، فيقال ضره ويضره. وأما ان كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء، فيقال أضر به ولا يقال أضره، وأما معنى الضرر فهو النقص في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العرض كما إذا حدث شئ اوجب هتكه مثلا، أو في البدن بالكيفية كما إذا اكل شيئا فصار مريضا، أو بالكمية كما إذا قطع يده مثلا. والمنفعة هي الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر في تجارته أو من حيث العرض، كما إذا حدث شئ اوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا اكل المريض دواء فعوفي منه، وبينهما واسطة، كما إذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر، فلم يتحقق منفعة ولا ضرر فظهر أن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم والملكة على ما في الكفاية

[٥٢٢]

وأما الضرار فيمكن أن يكون مصدرا للفعل المجرد كالقيام، ويمكن أن يكون مصدر باب المفاعلة، لكن الظاهر هو الثاني، إذ لو كان مصدر المجرد لزم التكرار في الكلام بحسب المعنى، بلا موجب، ويكون بمنزلة قوله لا ضرر ولا ضرر مع قوله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار في قصة سمرة بن جندب يؤيد كونه مصدر باب المفاعلة. ثم إن المعروف بين الصرفيين والنحويين بل المسلم عندهم أن باب المفاعلة فعل للثنين، لكن التتبع في موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك. وأول من تنبه لهذا الاشتباه المسلم هو بعض الاعاظم من مشايخنا المحققين (ره) (١) والذي يشهد به التتبع أن هيئة المفاعلة وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة، وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل. وأقوى شاهد على ذلك هي الآيات الشريفة القرآنية: (فمنها) - قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم) فذكر سبحانه وتعالى ان المنافقين بصدد إيجاد الخدعة، ولكن لا تقع خدعتهم إلا على أنفسهم، ومن ثم عبر في الجملة الأولى بهيئة المفاعلة، لأن الله تعالى لا يكون مخدوعا بخدعتهم، لان المخدوع ملزوم للجهل، وتعالى الله عنه علوا كبيرا. وعبر في الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد، لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محالة. و (منها) - قوله تعالى: (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، فيقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون...) ووجه الدلالة واضح لا حاجة الي البيان. والشواهد على ما ذكرناه في هيئة المفاعلة كثيرة في الآيات - (هامش) (١) - وهو المرحوم العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الالصفهانى الكمپانى طاب ثراه.

[٥٢٤]

الشريفة جدا. ومن تتبع يجد صدق ما ذكرناه، فان بعض مشايخنا المتقدم ذكره قد تتبع لاستفادة هذا المطلب من اول القرآن الى آخره. هذا ما يرجع الى معنى لفظي الضرر والضرار. وأما كلمة لا الداخلة عليهما في الجملتين فهي لنفي الجنس، وتوضيح المراد منها وبيان مفادها في المقام يتوقف على ذكر موارد استعمال الجمل المنفية بها في الاحكام الشرعية، وفي مقام التشريع، وهي على اقسام: (فمنها) - ما تكون الجملة مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق شئ كناية عن مبعوضيته فيكون الكلام نفيا اريد به النهى، والسر في صحة هذا الاستعمال هو ما ذكرناه في مبحث الاوامر من ان الاخبار عن عدم شئ كالاخبار عن وجوده، فكما صح الاخبار عن وجود شئ في مقام الامر به، بمعنى ان المؤمن الممثل يفعل كذا، كقول الفقهاء يعيد الصلاة أو اعاد الصلاة، كذلك صح الاخبار عن عدم وجود شئ في مقام النهي عنه بالعناية المذكورة أي بمعنى أن المؤمن لا يفعل كذا. وقد وقع هذا الاستعمال في الآيات والروايات. أما الآيات فكقوله تعالى. (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج). وأما الروايات فكقوله صلى الله عليه وآله (لا غش بين المسلمين). فظهر بما ذكرناه أنه لا وجه لانكار صاحب الكفاية (ره) تعاهد هذا النحو من الاستعمال للتركيب المشتمل على كلمة لا التي لنفي الجنس. و (منها) - ما تكون الجملة فيه مستعملة أيضا في مقام الاخبار عن عدم تحقق شئ في الخارج، لكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقا، بل بمعنى عدم وجود الطبيعة في ضمن فرد خاص أو حصة خاصة، بمعنى أن الطبيعة غير منطبقة على هذا الفرد أو على هذه الحصة. والمقصود نفي الحكم الثابت للطبيعة عن الفرد أو عن الحصة، كقوله (ع): (لا ربا بين الوالد والولد) وقوله (ع) (لا غيبة

[٥٢٥]

لمن القى جلاب الحياء) وقوله (ع) (لا سهو للامام مع حفظ من خلفه) فان المقصود نفى حرمة الربا بين الوالد والولد، ونفي حرمة الغيبة في المورد المذكور ونفي حكم الشك مع حفظ المأموم، فان المراد من السهو في هذه الرواية وغيرها هو الشك على ما ذكر في محله. وهذا هو الذي يعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وظهر أنه لا بد في هذا الاستعمال من ثبوت حكم إلزامي أو غيره، تكليفي أو وضعي في الشريعة المقدسة لنفس الطبيعة، ليكون هذا الدليل نافيا له عن الفرد أو عن الحصة بلسان نفي الموضوع. هذا فيما إذا كان النفي حقيقيا وأما إذا كان النفي ادعائيا، فلا يترتب عليه إلا نفي الآثار المرغوبة المعبر عنه بنفي الكمال، كما في قوله (ع): (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد). و (منها) - ما تكون الجملة فيه مستعملة في نفي شئ في الشريعة المقدسة الاسلامية، فتارة تكون مستعملة في نفي موضوع من الموضوعات في الشريعة المقدسة فيستفاد منه نفى الحكم الثابت له في الشرايع السابقة أو في العرف كما في قوله (ع): (لا رهانية في الاسلام) فان الرهانية كانت مشروعة في الامم السابقة، ففيها في الاسلام كناية عن نفي تشريعها. وكقوله (ع): (لا مناجشة في الاسلام) فان الازدياد في ثمن السلعة من غير إرادة شرائها كان متعارفا عند العرف، فنفاه الشارع والمقصود نفي تشريعها، ومن هذا الباب قوله عليه السلام (لا قياس في الدين) فان حجية القياس كانت مرتكزة عند العامة، فنفاها بنفيه وبالجملة الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتا للموضوع في الشرايع السابقة أو في سيرة العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزاميا أو غير الزامي تكليفي أو وضعي، و (اخرى) تكون الجملة مستعملة في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداء، كما في قوله (ع) (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فان ثبوت الحرج في الشريعة إنما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في

[٥٦٦]

الشريعة إنما هو بعدم جعل حكم يلزم من امثاله الحرج على المكلف. إذا عرفت ما ذكرناه من موارد استعمال كلمة لا النافية للجنس، فلنرجع الى استظهار المراد من الحديث الشريف، وما يستفاد منها بحسب خصوصية المقام، فقد ذكر له احتمالات اربعة: (الاول) - أن يكون الكلام نفيا اريد به النهي بمنزلة قوله تعالى: (لا رفث ولا فسوق ولا جدال) على ما تقدم بيانه. وعلى هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الاضرار. واختار هذا الاحتمال شيخنا الشريعة الاصفهاني (ره) وأصر عليه. وهذا الاحتمال وإن كان ممكنا في نفسه، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام. أما بناء على اشتمال الرواية على كلمة في الاسلام كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير فظاهر، لأن هذا القيد كاشف عن أن المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر. وأما بناء على عدم ثبوت اشتمالها عليها كما هو الصحيح لكون رواية الفقيه مرسله غير منجبرة، ورواية ابن الاثير للعامة، فلان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية كما هي ثابتة في قوله تعالى: (لا رفث ولا فسوق). فان العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على إرادة النهي. وأما المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي، لامكان حمل القضية على الخبرية على ما سنذكره قريبا إن شاء الله تعالى. (الثاني) - أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدم بيانه، كما في قوله (ع): (لا ربا بين الوالد والولد) فان الربا بمعنى الزيادة موجود بينهما، إنما المقصود نفى الحرمة. وعليه فيكون مفاد الجملتين أن

الاحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرورية، فان الوضوء إذا كان ضرورياً بنفى عنه الوجوب. واختار هذا الاحتمال صاحب الكفاية (ره) وهذا الاحتمال أيضاً مما لا يمكن الالتزام به في المقام، وإن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه، كما ذكرناه في الامثلة المتقدمة، وذلك لأن المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه ومترتب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضري، فيلزم نفي حرمة الاضرار بالغير بلسان نفي الاضرار، وهو خلاف المقصود، فان المقصود حرمة الاضرار بالغير. هذا مضافاً الى ان الضرر بالنسبة الى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. نعم لو كان المنفي في المقام هو الفعل الضري أمكن القول بأن المراد نفي حكم هذا الفعل بلسان نفي الموضوع كالوضوء الضري مثلاً، فما هو المنفي في المقام لا يمكن الالتزام بنفي حكمه بلسان نفي الموضوع وما يمكن الالتزام بنفي حكمه بلسان نفي الموضوع لا يكون منفياً في المقام وبالجملة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يكون فيما إذا كان دليل بعمومه أو إطلاقه شاملاً لمورد الضرر، ليكون دليل النفي ناظراً الى نفي شموله لمورد الضرر بلسان نفي انطباق الموضوع عليه. وأما إذا كان المنفي عنوان الضرر فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة لما ذكرناه. وربما يقال - كما في الكفاية - ان رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع إنما يكون رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان، بلسان رفع الموضوع، مع ان المرفوع في ظاهر الحديث هو نفس الخطأ والنسيان، فليكن المقام كذلك وعليه فالمنفي هو حكم الفعل الضري بلسان نفي الموضوع

وفيه (اولاً) - أن الالتزام بنفي الحكم عن الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان في حديث الرفع إنما هو للقريظة القطعية، باعتبار أن رفع الخطأ والنسيان تكويناً مستلزم للكذب، لوجودهما بالوجدان، ورفع الحكم المتعلق بنفس الخطأ والنسيان مستلزم للخلف والمحال، فان الموضوع هو المقتضي للحكم فكيف يعقل أن يكون رفعاً له، فلا مناص من الحمل على رفع الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان. وهذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلق النفي بنفس الضرر في مقام التشريع، ليكون مفاده نفي جعل الحكم الضري على ما سيحى بيانه قريباً إن شاء الله تعالى. و (ثانياً) أن نسبة الخطأ والنسيان الى الفعل هي نسبة العلة الى المعلول، فيصح ان يكون النفي نفياً للمعلول بنفي علته، فيكون المراد أن الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان كأنه لم يصدر في الخارج أصلاً، فيرتفع حكمه لا محالة بخلاف الضرر، فانه معلول للفعل ومترتب عليه في الخارج، ولم يعهد في الاستعمالات المتعارفة أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمعلول، وقد اريد به نفي العلة ليرتب عليه نفي الحكم المتعلق بالعلة. ولو سلم صحة هذا الاستعمال فلا ينبغي الشك في كونه خلاف الظاهر جداً، فلا يصار إليه إلا بالقريظة القطعية. و (ثالثاً) - أن الرفع المتعلق بالخطأ والنسيان في حديث الرفع يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث، من اقسام استعمالات لا النافية للجنس، فيكون المنفي حينئذ الحكم الثابت لهما في الشرايع السابقة، كما يشهد به قوله صلى الله عليه وآله: (رفع عن امتي) فانه ظاهر في اختصاص الرفع بهذه الشريعة و لازمه ثبوت الحكم في الشرايع السابقة، ولا تكون المؤاخذة على الخطأ والنسيان منافاً للعدل، حتى تستنكر في الشرايع السابقة أيضاً، فان المؤاخذة على عدم

التحفظ عن الخطأ والنسيان بان يكتب شيئاً أو يضع مقابل وجهه شيئاً مثلاً كى لا يخطئ ولا ينسى، لا ينافي العدل. نعم إذا صدر الخطأ أو النسيان بغير اختياره بحيث لا يمكنه التحفظ عنهما لا تصح المؤاخذة عليهما حينئذ لا محالة. وعليه فلا وجه لقياس المقام برفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع، لعدم كون الرفع رفعا للحكم بلسان نفي الموضوع، بل يكون رفعا للأثار التي كانت للخطأ والنسيان في الشرايع السابقة (١). (الثالث) - أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك، ولازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بأمر من الشارع، فان الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقياً. وهذا الوجه أبعد الوجوه، إذ يرد عليه. (أولاً) - أن التقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل. و (ثانياً) - أن التدارك الموجب لانتفاء الضرر - على تقدير التسليم - إنما هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي، فمن خسر مالا ثم ربح بمقداره صح أن يقال - ولو بالمسامحة - أنه لم يتضرر. وأما حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ما له متضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب رده عليه. و (ثالثاً) - أن كل ضرر خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تدراكه، مع - (هامش) (١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه العالي. وفي ذهني القاصر أن الآثار الثابتة في الشرايع السابقة ايضاً كانت للفعل الصادر حال الخطأ والنسيان، لا لنفس الخطأ والنسيان، فيرجع الأمر الى نفي تلك الآثار في هذه الشريعة المقدسة بلسان نفي الموضوع فلا حظ.

كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الأول، فضلا عما إذا تضرر شخص من دون ان يكون أحد موجبا للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فانه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره. نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لاضرر، بل بقاعدة الاتلاف من أنه من أتلف مال الغير فهو له ضامن. (الرابع) - ما أفاده شيخنا الانصاري (ره) من أن المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فيكون الضرر عنواناً للحكم لكونه معلولاً له في مقام الامتثال، فكل حكم موجب لوقوع العبد المطيع في الضرر، فهو مرتفع في عالم التشريع، وأما العبد العاصي فهو لا يتضرر يجعل أي حكم من الاحكام لعدم امتثاله. وبالجملة مفاد نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري، كما أن مفاد نفي الحرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي. وهذا هو الصحيح ولا يرد عليه شئ مما كان يرد على الوجوه المتقدمة، فيكون الحديث الشريف دالاً على نفي جعل الحكم الضرري، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتتل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الأول والوجوب في الثاني. (الجهة الثالثة) - في انطباق قاعدة نفي الضرر على ما ذكر في قصة سمرة ابن جندب، فربما يقال بعدم انطباقها عليه، لأن الضرر في تلك القضية لم يكن إلا في دخول سمرة على الانصاري بغير استئذان. وأما بقاء عذقه في البستان فما كان يترتب عليه ضرر اصلاً. ومع ذلك أمر النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق، فالكبرى المذكورة فيها لا تنطبق على المورد، فكيف يمكن الاستدلال بها في غيره.

وأجاب عنه المحقق النائيني (ره) بما حاصله أن دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان إذا كان ضرريا، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استيذان، كذلك يرتفع برفع علته وهي ثبوت حق لسمرة في إبقاء عذقه في البستان، فلاجل كون المعلول ضرريا رفعت علته، كما إذا كانت المقدمة ضررية، فانه كما ينتفي وجوب المقدسة كذلك ينتفي وجوب ذي المقدمة فإذا كان على المكلف غسل ولم يكن الغسل بنفسه موجبا للضرر عليه، ولكن كانت مقدمته كالمشي الى الحمام مثلا ضرريا، فلا إشكال في رفع وجوب ذي المقدمة، وهو الغسل كرفع وجوب المقدمة، وهي المشى الى الحمام، فلا مانع من سقوط حق سمرة استنادا الى نفي الضرر، لكون معلوله ضرريا وهو الدخول بغير استيذان. وفيه أن كون المعلول ضرريا لا يوجب إلا ارتفاع نفسه، فان رفع علته بلا موجب، فإذا كانت إطاعة الزوج في عمل من الاعمال ضررا على الزوجة لا يرتفع به إلا وجوب الاطاعة في ذلك العمل. وأما الزوجية التي هي السبب في وجوب الاطاعة فلا مقتضى لارتفاعها. وكذا إذا اضطر احد الى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار إنما هو الحرمة دون نجاسته التي هي علة الحرمة. وهكذا. وقياس المقام بكون المقدمة ضررية الموجبة لارتفاع وجوب ذي المقدمة مع الفارق، لان كون المقدمة ضررية تستلزم كون ذي المقدمة ايضا ضرريا، لان الاتيان بذوي المقدمة يتوقف على الاتيان بالمقدمة على ما هو معنى المقدمة، فضررية المقدسة توجب ضررية ذبيها لا محالة، فارتفاع وجوب ذي المقدمة انما هو لكونه بنفسه ضرريا، فان المشي الى الحمام لو كان ضرريا كان الغسل بنفسه ضرريا، مع فرض توقفه على المشي الى الحمام، فكيف يقاس المقام به. وأجاب شيخنا الانصاري (ره) بأنا لا ندري كيفية انطباق الكبرى

[٥٢٢]

على المورد، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه. وما ذكره وان كان صحيحا في نفسه، إلا أن المقام ليس كذلك أي مجهول الانطباق على المورد، بل معلوم الانطباق عليه، فان ما يستفاد من الرواية الواردة في قصة سمرة امران: (احدهما) - عدم جواز دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان. (ثانيهما) - حكمه صلى الله عليه وآله بقلع العذق. و الاشكال المذكور مبنى على أن يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضمما الى الأول مستندا الى نفي الضرر. وأما ان كان المستند إليه خصوص الحكم الأول، وكان الحكم الثاني الناشئ من ولايته صلى الله عليه وآله على اموال الأمة وانفسهم، دفعا لمادة الفساد أو تأديبا له لقيامه معه (ص) مقام العناد واللجاج، كما يدل عليه قوله (ص): (اقلعها وارم بها وجه) وقوله (ص) لسمرة (فاغرسها حيث شئت) مع أن الظاهر (والله العالم) سقوط العذق بعد القطع عن الاثمار، وعدم الانتفاع بغرسه في مكان آخر، فهذان الكلامان ظاهران في غضبه (ص) على سمرة وكونه (ص) في مقام التأديب، كما هو في محله لمعاملته معه (ص) معاملة المعاند التارك للدنيا والآخرة والاطاعة والادب معا كما يظهر من مراجعة القضية بتفصيلها. فتلخص أن حكمه صلى الله عليه وآله بقلع العذق لم يكن مستندا الى قاعدة نفي الضرر، فالاشكال مندفع من اصله.

[٥٢٣]

(تنبيهات) (التنبيه الاول) أنه بناء على ما ذكرناه - من أن قوله (ص) لا ضرر ناظر الى نفي تشريع الحكم الضري - يختص النفي بجعل حكم إلزامي من الوجوب والحرمة فانه هو الذي يكون العبد ملزما في

امتثاله، فعلى تقدير كونه ضريبا كان وقوع العبد في الضرر مستندا الى الشارع يجعله الحكم الضري. وأما الترخيص في شئ يكون موجبا للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشموولا لدليل نفي الضرر، لأن الترخيص في شئ لا يلزم المكلف في ارتكابه حتى يكون الترخيص ضريبا، بل العبد باختياره وإرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستندا إليه لا الى الترخيص المجعول من قبل الشارع. و (بالجملة) نفي الضرر في الحديث الشريف - على ما ذكرناه من المعنى - ليس إلا كنفى الحرج المستفاد من أدلة نفي الحرج، فكما أن المنفى بها هو الحكم الالزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيصي، إذ الترخيص في شئ حرجي لا يكون سببا لوقوع العبد في الحرج، فكذا في المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله (ص) لا ضرر حرمة الاضرار بالغير ولا حرمة الاضرار بالنفس، وإن كان الاول ثابتا بالأدلة الخاصة، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية في نفس هذا الحديث، وهي قوله (ص) لا ضرار بتقريب أن المراد من النفي في هذه الفقرة هو النهي، كما في قوله تعالى لا رث

[٥٢٤]

ولا فسوق ولا جدال. وذلك لأن الضرار أمر خارجي وهو كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فلا معنى لنفيه تشريعا، كما لا يصح حمله على الاخبار عن عدم تحقق الاضرار في الخارج، للزوم الكذب، فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالاولوية القطعية، ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين، لأن المعنى في كليهما هو النفي، غاية الامر كون النفي في الفقرة الاولى حقيقا، وفي الفقرة الثانية ادعائيا على ما تقدم بيانه. وهذا نظير ما ذكرناه في حديث الرفع من أن الرفع بالنسبة الى مالا يعلمون حقيقي وبالنسبة الى الخطأ والنسيان وغيرهما من الفقرات مجازي. وأما الثاني وهو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانية أيضا، لأن الضرار وغيره مما هو من هذا الباب كالقتال والجدال لا يصدق الا مع الغير لا مع النفس. (التبني الثاني) أن الضرر كسائر العناوين الكلية المأخوذة في موضوعات الاحكام المتوقف ثبوت الحكم فعلا على تحقق مصداقها خارجا. ومن المعلوم أن الضرر لا يكون من الامور المتأصلة التي لا يفترق الحال فيها بالاضافة الى شخص دون شخص، بل من الامور الاضافية التي يمكن تحققها بالنسبة الى شخص دون شخص، كما في الوضوء، فإنه يمكن أن يكون الوضوء ضررا على شخص دون آخر، فوجوبه منفي بالنسبة الى المتضرر به دون غيره، فما كان مشتهدا في زمان من أن الضرر في العبادات شخصي، وفي المعاملات نوعي لا يرجع الى محصل، بل

[٥٢٥]

الصحيح أن الضرر في المعاملات أيضا شخصي، لما ذكرناه من أن فعلية الحكم المجعول تابعة لتحقيق الموضوع. ولا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات والمعاملات في ذلك، وكأن الوجه في وقوعهم في هذا التوهم هو ما وقع في كلام جماعة من أكابر الفقهاء، ومنهم شيخنا الانصاري (ره) من التمسك بقاعدة نفي الضرر، لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة، مع أن الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن، بل النسبة بين الضرر وثبوت خيار الغبن هي العموم من وجه، إذ قد يكون الخيار ثابتا مع عدم تحقق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملا على الغبن وقد غلت السلمة حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجبا للضرر على المشتري، وقد لا يكون الخيار ثابتا مع تحقق الضرر، كما إذا كان البيع غير مشتمل

على الغبن ولكن تنزلت السلمة من حيث القيمة السوقية، وقد يجتمعان كما هو واضح كما أن النسبة بين الضرر وثبوت حق الشفعة أيضا عموم من وجه. وقد تقدمت أمثلة الافتراق والاجتماع ولا نعيد، فلا جل هذا الاستدلال توهموا أن الضرر في المعاملات نوعي لا شخصي. وقد عرفت أن الصحيح كون الضرر شخصيا في المعاملات أيضا، وليس المدرك لثبوت خيار الغبن وثبوت حق الشفعة هي قاعدة لا ضرر، بل المدرك لثبوت حق الشفعة هي الروايات الخاصة بالدالة عليه في موارد مخصوصة، ولذا لا نقول بحق الشفعة إلا في هذه الموارد الخاصة المنصوص عليها، ككون المبيع من الاراضي والمساكن، دون غيرها من الفروش والظروف وغيرها، وكونه مشتركا بين اثنين لا بين اكثر منهما وقد تقدم ان ذكر حديث لا ضرر منضمنا الى قضائه (ص) بالشفعة في رواية عقبة بن خالد إنما هو من قبيل الجمع في الرواية لا الجمع في المروي، ولو سلم كونه من باب الجمع في المروي فلا بد من حمله على الحكمة دون العلة. والمدارك لخيار الغبن

[٥٣٦]

هو تخلف الشرط الاتكاري الثابت في المعاملات العقلانية من تساوي العرضين في المالية، فان البناء الارتكاري من العقلاء ثابت على التحفظ على الهيولى والمالية عند تبديل الصور والتشخيصات لاغراض وحوائج تدعوهم إليه، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر في المالية، بحيث ينافى ويخالف هذا الشرط الارتكاري، ثبت خيار تخلف الشرط. نعم النقصان اليسير لا يوجب الخيار، لكونه ثابتا في غالب المعاملات المتعارفة. والتفصيل موكول الى محله (التنبية الثالث) ذكر شيخنا الانصاري (ره) أن كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر بالاجماع، والنصوص الخاصة موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها والمنجبرة بعمل الاصحاب، فان الاحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات كلها ضرورية، وكذلك تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد ضررى، مع كونها مجعولة بالضرورة. ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة الملاقى فيما كان مسقطا لماليته، كما في المرق أو منقصالها كما في الفرو، مع أنه ثابت بلا إشكال، وكذا غيرها مما تأتى الاشارة الى بعضها فما خرج من عموم القاعدة اكثر مما بقى تحتها، وحيث ان تخصيص الأكثر مستهجن في الكلام، فلا مناص من الالتزام بان الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لهذه الموارد، حتى لا يلزم تخصيص الأكثر، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجعولا غير قابل للاستدلال به غير الموارد المنصوص عليها أو المنجبرة بعمل الاصحاب. هكذا ذكره الشيخ (ره) ولنا في صحة هذا

[٥٣٧]

الانجبار كلام مذكور في محله. ثم أجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون التخصيص في هذه الموارد بعنوان واحد جامع لجميعها، ولا قبح في التخصيص بعنوان واحد، ولو كان افراده اكثر من الباقي تحت العام. وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعدة عند الشك في التخصيص. ورد عليه في الكفاية بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد يكون افراده اكثر من الباقي تحت العام أو يكون بعنوانين مختلفة. ونحن نتكلم (أولا) في تحقيق هذه الكبرى أي استهجان تخصيص الأكثر، ثم في تطبيقها على المقام، فنقول: إن العموم المذكور في الكلام (ثارة) يكون من قبيل القضايا الخارجية، ويكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجية، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا

فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة، فلو قيل قتل جميع العكسرا لا بني تميم، وكان في العكسر من غير بني تميم رجل أو رجلان ففي الحقيقة كان المقتول رجلا أو رجلين، فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلها بمثل قتل جميع العسكر إلا بني تميم، وإن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفة، كما لو قيل قتل جميع العكسر إلا زيدا وإلا عمروا وإلا... حتى لا يبقى إلا رجل أو رجلان مثلا. و (أخرى) يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقية، ويكون الحكم ثابتا للموضوع المقدر، بلا نظر الى الأفراد الخارجية، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجنا، وإن بلغ أفرادها ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجية في ثبوت الحكم، حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. وهذه هي القاعدة الكلية

[٥٢٨]

لقبح تخصيص الأكثر. وأما تطبيقها على المقام، فالظاهر أن الحديث الشريف من القسم الأول، أي من قبيل القضايا الخارجية، فإنه ناظر الى الأحكام التي بلغها الله سبحانه الى الناس بلسان نبيه صلى الله عليه وآله وأنه لم يجعل في هذه الأحكام ما يكون ضرريا، فالحق مع صاحب الكفاية (ره) في أنه لا فرق في قبح تخصيص الأكثر في المقام بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة. وأما الجواب عن أصل الأشكال فهو أنه ليس في المقام تخصيص الأفى موارد قليلة. ونذكر (أولا) موارد التخصيص، ثم الجواب عما توهم كونه تخصيصا للقاعدة، ليتضح عدم ورود تخصيص الأكثر على القاعدة فنقول: (الأول) - من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، مع كونه مستلزما للضرر على المالك، كما لو وقعت فارة في دهن أو مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص موجب للضرر على المالك، وكذا غير الدهن والمرق مما كان الحكم بنجاسته موجبا لسقوطه عن المالية أو لنقضانها. (الثاني) - وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمدا، وإن كان الغسل ضرا عليه على ما ورد في النص، وإن كان المشهور اعرضوا عن هذا النص وحكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرا عليه. فعلى القول بوجوب الغسل عملا بالنص كان تخصيصا للقاعدة. (الثالث) - وجوب شراء ماء الوضوء ولو باضعاف قيمته، فإنه ضرر مالي عليه، لكنه منصوص ومستثنى من القاعدة. هذه هي موارد التخصيص وأما غيرها مما ذكره شيخنا الانصاري (ره) فليس فيه تخصيص للقاعدة. أما باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من أول الأمر، لكونه وارداً في مقام الامتنان والحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، والحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث

[٥٢٩]

بلا حاجة الى التخصيص، والحكم بالضمان مستند الى عموم أدلة الضمان من قاعدة الائلاف أو اليد أو غيرها مما هو مذكور في محله، ولما ذكرناه من أن الحديث الامتناني لا يشمل كل مورد يكون منافيا للامتنان على أحد من الأمة، قلنا في باب البيع بصحة بيع المضطر وفساد بيع المكره، مع أن الاضطرار والاكره كليهما مذكوران في حديث الرفع، لان رفع الحكم عن بيع المضطر مناف للامتنان عليه، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، بخلاف بيع المكره، فان الرفع فيه لا يكون منافيا للامتنان عليه، بل يكون امتنانا عليه، فيكون مشمولاً لحديث الرفع. وهذا هو الوجه في التفكيك بين بيع المضطر والمكره في الحكم بصحة الاول وفساد الثاني. وأما الأحكام المجعولة

في الديات والحدود والقصاص والحج والجهاد، فهي خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصص لا بالتخصيص، لانها من أول الامر جعلت ضرورة لمصالح فيها، كما قال سبحانه وتعالى: (ولكم في القصاص حياة يا اولى الالباب) وحديث لا ضرر ناظر الى العمومات والاطلاقات الدالة على التكاليف التي قد تكون ضرورية، وقد لا تكون ضرورية، ويقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررًا بطبيعته من أول الامر لا يكون مشمولًا لحديث لا ضرر، فلا يحتاج خروجه الى التخصيص. وأما الخمس فتشريعه لا يكون ضررًا على أحد، لان الشارع لم يعتبره مالكا لمقدار الخمس، حتى يكون وجوب إخراجه ضررًا عليه، بل اعتبره شريكا مع السادة، غاية الامر أنه يصدق عدم النفع أو قلة النفع. وعدم النفع لا يكون ضررًا، فمثله مثل الولد الذي مات أبوه وكان له أخ شريك معه في ميراث أبيه فإنه لا يصدق الضرر عليه. نعم في باب الزكاة يصدق الضرر لتعلق الزكاة بما كان ملكا له فإنه كان مالكا للنصاب، وبعد تمام الحول في زكاة الانعام

[٥٤٠]

وزكاة النقيدين يتعلق الزكاة بملكه. وكذا الحال في زكاة الغلات. فإنه مالك للزرع والثمر قبل تعلق الزكاة، فوجوب اخراجها ضرر عليه، ولكنه لا يكون مشمولًا لحديث لا ضرر، لكونه مجعولا بطبيعته ضررًا من أول الامر. فتحصل مما ذكرناه أن ما ذكر من الموارد تخصيصًا لقاعدة لا ضرر أمره دائر بين أن لا يكون فيه تخصيص اصلا، اولا يلزم من التخصيص به تخصيص الاكثر فلا إشكال في التمسك بالقاعدة في غير الموارد المذكورة. (التنبيه الرابع) قد ذكرنا أن دليل لا ضرر ناظر الى العمومات والاطلاقات المثبتة للتكليف ويقيدها بصورة عدم الضرر الا أن النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الادلة المثبتة للتكليف عموم من وجه، فان مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء مثلا وجوبه حتى في حال الضرر، وإطلاق دليل لا ضرر ينفي وجوبه حال الضرر فالوضوء الضروي يكون مورد الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيه، فوقع الكلام بينهما في وجه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف. وقد ذكروا للتقديم وجوها لا محصل لها، فلا تعرض لها ولللكلام عليها، فإنه بلا طائل. والتحقيق في وجه التقديم أن دليل لا ضرر حاكم على الادلة المثبتة للتكاليف والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم بلا ملاحظة النسبة بينهما وبلا ملاحظة الترجيحات الدلالية والسندية، بل الدليل الحاكم بعد إخراج حجته يقدم على المحكوم، وإن كان أضعف منه دلالة وسندا، فلنا في المقام دعويان (الاولى) - صغروية وهي أن دليل لا ضرر حاكم على العمومات والاطلاقات المثبتة

[٥٤١]

للتكليف. و (الثانية) - كبروية، وهي أن كل دليل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما. أما الدعوى الاولى فيبانها أن كل دليلين يكون بينهما تناف إن لم يكن أحدهما ناظرا الى الآخر، بل كان التنافي بينهما لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما للتضاد أو التناقض، والاول كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، والثاني كما في أكرم العلماء ولا يجب اكرام الفساق، بالنسبة الى مادة الاجتماع، فهذا هو التعارض. فلا بد فيه من الرجوع الى قاعدة التعارض من تقديم الاقوى منهما دلالة أو سندا، أو التخيير أو التساقط على اختلاف الموارد والمسالك. والتفصيل موكول الى محله، وهو بحث التعادل والترجيح. وأما إن كان أحدهما ناظرا الى الآخر فهو حاكم عليه ومبين للمراد منه. ثم إن النظر الي الآخر قد يكون بمدلوله المطابقي وبمفاد أعنى وأردت، وقد يكون بمدلوله

الالتزامي. و (الاول) - إما ان يكون ناظرا الى ظهور الدليل الآخر، وجهة دلالاته على المراد الجدي. وهذا القسم من الحكومة في الرويات نادر جدا، حتى ادعى المحقق النائيني (ره) عدم وجوده، لكن الحق وجوده في الرويات مع الندرة، ومن ذلك قوله (ع): (انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والاربع) بعد ما سئل عن قوله (ع) الفقيه لا يعيد الصلاة، وإما ان يكون ناظرا الى جهة صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر في بيان الحكم الواقعي، ثم ورد دليل آخر على ان الدليل الاول إنما صدر عن تقية لا بيان الحكم الواقعي وهذا القسم من الحكومة كثير في الرويات، كما يظهر عند المراجعة. و (الثاني) - أي ما يكون ناظرا الى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامي (تارة) يكون ناظرا الى عقد الوضوء إما بالاثبات والتوسعة كما في النبوى (الطواف بالبيت صلاة) أو بالنفى والتضييق كما في قوله (ع): (لا ربا بين الوالد والولد)

[٥٤٢]

ففي الاول يجري جميع احكام الصلاة في الطواف، وفي الثاني لا يجري حكم الربا في الربا بين الوالد والولد و (اخرى) يكون ناظرا الى عقد الحمل، كدليل لا حرج بالنسبة الى الادلة المثبتة للتكليف. وكذا دليل لا ضرر بالنسبة الى الادلة المثبتة للتكليف، فان دليل لا ضرر لا يكون ناظرا الى عقد الوضوء، وأن الوضوء الضري مثلا ليس بوضوء، بل ناظر الى عقد الحمل، وأن الوضوء الضري ليس بواجب. وقد ظهر بما ذكرناه أن الدليل الحاكم من حيث كونه ناظرا الى الدليل المحكوم ومفسرا له يكون متأخرا عنه رتبة، سواء كان من حيث الزمان متقدما عليه أو متأخرا عنه. هذه هي اقسام الحكومة، والجامع بينها ان الدليل الحاكم الناظر الى الدليل المحكوم هو الذى لو لم يكن الدليل المحكوم مجعولا كان الحاكم لغوا، فانه منطبق على جميع الاقسام المذكورة فلاحظ. وأما الدعوى الثانية وهي ان كل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما، فيبيانها ان الدليل الحاكم ان كان ناظرا الى عقد الوضوء بالتوسعة أو التضييق، فالوجه في تقديمه ظاهر، لان كل دليل مثبت للحكم لا يتكفل لبيان موضوعه، فإذا ورد دليل كان مداوله وجود الموضوع أو نفيه لا يكون بينهما تناف وتعارض اصلا، فان دليل حرمة الربا مثلا لا يكون متكفلا لبيان تحقق الربا، بل مفاده حرمة الربا على نحو القضية الحقيقية، فإذا ورد في دليل آخر انه لا ربا بين الوالد والولد فلا منافاة بينهما، فانه ينفي ما لا يثبت الدليل الاول، فيجب العمل بهما والحكم بحرمة الربا، وانه لا ربا بين الوالد والولد. وكذا الحال في التوسعة. ولا حاجة الى اعادة الكلام وإما ان كان الدليل الحاكم ناظرا الى جهة صدور الدليل المحكوم أو الى عقد الحمل فيه، فالوجه في تقديمه عليه ان حجية الظهور وحجية جهة صدور ثابتان

[٥٤٣]

بسيرة العقلاء، فان بناء العقلاء قد استقر على كون الظاهر هو المراد الجدي، وكون الداعي الى التكلم هو بيان الحكم الواقعي. ومورد هذا البناء وموضوعه هو الشك في المراد، والشك في جهة صدور، وبعد ورد الدليل الدال على بيان المراد وجهة صدور لا يبقى شك حتى يعمل بالظهور أو جهة صدور، فيكون الدليل الحاكم مبينا للمراد من الدليل المحكوم، ومبينا لجهة صدوره، وبه يرتفع الشك ولم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهة وهذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم، من دون ملاحظة النسبة والترجيح بينهما، بعد إحراز حجية الحاكم. وهذا الكلام جار في كل قرينة متصلة أو منفصلة مع ذبها فانه تقدم القرينة بعد إحراز قرينتها على ظهور

قربيتها على ظهور ذي القربنة وإن كان أقوى من ظهور القربنة. (التنبية الخامس) إن لفظ الضرر المذكور في أدلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي، كما هو الحال في جميع الالفاظ، ولهذا قلنا في محله إن مقتضى الأدلة ثبوت الاحكام للموضوعات الواقعية، من دون تقييد بالعلم والجهل، غاية الامر ان الجاهل المستند في مخالفتها الى الامارة أو الاصل معذور غير مستحق للعقاب. واما الاحكام فهي مشتركة بين العالم والجاهل. وعليه فيكون الميزان في رفع الحكم كونه ضروريا في الواقع، سواء علم به المكلف ام لا، وقد استشكل بذلك في موردين: (الاول) - تقييد الفقهاء خيار الغبن والعيب بما إذا جهل المغبون. واما

[٥٤٤]

مع العلم بها، فلا يحكم بالخيار، فيقال ما وجه هذا التقييد؟ مع ان دليل لا ضرر ناظر الى الضرر الواقعي، بلا فرق بين العلم والجهل. ودعوى - انه مع العلم هو اقدم علي الضرر - مدفوعة بأن إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع، بعد كون الحكم الضري منفيًا في الشريعة، وبعد كون اللزوم منفيًا شرعا لا فائدة في إقدامه على الضرر. (الثاني) - تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية، مع ان مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذ، وكون الوظيفة هي الطهارة الترايبية، فيلزم الحكم ببطلان الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية، ووجوب إعادة الصلاة الواقعية معها. والجواب اما عن المورد الاول فهو ان الاشكال فيه مبني على ان الدليل لثبوت خيار الغبن والعيب هو دليل نفي الضرر. وقد ذكرنا ان الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الارتكاري، باعتبار ان بناء العقلاء على التحفظ بالمالية عند تبديل الصور الشخصية، فهذا شرط ضمنى ارتكازي، ويتخلفه يثبت خيار تخلف الشرط وعليه فيكون الاقدام من المغبون مع علمه بالغبن اسقاطا للشرط المذكور فلا اشكال فيه. وأما خيار العيب فان كل الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمني، بتقريب ان المعاملات العقلانية مبنية على أصالة السلامة في العوضين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلف الشرط، فيجرى فيه الكلام السابق في خيار الغبن. ولا حاجة الى الاعادة. وإن كان الدليل عليه الاخبار الخاصة، كما ان الامر كذلك، غاية الامر ان الاخبار مشتملة على امر آخر زائدا على الخيار وهو الارش، فهو مخير بين الفسخ والامضاء مع الارش، فالامر اوضح لتقييد الخيار في الاخبار بصورة الجهل بالعيب.

[٥٤٥]

واما الجواب عن الاشكال في الموارد الثاني، فذكر المحقق النائيني (ره) أن مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضري في عالم التشريع. والضرر الواقع في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليل لا ضرر، وإنما نشأ من جهل المكلف به خارجا. ومن ثم لو لم يكن الحكم ثابتا في الواقع لوقع في الضرر ايضا. وفيه ان الاعتبار في دليل نفي الضرر إنما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضروريا ولا ينظر الى الضرر المتحقق في الخارج، وانه نشأ من أي سبب. ومن الظاهر ان الطهارة المائية مع كونها ضرورية لو كانت واجبة في الشريعة يصدق أن الحكم الضري مجعول فيها من قبل الشارع. وعليه فدليل نفي الضرر ينفي وجوبها. والصحيح في الجواب ان يقال إن دليل لا ضرر ورد في مقام الامتنان على الامة الاسلامية، فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافيا للامتنان لا يكون مشمولاً لدليل لا ضرر. ومن المعلوم أن الحكم ببطلان الطهارة المائية الضرورية الصادرة حال الجهل بكونها ضرورية. والامر بالتيمم وباعادة العبادات

الواقعة معها مخالف للامتنان، فلا يشملها دليل لا ضرر، بل الحكم بصحة الطهارة المائية المذكورة وبصحة العبادات الواقعة معها هو المطابق للامتنان. ثم إن مجرد كون الوضوء الضروري مثلا الصادر حال الجهل غير مشمول لدليل لا ضرر لا يكفي في الحكم بصحته، بل اثبات صحته يحتاج الى دليل من عموم أو اطلاق يشملها، لان عدم كونه مشمولا لدليل لا ضرر عبارة عن عدم المانع من صحته. وعدم المانع لا يكفي في الحكم بالصحة، بل لا بد من احراز المقتضي وشمول الأدلة. وهذا يتوقف على احد امرين على سبيل منع الخلو (الاول) - ان لا يكون الاضرار بالنفس حراما ما لم يبلغ حد التهلكة.

[٥٤٦]

ولم يكن مما علم مبغوضيته في الشريعة المقدسة، كقطع بعض الاعضاء ونحوه. (الثاني) - ان لا يكون النهي المتعلق بالعنوان التوليدي ساريا الى ما يتولد منه، فان الاضرار بالنفس وان فرض حرمة، إلا أن حرمة لا تسري بناء على ذلك الى الطهارة المائية التي يتولد منها الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحتها وإن كان الاضرار المتولد منها حراما. وأما إذا لم نقل بأحد الامرين، بان قلنا بحرمة الاضرار بالنفس وبسراية الحرمة من الاضرار المسبب من الطهارة المائية الى السبب فتكون الطهارة المائية حينئذ حراما. وحرمتها مانعة عن اتصافها بالصحة، ولا يكون الجهل موجبا للتقرب بما هو مبغوض واقعا. ولذا ذكرنا في بحث اجتماع الامر والنهي أنه بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي يحكم بفساد العبادة ولو في حال الجهل. وما ذكره الفقهاء من الحكم بالصحة في حال الجهل فهو إما مبني على جواز اجتماع الامر والنهي، فيكون المقام من باب التزام لا من باب التعارض ولا مانع من الحكم بصحة احد المتزامين في صورة عدم وصول الآخر الى المكلف وجهله به وإما ناشئ من الاشتباه في التطبيق والغفلة عن كون العمل موردا لاجتماع الامر والنهي. ومن العجيب ما صدر عن المحقق النائيني (رحمه الله) في رسالته العملية من الفتوى بصحة الوضوء بماء مغصوب حال الجهل بالغصبية، مع كونه ملتفتا الى كونه موردا لاجتماع الامر والنهي على ما تعرض له في الاصول. والاجماع المدعى في مفتاح الكرامة على صحة الوضوء مع الجهل بالغصبية مما لا مجال للاعتداد عليه، فانه إجماع منقول معلوم المدرك. وربما يتوهم في المقام انه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية ولو لم نقل بسراية الحرمة من المسبب الى السبب، إذ مع حرمة المسبب لا يمكن القول بوجوب السبب، ولو لم نقل بحرمة لعدم إمكان اختلاف السبب والمسبب

[٥٤٧]

في الوجوب والحرمة، بأن يكون السبب واجبا والمسبب حراما، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية الضرورية مع حرمة الاضرار بالنفس. ويدفعه أن عدم إمكان اختلاف السبب والمسبب في الوجوب والحرمة، ليس الا من جهة استلزامه التكليف بما لا يطاق، لعدم إمكان امتثال احدهما إلا بمخالفة الآخر. ولا مانع من ان يكون في السبب ملاك الوجوب، وفي المسبب ملاك الحرمة، غاية الامر عدم فعلية كلا الحكمين، لعدم قدرة المكلف على امتثالهما، فيكون من باب التزام، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في ملك الغير، فانه يكون المسبب واجبا والسبب حراما عكس ما نحن فيه. ولا إشكال في تنجز وجوب الانقاذ مع الجهل بحرمة التصرف حكما أو موضوعا، كما لا اشكال في تنجز حرمة التصرف مع الجهل بوجوبه الانقاذ حكما أو موضوعا، فكذلك الحال في المقام لا مانع من وجوب الطهارة المائية مع الجهل بالضرر. وليس المقام من قبيل اجتماع

الأمر والنهي في شئ واحد، ليكون المورد من باب التعارض على القول بامتناع الاجتماع، لعدم إمكان الاجتماع في نفسه، مع قطع النظر عن عدم قدرة المكلف على الامتثال، فعلى القول بتقديم جانب الحرمة يكون العمل ميغوضا في الواقع، فلا يمكن التقرب به، وبعد كونه غير مأمور به لا يمكن كشف وجود الملاك فيه كى يمكن القول بالصحة، لاجل وجود الملاك، وإن لم يكن مأمورا به، لانا لا نعلم وجود الملاك إلا بالأمر المفقود على الفرض. والمقام ليس من هذا القبيل، بل من باب التزاحم على التقريب المتقدم. فالصحيح ان الالتزام بأحد الأمرين المذكورين كاف في الحكم بصحة الطهارة المائية مع الجهل بالضرر. ولتقدم الكلام في الامر الثاني لكون البحث فيه مختصرا بالنسبة الى الامر الاول. فنقول: أما الكلام فيه من حيث الكبرى فقد تقدم في بحث

[٥٤٨]

مقدمة الواجب. وملخص ما ذكرناه هناك أن العنوان التوليدي إن كان ينطبق على نفس ما يتولد منه في نظر العرف، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولد منه لوحدة الوجود خارجا. ولا عبرة بتعدد العنوان مع اتحاد الوجود خارجا كالفعل الذي يتولد منه الهتك مثلا، فان الهتك ينطبق على نفس هذا الفعل، وهو فرد منه، فلو كان الهتك حراما تسري حرمة الى الفعل لا محالة، بل حرمة عين حرمة الفعل لاتحادهما خارجا في نظر العرف. وأما إن كان الفعل التوليدي مغايرا في الوجود مع ما يتولد منه، كالأحراق المتولد من الالقاء، حيث أنها موجودان بوجودين، ضرورة ان الالقاء مغاير للاحراق وجودا، فايجاد الالقاء أي الالقاء مغاير لايجاد الاحراق أي الاحراق لان الايجاد والوجود متحدان ذاتا، ومختلفان اعتبارا، فلا تسري حرمة الفعل التوليدي الى ما يتولد منه والوجه فيه ظاهر بعد كونهما متغايرين من حيث الوجود. وأما الكلام من حيث الصغرى، فهو أنا قد ذكرنا في الدورة السابقة أن الضرر المتولد من الطهارة المائية من قبيل الاول، ولكن التحقيق أنه من قبيل الثاني، لان الضرر هو النقصان على ما ذكرناه سابقا، كحدوث الحمى مثلا، وهو غير الطهارة المائية في الوجود. وعليه فلا تسري حرمة الاضرار الى الطهارة المائية، وصح الحكم بصحتها، بلا احتياج الى البحث عن الامر الاول، إلا انا نتكلم فيه ايضا تميما للبحث، فنقول ذكر شيخنا الانصاري (رحمه الله) في رسالة المعمولة في قاعدة لا ضرر ان الاضرار بالنفس كالأضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية. ولكن التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه، اي في غير التهلكة وما هو ميغوض في الشريعة المقدسة كقطع الاعضاء ونحوه، فان العقل لا يرى محذورا في إضرار الانسان بماله بأن يصرفه

[٥٤٩]

كيف يشاء بداع من الدواعي العقلانية ما لم يبلغ حد الاسراف والتبذير، ولا بنفسه بأن يتحمل ما يضر ببدنه فيما إذا كان له غرض عقلائي، بل جرت عليه سيرة العقلاء، فانهم يسافرون للتجارة مع تضرهم من الحرارة والبرودة، بمقدار لو كان الحكم الشرعي موجبا لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعا بقاعدة لا ضرر. ٥٤٩ وكذا النقل لم يدل على حرمة الاضرار بالنفس، فان اقصى ما يمكن أن يستدل به لحرمة الاضرار بالنفس روايات تتكلم فيها: (منها) - الروايات الدالة على نفي الضرر والضرار. وقد عرفت الحال فيها، فان الفقرة الاولى منها لا تدل على حرمة الاضرار بالغير، فضلا عن الاضرار بالنفس، بل هي ناظرة الى نفي الاحكام الضررية في عالم التشريع. والفقرة الثانية منها تدل على حرمة الاضرار بالاولوية على ما

عرفت وجهها ولا يدل على حرمة الاضرار بالنفس بوجه كما تقدم. و (منها) - ما رواه الكليني (ره) في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل من قوله (ع): (ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهدا فيما احل لهم، ولكن خلق الخلق فعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم، فاحله لهم وابعاه تفضلا عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم - الى ان قال (ع) - اما الميتة فانه لا يد منها احد إلا ضعف بدنه ونحف جسمه وذهبت قوته...) فريما يستدل بها لحرمة الاضرار بالنفس، لكون الظاهر منها أن علة حرمة المحرمات هي اضرارها، فالحرمة تدور مداره، ولكن التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس، فان الاستفادة منها ان الحكمة في تحريم جملة من الاشياء كونها مضرّة بنوعها، لا ان الضرر موضوع للتحريم. والذي

[٥٥٠]

يدلنا على هذا امور: (الاول) - أن الضرر لو كان علة للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية، لان المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان، لان العلة المنصوصة كما توجب توسعة الحكم توجب تضييقه ايضا، فإذا ورد أن الخمر حرام لكونه مسكرا، فالتعليل المذكور كما يدل على حرمة غير الخمر من المسكرات، يدل على عدم حرمة الخمر إن لم يكن فيه سكر. وهذا من حيث القاعدة مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة الخمر قليلا وكثيره. (الثاني) - أنه لو كان الضرر علة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر، فإذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة. ولازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلا بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه، مع أن ذلك خلاف الضرورة من الدين (الثالث) - أنا نقطع بعدم كون الميتة بجميع اقسامها مضرّة للبدن، فإذا ذبح حيوان الى غير جهة القبلة، فهل يحتمل أن يكون اكله مضرا بالبدن مع التعمد في ذبحه الى غير جهة القبلة، وغير مضر مع عدم التعمد في ذلك، أو يحتمل أن يكون مضرا في حال التمكن من الاستقبال وغير مضر في حال العجز عنه. (الرابع) - ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الاشياء، كتناول الجبن في النهار وادمان اكل السمك وأكل التفاح الحامض الى غير ذلك مما ورد في الاطعمة والاشربة، فراجع ابواب الاطعمة والاشربة من الوسائل، مع انه لا خلاف ولا إشكال في جواز اكلها. ومن الروايات التي يمكن ان يستدل بها للمقام ما رواه في الوسائل في باب

[٥٥١]

الاطعمة والاشربة عن تحف العقول، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام)، بعد تقسيم ما اخرجته الارض الى ثلاثة اصناف، من قوله (ع): (فكل شئ من هذه الاشياء فيه غذاء للانسان ومنفعة وقوة، فحلل اكله، وما كان منها فيه المضرّة فحرام اكله إلا في حال التداوي...) وفي باب الاطعمة والاشربة من المستدرک عن دعائم الاسلام مثله، وفي المستدرک ايضا عن فقه الرضا (ع) قريب منه مع الاختلاف في العبارة والجواب عنها أن ظاهرها تقسيم الحبوب والتمار واليقول الى قسمين، فما كان منها مضرا للانسان بنوعه فهو حرام إلا في حال التداوي، وما كان منها نافعا للانسان بنوعه فهو حلال، أي ان الحكمة في حرمة بعض الاشياء هي كونه مضرا بحسب النوع، والحكمة في حلية بعض الاشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية، فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر. هذا مضافا

الى ضعف الروايات المذكورة من حيث السند، فانا قد تعرضنا في بحث المكاسب لعدم صحة الاعتماد على روايات كتاب تحف القول وروايات دعائم الاسلام. وأما فقه الرضا عليه السلام فلم يثبت كون ما فيه رواية فضلا عن صحة سنده. ويحتمل كونه كتاب الفتوى كما يظهر عند المراجعة. فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام عدم حرمة الاضرار بالنفس، وصحة ما ذهب إليه المشهور من الحكم بصحة الطهارة المائية، مع كون المكلف جاهلا بالضرر. وهذا كله فيما إذا كان المكلف جاهلا بالضرر. وأما مع العلم به فهل يحكم بصحة الطهارة المائية أم بفسادها؟ افتى السيد (ره) في العروة بالفساد، وفصل بين العلم بالضرر والعلم بالحرَج، فحكم بالفساد في الاول وبالصحة في الثاني. والمحشون كذلك فيما رأيناه من الحواشى إلا المحقق النائيني (ره) فاختر

[٥٥٢]

عدم الصحة في المقامين. وسنذكر الوجه لما ذكره والكلام فيه. فالاقوال في المسألة ثلاثة: (الاول) - هو الحكم بصحة الطهارة المائية مع العلم بالضرر والعلم بالحرَج. (الثاني) - هو الحكم بالفساد في المقامين كما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله). (الثالث) - هو التفصيل بين العلم بالضرر فيحكم بالفساد، وبين العلم بالحرَج فيحكم بالصحة، كما اختاره في العروة. ولعله المشهور بين المتأخرين والاقوى هو القول الاول والحكم بالصحة في المقامين، لكن في خصوص الغسل والوضوء دون غيرهما من العبادات واجرائها، فانه يحكم بالفساد في غيره الوضوء والغسل، مع العلم بالضرر والعلم بالحرَج، على ما سنشير إليه قريبا إن شاء الله تعالى. والوجه في ذلك أن الغسل مستحب لنفسه. وكذا الوضوء. وقد تقدم أن دليل لا ضرر حاكم على الادلة الدالة على الاحكام الالزامية دون الادلة الدالة على الاحكام غير الالزامية، كالاستحباب والاباحة. باعتبار أن دليل لا ضرر ناظر الى نفي الضرر من قبل الشارع. والضرر في موارد الاباحة والاستحباب مستند الى اختيار المكلف وإرادته لا الى الشارع، فالاحكام غير الالزامية باقية بحالها، وإن كانت متعلقاتها ضرورية، فالوضوء الضري وإن كان وجوبه مرفوعا بأدلة نفي الضرر، إلا ان استحبابه باق بحاله، فصح الاتيان بالوضوء الضري بداعي استحبابه النفسي أو لغاية مستحبة. وتحصل له الطهارة من الحدث، وبعد حصولها لا مانع من الصلاة معها لحصول شرطها وهي الطهارة. وكذا الحال في الغسل الضري فيجري فيه ما ذكرناه في الوضوء بلا حاجة الى الاعادة. نعم لا نقول بالصحة في غير الوضوء والغسل، كما إذا كان القيام حال القراءة ضروريا أو حرَجيا، فانه تجب الصلاة جالسا، فلو قام في الصلاة مع العلم بالضرر أو الحرَج نحكم ببطلان الصلاة في كلا المقامين، لعدم الامر بالقيام حينئذ، وإن

[٥٥٣]

لم نقل بحرمة الاضرار بالنفس. وعدم الامر كاف في الحكم بالبطلان. ولذا نحكم بالبطلان مع العلم بالحرَج ايضا، كالعلم بالضرر، لعدم الامر في كليهما بدليل لا ضرر ولا حرَج، فلا يبقى مقتضى للصحة بعد عدم تعلق الامر. ووجود الملاك ايضا غير محرز، لما ذكرناه سابقا من أنه لا سبيل لنا الى إحراز الملاك إلا الامر، فمع عدمه لا يحرز وجود الملاك اصلا. وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من الحكم بالفساد مع العلم بالضرر والعلم بالحرَج، فهو مبني على ما ذكره في بحث الترتب من ان المكلف منقسم بحسب الادلة الى واجد الماء فيتوضأ والى فاقده فيتيمم. والتقسيم قاطع للشركة فلا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية في ظرف الحكم بصحة الطهارة الترابية على ما هو

المفروض. فان الحكم بصحة الوضوء عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، وهو يشبه الجمع بين النقيضين، لان الامر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآية الشريفة. والامر بالوضوء - بقرينة المقابلة - مشروط بالوجدان، فالحكم بصحة الوضوء والتيمم يستلزم كون المكلف واجدا للماء وفاقدا له، وهو محال. وحيث أن الحكم بصحة الطهارة الترابية في محل الكلام مفروغ عنه وليس محلا للاشكال، فلا مناص من الحكم ببطلان الطهارة المائية، بلا فرق بين العلم بالضرر والعلم بالجرح. وفيه أن المعلق على عدم وجدان الماء في الآية الشريفة هو وجوب التيمم تعيينا. وكذلك المعلق على وجدان الماء هو وجوب الوضوء تعيينا. وليس فيها دلالة على انحصار مشروعية التيمم بموارد فقدان الماء، فيعد رفع وجوب الوضوء لادلة نفي الضرر واو ادلة نفي الجرح يبقى استحباب بحال، لما تقدم من عدم حكومة ادلة نفي الضرر ونفي الجرح إلا على الاحكام الالزامية. والمتحصل مما ذكرناه أن هذا النوع من الواجد اي الذي يكون الوضوء ضررا أو حرجا عليه

[٥٥٤]

يجوز له التيمم إرفاقا له من قبل الشارع وامتنانا عليه، ويجوز له الوضوء ايضا نظرا الى استحبابه النفسي، فتكون النتيجة هي التخيير بين الوضوء والتيمم، ولا تقول أن هذا المكلف واجد للماء وفاقدا له حتى يلزم اجتماع النقيضين، بل نقول هو واجد للماء، ولكن اجاز له الشارع ان يتيمم إرفاقا له من جهة كون الوضوء ضررا أو حرجا عليه، فان جواز التيمم مع كون المكلف واجدا للماء قد ثبت في بعض الموارد: (منها) - ما إذا أوى الى فراشه، فذكر انه غير متوضئ، فيجوز له التيمم مع كونه واجدا للماء. و (منها) - ما إذا أراد أن يصلي على الميت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء، وإن وقع الخلاف بينهم من حيث انه مختص بما إذا خاف عدم إدراك الصلاة أو يعم غيره ايضا. و (منها) - صاحب القرع والجرح، فيما إذا لم تكن عليهما جبيرة، وكانا عاريين، فانه إن كانت عليهما جبيرة لا إشكال في وجوب المسح عليها. واما إن كانا عاريين فقد تعارضت في حكمه الاخبار، ففي بعضها أنه يغتسل ويغسل ما حول القرع والجرح، كما ذكره في الوسائل في باب الجبيرة، وفي بعضها ان عليه التيمم كما ذكره في الوسائل ايضا في باب التيمم. ومقتضى الجمع بينها هو الحكم بالتخيير بين الغسل والتيمم، فيجوز له التيمم مع كونه واجدا للماء. وأما ما ذكره السيد (ره) في العروة من التفصيل بين العلم بالضرر والعلم بالجرح والحكم بالفساد في الاول وبالصحة في الثاني، فهو مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس، فيكون المكلف غير قادر على استعمال الماء شرعا. والممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فتكون الطهارة المائية مبعوضة باطلا، ويجب عليه التيمم. وهذا هو الوجه في التفكيك بين

[٥٥٥]

الضرر والجرح. ولا يمكن تصحيح الطهارة المائية على القول بحرمة الاضرار بالنفس، سواء قلنا بسرارية الحرمة من المسبب - وهو الاضرار - الى السبب - وهو الطهارة المائية - أم لم نقل بها، (اما على الاول) فواضح، لكون الطهارة المائية حينئذ محرمة لا يمكن التقرب بها. و (أما على الثاني) فلان حرمة المعلول وان لم تكن مسرية الى العلة، إلا أنه لا يمكن كون العلة واجبا بالفعل مع حرمة المعلول، للزوم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدرة المكلف على امتثال كليهما، فيكون من قبيل التزاحم. ومن المعلوم عدم كون كلا التكليفين فعليا في باب التزاحم. ومحل الكلام إنما هو صورة العلم

بالضرر لا صورة الجهل به، حتى نحكم بصحة احد المتزاحمين مع الجهل بالآخر كما تقدم، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية فعلا، مع حرمة الاضرار بالنفس، لما يلزم من التكليف بما لا يطاق، فلا أمر بالطهارة المائية فتكون باطلة لا محالة. ولا يمكن تصحيحها على القول بالترتب ايضا لوجهين: (الاول) - ان الترتب انما يتصور فيما إذا كان المتزاحمان عرضيين، بحيث يمكن الالتزام بفعلية أحدهما في ظرف عصيان الآخر، كوجوب الازالة والصلاة والمقام ليس كذلك، فانه بعد وقوع التزاحم بين وجوب الطهارة المائية وحرمة الاضرار بالنفس لا يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائية بعد تحقق عصيان حرمة الاضرار، لان العصيان والاضرار انما يتحققان بنفس الطهارة المائية، لكونها علة للاضرار، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائية بعد عصيان حرمة الاضرار. (الثاني) - ان الترتب انما هو فيما إذا كان الملاك تاما في كلا الحكمين،

[٥٥٦]

والمانع عن فعلية كليهما إنما هو عجز المكلف عن امتثالهما معا. وعليه لا يصح الترتب في باب الطهارات لكونها مشروطة بالقدرة الشرعية، فمع حرمة الاضرار بالنفس لا يمكن القول بصحة الطهارة المائية لفقدان الشرط، وهو عدم المنع الشرعي. وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث الترتب. فتحصل أنه على القول بحرمة الاضرار بالنفس لا مناص من الالتزام ببطلان الطهارة المائية مع العلم بالضرر. ولكن التحقيق عدم حرمة الاضرار بالنفس. وقد تقدم الكلام فيه بما لا مزيد عليه. فالصحيح ما ذكرناه من عدم الفرق بين الضرر والجرح والحكم بصحة الطهارة المائية مع العلم بالضرر كما في صورة العلم بالجرح. (فرع) إذا اعتقد المكلف فقدان الماء، أو كون استعماله ضرا عليه، فتيمم وصلى، ثم انكشف الخلاف، فهل يحكم بصحة ما أتى به، وعدم وجوب الاعادة إذا كان الانكشاف في أثناء الوقت، وعدم وجوب القضاء فيما إذا كان الانكشاف بعد الوقت؟ وجوه: نسب المحقق النائيني (ره) الحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة الى المشهور، وذكر في تقريره أن موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء ومن اعتقد فقدان الماء، فهو غير متمكن من استعماله فالموضوع محرز بالوجدان، فصح تيممه. وكذا الحال في معتقد الضرر، فانه من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من المثاله، ولو كان اعتقاده مخالفا للواقع.

[٥٥٧]

اقول أما ما ذكره في من اعتقد عدم وجود الماء فمتين جدا، فان التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، فان الانسان ربما يموت عطشا والماء في رحله، بل نقول ان الماء موجود دائما لعدم كون الارض خالية من الماء غاية الامر أنه لا يتمكن من استعماله. وأما من اعتقد الضرر مع عدم الضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكنه من استعمال الماء مبنى على القول بحرمة الاضرار بالنفس فان المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي. وأما بناء على ما ذكرناه من عدم حرمة الاضرار بالنفس، فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر غاية الامر انه يعتقد ترخيص الشارع له بترك الوضوء والاكتفاء بالتيمم ارفاقا وامتنانا، فإذا انكشف عدم الضرر ينكشف بطلان التيمم وعدم ترخيص الشارع فيه من اول الامر. هذا هو مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار ولكن وردت في المقام روايات تدل على جواز التيمم بمجرد خوف الضرر، فإذا ثبت جواز التيمم مع الخوف المنطبق على مجرد الاحتمال العقلاني بمقتضى هذه الروايات ثبت جوازه مع اعتقاد

الضرر قطعاً، فيحكم بصحة التيمم من جهة كون الخوف تمام الموضوع بمقتضى الروايات، ولا يضره انكشاف عدم الضرر في الواقع. نعم بعد الانكشاف ينقلب موضوع الخوف أمناً، هذا كله فيما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت وأما إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت فالحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة مبني على أن جواز التيمم منوط بعدم وجدان الماء، وعدم التمكن من استعماله في جميع الوقت أو بعدم التمكن منه حال الاتيان بالعمل، ولا يعتبر عدم التمكن منه في جميع الوقت. وهذا هو منشأ الاختلاف في جواز البدار الى العمل مع التيمم وعدمه. فان قلنا بالتاني

[٥٥٨]

وان عدم وجدان الماء حال الاتيان بالعمل كاف في جواز التيمم. وكذا كون الاستعمال ضرراً عليه حال الاتيان بالعمل كاف في جواز التيمم، وان وجد الماء في آخر الوقت ولم يكن استعماله ضرراً عليه، فلا إشكال في صحة التيمم المذكور وعدم وجوب الاعادة. ولأزمه جواز البدار الى الاتيان بالعمل مع التيمم، كما أن الحكم في جواز التقية كذلك ولا تتوقف صحة العمل المطابق للتقية على عدم المندوحة الي آخر الوقت، وان قلنا بالاول فلا يجوز البدار الى العمل مع التيمم في صورة العلم بزوال العذر الى آخر الوقت، وهو واضح. نعم لا مانع من التيمم في صورة العلم بعدم زوال العذر الى آخر الوقت. وكذا لا مانع من التيمم في صورة الشك في زوال العذر من وجدان الماء أو عدم كون الاستعمال ضرراً عليه، لاستصحاب بقاء العذر، فإذا انكشف وجود الماء أو انكشف عدم كون الاستعمال ضرراً عليه في أثناء الوقت كان الحكم بصحة التيمم الواقع بمقتضى الاستصحاب عند الشك مبنياً على القول بالاجزاء في الامر الظاهري. وحيث أنا ذكرنا في مسألة الاجزاء ان الامر الظاهري كما في الاستصحاب الجاري عند الشك و الامر التخيلي كما في صورة العلم بعدم وجود الماء وكان الماء في الواقع موجوداً وكما في صورة العلم بالضرر مع عدم الضرر في الواقع، لا يقتضي الاجزاء فبعد انكشاف الخلاف ينكشف بطلان التيمم وتجب عليه الاعادة.

[٥٥٩]

(التنبية السادس) ذكر بعضهم أن قاعدة لاضرر كما أنها حاکمة على الاحكام الوجودية كذلك حاکمة على الاحكام العدمية، فكما أن الحكم الوجودي الضري يرتفع بحديث لا ضرر، كذلك نفي الحكم إن كان ضرراً يرتفع به ونفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا ضرر في مورد كان نفيه ضرراً. ومثل لذلك بامثلة: (منها) - ما تقدم ذكره عند نقل كلام الفاضل التونسي (ره) وهو أنه لو حبس أحد غيره عدواناً، فشرد حيوانه أو أبق عبده، فان عدم حكم الشارع فيه بالضمن ضرر على المحبوس، فينفي بحديث لاضرر ويحكم بالضمن. و (منها) - ما ذكره السيد (ره) في ملحقات العروة، واستدل له بقاعدة لا ضرر تارة، وبالروايات الخاصة اخرى. وهو أنه لو امتنع الزوج عن نفقة زوجته، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي بحديث لاضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم. وقد اورد المحقق النائيني (ره) على ذلك بوجهين: (الاول) راجع الى منع الكبرى أي الى أصل القاعدة المذكورة، وهي أن دليل لا ضرر حاكم على الاحكام العدمية. و (الثاني) راجع الى منع الصغرى، أي الى تطبيق القاعدة المذكورة على المثاليين. (أما الأول) - فهو أن حديث لا ضرر ناظر الى الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة، ويقيدها بصورة عدم الضرر، وعدم الحكم ليس حكماً مجعولاً، فلا يشمل حديث لا ضرر. و (أما الثاني) - فهو أن حديث لا ضرر

ناظر الى نفي الضرر في عالم التشريع كما مر مرارا، ولا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي، والضرر في المثاليين ليس ناشئا من قبل الشارع في عالم التشريع، حتى ينفي بحديث لا ضرر. وعليه فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ولا لا ثبات جواز الطلاق في المسألة الثانية. (اقول): أما إيراده الاول فغير وارد، لأن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل، جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولا، ولا سيما بملاحظة ما ورد من أن الله سبحانه لم يترك شيئا بلا حكم، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الاشياء، غاية الامر أن بعضها وجودي وبعضها عدمي كما أن بعضها تكليفي وبعضها وضعي. وعليه فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للحكام العدمية أيضا إن كانت ضرورية هذا من حيث الكبرى، إلا أن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة، فانا لم نجد موردا كان فيه عدم الحكم ضروريا حتى نحكم برفعه وبثبوت الحكم بقاعدة لا ضرر. وأما إيراده الثاني فوارد. وتوضيحه أن الحكم بالضمان في المسألة الاولى إنما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من ناحية الحابس. وقد عرفت أن حديث لا ضرر لا يشمل مثل ذلك، ولا يدل على وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج بأي سبب، بل يدل على نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع، وكذا الحال في المسألة الثانية، فإن فيها امورا ثلاثة: امتناع الزوج عن النفقة ونفس الزوجية، وكون الطلاق بيد الزوج، وأما الاول فهو الموجب لوقوع الضرر على الزوجة. ولم يرخص فيه الشارع. وأما الثاني فليس ضروريا، وقد أدمت الزوجة بنفسها عليه في مقابل المهر. وكذا الثالث فليس من قبل الشارع ضرر في عالم التشريع حتى يرفع بحديث لا ضرر، غاية

الامر أن الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الانفاق، وقد عرفت أن مثل ذلك لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر. هذا مضافا الى أن التمسك بحديث لا ضرر - لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ولا ثبات جواز الطلاق للحاكم في المسألة الثانية - معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحابس، والضرر المترتب على جواز الطلاق على الزوج من زوال سلطنته على الطلاق. ولا ترجيح لاحد الضررين على الآخر. (إن قلت): إن الحابس بحبسه والزوج بامتناعه عن النفقة قد أدم ما على الضرر، فلا يعارض به الضرر الواقع على المحبوس والزوجة. (قلت): إن الحابس لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على المحبوس، وكذا الزوج بامتناعه عن النفقة لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على الزوجة. وصدق الاقدام على الضرر على نفسيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمان الحابس، وبزوال سلطنة الزوج فلا يمكن إثباتهما بالاقدام على الضرر، فانه دور واضح. هذا ما تقتضيه القاعدة ولكنه وردت روايات خاصة في المسألة الثانية تدل على زوال سلطنة الزوج عند امتناعه عن النفقة على الزوجة، وأنه للحاكم أن يفرق بينهما. ولا مانع من العمل بها في موردها. وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من معارضتها للروايات الدالة على أنها ابتليت فلتصبر، ففيه ان هذه الروايات الآمرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج عن المواقعة، فلا معارضة بينهما، فيعمل بكل منها في موردها. نعم الروايات الدالة على أن الطلاق بيد من أخذ بالساق معارضة لها، لكنها اخص منها، فتقدم عليها، ونتيجة التقديم أن يجبر الزوج على الانفاق، وان امتنع فيجبر على الطلاق، وان امتنع عنه أيضا يفرق الحاكم بينهما.

والظاهر ان الروايات الدالة على جواز الطلاق للحاكم المختصة بما إذا امتنع الزوج عن الانفاق بلا عذر، فلا تنافي بينها وبين الروايات الدالة على أنها إن غاب زوجها، فليس للحاكم طلاقها، إلا بعد التفحص عنه أربع سنوات، فلعل عدم الانفاق من الزوج الغائب يكون لعذر. (التنبيه السابع) (في تعارض الضررين ومسائل ثلاث) (المسألة الأولى) - ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين، بحيث لا بد له من الوقوع في أحدهما، وفروعه ثلاثة: (الأول) - ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين، بناء على ما ذكرناه من عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه. وفي مثله يجوز له اختيار ايهما شاء بلا محذور. (الثاني) - ما إذا دار الأمر بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس، وما لا يحرم ارتكابه كتلف المال. وفي مثله لا ينبغي الشك في لزوم اختيار المباح تحرزا عن الوقوع في الحرام. (الثالث) - ما إذا دار الأمر بين ضررين محرمين. ويكون المقام حينئذ من باب التزاحم، فلا بد له من اختيار ما هو أقل ضررا والاجتناب عما ضرره أكثر، وحرمنه اشد وإقوى، بل الاجتناب عما كان محتمل الأهمية. نعم مع العلم بالتساوي أو احتمال الأهمية في كل من الطرفين يكون مخيرا في الاجتناب

عن ايهما يشاء. والوجه في ذلك كله ظاهر. ومما ذكرناه ظهر الحكم فيما لو دار الأمر بين الاضرار بأحد الشخصين، إذ بعد حرمة الاضرار بالغير يكون المقام من باب التزاحم، فيجزي فيه ما تقدم في الفرع الثالث ولا حاجة الى الاعادة. (المسألة الثانية) - ما لو دار امر الضرر بين شخصين عكس المسألة الأولى ومثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلا بكسر القدر أو ذبح الدابة. وفروع هذه المسألة أيضا ثلاثة: (الأول) - أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين والحكم فيه وجوب إتلاف ماله، وتخليص مال الآخر مقدمة لرده الى مالكه، لقاعدة اليد، ولا يجوز إتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته الى مالكه، لانه متى أمكن رد العين وجب ردها، ولا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة. والانتقال إلى المثل والقيمة إنما هو بعد تعذر رد العين. (الثاني) - أن يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين، وفي مثله يتخير في إتلاف ايهما يشاء ويضمن مثله أو قيمته لمالكه، إذ بعد تعذر إيصال كلا المالكين الى مالكيهما، عليه إيصال أحدهما بخصوصيته، والآخر بماليتيه من المثل أو القيمة، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين. (الثالث) - أن يكون ذلك غير مستند الى فعل شخص، بأن يكون بأفة سماوية. وقد نسب الى المشهور في مثله لزوم اختيار أقل الضررين. وأن ضمانه على مالك الآخر، ولا تعرف له وجهها غير ما ذكره بعضهم، من أن نسبة جميع الناس إلى الله تعالى نسبة واحدة. والكل بمنزلة عيد واحد، فالضرر المتوجه الى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بد من اختيار أقل الضررين، وهذا لا يرجع الى محصل. ولا يثبت به ما هو المنسوب الى المشهور من كون تمام الضرر على احد المالكين، وهو

من كانت قيمة ماله أكثر من قيمة مال الآخر. ولا وجه لالزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركا بينهما بأفة سماوية. والصحيح أن يقال انه إذا تراضى

المالكان باتلاف احد المالين بخصوصه ولو بتحملهما الضرر على نحو الشركة، فلا اشكال حينئذ، لان الناس مسلطون على اموالهم، وإلا فلا بد من رفع ذلك الى الحاكم، وله إتلاف ايهما شاء ويقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء. ويؤيدها ما ورد في تلف درهم عند الودعي، من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فانه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف. وقد تقدم في بحث القطع. هذا فيما إذا تساوى المالان من حيث القيمة. وأما إن كان احدهما أقل قيمة من الآخر، فليس للحاكم إلا إتلاف ما هو أقل قيمة، لان إتلاف ما هو اكثر قيمة سبب لزيادة الضرر على المالين بلا موجب. ثم إن ما ذكرناه من الفروع واحكامها انما هو فيما إذا لم تثبت اهمية احد الضررين في نظر الشارع وإما إذا ثبت ذلك فلا بد من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقة، كما إذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فانه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد، ولو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعين كسر القدر وتخليص العبد، غاية الامر كون ضمان القدر عليه كما انه إن كان بفعل الغير كان الضمان عليه، وإن كان بأفة سماوية، كان الضرر مشتركاً بينهما. (المسألة الثالثة) (وهي لا تخلو من الاهمية من حيث كثرة الابتلاء بها) ما إذا دار الامر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه

[٥٦٥]

كمن حفر في داره بالوعة أو بئراً يكون موجبا للضرر على الجار مثلاً. وتوضيح المقام يقتضي ذكر اقسام تصرف المالك في ملكه الموجب للاضرار بالجار، فنقول إن تصرفه يتصور على وجه: (الاول) - ان يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار، من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه. (الثاني) - الصورة مع كون الداعي الى التصرف مجرد العيب والميل النفساني، لا الاضرار بالجار. (الثالث) - ان يكون التصرف بداعي المنفعة، بان يكون في تركه فوات منفعة. (الرابع) - أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بان يكون في تركه ضرر عليه. و المنسوب الى المشهور جواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، بعد التسالم على الحرمة والضمان في الصورتين الأولىين اما وجه الحرمة والضمان في الصورتين الأولىين فظاهر، فانه لا إشكال في حرمة الاضرار بالغير، ولا سيما الجار. والمفروض أنه لا يكون فيهما شئ ترتفع به حرمة الاضرار بالغير. وأما الوجه لجواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، فقد استدل له بوجهين: (الوجه الاول) - ان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه. ودليل نفى الحرج حاكم على أدلة نفى الضرر، كما انه حاكم على الأدلة المثبتة للاحكام. وهذا الدليل ممنوع صغرى وكبرى: (أما الصغرى) فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً، فان الحرج المنفى في الشريعة المقدسة إنما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة. ومن الظاهر ان منع المالك عن التصرف في ملكه لا يكون موجبا للمشقة التي لا تتحمل عادة مطلقاً بل قد يكون وقد لا يكون. وليس الحرج المنفى في الشريعة المقدسة بمعنى مطلق الكافة. وإلا كان جميع التكاليف حرجية فانها كلفة ومنافية لحرية الانسان وللعمل بما تشتهي النفس. و (اما الكبرى) فلانه لاوجه لحكومة

[٥٦٦]

أدلة نفى الحرج على ادلة نفى الضرر، فان كل واحد منهما ناظر الى الأدلة الدالة على الاحكام الاولى. ويقيدها بغير موارد الحرج والضرر

في مرتبة واحدة، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر. (الوجه الثاني) - ان تصرف المالك في ملكه في المقام لا بد من ان يكون له حكم مجعول من قبل الشارع؛ إما الجواز أو الحرمة، فلا محالة يكون احدهما خارجا عن دليل لا ضرر. ولا ترجيح لاحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعولا بالنسبة اليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر بشئ منهما، فيرجع الى اصالة البراءة عن الحرمة. ويحكم بجواز التصرف. وفيه ما تقدم من ان الدليل لا ضرر لا يشمل إلا الاحكام الالزامية، لانه ناظر الى نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. والضرر في الاحكام الترخيضية لا يستند الى الشارع، حتى يكون مرتفعا بحديث لا ضرر، فحرمة الاضرار بالغير تكون مشمولة لحديث لا ضرر ومرتفعة به دون الترخيص. هذا ولكن التحقيق عدم شمول حديث لا ضرر للمقام، لان مقتضى الفقرة الاولى عدم حرمة التصرف لكونها ضررا على المالك. ومقتضى الفقرة الثانية - وهي لا ضرر - حرمة الاضرار بالغير على ما تقدم بيانه، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل باحدى الفقرتين. وإن شئت قلت إن حديث لا ضرر لا يشمل المقام اصلا لا صدرا ولا ذيلا، لما ذكرناه من كونه واردا مورد الامتنان على الامة الاسلامية، فلا يشمل موردا كان شموله له منافيا للامتنان. ومن المعلوم ان حرمة التصرف والمنع عنه مخالف للامتنان على المالك. والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شئ منهما مشموولا لحديث لا ضرر. وبما ذكرناه ظهر انه لا يمكن التمسك بحديث لا ضرر

[٥٦٧]

فيما كان ترك التصرف موجبا لفوات المنفعة. وان لم يكن ضررا عليه. لان منع المالك عن الانتفاع بملكه ايضا مخالف للامتنان، فلا يكون مشموولا لحديث لا ضرر، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر في المقام اصلا، بل لا بد من الرجوع الى غيره. فان كان هناك عموم أو اطلاق دل على جواز تصرف المالك في ملكه حتى في مثل المقام يؤخذ به، ويحكم بجواز التصرف، والا فيرجع الى الاصل العملي وهو في المقام اصالة البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف. وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف في مال الغير موجبا للضرر على الغير، وتركه موجبا للضرر على المتصرف، فيجزي فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع الى حديث لا ضرر، لكونه واردا مورد الامتنان، فيرجع الى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير، كقوله عليه السلام: (لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه) وغيره من ادلة حرمة التصرف في مال الغير، ويحكم بحرمة التصرف. هذا كله من حيث الحكم التكليفي. وأما الحكم الوضعي وهو الضمان فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزا، لعدم الملازمة بين الجواز وعدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعدة الاتلاف ودعوى - كون الحكم بالضممان ضرريا فيرتفع بحديث لا ضرر - مدفوعة بان الحكم بالضممان ضرري في جميع موارد، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر، لما تقدم مورد الامتنان، فيرجع الى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير، كقوله عليه السلام: (لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه) وغيره من ادلة حرمة التصرف في مال الغير، ويحكم بحرمة التصرف. هذا كله من حيث الحكم التكليفي. وأما الحكم الوضعي وهو الضمان فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزا، لعدم الملازمة بين الجواز وعدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعدة الاتلاف ودعوى - كون الحكم بالضممان ضرريا فيرتفع بحديث لا ضرر - مدفوعة بان الحكم بالضممان ضرري في جميع موارد، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر، لما تقدم من ان حديث لا ضرر لا يشمل الاحكام المجعولة ضررية من اول الامر. وحديث لا ضرر ناظر الى الاحكام التي قد تكون ضررية، وقد لا تكون ضررية، و يقيد بها بصورة عدم الضرر. هذا مضافا الى ما تقدم ايضا من أنه حديث امتناني لا يشمل باب الضمان اصلا.

هذا تمام كلامنا في قاعدة لا ضرر في هذه الدورة. والحمد لله اولا
وأخرا على ما وفقني لكتابة هذا السفر القيم. وصلى الله على
رسوله الكريم وآله الأبرار الأطهار واصحابه الأخيار الكبار. كتبتة وأنا
معتكف بجوار العتبة المقدسة العلية في النجف الأشرف، على
مشرفها آلاف التحية والاکرام والصلاة والسلام. وأنا مستجير بدمته
حيا وميتا وكان ذلك في ٨ - ٨ - ١٣٧٦ الليلة الثامنة من شهر
شعبان المعظم من شهور سنة ست وسبعين وثلا ثمانية بعد الالف
من الهجرة على هاجرها الصلاة والسلام.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية
