

آثاره

في أصول الفقه

المجلد الثاني

تأليف

أقل الوهاب

المآج السعيد في الطب الباطني

المجلد الثاني

أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد

أَرْوَاهُ

فِي صَوْلِ الْفَقْرِ

المجلد الثاني

تأليف
أفلا العباد

الحاج السيد تقي الطباطبائي القمي



- الكتاب: آراؤنا في اصول الفقه ج ٢
- المؤلف: السيد تقى الطباطبائي القمي
- الناشر: انتشارات المحلاتي (المفيد)
- الطبعة: الاولى
- التاريخ: ١٣٧١ هـ . ش
- المطبعة: سيد الشهداء عليه السلام قم
- المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد السادس في مباحث القطع. وفيه فصول:

فصل: قال في الكفاية، ان بحث القطع خارج عن المباحث الاصولية وكانت أشبه بمسائل الكلام ولكن انما نتعرض لها لشدة مناسبتها مع المقام فيقع الكلام في امور:

الامر الاول: ان بحث القطع خارج عن المسائل الاصولية والوجه فيه ان الاصول عبارة عن القواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم، والحال ان القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباطه كما هو ظاهر وبعبارة واضحة: بعد حصول القطع بالحكم الشرعي لامجال لاستنباطه بالطريق الاستنباطي وان شئت قلت القطع بنفسه متعلق بالحكم لا طريق الى حصول القطع.

ان قلت: هذا البيان تام بالنسبة الى القطع الطريقي وأما بالنسبة الى القطع الموضوعي فلا، مثلاً لو جعل المولى القطع بعدالة زيد موضوعاً لوجوب صوم يوم فاذا حصل القطع بعدالة زيد يكون هذا القطع مقدمة للعلم بوجوب الصوم.

قلت: الامر وان كان كذلك لكن القطع بالعدالة في المثال كبقية موارد العلم بالموضوعات مثلاً لو ثبت بالدليل حرمة الخمر فحصل العلم للمكلف بكون المايع الفلاني خمرأ يحصل له العلم بحرمة فان

الموضوعات كلها شرائط للاحكام والعلم بالشرط يوجب العلم بالمشروط والعلم بهذه الاحكام المترتبة على موضوعاتها حاصلة من القواعد الاصولية، فالنتيجة ان بحث القطع خارج عن علم الاصول وصفوة القول: ان القطع بالموضوعات يوجب تطبيق الكبريات على صغرياتها وتلك الكبريات مستفادة من المسائل الاصولية.

الامر الثاني: ان بحث القطع أشبه بمسائل الكلام فان بحث الكلام متعلق بالمبدأ والمعاد هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى نبحث في مبحث القطع في كونه حجة ذاتاً فيحصل به التنجيز والتعذير فيصح أن يقال انه يستحق العبد العقاب والثواب بالقطع والبحث عن الثواب والعقاب بحث كلامي وان شئت قلت ان البحث في القطع عن حسن الثواب والعقاب والبحث عن التحسين والتقبيح بحث كلامي.

الامر الثالث: ان البحث عن القطع مناسب مع البحث الاصولي والوجه فيه ان النتيجة في البحث الاصولي استنباط الحكم الشرعي فالقطع بالحكم الشرعي نتيجة البحث الاصولي.

فصل: قال الشيخ الانصاري قدس سره في رسائله «فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية» الى آخر كلامه رفع في علو مقامه.

ووقع كلام الشيخ قدس سره مورد الانظار وقد بحثوا فيه من جهات:

الجهة الاولى: في أن المكلف الواقع في عبارته ان كان المراد منه المكلف الفعلي ينافيه قوله بعده، «اذا التفت» فان الالتفات مقوم للتكليف فيكون المراد من المكلف الشأني لامن يكون مكلفاً

بالفعل، وصاحب الكفاية غير عنوان المكلف بعنوان البالغ العاقل، بتقريب ان المكلف الفعلي لايشمل من كان جاهلا بالحكم الواقعي ويكون في حال يجري في حقه أصل البرائة.

وفيه: ان الجهل بالواقع لا يقتضي عدم كون المكلف مكلفاً بذلك التكليف، وبعبارة اخرى: الحكم الواقعي محفوظ حال الجهل بالمكلف مكلف بالتكليف الواقعي مع جهله غاية الامر ربما لا يكون منجزاً في حقه.

الجهة الثانية: في بيان المراد من المكلف وانه خصوص المجتهد أو الاعم منه ومن المقلّد، اختار سيدنا الاستاد الثاني وقال: لا يختص الاقسام المذكورة في كلام الشيخ والاحكام المترتبة عليها بالمجتهد بل يعمّ المقلّد وأفاد انه يتوقف توضيح المدعى على التكلم في مقامات ثلاثة:

المقام الاول: ان المجتهد اذا التفت الى حكم شرعي بالنسبة الى حكم نفسه فاما يحصل له القطع بالحكم واما يحصل له طريق معتبر واما لا هذا ولا ذاك فعلى الاول يعمل على طبق قطعه وعلى الثاني يعمل على طبق ذلك الطريق وعلى الثالث يعمل على طبق الاصول العملية بلافرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري.

المقام الثاني: ان المقلّد كالمجتهد فتارة يقطع بالحكم الشرعي فيعمل به واخرى يقوم عنده طريق معتبر اي فتوى المجتهد فيعمل به وثالثة لا هذا وذاك ففي هذه الصورة يعمل على طبق الاصول العملية ويجري ما ذكر بالنسبة الى الحكم الظاهري ايضاً فان المقلّد تارة يقطع بفتوى المجتهد واخرى يقوم له طريق الى الفتوى كقول عدلين وثالثة لا هذا ولا ذاك فيعمل على طبق الاصول والحاصل انه

لا فرق بين المجتهد والمقلّد نعم طريق المقلّد الى الحكم الشرعي فتوى مجتهد.

المقام الثالث: ان المجتهد بالنسبة الى احكام غيره من مقلديه تارة يحصل له القطع بالحكم الشرعي أو يقوم عنده طريق معتبر فيفتي على طبق القطع أو الطريق واخرى لا هذا ولا ذاك فيفتي على طبق الاصول العملية.

وربما يشكل: بأن جريان الاصل لامجال له لان المفروض ان المجتهد ليس مكلفاً فمن يجري الاصل لا يكون مكلفاً ومن يكون مكلفاً اي المقلّد لا يجري الاصل. واجاب عن الاشكال الشيخ الانصاري بأن المجتهد نائب عن المقلّد.

ويرد عليه: انه لا دليل على الاصل النيابي والاصل النيابي لأصل له. والحق ان يقال: تارة يكون الحكم مورد التفات المقلّد ويشك فيه والمجتهد حيث يرى ان مقتضى ادلة الاستصحاب ابقاء ما كان على ما كان يفتي بمفاد تلك الادلة والمقلّد يستصحب ويمكن للمجتهد في الفرض المذكور ان يستصحب الحكم بلحاظ يقينه السابق وشكه اللاحق حيث يعلم يكون الحكم كذلك سابقاً ويشك في بقاءه ويفتي على طبقه والمقلّد يرجع اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم واخرى لا يكون المقلّد ملتفتاً وفي هذه الصورة يفتي المجتهد على طبق ما استفاد من الادلة والمقلّد يرجع اليه هذا ملخص ما أفاده في المقام على ما في تقرير مقرره.

والذي يختلج بالبال أن يقال: تارة يتكلم في الشبهة الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية، أما الشبهات الحكمية فالميزان شك المجتهد مثلاً المجتهد يشك في بقاء وجوب صلاة الجمعة بعد انقضاء زمان الحضور فيستصحب الوجوب ويفتي على

طبق الاستصحاب بوجوبها، أو يشك في حرمة شرب التتن فيفتي بحليته بمقتضى قاعدة الحل وهكذا وهكذا، وبعبارة أخرى يستفيد الاحكام الشرعية من ادلتها ويبين تلك الاحكام للناس.

وأما في الشبهات الموضوعية فالميزان بشك المكلف ولا اشكال فيه ولذا يبين المجتهد للمقلد بأنه ان كان عالماً بالطهارة ثم شك في بقائها يستصحب الطهارة السابقة ولا بد في جريان الاستصحاب للمقلد أن يحصل له الشك واليقين ومما ذكر ظهر الجواب عن الاشكال الوارد في البرائة العقلية وأمثالها وهو ان قبح العقاب بلا بيان انما يجري في حق من يفحص عن الدليل ولا يجده والمقلد عاجز عن الفحص فكيف يتمسك بالقاعدة.

والجواب: ان المجتهد يدرك عقله قبح العقاب عند عدم البيان فيفتي بان الدعاء عند رؤية الهلال غير واجب وهكذا.

الجهة الثالثة: في تثليث الاقسام الذي صنعه الشيخ قدس سره فانه جعل اقسام المكلف ثلاثة بقوله: «اما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك».

وأورد عليه صاحب الكفاية بأن اللازم جعل الاقسام ثنائياً بأن نقول البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري فاما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به عقله من اتباع الظن لو حصل وتمت مقدمات الانسداد على الحكومة والا فالرجوع الى الاصول العقلية، وأفادني وجه العدول انه لافرق في أحكام القطع بين تعلقه بالحكم الواقعي وبين تعلقه بالحكم الظاهري، والوجه في تخصيص الحكم بالفعلي عدم الاثر لو تعلق القطع بالحكم الانشائي وقال: وان ابيت الا عن تثليث الاقسام فالاولى أن يقال: ان المكلف اما أن يحصل له القطع

أولاً، وعلى الثاني اما يقوم عنده الطريق المعتبر أولاً، لان لا يتداخل الاقسام، والوجه في التداخل ان الشيخ جعل مدار الرجوع الى الامارات الظن ومدار الرجوع الى الاصول الشك والحال ان الامر ليس كذلك فان من قام عنده الامارة لا بد من العمل بها ولو كان شاكاً ومن لم يقم عنده لا بد من العمل بالاصول ولو كان ظاناً فيلزم التداخل في الاقسام.

وأورد عليه سيدنا الاستاد وقال: «الانسب بمباحث الاصول ما صنعه الشيخ لان الغرض عن علم الاصول تحصيل المؤمن فالمؤمن الاول القطع فينبغي البحث عنه ولو استطراداً والمؤمن الثاني الامارة المعتبرة فلا بد من البحث عنها في باب آخر والمؤمن الثالث الاصول العملية شرعية أو عقلية فلا بد من تثليث الاقسام والبحث في مقامات ثلاثة، وما صنعه صاحب الكفاية يناسب أن يبحث عن القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري في باب والبحث عن الظن الانسدادي على الحكومة والاصول العملية العقلية في باب آخر فلا يبقى مجال للبحث عن الامارات والاصول العملية، الشرعية مضافاً الى ان ما أفاده من جعل متعلق القطع أعم من الحكم الواقعي والظاهري غير مناسب لان مرتبة الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي فيلزم ان يكون ما في الطول في العرض، وبعبارة اخرى يلزم الجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به.

وأما ما أورده على الشيخ من تداخل الاقسام فيرد عليه ان مراد الشيخ من الظن الامارة المعتبرة وان لم يكن المكلف ظاناً، والمراد من الشك عدم وجود اماراة وان كان المكلف ظاناً فلا يرد عليه الاشكال بلزوم التداخل».

ويرد عليه أولاً انه لو كان الغرض من علم الاصول تحصيل المؤمن

فكيف يكون البحث عن القطع استطرادياً فإنه جمع بين المتنافيين
وبعبارة أخرى على هذا يكون البحث عن القطع بحثاً عن المسألة
الاصولية.

وثانياً: ان ما أفاده من ان ما صنعه صاحب الكفاية من جعل
الاقسام ثنائياً يستلزم أن لا يبقى مجال للبحث عن الامارات والاصول
الشرعية غريب لان صاحب الكفاية جعل متعلق القطع أعم من الحكم
الواقعي والظاهري فيدخل في هذا القسم مباحث القطع والامارات
والاصول الشرعية لان القطع اما يتعلق بالحكم الواقعي واما يتعلق
بالحكم الظاهري وعلى الثاني تارة يكون الحكم الظاهري المتعلق
للقطع مفاد الامارة وأخرى يكون متعلقه مفاد الاصل ولا يكاد ينقضي
تعجبي كيف أورد عليه بهذا الايراد الذي يكون عدم وروده أوضح
من ان يخفى، سيما عن سيدنا الاستاد الذي اشتهر في الافاق ويشار
اليه بالبنان ولكن العصمة مخصوصة باهلها ولعله دام ظله ناظر
الى نكتة لم افهمها وانا معترف بقصوري وقلة بضاعتي.

ويرد عليه ثالثاً: ان صاحب الكفاية جعل متعلق القطع أعم من
الحكم الواقعي فيبحث في هذا الفصل عن القطع وعن الامارات والاصول
الشرعية وبعبارة أخرى: يبحث عن الطريق الوجداني والتعبدى وعن
الوظيفة المقررة ولا يلزم من كلام صاحب الكفاية الجمع بين العلم
بالحكم الواقعي وعدمه بل لازم كلامه أن يبحث عن القطع المتعلق
بالحكم غاية الامر تارة يتعلق القطع بالحكم الواقعي فلامجال للمظاهري
وأخرى يكون الواقع مجهولاً ومتعلق القطع حكم ظاهري فالمرتبة
محفوظة بلا اشكال، وأما ما أفاده من أن مراد الشيخ من الظن
الامارات ومن الشك الاصول فهذا خلاف الظاهر، والميزان في
الافادة والاستفادة الظهورات العرفية ولكن الذي يهون الخطب ان

هذا البحث لا يترتب عليه اثر عملي ولذا لا يناسب الاطالة فانها بلا طائل.

فصل: قد ذكر صاحب الكفاية في المقام اموراً: الاول: ان العقل حاكم بوجوب العمل بالقطع ويستحق المكلف العقاب على مخالفته وبعبارة اخرى بعد كونه كاشفاً عن الواقع لو تعلق القطع بحكم الزامي يرى العقل جواز العقاب على مخالفته فيلزم المكلف بالاطاعة بمقتضى قاعدة دفع الضرر المحتمل.

والظاهر ان ما أفاده تام غير قابل للانكار فانه من الواضحات الاولى أي كون القطع كاشفاً من الواضحات فاذا حصل القطع بالوجوب أو الحرمة العقل يلزم المكلف بالامتثال في الاول والانزجار في الثاني ويدرك صحة العقوبة على المخالفة ووجه الزامه دفع الضرر المحتمل فلا حظ.

الثاني: ان كاشفية القطع أمر ذاتي للقطع وغير قابلة للجعل التأليفي فان الجعل التأليفي يتوقف على قابلية الانفكاك بين المحمول والموضوع كعلم زيد وشجاعته وامثالهما وأما المحمولات التي تكون ذاتية لموضوعاتها وغير قابلة للانفكاك فلا يتصور فيها الجعل التأليفي بل الجعل فيها بالعرض وبالتبع أي جعلها تابع لجعل الموضوع وبعبارة واضحة: لا يمكن تعلق الجعل بلوازم الذات الا بالتبع وبالعرض.

الثالث: انه مع القطع بالحكم وكونه كاشفاً منجزاً لا يمكن المنع عن تأثيره اذ لا يعقل أن لا يكون مؤثراً وبعبارة اخرى لا يمكن سلب الذاتي عن الذات وان شئت قلت: كما انه لا يمكن الجعل التأليفي في الذاتيات كذلك لا يمكن سلبها.

الرابع: انه في صورة المنع يلزم التناقض واقعاً في صورة

الاصابة واعتقاداً في صورة عدم الاصابة ويرد عليه: انه لا يتصور التناقض في الاحكام لان الحكم من مقولة الاعتباريات ومن الظاهر ان الاعتبار خفيف المؤنة فاذا أمر المولى بشيء ونهى عنه في زمان واحد لا يلزم التناقض نعم هو أمر لا يصدر عن الحكيم لكونه خلاف الحكمة.

الخامس: ان الحكم مالم يصل الى مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً ومالم يصير فعلياً لم يصل الى مرحلة التنجيز ولا يوجب مخالفته العقاب وان كان ربما توجب موافقته ترتب الثواب وكان الحكم في الفرض المذكور مما سكت الله عنه كما في الخبر؛

والحق أن يقال ان الحكم تارة يكون فعلياً ولا يكون منجزاً اذا كان المكلف معذوراً كما لو فحص ولم يجد دليلاً عليه وتمت في حقه اصالة الاباحة وبعبارة واضحة: ان المولى اذا تمت عنده مقدمات الحكم يعتبر الفعل في ذمة المكلف ويحكم بعد هذه المرحلة واذالم يكن المكلف معذوراً يصير ذلك الحكم منجزاً في حقه والا فلا، لكن مع عدم كونه منجزاً يكون فعلياً وواصل الى مرحلة البعث والزجر ولذا يكون الاحتياط حسناً ولا يكون مخالفة موجبة للعقاب كما أفاد صاحب الكفاية وأما الثواب فدائمي فان الاتيان بما يحتمل كونه محبوباً للمولى ومأموراً به من قبله يوجب استحقاق الثواب لكونه عبداً منقاداً ومستحقاً للمثوبة واستحقاقه لها يكون دائماً لا احياناً فالتعبير بقوله «ربما» لا يكون في محله وأما الاشكال المشهور في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فنتعرض له ولجوابه في محله انشاء الله تعالى فانتظر.

الكلام في التجري: يقع الكلام في التجري من جهات:

الجهة الاولى: في أن التجري لا يختص بخصوص القطع المخالف بل يعم بقية الطرق والامارات التعبدية اذ لاوجه للاختصاص بل الحق شموله لكل حكم ظاهري بل يعم كل منجز ولولم يكن حكماً كالشبهة قبل الفحص، فالميزان تحقق المنجز وانما يذكر خصوص القطع لكونه أظهر مصاديق المنجز.

ان قلت: لامجال للتجري في باب الامارات والاصول العملية فان التجري متقوّم بانكشاف الخلاف ولايتصور في موارد الامارات والاصول فانه بعد كشف الواقع يتبدل الموضوع وبعبارة اخرى يكون مخالفة الامارة والاصل عصياناً واقعياً لاتجريباً. قلت: هذا البيان انما يتم على القول بالموضوعية والسببية وان الاحكام مجعولة على طبق الامارات والاصول والواقع في مواردنا والحال ان الامر ليس كذلك بل الاحكام محفوظة في الواقع ولا فرق فيما نقول بين القول بكون مفاد دليل الامارة جعل الطريقة وبين القول بأن مفاده جعل الحكم، أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فان الحكم المجعول حكم طريقي اما منجز للواقع واما معذر وعلى كل حال الواقع محفوظ بحاله والا يلزم التصويب المجمع على بطلانه والدور الباطل عقلاً.

الجهة الثانية: ان صاحب الكفاية افاد بأنه لاشبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته أو استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه أو لا يوجب شيئاً؟. الحق انه يوجب به شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان وصحة مثوبته ومدحه

على اقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته الى آخر كلامه.

أقول يقع الكلام في موضعين، الموضع الاول: في أنه هل يتغير حكم الفعل المتجرى به بالقطع بالخلاف أو يبقى حكمه على ما كان فاذا قطع المكلف بأن المايح الفلاني خمر والحال انه ماء هل يحرم ام يبقى على حكمه الواقعي اي الحلية؟.

الموضع الثاني: في أنه على فرض بقاء الفعل المتجرى به على حكمه وعدم تغييره هل يوجب التجري استحقاق العقاب ام لا؟. أما المقام الاول: فيقع الكلام فيه من جهتين: الجهة الاولى: في أنه هل يحرم الفعل بالملاك الواقعي بعد الاعتقاد المتعلق به فان المكلف اذا اعتقد ان المايح الفلاني خمر فهل يشمل دليل حرمة الخمر أم لا؟ الجهة الثانية: في أنه اذا لم نقل بصيرورته حراماً بالملاك الاولي فهل يحرم بالملاك الثانوي وهو التمرد والطغيان ام لا؟

فنقول: ربما يقال ان الاطلاقات الاولى شاملة لموارد القطع بالخلاف فلو قال المولى يحرم الخمر يشمل ما لو قطع المكلف ان المايح الفلاني خمر والحال انه ماء واستدل لاثبات الدعوى بثلاث مقدمات:

المقدمة الاولى: انه لا اشكال في اشتراط التكليف بالقدرة وما لا يكون مقدوراً لا يتعلق به التكليف.

المقدمة الثانية: ان المحرك للانسان بالنسبة الى العمل قطعه وأما كونه مطابقاً للواقع وعدمه فهو اجنبي عن المحركة والزاجرية ولذا نرى انه لو قطع شخص بوجود سبع مفترس يفر وان كان قطعه مغالفاً مع الواقع ومع القطع بالخلاف لا يفر ولو مع وجود السبع في الخارج.

المقدمة الثالثة: ان التكليف الشرعي يتعلق بما يكون اختيارياً للمكلف فالنتيجة ان التكليف يتعلق بما تعلق به القطع اذ ثبت بالمقدمة الاولى ان التكليف لا يتعلق الا بالحصة المقدورة و ثبت بالمقدمة الثانية ان المقطوع اختياري للمكلف و ثبت بالمقدمة الثالثة ان التكليف الشرعي يتعلق بما يكون اختيارياً فالنتيجة ان تعلق التكليف هو الذي تعلق به القطع.

ويرد عليه اولاً: انه يلزم تحقق الامتثال بما أمر به المولى كالصلاة في الوقت فلو قطع المكلف بالوقت وصلى يلزم الاجزاء ولو كانت الصلاة واقعة في خارج الوقت واقعاً وهل يمكن الالتزام به وبعبارة اخرى: على هذا القول لافرق في الواجبات والمحرمات أي كما ان المحرمات تتغير بالقطع تتغير الواجبات به وهل يمكن الالتزام به.

وثانياً: نجيب بالحل وهو ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولا دخل للقطع وعدمه فيها والتكاليف متعلقة بالعمل والاختيار طريق الى تحصيله في الخارج وبعبارة واضحة: جميع المكلفين مشتركون في تعلق التكاليف بهم ولا يختص التكليف بالقاطع مضافاً الى أن الالتزام بالتقريب المذكور يستلزم التصويب المجمع على بطلانه والدور المحال. و صفوة القول: ان العمل المقطوع به لو صادف الحكم الواقعي يصح العقاب عليه لو كان عصياناً ويصح الثواب عليه لو كان اطاعة وعلى كلا التقديرين يكون الفعل اختيارياً وبعبارة واضحة: يلزم أن يكون العقاب على الفعل الصادر عن الاختيار ومع القطع بالمصادفة للواقع يصدق انه فعل اختياري.

نعم اذا كان قطعه على الخلاف كما لو شرب مائعاً مقطوع الحرمة والحال انه حلال واقعاً فانه ترك الخمر وترك شرب الحرام ولكن

هذا الترك ترك غير اختياري فاذا لم يعاقبه المولى لعدم شربه المحرم لا يكون فيه محذور اذ المحذور في العقاب على أمر غير اختياري وأما عدم العقاب لعدم العصيان فلا يكون فيه محذور وان كان عدم العصيان بدون الاختيار فتحصل ان القطع بكون المايع الفلاني خمرأ لا يوجب حرمة بعنوان انه خمر، هذا تمام الكلام في الجهة الاولى.

وأما الجهة الثانية: فربما يقال بأن القطع بكون شيء حراماً يوجب حرمة بعنوان الثانوي وذكر في تقريبه وجوه: الوجه الاول: ان القطع بالمفسدة في شيء يوجب حرمة وكذلك القطع بوجود المصلحة في شيء يوجب وجوبه لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد والقطع بالمفسدة يوجبها كما ان القطع بالمصلحة كذلك. وفيه: انه لا دليل على هذا المدعى بل الدليل على خلافه لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها والمصالح والمفاسد امور واقعية لا دخل للقطع وعدمه في ثبوتها وعدمها. ان قلت: يمكن التأثير ويحتمل تحقق الملاك في المتعلق بالقطع. قلت: نفرض امكانه ولكن مجرد الامكان لا يقتضي الحكم على طبقه مضافاً الى أن استصحاب عدم يقتضي عدمه فان استصحاب عدم تحقق الملاك يقتضي عدم تحققه كما ان مقتضى استصحاب عدم حدوث الحكم عدم تحقق الحرمة والوجوب بل مقتضى اطلاق حلية ذلك الشيء بقاء حليته حتى في حال القطع بحرمة الا أن يقال انه مع القطع بالحرمة لامجال لبقاء الحلية لعدم ترتب أثر عليه، اضع الى ذلك ان لازم القول المذكور انه لو قطع المكلف بحرمة شيء وكان حراماً واقعاً تكون حرمة متضاعفة اذ المفروض كونه حراماً في حد نفسه ومن ناحية اخرى فرض ان المكلف قطع بحرمة وهل يمكن

الالتزام بهذا اللازم.

الوجه الثاني: ان التجري كاشف عن سوء سريرة العبد وخبث باطنه وهذا يوجب قبح الفعل فاذا كان قبيحاً يكون حراماً لقاعدة الملازمة وانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفيه: ان قبح المنكشف لا يسري الى الكاشف كما ان حسنه لا يسري اليه مضافاً الى أن قاعدة الملازمة مخدوشة ولا يمكن الالتزام بها كما اشرنا اليه مراراً.

الوجه الثالث: ان تعلق القطع بقبح فعل يوجب قبحه كما ان القطع بخسن فعل يوجب حسنه فيحكم بحرمة في الاول ووجوبه في الثاني لقاعدة الملازمة بين العقل والشرع فهنا دعويان: الدعوى الاولى: ان القطع بحرمة شيء يوجب قبح ذلك الفعل. الدعوى الثانية: انه لو صار قبيحاً يكون حراماً لقاعدة الملازمة.

أما الدعوى الاولى: فقد اورد فيه ايرادان: الاول: ما افاده بغض وهوانا بالوجدان لاندرك قبحاً في الفعل في مورد التجري كما انه لاندرك حسناً في الفعل في مورد الانقياد.

وأورد عليه سيدنا الاستاد: بأن خلافه وجداني، واستدل على مدعاه بأنهم قائلون بأن المستفاد من أخبار «من بلغه ثواب» ان الانقياد يوجب المثوبة ومن ناحية اخرى ان التجري والانقياد من واد واحد وبعبارة اخرى الفقهاء قائلون بأنه لا يستفاد من أخبار من بلغ استحباب الفعل بل المستفاد منها الارشاد الى حكم العقل بترتب الثواب على الانقياد ومن ناحية اخرى الانقياد في قبال التجري فكما ان الانقياد حسن، يكون التجري قبيحاً

ويرد على ما أفاده: بأن العبد اذا قطع بأن فلاناً ابن المولى والحال انه أعدى غدوه وتجرى فقتله، نسال ان القتل المذكور محبوب

للمولى أو مبغوض أو انه لامبغوض ولا محبوب أو انه محبوب ومبغوض لاسبيل الى الرابع لاجتماع الضدين وهو محال كما انه لامجال للثالث اذ لايمكن أن لايتفاوت حالة بالنسبة اليه كما انه لايمكن الثاني كما هو ظاهر فيكون المتعين هو الشق الاول أي يكون محبوباً ليس الا وهل يمكن أن يكون القبيح محبوباً كلا.

الايراد الثاني: ان القبيح يلزم أن يكون أمراً اختيارياً للمكلف وبعبارة اخرى: العناوين المقبحة والمحسنة يلزم أن تكون متعلقة للارادة والقاطع لايتوجه بقطعه بل ربما لايصدر الفعل عن اختياره مثلاً لو قطع بكون المايح الفلاني خمراً وكان في الواقع ماءً فشربه لم يكن شربه اختيارياً اذ ما قصده لم يقع لانه لم يكن خمراً وما وقع لم يقصد لانه لم يقصد الشارب شرب الماء.

وأجاب عن الوجه المذكور سيدنا الاستاد انه يكفي لتعنون الفعل بالحسن والقبح الثفات الفاعل بالعنوان العارض بالفعل ولا يلزم ان العنوان غرضاً وغاية للفاعل ولذا نرى ان ضرب اليتيم أمر قبيح وان لم يكن الغرض من الضرب ايلام الطفل وايدائه وأما دعوى ان عنوان القطع غير ملتفت اليه فغير صحيح اذ العلم حاضر عندالعالم بالعلم الحضورى والقاطع ملتفت الى قطعه غاية الامر توجهه اليه اجمالى وارتكازي وهذا المقدار يكفي لكونه اختيارياً وأما ما افيد في التقريب بأن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع فلم يصدر عنه فعل اختياري. فيرد عليه: انه لااشكال في أن مثله فعل اختياري ولايصح أن يقال انه شرب المايح بلاختيار والعرف ببابك، هذا تمام الكلام في الدعوى الاولى.

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها اولاً، انه لا دليل على هذه الدعوى وبعبارة واضحة: ذكرنا مراراً انه لا طريق للعقل الى كشف الملاكات

الشرعية والقبح العقلي لا يستلزم الحكم الشرعي ولذا يمكن ان يكون الامر الفلاني قبيحاً في نظر العقل ومع ذلك يتعلق به الامر الشرعي ولذا نرى ان ابراهيم النبي عليه السلام امر من قبل الله بذبح ولده اسماعيل وتصدى لامثاله ولم يستشكل بأنه ظلم محرم هذا اولاً. وثانياً: لو سلمنا الملازمة فانما تتم اذا كان حكم العقل بالقبح أو الحسن في سلسلة علل الاحكام، وأما اذا كان حكم العقل في سلسلة المعاليل فلا تتم الدعوى المذكورة اذ حكم العقل بقبح العصيان اذا كان كافياً في زجر المكلف عن الارتكاب فلا يحتاج الى حكم الشرع وان لم يكن كافياً فلا أثر لحكم الشرع.

فتحصل ان القطع بحرمة ما لا يكون حراماً لا يوجب حرمة كما ان القطع بوجوب ما لا يكون واجباً لا يوجب وجوبه، نعم العقل يرى ان المتجري مستحقاً للعقاب كما انه يرى ان المنقاد مستحقاً للمثوبة بل لو عزم احد على العصيان وأتى ببعض مقدماته كما لو عزم على شرب الخمر وأخذ الكأس لان يشرب منه الخمر يكون مستحقاً للعقاب في نظر العقل بل يمكن أن يقال ان مجرد عزم المكلف على العصيان يوجب استحقاق العقاب كما انه لا يبعد ان العزم على الاطاعة يوجب استحقاق الثواب الانقيادي بل لا يبعد أن الترديد في العصيان يوجب استحقاق العقوبة فان وظيفة العبد أن يكون عازماً جازماً على الاطاعة والانقياد من المولى وأما الترديد في الاطاعة كما لو كان مردداً في اطاعة امر المولى اذا كان امراً استجبائياً لا يوجب استحقاق المثوبة واستدل على المدعى ببعض الايات والروايات، أما الاية فقوله تعالى «وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله»^١ بتقريب ان مجرد النية في القلب توجب العقاب والمثوبة والظاهر ان الاية

غير قاصرة عن الدلالة على المدعى، واستدل ايضاً بقوله تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا»^١ بتقريب ان الامر القلبي يوجب السؤال والعقوبة، وفيه: ان الاية الشريفة لاتدل على المدعى بل تدل على أن كل عضو يصدر عنه العصيان يؤخذ به فان صدر العصيان عن العين أو السمع أو القلب يؤخذ وأما تعيين المصداق فلا تعرض له في الاية وبعبارة واضحة: ان المكلف يجب عليه أن يعمل بوظيفته مثلاً وظيفه القلب الاعتقاد بالامور الاعتقادية فاذا لم يعتقد يوجب العقوبة والسؤال. واستدل ايضاً بقوله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم»^٢ بتقريب ان المستفاد من الاية ان الامر القلبي يوجب المؤاخذة، وفيه: ان الظاهر من الاية الشريفة ان اليمين بلا قصد امر لغو ولا اثر له وأما اذا كان عن قصد فيترتب عليه الاثر فلا ترتبط بالمقام واستدل ايضاً بقوله تعالى «وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفوراً رحيماً»^٣ وقد ظهر مما ذكرنا تقريب الاستدلال بالاية على المدعى والجواب عنه.

وأما من الاخبار فقد استدل على المدعى بجملة من النصوص: ومن تلك النصوص ما رواه السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيّته^٤.

(١) الاسراء/٣٦.

(٢) البقرة/٢٢٥.

(٣) الاحزاب/٥.

(٤) الوسائل الباب ٦، من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٣.

وهذه الرواية ضعيفة سنداً فلا يعتمد بها مضافاً الى أنه لا يمكن الالتزام بظاهرها.

ومنها ما رواه ابو هاشم قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): انما خلّد أهل النار في النار، لان نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلّدوا فيها ان يعصوا الله ابدأً، وانما خلّد أهل الجنة في الجنة، لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدأً، فبالنيات خلّد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: (قل كل يعمل على شاكلته) قال: على نيته.^١

والحديث ضعيف سنداً الى غيرهما من النصوص الدالة على المطلوب لاحظ النصوص في باب ٧ من ابواب مقدمة العبادات من الوسائل ويستفاد من جملة من النصوص ان نية الخير تكتب وأمانة الشر فلا تكتب. منها: ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ان العبد المؤمن الفقير ليقول: يارب ارزقني حتى أفعل كذا وكذا من البرّ ووجوه الخير، فاذا علم الله ذلك منه بصدق نيّة كتب الله له من الاجر مثل ما يكتب له لو عمله، ان الله واسع كريم.^٢

ومنها: ما عن زرارة، عن احدهما (عليه السلام) قال: ان الله تبارك وتعالى جعل لادم في ذريته ان من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشرأ، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة^٣.

بقي شيء في المقام لا بأس بالتعرض له. وهو ان سيدنا الاستاد

(١) عين المصدر، الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر الحديث ١.

(٣) عين المصدر الحديث ٦، وكذلك الحديث ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ وغيرها المذكور في

أفاد على ما فى التقرير بأنه ربما يستدل على حرمة التجري بالنصوص الدالة على العقاب على قصد المعصية لاحظ الوسائل الباب السادس من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ١١ و ٢٢ والباب السابع من هذه الابواب الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ وفي قبال هذه الروايات نصوص تدل على عدم العقاب على مجرد القصد وقد جمعوا بين الطائفتين بوجهين:

الوجه الاول: ان الطائفة الاولى حملت على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات والثانية على القصد المجرد.

الوجه الثانى: حمل الطائفة الاولى على ما اذا لم يرتدع من قبل نفسه حتى مانعه مانع قهري والطائفة الثانية على الارتداع من قبل نفسه، والحق عدم تمامية ما افيد في المقام وعدم قابليته للاستدلال على المدعى مع قطع النظر عن المعارض وذلك لوجوه: الوجه الاول: ان ما يدل على ترتب العقاب على القصد قاصر سناً فلا يكون قابلاً للاستناد. الوجه الثانى: ان المستفاد من تلك الطائفة ان العقاب على قصد ارتكاب الحرام الواقعي فلا يرتبط بقصد ارتكاب الحرام الخيالي.

الوجه الثالث: انه على فرض غمض العين عما ذكرنا لا تدل تلك الطائفة على حرمة العمل المتجرى به بل تدل على ترتب العقاب على القصد فلا يكون الاستدلال تاماً وبعبارة اخرى: لا يستفاد من تلك الاخبار الا استحقاق العبد للعقاب اذا كان قاصداً للمعصيان والعقل حاكم بهذا المقدار فلا تزيد الاخبار على ما يحكم به العقل وما افاده تام.

وصفوة القول: انه لا دليل على حرمة التجري والظاهر ان العقل

حاكم باستحقاق المتجري للعقاب وهل يمكن القول بعدم عقابه ببركة ما وردت من النصوص التي تدل على عدم المؤاخذة بالعزم والنية؟ الانصاف ان الجزم بكونه مستفاداً من تلك النصوص مشكل الا ان يستفاد الملاك والجزم به ايضاً مشكل اذ لا يبعد ان المستفاد من تلك النصوص ان العازم على العصيان لو انصرف لا يكتب عليه والله العالم بحقائق الامور.

فصل:

قد مرّ ان طريقية القطع لا تقبل الجعل بل هي ذاتي له كما انه لا يمكن ازالة الطريقية عنه لكن لا مانع من جعل القطع موضوعاً لحكم من الاحكام فنقول قد يؤخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم آخر لا يضاذه ولا يماثله بلا فرق بين كونه من جنسه أو من غير جنسه كما لو قال المولى «اذا قطعت بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال يجب عليك التصديق» أو يقول «اذا قطعت بحرمة شرب التتن وجب عليك الصوم» وقد يؤخذ القطع بشيء موضوعاً لحكمه كما لو قال المولى «اذا قطعت بخمرية ما يعي يحرم عليك شربه» أو قال «اذا قطعت بدخول الشهر يجب عليك التصديق» وهكذا.

وقد قسم القطع الموضوعي الى قسمين: اذ تارة يؤخذ القطع في الموضوع بما انه طريق واخرى يؤخذ بما انه صفة. فان القطع من الامور الاضافية فكما انه لا يتحقق الا بالقاطع كذلك لا يتحقق الا بالمقطوع به، وبعبارة واضحة: ان العلم نور بنفسه ومنور لغيره فلا يتحقق الا بالقاطع والعالم والمعلوم ويقوم بهما و عليه يمكن أن يؤخذ في الموضوع بما انه صفة للنفس ويمكن أن يؤخذ في

الموضوع بما انه منور للغير.

وربما يقال: انه ينقسم الى اربعة اقسام اذ كل قسم ينقسم الى تمام الموضوع والى جزء الموضوع فطبعاً يكون الاقسام اربعة، وتوضيح المدعى ان القطع المأخوذ في الموضوع تارة هو القطع وهو تمام الموضوع بلا فرق بين اصابته مع الواقع وعدمه واخرى يؤخذ في الموضوع بعنوان كونه جزءاً ويكون الجزء الاخر هو الواقع فالاقسام اربعة. ذهب اليه صاحب الكفاية، وايضاً ذهب الى ان القطع المأخوذ في الموضوع صفة قد يؤخذ بعنوان كونه صفة للمقاطع واخرى يؤخذ بعنوان كونه صفة للمقطوع به.

وأورد عليه سيدنا الاستاد اولاً، بأن القطع المأخوذ في الموضوع صفة يتصور فيه أخذه تمام الموضوع وأخذه جزء الموضوع اذ ربما يكون تمام الموضوع تلك الصفة بلا دخل للواقع في الموضوع كما انه يمكن أخذه جزء الموضوع بأن يكون الموضوع مركباً من الامرين وأما أخذ القطع بعنوان الطريقية في الموضوع فلا يمكن الا بنحو جزء الموضوع. والوجه فيه: ان كونه تمام الموضوع، انه لا دخل للواقع وتمام الموضوع هو القطع ولو لم يكن مطابقاً للواقع ومعنى القطع طريقاً الى الواقع معناه دخل الواقع في الموضوع فالجمع بين الطريقية وكون القطع تمام الموضوع جمع بين المتناقضين فالحق أن يقال ان الاقسام ثلاثة بأن نقول القطع المأخوذ في الموضوع صفة قد يكون تمام الموضوع واخرى يكون جزء الموضوع وقد يؤخذ في الموضوع طريقاً وهذه ثلاثة اقسام.

وأورد عليه ثانياً: بأنه ما المراد من كون القطع صفة للمقطوع به فان كان المراد بالمقطوع به المعلوم بالذات وهي الصورة الحاصلة في النفس فهو عبارة اخرى عن كونه صفة للمقاطع وبعبارة

اخرى: تلك الصورة عين القطع، وان كان المراد المعلوم بالمعرض فلحظه يرجع الى كون القطع ملحوظاً على نحو الطريقة فبالجمع بين الامرين جمع بين المتنافيين.

والذي يختلج بالبال أن يقال لاشكال في أن كل قطع له ثلاث جهات: الجهة الاولى: كونه صفة للقاطع، الجهة الثانية كونه طريقاً الى المقطوع به، الجهة الثالثة ان المقطوع به ينكشف به فاي مانع في جعل الجهة الثانية موضوعاً للحكم بلادخل المصادفة وعدمها ان قلت: لاينفك القطع الطريقى عن المقطوع به، قلت: القطع بعنوان كونه صفة أيضاً كذلك لكن المولى ربما ينظر الى الجهة الاولى وقد ينظر الى الجهة الثانية وفي كلا المقامين ربما يجعلها تمام الموضوع واخرى جزءاً له فلاحظ.

وأما ايراده الثاني فنقول: لانرى مانعاً من جعل الجهة الثالثة موضوعاً للحكم وبعبارة اخرى: لا اشكال في كون القطع أمراً اضافياً وله ارتباط بالمقطوع به كما ان له ارتباطاً بالقاطع فكما انه يمكن جعل القطع موضوعاً بما انه صفة للقاطع كذلك يمكن جعله موضوعاً بما انه صفة للمقطوع به مع قطع النظر عن حيثية الطريقة ولا نرى مانعاً عما ذكر فلاحظ.

ثم انه أفاد سيدنا الاستاد انه لاشكال في قيام الامارات والطرق مقام القطع الطريقى بنفس ادلة اعتبارها فتترتب عليها الاثار المترتبة عليه من التعذير والتنجيز عند المخالفة والمطابقة ولا ريب في عدم قيامها مقام القطع الموضوعي صفة بنفس ادلة اعتبارها وذلك لان القطع من الصفات النفسانية كبقية صفاتها والمأخوذ صفة لم يلحظ فيه جهة طريقيته وادلة اعتبار الامارات لم تجعل الامارات صفة كالقطع.

واما قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو
الطريقة فقد اخلفت كلماتهم فيه فذهب الشيخ الانصاري قدس سره
الى قيامها مقامه وتبعه المحقق النائيني، وخالفهما صاحب الكفاية
واستدل على مدعاه بأن الالتزام بذلك يستلزم الجمع بين الملاحظ
الالي والاستقلالي بيان ذلك: ان التنزيل يستدعى لحاظ المنزل
والمنزل عليه ولحاظ الامارة والقطع في تنزيل الامارة طريقاً آلي
اذ الاثر مترتب على الواقع ولحاظ الامارة والقطع في جعل الامارة
منزلة القطع المأخوذ في الموضوع استقلالي ولا يمكن الجمع بين
الملاحظين في لحاظ واحد وحيث ان الظاهر من دليل الاعتبار جعل
المؤدى منزلة الواقع لا يمكن جعل الامارة منزلة القطع.

ويرد عليه: ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع مبني على القول
بالسببية وهذا القول على خلاف مسلك صاحب الكفاية اذ هو قائل
بأن المجمعول في باب الامارات المنجزية والمعدرية مضافاً الى أن
القول المذكور فاسد ثبوتاً واثباتاً اي لادليل عليه في مقام الاثبات
أما فساده ثبوتاً فلانه يستلزم التصويب وأما فساده اثباتاً فلانه
لا يستفاد من الادلة وعمدتها السيرة العقلائية جعل الحكم مطابقاً
للمودى فنقول: أما على مسلك صاحب الكفاية فلا يلزم محذور اذ
على هذا لا يلاحظ الواقع بل يلاحظ الامارة ويجعل الامارة منزلة
القطع فتارة يلاحظ الاثر العقلي واخرى الاثر الشرعي وثالثة
يلاحظ كليهما ومقتضى اطلاق التنزيل أن يجعل الامارة منزلة القطع
على الاطلاق والسريان، وأما على القول بأن المجمعول في باب
الامارات الطريقة فنقول مقتضى اطلاق الدليل جعله بكلاً
الاعتبارين فلاحظ.

والذي يختلج ببالي القاصر أن يقال ان القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة لو كان جزءاً للموضوع والجزء الآخر منه هو الواقع فقيام الطريق مقامه متقوم بأن يعتبر الامارة طريقاً ويجعل مؤدى الطريق هو الواقع فيلزم محذور الجمع بين اللحاظين المذكور في كلام صاحب الكفاية مضافاً الى المحذور الثبوتي وهو التصويب المذكور في كلام سيدنا الاستاد، والذي يمكن أن يقال ان محذور اجتماع اللحاظين مدفوع من أصله اذ يمكن للمولى أن يلاحظ كل واحد من الامرين ويرى الجعل بكلا الاعتبارين ويجعل مجعوله مطلقاً مثلاً اذا لاحظ المرأة بما هي امرأة بالاستقلال ولاحظ الصورة المنطبعة فيها ايضاً بالاستقلال وحكم عليهما بحكم بأن قال جعلت المرأة وما فيها محترماً هل يلزم من هذا الجعل اجتماع اللحاظين والمقام كذلك، نعم الاشكال الثبوتي وهو لزوم التصويب بحاله فلاحظ. ثم قال: مقتضى مذهب صاحب الكفاية وهو ان المجمعول في باب الامارات والطرق المنجزية والمعدرية التخصيص في حكم العقل والتخصيص في الحكم العقلي غير معقول بيان ذلك: ان العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان فتارة يتصرف الشارع في موضوع حكم العقل ويجعل الطريقة للامارة فينتفى حكم العقل ويحكم بالتنجز اذ المفروض بعد جعل الشارع الامارة طريقاً الى الواقع يتبدل عدم البيان بالبيان ولذا نقول دليل الامارة يكون وارداً على الدليل العقلي اي يندعم موضوعه وأما اذا لم نقل بذلك بل قلنا ان المجمعول هو التنجز فمعناه ان العقاب بلا بيان قبيح الا مع قيام الامارة وبعبارة واضحة: ان لم يكن المجمعول في باب الامارات الطريقة لا يتبدل عدم البيان بالبيان ومع عدم البيان يكون العقاب قبيحاً الا مع الامارة

وتخصيص الحكم العقلي أمر غير معقول هذا ما أفاده سيدنا الاستاد في هذا المقام.

ولنا أن نقول: لامجال لهذا الاشكال فان العقل يلزم المكلف بدفع الضرر المحتمل فاذا قال المولى جعلت الامارة منجزة معناه التوعيد بالعذاب والمؤاخذة في صورة المخالفة وعلى ما ذكرنا لايشكل بأن التنجيز والتعذير لا يكونان قابلين للجعل فان التنجيز معناه التوعيد فلا يلزم التخصيص في حكم العقل وببيان واضح ان العقل لا يحكم بقبح العقاب مع توعيد المولى به والمفروض ان المولى أوعد به فهذا الاشكال غير وارد على صاحب الكفاية، وعليه نقول ما أفاده صاحب الكفاية قابل في مقام الثبوت ولكن غير تام اثباتاً اذ ليس المجعول المعذرية والمنجزية بل المجعول في باب الطرق والامارة اما الحكم الطريقي الظاهري وأما الطريقية كما عليها سيدنا الاستاد.

ثم ان سيدنا الاستاد صرح بأنه لو كان دليل اعتبار الامارة السيرة العقلائية يترتب عليه قيام الامارة مقام القطع الطريقي ومقام القطع الذي اخذ في الموضوع على نحو الطريقية.

ويرد عليه: ان السيرة دليل لبّي لا لسان لها ولا اطلاق فيها فلامجال لهذه الدعوى بل تختص الامارة بالقيام مقام القطع الطريقي المحض نعم لو كان دليل الاعتبار النص يمكن أن يفرض فيه الاطلاق وتفصيل هذه الجهات موكول الى مجال آخر.

وأما الاصول المحرزة كالاستصحاب فمقتضى القاعدة قيامها مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية، والوجه فيه ان الشارع الاقدس اعتبرها علماً فعلى تقدير كون الاصول المحرزة امارات مجعولة لامانع عن قيامها مقام القطع الطريقي

والموضوعي على نحو الطريقة.

ان قلت: كيف يمكن اعتبار مواردها علماً مع أخذ الشك في موضوعها لاحظ قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» وبعبارة اخرى لا يمكن الجمع بين الشك واليقين. قلت: التنافي بين اليقين الوجداني والشك الوجداني واما بين الشك الوجداني والعلم التعبدى فلالتنافي وان فتح باب الاشكال المذكور ينسد باب الحكومة الظاهرية فان قوام الحكومة الظاهرية بالشك وجعل مواردها علماً مضافاً الى أنه لو تم هذا الاشكال لا يمكن قيام الامارات مقام القطع اذ الامارة متقومة بالشك غاية الامر ان الشك مأخوذ في لسان الدليل في الاصول والشك مأخوذ بحكم العقل في الامارات توضيح المدعى ان الاهمال غير معقول في الواقع وعليه نقول الامارة كقول العادل مثلاً اما طريق وعلم للعالم بمفادها واما حجة للعالم بالخلاف واما حجة للشاك لاسبيل الى الاول والثاني فيكون الامر منحصراً في الثالث ان قلت: على هذا فلا فرق بين الاصول والامارات ولا وجه لتقدم الامارات على الاصول والحال ان المسلم عندهم تقدم الامارات على الاصول.

قلت: الوجه في التقدم ان أدلة الامارات حاكمة على أدلة الاصول وناظرة الى موضوعها، وبعبارة واضحة: ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك ومع وجود الامارة لامجال للشك وان شئت قلت مفاد الامارة يتصرف في موضوع الاصل ويرفعه مضافاً الى أنه لو لم يقدم دليل الامارة على الاصل يلزم أن يكون جعل الامارة لغواً مثلاً لو لم تكن الامارة مقدمة على الاستصحاب لا يبقى مجال لقول العادل فان العادل لو اخبر بوجود صلاة الجمعة يكون مفاد الاستصحاب عدمه وايضاً لو كان مفاد الامارة حرمة شرب التتن يكون مقتضى

الاستصحاب عدم الحرمة وهكذا، فلا إشكال في تقدم الأمانة على الأصل، فالنتيجة أنه لا مانع عن قيام الأصول المحرزة مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية ثبوتاً فلو تم الدليل في مقام الإثبات نلتزم بقيامها مقامه، فتحصل أن مقتضى القاعدة الأولية قيام الأصول المحرزة مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية، نعم لو استلزم قيامها مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع محذوراً نلتزم بعدم قيامها مقامه مثلاً لو قلنا أن المستفاد من أدلة أحكام الشكوك في ركعات الصلاة أن القطع بالركعتين الأولتين في الصلوات الرباعية والقطع بركعات المغرب والصبح مأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية لا يمكن الالتزام بقيام الاستصحاب مقامه والا يلزم كون أخذ القطع مأخوذاً في الموضوع لغواً لأن مقتضى استصحاب عدم الركعة المشكوك فيها إحرار أن المأتي به متيقناً مثلاً لو شك المصلي في أن ما بيده الأولى أو الثانية يكون مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالثانية فيكون المأتي به ركعة واحدة فلا تصل النوبة إلى القطع فأخذه في الموضوع لغواً.

وأما الأصول غير المحرزة أي البرائة والاشتغال عقلاً وشرعاً فلامجال لقيامها مقام القطع فانها وظائف للجاهل وبعبارة أخرى قد فرض في موضوعها كون المكلف جاهلاً بالواقع فلا يحتاج المدعى إلى تطويل البحث، ويمكن أن يستدل عليه بأن كل تنزيل يحتاج إلى أمور ثلاثة: المنزل والمنزل عليه ووجه التنزيل مثلاً جعل في الشريعة الفقاع منزلة الخمر فنقول الفقاع منزل والخمر منزل عليه ووجه التنزيل الحرمة، وأما في المقام فالأركان غير تامة إذ الاحتياط

العقلي عبارة عن تنجز الواقع كالتشبهة قبل الفحص والبرائة العقلية عبارة عن التعذير وقس عليهما البرائة الشرعية والاشتغال الشرعي فالبرائة عبارة عن التعذير والاشتغال عبارة عن التنجيز والمفروض ان أثر القطع التنجز أو التعذر فلا بد في التنزيل أن يكون بلحاظهما وأما نفس التنجز والتعذر فلامجال لقيامهما، وعلى الجملة احد الاركان الثلاثة مفقود في المقام فلا يتحقق ما يتقوم بالاركان فلاحظ.

يقاظ: ان صاحب الكفاية بعد ما بنى على عدم امكان قيام الامارة والاصول مقام القطع الموضوعي لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى، أفاد ان الدليل الدال على قيام الامارة مقام القطع الطريقى يدل بالملازمة العرفية على قيامها مقام القطع الموضوعي فان الدليل المتعرض لقيام الامارة والاصول مقام القطع الطريقى متعرض لجعل المؤدسى منزلة الواقع وبالملازمة العرفية يدل على ان القطع بالمؤدسى يكون بمنزلة القطع بالواقع وعليه نقول اذا كان الموضوع مركباً من الواقع والقطع به تقوم الامارة والاصول المحرزة مقامه، بالتقريب المذكور ولكن عدل عن هذا الرأي وقال هذا التقريب دوري فلا يمكن الالتزام به بيانه: ان كل موضوع مركب لابد في ترتيب الاثر عليه من احراز الجزئين الدخيلين في الموضوع اما بالوجدان أو احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد واما كليهما بالتعبد بأن يشمل الدليل كلا الجزئين في عرض واحد، وأما اذا لم يشمل الدليل كلا الجزئين في عرض واحد كما في المقام لما مر من لزوم محذور الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى فلا يكون الدليل شاملاً للتنزيل كلا الجزئين اذ يلزم الدور فان المفروض ان احد التنزيلين في طول التنزيل الاخر فشمول الدليل للتنزيل الاول متوقف على شموله للتنزيل الثاني اذ بدونه لا يتم الامر والجال ان التنزيل الثاني يتوقف

على شمول الدليل للتنزيل الاول وهذا دور صريح.

نعم اذا ورد دليل في خصوص مقام بحيث لو لم يشمل كلا التنزيلين تلزم اللغوية نلتزم بشمول الدليل لكلا التنزيلين بدليل الاقتضاء وأما لو لم يكن الامر كذلك بل كان الدليل عاماً أو مطلقاً لها مصاديق كما ان الامر كذلك في المقام فلا وجه للالتزام بشمول الدليل لتنزيل كلا الجزئين الا بالتقريب الدوري وبعبارة واضحة: التنزيل بلحاظ قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي لا يستلزم التنزيل بلحاظ القطع الموضوعي وبعبارة اخرى: لامجال للاخذ بدليل الاقتضاء فان التنزيل بلحاظ القيام مقام القطع الطريقي له مصاديق كثيرة كما هو واضح فلاحظ.

بقي شيء: وهو انه ان قلنا بأن المجمعول في باب الامارات والاصول المحرزة الحكم الطريقي الظاهري فهل يكون مجال لقيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي أو الموضوعي أم لا؟

الظاهر هو الثاني فان المفروض ان المجمعول من قبل المولى الحكم لا الطريقية والكاشفية كي تقوم مقام القطع الذي هو طريق بالذات ولكن الظاهر ان النتيجة تظهر فيما يكون القطع موضوعاً وأما في القطع الطريقي فلا نتيجة ولا فرق بين القولين اذ في القطع الطريقي يتنجز الواقع أو يكون العبد معذوراً والحكم المجمعول من قبل الشرع ينتج هذه النتيجة ايضاً اذ على تقدير الموافقة يكون الحكم الواقعي منجزاً وعلى تقدير المخالفة يكون الحكم الطريقي معذوراً وأما ان كان القطع جعل موضوعاً لحكم من الاحكام فلا وجه لقيام الامارة والاصل المحرز مقامه فلاحظ.

ثم ان صاحب الكفاية تعرض لجعل العلم بالحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم أو لضده أو لمثله، فنقول لا اشكال في عدم امكان العلم

بالحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم للزوم الدور فان العلم بالحكم متوقف على وجود الحكم ومتأخر عنه ويتوقف على وجوده والحال انه فرض ان تحقق الحكم متوقف على العلم به وهذا دور ومحال، وان شئت قلت: كل شرط من شروط الحكم في رتبة علل ذلك الحكم فكيف يجوز أن يكون ما هو مقدم في الرتبة متأخراً فالنتيجة انه لا يمكن اخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم وأما اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده كما لو قال المولى «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة» فربما يقال بجوازه لاختلاف المتعلق وعدم اتحادهما اذ الوجوب تعلق بالصلاة والحرمة تعلق بالصلاة بقيد كونها واجبة فمتعلق الوجوب مطلق ومتعلق الحرمة مقيد نعم لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال اذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد غير ممكن.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ: بأن اجتماع الضدين لازم للقول المذكور فان الحرمة وان كان مقيدة بصورة العلم بالوجوب لكن الوجوب مطلق وموجود في كلا الحالين فيلزم أن تكون الصلاة في حال العلم بوجوبها حراماً فالصلاة واجبة ومحرفة في زمان واحد فيلزم اجتماع الضدين.

ويرد عليه: ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية ولا تضاد بينها وعليه لا مجال لهذا الاشكال ولكن مع ذلك لا يمكن أن يكون فعل واحد حراماً وواجباً في زمان واحد وذلك لتحقيق المحذور في المبدأ والمنتهى أما في المبدء فللزوم اجتماع الضدين اي اجتماع الحب والبغض في نفس المولى وأما في المنتهى فلانه لا يمكن للعبد الجمع بين الوجود والعدم والحال ان مقتضى وجوب الامتثال الاتيان بالعمل ومقتضى وجوب الانزجار تركه ولا يعقل أن يجمع بين الفعل والترك،

وأما اخذ القطع بالحكم فى موضوع مثل ذلك الحكم فربما يقال بأنه يستلزم اجتماع المثليين واجتماعهما محال كاجتماع الضدين والحق انه لامحذور فيه والسرفه فيه انه فى مورد اجتماع الملاكين يتأكد الشوق من قبل المولى ويتأكد الحكم المولوى ايضاً ولذا لو كان بين عنوانين عموم من وجه كالعالم والهاشمى وثبت وجوب اكرام كل من الفريقين بدليل كما لو قال المولى «اكرم كل عالم» وقال فى دليل آخر «اكرم كل هاشمى» يكون وجوب اكرام العالم الهاشمى أكد من وجوب اكرام العالم غير الهاشمى والهاشمى غير العالم فلو قال المولى اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة لا يترتب عليه محذور اذ ربما لا يقطع المكلف بوجوبها وتكون واجبة عليه بالوجوب الاولى واخرى يقطع بالوجوب ولا وجوب فى الواقع فتجب بهذا العنوان وثالثة تكون الصلاة واجبة والمكلف يقطع بوجوبها فى هذه الصورة يتأكد الوجوب فلا اجتماع للمثليين مضافاً الى أنه قد ذكرنا آنفاً انه لا مجال للاجتماع بين الضدين أو المثليين فى الاحكام فانها امور اعتبارية ولا مانع عن اجتماع أحكام عديدة فى موضوع واحد وانما الاشكال على تقدير حدوثه اما فى المبدء واما فى المنتهى واما فى كليهما فلاحظ.

ثم انه هل يمكن اخذ العلم ببعض مراتب الحكم موضوعاً لبعض مراتبه ام لا، ولا بد من بيان مراتب الحكم كى يعلم ويتضح الحال: فنقول يمكن أن تجعل للحكم مراتب: المرتبة الاولى، مرتبة الاقتضاء فان فى الخمر مثلاً ملاك الحرمة ولا مانع من أن يأخذ المولى العلم بهذه المرتبة موضوعاً لتحريم الخمر أو لحليته ولا محذور فيه ثبوتاً.

المرتبة الثانية: مرتبة الشوق والانزجار والبفض فان المولى

بعد علمه بالملاك ربما يشترق الى الفعل كما يشترق الى أن المكلف يصلي، أو ينزجر عن الفعل كما ينزجر عن الافعال القبيحة أو يقل ينفض ارتكاب القبيح ولا مانع من جعل العلم بهذه المرتبة موضوعاً للحكم ولا يترتب عليه اشكال ولا يلزم محذور الدور ولا محذور اجتماع الضدين ولا اجتماع المثليين.

المرتبة الثالثة: مرتبة الانشاء المولوي وهو جعل الانشائي و نعبّر عنه بالفعلية من قبل المولى والعلم بهذه المرتبة موضوع لحكم العقل بالتنجز الذي نعبّر عنه بالمرتبة الرابعة للحكم، هذا تمام الكلام في جعل العلم بالحكم موضوعاً للحكم وقد عرفت ما هو الحق فيه.

وأما جعل الظن بالحكم موضوعاً للحكم فله أقسام: القسم الاول: أن يكون الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر ويكون الظن تمام الموضوع كما لو قال المولى «إذا ظننت بوجود الدعاء عند رؤية الهلال يجب عليك التصديق» ولا اشكال في امكان هذا القسم بلا ترتب اشكال عليه فاذا ظن المكلف بوجود صلاة الجمعة يجب عليه التصديق.

القسم الثاني: عين القسم الاول ولكن يكون الظن جزءاً للموضوع والجزء الاخر هو الواقع فان كان الظن ظناً معتبراً يترتب عليه الحكم بلا حالة منتظرة لتمامية الموضوع بكلا جزئيه احد جزئيه بالوجدان والجزء الاخر بالتعبد وان كان ظناً غير معتبر لا يترتب عليه الحكم الا في ظرف احراز الواقع بدليل معتبر من امارة او أصل.

القسم الثالث: ان يؤخذ الظن بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم كما لو قال المولى اذا ظننت بوجود الدعاء عند رؤية الهلال يجب عليك الدعاء عنده وهذا القسم غير معقول للزوم الدور فان ترتب الحكم المجهول متوقف على الظن بالحكم والحال ان الظن

بالحكم يتوقف على ثبوت ذلك الحكم وبعبارة اخرى لافرق بين القطع والظن من هذه الجهة.

القسم الرابع: أن يجعل الظن بحكم موضوعاً لحكم يضاده كما لو قال المولى «إذا ظننت بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال يحرم عليك الدعاء» وهذا القسم أمر غير ممكن اذ مرجعه الى الظن بأن المولى يجعل الوجوب والحرمة لموضوع واحد في زمان واحد والحال انه مقطوع الخلاف فلا يحتمل فكيف أن يظن به.

القسم الخامس: ان يجعل الظن بحكم موضوعاً لحكم مثله كما لو قال المولى «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» وهذا القسم لا مانع منه في مقام الثبوت فان غايته التاكيد كما كان كذلك في جعل القطع بحكم موضوعاً لمثله.

فصل:

وقع الكلام بين القوم في وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه، ولتوضيح المدعى قالوا لا اشكال في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل ما جاء به من الاحكام الالتزامية وغير الالتزامية بل يجب تصديقه في كل ما اخبر به من الامور التكوينية من العلوية والسفلية من المتقدمة والمتأخرة من الدنيوية والاخروية ولا يرتبط بهذا البحث فان تصديق النبي من اصول الدين وكلامنا في المقام في فروع الدين وايضاً لا يرتبط البحث في المقام بان الواجب في الواجبات التعبدية الاتيان بالواجب قرينة الى الله فان قصد القرينة وجوبه مختص بالتعبديات والبحث في المقام عبارة عن أن كل واجب ينحل الى وجوبين وجوب الاتيان بمتعلقه ووجوب عقد القلب بأن الامر الفلاني واجب.

ثم انهم ذكروا ان نتيجة هذا البحث تظهر في دوران الامر بين المحذورين وفي اطراف العلم الاجمالي فيما كانت الاطراف محكومة بالحكم الالزامي ثم علم بارتفاع الالزام من بعض الاطراف كما لو علم المكلف بنجاسة انائين ثم علم بطهارة احدهما وانه صار طاهراً فهل يجري الاصل في كلا الطرفين مع العلم بأن احد الطرفين صار طاهراً أم لا، ويقع البحث تارة في ظهور هذه النتيجة وعدمه واخرى في وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه فيقع الكلام في مقامين: فنقول: المقام الاول: في أنه هل يكون جريان الاصل منافياً مع وجوب الموافقة الالتزامية أم لا؟ الذي يختلج بالبال أن يقال لاتنافي بين الامرين اذ مقتضى الاصل الجاري في كل من الطرفين حكم ظاهري فان مقتضى الاستصحاب الجاري في كل من الانائين وابقاء نجاسته بالاستصحاب حكم ظاهري فلا تنافي بين الالتزام وعقد القلب بطهارة احد الانائين في الواقع ونفس الامر وبين الالتزام بكون كل من الانائين نجساً ظاهراً بل القاعدة تقتضي كذلك اي لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية يجب على المكلف أن يعتقد بوجود النجاسة في احدهما واقعاً وكون كل واحد منهما نجساً ظاهراً هذا هو المقام الاول.

انما الكلام في أن دليل الاصل العملي هل يشمل موارد العلم الاجمالي اذا لم يلزم المخالفة العملية أو لا يشمل والبحث من هذه الجهة موكل الى بحث الاصول العملية ونتعرض هناك انشاء الله تعالى لان مقتضى القاعدة جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي اذا لم يستلزم مخالفة عملية، فانتظر.

وأما المقام الثاني فنقول: المعروف بين القوم انه لا تجب

الموافقة الالزامية وانما الواجب الموافقة العملية اذ لا دليل على وجوبها، مضافاً الى وجوب العمل الخارجي وللمناقشة في هذه المقالة مجال اذكيف يجمع بين تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين عدم عقد القلب بوجوب الواجب الفلاني وبعبارة اخرى: اذا علم المكلف بأن العمل الفلاني واجب بالعلم الوجداني أو التعبدى معناه انه علم بأنه مما جاء به النبي، فنقول هل يجب تصديق النبي ام لا، لاسبيل الى الثاني ومع وجوب التصديق كيف يمكن أن يلتزم العبد ولا يعقد عقد القلب به.

فصل:

وقع الكلام بين القوم في أنه هل يمكن أن يمنع القطاع عن العمل بقطعه اذا كان حاصلًا من الطريق غير المادي ام لا يمكن والمراد من القطاع كما ظهر مما ذكرنا من لا يكون شخصاً عادياً في حصول القطاع له اى يكون حصول القطاع له على خلاف المتعارف من الناس وليس المراد من القطاع من يحصل له القطاع كثيراً لاطلاعه على الامور الموجبة لحصول القطاع فنقول القطاع الطريقى غير قابل لان يمنع عنه فانه قد ذكرنا في اول بحث القطاع ان حجية القطاع ذاتية ولا تنالها يد الجعل لا اثباتاً ولا نفياً والقاطع يرى الواقع ويرى المنع عن العمل بقطعه مناقضاً مع الواقع.

وأما القطاع الموضوعى فيمكن أن يجعل له حدود وقيود من قبل المولى والجاعل وبعبارة اخرى القطاع الموضوعى أمره بيد الجاعل فله أن يجعل موضوع حكمه في إطار خاص ودائرة مخصوصة وهذا لا اشكال فيه.

فصل:

وقع الكلام في انه هل يمكن النهي عن العمل بالقطع الحاصل عن غير الكتاب والسنة والكلام يقع تارة في الصغرى وانه هل يحصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية ام لا، واخرى في أنه على تقدير حصول القطع من غير الكتاب والسنة هل يمكن المنع عن العمل به ام لا فالكلام يقع في مقامين:

اما المقام الاول: فنقول حصول العلم من المقدمات العقلية يتصور على ثلاثة أقسام: القسم الاول: ان العقل يدرك مصلحة في فعل أو يدرك مفسدة في فعل فيقطع بوجود ذلك الفعل أو بحرمة الفعل الاخر من باب تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ولا يخفى ان التقريب المذكور فاسد اذ لا يمكن للعقل الاحاطة على جميع الجهات ولعل المصلحة المدركة مزاحمة بملاك آخر يكون مانعاً عن ترتيب الحكم عليها وكذلك في المفسدة المدركة ومع الاحتمال المذكور لامجال لاستكشاف الحكم الشرعي.

القسم الثاني: أن يدرك العقل حسن شيء أو يدرك قبح شيء فيكشف الحكم الشرعي من باب الملازمة بين العقل والشرع وان الملازمة بين الحكمين تقتضي العلم بالحكم الشرعي فنقول لاشكال في ادراك العقل حسن بعض الاشياء وقبح بعض الاشياء الاخر والا يلزم كون بعث الانبياء والرسول لغواً، فان العقل حاكم بقبح اجراء المعجزة على يد الكاذب المدعي للنبوّة وكذلك يحكم بقبح عقاب المطيع وهكذا فلا اشكال في التحسين والتقبيح عقلاً لكن هذا المقدار لا يكفي لاثبات المدعى اذ مجرد حكم العقل بقبح فعل لا يمكن أن يستكشف منه انه حرام شرعاً وكذلك ادراك العقل حسن فعل لا يقتضي وجوبه شرعاً اذ العقل لا يحيط بجميع الجهات الواقعية فربما يدرك

حسن فعل والحال ان فيه المفسدة وكذلك ربما يدرك قببح فعل والحال انه ذو ملاك حسن ولذا لاريب في جواز النهي الشرعي عن فعل حسن في نظر العقل وكذلك لامانع من تعلق الامر بما يكون قبيحاً في نظره والحل الوحيد في المقام ان ادراك العقل حسن فعل او قببحه مربوط بالاجتماع وفي هذه الدائرة ولذا ورد في الخبر ان دين الله لا يصاب بالعقول والسنة اذا قيسست محق الدين.

ومما يدل على ان الحكم الشرعى لا يمكن دركه بالعقل انا نرى اختلاف الاراء في عقلاء العالم وكل حزب بما لديهم فرحون.

وصفوة القول: انه لا طريق الى اثبات الملازمة بين العقل والشرع ومما يدل على صدق مقالتنا ان ابراهيم امر بذبح ولده اسماعيل ولاشكال في أن ذبح مثل اسماعيل بنظر العقل امر قبيح في حد نفسه واذا كانت الملازمة المدعاة تامة لكان اللازم ان لايقوم ابراهيم بهذه المهمة ولهذه القضية نظائر دل عليها الكتاب والتاريخ. منها: جواز الزواج المتعدد للرجل مضافاً الى ملك اليمين وعدم جوازه للمرأة فان العقلاء يرون هذه التفرقة خلاف العدل ولكن لاشكال فيه شرعاً فان الشارع الاقدس عالم بتمام الجهات واختيار الكل بيده نعم حكم العقل بوجوب الاطاعة وحسنها وقبح العصيان أمر مسلم ومستلزم للحكم الشرعي ولكن هذا الحكم العقلي في سلسلة المعلول والشرع يرشد الى الحكم العقلي بقوله «واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» ولايعقل أن يكون الامر بالاطاعة مولوياً والا يلزم التسلسل.

القسم الثالث: حكم العقل بالملازمات كحكمه بأن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته او ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد على القول به وهذا الحكم العقلي لا يرتبط بالشرع

بل هذا الحكم موجود من العقل ولولم يكن شرع في العالم فاذا حكم
واوجب الشارع أمراً نقطع بوجوب مقدمته من باب حكم العقل لكن
لا يرتبط بالمدعى في المقام، فانقدح انه لا طريق الى كشف الحكم
الشرعي عن طريق العقل، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وأما المقام الثاني وهو كون القطع الحاصل من غير الكتاب
والسنة حجة أم لا؟ فتارة يقع الكلام في امكان النهي عن العمل بالقطع
الحاصل من غيرهما، واخرى في تحقق النهي منه بعد امكان النهي
عنه فيقع الكلام في موضعين:

أما الموضع الاول: فالحق انه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع
اذ حجية القطع ذاتية وغير قابلة لان يمنع عن العمل به فانه اذا حصل
القطع بحكم شرعي من اي سبب من الاسباب يكون النهي عن العمل
به مرجعه الى التناقض في نظر القاطع بلا اشكال وكلام.

وعن الميرزا النائيني انه ذهب الى جواز المنع عن العمل
بالقطع على نحو يرجع الى النهي عن العمل بالمقطوع به وبعبارة
اخرى ذهب الى امكان التصرف في المقطوع لا في القطع كى يقال
حجية القطع ذاتية لا يمكن أن ينهى عن العمل به وما أفاده مبتن على
مقدمات ثلاث، المقدمة الاولى: انه لا يعقل أن يجعل القطع بحكم
موضوعاً لذلك الحكم كما سبق للزوم الدور المحال.

المقدمة الثانية: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم
والملكة واذا استحال احد المتقابلين يستحيل الاخر اذ المفروض
ان التقابل بالعدم والملكة فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق.

المقدمة الثالثة: انه مع ذلك الاهمال في مقام الثبوت غير معقول
وعليه لا بد من احد الامرين الاطلاق أو التقييد، وبعبارة واضحة
بالمقدمة الاولى ثبت ان التقييد محال وبالمقدمة الثانية ثبت ان

الاطلاق أيضاً غير ممكن فالحكم بالنسبة الى العلم به وعدمه لامقيد ولا مطلق ولكن الاهمال ايضاً أمر غير جاز فلابد من متمم الجعل فاما يقيد الحكم بدليل آخر فيسمى بنتيجة التقييد واما يطلق فيسمى بنتيجة الاطلاق فعلى هذا الاساس لو استفيد من الدليل المتمم ان الحكم مقيد بالعلم نلتزم بالتقييد كما ان الامر كذلك في باب الجهر والاختفات فان المستفاد من الدليل ان وجوب الجهر والاختفات مشروط بالعلم وأما في بقية الموارد فببركة قاعدة الاشتراك في التكليف نفهم ان الحكم مطلق وغير مقيد بخصوص العالم به فلاحظ.

اذا عرفت ما تقدم نقول: أما المقدمة الاولى التي ذكرها في كلامه فتامة ولانقاش فيها. وأما المقدمة الثانية فقد تعرضنا لجوابها في بحث التعبدي والتوصلي وقلنا ان الامر ليس كما ذكره فان التقابل بالعدم والملكة مشروط بالقابلية لكن يكفي القابلية النوعية وأما القابلية الشخصية فغير لازم، مثلاً الانسان ليس قابلاً لان يحيط على الله علماً ولكن قابل للتعلم والعلم فيجوز أن يتصف بكونه جاهلاً بذاته تعالى. وعلى هذا الاساس نقول اذا استحال التقييد يجب الاطلاق لاستحالة الاهمال في الواقع وايضاً يستحيل جهل الباري بالمخلوقات لكن يجب علمه بها ويستحيل علم المخلوق بذاته تعالى، لكن يجب جهله بذاته وقس عليه بقية الموارد فالمقدمة الثانية المذكورة في كلامه مخدوشة وباطلة وبعد بطلان المقدمة الثانية تبطل المقدمة الثالثة اذ بعد ما علم ان التقييد غير قابل والاهمال ايضاً غير قابل يجب جعل الحكم على نحو الاطلاق ولا تصل النوبة الى متمم الجعل، فعلم مما ذكرنا انه لا يمكن النهي عن العمل بالقطع بلافرق بين الموارد وبعبارة واضحة: انه اذا حصل القطع بحكم من

الاحكام الشرعية لا يمكن أن ينهى عنه على الاطلاق لرجوعه الى التناقض فلاحظ.

واما ماورد في مسألة الجاهل بالجهر والخفت فنقول المستفاد من الدليل ليس ان الموضوع لوجوب الجهر أو الاخفات العلم بالحكم بل المستفاد من الدليل الاجزاء والاجزاء اعم من كون الحكم مختصاً بالعلم به واذا اخذ في الموضوع عنوان العالم بالحكم فيمكن أن يكون الوجه للاجزاء عدم امكان تحقق المطلوب وبعبارة اخرى يمكن ان يكون الجهر في حال وجوب الخفت وبالعكس مشتملا على مقدار من المصلحة ومع تحقق تلك المصلحة لا يمكن درك المصلحة الباقية فلامجال الا للاجزاء ومثلنا سابقاً بأن شخصاً لو صار عطشاناً وفي عين الحال عرضه وجع الرأس والصداع فيلزم أن يشرب السكنجبين كي يرتفع عطشه وصداعه كلاهما فاذا شرب الماء لا يمكنه بعد رفع العطش شرب السكنجبين حيث فرض امتلاءه وعدم مجال لشرب مايزيل صداعه فتحصل ان الاجزاء لا يقتضي تحقق المدعى مضافاً الى أنه ادعى التسالم بين الاصحاب على استحقاق عقاب الجاهل بالحكم اذا كان مقصراً فلولا اطلاق الحكم وعدم اختصاصه بالعالم لم يكن وجه للعقاب ولا لان يقال العقاب على تجريه فتحصل مما ذكرنا ان الحكم لا يعقل أن يختص بالعالم فما أفاده الميرزا غير تام وبعبارة اخرى قد ظهر مما ذكرنا انه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع وقد نهى عن الفلسفة والخوض في المطالب العقلية فلو خاض احد فيها وحصل له العلم بخلاف الواقع لا يكون معذوراً لانه كان مقصراً حيث خاض فيما نهى عنه ويستفاد من بعض النصوص ان القياس لا يوجب العلم بالحكم. منها مارواه سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت أصلحك الله الى أن قال: فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه

فنقيس على أحسنه فقال: ومالككم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس الرواية^١. هذا تمام الكلام في الموضع الاول.

واما الموضع الثاني وهو انه هل نهى عن العمل بالقطع الحاصل عن غير الكتاب والسنة فلاموضوع له ولا مجال للبحث اذ المفروض ان النهي غير ممكن ثبوتاً فلا تصل النوبة الى مقام الاثبات والدلالة وعلى فرض دلالة دليل عليه لا بد من تأويله وحمله على غير ظاهره اذ المفروض عدم امكانه اذا عرفت ما تقدم نقول قد ذكرت في المقام فروع توهم انه قد نهى عن العمل بالقطع:

الفرع الاول: انه لو أودع شخص درهماً عند الدودي وأودع شخص آخر درهمين فتلّف أحد الدراهم قالوا يعطى درهماً ونصف درهم لصاحب الدرهمين ويعطى نصف درهم لصاحب الدرهم الواحد ثم اذا وقع المجموع في ملك شخص واشترى به جارية يقطع تفصيلاً بعدم كون الجارية مملوكة له لانه لا اشكال في كون نصف الدرهم وقع ثمناً لها بلا اذن من مالكة والحال ان بناء الفقهاء على الصحة وعدم الاشكال في معاملة المشتري معاملة الملك مع الجارية ومعناه المنع عن العمل بالقطع التفصيلي فما الحيلة؟.

والجواب: عن الاشكال انه اما نقول بأن الدليل قائم على الحكم المذكور واما نلتزم بعدم قيام الدليل عليه أما على الاول فلا اشكال فان الشارع الاقدس ولي الكل في الكل وهو قادر على كل شيء تكويناً وتشريعاً والمفروض انه حكم بهذا النحو فلامجال لان يقال ان المالك لم يجز فان المفروض انه خرج عن ملكه بحكم الشارع، وأما على الثاني فايضاً لا اشكال اذ عليه يلزم ان يعمل بمقتضى القرعة وتعيين المالك فعلى كلا التقديرين لا يبقى اشكال

كما انه ظهّر بما ذكرنا انه لم يمنع عن العمل بالقطع كما هو ظاهر .
الفرع الثاني: انه نقل عن بعض جواز الارتكاب في بعض اطراف
الشبهة المحصورة والحال انه فرض العلم الاجمالي بالتكليف .

والجواب: عن هذه الشبهة ان الكلام في جواز رفع اليد عن العلم
ومن الظاهر ان العلم الاجمالي بالتكليف يجمع مع الشك فيه بالنسبة
الى بعض الاطراف فاذا قلنا ان دليل الاصل يشمل بعض الاطراف
فقط كما التزمنا به في محله وقلنا ان دليل الاصل يشمل كل واحد
من الاطراف بشرط الاجتناب عن بعض الاطراف الاخرى ترتب عليه جواز
الاقتحام في بعض الاطراف ولا يكون العلم منجزاً بالنسبة الى جميع
الاطراف فلا يكون المقام نقضاً للكبرى فلاحظ .

الفرع الثالث: انه لو علم احد بجنابة نفسه أو جنابة زيد قالوا
يجوز أن يقتدي بزيد مع انه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته اما لجنابة
نفسه أو لجنابة امامه وكذا قالوا انه لو علم بجنابة احد شخصين
يجوز له أن يقتدي بهما في صلاة واحدة أو صلاتين مترتبتين والحال
انه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته .

والجواب: انه ان قلنا بأن الحكم الظاهري للامام نفسه يوجب
جواز الاقتداء به فلامجال للاشكال لان الشارع بنفسه جوز الاقتداء
في الصلاة المفروضة وان لم نقل بالجواز فلا بد من الحكم بالبطلان
فعلى كلا التقديرين لامجال للنقض .

الفرع الرابع: انه لو اقر احد بعين لآخر ثم اقر بهما للاخر
فيؤخذ المبدل والبديل منه فلو اجتمعا عند ثالث فاشترى بهما جارية
مثلاً يعلم تفصيلاً بأن الجارية غير داخلة في ملكه لان بعض ثمنها
غصب والحال انهم قائلون بصحة المعاملة وهذا من موارد النقض
والجواب: عنه انه ليس في المقام نص وانما قالوا به من باب

قاعدة الاتلاف بتقريب ان المقر باقراره الاول أثبت ان العين لزيد مثلاً وباقراره الثاني أثبت انها لبكر وحيث انه ألتف العين بالاقرار الاول فهو ضامن للمقر له الثاني بالبدل فان قلنا بأن هذا التقريب فاسد حيث ان الاقرار الاول يوجب كون العين للمقر له الاول فلامجال للاقرار الثاني لوقوع الاقرار في مال الغير والاقرار المتعلق بمال الغير لا أثر له فلاموقع لهذا الفرع وأما ان قلنا بتمامية التقريب فنقول بعد اجتماع البدل والمبدل منه في يد الثالث ان قلنا بأن الحكم الظاهري في كل منهما يوجب جواز التصرف واقعاً للثالث فايضاً لامجال للنقض وان لم نقل به كما لانقول حيث لادليل عليه فلامجال ايضاً للاشكال اذ عليه نلتزم بعدم الجواز فلايرد النقض.

الفرع الخامس: انه لو اختلف المتداعيان في السبب بأن ادعى المالك انه باعها الدابة وادعى الاخر انه وهبها اياه ترد الدابة بعد التحالف الى مالكها الاول، قال سيدنا الاستاد في هذا المقام ان كانت الهبة المدعاة جايزه ترد بانكارها فان انكارها فسخ ولايرد النقض اذعليه لايعلم تفصيلاً بعدم كونها للمالك الاول.

ويرد عليه: ان الفسخ من الامور الانشائية القصدية والمفروض انه لم يقصد الفسخ، فالحق في الجواب أن يقال ان الانفساخ ان كان واقعياً فلامجال للاشكال كما هو ظاهر اذ المفروض رجوع الدابة الى مالكها الاول وان كان ظاهرياً لايجوز التصرف فيها الا ان يقوم عليه دليل وعلى فرض قيام الدليل نلتزم بكون الجواز بامر الشارع وهو ولي الكل في الكل فلامجال للاشكال على كل تقدير.

الفرع السادس: انه لو اختلف البايع والمشتري في المبيع وتداعيا بأن قال البايع المبيع جارية وادعى المشتري انه دار فان لم تكن لاحدهما بينة وتحالفا يحكم بالانفساخ ورجوع كل من المالين

الى صاحبه، ثم انه لو انتقل الدار والجارية الى ثالث افتوا بجواز التصرف في كليهما مع القطع بان احدهما غصب.

و الجواب عن هذه الشبهة انه ان قلنا بتحقيق التفاسخ واقعاً بحكم الشارع فلا اشكال ولا موضوع للعلم بكون المال غصباً وان قلنا بأن التفاسخ ظاهري لحسم مادة النزاع فان قام دليل على جواز التصرف من قبل شخص ثالث فيعمل بذلك الدليل ولا اشكال ايضاً اذ الشارع الاقدس له الولاية على الكل في الكل وان لم يقيم دليل على الجواز نلتزم بعدم جواز التصرف فلا اشكال ايضاً فلاحظ.

فصل: في العلم الاجمالي: ويقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي كثبوتة بالعلم التفصيلي.

المقام الثاني: في تحقق الامتثال بالعلم الاجمالي كما يتحقق بالعلم التفصيلي وعلى القول به يجوز الاحتياط بتكرار العمل ولو كان قريباً.

أما المقام الاول: فيقع الكلام فيه تارة من حيث تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، واخرى في تأثير العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية. فيقع الكلام في موضعين: والموضع الثاني يبحث فيه في بحث الاشتغال للتناسب بين الباحثين فان البرائة تجري في الشبهة البدوية مع احتمال وجود الحكم في الواقع وجريان الاصل في بعض الاطراف دون البعض يشبه جريان البرائة في الشبهة البدوية حيث لاعلم بالخلاف في كلا الموردين، فالبحث في المقام في الموضع الاول والبحث في

هذا الموضوع يقع في جهات ثلاث:

الجهة الاولى: في أن العقل الحاكم في باب الاطاعة والعصيان هل يفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وبعبارة اخرى العقل الحاكم بقبح المعصية هل موضوع حكمه وصول حكم المولى اليه بالعلم التفصيلي او لا فرق في نظر العقل بينهما؟ ربما يقال بأن حكم العقل بالقبح يختص بما يكون التكليف معلوماً تفصيلاً وحين العصيان يميز العصيان عن غيره ولذا نرى انه لو أجرى المكلف اصالة البرائة وارتكب محرماً أو ترك واجباً ثم علم بأنه كان حراماً أو واجباً لا يؤخذ بعصيان به بتركه الواجب أو ارتكابه المحرّم فاذا كان العلم اجمالياً ولم يكن الحرام مميزاً عن غيره لا يحكم العقل بقبح الترك أو الفعل وهذا التقريب غير تام فان الميزان في حكم العقل وصول التكليف الى العبد باي نحو كان وتميز المكلف به لادخل له في حكم العقل ولذا لا اشكال في ان لو حرم عليه النظر الى فلان وعلم انه في جملة العشرة يكون النظر الى العشرة دفعة واحدة عصيانه عقلاً وقبيحاً وعلى الجملة لا اشكال في قبح المخالفة بلافرق بين كون المكلف به متميزاً عن غيره وبين أن لا يكون فالمتحصل انه لافرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في كون كل واحد منهما يوجب الوصول وان الحكم غير مشروط بكونه معلوماً بالتفصيل بل ولا بالاجمال لاستلزامه الدور.

الجهة الثانية: في أنه وقع الكلام في أنه هل يمكن للشارع الاقدس الترخيص في المخالفة القطعية أم لا؟ ربما يقال انه يمكن بتقريب ان مرتبة الحكم الظاهري مع الشك في الحكم الواقعي محفوظة ولا مضادة بين الحكم الظاهري والواقعي ولذا نرى انه

جوز الشارع الاقدس اجراء الاصل في أطراف الشبهة غير المحصورة
والحال انه لافرق بين المقامين فان احتمال اجتماع الضدين كالتقطع
به محال وعليه لامانع من جريان الاصل في جميع الاطراف في
المعلوم بالاجمال بل لو كان جعل الحكم الظاهري مضاداً مع الحكم
الواقعي لما كان جريان الاصل في الشبهة البدوية جازماً لعين الملاك
المذكور فان احتمال التضاد غير معقول.

والتقريب المذكور فاسد فان اساس هذا التقريب مبني على
الالتزام بتعدد المرتبة للحكم والحال ان الامر ليس كذلك فان الحكم
بعد تمامية مقدماته من وجود المقتضي وتحقيق الشوق من قبل المولى
يجعل من قبله على نحو القضية الحقيقية كما في قوله تعالى «لله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» ونسمى هذه المرتبة
بالفعلية من قبل المولى فاذا استطاع العبد يتم الحكم بالنسبة الى فعليته
من قبل العبد واذا علم العبد به يصير منجزاً بلا فرق بين العلم
الاجمالي والتفصيلي وعلى الجملة فعلية الحكم لا تتوقف على العلم به
والا يلزم الدور كما تقدم وقياس مورد العلم الاجمالي بالشك
البدوي والشبهة غير المحصورة قياس مع الفارق توضيح الفارق انه
لامضادة بين الاحكام فان التضاد يتصور بين الامور الواقعية
المتأصلة كالسواد والبياض وامثالهما والحكم امر اعتباري ولا
يتصور التضاد في الاعتباريات وعلى هذا نقول في الشبهة البدوية
لايحتمل التضاد كما انه لاتضاد في مورد العلم الاجمالي فاذا لم يكن
الالزام الواقعي معلوماً لامحذور في الترخيص اذ المحذور يحصل
بعد فرض تنجز التكليف وأما اذا لم يكن منجزاً فلا تنافي بين الالزام
الواقعي والترخيص الظاهري وبعبارة واضحة: انه لا يتصور التنافي
بين الحكمين لما ذكرنا من ان الحكم من عالم الاعتبار والاعتباريات

لا يتصور التضاد بينها بل التنافي والاشكال اما يحصل في المبدء
واما يحصل في المنتهى بأن نقول الحكم الوجوبي الواقعي ناش عن
المصلحة في الفعل والمولى مشتاق الى ذلك الفعل وهذا لا ينافي
مع الترخيص الظاهري فان الترخيص الظاهري تابع للملاك في نفس
الجعل ولا ينشأ عن عدم الاقتضاء في الفعل كى يقال يلزم التناقض
في الواقع وايضاً الشوق الواقعي للمولى لا ينافي الترخيص الظاهري
فان الشوق المولوي محفوظ مع وجود الترخيص فلا ينافيه ، فالنتيجة
انه لا اشكال من ناحية المبدء وأما في المنتهى فايضاً لا يتوجه اشكال
اذ مع الشك في الحكم الواقعي الترخيص الظاهري موجود والحكم
الواقعي لا يكون منجزاً على المكلف ومع عدم تنجزه يكون العبد في
السعة بل يحاط الترخيص الظاهري المولوى واذا علم بالتكليف لاموضوع
للترخيص الظاهري اذ مع العلم بالتكليف لامجال للترخيص هذا من
ناحية ومن ناحية اخرى لافرق من هذه الجهة بين العلم التفصيلي والعلم
الاجمالي ، فالنتيجة انه مع العلم الاجمالي بالحكم لامجال للترخيص
لحصول التنافي في المبدء أو المنتهى فلاحظ .

فتحصل مما ذكرنا انه لا يمكن الترخيص في ارتكاب ما علم كونه
حراماً ولو بالعلم الاجمالي .

الجهة الثالثة: في أنه لو تنزلنا وقلنا انه لامانع عن الترخيص
في المخالفة القطعية فهل يمكن الاخذ بدليل البرائة لاثبات المدعى
في جوازه ثبوتاً على الفرض .

ربما يقال كما عن الشيخ قدس سره: انه لامجال للاخذ بدليل
البرائة لاثبات المدعى لان الاخذ به يستلزم التناقض لاحظ مارواه
مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول:
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ،

وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرقد يباع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة.^١

فان مقتضى الصدر جريان البرائة في كل من أطراف العلم الاجمالي اذ المفروض ان كل واحد مجهول الحرمة ومقتضى الذيل عدم الجريان اذ قد قيدت البرائة المفهومة من الصدر بعدم العلم بالحرمة والمفروض ان المكلف يعلم بالحرمة فمقتضى الصدر الجريان ومقتضى الذيل عدم الجريان فتكون الرواية مجملة وغير قابلة للاستدلال بها وبعبارة واضحة: ان مقتضى اطلاق الصدر شمول الدليل لاطراف العلم الاجمالي ومقتضى اطلاق الذيل عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي فلا بد من رفع اليد عن احد الاطلاقين وحيث لامرجح لرفع اليد عن احدهما دون الاخر يكون الحديث مجملاً وغير قابل للاستدلال به.

ان قلت: قوله عليه السلام، «بعينه» في الحديث يدل على أن المراد بالعلم العلم التفصيلي فيكون العلم الاجمالي خارجاً عن دائرة الذيل قلت: يمكن أن يكون قوله عليه السلام «بعينه» لتأكيد العلم بالتمييز المعلوم عن غيره هذا ملخص ما افيد في المقام.

ويرد عليه اولاً: انه فرضنا ان الرواية المشار اليها وامثالها مجملة لكن يكفي لاثبات المدعى ما لا يكون مذيلاً بهذا الذيل لاحفظ قوله عليه السلام «الناس في سعة ما لم يعلموا»^٢ فان اجمال

(١) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به الحديث ٤.

(١) جامع الاحاديث ج ١، ص ٨٨، الحديث ٦.

حديث بلحاظ ذيله لايسرى الى حديث آخر لا يكون مذيلا بهذا الذيل .
وثانياً: ان الظاهر من ادلة البرائة المذيلة بقوله حتى تعلم تعلق العلم بعين ما تعلق به الشك ومن الظاهر ان العلم الاجمالى لايتعلق بما تعلق به الشك والا يلزم اجتماع الضدين فتحصل انه لا مانع عن شمول الادلة في مقام الاثبات بل الاشكال ثبوتى فلا تصل النوبة في مقام الاثبات والدلالة هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وأما المقام الثانى: فتارة يقع الكلام في التوصليات واخرى في الوضعيات وثالثة في التعبديات فيقع الكلام في ثلاثة مواضع:

الموضع الاول: في التوصليات وقبل الخوض في البحث، نقول هذا البحث انما يطرح فيما يمكن الامتثال التفصيلي والا فلا مجال للقول بعدم كفاية الاحتياط اذ المفروض ان غاية العبودية مع عدم امكان الامتثال التفصيلي الامتثال الاجمالى فكيف لا يكون مجزياً وبعد ذلك نقول: أما الامور التوصلية فلاشكال في تحقق الامتثال باتيانها ولو مع امكان الامتثال التفصيلي فان الامتثال الاجمالى كاف فيها لان المفروض ان المطلوب فيها تحققها في الخارج والمفروض تحققها بلا اشكال.

وأما الموضع الثانى: وهي الوضعيات كالتطهير وأمثاله فايضاً كذلك بعين البيان ويدخل في هذا القسم العقود والايقاعات وربما يقال لايجوز فيها الاحتياط اذ يشترط فيها الجزم ولذا اجمعوا على أن التعليق يفسد العقد.

وفيه انه لا ربط بين المقام ومسألة التعليق المفسد للعقد اذ الجزم في العقود والايقاعات لاينافيه الاحتياط فان الترديد ليس في الانشاء بل الترديد في الحكم الشرعى مثلاً لو شك في أن السبب الموجب للملك في البيع قول البايع بعتك او قوله ابيعك ينشئ

البائع ويعتبر الملكية بلا تردد وبلا تعليق ويبرزه تارة بقوله بعتك واخرى بقوله ابيعك وقس عليه جميع موارد الاحتياط في الانشائيات من العقود والايقاعات.

وأما الموضع الثالث وهي التعدييات فتارة يقع الكلام فيما لا يكون التكليف منجزاً كالشبهة الحكيمة بعد الفحص وكالشبهة الموضوعية مطلقاً واخرى في مورد تنجز التكليف أما على الاول فالظاهر عدم الاشكال عندهم في جوازه والحال انه يتوجه الاشكال بأنه ما الوجه في التفرقة فان الاحتياط اذا كان مجزياً فلا فرق بين تنجز التكليف وعدمه وان لم يكن مجزياً مع القدرة على التمييز فلا وجه للتفرقة بين الموارد.

وأما على الثاني، فتارة يقع الكلام في مورد عدم استلزام الاحتياط تكرار العمل واخرى في مورد استلزامه تكراره. أما المورد الاول فيقع الكلام فيه في فروع ثلاثة:

الفرع الاول: ما لا يستلزم الاحتياط التكرار مع كون التكليف استقلالياً وكون التكليف معلوماً في الجملة كما لو علم بتعلق الامر بالدعاء عند رؤية الهلال لكن لا يدري ان الدعاء عند رؤيته واجب أو مستحب، ربما يقال بعدم جواز الاحتياط للزوم قصد الوجه اي الوجوب أو الاستحباب والتمييز اي تمييز الواجب عن المستحب. ويرد عليه: ان مقتضى الاطلاق اللفظي عدم وجوبهما كما ان مقتضى الاصل العملي كذلك.

ان قلت: ما يترشح من قبل الامر لا يمكن أخذه في متعلقه. قلت: قد مر الكلام فيه في بحث التعدي والتوصلي وقلنا لامانع من اخذ القربة وما يشابهها في متعلق الامر مضافاً الى أنه يكفي لدفع الشبهة

الاطلاق المقامي وتفصيل الكلام موكول الى ذلك البحث فراجع.
وربما يقال: ان لزوم قصد الوجه والتميز بحكم العقل حيث يشك
في حصول الغرض من الامر ومقتضى الاشتغال لزوم الاحتياط.
ويدفع التقريب المذكور: بان العقل يلزم المكلف باتيان ما تعلق به
الامر لا ازيد من هذا المقدار هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يمكن
للمولى أن يبين للعبد بأن غرضه لا يحصل الا مع قصد الوجه والتميز
وعلى الجملة لا موقع للاشكال فلاحظ.

ان قلت: لا بد في امثال الواجب قصد العنوان اذ مع عدم قصد
العنوان لا يكون الفعل حسناً مثلاً ضرب اليتيم انما يكون حسناً اذا
كان بقصد التأديب لامطلقاً فلا بد من تميز الواجب عن غيره كي
يمكن قصد الواجب بالعنوان المميّز كعنوان ما يكون واجباً أو
مستحباً. قلت: اولاً ان الواجب بحكم العقل الاتيان بما تعلق به
الوجوب لا الازيد من هذا المقدار والزايد عليه يدفع بالاصل
اللفظي والعملي.

وثانياً: تحقق الاشارة وقصد الواجب بالعنوان المشير لا ينحصر
في خصوص الوجوب والاستحباب بل يحصل بقصد ما تعلق به الامر
والمفروض ان تعلق الامر بالفعل محرز فلا اشكال.

وأما الاستدلال على الوجوب بالاجماع ففيه ان الاجماع المنقول
لا يكون حجة والمحصل منه على تقدير حصوله محتمل المدرك فلا
يكون حجة ايضاً فلاحظ.

الفرع الثاني: أن يكون التكليف المحتمل ضمناً كما لو شك في
وجوب السورة في الصلاة واستحبابها والكلام في هذا الفرع هو
الكلام بل الامر هنا أهون اذ على ما قيل لا يكون اجماع على لزوم
التميز بل يحصل الامثال بالاحتياط مضافاً الى أنه يمكن في المقام

قصد الوجه اذ المركب يكون واجباً على كلا التقديرين.

الفرع الثالث: أن يشك في وجوب شيء وابطاحته ولا يكون أصل الطلب معلوماً ومما يمكن أن يذكر في وجه عدم جواز الاحتياط امران: الامر الاول: لزوم قصد العنوان وحيث ان أصل التكليف غير معلوم لا يمكن الاشارة اليه بالعنوان المميز. وفيه اولاً: انه لا يلزم قصد العنوان بل اللازم الاتيان بما امر به.

وثانياً: كيف لا يمكن فانه مشار اليه بالاشارة الاجمالية وهو العنوان الذي يصدق على الفعل على تقدير وجوبه نعم التمييز والجزم لا يمكنان ولا دليل عليهما.

الامر الثاني: ما عن الميرزا النائيني من أن العقل يحكم بلزوم الانبعاث عن أمر المولى لاعن احتمال امره فلا بد من تمييز الواجب والعلم به.

وفيه: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالعمل المأمور به لا ازيد من هذا المقدار ولا مجال للعقل ان يقيد المأمور به بقيد بل الامر في الاطلاق والتقييد بيد المولى وهو منفي بالاطلاق اللفظي ان كان وبالاصل العملي ان لم يكن. وصفوة القول: ان الشك في التقييد يرجع الى التقييد المولوي وهو مورد الاصل، وأما العقل فلا يشك في حكمه فلاحظ. ويمكن أن يقال: ان التقييد الناشيء من قبل الامر لا يكون شرعياً للزوم الدور بل يكون عقلياً فلا بد من رعايته لعدم حصول الغرض بدونه.

ويرد عليه: ان اللازم رعاية ما أمر به المولى وأما رعاية الغرض فلا دليل على لزومها ويمكن للمولى أن يخبر العبد بواقع الامر ومع عدم اخباره به يكشف عدم لزوم رعايته والا يلزم نقض الغرض ودليل قبح العقاب بلا بيان يقتضي عدم لزوم رعايته. ان قلت: مع

الشك فى السقوط مقتضى الاستصحاب بقاء الحكم. قلت: استصحاب بقاءه معارض باستصحاب عدم جعل الزايد فلا يلزم رعاية هذه الجهة.

الفرع الرابع: انه لو استلزم الاحتياط التكرار، كما لو دار الامر بين وجوب القصر والاتمام وقد ذكر فى المنع عن الاحتياط بالتكرار أمران: الاول: ان التكرار مع امكان عدمه لعب بامر المولى والعبادية تنافى اللعبة ولا يصدق الامتثال.

ويرد عليه: اولا ان الامتثال يحصل بموافقة المأتى به مع المأمور به فبايهما حصل يتم المطلوب بلا اشكال. وثانياً: انه لا اساس للاشكال المذكور فان كل واحد من الفعلين يؤتى به بقصد القرية واحتمال كونه هو الواجب ولا يصدق اللعب.

الثاني: ما تقدم من أن العقل يحكم بأن الانبعاث لا بد أن يكون بامر المولى فلا يتحقق الامتثال بالاحتمال.

ويرد عليه اولا: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بما امر به المولى لا أزيد وليس للعقل ان يعين وظيفة للعبد والمفروض حصول ما تعلق به الامر. وثانياً: فرضنا تمامية الاستدلال لكن نقول انه لاشبهة فى انبعاث العبد عن امر المولى فى كلا الفعلين فان الباعث لاتيانهما احتمال الوجوب فى كل واحد منهما فلاحظ.

هذا تمام الكلام فى مقام دوران الامر بين الاحتياط والامتثال العلمى بالعلم الوجداني. وأما لودار الامر بين الاحتياط والامتثال الظني، فتارة يقع الكلام فى الظن الخاص، واخرى فى الظن الانسدادي. أما الظن الخاص فيترتب عليه كل ما يترتب على القطع الوجداني بلا فرق بين العلم والظن الا فى نقطة وهي انه مع العلم الوجداني لا يبقى مجال للاحتياط فانه مع القطع لا يحتمل بقاء حكم فى الواقع

فلا مجال للاحتياط، وأما مع الظن فليس الامر كذلك اى يحتمل بقاء الحكم في الواقع فمحل الاحتياط باق وفي صورة الاحتياط وقع الكلام بينهم في جواز تقديم المحتمل على المظنون وعدمه فكل من يرى لزوم تقديم الامتثال اليقيني على الاحتمالي كالمحقق النائي يلتزم بعدم جواز تقديم المحتمل وأما من يجوز الاحتياط حتى مع امكان الامتثال التفصيلي فهو يجوز تقديم الاحتمال على الظن.

ويمكن أن يقال بجواز تقديم المحتمل على المظنون وان قلنا ان الامتثال لا بد أن يكون ناشياً عن الامر الجزمي مع التمكن والوجه في الجواز ان الاتيان بالمظنون يكون عن الامر الجزمي بلا فرق بين تقدمه عن الفرد الاحتمالي وتأخره عنه فالشرط حاصل على كلا التقديرين فلا وجه للالزام بتقديمه فلاحظ.

واما لودار الامر بين الاحتياط والعمل بالظن، فتارة نقول بجواز الاحتياط مع امكان الامتثال العلمي واخرى لانقول. أما على الاول، فلا اشكال في جوازه مع كون الظن انسدادياً اذ لا يكون الظن الانسدادى أقوى من العلم والظن الخاص، وأما على الثاني فلا بد من التفصيل بأن نقول اذا قلنا باعتبار الظن المطلق من باب الكشف فلا يجوز وان قلنا به من باب الحكومة فيجوز وذلك لان الالتزام بالكشف مترتب على بطلان الاحتياط اما من باب الاجماع واما من باب عدم تحقق الامتثال بالاحتياط، اي ان الاحتياط باطل عند الشارع الاقدس اما للاجماع واما لاعتبار قصد التميز فلا اثر للاحتياط وبالنتيجة لاتصل النوبة الى الاحتياط بل لا بد من العمل بالظن فلا مجال لان يحتاط العبد.

ولقائل أن يقول: ان بطلان الاحتياط من باب احد الوجهين المذكورين يتم بالنسبة الى الاحتياط التام وأما الاتيان بالفرد

الذي يحتمل وجوبه اذا لم نقل بلزوم قصد التمييز فلا نرى مانعاً فيه
فاذا أتى بالفرد المحتمل وطابق الواقع يلزم أن يكون صحيحاً.
ان قلت: على فرض كون مدرك المنع الاجماع يمكن تحقق
الاجماع على عدم جواز الاتيان بالفرد المحتمل، قلت: معناه لزوم
قصد التمييز.

وأما القول بالحكومة فهو متفرع على عدم وجوب الاحتياط من
باب عدم امكانه او من باب كونه حرجياً فيجوز تقديم الامتثال
الاجمالي على التفصيلي الحاصل بالظن الانسدادي المعتبر بحكم
العقل هذا تمام الكلام في أحكام القطع وله الحمد وعليه التكلان.

المقصد السابع في الظن.

والكلام فيه يقع في فصول:

الفصل الاول: في أن الظن في حد نفسه لا يكون حجة اذ المفروض
انه مع الظن لا يكون متعلقه منكشفاً لدي الظان وبعبارة اخرى الظان
جاهل كغيره فلا حجة له، نعم الظن قابل لعروض الحجية عليه من
قبل الشارع بالكتاب او السنة او الاجماع او العقل، فالظن الانسدادي
حجة شرعاً بحكم العقل.

ان قلت: هذا على القول بالكشف وأما على القول بالحكومة
فيكون الحاكم بكونه حجة هو العقل لا الشرع فلا بد من التفصيل.

قلت: على القول بالحكومة العقل يدرك الاكتفاء بالامتثال الظني
وبعبارة واضحة: بعد عدم امكان الاحتياط أو عدم وجوبه يحكم
العقل بأن الشارع يكتفى بالطريق الظني وبيان واضح: في مقام
دوران الامر بين العمل بالظن والوهم العقل يدرك اولوية الظن فلا
يكون العقل حاكماً بالاعتبار في مورد من الموارد ويكون الحاكم

بالاعتبار منحصراً في الشارع ولا فرق فيما نقول من عدم كون الظن حجة بين الثبوت والسقوط أي كما ان التكليف لا يثبت بالظن كذلك لا يسقط به بعد ثبوته.

وربما يقال انه يكفي الامتثال الظني وبعبارة اخرى يكفي في سقوط التكليف الظن بسقوطه بتقريب انه لا يجب دفع الضرر المحتمل.

وفيه: انه تارة يقع الكلام في الضرر الدنيوي واخرى في الضرر الاخروي، أما على الاول فالحق أن يقال ان وجوب الدفع وعدم وجوبه متفرع على مقدار اهمية الضرر المحتمل فان كان مهماً كما لو احتمل ان سبباً وراء الباب يجب دفعه ولا يجوز في حكم العقل الخروج وفتح الباب وأما الضرر اذا لم يكن مهماً فربما لا يجب دفعه وان كان مظنوناً هذا بالنسبة الى الضرر الدنيوي، وأما الضرر الاخروي فحيث لا تفصيل فيه من هذه الجهة فيجب دفعه على الاطلاق وبلا تفصيل مضافاً الى أنه لو تم الادعاء المذكور لما يجب دفعه في مورد من الموارد اذ كل مورد حتى في مورد ارتكاب الذنب العظيم لا يحصل القطع بالضرر ولا يحصل الظن به بل يكون محتملاً لاحتمال تحقق الشفاعة أو تعلق عنايته تعالى أو غير ذلك وهل يمكن الالتزام به وان هذا المسلك يوجب بطلان تشريع الاحكام وارسال الرسل وانزال الكتب لان الملزم للمكلف على ترك العصيان احتمال توجه الضرر وحكم العقل بلزوم دفعه، نعم في جملة من الناس يمكن أن يكون الموجب بالنسبة اليه النيل الى الثواب كما انه ربما يكون في بعض الاوحد كمولي الموحدين كفاية استحقاق المولى العبادة فلاحظ.

الفصل الثانى: فى أنه هل يمكن التعبد بالظن ام لا يمكن اى هل يمكن وقوع التعبد بالظن ولا يلزم منه محذور ام لا ربما يقال: انه يمكن التعبد به امكاناً وقوعياً ولا يترتب عليه محذور والدليل عليه حكم العقلاء عليه بالامكان مادام لم تثبت الاستحالة. واورد فى هذا الاستدلال بايرادات:

الايراد الاول: انه لم يثبت من العقلاء البناء المذكور.
الايراد الثانى: انه لادليل على اعتبار بناء العقلاء فان غاية ما فى الباب حصول الظن باعتباره والكلام الان فى امكان العمل بالظن ولا يمكن اثباته بالظن.

الايراد الثالث: انه لا اثر لهذا البحث اصلاً اذ اما يقوم دليل على الاعتبار اولا يقوم، أما على الاول، فلا تصل النوبة الى البحث عن الامكان اذ دلّ الدلائل على امكان الشيء وقوعه.
وأما على الثانى فالبحث لا أثر فيه ولا يترتب عليه شيء وبعبارة اخرى البحث الاصولي لا بد أن يترتب عليه الاثر وما لا اثر له لا يكون بحثاً اصولياً.

الايراد الرابع: ان الكلام فى الامكان الشرعي وحكم العقلاء متعلق بالامكان التكويني.

وأجاب عن الايرادات المذكورة سيدنا الاستاد بأن الشيخ قدس سره الذي استدل ببناء العقلاء على الامكان ناظر الى الامكان بعد ورود دليل معتبر على التعبد بالظن ولا اقل من أنه يحتمل هذا المعنى فى كلامه وعليه لامجال للايرادات الواردة عليه أما الايراد الاول فغير وارد اذ لا اشكال فى أن العقلاء بنائهم على العمل بالدليل المعتبر مالم يقيم على خلافه دليل.

وأما الايراد الثانى فغير وارد اذ لا اشكال فى اعتبار السيرة

العقلائية وعملهم على طبق الدليل المعتبر كالعمل بالظهور ونحوه. وأما الايراد الثالث، فغير وارد اذ ليس الكلام في الامكان قبل ورود الدليل بل الكلام فيه بعد الوقوع فيترتب على البحث الاثر العملي وليس مجرد بحث علمي. وأما الايراد الرابع، فهو غير وارد ايضاً اذ الامكان ليس على نحوين بل الامكان قسم واحد وهو الامكان العقلي غاية الامر يختلف متعلق الامكان فانه تارة يتعلق الامكان بالامور الخارجية كما لوقيل نزول المطر من السماء امر ممكن، واخرى متعلقه أمر تشريعي كما لوقيل التعبد بالظن امر ممكن شرعاً. اذا عرفت ماتقدم نقول الحق ان يقال ان التعبد بالظن امر ممكن في حد نفسه ودليله العقل فان العقل يدرك عدم معذور في التعبد بالظن فلا حظ.

وربما يقال: يستحيل التعبد بالظن لوجهين: الوجه الاول: ان الامارة ربما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة شيء كذلك والحال ان الامامية قائلون بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وبعبارة اخرى يلزم تحريم الحلال أو ايجابه واذا قامت الامارة على حلية ما هو حرام واقعاً أو واجب كذلك يلزم تحليل الحرام أو الواجب ويلزم تفويت المصلحة الواقعية.

والجواب عن هذا الوجه: انه تتصور في المقام صور: الصورة الاولى: ان يلزم المولى ويوجب ما هو ليس بواجب واقعاً أو يحرم ما هو ليس بحرام كذلك وقد عبّر عنه بايجاب الحلال أو تحريمه فنقول أما على القول بان المجمعول في باب الامارة الطريقية فلا ايجاب من المولى بل الايجاب والتحريم من العقل اذ بعد ان المولى جعل الطريقية للامارة لمصالح موجودة في نظره المقدس يلزم العقل المكلف بالفعل أو الترك، الا ان يقال ان الشارع الاقدس

بجعله الطريقية للإمارة صار سبباً لفوت الملاك الواقعي والوقوع في المفسدة الواقعية.

وأما على القول الآخر وهو ان المستفاد من دليل حجية الامارة جعل الحكم، فايضاً لا يتوجه اشكال اذ قد ذكرنا قريباً انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري فان المولى يرى ان المصلحة تقتضي أن يجعل على طبق الامارة حكماً ظاهراً مطابقاً لمفاد الامارة ولا يلزم تحريم الحلال أو ايجابه بحسب المصلحة الواقعية، وان شئت قلت: المصلحة في نفس الجعل لافي المتعلق، نعم يلزم في المقام اشكال ولادافع له وهو انه بعد قيام الامارة على وجوب شيء حلال واقعي نسأل هل الحلية الواقعية باقية بحالها أولاً، أما على الاول فيلزم اللغو اذ لا اثر لهذه الحلية الواقعية وأما على الثاني فيلزم أن لا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل وبعبارة اخرى يلزم ان يكون الشيء الفلاني حلالاً واقعياً للعالم بالحلية ولمن لم تقم الامارة عنده وجراماً واقعياً أو واجباً واقعياً لمن قامت عنده الامارة على الوجوب أو على الحرمة ولكن ليس محذوراً غير قابل للدفع وبعبارة اخرى نلتزم به ولا يترتب عليه محذور وان شئت قلت: نلتزم بعدم الاشتراك في الحكم الواقعي في الفرض المذكور.

الصورة الثانية: ان تقوم الامارة على اباحة ما كان واجباً في الواقع أو تقوم الامارة على اباحة ما كان حراماً في الواقع فاجاب عن الاشكال سيدنا الاستاد بأن المفروض انسداد باب العلم فلو كان المكلف ونفسه يجري البرائة ولا يدرك مصلحة الواقع فالاولى ان تكون الامارة حجة فان التحفظ على الواقع يحصل بمقدار لا يحصل اذا لم تكن حجة.

ويرد عليه: انه يمكن التحفظ على الواقع بايجاب المولى

الاحتياط فيكون الواقع محفوظاً بتمام معنى الكلمة ان قلت: لا يمكن الاحتياط، قلت: عدم امكان الاحتياط منحصر في صورة احتمال الوجوب واحتمال الحرمة كليهما وهذه الصورة قليلة التحقق فان الغالب احتمال الوجوب مع القطع بعدم الحرمة أو احتمال الحرمة مع القطع بعدم الوجوب.

فالحق في الجواب أن يقال: ان الشارع الاقدس يرى المصلحة في جعل الامارة حجة وان كان ربما توجب الوقوع في خلاف الواقع وان شئت قلت: المصلحة في نفس الجعل والشارع الاقدس خبير بما يفعل ويشاء وهو يسأل ولا يسئل وبعبارة اخرى: يكفي لدفع الاشكال احتمال كون الجعل ناشئاً عن مصلحة وكيف لا يكون كذلك ولا ريب في أن أفعال الحكيم على الاطلاق ناشية عن حكم ومصالح لا يعلمها الا هو.

الصورة الثالثة: أن يكون مفاد الامارة وجوب ما يكون حراماً في الواقع أو يكون مفادها حرمة ما كان واجباً في الواقع فتوجب حجية الامارة وقوع العبد احياناً في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه لكن بعد ما ذكرنا من أن الجعل اذا كان ذا مصلحة فلأمانع عن جعله الامارة حجة فان الشارع الاقدس العالم بتمام الجهات يرى ان جعله الامارة فيه الملاك والمصلحة بحيث لا يمنع عن جعله المعذور المذكور لكن في الصورة المذكورة اشكال نظير الاشكال الذي سبق وهو ان مفاد الامارة اذا كان وجوب شيء وكان ذلك الشيء حراماً في الواقع أو اذا كان مفاد الامارة حرمة شيء وكان ذلك الشيء واجباً في الواقع نسأل بأنه ما فائدة المجهول الواقعي اذ بمقتضى اعتبار الامارة يكون المكلف ملزماً بالفعل أو الترك ويكون معذوراً في

ترك الواجب وفعل الحرام فيلزم انتفاء الحكم الواقعي لكن الذي يهون الخطب انه لا مانع من الالتزام بهذا اللازم اذ غاية ما يلزم أن لا يكون الحكم الواقعي محفوظاً بالنسبة الى المكلف الذي فرض قيام الامارة عنده على خلاف الواقع ولا مناص عن الالتزام بهذا اللازم اذ وجود الحكم الواقعي في الصورة المفروضة لغو ولا يصدر اللغو عن الحكيم فلا حظ .

ولافرق فيما ذكرنا بين القول بانسداد باب العلم وبين القول بانفتاحه فان الشارع الاقدس العالم بجميع الجهات اذا لاحظ ان جعل الامارة حجة ذا مصلحة فلا مانع من جعله ولا يترتب على جعله محذور حتى على فرض انفتاح باب العلم وتبعاً للقوم نتعرض للاقوال الواردة في المقام فنقول الاقوال الواردة في الامارات مختلفة متعددة:

القول الاول: ما نسب الى الاشاعرة وهو ان الحكم الواقعي تابع لقيام الامارة ولا حكم في الواقع الا ما قام عليه الامارة وهذا نوع من السببية وعلى هذا القول لا يتوجه الاشكال المذكور في المقام اذ ليس حكم في الواقع كى يلزم الوقوع في خلافه على تقدير العمل بالامارة فان المفروض ان الحكم الواقعي تابع للامارة وهذا القول باطل لاستلزامه الدور اذ قيام الامارة على الحكم متوقف على وجود حكم في الواقع والحال ان الواقع متوقف على قيام الامارة مضافاً الى أنه يرد على هذا القول الاجماع المدعى في المقام على اشتراك جميع المكلفين في الاحكام الواقعية بلا فرق بين من قامت عنده الامارة ومن علم بالواقع ومن لم يقيم عنده الامارة ولم يعلم ايضاً بالواقع.

القول الثاني: وهو القول المنسوب الى المعتزلة وهو ان الحكم

الواقعي وان كان محفوظاً لكن اذا قامت الامارة على الخلاف يتغير الواقع بتغير الموضوع كالعناوين العارضة الموجبة لتغيير الحكم وعلى هذا القول ايضاً لايتوجه الاشكال المذكور على جعل حجية الامارة اذ عليه لاموضوع ولا مجال للوقوع في خلاف الواقع لكن هذا القول ايضاً مردود بالاجماع القائم على اشتراك الحكم الواقعي بين جميع المكلفين ولازم هذا القول عدم توجه ذلك الحكم الى من قامت عنده الامارة.

القول الثالث: الالتزام بالمصلحة السلوكية وهو ان الملاك الفأنت الثابت في الواقع يتدارك بالمصلحة القائمة بالعمل بالامارة والسلوك على طبقها ولا يترتب الاشكال المذكور في التعبد بالامارة اذ على هذا لا يفوت شيء.

وقد اورد على هذا المسلك: انه نوع من التصويب لانه اذا كان الملاك الفأنت يتدارك بالعمل بالامارة فالعمل الجامع بين الواقع والمنطبق على الامارة ذو ملاك ومقتضى القاعدة ترتب الحكم على الجامع وأما ايجاب خصوص الواجب الواقعي فهو ترجيح بلامرجح ولازمه اختلاف المكلفين في الحكم الواقعي وعدم اشتراكهم فيه مضافاً الى أن القول المذكور لا دليل عليه فان الشارع الاقدس العالم بجميع الامور اذا جعل الطريقة للامارة أو جعل العمل بها واجباً لمصلحة في نظره لا يكون فيه اشكال.

الوجه الثاني: من الوجهين اللذين ذكرا لاستحالة التعبد بالظن ان الامارة المجعولة اما مطابقة مع الحكم الواقعي واما مخالفة معه أما على الاول فيلزم اجتماع المثليين وأما على الثاني فيلزم اجتماع الضدين وكلاهما محالان فالنتيجة انه على تقدير المطابقة يلزم

اجتماع المثليين وعلى تقدير المخالفة يلزم اجتماع الضدين فيقع الكلام في موردين:

المورد الاول: مورد مطابقة الامارة مع الواقع واجيب عن اشكال اجتماع المثليين بأنه تارة نبني على أن مفاد الامارة الطريقية أو ان المجمعول الحكم الطريقي واخرى نبني على الموضوعية والسببية أما على الاول فلا تعدد في الحكم كى يلزم اجتماع المثليين بل التعدد في الانشاء.

وأما على الثاني، فيلزم التعدد في الحكم كما هو الشأن في كل عامين من وجه فلو قال المولى «اكرم العلماء» وفي دليل آخر قال «اكرم الهاشميين» يتأكد وجوب الاكرام في مورد الاجتماع وهو العالم الهاشمي فأين لزم اجتماع المثليين.

وأما المورد الثاني، وهو لزوم اجتماع الضدين فقد اجيب عن الاشكال باجوبة. الجواب الاول: ما أفاده الشيخ قدس سره وهو ان مرتبة الحكم الظاهري تغاير مرتبة الحكم الواقعي وبعبارة اخرى: يعتبر في تحقق التضاد الوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض ومن تلك الوحدات وحدة الموضوع ولا اتحاد بين موضوعي الحكم الواقعي والظاهري فان موضوع الحكم الواقعي الشيء بما هو وموضوع الحكم الظاهري الشيء الذى يشك في حكمه مثلاً شرب الخمر حرام وهذا حكم واقعي مترتب على شرب الخمر بلاكونه مقيداً بقيد وأما اذا كان خمر مجمهوراً للمكلف يحل شربه بما أنه مجهول الخمرية فلا تضاد ولا تناقض.

ويرد عليه: ان الحكم الواقعي اما مقيد بالعلم بكونه حراماً واما مطلق واما مهممل أما تقيده بالعلم فلا يمكن لاعقلاً ولا شرعاً، أما عاقلاً

فللزوم الدور، وأما شرعاً فلقيام الاجماع على اشتراك جميع المكلفين في الاحكام الواقعية وأما الاهمال فايضاً غير معقول كما ذكرنا مراراً، فالمتعين أن يكون مطلقاً وعلى هذا نقول ان الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي وأما الحكم الواقعي فهو موجود في عرض الحكم الظاهري، وان شئت فقل الحكم الظاهري لاتصل يده الى الحكم الواقعي وأما الحكم الواقعي فتصل يده الى الحكم الظاهري فهذا الجواب غير تام.

الجواب الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية وهو انه ان قلنا بأن المجمعول في باب الامارات والطرق المنجزية والمعدرية ولا يكون حكم الا الحكم الواقعي فلامجال للاشكال اذ التضاد فرع تعدد الحكم ومع فرض عدمه لاتصل النوبة الى ايراد اشكال التضاد، وأما ان قلنا بأن المجمعول الحكم الشرعي فتعبيراته مختلفة والجامع بين جميع التعبيرات عدم اتخاذ موضوعي الحكمين.

ويرد عليه: اولاً انه فرضنا ان المجمعول في باب الطرق والامارات المنجزية والمعدرية لكن لا اشكال في أن مفاد الاصول العملية كقاعدة الحل والطهارة وامثالهما احكام ظاهرية فان قوله عليهم السلام «كل شيء حلال» يدل على حلية الاشياء وهل يمكن الالتزام بعدم جعل الحكم الظاهري حتى في هذه الموارد. وثانياً: انه يرد عليه ما أوردناه على الشيخ الانصاري قدس سره وهو انه مع عدم وجود الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري يلزم التصويب المجمع على بطلانه مضافاً الى اشكال الدور ومن ناحية اخرى ان الاهمال محال فيلزم التحفظ به في هذه المرتبة فيلزم اجتماع الضدين اصف الى ذلك ان التنجيز والتعذير غير قابلين للجعل بل

انهما بحكم العقل وبعبارة واضحة: لابد أن يكون الحاكم بالتعذير والتنجيز العقل ولو كان الحاكم بهما الشارع يلزم التسلسل فلاحظ.

الجواب الثالث: مذكره المحقق النائيني وهو ان المجمعول في باب الطرق والامارات الطريقية وليس من قبل الشارع حكم الا الحكم الواقعي وبعبارة اخرى الطرق والامارات كالقطع فكما انه مع القطع اعم من أن يكون مطابقاً مع الواقع أو عدمه لاحكم شرعي الا ذلك الحكم الواقعي كذلك الامر في مورد الطرق والامارات وقس على الامارات والطرق الاصول المحرزة كقاعدة الفراغ والاستصحاب وأمثالهما فان المجمعول فيها الطريقية لكن لامن جميع الجهات بل من حيث الجري العملي ولذا تقوم مقام القطع الطريقي أو الموضوعي على نحو الطريقية فلا يلزم اجتماع الضدين لعدم تعدد الحكم، وأما الاصول غير المحرزة التي لا تكون ناظرة الى الواقع كالاحتياط والبراءة، فالجواب فيها يتوقف على تنبيه أمر وهو ان الاحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للعبد وان بلغت ما بلغت من التأكد بل لابد من الوصول الى المكلف واذا لم يصل الحكم الى المكلف وشك فيه فان كان الحكم الواقعي ذا أهمية بحيث لا يرض الشارع بتركه حتى في ظرف الشك كالدماء والفروج والاموال الخطيرة فيوجب عليه الاحتياط ويكون الحكم الواقعي واصلاً في الفرض المزبور الى المكلف بطريقه وان لم يكن مهماً بهذا المقدار فيرخصه في الترك فالمجمعول البراءة المرخصة في الفعل والترك وعلى كلا التقديرين لا يلزم التضاد لان الحكم الواقعي ليس في مرتبة الحكم الظاهري كي يلزم التضاد مضافاً الى أن الاحتياط ان صادف الواقع فلا تعدد في الحكم بل التعدد في الانشاء وان لم يصادف الواقع لا يكون الاحتياط واجباً بل وجوبه تخيلي ولا واقعية له وأما

البرائة فان كانت مطابقة مع الواقع فالكلام فيها هو الكلام وان لم تكن مطابقة مع الواقع فلامضادة لاختلاف المرتبة مضافاً الى أن الشك له اعتباران: احدهما كونه حالة نفسانية للنفس، ثانيهما انه موجب لتحير المكلف ويمكن أن يقال ان الحكم الواقعي لا يشمل حالة التحير وبعبارة واضحة الحكم الظاهري موضوعه الشك بلحاظ تحير المكلف وفي هذه المرتبة الحكم الواقعي غير ثابت فلا تعدد كي يلزم التضاد.

ويرد عليه اولاً: ان احتمال الحكم في الواقع يقتضي التحريك فلا يصح ما أفاده من ان الحكم الواقعي مادام لم يصل الى المكلف لا يكون محركاً بل يكون محركاً ولولم يصل ولذا يكون الاحتياط حسناً نعم قبل الوصول لا يكون الحكم الواقعي منجزاً.

وثانياً: ان اختصاص الاحتياط بصورة المصادفة غير معقول اذ مع احراز المصادفة لا يبقى مجال للاحتياط ومع عدم الاحراز لا يكون الاحتياط واجباً للشك في تحقق شرطه فيلزم أن يكون الاحتياط مجعولاً على الاطلاق.

وثالثاً: ان عدم شمول الحكم الواقعي لصورة التحير يستلزم الدور والتصويب والدور محال عقلاً والتصويب باطل اجماعاً.

ورابعاً: ان اختلاف المرتبة لا يصحح الامر ولا يرفع اشكال التضاد لما مر من أنه يكفي شمول الحكم الواقعي لمرتبة الحكم الظاهري فالنتيجة عدم تمامية الاجوبة المذكورة باجمعها.

فنقول يقع الكلام تارة في الاصول العملية غير المحرزة، واخرى في الامارات والطرق والاصول المحرزة فيقع الكلام في مقامين: اما المقام الاول، فنقول: الحق انه لا تضاد بين الاحكام كما

ذكرنا سابقاً فان الحكم من عالم الاعتبار ولا تضاد في الاعتباريات، نعم يتحقق الاشكال تارة في المبدء واخرى في المنتهى أي في مقام الامتثال توضيح المدعى: ان الوجوب مثلاً ناش من المصلحة والاباحة ناشئة من عدم الاقتضاء فاذا اجتمع الوجوب والاباحة يلزم التناقض في مقام المقتضي وعدم الاقتضاء وايضاً مع وجود المصلحة يتحقق الشوق للمولى ومع عدمها لاشوق في نفس المولى فيلزم التناقض، هذا في ناحية المبدء وأما من ناحية المنتهى فمع وصول الحكم الواقعي الى المكلف كوجوب فعل عليه يلزمه العقل بالامتثال ومع جعل الاباحة يرخسه العقل ويجعله معذوراً ولا يعقل أن يجمع بين الالتزام والترخيص وحل الاشكال ان الحكم الواقعي تابع للملاك الموجود في المتعلق وأما الحكم الظاهري فهو تابع للملاك في نفس الجعل وايضاً الحكم الظاهري مجعول ومتحقق في زمان الشك في الحكم الواقعي وأما في ظرف وصول الحكم الواقعي الى المكلف فلا يكون الحكم الظاهري مجعولاً لاتتفاء موضوعه وعلى هذا الاساس لا يبقى اشكال لافي ناحية المولى ولا في ناحية العبد أما في ناحية المولى فلان الحكم الظاهري الذى يجعله يكون ملاكه في نفس الجعل لافي المتعلق فلا يلزم التناقض لامن ناحية الملاك ولا من ناحية الشوق، أما من ناحية الملاك فلعدم التنافي فان ملاك الوجوب مثلاً موجود ولا ينافيه جعل الاباحة الظاهرية اذ قلنا ان الاباحة تابعة للمصلحة في نفس جعلها، وأما من ناحية الشوق فمع وجود الملاك، المولى يشترك الى الفعل كمال الاشتياق ولا يرضى بتركه ولكن المصلحة في الترخيص تقتضي جعله، وأما في ناحية العبد فاذا وصل اليه الحكم الواقعي كالوجوب مثلاً يلزمه العقل بالامتثال وليس مرخصاً في الترك من قبل الشارع لان موضوع

الحكم الظاهري الشك في الحكم الواقعي وأما مع عدم وصوله اليه فلا يكون ملزماً بالفعل من قبل العقل بل يكون معذوراً للترخيص فمع العلم بالواقع لا يرخسه العقل ومع عدم العلم بالواقع لا يلزمه بالفعل فلا تناقض لافي مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وأما المقام الثاني اى الامارات والطرق والاصول العملية المحرزة فان قلنا بأن المجمعول في مواردها الطريقية كما هو مذهب بعضهم فلا موضوع لاشكال التضاد اذ لاحكم الا الحكم الواقعي وهذا ظاهر.

وأما على القول بكون المجمعول في مواردها احكاماً ظاهرية فالجواب عن اشكال التضاد ما تقدم في الجواب عن التضاد في موارد الاصول غير المحرزة بلا فرق فان ذلك الجواب بعينه يجاب به في المقام ايضاً بلا فرق فلاحظ

الفصل الثالث: في تأسيس الاصل عند الشك في الحجية

وعدمها.

فنقول: مقتضى الاصل الاولى انه لو شك في اعتبار شيء وعدمه يقطع بعدم اعتباره وبعبارة اخرى الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ولا يتصور ان المراد من هذه الجملة ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم جعل الحجية فانه غير معقول وببيان اوضح: لا يعقل ان يكون شيء واحد متعلقاً للشك والقطع بل المراد من هذه الجملة انه لا يمكن الاستناد اليه لاقولاً ولا عملاً لانه تشريع محرم، مضافاً الى أن الحجية عبارة عما يمكن أن يحتج به ومع الشك في الاعتبار لامجال للاحتجاج وبعبارة واضحة: لو فرض عدم حرمة التشريع لا يمكن الحكم باعتبار مشكوك الاعتبار مثلاً لو شك العبد

فى حرمة شرب التتن وقام دليل على جوازه ولكن لم يقم دليل على اعتبار الدليل المجوز وشك فى اعتباره وعدمه لا يمكن للمكلف أن يستند الى الدليل المجوز ويشرب التتن اذ مع الشك فى الاعتبار لايجوز العقل الارتكاب لاحتمال كونه حراماً وعدم قيام دليل لجواز الشرب نعم لو فحص عن الدليل ولم يجد دليلاً يدل على حرمة يكون مقتضى الاصل البراءة شرعاً وعقلاً اي مقتضى الاصل جواز الشرب. ولا يخفى ان التنجز لا يستلزم الحجية ولذا نرى ان الشبهة البدوية قبل الفحص توجب التنجز كما ان العلم الاجمالي يوجب التنجز على ما هو المقرر عندهم، وربما يقال بأن الاثر المترتب على الحجية التنجيز عند المطابقة والتعذير عند المخالفة وأما الاستناد فعلاً أو قولاً فلا يكون من آثار الحجية ولذا نرى ان الظن الانسدادي على الحكومة حجة ولا يصلح للاستناد الى الشارع ومن جانب آخر يمكن أن يكون شيء حجة ويجوز اسناد الحكم الى الشارع اذا قام على جوازه دليل.

ويرد عليه: ان ما افيد غير تام أما كون الظن الانسدادي حجة على الحكومة ففيه ان نتيجة الانسداد على الحكومة التبويض في الاحتياط ولا يكون الظن حجة وطريقاً وأما جواز الاسناد مع عدم حجية الطريق ففيه انه لا يمكن الا مع الالتزام بجواز التشريع نعم لو قام دليل على جواز الاسناد يكون مرجعه الى قيام الدليل على جواز التشريع وكل محرم دل على جوازه دليل معتبر نلتزم به، وأما الحجية فالأثر المترتب عليها عبارة عن التعذير والتنجز فقد تقدم ان التنجز مترتب على الشك البدوي وعلى العلم الاجمالي فالحق ان يقال ان الحجية تستلزم صحة الاستناد.

ثم ان الشيخ قدس سره بعد تأسيس الاصل المذكور تمسك

لعدم اعتبار الظن بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم وإن الآيات الناهية مرجع عند الشك في التخصيص ففي كل مورد قام دليل على اعتبار ظن خاص نلتزم بالتخصيص ومع عدم الدليل يكون المرجع عمومات تلك الآيات فإن الميزان الرجوع إلى العام عند الشك في أصل التخصيص أو الشك في التخصيص الزائد.

وأورد عليه الميرزا النائيني قدس سره على ما نقل عنه بأن لسان أدلة الاعتبار لسان الحكومة وإخراج الظنون الخاصة عن موضوع عدم العلم وعليه لو شك في التخصيص لم يكن التمسك بالعموم جازياً لكون الشبهة مصداقية.

إذا عرفت ما تقدم نقول: الظاهر من الآيات التي يستفاد منها حرمة العمل بالظن الإرشاد إلى حكم العقل بأنه لا اعتبار بغير العلم ولا تكون تلك الآيات متعرضة للحكم التكليفي لاحظ قوله تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً»^١ ولاحظ قوله تعالى «ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً»^٢ فإن اللسان لسان الإرشاد إلى أن الاستناد يلزم أن يكون بركن وثيق وهو العلم وأما الظن فلا أثر له فعلى هذا لا مجال للتخصيص إذ حكم الأمثال واحد وبعبارة أخرى مثل هذه العمومات أو الإطلاقات غير قابلة للتخصيص والتقييد.

إن قلت: إذا قام الدليل على اعتبار ظن خاص في مورد خاص يكون مخصصاً للعموم فكيف لا يكون قابلاً للتخصيص.
قلت: الاعتماد لا يكون بالظن بل الاعتماد بالعلم وهو العلم بأن الشارع جعل الظن الفلاني علماً فالنتيجة أنه لا موضوع للتخصيص

(١) الاسراء/٣٦.

(٢) البجم/٢٨.

كي يرد كلام الشيخ مورد ايراد المحقق النائيني لكن لو فرض انه قابل للتخصيص فهل يكون ايراد الميرزا وارداً على الشيخ بأن يقال التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية غير جائز ام لا يكون وارداً. الحق هو الثاني اذكون الشيء حجة في الواقع مادام لم يصل الى المكلف لاثار له، وبعبارة اخرى لو صار ظن خاص حجة في اعتبار الشارع وخرج عن كونه ظناً بالحكومة وصار من أفراد العلم بالجعل لكن لم يصل الى المكلف لا يكون ذلك الظن علماً بل يكون باقياً على حالته السابقة من عدم كونه علماً فيدخل تحت عموم النهي مضافاً الى أنه نفرض تعنونه بعنوان العلم ولو لم يصل بعد الى المكلف لكن نقول غايته الشك في تعنونه بهذا العنوان وهذا يكفي للاخذ بالعموم وليس من قبيل الاخذ بالعموم في الشبهة المصدقية مثلاً لو أمر المولى باكرام العلماء ونحتمل ان زيدا العالم اخرج عن تحت العموم بنحو الحكومة بأن المولى اعتبره غير عالم فهل نترك اكرامه بمجرد هذا الاحتمال أو نقول بأن مقتضى العموم وجوب اكرام كل عالم ومقتضى القاعدة الاولى مع الشك في التخصيص أو الحكومة كون عموم العام مرجعاً.

وبعبارة واضحة: انه لو شك في الاخراج ولو على نحو الحكومة يكون المرجع عموم العام وانما لا يؤخذ بالعموم فيما احرز التخصيص وشك في فرد خارجي انه من أفراد العام أو من الافراد الخارجة بالتخصيص والذي يدل على تمامية المدعى انه لا اشكال في كون المرجع إطلاق دليل البرائة مع ان احتمال قيام دليل معتبر على الوجوب أو الحرمة في الواقع موجود.

بقي امر، وهو انه ربما يقال انه لو شك في حجية شيء كقول

اللغوي مثلاً لا يمكن الاخذ بالاستصحاب بأن يؤخذ باستصحاب عدمها وذلك لوجهين:

الوجه الاول: انه يكفي لترتب أثر عدم الحجية الشك فيها فان اثر عدم الحجية عدم جواز الاستناد في مقام العمل وعدم جواز اسناد المؤدى الى الشارع والاثران مترتبان على نفس الشك فالتعبد بالاستصحاب من أردأ انحاء التعبد اذ الاثر مترتب على الامر الوجداني فلا مجال للتوصل الى الاصل في ترتيب الاثر المذكور. الوجه الثاني: ان الاثر المذكور مترتب على نفس الشك بحكم العقل فالتوصل بالاصل لغو محض.

ويرد على الوجه الاول من الوجهين: ان الاثر بدون الاصل مترتب على الشك وبالاصل يحرز عدم اي يحرز ان الشارع الاقدس لم يجعل الامر الفلاني طريقاً وامارة.

ويرد على الوجه الثاني من الوجهين: النقض بالبرائة الشرعية وأمثالها فان البرائة الشرعية تقتضي الترخيص في مقام العمل في مورد الشك في الامر أو النهي والحال ان البرائة العقلية تكفي لترتب الاثر المذكور ونجيب عن الاشكال بالحل أيضاً وهو ان موضوع حكم العقل يرتفع بعد قيام الدليل على عدم الاعتبار وبعبارة اخرى: اذا حكم الشارع بواسطة الاستصحاب على عدم الاعتبار في المورد الفلاني لا يبقى مجال للحكم العقلي بعدم الاعتبار مضافاً الى أن تعدد الدليل على أمر واحد لا يكون لغواً ولذا نرى ان العقل جاكم بالبرائة والحال ان الشرع ايضاً يحكم بها بادلتها فلاحظ.

فالمتحصل من البحث ان الشك في حجية شيء واعتباره محكوم بعدم الاعتبار عقلاً وشرعاً، أما عقلاً فلما تقدم من أن الشك في الاعتبار مساوق لعدمه وقد تقدم بيانه بالتفصيل عند تأسيس الاصل

فراجع وأما شرعاً فلاستصحاب عدم اعتباره واصالة عدم جعل الشارع اياه معتبراً فلا بد فى الخروج من الاصل الاولى من قيام دليل معتبر على الاعتبار وما وقع الكلام فى اعتباره امور:

الامر الاول: الظواهر قال فى الكفاية: لاشبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات فى تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى فى مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح انتهى موضع الحاجة من كلامه. والامر كما افاده وان شئت قلت: انه لا كلام ولا اشكال فى اعتبار الظهور انما الكلام فى بعض الجهات التى وقعت محل الكلام بين الاعلام.

فنقول الجهة الاولى: فى أن اعتبار الظهور هل يكون مشروطاً بحصول الظن بالوفاق أم يكون مشروطاً بعدم حصول الظن بالخلاف أم لا يكون مشروطاً بشيء الحق انه لا يشترط بشيء من الامرين المذكورين والشاهد عليه ان العقلاء لا يعذرون من لا يعمل بالظاهر ولم يقم بوظيفته معتذراً بأنه لم يحصل له الظن بالوفاق أو حصل له الظن بالخلاف فامارية الظهور عندهم على الاطلاق فالنتيجة اعتبار الظهور بلا قيد من القيدى المذكورين.

الجهة الثانية: فى أن اعتبار الظهور هل يختص بمن قصد افهامه أو يعم غيره ذهب المحقق القمى قدس سره الى اختصاص اعتبار الظهور بمن قصد افهامه وأما من لم يقصد افهامه فلا يكون الظهور حجة له ولذا التزم بكون باب العلم والعلمى منسداً فى معظم الاحكام الالهية وذكر فى تقريب الاستدلال على المدعى وجهين: الوجه الاول: ان اصالة الظهور تتوقف على اصالة عدم الغفلة

بالنسبة الى المتكلم اذ القصور في البيان اما ينشأ من العمد واما من الغفلة، أما احتمال العمد فهو مدفوع بكون المتكلم في مقام البيان والعمد في القصور ينافي كونه في مقام الافادة، وأما احتمال الغفلة فهو مدفوع باصالة عدمها فيكون اللفظ الظاهر في افادة المعنى وافياً بالمقصود وهذا الاصل لايجري في المقام اذ يحتمل اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية معهودة بينه وبين المخاطب فلا ينحصر الامر في احتمال الغفلة كى يدفع بالاصل بل يحتمل الاعتماد على القرينة المعهودة فلا مجال لاصالة عدم الغفلة واصالة الظهور ولو سلمنا وقلنا تجرى اصالة الظهور وان لم تحتمل الغفلة لكن مع ذلك لا مجال لها في المقام اذ علم ان ديدن المتكلم أي الامام عليه السلام على الاتكال بقرائن منفصلة قد خفيت علينا فعلى اي حال لا يكون الظهور حجة لنا ومرجع هذا الوجه الى منع الكبرى اي يسلم الظهور ولكن لا يكون حجة.

الوجه الثاني يرجع الى منع الصغرى وهو ان الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام صارت مقطعة ويمكن قيام قرينة في بعض القطعات وقد انفصلت تلك القطعة عن المنقول لنا فالشك في قرينية الوجود لا في وجود القرينة كى تدفع بالاصل وبيان واضح: انه لا ينعقد الظهور لغير من قصد افهامه فمرجع هذا الوجه الى منع الصغرى. والجواب عن الوجه الاول: ان اصالة الظهور اصل برأسه في مقابل اصالة الغفلة ولا يرتبط احدهما بالآخر وبينهما عموم من وجه اذ يمكن تحقق اصالة عدم الغفلة ولم يكن مجال لاصالة الظهور كما لو صدر فعل من عاقل مختار مثلاً لو غسل زيد الثوب الفلاني واحتملنا انه غفل ولم يغسل الثوب غسلًا شرعياً تجري اصالة عدم الغفلة ويحكم بأنه راعى القيود الشرعية ولا موضوع للظهور حيث

فرض الكلام في العمل الخارجي لا في اللفظ الصادر عن المتكلم ويمكن تحقق اصالة الظهور ولم تجر اصالة عدم الغفلة كما في الكلمات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فانه لا يحتمل في حقهم الغفلة، ويمكن اجتماعهما كما في كلمات غير المعصومين فالنتيجة ان اصالة الظهور اصل برأسها وتجري في باب الالفاظ ولا اختصاص لها بمن قصد افهامه ولذا نرى انه يؤخذ بظواهر الاقارير والوصايا والاوقاف الى غيرها.

وبعبارة اخرى ديدن العقلاء على العمل بالظواهر ولو لم يكونوا مقصودين بالافهام فكل كلام صادر عن المتكلم اذا لم تقم قرينة على خلاف الظاهر من كلامه متصلة كانت أو منفصلة يؤخذ بظاهر الكلام وهذا سيرة العقلاء في امورهم فانه هل يشك احد في ان الميزان الاخذ بظواهر الكلمات ولا يتوقفون مستنديين بعدم كونهم مقصودين بالافهام فلاحظ.

اضف الى ذلك ان الاحكام الصادرة عن الائمة عليهم السلام احكام لجميع المكلفين ولا تختص بخصوص المشافه فلا مجال للتقريب المذكور ولا موضوع له ويضاف الى ذلك ان المقصود بالافهام السامع من الامام عليه السلام وسلمنا الدعوى والمقصود بالافهام للراوي الاول الراوي الثاني وللثاني الثالث وللثالث الرابع وهكذا الى أن يصل الامر الى اصحاب الجوامع كالكليني قدس سره فان المقصود بالافهام للكليني كل من يراجع كتابه وقس على الكافي بقية كتب الحديث، وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر في تقريب الاستدلال من أن ديدن الائمة عليهم السلام على بيان القرائن منفصلة اذ لو فرض عدم الظفر بالقرينة بعد الفحص تكون اصالة الظهور محكمة مضافاً الى عدم انحصار المقصود بالافهام في المشافه كما سبق قريباً.

وأما اشكال التقطيع فيندفع بأن المقطع مثل الكليني والطوسي واضرا بهما ممن هو عارف بأسلوب الكلام فعدم التفاتهم الى الاخلال ينافي مقامهم العلمي كما ان الخيانة تنافي مقامهم القدسي فلا اشكال.

الجهة الثالثة: في عدم حجية ظواهر الكتاب وفي تقريب الاستدلال على المدعى ذكرت وجوه:

الوجه الاول: ان القرآن كله رموز ولا ظهور لكلماته، وبعبارة اخرى يكون القرآن كله كفواتح السور وبتعبير آخر القرآن كله رموز لا يعرفها الا الراسخون في العلم.

وفيه: انه خلاف الضرورة فان القرآن نزل بلسان عربي وفيه تعاليم اصولية وفروعية وقصص ومواعظ وكتاب نزل للتبليغ والارشاد مضافاً الى أن اهل البيت عليهم السلام كانوا يستشهدون بآياته وكلماته ويرجعون الناس اليه فكيف يكون كله رموزاً وإشارات وغير قابل للدرك وفي نفس القرآن امر بالتدبر فيه فقال تعالى «أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها»^١ وقوله تعالى «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢ وقوله تعالى «أفلم يدبروا القول ام جاءهم ما لم يأت آباءهم الاولين»^٣ وقوله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب»^٤ ومن الشواهد على تمامية المدعى احتجاج الصديقه عليها السلام على رؤس الاشهاد مع أبي بكر بآية الارث.

(١) محمد/٢٤.

(٢) النساء/ ٨٢.

(٣) المؤمنون/ ٦٨.

(٤) ص/ ٢٩.

الوجه الثاني: ان القرآن فيه مطالب غامضة ومطالب عالية وورد في النص انما يفهم القرآن من خطب به.

وفيه: ان الكلام في ظواهر القرآن ولا تنافي بين الظهور وكون المراد الواقعي غير مراد من الظاهر وأهل البيت عليهم السلام عارفون بقيودها ومخصصاتها.

الوجه الثالث: انه لا اشكال في أننا نعلم اجمالاً بورود تخصيصات وتقييدات للآيات القرآنية ومع العلم الاجمالي بها لا يبقى ظهوره حجة فلا يمكن الاخذ بظاهره.

وفيه: ان العلم الاجمالي المذكور موجود بالنسبة الى الاخبار الصادرة عنهم وهل يمكن القول بعدم حجية ظواهر كلماتهم هذا اولاً. وثانياً: نقول العلم الاجمالي المشار اليه يوجب الفحص عن المقيّد والمخصص والقرينة ولا يوجب سقوط الظواهر عن الاعتبار رأساً.

الوجه الرابع: انه قد دلت جملة من النصوص على وقوع التحريف في القرآن ومع وجود التحريف لا يمكن العمل بظواهره اذ من الممكن انه كانت قرينة على خلاف الظاهر واسقطت تلك القرينة.

وفيه: اولاً انه كيف يمكن الالتزام بتحقيق التحريف في القرآن وتنقيصه والحال ان الدواعي كانت متوفرة على حفظ القرآن. وثانياً: سلمنا التحريف بالنقص لكن نقول هذا القرآن الموجود عندنا حجة وكانوا عليهم السلام يرجعون الناس اليه وبعبارة اخرى القرآن الموجود بأيدينا حجة بين الخلق والخالق مضافاً الى أنه قد أثبتنا في بحث التفسير عدم تحريف الكتاب فلامجال للتقريب المذكور.

الوجه الخامس: ان الله تعالى منع عن العمل بالمشابه بقوله

«فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه» فلا يجوز العمل بالمتشابه والظاهر داخل تحت عنوان المتشابه فلا يكون حجة بمقتضى الآية المشار اليها.

وفيه: ان الظاهر لا يكون متشابهاً بل مضاد معه ويعانده والدليل عليه ان المستشكل يستدل بالآية المشار اليها، وعلى الجملة المتشابه عبارة عما لا ظاهر له ومجرد احتمال كون المراد من المتشابه الظواهر لا أثر له فانه خلاف الظاهر والا يلزم أن لا يعمل بظواهر السنة ايضاً فان النهي الوارد في الكتاب عن اتباع المتشابه غير قابل للتقييد والتخصيص فتأمل.

الوجه السادس: انه قد ورد في جملة من النصوص النهي عن التفسير بالرأى فلا يجوز العمل بظواهر الكتاب.

وفيه: ان التفسير كشف القناع والعمل بالظهور أمر عرفي عقلائي وبعبارة اخرى العمل بالظهور يضاد كشف القناع فانه تحصيل للحاصل وعلى الجملة المراد من تلك النصوص اما النهي عن تفسير ما لا ظاهر له بلا مراجعة اهل البيت عليهم السلام الذين هم أدري بما في البيت واما المراد من النصوص الاكتفاء بالكتاب وعدم مراجعة عدله فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال «اني تارك فيكم الثقيلين كتاب الله وعترتي» فاللازم في كل مورد مراجعتهم اذ يمكن أن يكون العام الكتابي مخصصاً أو يكون اطلاقه مقيداً أو يكون عند اهل البيت ما يوجب رفع اليد عن الظهور وهذا أمر لا ريب فيه، ولكن لا يكون معناه عدم حجية الظهور وان شئت قلت: ما قال اهل الباطل من انه يكفيننا كتاب الله باطل ولكن مع ذلك نقول الظاهر حجة.

ايقاظ: لكل لفظ ثلاث دلالات:

الدلالة الاولى: الدلالة التصويرية فان كل شخص يكون عالماً

بالوضع كما لو علم بأن لفظ الماء موضوع للجسم السيلال اذا سمع لفظ الماء او رآه ينتقل الى معناه ويخطر الجسم السيلال بباله وهذه الدلالة ناشئة عن انس الذهن ولذا لافرق في هذه الجهة بين سماع اللفظ من عاقل شاعر أو يسمعه من ضرب حجر بآخر والمناسب ان تسمى هذه الدلالة بالدلالة الانسية.

الدلالة الثانية: الدلالة الوضعية اي دلالة اللفظ على كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى الخاص ولذا يتوقف على كون المتكلم شاعراً متوجهاً ويكون في مقام التفهيم والتفهم وأما لولم يكن كذلك بأن كان نائماً مثلاً أو سكراناً أو علم من الخارج أو من القرينة متصلة كانت أو منفصلة انه ليس في مقام تفهيم معنى اللفظ الذي تلفظ به لا تتحقق الدلالة الوضعية كما هو ظاهر.

الدلالة الثالثة: الدلالة على التطابق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية وهي الدلالة التصديقية فان بناء العقلاء مستقر على كون الارادة الاستعمالية مطابقة مع الارادة الجدية الا أن يقوم دليل على خلافه فاذا تكلم المتكلم بكلام ولم ينصب قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف الظهور يؤخذ بظهور كلامه غاية الامر الاتيان بالقرينة المتصلة مانع عن انعقاد اصل الظهور وأما القرينة المنفصلة فهي تمنع عن الحجية ولا يكون الظهور المنعقد اولا للكلام باقياً على اعتباره وبعده هذه المقدمة نقول اذا علم بعدم قيام قرينة لامتصلة ولا منفصلة واحرز مراد المتكلم من كلامه يؤخذ بكلامه اذ المفروض تحقق الظهور وعدم قيام قرينة لا متصلة ولا منفصلة وأما اذا شك في المراد وكان سبب الشك عدم العلم بالوضع فيكون الكلام مجملاً وتصل النوبة الى الاصل العملي وأما اذا كان الشك ناشياً من الشك في قرينية الوجود فايضاً يكون الكلام مجملاً،

نعم لو كان منشأ الاشكال احتمال الاستعمال المجازي فان قلنا بمقالة السيد القائل بجريان اصالة الحقيقة تعبدأ يحمل اللفظ على معناه الحقيقي لاصالة الحقيقة وان لم نقل بتلك المقالة كما لا نقول فيكون الكلام مجملا، وبيان واضح مع الشك في قرينية الموجود لامجال لاجراء اصالة الحقيقة وأما مجرد احتمال المجاز فلا اشكال في دفعه باصالة الحقيقة فلا تغفل.

وأما ان كان منشأ الشك الشك في وجود القرينة بأن احتمل وجود القرينة لكن السامع غفل عنها فمقتضى الاصل العقلائي الاخذ بالظهور وعدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة وان شئت قلت احتمال وجود القرينة مدفوع بالاصل كما ان احتمال غفلة المتكلم عن الاتيان بها مدفوع بالاصل العقلائي وبعبارة اخرى: مع انعقاد الظهور يؤخذ به ولا يعتنى باحتمال غفلة المتكلم أو المخاطب كما ان احتمال التعمد في ارادة خلاف الظاهر وعدم نصب القرينة خلاف الاصل العقلائي.

وصفوة القول: انه لو تحقق الظهور وشك في كونه مراداً واقعياً يؤخذ به ببناء العقلاء ولو شك في الظهور لاحتمال وجود القرينة تجري اصالة عدمها ولو شك في قرينية الموجود يصير الكلام مجملا هذا بالنسبة الى القرينة المتصلة وأما القرينة المنفصلة المنافية للظهور المنعقد لذي القرينة فلا توجب رفع ظهوره فان الشيء لا ينقلب عما هو عليه بل توجب عدم حجية الظهور وعلى الجملة الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة ان القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور لذي القرينة وأما القرينة المنفصلة فهي تعارض الحجية، ويترتب عليه انه لو شك في قرينية ما يوجد منفصلاً لا يؤثر

في حجية الظهور فان المفروض تحقق الظهور بلامعارض وتامة الحجة فلا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال وجود المعارض.

الفصل الرابع: في حجية قول اللغوي: وقع الكلام بين القوم في اعتبار قول اللغوي وعدمه، والذي يمكن أن يذكر في تقريب الاستدلال على اعتبار قوله وجوه: الوجه الاول: الاجماع بتقريب ان ديدن الاصحاب في جميع الاعصار على مراجعة قول اللغوي والعمل على طبق قوله واجماع الاصحاب كاشف عن رأي المعصوم. وفيه: اولاً انه لم يتحقق اجماع من الاصحاب لا اجماع عملي ولا قولي بل مراجعة قول اللغوي من باب احد طرق حصول العلم باللغة من قوله لا ان قوله بنفسه امارة معتبرة وان ابيت فلا اقل من احتمال ما ذكرنا. وثانياً: سلمنا تحقق الاجماع لكن لا اثر له اذ يحتمل استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة في المقام فلا يكون اجماعاً تعدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

الوجه الثاني: دليل الانسداد الصغير وله تقريبان: احدهما: ان معاني اللفاظ مجهولة غالباً اما اصلاً واما من حيث السعة والضيق فيكون قول اللغوي حجة.

وفيه: ان باب العلم بالاحكام اما تكون مفتوحة واما تكون منسدة أما على الاول فلا اثر لانسداد باب العلم باللفات، وأما على الثاني وتامة بقية المقدمات يكون الظن بالحكم الشرعي حجة اما كشافاً واما حكومة بلا فرق بين العلم باللفات وعدمه فانسداد باب العلم باللفات مما لا يترتب عليه اثر ثانيهما: ان عدم جواز الرجوع الى البرائة عند انسداد العلم لوجهين: احد الوجهين: انه لو اجري البرائة في كل مورد يحتمل فيه حكم الزامي يلزم الخروج عن الدين. ثاني الوجهين: العلم الاجمالي بتكاليف الزامية والوجه الاول

يمكن الالتزام بعدم تحقيقه اذ لا يلزم من البرائة الخروج عن الدين فلا مانع عن جريانها ولكن الوجه الثاني موجود للعلم الاجمالي بوجود تكاليف في موارد الجهل باللغة فيلزم اعتبار قول اللغوي.

وفيه اولاً: ان لزوم المخالفة القطعية بجريان البرائة في موارد الجهل باللغة اول الكلام والاشكال. وثانياً: سلمنا المدعى لكن لا يترتب عليه ما افيد اذ يمكن الالتزام بوجود الاحتياط لا العمل بقول اللغوي فان الاحتياط اذا لم يمكن أو اذا كان مغلاً بالنظام أو اذا كان حرجياً لا يجب والافمقتضى القاعدة في موارد العلم الاجمالي بالتكليف الالتزامي الاحتياط هذا على مسلك المشهور وأما على ما سلكناه من جواز جريان الاصل في بعض الاطراف فالامر أسهل فتحصل ان هذا الوجه ايضاً لا يصلح لاثبات المدعى.

الوجه الثالث: ان اللغوي من اهل الخبرة والنظر والرجوع الى اهل الخبرة والنظر امر على طبق القاعدة العقلانية فان رجوع الجاهل الى العالم أمر عقلائي وأمضاء الشارع الاقدس فالرجوع الى القول اللغوي امر على طبق القاعدة.

ويرد عليه اولاً: ان اللغوي ليس من اهل النظر والاجتهاد بل يخبر عن أمر حسي خارجي فيدخل اخباره تحت عنوان الخبر الحسي فلا بد من رعاية الشرائط المعتمدة في الاخبار الحسي من التعدد والعدالة أو الوثاقة وكيف كان ليس اللغوي من اهل الخبرة والاجتهاد فلا يجوز مراجعته بهذا العنوان.

وثانياً: سلمنا كون اللغوي من اهل الخبرة لكن نقول اللغوي ليس شأنه بيان الموضوع له بل اللغوي يعيّن موارد الاستعمال فاذا كان اللغوي معيناً للمعنى يلزم أن تكون اللفاظ مشتركة بين المعاني

العديدة حيث ان اللغوي يذكر للفظ المتعدد من المعاني وهو كما ترى.

وثالثاً: اغمضنا عن الوجهين المتقدمين لكن الاشكال الاهم انه لايجوز رجوع المجتهد الى مجتهد آخر والاجاز أن يكون مجتهد مقلداً لمجتهد آخر في الاصول ويكون مجتهداً في الفقه وهل يمكن الالتزام به وبعبارة واضحة: المجتهد المطلق يلزم أن يكون مجتهداً في جميع المراحل والا تكون النتيجة تابعة لاختس المقدمات ولا يكون مثله مجتهداً مطلقاً وغير قابل لان يقلد نعم يختلج بالبال أن يقال انه لا بأس ان يقلد شخص في الاصول أو في غيره من المقدمات ويكون مجتهداً في الفقه في عمل نفسه فانا لانرى محذوراً فيه في هذه المعالجة فلاحظ.

الفصل الخامس في حجية الاجماع المنقول:

وقع الكلام بين الاعلام في حجية الاجماع المنقول بالخبر الواحد والقاعدة الاولى تقتضي تأخر هذا البحث عن بحث حجية الخبر الواحد اذ لو لم يتم الدليل على حجية الخبر الواحد لاتصل النوبة الى البحث عن حجية الاجماع المنقول بالخبر الواحد كما هو ظاهر لكن الامر سهل والكلام يقع تارة في حجية الاجماع المحصل واخرى في حجية الاجماع المنقول فيقع الكلام في مقامين والبحث في المقام الثاني متأخر عن البحث في المقام الاول اذ لو لم يكن الاجماع المحصل حجة لاتصل النوبة الى البحث عن الاجماع المنقول كما هو ظاهر.

أما المقام الاول فنقول: استدل على حجية الاجماع بوجوه:
الوجه الاول: ما هو المعروف من شيخ الطائفة الطوسي وهو ان

قاعدة اللطف تقتضي انه لو اجتمعت الامة على الخطاء يلقي الامام عليه السلام الخلاف بينهم ومع عدم تحقق الخلاف يكشف ان اجماعهم على الحق فان اللطف يقتضي ان الله يرشد عباده الى الخير والصالح ويبعدهم عن الخطاء والخلاف فيجب عليه القاء الخلاف بينهم بوسيلة المعصوم عليه السلام.

ويمكن ان يجاب عن الاستدلال المذكور باجوبة: الجواب الاول: انه اي دليل دل على وجوب اللطف بهذا التقريب وبعبارة اخرى اي دليل دل على الوجوب المذكور بحيث يكون تركه قبيحاً على الله سبحانه وان شئت قلت: ان عقولنا لا تكون قابلة لدرك هذه الامور وتشخيص ما يكون لازماً لساحة قدسه بل ربما يقال انه اذا هدانا الله الى الصراط المستقيم واوصلنا الى الفوز الدائم والنعيم الخالد كان فعله تفضلاً علينا ومنة منه على عباده تعالى وتقدس.

وثانياً: ان الله تعالى بين الطريق وأرسل الرسل وانزل الكتب واوضح طرق الهداية والسعادة وعدم الوصول الى المعصوم منا وعدمه منا وان شئت قلت جميع البلايا والمحن ناشئة من غصب الخلافة وجعل ولي الله معزولاً والمشتكى الى الله.

وثالثاً: انه ما المراد بما ذكر فان كان المراد ان الامام عليه السلام يلقي الخلاف بحيث يعرف انه امام فهو مقطوع الفساد، وان كان الملقى شخصاً مجهولاً فلا يترتب على خلافه اثر اذ لا ينكشف بقوله واقع الامر وان شئت قلت: اما يمكن الاحتياط واما لا يمكن، أما على الاول فطريق الوصول الى الواقع مفتوح والنيل الى السعادة ممكن وأما على الثاني فلا اثر لقول واحد من العلماء.

ورابعاً: ان الاشكال تمام الاشكال في تحقق الصغرى فانه كيف يمكن الاطلاع على آراء جميع الفقهاء الموجودين في اقطار العالم.

وخامساً: ان مقتضى هذا التقريب انه لو انحصر الفقيه في واحد يكون قوله مطابقاً مع قول الامام وهل يمكن الالتزام به، فهذا الوجه غير سديد.

الوجه الثاني: ان اتفاق العلماء بأجمعهم يوجب القطع بقول الامام عليه السلام بتقريب ان قول بعض الفقهاء يوجب الظن بالواقع ويشتد الظن المذكور بقول بعض آخر ويحصل القطع باتفاق جميعهم. وفيه: ان هذا التقريب انما يتم في الخبر الحسي ولذا اشتهر ان الخبر المتواتر يوجب حصول القطع بالمخبر به والسر فيه انه لا يحتمل الاشتباه في كل واحد من المخبرين كما انه لا يحتمل تعمد الكذب في حق جميعهم وأما في الخبر الحدسي والامور المربوطة بالاجتهاد والنظر فلا يتم هذا البيان اذ يمكن الاشتباه في كل واحد منهم ولذا نرى ان بعض المسائل النظرية مورد اتفاق علماء الفن سنين ولكن بعد سنين تبين خلافه كحركة الارض مثلاً فان اهل النظر كانوا متفقين على انها لا حركة لها لا وضعاً ولا انتقالاً وبعد الزمن الطويل تغير هذا النظر.

ان قلت: الامة لا تجتمع على الخطاء بمقتضى الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قلت: اولاً ان الرواية ضعيفة سنداً ولا جابر لها. وثانياً: هذا العنوان لا يتحقق باجماع علماء الامامية بل اللازم اتفاق جميع الامة بلا خروج واحد منهم ولذا قلنا في كتابنا «امير المؤمنين» ان الاجماع المزعوم على خلافة أبي بكر لا يترتب عليه اثر والدعوى المدعاة باطلة.

الوجه الثالث: ان اتفاق المرئوسين يكشف عن رأي الرئيس. وفيه: ان التقريب المذكور انما يتم فيما يكون المرئوسون حاضرين عند رئيسهم ويكون الرئيس فيهم وأما في زمان الغيبة فلا يتم

البيان المذكور كما هو ظاهر، نعم ربما يحصل لفقيه العلم برأى المعصوم من اتفاق جماعة من العلماء على أمر ولكن حصول العلم المذكور انما يكون ثافعاً لمن حصل له العلم ولا يصير دليلاً كلياً على حجية الاجماع ويمكن أن لا يحصل العلم المذكور لغيره من اتفاق جميع الفقهاء في جميع الاعصار.

الوجه الرابع: ان اتفاق العلماء على حكم يكشف عن وجدانهم دليلاً معتبراً على ذلك الحكم بحيث لو كنا واجدين له لالتزمنا بذلك الحكم كما التزموا.

وفيه: انه ربما يكون اتفاقهم ناشئاً عن تمامية قاعدة عندهم ولا تكون تلك القاعدة تامة عندنا كما انه يمكن أن يكون الوجه في نظرهم حديثاً لا يكون ذلك الحديث تاماً عندنا، نعم لو اتفق الفقهاء بأجمعهم على حكم وعلمنا انهم وجدوا دليلاً تام السند والدلالة لالتزمنا بمقالتهم بلا اشكال ولكن أننى لنا بذلك، فتحصل مما ذكرنا انه لا دليل على حجية الاجماع المحصل بل ظهر مما ذكرنا ان اجماع جميع العلماء في جميع الاعصار لا يكون من الادلة الشرعية، اللهم الا أن يقال لو اتفق مثله يحصل للفقيه العلم بالحكم الشرعي لكن تحقق مثله مجرد فرض لا واقع له فلاحظ هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وأما المقام الثاني فنقول: وقع الكلام بين الاصحاب في حجية الاجماع المنقول بالخبر الواحد والسر في التعبير المذكور ان الاجماع اذا كان منقولاً بالخبر المتواتر يكون اجماعاً محصلاً ويدخل في المقام الاول وقد قلنا سابقاً انه بعد عدم حجية الاجماع المحصل لاتصل النوبة الى البحث في المقام الثاني ولكن تبعاً للقوم نبعث فنقول: لا يخفى ان البحث في هذا المقام في أن دليل حجية قول

العادل أو الثقة اذا أخبر عن حكم شرعي هل يشمل نقل قول الامام عليه السلام بنقل الاجماع أم لا فعلى هذا الاساس نقول تارة يخبر العادل أو الثقة عن أمر محسوس ويصرح بأن خبره ناش عن الحس كما لو قال الثقة رأيت زيدا في السوق، فان دليل حجية الخبر يشمل مثله لان احتمال الكذب مدفوع بوثاقته واحتمال الغفلة مدفوع باصالة عدم غفلته وبناء العقلاء على العمل بقوله ومثله ان يقول سمعت من المعصوم ان الشيء الفلاني حرام، واخرى يخبر عن الامر المحسوس ونحن نحتمل أن يكون منشأ خبره الحس كما انه نحتمل ان منشأ الحدس كما لو أخبر عن موت زيد مع احتمال الامرين المذكورين يكون خبره حجة ايضاً اذ بناء العقلاء على كون بناء الاخبار عن الحس ولا يعتنون باحتمال كون اخباره حدسياً وأما احتمال الغفلة أو تعمد الكذب فهو مدفوع بما تقدم ومثله ان يقول قال الصادق عليه السلام هكذا. وثالثة: يخبر العادل أو الثقة عن أمر حدسي قريب من الحس وهذا القسم من الاخبار ايضاً حجة عند العقلاء لان المفروض كونه كالمحسوس وأما احتمال الغفلة كاحتمال الكذب فهو مدفوع كما سبق.

ورابعة: يخبر عن أمر حسي يحصل منه الحدس والعلم بأمر كما لو أخبر العادل أو الثقة بأن الاسواق والشوارع معطلة والدكاكين مغلقة والسامع يرى ملازمة بين المخبر به وحدث حادثة كذائية في البلد فيكون اخباره ايضاً حجة لان الحجة قائمة على الملزوم واللازم يترتب عليه بنظر السامع كما لو أخبر العادل عن اتفاق اصحاب الصادق كزرارة وابن مسلم وأضرابهما على حكم فلاني. اذا عرفت ما تقدم فلا وجه لاعتبار الاجماع المنقول اذ غاية ما يمكن أن يقال ان العادل أو الثقة يخبر باتفاق العلماء على امر وحكم

والحال ان السامع لا يرى ملازمة بين اتفاق العلماء وقول الامام عليه السلام فلا أثر لآخباره وبعبارة واضحة المخبر عن الاجماع والناقل له لا ينقل الحكم عن الامام بل يمكن أن لا يرى ملازمة بين الاجماع ورأى الامام عليه السلام وانما ينقل الاجماع واتفاق الفقهاء فان كان السامع معتقداً بالملازمة يرتب عليه الاثر والا فلا وقد انقدح في المقام الاول عدم تمامية الوجوه المذكورة لحجية الاجماع فلا أثر لنقله نعم اذا كان الناقل معاصراً للامام ونقل الحكم عن الامام واحتملنا كون آخباره عن حس يترتب عليه الاثر ولكنه مجرد فرض وخيال فان الناقل للاجماع في زمن الغيبة لا يصل الى زيارة الامام عليه السلام وعلى فرض دعواه الوصول لا يؤخذ بقوله.

ان قلت: اذا نقل واحد من القدماء كالشيخ الطوسي مثلاً الاجماع يؤخذ به لان عصره قريب من الامام عليه السلام ومن المحتمل انه ينقل الحكم من الامام عليه السلام ولو بالواسطة ونقل الحكم المسموع من الامام بصورة الاجماع ومع احتمال الحس يؤخذ بقوله ويحمل آخباره على الاخبار الحسني.

قلت: هذا التقريب فاسد اولاً، بأن الاحتمال المذكور احتمال موهوم وغير عقلائي ولا يعتد به وان شئت قلت نطمئن بعدمه وذلك لعدم وجه معقول فان الناقل اذا كان سامعاً من الامام عليه السلام فلا وجه لنقل قول الامام عليه السلام بصورة نقل الاجماع مضافاً الى أن الشيخ يرى كون الاجماع حجة من باب اللطف وغيره من باب آخر فهو لاء الاعلام يرون الاجماع بنفسه حجة.

وثانياً: ان الاخبار المذكور بالتقريب المزبور يدخل في الاخبار المرسلة والمرسلات لا اعتبار بها اذ نقل قول الامام بالواسطة وعدم ذكرها يكون داخلاً في الارسال، فتحصل ان الاجماع المحصل لاحاصل

له فلاحاصل ايضاً لما يتفرع عليه من الاجماع المنقول والله الهادي الى سواء السبيل وعليه التكلان.

الفصل السادس فى حجية الشهرة الفتوائية

وقع الكلام بين الاصحاب فى حجية الشهرة الفتوائية وعدمها ومايمكن أن يذكر فى تقريب الاستدلال على اعتبارها وجوه: الوجه الاول مارواه زرارة بن اعين: قال الامام عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر^١.

بتقريب ان المستفاد من الحديث اعتبار الشهرة ومقتضى الاطلاق شمول الحكم للشهرة الفتوائية وبعبارة اخرى الموصول من البهائم ومعرفه الصلة الواقعة بعده وقريب منه في المفاد الحديث الاول من الباب فالميزان هي الشهرة واطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الشهرة الروائية والفتوائية.

ويرد على الاستدلال اولاً: ان الحديثين غير معتبرين سنداً فان ابن حنظلة لم يوثق والمرفوعة لا اعتبار بها كما هو ظاهر. وثانياً: ان الميزان في المحاورات الظهورات العرفية ومن الواضح ان المستفاد من الخبرين انه عليه السلام في مقام بيان اعتبار المشهور من الخبرين لافي مقام بيان اعتبار مطلق الشهرة والا يلزم اعتبار كل شهرة في جميع الموارد ولا خصوصية للشهرة الفتوائية وهل يمكن الالتزام بهذا اللازم وايضاً يلزم كون الاجماع حجة بالاولوية والحال ان الاصحاب لا يستدلون بهما على كون الاجماع حجة، فهذا الوجه غير قابل لاثبات المدعى.

الوجه الثاني: ان الظن الحاصل عن الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد وحيث ان الخبر الواحد حجة فتكون

(١) جامع الاحاديث ج ١ ص ٢٥٤ باب ٦ باب معالجة تعارض الروايات الحديث ٢.

الشبهة الفتوائية حجة بالاولوية. ويرد عليه: انه على هذا الاساس يلزم العمل بقول فقيه واحد اذا حصل من فتواه الظن القوي وهل يمكن الالتزام به وعلى الجملة لا يمكن الجزم بأن الملاك هناك حصول الظن بل يمكن أن يكون الملاك كون المخبر مأموماً عن الكذب بلحاظ كونه ثقة واما احتمال غفلته فهو مدفوع بالاصل العقلاني واحتماله موهون واما احتمال الخطاء في الاجتهاد والحدس فهو لا يكون موهوناً واذا كان التقريب المذكور تاماً يلزم ان يكون الظن القوي الحاصل في كل مورد حجة والحال ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً بصريح الكتاب.

الوجه الثالث: آية النبأ (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)^١ بتقريب ان المستفاد من الاية الشريفة عدم لزوم التبين في كل مورد لا يكون العمل سفهائياً وحيث ان العمل بالشبهة ليس من السفاهة يتم الاستدلال وبعبارة واضحة العمل بالشبهة بلا تبين لا يكون بسفاهة ومن ناحية اخرى يستفاد من الاية الشريفة الكبرى الكلية وهي جواز العمل بلا تبين اذا لم يكن سفهائياً وبعد ضم الكبرى الى الصغرى يتم الاستدلال.

ويمكن النقاش في كلا الامرين أما في الصغرى فلان العمل بالشبهة كيف لا يكون سفهائياً وبعبارة واضحة المراد من كلمة الجهالة في الاية الشريفة اما السفاهة اي العمل بلاروية وحكمة بحيث يعد المقدم سفهياً واما يكون المراد عدم العلم كما هو الظاهر من الكلمة أما على الاول فلاشكال في أن العمل بالشبهة بلا دليل على اعتبارها سفهياً ولا يتم الحجة عند العبد بل الحجة له تعالى وتقدس بأن يعترض ويقول لماذا عملت بالشبهة بلا دليل على

الاعتبار وأما على الثاني فلاشكال فى كون العامل بالشبهة جاهل هذا بالنسبة الى الصغرى وأما الكبرى فنقول لا استفاد من الاية جواز العمل بلاتبين فى كل مورد لا يكون سفهياً فان القضية لامفهوم لها مثلاً لو قال المولى لا تأكل الرمان لانه حامض، يدل كلام المولى بعموم التعليل على حرمة كل حامض ولكن لا يدل على جواز اكل كل ما لا يكون حامضاً الا ان يعلم من الخارج انحصار علة الحرمة فى خصوص الحموضة وفى المقام استفاد من الاية الشريفة ان العمل بقول الفاسق سفاهة أو جهالة وبعموم العلة نفهم ان كل عمل سفهى منهي عنه لكن لا استفاد من الاية ان العمل اذا لم يكن سفهياً يجوز ارتكابه وترتيب الاثر عليه بلا تبين اذ ليس للقضية مفهوم.

وبعبارة واضحة: استفاد من الاية حرمة العمل بلا تبين فى مورد الجهل أو كون العمل سفهياً فيمكن ان العمل بلا تبين يكون منهيأ عنه ولو مع عدم كونه سفهياً بملاك آخر فلاحظ . فتحصل انه لا دليل على حجبة الشهرة الفتوائية والعجب ممن يرى الاستدلال على حجبة الاجماع مخدوشاً وغير تام ومع ذلك يروم ان الشهرة الفتوائية حجة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الاصل الاولي كما تقدم يقتضي عدم حجبة ما يشك فى كونه حجة بل قلنا ان الشك فى الحجبة يساوق العلم بعدمها.

الفصل السابع فى حجبة الخبر الواحد وعدمها.

فنقول: لاشكال ولا كلام فى أن هذا البحث من أهم المسائل الاصولية اذ لا طريق الى الوصول الى الاحكام الشرعية الا بمقدار لايفي بما نعلم به اجمالاً فلا بد من التوصل الى الخبر الواحد وان شئت قلت: اذا ثبت اعتبار الخبر الواحد يفتح باب العلمي وينسد باب الانسداد واذا لم يثبت اعتباره يفتح باب الانسداد اعاذنا الله

من ذلك ويقع الكلام في هذا المقام في مواضع:

الموضع الاول: في الوجوه المذكورة لاثبات عدم اعتبار الخبر الواحد: الوجه الاول: الاجماع المنقول على عدم اعتباره وفيه: اولاً انه ثبت قريباً عدم حجية الاجماع المنقول والمحصل فلا يكون قابلاً للاستدلال به وثانياً: الاستدلال المذكور يستلزم الخلف اذ الكلام في اعتبار الخبر الواحد فكيف يمكن اثبات عدم اعتباره بالاجماع المنقول بالخبر الواحد فلا استدلال المذكور غير تام.

الوجه الثاني: استصحاب عدم كونه حجة فان اعتبار الخبر مسبوق بالعدم ومقتضى الاستصحاب عدم جعل الشارع الخبر الواحد حجة. ويرد عليه: اولاً انه ان تم الدليل على اعتباره فلا تصل النوبة الى الاستصحاب كما هو ظاهر وان لم يتم يكفي لاثبات عدم الاعتبار مجرد الشك فيه فانه قلنا سابقاً ان الشك في الحجية مساوق مع القطع بعدمها وثانياً: كيف يمكن الاستدلال بالاستصحاب والحال ان اعتبار الاستصحاب يتوقف على اعتبار الخبر الواحد فانه لولا الخبر الواحد لا يكون دليل على اعتبار الاستصحاب.

الوجه الثالث: الايات الدالة على المنع عن العمل بالظن كقوله تعالى «ولا تتق مالميس لك به علم»^(١) وقوله تعالى «وان الظن لا يغني من الحق شيئاً»^(٢) فان الايات الدالة على النهي عن العمل بالظن تدل على عدم اعتبار الخبر الواحد.

وفيه: اولاً ان هذه الايات ظاهرة بحسب الفهم العرفي في الارشاد الى أن اللازم تحصيل المؤمن والحجة ولا بد من الاعتماد بركن وثيق في دفع الضرر المحتمل وامكان الابتلاء بالعذاب الالهي فلا يكون مفادها حكماً مولوياً ونهياً عن العمل بالظن كى يقال انها

(١) الاسراء/٣٦.

(٢) النجم/٢٨.

دالة على عدم اعتبار الخبر الواحد وببيان واضح ان الايات المذكورة لاتدل على عدم اعتبار الظن على نحو المولوية بل ليس مفادها الا ما يستفاد من العقل من انه يلزم على المكلف الاعتماد بحجة فى مقابل احتمال الضرر.

وثانياً: سلمنا دلالتها على المدعى لكن نقول اذا تم الدليل على اعتبار الخبر الواحد فاما يكون النتيجة كون الخبر علماً تعدياً وطريقاً جعلياً واما يكون مفاده جعل الحكم، اما على الاول فيلزم كون دليل الامارة والخبر الواحد حاكماً على الايات اذ المفروض ان الايات نهت عن العمل بالظن ومفاد دليل الامارة التصرف فى الموضوع وجعل الظن الحاصل من الخبر علماً تعدياً فطبعاً يكون دليل الاعتبار مقدماً على الايات حيث ان دليل الحاكم يقدم عرفاً على دليل المحكوم.

وأما على الثانى، فايضاً يقدم دليل اعتبار الخبر على الايات فان المقرران الخاص يقدم على العام وبعبارة واضحة: مقتضى الايات الناهية المنع عن العمل بكل ظن فى كل مورد ودليل اعتبار الخبر يقتضى العمل بالظن الحاصل من الخبر الواحد فنسبة دليل الاعتبار الى دليل المنع نسبة الخاص الى العام ولا بد من تخصيص العام بالخاص.

ولما انجر الكلام الى هنا فلا بأس الى الاشارة الى ما هو الحق من أن مقتضى دليل الاعتبار الطريقية والكاشفية أو مقتضاه جعل الحكم فنقول فى مقام الثبوت لانرى مانعاً عن تعلق الجعل بالطريقية وبعبارة اخرى العلم الوجداني اذا صادف الواقع يكون منجزاً بحكم العقل اذا كان متعلق العلم حكماً الزامياً وان كان مخالفاً مع الواقع يكون العلم معذراً ولا مانع عن جعل المولى اماره على الواقع ويكون نتيجة الجعل المذكور ترتب الاثر المترتب على العلم الوجداني

على الطريق الجعلي التعبدي وبعد امكان الجعل المذكور ثبوتاً تصل النوبة الى مقام الاثبات والظاهر ان عمل العقلاء بخبر الثقة أو العادل من باب كونهم يرون الاخبار الكذائي طريقاً الى الواقع والشارع الاقدس أمضى ما عليه العقلاء فليكن هذا بذكرك كي ينفعك عند الاستدلال على حجية الخبر الواحد.

الوجه الرابع: النصوص الدالة على عدم اعتبار الخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب:

منها: ما عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، والا فالذي جاءكم به أولى به^١. الى غيره مما ذكر في الباب المذكور من الوسائل وجامع الاحاديث ج ١ ص: ٢٥٨ و ٢٥٩.

فان الخبر ان كان عليه شاهد من الكتاب يكون وجوده كعدمه فان الكتاب بنفسه يكفي للاستناد وان لم يكن فيه شاهد على الخبر لا يكون ذلك الخبر حجة، فالنتيجة عدم حجية الخبر الواحد.

والجواب عن الاستدلال المذكور: انه لا اشكال ولا كلام في صدور أخبار منهم عليهم السلام خالية عن الشاهد عليها في كتاب الله بل لا اشكال في صدور أخبار واحكام مخالفة مع العام الكتابي أو مطلقه فان أهل البيت عدل القرآن وبيان التفاصيل المربوطة بالايات القرآنية يؤخذ منهم.

ان قلت: فعلى اي معنى تحمل هذه الطائفة قلت اولاً: انا لانعلم بصدور هذه الطائفة منهم عليهم السلام ولا يقطع بصدورها عن

مخازن الوحي ارواحنا فداهم فلاملزم لحملها على محمل.
وثانياً: ان هذه الطائفة مطلقة من حيث كون الراوي ثقة أم لا
وادلة اعتبار خبر الثقة تخصصها وبعبارة واضحة تخصيص العام
وتقييد المطلق أمران على طبق الصناعة العلمية.

وثالثاً: ان الاستدلال بالروايات على عدم اعتبار الخبر الواحد
دوري وعهدة دعوى تواتر النصوص المشار اليها على مدعيها.
الوجه الخامس: النصوص الدالة على ان ما خالف الكتاب
زخرف منها مارواه ايوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام
يقول: كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب
الله فهو زخرف^١.

فكل خبر يكون مخالفاً للاطلاق الكتابي أو عموميه فهو زخرف
لانه مخالف مع الكتاب. والجواب عن الوجه المذكور اولاً: انه
لا شبهة في صدور كثير من الاحكام منهم عليهم السلام المخالفة
بالعموم والخصوص أو بالاطلاق والتقييد أو بوجه آخر فلا يكون
المراد من هذه النصوص هذا النحو من المخالفة بل المراد منها
المخالفة بالتباين أو بالعموم من وجه.

وثانياً: انما يرد الاشكال المذكور على فرض تمامية الاخبار
المذكورة من حيث السند والدلالة وبعبارة اخرى يتم على تقدير تسليم
اطلاق الاخبار المذكورة وشمولها لما يكون مخالفاً بالعموم والخصوص
لكن نقول لادليل على اعتبار نفس هذه الاخبار فان اثبات كونها
متواترة صادرة عنهم مشكل.

وثالثاً: سلمنا واغضنا عن هذه الجحمة ايضاً لكن نقول هذه
النصوص المشار اليها مطلق من حيث كون الراوي عنهم ثقة أو

غير ثقة وادلة حجية الخبر الواحد تقييد اطلاقات هذه النصوص.
ان قلت: لسان هذه الاخبار غير قابل للتخصيص اذ كيف يمكن
تخصيص قوله ما خالف الكتاب زخرف وأمثال هذا المضمون. قلت:
هذا التقريب يدفع اصل الاشكال أي الاخبار المشار اليها لا تشمل
المخالف بالعموم والخصوص اذ المخالفة بهذا النحو لا يكون مخالفاً عرفاً
مضافاً الى أنه لاشبهة في صدوره عنهم كثيراً كما سبق منا فالمتحصل
انه لا دليل على عدم اعتبار الخبر الواحد، هذا تمام الكلام في
الموضع الاول.

الموضع الثاني: في بيان الوجوه القابلة للاستدلال بها على
حجية الخبر الواحد. الوجه الاول: قوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا
ان جائكم فاسق نبياً فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين»^١.

وشأن نزول الآية على ما يظهر من التفسير ان النبي صلى الله
عليه وآله ارسل وليداً لاخذ صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه
فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع
الى رسول الله وقال انهم منعوا صدقاتهم فغضب النبي صلى الله عليه
وآله وهم ان يغزوهم فنزلت الآية وللإستدلال بها على المدعى
تقريبات:

التقريب الاول: للإستدلال بها على المدعى ان وجوب التبين
تعلق بعنوان نبأ الفاسق فيفهم اختصاص الحكم به وبعبارة اخرى
التبين في حد نفسه لا يكون واجباً بل التبين مقدمة للعمل فخبر
الفاسق لا يكون اشارة على المخبر به بل لا بد من التبين فالآية
بمفهوم الوصف تدل على نفي التبين فيما لا يكون المخبر فاسقاً.

وءرد على هذا التقرىب: ان ذكر الوصف وان كان موجباً لاختصاص الحكم بمورد يكون المنبر فاسقاً لكن لامفهوم للقضية وعلى الجملة قد ثبت فى بحث المفاهيم ان الوصف لامفهوم له سيما اذا لم يكن معتمداً كما انه كذلك فى الاية الشرىفة وان شئت قلت: ان الوصف وان كان مشعراً بالعلية لكن يمكن أن يكون شىء آخر ايضاً علة وببيان واضح لادلل على العلية المنحصرة مثلاً اذا قال المولى اكرم العالم يستفاد من كلامه ان العلم مناط الاكرام لكن لا يستفاد من كلامه الانحصار بحيث لوقام دليل على وجوب اكرام العادل يقع التعارض بين الدليلين.

ان قلت: فما وجه ذكر الفاسق وتعليق الحكم عليه.

قلت: يفهم من هذا التعليق ان الفاسق ساقط عن درجة الاعتبار ولا يعتد بغيره مضافاً الى أنه اعلام بكون الوليد فاسقاً غير لائق لان يرتب اثر على اخباره وعلى الجملة لاشكال فى أن ذكر عنوان الفاسق لا يكون لغواً بل فيه عناية ولكن مجرد العناية فى ذكر الوصف لا يستلزم المفهوم.

التقرىب الثانى: ان لغير الفاسق جهتين احدهما ذاتية والاخرى عرضية أما الذاتية فكونه خبراً واحداً وأما العرضية فكونه خبر الفاسق وعلل التبين بالجهة العرضية فيعلم ان العلة للحكم هي الجهة العرضية اى كون المنبر فاسقاً اذ لو كان الملاك الجهة الذاتية لما عدل عنها الى العرضية فانه خلاف طريق المحاوراة العرفية فتكون النتيجة ان العلة للحكم فسق المنبر فان لم يكن فاسقاً لا يجب التبين وبعبارة واضحة ان مقتضى هذا التقرىب ان المستفاد من الاية الشرىفة ان علة وجوب التبين كون الخبر صادراً من الفاسق لا أنه خبر واحد، فالمتحصل ان الخبر على قسمين احدهما ما يكون

مخبره فاسقاً، ثانيهما مالا يكون مخبره فاسقاً والقسم الاول لا يكون معتبراً ولا يعتمد به وأما القسم الثاني فهو معتبر ويعتمد به.

ويرد عليه اولاً: ان ما ذكر في التقريب ليس تاماً فانه يمكن العدول في مقام التعليل عن الجهة الذاتية الى الجهة العرضية لنكتة، مثلاً في المقام يمكن أن يكون الوجه في التعليل بالفسق الاعلام بأن الوليد فاسق غير قابل للاعتماد على قوله ويمكن أن تكون الجهة العرضية أشد تأثيراً من العلة الذاتية فان الانسان اذا كان فاسقاً ولا يكون على الطريق المستقيم فاحتمال كون خبره كذباً أقوى وعلى الجملة التقريب المذكور لا يكون تاماً فلا يترتب عليه الاثر المرغوب فيه.

وثانياً: انه لو قلنا والتزمنا بمفهوم الوصف في المقام يلزم أن يكون خبر غير الفاسق حجة ولولم يكن عادلاً كما لو كان المخبر في اول بلوغه ولم يرتكب ذنباً كى يصدق عليه عنوان الفاسق وكما لو كان المخبر مجنوناً أو صبيّاً وهل يمكن الالتزام به؟ اللهم الا أن يقال على فرض الالتزام بالمفهوم يمكن تقييد اطلاق المفهوم فهذا الايراد غير وارد على التقريب المذكور.

وثالثاً: ان التقريب المذكور غايته أن يستفاد من الاية ان العلة لوجوب التبيين فسق المخبر ولكن لا يتم المدعى الا بكون العلة منحصرة ولا يكون شيء آخر علة والانحصار لا يستفاد من الاية فلاحظ. التقريب الثالث: للاستدلال بالاية على المدعى بمفهوم الشرط وهو ان وجوب التبيين قد علق على مجيء الفاسق بالخبر وقد حقق في بحث المفاهيم ان الشرط ظاهر في المفهوم فبمقتضى مفهوم الشرط يستفاد من الاية الشريفة اختصاص التبيين بخبر الفاسق. وقد وردت على الاستدلال بالاية على المدعى وجوه من الاشكال:

بعضها راجع الى ناحية المقتضي وبعضها الاخر راجع الى ناحية المانع بعد تسلم الاقتضاء. أما ما يرجع الى ناحية الاقتضاء فهو ان الشرطية التي سيقت لبيان الموضوع لامفهوم لها فلو قال المولى «ان رزقت ولداً فاختنه او ان ركب الامير فخذ ركابه» لا يستفاد منه المفهوم فان الختان عند انتفاء الولد منتف بانتهاء موضوعه كما ان اخذ الركاب عند انتفاء الركوب منتف بانتهاء موضوعه والاية الشريفة كذلك فان التبين عند انتفاء النبا منتف بانتفاء موضوعه فلامجال للمفهوم.

واورد على الاشكال المذكور: بأن الموضوع في القضية هو النبا ومجىء الفاسق به شرط للتبين فلا تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. توضيح المدعي: انه قديكون التعليق عقلياً كقوله «ان رزقت ولداً فاختنه» فلولا رزق الولد لا يمكن الختان ففي مثله لامفهوم للشرطية ونقول مثل هذه الشرطية سيق لبيان الموضوع وتارة يكون التعليق مولوياً كما لو قال المولى «ان جائك زيدا كرمه» فان اكرام زيد يمكن ولو مع عدم مجيئه فتعليق وجوب اكرامه على مجيئه يدل على المفهوم هذه صورة وحدة الشرط وربما يكون الشرط متعدداً ففي صورة التعدد تارة يكون كل من الشرطين من قبيل تحقق الموضوع كما لو قال المولى «ان رزقت ولداً وكان ذكراً فاختنه» واخرى يكون التعليق في كل واحد من الشرطين مولوياً كما لو قال المولى «ان جائك زيد وكان ذا كراً لله تعالى فاكرمه» وثالثة يكون احدهما مسوقاً لبيان الموضوع وثنانيهما يكون تعليقه مولوياً كما لو قال المولى «ان ركب الامير وكان قارئاً للقرآن فخذ ركابه». فان كانت الشرطية من القسم الاول لا يكون لها مفهوم اصلاً وان كانت من القسم الثاني كان لها مفهوم بالنسبة الى كل واحد من

الشرطين اي ينتفي الجزء بانتفاء كل من الشرطين وان كانت من القسم الثالث لا يكون لها مفهوم بالنسبة الى احد الشرطين وله المفهوم بالنسبة الى الشرط الاخر وبعد ذلك نقول الاية الشريفة من القسم الثالث فان مفاد الاية ينحل الى تعدد الشرط احدهما مجيء الخبر والتعليق عليه عقلي، ثانيهما كون الجائي به فاسقاً وهذا التعليق مولوي فعلى مقتضى التفصيل المتقدم يكون للقضية المفهوم بانتفاء الشرط الثاني وهذا هو المقصود.

ان قلت: لابد من أن يكون المراد بالنبأ خصوص نبأ الفاسق لاطبيعي النبأ والا يلزم بعد مجيء الفاسق بالنبأ يكون التبين واجباً عن كل نبأ حتى عن نبأ العادل وهذا مقطوع الخلاف فيلزم أن يكون المراد بالنبأ الذي يكون التبين فيه واجباً خصوص نبأ الفاسق فتكون الشرطية مسوقة لبيان الموضوع فلامفهوم لها.

قلت: القيود الواقعة في الكلام اما راجعة الى الموضوع واما راجعة الى الحكم أما ان كانت راجعة الى الموضوع فيكون الحكم مختصاً بالمقيد كما هو ظاهر وأما ان كانت راجعة الى الحكم فلا بد من تقييد الموضوع ايضاً اذ لا يعقل ترتب الحكم المقيد على الموضوع المطلق، وبعبارة اخرى: القيود الواقعة في القضية تقييد الموضوع لامحالة ففي الاية الشريفة الواجب التبين عن خصوص نبأ الفاسق لامطلق النبأ وللمناقشة في هذه المقالة مجال اذ لا مانع عن كون الحكم مقيداً مع كون الموضوع مطلقاً فانه لا مانع عن كون وجوب التبين مقيداً بمجيء الفاسق بالنبأ ولكن موضوع التبين يكون مطلق النبأ وبعبارة اخرى لانرى مانعاً من أن يصرح المولى بأنه ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا عن مطلق النبأ فما افيد في التقريب غير تام.

نعم الحق أن يقال ان الظاهر من القضية اختصاص الحكم بخصوص الموضوع المقيد مثلاً اذا قال المولى اذا بلغ الماء قدر كمر لا ينجسه شيء يفهم عرفاً ان الماء الذي لا ينفعل خصوص البالغ قدر كمر لاكل ماء.

اذا عرفت ماتقدم، نقول الظهور العرفي حجة والظاهر من الاية الشريفة كونها مسوقة لبيان الموضوع فان ارجاع الاية الى قوله النبأ ان جاء به الفاسق فتبينوا ويكون مفهومه ان الجائي لو لم يكن فاسقاً لا يجب التبين خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا دليل وان أبيت عمّا ذكر فلا اقل من احتمال كون القضية مسوقة لبيان الموضوع وبعبارة اخرى: نلتزم بعدم الظهور في احد الطرفين فتكون النتيجة عدم اثبات المفهوم وان شئت قلت اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وحيث انه يحتمل كون القضية مسوقة لبيان الموضوع لامجال لاستفادة المفهوم.

ان قلت: نفرض كون القضية مسوقة لبيان الموضوع لكن نقول يستفاد الحصر من الاية في مفهوم الحصر نحكم باختصاص وجوب التبين بخصوص خبر الفاسق وأما غيره فلا.

قلت: تمام الاشكال في استفادة الحصر فان الشرطية لو كانت مسوقة لبيان الموضوع لا يكون طريق لاستفادة الحصر وبعبارة واضحة: ثبوت حكم لموضوع لا ينافي ثبوت مثله لموضوع آخر والمعروف ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فلاحظ، هذا تمام الكلام بالنسبة الى مقام الاقتضاء.

وأما من ناحية المانع فقد ذكرت وجوه من الاشكال:

الاشكال الاول: انه مع تسليم المفهوم للاية لا بد من رفع اليه

عنه للتعليل الوارد فيها وهو قوله تعالى «أن تصيبوا قوماً بجهالة» فان المراد من التعليل ان العمل بقول الفاسق معرض للوقوع في المفسدة فيوجب الندم وهذه العلة مشتركة بين خبر الفاسق وخبر العادل فان العادل وان كان متحرزاً عن الكذب لكن احتمال الغفلة والاشتباه موجود في خبره فيكون العمل بخبره ايضاً معرضاً للوقوع في المفسدة وموجباً للندم فالاية وان كانت ظاهرة في المفهوم لكن لا بد من رفع اليد عن ظهورها بعموم التعليل المستفاد من العلة الواقعة فيها.

واورد على الاشكال المذكور: ان هذا الاشكال مبني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم والحال ان الجهالة تارة يراد منها عدم العلم واخرى يراد منها السفاهة فاذا كان المراد منها في الاية السفاهة لا يكون العمل بقول العادل سفاهة اذ العقلاء يعملون بقول العادل ويفرقون في أعمالهم بين العادل والفاسق من هذه الجهة اي يعملون بقول العادل ولا يرون العمل بقوله امراً سفهائياً.

ان قلت: اذا كان العمل بقول الفاسق سفاهة فكيف عمل بقوله. قلت: يمكن أن يكون العاملون بقوله لم يكونوا عالمين بفسقه أو كانوا عالمين به ولكن غفلوا عن كونه فاسقاً ويمكن انه كانت هناك مصلحة مقتضية للعمل بقوله كي تنزل الاية و يعلم الناس بكون الوليد فاسقاً وبما ذكر يظهر الجواب عن الايراد بأن النبي صلى الله عليه وآله كيف يمكن أن يغفل أو ينسى والحال انه معصوم واذهب الله عنه الرجس وطهره تطهيراً فانه يمكن ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن مريداً لان يعلم بحال الوليد كما انه يمكن ان المصلحة أوجبت أن يتجاهل كي تنزل الاية الشريفة ويعلم فسق الوليد وينهى عن العمل بقول الفاسق وتعلم حجية قول العادل هذا اولاً.

وثانياً: سلمنا ان الجهالة بمعنى عدم العلم لكن مع ذلك لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم لانه اذا ثبت كون خبر العادل حجة لا يكون العمل بقوله جهالة ومع وجود خبر العادل يكون الطريق العلمي موجوداً ويرتفع الجهل به وبعبارة اخرى: يكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً ويكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل لانه يتصرف في موضوعه فان موضوعه الجهل والحال ان مقتضى المفهوم ان خبر العادل علم تعبدأ وعلى الجملة لو لم يكن المفهوم حاكماً على عموم العلة كان عموم العلة مانعة عن المفهوم ولكن حيث ان المفهوم حاكم على عموم العلة فلا تصل النوبة الى المعارضة وان شئت قلت ان المفهوم يتصرف في موضوع العموم.

ان قلت: سلمنا ما ذكر لكن ذيل الاية يقتضي عدم الفرق بين خبر العادل والفاسق فان قوله تعالى «فتصبخوا على ما فعلتم تادمين» يقتضي عدم الفرق اذ العمل بقول العادل ايضاً يمكن أن يكون موجباً للندامة فلا فرق بين المقامين.

قلت: الانسان اذا عمل بما هو وظيفته لا يكون نادماً وعلى فرض الندامة لا يكون ملوماً لاعند العقلاء ولا عند الشارع ومن الظاهر ان العمل بقول العادل بعد قيام الدليل على كون خبره علماً لا يكون موجباً للايراد والاشكال ويكون العامل به عاملاً بالوظيفة والعامل بالوظيفة لا يكون ملوماً ولا يكون مستحقاً للعقوبة.

ان قلت: الحكومة لاتتصور في المقام لان الحكومة عبارة عن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما في قوله لا ربا بين الوالد والولد فان الربا حرام باطلته ونفي الربا بين الوالد والولد ينفي الحرمة بلسان نفي الموضوع اي لا يحرم الربا اذا كان بين الوالد والولد أو اثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع كما في قوله عليه السلام

الفقاع خمر فانه يثبت الحرمة الثابتة بدليلها للفقاع وعلى الجملة: لا بد في الحكومة أن يكون لسان الحاكم نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أو اثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع، وأما اذا كان لسان الدليل من أول الامر نفي الحكم فلا يكون حاكماً مثلاً لو ورد الدليل بلسان انه لا يحرم الربا بين الوالد والولد لا يكون حاكماً بل يكون مخصصاً لدليل حرمة الربا وحيث ان المقام ليس كذلك فيكون مفاد المفهوم مخصصاً للعموم العلة والمفروض ان ظهور العلة في معناها أظهر من ظهور المفهوم في المراد مضافاً الى أن العموم المستفاد من العلة عموم يأبى عن التخصيص فانه كيف يمكن أن يقول الشارع الا قدس تبينوا عن الخبر لان العمل بالخبر بلا تبين سفاهة ويمكن اصابة القوم ويمكن ان يوجب الندم الا اذا كان الجائي بالخبر عادلاً.

قلت: الحكومة على نحوين: احدهما: يكون بلحاظ الاثار المترتبة على المحكوم كما في المثالين المتقدمين وامثالهما وفي هذا النحو لا تعقل الحكومة الا بلحاظ اثبات الاثر أو نفي الاثر فان الربا الواقع بين الوالد والولد لا معنى لنفيه الا بلحاظ نفي أثره وكذا اثبات كون الفقاع خمرأ لا يمكن الا بلحاظ اثبات الحرمة.

ثانيهما: ما يمكن فيه الحكومة بلا لحاظ الاثر الشرعي كالمقام فان قول العادل يمكن اعتباره علماً بلا نظر الى الاثار الشرعية بل يكون بلحاظ الاثر العقلي اى التنجيز والتعذير وبعبارة واضحة تارة لا يمكن الحكومة الا بلحاظ الاثر الشرعي كما في قول القائل ولد العالم عالم أو قوله الطواف بالبيت صلاة واخرى يمكن الحكومة بلا توجه الى الاثر الشرعي والمقام كذلك وبعبارة واضحة لا يمكن جعل خبر العادل علماً بلحاظ اثر العلم وهو عدم وجوب التبين اذ

لا يكون عدم وجوبه من آثار العلم فان العلم بنفسه تبين ولا يعقل أن يترتب عليه وجوب التبين فلا يعقل أن يكون عدم الوجوب من آثاره فلا يمكن جعل خبر العادل علماً بلحاظ اثره الشرعي ولكن يمكن جعل الحكومة بلحاظ الاثر العقلي مضافاً الى أنه لا نرى مانعاً عن التخصيص كبقية موارد التخصيص فانه لو قال المولى لا تكرم الفلاسفة الا الفلان بن الفلان وبعبارة اخرى ان العموم المذكور ليس قابلاً للتخصيص، لا يكون تاماً فمرجع الكلام الى قوله تبينوا عن كل خبر الا اذا كان المخبر عادلاً وبعبارة واضحة الشارح الاقدس يمكن أن يرى ان العمل بخبر العادل ليس فيه فساد ولا يوجب الندم ويمكن ان المصلحة تقتضي أن لا ينهى عنه ويتدارك الشارع الخسران المتوجه من هذه الناحية ولعمري ان الذي اقول حق لاشك فيه ولا ريب يعتريه، وببيان واضح يمكن ان العمل بقول الغير بلا تبين فيه مفسد عظيمة فيكون الاقدام سفهائياً ولكن المخبر اذا كان عادلاً لا تكون فيه تلك المفسد أو على فرض وجودها مزاحمة بما هو أهم منها فلا يكون منهيّاً عنها وبعد فرض كونه مخصصاً يكون مقدماً على العموم فان ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة ولو مع أقوائية ظهور ذي القرينة.

ان قلت: ان دلالة الاية على المفهوم متفرعة على المنطوق اذ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان المنطوق متأخر رتبة عن التعليل فالنتيجة ان المفهوم متأخر رتبة عن المنطوق والمنطوق متأخر عن العلة فكيف يمكن أن يكون المفهوم حاكماً على العلة والحال ان المتأخر لا يصلح لان يكون حاكماً على المتقدم.

قلت: اولا ان المفهوم متأخر عن المنطوق في مقام الاثبات

والدلالة أي دلالة اللفظ على المفهوم متأخرة رتبة عن دلالة اللفظ على المنطوق في مقام الاثبات وتابعة له وأما في مقام الثبوت فلا تكون كذلك بل كلاهما في عرض واحد وبعبارة واضحة: عدم وجوب التبين عن خبر العادل لا يكون متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق ولا ملاك للتقدم والتأخر فيهما.

ان قلت: قد تقدم ان المنطوق متأخر عن التعليل لكونه معلولاً فما يكون في رتبته ايضاً متأخر عنه فالاشكال باق بحاله. قلت: اولاً انه لا وجه لتأخر المنطوق عن التعليل فان الآية دالة على المنطوق اي على وجوب التبين عن خبر الفاسق ولو مع قطع النظر عن التعليل فلا دخل للتعليل في وجوب التبين.

وثانياً: نفرض تأخر المنطوق عن التعليل بملاك العلية والمعلولية لكن قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة ان التقدم والتأخر بالرتبة يتوقف على الملاك ولذا نقول وجود المعلول متأخر رتبة عن العلة وأما عدم المعلول فليس كذلك مع ان عدم المعلول في رتبة وجود المعلول فاذا فرضنا كون المفهوم في رتبة المنطوق وفرضنا ايضاً تأخر المنطوق عن التعليل لا يثبت تأخر المفهوم عن التعليل لعدم ملاك التقدم والتأخر فيهما.

وثالثاً: نفرض تأخر المنطوق عن التعليل وتأخر المفهوم عن المنطوق لكن نقول المستحيل جعل الحكومة بالمعنى الاول اي يكون الحاكم ناظراً الى دليل المحكوم بلحاظ الاثار الشرعية فانه على هذا التقدير يمكن أن يقال كيف يكون حاكماً على العلة وأما الحكومة بالمعنى الثاني بأن يكون دليل الحاكم ناظراً الى دليل المحكوم بلحاظ الاثر العقلي فأمر ممكن اذ مفاد دليل الحاكم على هذا التقدير جعل قول العادل علماً ومع كونه علماً لا يشمل دليل المحكوم اي عموم

التعليل لا يشمل مورد تحقق التبين فان موضوعه مورد الجهل وقابلية المحل للتبين وأما مع العلم وحصول التبين فلا مجال له كما هو ظاهر لمن له الخبرة بالصناعة.

ورابعاً: اغمضنا عن هذا ايضاً لكن نقول الاشكال انما يتوجه اذا كان التعليل مولوياً وأما ان كان ارشاداً الى حكم العقل بأنه لا يجوز الاقتحام في أمر لا يؤمن من العقاب وسوء العاقبة وحصول الندم فلا اشكال اذ ليس اعمال للمولوية كى يقال كيف يكون المفهوم حاكماً مع كونه معلولاً، لكن الانصاف ان الجواب الاخير غير تام فان القانون العقلي غير قابل للتخصيص فان المعلول اذا لم يمكن أن يكون حاكماً على العلة فلا فرق من هذه الجهة بين التقديرين فلاحظ ولا تغفل.

الاشكال الثاني: الذي ذكر في مقام المانعية عن الاستدلال بالاية انه ما المراد من التبين فان كان المراد به العلم بالعمل يكون بالعلم لا بخبر الفاسق اذ مع العلم يكون ضم خبر الفاسق اليه من قبيل ضم الحجر الى جنب الانسان وحيث ان العمل بالعلم الوجداني أمر عقلي يكون الحكم الشرعي بالعمل به ارشادياً واذا كان ارشادياً لا يكون له المفهوم وان كان المراد به مجرد الوثوق يقع التنافي بين المفهوم والمنطوق فان مقتضى المفهوم اعتبار خبر العادل ولو لم يكن موثقاً به كما لو وقع مورد اعراض الاصحاب عنه ومقتضى المنطوق اعتبار الخبر الموثوق به ولو لم يكن المخبر عادلاً والاصحاب بين قائل باعتبار خبر العادل ولو مع عدم الوثوق وبين قائل بالخبر الموثوق به فالجمع بين الامرين احداث لقول ثالث فيدور الامر بين الاخذ بالمفهوم أو بالمنطوق وحيث لا موضوع للمفهوم مع فرض عدم المنطوق لابد من رفع اليد عن المفهوم.

وأجاب عن الاشكال المذكور سيدنا الاستاد بأن المستفاد من الاية ليس ايجاب العمل بالعلم كي يكون ايجابه ارشادياً ولا يترتب عليه المفهوم بل المستفاد من المنطوق تحصيل العلم اي عند خبر الفاسق يجب تحصيل العلم ومفهومه عدم وجوب تحصيل العلم ومع عدم وجوب تحصيل العلم يكون قول العادل علماً في اعتبار الشارع وهو المقصود.

ويرد عليه: ان وجوب تحصيل العلم ايضاً حكم ارشادي اذ من الواضح ان تحصيل العلم ليس واجباً شرعياً على المكلف فيعود الاشكال والذي يختلج بالبال في هذه العجالة انه لا وجه للالتزام بعدم المفهوم في فرض عدم كون الحكم مولوياً وبعبارة اخرى القضية الشرطية ذات مفهوم بلافرق بين كونها اخبارية أو انشائية مولوية أو ارشادية مثلاً لوقال الطبيب للمريض الذي راجعه اذا كنت مستبرداً فلا تأكل الحامض فماذا يستفاد منه فان المريض يفهم ان اكل الحامض مع الاستبراد يضره وأما مع عدم الاستبراد فلا ففي المقام نقول يستفاد من المنطوق لزوم تحصيل العلم اذ مع عدم العلم لاحجة للمكلف ويكون مفهوم القضية عدم وجوب تحصيل العلم الوجداني لان قول العادل علم في وعاء الشرع ويعلم ان المستفاد من الاية وجوب التبين عند خبر الفاسق أي تحصيل العلم ومفهوم القضية عدم وجوبه لان خبر العادل بنفسه علم فيكون تحصيله تحصيلًا للحاصل ولا وجه للقول بأن المراد بالتبين حصول الوثوق فانه لا دليل عليه وبعبارة واضحة مادام لا يحصل العلم لا يتحقق التبين وفسر البيّن في اللغة بالواضح والمنكشف فلا اشكال في أن البيان مساوق مع العلم اذ مع عدم العلم لا يكون الشيء ظاهراً واضحاً ويحتاج في الحكم بظهوره الى عناية ومؤنة وبعبارة واضحة التبين تحصيل العلم

الوجداني كي يكون مورده ومتعلقه واضعاً وظاهراً فلا وجه للقول بأن المراد الجامع بين العلم والوثوق.

الاشكال الثالث: انه لو كان الخبر الواحد حجة لزم من اعتباره عدم اعتباره وذلك لان السيد المرتضى نقل الاجماع على عدم كون الخبر الواحد حجة.

ويرد عليه اولاً: ان النقل المذكور معارض بنقل الطوسي قدس سره الاجماع على اعتباره فلا أثر لنقله وبعبارة اخرى حيث انه لا يعقل شمول دليل الحجية لكلا الخبرين فان التعبد بالمتناقضين غير معقول وترجيح احدهما على الاخر بلا مرجح فيقع التعارض بينهما ويتساقطان.

وثانياً: انه قد تقدم في بحث الاجماع عدم اعتبار الاجماع لا المنقول منه ولا المحصل منه.

وثالثاً: انه يدور الامر بين الاخذ بخبر السيد ورفع اليد عما عداه وبين الاخذ بغيره ورفع اليد عنه والمتعين هو الثانى اذ الاخذ بخبر السيد يستلزم تخصيص الاكثر المستهجن الى غايته اذ لازمه انحصار اعتبار الخبر بخبر السيد.

ان قلت: لا يلزم تخصيص الاكثر اذ خبر السيد لا يشمل الاخبار الاحاد الصادرة قبل نقل الاجماع فهي تبقى على اعتبارها. قلت: لا وجه لهذا التفصيل فان خبر السيد يشمل كل خبر واحد ولا يختص مفاده بمورد دون مورد والتقيد يحتاج الى الدليل مضافاً الى القطع بعدم الفرق بين الاخبار الصادرة قبل خبر السيد وبعد خبره وحين خبره.

ورابعاً: ان دليل اعتبار الخبر لا يعقل أن يشمل خبر السيد اذ يلزم من وجوده عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال. توضيح

المدعى: انه لو شمل دليل الحجية خبر السيد يكون معناه ان خبر السيد لا يكون حجة لان مفاد خبر السيد عدم حجية الخبر الواحد على الاطلاق ومن جملة الاخبار الاحاد خبر السيد فلا يكون حجة لكن يمكن دفع الاشكال بأن نقول الاجماع دليل لبي والقدر المتيقن من عدم الاعتبار خبر من لا يكون عادلاً مضافاً الى أنه نسلم ان مورد الاجماع مطلق الخبر بلا فرق بين كون المخبر عادلاً او فاسقاً لكن نقول مفهوم الاية يدل على اعتبار خبر العادل فبقائهم تقديم الخاص على العام نخصص عموم مورد الاجماع أو نقيده اطلاقه فلاحظ.

وفي المقام ايراد ان لشمول دليل الاعتبار لخبري السيد والشيخ الايراد الاول انه لا ريب في أن دليل الاعتبار لا يشمل الخبر الذي يعلم كونه مطابقاً مع الواقع وايضاً لا يشمل الخبر الذي يعلم عدم كونه مطابقاً مع الواقع بل دليل الاعتبار يختص بالخبر الذي يكون مطابقته مع الواقع مشكوكاً فيها فعلى ذلك يكون الشك في الحجية متأخراً عن الحجية ومن ناحية اخرى كل حكم متأخر عن موضوعه فيلزم أن تكون الحجية متقدمة ومتأخرة اذ المفروض ان الموضوع الشك في حجية قول السيد أو الشيخ والمفروض ان الحكم عبارة عن الحكم بالحجية.

ويمكن ان يجاب عن الايراد المذكور: بان ما يكون متقدماً الشك في الحجية وما يكون متأخراً هو الحكم بالاعتبار فلا يكون المتقدم متأخراً مثلاً لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وقام دليل على وجوبه فهل يمكن أن يقال ان الوجوب متأخر ومتقدم، وصفوة القول انه لا مانع من هذه الجهة.

الايراد الثاني: ان المقام من صغريات دوران الامر بين التخصيص والتخصيص وفيما دار الامر بينهما يكون الترجيح مع

التخصّص بيان ذلك : ان ادلة الاعتبار لولم تشمل خبر السيد يكون خبر السيد خارجاً عن العموم خروجاً تخصّصياً اذ قلنا ان الخبر المشكوك فيه يشمله دليل الاعتبار وأما اذا قطع بعدم كونه مطابقاً للواقع فلا يشمله الدليل ودليل الاعتبار لولم يشمل خبر السيد يكون خبره مقطوع الخلاف مع الواقع فيكون خروجه بالتخصّص وأما اذا قلنا بشمول دليل الاعتبار خبر السيد يكون خروج بقية الاخبار بالتخصيص اذ مفاد بقية الاخبار ليس اعتبار الخبر كي يقطع بعدم مطابقتها مع الواقع بل مفادها وجوب الدعاء الفلاني والغسل الكذائي والصوم الى غيرها ومع الدوران بين التخصيص والتخصّص يكون الترجيح مع الثاني.

ويرد عليه : ان تقدم التخصّص على التخصيص في مورد المعارضة بين الدليلين معارضة بالذات أو معارضة بالعرض فاذا دار الامر بين التخصيص والتخصّص يقدم التخصّص وذلك لان اصالة العموم تقتضي عدم التخصيص فنلتزم بعدمه مثلاً لو وقع التعارض بين الاصلين كالتعارض الواقع بين الاصل السببي والاصل المسببي كما لو غسل الثوب النجس بالماء الذي يشك في عروض النجاسة عليه فيقع التعارض بين استصحاب طهارة الماء الذي غسل به الثوب واستصحاب نجاسة الثوب ولا يمكن الجمع بين الاصلين للتنافي الذاتي بينهما فيدور الامر بين الاستصحاب الجاري في الماء وبين الاخذ بالاستصحاب الجاري في الثوب فنقول القاعدة تقتضي أن نأخذ باستصحاب طهارة الماء فانه لو جرى الاستصحاب في الماء لا يبقى شك في نجاسة الثوب بل يحصل العلم بطهارته لحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ومع الاصل السببي لامجال لجريان استصحاب النجاسة في الثوب لعدم الشك لخروج الثوب عن تحت دليل الاستصحاب

بالتخصيص أو أمّا لو جئنا بالاستصحاب، في الثوب لا يرفع الشك في طهارة الماء الأعلى القول بالاثبات فخرج الماء عن تحت دليل الاستصحاب بالتخصيص وحيث ان مقتضى أصالة العموم عدم التخصيص يكون المتعين جريان الاستصحاب في الماء والحكم بطهارة الثوب وأما في المقام فمقتضى القاعدة الالتزام بالتخصيص لان دليل الاعتبار باطلاقه يشمل خبر السيد وخبر السيد يخصص دليل الاعتبار وبعبارة أخرى لا يدور الامر بين التخصيص والتخصيص بل القاعدة تقتضي الاخذ بالمخصص اذ المخصص قرينة على المراد من العام فلا ينطبق ذلك الكلي على المقام ولقائل أن يقول لوجه لجعل قول السيد وخبره مخصصاً لان مفاد خبر السيد عدم حجية الخبر الواحد فنسبته مع دليل الاعتبار نسبة التباين لا العموم والخصوص بل قلنا سابقاً ان دليل الاعتبار مخصص لمفاد خبر السيد فان مفاده عدم اعتبار الخبر الواحد على الاطلاق ومقتضى مفهوم آية النبأ اعتبار خبر العادل فبذلك المفهوم يقيد اطلاق مفاد خبر السيد فلا حظ.

الاشكال الرابع الذي ذكر للمنع عن حجية الخبر الواحد: ان الراوي تارة يروي حكماً عن الامام عليه السلام بلا واسطة واخرى يروي مع الواسطة كالاخبار التي بايدينا. أما القسم الاول فلا يتوجه عليه الاشكال المشار اليه. وأما القسم الثاني فيرد فيه وتقريب الاشكال انه لا اشكال في أن كل حكم متأخر عن موضوعه والحكم لا يتعرض لوجود موضوعه بل لابد من احراز الموضوع قبل تحقق الحكم وعليه نقول نفرض ان الكليني مثلاً ينقل خبراً عن محمد بن مسلم ومحمد بن مسلم ينقل ذلك الخبر عن زرارة وزرارة ينقله عن

الصادق عليه السلام فدلّل اعتبار الخبر يشمل خبر الكليني اذ خبر الكليني محرّر لنا بالوجدان وأما خبر محمد بن مسلم فليس وجدانياً بل يحرّر بخبر الكليني فبملاحظة حجية خبر الكليني يحرز خبر ابن مسلم فخير ابن مسلم متأخر عن الاعتبار فكيف يمكن أن يحكم باعتباره والحال ان رتبة الموضوع مقدمة على الحكم فدلّل الاعتبار يختص بخصوص الخبر الذي ينقله الراوي عن الامام عليه السلام بلا واسطة.

ويرد عليه اولاً: النقص بالاقرار بالاقرار وبقيام البيئة على البيئة وهكذا فما هو الجواب هناك يجاب به في المقام عن الاشكال. وثانياً: نجيب بالحل وهو ان القضايا المتكفلة للاحكام الشرعية قضايا حقيقية وتنحل الى قضايا عديدة مثلاً دليل اعتبار الخبر الواحد ينحل الى قضايا متعددة بعدد الاخبار فبمقتضى دليل الاعتبار الشامل لخبر الكليني المحرز بالوجدان يحرز خبر ابن مسلم وبعد احرازه يشمل دليل الاعتبار فيحرز به خبر زرارة وبعد احرازه يحرز خبر الصادق عليه السلام.

الاشكال الخامس، للمنع عن اعتبار الخبر الواحد هو ان اعتبار الخبر الواحد يتوقف على احد أمرين اما كون المخبر به أثراً شرعياً واما موضوعاً ذا اثر شرعي فاذا نقل الراوي عن المعصوم عليه السلام بأن قال مثلاً قال الصادق عليه السلام يجب الدعاء عند رؤية الهلال نأخذ به ويكون حجة وأما اذا نقل الكليني مثلاً عن محمد بن مسلم وهو عن زرارة وهو عن الامام عليه السلام فلا يشمل دليل الاعتبار لان خبر الكليني يثبت خبر محمد بن مسلم والحال ان خبر ابن مسلم لا اثر شرعي ولا موضوع ذو اثر شرعي فلا يشمل دليل الاعتبار.

والجواب عن هذه الشبهة: ان القائلين بحجية الخبر الواحد بين قائل بالطريقة وبين قائل يجعل المؤدى منزلة الواقع، أما على المسلك الاول وان المجعول في باب الامارات جعل الكاشفية والطريقة فلا يشترط فيه الشرط المذكور بل الشرط الوحيد فيه أن لا يكون جعل الكاشفية لغواً فاذا لم يكن لغواً يشمله دليل الاعتبار ومن الظاهر انه لو شمل الدليل جميع السلسلة لا يكون لغواً اذ يحرز بالطريق المذكور قول المعصوم عليه السلام.

وأما على المسلك الاخر فنقول لادليل على الشرط المذكور وانما يذكر الشرط المذكور كي لا تلزم اللغوية وبعد فرض ان سلسلة الخبر تصل الى المعصوم عليه السلام يشمله دليل الاعتبار بلامحذور وبعبارة اخرى المانع الوحيد عن شمول دليل الاعتبار لغوية الجمل المنافية مع حكمة الحكيم فاذا فرض عدم كون الجمل لغواً يتحقق الجمل بلا اشكال.

الوجه الثاني: قوله تعالى «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»^١.

قال سيدنا الاستاد: والاستدلال بهذه الآية على المدعى يتوقف على اثبات امور:

الامر الاول: ان المراد من الآية اذار بعض النافرين بعض القوم كما هو مقتضى تقابل الجمع بالجمع كما في قوله تعالى «فاغسلوا وجوهكم» اي يغسل كل واحد منكم وجهه وفي المقام يكون المراد من الآية اذار بعض النافرين بعض القاعدين لا اذار مجموع الطائفة مجموع

المقاعدين كى يقال مثله يخرج عن تحت عنوان الخبر الواحد ويدخل في الخبر المتواتر وظاهر الاية الشريفة كما قلنا يقتضي ذلك فان مقتضى مقابلة الجمع بالجمع كذلك ويفهم من آية الوضوء ان كل واحد من المكلفين يغسل وجهه لا أن جميع المكلفين يغسلون وجوه الجميع وطبع القضية في المقام ايضاً كذلك لان الطائفة النافرة بعد الرجوع من السفر يتفرقون وكل واحد منهم ينذر بعض الفرقة هذا مضمون ما افاده على ما في التقرير .

ولكن لايبعد أن يستفاد من الاية ان الطائفة النافرة ينذرون جميع الفرقة لابنحو التوزيع ولكن مع ذلك لا يضر بالاستدلال فان الطائفة على ما يظهر من اللغة تطلق حتى على فرد واحد قال الطريحي قدس سره في مجمع البحرين وعن ابن عباس الطائفة من الواحد فما فوقه وقال الراغب في مفرداته والطائفة من الناس جماعة منهم الى أن قال، قال بعضهم قد يقع ذلك على واحد فصاعداً وعلى ذلك قوله وان طائفتان من المؤمنين ولو تنزلنا وقلنا لاتطلق على الواحد والاثنين فلاشكال في اطلاقها على الثلاثة ومن الظاهر ان الخبر لا يخرج عن عنوان الخبر الواحد ولا يدخل في عنوان المتواتر باخبار ثلاثة اشخاص .

الامر الثاني: أن يكون المراد بالحذر التحفظ الخارجي لا مجرد الخوف النفساني وهذا الامر ثابت ايضاً لان الحذر ظاهراً أخذ المأمن من العقوبة والهلكة لا مجرد الخوف النفساني .

ويرد عليه: ان كلمة لعل " تستعمل في مورد الترديد ويكون ما بعدها محبوباً فيناسب أن يكون المراد الخوف النفساني اذ الانسان اذا خاف يقوم في مقام دفعه فلايستفاد من الاية حجية خبر المخبر . ان قلت: هذا المعنى لايناسب مع ذاته المقدسة المباركة

العالم بجميع العوالم ولا مجال للترديد والشك في ساحة قدسه.
قلت: هذه الكلمة وضعت لابرار الترديد وتستعمل بداعي ابراز
الحب بالواقع بعدها غاية الامر انه تعالى وتقدس لا يكون متردداً.
الامر الثالث: أن يكون الحذر والتجنب العملي واجباً عند انذار
المنذر وهذا ايضاً ثابت لان كلمة (لعل) ظاهرة في كون ما بعدها
غاية لما قبلها بلافرق بين استعمالها في الاخبار والانشاء، مثلاً
لو قال زيد اشتريت داراً لعلني اسكنها يفهم ان الغاية للاشتراء
السكونة في الدار ولو قال المولى لعبده بلغ امرى الى فلان لعله
يعمل به يفهم منه الطلب لانه غاية للطلب فالطلب اذا كان وجوبياً
يكون ما بعد الكلمة وجوبياً وان كان استحبابياً يكون استحبابياً
والامر المستفاد من الآية بالنفر يكون واجباً فالحذر واجب فيستفاد
المطلوب من الآية الشريفة.

ويرد عليه: انه لا دليل على كون المراد من الحذر التجنب
الخارجي بل المراد حصول الحذر والخوف النفساني والمقصود
ظاهراً انه يجب النفر ثم يجب الانذار لامكان أن يحصل الخوف
النفساني في نفس المنذر بالفتح فلا يستفاد المدعى من الآية.
وقال سيدنا الاستاد في طي كلامه: انه قد اورد على الاستدلال
بالآية بوجوه: الوجه الاول: ان الآية واردة لوجوب التفقه والانذار
لا لوجوب الحذر فلا اطلاق في الآية من هذه الجهة وبعبارة اخرى ذكر
الحذر من باب كونه من فوائد الانذار فلا يستفاد من الآية وجوب
الحذر على الاطلاق بل يمكن اختصاص الحذر بصورة العلم، يكون
كلام المنذر مطابقاً مع الواقع.

وأورد عليه اولاً: بأن كل كلام ظاهر في كون المتكلم في مقام
البيان فلا يصح أن يقال إن المتكلم ليس من هذه الجهة في مقام

البيان. وثانياً: ان ظاهر الاية انها في مقام بيان الوظيفة لكل واحد من المكلفين لالخصوص المنذرين الذين يحصل لهم العلم فكما ان مقتضى الاطلاق وجوب الانذار على المنذر بالكسر بلاقيدته بافاده العلم كذلك مقتضى الاطلاق وجوب الحذر على المنذرين بالفتح ولولم يحصل لهم العلم.

وثالثاً: ان ظاهر الاية ترتب الحذر على الانذار وتخصيص الحذر بخصوص صورة العلم بالواجب يوجب الغاء عنوان الانذار وموضوعيته ورابعاً: ان تقييد الحذر بصورة العلم تقييد بالفرد النادر المستهجن وهو قبيح.

ويرد عليه: ان الكلام لو كان ظاهراً في التقييد من اول الامر لامجال لان يقال انه قبيح لكونه مقيداً بالفرد النادر وبعبارة اخرى لا اطلاق كي يقيد ولا عموم كي يخصّص مضافاً الى أنه لانسلم ان حصول العلم قليل اضع الى ذلك انه يكفي حصول الاطمينان فانه حجة عقلائية فينبوب عن العلم في الاثر فلاحظ.

الوجه الثاني ان الظاهر من الاية ان المنذر لابد أن يكون فقيهاً وبعبارة اخرى يكون انذاره بعنوان التفقه في الدين وكونه فقيهاً واخبار الفقيه بعنوان الفتوى ومن الظاهر حجية فتوى المجتهد للمقلد ولا ربط بينه وبين اخبار الراوي ولا مجال لان يقال لا قول بالفصل بين قول الراوي وفتوى المجتهد من حيث الاعتبار والحجية فان القول بالفصل موجود.

وأجاب عن الايراد المذكور: بأن الفقهة والاجتهاد في الصدر الاول لم يكن امراً طبعياً بل كان الفقيه والمجتهد كثيراً في ذلك الزمان وبعبارة اخرى كان كثير من الرواة فقيهاً فاذا ثبت اعتبار قول الراوي الفقيه يثبت اعتبار غيره وهو الذي لا يكون فقيهاً بعدم

القول بالفصل بين الموردین.

أقول يمكن الجواب عن الايراد بوجه آخر وهو: ان الفقه معناه الفهم فكل من يسمع الحكم من الامام عليه السلام يصدق عليه انه فهم الحكم الشرعي مثلاً اذا سمع من الامام عليه السلام ان الدعاء واجب عند رؤية الهلال يصير عالماً بوجوب الدعاء الكذائي فيصدق انه فقيه في هذا الفرع وبعبارة واضحة الفقاها لغة عبارة عن الفهم لا الاجتهاد ولولا هذا الجواب لا يكون ما أفاده سيدنا الاستاد مقنعاً اذ لا محصل لعدم القول بالفصل.

الوجه الثالث: ان الظاهر من الاية الشريفة ان الواجب على النافرين الانذار بما تفقهوا في الدين ومع الشك في صدق الراوي وكذبه في اخباره يشك في صدق العنوان المأخوذ في الاية وبعبارة واضحة: لا بد من العلم بكون اخباره مطابقاً للواقع فصع عدم العلم لادليل على وجوب الحذر كي يتم تقريب الاستدلال.

واجاب عن هذا الاشكال: بان الاخبار عن الوجوب أو الحرمة يستلزم الانذار وأما كون الخبر مطابقاً مع الواقع اولاً، فهو خارج عن مدلول الخبر.

أقول الظاهر ان الجواب المذكور لا يرتبط بالايراد فان الايراد عبارة عن كون الاية ظاهرة في أن الواجب على النافرين الانذار بما تفقهوا في الدين ومع الشك في صدقهم يشك في صدق الموضوع ومع الشك في الموضوع لا مجال للاخذ بالدليل كما هو ظاهر فالنتيجة ان الايراد المذكور وارد على الاستدلال، اضع الى ذلك ان الاية على تقدير تمامية دلالتها على المدعى لاتدل الا في مورد صدق الانذار وأما في غيره فيحتاج الى اتمام الامر بعدم القول بالفصل وذكرنا آنفاً انه لا يرجع الى محصل.

الوجه الرابع: ان الانذار بمعنى التخويف من العقاب وظيفه الواعظ والمفتي، أما الواعظ فيعظ الناس ويخوفهم من العقاب على ترك الواجبات وارتكاب المحرمات ولاشكال في وجوب الحذر لكون الحكم معلوماً وأما المفتي فبفتواه ينذر ضمناً إذا قال الشيء الفلاني حرام أو قال الفعل الكذائي واجب يستفاد من كلامه ضمناً التخويف من ارتكاب المحرم ومن ترك الواجب وأما الراوي فلا يكون منذراً فلامجال للاستدلال بالاية على المدعى بالتقريب المذكور.

وأورد عليه: بأن الاخبار عن الوجوب أو الحرمة لاينفك عن الانذار فيكون اخباره حجة فاذا ثبت كونه معتبراً في الجملة ثبت بالجملة لعدم القول بالفصل هذا على تقدير كون الاية في مقام التأسيس وجعل الحجية للخبر وأما ان قلنا بأن الخبر كان حجة قبل نزول الاية والاية انما نزلت لبيان نوع من أنواعه فالامر أسهل ولانحتاج الى التوصل الى عدم القول بالفصل.

أقول: أما عدم القول بالفصل فلا يرجع الى محصل وبعبارة اخرى عدم القول بالفصل ان لم يرجع الى الاجماع فلا اعتبار به كما هو ظاهر وان رجع الى الاجماع فقد ثبت في بحث الاجماع عدم اعتبار الاجماع المحصل فكيف بالمنقول منه وأما كون الخبر الواحد حجة قبل نزول الاية فهو اول الدعوى والاشكال مضافاً الى أنه لوكان كذلك فلانحتاج الى الاستدلال بالاية فلاحظ.

واضافة الى جميع ذلك يرد على الاستدلال بالاية على المدعى بأن الظاهر من الاية وجوب الانذار استقلالاً لا بالملازمة فلا تشمل الاية اخبار الراوي فلاحظ فتحصل ان الاية الشريفة لاتقوم باثبات المدعى.

الوجه الثالث: قوله تعالى «ان الذين يكتُمون ما انزلنا من

البيئات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون»^١ وتقريب الاستدلال بالاية الشريفة ان المستفاد منها عدم جواز كتمان البيئات ووجوب اظهارها ووجوب الاظهار يستلزم وجوب القبول والا يلزم كون الاظهار لغواً ولذا قالوا بحجية اخبار المرأة بكونها حاملاً تمسكاً بقوله تعالى «ولا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن» بتقريب: ان قول المرأة لا يوجب العلم غالباً فلو توقف القبول على حصول العلم بصدقها يكون اخبارها لغواً.

ويرد على التقريب المذكور: انه لاملزمة بين وجوب الاخبار ووجوب القبول ولولا دليل خارجي دال على اعتبار قول المرأة بالنسبة الى كونها حاملة أشكل الجزم بكون الاية دالة على اعتبار قول المرأة وعدم حصول العلم من قولها الا قليلاً مدفوع، بأن الامر ليس كذلك وعلى فرض تمامية التقريب في اخبار المرأة بكونها حاملاً لا يتم المدعى في المقام لان الاية الشريفة تعريض بعلماء اهل الكتاب حيث يكتمون ما انزل الله في الكتاب بالنسبة الى رسالة رسول الاسلام صلى الله عليه وآله وبعبارة اخرى يجب عليهم ان يعلنوا الايات والبيئات الالهية الدالة على رسالة رسول الاسلام ومن الظاهر ان اظهار كل واحد منهم يوجب العلم بالمقصود وان شئت قلت: ان قوله تعالى في ذيل الاية «من بعد ما بيناه للناس في الكتاب» دليل على أن رسالة رسول الاسلام صلى الله عليه وآله أمر واضح ظاهر وانما المانع كتمان علماء اليهود والنصارى.

إن قلت: مقتضى اطلاق وجوب الاظهار وجوبه ولو مع عدم حصول العلم من قوله وعدم ضم اخبار غيره اليه فيستفاد اعتبار قوله اذ لولا وجوب قبول قوله واعتباره يكون لغواً. قلت اولاً: هذا

فرض نادر ملحق بالعدم.

وثانياً: يمكن أن يكون حصول العلم من قول المخبر حكمة للجعل لاعلة اضع الى ذلك ان الاية مربوطة بالرسالة ومن الظاهر ان الرسالة من اصول الدين واصول الدين لا تثبت بالخبر الواحد ويضاف الى ذلك كله ان الاية واردة بالنسبة الى قضية خاصة ولا مجال لاستفادة كبرى كلية منها ودعوى ان الاية مع ورودها في حق علماء اليهود والنصارى تستفاد منها الكبرى الكلية ولا اختصاص لها بالمورد الخاص واطار مخصوص دعوى بلادليل عهدتها على مدعيها فلا حظ.

الوجه الرابع: قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون»^١ بتقريب ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول ولو مع عدم حصول العلم بصدق المخبر فتدل الاية الشريفة في كلا الموردين على حجفة الخبر الواحد.

ويرد عليه أولاً: ان الاية الشريفة في كلا الموردين مرتبطة بالرسالة والنبوة لا تثبت بالخبر الواحد.

وثانياً: ان الظاهر من الاية الشريفة الارشاد الى سبب موجب لحصول العلم فان قوله تعالى «فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» ظاهر في أن السؤال من أهل الذكر والعلم يوجب العلم بالحقيقة فلا تدل الاية على المدعى كما هو ظاهر وثالثاً: ان وجوب السؤال لا يستلزم اعتبار الجواب ولو مع عدم حصول العلم بكونه مطابقاً مع الواقع وبعبارة اخرى يمكن أن يكون حصول العلم حكمة للجعل. ورابعاً: انه كيف يمكن اثبات الخبر الواحد بالكتاب قبل اثبات

النبوة وبعبارة أخرى الكلام والاشكال في أصل النبوة وقبل اثباتها كيف يمكن اثبات اعتبار الخبر بالكتاب وبعبارة واضحة اعتبار الخبر يتوقف على ثبوت النبوة وكون القرآن نازلاً من عند الله وثبوت النبوة يتوقف على اعتبار الخبر وهذا دور الا أن يقال بعد ثبوت النبوة عند المسلمين وكون القرآن معجزة للنبي صلى الله عليه وآله يمكن الاستدلال بما فيه.

وخامساً: انه لو اغمض عن جميع ما ذكر نقول غاية ما يستفاد من الاية الشريفة اعتبار خبر علماء اليهود والنصارى بالنسبة الى رسالة رسول الاسلام لكن لا دليل على حجية الخبر على الاطلاق اللهم الا أن يقال اذا ثبت اعتباره بالنسبة الى اصل الرسالة فاعتباره في الفروع بطريق اولى فلاحظ.

الوجه الخامس: قوله تعالى «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم»^١.

بتقريب ان الله يمدح نبي الاسلام بكونه اذنًا يصدق ويؤمن بالله وبالمؤمنين فالاية تدل على اعتبار خبر المخبر الواحد.

وفيه اولاً: ان التصديق وعدم التكذيب لا يستلزم ترتيب الاثر العملي وبعبارة أخرى يمكن أن يكون الاية في مقام بيان شعبة من شعب الاخلاق الحميدة وان مقتضى حسن العشرة مع الناس انه اذا اخبر أحد بأمر أو اذا اعتذر احد بعذر لا يكتنبه الطرف المقابل بل يصدقه ولو مع العلم بأنه كاذب كما ان الامر كذلك في مورد الاية الكريمة والدليل على ما ذكر الرواية المروية عن أبي الحسن موسى

عليه السلام قال عليه السلام يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولا فصدقته وكذبهم الدالة على تصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامة والحال انه كيف يمكن تقديم قول واحد وترجيحه على قول خمسين نفراً.

وثانياً: ان المراد لو كان التصديق العملي يكون مرجعه الى الجمع بين المتناقضين وبطلانه أوضح من أن يخفى. وثالثاً: انه كيف يمكن أن تكون الاية دالة على اعتبار الخبر الواحد والحال ان موردها المنافق النمام وهل يمكن الالتزام باعتبار خبر الفاسق النمام الكذاب.

ان قلت: نأخذ بالاية ونقيدها. قلت: كيف يمكن رفع اليد عن الاية بالنسبة الى موردها، فالنتيجة ان هذه الاية ايضاً غير قابلة للاستدلال بها على المدعى، فتحصل مما ذكرنا ان شيئاً من الايات القرآنية لا يدل على حجية الخبر الواحد.

الوجه السادس: الروايات، ان قلت: لامجال لاثبات حجية الخبر الواحد بالخبر الواحد الا على التقريب الدوري. قلت: الاستدلال للمدعى بالخبر المتواتر لا بالخبر الواحد فلا يتوجه الاشكال وعلى الجملة المدعي يدعي ان الروايات الواردة على اختلاف السنتها متواترة فيمكن الاستدلال بها على المدعى بلا ورود اشكال الدور، ولتوضيح المدعى نقول التواتر على أقسام ثلاثة:

القسم الاول: التواتر اللفظي وهو أن ينقل لفظ خاص من شخص على النحو المتواتر وهذا القسم غير محتمل في المقام اذ لا اشكال في أن الالفاظ المنقولة مختلفة ولم يقع التواتر على لفظ بخصوصه.

القسم الثاني: التواتر المعنوي وهو أن يقع التواتر على معنى خاص مثل شجاعة امير المؤمنين عليه السلام فانه نقل متواتراً ما صدر عنه من القضايا العديدة على وجه يقطع بكونه شجاعاً وان لم يقع التواتر على أمر خاص وهذا القسم من التواتر ايضاً مفقود في المقام اذ المنقولات مختلفة في المفاد.

القسم الثالث: التواتر الاجمالي ومعناه انه يقطع بمطابقة احد المنقولات مع الواقع والمدعي يدعي حصول هذا القسم من التواتر في المقام.

وعن الميرزا النائيني انكاره، بتقريب ان كل خبر من تلك الاخبار المشار اليها لو وضعنا اليد عليه نراه محتمل الصدق والكذب فلا يتحقق التواتر.

وما أفاده غريب فانه يرد عليه: اولاً النقض بأننا لو علمنا بوجود نجس في مجموع من الاواني فلا اشكال في وجود النجس والعلم به ومع ذلك لو وضعنا يدنا على كل واحد منها يحتمل أن لا يكون نجساً فالشك في كل واحد لا ينافي القطع به اجمالاً. وأما الحل: فان الاجمال مع العلم مرجعهما الى عدم العلم التفصيلي والمقام كذلك اذ نعلم اجمالاً بصدور بعض هذه الاخبار فلاحظ.

وعلى الجملة: لاريب في أننا نقطع بصدور بعض هذه الاخبار فنأخذ بالقدر المتيقن وبعبارة اخرى نأخذ بما يكون مفاده أخص وهو ما يكون جميع الرواة الواقعيين في السند من الشيعة الامامية ومن العدول وبعد ذلك نقول لودل الخبر الجامع لجميع الخصوصيات على اعتبار خبر الثقة تكون النتيجة اعتبار اخبار الثقات ولو لم يكن الراوي امامياً أو كان ولم يكن عادلاً بل يكفي كون الراوي ثقة

والذي يمكن أن يستدل به على المدعى على التقريب المذكور. حديث أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدعى اليك عنّي فعنّي يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمعه وأطع فانه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه ثقتان فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤديان وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث^١.

وحديث علي بن يقطين، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما أحتاج اليه من معالم ديني، أفينس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: نعم^٢. فان المستفاد من الحديثين ان الميزان في اعتبار الخبر ان يكون الراوي ثقة هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على حجية قول الثقة.

إذا عرفت ما تقدم نقول: لا بد من ملاحظة الروايات الواردة في المقسام كي نرى ان التقريب المذكور تام ام لا، فنقول الاخبار المشار اليها على طوائف.

الطائفة الاولى: ما يدل على ترجيح احد المتعارضين على الآخر ومن تلك الطائفة ما رواه الكناني قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام: يا باعمرؤ أرايت لو حدثتك بحديث أو افيتتك بفتياً ثم جئتني بعد ذلك الى أن قال: بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثها وادع الآخر

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر الحديث ٣٣.

فقال: قد أصبت يا باعمروا.

بتقريب ان المستفاد من هذه الطائفة ان اعتبار الخبر الواحد امر مفروع عنه وانما الامام عليه السلام في مقام الترجيح عند التعارض.

وفيه: انه يمكن ان يكون موضوع هذه الطائفة الخبر الذي يكون مقطوع الصدور ومع هذا الاحتمال يبطل الاستدلال، وبعبارة اخرى لادليل على أن موردها الخبر الواحد الذي يشك في صدوره.

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام انه من الواضح انه ليس المراد من هذه الاخبار الخبرين المقطوع صدورهما لان المرجحات المذكورة لاتناسب العلم بصدورهما وان الظاهر من مثل قوله (يأتي عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكي الصدور مضافاً الى أن وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه.

أقول: أما ما افاده اولاً من الظهور فليس الا ادعاءً محضاً والوضوح المدعى في كلامه دعوى اثباته على عهده وأما ما افاده ثانياً من بعد وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور فايضاً استبعاد محض ولا دليل عليه فعليه لا اثر لهذه الطائفة اذ كما ذكرنا يمكن أن يكون موردها الخبرين اللذين قطع بصدورهما.

الطائفة الثانية: ما يدل على اعتبار قول اشخاص مخصوصين ومن تلك الطائفة ما رواه اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك الى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله،

وأما محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فانه ثقتي وكتابه كتابي^١.

وهذه الطائفة انما تدل على اعتبار خبر شخص خاص وبعبارة اخرى انما تدل على اعتبار من يكون ثقة عند الامام عليه السلام ويعتمد من ثقاته ولا يستفاد منها حكم كلي.

ومن هذه الطائفة ما رواه، المفضل بن عمر، أن أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فاذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى الى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين^٢.

ومنها ما رواه ابراهيم بن عبد الحميد وغيره قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام رحمه الله زرارة بن أعين، لولا زرارة ونظراؤه لاندست أحاديث أبي عليه السلام^٣.

ومنها ما رواه سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما أجد احداً أحبي ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام الا زرارة، وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي ولولا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون الينا في الدنيا، والسابقون الينا في الآخرة^٤.

فان المستفاد من هذه الطائفة اعتبار قول أفراد معدودين وجماعة خاصة ولا يمكن أن يستفاد منها الكبرى الكلية.

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٩.

(٢) نفس المصدر الحديث ١٩.

(٣) نفس المصدر الحديث ٢٠.

(٤) نفس المصدر الحديث ٢١.

الطائفة الثالثة: ما يدل على اعتبار بعض الكتب ومن تلك الطائفة ما رواه ابن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام انه سئل عن كتب بني فضال، فقال: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا^١.

والكلام في هذه الطائفة هو الكلام فان اعتبار كتاب خاص لا يدل على الاطلاق فلا أثر له وبعبارة اخرى يمكن أن يكون للكتاب الذي ارجع اليه خصوصية في نظره ارواحنا فداه فلا يمكن الجزم بالكبرى الكلية.

الطائفة الرابعة: ما يدل على حفظ الرواية واستماعها وضبطها والاهتمام بشأنها ومن تلك الطائفة ما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه. الحديث^٢.

وهذه الطائفة انما تدل على الاهتمام بالروايات الصادرة عنهم وأما طريق اثبات كونها عنهم فلا تعرض له في هذه الطائفة فكل خبر ثبت صدوره عنهم ولو بسبب القطع بصدوره عنهم تشمله هذه الطائفة والا فلا.

الطائفة الخامسة: ما يدل على علو مرتبة الرواة عنهم ومن هذه الطائفة ما رواه علي بن حنظلة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام

(١) الوسائل الباب ١١، من ابواب صفات القاضي الحديث ١٣.

(٢) نفس المصدر الباب ٨ من ابواب صفات القاضي الحديث ٤٣.

يقول: اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنا.^١ وهذه الطائفة انما تدل على علو مراتب الرواة عنهم وأما تشخيص ان الراوي الفلاني صادق في روايته أو كاذب فلا تعرض له في هذه الطائفة فلا أثر لها ايضاً لاثبات المطلوب.

الطائفة السادسة: ما يدل على اعتبار العدالة في الراوي ومن تلك الطائفة ما رواه علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت فممتن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا، قال علي بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريّا بن آدم، فسألته عما احتجت اليه.^٢ وهذه الطائفة تدل على اعتبار الرواية التي تكون السلسلة في جميع مراتبها عدلاً امامياً.

الطائفة السابعة: ما يدل على اعتبار قول الثقة وان المناطق في الاعتبار أن يكون الراوي ثقة ومن هذه الطائفة ما رواه احمد بن اسحاق^٣ وهذه الطائفة من حيث الدلالة تام لكن هذه الطائفة وحدها ليست متواترة ومن الظاهر ان اثبات الخبر الواحد بمثله استدلال دوري وبطلانه أوضح من أن يخفى، ومن ناحية اخرى ان الخبر الدال على اعتبار خبر الثقة لا يكون جامعاً لجميع الجهات فمن تلك النصوص الخبر المشار اليه اى خبر احمد بن اسحاق^٤ قال الحر قدس سره في رجاله احمد بن اسحاق الرازي ثقة من اصحاب المهدي عليه السلام قاله الشيخ والعلامة وقال النجاشي له اختصاص بالجهة

(١) الوسائل الباب ١١، من أبواب صفات القاضي الحديث ٣.

(٢) نفس المصدر الحديث ٢٧.

(٣) قد تقدم فى ص ١٢٧.

(٤) قد تقدم فى ص ١٢٧.

المقدسة وقال ايضاً في ترجمة عبدالله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري ابو العباس القمي شيخ القميين ووجههم ثقة ولم يعبر بالنسبة الى الرجلين بالعدالة.

ومن تلك الطائفة ما رواه ابن يقطين^١ وقال الحر في رجاله محمد بن نصير من أهل كش ثقة جليل القدر كثير العلم روى عنه أبو عمرو الكشي قاله الشيخ والعلامة وصفوه القول ان اثبات حجية الخبر الواحد بالاخبار الواردة في المقام مع كثرتها في غاية الاشكال اولا للمناقشة في تحقق التواتر، ثانياً انه لا يوجد فيها ظاهراً ولو حديث واحد يدل على المطلوب ومع ذلك يكون الراوي فيه في جميع السلسلة عدل امامياً فالنتيجة عدم تمامية الوجه المذكور. الوجه السابع: الاجماع و يقرب بتقاريب: التقريب الاول: الاجماع المنقول الذي نقله الطوسي قدس سره.

ويرد عليه اولاً: ان الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالاجماع المنقول بالخبر الواحد استدلال دوري والدور محال. وثانياً: ان الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي معارض بالاجماع المنقول عن السيد على عدم اعتبار الخبر الواحد. وثالثاً: انه قد تقدم في بحث الاجماع المنقول عدم اعتبار الاجماع المحصل فكيف بالمنقول منه.

التقريب الثاني: الاجماع القولي من جميع العلماء غير السيد. وفيه: انه ليس اجماعاً تعدياً كاشفاً بل العلماء مستندون الى الوجوه المذكورة في المقام ولا اقل من احتمال استنادهم الى الوجوه المذكورة.

التقريب الثالث: الاجماع القولى حتى من السيد بتقريب انهم ان لم يكونوا قائلين بالحجية كالسيد فانما الوجه فيه انهم قائلون بانفتاح باب العلم وأما لو اعتقدوا بالانسداد كزماننا هذا كانوا قائلين بالاعتبار حتى السيد قدس سره.

وفيه اولا: ما أوردناه في سابقه. وثانياً: انه لا يمكن الجزم بهذه المقالة اذ يمكن ان السيد لو كان موجوداً في هذا الزمان وكان قائلاً بالاعتبار لكان قوله به مبنياً على حجية الظن المطلق ومنه الظن الحاصل من الخبر الواحد فلا يكون قائلاً باعتباره بالخصوص.

التقريب الرابع: الاجماع العملي على العمل بالخبر الواحد. وفيه: انه يمكن ان بعضاً منهم قائلون يكون جملة من الاخبار مقطوعة الصدور كاخبار الكتب الاربعة فلا يدل عملهم على حجية الخبر الواحد.

التقريب الخامس: الاجماع العملي من زمان المعصوم عليه السلام الى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد وهذا يكشف عن كون الامام عليه السلام راضياً وممضياً لعملهم.

وفيه: ان عملهم بالخبر يمكن أن يكون من باب جريان السيرة العقلائية على العمل بخبر العادل أو الثقة لامن باب التعبد فيرجع الامر بالاستدلال بالوجه الثامن ولا بد من البحث فيه بالاستقلال.

الوجه الثامن: السيرة العقلائية الجارية بين العقلاء على العمل بخبر الثقة ولم يردع عنها الشارع الا قدس. ان قلت: ان العقلاء لا يعملون بالخبر بل يعملون بالاطمينان ولا اشكال في حجية الاطمينان فانه حجة عقلائية بلا كلام وامضي من قبل الشارع، بيان ذلك ان

العقلاء اما يعملون بخبر من يثقون بصدقه والوثاقة عبارة عن الاطمينان واما احتمال الاشتباه والخطاء في الناقل فهو مدفوع بالاصل واما يعملون بالخبر الموثوق بصدوره فعلى كلا التقديرين يكون عملهم على طبق الاطمينان.

قلت: الوثوق بالمخبر لا يستلزم الوثوق بالخبر فعليه لا يكون العمل على طبق الاطمينان ولذا نرى بالوجدان انه لا يحصل الاطمينان بالمخبر به مع الوثوق بالمخبر والاعتقاد بكونه ثقة خصوصاً مع كون الوسائط كثيرة.

ان قلت: سلمنا وجود السيرة على العمل بالخبر الواحد ولكن السيرة صارت مردوعة بالايات الناهية عن العمل بالظن وأجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية بأجوبة:

الجواب الاول: ان كون الايات رادعة يتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على كونها رادعة للسيرة وهذا دور.

ثم أورد على نفسه: بأن كون السيرة مخصصة للايات يتوقف على عدم كونها رادعة عنها وعدم كونها رادعة عنها يتوقف على كونها مخصصة لها وهذا ايضاً دوري وباطل.

وأجاب عن هذا الاشكال: بأن كون السيرة مخصصة للايات متوقف على عدم ثبوت الردع لاعلى عدم الردع الواقعي بخلاف العكس فان كون الايات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة واقعاً فلا اشكال.

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأن ما أفاده غير تام بل الامر على عكس ما افاده بيان ذلك: ان كون السيرة مخصصة متوقف على عدم الردع واقعاً اذ حجية السيرة تتوقف على الامضاء فلا بد من احراز عدم

الردع وهو غير ثابت وأما كون العمومات رادعة فيكفي فيه عدم ثبوت التخصيص فان العموم حجة مادام لم يثبت التخصيص.

الجواب الثاني: انا سلمنا التعارض وقلنا التوقف الدوري في الطرفين ولا ترجيح لكن نقول بعد التعارض تصل النوبة الى الاصل العملي وهو استصحاب بقاء الحجية الثابتة قبل نزول الايات فبالاستصحاب نحكم بحجية الخبر الواحد.

وأورد عليه سيدنا الاستاد اولاً: بأن الاستصحاب لا يجري في الاحكام الكلية لمعارضته باستصحاب عدم الجعل الزايد. وثانياً: ان الايات الناهية كما انها رادعة عن العمل بالخبر الواحد كذلك رادعة عن العمل بالاستصحاب بلافرق فان الملاك واحد. وثالثاً: انه كيف يمكن اثبات حجية الخبر الواحد بالاستصحاب والحال ان اثبات حجية الاستصحاب بالخبر الواحد استدلال دوري. ورابعاً: ان هذا التقريب يتوقف على كون السيرة ممضاة عند الشارع قبل نزول الايات الناهية وهذا اول الكلام والاشكال.

أقول: بل مقتضى الاستصحاب عدم كون الخبر حجة عند الشارع. الجواب الثالث: انه قد حقت في الاصول انه لو ورد عام بعد خاص ودار الامر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر وبين كون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم يكون مقتضى القاعدة جعل الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر ولا يجعل العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم ومقامنا من صغريات هذه الكبرى فتكون السيرة المتقدمة على نزول الايات مخصصة لها.

وأورد عليه سيدنا الاستاد: بأن جعل السيرة مخصصة للايات يتوقف على اثبات كون السيرة ممضاة عند الشارع وهذا اول الكلام والاشكال فلامجال لهذا البيان.

إذا عرفت ما تقدم نقول: إذا قلنا ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة فما الوجه في عدم كونها رادعة عن العمل بالظواهر اذ لافرق بين المقامين والحل ان الشارع نهى عن العمل بغير العلم والظواهر وكذلك خبر الثقة طريق تعبدى وعلم عقلائي فلامجال لكون الايات الناهية رادعة عن السيرة بل السيرة حاکمة عليها وبعبارة واضحة: الموضوع في الايات العمل بغير العلم والحال ان العمل بخبر الثقة وبالظواهر عمل بالعلم وان شئت: قلت الشارع الاقدس في افادته ومحاورته مع الناس والمكلفين لم يتخذ طريقاً خاصاً في قبال الطريق العقلاني بل تابع لتلك الطريقة ولذا لامجال لان يتوهم انه ردع عن العمل بالظواهر وكذلك عن العمل بخبر الثقة.

وأفاد سيدنا الاستاد ان مفاد الايات الحكم الارشادي اي الارشاد الى أخذ المؤمن ولذا لا تكون قابلة للتخصيص فانه كيف يمكن تخصيص قوله تعالى «ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً» ومن ناحية اخرى العمل بخبر الثقة عمل بالطريق المعتبر فلا تنافي بين الايات والسيرة.

ويرد عليه: انا لانرى مانعاً ولا نرى تنافياً بين كون الايات دالة على الحكم الارشادي وبين التخصيص فانه اي مانع من أن يقول المولى «ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً» الا الظن الحاصل من خبر الثقة فان عدم اغناؤه عبارة اخرى عن عدم اعتباره وعليه فلا مانع عن التخصيص وعلى الجملة لافرق بين كون المستفاد من الايات حكماً مولوياً وبين كون المستفاد منها حكماً ارشادياً في هذه الجهة ولا مانع عن التخصيص على كلا التقديرين.

والجواب عن الشبهة الواردة في المقام وهي كون الايات رادعة

عن السيرة ما ذكرنا من أن المنهي عنه العمل بغير العلم والحال ان الظهورات وقول الثقة من مصاديق العلم في نظر العقلاء مضافاً الى أنا نرى صدور روايات كثيرة دالة على حرمة العمل بالقياس وقد عقد صاحب الوسائل باباً خاصاً وهو الباب السادس من أبواب صفات القاضي للاحاديث الواردة في النهي عن العمل بالقياس والحال انه لم يرد عنهم عليهم السلام نهى دال عن العمل بالخبر الواحد فلو كان العمل بالخبر الواحد محرماً شرعاً لكان اللازم أن ينهى عنه اصف الى ذلك ان السيرة كانت جارية من قبل نزول الايات الناهية الى زماننا على العمل بخبر الثقة فلو كانت الايات الناهية رادعة عنها لكان اللازم صيرورة المنع واضحة كوضوح بطلان العمل بالقياس والحال ان الامر بالعكس أي نرى ان المتشريعة يعملون به ويضاف الى ذلك كله انا نرى بالوجدان ان الرواة والاكابر من الفقهاء كالصدوق والكليني واضرابهما مصرين على ضبط الاخبار هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فتشوا عن أحوال الرواة وألفوا كتباً في أحوالهم وميزوا بين الثقة وغيرهم وهذا بنفسه يكشف عن كون خبر الثقة حجة عند الشارع الاقدس اذ لولاه لم يترتب على هذا الجهد والتعب والمشقة أثر وبالإضافة الى جميع ماتقدم نقول لو كان العمل بخبر الثقة ممنوعاً شرعاً لبان وظهر ولشاع ولذاع وحيث ان الامر ليس كذلك بل يكون على العكس فان الفقهاء من زمن غيبة الصغرى بنائهم على العمل بخبر الثقة فلامجال للشكال فالنتيجة اعتبار قول العادل وقول الثقة وان لم يكن عادلاً بل وان لم يكن إمامياً وأما خبر الإمامي الممدوح الذي لم يظهر فسقه ولاعدالته فقد صرح سيدنا الاستاد باعتباره بمقتضى السيرة.

ويرد عليه: ان الجزم بما أفاده مشكل فان الميزان احرار وثقة

الراوي وأما مجرد كونه ممدوحاً مع عدم العلم بحاله فلا دليل على اعتبار قوله وعلى فرض التسليم فاي فرق بين الامامي وغيره وعلى الجملة اثبات الدعوى المذكورة على عهدته.

بقى امران لا بد من البحث فيهما: الاول: ان الخبر الضعيف لوعمل به المشهور هل يصير معتبراً ام لا، ربما يقال كما عن المحقق النائيني على ما في التقرير انه يعتبر بتقريب ان مقتضى منطوق آية النبأ ان الفاسق لو اخبر يكون خبره حجة مع التبين وعمل المشهور من مصاديق التبين.

ويرد عليه: ان آية النبأ لاتدل على حجية قول الفاسق بل آية النبأ تدل على ان قول الفاسق لا اثر له بل اللازم على السامع أن يقوم في مقام التحقيق كى يتضح ويتبين له الامر هذا من ناحية ومن ناحية اخرى عمل المشهور لا يوجب الوضوح فانه قد ثبت في بحث الشبهة الفتوائية عدم اعتبارها ومع عدم اعتبارها كما هو المفروض لا اثر لها فان ضم أمر غير معتبر الى مثله لا يكون مؤثراً وعلى الجملة لاوجه لكون الشبهة ولعمل المشهور بخبر ضعيف موجباً لاعتباره اذ غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاعتبار انهم مع جلالتهم وعلو مقامهم في العلم وكون جميعهم اتقياء لا يقدمون على العمل بلا روية.

والجواب عن التقريب المذكور: انه يمكن ان عملهم مبني على بناء غير مقبول عندنا والا كانت الشبهة بنفسها من الحجج وهو كما ترى.

الثاني: ان المشهور فيما بين القوم ان اعراض المشهور عن رواية معتبرة موجب لسقوط تلك الرواية عن الاعتبار ولكن الحق ان اعراض المشهور عن الحديث المعتبر لا يوجب سقوطه عن الاعتبار

ولواجه له فان اعراضهم يمكن أن يكون مبنياً على بناء فاسد في نظرنا فالحق ان الاعراض لايسقط اعتبار الخبر الصحيح كما ان عمل المشهور لا يوجب جبر ضعف الخبر الضعيف.

الوجه التاسع: للاستدلال على اعتبار الخبر الواحد العقل.

وللإستدلال به تقريران: التقريب الاول انا نعلم بصدور جملة من هذه الاخبار المدونة في الكتب عن المعصوم عليه السلام ومقتضى تنجيز العلم الاجمالي العمل على طبق جميع هذه الاخبار.

وأورد على هذا التقريب الشيخ الانصاري: بأن لازم هذا البيان العمل بجميع الامارات من الروايات والاجماع والاقوال المشهورة بين الاصحاب وغيرها ولا يختص بخصوص الاخبار.

وأجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية بالانحلال توضيحه: ان لنا علماً اجمالياً كبيراً وهو العلم بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة ولنا علم اجمالي متوسط وهو العلم بكون عدة من الامارات الدالة على الحكم الالزامي مطابقاً مع الواقع. ولنا علم اجمالي صغير وهو العلم بوجود عدة روايات مطابقة مع الواقع في الكتب الاربعة وحيث انه لا تفاوت من حيث العدد بين الاقسام الثلاثة ينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط وينحل العلم الاجمالي المتوسط بالعلم الاجمالي الصغير وبعبارة واضحة: نعلم اجمالاً مثلاً بمأة تكليف الزامي في الشريعة ونعلم علماً اجمالياً بمأة في جميع الامارات ونعلم اجمالاً بمأة في الكتب الاربعة ولا نقطع بأن المأة في الكتب الاربعة غير المأة الموجودة في الشريعة ففي النتيجة لانقطع بوجود تكليف غير المأة الموجودة في الكتب الاربعة فطبعاً ينحل العلم الاجمالي الكبير والمتوسط بالعلم الاجمالي الصغير فلا مقتضى للاحتياط الا بما في الكتب الاربعة.

ان قلت: لاشكال في انا نعلم اجمالاً بوجود احكام الزامية مستفادة من كتب العامة وبعبارة اخرى نعلم بكون بعض اخبارهم مطابقاً مع الواقع فبمقتضى العلم الاجمالي يلزم الاحتياط هناك ايضاً.

قلت: انا لانقطع بأن ما ورد في كتبهم كله غير ماورد في الكتب الاربعة بل نحتمل التوافق اجمالاً وعليه لانقطع بوجود الزام غير ما في الكتب الاربعة وبعبارة اخرى عدة من الروايات الدالة على الالتزام الواردة في كتبهم مطابقة مع الروايات الواردة في الكتب الاربعة فلا علم لنا بالالزام زائداً على المعلوم لنا في الكتب الاربعة فلا مانع من اجراء الاصل بالنسبة الى المشكوك فيه فلاحظ.

والظاهر ان ما افاده صاحب الكفاية تام فان ما افاده مقتضى كون العلم الاجمالي منجزاً انما الكلام في أمر آخر وهو انه لاشكال في أن الخبر اذا كان حجة يقدم على الاصول العملية وعلى العمومات اللفظية فهل يكون الامر كذلك فيما يكون العمل بالخبر من باب العلم الاجمالي أم لا، ويقع الكلام في موضعين:

الموضع الاول: في تقدمه على الاصول العملية. الموضع الثاني: في تقدمه على الاصول اللفظية. أما الموضع الاول، فنقول الاصل تارة يكون اصلاً معززاً كالاتصحاب واخرى لا يكون معززاً كاصل البرائة وعلى كلا التقديرين قد يكون الاصل نافياً للتكليف دائماً كاصل البرائة وقد يكون مثبتاً كذلك كاصالة الاشتغال وقد يكون مفاده مختلفاً بأن يكون مثبتاً احياناً ونافياً في بعض الاحيان كالاتصحاب فان كان الاصل نافياً وكان الخبر دالاً على الالتزام فلا اشكال في عدم جريان الاصل ولا بد من العمل على مقتضى الرواية

لما حقق في محله من عدم جريان الاصل النافي في اطراف العلم الاجمالي على ما هو المشهور عندهم وان كان لنا كلام في هذا المقام نتعرض له في محله انشاء الله تعالى ولا فرق في عدم جريان الاصل بين كونه محرزاً وغير محرز، وصفوة القول انه مع وجود الرواية الدالة على الالتزام لايجري الاصل النافي بلافرق بين كون الرواية معتبرة ويين كونها من اطراف العلم الاجمالي كما هو المفروض في المقام أما على الاول فظاهر فانه لامجال للاصل مع وجود الامارة

وأما على الثاني، فلما ذكرنا من عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي وانما الفرق بينهما من وجهين آخرين: احدهما: ان الخبر لو كان معتبراً بمقتضى ادلة الاعتبار يجوز اسناد مؤداه الى الشارع الاقدس وأما ان لم يكن كذلك كما هو المفروض فلا يجوز الاسناد لعدم دليل يستند اليه فيكون تشريعاً والتشريع حرام.

ثانيهما: ان الخبر المعتبر بادلة الاعتبار تثبت لوازمه وأما ان لم يكن كذلك كما هو المفروض فلا تثبت لوازمه لعدم تحقق اعتباره بالخصوص نعم العلم بكون بعض الاخبار في مجموعة مطابقاً مع الواقع يستلزم العلم بتحقيق اللازم على الاجمال ايضاً فلو علم به ولو اجمالاً يترتب عليه اثره هذا كله فيما يكون الاصل نافياً للتكليف، وأما ان كان مثبتاً له فلا مانع من جريانه مع كون العمل بالخبر من باب الاحتياط اذ المانع من جريانه اما انتفاء موضوعه اي الشك المرتفع بالعلم الوجداني أو التعبدى واما لزوم المخالفة القطعية وشيء من الامرين غير لازم في مفروض الكلام كما هو ظاهر ولكن لا يترتب عليه اثر اذ المفروض ان الاصل مثبت وعلى كلا التقديرين يلزم العمل خارجاً، نعم اذا كان الاصل الجاري محرزاً كالاستصحاب

يجوز اسناد مؤداه الى المولى وأما لو لم نقل بجريانه لايحوز كما تقدم اذ المفروض عدم اعتبار الخبر.

فانقذح بما ذكرنا انه لو قلنا بساعتبار الخبر فلا يجري الاصل وتثبت اللوازم ويجوز الاسناد وأما لو قلنا بوجوب العمل به من باب الاحتياط فيجري الاصل ولايحوز الاسناد بمقتضى الخبر وان كان جازياً بمقتضى الاصل فيما كان الاصل محرزاً ولا تثبت اللوازم. وأما ان كان مفاد الرواية حكماً ترخيصياً فتارة يكون مفاد الاصل ايضاً عدم الالتزام واخرى يكون مفاده الالتزام، أما على الاول فلا تظهر ثمرة بين القول بكون الرواية حجة وبين القول بعدم اعتباره الا في اثبات اللوازم وأما الاسناد فيمكن اذا كان الاصل محرزاً كالاستصحاب، نعم مع كون الرواية حجة لامجال لجريان الاصل فانه لاموضوع للاصل مع وجود الامارة وأما ان كان الاصل مثبتاً للتكليف فتارة يكون محرزاً كالاستصحاب واخرى لا يكون محرزاً كقاعدة الاشتغال فان كان غير محرز لامانع من جريانه لتمامية اركانه فان الخبر ان كان حجة وكان نافياً للتكليف لم يكن مجال لقاعدة الاشتغال وأما اذا لم يكن حجة فلا وجه لعدم جريان قاعدة الاشتغال ومجرد العلم بصدور جملة احكام ترخيصية لا يوجب عدم جريان قاعدة الاشتغال اذ العلم بالترخيص في بعض الاطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال لكن هذا العلم لا يزاحم جريان القاعدة نعم لو كان الخبر حجة لم يبق مجال لجريان القاعدة، وهذه ثمرة فارقة بين القول بالاعتبار وعدمه، وأما ان كان الاصل محرزاً كاستصحاب الوجوب أو الحرمة، فأفاد سيدنا الاستاد بأن الاستصحاب يجري وما أفاده ينافي ما بنى عليه في بحث الاستصحاب من عدم جريان

الاستصحاب في الاحكام الكلية ومعارضته مع استصحاب عدم الجعل الزايد.

ثم لو اغمضنا النظر عن المعارضة المذكورة وقلنا بجريان الاستصحاب، فتارة لانعلم بمخالفة بعض موارد الواقع واخرى نعلم أما في الصورة الاولى فلا مانع من جريانه ويجوز اسناد مؤداه الى الشارع وأما في الصورة الثانية فهل يجوز الاسناد مع العلم بالمخالفة اجمالاً أم لايجوز؟

الذي يختلج بالبال ان يقال: يجوز فان مفاد الاصل حكم ظاهري ولا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري ولا مانع من اجتماعهما ونظير المقام ما لو كان هناك اناءان وكلاهما نجسان فوقع المطر في احدهما وطهره لكن لا يميز الطاهر عن النجس فانه لا اشكال في جريان استصحاب النجاسة في كليهما ولا يخفى ان البحث المذكور جمع بين المتنافيين اذ لو قلنا بأن الخبر الواحد حجة بادلته فلا مجال للقول بأن العمل بالخبر من باب العلم الاجمالي وان قلنا بعدم اعتباره واللازم العمل على طبق العلم الاجمالي فلما مجال للبحث حول جريان الاصول من الاستصحاب والبرائة فان دليل الاصول العملية الشرعية عبارة عن الاخبار الاحاد ومع عدم اعتبارها لاموضوع لهذا البحث فلاحظ، هذا تمام الكلام في الموضوع الاول.

وأما الموضوع الثاني فنقول اذا اورد عام أو مطلق مقطوع الصدور كالدلة القرآنية مثلاً فان كان على خلافه خبر فان قلنا بكون الخبر حجة بالخصوص يخصص ذلك العام أو يقيد ذلك المطلق بذلك الخبر بلا كلام.

وأما ان قلنا بعدم اعتباره بل كان من موارد العلم الاجمالي فربما يقال لا اثر للخبر الواحد اذ المفروض حجية العام ومن ناحية

اخرى المفروض عدم اعتبار الخبر ومجرد كونه من اطراف العلم الاجمالي لا أثر له وأفاد سيدنا الاستاد بأنه لا بد من التفصيل بأن نقول ان كان مفاد العمومات حكماً الزامياً ومفاد الاخبار حكماً ترخيصياً لا بد من ان يعمل على طبق العمومات للعلم الاجمالي بعدم تخصيص بعضها فلا بد من العمل على طبق جميعها بمقتضى العلم الاجمالي وأما ان كان مفاد الخبر حكماً الزامياً ومفاد العمومات حكماً ترخيصياً فلا بد من العمل على طبق الخبر حيث نعلم بالالزام ولا نميزه ولا مجال للاخذ بعموم العام اذ الاخذ بالعموم بالنسبة الى جميع افراده يستلزم المخالفة القطعية والتبعض ترجيح بلا مرجح فلا بد من العمل بالخبر عملاً بمقتضى العلم الاجمالي وأما ان كان مفاد العام حكماً الزامياً وجوبياً ومفاد الخاص حكماً الزامياً تحريمياً كما لو ورد في دليل قطعي «اكرم العلماء» وورد في دليل آخر «يحرم اكرام العالم الفاسق» وورد في دليل ثالث «يحرم اكرام العالم الفيلسفي» فمرجع هذه الأدلة الى حصول علم اجمالي بوجود اكرام احد النوعين من العلماء اما العالم الفاسق غير الفيلسفي واما العالم الفيلسفي غير الفاسق وايضاً يحصل علم اجمالي بحرمة اكرام احد النوعين اما العالم الفاسق واما العالم الفيلسفي فيدور الامر بين المحذورين بالنسبة الى هذين النوعين ولا بد من التخيير بحكم العقل. التقريب الثاني: انا نعلم بوجود الرجوع الى السنة لحديث الثقلين الثابت تواتره لدى الفريقين فاذا احرز قول المعصوم عليه السلام بالقطع يؤخذ به والاتصل النوبة الى الظن فبهذا التقريب يجب العمل بالاخبار الاحاد.

وفيه: انه لا بد من أن يحل المدعى المذكور فاما نقول بأننا نعلم اجمالاً بكون الاخبار المدونة في الكتب بعضها مطابقاً مع الواقع

واما نقول بأننا نعلم اجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة، واما نقول بأنه يلزم العمل على طبق الخبر الواحد ولو مع عدم العلم بكونه مطابقاً مع الواقع ولا رابع أما على الاول فيكون مرجعه الى الوجه الاول وأما على الثاني فيكون مرجعه الى دليل الانسداد، وأما على الثالث فيكون قولاً بلا بينة ولا برهان.

ثم انه يقع الكلام في حجية مطلق الظن واستدل عليه بوجوه عقلية:

الوجه الاول: ان الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل.

ويرد عليه: ان الضرر المظنون اما ضرر اخروي واما ضرر دنيوي، أما الضرر الاخروي فلا اشكال في وجوب دفعه ولا يختص بالمظنون بل الاحتمال يكفي في وجوب دفعه لكن الظن بالتكليف الواقعي لا يستلزم الظن بالعقاب فان مقتضى قبح العقاب بلا بيان عدم العقاب فلا يحتمل العقاب فكيف بالظن به وبعبارة اخرى مقتضى قبح العقاب بلا بيان بعدم العقاب فلامجال للتقريب المذكور وان كان المراد من الضرر الضرر الدنيوي، فنقول أما الواجبات فلا يكون في تركها ضرر بل مجرد عدم النفع فلا يكون الظن بالوجوب مستلزماً للظن بالضرر وأما المحرمات فليس كل فعل محرم فيه ضرر شخصي عارض لمرتكبه، نعم لا اشكال في أن جملة من المحرمات يكون ارتكابها مستلزماً للضرر لكن لازم التقريب المذكور وجوب الاجتناب عن الحرام الاحتمالي ولا يختص بمورد الظن بالضرر هذا اولاً.

وثانياً: لازم هذا التقريب وجوب الاجتناب عن الشبهة الموضوعية ولا يلتزمون به. وثالثاً: انه لا دليل على لزوم دفع الضرر

الدينوي الا في موارد خاصة. ورابعاً: انه يمكن احراز عدم الضرر في الفعل باستصحاب عدم الازلي فالنتيجة ان الوجه المذكور غير تام ولا يفي باثبات المدعى فلاحظ.

الوجه الثاني: ان الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فيتعين الاخذ بالظن.

وفيه: انه مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف لامانع عن الرجوع الى البرائة وترك المظنون وايضاً مع العلم الاجمالي بالتكليف يكون مقتضى القاعدة الاولى العمل بالاحتياط على ما هو المقرر عند القوم من تنجيز العلم الاجمالي فلا يدور الامر بين العمل بالظن وغيره كى يقال ان الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح فهذا الوجه في حد نفسه لا يرجع الى وجه مستقل.

الوجه الثالث: دليل الانسداد ويقع الكلام في مقامات: المقام الاول: في بيان المقدمات:

المقدمة الاولى: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة المقدسة.

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم والعلمي في كثير من تلك التكاليف.

المقدمة الثالثة: عدم وجوب الاحتياط التام اما لعدم امكانه واما لاستلزامه الاختلال بالنظام واما للعسر والخرج و عدم جواز الرجوع الى الاصل ولا الى القرعة ولا الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم او العلمي.

المقدمة الرابعة: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

اذا عرفت ما تقدم: نقول أما المقدمة الاولى فلا اشكال فيها

فانه لاشكال في توجه عدة تكاليف الينا من قبل الشارع الاقدس ومقتضى تنجيز العلم الاجمالي على ماهو المقرر عندهم الاحتياط التام وعدم وجوب الاحتياط بالنسبة الى بعض الاطراف لما ذكر في تقريب الاستدلال، لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط على الاطلاق وعلى الجملة المكلف يقطع بعدم رضا الشارع الاقدس باهمال التكاليف المعلومة بالاجمال وعدم التعرض لها، لكن قد سبق وتقدم ان لنا علوماً اجمالية ثلاثة:

الاول: العلم الاجمالي بتكاليف في الشريعة. الثاني: يكون بعض الامارات مطابقاً مع الواقع. الثالث: العلم الاجمالي يكون بعض الروايات الموجودة في الكتب الاربعة مطابقاً مع الواقع، فينحل العلم الاجمالي الكبير بالمتوسط وينحل المتوسط بالصغير فالنتيجة تكون دائرة العلم الاجمالي الكتب الاربعة أو الكتب المعتمدة ولا يلزم من الاحتياط في هذه الدائرة اختلال النظام كما انه لا يلزم الحرج وبعبارة واضحة يمكن الاحتياط في هذه الدائرة الخاصة بلا توجه محذور لكن انحلال العلم الاجمالي الكبير بالمتوسط والمتوسط بالصغير يتوقف على حصول العلوم الاجمالية الثلاثة دفعة ومقارنة او حصول الكبير او المتوسط بعد الصغير واما لو حصل الكبير او المتوسط قبل الصغير فيشكل الانحلال على مذاق القوم لان العلم الاجمالي الكبير او المتوسط يحدوئهما يقتضى تنجز الاطراف وبعد فرض تنجزها لاوجه للانحلال نعم على مسلكنا ينحل بلافق بين حدوئها دفعة او تدريجاً لان المناط في نظرنا في تنجز العلم الاجمالي تعارض الاصول فمادام التعارض موجوداً يكون العلم الاجمالي منجزاً واما مع عدم التعارض فلا يكون منجزاً والمفروض ان الاصل لايجرى في اطراف العلم الاجمالي الصغير فلامانع من جريانه في بقية الاطراف.

وأما ما افيد في المقدمة الثانية من انسداد باب العلم والعلمي فنقول اما انسداد باب العلم فهو حق لا ريب فيه . وأما انسداد باب العلمي فقد ظهر بطلانه مما تقدم من كون خبر الثقة حجة وكون الظاهر حجة بالنسبة اليها ولا يختص بالمشافه فقط فباب العلمي مفتوح لنا بحمد الله ، فهذه المقدمة ايضاً مخدوشة .

وأما المقدمة الثالثة فنقول لاشكال في عدم جواز الرجوع الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي اذ من يرى الانسداد يرى غيره المخالف معه جاهلاً ولا يجوز رجوع العالم الى الجاهل وايضاً لاشكال في عدم جواز الرجوع الى القرعة وأمثالها كالاستخارة مثلاً فانه لادليل على اعتبار القرعة أو الاستخارة في تعيين الاحكام الشرعية وأما اجراء الاصل فان كان الاصل مثبتاً للتكليف فلأمانع من جريانه بل افرق بين كون الاصل من الاصول المحرزة كالاستصحاب أو من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال وأما ان كان من الاصول النافية فلأمانع من جريانه ايضاً مع فرض انحلال العلم الاجمالي وأما الاحتياط فان فرض عدم امكانه فلأمانع للبحث فيه فان التكليف بغير المقدور محال وأما مع فرض كونه مغلاً بالنظام فمعلوم من مذاق الشرع عدم وجوبه بل ربما يكون حراماً وأما مع استلزامه العسر والخرج فقد وقع الخلاف بين الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية فذهب الشيخ الى ان قاعدة نفي الحرج حاکمة على وجوب الاحتياط بتقريب ان مفاد القاعدة نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الحرج وحيث ان الاحتياط حرجي وناش عن الحكم الشرعي يرتفع وجوبه بارتفاع الحكم وبعد ارتفاع الحكم الشرعي يرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه وببيان آخر ان الشيء يسند الى أسبق علله والعللة السابقة الحكم الشرعي والحكم العقلي ناش عن الحكم الشرعي .

وصاحب الكفاية ذهب الى عدم حكومة القاعدة على وجوب الاحتياط بتقريب ان المستفاد من دليل نفي الحرج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كقوله «لاربابين الوالد والولد» وحيث ان الحكم الشرعي ليس فيه حرج بل الحرج في الاحتياط فلا يرتفع بالقاعدة بل يلزم الاحتياط وبعبارة اخرى: المستفاد من دليل القاعدة ان الفعل الحرجي ليس موضوعاً للحكم الشرعي وفي مورد الاحتياط لا يكون الواجب شرعاً حرجياً بل الحرج ناش من الاحتياط الذي يجب بحكم العقل.

وقال سيدنا الاستاد: الحق ما أفاده الشيخ الانصاري فان المستفاد من دليل لاحرج نفيه ومن الظاهر ان النفي التكويني غير صحيح اذ لا اشكال في وجود الحرج تكويناً فيكون المراد نفيه في وعاء الشرع أي الحكم الحرجي غير مجعول في الشريعة، وبعبارة اخرى الحكم الذي ينشأ منه الحرج غير مجعول في الشريعة وصفوة القول: ان الحكم الحرجي لم يجعل في الشريعة وحيث ان الاحتياط حرجي وناش عن الحكم الشرعي فيرتفع بارتفاع منشئه مضافاً الى أن القاعدة حاكمة على الاحتياط في المقام بلا اشكال ولا كلام اذ المفروض في المقام ان الوقائع تدريجية والحرج يتحقق بالواقعة الثانية أو الثالثة أو غيرها من الوقائع المتدرجة مثلاً لو علم المكلف بأنه يجب عليه الصوم اما في يوم الجمعة أو في يوم السبت ويكون الاحتياط حرجياً عليه فلا اشكال في أن الحرج يحصل بصوم يوم السبت، فنقول لا اشكال في عدم صوم يوم السبت لان الواجب الواقعي ان كان صوم يوم الجمعة فقد أمثل فلا صوم على المكلف بعده وان كان الواجب صوم يوم السبت فلا يجب لانه حرجي فالصوم

في يوم السبت غير واجب حتى على مسلك صاحب الكفاية، هذا ملخص ما أفاده سيدنا الاستاد على ما في تقرير المقرر.

أقول: الظاهر من جملة «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ان الفعل الحرجي ما جعل عليكم ولا يجب في الشريعة ومن الظاهر ان كل طرف من أطراف العلم الاجمالي في حد نفسه لا يكون حرجياً فلا يشمل له دليل نفي الحرج وهكذا بالنسبة الى قوله «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» فالجواب الاول غير تام وأما الجواب الثاني فهو ايضاً غير تام لان الظاهر من دليل نفي العسر والحرج نفي الوجوب والحرمة عن الفعل الذي يكون حرجياً من حيث هو ومع قطع النظر عن غيره وأما الفعل الحرجي بلحاظ العوارض الطارئة فلا يشمل له الدليل والمقام كذلك فالجواب الثاني ايضاً غير تام فالاحتياط التام واجب ولو مع العسر والحرج على ما هو المقرر عندهم من كون العلم الاجمالي منجزاً فتحصل مما تقدم ان باب العلمي مفتوح فالعلم الاجمالي منحل فالركن الاساسي لدليل الانسداد منهمد هذا اولاً.

وثانياً: على فرض تسليم الانسداد يكون الواجب الاتيان بما هو مدون في الكتب المعتمدة وهذا المقدار لا يوجب الاخلال كما انه لا يكون حرجياً. وثالثاً: على فرض التسليم يكون الاحتياط واجباً على ما هو المقرر عندهم من كون العلم الاجمالي منجزاً فانه يجب الاحتياط ولو مع كونه حرجياً فلاحظ، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

المقام الثاني: في بيان ان نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها هي الحكومة أو الكشف والمراد بالحكومة ان العقل الذي يكون حاكماً في باب الاطاعة والمصيان بعد تمامية المقدمات يحكم بأن المكلف

يجب عليه أن يعمل بالظن ولا يكتفي بمادونه من الشك والوهم، وربما يقال بأن المراد من الحكومة ان العقل يحكم بكون الظن حجة في حال الانسداد وتمامية مقدماته.

واورد عليه: بأنه ليس شأن العقل جعل الحجة لشيء بل الحاكم والجاعل الشارع الاقدس فالمراد من الحكومة ادراك العقل لزوم تبويض الاحتياط على المكلف وترجيح الظن على الشك والوهم والمراد من الكشف انه بعد تمامية المقدمات يكشف ان الشارع الاقدس جعل الظن حجة ومنشأ الاختلاف في المقام وذهاب جملة من الاعلام الى الكشف وجملة الى الحكومة اختلاف تقرير بعض المقدمات.

توضيح المقام: انه تارة نقول ان الاحتياط التام غير واجب لعدم امكانه أو لاخلاله بالنظام أو لكونه عسراً فالنتيجة الحكومة اذ العقل يحكم بكفاية الامتثال الظني وعدم جواز ترجيح الوهم والشك عليه، و أما ان قلنا بحرمة الاحتياط لقيام الاجماع على عدم جوازه تصل النوبة الى الكشف اذ عليه يكشف العقل ان الشارع الاقدس جعل الظن حجة لقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولقائل ان يقول في هذه الصورة تكون النتيجة ايضاً الحكومة، فانه بعد فرض حرمة الاحتياط يحكم العقل بكفاية الامتثال الظني، اذ المفروض ان الاحتياط حرام ومن ناحية اخرى ترجيح الشك او الوهم على الظن قبيح، فيكون العمل بالظن متعيناً بحكم العقل.

اذا عرفت ما تقدم فاعلم: انه لو تمت المقدمات تكون النتيجة الحكومة لا الكشف اذ لا دليل على عدم جواز الاحتياط ودعوى قيام الاجماع التعبدي على عدم جوازه عهدتها على مدعيها.

المقام الثالث: في أن نتيجة المقدمات على تقدير تماमितها

مهمة أو مطلقة والاطلاق والاهمال تارة يلاحظان بالنسبة الى الاسباب ومرة اخرى يلاحظان بالنسبة الى الموارد، وثالثة يلاحظان بالنسبة الى المراتب فان قلنا بكون النتيجة الكشف تكون النتيجة الاطلاق بالنسبة الى الاسباب فانه على هذا المسلك يكون الظن حجة بلافق بين أسبابه وبعبارة اخرى على هذا القول يدرك العقل ان الشارع الاقدس جعل الظن حجة بلافق بين اسبابه الا الحاصل من السبب الذي حكم ببطلانه كالظن الحاصل من القياس. وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمة اذ لا يعلم بعدم رضا الشارع بالاحتياط في موارد الدماء والفروج والاموال فلا بد من الاحتياط فيها وعدم العمل بالظن، وان شئت قلت اذا شك في حجية الظن في تلك الموارد يكون مقتضى القاعدة الاولى عدم اعتباره فلا بد من الاقتصار على المقدار المعلوم.

وأما بالنسبة الى المراتب فالامر ايضا كذلك اي تكون النتيجة مهمة فلا بد من الاقتصار على العمل بالمرتبة الراقية من الظن الا مع عدم وفائه بالمقدار المعلوم اجمالا من التكاليف فلا بد من التنزل الى «ادون المرتبة الراقية بالتدرج ورعاية الارقي فالارقي هذا بالنسبة الى القول بالكشف، وأما على القول بالحكومة فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة الى الاسباب فلا فرق بين الاسباب الالسبب الذي علم عدم اعتباره.

وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمة بعين التقريب المتقدم. وأما من حيث المراتب، فالنتيجة مهمة ايضا لكن بهذا النحو اي بعد عدم وجوب الاحتياط التام لابد من الاتيان بتمام المظنونات والمشكوكات والموهومات بالقوي وان لم يمكن يكتفى بالاتيان بالمظنونات والمشكوكات وتطرح الموهومات وان لم

يمكن يكتفى بجميع المظنونات ثم التدرج في مراتب الظن فالنتيجة مهمة على كلا القولين لكن على الكشف يتنزل من القوي الى الضعيف وعلى الحكومة يترقى من النازل الى العالي فلاحظ.

ثم انه يقع الكلام في أن حجية الظن على القول بها هل تختص بالفروع أو تعم الاصول الاعتقادية والامور التكوينية فيقع الكلام في مواضع ثلاثة: الموضوع الاول: الفروع ولاشكال في اعتبار الظن اذا تعلق بها بلافرق بين الظن الخاص والظن المطلق أما الظن الخاص فاعتباره فيها ظاهر وأما الظن المطلق فلتعمامية مقدمات الانسداد على الفرض وقد مر الكلام فيه آنفاً.

الموضع الثاني: الاصول الاعتقادية لاشكال في عدم كفاية الظن في الامور التي يشترط فيه الاعتقاد والعلم بما هو صفة ونور فان الظن وان كان معتبراً لا يوجب ولا يقتضي سيرورة الجاهل عالماً وبعبارة اخرى دليل الاعتبار يعطى الطريقية الاعتبارية لما لا يكون طريقاً وأما نورية العلم وكونه صفة للنفس فلا يتعرض لها دليل الاعتبار نعم في مقام الثبوت لا مانع عن كون المولى متعرضاً لهذه الجهة ايضاً ولكن مجرد الامكان الثبوتي لا يفيد لمقام الاثبات فلو كان المطلوب العلم بما هو صفة لا يكون الظن مؤثراً ويترتب عليه انه لو لم يحصل للمكلف الاعتقاد عن تقصير يكون مستحقاً للعقاب وأما ان كان قاصراً فهل يعاقب أم لا، وتبعاً لسيدنا الاستاذ نقول: يقع الكلام تارة في تحقق الجاهل المقصر واخرى في ترتب احكام الكفر عليه وثالثة في جواز عقابه فيقع الكلام في مقامات ثلاثة.

أما المقام الاول: ففي امكان الجاهل القصورى، أفاد سيدنا الاستاذ بأن الجاهل القاصر بوجود الباري وتوحيده غير موجود أو نادر. أقول: لا اثر لهذا البحث وانه موجود أو غير موجود والمهم،

البحث في المقام الثاني، فنقول: أما المقام الثاني فالحق ان أحكام الكافر، تترتب على الكافر القاصر فان مقتضى اطلاق الادلة عدم الفرق بين كون الكفر عن تقصير وبين كونه عن قصور فلو قلنا يكون الكافر نجساً يكون الكافر القاصر نجساً كالكافر المقصر.

وأما المقام الثالث، فالحق عدم استحقاقه للعقاب لعدم جواز الظلم وهذا ظاهر واضح، هذا كله بالنسبة الى الامور التي يجب الاعتقاد بها وأما الامور التي يجب عقد القلب عليها ما هي عليها فان حصل الظن الخاص بأمر من امور البرزخ مثلاً يعقد القلب عليه ويكون حجة فانه لافرق بين كون الواجب من الامور المربوطة بالجوارح وما يكون مربوطاً بالقلب وأما لو ظن بأمر من تلك الامور بالظن المطلق فلا أثر له اذ من مقدمات الانسداد عدم امكان الاحتياط أو عدم وجوبه ومن الظاهر انه يمكن الاحتياط في مفروض الكلام بلا عسر ولا حرج فانه يمكن للمكلف أن يعتقد بما هو الواقع ويتم الامر به هذا تمام الكلام بالنسبة الى الموضوع الثاني.

وأما الموضوع الثالث: فان الظن ان تعلق بأمر تكويني من الامور التكوينية فان كان ظناً خاصاً يجوز الاخبار بذلك الامر على طبق الظن الحاصل المتعلق به فانه من آثار كونه طريقاً وكاشفاً هذا على مسلك من يقول بان المجمعول في باب الامارات الطريقية وأما من يقول بأن المجمعول التنجيز والتعذير كصاحب الكفاية فلا أثر للظن في جواز الاخبار بالمظنون لانه لامجال للتنجيز والتعذير مع عدم الاثر الشرعي فلا بد من التفصيل بين القولين اللهم الا أن يقال ان الظن بوجود الامر التكويني الخارجي يستلزم الظن بجواز الاخبار به فيوجد الاثر الشرعي وهو عدم الحرمة.

ويرد عليه: ان جواز الاخبار بشيء ليس من آثار ذلك الشيء بل من آثار الاعتقاد به فلا يجوز الاخبار، هذا اذا كان ظناً خاصاً وأما ان كان ظناً مطلقاً فلا يكون حجة لعدم تمامية المقدمات فإن الاحتياط فيه ممكن وهو عدم الاخبار بذلك فلاحظ.

بقى شيء: وهو ان الظن غير المعبر اذا تعلق بخلاف ظاهر لفظ فهل يوجب سقوط ذلك الظهور عن الاعتبار أم لا؟، الحق هو الثاني اذ لا وجه لسقوط الظهور بالظن المتعلق بخلافه كما ان الظن لا يوجب تحقق الظهور للفظ لا يكون في حد نفسه ظاهراً وعلى الجملة الظن غير المعبر لا يؤثر في شيء ومما ذكر يعلم انه لا مجال لترجح احد المتعارضين على الآخر بالظن الموافق مع احد الطرفين وايضاً لا ينجر الخبر الضعيف بالظن بكونه موافقاً للواقع كما ان الظن بالخلاف لا يوجب سقوط الخبر المعبر عن الاعتبار.

هذا تمام الكلام في المباحث المتعلقة بالظن ويقع الكلام انشاء الله تعالى في البرائة.

المقصد الثامن في البرائة. ويقع البحث في هذا المقصد في

مقامات:

المقام الاول في ان بحث اصالة البرائة بحث اصولي أو بحث فقهي والحق أن يقال انه بحث فقهي فان البحث الاصولي عبارة عن البحث الذي تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الشرعي أو فقل ان البحث الاصولي عبارة عن البحث الذي يكون دخيلاً في الاستنباط وأما البحث عن نفس الحكم الشرعي فهو ليس بحثاً اصولياً وبحث

اصالة البرائة بحث عن نفس الحكم الشرعي اذ يبحث فيه من أنه اذا شك في حلية شيء وحرمة كشرب التتن ما يكون حكمه شرعاً؛ وهل يكون دليل على حليته أو اذا شك في وجوب شيء وعدم وجوبه كالدعاء عند رؤية الهلال هل يكون على عدم الوجوب دليل أم لا؟ وبعبارة واضحة: لافرق بين اصالة البرائة وقاعدة الطهارة وجميع القواعد الفقهية كقاعدتي الفراغ والتجاوز الى غيرها من القواعد فانه لاوجه لجعل اصالة البرائة من الاصول وجعل تلك القواعد الاخر من الفقه فانه ليس الا مجرد الادعاء فالحق ما ذكرنا.

نعم لقائل أن يقول: الحق انه يفصل بين البحث عن البرائة الشرعية وبين البحث عن البرائة العقلية بأن يقال البحث عن البرائة الشرعية بحث فقهي بما تقدم من البيان وأما البحث عن البرائة العقلية فحيث انه بحث عن أن العقاب بلا بيان قبيح عقلاً ولازمه عدم وجوب الاحتياط عند الشك في الوجوب أو الحرمة فهو بحث اصولي فهذا يكون قولاً بالفصل بين القولين وبه يقع التصالح بين الطرفين والله العالم.

المقام الثاني: في أنه لانزاع بين الاصولي والابخاري في ان البيان لولم يتم كان العقاب مع عدم البيان قبيحاً بحكم العقل وظلماً وقد استقل العقل بقبح الظلم وعدم امكان صدوره عن المولى الحكيم ودلت جملة من الايات والروايات على أن الله تعالى لا يظلم احداً وانه تعالى وتقدس غني عن الظلم وانما يحتاج الى الظلم الضعيف وعلى الجملة لاختلاف بين الفريقين في الكبرى وانما النزاع بينهما في الصغرى حيث ان الاخباري ذهب الى تمامية البيان بوجود العلم الاجمالي بجملة من التكاليف فيلزم الاحتياط ومن ناحية اخرى

قد دلت جملة من النصوص على لزوم الاحتياط عند الشبهة والاصولي ذهب الى أن العلم الاجمالي بالاحكام وان كان غير قابل للانكار لكن العلم الاجمالي المشار اليه ينحل بالعلم التفصيلي بجملة من الاحكام وأما الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فاما محمولة على الاستحباب ببركة الاخبار الدالة على البرائة واما تحمل على الارشاد الى حكم العقل واما يقع التعارض بين اخبار البرائة والاحتياط ومع عدم المرجح لاحد الطرفين يسقط كلا الفريقين وتصل النوبة الى الاخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ونتمرض لتفصيل الكلام فيما بعد انشاء الله فانتظر.

المقام الثالث: في بيان ادلة البرائة فنقول يمكن الاستدلال على المدعى بوجوه، الوجه الاول: قوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^١.

وتقريب الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى ان بعث الرسل كناية عن بيان الاحكام فالمستفاد من الاية الشريفة ان الله تعالى لا يعذب عباده قبل البيان وهذا هو المقصود.

واورد في الاستدلال بالاية ايرادان: الايراد الاول: ان المستفاد من الاية ان الله لم يعذب الامم السابقة قبل البيان عذاباً دنيوياً فلا تعرض في الاية للعقاب الاخروي الذي هو محل الكلام. الايراد الثاني: ان المنفي في الاية فعلية العقاب لا الاستحقاق والكلام في المقام في الاستحقاق وعدمه.

والجواب عن الايراد الاول ان نفي العقاب الدنيوي مع عدم البيان يدل بالاولوية على عدم العقاب الاخروي فانه سبحانه لو لم

يعذب العبد مع عدم البيان بالعذاب الدنيوي مع كونه ضعيفاً في مقابل العقاب الاخروي فبالاولوية لايعذبه بالعذاب الاخروي مضافاً الى أن قوله تعالى «ما كنا معذبين» منسلخ عن الزمان والمستفاد منه أنه لا يليق بنا العذاب مع عدم البيان بلا فرق بين الازمنة والامكنة وبلا فرق بين امة وامة اخرى وبلا فرق بين كون العقاب دنيوياً او اخروياً والدليل على المدعى ملاحظة الاستعمالات الواردة في الموارد العديدة لاحظ قوله تعالى «وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم»^١ وقوله تعالى «ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه»^٢ وقوله تعالى «وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم»^٣ وقوله تعالى «وما كنت متخذ المضلين عضداً»^٤.

وعن الايراد الثاني اولا انه لو ثبت عدم مناسبة العقاب مع مقام قدسه الربوبي يثبت انه لا يستحق العقاب اذ لو كان مستحقاً لم يكن وجه لعدم تناسب العقاب مع جنابه وثانياً يكفي لاثبات المطلوب الدليل على عدم فعلية العذاب فان المهم في نظر عامة الناس الامن من وقوع العذاب والعقاب وأما الاستحقاق وعدمه فليس امراً مهماً عند العامة نعم الاوحدى من الناس كمولى الموحدىن امير المؤمنين روحى وارواح العالمين له الفداء يهتمون بأن لا يستحقوا العقاب وبييان واضح ان مولى الموحدىن طالب ومشتاق للقرب من الله تعالى ولذا نقل عنه انه انما عبداً لله لكونه مستحقاً للعبادة فلاحظ.

الوجه الثاني: قوله تعالى «لا يكلف الله نفساً الا ما اتمها»^٥

(١) التوبة/١١٥.

(٢) آل عمران/١٧٩.

(٣) الانفال/٣٣.

(٤) الكهف/٥١.

(٥) الطلاق/٧.

بتقريب ان المراد من الموصول الحكم الواقعي وأن المراد من الايتاء البيان فاذا لم يبين الحكم الواقعي للمكلف يكون مرتفعاً في مقام الظاهر . وفيه ان الظاهر من الاية بمقتضى السياق ان التكليف بالمال بمقدار اتيانه وبعبارة واضحة: ان التكليف المالي بالمقدار الذي يكون للمكلف فلا يرتبط بالمقام مضافاً الى أن الاية صريحة في نفي التكليف وكيف يمكن الالتزام بعدم التكليف مع عدم الاعلام فان المفروض تحقق الحكم الواقعي والا يلزم التصويب مضافاً الى لزوم الدور فلاحظ .

الوجه الثالث: قوله تعالى «لا يكلف الله نفساً الا وسعها»^١ بتقريب ان اطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس .

وفيه اولاً ان الظاهر من الاية ان التكليف لا يتعلق بغير المقدور فلا ترتبط الاية بالمقام وثانياً أن الاطاعة بحكم العقل لا بحكم الشرع وثالثاً: ان الاحتياط عند الشك في الحكم الواقعي امر مقدور . الوجه الرابع: قوله تعالى «قل لا اجد في ما اوحى اليّ محرماً على طاعم يطعمه»^٢ بتقريب: ان عدم الوجدان يقتضي حلية الاكل فلو لم يوجد دليل على حرمة أكل شيء يحكم بحليته في مقام الظاهر وهذا هو المطلوب .

ويرد عليه اولاً ان المستفاد من الاية ان عدم وجدان دليل على حرمة شيء يدل على حليته الواقعية لا الظاهرية التي هي محل الكلام في المقام وان شئت قلت: لا اشكال في أن الكلام المذكور كلام النبي صلى الله عليه وآله بتعليم الله سبحانه ومن الظاهر ان الرسول الاكرم عالم

(١) البقرة/٢٨٦ .

(٢) الانعام/١٤٥ .

بجميع الاحكام الواقعية ولايتصور الحكم الظاهري بالنسبة اليه
وبعبارة واضحة: الرسول الاكرم مشرع للاحكام ولا مجال لجهله
بالحكم الواقعي هذا اولا وثانياً على فرض الاغماض تختص الاية
بخصوص الاطعمة ولاتشمل غير الطعام فلا مجال لان يستدل بالاية
الشريفة على البرائة على الاطلاق.

الوجه الخامس: قوله تعالى «ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حي» عن بينة^١ بتقريب ان المراد من الهلاك العذاب فيكون المراد
ان تحقق العقاب متوقف على تمامية البيان فمع عدم البيان على
الحكم لعقاب ولا مؤاخذة وهذا هو المطلوب.

وفيه ان المقصود من الاية الشريفة الايمان والمراد من الحياة
الحياة المعنوية والدليل عليه ان الاية متعرضة لقضية يوم البدر
وغلبة المسلمين على الكفار فلا ترتبط بالمقام فلاحظ.

الوجه السادس: ما رواه حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه
السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة
أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما
لا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في
الوسوسة في الخلق «الخلوة» ما لم ينطقوا بشقة^٢.

وهذه الرواية تارة يبحث فيها من حيث السند واخرى من حيث
الدلالة أما من حيث السند فان سيدنا الاستاد عبر عنها بالصحيحة
ولكن للمناقشة في سند الحديث مجال فان احمد بن محمد بن يحيى
لم يوثق قال الحر في رجال الوسائل «احمد بن محمد بن يحيى العطار

(١) الانفال/٤٢.

(٢) الوسائل الباب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس الحديث: ١.

روى عنه التلعكبري وغيره ذكره الشيخ ويعد العلامة وغيره من علمائنا حديثه صحيحاً وهو يقتضي توثيقه على قاعدتهم. ولا يخفى ان توثيق العلامة وامثاله من المتأخرين لا اثر له فلاحظ. وقال سيدنا الاستاد في رجاله بعد البحث في حال الرجل: «فالمتحصل مما ذكرناه ان الرجل مجهول كما صرح به جمع منهم صاحب المدارك»^١.

وقد روي ما قريب من الحديث من حيث المضمون بطريق آخر عن محمد بن أحمد النهدي رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن امتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد^٢. والطريق ضعيف بالرفع.

وقد روى الحديث اسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام قريباً من المضمون قال سمعته يقول: وضع عن هذه الامة ست خصال: الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه^٣. والجعفي لم يوثق.

فالنتيجة ان الحديث غير تام سنداً واما من حيث الدلالة فتقريب الاستدلال به على المدعى ان المستفاد منه ان ما لا يكون معلوماً للمكلف مرفوع وموضوع عنه فنقول وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً لا يعلم وهو مجهول فهو موضوع عن المكلف عند الشك وهذا هو المطلوب.

(١). معجم رجال الحديث ج ٢، ص ٣٣٠.

(٢) الوسائل الباب ٥٦ من ابواب جهاد النفس الحديث ٣.

(٣) الوسائل الباب ١٦ من ابواب الايمان الحديث ٣ وجامع الاحاديث الطبع القديم

ج ١ ص ٨٨.

ولا يخفى ان هذا الرفع رفع ظاهري لارتفاع واقعي كى يقال يلزم التصويب المجمع على بطلانه والدليل على كونه رفعاً ظاهرياً ان المرفوع عنوانه ما لا يعلم فاحتمال الحكم في الواقع محفوظ ولو كان رفعاً واقعياً كان عدم الحكم مقطوعاً فيلزم الخلف اذ الموضوع الجهل بالحكم الواقعي.

وبعبارة واضحة: موضوع الرفع في المقام احتمال الحكم في الواقع فيكون الرفع رفعاً ظاهرياً وان شئت قلت: القرينة الداخلية والخارجية قائمة على ان الرفع ظاهري والحكم الواقعي محفوظ في الواقع أما القرينة الداخلية فلان المأخوذ في الموضوع عدم العلم والشك في الواقع المستلزم لاحتمال وجود الحكم في الواقع ومن ناحية اخرى لا يمكن أن يكون الحكم الواقعي منوطاً بالعلم لاستلزامه الدور المحال وأما القرينة الخارجية فلان الاجماع قائم على بطلان التصويب وان الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل ولا يختص الحكم بخصوص العالم بالحكم اذ الى جميع ما ذكرناه لاشبهة في حسن الاحتياط والاحتياط متوقف على احتمال وجود الحكم في الواقع.

ان قلت: كيف يمكن وجود الحكم في الواقع ومع ذلك يكون وجوب الاحتياط مرفوعاً في الظاهر وبعبارة اخرى: كيف يمكن الجمع بين الالتزام الواقعي والترخيص الظاهري.

قلت قد ذكرنا سابقاً وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فراجع ما ذكرناه هناك ولا وجه للاعادة. وصفوة القول ان رفع الحكم الواقعي في حال الجهل امر ممكن ولاتنافي بين جعل الحكم بلا تقيد الموضوع أي المكلف بالجهل والعلم وبعبارة اخرى: جعل الحكم بالعنوان الاولي كحرمة شرب التتن وجعل الترخيص للجاهل

بذلك الحكم الواقعي نعم التنافي موجود بين الترخيص الظاهري وإيجاب الاحتياط عند الشك في الحكم الواقعي. وإن شئت قلت الترخيص الظاهري يستلزم عدم وجوب الاحتياط لآعينه.

وببيان أوضح: إن الظاهر من الحديث رفع نفس الحكم المشكوك فيه لرفع الاحتياط فإن حمل الدليل على إرادة رفع وجوب الاحتياط خلاف الظاهر لا يصار إليه بدون الدليل نعم لو شك في وجوب الاحتياط وعدمه عند الشك في الالتزام الواقعي يمكن الالتزام برفعه بملاحظة حديث الرفع فإن مقتضى إطلاق الحديث عدم وجوب الاحتياط إذا شك في وجوبه وعدمه.

ثم إن الاستدلال بالحديث على المدعى يتم إن كان المراد من الموصول في قوله «مالاً يعلمون» خصوص الحكم الأعم من الحكم والموضوع أما على الأول فواضح وأما على الثاني فلأن المفروض إن المراد من الموصول الأعم وأما إن كان المراد من الموصول الموضوع فلا يشمل الحكم بل يختص مفاد الحديث بالمشبهة الموضوعية فإن في المشبهة الحكمية عنوان الفعل معلوم كشرب التتن والدعاء عند رؤية الهلال وأما المشبهة الموضوعية كما لو شك في مايع أنه خمر أو ماء فيكون الشيء مجهولاً والظاهر من الجملة بحسب الفهم العرفي إن المرفوع الحكم الشرعي لكن مقتضى إطلاق الحديث شموله للمشبهة الموضوعية أيضاً فإن الحكم المجهول تارة يكون منشأ الجهل فيه فقدان النص أو إجماله أو تعارضه وأخرى يكون المنشأ عدم العلم بعنوان الموضوع كما لو شك في مايع الفلاني أنه ماء أو خمر فعلى كلا التقديرين يكون الحديث شاملاً للمشبهة الموضوعية ولا يختص بالمشبهة الحكمية.

وربما يقال انه لابد من الالتزام بكون الموصول في الحديث خصوص الموضوع وذلك لامور: الاول: وحدة السياق فان المراد من بقية الفقرات نفس الافعال مثلا المراد من قوله عليه السلام «ما اكروهوا» الفعل المكروه عليه اذ من الواضح ان الاكراه يتعلق بالفعل الخارجي ولايتعلق بالحكم الشرعي وكذلك بقية الفقرات فبمقتضى وحدة السياق نقول ان المراد من قوله «ما لا يعلمون» الشيء الخارجي كما لو شك في أن المايح الفلاني خمر أو ماء. والجواب اولاً ان المراد من الموصول الشيء المبهم وانما يميز ويعرّف بصلته وبعبارة اخرى: الموصول من المبهمات غاية الامر الاختلاف في المصاديق والاختلاف في المصاديق لا يضر بوحدة المفهوم الجامع بين جميع تلك المصاديق مثلاً لو قيل مات تركه زيد فلو ارثه فان بعض مات تركه الدار وبعضه الفرش وبعضه الكتاب الى غير ذلك والاختلاف في المصاديق لا يوجب تعدداً في الجامع والمقام كذلك أي رفع عن امتي شيء وهو كذا.

وثانياً لو اغمض عما ذكرنا لا يمكن التحفظ على وحدة السياق اذ المراد بالموصول في بقية الفقرات العمل الصادر عن المكلف اي رفع العمل المكروه عليه مثلاً ولكن المراد من قوله صلى الله عليه وآله «ما لا يعلمون» الشيء الخارجي مثل المايح المردد لان المجهول الشيء الخارجي. وبعبارة واضحة في الشبهة الموضوعية العمل الصادر من المكلف معلوم والمجهول متعلق بالعمل وموضوعه فعلى تقدير الاغماض لا تتحقق وحدة السياق.

الامر الثاني: ان اسناد الرفع الى ما اكروهوا والى بقية الفقرات مجازي كما هو ظاهر فان الامور الخارجية في وعاء الشرع لا يتعلق بها الوضع والرفع على نحو الحقيقة فيكون اسناد الرفع اليها مجازياً

وأما اسناد الرفع الى الحكم الشرعي فهو حقيقي فلا بد من أن يفرض ان الاسناد يكون بالنسبة الى جميع الفقرات مجازياً فيكون المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه وآله «مالا يعلمون» الموضوع الخارجي كى يكون الاسناد مجازياً على الاطلاق.

ان قلت اي محذور في التفكيك فان ما يناسب الرفع الحقيقي يجعل الاسناد فيه حقيقياً وما لا يناسب يجعل الاسناد فيه مجازياً، قلت: المفروض انه باسناد واحد اسند الرفع الى التسعة ثم فسرت التسعة المرفوعة ولا يجوز الجمع في اسناد واحد بين الاسناد الحقيقي والمجازي فيلزم أن يكون الكل مجازياً وهذا هو المدعى.

والجواب عن هذا الوجه اولا انه كما يمكن رفع الحكم في وعاء الشرع كذلك يمكن رفع الفعل على نحو الحكومة كما في قوله «لاربا بين الوالد والولد» وجميع موارد الحكومة من هذا القبيل وبعبارة اخرى: الرفع التكويني لا يكون في الشرع واما الرفع الاعتباري فهو أمر قابل وواقع وعليه يكون الرفع والاسناد حقيقياً اللهم الا أن يقال ان الحكومة لا معنى لها الا أن يقصد بها جعل الحكم أو رفعه فاسناد الرفع الى الفعل صوري وفي الحقيقة يكون المسند اليه الحكم فلاحظ.

وثانياً فرضنا تمامية ما قيل في تقريب الاستدلال لكن نقول لا يلزم الجمع بين الاسناد الحقيقي والمجازي في استعمال واحد بل يكون الاسناد مجازياً لان المفروض ان الاسناد الكلامي واحد وحيث ان المسند اليه مركب من الخارج والداخل فلا يكون الاسناد حقيقياً بل يكون الاسناد اسناداً واحداً مجازياً فلاحظ.

الامر الثالث: ان الحديث في مقام الامتنان على الامة ومقتضاه

ان يرفع الثقيل والثقل هو العمل الخارجي لا الحكم وانما يطلق التكليف على الحكم باعتبار تعلقه بالعمل الذي يوجب كلفة المكلف. وفيه ان اسناد الرفع الى السبب صحيح وبعبارة اخرى: السبب لوقوع المكلف في كلفة العمل هو التكليف فيصح أن يسند الرفع اليه ويصح أن يكون الرفع امتنانياً وان شئت قلت: لامعنى للرفع الشرعي الا رفع الحكم وأما العمل الخارجي بنفسه فلا تناله يد التشريع لا وضماً ولا رفعاً فلاحظ.

الامر الرابع: ان الرفع والوضع متقابلان ففي كل مورد يتحقق الوضع يتحقق الرفع ايضاً وحيث ان الوضع في الشريعة المقدسة يتعلق بالفعل فان الفعل كالصوم مثلاً يوضع ويعتبر في ذمة المكلف فالرفع ايضاً متعلق بالفعل.

وأجاب عن هذا الوجه سيدنا الاستاد بأن الوضع في الذمة يتعلق بالفعل وأما الوضع في وعاء الشريعة يتعلق بالحكم والمقام كذلك وأورد عليه المقرر في الهامش بأن المذكور في الحديث جملة «رفع عن امتي» فيناسب الوضع والرفع بالنسبة الى الذمة وما أفاده متين. الامر الخامس: انه لا اشكال في شمول الحديث للشبهة الموضوعية فاريد من الموصول الفعل الخارجي فلو اريد به الحكم ايضاً لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو خلاف الظاهر.

وفيه اولاً انه قد مر ان الموصول مبهم ومصاديقه مختلفة وثانياً ان ارادة الشبهة الموضوعية لا تستلزم أن يراد من الموصول الفعل بل يراد بالموصول الحكم غاية الامر الحكم المجهول تارة يكون منشأ الجهل فيه الشبهة الخارجية فتكون موضوعية واخرى يكون منشؤه اجمال النص أو فقدانه أو تعارضه فتكون الشبهة حكمية

فتحصل انه لا دليل على كون الحديث مختصاً بالشبهة الموضوعية وبعبارة اخرى الحديث يقتضي جريان البرائة في مورد الشك في الحكم على الاطلاق لكن الاشكال كل الاشكال في سند الحديث حيث ظهر مما ذكرنا عدم كونه نقياً وعمل المشهور به على فرض تسلمه لا يكون جابراً لضعفه كما ذكرناه مراراً كثيرة.

ثم انه قد ذكرت في المقام امور ترجع الى مفاد الحديث ولا وجه لتعرضها بعدكون الحديث ساقطاً سنداً لكن تبعاً لسيدنا الاستاد نتعرض لها على نحو الايجاز والاختصار فنقول: منها ان الرفع متوقف على كون شيء موضوعاً ثم يرفع وأما مع عدم سبق الوضع لا يصدق الرفع بل يصدق الدفع ويمكن ان يجاب عن الاشكال ان الاطلاق المذكور مسامحي والمصحح له اقتضاء جعل الاحتياط فكأنه قال المولى لم يوضع الاحتياط على الامة امتناناً فلاحظ.

ومنها ان الرفع المذكور في الحديث بالنسبة الى ما لا يعلمون ظاهري وبالنسبة الى بقية الفقرات واقعي وتترتب عليه ثمرة مهمة اذ لو اضطر الى ترك واجب فلاني ثم ارتفع الاضطرار لا يكون وجه للقضاء أو الاعادة الا مع قيام دليل خاص عليه وأما لو كان الجزء الفلاني مجهولاً ثم علم بكونه جزءاً لا يكون العمل المأتي به الخالي عن الجزء مجزياً. وبعبارة اخرى: ان الاجزاء في بقية الفقرات على القاعدة وأما بالنسبة الى الجهل على خلاف القاعدة ويتوقف على القول بكون المأتي به بالامر الظاهري مجزياً عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي.

ومنها انه لا اشكال في عدم جريان البرائة العقلية في المستحبات فان احتمال العقاب لا يجري في مورد احتمال الاستحباب فلا مجال لجريان قبح العقاب بلا بيان وأما البرائة الشرعية فقد فصل سيدنا

الاستاد بين التكاليف الاستقلالية والتكاليف الضمنية وقال: الحق عدم جريانها في القسم الاول وجريانها في القسم الثاني بتقريب انه لا اشكال في استحباب الاحتياط مع الشك في استحباب شيء فلا مجال لجريان البرائة فان جريان البرائة عبارة اخرى عن رفع الاحتياط وقلنا لا اشكال في استحباب الاحتياط وأما الوجوب الشرطي فيشملة دليل الرفع فنقول: مقتضاه رفع الوجوب الشرطي في مقام الظاهر وعدم تقيد المركب بالجزء المشكوك فيه هذا ملخص كلامه في المقام

اقول أما ما افاده من حسن الاحتياط فلا يد من ملاحظة ادلة استحباب الاحتياط من حيث السند والدلالة وأما ما افاده من رفع الوجوب الشرطي فالحق ان حديث الرفع لا يقتضي رفع الاشتراط فان الشرطية أمر واقعي لا تنالها يد الجعل لا وضعا ولا رفعاً فالنتيجة انه لا مجال للتفصيل المذكور فلاحظ.

الوجه السابع: ما رواه عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ان رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبيّ وعليه قميصه فقال لا يبي عبد الله عليه السلام: انّي كنت رجلاً اعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي وان حجّتي فاسد وأن عليّ بدنة فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما ليبت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبّي قال فأخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة وقصّر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج واصنع

كما يصنع الناس^١.

وهذه الرواية تارة يبحث فيها من حيث السند واخرى من حيث الدلالة أما من حيث السند فقد ناقشنا فيها في الدورة السابقة لكن الظاهر ان السند تام لانقاش فيه وطريق الشيخ الى الرجل تام كما يظهر من رجال سيدنا الاستاد فراجع وأما من حيث الدلالة فتقريب الاستدلال بها على المدعى ان المستفاد منها انه لو ارتكب المكلف محرماً مع الجهل بالحرمة لاشيء عليه ولا يعاقب ومقتضى الاطلاق عدم الفرق بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية وعلى الجملة المستفاد من الحديث ان ارتكاب الحرام مع الجهل مرخص فيه فلو كان شيء حراماً واقعاً أو ظاهراً أو كان امر واجباً واقعاً أو ظاهراً وكان وجوبه مجهولاً عند المكلف بلا فرق بين كون سبب الجهل اجمال النص أو فقدانه أو تعارضه وبين كون السبب الاشتباه الخارجي يكون المقدم على خلاف الوظيفة معذوراً فلاحظ.

الوجه الثامن: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^٢. وهذه الرواية مخدوشة سنداً بمسعدة ولا جابر لضعفها فلا تصل النوبة الى مقدار دلالتها كي نقول الظاهر منها بيان الشبهة الموضوعية فلاحظ.

الوجه التاسع: ما ارسله الصدوق عن الصادق عليه السلام انه قال

(١) الوسائل الباب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام الحديث ٣.

(٢) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به الحديث ٤.

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^١. وهذا الرواية لا اعتبار بها لارسالها فلا تصل النوبة الى ملاحظة دلالتها كى يقال انها تختص بالشبهة الحكمية التحريمية فلاحظ.

الوجه العاشر: ما عن عوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله قال الناس في سعة ما لم يعلموا^٢ وهذه الرواية لارسالها لا اعتبار بها ايضاً.

الوجه الحادى عشر: ما عن امالي الشيخ قدس سره عن الحسين ابن أبي غندر (عن ابيه) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهى وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدأ ما لم تعرف الحرام منه فتدعه^٣ والحديث ضعيف سنداً.

الوجه الثاني عشر: مارواه زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^٤ بتقريب ان شرب التتن مثلاً مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عن الامة وفي مفاد الحديث اشكالان احدهما: ان ارادة الشبهة الموضوعية والحكمية من الموصول تستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد. والجواب عن هذا الاشكال قد مرّ في مفاد حديث الرفع فلانعيد. ثانيهما: ان المستفاد من الحديث ان ما حجب الله علمه عن العباد لاجل سبب يعلم هو واخر بيانه الى زمان الظهور

(١) جامع الاحاديث ج ١ الطبع القديم ص ٨٩ الحديث ١٥.

(٢) جامع الاحاديث ج ١ الطبع القديم ص ٨٨ الحديث ٦.

(٣) عين المصدر ص ٨٩ الحديث ١٦.

(٤) عين المصدر ص ٨٨ الحديث ٨.

فهو مرفوع عن الامة فلا يرتبط بما نحن بصدد من خفاء الامر لاجل الاسباب الخارجية.

وأجاب عن الاشكال سيدنا الاستاذ بان الله قادر على رفع الحجب فاذا لم يرفع المانع يصدق انه حجب علمه عن العباد. ويرد عليه ان مجرد قدرته تعالى على رفع الحجاب لا يوجب ولا يقتضي صدق عنوان الحجب عليه تعالى فالحق ان الحديث لا يرتبط بما نحن فيه فلاحظ.

الوجه الثالث عشر: مرسله معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال ابوجعفر عليه السلام انه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه^١ والحديث ضعيف سنداً فلا تصل النوبة الى ملاحظة دلالاته.

الوجه الرابع عشر: ما رواه عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً ثم دعا بالفداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل واكلنا فلمّا فرغنا من الفداء قلت ما تقول في الجبن؟ قال أو لم ترني أكله قلت: بلى ولكنني أحب ان أسمعك منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه^٢ والحديث ضعيف سنداً بابن سليمان.

الوجه الخامس عشر: ما رواه عبدالله بن سليمان ايضاً عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة^٣ والسند ضعيف كما مر^٤.

(١) الوسائل الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة الحديث ٧.

(٢) عين المصدر الحديث ١.

(٣) عين المصدر الحديث ٢.

الوجه السادس عشر: ما رواه عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا^١ والسند ضعيف بابن أعين.

الوجه السابع عشر: ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^٢.

وهذه الرواية تامة سنداً وأما من حيث الدلالة فهي تختص بالشبهة الموضوعية فإن الظاهر منها أن الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم المشتبه مما ينقسم بالفعل إلى القسمين المذكورين مثلاً لو شك في مايع أنه خمر أو خل فنقول: المايع فيه حلال كالماء مثلاً وحرام كالخمر فيصدق أنه شيء فيه حلال وحرام فهو أي المشكوك فيه حلال مادام لا يحصل العلم بحرمة وعلى الجملة: الظاهر من القضية أن الحديث متعرض لمورد يكون الانقسام فيه فعلياً كما بيناه ويؤكد المدعى قوله «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فإن اللام إشارة إلى الحرام المذكور قبل ذلك فيعلم أنه قد فرض في الكلام وجود حرام فمادام لم يعلم أن المشكوك فيه ذلك الحرام يكون حلالاً وهذا التقريب لا يجري في الشبهة الحكمية مثلاً لو شك في حرمة شرب التتن وعدمها لا ينطبق عليه البيان المذكور لأن شرب التتن إما حلال وإما حرام والمكلف يشك في حكمه نعم يمكن جريان التقسيم فيه على نحو الفرض بأن نقول نفرض أن شرب التتن بعض أقسامه حرام وبعض أقسامه حلال فهو حلال مادام لا يحصل العلم بكونه من أي

(١) جامع الاحاديث ج ١ الطبع القديم ص ٨٨ الحديث ٩.

(٢) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به الحديث ١.

القسمين لكن الظاهر من الانقسام الوارد في الحديث الانقسام الفعلي.

ان قلت: يمكن جريان التقريب المذكور في الشبهة الحكمية فنقول اذا شككنا في حرمة لحم الارنب مثلاً نقول اللحم بعض أقسامه حلال كالدرج وبعض أقسامه حرام كالغراب ونشك في حلية لحم الارنب فهو حلال مادام الجهل بحرمة، قلت: الظاهر من الحديث ان منشأ الشك في الحرمة والحلية الانقسام المذكور سيما بقرينة الدليل حيث قال عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه» اي حتى تعلم بأن المشكوك فيه مصداق لذلك المحرم وفي الشبهة الحكمية لا يكون كذلك فان منشأ الشك لا يكون انقسام اللحم الى الحلال والحرام بل المنشأ للشك عدم العلم بالحكم وعدم الظفر على الدليل القائم على احد الطرفين وان شئت قلت: في الشبهة الحكمية فرض حلية جميع أفراد القسمين أو حرمة لا يؤثر في الشك المتعلق بحرمة لحم الارنب وأما في الموضوعية لو فرض حلية القسمين أو حرمتها لا يبقى الشك بحاله اذ المفروض ان المشكوك فيه اما من مصاديق هذا القسم واما من مصاديق ذلك القسم والمفروض ان حكم الجامع لكل من القسمين ظاهر فالنتيجة ان الحديث يختص بالشبهة الموضوعية. وللميرزا النائيني شبهة في المقام على ما في التقرير وهي ان الشيئية تساق الوجود الخارجي وحيث ان الوجود الخارجي لا يتصور فيه قسمان اي الحلال والحرام بل الوجود الخارجي اما حلال واما حرام فالمراد من التقسيم المذكور في الحديث التردد اي الوجود الخارجي لو تردد أمره بين الحلال والحرام يكون حلالاً وبهذا البيان يشمل الحديث كلا الموردين أي يشمل الشبهة الحكمية كما

انه يشمل الموضوعية فشرب التتن الخارجي يمكن أن يكون حراماً ويمكن أن يكون حلالاً وهو حلال مادام الجهل بحرمة.

ويرد عليه اولاً: ان الظاهر من الحديث التقسيم وحيث انه لا يمكن التقسيم في الوجود الخارجي نلتزم بالاستخدام فنقول: المايح المشكوك في كونه خمراً او خلا في نوعه حلال وفي نوعه حرام فهو حلال مادام لم تعرف الحرام بعينه فنفس التقسيم يقتضي الالتزام بالاستخدام وثانياً: ان قوله عليه السلام في الذيل «بعينه» يدل على تعلق العلم بالحرام وبالحلال فمادام لا يحصل العلم بكون المشكوك فيه ذلك الحرام يكون حلالاً ولا يتم البيان المذكور في الشبهة الحكمية اذ لا علم بالحرمة في مورد الشبهة الحكمية.

الوجه الثامن عشر: الاجماع وللاستدلال بالاجماع على المدعى تقرّيات: التقريب الاول: اتفاق جميع العلماء على قبح العقاب على مخالفة تكليف غير واصل بنفسه وبطريقه. ويرد عليه اولاً: انه ليس اجماعاً على الحكم الشرعي. ويمكن أن يرد فيه بأنه ما الوجه في تخصيص الاعتبار بمورد قيامه على الحكم الشرعي بل مقتضى القاعدة ترتب الاثر عليه في كل مورد يمكن أن يكون مفاده مؤثراً في تعيين وظيفة المكلف والمقام كذلك فلاحظ. وثانياً: الاتفاق المدعى اتفاق على الكبرى والكلام في الصغرى فان الاخبار يدعي ان الحكم الواقعي واصل بطريقه اذ يجب الاحتياط فلا اثر للاتفاق المذكور وثالثاً: قد ثبت في محله عدم حجية الاجماع ورابعاً: انا اما ندرك قبح العقاب بلا بيان واما ندرك عدم قبحه أما على الاول فلا اثر للاجماع كما هو ظاهر وأما على الثاني فلا مجال لترتب الاثر على الاجماع فانه لو أدرك المكلف عدم قبح العقاب بلا بيان يخطيء المجمعين وان شئت قلت: لا مجال للعمل بالاجماع مع العلم بكونه

على خلاف الواقع الا أن يقال ان الاجماع يؤثر في حق من يكون جاهلا بالقبح وعدمه.

التقريب الثاني: دعوى الاتفاق على ان الوظيفة الشرعية في مورد عدم وصول الحكم الواقعي الى المكلف لابنفسه ولا بطريقه الاباحة. وفيه اولاً ان الكلام في الصغرى كما مر. وثانياً ان الاجماع المحصل غير حجة فكيف بمنقوله.

التقريب الثالث: دعوى الاتفاق على أن الوظيفة الظاهرية عند عدم وصول الحكم الواقعي بنفسه الاباحة. وفيه اولاً ان الاخباري لا يسلم الدعوى ويدعي ان الوظيفة الاحتياط وثانياً ان الاجماع لا يكون حجة لا منقوله ولا محصله.

الوجه التاسع عشر: العقل فانه يدرك قبح العقاب بلا بيان والكلام في هذا المقام يقع في جهات ثلاث الجهة الاولى: في تمامية القاعدة المذكورة فنقول اذا فرض ان المولى يوصل اوامره ونواهيهِ الى العبد بالطرق المعمولة والمرسومة والعبد راجع الى مظان وجود تلك الطرق الموصلة ولم يجد شيئاً يدرك عقله بأن العقاب على مخالفة التكليف الواقعي غير الواصل لابنفسه ولا بطريقه قبيح.

ان قلت يمكن ان المولى عين وظيفة العبد بأن يحتاط عند الشك في الحكم الواقعي فما الحيلة قلت لو كان الامر كذلك لكان وجوب الاحتياط واصلاً اذ لا وجه لعدم وصوله مع عدم داع لاخفائه من قبل الاعداء نعم لو احتمل ان الوظيفة الاحتياط وبينه المولى بطريق عادي وخفي ولم يصل يشكل الجزم بقبح العقاب اذ المفروض ان المولى عمل بوظيفته لكن الظاهر ان العقلاء في أمثال المقام لا يرتبون الاثر على الاحتمال المذكور ولا يحتاطون والشارع الاقدس

لم يتخذ طريقاً خاصاً في قبال الطريق العقلاني فلا يعاقب هذا تمام الكلام في الجهة الاولى.

الجهة الثانية: ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة دفع الضرر المحتمل فان مقتضى وجوب دفع الضرر المحتمل وجوب الاحتياط اذ يحتمل بقاء الحكم في الواقع فاحتمال العقاب على مخالفته موجود فيجب دفعه.

ويجاب عن هذا الاشكال انه لا احتمال للعقاب مع حكم العقل بقبحه فلا يبقى موضوع للقاعدة الثانية ان قلت: كل واحدة من القاعدتين تصلح أن تكون رافعة لموضوع الاخر فان وجوب دفع الضرر المحتمل بيان فلا مجال للاخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان قلت: لا اشكال في عدم تصور التعارض بين دليلين يكون كلاهما قطعياً وبعبارة اخرى: التناقض محال فلا يعقل أن يقوم الدليل عليه وعلى هذا الاساس كيف يمكن أن يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وايضاً يحكم بوجوب دفع الضرر ويكون كل واحد من الحكمين موجباً لارتفاع موضوع الاخر.

اذا عرفت هذه المقدمة نقول ما المراد من هذا الضرر الذي يحكم العقل بوجوب دفعه فان الضرر المذكور اما اخروي واما دنيوي واما المراد منه المفسدة التي توجب ترتب الحرمة على الفعل أما احتمال الضرر الاخروي اي العقاب فهو مدفوع بعدم وصول الحكم بنفسه ولا بطريقه وحكم العقل بقبحه فان المكلف لا يحتمل العقاب بل يقطع بعدمه بعد فرض عدل المولى جلّ شأنه وان شئت قلت: بعد فرض عدم وصول الحكم الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه لا يمكن صدور العقاب من قبل المولى لقبح الظلم فانقذ بما ذكر ان موضوع قاعدة

القبح اجنبي عن موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر فان موضوع قاعدة القبح عدم وصول الحكم لابنفسه ولا بطريقه وموضوع قاعدة وجوب الدفع تنجز الحكم بنفسه أو بطريقه بحكم الشارع أو العقل.

وان شئت قلت: وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم الدليل لا يكون وجوباً نفسياً ولا طريقياً بل يكون ارشادياً لانه ليس شأنه العقل الحكم بل شأنه الادراك والارشاد فاذا احتمل المكلف العقاب بأن وصل اليه الحكم بنفسه أو بطريقه أو كانت الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي أو كانت قبل الفحص يرشده العقل الى الاحتياط فراراً عن العقاب الاحتمالي وأما في غير هذه الصور فلا احتمال للعقاب كي يرشده العقل وببيان واضح: ان قاعدة وجوب الدفع متقوم بالاحتمال اي احتمال العقاب ومقتضى قاعدة القبح عدم احتمال العقاب.

هذا كله على تقدير كون المراد من الضرر العقاب وأما ان كان المراد الضرر الدنيوي فيرد عليه اولاً ان ترك الواجب او ارتكاب الحرام لا يستلزم وقوع المكلف في الضرر الدنيوي وثانياً انه لا يستقل العقل بوجوب دفع كل ضرر دنيوي ولذا نرى ان العقلاء يقدمون بامور مضرة لاجل غايات في نظرهم نعم الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غاية عقلائية يكون داخلاً في السفاهة ولا دليل على أن الاقدام بالامر السفهي منهبي عنه شرعاً بالاضافة الى أن استقلال العقل بوجوب الدفع لا يستلزم الحكم الشرعي كما قلنا مراراً اننا لانسلم الملازمة بين حكم العقل والشرع.

اضف الى ذلك انه يمكن احراز عدم كونه مضرراً بالاستصحاب اذا المفروض عدم العلم بالحرمة وأما ان كان المراد من الضرر المفسدة فاحتمال الجرام يستلزم احتمال عروض المفسدة لكن اي دليل دل على لزوم التجنب عن ارتكاب امر فيه احتمال المفسدة مضافاً الى

أنه يمكن احراز عدمها بالاستصحاب ويضاف الى ذلك ايضاً ان البيان المذكور يختص بالشبهة التحريمية وأما في الشبهة الوجوبية فلا تجري اذ ليس في ترك الواجب فساد بل في فعله صلاح بالاضافة الى أنه لا يتصور ان المفسدة تغاير الضرر فان المفسدة نوع من الضرر غاية الامر الضرر اما شخصي واما نوعي وعلى كلا التقديرين اما جسمي واما روحي واما اجتماعي.

الجهة الثالثة: ملاحظة قاعدة القبح مع ادلة الاحتياط فان تم دليل الاحتياط لا يبقى موضوع لجريان القاعدة كما هو ظاهر والا تجري القاعدة ونتعرض لادلة الاحتياط عنقريب انشاء الله تعالى فانتظر.

الوجه العشرون: الاستصحاب ويمكن تقريب الاستصحاب بنحوين: احدهما: باعتبار مرتبة الجعل اي الجعل من قبل المولى الاحكام على نحو القضايا الحقيقية ثانيهما: باعتبار مقام فعلية تلك الاحكام في الخارج فيقع الكلام في مقامين فنقول: المقام الاول في جريان الاستصحاب باعتبار مرحلة الجعل بأن نقول الاحكام الشرعية قد جعلت على التدريج فشرب التتن مثلاً لم يكن حراماً في زمان والان كما كان وهكذا في بقية الشبهات.

ان قلت: استصحاب عدم المحمول لا يثبت عدم النعتي فالذي يجري فيه الاصل لا يفيد والذي يفيد لا يجري فيه الاصل قلت: الاصل يجري في عدم المنتسب بأن نقول الاصل ان الشارع الاقدس لم يجعل الحرمة وعلى هذا الاساس لا يبقى موضوع للبراءة لاشراً ولا عقلاً أما شرعاً فلعدم بقاء الشك في وجود الحكم فان الاستصحاب حاكم على البراءة فالحكم الشرعي منفي فلا موضوع للبراءة وأما عدم البراءة العقلية فلعدم احتمال العقاب مع احراز عدم الالتزام.

ان قلت: سلمنا جريان الاستصحاب لكن يعارضه استصحاب عدم جعل الترخيص قلت: ان قلنا ان المستفاد من الأدلة ان الترخيص معمول في كل مورد لا يكون الالتزام معمولاً بخصوصه فيه يرتفع التعارض اذ عدم الالتزام موضوع للترخيص فلا مجال لان يقال انا نعلم اجمالاً بجعل احد الامرين من الالتزام والترخيص وان لم نقل بذلك نقول نلتزم بجريان الاصلين اذ لا يترتب عليه محذور فان استصحاب عدم جعل الترخيص لا يقتضي الاحتياط وأما استصحاب عدم الالتزام فيقتضي عدم لزوم الاحتياط ويقتضي رفع الكلفة.

ان قلت: سلمنا جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وأما في الشبهة الموضوعية فلا يجري مثلاً لو شك في مايع انه خمر او ماء لا يجري فيه استصحاب عدم الحرمة لان الاحكام معموله على نحو الكلي وبعبارة اخرى: لا اشكال في جعل الحرمة لكلي الخمر كما أنه لا اشكال في عدم جعل الحرمة للمايع الخارجي المشكوك فيه فلا مجال للاستصحاب قلت: اولاً ان الاحكام تجعل على موضوعاتها على نحو القضية الحقيقية فكل خمر وجد في الخارج قد جعله الشارع حراماً بشخصه ولذا نقول نسبة الموضوع الى الحكم نسبة الشرط الى المشروط وثانياً يكفي للمدعى استصحاب العدم الازلي في الموضوع بأن نقول هذا المايع الخارجي قبل وجوده لم يكن خمرأً والان كما كان فلاحظ هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وأما المقام الثاني فنقول: انه لا اشكال في عدم تعلق التكليف بالمكلف قبل البلوغ ويشك في جعله بعده فيحكم بعدمه بالاستصحاب واورد في هذا التقريب بوجوه من الايراد.

الوجه الاول: انه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بآثره معمولاً شرعياً والمفروض في المقام انه ليس كذلك

اذ عدم التكليف لا يكون مجموعلا ولا يترتب عليه أثر مجعول فلا يجري.
وفيه انه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا
للتعبد والمفروض في المقام كذلك ان قلت: لا بد في الاستصحاب
من ترتب الاثر على حدوث المستصحب والعدم الازلي لاحدوث له
قلت لا بد من ترتب الاثر على بقاء المستصحب وفي المقام كذلك
ولا يشترط في الاستصحاب ازيد من هذا المقدار اصف الى ذلك ان
الترخيص الشرعي بالنسبة الى غير البالغ مجعول قبل البلوغ والاصل بقاء
ذلك الترخيص الا أن يقال: الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي
معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد فلا تغفل.

الوجه الثاني: ان استصحاب عدم التكليف لا يقتضي القطع بعدم
العقاب ومع احتماله يحتاج الى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومع
جريانه لا يحتاج الى الاستصحاب ويكون جريانه لغواً.

وفيه ان نفس استصحاب عدم جعل الالتزام يقتضي القطع بعدم
العقاب فلا يحتاج الى جريان قاعدة القبح مضافاً الى أنه يمكن اجراء
استصحاب الترخيص الثابت للصبي فتأمل.

الوجه الثالث: ان عدم الجعل قبل البلوغ في مورد غير قابل
لجعل لعدم قابلية غير البالغ للتكليف ويكون غير البالغ كالحيوان
والجماد أي غير قابل لان يتوجه اليه التكليف فالعدم غير منتسب الى
الشارع وعليه يكون المستصحب عدماً محمولياً واثبات العدم النعتي
باستصحاب العدم المحمولي من المثبت الذي لانقول به.

ويرد عليه اولا ان غير البالغ اذا كان مميزاً يكون قابلاً للتكليف
وثانياً العدم المستصحب بقاءً منتسب الى الشارع اذ بقاءً يكون
الجعل قابلاً وبعبارة اخرى: العدم المرتبط بالمولى مفاد الاستصحاب
ولا يكون من آثار المستصحب كى يقال الاثر العقلي لا يترتب على

الاستصحاب وان شئت فقل : ان الجعل وعدمه حدوثاً وبقاءً زمامه بيد المولى فيمكن اجراء الاستصحاب في نفس العدم المنسوب فلا يرتبط بالاصل المثبت فلاحظ .

الوجه الرابع: انه يكفي لجريان قبح العقاب بلا بيان الشك في الحكم الواقعي فلا يحتاج الى استصحاب عدم الجعل . وفيه انه مع جريان الاستصحاب لا يبقى موضوع للقاعدة وبعبارة اخرى: قاعدة القبح متفرعة على عدم بيان الحكم وعدم وصوله فاذا وصل وجوده أو عدمه بالعلم أو بالطريق العلمي لا يبقى موضوع لجريان القاعدة فلاحظ .

الوجه الخامس: انه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وكون القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها قضية واحدة والمقام لا يكون كذلك فان الموضوع قبل البلوغ عنوان الصبي والعنوان بعد البلوغ عنوان البالغ وهذان العنوانان متغايران ولا يعدان من الحالات للموضوع الواحد وعليه لامجال للاستصحاب لتعدد الموضوع .

الوجه السادس: انا لا نفهم معنى محصلاً لتقريب استصحاب عدم الفعلية في قبال استصحاب عدم الجعل فان الشارع ليس له حكم في خصوص الموضوع الخاص وبعبارة اخرى: نفرض زيد بن عمرو بعد بلوغه يشك بالنسبة الى شرب التتن مثلاً فانه تارة يقول شرب التتن لم يكن حراماً والان كما كان فهذا عين الاصل الجاري في مرتبة الجعل واخرى يقول قبل بلوغه كان شرب التتن جازياً لي وكنت مرخصاً في شربه والان كما كان فيرد عليه ان الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي معارض باستصحاب عدم الجعل الزايد وثالثة يقول: قبل بلوغه لم يكن خطاب لا تشرب التتن متوجهاً الي والان كما كان .

وفيه ان الخطاب لا يتوجه الى شخص المكلف والخطابات الشرعية على نحو القضايا الحقيقية الا أن يقول انه قبل بلوغه لم اكن مشمولاً للخطاب الكذائي والان كما كان اي كون الشرب حراماً لم يكن يشملني والان كما كان فلاحظ.

في ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط.

وما يمكن أن يستدل به على المدعى وجوه ثلاثة: الوجه الاول: جملة من الايات الكريمة والايات المشار اليها ثلاث طوائف: الطائفة الاولى: ما يدل على حرمة القول بغير علم كقوله تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم»^١ وكقوله تعالى «قل الله اذن لكم ام على الله تفترون»^٢ بتقريب ان القول بالاباحة مع احتمال الحرمة مثلاً قول بغير علم وهو حرام.

والجواب ان الاصولي القائل بالبراءة يستند في قوله بالبراءة بالادلة المتقدمة كما ان الاخباري في قوله بوجوب الاحتياط يستند الى اخبار الاحتياط.

الطائفة الثانية: ما يدل على وجوب التقوى كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته»^٣ بتقريب ان ترك الاحتياط كشرب التتن مع احتمال حرمة واقعاً خلاف التقوى فيجب التجنب بمقتضى الاية. وفيه ان التقوى اللازم ما يكون مرتبطاً بالعقاب والمفروض ان ارتكاب المشتبه مع الاستناد الى دليل البراءة شرعاً أو عقلاً لا يكون خلاف التقوى وبعبارة واضحة: مع الاستناد الى البراءة لا

(١) الاسراء/٣٦.

(٢) يونس/٥٩.

(٣) آل عمران/١٠٢.

يحتمل العقاب فلا مقتضي للاتقاء وأما الاتقاء عن الوقوع في المفسدة المحتملة أو الضرر المحتمل فغير واجب قطعاً مضافاً إلى أنه يمكن احراز عدمهما بالاستصحاب كما قلنا سابقاً فلاحظ.

الطائفة الثالثة: ما يدل على النهي عن الالتقاء في الهلكة كقوله تعالى «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»^١ فبمقتضى الآية يحرم لقاء النفس في الهلكة. وفيه أن المراد من الهلكة أن كان العقاب فالاصولي مع الاستناد إلى أدلة البرائة لا يحتمل العقاب فكيف بالقطع به وإن كان المراد بها المفسدة والضرر فمن الظاهر أن ارتكاب المشتبه لا يوجب الهلاك مضافاً إلى أن مقتضى الاستصحاب عدم ارتكابه موجباً للوقوع في الهلاك أضف إلى ذلك أن الشبهة من هذه الجهة مصداقية ولا يجوز التمسك بالدليل مع الشك في المصداق فالنتيجة أن الآيات الكريمة لا تقتضي وجوب الاحتياط.

الوجه الثاني الروايات وهي طوائف الطائفة الأولى ما يدل على المنع عن الفتوى بغير علم لاحظ ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه^٢.

بتقريب أن الحكم بالترخيص مع الجهل بالواقع واحتمال وجود الالتزام واقعاً قول بغير العلم فلا يجوز. وفيه أن الاصولي أما يفتي بالترخيص بمقتضى روايات الدالة على البرائة وأما يفتي بأن العقاب بلا بيان قبيح بحكم العقل فعلى كلا التقديرين يستند إلى الحجة والدليل ولا يكون قوله بغير علم كى يشمل النص المشار إليه. الطائفة الثانية: ما يدل على أن الوقوف عند الشبهة خير من

(١) البقرة/١٩٥.

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب صفات القاضي الحديث ١.

الاقتحام في الهلكة لاحظ ما رواه الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه^١ بتقريب انه اذا اشتبه الامر واحتمل وجود الالتزام في الواقع يلزم الوقوف كي لا يتحقق الاقتحام في الهلكة.

وبهذا المضمون عدة روايات منها ما رواه عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: وانما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه الى الله وإلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ثم قال في آخر الحديث فان^٢ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^٣.

ومنها ما رواه أبو شيبه عن أحدهما عليهما السلام قال في حديث: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^٤.
ومنها ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال لو أزر^٥ العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا^٦.

ومنها ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا

(١) جامع الاحاديث ج ١ الطبع الجديد ص ٣٣٣، الحديث ٤٠. والوسائل الباب ١٢

من ابواب صفات القاضى الحديث ٢.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى الحديث ٩.

(٣) عين المصدر الحديث ١٣.

(٤) عين المصدر الحديث ١١.

عند الشبهة الى أن قال فانّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^١.

ومنها ما عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في خطبة له: فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون أثر نبّي ولا يقتدون بعمل وصي يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا مفزعهم في المعضلات الى أنفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم كأن كل امرئ منهم امام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات^٢.

ومنها ما عن امير المؤمنين عليه السلام ايضاً انه قال في وصيته لولده الحسن: يا بنيّ "دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلف وامسك عن طريق اذا خفت ضلالته فانّ الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال - الى أن قال: وابدأ قبل ذلك بالاستعانة بآلهم والرغبة اليه في توفيقك وترك كل شائبة اولجتك في شبهة أو أسلمتك الى ضلالة قال وقال عليه السلام: من ترك قول لأدري أصيبت مقاتله قال: وقال عليه السلام: لا ورع كالوقوف عند الشبهة قال: وقال عليه السلام: وانما سميت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق فامّا أولياؤ الله فضيأؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى واما أعداؤ الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى قال: وقال عليه السلام انّ من صرحت له العبر عمّا بين يديه من المثالات حجزه التقوى عن تقحّم الشبهات^٣.

(١) نفس المصدر الحديث ١٥.

(٢) عين المصدر الحديث ١٩.

(٣) نفس المصدر الحديث ٢٠.

ومنها مارواه محمد بن علي بن الحسين قال ان امير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره: حلال بيتن وحرام بيتن وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها^١.
ومنها مارواه جميل بن صالح عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل: الامور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فردّه الى الله عز وجل^٢.

ومنها مارواه النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: انّ لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو انّ راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات^٣.

ومنها مارواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّة له لاصحابه قال: اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردّوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا فاذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه الى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً ومن ادرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين ومن قتل بين يديه عدو^٤ لنا كان له أجر عشرين شهيداً^٥.

ومنها مارواه السكوني عن أبيه عن علي عليه السلام قال: الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة وتركك حديثاً لم تروه خير

(١) عين المصدر الحديث ٢٢.

(٢) عين المصدر الحديث ٢٣.

(٣) عين المصدر الحديث ٤٠.

(٤) نفس المصدر الحديث ٤٣.

من روايتك حديثاً لم تحصه^١.

ومنها ما رواه الصدوق: وخطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال ان الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها ثم قال عليه السلام حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الأثم فهو لما استبان له أترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها^٢.

ومنها ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال: لاتجامعوا في النكاح على الشبهة (وقفوا عند الشبهة) يقول: اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها وانها لك محرّم وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^٣.

بتقريب ان المستفاد من هذه الطائفة وجوب التوقف عند الشبهة وحيث ان عنوان الشبهة صادق فيما يحتمل الالتزام في الواقع يجب الوقوف. وفيه انه فرض في هذه النصوص الاقتحام في الهلكة وبعبارة اخرى: موضوع النصوص الاقتحام في الهلاك فالهلاك مفروض الوجود وما المراد من الهلكة المفروضة فان كان المراد من الهلكة المفروضة العقاب الاخروي فهو انما يتصور في مورد العلم الاجمالي بالتكليف وايضاً يتصور في الشبهة البدوية قبل الفحص وأما في الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل العقاب فان العقاب بلايين قبيح فلا يتحقق بلافرق بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية أما على

(١) عين المصدر الحديث ٥٠.

(٢) عين المصدر الحديث ٦١.

(٣) الوسائل الباب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح الحديث ٢.

الاول فظاهر وأما على الثاني فمقتضى استصحاب العدم الازلي عدم المشتبه مصداقاً للحرام وان كان المراد من الهلكة المفسدة فيرد عليه أولاً انه يمكن احراز عدمها بالاستصحاب كما قلنا سابقاً وثانياً انه لا يصدق عنوان الهلكة على الوقوع في المفسدة وثالثاً مع الشك في المفسدة لا مجال للاخذ بالدليل فان الاخذ بالدليل لا يجوز مع كون الشبهة مصداقية.

الطائفة الثالثة: ما يدل على وجوب الاحتياط عند الاشتباه لاحظ مارواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت: ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا^١. ومنها مارواه ابو هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^٢.

بتقريب ان المستفاد من هذه الطائفة وجوب الاخذ بالحائط حتى يحصل العلم بالواقع فلا يجوز ارتكاب محتمل الحرمة وايضاً لا يجوز ترك ما يحتمل الوجوب.

وأجاب سيدنا الاستاد عن الاستدلال المذكور بأن العقل حاكم بحسن الاحتياط فيكون حكم الشرع بالاحتياط ارشاداً الى الحكم العقلي فيكون تابعاً له في الالتزام وعدم الالتزام ففي مورد حكم العقل

(١) الوسائل الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي الحديث ١.

(٢) نفس المصدر الحديث ٤١.

بالالزام كما في الشبهة قبل الفحص يكون حكم الشرع ارشاداً الى اللزوم وفي مورد حكم العقل بحسنه كما في الشبهة بعد الفحص غير المقرون بالعلم الاجمالي يكون حكم الشرع كذلك.

ويرد عليه انه لاوجه لحمل دليل وجوب الاحتياط على الارشاد ولا مقتضى له وبعبارة اخرى: مقتضى القاعدة العمل بالظواهر والمفروض ان الدليل ظاهر في الوجوب فلا بد من الالتزام به لولم يكن عنه مانع.

ولكن يمكن أن يجاب عنه بوجه آخر وهو ان مقتضى الاستصحاب كما ذكرنا عدم الالتزام في الواقع ومع احراز عدم الوجوب أو الحرمة في الواقع لاوجه للاحتياط وان شئت قلت: انه مع فرض قيام الدليل على عدم التكليف لا يكون ترك الواجب المحتمل أو فعل الحرام كذلك خلاف الاحتياط وبعبارة واضحة: المستفاد من حديث ابن الحجاج انه يجب الاحتياط في الشبهة قبل الفحص فلا دليل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة.

وفي المقام وجه آخر لتقديم ادلة البراءة على ادلة الاحتياط وهو ان اخبار الاحتياط على فرض تماميتها سنداً ودلالة انما تدل على الوجوب الطريقي وادلة البرائة تدل على عدم الوجوب واخبار البرائة أخص من ادلة الاحتياط وبها تخصص اخبار الاحتياط وعلى فرض الاغماض والالتزام بكون النسبة بين الطرفين التباين تصل النوبة بعد التعارض والتساقط الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فالنتيجة في ختام البحث انه لا دليل على وجوب الاحتياط الا في الشبهة البدوية قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لكن لا يبعد أن الفقيه يطمئن بل يقطع بحسن الاحتياط في مطلق الشبهة والله العالم بحقائق الامور.

الوجه الثالث: حكم العقل وللاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط
تقريبات: التقريب الاول: ان كل مكلف يعلم اجمالاً بوجود تكاليف
في الشريعة وبمقتضى تنجز العلم الاجمالي يلزم عليه الاحتياط في
جميع الاطراف وهذا العلم الاجمالي لا ينحل بقيام امارات على جملة
من الاحكام الالزامية اذ لاتنافي بينهما وبعبارة واضحة الامارات
القائمة على الاحكام في موارد لا تعرض لها بالنسبة الى غير تلك
الموارد فلا يستفاد من تلك الامارات نفي الالتزام عن غير تلك الموارد
فلالوجه للانحلال ولا يقاس المقام بما اذا علم بحرمة ما في اناء زيد
واشتبه انائه بين اوانى متعددة ثم علم ان الاناء الفلاني انائه فهذا
العلم الاجمالي ينحل لان ما علم نجاسته وحرمته بالاجمال صار معلوماً
بالتفصيل فلالوجه للاجتناب عن بقية الاواني وأما في المقام فلالتنافي
بين الامرين اذ يمكن تحقق الزامات متعددة في الواقع فللمقتضى
للانحلال اذا عرفت ما ذكرنا نقول يمكن أن يقال في تقريب الانحلال
ان تنجز العلم الاجمالي متقوم بتعارض الاصول في الاطراف ومع عدم
التعارض لا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

وبعبارة واضحة: دليل الاصل اعم من الاستصحاب والبرائة يشمل
كل موضوع مشتبه الحكم فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين يكون
مقتضى اصالة الطهارة طهارة كليهما لكن جريان الاصل في كليهما
يوجب المخالفة القطعية فلا يمكن جريان الاصل في كليهما وجريانه
في واحد معين ترجيح بلامرجح وجريانه في الواحد المردد لا محصل
له اذ المردد لا مصداق له فالنتيجة عدم جريان الاصل فيهما جميعاً
ولافي واحد منهما هذا على ما هو المقرر عندهم ولنا في المقام كلام
تعرضنا له في الدورة السابقة ونتعرض له انشاء الله فيما بعد نعم
على مسلك القوم يكون مقتضى العلم الاجمالي وجوب الاجتناب عن

جمع الاطراف ولكن كما قلنا قوام التنجز بتعارض الاصول في الاطراف فاذا فرضنا انه علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين وعلمنا مقارناً بنجاسة احد الانائين معيناً مثلاً نفرض احد الانائين ابيض والاخر اسود ونفرض في الساعة الفلانية انه حصل لنا علمان احدهما اجمالي والاخر تفصيلي بأن علمنا بنجاسة احدهما اجمالاً وفي ذلك الزمان علمنا ايضاً بنجاسة الاناء الاسود لا يكون العلم الاجمالي منجزاً اذ لا مانع عن جريان الاصل في الاناء الابيض وايضاً اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احدهما ثم وقع في احدهما المعين مقدار من الدم فما المانع من جريان الاصل في الاناء الاخر اذ بقاءً لاتعارض في الاصول لانه فرض انفعال الاخر بالتفصيل فجريان الاصل في الاناء الاخر بلا مزاحم ولا فرق فيما ذكر بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية والميزان الكلي في سقوط التنجز عدم جريان الاصل في بعض الاطراف بلافرق بين كون الوجه خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو انعدامه عن دائرة الوجود أو غيرهما من الموارد فالميزان في عدم التنجز عدم المعارضة اما حدوثاً واما بقاءً فلاحظ وتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق.

ان قلت بعد حدوث العلم الاجمالي وتساقط الاصول بالتعارض لامجال لجريان الاصل وذلك لان الاصل الجاري في كل طرف ولو في مقدار من الزمان يعارض الاصل الجاري في الطرف الاخر الى الابد فالاصل الساقط لا يقوم بعد سقوطه قلت هذا كلام شعري ولا محصل له ولتوضيح المدعى نقول اطلاق السقوط مسامحي فان الاصل بملاحظة المعارض لا يجري لا أنه يجري ويسقط كي يقال لدليل على قيامه بعد سقوطه فان دليل الاصل باطلاقه أو عموميه يشمل جميع موارد الشبهة غاية الامر في مورد المعارضة لامجال لجريانه ولكن

بعد ارتفاع المعارضة بانعدام احد الطرفين أو خروجه عن محل الابتلاء لانرى مانعاً عن جريانه في الطرف الباقي مثلاً لو قال المولى اكرم كل عالم في كل يوم وعلمنا خروج زيد العالم في يوم كذا وعلمنا عدم وجوب اكرامه في ذلك اليوم الخاص فهل يكون خروجه في اليوم الكذائي مانعاً عن الاخذ بعموم العام بالنسبة الى اكرامه في بقية الايام كلا ثم كلا واذا اغمضنا عما ذكرنا فهل يمكن انحلال العلم الاجمالي بطريق آخر قد تعرض سيدنا الاستاد لتقريب الاستدلال على الانحلال ببيان امر حاصله ان لنا علوماً اجمالية ثلاثة الكبير والمتوسط والصغير فان المكلف يعلم اجمالاً بتكاليف الزامية في الواقع وايضاً يعلم اجمالاً بمطابقة بعض الامارات المعتمدة وغير المعتمدة مع الواقع وايضاً يعلم بكون بعض الامارات المعتمدة مطابقة مع الواقع والمفروض ان المعلوم بالاجمال في الاخير لا يقل عن العلم الاجمالي الاول فالعلم الاجمالي الاول علم اجمالي كبير والثاني متوسط والثالث صغير فالعلم الاجمالي الكبير ينحل بالمتوسط والمتوسط ينحل بالصغير والسر في الانحلال ان قوام تنجز العلم الاجمالي بتشكيل قضية منفصلة على نحو مانعة الخلو مثلاً نقول اما هذا الاناء نجس واما ذلك الاناء وأما اذا تغير الامر وانحلت القضية المنفصلة الى قضيتين حمليتين احديهما متيقنة ولو باليقين التعبدى والاخر مشكوك فيها بالشك الساري فلا يكون العلم الاجمالي باقياً على تنجزه.

وبعبارة واضحة: تنجز العلم الاجمالي دائر مدار كون القضية منفصلة حدوثاً وبقاءً وعلى هذا نقول لاشكال في تنجز موارد الامارات المعتمدة فان التكليف فيها قطعي فالشك في بقية الاطراف شك سار فلا مانع من جريان الاصل فيه ولا فرق فيما ذكر بين كون

جملة من موارد الامارات المعتمدة معلومة التطابق مع الواقع وبين عدم العلم بالتطابق وايضاً لافرق بين القول بأن المجهول في باب الامارات الطريقية أو السببية أو ان المجهول التعدير والتنجيز اذ على جميع التقادير يجب العمل بمقتضى الامارة المعتمدة فيكون الشك في الطرف الاخر شكاً سارياً فلا مانع عن جريان الاصل فيه.

وبعبارة واضحة العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي فلو علم زيد بالعلم التفصيلي ان الاناء الفلاني نجس ثم شك في نجاسته شكاً سارياً وزال علمه الاول لا يكون علمه منجزاً لزواله بقاءً وعليه مادام العلم الاجمالي موجوداً يكون منجزاً وأما اذا زال فيزول اثره. وصفوة القول: ان الوجه في تنجز العلم الاجمالي ان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة كذلك كالعلم التفصيلي ولكن اذا تبدل العلم بالشك الساري لا يبقى اثره والمفروض ان العلم الاجمالي الصغير يوجب انحصار الاشتغال بالدائرة الصغيرة ولا علم بالتكليف أزيد من التكليف الموجودة في الدائرة الصغيرة فبحسب البقاء يكون الشك في التكليف الاخر شكاً بدوياً.

ان قلت لو فرض خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو تعلق مورد التكليف قطعاً فما الوجه في عدم جريان الاصل في الطرف الاخر؟ قلت المفروض ان التكليف السابق بحاله والاشتغال اليقيني يقتضي البرائة كذلك فالامر الحادث لا يعارض لاحد الاطراف ولا يوجب زوال التنجيز هذا حاصل ما افاده في المقام.

أقول يرد عليه اولاً ان المناط في تنجز العلم الاجمالي تساقط الاصول لا ما ذكره ولو كان الشك الساري موضوعاً لجريان الاصل لكان جريانه في كلا الطرفين أو احدهما بلامانع اذ المفروض

ان كل واحد من الطرفين مشكوك فيه واذا كان العلم الاجمالي مقتضياً للاحتياط لم يكن وجه لجريان الاصل في الاكثر فيما لودار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والحال ان المنفصلة على نحو مانعة الخلو موجودة هناك أيضاً فان المكلف يعلم بأنه اما يجب الاقل واما يجب الاكثر ومع ذلك بناء القوم على اجراء الاصل في الاكثر بل الوجه في الجريان عندهم عدم تعارض الاصل حيث ان وجوب الاقل معلوم وأما وجوب الاكثر فغير معلوم فيجري فيه الاصل فالمناط في جريان الاصل عدم التعارض.

وعلى الجملة لو كان الاشتغال اليقيني مقتضياً للاحتياط لكان مقتضياً له في الاقل والاكثر وثانياً انه لا مجال للاخذ بقاعدة الاشتغال مع فرض جريان البرائة فان البرائة يحدهد دائرة الالتزام وبعبارة اخرى: لو فرض جريان البرائة بلامعارض لا يبقى مجال لقاعدة الاشتغال وثالثاً: انه تارة يعلم المكلف بعدة تكاليف في الواقع ويعلم ان التكاليف المعلومة بالتفصيل عبارة عن تلك التكاليف المعلومة بالاجمال ففي هذه الصورة لا اشكال في سقوط العلم الاجمالي عن التأثير اذ مرجعه الى زوال العلم واخرى يحصل له في زمان واحد علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بعدة تكاليف في الشريعة ثانيهما العلم بكون عدة من الامارات مطابقة مع الواقع او العلم باعتبار عدة من الامارات الدالة على احكام الزامية والجامع بين الموارد حصول علمين مقارنين فان العلم الاجمالي الكبير لا ينجز مع العلم الاجمالي الصغير الحاصل مقارناً مع العلم الكبير وثالثة يحصل العلم الاجمالي بعدة الزامات في الشريعة ويكون غافلاً عن بقية الامارات بالكلية لكن بعد ذلك يحصل له علم اجمالي صغير أو يعلم بوجود امارات معتبرة فان العلم الحاصل ثانياً أو الظفر

بالامارات لا يوجب سقوط العلم الاجمالي السابق عن الاعتبار فان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية فلا وجه للتفصيل فتحصل مما تقدم انه لا مقتضى لوجوب الاحتياط بل مقتضى القاعدة شرعاً وعقلاً البرائة هذا تمام الكلام في التقريب الاول.

التقريب الثاني، لحكم العقل بوجوب الاحتياط: ان الاصل الاول في الاشياء الحظر بتقريب ان الاصل الاول حرمة التصرف في ملك الغير الا مع اذن المالك والمفروض ان جميع الموجودات مملوكة له تعالى فلا يجوز التصرف في ملكه الا مع اذنه ومقتضى الاستصحاب عدم اذنه.

ويرد عليه اولاً ان مملوكية الاشياء له سبحانه لا تكون ملكية اعتبارية بل هي مملوكة له تعالى بالملكية الذاتية التكوينية التي يعبر عنها بالاضافة الاشراقية وثانياً: ان حرمة التصرف في مال الغير حرمة عقلية أو حرمة شرعية أما الحرمة العقلية فعلى فرض تماميتها وتسلمها لا أثر لها فان العقل ليس له أن يحكم وينهى ويأمر بل شأنه مجرد الادراك وذكرنا مراراً انه لا دليل على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وأما الحرمة الشرعية فلا دليل عليها بل مقتضى الاستصحاب عدم جعل الحرمة من قبل الشارع. وثالثاً سلمنا حكم العقل بالحرمة الا مع الاذن لكن نقول: ادلة البرائة تقتضي عدم الحرمة ومقتضاها جواز كل شيء مادام يشك في الحرمة.

وبعبارة اخرى: سلمنا الملازمة بين حكم العقل والشرع لكن نقول: مقتضى ادلة البرائة الترخيص الشرعي فلا تصل النوبة الى حكم العقل. وصفوة القول: ان القائل بالاحتياط ان استند الى العلم الاجمالي بالزامات في الشريعة فقد تقدم جوابه وقلنا بأن العلم الاجمالي على تقدير الالتزام بتنجزه ينحل وان استند الى اخبار

الاحتياط فقد تقدم جوابه ايضاً وقلنا ان مقتضى القاعدة تخصيص تلك الاخبار بدليل البرائة وان استند الى قاعدة دفع الضرر المحتمل فقد تقدم جوابه وقلنا ان المراد من الضرر ان كان العقاب الاخروي فهو غير محتمل وان كان المراد الضرر الدنيوي فهو منفي بالاصل وان كان المراد المفسدة فهو ايضاً منفي بالاصل وان استند الى كون الاصل في الاشياء الحظر ففيه اولا معارض بما قيل من أن الاصل الاباحة فان الصدوق على ما نقل عنه جعل كون الاشياء على الاباحة حتى يثبت الحظر من دين الامامية وثانياً انه لا دليل عليه وثالثاً على فرض تماميته يكفي للقول بالجواز والاباحة ادلة البرائة.

التقريب الثالث: ان في ارتكاب المشتبه احتمال الضرر وهو لازم الاجتناب وقد تقدم الجواب عن الاستدلال المذكور فلا وجه للاعادة هذا تمام الكلام في أصل البرائة.

وينبغي التنبيه على امور

التنبيه الاول: ان موضوع البرائة العقلية عدم البيان وموضوع البرائة الشرعية الشك في الحكم الواقعي فكل ما يكون قابلاً للبيان ورافعاً للشك ولو تعبداً يتقدم على البرائة بلا فرق بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية مثلاً لو كان مايع خمراً وبعد زمان شك في بقاءه على الخمرية يجري استصحاب بقاءه على ما كان فلا تصل النوبة الى اجراء اصالة البرائة عن الحرمة كما انه لو شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة بعد زمان الحضور يحكم ببقاء وجوبها بالاستصحاب فلامجال لاصالة البرائة عن وجوبها نعم جريان الاستصحاب في امثال المقام يتوقف على جريان الاستصحاب في الحكم الكلي. وعلى الجملة لامجال لجريان البرائة لاعقلاً ولاشراً وبلا فرق بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية والوجه فيه ان جريان البرائة عقلاً يتوقف على عنوان عدم

البيان وجريان الاصل في الرتبة السابقة يكون بياناً فلا تصل النوبة الى جريان البراءة العقلية كما أنه لا مجال لجريان البراءة الشرعية لحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي.

ان قلت ما الوجه في تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي مثلاً لو غسل ثوب نجس بماء يحكم عليه بالطهارة بالقاعدة أو باستصحابها يحكم بطهارة الثوب مع ان مقتضى استصحاب النجاسة في الثوب الحكم عليه بالنجاسة فما وجه ترجيح استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب على استصحاب نجاسة الثوب المغسول؟ قلت اولاً: يستفاد من ادلة الاستصحاب تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي اذ مقتضى استصحاب بقاء الوضوء بعد الخفقة بقاء المكلف على الطهارة لكن لو صلى معه صلاة الظهر مثلاً يكون مقتضى استصحاب عدم تحقق الصلاة مع الطهارة فساد الصلاة والمستفاد من أحاديث الباب جريان الاستصحاب في الوضوء بلا اشكال. وثانياً الاصل الجاري في السبب على القاعدة لتمامية موضوعه وأما الاصل الجاري في المسبب كاستصحاب نجاسة الثوب مثلاً يتوقف على عدم جريان الاصل في السبب وعدم جريانه فيه يتوقف على جريانه في المسبب فجريان الاصل في المسبب يتوقف على الدور الباطل وأما جريان الاصل في السبب فلا مانع منه فانقدح بما ذكرنا ان مقتضى القاعدة جريان الاصل في السبب دون المسبب ففي كل مورد وقع التعارض بين الاصل السببي والاصل المسببي يكون الترجيح مع الاصل السببي فلاحظ.

فالنتيجة انه مع الاصل الموضوعي لاتصل النوبة الى الاصل الحكمي ويترتب على ما ذكر انه لو شك في حلية لحم من جهة الشك

في التذكية وعدمها لاتصل النوبة الى جريان اصالة حلية اللحم بل المرجع اصالة عدم التذكية فنقول الشك في حرمة اللحم تارة يكون ناشياً من الشبهة الموضوعية واخرى يكون ناشياً عن الشبهة الحكمية وكل واحد منهما على أقسام فالقسم الاول من الشبهة الموضوعية ما يشك في حرمة وحليته من جهة الشك في كونه من محلل الاكل أو من محرمه مع العلم بقابليته للتذكية والعلم بوقوعها عليه كما لو شك في كونه لحم شاة أو لحم ارنب والظاهر انه لا مانع عن جريان اصالة الحلية فيه والحكم بكونه حلالاً.

ان قلت: مقتضى الاستصحاب عدم كونه من القسم الحلال فان اصالة العدم الازلي تقتضي عدم كونه من الحلال. قلت: يرد عليه اولاً ان اصالة عدم كونه من الحلال لاتقتضي الحرمة الاعلى القول بالمثبت الذي لانقول به وثانياً يعارضه اصل عدم كونه من القسم الحرام وبعد التعارض والتساقط تصل النوبة الى استصحاب عدم تعلق النهي به واصالة البرائة عن حرمة ان قلت: انه نقل عن الشهيد قدس سره ان الاصل الاول في اللحوم الحرمة قلت: هذا الاصل لا أصل له بل لابد من التفصيل كما نفصل انشاء الله تعالى.

ان قلت الحيوان قبل موته يكون محرم الاكل ومقتضى الاستصحاب بقاءه على الحرمة قلت: يرد عليه اولاً ان الامر ليس كذلك ولذا جوزوا بلع السمك الحي والحال انه لم يذك بعد وثانياً انه على تقدير تمامية المدعى يكون موضوع الحرمة الحيوان الحي والكلام في اللحم ويشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وثالثاً قد ذكرنا مراراً ان الاستصحاب الجاري في الحكم الكلى معارض باستصحاب عدم الجعل الزايد.

القسم الثاني: ما يشك في حليته من جهة احتمال طر ومانع عليه

كالجلل أو صيرورته موطوءاً للانسان مثلاً ومقتضى القاعدة الحلية ايضاً اذ مقتضى الاصل عدم طرو المانع فاذا ذبح على طبق المقرر الشرعى وذكى فلا مقتضى لحرمة اكله.

القسم الثالث: ما لوشك فى كون الحيوان المذبوح قابلاً ذاتاً للتذكية وعدمها كما لو شك فى كون المذبوح كلباً أو شاة فان قلنا ان الاستصحاب يجرى فى العنوان الذاتى وينفى بالاصل ما يشك فيه وايضاً قلنا بأن المستفاد من الدليل ان كل حيوان قابل للتذكية نلتزم بجواز الاكل فيما لوشك فى كون الحيوان المذبوح شاة أو كلباً فان مقتضى الاستصحاب عدم كون الحيوان كلباً ومقتضى عموم التذكية تحققها لكن هل يكفى هذا المقدار فى جواز الاكل أو يتوقف على جريان اصالة البرائة؟ الظاهر هو الثانى اذ مجرد عدم كون الحيوان كلباً وتحقق التذكية فيه لا يكفى فى حليته فان المذكى اعم من الحيوان الذى يحل اكله فيحتاج الى اصالة الحل.

لكن فى المقام شبهة وهى ان جواز الاكل اما مترتب فى الادلة على العناوين الخاصة كالشاة ونحوها والباقى حرام واما يكون الجواز مترتباً على غير العناوين المحرمة وعلى كلا التقديرين لاتصل النوبة الى اصالة الحل أما على الاول فمقتضى الاستصحاب عدم كون الحيوان داخلاً فى العناوين المحللة فتكون النتيجة حرمة الاكل وأما على الثانى فيكون مقتضى الاستصحاب عدم كون الحيوان داخلاً فى العناوين المحرمة فتكون النتيجة جواز الاكل وعلى كلا التقديرين لاتصل النوبة الى اصالة الحل والسر فيما ذكر ان الاصل السببى مقدم على الاصل المسببى وأما ان قلنا ان الاستصحاب لا يجرى فى نفى العناوين الذاتية فلا طريق الى احراز جواز الاكل اذ يمكن أن يكون الحيوان المذبوح كلباً أوخنزيراً ويلزم احراز تذكية الحيوان

ولا طريق الى احرازها وأما ان قلنا بجريان الاصل في العناوين الذاتية لكن منعنا عن دلالة الدليل على وقوع التذكية في كل حيوان فأفاد سيدنا الاستاد بأنه ان قلنا ان التذكية أمر وجودي مسبب عن فعل الذابح يكون مقتضى الاصل عدم تحققها وأما ان قلنا بأن التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع شرائطه فلا مجال لاصالة عدمها اذ المفروض تحققه بماله من الشرائط فالمرجع اصالة الحل.

والذي يختلج بالبال أن يقال ان المفروض الشك في كون الحيوان قابلاً للتذكية ومقتضى الاصل عدم كون الحيوان قابلاً لها ويمكن تقريب الاصل بانحاء: الاول: أن يقال ان الحيوان المذبوح قبل وجوده لم يكن قابلاً للتذكية والاصل بقاءه على ما كان.

الثاني: أن يقال الحيوان المذكور قبل وجوده لم يكن داخلًا في العناوين القابلة للتذكية والان كما كان.

الثالث: ان يقال ان الحيوان المذكور قبل صيرورته مذبوحاً لم يقع عليه التذكية والاصل عدم وقوعها عليه حين الذبح لكن يشكل التقريب المذكور بأن المفروض تحقق التذكية فلا مجال لاصالة عدمها نعم الظاهر انه لا تصل النوبة الى اصالة الحل لان الشك في الحلية ناش من كونه كلباً أو شاة ومقتضى الاصل عدم كونه كلباً وبعبارة اخرى: وقوع التذكية عليه وجداني وعدم الكلبية محرز بالاصل فيتركب الموضوع من الوجدان والاصل اللهم الا أن يقال ان مجرد كون الحيوان مذكى لا يقتضي الجواز اذ يمكن أن يكون مذكى ومع ذلك يكون حراماً كالارنب وقدمر الاشكال في انه لا تصل النوبة الى اصالة الحل بل المرجع اما الى استصحاب عدم كونه من العناوين المحرمة واما استصحاب عدم كونه من العناوين المحللة ولا يخفى انه مع احتمال عدم كون الحيوان قابلاً للتذكية وعدم الدليل على عدم

جريان التذكية ووقوعها على كل حيوان لامجال لاحراز الحلية للشك في التذكية ومقتضى الاصل عدم قابلية الحيوان لها كما بنينا عليه في الدورة السابقة فلاحظ.

القسم الرابع: مالوشك في تحقق التذكية على الحيوان خارجاً بعد العلم بكونه قابلاً لها كما لو شك في أنه ذبح على المقرر الشرعي أم لا فلو لم يكن دليل على التذكية يحكم بعدم تحققها بمقتضى الاستصحاب.

هذا كله في الشبهة الموضوعية وأما لو كان الشك ناشئاً عن الشبهة في الحكم فايضاً له صور: الصورة الاولى: ما لو شك في حلية حيوان وعدمها من جهة الشبهة الحكمية مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية كما لو شك في حلية لحم الارنب فان مقتضى اصالة البرائة شرعاً ومقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان عقلاً جواز اكله واستصحاب الحرمة حال الحياة مدفوع بما تقدم نعم لو قلنا ان المستفاد من الادلة اختصاص الجواز بالعناوين الخاصة وحرمة غيرها يكون مقتضى القاعدة حرمة اذ المفروض ان الحيوان المذكور لا يكون داخل تحت تلك العناوين كما انه لو قلنا ان المستفاد من الادلة جواز اكل كل حيوان الا ما خرج حليته بدليل لامجال لاصالة الحل فعلى كالاتقديرين لاتصل النوبة الى اصالة الحل اذ قد فرض وجود دليل اجتهادي.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في الحلية ناشئاً عن قابلية الحيوان للتذكية كالحیوان المتولد من الشاة والخنزير فان قلنا بأن المستفاد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا مانع من اكله اذ المفروض امكان ايقاع التذكية عليه بمقتضى الدليل فيجوز اكله ببركة الاصل على ما تقدم وأما ان لم نقل بذلك فلايجوز اكله على ما تقدم.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في التذكية ناشياً عن احتمال امر فيها كما لو شك في اعتبار كون آلة الذبح من الحديد فان كان لدليل التذكية اطلاق قابل لنفي ما يشك في الاعتبار يؤخذ به والا يكون مقتضى القاعدة الحرمة باصالة عدم التذكية فما أفاده سيدنا الاستاد في المقام من عدم امكان الاخذ بالاطلاق بتقريب ان التذكية امر شرعي لا عرفي فلامجال للاخذ باطلاق الدليل، غير تام اذ لاتنافي بين الامرين.

ثم انه مع جريان اصالة عدم التذكية يحكم بحرمة اكل الحيوان وهل يثبت باصالة عدم التذكية عنوان الميتة كى يكون المذبح نجساً أو لا يثبت وتكون النتيجة طهارة الحيوان فلا بد من ملاحظة ان المستفاد من كلمات القوم ان الميتة عبارة عن أمر وجودي أو انها عبارة عما لم يذك على الاول يحكم بطهارته لعدم كون الاستصحاب مثبتاً للوازمه العقلية وعلى الثاني يحكم بالنجاسة لتحقيق الموضوع على الفرض فنقول قال الراغب في مفرداته «الميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية» فان المستفاد من العبارة المذكورة ان الميتة ما يستند زوال روحه الى سبب غير شرعي فعنوان الميتة عنوان في قبال المذكى لا أن الميتة عبارة عن غير المذكى فلا يمكن اثباته باصالة عدم التذكية الا على القول بالاثبات وعن الفيومي انه قال: «الميتة ما مات بسبب غير شرعي» والكلام فيه هو الكلام وقال في مجمع البحرين: «الميتة بالكسر للحال والهيئة» فعلى هذا الاساس ان المستفاد من الكلمات ان الميتة أمر وجودي فلا بد من التفكيك بين جواز الاكل والحكم بالطهارة بأن نقول لايجوز اكله لان مقتضى الاصل عدم كونه مذكى وأما بمقتضى قاعدة الطهارة فيحكم بكونه طاهراً ولا يلزم اشكال من التقريب المذكور اذ لا يلزم مخالفة عملية

بل يمكن أن يقال: انه لو لم يستفد من الدليل ان الميتة أمر وجودي أو عديمي تكون النتيجة طهارة المشكوك فيه لقاعدة الطهارة. والمحقق الهمداني قدس سره استدل بحديث قاسم الصيقل قال: كتبت الى الرضا عليه السلام اني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي فأصلي فيها؟ فكتب الي: اتخذ ثوباً لصلاتك. فكتبت الى أبي جعفر الثاني عليه السلام: كنت كتبت الى أبيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الي كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس، على نجاسة غير المذكي بتقريب ان الامام عليه السلام رتب عدم البأس على عنوان المذكي ومقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس اذا لم يكن الحيوان مذكياً.

وفيه ان الحديث ضعيف سنداً مضافاً الى النقاش المذكور في كلام سيدنا الاستاد على ما في التقرير بالنسبة الى الدلالة وحيث ان السند ضعيف لاتصل النوبة الى ملاحظة دلالاته وملخص ما أفاده في المقام ان الحصر المذكور في الحديث اضافي فان السائل ذكر انه كان يباشر جلود الميتة وبعد ذلك كان يباشر جلود المذكي والامام عليه السلام في هذا المقام يبين الحكم والذي يدل على أنه عليه السلام في مقام الحصر الاضافي انه ذكر عنوان الوحش في كلامه والحال انه لا دخل للوحش في ترتيب الحكم كما هو ظاهر فلاحظ.

ثم انه نقل عن صاحب الحقائق انه تعجب عن الاصحاب حيث انهم قائلون بحرمة اللحم عند الشك في التذكية بالاستصحاب مع انهم قائلون بعدم جريان الاصل مع وجود الدليل والدليل على الحلية

موجود وهو قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال. ويرد عليه ان الاصل لا يجري مع الدليل على الحكم الواقعي وبعبارة اخرى: لامجال للاصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي ودليل الحلية في مورد الشك دليل فقاهتي ولا مجال للاصل الحكمي مع الاصل الجاري في الموضوع.

التنبيه الثاني: انه لا اشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية اذ الواجب التوصلي لا يشترط بقصد القربة ولا بغير القربة من الوجه والتميز بل يحصل الواجب باي وجه تحقق فالاحتياط ممكن فيه بلا اشكال وبعبارة اخرى: الاحتياط في التوصليات نوع من الانقياد وايضاً لا اشكال في تحقق العبادة فيما دار الامر في فعل بين كونه واجباً أو مستحباً فانه يمكن الاتيان به بقصد أمره الواقعي وقصد الوجه على فرض لزومه يتوقف على امكانه والمفروض عدم امكانه مع الشك في الوجوب والندب وأما اذا لم يحرز أصل الرجحان ودار الامر بين الوجوب والاباحة فيشكل الامر من حيث القصد اذ لو قصد المكلف القربة وبداعي الامر يكون تشريعاً وان لم يأت بداعي الامر لا تتحقق العبادة وحكم العقل بحسن الاحتياط لا يحقق موضوعه. وبعبارة اخرى: الكلام في أنه لا سبيل الى الاحتياط وحسن الاحتياط لا يقتضي تمييز الموضوع وبعبارة واضحة: الحكم غير متعرض لموضوعه بل يترتب عليه بعد تحققه في الخارج ولكن الظاهر ان الاحتياط يمكن اذ يكفي في تحقق العبادة الاتيان بالعمل بداعي احتمال كون الفعل محبوباً للمولى وان شئت قلت: لا يلزم القصد الجزمي في تحقق العبادة بل يكفي في تحقق العبادة مجرد الاضافة الى المولى مضافاً الى أن القصد الجزمي على فرض لزومه يختص

بما يكون ممكناً وأما مع عدم الامكان كما هو المفروض في المقام فغير معتبر قطعاً.

فانقدح بما ذكرنا حسن الاحتياط لكن الكلام في أن الحاكم بحسنه العقل أو الشرع أو كلاهما فنقول لا اشكال في حسنه عقلاً فان العقل مستقل بحسنه وأما شرعاً فقد تقدم الاشكال في تمامية الدليل على استحباب الاحتياط اذ بعد تمامية اسناد روايات الاحتياط يمكن أن يقال كما قلنا ان مقتضى الجمع بين أخبار الاحتياط وأخبار البرائة التفصيل بأن يقال يجب الاحتياط في بعض الموارد كالشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي أو نقول بأن مقتضى التعارض بين الطرفين التساقط وتصل النوبة الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم انه على القول باستحباب الاحتياط هل يكون حكم الشارع بالاحتياط ارشاداً الى حكم العقل الحاكم بحسن الاحتياط أو يكون مولوياً ربما يقال انه ارشادي حيث انه وارد في سلسلة معلولات الاحكام لافي سلسلة عللها كما ان الامر كذلك في الامر بالطاعة. وفيه ان مجرد كون الامر في سلسلة المعلول لا يقتضي كونه ارشاداً بل مقتضى الظهور الاولي المولوية وانما نلتزم في الامر بالطاعة بكونه للارشاد لان الطاعة بحكم العقل ومادام لا يحكم العقل بوجوب الطاعة لا تتحقق الطاعة ولو فرض التسلسل في الخارج فالامر بالطاعة لا يعقل أن يكون مولوياً وأما الامر المتوجه بالاحتياط فلا بد من حمله على المولوية اذ لا وجه لرفع اليد عن الدليل والالتزام بالارشادية فلاحظ.

ثم انه لو قلنا ان الاوامر الاحتياطية مولوية فهل يلزم في امثالها الاتيان بالعسل برجاء كونه مأموراً به في الواقع أو يكفي قصد الامر

الاحتياطي المتعلق بها؟ الظاهر هو الثاني والوجه فيه انه لا بد في كل امثال الاتيان بما تعلق به الامر بلافق بين الواجب التعبدي والتوصلي وبلافق بين الواجب والمستحب وانما الفرق بين التعبدي والتوصلي ان التوصلي لا يشترط بقصد القربة وأما التعبدي فامثاله مشروط بقصد القربة اي يكون الاتيان مضافاً الى المولى باي نحو كان وعلى هذا الاساس يكفي الاتيان بالعمل بداعي الامر الاحتياطي المتوجه به ولا يشترط قصد الامر الواقعي الاحتمالي لعدم الدليل عليه.

التنبيه الثالث: انه وقع الكلام بين القوم في أن مفاد اخباراً من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان كان الحديث خلاف الواقع استحباب ذلك العمل ام لا فلا بد من ملاحظة الاخبار المشار اليها من حيث السند اولا ومن حيث الدلالة ثانياً فنقول الاخبار الواردة في المقام ضعيفة سنداً الا حديثي هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله^٢ والحديث الثاني ايضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه^٣.

والاحتمالات المتصورة في الحديث ثلاثة الاول: أن يكون المراد منه جعل المفاد معتبراً وبعبارة اخرى: يكون المستفاد من الرواية جعل الحجية. الثاني: أن يكون المراد من الرواية استحباب الاتيان بما بلغه. الثالث: أن يكون مفاده الارشاد الى حكم العقل بأن الاتيان

(١) الوسائل الباب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات.

(٢) عين المصدر الحديث ٣.

(٣) عين المصدر الحديث ٦.

بما بلغه من الثواب برجاء نيّله ذلك الثواب الموعود يوجب الوصول اليه والظاهر من حديثي هشام الاحتمال الثالث .

ثم انه هل المستفاد من حديثي هشام ان ترتب الثواب على العمل مشروط بقصد القرية بأن يضيف العمل الى المولى أم لا يشترط بهذا الشرط يمكن أن يقال ان مقتضى اطلاق الحديثين ان العامل بما بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله يشاب بذلك الثواب، عدم الاشتراط لكن الانصاف ان المستفاد من الحديثين بحسب الفهم العرفي ان العمل بداعي البلوغ المذكور .

التنبيه الرابع: انه هل يمكن جريان البرائة في الشبهات التحريمية الموضوعية أم لا مجال لها ربما يقال: انه لا مجال لها بتقريب ان الشك فيها لا يكون شكاً في التكليف كى يؤخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان او بحديث الرفع فان جعل الحكم على النحو الكلي معلوم وبعبارة اخرى: وظيفة الشارع بيان الاحكام الكلية والمفروض ان الشارع قد بين الاحكام مثلاً لو شك في ما يع انه خمر أو ماء لا مجال للبراءة اذ الشارع بين حكم الخمر وانه حرام كما بين حكم الماء وانه مباح فالمرجع الاشتغال لا البرائة اذ الشك في مقام الامتثال لا في مرحلة الجعل .

وقال سيدنا الاستاد بعد بيان التوهم ان الشيخ قدس سره أورد على التقريب المذكور بأن الشارع الاقدس بين الاحكام على نحو القضية الحقيقية فكل حكم مجعول من قبل الشارع ينحل الى قضايا متعددة بحسب تعداد موضوعاتها فلو شك في ما يع انه خمر أو ماء يشك في تعلق التكليف به ويكون المرجع البرائة لا الاشتغال .

وفصل صاحب الكفاية وقال تارة يكون جعل الشارع على نحو الانحلال بحيث يكون لكل موضوع حكم مستقل واخرى يكون المجموع

حكماً واحداً لمجموع الافراد فان كان من قبيل الاول يكون المرجع البرائة وان كان من قبيل الثاني يكون المرجع الاشتغال فان الشك في القسم الاول في التكليف وفي الثاني في الفراغ فلا بد من التفصيل. ثم قال لا بد في المقام من البسط في الكلام بأن نقول: النهي المتعلق بالطبيعة يتصور على اقسام: القسم الاول: ما يتعلق بالنهي بالطبيعة السارية بنحو يكون كل فرد من أفراد لها محكوماً بحكم مستقل كتعلق الحرمة بالخمر فان كل واحد من أفراد الخمر محكوم بالحرمة فلو شك في مورد يكون المرجع البرائة كما عليه العلمان.

القسم الثاني: أن تعلق النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود بأن يكون التكليف الواحد متعلقاً بترك الطبيعة رأساً بحيث يكون كل فرد جزءاً للحرام والحرام مجموع التروك وفي هذا الفرض الحق جريان البرائة ايضاً خلافاً لصاحب الكفاية اذ قد ذكرنا في محله أن الاصل يجري في البرائة عن الاكثر والمقام كذلك.

القسم الثالث: ان يتعلق النهي بالجمع بين جميع الافراد بحيث لو ارتكب جميع الافراد الا فرداً واحد كان ممتثلاً وبعبارة اخرى: يكفي عدم ارتكاب فرد واحد من أفراد الطبيعة وفي هذا الفرض يجوز للمكلف ارتكاب بعض الافراد المعلوم فضلاً عن المشكوك فيه اذ المفروض ان النهي تعلق بالجمع بين الارتكابات ويكفي ترك بعض الاطراف في الجملة وهل يجوز في الفرض المذكور الاكتفاء بترك المشكوك فيه وارتكاب الافراد المعلوم؟ الحق انه يجوز اذ يدور الامر بين الاقل والاكثر فان النهي عن الافراد المعلوم والمشكل فيه معلوم والزائد عليه مجهول وقد قرر في محله جريان البرائة عن الاكثر عند دوران الامر بين الاقل والاكثر فالمرجع البرائة. وبعبارة واضحة: ارتكاب جميع الافراد المعلوم والافراد

المشكوك فيها حرام قطعاً وأما ارتكاب الافراد المعلومه فقط فحرمته غير معلومه.

القسم الرابع: أن يتعلق النهي بالتروك بلحاظ ترتب أمر بسيط على تلك التروك فانه لو شك في حصوله يكون مقتضى القاعدة الاشتغال والاحتياط اذ المفروض ان اللازم حصول ذلك الامر البسيط ومع الشك في حصوله يلزم الاحتياط لان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة كذلك فلا بد من التفصيل بهذا النحو هذا ملخص ما افاده سيدنا الاستاد.

اذا عرفت ما تقدم نقول: تارة تكون الشبهة الموضوعية وجوبية واخرى تكون تحريمية أما اذا كانت وجوبية وكان الحكم المجهول من قبل الشارع على نحو الانحلال كما لو قال المولى اكرم كل عالم واشتبه حال زيد من حيث العلم وعدمه يكون مقتضى الاستصحاب عدم كونه عالمًا كما أنه لو صار عالمًا ثم شك في بقاء علمه يكون مقتضى الاستصحاب بقاء علمه نعم لو صار عالمًا في زمان ثم صار جاهلاً وهكذا بحيث لا يمكن جريان الاستصحاب لعدم احراز الحالة السابقة فهل يمكن الاخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أم لا يمكن؟ الحق انه يشكل الاخذ اذ وظيفه الشارع الاقدس بيان الكبريات الكلية والمفروض انه بين الحكم الكلي بقوله اكرم كل عالم فلامجال لجريان القاعدة نعم على فرض تمامية البرائة الشرعية في الشبهة الوجوبية كقوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم تجرى البرائة والا فلا بد من الاحتياط اذ المفروض انه يمكن وجود التكليف فبحكم العقل لا بد من الاحتياط وأما ان كانت الشبهة تحريمية كما لو شك في أن المايـع الفلاني خمر أو ماء فمقتضى الاستصحاب كما ذكرنا عدم كونه خمرًا الا مع توارد الحالتين وعدم

جريان الاستصحاب في الموضوع للمعارضة فتصل النوبة الى الاصل الحكمي واصل البرائة العقلية لايجري لما تقدم آنفاً وأما اصالة البرائة شرعاً فالظاهر انه لا مانع من جريانها فان مقتضى اطلاق ادلة البرائة عدم اختصاصها بالشبهة الحكمية وشمولها للشبهة الموضوعية.

والذي يختلج بالبال ان يقال: انه لا مانع عن جريان البرائة العقلية بتقريب انه يشك في وجوب الاحتياط وعدمه ومقتضى قبح العقاب بلا بيان عدم وجوبه فصفوة القول: ان الشبهة الموضوعية أعم من الوجوبية أو التحريمية ان كانت يمكن رفعها بجريان الاصل في موضوعها فلا اشكال ولا كلام وأما اذا لم يمكن فلا مانع عن الاخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما انه لا مانع عن الاخذ بدليل البرائة الشرعية.

والذي يدل على المدعى بوضوح ان جملة من نصوص البرائة موضوعها الشبهة الموضوعية لاحظ مارواه مسعدة ابن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هولك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهوسرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً او امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والاشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة^١.

ولاحظ مارواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^٢.

ولاحظ مارواه عبدالله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر الحديث ١.

عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبناً ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل واكلنا فلمّا فرغنا من الغداء قلت ماتقول في الجبن؟ قال أولم ترني أكله قلت بلى ولكنني أحبّ أن أسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرفه الحرام بعينه فتدعه^١.

وببيان واضح ان ايجاب الاحتياط عند الشك وظيفه الشارع فلامجال لان يقال وظيفه الشارع لاتكون بيان الموضوع نعم وظيفه الشارع لاتكون بيان الموضوع الخارجي بأن يبين ان المشكوك فيه خمر أو ماء وأما بيان حكم المشتبه من حيث وجوب الاحتياط وعدمه فهو وظيفه له فلاحظ.

هذا هو القسم الاول المذكور في كلام سيدنا الاستاد وأما القسم الثاني فالظاهر انه لامانع عن الاخذ بدليل البرائة الشرعية كما تقدم هذا على تقدير غمض العين عن الاصل الموضوعي وأما بلحاظه فمقتضى الاستصحاب عدم كون المشكوك فيه فرداً للطبيعي كما تقدم ومما ذكرنا يعلم الحال في القسم الثالث المذكور في كلامه فلا وجه للاعادة.

وأما القسم الرابع المذكور في كلام سيدنا الاستاد ففي الحقيقة تكون الشبهة وجوبية لاتحريرية اي يجب على المكلف ايجاد أمر بسيط مسبب عن تروك فيجب بحكم العقل من باب وجوب الاطاعة ايجاد ذلك الامر البسيط ومع الشك في تحققه يكون مقتضى الاستصحاب عدم حصوله فلا بد من ترك كل ما يحتمل دخله في تحققه الى أن يحصل العلم بتحقيقه ومع الشك يكون المقام مورد الاستصحاب

وقد ذكرنا مراراً ان الامر في الاصول العملية دائر بين البرائة والاستصحاب ولا مجال للاشتغال اذ الشك ان كان في حدوث التكليف يكون المرجع أصل البرائة وان كان الشك في سقوطه يكون المرجع الاستصحاب.

التنبيه الخامس: ان الاحتياط حسن حتى فيما قام الدليل على عدم الحكم في الواقع اذ ربما لا تكون الامارة مطابقة مع الواقع فالاحتياط حسن لكن بشرط أن لا يكون مخلاً بالنظام فيحرم فلا بد للمكلف من ملاحظة هذه الجهة ويحتاط بعد لا ينجر الى الاختلال بالنظام.

وفي المقام شبهة وهي انه لو وصل الاحتياط الى حد الاختلال فاما أن لا يكون الحكم موجوداً في الواقع واما يكون أما على الاول فلاموضوع للاحتياط وأما على الثاني فلا يكون الاحتياط حراماً.

والجواب عن هذه الشبهة ان مجرد احتمال الحكم في الواقع موضوع لحسن الاحتياط فمادام لا يكون مخلاً يكون حسناً واذا صار مخلاً فلا بد من تركه وأما لو لم يتركه واحتاط يكون حسناً بالترتبة اللهم الا أن يكون الاحتياط مصداقاً للاختلال بحيث يكون الاحتياط بنفسه حراماً ففي هذه الصورة لا مجال للاحتياط وفي هذا الفرض يدخل المقام في باب التزام، مثلاً لو فرض ان الدعاء عند رؤية الهلال كان واجباً في الواقع ولكن يوجب الدعاء عند الهلال الاختلال بالنظام يقع التزام بين وجوب الدعاء وحرمة الاختلال ولا بد من ملاحظة أقوى الملاكين هذا على تقدير انكشاف الواقع وأما مع الشك في وجوبه فلا تصل النوبة الى ملاحظة قانون باب التزام بل يجب بحكم العقل ترك الدعاء اذ المفروض انه مخل بالنظام والاختلال به حرام والمزاحم غير محرز فلاحظ هذا تمام الكلام في البرائة.

المقصد التاسع فى الاشتغال ويقع الكلام فى فصول: الفصل

الاول: فى دوران الامر بين المحذورين والمراد انحصار الامر بين الوجوب والحرمة وأما لو احتمل الترخيص فالمرجع دليل البرائة وقال سيدنا الاستاد ان الكلام فيما لا يكون احد الحكمين بخصوصه مورد الاستصحاب والا تعين الاخذ به فان الاستصحاب دليل شرعي ومع جريانه لاتصل النوبة الى البرائة وان شئت قلت: الشك فى حكم الواقعة مسبب عن بقاء الحكم السابق والاصل الجاري فى السبب مقدم على الاصل الجاري فى المسبب.

ويرد عليه ان الاستصحاب الجاري فى الشبهة الحكمية دائماً معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد فما أفاده غير تام اذا كانت الشبهة حكمية.

اذا عرفت ما تقدم فاعلم انه يقع الكلام فى دوران الامر بين المحذورين فى ثلاثة موارد: المورد الاول دوران الامر بين المحذورين فى التوصلي مع وحدة الواقعة فالاقول فيه خمسة: القول الاول: الالتزام بالحرمة بتقريب ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. ويرد عليه اولاً انه لا دليل على المدعى اذ ربما تكون منفعة يكون جلبها أولى من دفع المفسدة وثانياً ان التقريب المذكور على فرض تماميته انما يتم فيما يكون كلا الامرين معلومين وأما مع الاحتمال فلا ولذا لو دار الامر بين الحرام والحلال يكون المرجع اصل البرائة ولا يجب الاحتياط.

القول الثانى: التخيير بين الامرين تخييراً شرعياً. وفيه ان التخيير ان كان للمجتهد بأن يختار احد الطرفين ويفتي به فهو أمر معقول لكن لا دليل عليه نعم فى مسألة تعارض الخبرين قد دل بعض النصوص على التخيير الاصولي لكن فى المقام بلا دليل وأما التخيير

للمكلف بأن تكون الوظيفة كونه مخيراً بين الأمرين فهو غير معقول لكونه إما فاعلاً وإما تاركاً ولا يعقل خلوّه عن أحد طرفي المتناقضين. القول الثالث: الإباحة الظاهرية. وفيه أن دليل الإباحة لا يشمل ما يكون الالتزام فيه معلوماً.

القول الرابع: التخيير العقلي بين الأمرين وعدم كون الواقعة محكومة بحكم شرعي ظاهراً واستدل عليه بوجهين: الوجه الأول: أن جعل الإباحة الظاهرية لغوً فإن المكلف إما تارك وإما فاعل. وأورد في الاستدلال بالنقض والحل أما الأول فبإجراء الإباحة الظاهرية في مواردّها مع أن المكلف إما فاعل وإما تارك وأما الثاني فلأن تجويز الفعل يقتضي جوازه وتجويز الترك يقتضي تركه فلا يكون جعل الإباحة لغواً.

الوجه الثاني: أن رفع الالتزام إنما يمكن في مورد يمكن وضعه بإيجاب الاحتياط وفي المقام لا يمكن إيجاب الاحتياط كما هو ظاهر. وأورد عليه بأن إيجاب الاحتياط المطلق غير ممكن وإما إيجاب الاحتياط باحد الطرفين فهو أمر قابل فكما أن الوضع ممكن كذلك الرفع أيضاً ممكن.

القول الخامس: جريان الأصل النافي في كلا الطرفين بيان ذلك: أن تعلق الوجوب بالفعل غير معلوم ومقتضى الاستصحاب عدم تعلقه به وإيضاً تعلق الحرمة به غير معلوم ومقتضى الاستصحاب عدم تعلقها به وإيضاً نقول حديث الرفع يشمل كلا الطرفين مع قطع النظر عن الاشكال في سند الحديث فإن مقتضاه رفع الوجوب ورفع الحرمة كما أنه يمكن الأخذ بحديث عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام^١ فإن مقتضى الحديث أن المكلف عند الجهل بالحكم

الشرعى معذور وغير مؤاخذ بعمله.

ان قلت كيف يجرى الاصل فى كلا الطرفين مع العلم الاجمالى بالتكليف؟ قلت: لا يلزم الا المخالفة الالتزامية وأما المخالفة العملية فلا والمانع من جريان الاصل الخلاف العملى ان قلت: كيف منعمت عن الاخذ بدليل الاباحة الظاهرية؟ قلت: جريان الاصل متوقف على الشك ومع العلم بوجود الالتزام لامجال لجريان الاباحة وبعبارة اخرى: نقطع بعدم كون الفعل مباحاً فكيف يمكن اجراء الاباحة وأما كل من الحرمة والوجوب فمشكوك فيه فلامانع من رفعه بالاستصحاب أو بدليل البرائة وحديث الرفع فلاحظ.

ان قلت: المفروض انا نعلم ان الفعل مورد الالتزام ومع العلم بالالتزام كيف يجرى دليل الرفع؟ قلت: العلم انما يمنع عن جريان الاصل النافى فيما يكون التكليف الواقعى قابلاً للباعثية وأما مع عدم امكانها فلامانع عن جريان الاصل وان شئت قلت: الموافقة القطعية فى المقام غير ممكنة كما ان المخالفة القطعية كذلك وأما الموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية فهما موجودتان على كلا التقديرين فالنتيجة انه لامانع عن جريان الاصل النافى فى كلا الطرفين.

ثم انه لافرق فيما ذكرنا من اجراء اصالة العدم استصحاباً كان أو براءة بين كون احد الحكمين على تقدير ثبوته فى الواقع اعم من الحكم الاخر وبين أن لا يكون كذلك فان مقتضى دليل الرفع رفع اليد عن كلا الحكمين هذا تمام الكلام فى المورد الاول.

المورد الثانى: أن يكون احد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة كما لودار أمر المرئة بين الطهر والحيض وقلنا ان الصلاة تحرم على الحائض ذاتاً ولم يمكن تشخيص حالها فى مثل المورد

تمكن المخالفة القطعية بأن تصلي بلا قصد القرية فانها خالفت الواقع قطعاً اذ لو لم تكن حائضاً تجب عليها الصلاة قرية الى الله وان كانت حائضاً تحرم عليها الصلاة وأما الموافقة القطعية فلا تمكن اذ المفروض عدم امكان تشخيص حالها ففي مثل المقام يكون العلم الاجمالي منجزاً.

ويتضح الحال ببيان اقسام العلم الاجمالي فنقول القسم الاول: ما يمكن فيه الموافقة القطعية كما يمكن المخالفة كذلك وهو الغالب مثلاً اذا علم زيد بأنه اما يجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال واما يحرم عليه شرب التتن فانه يمكن الموافقة القطعية كما انه يمكن المخالفة كذلك.

القسم الثاني: ما لا يمكن فيه لا الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك كما لو دار الامر بين المحذورين مع وحدة الواقعة وكانت الواقعة توصلية وقد مر تفصيل الكلام فيه.

القسم الثالث: ما يمكن فيه المخالفة القطعية ولا يمكن الموافقة كذلك كما لو علم اجمالاً بوجود احد الضدين اللذين لهما ثالث مثلاً لو علم بأنه يجب عليه في اول طلوع الشمس اما الكون في كربلاء واما الكون في النجف فانه لا يمكنه الامتثال القطعي لعدم امكان الجمع ولكنه يمكنه العصيان بأن يكون في مكان ثالث.

القسم الرابع: عكس القسم الثالث اذا عرفت ما تقدم نقول أما القسم الثاني فالامر دائر بين المحذورين وقد مر حكمه وأما بقية الأقسام فعلى القول بكون العلم منجزاً لا بد من الالتزام بالتنجز اما مطلقاً كما في القسم الاول أو بالنسبة الى المخالفة القطعية كما في القسم الثالث أو بالنسبة الى الموافقة كذلك كما في القسم الرابع وصفوة القول: انه لا بد على القول بكون العلم منجزاً أن يعمل على طبق العلم فان كان

كلا الطرفين ممكناً كما فى القسم الاول يجب احراز الاطاعة بتمام معنى الكلمة بأن يحرز الاتيان بالواجب والاحتراز عن الحرام وان كان احد الطرفين ممكناً دون الطرف الاخر يجب بالمقدار الممكن. وعلى هذا الاساس فى دوران الامر بين الحيض والطهر أفاد سيدنا الاستاد بأن حكمها التخيير العقلى بين الاتيان بالصلاة رجاءاً والترك رأساً.

والذى يختلج بالبال أن يقال لامانع عن اجراء البرائة عن وجوب الصلاة وعن حرمتها فان مقتضى البرائة عدم وجوب الصلاة عليها كما ان مقتضى البرائة عدم حرمة الاتيان بها رجاءاً وبعد اجراء البرائة فى كلا الطرفين تكون النتيجة الخيار بين الامرين فلاحظ. وفى المقام فروع: الفرع الاول: انه لو دار الامر بين شرطية الجهر وشرطية الاخفات فالظاهر انه لا بد من العمل على طبق العلم على النحو الكامل اذ يمكن الاحتياط التام بأن يقرء السورة مرتين مرة جهرأ واخرى اخفاتاً اذ قراءة القرآن لاتوجب بطلان الصلاة هذا على تقدير القول بحرمة ابطال الصلاة وأما لولم نقل به فيمكن الاحتياط بنحو آخر وهو تكرار الصلاة بأن يأتى بها مرة جهرأ ومرة خفثاً

الفرع الثانى: لو علم اجمالاً بانه يجب عليه اما الاتمام أو القصر ولا يكون الوقت واسعاً لكنتا الصلاتين فلا اشكال فى أن اللازم الاتيان باحد الطرفين اذ مع تركهما يكون عاصياً بلا كلام انما الكلام فى انه هل تجب عليه الصلاة مرتين مرة قصراً واخرى تماماً احديهما فى الوقت والاخرى خارجه ام لا تجب الا الصلاة الواحدة فى الوقت.

اختار سيدنا الاستاد الاحتمال الاخير بتقريب: ان القضاء موضوعه الفوت والفوت أمر وجودى غير محرز فلا يجب القضاء لعدم

احراز موضوعه ويختلج ببالي القاصر أن يقال: انه يجب فان الفوت ليس أمراً وجودياً بل عبارة عن الترك وعليه يكون مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالفريضة في الوقت وجوب القضاء خارجه فلاحظ.

الفرع الثالث: لودار الامر بين الشرطية والمأنية كما لونهض للقيام وشك في السجدة الثانية فالامر دائر بين كونها جزءاً وكونها زائدة فعلى الاول تكون شرطاً وعلى الثاني تكون مانعة، وربما يقال كما عن الشيخ قدس سره ان الامر دائر بين المحذورين في حكم الواقعة كما سبق. ويرد عليه انه قياس مع الفارق اذ يمكن الاحتياط في المقام ولو بتكرار العمل فلا بد من الاحتياط.

لكن في المقام اشكال آخر من ناحية اخرى وهو انه لو قلنا بحرمة ابطال الصلاة لايحوز الابطال فيدور الامر بين المحذورين حيث انه يدور الامر بين وجوب الاتيان بالسجدة وحرمة ولا بد أن يقال انه يتشكل في مقامنا علمان اجماليان احدهما دوران الامر بين الشرطية والقاطعية ثانيهما دوران الامر بين الوجوب والحرمة وحكم العلم الاجمالي الاول الاحتياط بالتكرار وحكم الثاني التخيير كما تقدم فلاحظ.

المورد الثالث: دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة والكلام في هذا المورد يقع في مقامين المقام الاول: في تعدد الواقعة عرضاً كما لو علم اجمالاً بوقوع الحلف على فعل شيء وتعلق الحلف ايضاً على ترك شيء آخر واشتبه احد الامرين بالآخر فربما يقال بأن كل واحدة من الواقعتين مورد دوران الامر بين المحذورين والنتيجة التخيير ولكن الامر ليس كذلك اذ المكلف وان لم يمكنه الامتثال القطعي بأن يرتكب الواجب ويترك الحرام للاشتباه ولكن يمكنه العصيان القطعي بأن يرتكب كلا الامرين أو يتركهما لكن

العلم الاجمالى ىنجز بالنسبة الى الحرمة القطعية فان ارتكاب كلا الامرین أو تركهما یوجب القطع بالعصیان فلا بد من اختیار فعل احدهما وترك الآخر كى یحتمل التطابق مع الواقع.

ولقائل أن یقول: اذا ارتكب كلا الامرین أو تركهما وان كان یوجب القطع بالعصیان لكن یقطع ایضاً بالامتثال وأما لو اختار فعل احدهما وترك الآخر لا یكون قاطعاً بالاطاعة الا أن یقال لو دار الامر بین القطع بالعصیان والقطع بالامتثال و بین احتمال الاطاعة والعصیان یكون الثانى مقدماً فى نظر العقل فلاحظ.

وأما المقام الثانى وهو فیما تكون الواقعة متعددة لكن طولاً لا عرضاً فاما نقول بأن العلم الاجمالى فى التدریجیات لا یكون منجزاً واما نقول بكونه منجزاً أما على الاول فىكون كل واحدة من الوقایع مورد دوران الامر بین المحذورین وقدم تفصیل الكلام فیہ وأما على الثانى فالامر فیہ كما مرّ فى المقام الاول بأن نقول: القطع بالموافقة لا یمكن لكن القطع بالمخالفة أمر ممكن بأن یختار المكلف الفعل على الاطلاق أو الترك كذلك وبهذا المقدار العلم منجز ولا بد من اختیار الترك فى احدهما والفعل فى الآخر كى لا یحصل القطع بالعصیان فلاحظ.

ایقاف ربما یقال - كما عن المیرزا - : ان مقتضى القاعدة فیما تعدد الواقعة تقدیم محتمل الاهمىة من طرف الفعل أو الترك بتقریب ان الامر یقتضى امتثال متعلقه واحراز امتثاله وكل نهى یقتضى الانزجار عما نهى عنه واحراز الانزجار والمفروض عدم التزام بین الحكمین فى أصل الامتثال اذ المفروض امكان الاتیان بالواجب وترك الحرام لكن التزام موجود فى مرحلة الاحراز فاحراز كل منهما یزاحم احراز امتثال الآخر فیقدم محتمل الاهمىة.

وأورد عليه سيدنا الاستاد أولاً بالنقض بمورد التساوي وقال يلزم عليه أن يجوز ترجيح أحد الطرفين على الآخر بأن يتركهما أو أن يفعلهما والحال أنه لا يقول به بل يقول بلزوم ترك أحدهما والاثنيان بالآخر وثانياً بالحل وهو أن الوجه في تقديم محتمل الأهمية أن الإطلاق في طرف المهم ساقط عن الاعتبار وأما في طرف الأهم فلا دليل على سقوطه فيؤخذ بإطلاق محتمل الأهمية وترفع اليد عن إطلاق الطرف الآخر وفيما لا يكون إطلاق في الدليلين يقطع المكلف بأنه لو ترك ما لا يحتمل فيه الأهمية ويأتي بالطرف الآخر لا يكون مؤاخذاً بخلاف العكس وأما في المقام فلا تزام بين التكيلفين لافي مقام الجعل ولا في مقام الامثال فلا وجه للتقديم.

والذي يختلج ببالي القاصران يقال أنه على هذا الأساس الذي ذكره سيدنا الاستاد وأورد إيراداً على الميرزا يلزم عدم الترجيح حتى مع العلم بالأهمية لعدم الفارق. والحال أنه يخطر بالبال أن يقال أن المكلف إذا قطع مثلاً بأن الترك أهم من الفعل يكون الترك متعيناً بحكم العقل وأحرازه يتوقف على ترك كلا الفعلين فلاحظ والله العالم بحقائق الأمور.

الفصل الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بجنس التكليف

والشك في المكلف به تارة يكون مردداً بين أمرين متباينين وأخرى يكون مردداً بين الأقل والأكثر فيقع الكلام في مقامين وقبل الخوض في البحث نشير إلى مقدمة وهي: أن احتمال التكليف مساوق مع احتمال العقاب ومع احتمال العقاب يتنجز الحكم إذ يلزم دفع الضرر المحتمل بحكم العقل خصوصاً إذا كان الضرر هو العقاب الأخروي وإن شئت قلت: دائماً يكون المنجز احتمال العقاب من وجوب دفع الضرر فلا فرق بين العلم بالالزام وبين الشك فيه فإن العلم بالالزام

لا يقتضي العلم بالعقاب اذ يمكن ان الله يعفو عن العبد المذنب برحمته الواسعة فالميزان في التنجيز احتمال التكليف المستلزم لاحتمال العقاب فالنتيجة ان مجرد احتمال العقاب يكفي لتنجيز التكليف المحتمل نعم في كل مورد يجري الاصل النافي يرخص العقل في الارتكاب كما ان جريان قبح العقاب بلا بيان موضوع للترخيص العقلي ويتفرع على ما ذكرنا انه لو علم المكلف اجمالاً بالتكليف فلو لم يجر الاصل في شيء من الاطراف يكون الموافقة القطعية لازمة وأما ان جرى في بعض الاطراف دون غيره فلا يكون العلم منجزاً بالنسبة الى الطرف الذي يجري فيه الاصل ولا تكون الموافقة القطعية لازمة ولا فرق فيما ذكرنا بين تعلق العلم الاجمالي بثبوت التكليف وبين تعلقه بالسقوط.

وبعبارة اخرى: لافرق في جريان الاصل في أطراف العلم الاجمالي وعدمه بين تعلق العلم الاجمالي بأصل التكليف وبين تعلقه بالامتنال فعلى تقدير جريان الاصل يجري في مقام الامتنال ايضاً فلو علم المكلف ببطلان احدى صلاتيه على القول بجريان الاصل في الاطراف تجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى كلتا الصلاتين.

اذا عرفت ما تقدم نقول البحث في المقام الاول يقع في جهات: الجهة الاولى: في امكان جريان الاصل في جميع الاطراف ثبوتاً وعدمه وما يمكن أن يكون مانعاً أمران الامر الاول: ان جريان الاصل في الاطراف مع العلم بالالزام كما هو المفروض يوجب الترخيص في العصيان وهو قبيح عقلاً ويمكن أن يقال ان الاشكال من ناحية اخرى وهو ان الترخيص في الاطراف مع الالزام المعلوم يوجبان تحيّر المكلف بالنسبة الى وظيفته وبعبارة واضحة مقتضى العلم بالالزام لزوم الامتنال ومقتضى الترخيص جواز الترك ولا يمكن

الجمع بين كون الشخص ملزماً وكونه مرخصاً ومطلق العنان فلاشكال من ناحية المنتهى وان شئت قلت: صدور الالتزام والترخيص من المولى أمر غير ممكن لعدم امكانه كون المكلف ملزماً ومطلق العنان اذ كيف يمكنه الجمع بين الامتثال وتركه وهذا هو العمد في الاشكال والا فمجرد الترخيص في العصيان وترك الواجب أو فعل الحرام اذا كان ناشياً عن مصلحة لا يكون ممتنعاً اذ لاتنافي بين الاحكام بما هي . الامر الثاني مناقضة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي . وهذا الوجه لا يختص بما اذا كان المعلوم الزامياً بل يعم مالمو كان المعلوم الاجمالي ترخيصياً ايضاً نعم يختص بما يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة قال سيدنا الاستاد في هذا المقام: انه لو قامت الامارة في كل من الطرفين على خلاف المعلوم اجمالاً كما اذا علمنا بنجاسة احد الاناثين وقامت الامارة في كل من الطرفين على طهارة ذلك الطرف يقع التعارض بين الطرفين ونتيجة التعارض التساقط فان الاخذ بكلا الطرفين غير ممكن وترجيح احدهما على الاخر بلا مرجح ولا فرق فيما ذكر بين لزوم المخالفة القطعية وعدمه فان الاشكال من ناحية التناقض وبعبارة اخرى: ان الامارة القائمة على الطهارة في كل طرف تدل على نجاسة الطرف الاخر فيقع التعارض بين المدلول المطابق لكل واحدة منهما مع المدلول الالتزامي للامارة الاخرى فيقع التناقض بين مدلوليهما ومن الواضح عدم امكان التعبد بالمتناقضين ولا فرق فيما ذكرنا بين ترتب المخالفة القطعية وعدم ترتبه فان الاشكال من ناحية المناقضة وأما لو كان الدليل الجاري في كل طرف الاصل العملي أعم من أن يكون تنزيلياً كالاستصحاب أو غير تنزيللي فان لزم من جريان الاصل في كلا الطرفين المخالفة العملية لا يجري وان لزم منه المخالفة الالتزامية لا العملية يجري فلو

علم المكلف بطهارة احد الاناثين اللذين كانا نجسين سابقاً وطهر احدهما يجري استصحاب النجاسة في كليهما اذ لا يلزم مخالفة عملية واذا انعكس الامر بأن كانا طاهرين سابقاً وعلم بنجاسة احدهما فان الاستصحاب لا يجري في الطرفين اذ يلزم المخالفة العملية هذا ملخص كلامه.

ويرد عليه ان المانع الوحيد في الاخذ بالامارة أو الاصل عدم امكان الجمع في مقام الامتثال وبعبارة اخرى: الاشكال من ناحية المنتهى والا فلا مجال لاشكال التناقض فان باب الاحكام الشرعية اجنبي عن التناقض والتضاد والتماثل فانها اوصاف تعرض للامور الخارجية هذا تمام الكلام في الجهة الاولى.

الجهة الثانية: في امكان جريان الاصل في بعض الاطراف ثبوتاً وعدم امكانه والذي يمكن أن يقال في وجه عدم الامكان اوقيل امران الامر الاول انه لا فرق في انكشاف الواقع بالعلم بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي وان الواقع ينكشف بالعلم الاجمالي كما ينكشف بالعلم التفصيلي وانما الفرق من ناحية المعلوم فان كان الحكم الواقعي المعلوم فعلياً من جميع الجهات لا يمكن جعل الاصل النافي لذلك الحكم في بعض الاطراف كما لا يمكن جريانه في جميعها ضرورة عدم امكان الترخيص في المعصية فان الترخيص في المعصية المعلومة غير ممكن وايضاً الترخيص في المعصية الاحتمالية غير ممكن وأما ان لم يكن الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات فلا مانع من الترخيص في جميع الاطراف كما انه لا مانع عنه بالنسبة الى بعض الاطراف وهذا معنى قولهم ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز في مقابل القول بأنه مقتضى.

وصفوة القول: انه كما لا يمكن العلم بتحقيق التضاد كذلك لا يمكن

احتماله ويرد عليه انه ما المراد من الفعلية التامة وعدمها فان الاحكام مجعولة على موضوعاتها على نحو القضايا الحقيقية فان تحقق الموضوع يترتب عليه الحكم بلا حالة منتظرة والا فلا ولادخل للعلم وعدمه في الواقع فان تقيد الحكم بالعلم يستلزم الدور مضافاً الى الاجماع على اشتراك الاحكام الواقعية بين جميع المكلفين بالاضافة الى أن ظواهر الادلة تقتضي الاشتراك ويضاف الى ذلك كله ان المفروض في المقام الاشتراك وأما التضاد المذكور في تقريب الاستدلال فقد ذكرنا مراراً انه لاتضاد بين الاحكام وفي بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري قلنا انه لاتضاد ولاتنافي بين الحكم الواقعي والظاهري اصف الى ذلك انه لو تم البيان المذكور يلزم أن لاتجري البرائة في الشبهة البدوية لاحتمال التضاد وهو كما ترى هذا من ناحية ومن ناحية اخرى مع جريان الاصل لايحقق العصيان كى يقال ان الترخيص في المعصية قبيح.

الامر الثاني: ان المفروض وصول الحكم الواقعي الى المكلف بالعلم ومع وصوله كيف يمكن الترخيص في ارتكابه ولو احتمالاً اذ لايمكن احتمال الترخيص في المخالفة. ويرد عليه اولا النقص بجريان الاصل النافي في بعض الاطراف فيما يكون الطرف الاخر مورداً للاصل المثبت فانه لو علمنا بوقوع قطرة بول في احد انائين وكان احدهما مسبوقاً بالنجاسة فان اصل الطهارة يجري في الاناء الذي لا يكون مسبوقاً بالنجاسة واي فرق بين المقامين.

ان قلت في المقام لانقطع بحدوث تكليف جديد بوقوع القطرة من البول قلت بعد وقوع القطرة نعلم بالتكليف غاية الامر لانعلم بحدوثة وعدم حدوثة وهذا لايجب الفرق فيما هو المهم في مورد البحث وان شئت قلت: ان العلم الاجمالي لايزيد على العلم التفصيلي فانه يجوز أن يكتفي الشارع الاقدس في مورد العلم التفصيلي

بالتكليف بالامتنال الاحتمالي كما ان الامر كذلك في موارد قواعد الفراغ والتجاوز والصحة ونجيب ثانياً بالحل وهو ان قوام الحكم الظاهري بالشك والمفروض تحقق ما يقوم به.

ان قلت الاصل لايجري في مورد العلم بالتكليف بل لا بد من الشك وكل فرد من أطراف العلم الاجمالي يمكن أن يكون مصداقاً لمعلوم الحكم هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الاخذ بالدليل في الشبهة المصداقية غير جازي قلت اولاً ان احتمال كون الفرد مصداقاً للمعلوم بوصف كونه معلوماً غير معقول فان العلم صفة وجدانية لا يعقل أن يشك فيها مضافاً الى ان كل طرف مشكوك فيه وجداناً فكيف يمكن أن يكون مصداقاً للمعلوم وثانياً لامانع من جعل الحكم حتى مع العلم اذا لم يكن فيه محذور من ناحية اخرى فانه لاتضاد ولا تناقض في الاحكام فالنتيجة انه لامانع في مقام الثبوت من جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي.

ان قلت: كيف يمكن جريان الاصل في بعض الاطراف مع احتمال كون ارتكابه مخالفة وعصيانياً للمولى وهل يمكن احتمال الترخيص في العصيان قلت: جريان الاصل يجتمع مع احتمال الحرمة في الواقع بل قوامه به وأما العصيان فلا يتحقق مع جريان الاصل بل مع عدم جريان الاصل لا يكون العصيان محرراً نعم مع عدم جريان الاصل يتحقق التجري وأما مع جريان الاصل فلاموضع للتجري.

ان قلت: يحكم العقل بلزوم الاحتياط فكيف يمكن جريان الاصل في بعض الاطراف قلت: حكم العقل بلزوم الاحتياط في صورة عدم جريان الاصل وأما في ظرف جريانه فلا يحكم بلزوم الاحتياط. ان قلت: العقل يحكم باستحقاق العقاب في صورة المصادفة مع الواقع والوقوع

في الحرام فكيف يحكم بعدمه؟ قلت: بعد جريان الاصل يحكم بعدم الاستحقاق. ان قلت: دفع الضرر المحتمل واجب بحكم العقل. قلت: مع جريان الاصل لا يحتمل الضرر بل مقطوع بعدم.

وليعلم ان الانصاف يقتضي عدم الفرق بين الوجهين اللذين ذكرنا للمنع وانما ذكرناهما تبعاً لسيدنا الاستاذ فانه لا فرق بين الامرين الا باللفظ ولا يرجع شيء من الامرين الى محصل معقول فتحصل مما تقدم ان جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي لا مانع عنه ثبوتاً وان الحق ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وعدم المخالفة القطعية ومقتض بالنسبة الى الموافقة القطعية وعدم المخالفة الاحتمالية فان قام دليل على جريان الاصل في بعض الاطراف يؤخذ به بلا مانع وان لم يقدّر لابد من الامتثال القطعي فلاحظ.

الجهة الثالثة: في أن ادلة الاصول والامارات هل تشمل جميع اطراف العلم الاجمالي ام لا ربما يقال ان دليل الاصل لا يشملها اذ قوله عليه السلام «كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه» مذيّل بالذيل المذكور ومقتضى الاطلاق عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي.

ويرد عليه اولاً ان غاية التقريب المذكور عدم شمول الدليل الذي يكون مذيلاً لهذا الدليل وأما ما لا يكون مذيلاً لهذا الدليل فلا مانع عن شموله وثانياً ان الظاهر من كلامه عليه السلام انه ناظر الى صورة تعلق العلم بعين ما تعلق به الشك وأما لو لم يكن كذلك كما هو المفروض فلا فان العلم متعلق بما يكون مردداً بين الاطراف والشك متعلق بالمعين الخارجي فلا يكون المتعلق للعلم والشك واحداً فلا يكون الوجه المذكور مانعاً

عن الشمول بل الاشكال من ناحية اخرى وهي انه لا يمكن للمكلف الجمع بين مقتضى وجوب الامتثال ومقتضى الترخيص ولذا نقول لابد من التفصيل فمادام لا تتحقق المخالفة العملية القطعية تشمل ادلة الاصول جميع الاطراف وقس عليها ادلة الامارات فاذا علمنا بنجاسة انائين ثم علمنا بصيرورة احدهما طاهراً فان مقتضى استصحاب نجاسة كل واحد منهما نجاسته ونجري الاستصحاب في كل من الطرفين ونحكم بنجاسته حيث انه لا تلزم المخالفة العملية القطعية وانما اللازم المخالفة الالتزامية وهي غير مانعة عن الجريان وايضاً لو قامت الامارة على نجاسة كل واحد من انائين ولكن نحن نعلم بطهارة احدهما نأخذ بكلتا الامارتين بعين التقريب المتقدم وأما اذا انعكس الامر بان كان الاناآن طاهرين ثم علمنا بوقوع قطرة بول في احدهما فلامجال للاخذ باستصحاب الطهارة في كل منهما للزوم المخالفة العملية القطعية كما انه لو قامت الامارة على طهارة كل منهما وعلمنا بنجاسة احدهما لامجال للاخذ بالامارة.

الجهة الرابعة: في جريان الاصل في احد الطرفين او الاطراف بنحو التخيير والتخيير يتصور على صور: الصورة الاولى: التخيير الاصولي كالتخيير في باب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين فان المجتهد يأخذ باحد المتعارضين ويفتي على طبقه وهذا النحو من التخيير لامانع منه ثبوتاً ولكن لادليل عليه في مقام الاثبات.

الصورة الثانية: التخيير الوارد في مورد المتزاحمين فان مثله ايضاً غير جازي في المقام فان باب التزام متقوم بتكليفين متزاحمين بحيث لا يمكن الجمع بين امتثالهما فتكون النتيجة التخيير وأما في المسقام فحيث ان المكلف يقدر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن جميع الاطراف فذلك التخيير اجنبي عن المقام ايضاً.

الصورة الثالثة: التغيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الادلة كما لو دلّ دليل على وجوب اكرام كل عالم وعلمنا عدم وجوب اكرام زيد العالم وبكر العالم تعييناً لكن يحتمل وجوب اكرامهما تغييراً فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن بأن نقول مقتضى اطلاق دليل الوجوب وجوب اكرام كل منهما على الاطلاق ولكن نعلم بأن اكرام كل منهما يقتضي عدم وجوب اكرام الاخر ونشك في سقوط الوجوب عن كل واحد عند ترك اكرام الاخر ومقتضى اطلاق الدليل رفع اليد عنه في الجملة فنلتزم بوجوب اكرام كل واحد منهما عند ترك الاخر وعدم وجوبه عند فعل الاكرام بالنسبة الى الاخر.

اذا عرفت ما تقدم نقول: ما يمكن أن يقال في تقريب منع شمول دليل الاصل أو الامارة لكلا الطرفين أو الاطراف أو قيل وجوه: الوجه الاول: ما عن الميرزا النائيني بأن الاطلاق اذا كان غير ممكن فالتقييد مثله اذ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة واذا استحال احد المتقابلين بالعدم والملكة استحال الطرف الاخر فلا يمكن انطباق الصورة الثالثة على المقام.

ولكن ذكرنا مراراً ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بالتضاد مضافاً الى أن استحالة احد المتقابلين يستلزم وجوب الاخر لاستحالة الاهمال في الواقع وذكرنا ان استحالة احد المتقابلين بالتقابل المذكور في جملة من الموارد يوجب وجوب الطرف الاخر مثلاً افتقار الممكن الى الواجب واجب والحال ان غناه عنه محال وافتقار الباري الى مخلوقه محال وغناه عنه واجب وايضاً علم المخلوق بالخالق محال وجهله به واجب وجهل الواجب بالممكن محال وعلمه به واجب فهذا الوجه غير وجيه.

الوجه الثاني: ان ترخيص كل من الطرفين بشرط ترك الطرف الآخر يوجب الجمع في الترخيص فان المكلف اذا ترك كلا الطرفين يتحقق الشرط من كلا الجانبين فيكون ارتكاب كليهما جازياً وكيف يمكن أن يجوز الشارع الاقدس ارتكاب الحرام.

ويرد عليه انه لا يتوجه محذور لامن ناحية المبدء ولا من ناحية المنتهى أما من ناحية المبدء فلان ذكرنا مراراً انه لا تناقض ولا تضاد بين الاحكام الشرعية فانها من باب الاعتبار والاعتبار خفيف المؤنة وذكرنا ايضاً ان الحكم الواقعي تابع للملاك في المتعلق والحكم الظاهري تابع للملاك في نفس الجعل فلا اشكال من هذه الناحية وأما من ناحية المنتهى فمادام المكلف تاركاً لكلا الطرفين لا يصدر عنه العصيان ومع ارتكاب احد الطرفين لا يجوز له ارتكاب الطرف الآخر فلما محذور من هذه الناحية ايضاً وان شئت قلت: المحذور في الترخيص في الجمع لافي الجمع بين الترخيصين كما ان الامر كذلك في الترتب فانه في صورة عصيان الامر بالاهم يجمع المولى بين الحكمين لا أنه يأمر بالجمع بين الضدين وكم فرق بين المقامين.

الوجه الثالث: انه لا بد من احتمال تطابق الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي والحال انه لا يحتمل فان الحكم الواقعي اما الحلية أو الحرمة مثلاً وعلى كلا التقديرين يكون الحكم مطلقاً وأما الحلية الظاهرية فهي مقيدة فلا تطابق.

وفيه ان الاشكال المذكور مدفوع نقضاً وحلاً أما الاول فجزريان اصالة الحل في الشبهة البدوية فان الموضوع للاصل مشكوك الحكم وموضوع الحكم الواقعي مطلق فلا تطابق وأما الثاني فلانه لا دليل على الاشتراط المذكور وانما اللازم احتمال سنيخة الحكم الظاهري

مع الحكم الواقعي وهذا الشرط متحقق في المقام.

الوجه الرابع: ان لازم القول المذكور شمول دليل الاصل من اول الامر فيما يكون تضاد بين الطرفين ولا يمكن الجمع بينهما والحال انه ليس الامر كذلك. وفيه ان الوجه الاخير اردء الوجوه فان الوجه المذكور يؤيد ويدل على المطلوب فان التقييد في بقية الموارد جعلي والتعليق اعتباري وفي المقام ضروري.

فانقدح بما ذكرنا انه لامانع من الالتزام بجواز ارتكاب احد الطرفين مع ترك الطرف الاخر ولا اشكال لامن ناحية المبدء ولامن ناحية المنتهى ويؤيد ما في هذه المقالة ان المحقق التكاكبي قدس سره نقل في كتابه ايضاح الفرائد في شرح الرسائل انه التزم بهذه المقالة المقدس الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وجماعة من الاعلام فتحصل مما تقدم ان جريان الاصل النافي في كل من الطرفين بشرط ترك الاخر لامانع فيه ويظهر من التقريب المذكور انه لو كان كل من طرفي العلم الاجمالي مورد الاصل المثبت للتكليف فلا تصل النوبة الى القول بعدم التنجيز مثلاً لو كان هناك أنا أن كلاهما نجسان ثم علمنا بطهارة احدهما لا اشكال في جريان استصحاب النجاسة في كل من الطرفين ولا تصل النوبة الى اصابة الطهارة أو الحل وفي الحقيقة المنجز في المقام الدليل الشرعي في كل من الطرفين لا العلم الاجمالي.

ثم انه هل فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الموضوعية والحكمية أو يختص بالشبهة الموضوعية الحق عدم الاختصاص لعدم وجه له فلو علم اجمالاً بحرمة احد أمرين يجوز اجراء الاصل في كل من الطرفين بشرط ترك الطرف الاخر.

ثم انه هل يختص التقريب المذكور بالشبهة التحريمية أم يشمل

الشبهة الوجوبية الحق هو الثاني فلأمانع من جريان الاصل فى كل من الطرفين بشرط اتيان الاخر.

ثم انه هل يختص ما ذكرنا بالاصل أو الامر كذلك حتى فى الامارة الحق هو الثاني فان علمنا بحرمة احد امرين وقامت الامارة على الاباحة فى كل من الطرفين لأمانع من الاخذ بكل واحد منهما بشرط ترك الاخر فلاحظ.

هذا كله على فرض عدم الالتزام بكون العلم الاجمالي منجزاً والالتزام بجريان الاصل فى بعض الاطراف دون البعض الاخر واما ان لم نقل بهذه المقالة وقلنا بمقالة المشهور والتزمنا بكونه منجزاً على الاطلاق نقول تتصور فى المقام فروع: الفرع الاول: أن يكون الاصل الجارى فى كل طرف مسانخاً مع الاصل الجارى فى الطرف الاخر ويختص احد الطرفين باصل طولي كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسة اما فى الماء الذى فى الاناء واما على ثوبه فان مقتضى القاعدة الاولية جريان اصاله الطهارة فى كل من الطرفين. لكن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما يوجب سقوط الاصل بالنسبة الى كلا الطرفين وبعد سقوط اصاله الطهارة تصل النوبة الى اصاله الحل وهي تجري فى الماء ولا تجري فى الثوب لان لبس الثوب النجس جازى فلا مجرى لاصالة الحل فى الثوب. ان قلت: تقع المعارضة بين اصاله الطهارة الجارية فى الثوب مع اصاله الحل الجارية فى الماء وبالمعارضة يسقط كلا الاصلين قلت: لامجال لجريان اصاله الطهارة فانها ساقطة عن الاعتبار قطعاً ومع عدم جريانها لا وجه لعدم جريان اصاله الحل وان شئت قلت: قوام المعارضة على الترييد بأن يقال انا نعلم اما بعدم جريان اصل الطهارة فى هذا الطرف واما بعدم جريان اصاله الحل فى الطرف الاخر والحال ان الامر ليس كذلك. فانا نعلم

بعدم جريان اصالة الطهارة وعدم اعتبارها بلالفاظ اصالة الحل فتصل النوبة الى اصالة الحل.

الفرع الثاني: أن يكون الاصل الجاري في كلا الطرفين مسانخاً مع الاصل الجاري في الطرف الاخر ولكن لاتصل النوبة الى جريان الاصل الطولي في احد الطرفين واختصاصه به وهذا يكون في موردين احدهما ما لا يكون فيه اصل طولي كما لو علمنا اجمالاً بنجاسة احد الثوبين فان اصالة الطهارة الجارية في كل من الطرفين تعارضها اصالة الطهارة الجارية في الطرف الاخر وبعد التساقط لامجال لاصالة الحل اذ المفروض جواز لبس الثوب النجس.

ثانيهما ما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسة في احد انائين فانه يقع التعارض بين الاصلين العرضيين اولا ثم يقع التعارض بين الاصلين الطويلين فان اصالة الحل لاتختص باحد الطرفين وملاك المعارضة موجود في كلا الاصلين فلاحظ.

الفرع الثالث: أن لا يكون الاصل الجاري في احد الطرفين مسانخاً للاصل الجاري في الطرف الاخر ولم يكن احد الطرفين مختصاً باصل طولي كما لو علم اجمالاً بأنه اما الثوب الفلاني غصب؛ واما ذلك الثوب الكذائي نجس فانه لا اشكال في تنجز العلم الاجمالي لان جريان كلا الاصلين يوجب المخالفة العملية القطعية وترجيح احد الطرفين على الاخر بلا مرجح.

الفرع الرابع: ان يكون احد الطرفين مع عدم المسانخة مختصاً باصل طولي يكون موافقاً مع المؤدي مع الاصل الجاري في الرتبة السابقة كما لو علمنا بأنه اما يكون الثوب الفلاني غصباً واما الماء الكذائي نجساً فان العلم الاجمالي منجز اذ قاعدة الحل الجارية في الغصب تعارض قاعدتي الحل والتمهارة الجاريتين في الماء والسر

فيه انه لاختصاصية لاصالة الطهارة الجارية في الماء بل الموجب استلزام جريان الاصل في الطرفين العصيان القطعي فكما انه لا تجري اصالة الطهارة كذلك لا تجري اصالة الحل.

وان شئت قلت لا طولية بين الاصل الجاري في طرف والاصل الجاري في الطرف الاخر فيقع التعارض بين الاصول دفعة واحدة وتتساقط. ولقائل أن يقول: لا اشكال في سقوط قاعدة الحل عن الاعتبار وأما قاعدة الطهارة فلا مانع عن جريانها لعدم معارض لها هذا من ناحية ومن ناحية اخرى لا تلزم من العمل بها المخالفة القطعية. الفرع الخامس: أن لا يكون الاصل الجاري في احد الطرفين مساخاً مع الاصل الجاري في الطرف الاخر ولا يكون احد الطرفين مختصاً باصل طولوي يكون مخالفاً مع الاصل الجاري في الرتبة السابقة كما لو علم المكلف اما نقص من صلاة المغرب ركن واما فأتت صلاة العشاء وكان العلم الاجمالي المذكور بعد الوقت فان مقتضى قاعدة الفراغ الجارية في المغرب صحتها كما ان مقتضى قاعدة الحيلولة الحكم باتيان صلاة العشاء فتصل النوبة الى جريان الاصل الطولي بأن نقول مقتضى الاصل عدم الاتيان بالركن في صلاة المغرب فتكون باطلة ويحكم بوجوب القضاء وأما بالنسبة الى صلاة العشاء فان استصحاب عدم الاتيان بها لا يقتضي وجوب القضاء الاعلى القول بالاثبات فان موضوعه الفوت وهو أمر وجودي لا يثبت باستصحاب عدم الاتيان بها ومقتضى البرائة عدم وجوب القضاء هذا ما افاده سيدنا الاستاد في المقام.

ويرد عليه اولاً ان الفوت ليس امراً وجودياً بل امر عديمي ويتحقق بالاستصحاب وثانياً انه على ما رآه لوجه لوجوب قضاء صلاة المغرب اذ نشك وجداناً في أنها فاتت أم لا واستصحاب عدم الاتيان

بالركن لا يثبت الفوت الذي هو أمر وجودي على ما رame بل مقتضى البرائة عدم وجوب قضائها غاية الامر يعلم اجمالا بالمخالفة فلا بد من الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي.

الفرع السادس: أن يكون الاصل الجاري في احد الطرفين مسانخاً مع الاصل الجاري في الطرف الاخر وعدم اختصاص احدهما باصل طولي أي يكون في كل من الطرفين اصل طولي لكن احدهما موافق مع الاصل الجاري في الرتبة السابقة في المؤدى وثانيهما غير موافق معه فيه مثلاً لو علم المكلف بأنه اما زاد في صلاة المغرب ركناً واما نقص ركن من صلاة العشاء فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة كلتا الصلاتين ومقتضى عدم الزيادة في المغرب كذلك وأما الاصل الجاري في العشاء وهو استصحاب عدم الاتيان بالركن فهو يقتضي الاتيان بالعشاء ولا مانع عن جريانه والميزان الكلبي في جريان الاصل وعدمه انه لو استلزم جريانه المخالفة القطعية لا يجري والاّ يجري فلا حظ.

تنبيهات: التنبيه الاول: انه لا تلازم بين امكان المخالفة القطعية والموافقة كذلك في موارد العلم الاجمالي فربما يمكن كلا الامرين كما هو الغالب فلو علم المكلف بحرمة احد الامرين كما لو علم بأنه اما يحرم عليه شرب التتن واما يحرم عليه التكلم مع زيد فانه يمكنه الموافقة القطعية بأن يترك كلا الامرين ويمكنه الخلاف القطعي بأن يرتكب كليهما وربما يكون احد الطرفين ممكناً دون الاخر مثلاً لو علم بحرمة كونه في اول طلوع الشمس اما في ناحية جنوب الدار أو في ناحية شمالها لا يمكنه المخالفة القطعية كما هو ظاهر ولكن يمكنه الموافقة القطعية بأن يتركهما كما انه لو علم بوجوب كونه في احد الطرفين لا يمكنه الموافقة القطعية ولكن يمكنه المخالفة

كذلك بأن يترك الكون في كلا الطرفين فيقع الكلام في أن تنجيز العلم الاجمالي يختص بالقسم الاول أو لا يختص.

أفاد سيدنا الاستاد بأنه لاملزمة بين الامرين والميزان في التنجز وعدمه تعارض الاصول وعدمه فان تعارض الاصول يكون العلم منجزاً ويترتب عليه انه يجب ترك كلا الطرفين فيما يعلم اجمالاً بحرمة احدهما وايضاً يجب القيام بكلا الطرفين فيما يعلم بوجوب احدهما.

ويمكن أن يقال ان الحق ان يفصل بأن نقول لو استلزم جريان الاصل العلم بالمخالفة القطعية لايجري الاصل كما لو علم بوجوب الاتيان باحد الضدين اللذين لهما ثالث فانه لو ترك كلا الامرين يقطع بالمخالفة فلا يجوز ترك كليهما وأما لو علم بحرمة احد الضدين يجوز ارتكاب احد الطرفين لعدم العلم بالمخالفة فلا مانع عن جريان الاصل فان المانع عن الجريان العلم بالمخالفة القطعية والمفروض عدم امكانها فما أفاده الميرزا النائيني على ما في التقرير من أنه اذا لم تمكن المخالفة القطعية لاتجب الموافقة كذلك صحيح وتام فلولم تمكن المخالفة القطعية لكثرة الاطراف لاتكون الموافقة القطعية لازمة مثلاً لو علم بحرمة شرب ماء واحد في أثناء الف آنية لايمكن حصول القطع بالمخالفة القطعية فلا مانع عن جريان الاصل في بعض الاطراف وايراد سيدنا الاستاد عليه في غير محله فلاحظ واغتنم وما أفاده الميرزا مؤيد لما اخترناه من امكان اجراء الاصل في بعض الاطراف دون بعض.

التنبيه الثاني: انه لو علم المكلف بوجوب أمر مررد بين امور وأتى ببعض الاطراف وعلم بانطباق الواجب الواقعي على ما أتى

به يحصل الامتثال بلا كلام اذا كان الواجب توصلياً وأما اذا كان تعبدياً فالامر ايضاً كذلك اذا أتى به برجاء كونه واجباً ان قلت: ان لم يكن عازماً على الاتيان بالباقي لا يكفي للزوم الجزم بالنية قلت: لدليل على اشتراط الجزم فلا وجه للاشتراط.

التنبية الثالث: أن قوام تنجز العلم الاجمالي بتعارض الاصول وعليه لو لم يجر الاصل في بعض الاطراف لمانع فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ثم انه يتصور المقام بصورتين الصورة الاولى: أن يكون العلم الاجمالي متأخراً عن المانع المفروض في بعض الاطراف مثلاً لو كان احداً انائين نجساً والمكلف عالم بكونه نجساً ثم علم بوقوع قطرة بول في احدهما لم يكن العلم المذكور موجباً للتنجيز اذ المفروض انه لا يمكن جريان الاصل في معلوم النجاسة فجريانه في الطرف الاخر بلا مانع وقس عليه الاضطراب وخروجه عن محل الابتلاء وفي حكم تأخر العلم تقارنه مع حدوث احد الموجبات كما لو قارن العلم الاجمالي بوقوع قطرة بول في احد انائين مع العلم بكون احدهما المعين نجساً فان العلم الاجمالي في مفروض الكلام لا اثر له اذ لا يجري الاصل في معلوم النجاسة وأما الاناء الاخر فلا مانع من جريان الاصل فيه.

الصورة الثانية: ما لو حصل العلم الاجمالي اولاً ثم تحقق احد الموجبات كما لو علم بنجاسة احد انائين ثم علم بأن الاناء الواقع في طرف جنوب الدار كان نجساً ففي مثله لا يكون العلم منجزاً لعدم التعارض بين الاصول فان الاصل لا يجري في معلوم النجاسة ولا مقتضي له وأما في الطرف الاخر فلا مانع من جريانه مع الاقتضاء. هذا فيما يكون الشك في ثبوت التكليف وأما لو كان الشك في السقوط

كما لو علم اجمالا بوجوب احدى الصلاتين اما الظهر واما الجمعة فصلى الظهر فهل يمكن اجراء الاصل في الاخرى أم لا؟ افاد سيدنا الاستاد بأنه لا يمكن بتقريب: ان العلم بحدوث التكليف علم بالاشتغال والاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية فكما لو علم تفصيلا بوجوب صلاة الظهر وشك في اتيانها يجب عليه الاتيان ولا مجال للاصل مع ان الوجوب بحسب البقاء مشكوك فيه كذلك الامر في مورد العلم الاجمالي وبعبارة اخرى: لا يمكن أن يرخص المولى في المعصية لدفعة ولا تدريجاً هذا ملخص كلامه.

والذي يختلج بالبال أن يقال: لا مانع من جريان الاصل في الطرف الاخر ان قلت: الاصل بالتعارض سقط وبعد سقوطه لادليل على نفي الحكم في مقام الظاهر قلت: موضوع الاصل مشكوك الحكم وعند التعارض لم يشمل الدليل للمعارضة وأما بعد خروج احد الطرفين بجهة من الجهات وعدم التعارض لامانع من الاخذ بدليل الاصل وان شئت قلت الضرورات تقدر بقدرها فانه لا يمكن أن يؤخذ باطلاق دليل الاصل فترفع اليد عن الاطلاق ولكن لاوجه لرفع اليد عن الدليل بالكلية مثلاً لو علمنا ان بيع الغرر باطل لا يمكن الاخذ باطلاق حلية البيع بالنسبة الى بيع الغرر لكن هل هذا يمنع عن الاخذ به لاثبات حلية البيع من بقية الجهات؟ كلا ثم كلا.

ان قلت: ما الفارق بين الاشتغال الاجمالي والاشتغال التفصيلي فانه لو علم المكلف بوجوب صلاة الظهر ثم شك في الاتيان بها فهل يمكن الالتزام بدليل الرفع ويحكم بعدم وجوبها؟ قلت: القياس مع الفارق لان وجوب الصلاة في مورد النقض معلوم ومقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بها ولو اغمض عن الاستصحاب فقاعدة الاشتغال تقتضي الاتيان وأما في المقام فالشك في تعلق الحكم

بالطرف المقابل ومقتضى الاصل استصحاباً وبرائة عدم وجوبه .
 ان قلت : مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالواجب قلت :
 استصحاب عدم الاتيان بالواجب لا يثبت وجوب الطرف المقابل الا
 على القول بالمثبت الذي لانقول به . ان قلت : مقتضى الاستصحاب
 بقاء الواجب في الذمة قلت : اولا مقتضى الاستصحاب عدم تعلق
 الوجوب بالطرف كما ان مقتضى البرائة كذلك وثانياً استصحاب
 بقاء الوجوب يعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد ويمكن اثبات المدعى
 بنحو آخر في رد الاخذ بالاشتغال بأن نقول ان غاية ما يمكن أن يقال ان
 مقتضى استصحاب بقاء الالتزام لزوم الاتيان بالطرف الاخر ان كانت
 الشبهة وجوبية وتركه ان كانت تحريرية وهذا الالتزام بحكم العقل مثلاً لو
 علمنا اجمالاً بوجوب احد امرين واتينا بواحد منهما يكون مقتضى
 الاستصحاب بقاء الالتزام والعقل يلزمنا بالقيام بالاتيان بالفرد الاخر
 خروجاً عن عمدة الالتزام وايضاً لو علمنا اجمالاً بحرمة احد امرين
 وتركنا احدهما يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التحريم والعقل
 يلزمنا بترك الفرد الاخر ايضاً خروجاً عن عمدة التكليف هذا غاية
 ما يمكن ان يقال في المقام لكن نقول مقتضى الاستصحاب ايضاً عدم
 تعلق التكليف بالطرف المقابل ومع عدم التكليف به لا يلزمنا العقل
 باتيانه أو تركه فيقع التعارض بين الاستصحابين وبعد التعارض
 والتساقط تصل النوبة الى البرائة هكذا ينبغي أن يحرر المقام
 ولعمري ما بينته دقيق وبالتأمل حقيق والظاهر انه لم يسبقني به
 احد وله الحمد وعليه التكلان مضافاً الى أنه يرد عليهم النقض
 بموارد الاقل والاكثر الارتباطيين فانه لو كانت اركان الاستصحاب
 تامة لا بد من جريانه بعد الاتيان بالاقل اذ الشك في سقوط الواجب
 وعدمه ومقتضى الاستصحاب بقاءه .

ان قلت: في الاقل والاكثر تعلق الوجوب بالاكثر مشكوك فيه من اول الامر وتعلقه بالاقل مقطوع قلت: ما افيد يتوقف على الالتزام بالوجوب الضمني ولا نسلمه فان الوجوب الضمني غير صحيح فان الواجب المركب بما هو مركب وكل جزء من المركب جزء الواجب وليس واجباً برأسه وبعبارة واضحة: السورة اما واجبة مطلقاً ولا بشرط واما واجبة بشرط شيء واما واجبة بشرط لا واما واجبة على نحو الاهمال أما الاول فلا يمكن لان المفروض ان الجزء ليس واجباً مستقلاً وأما الثالث فبطلانه اوضح من ان يخفى وأما الرابع فهو محال فالمتعين هو الثاني وهو المطلوب وكل جزء من المركب بشرط بقية الاجزاء عبارة عن الكل.

ثم انه لو اغمض عما ذكرنا هل يمكن أن يفصل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بأن يقال اذا علم بواجب مردد بين أمرين يجب الاحتياط ولا يجوز اجراء الاصل وأما اذا كانت الشبهة تحريمية كما لو علم بنجاسة احد انائين ثم خرج احدهما عن محل الابتلاء بأن اريق لا يجب الاحتياط بل يجري الاصل في الطرف الاخر الحق أن يقال لا وجه للفرق فانه كما يجب الاتيان بما يحتمل كونه واجباً كي يحصل العلم بالامتنال يجب بحكم العقل ترك كلا المشتبهين كي يعلم بترك الحرام فكلا الامرين من واد واحد ولا فرق بين المقامين.

إيقاظ: الحق ان ما اشتهر بين القوم من الاخذ بقاعدة الاشتغال لا اساس له وقاعدة الاشتغال لا تكون قاعدة في قبال بقية الاصول بل الحق أن يقال تارة يكون الشك في مرحلة ثبوت التكليف واخرى في مرحلة السقوط أما في مرحلة الثبوت فالمرجع اصل البرائة واستصحاب عدم التكليف وأما في مرحلة السقوط فالمرجع استصحاب بقاءه وعدم الاتيان به وعدم امتثاله فعلى كلا التقديرين

لاتصل النوبة الى الاشتغال والامر دائر بين المرحلتين ولا ثالث فلاحظ واغتنم.

التنبية الرابع: انه لو كان الاثر في بعض الاطراف اكثر من الاثر في الطرف الاخر فتارة لا يكون بين الطرفين جامع واخرى يكون ففي المقام صورتان أما الصورة الاولى فكما لو علم المكلف بأنه اما تجب عليه زيارة الجامعة واما تجب عليه زيارة الوارث فلا اشكال في تنجز العلم الاجمالي ووجوب كلا الامرين عليه بمقتضى الالتزام بكون العلم الاجمالي منجزاً.

الصورة الثانية: ما يكون جامع بين الطرفين او الاطراف كما لو علم بنجاسة ذلك المايع المضاف أو نجاسة هذا المايع المطلق فيترتب على المايع المضاف حرمة الشرب ويترتب على المايع المطلق حرمة الشرب وعدم جواز التوضيء فوق الكلام بين القوم في أن العلم الاجمالي في القسم الثاني هل ينجز الاثر المشترك فقط ام ينجز مطلق الاثر فيحرم شرب المضاف والمطلق وايضاً يحرم التوضيء به ربما يقال كما عن الميرزا النائيني اختصاص التنجز بالاثر المشترك فقط بتقريب ان جريان اصالة الطهارة في كل من الطرفين يعارض بجريانه في الطرف الاخر وبعد التعارض والتساقط تصل النوبة الى جريان الاصل بالنسبة الى الاثر المختص فيجوز التوضيء بالماء المطلق.

واورد على التقريب المذكور بأن نفس الشك في طهارة الماء كاف لعدم جواز التوضيء به فان الاستفادة من الدليل اشتراط مساء الموضوع بكونه طاهراً والذي يختلج ببالي القاصر في هذه العبالة أن يقال ان كان المقصود من الاصل اصالة البرائة من الوجوب أو

الحرمة فلا مجال له اذ لا اشكال في عدم وجوب الوضوء كما انه لا اشكال في عدم حرمة فان الوضوء بالماء النجس لا يكون حراماً الا من باب التشريع المحرم وان كان المراد من الاصل اصالة البرائة عن الاشتراط وعدمه فان المستفاد من الشرع اشتراط ماء الوضوء بالطهارة ومع الشك في طهارة الماء يشك في أن استحباب الوضوء يشترط بعدمه من هذا الماء مقتضى الاستصحاب عدم الاشتراط اللهم الا أن يقال انه لا اشكال في عدم الاشتراط بالنحو المذكور فان الشرط طهارة الماء لا الاشتراط بعدمه بهذا الماء ومع الشك في وجود الشرط كيف يمكن الالتزام بصحة الوضوء فالنتيجة تنجز العلم بالنسبة الى جميع الاثار هذا كله فيما يكون هناك موضوعان يكون اثر احدهما اكثر من اثر الاخر وأما ان كان الموضوع واحداً ويكون التردد في السبب كما لو علم باستدانتة عن زيد لكن لا يدري ان دينه عشرون ديناراً أو ثلاثون فلا اشكال في جريان الاصل عن الزائد فان المقرر عندهم انه لودار الامر بين الاقل والاكثر غير الارتباطيين يجري الاصل عن الزائد.

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام: جريان أصل البرائة عن الزائد في مفروض الكلام متقوم بعدم اصل موضوعي والا فلا اشكال في جريان ذلك الاصل الموضوعي ولا تصل النوبة الى الاصل الحكمي فلو علم بوقوع نجاسة على الثوب ولكن لا يدري ان النجاسة الواقعة عليه بولية او دموية فعلى الاول يجب تعدد الغسل وعلى الثاني يكفي الغسل الواحد فانه لا مجرى لاصالة البرائة عن وجوب الزائد بل مقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسلة الاولى وبقائها الى أن يتحقق الغسل الثاني.

ويرد عليه اولا انه لا مجال لاصالة البرائة اذ لا وجوب تكليفي

كى يرفع باصالة البرائة وثانياً استصحاب النجاسة بعد الفسلة الاولى معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد فان جعل النجاسة الى زمان تحقق الفسلة الاولى معلوم وأما بعدها فبقائها مشكوك فيه ومقتضى الاستصحاب عدم جعلها أزيد من المقدار المعلوم وبعد تعارض الاستصحابيين تصل النوبة الى قاعدة الطهارة.

التنبية الخامس: انه يشترط في تنجز العلم الاجمالي أن يكون الاثر مترتباً على الاصل عملاً في كل من الطرفين كما لو علم بنجاسة احد المايعين فان اصاله الطهارة الجارية في كل واحد من الطرفين يترتب عليها جواز الشرب واما اذا لم يترتب الاثر الاعلى بعض الاطراف فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً وعليه لو فرض ان المكلف علم بأنه اما يكون هذا الماء نجساً واما يكون الثوب الفلاني نجساً وفرض ان الثوب كان غصباً لا يكون العلم الاجمالي منجزاً اذ لايجوز التصرف في الغصب على كلا التقديرين فلا اثر للاصل الجاري فيه والميزان في تنجز العلم الاجمالي تعارض الاصول في الاطراف ومع عدم جريان الاصل في بعض الاطراف لا يكون مانع عن جريانه في الطرف الاخر. وان شئت قلت: ان بعض الاطراف اذا كان خارجاً عن محل الابتلاء يجري الاصل في الطرف الاخر الذي في محل الابتلاء.

التنبية السادس: انه يشترط في تنجز العلم الاجمالي أن يكون جميع الاطراف مقدوراً للمكلف اذ لو لم يكن كذلك لا يكون الشك في المكلف به بل يكون الشك في أصل التكليف وتنجز العلم الاجمالي متقوم بالعلم بالتكليف والشك في المكلف به وقال الشيخ قدس سره: انه يشترط في الشبهة التحريمية أن يكون جميع الاطراف محل الابتلاء بحيث يكون توجه التكليف به صحيحاً وأما اذا لم يكن بعض الاطراف محل الابتلاء وخارجاً عنه كما لو علم المكلف بنجاسة الاناء

الموجود في داره أو بنجاسة الاناء الموجود عند الملك فانه تارك للتصرف في ذلك الاناء على كلا التقديرين فلا يكون النهي عن شرب الماء النجس الموجود عنده صحيحاً اذ هو بنفسه متروك ومع عدم صحة التكليف به لا يكون العلم بالتكليف متحققاً فلا يكون منجزاً وألحق بها صاحب الكفاية الشبهة الوجوبية بأن المكلف اذا كان فاعلاً لامر من قبل نفسه لامجال لتعلق التكليف به فلا يكون العلم الاجمالي في مثله منجزاً.

والحق ان يقال انه يكفي للتنجز على القول به قدرة المكلف ولا فرق بين الموارد من هذه الجهة والا يلزم عدم تعلق التكاليف بالواجبات وبالمحرمات بالنسبة الى الاوحد من الناس كمولى الموحدين وأضرابه حيث انهم يتركون المحرمات ويأتون بالواجبات من قبل انفسهم وايضاً يلزم عدم تعلق التكليف بالكذب بالنسبة الى من لا يكذب ولو كان جازماً وهكذا وهل يمكن الالتزام به والسر فيما ذكر ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات ومقتضى عموم الادلة أو اطلاقها شمولها لجميع المكلفين بلافق بين الافراد ويكفي لصحة تعلق التكليف قدرة المكلف والقدرة من الشرائط العامة.

التنبيه السابع: هل العلم الاجمالي بناء على كونه منجزاً يكون مؤثراً في التدريجيات كما انه يكون منجزاً في الدفعيات أم يفصل بين الموردتين وقبل الخوض في البحث وبيان الحكم يناسب أن تقدم مقدمة وهي ان البحث يختص بمورد لا تكون الشبهة البدوية فيه مورد الاحتياط مثلاً لو علم المكلف بابتلائه في اليوم الفلاني بمعاملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية فلا اشكال في وجوب الاحتياط لامن

باب تنجز العلم الاجمالي بل من باب وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية اذا كانت الشبهة حكمية ولا يجوز الاخذ بالبرائة قبل الفحص كما هو المقرر كما انه لا يمكنه الحكم بصحة المعاملة بل يحكم بالفساد وباصالة عدم النقل والانتقال مضافاً الى أن التخصيص قطعي ومع احراز التخصيص يكون الاخذ بالعموم تمسكاً به في الشبهة المصادقية.

ان قلت: ما المانع عن الاخذ بعموم دليل امضاء المعاملة؟ قلت: المفروض في المقام ان الشبهة حكمية ولا بد من الفحص عن المخصص كما انه لا بد من الفحص عن الدليل اذا كان الشك في الوجوب أو الحرمة فمادام لم يفحص عن المخصص لا يجوز الاخذ بالعموم.

وبعد بيان المقدمة نقول التدريجية على أقسام القسم الاول: ان المكلف يمكنه الجمع بين الاطراف ولكن باختياره يرتكب الاطراف بالتدريج كما لو علم بكون احد الثوبين غصباً فانه يمكنه أن يلبس كلا الثوبين دفعة واحدة وفي هذا الفرض لا اشكال في تنجز العلم الاجمالي ولا مجال لتوهم الخلاف فان المفروض ان المكلف قادر على المخالفة القطعية والموافقة كذلك.

القسم الثاني: أن لا يتمكن المكلف من القيام بكلا الامرين دفعة ولكن قادر على كل واحد من الطرفين او الاطراف كما لو علم اجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر فلا اشكال في تنجز العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لفعلية التكليف وتعارض الاصول في الاطراف.

القسم الثالث: أن يكون الواجب امراً متأخراً كما لو علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال في هذه الليلة أو زيارة الحسين عليه السلام في الغد وفي هذه الصورة قد يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً

على نحو الواجب المعلق واخرى لا يكون الوجوب فعلياً على كل تقدير بل مردد بين الوجوب الفعلي والوجوب المشروط أما الصورة الاولى فلا اشكال في تنجز العلم الاجمالي كبقية الموارد فان المفروض كون الوجوب فعلياً ويتعارض الاصل الجاري في كل طرف مع الاصل الجاري في الطرف الاخر.

وأما الصورة الثانية فالاقوال فيها مختلفة القول الاول: عدم تنجز العلم الاجمالي ومقتضى القاعدة جريان الاصل في كلا الطرفين فان المكلف عند الواقعة الاولى يشك في التكليف وتوجه الالتزام اليه فيأخذ بالبرائة وعند الواقعة الثانية ايضاً يشك في الالتزام وينفيه بالاصل ولا يترتب عليه محذور.

القول الثاني: تنجز العلم الاجمالي وعدم جريان الاصل في شيء من الطرفين.

القول الثالث: التفصيل بين كون ملاك الحكم تاماً في ظرفه وعدم كونه كذلك فان ملاك الحكم المتأخر اذا كان تاماً فلا يجوز ترخيص المولى في تركه وايضاً لا يرخصه العقل ويرى حسن عقابه لتفويت الملاك الملزم وبعبارة اخرى: لافرق بين الالتزام والملاك. واختار سيدنا الاستاد القول الثالث وقال لا يجوز تفويت الملاك الملزم في ظرفه ولذا يجب حفظ الماء قبل الزوال للوضوء للصلاة فلا فرق بين التكليف التدريجي والدفعي في أن كليهما يوجبان تنجز الامر على المكلف.

أقول: الذي يجب على المكلف بحكم العقل اطاعة أوامر المولى ونواهيه وأما التحفظ على الملاك كي لا يفوت فلا وعليه لا مانع عن جريان البرائة عقلاً والاخذ بدليل عدم الوجوب والحرمة استصحاباً

وبراءة وان شئت قلت: المولى يمكنه ايجاب الاحتياط ومع عدم ايجابه الاحتياط وجعله الترخيص الظاهري لوجه للاحتياط والتحفظ على الملاك نعم فيسما يكون الملاك تاماً والمولى لا يمكنه الالتزام كما لو كان نائماً وصار ابنه مشرفاً على الفرق أو الحرق يلزم على العبد أن ينقذ ولد المولى وبعبارة اخرى: ان كانت روح الحكم موجودة يجب القيام على طبق الوظيفة والا فلا وصفوة القول: انه لاملزم من قبل العقل لحفظ الملاكات وانما العقل يحكم بلزوم الاتيان بما اوجبه المولى وترك ما حرمه.

التنبيه الثامن: في بيان المراد من الشبهة غير المحصورة وحكمها فيقع الكلام في موضعين أما الموضوع الاول فقد عرفت الشبهة غير المحصورة بتعاريف التعريف الاول: ان المراد من غير المحصورة ما يعسر عده. واورد عليه بأنه لا انضباط لهذا الحد فان عسر العد يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف الزمان واختلاف الاشياء واختلاف آلة العد هذا اولاً وثانياً ان تردد شاة مغسوبة بين شياة البلد عندهم من غير المحصور والحال انه يمكن ان مجموع الشياة لا يزيد على الالف وتردد حبة واحدة من الارز بين الف الف حبة في اناء واحد يكون من المحصور والحال ان عد الشياة أسهل بمراتب من عد الحبات.

التعريف الثاني: ان احتمال كون التكليف في كل واحد من الاطراف موهوماً واورد عليه سيدنا الاستاد بأن موهومية الاحتمال لا توجب عدم تنجز العلم الاجمالي ولذا لو كان وجود التكليف في احد الطرفين مظلوناً وفي الطرف الاخر موهوماً يكون العلم الاجمالي منجزاً.

أقول: ان كان المراد بالموهوم ما يكون مرجوحاً بحيث يكون عدمه مورد الاطمينان فلا يترتب عليه الاثر فلو كان احد الطرفين موهوماً

لا يكون الطرف الاخر مظلوناً بل يكون الطرف الاخر مورد الاطمينان ولذا لا يرد على التعريف المذكور ما عن الميرزا النائيني من انه احالة الى امر مجهول فان الوهم له مراتب اذ يرد عليه اولاً ان الميزان في الوهم ما ذكرنا وثانياً ان التحديد بالوهم لا ينافي كونه ذات مراتب فان الميزان تحقق الحد بايّة مرتبة من مراتبها وعلى الجملة ان اريد بالوهم الاطمينان بخلاف الموهوم فالموهوم لا أثر له كما لو قطع بالعدم وان اريد من الوهم الدرجة النازلة من الاحتمال لا يكون منافياً مع تنجز العلم الاجمالي فالحق ان ما افاده سيدنا الاستاد تام وربما يكون كثرة الاطراف بعد يكون احتمال انطباق المعلوم على كل واحد منها موهوماً وهل يمكن تحقيقه خارجاً بأن يعلم انسان نجاسة آنية في ضمن ألف آنية فان احتمال انطباق النجاسة على كل واحد منها موهوم ومع ذلك يعلم اجمالاً بوجود النجاسة في ضمنها فلاحظ.

التعريف الثالث: انه امر عرفي ففي كل مورد صدق يترتب عليه حكمه وفيه ان هذه الكلمة لم ترد تحت دليل كى تحال الى العرف مضافاً الى أن عدم الحصر يختلف بحسب الامور والاشخاص.

التعريف الرابع: ان المراد من غير المحصور مالا يمكن للمكلف فيها المخالفة القطعية. وفيه اولاً ان عدم القدرة على المخالفة القطعية أعم من غير المحصور فان المكلف لو علم اجمالاً بأنه يحرم عليه في اول الظهر اما الكون في المسجد الفلاني أو في الحرم الشريف فانه لا يمكنه أن يخالف التكليف بالخلاف القطعي وثانياً لا انضباط في التحديد المذكور فان عدم القدرة في اي مقدار من الزمان.

التعريف الخامس: أن غير المحصور يعسر موافقته القطعية. وفيه ان العسر بنفسه رافع للتكليف ولا يرتبط بكون الشبهة غير محصورة مضافاً الى ان العسر يرفع التكليف بالمقدار الذي فيه العسر لاعلى الاطلاق. ان قلت: الحكم الشرعي لاجز فيه وانما الحرج في الاجراز اي احراز الاطاعة فكيف يرتفع بالحرج والحال ان الحرج يرفع الحكم الحرجي. قلت في مقام الامتثال والاحتياط اذا صار الفعل المأتي به حرجياً لا يجب الاتيان به اذ لا يخلو من كونه اما فرد الواجب واما لا يكون أما على الثاني فلامقتضى لاتيانه وأما على الاول فيرتفع وجوبه بالحرج الرافع للاحكام فلاحظ.

اذا عرفت ما تقدم نقول الحق انه لافرق فيما هو المهم في المقام بين كثرة الاطراف وقلتها وان الميزان في تنجز العلم الاجمالي على القول به كون الاطراف محل الابتلاء وكون المكلف قادراً على ما يتعلق به الحكم وان شئت قلت: لافرق في هذه الجهة بين المحصورة وغير المحصورة فلامجال لطالة الكلام حول التعريف والتحديد فلاحظ هذا تمام الكلام في الموضوع الاول.

واما الموضوع الثاني فقد استدل على عدم لزوم الاجتناب بوجوه الوجه الاول: ان كل طرف احتمال التكليف فيه موهوم ولا أثر للوهم. ويرد عليه انه لو فرض ان الاطراف متساوية الاقدام من حيث الوهم وفرض ان المكلف قادر ومتمكن من ارتكاب كل واحد من الاطراف بحيث يعلم بتوجه التكليف فهل يجوز الارتكاب مع البناء على تنجز العلم الاجمالي واي فرق بين المقام وبقية الموارد وبعبارة واضحة موهومية التكليف في كل طرف لاتنافي معلومية الالتزام. الوجه الثاني: ان الموافقة القطعية تابعة للمخالفة القطعية فاذا

لم تكن المخالفة قطعية محرمة لا تكون الموافقة كذلك واجبة. وفيه انه ليس الامر كذلك والميزان في تنجز العلم الاجمالي تعارض الاصول في الاطراف.

الوجه الثالث: الاجماع. وفيه ما فيه. الوجه الرابع: مارواه ابوالجارود قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الارضين؟ اذا علمت انه ميتة فلا تأكله وان لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لا اعتراض السوق فاشترى بها اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلمهم يسمون هذه البربر وهذه السودان^١.

بتقريب ان المستفاد من الحديث انه مع كثرة الاطراف ترتفع الحرمة. ويرد عليه اولاً ان الرواية ضعيفة سنداً فلا تصل النوبة الى ملاحظة دلالتها وثانياً انه لا ترتبط الرواية بمانحن فيه فان المستفاد منها ان وجود حرام في قطعة من قطاع الارض لا يوجب حرمة الجميع ومعلوم من مساق الحديث ان المفروض خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ولا كلام فيه فتحصل مما تقدم ان ما افيد من عدم تنجز العلم الاجمالي مع كثرة الاطراف وكون الشبهة غير محصورة لا يرجع الى محصل صحيح وان الميزان كون الالتزام المعلوم بالاجمال مورد الابتلاء وكون متعلقه مقدوراً للمكلف وأما كثرة الاطراف فلا تأثير لها فيما هو محل الكلام.

بقي في المقام فرعان الفرع الاول: انه لو كانت الشبهة غير المحصورة على نحو شبهة الكثير في الكثير كما لو علم بنجاسة عشرة أو اني في ضمن ألف آنية فعلى القول بعدم تنجز العلم الاجمالي في

غير المحصورة فهل يكون حكمها حكم غيرها الحق أن يقال ان كان المدرك لعدم التنجز موهومية الاحتمال كما عليه الشيخ يحكم بكون العلم منجزاً اذ في الصورة المفروضة لا يكون احتمال الالزام موهوماً وأما لو كان المدرك لعدم التنجز عدم امكان المخالفة القطعية فلا فرق بين موارد الشبهة لوحدة الملاك.

الفرع الثاني: انه لو قلنا بان العلم الاجمالي لا ينجز المعلوم اذا كانت الشبهة غير محصورة فيكون العلم بالحكم كعدمه فهل يكون الشك كعدمه ايضاً فلو علم بكون واحد من الاواني ماءً مضافاً لا يجوز التوضيء به فهل يجوز التوضيء من آنية من تلك الاواني أم لا يجوز؟ فنقول: على مسلك الشيخ يجوز اذ المفروض كون احتمال الاضافة موهوماً فيجوز الوضوء وأما على مسلك غير الشيخ فلا يجوز اذ يكفي الشك في الاطلاق والاضافة لعدم الجواز والذي يختلج بالبال أن يقال: انه لا يعقل أن يتعلق العلم بأمر ومع ذلك يكون عدم ذلك الامر مورد الاطمينان وعلى هذا الاساس نقول كيف يمكن أن يتعلق العلم بوجود ما يع مضاف مثلاً في أثناء الف اثناء ومع ذلك يكون احتمال الاضافة بالنسبة الى كل واحد من تلك الاواني موهوماً فان مرجعه الى الاطمينان بعدم الاضافة في المجموع فيكون معناه ان الشخص يعلم بوجود أمر ويطمأن بعدم ذلك الامر وهذا امر غير معقول فلا تغفل.

التنبيه التاسع: انه على القول بتنجز العلم الاجمالي لو اضطر الى ارتكاب احد الاطراف فما حكمه فنقول الاضطرار تارة يتعلق بارتكاب واحد معين واخرى يتعلق بالجامع فيقع الكلام في مقامين أما المقام الاول فله صور:

الصورة الاولى: ما لو اضطر الى ارتكاب احد الطرفين وكان الاضطرار متأخراً عن التكليف وعن العلم به كما لو علم المكلف بكون

احد المايعين خمرأ ثم اضطر الى شرب واحد منهما على نحو التعيين ففي مثله هل يكون تنجز العلم الاجمالي باقياً ام لا؟ الحق انه لا اثر للعلم الاجمالي بقاءً فان تنجز العلم متقوم بتعارض الاصول والمفروض انه لا تعارض بقاءً وما قيل من أن الاصل في المرحلة الاولى سقط ومات بالمعارضة والميت لا يصير حياً بعد مماته كلام شعري ولا اساس له بل الحق ان الاصل يجري في الطرف المقابل بلا مزاحم ومعارض ولتوضيح المدعى نقول عدم شمول دليل الاصل لاطراف العلم الاجمالي بواسطة المانع ولا يكون لعدم وجود المقتضي فمادام المانع موجوداً لا يجري دليل الاصل.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار الى ارتكاب احدهما المعين قبل التكليف وقبل العلم به كما لو اضطر الى احد المايعين على نحو التعيين ثم علم بوقوع نجاسة في احدهما ولا اشكال في عدم التأثير للعلم اذ المفروض انه لا يحصل للمكلف علم بالتكليف فلا مانع عن ارتكاب كلا المايعين أما الذي اضطر اليه فواضح وأما المايع الاخر فلاجل جريان الاصل العملي فيه المقتضي لحليته ويلحق بهذه الصورة صورة تقارن الاضطرار والعلم من حيث النتيجة فلا تنجز للعلم في هذه الصورة ايضاً.

الصورة الثالثة: ما يكون العلم بالتكليف متأخراً عن الاضطرار والاضطرار يكون متأخراً عن التكليف كما لو اضطر الى شرب احد المايعين معيناً ثم علم بوقوع نجاسة في احد الانائين قبل تحقق الاضطرار أما على القول بعدم تنجز العلم في الصورة الاولى فعدمه اوضح في هذه الصورة وأما على القول بالتنجز في تلك الصورة فايضاً مقتضى القاعدة عدم تنجز العلم الاجمالي اذ قوام التنجز

بتعارض الاصول والمفروض ان الاصل لايجري بالنسبة الى ما اضطر اليه للعلم بحليته على كلا التقديرين فيجري الاصل في الطرف الاخر بلا معارض.

وفي المقام شبهة وهي انه لو كان الاضطرار متأخراً عن التكليف يكون مقتضى الاستصحاب او قاعدة الاشتغال بقاء ذلك التكليف فكيف يمكن جريان الاصل في الطرف الاخر واجاب عن هذه الشبهة سيدنا الاستاد بأنه لا علم بالتكليف كى يتعارض الاصل في الاطراف فان المضطر اليه لا يكون متعلق التكليف قطعاً والطرف الاخر يمكن توجه التكليف به وحيث انه لا علم فلا مانع عن جريان الاصل فيه.

ويرد عليه اولاً انه لا اشكال في تعلق التكليف قبل تحقق الاضطرار غاية الامر لم يكن منجزاً لعدم العلم به قبل الاضطرار وثانياً هذا التقريب اذا كان تاماً في نظره فما المانع عن جريان الاصل فيما يكون الاضطرار متأخراً عن العلم اذ بقاءً لا علم بالتكليف فما المانع عن جريان الاصل في الطرف الاخر. فالحق انه لا مانع عن جريان الاصل في جميع الصور هذا تمام الكلام في المقام الاول وهو الاضطرار الى احد الطرفين معيناً.

و أما المقام الثاني وهو ما اذا اضطر المكلف الى الجامع فاختار صاحب الكفاية عدم تنجز العلم الاجمالي بدعوى ان تجويز الجامع لايجامع مع حرمة الفرد على كل تقدير فان الحرام اذا كان منطبقاً على الفرد المختار لا يكون حراماً فيكون الشك في الطرف الاخر مورداً للاصل بلا معارض.

والحق تنجز العلم في الجملة وذلك لان المفروض تعلق الاضطرار بالجامع لا بالفرد فما تعلق به الاضطرار لا يكون حراماً وما يكون

حراماً لا يكون مضطراً اليه وبعبارة واضحة: اذا كان ما اختاره المكلف حراماً لا يصير حلالاً بل يكون باقياً على حرمة غاية الامر يكون المكلف معذوراً في ارتكابه وان شئت قلت: لا اشكال لافي ناحية المبدء ولا في ناحية المنتهى أما من ناحية المبدء فان المبغوض مبغوض لدى المولى وانما الترخيص في ارتكاب الجامع للمصلحة في الجعل وأما من ناحية العبد فلا بد له بمقتضى حكم العقل أن يختار احد الطرفين ويجتنب عن الآخر وان شئت قلت: يتعارض الاصل في الطرفين ويسقط بالتعارض غاية الامر بلحاظ الاضطراب يرخص المولى في ارتكاب الجامع فالنتيجة ان الصورة المفروضة متوسطة بين التنجز المطلق وعدمه كذلك.

وعن الميرزا النائيني ان ما اختاره المكلف ان كان هو الحرام ترتفع حرمة، بتقريب انه بعد الاختيار يصير مصداقاً للاضطراب والاضطرار رافع للتكليف ولكن مع ذلك لا يجوز ارتكاب الطرف الآخر لان العلم الاجمالي قبل تحقق الاضطراب بفرد أوجب وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين.

ويرد عليه اولاً ان الفرد المختار لا يصير حلالاً بل يكون باقياً على حرمة السابقة والاضطرار بالجامع لا بالفرد وثانياً ان التقريب المذكور غير قابل للقبول فان التحريم المولوي لاجل زجر العبد عن الارتكاب فكيف يمكن ارتفاعه بالارتكاب وبعبارة اخرى: هل يمكن أن يكون فعل محرماً ما لم يرتكب وأما حين الارتكاب فيصير جازاً فان مثل هذا الحكم لغو ولا يمكن صدور اللغو عن الحكيم.

التنبيه العاشر: انه لا اشكال في تنجز العلم الاجمالي على القول به فيما تكون الاصول عرضية كما لو علم بأنه اما هذا الماء نجس

أو ذلك الماء وأما إذا كانت طولية فما هو حكمه كما لو علم بأنه أما هذا الماء نجس أو ذلك التراب مع انحصار الطهور بهما فإن جريان أصالة الطهارة في التراب في طول جريانها في الماء لأنه مع جريان أصالة الطهارة في الماء لاتصل النوبة الى جريانها في التراب فانه مع وجود الماء لايجوز التيمم فعدم الجواز مستند الى عدم موضوعه لالى نجاسة التراب ففي مثله ما هو الوظيفة؟

وتتصور في المقام صورتان الصورة الاولى: أن لا يكون اثر لطهارة التراب الا جواز التيمم ففي هذه الصورة تجري أصالة الطهارة في الماء بلا معارضتها بأصالة الطهارة الجارية في التراب وذلك لعدم ترتب اثر على كون التراب نجساً فإن النجاسة ان كانت في التراب فعدم جواز التيمم مستند الى وجود الماء الطاهر لا الى نجاسة التراب وان كانت واقعة في الماء فيجوز التيمم بالتراب وان شئت قلت: لا يترتب على النجاسة المعلومة بالاجمال عدم جواز التيمم على كل تقدير وفي هذه الصورة يجب على المكلف أن يتوضأ ويصلي.

الصورة الثانية: أن يكون لطهارة التراب اثر غير التيمم كالسجود عليه مثلاً وفي هذه الصورة يتعارض الاصل الجاري في كل طرف مع الاصل الجاري في الطرف الاخر وبعد التعارض والتساقط يجب على المكلف أن يجمع بين الوضوء والتيمم.

وقد ذكر في مقام الاشكال على الجمع بين الامرين ايرادان الاول: انه يلزم التشريع المحرم. الثاني يلزم احتمال نجاسة بدنه بالملاقاة مع الماء النجس ويذب الايراد الاول بأنه مع قصد الرجاء لا يتحقق التشريع والايراد الثاني بأن الملاقي مع بعض اطراف الشبهة المحصورة لا يقتضي الانفعال بل مقتضى الاستصحاب بقاء طهارة الملاقي غاية

الامر لابد من تقديم التيمم على الوضوء اذ في صورة العكس يعلم بفساد تيممه اما من جهة كون الماء نجساً واما من جهة ان التراب نجس ولا يجوز التيمم به.

التنبية الحادى عشر: في حكم الملاقي بعض الاطراف من الشبهة المحصورة وقبل الخوض في البحث يذكر أمران:

احدهما ان الكلام في الملاقي انما يكون فيما يلاقي احد الطرفين وأما لو لاقى كلا الطرفين فلا كلام في وجوب الاجتناب عن الملاقي للمقطع بنجاسته كما انه لو لاقى شيء لاحد الطرفين ولاقى شيء آخر مع الطرف الاخر يحصل علم اجمالي جديد بالتكليف بين الملاقيين وهذا الفرض ايضاً خارج عن محل الكلام.

ثانيهما ان قوام تنجز العلم الاجمالي بتساقط الاصول وأما مع عدم سقوط الاصل وجريانه فلا يكون العلم منجزاً وبعبارة اخرى: مع العلم بالتكليف لو جرى الاصل في كلا الطرفين يكون ترخيصاً في المعصية وجريان الاصل في احد الطرفين دون الاخر ترجيح من غير مرجح واحتمال التكليف مع عدم المرخص منجز وأما مع عدم العلم بالتكليف فلأمانع عن جريان الاصل فاذا علمنا بنجاسة احد المايعين فلا يجوز شربهما ولا شرب احدهما لتنجز العلم الاجمالي وتعارض الاصول في الطرفين وأما لو لاقى شيء ثالث مع احد المايعين فلا مانع عن جريان الاصل فيه لعدم العلم بالتكليف.

اذا عرفت ما تقدم نقول يقع الكلام في الملاقي في مسائل ثلاث المسئلة الاولى: ما اذا كانت الملاقاة والعلم بها بعد العلم الاجمالي فنقول الملاقاة مع النجس لا توجب توسعة في النجس ولا تكون بمنزلة تقسيمها الى قسمين بل الملاقاة توجد فرداً جديداً للنجاسة وحيث ان نجاسة الملاقي بالفتح مشكوك فيه لا يحصل العلم بنجاسة الملاقي

بالكسر بل يشك في نجاسته وبمقتضى الاصل يحكم بطهارته .
 وربما يقال يجب الاجتناب عن الملاقي وذلك لوجهين الوجه الاول:
 ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال أتاه رجل فقال وقعت
 فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال فقال له
 أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله فقال له الرجل: الفارة أهون علي من
 أن أترك طعامي من أجلها قال فقال له أبو جعفر عليه السلام: انك
 لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرّم الميتة من كل
 شيء^١ بتقريب ان المستفاد من الخبر ان نجاسة السمن عين نجاسة
 الميتة فيعلم من الحديث ان الملاقاة توجب التوسعة فكانه قسم الملاقي
 بالفتح الى قسمين.

ويرد عليه اولاً ان الحديث ضعيف سنداً وثانياً ان المستفاد من
 الحديث ان الفارة مع صغر جسمها توجب نجاسة السمن الكثير بحكم
 الشارع لا أن نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي بالفتح وثالثاً ان
 الملاقي مع احد الاطراف لا يقاس بالملاقي مع الميتة فان الميتة عين
 النجاسة وقد ثبت من الشرع وجوب الاجتناب عن ملاقيها وأما طرف
 العلم الاجمالي فلم يثبت من الشرع كونه نجساً كما لم يثبت وجوب
 الاجتناب عنه وانما يجب الاجتناب عنه بحكم العقل من باب عدم جريان
 الاصل فيه وكم فرق بين المقامين.

الوجه الثاني: انه يحصل علم اجمالي جديد بالتكليف فان المكلف
 بعد الملاقاة يعلم بانها اما يكون الملاقي بالكسر نجساً واما الطرف
 الاخر نعم لو كانت الملاقاة بعد انعدام الطرف الاخر لا يكون العلم
 بالملاقاة موجباً للعلم بالتكليف.

واجيب عن هذا الوجه بأن الاصل الطولي لامجال له مع جريان

الاصل الذي في الرتبة السابقة وأما لو سقط الاصل الذي في الرتبة السابقة تصل النوبة الى الاصل المتأخر في الرتبة وحيث ان احتمال نجاسة الملاقي مسبب عن الشك في نجاسة الملاقي بالفتح فان جرى الاصل في الملاقي بالفتح لاتصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي بالكسر ولكن حيث ان الاصل الجاري في الملاقي بالفتح ساقط بالمعارضة تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي بالكسر وعليه لامجال للتقريب المذكور وان شئت قلت: لاتعارض بين الاصل الجاري في الملاقي بالكسر والاصل الجاري في الطرف الاخر فان الاصل الجاري فيه سقط عن الاعتبار بالمعارضة.

واورد في الجواب المذكور بالشبهة الحيدرية وهي ان ما افيد وان كان صحيحاً لكن اصاله الحل الجارية في كل من الطرفين في طول اصاله الطهارة فاصالة الحل الجارية في الطرف الاخر معارضة مع اصاله الطهارة الجارية في الملاقي بالكسر وكلاهما في رتبة واحدة اذهما مسببان عن الشك في الطهارة. وبعبارة واضحة: بعد الملاقاة يعلم المكلف بأنه اما يكون الملاقي بالكسر نجساً واما يكون الطرف الاخر حراماً فاصالة الطهارة الجارية في الملاقي بالكسر تعارض اصاله الاباحة الجارية في الطرف الاخر فيكون العلم الاجمالي الثاني ايضاً منجزاً كالعلم الاجمالي الاول.

اذا عرفت ما تقدم نقول الذي يختلج بالبال أن يقال تارة لا يكون الملاقي بالكسر مختصاً باصل طولي واخرى يكون مختصاً باصل طولي أما على الثاني فلا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً وأما على الاول فيكون منجزاً توضيح المقام ان قوام تنجز العلم الاجمالي بتعارض الاصول فلو تحقق التعارض ينجز العلم الاجمالي مثلاً لو علم المكلف بنجاسة احد المائتين ثم لاقى شيء مع احد المائتين لا

يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً وذلك لان اصالة الطهارة الجارية في كل واحد من الانائين تعارض مع الاصل الجاري في الاناء الاخر وايضاً اصالة الاباحة الجارية في كل واحد من الانائين تعارض باصالة الاباحة الجارية في الاخر وبعد التساقط تصل النوبة الى جريان اصالة الطهارة الجارية في الملاقي بالكسر بلا معارض وحيث لاتعارض لا يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً وأما لو فرض التعارض كما لو علم المكلف اجمالاً بنجاسة ثوبه او اناء مائه ثم لاقى شيء مع ثوبه تقع المعارضة بين اصالة الطهارة الجارية في الثوب مع اصالة الطهارة الجارية في الماء وبعد التعارض والتساقط يقع التعارض بين اصالة الطهارة الجارية في الملاقي مع الثوب واصالة الحلية الجارية في الطرف الاخر اي الماء وبعد التعارض والتساقط يكون العلم الاجمالي الثاني منجزاً ايضاً كالعلم الاجمالي الاول لوحدة الملاك وهو تعارض الاصل الجاري في الطرفين.

ان قلت: نفرض عدم اختصاص الطرف الاخر باصل طولي كما هو كذلك في مثال المائتين الذي علم بنجاسة احدهما ثم لاقى شيء مع احدهما ونقول ما الوجه في عدم التعارض وما الوجه في عدم تنجز العلم الاجمالي الثاني. فان الملاك في التنجز كما يبين عبارة عن تعارض الاصل وسقوطه والمقام كذلك بتقريب ان اصالة الطهارة الجارية في الطرف الاخر كما تعارض الاصل الجاري في عدله كذلك تعارض الاصل الجاري في الملاقي بالكسر فان موضوع الاصل الشك في الطهارة وهذا العنوان موجود في الملاقي بالكسر وفي الطرف غاية الامر الاصل الجاري في الطرف يعارض الاصل الجاري في عدله حدوثاً ويعارض الاصل الجاري في الملاقي بالكسر بقاءً فما الوجه في عدم التنجز؟

قلت: الوجه فيه انا نقطع بعدم شمول الدليل الاصل للطرف مع قطع النظر عن تحقق الملاقاة وعدمها وان شئت قلت: اطلاق دليل الاصل قيد بالنسبة الى الطرف المقابل أو عمومه قد خصص به وأما بالنسبة الى الملاقي فالمقتضي للشمول تام بلا مانع يمنع عنه فعدم التعارض ناش عن عدم شمول الدليل للطرف فلا موضوع للتعارض فافهم واغتنم هذا تمام الكلام في المسئلة الاولى.

المسئلة الثانية ما اذا حصلت الملاقاة وعلم بها وبعده يتحقق العلم الاجمالي والمسئلة تتصور بصورتين الصورة الاولى: ما يكون زمان الملاقاة وحصول النجاسة متحداً كما لو كان ثوب في اناء وعلم بوقوع نجاسة في ذلك الاناء الذي فيه الثوب أو في الاناء الاخر وفي هذه الصورة وقع الكلام بين القوم فذهب بعضهم الى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر بتقريب ان الاصل الجاري في الملاقي بالكسر متأخر رتبة عن الاصل الجاري في الملاقي بالفتح فيجري الاصل في الملاقي بالكسر بلا معارض وذهب بعض آخر الى أن الاصل الجاري في الملاقي بالكسر وان كان متأخراً عن الاصل الجاري في الملاقي بالفتح رتبة ولكن يكون في رتبة الاصل الجاري في الطرف الاخر فيقع التعارض بين الاصل الجاري في الملاقي بالكسر مع الاصل الجاري في الطرف الاخر فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى الملاقي بالكسر ايضاً والظاهر ان الصحيح هو القول الثاني.

الصورة الثانية: ما اذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة كما لو علم يوم السبت بأن احد الانائين كان نجساً يوم الجمعة ولاقي احدهما ثوب يوم الجمعة والظاهر ان العلم الاجمالي منجز فان المناط زمان العلم لازمان المعلوم ففي يوم

السبت يعلم بأنه اما الاناء الابيض مثلا الذي لاقاه الثوب والملاقي له نجس واما الاناء الاسود نجس فالعلم الاجمالي منجز على ما هو المقرر.

المسئلة الثالثة: ما اذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها كما لو لاقى ثوب احد انائين ثم علمنا بنجاسة احدهما ثم علمنا بالملاقاة فهل يكون العلم الاجمالي في الفرض المذكور منجزاً بالنسبة الى الملاقي اي الثوب ام لا؟ ربما يقال بأن القاعدة تقتضي الاجتناب عن الثوب وذلك لان العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين تبدل بعلم اجمالي آخر والميزان في التنجز هو العلم الحادث مثلاً لو علمنا اجمالاً بنجاسة انائين صغيرين أو اناء كبير ثم تغير العلم المذكور بأن علمنا بأن النجس اما الاناءان الصغيران واما اناء آخر صغير ايضاً لا اشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الكبير بل اللازم الاجتناب عن الاواني الصغار.

ولكن الحق عدم تمامية التقريب المذكور ولاوجه للمقايسة بين المقامين فان العلم الاجمالي في مثال الاواني قد تغير الى علم اجمالي آخر وان شئت قلت: ان العلم الاجمالي الاول زال وحدث علم اجمالي آخر ولا اشكال في عدم ترتب اثر على العلم الاجمالي الزائل والمفروض ان العلم الاجمالي منجز ومقتضاه الاجتناب عن الاواني الصغار لتعارض الاصل في الطرفين وأما في المقام فالعلم الاجمالي الحادث اولاً باق بحاله ولا تغير فيه غاية الامر توسع بعض اطرافه وحيث ان الاصل ساقط في الطرفين بالتعارض لا يكون مانع عن جريان الاصل في الثوب وصفوة القول: ان الميزان في تنجز العلم الاجمالي عدم جريان الاصل للمعارضه ففي كل مورد سقط الاصل

بها يكون العلم منجزاً وفي كل مورد يجري الاصل لعدم التعارض
لا يكون العلم الاجمالي مؤثراً فتحصل انه لو كانت الملاقاة والعلم
بها بعد العلم الاجمالي بالنجاسة لا يجب الاجتناب عن الملاقي وان
حصلت الملاقاة وعلم بها ثم علم بالنجاسة وجب الاجتناب ولو حصلت
الملاقاة ثم علم بالنجاسة ثم علم بالملاقاة لا يجب الاجتناب عن الملاقي.
بقي شيء وهو ان الاقسام المتصورة في المقام ثلاثة فانه تارة
يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي واخرى يجب الاجتناب عن
الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر وقد تقدم القسمان وثالثة يجب
الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح ذهب اليه صاحب
الكفاية وذكر للقسم الاخير موردين المورد الاول: ما اذا علم بالملاقاة
ثم علم اجمالاً بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الاخر لكن يكون
الملاقي بالفتح حين العلم خارجاً عن محل الابتلاء فيقع التعارض بين
الاصل الجاري في كل من الملاقي بالكسر والطرف الاخر وبمقتضى
كون العلم الاجمالي منجزاً يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر
والطرف الاخر وأما الملاقي بالفتح فلا يجري فيه الاصل لفرض
كونه خارجاً عن محل الابتلاء فاذا صار محلاً للابتلاء بعد ذلك لا يكون
مانع عن جريان الاصل فيه.

ويرد عليه ان مجرد الخروج عن محل الابتلاء لا يكون مانعاً عن
جريان الاصل فيه بل الميزان في جريان الاصل وعدمه ترتب الاثر
وعدم ترتبه ولذا لا اشكال في أنه اذا غسل ثوب نجس بماء مع الغفلة
عن كونه طاهراً أو نجساً وبعد الغسل به خرج عن محل الابتلاء ثم شك
في طهارة ذلك الماء يجري فيه اصل الطهارة ويحكم بكون الثوب
طاهراً وقس عليه كل مورد يترتب على جريان الاصل اثر عملي

وفي المقام نقول يترتب على الاصل الجاري في الملاقي بالفتح كون ملاقيه طاهراً وعليه يتعارض الاصل الجاري في الطرف مع الاصل الجاري في الملاقي بالفتح والنتيجة وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والفتح اذ المفروض ان العلم بالنجاسة تحقق بعد الملاقاة هذا هو المورد الاول.

المورد الثاني: ما لو علم اجمالاً بنجاسة الملاقي بالكسر أو شيء آخر ثم حصل العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو ذلك الشيء الآخر مع العلم بأن الملاقي بالكسر ان كان نجساً تكون نجاسته ناشية عن الملاقاة كما لو علم يوم السبت بنجاسة الثوب أو الاناء الكبير وبواسطة العلم الاجمالي تنجز وجوب الاجتناب عن الثوب وعن الاناء الكبير ثم علم يوم الاحد بنجاسة الاناء الصغير أو الكبير يوم الجمعة مع العلم بأن نجاسة الثوب على تقدير تحققها ناشية عن نجاسة الاناء الصغير ففي الصورة المفروضة يجب الاجتناب عن الثوب والاناء الكبير ولامانع عن جريان الاصل في الاناء الصغير لخروجه عن أطراف المعارضة.

وقال سيدنا الاستاد في المقام ان ما أفاده صاحب الكفاية تام لان الميزان في التنجيز العلم بالنجاسة لا واقع النجاسة مع عدم العلم بها فنجاسة الاناء الصغير على تقدير تحققها لا أثر لها مادام لا تكون معلومة وبعد تنجز التكليف بالعلم الاجمالي الاول لا اثر للعلم الاجمالي الثاني.

ان قلت: العلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الثاني فلا اثر للعلم الاجمالي الاول فالشك في نجاسة الثوب شك في نجاسة جديدة فلا مانع عن جريان الاصل فيه قلت: المفروض تقارن العلم الثاني بالنجاسة مع العلم بالملاقاة فلا يكون الثوب في العلم الاجمالي الثاني خارجاً

عن اطراف العلم فالحق كما افاده صاحب الكفاية من جريان الاصل في الاناء الصغير بلا معارض.

والذي يختلج بالبال أن يقال ان الشك الجاري في الثوب مسبب عن الشك الجاري في الاناء الصغير ومع جريان الاصل في السبب لامجال لجريان الاصل في المسبب وان شئت قلت: ان وجوب الاجتناب عن الثوب من باب عدم الدليل وأما بعد جريان الاصل في الاناء الصغير لا يبقى شك في نجاسة الثوب فالحق انه لا قسم ثالث في المقام وينحصر الاقسام في قسمين والسر الوحيد فيما نقول ان العلم الاول ينقلب الى علم آخر فان المعلوم اولا كانت نجاسة الثوب بالاستقلال أو الاناء الكبير وفي الزمان الثاني انقلب العلم الاول بالعلم الثاني وهو تعلقه بالنجاسة المرددة بين الاناء الصغير والاناء الكبير غاية الامر على تقدير كون النجس الاناء الصغير يكون الثوب ايضاً نجساً بواسطة الملاقاة فلاحظ.

الفصل الثالث: في الاقل والاكثر والكلام فيهما تارة يقع في الاقل والاكثر غير مرتبطين واخرى في المرتبطين فالكلام يقع في موضعين الموضع الاول في غير المرتبطين ولا اشكال في أن العلم الاجمالي فيهما ينحل الى العلم التفصيلي بالاقل والشك البدوي في الاكثر فلا اشكال في كونه داخلاً في الشك في التكليف وقد مر الكلام حوله وقلنا ان الشك في اصل التكليف مورد البرائة.

واما الموضع الثاني فيقع الكلام فيه في أن دوران الامر بين الاقل والاكثر هل يكون داخلاً في الشك في التكليف أو الشك فيهما داخل في الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف ويقع الكلام في هذا الموضع في مقامين.

المقام الاول في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء

الخارجية المقام الثاني في دوران الامر بين الامرين في الاجزاء التحليلية كدوران الامر بين الاطلاق والتقييد ودوران الامر بين الجنس والفصل أما المقام الاول فيقع الكلام فيه في موردين المورد الاول في جريان البرائة العقلية وعدمه المورد الثاني في جريان البرائة الشرعية أما المورد الاول فقد ذكرت لتقريب جريان البرائة العقلية عن الاكثر وانحلال العلم الاجمالي وجوه.

الوجه الاول: ان الاقل واجب بلا اشكال اما بالوجوب النفسي أو بالوجوب الغيري واما الاكثر فوجوبه مورد الشك فتجري فيه البرائة وتمامية الوجه المذكور يتوقف على أمرين: الاول: اثبات الوجوب الغيري للجزء. الثاني ان العلم بالجامع بين النفسي والغيري يوجب الانحلال فنقول: أما الامر الاول فيرد عليه ان الكل عبارة عن الاجزاء بشرط الاجتماع والاجزاء عبارة عن الاجزاء لا بشرط وبتقريب آخر: ان الوجوب الغيري ناش عن توقف أحد الامرين على الآخر فلا بد من التعدد كي يتم البيان ومع عدم تعدد الوجود لاموضوع للواجب الغيري اصف الى ذلك انه قد ظهر في بحث المقدمة انه لا دليل على الوجوب الغيري والمقدمة واجبة بالوجوب عقلا لاشرعاً وأما الامر الثاني فربما يقال: بأن الانحلال يتوقف على كون المعلوم بالاجمال مسانخاً مع المعلوم بالتفصيل والحال ان المعلوم بالاجمال الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي فلا يتحقق الانحلال.

وفيه ان الميزان في الانحلال جريان الاصل في بعض الاطراف دون الطرف الاخر والمقام كذلك لانه يجري الاصل في الاكثر ولا يجري في الاقل.

الوجه الثاني: ان الاقل واجب بالتفصيل فانه اما نفس الواجب

أو جزئه فوجوبه بلاشكال غاية الامر يتردد الامر بين كون وجوبه استقلالياً أو ضمنياً فالمكلف يعلم بوجوب الاقل واما الاكثر فيشك في وجوبه فتجري البرائة فيه .

ويرد عليه ان التقريب المذكور يتوقف على الالتزام بالوجوب الضمني وان الجزء واجب والحال ان الامر ليس كذلك فان الوجوب متعلق بالكل وكل جزء من الواجب جزء منه ولا يكون الجزء واجباً بالوجوب الاخرولذا لا يتحقق الامتثال الا بعدالائتان بالكل ولا يسقط الامر المتوجه من قبل المولى الا بعد تحقق المركب بتمامه في الخارج . الوجه الثالث : ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري بالنسبة الى الاقل لتمامية البيان بالنسبة اليه وأما بالنسبة الى الاكثر فلأمانع عن جريانه . والظاهر انه لا اشكال في التقريب المذكور .

ان قلت : لا مجال لجريان البرائة فان البرائة انما تجري فيما يكون الشك في أصل التكليف وأما لو كان الشك في المكلف به كما في المقام فلأجل أنها بل اللازم اجراء قاعدة الاشتغال والاحتياط بيان المدعى : ان المكلف يعلم بتعلق اصل التكليف وانما يشك في متعلقه قلت : تارة يعلم المكلف سعة متعلق التكليف وضيقه وانما يشك في سقوط التكليف المعلوم واخرى يشك في سعته وضيقه أما في الصورة الاولى فلاشكال في لزوم الاحتياط وأما في الصورة الثانية فلأمانع عن الاخذ بالبرائة لان الشك في أصل التكليف فرضاً . ان قلت : مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف حتى بعد الايتان بالاقل فيلزم بحكم العقل الاحتياط والائتان بالاكثر قلت : لا اثر للاستصحاب مع جريان البرائة الا أن يقال لا مجال للبرائة مع الاستصحاب وبعبارة اخرى : بالاستصحاب يحرز وجود التكليف وبقاءه فلاشك فيه كي تجري البرائة فيه لكن نقول مقتضى الاستصحاب

ايضاً عدم تعلقه بالاكثير ولك أن تقول: يقع التعارض بين استصحاب المجموع واستصحاب عدم الجعل الزايد وبعد التعارض والتساقط تصل النوبة الى الاخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الاكثر وأما الاقل فكما تقدم يكون البيان تاماً بالنسبة اليه ولا مجال لجريان القاعدة فيه.

ان قلت: مقتضى الاستصحاب عدم تعلق الوجوب بالاقل لا بشرط وبعبارة اخرى: مقتضى الاستصحاب عدم تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق قلت: لا يترتب على الاصل المذكور وجوب الاكثر الاعلى النحو المثبت مضافاً الى أنه يعارضه استصحاب عدم تعلق التكليف بالاقل على النحو التقييد وبشرط شيء.

ان قلت: على مسلك العدلية الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فيجب تحصيل الغرض ومع احتمال تعلق الوجوب بالاكثير لا يحرز الايتان بالغرض فلا بد من الايتان به كى يحصل العلم بتحقيق الغرض قلت: الواجب على المكلف بحكم العقل الايتان بمتعلق التكليف وأما الزائد عليه فلا دليل عليه وبعبارة اخرى: لا يجب على المكلف تحصيل غرض المولى.

وفي المقام اشكال وهو انه على تقدير كون اسامي العبادات اسامي لخصوص الصحيح لا يمكن اجراء البرائة اذ الواجب العنوان الخاص وهو مجهول فلا بد من اجراء قاعدة الاشتغال.

والجواب عن الاشكال المذكور اولاً ان هذا التقريب على فرض تماميته يختص بالفاظ العبادات ولا يجري في مطلق الواجبات وثانياً نقول لاتنافي بين الالتزام بكون الاسامي لخصوص الصحيح وبين الالتزام بجريان البرائة عن الاكثر اذ لا اشكال في تعلق الوجوب بالاجزاء الخارجية وبعبارة واضحة: لا ريب في أن الواجب في وعاء

الشرع المركب من الاجزاء والشرائط لا العنوان البسيط كي يقال ان مقتضاء الاحتياط للشك في حصول الامتثال.

ولما انجر الكلام الى هنا نقول الحق ان الامر في الاصل العملي دائر بين البرائة والاستصحاب ولا مجال لقاعدة الاشتغال وذلك لان الشك اما متعلق بثبوت التكليف وتحقيقه واما متعلق بسقوطه بعد ثبوته أما على الاول فيجري البرائة فان الشك في التكليف مورد جريان البرائة وأما على الثاني فمورد جريان الاستصحاب وان شئت قلت: الشك في اصل ثبوت التكليف يقتضي البرائة والشك في سقوطه بعد ثبوته يقتضي الاستصحاب فلاحظ هذا تمام الكلام في المورد الاول.

وأما المورد الثاني فنقول: يمكن الاستدلال بادلة البرائة الشرعية على عدم تعلق الوجوب بالاكثر ولا تعارضه اصالة البرائة عن وجوب الاقل بنحو لا بشرط اذ لا اشكال في تعلق أصل الوجوب غاية الامر لا يعلم بتعلقه بالاقل على نحو بشرط اذ لا اشكال في تعلق أصل الوجوب غاية الامر لا يعلم بتعلقه بالاقل على نحو بشرط شيء أو على نحو لا بشرط ومن الظاهر ان التقييد كلفة زائدة وأما الاطلاق والا بشرطية فلا كلفة فيه فلامجال لجريان الاصل فيه.

ويرد على التقريب المذكور اولاً النقض بأنه لو علم اجمالاً بأن الواجب اما قراءة سورة من السور القصار من القرآن أو الحج مع الدابة من طريق الجبل فهل يمكن اجراء البرائة عن وجوب الحج بأن يقال أصل وجوب فعل معلوم وانما الشك في الخصوصية والبرائة ترفع الكلفة والمشقة في الحج ومقتضى البرائة رفع الكلفة الزائدة؟ كلا ثم كلا وثانياً نجيب بالحل ونقول: لا اشكال في أن كل طرف من العلم الاجمالي كلفة في حد نفسه والبرائة تقتضي رفعها.

وبعبارة أخرى: ان دليل البرائة بالنسبة الى كل واحد من الطرفين يجري ويقتضي رفع التكليف ولا ترجيح في احد الطرفين على الاخر فيكون العلم منجزاً كما هو المقرر هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد تقدم منا ان الاقل لا يكون واجباً على كل تقدير بل الواجب اما الاقل لا بشرط واما الاقل بشرط شيء فما الحيلة؟ فالحق أن يقال ان الانحلال في أمثال المقام لا يكون حقيقياً كما هو كذلك في غير الارتباطي كما تقدم بل الانحلال في أمثال المقام انحلال حكمي والمقصود من الانحلال الحكمي عدم تعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي والوجه في عدم التعارض انه لا اشكال في لزوم الاتيان بالاقل بحكم العقل حيث ان البيان بالنسبة اليه تام وأما الاكثر فلا فانقذ مما ذكر ان مقتضى دليل البرائة عدم وجوب الاكثر.

ثم انه هل يمكن الاستدلال بدليل الاستصحاب على عدم وجوب الاكثر؟ الظاهر انه لا مانع عنه فان مقتضى الاستصحاب عدم تعلق الوجوب بالاكثر ولا يعارضه استصحاب عدم تعلقه بالاقل فان الاصل المذكور لا اثر له اذ البيان بالنسبة اليه تام ولا مجال لتركه وأما اثبات تعلق الوجوب بالاكثر ببركة عدم تعلقه بالاقل فهو من الاصل المثبت الذي لا نقول به وصفوة القول: انه لا مجال لترك الاقل فلا يترتب على الاستصحاب اثر وأما الاكثر فلا مانع عن جريان الاصل فيه فلا مجال لما أفاده سيدنا الاستاد من أن جريان الاستصحاب في كلا الطرفين يناف العلم الاجمالي وفي خصوص واحد من الطرفين ترجيح بلا مرجح اذ قد ثبت بما ذكرنا ان جريانه في الاكثر مع المرجح فلاحظ

وفي تحقق الانحلال في المقام اشكالان احدهما للخراساني

وثانيهما للنائيني أما تقريب الاشكال الاول فلان الانحلال يتوقف على تنجز التكليف على الاطلاق فاذا كان الانحلال مستلزماً لعدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالاكثر يلزم الخلف وان شئت قلت: يلزم من الانحلال عدمه وما يلزم من وجوده عدم محال.

والجواب عن هذا الاشكال اولا انا ذكرنا ان الانحلال المدعى في المقام حكمي اي لا تعارض في الاصول الجارية في الاطراف وثانياً نقول الاقل منجز بحكم العقل فانه قد تقدم ان البيان تام بالنسبة اليه فلا يمكن جريان البرائة فيه وأما بالنسبة الى الاكثر فغير تام فلا مانع عن جريان البرائة فيه.

وأما تقريب الاشكال الثاني ان قوام العلم الاجمالي بالمنفصلة وانحلاله بقضيتين احدهما معلومة والاخرى مشكوك فيها كما ان الامر كذلك في الاقل والاكثر اللذين لا يرتبط احدهما بالآخر وأما في المرتبطين كما في المقام فالامر ليس كذلك اذ وجوب الاقل مهمل ولا نعلم ان الواجب الاقل بشرط شيء او لا بشرط فالعلم الاجمالي غير منحل.

والجواب عن الاشكال ما تقدم منا من أن الانحلال المدعى في المقام حكمي اي لا يتمارض الاصل الجاري في الاقل مع الاصل الجاري في الاكثر بل الاصل يجري في الاكثر ولا يجري في الاقل.

ثم انه هل يمكن اثبات المدعى اي وجوب الاقل برفع الجزئية بحدوث الرفع؟ بأن يقال ان البرائة ترفع الجزئية الحق انه لا يمكن فان الجزئية كالشرطية والمانعية والقاطعية امور واقعية وغير قابلة للرفع كما انها غير قابلة للوضع ان قلت: يمكن اثبات وجوب الاقل باجراء البرائة عن الاكثر قلت: لا يمكن اثبات وجوب الاقل بالبرائة

عن وجوب الأكثر الاعلى القول بالاثبات مضافاً الى أنه يمكن العكس بأن يقال البرائة عن الأقل يثبت وجوب الأكثر.

ان قلت: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ومع جريان الاصل في التقييد يثبت الاطلاق قلت: التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الثبوت تقابل الضدين واثبات احدا الضدين بجريان الاصل في الاخر من انحاء المثبت فالمتحصل مما تقدم عدم امكان اثبات ان الواجب الشرعي هو الأقل نعم لامانع عن جريان البرائة عن الأكثر عقلاً وشرعاً كما انه لامانع عن جريان الاستصحاب واحراز عدم تعلق التكليف بالأكثر فالنتيجة انه يمكن اثبات عدم وجوب الأكثر اولا بالبرائة العقلية وثانياً بالبرائة النقلية وثالثاً بالاستصحاب وأما الأقل فلامجال لاثبات كونه واجباً شرعاً نعم لاشكال في وجوبه العقلي وعليه لا يمكن الاتيان بالأقل الارجاعاً وبعبارة واضحة: لادليل على وجوب الأقل بالوجوب الشرعي بل الدليل قائم على عدم وجوبه فان مقتضى الاستصحاب عدم تعلق الوجوب به وانه غير واجب شرعاً فلاحظ. هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما المقام الثاني وهو الشك في الجزء العقلي فالاقسام المتصورة فيه ثلاثة القسم الاول: ما يكون محتمل المدخلية في الأمور به موجوداً مستقلاً في الخارج كالوضوء والستر وامثالهما والكلام في هذا القسم هو الكلام في الجزء الخارجي بلا فرق فان تقريب جريان البرائة في الأكثر وعدم جريانها في الأقل عين التقريب المتقدم بأن نقول البيان بالنسبة الى الأقل تام فلامجرى للبرائة وأما بالنسبة الى الأكثر فلا وعليه لامانع عن جريان البرائة فيه عقلاً وشرعاً كما انه لامانع عن جريان استصحاب عدم تعلق التكليف به وبعبارة

واضحة: انه لاتعارض بين الاصل الجاري في المشروط والاصل الجاري في المطلق لتامة البيان بالنسبة الى المطلق وعدمها بالنسبة الى المقيد.

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب من صفاته وحالاته كالايمان في الرقبة فيما يتردد الامر بين كون الواجب عتق الرقبة المؤمنة وعتق الرقبة المطلقة والكلام في هذا القسم هو الكلام في القسم الاول بلا فرق في تقريب الاستدلال بين القسمين. وربما يقال كما عن صاحب الكفاية بأنه يشكل جريان البرائة في هذين القسمين بتقريب ان جريان البرائة يتوقف على العلم بتعلق الوجوب بالاقل على كل تقدير وفي المقام ليس كذلك لان وجود الطبيعي متحد مع وجود الفرد في الخارج فالفرد الواحد للقيّد يباين الفرد الفاقد له وان شئت قلت: الفرد المعلوم كونه واجباً لم يؤت به على الفرض والمأتي به غير معلوم الوجوب فكيف تجري البرائة. ويرد عليه ان الميزان في جريان الاصل كما تقدم الانحلال الحكمي اي جريان الاصل في الاكثر وعدم معارضته مع جريانه في الاقل ومن الظاهر ان الاصل يجري في الاكثر ولايجري في الاقل لتامة البيان بالنسبة اليه مضافاً الى أنه لو كان التقريب المذكور تاماً لايجري الاصل فيما يكون محتمل المدخلة من الاجزاء الخارجية اذ لا اشكال في أن اجزاء المركب مرتبطة وكل واحد منها مشروط بالآخر فيعود المحذور المذكور لكن الحق عدم توجه الاشكال كما ذكرنا فالحق جريان الاصل في القسم الاول والثاني.

القسم الثالث: ما يكون محتمل المدخلة مقوماً للواجب كالفصل كما اذا أمر المولى باتيان حيوان ويتردد الامر بين كون مطلوبه

مطلق الحيوان أو خصوص الفرس فمن صاحب الكفاية والميرزا الاشكال في جريان البرائة أما ماعن صاحب الكفاية فقد تقدم تقريب اشكاله وقد تقدم ايضاً الجواب عن اشكاله وأما ما أفاده الميرزا فحاصل كلامه انه لا تحصل للجنس بلا فصل فلا يعقل تعلق التكليف به وعليه يكون التردد بين التعمين والتخيير أي يدور الامر بين تعلق الوجوب بالفصل الخاص وبين تعلقه بفصل من الفصول فلا بد من الاتيان بالفصل الخاص كي يحصل الامتثال.

ويرد عليه انه لا مانع عن تعلق الوجوب بالجنس كما لو قال المولى جثني بحيوان فان المكلف يجب عليه الاتيان بالحيوان خالياً عن جميع الفصول غاية الامر لا يمكن تحقق الجنس بلا فصل وثانياً سلمنا ما أفاده لكن نقول: العلم الاجمالي كما تقدم ينحل بالانحلال الحكمي اي يجري الاصل في الاكثر ولا يجري في الاقل لتمامية البيان وبعبارة اخرى: يحصل التخيير ببركة البرائة الجارية في الاكثر.

وحيث انجر الكلام الى هنا لا بأس بذكر اقسام التخيير فنقول: الشك في التعمين والتخيير ينقسم الى أقسام القسم الاول: ما لو دار الامر بين الامرين في أصل الشريعة كما لو دار الامر بين وجوب الصوم وبين التخيير بينه وبين العتق القسم الثاني: ما لو دار الامر بينهما في جعل الحجية القسم الثالث: ما لو دار الامر بينهما في مقام الامتثال وقبل الخوض في البحث نقول لاشكال في أن الدوران المذكور إنما يتحقق فيما لا يكون دليل لفظي يدل على التعمين وأما معه فلا يبقى مجال للبحث كما انه لو اقتضى الاستصحاب بقاء الواجب على ما هو عليه لاتصل النوبة الى اعمال قانون الشك في التعمين والتخيير فلو علم وجوب فعل كالصوم مثلاً ثم شك في انقلابه الى

الواجب التخييري يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الواجب بحاله الا
أن يقال ان استصحاب الجعل يعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد
والعجب من سيدنا الاستاد قدس سره حيث انه قد تعرض لجريان
الاستصحاب ولم يشر الى المعارضة فراجع كلامه ولاحظه.

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان القسم الاول له صور الصورة الاولى
أن يعلم المكلف بوجوب امرين اجمالاً كما لو علم بوجوب الصوم
والصدقة اجمالاً لكن لا يدري ان وجوبهما تعييني أو تخييري وفي
هذه الصورة تارة لا يقدر على الاتيان بكلا الامرين واخرى يقدر أما
لو لم يقدر الا على واحد من الامرين يجب الاتيان بالفرد المقدور
قطعاً اذ المقدور من الفعلين اما واجب تعييني أو واجب تخييري
وعلى كلا التقديرين يلزم الاتيان به أما على الاول فواضح وأما
على الثاني فلتعين احد الامرين عند تعذر الآخر والمفروض تعذر
الآخر وأما في صورة قدرة المكلف على كلا الامرين فلا مانع عن
اجراء البرائة عن التعيين وبعبارة واضحة: البيان بالنسبة الى احد
الامرین تام فلا مجرى للبرائة وأما خصوص كل واحد منهما فوجوبه
غير معلوم وينفي بدليل البرائة والاستصحاب فتظهر النتيجة في
صورة التمكن من الاتيان بكلا الامرین.

الصورة الثانية: أن يعلم بوجود فعل كالصلاة مثلاً ويعلم أيضاً انه لو
اعتق عبداً يسقط وجوب الصلاة عنه لكن لا يدري ان العتق عدل
للاوجب أو مسقط لوجوبه والنتيجة تظهر عند عدم القدرة على
الواجب فانه على تقدير كون العتق عدلاً للاوجب يجب تعييناً وأما
لو لم يكن عدلاً بل كان مسقطاً لا يجب عليه ومقتضى عدم وجوب
العدل عدم وجوبه على المكلف والاحسن في تقریب الاستدلال أن
يقال مقتضى البرائة عدم تعلق الوجوب بالجامع بين الواجب وعدله

وان شئت قلت: مقتضى البرائة التعيين لكن التعيين في المقام يوجب السعة اي لا يجب عليه شيء.

الصورة الثالثة: أن يعلم بوجوب فعل كالصلاة مثلا لكن يحتمل ان الواجب الجامع بين الصلاة والتصدق والعق فيدور الامر بين التعيين والتخيير وقد ذكر في تقريب التعيين وجوه الوجه الاول: ما عن صاحب الكفاية وهو انه لو شك في جزئية شيء أو شرطيته يمكن رفعه بالبرائة وأما التعيين في المقام فينتزع من خصوصية ذاتية وهي غير قابلة للرفع بالبرائة كما انه غير قابلة للموضع.

ويرد عليه ان اعتبار تلك الخصوصية الذاتية في المأمور به كما يمكن جعلها كذلك يمكن رفعها وبعبارة اخرى: بدليل البرائة يحرز ان الخصوصية الكذائية لم تعتبر في المأمور به ولولا هذا البيان لا يمكن اعتبار الجزئية والشرطية وأمثالهما في المأمور به فانها امور واقعية لاتناله يد الجعل لكن الحل ان المولى يمكنه توجيه التكليف الى الامر الخاص ومع الشك لامانع عن جريان البرائة فالنتيجة انه يمكن اجراء البرائة بأن تجري في تعلق التكليف بالفعل الخاص وأما الجامع بينه وبين غيره فلا يمكن لتمامية البيان بالنسبة اليه.

الوجه الثاني: ما عن الميرزا وهو ان قاعدة الاشتغال تقتضي التعيين بتقريب ان المكلف لو صلى يقطع بفراغ ذمته وأما لو تصدق مثلا فلا يقطع بالفراغ فقاعدة الاشتغال تقتضي التعيين.

ويرد عليه ان الاشتغال على القول به انما يجري فيما لو شك في سقوط التكليف بعد ثبوته كما لو علم بأن الواجب الصلاة ثم يشك في الاتيان بها وعدمه وأما لو كان الشك في الثبوت كما في المقام فلا مجال للاشتغال بل الجاري اصل البرائة فان مقتضاه عدم

تعلق الوجوب بالخاص وببيان آخر: مقتضى الاصل عدم تعلق الوجوب بالصلاة بالخصوص.

الوجه الثالث: ما عن الميرزا ايضاً وهو ان الوجوب التخيري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقام الثبوت والاثبات أما في مقام الثبوت فلانه يحتاج الى تصور العدل للواجب وتوجيه التكليف الى الجامع بين العدلين وأما في مقام الاثبات فلاحتياجه الى بيان العدل وذكره. ويرد عليه اولاً ان التخيير العقلي لا يحتاج الى تصور العدل بل يحتاج الى تصور الجامع بين الافراد وثانياً سلمنا احتياجه الى تصور العدل لكن نقول باي مستند ينفي تصور العدل فان غاية ما يمكن أن يقال: ان مقتضى الاستصحاب عدم تصور العدل لكن الاستصحاب المذكور لا يكون حجة الاعلى القول بالاثبات الذي لانقول به هذا بالنسبة الى مقام الثبوت وأما بالنسبة الى مقام الاثبات فان المفروض في المقام عدم تمامية الدليل اللفظي ووصول النوبة الى الاصل العملي فلا مجال لطرح هذا التقريب.

الوجه الرابع: ما ذكر في المقام من أن مقتضى الاصل عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب هذا من ناحية ومن ناحية اخرى نعلم وجداناً بوجوب شيء كالصلاة مثلاً وبضم هذا الوجدان الى الاصل المذكور نفهم ان الواجب معين.

ويرد عليه انه ما المراد من هذا الاصل فانه ان كان المراد منه اصل البرائة عن وجوب العدل فان عدم وجوبه معلوم ولا يحتاج الى الاصل وان كان المراد منه أصل البرائة من وجوب الجامع فلا اشكال في وجوبه وان كان المراد استصحاب عدم جعل العدل للواجب فانه لا أثر له الا على القول بالاثبات مضافاً الى أنه معارض بعدم تعلق

الوجوب بخصوص الواجب المعلوم وجوبه. ان قلت: مقتضى استصحاب عدم تعلق الجعل بالجامع عدم الاكتفاء بالعدل عقلا. قلت: يعارضه أصل عدم تعلق الوجوب بخصوص المعين كالصلاة مثلا وبعد التعارض تصل النوبة الى البرائة عن وجوب المعين بل يمكن أن يقال ان الاستصحاب المذكور يعارضه اصل البرائة عن وجوب المعين وبعد التعارض تصل النوبة الى البرائة عقلا عن التعيين فلاحظ هذا تمام الكلام في القسم الاول.

وأما القسم الثاني وهو ما لو دار الامر في الحجية بين التعيين والتخير فالحق ان مقتضى القاعدة الاولى التعيين وذلك لوجهين الوجه الاول: ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها فان الحجية ما يمكن أن يجعل وسطاً في مقام الاعتذار ومن الظاهر انه مع الشك كيف يمكن التمسك به وجعله عذراً.

الوجه الثاني: ان مقتضى الاستصحاب عدم كون المشكوك فيه حجة اذ لم يكن حجة سابقاً والان كما كان.

وأما القسم الثالث فافاد سيدنا الاستاد قدس سره ان مقتضى القاعدة فيه التعيين كالقسم الثاني وأفاد بأن اثبات المدعى يتوقف على بيان أمرين: احدهما ان التزام في مقام الامتثال يوجب سقوط احد التكليفين بواسطة العجز وأما الملاك فهو على حاله وبعبارة اخرى: اذا لم يكن المكلف عاجزاً عن الامتثال لكان كل واحد من التزامين واجباً عليه وانما سقط احدهما عن عهده لعجزه وعليه المقتضي للوجوب تام ولذا التزمنا بتوجه الخطاب الى المكلف بالنسبة الى كل واحد من الواجبين على نحو الترتب.

ثانيهما: انه يجب على المكلف تحصيل المصلحة الملزمة والملاك اللازم ويحرم عليه تفويت الملاك مع قدرته عليه.

اذا عرفت ما تقدم نقول تارة لا يكون احد المتزاحمين راجعاً ويكون كلاهما كفرسي الرهان واخرى يكون احدهما المعين أهم ملاكاً بمقدار يلزم رعايته وثالثاً يكون احدهما المعين محتمل الاهمية أما على الاول فلا اشكال في التخيير والوجه فيه ظاهر وأما على الثاني فلا اشكال في لزوم تقديم الاهم بلا اشكال وأما على الثالث فايضاً يلزم تقديم جانب محتمل الاهمية والوجه فيه ان ترك العدل جايئ بلا اشكال وأما ترك محتمل الاهمية فجوازه غير محرز وببيان آخر اللازم على المكلف التحفظ على الملاك الملزم والمفروض ان الملاك في جانب محتمل الاهمية تام ولم يثبت جواز الترك وأما الطرف الاخر فلا اشكال في جواز تركه فالعقل يلزم المكلف بالاتيان بما يكون محتمل الاهمية هذا كلامه على ما في تقريره الشريف.

ويرد عليه انه لا دليل على لزوم التحفظ على الملاك الا فيما لا يكون المولى قادراً على ابراز ما في نفسه كما لو وقع ولد المولى في البحر وأشرف على الهلاك والمولى كان نائماً أو ملجئاً غير قادر على الامر بالانقاذ فان روح الحكم موجودة ويجب على العبد انقاذ ولد المولى وأما في غير هذه الصورة فلا مقتضى للالزام ومع الشك لا مانع من الاخذ بدليل البرائة عقلية كانت أو شرعية ويمكن تقرير جريان البرائة بوجهين احدهما: ان مقتضى حديث الرفع عدم وجوب ما شك في وجوبه والمفروض ان وجوب الاخذ بهذا الطرف مجهول فيرفع بالبرائة ثانيهما: ان وجوب الاحتياط مشكوك فيه ومقتضى قبح العقاب بلا بيان عقلية ورفع الوجوب شرعاً عدم وجوبه.

ان قلت: مقتضى استصحاب بقاء وجوب محتمل الاهمية لزوم الاتيان بالطرف الذي فيه احتمال الاهمية. قلت: اولاً ان جريان الاستصحاب بهذا التقرير يختص بما يكون التزام عارضياً كى

يكون وجوب الطرف الذي فيه الاحتمال يكون مورد التعين فيجري الاستصحاب بعد عروض التزامم بالدليل اخص من المدعى وثانياً يقع التعارض بين استصحاب الجعل مع استصحاب المجمعول فان استصحاب المجمعول يقتضي وجوب الاتيان به واستصحاب عدم الجعل الزائد يقتضي عدم لزوم الاتيان به وبعد التعارض والتساقط تصل النوبة الى جريان البرائة وثالثاً لامجال للاستصحاب المذكور فانه كيف يعلم بالوجوب السابق المتعلق بما يحتمل كونه أهم فان امكان الاهمية يقتضي احتمال تعلق الوجوب بذلك الطرف وأما العلم به فلا فالركن الركين في الاستصحاب وهو المتيقن السابق مفقود فلاحظ .

تنبيهات: التنبيه الاول: في حكم مالو دار الامر بين جزئية شيء أوشرطيته وبين كونه مانعاً أو قاطعاً اي نعلم اجمالاً باعتبار احد الامرين في الواجب اما فعل شيء او تركه ويقع الكلام في مسائل المسئلة الاولى: ما اذا كان الواحد واحداً شخصياً لا تكون له افراد طولية ولا عرضية كما اذا ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف الا من صلاة واحدة ودار الامر بين الاتيان بها عارياً أو في ثوب نجس والحكم فيه التخيير فان الموافقة القطعية غير ممكنة وأما المخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً فغير جازز يقيناً فلا بد من الموافقة الاحتمالية فانها تحصل باحد أمرين وهذا ظاهر واضح .

المسئلة الثانية: ما اذا كانت الواقعة متعددة ولكن لا يكون للواجب افراد طولية ولا عرضية كما لو دار الامر في شيء بين كونه شرطاً في صوم شهر رمضان أو كونه مانعاً وفي مثله هل يكون التخيير ابتدائياً أو دائماً اختار سيدنا الاستاد قدس سره الاحتمال الاول

ولكن للمناقشة فيه مجال فان التخيير الابتدائي يقتضي عدم العلم بالمخالفة والتخيير الاستمراري يقتضي العلم بالمخالفة ولكن يقتضي العلم بالموافقة في الجملة فيدور الامر بين الامرين والجزم باحد الطرفين مشكل.

المسئلة الثالثة: ما اذا كان الواجب ذا افراد طولية كما لودار الامر بين كون الساتر النجس شرطاً وبين كونه مانعاً ويمكن للمكلف الاحتياط بتكرار العمل مع سعة الوقت فمن الشيخ الاعظم قدس سره ان وجوب الاحتياط وعدمه يبتني على جريان البرائة في الاقل والاكثر فان قلنا بوجوب الاحتياط هناك نقول به هنا ايضاً والا فلا بتقريب ان الانسان لا يخلو من الفعل أو الترك وبعبارة واضحة: المكلف اما يصلي مع الساتر النجس واما يصلي عارياً ولا يمكن الاحتياط كما انه لا يمكنه الموافقة القطعية فيبقى احتمال احد الامرين اي يحتمل اعتبار الستر بالساتر النجس كما انه يحتمل اعتبار عدمه واصالة البرائة تنفي كلا الاحتمالين ولا يلزم الا المخالفة الالتزامية والمخالفة الالتزامية لاتمنع عن جريان الاصل هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام.

ويرد عليه ان الامر ليس كذلك ولا جامع بين المقامين فكأنه قدس سره توهم ان مفروض الكلام في فرض تحقق الصلاة في الخارج والحال انه لا يكون كذلك والمكلف يمكنه المخالفة القطعية بأن يترك الصلاة رأساً كما انه يمكنه الموافقة كذلك بأن يأتي مرة بالصلاة مع الساتر النجس ومرة اخرى عرياناً والامردائر بين امرين متباينين ومقتضى كون العلم منجزاً وجوب الاتيان بكل واحد من طرفي العلم الاجمالي وعلى الجملة في الشك بين الاقل والاكثر الاقل معلوم

وجوبه على المشهور أو ترتب العقاب على تركه معلوم وبعبارة أخرى: البيان بالنسبة الى الاقل تام فلامجال لجريان البرائة وأما الالزام بالاكثر فغير معلوم فجريان البرائة عن الاكثر بلامانع لقبح العقاب بلابيان وأما في المقام فكل واحد من الطرفين محتمل الوجوب ولا فرق بينهما ولا تميز فلاحظ.

التنبية الثاني: في حكم الزيادة العمدية والسهوية في المركبات الاعتبارية وقبل بيان حكم الزيادة لابد من بيان مفهوم الزيادة اولا وانها كيف تتصور في المركب الاعتباري وثانياً انه هل يتوقف تحقق الزيادة في المركب الاعتباري على قصد الزيادة أم لا فيقع الكلام اولا في هذين الامرين فنقول: أما الامر الاول فربما يقال لا تتصور الزيادة في المركب الاعتباري لان المأمور به كالركوع في الصلاة ان اخذ فيها على نحو بشرط لا يكون الوجود الثاني من الركوع موجباً للنقصان اذ المفروض ان المعتبر عنوان بشرط لا وهو غير متحقق على الفرض وان اخذ لا بشرط يكون الوجود الثاني من الركوع كالوجود الاول فلا ترجيح للوجود الاول على الوجود الثاني. وفيه اولا ان هذا البيان انما يتم على تقدير كونه تاماً في صورة كون الزيادة من سنخ الجزء كالوجود الثاني للركوع وأما اذا لم يكن مسانخاً فلا يتم التقريب المذكور واعتبار لا بشرطية لا يقتضي ما لا يكون مسانخاً جزءاً للصلاة مثلاً وثانياً ان عنوان لا بشرطية انما يقتضي كون الفرد الثاني كالفرد الاول جزءاً فيما تكون الافراد في عرض واحد كما لو أوجب المولى اكرام عالم لا بشرط فاكرم العبد عشرين عالماً في عرض واحد وأما في الافراد الطولية فلا يكون الوجود الثاني مصداقاً للمأمور به كما هو ظاهر.

الا ان يقال ان هذا المدعى انما يتم على تقدير القول بالوجوب الضمني في المركب فانه عليه كل جزء وجد في الخارج يسقط أمره وبعد سقوط الامر لامجال للاتيان بالفرد الثاني ولا موضوع للامتنال وأما على القول بأن الامر الضمني لامعنى له والوجوب منحصر في الاستقلالي فيمكن أن يقال انه لافرق بين الافراد العرضية والطولية أي كما انه يمكن الامتنال بالاتيان بالافراد العرضية دفعة كذلك يمكن الامتنال بالاتيان بالافراد الطولية تدريجاً. لكن الانصاف تحقق الزيادة بالفرد الثاني اذ المفروض ان المركب يتم بالفرد الاول فيكون الفرد الثاني زائداً وثالثاً ان الاحكام الشرعية لا تبنتني على الدقة العقلية كى يقال: انه مع اعتبار بشرط لا لا يصدق الزيادة بل يصدق النقصان فان الاحكام الشرعية تبنتني على المفاهيم العرفية وفي نظر العرف يصدق عنوان الزيادة على الفرد الثاني في صورة اعتبار الجزء بشرط لا هذا تمام الكلام في الامر الاول.

وأما الامر الثاني فنقول لابد من التفصيل بين الموارد بأن نقول تارة يحكم الشارع بكون الشيء الفلاني زيادة في الصلاة مثلاً كما أنه يستفاد من جملة من النصوص ان السجدة زيادة في المكتوبة فبالتعبد الشرعي نلتزم بكون السجود على الاطلاق زيادة في الصلاة والاتيان به يوجب بطلانها وان لم يؤت به بقصد الجزئية واخرى لاتعبد من قبل الشارع وفي هذه الصورة لابد من قصد الجزئية في تحقق كون المأتي به جزءاً للمركب وذلك لوجهين الاول: ان المركب الاعتراري اجزائه متبائنة ولا يرتبط كل واحد منها بالآخر فلا بد من تحقق عنوان الزيادة من قصد الجزئية والا فلا وجه لصدق عنوان

الزيادة اذ لا تركيب كى يصدق على الزائد عليها عنوان الزيادة.
ولكن الانصاف ان الاذعان بهذا المدعى والجزم به مشكل فان
المركب الاعتباري المتركب من عشرة أجزاء مثلاً لو زيد فيه شيء
يصح أن يقال زيد على المركب شيء آخر فلو أمر المولى عبده
بالايتان بمائدة مركبة من عدة أجزاء هي اللحم والعدس والبصل فجعل
العبد فيه شيئاً رابعاً كالملح مثلاً يصدق ان العبد زاد على ما امر به
وهذا العرف ببابك اللهم الا أن يقال: ان ما مثل به في مورد النقص
لا يكون مركباً اعتبارياً بل يكون مركباً حقيقياً.

وبعبارة اخرى: لا يكون المراد من المركب الحقيقي التركيب
من الجنس والفصل بل المراد من المركب الحقيقي ما يحصل من
التركيب موجود واحد ولو في نظر العرف كمعجون سقمونيا وأما
مثل الصلاة والحج فيكون التركيب فيهما اعتبارياً محضاً اذ لا تركيب
بين الاجزاء فلا تصدق الزيادة الا بالقصد. الا أن يقال لو أمر بمجموع
اجزاء في الخارج بحيث لا يكون تركيب فيها كما لو أمر المولى عبده
بجمع عدة أشياء في الغرفة الفلانية على الترتيب الخاص كأن توضع
الفاكهة في المكان الفلاني والخبز في مكان كذاً وهكذا والعبد
زاد على تلك الاجزاء شيئاً آخر يصدق انه زاد في الأمور به
والعرف ببابك.

الثاني: وهو العمدة انه لا اشكال في عدم بطلان المركب وعدم
تعلق أحكام الزيادة الا فيما يؤتى بالزايد بقصد الجزئية والا يلزم
بطلان صلاة كل فرد من أفراد المكلفين اذ ما من مكلف يصلي الا
ويصدر منه أفعال كثيرة خارجة عن الصلاة كحك الجسد و وضع
احد الاصابع على الاخر وهكذا وصفوة القول: ان الضرورة تنادي

بعدم البطلان الا مع قصد الجزئية.

اذا عرفت ما تقدم نقول: يقع الكلام في حكم الزيادة تارة من حيث القاعدة الاولى واخرى من حيث النصوص الخاصة فيقع الكلام في موضعين: أما الموضع الاول فنقول لو شك في بطلان العمل بالزيادة وعدم بطلانه اي في اشتراط المركب بعدمها فمقتضى القاعدة عدم البطلان أما مع وجود الاطلاق في مقام الاثبات فظاهر وأما مع عدمه فمقتضى البرائة عدم البطلان هذا فيما لا يكون الواجب تعبدياً وأما في التعبدي فان قصد الاتيان بداعي الامر الذي أمر بالمركب من تلك الزيادة يكون العمل باطلا للتشريع المحرم ولا يمكن أن يقع الحرام مصداقاً للواجب وأما ان لم يكن كذلك بل الاتيان بالزائد كان من باب الخطاء في التطبيق لم يكن وجه للفساد لعدم التشريع فرضاً وعدم تقييد المأمور به بعدم الزائد هذا هو الموضع الاول.

وأما الموضع الثاني فقد وردت روايات في المقام تدل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة ولا بد من ملاحظة تلك النصوص سنداً ودلالة واستخراج الحكم منها والبحث من هذه الجهة بحث فقهي موكول الى كتابي الصلاة والحج وقد باحثنا من هذه الجهة ومن يريد الوقوف على ما قلناه فليراجع ما ذكرناه هناك.

التنبيه الثالث: انه اذا تعذر الاتيان ببعض أجزاء الواجب فهل يكون دليل دال على وجوب بقية الاجزاء وبعبارة اخرى: هل يكون دليل على تمامية قاعدة الميسور ام لا والذي يمكن أن يستدل به في المقام وجهان: الوجه الاول: الاستصحاب ولجريانه تقريبات: التقريب الاول: أن يقال قبل التعذر كانت بقية الاجزاء واجبة

بالوجوب الضمني وبعد عرض التعذر نشك في بقاء الوجوب السابق في ضمن فرد آخر وهو الوجوب الاستقلالي ومقتضى الاستصحاب بقاءه.

وفيه أولا ان البيان المذكور يتوقف على القول بالوجوب الضمني ولانقول به وثانياً القول به متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلبي اذ المفروض سقوط الوجوب الضمني واحتمال بقاء الوجوب في ضمن الاستقلالي ولانقول به ايضاً وثالثاً يتوقف جريانه على الالتزام بجريان الاستصحاب في الحكم الكلبي ولانقول به ورابعاً لا بد في جريانه بالنحو المذكور على كون المكلف قادراً في اول الوقت مثلاً ثم عرض الاضطراب وعدم الامكان كي يتم اركان الاستصحاب والا لا يتحقق يقين بالوجوب السابق كي يستصحب.

التقريب الثاني: أن يقال الوجوب الاستقلالي كان مورد اليقين بنحو كان تاماً وبعد العجز يشك في بقاءه فيحكم ببقائه بالاستصحاب. وفيه أولا ان جريانه بهذا النحو متوقف على تحقق الوجوب في الوقت وكون المكلف قادراً على الاتيان بالمركب والا فلا يقين بالوجوب السابق وثانياً ان اثبات الوجوب بقاءً على نحو مفاد كان ناقصة اي استصحاب الوجوب الاستقلالي لاثبات وجوب الميسور من موارد الاصل المثبت الذي لانقول به وثالثاً ان الوجوب من الامور المتعلقة بالغير ومن الاعراض القائمة بالموضوع فاستصحاب وجوب المركب التام غير ممكن للعلم بارتفاعه واستصحاب الوجوب المتعلق بالمركب الناقص مشکوك فيه من الاول غير معلوم واستصحاب الجامع بين الامرين مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلبي ولانقول به ورابعاً ان جريان الاستصحاب بالنحو المذكور مبني على جريانه في الحكم الكلبي ولانقول به.

التقريب الثالث: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي بشرط أن لا يكون الجزء المتعذر مقوماً للمركب فانه لو كان مقوماً لا يكون الموضوع باقياً فلا يجري الاستصحاب وأما ان لم يكن مقوماً فيجري الاستصحاب لوحدة القضية.

وقال سيدنا الاستاد ان صدر من الشارح بيان في أن الجزء الفلاني مقوم لا يجري الاستصحاب مع تعذر ذلك وبعبارة اخرى: لا يكون الموضوع باقياً وأما مع عدم البيان فيكشف ان الشارح أحال الامر الى العرف فان لم يكن المتعذر من المقومات في نظر العرف يجري الاستصحاب.

وما أفاده من الغرائب اذ المفروض ان الوجوب كان متعلقاً بالمجموع ومن ناحية اخرى المفروض عدم امكان الاتيان به فما تعلق به الوجوب سابقاً كان موضوعاً آخر والوجوب المتعلق به يسقط قطعاً والوجوب المتعلق بالباقي غير معلوم ومقتضى الاستصحاب عدم تعلق الوجوب به هذا اولاً وثانياً انه على فرض الالتزام به يختص بمورد كان الوجوب محرزاً وأما مع عدم الاحراز كما لو كان التعذر من اول الوقت فلامجال لجريان الاستصحاب وثالثاً ان جريان الاستصحاب بالتقريب المذكور مبني على جريانه في الحكم الكلي ولانقول به ورابعاً ان جريان الاستصحاب بالتقريب المذكور يتوقف على جريانه في القسم الثالث من الكلي الذي لانقول به فان الوجوب المتعلق بمجموع الاجزاء ارتفع قطعاً وثبوت الوجوب في ضمن المركب الخالي عن بعض الاجزاء مورد الشك من اول الامر.

بقي شيء وهو انه افاد الميرزا النائيني على ما في التقرير بأن جريان الاستصحاب لا يتوقف على تعلق الوجوب في اول الوقت ثم تعذر بعض الاجزاء بل الاستصحاب يجري حتى فيما يكون التعذر من

أول الوقت بتقريب ان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لا يتوقف على فعلية الموضوع في الخارج فلا يلزم فرض تحقق الحكم في الخارج وثبوت الوجوب في اول الوقت.

وأجاب عنه سيدنا الاستاد بأن جريان الاستصحاب وان لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج ولكن لاشبهة في توقفه على فرض الموضوع كما هو كذلك في جميع فتاوي المجتهد والا كيف يمكن الاستصحاب مع توقفه على اليقين السابق مثلاً لو شك في حرمة وطيء المرأة بعد انقطاع دم حيضها لابد في جريان استصحاب الحرمة من فرض كون المرأة حائضاً اولاً ثم طهرها ثانياً كي يجري استصحاب حرمة الوطيء وقال في طي كلامه انه انما يتضح المراد ببيان أقسام الاستصحاب الجاري في الحكم الشرعي.

وقال القسم الاول: استصحاب عدم النسخ واستصحاب بقاء الحكم وعدم نسخه لا يتوقف على تحقق الموضوع الخارجي بل ربما يكون جعل الحكم موجباً لانتفاء الموضوع كحكم القصاص فان تشريع القصاص بنفسه يقتضي عدم تحقق موضوعه والشاهد عليه قوله تعالى وفي القصاص حياة الخ.

القسم الثاني: استصحاب الحكم الكلي اذا شك فيه لبعض العوارض كما لو شك في بقاء حرمة الوطيء بعد انقطاع الدم حيث يحتمل بقاءه وعدم بقاءه لاحتمال موضوعية الدم بقاءً كما انه كذلك حدوثاً وفي هذا القسم ايضاً لا يحتاج الى تحقق الموضوع الخارجي بل يكفي فرض وجود الموضوع والفرق بين القسم الاول والقسم الثاني ان الشك في القسم الثاني في سعة المجموع وضيقه ولذا نقول يتعارض استصحاب بقاء المجموع مع استصحاب عدم الجعل الزائد على المقدار

المعلوم وأما في القسم الاول فلا يكون الشك في مقدار المجعول بل الشك في رفع الحكم الثابت.

القسم الثالث: أن يكون الشك في بقاء الحكم الجزئي الخارجي كما لو كان ماء نجساً ثم يشك في طهارته وهذا الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية لا يختص بالمجتهد بل المقلد ايضاً يجريه ولا يمكن جريان القسم الثالث الا مع تحقق الموضوع والحكم خارجاً والا فلالمجال للاستصحاب.

وبعد هذه المقدمة نقول لالمجال لاستصحاب بقاء الوجوب الا مع ثبوت الوجوب في اول الوقت وأما مع التعذر من اول الوقت فلاموضوع للاستصحاب فلاحظ هذا تمام الكلام في الوجه الاول.

الوجه الثاني النصوص الوارد في المقام منها ما عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال صلى الله عليه وآله في ذيل الحديث فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه^١.

وتقريب الاستدلال بالرواية على المدعى ان قوله «منه» ظاهر في التبعية فتدل الرواية انه لو وجب مركب على المكلف يجب عليه الاتيان منه بقدر الامكان وهذا هو المقصود.

ويرد عليه اولاً ان الحديث ضعيف من حيث السند فان الراوي فيه مثل ابي هريرة الذي يكون أمره في الكذب أوضح من أن يخفى وعمل المشهور بالحديث على فرض تسليمه لا أثر له لما قلنا كراراً ان عمل المشهور بحديث ضعيف لا يجبر ضعفه كما ان اعراضهم عن الحديث الصحيح لا يوجب وهنه وثانياً ان الحديث روي بنحو آخر من

(١) دراسات للسيد على الشاهرودى قدس سره نقلا عن صحيح مسلم ج ١ ص ١٣

فرض الحج مرة في العمر.

سنن النسائي هكذا «فاذا امرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^١ فيكون مفاده انه اذا وجب عليكم مركب يجب عليكم الاتيان به عند الاستطاعة والقدرة فلا يكون مرتبطاً بالمقام وايضاً نقل مع الاختلاف في كتب الخاصة على ما نقله السيد علي الشاهرودي قدس سره^٢ في التقرير ومع الاختلاف لا يتم الاستدلال.

وثالثاً ان الاحتمالات الجارية في المراد من الحديث ثلاثة: الاحتمال الاول: ان يكون لفظ ما مصدرية ويكون لفظ من للتبعيض فيكون الحديث دليلاً على المدعى في المقام ولكن لا يمكن الالتزام به اما اولاً فلعدم تناسب هذا الجواب مع سؤال الراوي فانه سئل عن وجوب الحج في كل سنة فكيف يجاب بأن المركب اذا تعذر بعض أجزائه يجب الاتيان بالممكن منه فان هذا الجواب اجنبي عن السؤال وأما ثانياً فان الاجماع والتسالم قائم على أن المكلف لو لم يمكنه الاتيان بمجموع الحج لا يجب عليه الاتيان بالمقدار الممكن منه وايضاً هل يمكن الالتزام بأن المكلف اذا لم يمكنه الصوم التام يجب عليه الاتيان منه بالمقدار الممكن.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد انه اذا امرتم بمركب فأتوا به من أفرادهم بقدر استطاعتكم ولا يمكن الالتزام به اذ الاجماع والتسالم قائمان على تحقق الاجزاء باول وجود من الطبيعة ولا يكون الواجب في الشريعة المقدسة الا الاتيان بفرد منه. مضافاً الى أنه مناف مع التصريح بعدم الحج في كل سنة في نفس الحديث..

(١) ج ٢ ص ١ باب وجوب الحج بنقل دراسات.

(٢) دراسات ص ٣٠٠.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد ان التكاليف مشروط بالقدرة بأن نقول لفظ من زائد ولفظ مامصدرية وعلى هذا الاحتمال لامجال للاستدلال به على المدعى كما انه اجنبي عن السؤال الواقع في الخبر فان المستفاد من الخبر على هذا الاحتمال ان الواجب يشترط بكونه مقدوراً ومن الظاهر انه لا يرتبط بالمدعى وايضاً لا يكون جواباً للراوي حيث سئل عن وجوب الحج في سنة واحدة أو في كل سنة. ومنها ما أرسله في الغوالي عن امير المؤمنين عليه السلام وهو قوله عليه السلام (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^١ وتقريب الاستدلال بالحديث ان المستفاد منه انه لو وجب مركب من قبل الشارع ولم يمكن الاتيان بتمام أجزائه يجب الاتيان بالمقدار الممكن منه فاذا لم يمكن الاتيان بتمام أجزاء الصلاة يجب الاتيان ببعض اجزائها وهكذا.

ويرد على الاستدلال المذكور اولاً ان الحديث ضعيف سنداً ولا جابر لضعفه فلا يكون قابلاً لان يعتمد به في الحكم الشرعي وثانياً هل يمكن الاخذ بمفاده بأن نقول: الذي لا يقدر على الصوم في تمام اليوم يجب عليه الامساك بالمقدار الممكن والذي لا يقدر على الاتيان بجميع مناسك الحج يجب عليه الاتيان بالمقدار الممكن منه والذي يجب عليه رد السلام اذا لم يمكنه الرد التام يجب عليه الرد بالمقدار الممكن وهكذا وهكذا كلا ثم كلا فهذه الرواية ايضاً غير قابلة للاستدلال بها على المدعى.

ومنها ما روي في الغوالي ايضاً عن امير المؤمنين عليه السلام انه عليه السلام قال «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ وتقريب

(١) دراسات للسيد على الشاهرودي.

(٢) دراسات للسيد على الشاهرودي.

الاستدلال بالحديث هو التقريب الذي ذكرناه في تلك الرواية
والجواب ان الحديث المذكور ساقط من حيث السند فلا يكون قابلاً
للاستناد مضافاً الى أنه لا يمكن الالتزام بمفاده فانه خلاف الاجماع
والتسالم القطعي فلا دليل على قاعدة الميسور الا في باب الصلاة
حيث استفيد من النص ان الصلاة عماد الدين ولا تسقط بحال اضعف
الى جميع ما ذكرنا انه لو قرض قيام دليل على قاعدة الميسور لابد
من رد علمه الى اهله او توجيهه بنحو اذ عدم وجوب الميسور من
الواجبات من الواضحات الاولى فانه كما تقدم لا يمكن الالتزام
بوجوب الاتيان بالمقدار الممكن من الواجبات بعد عدم امكان القيام
بالفرد التام فلا فائدة في هذا البحث ولا يترتب عليه اثر عملي.

التنبيه الرابع: انه اذا ثبت كون شيء جزءاً لمركب او شرطاً له
في الجملة ودار الامر بين كون الجزئية أو الشرطية على الاطلاق
حتى في حال النسيان أو يختص بحال الذكر كي يختص البطلان بحال
الترك العمدي فهل يكون مقتضى القاعدة الاطلاق والتقيد يحتاج
الى الدليل أم مقتضى القاعدة الاختصاص بحال الذكر ولا يكون
المنسي جزءاً في حال النسيان وجهان وتحقيق الحال يقتضي البحث
عن امكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط واذا
ثبت صحة العمل الفاقد كما ثبت في الصلاة في الجملة يقع البحث
في أن صحة العمل من باب انطباق الأمور به على المأتي به أو من
باب وفاء المأتي به بالملاك ومن الظاهر انه لا أثر للبحث مع قيام
الدليل على الصحة كما في باب الصلاة وانما يظهر الاثر فيما لا يكون
دليل على صحة الفاقد حال النسيان ففي المقام قولان: احدهما انه
لا يمكن توجيه الخطاب الى الناسي اذ لا يعقل توجيهه الى كونه ناسياً

ومع ذلك يبقى نسيانه بحاله فالصحة لعمله على فرض تحققها من ناحية وفاء العمل بتمام الغرض.

وفي مقابل القول المذكور قول آخر وهو امكان توجيه التكليف الى الناسي وقد ذكر في تقرير امكانه وجهان الوجه الاول: ان يخاطب بالعنوان الملازم كما لو خوطب بعنوان بارد المزاج.

واورد في هذا الوجه بأنه مجرد فرض وخيال فانه لا يكون له ميزان منضبط فان أسباب النسيان مختلفة وحدوثه في الاشخاص لا يكون على نحو واحد كي يمكن أن يجعل له ضابط كلي ولا سيما اذا كان التكليف به بالعنوان المذكور مشروطاً بعدم توجه المكلف بالملازمة بين الامرين اذ بمجرد التفاته الى كونه بارد المزاج مثلاً يمكن أن يتوجه الى نسيانه فربما يزول نسيانه بالتذكر وينقلب الموضوع.

الوجه الثاني: أن يتعلق الامر بالفاقد للجزء أو الشرط بالنسبة الى عامة المكلفين ثم يتعلق الامر ببقية الاجزاء بالنسبة الى الذاكرين فتكون النتيجة وجوب المركب التام مختصاً بالذاكرين وأما غير الذاكر أي الناسي فيكون مكلفاً بالعمل الخالي عن الجزء أو الشرط. وأفاد سيدنا الاستاد انه لا بأس بالوجه المذكور غاية الامر يحتاج الى الدليل وبعبارة واضحة: بحسب مقام الثبوت هذا الوجه خال عن الاشكال فان قام دليل دال عليه في مقام الاثبات نلتزم به والا فلا.

اقول المفروض في المقام ان الجزء المنسي جزء للمركب والمركب التام وظيفة الذاكر وعليه نسئل الامر المتوجه بالمركب الناقص كيف يمكن يتوجه الى عامة المكلفين والمفروض ان المكلفين قسمان قسم وظيفته المركب التام وهو الذاكر وقسم آخر وظيفته المركب الناقص فكيف يمكن الجمع بين القسمين وان شئت

قلت: كل من القسمين مختص بواجب غير ما يختص به الآخر وعليه لا يعقل تكليف عام الى كلا الفريقين نعم يمكن جعل حكمين من قبل المولى احدهما يتعلق بالمركب التام ثانيهما يتعلق بالمركب الناقص ويختص الحكم المتعلق بالمركب التام بالاشخاص الذين يلتفتون الى امكان الجزئية أو الشرطية ويختص الحكم المتعلق بالمركب الناقص الى الغافل.

وحيث انجر الكلام الى هنا نقول: هل يمكن اختصاص الحكم بالذاكر فان الذاكر عبارة عن المكلف الذي يعلم جزئية الشيء الفلاني أو شرطيته فيكون الحكم مختصاً بالعالم بالحكم والحال انه يستلزم الدور مضافاً الى أنه يلزم التصويب المجمع على بطلانه نعم لاشكال في أن الغافل عن جزئية شيء أو شرطيته بحيث لا يتوجه الى امكان الجزئية أو الشرطية لا يعقل أن يكلف بالمركب التام لعدم كونه قابلاً للانبعاث وأما مع التوجه الى قابلية كون الشيء الفلاني شرطاً أو جزءاً فيمكن توجيه الخطاب اليه.

ان قلت: فما الوجه في الاجزاء المستفاد من قاعدة لاتعاد فان المعروف عند القوم ان المستفاد من حديث القاعدة اختصاص وجوب المركب التام بالذاكر وأما الناسي فوظيفته المركب الناقص ولذا يصح الفاقد بالنسبة اليه قلت: لا بد من الالتزام بوفاء الناقص بغرض المولى لا أن الواجب قسمان.

اذا عرفت ما تقدم فاعلم: انه يقع الكلام تارة في مقتضى الاصل اللفظي وأخرى في مقتضى الاصل العملي فيقع الكلام في مقامين فنقول: أما المقام الاول فتارة يكون دليل القيد مطلقاً وكذلك يكون دليل الواجب مطلقاً وفي هذه الصورة لا بد من الالتزام بكون الواجب خصوص المركب التام والناقص يكون باطلاً وذلك لتقدم اطلاق القيد

على إطلاق المقيد وبعبارة أخرى: دليل القيد قرينة على كون الواجب خصوص الواجد للمقيد الفلاني وأخرى لا يكون دليل الواجب مطلقاً ولكن يكون دليل الجزء أو الشرط مطلقاً والكلام فيه هو الكلام فإن النتيجة تقيد الواجب بالقيد.

ان قلت: لا يمكن الإطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية إذ يلزم التكليف بغير المقدور فإن المفروض ان الناسي لا يمكنه الاتيان بالمركب التام لاجل نسيانه قلت: أولاً ان الامر بالجزء ارشادي اي يرشد الى الجزئية أو الشرطية فلا يتوجه محذور وثانياً ان الناسي على قسمين فانه قد ينسي الحكم والموضوع بحيث يكون غافلاً عن كون السورة جزءاً للصلاة وأخرى ينسي الحكم ولكن متوجه الى الموضوع ويحتمل كونه جزءاً لكن نسي كونه من المركب وفي هذه الصورة يمكن توجيه التكليف اليه.

ان قلت: حديث رفع النسيان يقتضي صحة المأتي به الغالي عن الجزء المنسي قلت: غاية ما يستفاد من الحديث انه لا الزام بالنسبة الى المكلف حال نسيانه ولا يستفاد من حديث رفع النسيان توجه تكليف آخر بالفاقد وان شئت قلت: حديث الرفع يقتضي النفي لا الاثبات.

وثالثة يكون دليل الواجب مطلقاً وأما دليل القيد فلا يكون فيه إطلاق أفاد سيدنا الاستاذ قدس سره «يؤخذ بدليل الواجب والوجه فيه ظاهر...»

ويرد عليه ما بيناه آنفاً من انه امر غير معقول فلاحظ.
ورابعة لا يكون إطلاق لافي دليل الواجب ولا في دليل القيد فلا بد من اعمال الاصول العملية هذا تمام الكلام في المقام الاول.
وأما المقام الثاني ففي كل مورد تعلق الشك بالتكليف يكون

المرجع البرائة على ما هو المقرر عند القوم فتارة لا يقدر الناسي على الاتيان بالمركب التام كما لو أمر المولى العبد بالكون في المسجد من اول طلوع الشمس الى الزوال فنسي العبد وبعد مضي ساعة من اول الشمس تذكر وشك في وجوب الوقوف من تلك الساعة الى الزوال وعدمه يكون مقتضى البرائة عدمه واخرى يقدر كما لو أمره بالاتيان بمركب من عشرة أجزاء والعبد نسي بعض أجزاء المركب واتى بالناقص ثم تذكر وشك في الوجوب وعدمه يكون المرجع ايضاً البرائة بلا فرق بين الموارد ولا تصل النوبة الى الاشتغال فان الاشتغال لامجال له كما ذكرناه كراراً فان الشك ان كان في الثبوت يكون المرجع البرائة وان كان الشك في السقوط بعد تحقق التكليف يكون المرجع استصحاب عدم الاتيان وان كان الشك في مقدار الجعل يقع التعارض بين استصحابي الجعل والمجمول وتصل النوبة بعد التعارض والتساقط الى البرائة فلاحظ.

شرائط جريان الاصول العملية

يقع الكلام تارة في شرط جريان الاحتياط واخرى في شرط جريان البرائة العقلية وثالثة في شرط جريان البرائة الشرعية فالكلام يقع في ثلاثة مواضع: الموضع الاول في الاحتياط والاحتياط تارة يقع في المعاملات واخرى يقع في العبادات فيقع الكلام في موردين المورد الاول في الاحتياط في المعاملات ولا اشكال في حسنه عقلا فانه نحو انقياد بالنسبة الى المولى والعقل حاكم ومدرك في باب الاطاعة والعصيان والانقياد ولا اشكال في حكمه بحسن الانقياد لكن بشرط أن لا يتعنون الاحتياط بعنوان حرام وبعبارة اخرى: لو تعنون الاحتياط بعنوان مبغوض للمولى فلا يعقل أن يحكم العقل

بحسنه اذ كيف يمكن أن يجتمع الحسن والقبح في فعل واحد فان استحالة اجتماع الضدين من البديهيات الاولى هذا تمام الكلام في الموضع الاول.

المورد الثاني في الاحتياط في العبادات والاحتياط فيها تارة يتصور فيما لا يمكن تحصيل العلم التفصيلي بالواقع واخرى فيما لا يكون الواقع منجزاً أي لا يجب الاحتياط وثالثة فيما يمكن حصول العلم بالواقع أما الاحتياط في القسم الاول فلا اشكال في حسنه اذ المفروض عدم امكان العلم التفصيلي بالواقع فلا مجال لوجوب قصد التمييز والوجه وأما القسم الثاني فلا يجب الاحتياط كما هو المفروض لعدم تنجز الواقع ولا اشكال في حسن الاحتياط باحتمال المطلوبة وعلى الجملة لا اشكال في حسنه بالتقريب الذي تقدم في الاحتياط في المعاملات بلا فرق.

وأما الاحتياط في القسم الثالث فتارة يحتمل وجوب قصد الوجه والتمييز وغيرهما فلا بد من رعايتها مع الامكان كما هو المفروض نعم اذا قام الدليل على عدم وجوبها شرعاً كما هو كذلك فلا اشكال في حسن الاحتياط في العبادة ولو مع امكان قصد التمييز والوجه.

والموضع الثاني في البرائة العقلية ولا اشكال في عدم جريانها مع عدم الفحص عن الدليل فان البرائة العقلية عبارة عن قبح العقاب بلا بيان هذا من ناحية ومن ناحية اخرى بيان الاحكام يكون بالطرق الجارية بين العقلاء ولا يكون للشارع الاقدس دأب خاص وطريق مخصوص في ايصال الاحكام الى عباده بأن يوحى الى كل واحد منهم مثلاً فلا بد من الفحص كي يتحقق عدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل ومع عدم الفحص لا يمكن اجراء البرائة.

وان شئت قلت: كل موضوع شرط في ترتب الحكم عليه وبعبارة أخرى: تحقق الموضوع في الخارج مقدم في القضية الشرطية ومع عدم تحقق الشرط أو الشك فيه كيف يتحقق التالي فلا اشكال في اشتراط جريان البرائة العقلية بالفحص هذا بالنسبة الى الشبهة الحكمية كما لو شك في حرمة شرب التتن مثلاً وأما في الشبهة الموضوعية كما لو شك في مايع انه خمر أو ماء فهل يمكن الاخذ بقاعدة قبح العقاب أم لا؟ الظاهر هو الثاني اذ المفروض ان الشارع الاقدس يبين حرمة الخمر وليس حرمة مخصصة بمن يكون عالمًا بالموضوع فكيف يمكن اجراء قاعدة القبح مع العلم بالبيان.

وان شئت قلت: مع احتمال كونه خمرأً يحتمل كون حكمه مبيناً ومع احتمال البيان كيف يمكن جريان قاعدة القبح فانه مره آنفاً ان ترتب التالي متفرع على تحقق المقدم والمقدم في هذه القضية احراز عدم البيان.

الموضع الثالث في البرائة الشرعية ولا اشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية. بلا فحص فان النصوص الواردة بنحو العموم والخصوص دالة على المدعى مضافاً الى السيرة الجارية القطعية بين المتشرعة فانه لا اشكال في جواز شرب مايع يشك في نجاسته كما انه لا اشكال في عدم وجوب رد السلام فيما لو شك في أن ما تكلم به الغير كان تحية أو غيرها وهكذا وهكذا وأما في الشبهة الحكمية فقد استدل على وجوب الفحص فيها بوجوه:

الوجه الاول: الاجماع. وفيه انه محتمل المدرك ان لم يكن مقطوعاً به فلا يترتب اثر عليه.

الوجه الثاني: العلم الاجمالي بجملة من التكاليف في الواقع

ومع العلم الاجمالي لامجال لجريان الاصل في أطرافه فان العلم الاجمالي منجز كما هو المقرر.

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنه لو كان المانع عن الجريان العلم الاجمالي كان اللازم جريان الاصل قبل التفحص بعد انحلال العلم الاجمالي والحال ان الاصل لا يجري قبل التفحص حتى بعد الانحلال فلا بد من كون الوجه في المنع أمر آخر.

وأورد الميرزا على صاحب الكفاية بأن العلم الاجمالي ذو علامة وهو كون المعلوم بالاجمال في الكتب المعتمدة ومع كونه ذا علامة لا ينحل العلم الاجمالي نعم لو لم يكن ذا علامة وظفر بمقدار معلوم وشك في الزائد يجري الاصل في الزائد وأما مع العلامة فلا مثلاً لو علم زيد اجمالاً بكونه مديوناً ودينه مكتوب في الدفتر فهل يمكن جريان الاصل عن الزائد قبل مراجعته الدفتر كلا.

ويتضح المدعى بأن نقول ان السبب لحصول العلم الاجمالي احد امور ثلاثة: الاول العلم بوجود الشرع والشرعية الثاني: مطابقة جملة من الامارات مع الواقع الثالث: العلم بصدور جملة من الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة والعلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني وينحل الثاني بالثالث فاللازم مراجعة الكتب الاربعة وبعد الظفر بالمقدار المعلوم ينحل العلم الاجمالي فيمكن جريان الاصل فيما لو شك في التكليف.

وأورد عليه سيدنا الاستاد قدس سره اولاً بأن كون ذي العلامة مانعاً عن الانحلال على القول به انما يكون كذلك فيما لا يكون بنفسه مردداً بين الاقل والاكثر كما لو علم بأن اناء زيد نجساً وعلمنا ايضاً بنجاسة اناء بين جملة من الاواني فيمكن أن يقال انه لو شخص الاناء النجس لا ينحل العلم الاجمالي وأما لو تردد الاناء النجس لزيد

بين الأقل والاكثر وعلم ان الاناء الفلاني اناء زيد يجري الاصل في الزائد وينحل العلم الاجمالي والمقام من هذا القبيل فان ما في الكتب بنفسه مردد بين الأقل والاكثر وثانياً لانسلم عدم جريان الاصل حتى فيما لا يكون ذو العلامة مردداً بين الأقل والاكثر مثلاً لو علم يكون اناء زيد نجساً وايضاً علم بوجود اناء نجس بين الاواني ثم علم يكون الاناء الفلاني اناء زيد ينحل العلم الاجمالي اذ مع احتمال كون اناء زيد مصداقاً لذلك الاناء النجس المعلوم بالاجمال لا يبقى العلم بالنجس فانه غير معقول والسرف فيه ان المعلوم بالاجمال له عنوانان: احدهما كونه اناء زيد ثانيهما عنوان احداواني ويمكن انطباق كل من العنوانين على المعنون بالعنوان الاخر فلا تعدد في العلم فطبعاً ينحل العلم الاجمالي بحصول العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الفلاني وثالثاً سلمنا عدم الانحلال لكن نقول يجري الاصل بلا مانع اذ تنجز العلم الاجمالي متقوم بتعارض الاصول في الاطراف وبعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لا يجري الاصل في تلك الموارد المعلومة فلا مانع عن جريانه في بقية الموارد.

و أما ما أفاده من عدم جريان الاصل بالنسبة الى ما في الدفتر فلا بد من استناد المنع على فرض تماميته الى مستند آخر غير العلم الاجمالي والشاهد عليه انه لوضاع الدفتر ولم يتمكن من الرجوع يجوز الرجوع الى الاصل في المقدار الزائد فالعلم الاجمالي لا يكون مانعاً.

اذا عرفت ما تقدم نقول: لا بد من التفصيل بأن نقول ما المراد من الانحلال وعدمه فان كان المراد بالانحلال الحقيقي بأن ينطبق العنوانان كل واحد منهما على ما يصدق عليه الاخر بأن المراجع الى الكتب الاربعة يعلم بأن الروايات المتطابقة مع الواقع مصداق

للامارات المعلوم تطابقهما مع الواقع ومصداق لجملة من الاحكام المعلوم صدورهما عن الشارع فلا يكون العلم الاجمالي منحلًا بهذا المعنى بلا كلام وان كان المراد الانحلال الحكمي أي عدم تعارض الاصول فلا اشكال في الانحلال بهذا المعنى فان المانع عن جريان الاصل تعارضه ومع عدم التعارض لا مانع عن الجريان.

ويرد على الميرزا بأن المتسالم عند القوم عدم جواز الرجوع الى الاصل قبل الفحص ولو مع عدم العلم الاجمالي. ويرد على سيدنا الاستاد ان المانع للجريان من الاصل ان كان تعارضه ومع عدم التعارض لا مانع عن جريان الاصل فيلزم عليه أن يلتزم بجريانه عند عدم التعارض بلا فرق بين موارد فلو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين ثم انعدم احدهما لا بد من جريان الاصل في الاخر لعدم التعارض وما الفرق بين الموردین.

ان قلت الشك في مورد المثل في السقوط والحال ان الشك في موارد الانحلال في الثبوت. قلت الانحلال اذا لم يكن حقيقياً يكون الشك في السقوط لامحالة فالحق ما ذكرناه من جريان الاصل عند عدم التعارض بلا فرق بين الموارد فلاحظ.

الوجه الثالث: حكم العقل بوجوب الفحص وانه لو لم يفحص ولم يعمل على طبق الاحتياط يحتمل العقاب ودفْع الضرر المحتمل واجب عقلاً فلا مجال لجريان البرائة. وفيه انه مع حكم الشارع بالبرائة لا يبقى لموضوع العقل مجال وان شئت قلت: مع اذن الشارع الاقدس باجراء البرائة لا يحتمل العقاب فلا تصل النوبة الى اجراء قاعدة القبح بلا بيان.

الوجه الرابع: ان جملة من اخبار التوقف تختص بما قبل الفحص لاحظ قوله عليه السلام فارجه حتى تلقى امامك فنقول: تخصص اخبار

البراءة بهذه الرواية وبعد التخصيص تصير نسبتها الى اخبار التوقف المطلقة نسبة الخاص الى العام وبمقتضى القاعدة المقررة يخصص العام بالخاص وتكون النتيجة جواز جريان البراءة في الشبهة بعد الفحص هذا ما افاده سيدنا الاستاد قدس سره.

ولكن نحن منعنا انقلاب النسبة فلا بد من طي طريق آخر فنقول اخبار البراءة لا تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ولكن اخبار التوقف والاحتياط باطلاقها تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي فببركة اخبار البراءة تخصص اخبار الاحتياط والتوقف فتكون النتيجة تامة اخبار البراءة.

الوجه الخامس: ان ادلة البراءة منصرفة الى ما بعد الفحص عن الحكم الشرعي فللمقتضي للبراءة قبل الفحص وبتقريب اوضح: ان حكم العقل بوجوب الفحص قرينة متصلة مانعة عن انقاد الظهور بالنسبة الى ما قبل الفحص. وفيه انه لا وجه للانصراف ولا مدخل للعقل في الحكم الشرعي والمحكم اطلاق دليل البراءة.

الوجه السادس: ان جعل البراءة قبل الفحص ينافي تشريع الاحكام وبعبارة واضحة: تجويز ارتكاب ما يحتمل كونه حراماً وترك ما يمكن كونه واجباً تضييع لاحكام الشرعية الملزمة وهذا الوجه حسن وقابل للاعتماد.

الوجه السابع: ماورد في تفسير قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» لاحظ ما رواه مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى فلله الحجة البالغة فقال ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة عبدي كنت عالماً فان قال نعم قال له افلا عملت بما علمت وان قال كنت جاهلاً قال افلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك

الحجة البالغة فان المستفاد من الحديث انه لا مجال لترك التكاليف الالهية بمجرد الجمل بها بل اللازم على العبد الفحص عن الحكم الشرعي . وعلى الجملة : على فرض تحقق الاطلاق في دليل البرائة لا بد من تقييده بهذا الخبر وصفوة القول : ان العرف لا يرى تعارضاً وتنافياً بين هذا الخبر وادلة البرائة والاحتياط والتوقف والاستصحاب بل المستفاد من مجموع الادلة وجوب التوقف والاحتياط قبل الفحص واجراء الاصل استصحاباً او برائة بعده .

فالمحصل من جميع ما ذكرنا انه لا مجال لجريان الاصول العملية قبل الفحص أما عدم جريان قاعدة القبح بلا بيان فلعدم احراز موضوعها قبل الفحص وأما عدم جريان اصالة البرائة فلما تقدم من الاية الشريفة مع تفسيرها بكلام اهل بيت الوحي والطهارة وقس على البرائة في عدم الجريان الاستصحاب والتخيير العقلي وغيرها من الاصول عقلية كانت أو شرعية .

ثم يقع الكلام في امور الامر الاول انه اي مقدار يجب الفحص عن الحكم الشرعي فهل يلزم العلم بالعدم ام يكفي الظن ام لا هذا ولا ذاك بل يلزم حصول الاطمينان افاد سيدنا الاستاد قدس سره ان اللازم الاطمينان فانه حجة عقلائية وأما الظن فلا يغني عن الحق شيئاً وأما العلم فهو غير واجب لعدم الدليل عليه اولاً ولزوم الحرج ثانياً . ويرد عليه انه يكفي دليلاً الامر بالتعلم وأما الحرج فلا يلزم لان أبواب الفقه مبوبة ويمكن للمجتهد في كل مسألة مراجعة الابواب المناسبة والرجوع الى روايات المسئلة فان المحدثين قدس الله أسرارهم جعلوا لكل طائفة من الاخبار باباً مستقلاً وفصلاً مختصاً شكر الله سعيهم .

الا أن يقال مع حصول الاطمینان يتم الحجة على العدم ومع
الحجة الشرعية على العدم لا يبقى مجال لاحتمال الوجوب وفي المقام
شبهة وهي انه يمكن اضمحلال طائفة من الاخبار بخيانة أعوان
الإبالسة وبواسطة جملة من الحوادث ومع هذا الاحتمال كيف يمكن
الركون الى ما عندنا من الاخبار فر بما عام خصص ولم نظفر بمخصصه
وربما مطلق لم يصلنا مقيده فما الحيلة وما الوسيلة ويمكن ذب هذه
الشبهة بأن الشارع الاقدس لم يكلفنا بأزيد من هذا المقدار ولو
فرض احتمال وجوبه نرفضه بالاصل شرعياً وعقلياً فلاحظ.

الامر الثاني: انه وقع الكلام عندهم في أن وجوب التعلم هل هو
نفسي يعاقب على تركه ولو لم يخالف الواقع أو ان وجوبه طريقي
يعاقب على الواقع وقبل بيان المراد نبته سيدنا الاستاد قدس سره
على جهات.

الجهة الاولى ان البحث في تعلم الاحكام الفرعية واما الاصول
الاعتقادية فلا اشكال في ان المطلوب نفس المعرفة على نحو الوجوب
اليعيني والظاهر ان ما افاده تام اذ المفروض ان العلم مطلوب في
باب الاعتقادات لكن لا يخفى ان العلم انما يكون مطلوباً فيما يكون
الواقع محفوظاً وبعبارة اخرى: العلم انما يكون مطلوباً فيما يكون
متعلق العلم موجوداً في متن الواقع وان شئت قلت: في الامور
الاعتقادية اذا كان واقع يكون الاعتقاده محبوباً للمولى فلا مجال
للبحث في أن كونه مطلوباً موضوعي أو طريقي.

الجهة الثانية: ان وجوب التعلم يختص بالواجبات والمحرمات
وأما بقية الاحكام فلا اشكال في عدم وجوب تعلمها وهذه الجهة
ايضاً كما افاده الوجه فيه ظاهر.

الجهة الثالثة: ان محل الكلام وجوب الفحص عن الحكم الخاص للمكلف بلا فرق بين أن يكون تعلمه بالاجتهاد أو التقليد وأما الاجتهاد وتعلم جميع المسائل في جميع الابواب فلاشكال في وجوبه كفائياً وبعبارة اخرى: الاجتهاد واجب كفائي ولا يرتبط بهذا البحث فلا وجه للاستدلال على وجوب التعلم في المقام بآية النفر كما ارتكبه شيخنا الانصاري قدس سره.

ويمكن أن يرد عليه بأنه ما الدليل على كون الاجتهاد على نحو الاطلاق والعموم واجباً كفائياً أما على القول بجواز تقليد الميت ابتداءً فالامر ظاهر واضح وأما على القول بعدم الجواز فيمكن العمل بالاحتياط في كثير من الموارد بلا لزوم الحرج نعم لو قلنا بأن الحكومة في ابواب القضاء تختص بمن يكون مجتهداً ولا يجوز لغيره تصدي مقام القضاء أمكن أن يقال يجب الاجتهاد في خصوص باب القضاء

إذا عرفت ما تقدم من الجهات نقول: ما يمكن أن يذكر في مقام الاستدلال على الوجوب النفسي انه قد ثبت في الاصول عند القوم ان الامر ظاهر في الوجوب النفسي وايضاً قد ثبت عندهم ان الظواهر حجة هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على القول بكون وجوب التعلم نفسياً.

لكن يرد عليه ان العرف يفهم من وجوب التعلم ان التعلم مقدمة للوصول الى المطلوب المولى وهذا العرف ببإبناك لاحظ ما رواه مسعدة بن زياد^١ فان الظاهر من هذه الرواية من كلام الامام عليه السلام ان المطلوب درك الواقع ولا خصوصية في نفس التعلم. ويمكن الاستدلال على المدعى بوجه آخر ايضاً وهو انه لو لم يفحص فتارة

يصادف الواقع واخرى لا يصادف أي تارة يكون الحكم في الواقع محفوظاً واخرى لا يكون حكم في الواقع فان كان الحكم موجوداً في الواقع فاما يعاقب العبد على الواقع واما يعاقب على ترك التعلم واما يعاقب بعقابين أما على الاول فهو المطلوب وأما على الثاني فهو في غاية البعد فان وجوب التعلم للتحفظ على الواقع فكيف لا يكون العقاب على الواقع ويكون على ترك الطريق وأما على الثالث فيكون أبعد ولم يقل به احد وأما ان لم يصادف الواقع فيدخل المقام في باب التجري وقد تقدم في بحث القطع ان التجري يوجب استحقاق العقاب.

ثم ان في المقام اشكالا وهو انه لو فرض واجب موقت ولا يقدر المكلف ان يتعلم الواجب بعد الوقت يلزم أن لا يكون التعلم واجبا لا قبل الوقت ولا بعده أما قبل الوقت فلعدم تحقق وجوب الواجب ومن ناحية اخرى لا يكون وجوب التعلم نفسياً فما الحيلة وينبغي في دفع الاشكال من التفصيل وبيان الاقسام المتصورة فنقول نتصور في المقام صور:

الصورة الاولى: أن يكون الواجب موقتا ويمكن للمكلف أن يتعلمه في الوقت كما انه يمكنه أن يتعلمه قبل الوقت فيجوز له التعلم قبل الوقت وبعد الوقت كما انه يجوز له العمل بالاحتياط بعد الوقت ولو استلزم التكرار اذ قد قلنا سابقاً انه لا دليل على اعتبار قصد الوجه والتميز.

الصورة الثانية: أن يمكن التعلم للمكلف قبل الوقت ولا يمكنه بعد الوقت لكن يمكنه الاحتياط ولو بتكرار العبادة وفي هذه الصورة له الخيار بين التعلم قبل وقت العمل والاحتياط بعد وقت العمل.

الصورة الثالثة: أن يتمكن المكلف قبل الوقت من التعلم

ولكن لا يتمكن من التعلم بعد الوقت وايضاً لا يمكنه الاحتياط بل يمكنه الاتيان ببعض أطراف الاحتمال كما لو دار الامر بين التصديق والعق مثلاً أو لودار الامر بين المحذورين ففي هذه الصورة يجب عليه التعلم قبل الوقت باطلاق خبر مسعدة بن زياد.

الصورة الرابعة: أن يكون قادراً على التعلم قبل الوقت وأما بعد الوقت فلا يكون قادراً كما لو كان ترك التعلم يوجب غفلة عن الحكم الشرعي وفي هذه الصورة تارة يكون القدرة في الوقت دخيلة في الملاك واخرى يكون دخيلة في الخطاب أما على الاول فلا يجب التعلم اذ لا يلزم على العبد تحقيق الموضوع وأما على الثاني فيجب التعلم قبل الوقت للحكم العقل بوجوب حفظ الملاك فانه لا مقتضي له فان العقل محكم في باب الاطاعة والعصيان وأما حفظ الملاك والمصالح فلا يكون للعقل حكم بالنسبة اليه بل لاطلاق حديث مسعدة بن زياد فان اطلاقه يقتضي وجوب التعلم ومما ذكر يظهر حكم صورة الشك في أن القدرة شرط للخطاب أو دخيلة في الملاك فان اطلاق الحديث يقتضي وجوب التعلم فلاحظ.

ثم ان المكلف تارة يعلم بابتلائه بالحكم الشرعي في المستقبل واخرى يعلم بعدم ابتلائه وثالثة يشك أما في الصورة الاولى فيجب التعلم بلا اشكال لتامة الدليل على وجوبه كما تقدم وأما في الصورة الثانية فلا يجب بلا اشكال لعدم وجوب التعلم نفسياً بل وجوبه طريقي والمفروض عدم ترتب اثر عليه وأما في الصورة الثالثة فهل يمكن احراز عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالي أم لا ربما يقال كما عن الميرزا انه لا مجال للاستصحاب فان الابتلاء الواقعي وعدمه لا يكونان موضوعاً للحكم بل الحكم مترتب على نفس الاحتمال والمفروض ان الاحتمال موجود فيترتب عليه حكمه من وجوب التعلم.

وبعبارة واضحة: يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب اثرأ شرعياً أو يكون موضوعاً للاثر الشرعي والمقام ليس كذلك اذ عدم الابتلاء ليس اثرأ شرعياً ولا يكون موضوعاً للاثر الشرعي فلا يجري الاستصحاب.

ويرد عليه انه يكفي في جريان الاستصحاب ترتيب الاثر ولو على نفسه أي نفس الاستصحاب وفي المقام كذلك اذ حقق في محله قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع فيكون الاستصحاب جارياً فان الاستصحاب يحرز عدم الابتلاء.

وفي المقام كلام لسيدنا الاستاذ قدس سره وهو انه لو جرى الاستصحاب ويحكم بعدم وجوب التعلم يلزم تخصيص دليل وجوب التعلم تخصيصاً مستهجناً. وفيه ان دليل الاستصحاب حاكم على دليل وجوب التعلم ويتصرف في موضوعه فكيف يلزم التخصيص فمن هذه الجهة ايضاً لا يلزم اشكال فلاحظ.

الامر الثالث: انه لو ترك المكلف الفحص فارتكب مورد الشبهة وصادف الحرام الواقعي فتارة يكون الامر بحيث لو فحص يصل الى الواقع واخرى لا يصل أما على تقدير الوصول الى الواقع فلا اشكال في استحقاقه العقاب على الواقع اذ المفروض تنجز الواقع بوجوب التعلم وجوباً طريقياً ومن ناحية اخرى المفروض امكان الوصول اليه.

وأما على التقدير الثاني فوق الكلام بين القوم في أنه هل يصح العقاب على الواقع أم لا قال سيدنا الاستاذ قدس سره مقتضى التحقيق أن يقال: ان كان العلم الاجمالي او الاوامر الواردة الدالة على الاحتياط والتوقف مقتضياً للفحص فالحق ان العقاب على الواقع وأما ان كان المدرك آية السؤال وحديث مسعدة بن زياد الدال على

وجوب التعلم فلا يكون العقاب على الواقع توضيح المدعى انه ان قلنا ان العلم الاجمالي ينجز الواقع فيلزم الفحص أو الاحتياط او قلنا ان الاوامر الدالة على التوقف والاحتياط مولوية دالة على الوجوب الطريقي يكون العقاب على الواقع لان المفروض تنجز الواقع وأما ان قلنا بأن مستند وجوب التعلم آية السؤال وحديث مسعدة ابن زياد فلا يكون العقاب على الواقع اذ المفروض ان المكلف لا يمكنه التعلم ولا يمكنه السؤال فلم يخالف امر المولى واما العقاب على التجري فهو تابع للالتزام بأن التجري هل يقتضي العقاب ام لا وقد مرّ الكلام حول هذه الجهة في بحث التجري هذا محصل ما افاده في المقام على ما في التقرير.

ويرد عليه انه على هذا الاساس لا يجب التعلم عند الشك في الوصول الى الواقع وهل يمكن الالتزام به وبعبارة واضحة: اذا كان وجوب التعلم مختصاً بصورة الوصول الى الواقع فمتى يجب التعلم فان المكلف اما يعلم بأنه لو تعلم يصل الى الحكم الواقعي واما يقطع بأنه لا يصل واما يشك أما في الصورة الاولى فيجب التعلم بحكم العقل فان المفروض ان الواقع محرز فتجب مقدمته بحكم العقل بوجوب المقدمة الا أن يقال ان هذا البيان يختص بمورد يكون الوقت واسعاً للتعلم وأما لو لم يكن واسعاً فلا يجب التعلم بحكم العقل اذ المفروض انه قبل الوقت لا يكون التكليف متوجهاً وأما بعد الوقت فلا يمكن التعلم لكن سيدنا الاستاد يرى وجوب التحفظ على الملاك الملزم هذه هي الصورة الاولى.

وأما في الصورة الثانية فلا يجب التعلم لعدم ترتب اثر عليه فان المفروض ان المكلف قاطع بعدم وصوله الى الواقع وأما في الصورة الثالثة فلا يجب ايضاً لان الوجوب يختص بصورة الوصول ومع الشك

في الوصول وعدمه لامجال للاخذ باطلاق الدليل فان التمسك بالدليل لايجوز في الشبهة المصدقية فالحق أن يقال ان مقتضى وجوب التعلم وجوبه على الاطلاق. وبعبارة اخرى: وجوب التعلم ولو كان طريقيا لكن ينجز الواقع ويلزم المكلف بالتعلم نعم لو علم المكلف بعدم وصوله لا يكون تعلمه مؤثراً بل يكون لغواً صرفاً فلا يجب فلاحظ.

الامر الرابع: أنه قد تقدم انه لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية والاصل يجري فيها بلافحص لكن قد وقع مورد الاشكال جملة من الفروع منها: الشك في بلوغ المسافر حد الترخص فان جماعة على مانسب اليهم قائلون بوجوب الفحص ولم يجزوا الرجوع الى استصحاب عدم البلوغ.

ومنها ما اذا شك المكلف في الاستطاعة وعدمها وقالوا بوجوب الفحص عنها ولم يجزوا اجراء الاصل.

ومنها الشك في زيادة الربح كي يجب الخمس واستدل على الوجوب بأن جعل حكم في مورد توقف العلم بموضوعه على الفحص يستلزم عدم جواز جريان الاصل والا يلزم اللغو في تشريع الشارع الاقدس. ويرد عليه اولا ان زمام الاحكام وجعلها بيد الشارع الاقدس وجعله على طبق المصالح التي يعلمها ويمكن أن يكون جعل الحكم في مورد كوجوب القصر مثلاً يكون ذامصلحة ومن ناحية اخرى يمكن أن تجويز رجوع المكلف عند الشك الى الاصل ذامصلاح ومصلحة ولا يلزم اللغو اذ يمكن للمكلف أن يحتاط. وثانياً ان توقف العلم بالموضوع على الفحص اتفاقي لادائي فالتقريب من اساسه فاسد.

وقال سيدنا الاستاد قدس سره في هذا المقام: انه يجب الفحص في مورد الشك في تعلق الخمس وفيه نكتة وهي ان المشهور قائلون بتعلق الخمس بالربح من اول حصول الربح وسقوط الوجوب يتوقف

على الصرف فالوجوب معلوم وسقوطه مشكوك فيه فيجب الفحص .
ويرد عليه ان الربح على الاطلاق لا يتعلق به الخمس بل الخمس
يتعلق بمآزاد عن المؤنة ومع الشك في الصرف يشك في تعلق
الوجوب والاصل عدمه نعم يمكن أن يقال ان الشك في الوجوب ناش
من الشك في الصرف ومسبب منه ومع الشك في السبب لا تصل
النوبة الى الشك في المسبب ومقتضى الاستصحاب عدم الصرف فيجب
فأصل الوجوب معلوم لكن بهذا التقريب وسقوطه غير معلوم فلا بد
من الفحص . وصفوة القول : انه لامقتضي للفحص في الشبهات
الموضوعية .

وفي المقام كلام للميرزا النائيني وهو ان الفحص اذا لم يتوقف
على مقدمات وبعبارة اخرى : لو كان حصول العلم بالموضوع متوقفاً
على مجرد النظر كما لو كان على السطح ويتوقف العلم بالمهلل على
فتح العين لاتجري البرائة اذ لا يلزم الفحص فلاموضوع للاصل .
ويرد عليه اولاً ان الفحص له مراتب وان شئت قلت : ربما يتحقق
بمقدمات واخرى لا يتوقف الاعلى مقدمة واحدة ومقتضى اطلاق دليل
الاصل عدم الفرق وثالثاً جريان الاصل وعدمه متوقفان على الشك
وعدمه والفحص لم يؤخذ في موضوع الاصل كي يتم هذا البيان ومن
الظاهر ان الشك يتحقق فلا تغفل .

الامر الخامس : ان عمل الجاهل المقصر محكوم بالبطلان قبل
الفحص أي العقل يحكم بعدم ترتب اثر على عمله واما اذا تبين الحال
ففيه تتصور صور : الصورة الاولى : أن يكون العمل خلاف الحجة
على الاطلاق مثلاً كانت وظيفة الفلاني زمان صدور الفعل منه تقليد
زيد وفي زمان الانكشاف كانت وظيفته تقليد بكر وما صدر منه من
العمل يكون مخالفاً لكلا القولين وفي هذه الصورة لا اشكال في بطلان

العمل والوجه فيه ظاهر.

الصورة الثانية: عكس الصورة الاولى بأن يكون العمل مطابقاً لقول كلا المجتهدين ولاشكال في صحة العمل في هذه الصورة كما هو ظاهر.

الصورة الثالثة: ما اذا كان العمل مطابقاً لفتوى من كان الوظيفة الرجوع اليه ومخالفاً للمجتهد الذي يكون الوظيفة الرجوع اليه وفي هذه الصورة يكون البطلان مقتضى القاعدة فان مقتضى الحجة العقلية البطلان كما هو المفروض ولادليل على الاجزاء نعم بالنسبة الى خصوص الصلاة يمكن أن يقال بالصحة لقاعدة لاتعاد اذا لم يكن الجهل حين العمل تقصيراً فلو ترك المكلف عملاً في وقته جهلاً تقصيراً وبعد مضي الوقت علم بالوجوب وقضاه على طبق التقليد أو الاجتهاد يعاقب على تركه اداء الواجب لتقصيره وأما بالنسبة الى قضائه فلا موجب للعقاب اذ قد فرض انه عمل على طبق الوظيفة.

اذا عرفت ماتقدم فاعلم ان في المقام شبهة وهي انه لو صلى المكلف جهراً في مورد الخفت أو أخفت في مورد الجهر وكذا لو أتم في مورد القصر وايضاً لو صام في السفر كل ذلك عن جهل تقصيري يصح عمله ولكن يعاقب على ترك المأمور به فوق الاشكال في أنه كيف الجمع بين هذين الامرين فلو صح العمل فكيف يصح العقاب وان لم يصح فكيف يكتفى بالمأتي به ولم يؤمر بالاعادة أو القضاء. واجيب عن الاشكال المذكور باجوبة الجواب الاول ما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء من الالتزام بالترتب بأن نقول يجب على المكلف القصر مثلاً ولكن ان عصي واتم بالمأمور به يحصل الامتثال وكذلك في الموردین الاخرين.

واورد عليه الميرزا النائيني بإيرادات الايراد الاول: ان

الترتب انما يتصور فيما يمكن أن يكون عصيان الامر الاول موضوعاً للامر الثاني وفي المقام لا يمكن اذ بمجرد توجه المكلف الى عصيانه في ترك التأمور به بالامر الاول ينقلب الموضوع اذ كيف يمكن أن يتوجه الى عصيانه ويبقى جاهلاً بالنسبة الى تكليفه.

واورد سيدنا الاستاد قدس سره على هذا الايراد بأنه لا يلزم في الخطاب الترتبي أخذ عنوان العصيان في الموضوع بل يكفي مطلق الترك ومن الظاهر ان التوجه الى الترك لا يوجب انقلاب الموضوع.

الايراد الثاني: أن الصلاة واجبة بين المبدأ والمنتهى وتركها يتحقق بعدم الاتيان بها بين الحدين فكيف يتحقق الموضوع مع فرض بقاء الوقت.

واورد عليه سيدنا الاستاد بأنه يكفي في الخطاب الترتبي مطلق الترك بأن نقول يمكن أن يكون الخطاب بالاهم مطلقاً وأما الخطاب بالمهم فيكون مشروطاً. ويرد عليه انه ما المراد من الاطلاق فان الاطلاق المتصور في كلامه ان وجوب القصر مثلاً مطلق اي غير مشروط بعدم الاتيان بالتمام وعلى هذا لا بد من الالتزام بوجوب الاتيان به ولو مع تحقق التمام وهذا خلاف المستفاد من الأدلة وبناء الاصحاب.

الايراد الثالث: أن الترتب بين المتزامين والالتزام به لا يتوقف على دليل يدل عليه بل يكفي للالتزام به نفس الأدلة وفي المقام يتوقف على قيام الدليل عليه ولادليل.

واورد عليه سيدنا الاستاد بأن صحة العمل المأتي به معلومة بلا كلام انما الكلام في وجهها فلاموقع للاشكال. واورد سيدنا الاستاد

على كاشف الغطاء بآراء دين آخرين احدهما: ان لازم كلامه تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً وهو خلاف المتسالم عليه عندهم. ثانيهما: ان المستفاد من الأدلة ان الواجب على كل مكلف خمس صلوات لا أزيد ولازم كلامه يناقض مدلول النص فلاحظ.

الجواب الثاني: ما أفاده سيدنا الاستاد وهو ان الاشكال ناش عن استحقاق المكلف العقاب ولادليل عليه والشبهة لا تكون حجة حتى في الاحكام الفرعية فكيف بهذه المسئلة التي يكون الحاكم فيها هو العقل وأما الاجماع فغير محقق فنلتزم بصحة العمل وبعدم استحقاق العقاب فنقول لو صلى المكلف الجاهل بوجوب القصر جهلاً تقصيراً فاما تكون صلاته صحيحة واما تكون باطلة أما على الاول فلازمه ان وظيفته في حال الجهل التخيير بين القصر والاتمام اذ فرض ان اتيانه بالصلاة قصرأً يوجب الامتثال ومن ناحية اخرى قد دل الدليل على أنه لو صلى تماماً تصح صلاته ولا اعادة عليه وأما على الثاني فيعلم ان وظيفته التمام على نحو التعيين فعلى كلا التقديرين لا موجب للعقاب فالنتيجة ان وجوب القصر يختص بالعالم بالوجوب وأما الجاهل بوجوبه اما يجب عليه التمام واما يكون مخيراً وقس عليه مسئلة الجهر والاختفات.

ويرد عليه ان اختصاص وجوب القصر أو الاختفات أو الجهر تعييناً بالعالم بالحكم واختصاص الحكم بالعالم به يستلزم الدور المحال مضافاً الى أنه ينافي مع الاجماع المدعى على بطلان التصويب وان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل اضع الى ذلك انه لو بقي على جهله الى آخر الوقت ولم يصل وبعد انقضاء الوقت علم ان الوظيفة القصر يكون لازم كلامه أن يكون المكلف مخيراً بين القصر

والاتمام بالنسبة الى القضاء اذ القضاء تابع للاداء وهل يرتضي هو بهذا اللازم.

الجواب الثالث: انه يمكن ان المصلحة التامة الملزمة قائمة بالقصر أو الجهر ومقدار من المصلحة قائم بالتمام ومع تحقق ذلك المقدار القائم بالتمام في الخارج لا يمكن تدارك الباقي فيجب على المكلف أن يأتي من أول الامر بالقصر كي يحصل الملاك الملزم لكن لو أتى بالتمام يسقط الامر لعدم امكان تدارك الباقي فالصحة من باب عدم امكان التدارك والعقاب من باب تفويت الملاك الملزم وقلنا كراراً بأن الانسان اذا كان عطشاناً ومن ناحية اخرى كان مبتلى بوجع الرأس يلزم أن يشرب ماء الرمان لرفع العطش ورفع الوجع ويلزم أن لا يشرب الماء اذ مع شربه الماء يمتلي بطنه ولا يمكنه بعده شرب ماء الرمان فاذا شرب الماء يفوت الملاك الملزم.

وأورد على هذا التقريب سيدنا الاستاد بإيرادين احدهما: ان التضاد بين الملاكين أمر بعيد يلحق بانياب الاغوال ثانيهما: انه على هذا الاساس نسأل ونقول هل هذان الملاكان مرتبطان أو مستقلان أما على الاول فكيف يمكن التفكيك وأما على الثاني فيلزم تعدد الواجب.

وشيء من الايرادين لا يكون تاماً أما الايراد الاول فنقول الملاكات الكامنة في الامور الموجبة للاحكام الشرعية امور لا تنالها عقولنا وأفهامنا ولا مجال لان نحكم فيها فمجرد الاحتمال المذكور كاف لدفع العويصة ولا طريق الى القطع بعدم التضاد بل لعل التضاد موجود وأما الايراد الثاني فنقول: المقدار القائم بالتمام ليس مقدراً مقتضياً للوجوب ولكن مع تحقيقه لا مجال لتحقيق المقدار الاخر وان شئت: قلت يمكن بحسب الواقع ان مقدراً من الملاك يكون قائماً

بالتمام في حال الجهل بالحكم الواقعي فالنتيجة ان الصحة لاجل عدم امكان التدارك والعقاب على تقويت الملاك الملزم.

الامر السادس: انه نقل عن الفاضل التونسي شرطان آخران لجريان البرائة الشرط الاول: ان جريانها لا يكون موجباً لضرر على مسلم أو من يكون في حكمه كما لو فتح باب قفس طائر فطار أو حبس شاة فمات فان اجراء البرائة عن الضمان يوجب الضرر بالنسبة الى مالك الحيوان.

وقال سيدنا الاستاد قدس سره: لعله أراد من كلامه ان حديث الرفع متضمن للحكم الامتناني على الامة ولذا قال صلى الله عليه وآله «رفع عن امتي» وجريان البرائة عن الضمان خلاف الامتنان بالنسبة الى مالك الحيوان.

ويرد عليه انا ذكرنا مراراً ان الامتنان لا بد أن يكون بالنسبة الى من يجري الحكم في حقه وفي المقام حديث الرفع متعرض لرفع الضمان عن المتلف وهو الذي فتح باب القفس أو حبس الشاة ولا اشكال في أن رفع الضمان امتناني بالنسبة اليه.

ويرد على الفاضل التونسي ان البرائة انما تجري في مورد الشك في الحكم الشرعي وأما مع الدليل الشرعي على ثبوت الحكم فلامجال لاصل البرائة وان شئت قلت: مع وجود الامارة لاموضوع للاصل العملي والمقام كذلك فان الدليل قائم على أن من أتلف مال الغير فهو له ضامن فلاشك في الضمان كي يؤخذ بدليل البرائة.

الشرط الثاني الذي التزم به الفاضل التونسي أن لا يكون جريان البرائة مستلزماً لحكم الزامي من ناحية اخرى كما لو علم بنجاسة احد الاناثين فان جريان البرائة في احدهما يستلزم الاجتناب عن الاخر فلا تجري اصالة البرائة ولا بد من التفصيل في المقام كي يظهر

ما هو الصحيح فنقول: ترتب الالتزام من جهة على جريان البرائة يتصور باقسام:

القسم الاول: أن لا يكون ارتباط بين الالتزام باحد الطرفين مع الاباحة في الاخر لاشرعاً ولا عقلاً كما لو علم بنجاسة احد الانائين فانه يمكن أن يكون كلاهما نجساً ويمكن أن يكون احدهما نجساً دون الاخر وعلى مسلك المشهور لاتجرى اصالة البرائة في شيء من الانائين للمعارضة ولكن نحن بنينا على جواز جريانها في احد الطرفين مع الاجتناب عن الطرف الاخر وقلنا ان مقتضى اطلاق دليل البرائة من ناحية والعلم بوجوب الاجتناب عن النجس المعلوم جواز جريان الاصل في احد الطرفين تغييراً فالنتيجة ان جريان البرائة في طرف يقتضي الالتزام بالنسبة الى الطرف الاخر وهذا موافق للمقاعدة.

القسم الثاني: ترتب وجوب الواجب المهم في ظرف عدم وجوب الاهم فانه لو انكرنا صحة الترتب وقلنا لا يمكن الجمع بين الوجوبين يلزم أن يقيد وجوب المهم بعدم وجوب الاهم فلو جرى الاصل ونفي وجوب الاهم يتحقق وجوب المهم لامن جهة جريان الاصل بل من باب اطلاق وجوب المهم وانما المانع وجوب الاهم واصل البرائة يقتضي رفع المانع وهذا ظاهر.

القسم الثالث: أن يكون الالتزام مترتباً على الاباحة شرعاً وهذا ينقسم الى صور الصورة الاولى: أن تكون الالتزام الواقعي مترتباً على الاباحة الواقعية وفي هذه الصورة لا يترتب الالتزام على اصالة البرائة اذ المفروض ان الالتزام يترتب على الاباحة الواقعية نعم لو جرى الاستصحاب يترتب عليه الالتزام اذ المفروض ان الاستصحاب أصل شرعي ناظر الى الواقع.

الصورة الثانية: أن يكون الالتزام حكماً واقعياً مترتباً على

الاباحة الواقعية والظاهرية وفي هذه الصورة تجري اصالة الاباحة
ويترتب عليها الالتزام.

الصورة الثالثة: أن يكون الالتزام الواقعي مترتباً على الاباحة
الواقعية والالتزام الظاهري مترتباً على الاباحة الظاهرية وفي هذه
الصورة يترتب الالتزام الظاهري على الاباحة الظاهرية المستفادة من
اصالة البرائة وبما ذكر ظهران ما أفاده الفاضل التوني من الاشتراط
غير تام هذا تمام الكلام في الاشتغال وما يتعلق به.

الكلام فى قاعدة لاضرر

يقع الكلام فى هذه القاعدة فى مواضع الموضع الاول فى سند هذه القاعدة فانه قد وردت جملة من النصوص فى المقام ومن تلك النصوص ما رواه ابو عبيدة الحذاء قال: قال ابو جعفر عليه السلام كان لسمرة بن جندب نخلة فى حائط بني فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه فقال: يا رسول الله ان سمرة يدخل عليّ بغير اذني فلو أرسلت اليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه فأرسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير اذني فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمرة استأذن اذا أنت دخلت ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك؟ قال لا، قال: لك ثلاثة؟ قال لا قال ما أراك يأسمره الا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها (فاقلعها) واضرب بها وجهه^١ وهذه الرواية ضعيفة سنداً فلا تصل النوبة الى ملاحظة دلالتها.

ومنها ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام نحوه الا انه قال: فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انك رجل مضار ولا ضرر

وضرار على مؤمن قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها اليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت^١ وهذه الرواية مرسلة ولا اعتبار بالمرسلات.

ومنها ما رواه عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لا ضرر ولا ضرار^٢. والحديث ضعيف سنداً.

ومنها ما رواه عقبة بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار^٣ والحديث ضعيف سنداً.

ومنها ما أرسله الصدوق قال: وقال عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً؛ وهذه الرواية لا اعتبار بها من جهة الإرسال وربما يقال إن الصدوق أخبر بأنه قال النبي صلى الله عليه وآله الخ وما الفرق بين هذا الأخبار وبين التوثيقات الرجالية فإن كان الفصل الزماني موجباً لسقوط الخبر عن الاعتبار فلا بد من الالتزام بعدم اعتباره في كلا الموردين وإن لم ينسقطه فكذلك فما الفرق.

أقول: إن الثقة إذا أخبر بخبر وأمكن حمله على الحس يكون مقتضى السيرة العقلية العمل به ولا يفتشون ولا يتجسسون بل يحملونه على الأخبار الحسنة ويعملون به الآن يقوم دليل على الخلاف والامر في التوثيقات الرجالية كذلك مثلاً لو وثق الشيخ زراراً أو محمد بن

(١) نفس المصدر الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر الحديث ٥.

(٣) الوسائل الباب ٧ من أبواب أحياء الموات. الحديث ٢.

(٤) الوسائل الباب ١ من أبواب موانع الإرث. الحديث ١٠.

مسلم واضرا بهما يمكن أن يكون اخباره بالوثاقة مستنداً الى الحسن بأن سمع عن كابر وذلك عن كابر وهكذا فيمكن أن يكون الخبر واصلاً اليه بوسائط جملة من الاكابر الثقات ولا دليل على الخلاف ومجرد الاحتمال يقتضى العمل بقوله فيعملون بقوله على طبق السيرة الجارية بينهم وان شئت قلت: بنائهم في التوثيقات هكذا وليس بنائهم فيها على ذكر الوسائط ولا دليل على ان اخبارهم مستند الى الحدس كى يسقط الخبر عن الاعتبار فيعمل باخبارهم وأما في باب نقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الائمة عليهم السلام فبناء المحدثين على ذكر الوسائط ونقل الحديث معنعناً فاذا ذكر الحديث واحد منهم كالصدوق مثلاً ونقله عن المعصوم على نحو المرسل يفهم ان الوسائط مجهولة عنده مضافاً الى أن المحدثين حريصون على الظفر بالاخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام فكيف يمكن وصول الخبر بالوسائط الى الصدوق وحده ولم يصل الى الكليني والمفيد والطوسي وغيرهم من حضرات المحدثين وهذا ايضاً آية انه لم يمكن وصول الخبر الى الصدوق بالوسائط بل وصل اليه بالحدس وجزم بصدور الحديث عن الرسول الاكرم او عن أحد الائمة ولا يكون مبنياً على الحدس بل مبنياً على الحدس فلا اعتبار به فالنتيجة ان هذا الخبر لا اعتبار به.

ومنها ما رواه عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال: لاضرر ولا ضرار وقال: اذا ارفت الارف وحدت الحدود فلا شفعة^١ والحديث ضعيف سنداً.

ومنها ما رواه هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب الشفعة الحديث ١.

في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير بريء فبلغ ثمنه «ثمانية» دنانير قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس^١ والحديث ضعيف سنداً.

ومنها رسالة دعائم الاسلام الاول ما عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن جدار لرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال ليس يجبر على ذلك الا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط في أصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك في حقك ان شئت قيل له فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو أراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه قال لا يترك وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا ضرار وان هدمه كلف أن يبنيه. الثاني ما عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرار ولا ضرار^٢ والمرسلات لا اعتبار بها.

ومنها ما رواه عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط للرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري أن يستأذن اذا جاء فأبى سمرة فلمّا تأبى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه وخبره الخبر فأرسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال: اذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلمّا أبى ساومه حتى

(١) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان الحديث ١.

(٢) المستدرک ج ١٧ ص ١١٨ الحديث ٢١.

بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري: اذهب فاقلمها وارم بها اليه فانه لاضرر ولا ضرار^١.

وهذه الرواية لها ثلاثة أسناد لا بأس بواحد منها وهو ما رواه الصدوق بإسناده الى ابن بكير فان اسناده اليه تام على ما كتبه الحاجيانى وأما السندان الاخران وهما سند الكليني والشيخ فكلهما مخدوشان بمحمد بن خالد فالنتيجة ان الحديث تام سنداً وأما ادعاء كون الحديث متواتراً فعمدته على مدعيه فانه ادعاء جملة من الاعيان منهم الشيخ الاعظم الانصاري في رسائله وفي رسالة قاعدة لاضرر وصاحب الكفاية في كفايته والنراقي في عوائده وسيدنا الاستاد في مصباح الاصول فان التواتر لا يتحقق بهذا المقدار مع الفصل الزماني الطويل بهذا المقدار الكثير بالاضافة الى أن الشخص الواحد مشترك في جملة منها مضافاً الى أن طائفة من النصوص المشار اليها مراسلات ومن الممكن انها تلك المسندات بعينها اضيف الى جميع ذلك ان الصدوق بنفسه روى الحديث مرة مرسلًا ومرة اخرى مسنداً وهل يمكن الجزم بالتعدد ولكن مع ذلك كله يكفي للاستدلال ان كانت الدلالة تامة المعتبر منها ولا يخفى ان ما يكون سنده تاماً لا يكون قوله صلى الله عليه وآله لاضرر ولا ضرر مذيلاً بقوله صلى الله عليه وآله في الاسلام فلا تدل الرواية انها ناظرة الى الاحكام المجعولة في وعاء الشريعة هذه هي الجهة الاولى من الجهات .

الجهة الثانية: في تحقيق معنى الضرر والضرار فنقول اما الضرر فربما يقال ان تقابله مع النفع تقابل العدم والملكة وربما يقال تقابله مع النفع تقابل الايجاب والسلب ولا يبعد أن يقال ان الضرر تقابله

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب احياء الموات الحديث ٣.

مع النفع تقابل الضدين فان الانسان ربما يتضرر وربما ينتفع وثالثة لا هذا ولا ذاك مثلاً التاجر قد يربح وقد يخسر واخرى لا هذا ولا ذاك وان شئت قلت: الضرر عبارة عن نقص في المال أو البدن أو الاعتبار وأما الضرر فقد ذكرت في معناه معان مختلفة منها انه مرادف للضرر في المعنى لكن يستفاد من موارد استعماله انه اشرب فيه قصد الاضرار والعناد والسعي في ايراد الضرر على الغير لاحظ قوله تعالى «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً»^١ وقوله تعالى «ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا»^٢ وقوله تعالى «من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وصية من الله»^٣ وقوله تعالى «ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن»^٤.

ولاحظ قوله صلى الله عليه وآله في الحديث مخاطباً لسمرة انك رجل مضار لا يقال لفظ ضرار مصدر لباب المفاعلة فانه يقال كثيراً ما يستعمل في الفعل غير القائم بالطرفين ويظهر هذا بالمراجعة الى موارد الاستعمال.

الجهة الثالثة: في فقه الحديث وبيان المراد منه وقد اختلف الاقوال فيه.

القول الاول: ان المراد من الضرر عنوان الحكم اى الحكم الضرري منفي في الشريعة الاسلامية وبعبارة اخرى كما ان مفاد قاعدة لاجرح نفي الحكم الناشي منه الحرج كذلك يستفاد من نفي الضرر نفي الحكم الناشي منه الضرر فكل حكم شرعي مثبت أو ناف ينشأ منه

(١) العوبة/١٠٧.

(٢) البقرة/٢٣١.

(٣) النساء/١٢.

(٤) الطلاق/٧.

الضرر يكون منفيًا فالوضوء ان كان ضررياً لا يجب وايضاً بيع المغبون ان كان ضررياً لا يكون لازماً.

وربما يرد على القول المذكور ان النفي والرفع راجعان الى عالم التكوين ووعاء الامر التشريعي عالم الاعتبار ولا معنى للنفي عن عالم الاعتبار.

وفيه ان عالم الاعتبار له واقعية والذي لا واقعية له المعتبر بالفتح مضافاً الى أنه لا اشكال في أنه يصح الوضع والرفع في عالم الاعتبار وايضاً يصح النفي والاثبات فهذا الاشكال غير وارد ولكن يرد على القول المذكور اولاً ان قياس المقام بباب لا حرج مع الفارق لاحظ قوله تعالى «وما جعل عليكم في الدين من حرج»^١ فانه نفي الحرج في وعاء الدين وأما حديث لا ضرر فلا يكون كذلك وثانياً ان الحكم ليس ضرراً بل الحكم ضرري وسبب للضرر وارادة السبب من المسبب خلاف الظاهر لا يصار اليه.

ان قلت: صونا لكلام الحكيم عن اللغوية نحمله على خلاف الظاهر قلت: ليس الامر منحصرأ فيه كى يلزم بهذا البيان كما يظهر عن قريب انشاء الله تعالى القول الثاني: ان المراد من الجملة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نظير قوله عليه السلام لا ربا بين الوالد والولد وان شئت قلت: لسان الحديث لسان الحكومة حكومة واقعية مثلاً الوضوء واجب في الشريعة مادام لا يكون موجباً للضرر وأما الوضوء الضرري فهو غير واجب والفرق بين هذا القول وسابقه ان الضرر لو كان ناشياً عن حكم العقل بالاحتياط لا يكون مرفوعاً بمقتضى القول الثاني اذ المرفوع الموضوع الضرري والمفروض ان الضرر لا يكون مسبباً

عن الموضوع بل الضرر مسبب عن الاحتياط وأما على القول الاول فلا فرق بين الموارد اذ المفروض ان كل ضرر يكون ناشياً عن الحكم الشرعي فهو مرفوع ولا اشكال في أن وجوب الاحتياط مسبب عن الحكم الشرعي وبعبارة واضحة: على قول الشيخ ان كل حكم يكون منشئاً للضرر مرفوع وأما على قول صاحب الكفاية ان كل ضرر خارجي فهو مرفوع فالضرر الناشي عن الاحتياط لا يكون مرفوعاً هذا. ولكن يمكن أن يقال بأنه لا يجب الاحتياط فيما يكون موجباً للضرر حتى على القول الثاني بتقريب ان الاحتياط اذا وصل الى حد موجب للضرر نقول هذا الفرد الذي يتحقق به الاحتياط الموجب للضرر اما لا يكون مصداقاً للواجب واما يكون وعلى كلا التقديرين لا يجب أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فهو سبب للضرر والمفروض ان الموضوع الضرري مرفوع في الشريعة فلا فرق بين القولين من هذه الجهة.

ويرد عليه اولاً ان الضرر عبارة عن المسبب عن الفعل كالضرر المسبب عن الوضوء فلا بد من حمل الجملة على أنه اريد من لفظ الضرر والضرار الفعل الموجب له وبعبارة اخرى الضرر والضرار لا يكونان عنواناً للموضوع بل الموضوع معنون بعنوان الضرري وارادة الموضوع الضرري من لفظ الضرر والضرار بلا قرينة خلاف القاعدة وان شئت قلت: حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة لا يصار اليه بل مقتضى القاعدة حمل الجملة على رفع حكم الاضرار بالغير بأن نقول الاضرار والتعدي بالغير حرام فاذا كان الحديث متكفلاً لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع يكون معنى الحديث تحليل الاضرار بالغير وهو كما ترى وثانياً ان الضرر سبب للحكم المترتب عليه فكيف يمكن أن يكون موجباً لرفعه.

وبعبارة اخرى: المقتضي للحكم هل يمكن أن يكون مانعاً عنه ان قلت: الربا مقتضى للحرمة فكيف صار مانعاً كما لو كان بين الوالد والولد والمقام كذلك قلت: الربا بين الوالد والولد لا يكون مقتضياً للحرمة بل يكون مقتضياً للحلية فلا وجه للقياس بين المقامين ولا جامع بينهما. ان قلت: فما تقول في فقرات حديث الرفع فان المراد من قوله صلى الله عليه وآله «رفع الخطاء» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فليكن المقام كذلك. قلت: اولا لا يكون المراد من الرفع في حديث الرفع التكويني من الرفع بل يكون المراد الرفع التشريعي وحيث انه لا يمكن أن يراد رفع الحكم العارض على الخطاء للزوم الخلف والتناقض فيكون المراد ان الحكم المترتب شرعاً على الفعل يرتفع اذا كان الفعل معنوياً بعنوان الخطاء اصف الى ذلك ان الامام عليه السلام بين المراد وطبق كلام رسول الله صلى الله عليه وآله على رفع الاثر عن الفعل الصادر عن النسيان أو الخطاء أو الاكراه لاحظ ما رواه احمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي ما اكرهوا عليه ومالم يطيقوا وما أخطأوا.

وثانياً ان نسبة الخطاء مثلاً الى الفعل نسبة العلة الى المفعول فان الخطاء يوجب صدور الفعل الخطائي فيمكن أن يراد من لفظ الخطاء الفعل الخارجي الصادر عن الخطاء فيكون المراد من رفع الخطاء نفي الفعل أي لا يتحقق الفعل الخطائي ويكون المراد نفي اثره وأما في المقام فيكون الامر بالعكس أي يكون الفعل سبباً للضرر

الخارجي واطلاق المعلوم وإرادة العلة كما في المقام خلاف المعهود على ما أفاده سيدنا الاستاد وعلى فرض صحته يكون محتاجاً إلى القرينة وهي مفقودة في المقام فلا يصار إليه.

وثالثاً يمكن أن يكون المراد في حديث الرفع أن الآثار المترتبة على الخطأ والنسيان مثلاً في الأمم السابقة مرفوعة في هذه الشريعة ببركة نبي الإسلام وبعبارة أخرى بقرينة قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي يفهم الاختصاص بالنسبة إلى الأمة المرحومة وببيان واضح: أنه لو أمكن التحفظ عن الخطأ والنسيان لا يكون المؤاخاة خلاف العدل ولذا لعل الأمم السابقة كانوا مؤاخذين بالخطأ والنسيان في الصورة المفروضة وأما بالنسبة إلى الأمة المرحومة فلا فلاح. القول الثالث: أن يكون المراد من الضرر الذي لا يتدارك أي يراد من الجملة نفي الضرر غير المتدارك بتقريب أن الشارع الأقدس بعد ما حكم بوجود تدارك الضرر فلا ضرر ولا ضرار إذ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً وبعبارة واضحة: أن الضرر الوارد على كل أحد يجب تداركه ومع التدارك لا يكون الضرر متحققاً فلا ضرر ولا ضرار.

ويرد عليه أولاً: أن التقييد خلاف الأصل الأولي ولا يصار إليه بلا قرينة ولا قرينة في المقام وثانياً: أن التدارك لا يقتضي عدم تحقق الضرر إلا بالمسامحة وبعبارة أخرى: نقص شيء من المال أو العرض أو النفس يكون ضرراً بلا أشكال فلامعنى لنفيه وثالثاً: سلمنا كون التدارك يوجب عدم صدق الضرر لكن التدارك يحصل بالتدارك الخارجي التكويني لا بإيجاب التدارك والأمر به في وعاء الشريعة ورابعاً: أن كل ضرر خارجي لا يجب تداركه بأمر الشارع فإن التاجر الأول الذي يتجر في السوق ربما يتضرر بمجيء التاجر الثاني واشتغاله بالتجارة وهل يجب تدارك الضرر الذي توجه إلى التاجر

الاول؟ كلا وايضاً كل من يتضرر تكويناً في الخارج بلا استناد الى احدكمن يحترق داره مثلاً لا يجب شرعاً تدارك ضرره وبعبارة اخرى: ما المراد من التدارك فان كان المراد من التدارك، التدارك الاخروي اي الذي يتضرر في الدنيا يثاب في الاخرة فهذا اجنبي عن مفاد الحديث اذ الظاهر ان المولى في مقام بيان حكم من احكام الشريعة لا في مقام تسلية الناس بوعده الاجر في الاخرة وهذا ظاهر مضافاً الى انه لا دليل على أن كل ضرر يتدارك في الاخرة فان جملة من الاضرار تنشأ من أعمال سيئة كقطع الرحم مثلاً فانه اي دليل على تدارك الضرر المترتب عليه وامثاله وان كان المراد التدارك الدنيوي فمن الظاهر ان مجرد الحكم الشرعي لا يكون تداركاً بل التدارك يحصل بالتدارك الخارجي.

وخامساً: ان كل ضرر لا يكون قابلاً للتدارك فان من قتل أباه أحد أو ابنه هل يمكن تداركه كلا ثم كلا وسادساً: لا يجوز التدارك في جميع الموارد فان من هتك عرض اخيه المؤمن هل يجوز تداركه وهل يمكن الالتزام بجوازه وهل يمكن القول بجواز المحارم الشرعية كالزنا ونحوه اذا كان تداركاً للضرر كلا ثم كلا وسابعاً: ان الحديث الشريف نسئل عن مفاده ونقول هل الحديث ناظر الى ادلة الضمانات والديات والقصاص أم ناظر الى حكم تأسيس في مقابل بقية الاحكام أما على الاول فوجوده كعدمه وهل القائل بالقول الثالث يلتزم بهذا اللازم وأما على الثاني فنسئل ما هو المراد فتحصل ان هذا القول ايضاً غير تام.

القول الرابع: ما أفاده شيخ الشريعة وهو أن يكون المراد بالجملة النهي عن الضرر والاضرار وبعبارة اخرى الجملة الخبرية استعملت في مقام الانشاء واريده من النفي النهي كما ان الامر كذلك

في قوله تعالى «فلارفت ولافسوق ولاجدال في الحج»^١.

وقال سيدنا الاستاد - على ما في التقرير - : ان حمل النفي على النهي وحمل الجملة الخبرية على الانشائية يتوقف على وجود قرينة ولاقرينة في المقام ولايقاس مانحن فيه بقوله تعالى في سورة البقرة حيث انه لا اشكال في تحقق الامور الثلاثة في الخارج وهي الرفث والفسوق والجدال فيكون المراد من النفي النهي.

اذا عرفت ما تقدم نقول لا اشكال في أن الظواهر حجة ولا بد من العمل بها ما لم يقم على خلافها دليل هذا من ناحية ومن ناحية اخرى لا اشكال في تحقق الضرر والضرار في الخارج فلا يمكن حمل الجملة اي قوله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار» على الاخبار للزوم الكذب مضافاً الى أن شأن الشارع ببيان الاحكام وتشريعها لا الاخبار عن الامور التكوينية الخارجية فيحمل كلامه على الانشاء وقد تقدم منا في بحث الانشاء والاخبار ان الجملة الخبرية وضعت بحسب تعهد الواضع لفهام ان المتكلم في مقام ابراز الحكاية عن الخارج لكن الدواعي لهذا الابرار مختلفة كما ان صيغة الامر وضعت بحسب التعهد لابرار ان المتكلم في مقام بيان ابرار اعتبار الابدية في ذمة المكلف لكن الدواعي مختلفة وعلى هذا الاساس لا تكون الجملة الخبرية مستعملة في غير معناها بل دائماً تستعمل في معناها لكن الداعي للاخبار ربما يكون الحكاية عما في الخارج وربما يكون الداعي البعث كما في قوله عليه السلام يعيد ويتوضأ الى غيره من موارد استعمال الجملة الخبرية بداعي الانشاء والمقام كذلك بل يكون أكد في البعث والزجر فكان المولى

يرى ان المأمور به متحقق في الخارج وكأنه يرى صفحة الوجود خالية عن المنهي عنه فقوله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار» زجر عن ايراد الضرر بالغير وعن الضرر والاضرار.

ويؤكد المدعى ان الجملة الاسمية الخبرية قد اريد منها الانشاء في جملة من الموارد واليك عدة من تلك الموارد منها قوله تعالى «فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج»^١ ومنها قوله تعالى «ان تقول لا مساس وان لك موعداً»^٢ وقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم^٣.

وقوله عليه السلام: ان المشورة لا تكون الا بحدودها^٤.

وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمسة يجتنبون على كل حال^٥ وقوله عليه السلام ستة لا يسلم عليهم^٦ وقوله عليه السلام ستة لا ينبغي ان يسلم عليهم^٧. وقوله عليه السلام من اخلاق المؤمن الانفاق على قدر الاقتار والتوسع على قدر التوسع وانصاف الناس وابتدائه اياهم بالسلام عليهم^٨. وقوله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اولى الناس بالله وبرسوله من بدأ بالسلام^٩. وقوله عليه السلام ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام والبادى بالسلام اولى بالله وبرسوله^{١٠} وقوله عليه السلام: البخيل من بخل

(١) البقرة/١٩٧.

(٢) طه/٩٧.

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب الخيار الحديث ٢٠١.

(٤) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب احكام العشرة الحديث ٨.

(٥) عين المصدر الباب ٢٨، الحديث ٤.

(٦) عين المصدر الباب ٢٨، الحديث ٥.

(٧) الوسائل الباب ٢٨ من ابواب العشرة الحديث ٦.

(٨) عين المصدر الباب ٣٢ الحديث ٢.

(٩) عين المصدر الحديث ٣.

(١٠) عين المصدر الباب ٣٣ الحديث ١.

بالسلام^١ وقوله عليه السلام تطوع والرد فريضة^٢ وقوله عليه السلام ان الله عز وجل يحب افشاء السلام^٣ وقوله عليه السلام من التواضع ان تسلم على من لقيت^٤ وقوله صلى الله عليه وآله يا علي ثلاث كفارات: افشاء السلام واطعام الطعام والصلاة بالليل والناس نيام^٥ وقوله عليه السلام البخيل من بخل بالسلام^٦ وقوله عليه السلام: ثلاث درجات افشاء السلام واطعام الطعام والصلاة بالليل والناس نيام^٧ وقوله عليه السلام: من التواضع ان تسلم على من لقيت^٨ وقوله عليه السلام: ان أعجز الناس من عجز عن الدعاء وان ابخل الناس من بخل بالسلام^٩ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: خمس لا ادمهن^{١٠} حتى الممات^{١١}.

وقول النبي صلى الله عليه وآله قال: خمس لست بتاركهن حتى الممات^{١١} وقوله عليه السلام: ثلاثة لا يسلمون^{١٢}. وقوله عليه السلام ليس من الانصاف مطالبة الاخوان بالانصاف^{١٣} وقوله عليه السلام في كتابه الى المأمون: الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله واجبة في كل موطن وعند العطاس والذبائح وغير ذلك^{١٤}.

(١) عين المصدر الحديث ٠٢

(٢) عين المصدر الحديث ٠٣

(٣) الوسائل الباب ٣٤ من ابواب العشرة الحديث ١

(٤ و ٥) عين المصدر الحديث ٥٤ و ٥٥

(٦) عين المصدر الحديث ٠٦

(٧ و ٨) عين المصدر الحديث ٠٩ و ٠٨

(٩) عين المصدر الحديث ٠١٠

(١٠ و ١١) عين المصدر الباب ٣٥ الحديث ٢٠١

(١٢) عين المصدر الباب ٤٢

(١٣) الوسائل الباب ٥٦ من ابواب العشرة الحديث ٣

(١٤) عين المصدر الباب ٦٤ الحديث ٠٢

فكما ترى ان الموارد المذكورة المشار اليها وغيرها استعملت الجملة الخبرية الاسمية في مقام الانشاء فلا يكون الحمل المذكور في المقام امراً بعيداً ومستنكراً وغير متعارف ويؤيد المدعى ويؤكد انه جملة من مهرة الفن فهموا النهي عن الجملة المذكورة الدالة على عدم الضرر ففي النهاية الاثرية لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الاضرار أي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وعن لسان العرب لا ضرر اي لا يضر الرجل لا ضرار اي لا يضر كل منهما صاحبه وعن الدر المنثور للسيوطي لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه وعن تاج العروس قريب منه وقال الطريحي في مجمع البحرين بعدما نقل حديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام أي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضرر أي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه الخ. فالنتيجة ان المستفاد من الحديث حرمة الاضرار والضرر بالغير على نحو العموم والتخصيص يحتاج الى الدليل ويؤيد المدعى ويؤكد جملة من النصوص الواردة في الموارد الخاصة الدالة على حرمة الاضرار في تلك الموارد نعم لا يستفاد من الحديث حرمة الاضرار بالنفس فان الظاهر بحكم العرف النهي عن الاضرار بالغير والشاهد لما نقول تفسير مهرة الفن فانهم كما ترى نصّوا على ان المراد منه حرمة الاضرار بالغير فالنتيجة ان الحديث الشريف لا يكون شارحاً وناظراً الى ادلة الاحكام كما اشتهر بين القوم وليس مفاده نفي الاحكام الضرورية في الشريعة بل مفاده حرمة الاضرار بالغير والنهي عنه والظاهر ان الدليل الدال على حرمة الاضرار بالنحو الشامل لكل مورد منحصر في الحديث الشريف.

ويتضح المدعى ان الحديث الشريف متضمن لقوله صلى الله عليه

وآله ولاضرار فعلى ما نقول الامر ظاهر وهو ان المراد من الحديث النهي عن الضرر وعن الضرار وأما على مسلك القوم نسئل ما المراد من نفي الضرار وبعبارة واضحة: نسلم مقالة المشهور ونقول قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ناظر الى نفي الوجوب عن الموضوع الضرري ولكن ما المراد من قوله لا ضرار فان اي حكم من الاحكام الشرعية يكون مصداقاً للضرار كى يرتفع وفي أي مورد الشارع الاقدس يتعدي بالنسبة الى عباده كى يكون مرتفعاً وهذا ايضاً اكبر شاهد على أن الصحيح ما ذهب اليه شيخ الشريعة.

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام ان المراد من الجملة الاولى النفي أي نفي الاحكام الضررية ونفي الاحكام الضررية على نحو الحقيقة والجملة الثانية ايضاً نفي لكن النتيجة النهي هذا ما أفاده في المقام وهل يمكن مساعدته فانه خلاف الظاهر وبعبارة اخرى: وحدة السياق تقتضي عدم التفكيك بين الفقرتين وما أفاده تفكيك اذ الجملة الاولى اخبارية والجملة الثانية انشائية والحق ما ذكرنا من أن المستفاد من الحديث حرمة الضرر بالغير على نحو الاطلاق نعم وردت جملة من الادلة في مقام حرمة الاضرار ولكن ليس مدلول تلك الادلة عاماً شاملاً لكل مورد واليك جملة منها.

ومنها قوله تعالى «واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فأمسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا».

ومنها قوله تعالى «والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لاتضارب والدة بولدها ولا مولود له بولده».

(١) البقرة/٢٣١.

(٢) البقرة/٢٣٣.

ومنها قوله تعالى «ولا يضار» كاتب ولا شهيد^١ ومنها قوله تعالى «غير مضار» وصية من الله^٢.

ومنها قوله تعالى «اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضار» وهن لتضيّقوا عليهن^٣ ومنها جملة من النصوص منها ما عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل «لا تضار» والدة بولدها ولا مولود له بولده» فقال كانت المراضع ممّا تدفع احداهن الرجل اذا أراد الجماع تقول: لا أدعك انّي أخاف ان احبل فاقتل ولدي هذا الذى ارضعه وكان الرجل تدعوه المرأة فيقول: اني اخاف ان أجامعك فاقتل ولدي فيدفعها فلا يجامعها فنهى الله عز وجل عن ذلك أن يضار الرجل المرأة والمرأة الرجل^٤.

ومنها ما عن محمد بن الحسن [الحسين] قال: كتبت الى أبي محمد عليه السلام رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أن يحفر قناة اخرى الى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا تضر احدهما بالآخرى في الارض اذا كانت صلبة أو رخوة فوقع عليه السلام: على حسب أن لا تضر احدهما بالآخرى ان شاء الله^٥.

ومنها ما عن محمد بن الحسين قال كتبت الى أبي محمد عليه السلام رجل كانت له رعى على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرعى ألّه ذلك أم لا فوقع عليه السلام يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف

(١) البقرة/٢٨٢.

(٢) النساء/١٢.

(٣) الطلاق/٦.

(٤) الوسائل الباب ٧٢ من ابواب احكام الاولاد الحديث ١.

(٥) الوسائل الباب ١٤ من ابواب احياء الموات.

ولا يضره أخاه المؤمن^١.

ومنها ما عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت الأخرى بماء قناة الأول قال: فقال: يتقاسمان «يتقايسان» بحقائب البئر ليلة فينظر أيتهما أضرت بصاحبتهما فإن رأيت الأخيرة أضرت بالأولى فلتعور^٢.

ومنها ما عن الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد نحوه وزاد: وقضى رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك وقال إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأولى سبيل^٣.

ومنها ما عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم^٤.

ومنها ما عن الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان قال: جاء في الحديث إن الضرار في الوصية من الكبائر^٥.

ومنها ما عن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بغيره مريضاً وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد فقضى إن البعير بريء فبلغ ثمنه «ثمانية» دنانير قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس^٦.

والمتحصل مما تقدم إن الأضرار بالغير حرام ثم إن القوم

(١) عين المصدر الباب ١٥ الحديث ١.

(٢) عين المصدر الباب ١٦ الحديث ١.

(٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب أحياء الموات الحديث ٢.

(٤) عين المصدر الباب ١٢ الحديث ٢.

(٥) عين المصدر الباب ٨ من أبواب الوصية الحديث ٤.

(٦) عين المصدر الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان الحديث ١.

تعرضوا لامور مترتبة على مسلكهم ونحن وان لم نقل بمقالتهم وتبعنا ماسلكه شيخ الشريعة لكن تبعاً لهم نتعرض لتلك الامور لعدم خلوها عن الفائدة فنقول الامر الاول ان حديث لاضرر هل يشمل الاحكام الترخيصية ام يختص بالاحكام الالزامية ربما يقال كما في كلام سيدنا الاستاذ انه لا يشمل الحكم الترخيصي اذ المستفاد من الحديث ان الشارع الاقدس لا يوجب الاضرار وفي مورد الترخيص لا يكون الشارع موجباً لوقوع المكلف في الضرر وللنقاش في هذه المقالة مجال فانه لو رخص الوالد ولده أن يصعد الى السطح ويلعب فصعد الولد والقي من الشاهق وتلف يصدق في العرف ان الترخيص صار سبباً للمهلاكة وباليته لم يرخصه وهذا العرف ببابك اصف الى ذلك ان انطباق القاعدة على موردها يتوقف على شمولها للحكم الترخيصي فان دخول سمرة في البستان لم يكن واجباً بل كان جازماً لكن حيث انه كان ضرورياً ارتفع الجواز وتبدل بالمنع.

ان قلت: قاعدة لاضرر قاعدة امتنائية وتبدل الجواز بالمنع خلاف الامتنان قلت اولاً لا دليل على المدعى فانه اي دليل دل على كونها امتنائية وثانياً منع سمرة الظالم امتنان بالنسبة الى الانصاري ولا يلزم أن يكون انطباق القاعدة في مورد امتنائياً بالنسبة الى جميع الاطراف ويؤيد المدعى كلام الشيخ الاعظم في رسائله حيث قال في جملة كلام له «فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالتخبر الى أن قال وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه وابعثه له من دون استئذان من الانصاري^١. الامر الثاني: ان الضرر الموضوع للحكم كبقية الموضوعات

الضرر الشخصي ففي كل مورد يتحقق الضرر يترتب عليه حكمه واذا لم يتحقق لا يترتب الحكم ولذا يمكن ان شخصاً واحداً في يوم السبت يكون الموضوع بالنسبة اليه ضررياً ويرتفع وجوبه بالقاعدة وفي يوم الاحد لا يكون كذلك فلاحظ.

الامر الثالث: انه ربما يقال كما عن الشيخ الانصاري قدس سره ان حديث لا ضرر قد خصص بتخصيصات كثيرة بحيث يدخل المقام في باب تخصيص الاكثر المستهجن فان باب الضمانات والديات والقصاص والخمس والزكاة والحج والجهاد والحدود والتعزيرات ضرري وثابت في الشريعة فلا بد من حمل الحديث على ما لا يترتب عليه المحذور المذكور فيكون الحديث مجملاً.

وقال سيدنا الاستاد قدس سره ان حديث لا ضرر لا يكون ناظراً الى موارد الاحكام الضررية التي ذكرت بل ناظر الى ادلة الاحكام التي باطلاقها أو عمومها شاملة لموارد الضرر فلم يخصص.

وما افاده يعد من غرائب الكلام فانه دعوى بلا دليل اذ مقتضى الصناعة والظهور العرفي الذي يكون مرجعاً في فهم المرادات ان الحديث ناظر الى جميع الاحكام الضررية الواردة في الشريعة ولذا يكون المشهور بين القوم ان القاعدة قد خصصت بالموارد المذكورة التي يكون الضرر متحققاً في مواردنا و صفوة القول: ان ما افاده سيدنا الاستاد لا يرجع الى محصل صحيح بل صرف ادعاء.

والحق ان يقال ان دعوى التخصيص الاكثر المستهجن ايضاً دعوى باطلة فان جميع الاحكام الشرعية من واجبهها وحرامها مستحبها ومكروهها ومباحها مرفوعة عند الضرر الا ما ثبت في مورد الضرر فان الصوم الضرري غير مجعول وجملة من اعمال الحج

إذا كانت ضرورية مرفوعة وتصل النوبة الى النيابة وكذلك في باب الصلاة مع انها أهم الواجبات وتصل النوبة فيها عند الضرر الى الابدال الاضطرابية وهكذا الوضوء والغسل وايضاً جميع المحرمات الالهية ترفع حرمتها عند الضرر وهكذا فاين يلزم التخصيص الاكثر.

الامر الرابع: ان النسبة بين دليل لاضرر وبقية الاحكام عموم من وجه مثلاً قاعدة لاضرر تنفي الوضوء الضروري والصوم الضروري الى بقية الاحكام الضرورية ودليل وجوب الوضوء يشمل الوضوء غير الضروري والوضوء الضروري فلكل من الدليلين مادة الافتراق ومادة الاجتماع الوضوء الضروري فيقع التعارض بين القاعدة ودليل وجوب الوضوء فما الوجه في تقديم لاضرر ولم لا يكون الامر بالعكس.

أقول الظهورات العرفية حجة وقاعدة لاضرر في نظر العرف تكون ناظرة الى ادلة الاحكام ومفسرة لها ومن الظاهر ان دليل المحكوم لا يعارض دليل الحاكم وبعبارة واضحة: لا يرى العرف تنافياً بين الدليلين مضافاً الى أنه لا بد من تقديم دليل لاضرر على ادلة الاحكام اذ لو قدم دليل لاضرر على دليل وجوب الوضوء مثلاً يبقى لدليل الوضوء المورد وهو الوضوء غير الضروري وأما اذا قدم دليل الوضوء يخرج الوضوء الضروري عن تحت القاعدة وكذلك الغسل الضروري وكذلك بقية الموضوعات والمتعلقات الضرورية فيصبح دليل القاعدة لغواً بلا مورد وهذا بنفسه من المرجحات في باب التعارض ولذا يقدم دليل طهارة بول الطائر على دليل نجاسة بول ما يحرم اكله ونلتزم بطهارة بول كل طائر ولو كان محرم الاكل كالغراب مع كون النسبة عموماً من وجه والوجه فيه ما ذكرنا فانه لو قدم دليل طهارة بول الطائر يبقى للدليل الاخر موارد كثيرة كبول السباع مثلاً وأما لو عكس فلا يبقى

لدليل طهارة بول الطائر مورد أصلاً إذا الطائر الذي يكون محلل الاكل يكون بوله طاهراً بلحاظ حلية اكله وأما خصوصية الطير ان فتلفو فلاحظ.

الامر الخامس في تعارض ضررين ومسائله ثلاثة المسئلة الاولى: مالودار أمر المكلف بين ضررين بحيث يلزم الوقوع في احدهما وصورها ثلاثة الصورة الاولى: مالو دار الامر بين الوقوع في احد الضررين مباحين ولا اشكال في التخيير في هذه الصورة نعم يمكن أن يقال انه لو كان احدهما اكثر أو اشد يلزم اختيار الاقل اذا قد تقدم ان القاعدة كما انها ترفع الاحكام الضرورية كذلك ترفع الاحكام الترخيضية الضرورية فلا بد من اختيار الاقل فلاحظ. وبعبارة اخرى: على القول بشمول القاعدة للاحكام الترخيضية لا يتصور ضرر مباح بل كل حكم ضرري يرتفع فلا بد من اختيار ما يكون اقل محذوراً.

الصورة الثانية: مالو دار الامر بين الضرر المباح والضرر الحرام كما لو دار الامر بين تلف النفس وتلف المال ولا اشكال في لزوم اختيار تلف المال والاجتناب عن تلف النفس والوجه فيه ظاهر ومما ذكر في الصورة الاولى ظهر انه لا يتصور مورد يكون الضرر مباحاً بل الامر يدور بين الضررين المحرمين فلا بد من ملاحظة ما يكون اقل كالصورة الاولى.

الصورة الثالثة مالو دار الامر بين ضررين محرمين ويقع المقام في باب التزام ولا بد من اعمال قانونه.

المسئلة الثانية: مالو دار الضرر بين شخصين ومثل له بما لو دخل رأس دابة شخص في قدر غيره والتخلص يتوقف على احد الامرين هما قطع رأس الدابة وكسر القدر وصوره ثلاثة الصورة

الاولى: أن يستند الامر الى احد المالكين وفي هذه الصورة يجب على المرتكب أن يورد الضرر بنفسه ويخلص مال الغير ويرده اليه لانه ضامن.

الصورة الثانية: أن يكون بفعل ثالث وفي هذه الصورة يتخير الثالث في اتلاف ايهما شاء فانه ضامن لكلا المالكين ولا يمكن ايصال المملوكين الى مالكيهما على الفرض فيكون مخيراً الا أن يكون احدهما اكثر ويدخل في باب الاسراف فلا بد من اختيار الاقل.

الصورة الثالثة: ما لو كان السبب من الاسباب التكوينية وفي هذه الصورة اذا تصالح المالكان بنحو بينهما فهو فان الاختيار مفوض اليهما والا يرجع الامر الى الحاكم الشرعي فان الامور الحسبية راجعة اليه وهو يختار اقل ضرراً ويؤتزع الخسارة عليهما من باب العدل والانصاف ويؤيد المدعى ما رواه السكوني عن الصادق عن ابيه عليهما السلام في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منهما قال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً ويقسم الآخر بينهما نصفين^(١) والحديث ضعيف سنداً ولكن يكون مؤيداً للمدعى.

المسئلة الثالثة: ما اذا دار الامر بين تضرر شخص والاضرار بالغير وللمسئلة صور الصورة الاولى: أن يتصرف شخص في ملكه وغرضه من التصرف في ملكه الاضرار بجاره كما لو حفر بئراً في داره ليتضرر جاره به ولا اثر للحافر وفي هذه الصورة لا اشكال في حرمة الحفر المذكور فان الاضرار بالغير حرام بلا اشكال ولا كلام.

الصورة الثانية: أن لا يكون غرضه من الحفر الاضرار بالغير

لكن الجار يتضرر بالحفر المذكور ولا اثر للحافر وهذه الصورة كالصورة الاولى في حرمة الحفر والاضرار.

الصورة الثالثة: أن يكون في ترك الحفر فقدان منفعة للحافر أو يكون موجباً للضرر عليه ففي مفروض الكلام يكون جواز التصرف ضرورياً بالنسبة الى الجار كما ان حرمة ضررية بالنسبة الى الحافر فلا مجال للاخذ بحديث لا ضرر لا يقال اذا لم يتضرر الحافر من عدم الحفر بل مجرد عدم نفع بالنسبة اليه كيف يؤخذ بدليل لا ضرر فانه يقال ان حرمة الحفر ضرورية بمعنى انه يحرم عن التصرف في سلطانه ولكن الانصاف انه يشكل شمول دليل لا ضرر مثله اذ المفروض عدم الضرر واما مجرد محروميته عن التصرف في سلطانه فهي قدر مشترك بين هذه الصورة والصورة الثانية فالاولى ان يقال لا يجوز له الحفر في هذه الصورة الا أن يكون عدم الحفر له حرجاً فيقع التعارض بين قاعدتي الحرج والضرر فتصل النوبة الى الاصل العملي ومقتضاه الجواز.

ولما انجر الكلام الى هنا اقول: وفي المقام شبهة سارية في جملة من الموارد وهي: انه لو وقع التعارض بين الاية والرواية بالعموم من وجه يكون مقتضى القاعدة رفع اليد عن الرواية والاخذ بالاية وذلك لدلالة جملة من النصوص ان ما خالف القرآن باطل وزخرف ولم نقله لاحظ حديثي جميل وهشام. الوسائل الباب: ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث: ٣٥ و ١٥ وغيرهما من الروايات الواردة في الباب المشار اليه فان مقتضاها عدم اعتبار الخبر المخالف مع القرآن هذا من ناحية ومن ناحية اخرى التباين الجزئي يعد من المخالف اذ لا يمكن الجمع بين المتعارضين فاما لا بد من ترجيح احد الطرفين أو رفع اليد عن كلا الدليلين ومقتضى الروايات الواردة

لزوم رفع اليد عن الخبر المخالف ففي المقام لا بد من ترجيح دليل نفي الحرج اذ نفي الحرج يستفاد من قوله تعالى: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم» المائدة/٦ وقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر». البقرة/١٨٥. وعلى هذا الاساس ففي كل مورد يقع التعارض بين الكتاب والسنة بالعموم من وجه لا بد من رفع اليد عن السنة والاخذ بالكتاب فلاحظ واغتنم.

هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي وأما من حيث الحكم الوضعي فيكون الحافر ضامناً لاتلافه مال الغير على الفرض فلاحظ.

الامر السادس: أن قاعدة لاضرر هل تكون حاکمة على الاحكام العدمية كما انها حاکمة على الاحكام الوجودية ام مختص بحكومتها على الاحكام الوجودية فلو لم ينفق الزوج على زوجته فهل يمكن اثبات جواز طلاق الزوجة بقاعدة لاضرر أم لا قد ذكر لعدم حكومتها على الاحكام العدمية وجهان احدهما: ان حديث لاضرر ناظر الى الاحكام الشرعية ويقيدها بصورة عدم الضرر وعدم الحكم ليس حكماً وأورد على هذا الوجه سيدنا الاستاذ قدس سره بأن عدم جعل الحكم في المورد القابل للجعل عبارة عن الحكم بعدم فمثل المرئة المذكورة في المقام لا يجوز لها أن تطلق نفسها وحيث انه ضرري يرتفع بالحديث ونفي النفي اثبات والنتيجة انه يمكن ويجوز طلاقها ثانيهما: ان حديث لاضرر ناظر الى الضرر الناشيء من الحكم الشرعي وبعبارة اخرى: كل حكم شرعي يترتب عليه الضرر يرفعه الحديث وأما الضرر الخارجي غير المرتبط بالشارع فلا يشمل الدليل اذ الحديث لا يكون في مقام جبران الضرر الواقع على المكلف والمفروض ان الضرر وارد على المرئة من زوجها.

والاحسن في مقام رد الاستدلال ان يقال ان جملة من الاحكام

مخصصة للقاعدة ومن تلك الاحكام جعل الشارع الطلاق بيد الزوج ومن الظاهر ان كل حكم مجعول في مورد الضرر لا يرتفع بالعديث فان ادلة تلك الاحكام نسبتها الى دليل القاعدة نسبة الخاص الى العام ولا بد من تخصيص العام بالخاص ولولا هذا البيان لا يتم الوجه السابق اذ لو صدق ان منع الشارع عن الطلاق ضرري لا بد من أن يرفع بالقاعدة فلاحظ.

الامر السابع: أن الالفاظ وضعت بازاء المعاني الواقعية والاحكام مترتبة على موضوعاتها بلا فرق بين العلم والجهل وعليه كل حكم ضرري يرتفع في الشريعة بلا فرق بين العلم والجهل وعلى هذا الاساس قد وقع الاشكال في موردين المورد الاول: خيار الغبن والعيب فان الفقهاء التزموا بالخيار في صورتين جهل المكلف بالغبن وبالعيب ان قلت: مع العلم بالغبن أو بالعيب المكلف باختياره قد اقدم على الضرر فلا يشمله دليل نفي الضرر قلت اذا كان الموضوع تاماً يترتب عليه حكمه بلا فرق بين علم المكلف وعدمه وبعبارة واضحة: بمقتضى حديث لا ضرر كل حكم ضرري يرتفع في الشريعة فلا وجه للتفصيل.

وأجاب سيدنا الاستاد عن الاشكال بأن الخيار في مورد الغبن ليس من باب الضرر بل من باب الاشتراط الضمني الارتكازي ومعلوم ان الاشتراط الارتكازي فيما يكون الشارط جاهلاً بالغبن والا فمع العلم لا يشترط وأما في مورد خيار العيب فان كان المنشأ للخيار الاشتراط الارتكازي فالامر فيه كما في خيار الغبن واما ان كان المنشأ للخيار للاخبار كما هو كذلك فان المستفاد منها اختصاص الخيار بصورة الجهل بالعيب هذا ملخص ما افاده الاستاد.

ولكن الحق ان يقال ان الحكم بالصحة ضرري بمقتضى القاعدة

ولا بد أن لا يكون العقد صحيحاً ولكن مع العلم بالضرر هل يمكن القول بالفساد مع كون الناس مسلطون على أموالهم مضافاً إلى أنه يلزم أن يكون جملة كثيرة من التصرفات في الأموال ممنوعة وهو كما ترى. المورد الثاني: ما لو كان الموضوع ضررياً والمكلف لا يعلم بالضرر فقالوا بأن الموضوع صحيح مع أن مقتضى القاعدة عدم صحته لأن المفروض أن الموضوع ضرري ومن ناحية أخرى دليل لا ضرر يرفع الحكم الضرري فلا يكون الموضوع الضرري مشروعاً.

والحق أن يقال أنه لا وجه للصحة بلا فرق بين كون الأضرار بالنفس حراماً أو حلالاً فإن مقتضى قاعدة لا ضرر عدم جعل الموضوع الضرري فلا مقتضي للصحة إلا أن يقوم إجماع تعبدى على الصحة. وأما ما في كلام سيدنا الاستاد قدس سره من أن القاعدة قاعدة امتنانية وعدم الصحة خلاف الامتنان فمدفوع أولاً بأنه لا دليل على كون القاعدة امتنانية وأنه مجرد دعوى بلا دليل وثانياً يلزم أن شمول الدليل وعدمه يدوران مدار ميل المكلف وعدمه بأن نقول في كل مورد يشترط المكلف بالشمول يشمل وفي كل مورد لا يريد ولا يميل لا يشمل وهل يمكن الالتزام بهذا اللازم الفاسد.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً واللعن الدائم على أعدائهم من الآن إلى يوم لقاء الله وقد وقع الفراغ من كتابة الجزء الثاني من كتابنا المسمى بـ «آرائنا» وعلى الله التوكل والتكلان.

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مباحث القطع
٣	بحث القطع خارج عن الاصول
٤	المراد من المكلف
٧	تثليث الاقسام
١٠	العقل حاكم بوجود العمل بالقطع
١١	الكلام في التجري
٢٢	طريقة القطع ذاتية
٢٢	في تقسيم القطع الى اقسام
٣٥	في الموافقة الالتزامية
٣٧	هل يمكن منع القطاع
٣٨	القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة
٤٦	في العلم الاجمالي
٥٧	في الظن
٥٩	هل يمكن التعبد بالظن
٧٠	في تأسيس الاصل عند الشك في الحجية
٧٥	في حجية الظواهر

- ٨٣ في حجية قول اللغوي
- ٨٥ في حجية الاجماع المنقول
- ٩١ في الشهرة الفتوائية
- ٩٣ في الخبر الواحد
- ٩٨ الاستدلال بأية النبأ
- ٩٨ التقريب الاول للاستدلال بالاية
- ٩٩ التقريب الثاني
- ١٠٠ التقريب الثالث
- ١٠٣ الاشكالات الواردة على الاستدلال بالاية الاشكال الاول
- ١٠٩ الاشكال الثاني
- ١١١ الاشكال الثالث
- ١١٤ الاشكال الرابع
- ١١٥ الاشكال الخامس
- ١١٦ الاستدلال بأية النفر
- ١١٨ في الوجوه الواردة على الاستدلال بالاية الوجه الاول
- ١١٩ الوجه الثاني
- ١٢٠ الوجه الثالث
- ١٢١ الوجه الرابع
- ١٢١ الاستدلال بأية الكتمان
- ١٢٣ الاستدلال بأية السؤال
- ١٢٤ الاستدلال بأية الاذن
- ١٢٥ الاستدلال بالروايات
- ١٣٠ الطائفة الثالثة والرابعة والخامسة من الاخبار

١٣١	الطائفة السادسة والسابعة
١٣٢	الوجه السابع للاستدلال على المدعى
١٣٣	الوجه الثاني
١٤٥	في حجية مطلق الظن دليل الانسداد
١٤٦	المقدمة الاولى والثانية والثالثة
١٥٥	البحث في البرائة
١٥٦	في قبح العقاب بلا بيان
١٥٧	ادلة البرائة الوجه الاول
١٥٨	الوجه الثاني
١٥٩	الوجه الثالث والرابع
١٦٠	الوجه الخامس والسادس
١٦٠	النقاش في سند حديث الرفع
١٦١	فيما يرجع بدلالة الحديث
١٦٨	الوجه السابع
١٦٩	الوجه الثامن والتاسع
١٧٠	الوجه العاشر والحادى عشر والثاني عشر
٧١١	الوجه الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر
١٧٢	الوجه السادس عشر والسابع عشر
١٧٤	الوجه الثامن عشر
١٧٥	الوجه التاسع عشر
١٧٨	الوجه العشرون
١٧٩	جريان استصحاب عدم المجموع
١٧٩	الوجوه الواردة الوجه الاول
١٨٠	الوجه الثاني والثالث

١٨١	الوجه الرابع والخامس والسادس
١٨٢	ادلة الاحتياط الوجه الاول
١٨٣	الوجه الثاني
١٩٠	الوجه الثالث
١٩٦	تنبيهات البرائة التنبيه الاول
٢٠٤	التنبيه الثاني
٢٠٦	التنبيه الثالث
٢٠٧	التنبيه الرابع
٢١٢	التنبيه الخامس
٢١٣	في الاشتغال ودوران الامر بين المحذورين
٢١٣	المورد الاول من الدوران
٢١٥	المورد الثاني
٢١٨	المورد الثالث
٢١٩	ايقاظ
٢٢٠	الشك في المكلف به مع العلم بجنس التكليف
٢٢١	الجهة الاولى من البحث
٢٢٣	الجهة الثانية
٢٢٦	الجهة الثالثة
٢٢٧	الجهة الرابعة
٢٢٨	الوجه الاول لمنع شمول دليل الاصل لاطراف العلم الاجمالي
٢٢٩	الوجه الثاني والثالث
٢٣٠	الوجه الرابع
٢٣١	فروع الفرع الاول
٢٣٢	الفرع الثاني والثالث والرابع

٢٣٣	الفرع الخامس
٢٣٤	تنبيهات التنبيه الاول
٢٣٥	التنبيه الثاني
٢٣٦	التنبيه الثالث
٢٣٩	ايقاظ
٢٤٠	التنبيه الرابع
٢٤٢	التنبيه الخامس والسادس
٢٤٣	التنبيه السابع
٢٤٦	التنبيه الثامن
٢٤٦	تعاريف الشبهة غير المحصورة التعريف الاول والثاني
٢٤٧	التعريف الثالث والرابع
٢٤٨	التعريف الخامس
٢٤٩	في المقام فرعان
٢٥٠	التنبيه التاسع
٢٥٣	التنبيه العاشر
٢٥٥	التنبيه الحادى عشر
٢٦٢	الشك بين الاقل والاكثر المقام الاول
٢٦٤	الوجه الاول والوجه الثاني للبرائة عن الاكثر
٢٦٥	الوجه الثالث
٢٦٧	قاعدة الاشتغال لاصل لها
٢٦٩	هل يمكن الاخذ بالاستصحاب للبرائة عن الاكثر
٢٧٠	الجزء العقلى يتصور باقسام القسم الاول
٢٧١	القسم الثاني والقسم الثالث
٢٧٣	القسم الاول له صور الصورة الاولى والثانية

٢٧٤	الصورة الثالثة
٢٧٨	تنبيهات التنبيه الاول
٢٨٠	التنبيه الثاني
٢٨٣	التنبيه الثالث
٢٨٣	ادلة قاعدة الميسور
٢٩٠	التنبيه الرابع
٢٩٣	لوشك في اطلاق الجزئية والشرطية
٢٩٤	شرائط جريان الاصول
٣١٧	قاعدة لاضرر والاحاديث الواردة في المقام
٣٢٢	تحقيق مفهوم الضرر والضرار وفقه الحديث
	المراد من الحديث حرمة الاضرار بالغير وتأيد ما ذهب
٣٣١	اليه شيخ الشريعة
٣٣٧	النسبة بين دليل لاضرر وبقيية الاحكام
٣٣٨	تعارض ضررين
٣٤١	قاعدة لاضرر مع الاحكام العدمية
٣٤٢	لافرق بين العلم والجهل في قاعدة لاضرر

بشرى سارة

يصدر فى المستقبل القريب انشاء الله تعالى
الجزء الثالث من كتابنا آرائنا فى اصول الفقه
من اول مباحث الاستصحاب وله الحمد والشكر
وعليه التوكل والتكلان.