

مَدِينَةُ الْأَصُولِ

تَقْرِيرُ الْيَقِينِ سَيِّدِنَا

الْمَوْلَانَا الْأَبِي الْأَسْوَدِ الْأَعْمَشِيِّ

رَبِّ الْأَعْرَابِ

الْمَوْلَانَا

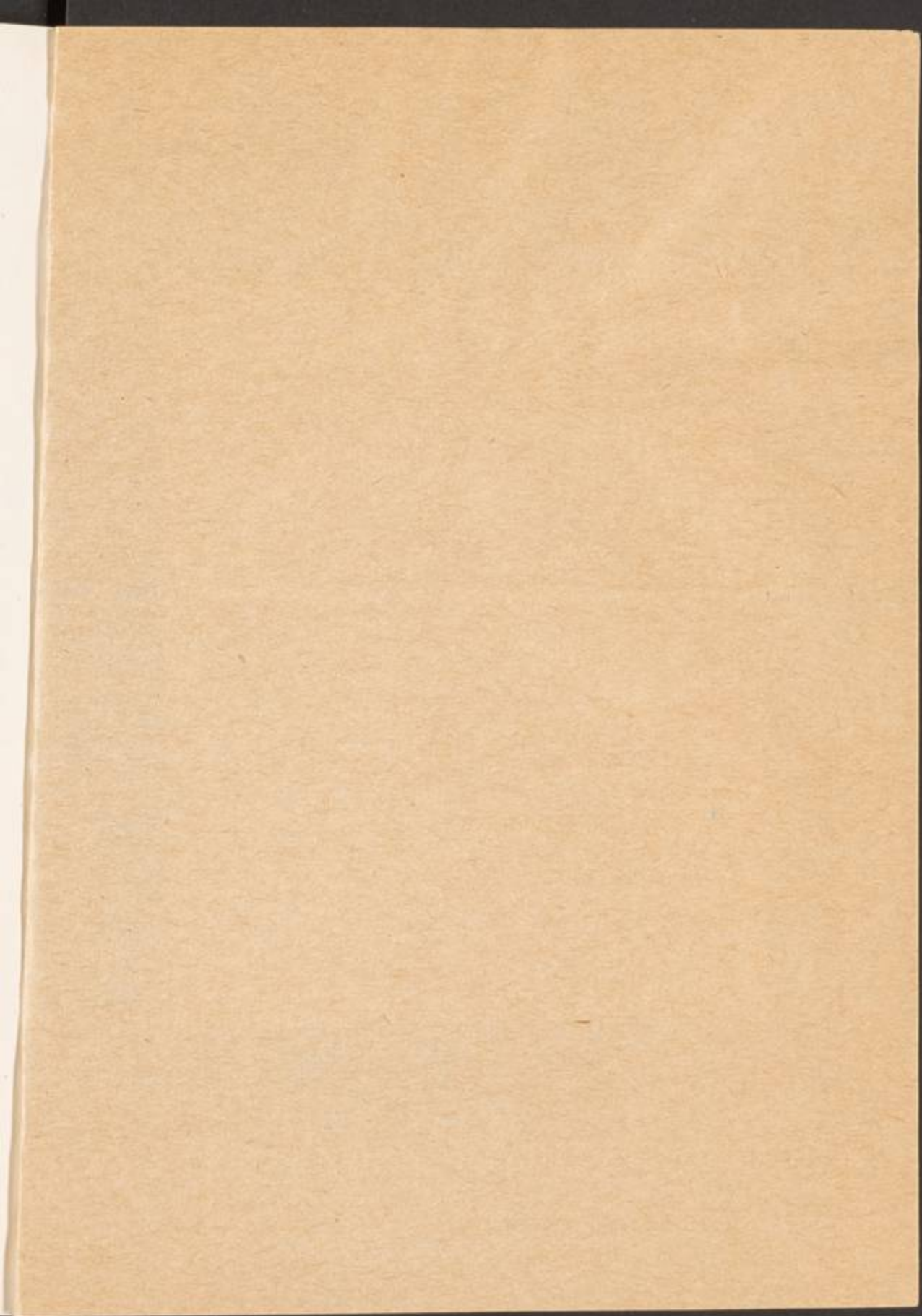
موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
کراچیک، چاپ، نشر صحافی و جلدسازی
ایران - قم - تلفن ۲۵۲۱۲



29

1R

| DATE DUE | DATE DUE |
|----------|----------|
| | |
| | |
| | |
| | |



Subhānī, Ja'far

الحجرات الثاني

/Tahdhib al-usūl/

هَذِيهِ الْأُصُولُ

تَقْرِيرٌ لِجَيْتِ سَيِّدِنَا

الْعَلَامَةِ الْأَكْبَرِ وَالْأَسْتَاذِ الْأَعْظَمِ لِنَبِيِّ اللَّهِ الْبَعْظَمِيِّ

مَوْلَانَا الْأَمِيرِ الْحَاجِّ آقَا بَرِيحِ اللَّهِ كَلْبُوسِيِّ الْحَمَدِيِّ

إِذَا هُمُ اللَّيْلُ ظَلَمَ الْعَجَانِي

تَقْرِيمٌ

إِلَى شَيْخِ جَعْفَرِ السَّبْحَانِيِّ السَّبْرِيِّ

مُؤَسَّسَةُ اسْمَاعِيلِيَانِ

لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

ق.م - ايران - تلفون ۲۵۲۱۲

ما استلکم اجراً الا الاصلاح ما استطعتم

| الصفحة | السطر | الغلط | الصحيح | الصفحة | السطر | الغلط | الصحيح |
|--------|-------|-------------|----------|--------|-------|-----------|------------|
| ٢٠ | ٤ | حكم | الحکم | ٢٠٣ | ٢٣ | اد | اذ |
| | | الظاهرى | الظاهر | ٢١١ | ١١ | المرئى | المرمى |
| ٤٤ | ٢٠ | الجواب | والجواب | ٢١٤ | ١٥ | ثانيهما | ثانيها |
| ٤٥ | ١ | المكف | المكلف | ٢١٨ | ١٨ | الناس | الناسى |
| ٤٥ | ١٩ | لالات | الالات | ٢١٨ | ٢١ | الناس | الناسى |
| ٥٨ | ٩ | المنع | بالمنع | ٢٢٥ | ١٩ | تصحيحها | تصحيحه |
| ٥٨ | ٩ | لا الاجنار | الاخبار | ٢٢٧ | ١٦ | باينان | اتيان |
| ٨٨ | ١٥ | العنوانى | لعنوانين | ٢٣١ | ١٤ | شرائط | الشرائط |
| ٩١ | ٧ | فمنهما | فهما | ٢٥٢ | ٢٣ | جولة | جولة حول |
| ٩٨ | ١٦ | الامر الامر | الامر | ٢٨١ | ٢١ | ناحية | ناحيته |
| ١٢٨ | ١٣ | البعث | الانبعاث | ٣٠٨ | ٢٢ | المقام | مقام |
| ١٩٣ | ٢٢ | المهمم | المهم | ٣٥٧ | ٢٠ | بحدف بحدف | بحدف بحدف |
| ٢٠٣ | ٢٠ | الذروه | الدورة | ٣٨١ | ٨ | اعتبارية | الاعتبارية |
| ٢٠٣ | ٢٣ | مصاغ | مساع | ٣٨٢ | ٣ | العدم | زائد |

BP
194
•S92
1985
V.2
C.1

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله العليم ، على ما هو في كتاب الله العزيز ، و قد تم على اعدائهم يوم
 ربيع الثامن من سنة ١٢٤٥ هـ ، بعد ان كان من جملة من انقضى عليهم ايامهم
 منهم من اهل بيتهم ، و من غيرهم ، و من اهل بيتهم ، و من غيرهم ، و من
 قد برهت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد
 فبشر من سلبت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد
 في سنة ١٢٤٥ هـ ، و قد برهت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد
 قتيلا ١٢٤٥ هـ ، و قد برهت قلوبهم ، و قد برهت قلوبهم ، و قد

[Faint bleed-through text from the reverse side of the page, including the words "بسم الله الرحمن الرحيم" and other illegible script.]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق العباد ، وساطع المهاد ، حمداً كلما وقبليد وغسق ، اولاح
نجم وخفق ، والصلوة والسلام على سفيره ونبيه ، وامينه على وحيه وتنزله وصفيه و
بعينه «محمد» وعلى ائمة الحق من بعده الذين اضاءت بهم البلاد بعد الضلالة المظلمة
والجهالة الغالبة ، صلوة دائمة مادامت السماوات ذات ابراج والارض ذات فجاج
اما بعد : فهذه عقود درية تزين المعاصم ، واقراط تشف المسامع لابلهى
غرر وطرائف ، ودرر وظرائف ؛ التقطتها من بحث سيدنا العلامة الحجة ،
كعبة العلم ومناره ولجة الفضل وتياره مولانا الافخم والمحقق الاعظم الاستاذ الاكبر
آية الله : الحاج آغاروح الله الخميني دامت اظلاله على رؤس المسلمين .

هذه الصحائف والاوراق ، تحتوى لب ما افاده في مجلس درسه الشريف ، وتشير
الى آرائه وانظاره . قديمها وحديثها بعبائر وجيزة و تراكيب غير مملة غير انه
دام ظله الوارف طلبا للاطمئنان ، قد اشرف على عامة ما حبرته يراعتى اشرافاً تاماً ،
و اعاد النظر ودقق حتى جاءت صحيفة مكرمة واقعة مورد القبول حافلة لما بقى
من المباحث اللفظية وما سيوافيك من الاصول العقلية

ولما تم نظامه وتمسك بحمد الله ختامه اهديته الى اخى وصديقى فى الله ، العلامة
المفضال ، رجل العلم والفضيلة : الشيخ ناصر مكارم الشيرازى دامت معاليه (١)

(١) : وشيخنا هذا من الاساتذة الافاضل فى العوزة العلمية وفى الطليعة من المؤلفين
المعظام من حق له المبقرية والنبوغ يتجلى الابتكار فى تاليه القيمة ضع يدك على اى
واحد منها فى الفقه واصوله والمقائد والمذاهب والتفسير واخص بالذكر كتابه القيم القواعد
الفقهية فقد اطرح فيها القواعد الدارجة فى الفقه ، وبعث عنها بعضا فافا وسوف يخرج الجزء
الاول منها من الطبع . المؤلف

المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول و قبل الخوض فيها تقدم البحث عن امور :

الاول ان القوم عرفه بتعاريف عديدة ، و جاء عدة منهم ناقش في عكسه و طرده ولكن لا طائل في البحث عنها ، ولننبه على امر يتضح في خلاله حال العام و تعريفه ، وهوان القوم رضوان الله عليهم ، لا يزالون على خلط دائريين كلماتهم حيث قسموا العموم الى وضعي و اطلاقى مع ان باب الاطلاق غير مربوط بالعموم .
توضيحه ان الطبيعة الصرفة كما لا يوجب تصورها الا انتقال الي ذاتها الا بشرط من دون ارائة مشخصاتها و قيودها الصنفية ، كذلك اللفظ الموضوع مقابل هذه الطبيعة لا يدل الاعلى ذات الماهية المجردة من كل قيدلان الحكاية الاعتبارية الوضعية دائر مدار الوضع سعة و ضيقاً ، والمفروض ان الوضع لم ينحدر الاعلى ذات الطبيعة بلا انضمام قيوده و عوارضه ، فلامحالة ينحصر دلالة عليها فقط ولا يحكى ولا ينكشف عن الافراد و عوارضها و لوازمها اصلاً .

وبعبارة أوضح : كما ان نفس الطبيعة لا يمكن ان تكون مرآة وكاشفة عن الافراد (سواء كان التشخيص بالوجود والعوارض اماراته او كان بالعوارض) ، ضرورة ان نفس الطبيعة تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها ، ذهنية كانت او خارجية ، ولا يمكن كاشفية الشيء عما يخالفه ، فالمهية لا تكون مرآة للوجود الخارجى و العوارض الحافة به (فكذلك) الالفاظ الموضوعية للطبايع بلا شرط ، كاسماء الاجناس وغيرها لا تكون حاكية الا عن نفس الطبايع الموضوعية لها ؛ فالانسان لا يدل الا على الطبيعة بلا شرط وخصوصيات المصاديق لا تكون محكية به .

فان قلت : ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظ مهمة جامدة ، فهكذا يمكن ان تلاحظ سارية في افرادها درجة في مصاديقها كما هو الحال في القضية الحقيقية فهي على فرض السريان عين كل فرد في الخارج و متحدة معه في وعائه فتصور هذه عين تصور ذلك لان المفروض ان الطبيعة لوحظت لا بما هي بل بما هي موجودة في الخارج وانها عين الافراد

قلت : ان ذا من العجب و هو خلط بين الانتقال و الحكاية ، ان مجرد الاتحاد لا يوجب الحكاية والمرآتية والا كانت الاعراض حاكية عن جواهرها لان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، والمتحذات في الخارج حاكية بعضها عن بعض و الحاصل ان مفهوم الانسان مع قطع النظر عن عالم اللفظ والوضع عبارة عن طبيعة منحلة الى جنسه و فصله عند التحليل لا غير ، فلنفس المفهوم ضيق ذاتي لا يكشف عن العوارض والخصوصيات ؛ فلو فرضنا وضع لفظ لتلك الطبيعة فهو لا يمكن ان يحكى الاعما وضع بازائه لا غير و اتحاد الانسان خارجا مع الافراد لا يقتضى حكايتها لان مقام الدلالة التابعة للوضع غير الاتحاد خارجا اذا عرفت ذلك فنقول :

ان حقيقة الاطلاق انما يتقوم بوقوع الشيء كالتبيعة موضوعا للحكم بلا قيد و اما العموم فهو يتقوم بشيئين (احدهما) نفس الطبيعة و (ثانيهما) ما يدل على العموم والشمول مثل لفظة كل و لجميع والالف واللام مما وضعت للكثيرات او تستفاد منه الكثرة لجهة اخرى ، فاذا اضيفت هذه المذكورات الى الطبايع او دخل بها وصارتا ككلمة

واحدة كما في الالف واللام تستفاد منهما الكثرة بتعدد الدال والمدلول ، فاذا قلت كل انسان ناطق فلفظة انسان تدل على الطبيعة الصرفة من دون ان تكون حاكية عن الكثرة والافراد ، او تكون الطبيعة المحكية به مرآة لها ، وكلمة « كل » تدل على نفس الكثرة والتعدد ، و اضافتها اليها تدل على ان هذه الكثرة ، هو كثرة الانسان لا كثرة طبيعة اخرى وهي الافراد بالحمل الشائع ، وفس عليه العام المجموعى او البدلى ، اذ كل ذلك انما يستفاد من دوال اخر غير ما يدل على الطبيعة كلفظة (مجموع) كما تقدم ذكر منه في بحث الواجب المشروط ويأتى انشاء الله بيانه .

فظهر : مما ذكرنا امران (الاول) ان باب الاطلاق غير مربوط بباب العموم وانه لاجامع بينهما حتى نلتمس في وجه الافتراق ، اذ الغاية من اثبات الاطلاق احراز كون الطبيعة مثلا تمام الموضوع للحكم من غير قيد واما الاستغراق و البديل و نحوهما فلا يمكن استفادتها من الاطلاق اذ الاطلاق لا يتعرض للكثرة حتى يبحث عن كفييتها ، واما العموم فهو المقيد للكثرة و كفييتها ، وعلى هذا يصح ان يعرف العام بانه مادل على تمام مساديق مدخوله مما يصح ان ينطبق عليه ، (واما تعريفه بانه مادل على شمول مفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه ، فلا يخلوا من مسامحة ضرورة ان الكل لا يدل على شمول الانسان لجميع افراده (والخطب بعد سهل) .

الثاني : اذا معنت النظر فيما ذكرناه من انه لاجامع قريب بين باب الاطلاق والعموم ، يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة وبعض الاعاظم (قدس سرهما) من ان العموم قد يستفاد من دليل لفظي كلفظة كل ، و قد يستفاد من مقدمات الحكمة ، والمقصود بالبحث في هذا الباب هو الاول والمتكفل للثاني هو مبحث المطلق والمقيد (انتهى ملخصا) وهو صريح في ان العام على قسمين ، قسم يسمى عاما وفي مقابله الخاص ويبحث عنه في هذا المقام وقسم يسمى مطلقا وفي مقابله المقيد ويبحث عنه في باب المطلق و المقيد .

اقول ما افاده لا يخلو من غرابة لان ملاك العام غير ملاك المطلق و المستفاد من الاول غير المستفاد من الاخر ، اذ حقيقة العام و كيفية دلالاته قد عرفت بما يسهه

النجال ، واما المطلق فهو وقوع الطبيعة تمام الموضوع للحكم باعتبار كون المعنن عاقلاً غير ناقض لغرضه في مقام اعطاء الدستور، وان شئت قلت : كون الطبيعة موضوعاً للحكم بصرافتها و اطلاقها من دون ان يقيد بوقت دون وقت او بامر دون امر ، فموضوع الحكم في العام هو افراد الطبيعة وفي المطلق هو نفسها بلا قيد ولم تكن الافراد بماهى موضوعاً للحكم ، و ان شئت فاستوضح الفرق بين العام و المطلق من قوله سبحانه (او فوا بالعقود) وقوله عز وجل (احل الله البيع) فان مفاد الاول هو التصريح بوجود الوفاء بكل مصداق من العقد فمصعب الحكم هو الافراد بآلية الجمع المحلى بالالف و اللام مثلاً ، ومفاد الثاني بناء على الاطلاق و تمامية المقدمات ، اثبات النفوذ والحلية لنفس طبيعة البيع من غير ان يكون للموضوع كثرة ، و اما استكشاف صحة هذا الفرد الخارجى من البيع فانما هو لا جل انطباق ما هو تمام الموضوع للحلية عليه من دون ان يتعرض نفس الدليل للكثرة و سيوافيك مزيد بيان لذلك عن قريب باذنه تعالى .

الثالث : ربما يقال : ان استفادة العموم في جميع المقامات يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة لان الالفاظ المقيدة للعموم تابعة لمدخولها فاذا اخذ المدخول مطلقاً يدل على تمام افراده بنحو الاطلاق ، و اذا اخذ مهملأ او مقيداً يدل على استيعابه كذلك ، ومثلها دلاء النافية اذ هي موضوعة لنفى الطبيعة سواء كان مطلقة او مهملة واحراز كونها نافية بصرافتها يحتاج الى اجراء مقدمات الحكمة .
وفيه انه غير متين جداً لو اريد من اجراء المقدمات اثبات كون كل فرد موضوع للحكم لان الاحتياج الى الاطلاق ومقدماته فيما اذالم يكن في الكلام دلالة لفظية على ان كل واحد ، موضوع للحكم حتى يثبت الاطلاق كون كل فرد موضوعاً على مبنى القوم في باب الاطلاق ، واما اذا توصل اليه المتكلم بالادوات الموضوعه له فالحاجة اليه ، (وعبارة ثانية) : ان موضوع الاطلاق هو الطبيعة واذ اجرت مقدماته يستكشف ان تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها ، وموضوع العام هو افراد الطبيعة لانفسها كما عرفت من قوله سبحانه

(او فوا بالعموم) وعليه يكون جريان المقدمات في استفادة العموم لغواً عاطلاً ، لان المقدمات تجري بعد تعلق الحكم والمفروض ان الحكم متعلق بالافراد لان لفظ كل وغيره يدل على استغراق المدخول (فح) هذه الالفاظ دالة على الاستغراق بحكم اوضاعها جرت المقدمات اولاً

(اضف) الى ما ذكرنا ان الفاظ العموم موضوعة للكثرة لغة و اضافتها الى الطبيعة تفيد الاستغراق وتعلق الحكم متاخر عنه ، (فح) جريان المقدمات متاخر برتبتيه فلا يعقل توفقه عليه .

(نعم) لو كان الغرض من اجرائها هو دفع احتمال دخالة بعض حالات الفرد و اوقاته ، فالحق انه يحتاج في دفعه الى التمسك به و سيوافيك ان مصب الاطلاق (تارة) يكون نفس الطبيعة باعتبار قيودها و صنوفها و (اخرى) يكون الفرد الخارجى باعتبار حالاته (فانظر)

و الحاصل ان دخول الفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدل على استغراق افرادها و معه لاحاجة في جانب الافراد الى التمسك به و يشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك ، وانت اذا تفحصت ، جميع ابواب الفقه و فنون المحاورات لاتجد مورداً يتوقف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسورة بالفاظه من جهة عدم كون المتكلم في مقام البيان كما يتوقفون في المطلقات الى ماشاء الله (والعجب) ممن يرى ان الاطلاق بعد جريان المقدمات يفيد العموم و معه ذهب الى لزوم جريانها في العموم ، مع ان لازمه لغوية الاتيان بالفاظ العموم .

الرابع : ينقسم العموم الى العموم الاستغراقى و المجموعى و البدلى و اما الاطلاق فلاياتى فيه هذا التقسيم و لا يمكن اثبات واحد منها بمقدمات الحكمة (اما انقسام العموم) فلان اللفظ الدال على الكثرة و الشمول ان دل على مصاديق الطبيعة و افرادها عرضاً بحيث يكون كل واحد محطاً للحكم ، لا واحد منها لا بعينه ، و لا يكون الافراد ملحوظة بنعت الاجتماع ، فهو العام الاستغراقى ، كما فى لفظ الكل و الجميع و التمام ، فان قولنا كل انسان و اشباهه يدل على تمام افراد مدخولها ، بنحو كل واحد واحد

لاباعتبار اجتماعها وصوررتها موضوعاً واحداً كما في العام المجموعى ، ولا باعتبار كون شموله عليها بنحو البدلية كما في العام البدلى بل بنحو العرضية في شموله لها (واما) اذا اعتبرت مع شموله لها بنحو العرضية ، صفة الوحدة و الاجتماع في الافراد فتعرضها الوحدة الاعتبارية بحيث يصير الافراد بمنزلة الاجزاء حكماً (فلا محالة) يصير العام مجموعياً ولعل اللفظ المفيد له هو لفظ مجموع ولذا اختص هذا اللفظ به ارتكازاً فقولك اكرم مجموع العلماء يفيد ثبوت الحكم على الافراد بنحو العرضية مع اعتبار صفة الاجتماع (واما) اذا كان تعلق الحكم بها لا بنحو العرضية في الشمول بل بنحو البدلية ، فهو عام بدلى ، واللفظ المفيد له هو لفظه (اى) استفهامية كانت او غيرها فالاستفهامية مثل قوله سبحانه: فإي آيات الله تنكرون ، ايكم ياتينى بعرشها ، وغير الاستفهامية مثلاً قوله اياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى و قولك اذهب من اى طريق اردت ، (فهذه الكلمة) بوضعها اللفظى يدل على العموم البدلى ، وقد عرفت ان العموم عن مداليل الالفاظ ، (هذا) كله راجع الى انقسام العموم .

واما عدم انقسام الاطلاق اليها فواضح من ان يخفى ، لما عرفت ان غاية ما يشبهه الاطلاق كون ما اخذ موضوعاً ، تمام الموضوع فقط ، والحاكم بذلك هو العقل ، واما كون الموضوع هو الطبيعة والافراد ، وان تعلق الحكم هل هو بنحو الاستغراق او البدلية او غيرها فلا سبيل له الى اثبات واحد من هذه المطالب ، من الاطلاق بل لا بد في استفادة ذلك من التوصل بالالفاظ الموضوعية لها .

و العجب من كثير من الاعاظم منهم المحقق الخراسانى حيث خلطوا بين البابين ، قال فى (باب الاطلاق والمقيد) ان قضية مقدمات الحكمة فى المطلقات تختلف باختلاف المقامات فانها (تارة) يفيد العموم الاستغراقى ؛ والاخرى العموم البدلى (انتهى) ونسج على منواله بعض اهل التحقيق قال فى مقالاته : انما الامتياز بين البدلى وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة او جنساً فان فى النكرة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس (انتهى) .

قلت : و لعل منشأ الخلط هو ما ربما يترأى بين الكلمات ان قوله تعالى :

(احل الله البيع) يفيد العموم ، وقولنا اكرم رجلا يفيد العموم البدلي ولكنك قد عرفت ان استفادة الاستغراق بمعنى نفوذ كل بيع بالنتيجة من الاول ليس باعتبار دلالة اللفظ عليه ولا الاطلاق ، بل لما كان تمام الموضوع هو طبيعة البيع ببركة الاطلاق ؛ وكان العقل والعقلاء يرون ان ما اخذه موضوعا ، موجود في هذا وهذا وذاك ، فلامحالة يحكمون بنفوذ هذا وذاك ، فاين هذا من دلالة الاطلاق عليه ، واما استفادة البدلية من النكرة كقولنا (اعتق رقبة) ففيه ان النكرة تدل بمادتها على نفس الطبيعة بلا شرط ، و تنوين التنكير يدل على الوحدة « فرجل » يدل بتعدد الدال على واحد غير معين من الطبيعة ، وليس فيه دلالة على البدلية بل لرب ، اذ البدلية غير كونه دال على واحد غير معين ، اذ هي عبارة عن جعل الحكم على الافراد لا بنحو العرضية بل بنحو التخيير والبدلية فيها كما في لفظة اي ، واما النكرة فليست فيها دلالة على هذا ؛ وانما يحكم العقل بتخيير المكلف بين الاثيان باي فرد شاء ، في مورد التكليف فقول القائل اعتق رقبة ، يدل بعد تمامية المقدمات على وجوب عتق رقبة واحدة من غير دلالة على التبادل ، ولذا يكون التخيير عقليا بخلاف قوله اعتق اية رقبة شئت فان التخيير فيه شرعي مستفاد من اللفظ (وبالجملة) لا يستفاد من مقدمات الحكمة شيء مما ذكر سوى كون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع له ، وهذا معنى واحد في جميع الموارد ، (نعم) حكم العقل والعقلاء فيها مختلفة وهو غير مربوط بباب الالفاظ و العموم ولا بباب الاطلاق .

تنبيه

يظهر من المحقق الخراساني وتبعه بعضهم ان انقسام العموم الى الانقسام المذكورة انما هو بلحاظ تعلق الحكم بموضوعاتها وانه مع قطع النظر عن هذا التعلق لا واقعية للتقسيم .

ولكن التحقيق خلافه لما عرفت من ان لكل من الثلاثة الفاظ مخصوصة قد

وضعت لافادتها بنحو الدلالة التصورية (فكل و جميع) يدلان على استغراق افراد مدخولهما قبل تعلق الحكم وكذا لفظ (مجموع و اى) دالان على ما تقدم تفصيله، ويرشدك الى ما ذكرنا المحاورات العرفية فانهم لا يرتابون في ان قول القائل اكرم كل عالم يدل على استغراق مدخوله وقس عليه ما تقدم من امثلة البدلى والمجموعى اذ لا شك انهم يفهمون من تلك الامثلة واحداً من الثلاثة بحسب لفظه بحكم التبادر من غير توقع قرينة تدل على كيفية تعلق الحكم بالموضوع، بل يحكمون على ان الحكم قد تعلق بنحو الاستغراق فى المدخول او غيره بنفس دلالة اللفظ ولازم ما ذكره (المحقق الخراسانى) ان يتوقت اهل المحاورة فى فهم كيفية تعلق الحكم حتى يتفحصوا ويتطلبوا حوله .

اضف اليه ، انه لا يعقل ذلك التقسيم مع قطع النظر عما ذكرناه ضرورة ان الحكم تابع لموضوعه ، ولا يعقل تعلق الحكم بالوحدانى بالموضوعات الكثيرة الماخوذة بنحو الاستغراق ولا الحكم الاستغراقى على الموضوع الوحدانى بل لا بد من تعيين الموضوع استغراقا او جمعا حتى يتبعه الحكم فهو تابع للموضوع فينحل بنحو الاستغراق فى فرض دون فرض

الخامس : ربما يعد من الفاظ العموم التكررة الواقعة فى سياق النهى او النفى او اسم الجنس الواقع كذلك ، و (فيه اشكال) لان اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط ، و تنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة غير المعينة لكن لا بالمعنى الاسمى بل بالمعنى الحرفى ، و الفاظ النفى والنهى وضعت لنى مدخولها او الزجر عنها فلا دلالة فيها لنى الافراد التى هى المناط فى صدق العموم ، ولا وضع عليه للمركب وقولنا اعتق زقية وقولنا لا تعتق زقية سيان ، فى ان المهمة متعلقة للحكم وفى عدم الدلالة على الافراد ، وفى ان كلامهما محتاج الى مقدمات الحكمة حتى يثبت ان ما يليه تمام الموضوع له ، (نعم) بعد تما ميتهاتكون نتيجتها فى النفى و الاثبات مختلفة عرفا لما تقدم من حكم العرف بان المهمة توجد بوجود فرد ما و تنعدم بعدم جميع الافراد وان كان ما يحكم عليه العرف خلاف البرهان

و الحاصل ان عدشء من الفاظ العموم يتوقف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظية لاجل دلالة من العقل او كون الارتكاز عليه كما في المقام (فح) فرق واضح بين دلاء النافية وبين لفظ (كل) اذ الثاني موضوع بحسب التبادر لاستيعاب الافراد فهو بدلالته اللفظية دال على الشمول ، و الاولى موضوعة لنفى المدخول ، ومدخولها اما يدل على نفس الطبيعة او عليها مع قيد الوحدة اذ كان المدخول نكرة و(بعد هذا التحليل) ليس هنا لفظ يدل على الكثرة سوى حكم العرف بان عدم الطبيعة بعدم جميع الافراد ، وليس هذا مفاد اللفظ حتى يعد من الفاظ العموم (هذا) مع انه غير مستغن عن اجراء المقدمات ، (و اما الالف و اللام) فهو في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق .

(نعم) الجمع المحلي باللام يفيد العموم ، وليس الدال عليه هو اللام ولانفس الجمع ؛ ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلي و الجمع غير المحلي بل انما يستفاد من تعريف الجمع ، ووجه دلائلها هو ان الجمع له عرض عريض ، و اللام وضعت لتعريفه ، وما هو معين ومعرف انما هو اقصى المراتب وغيره لاتعيين فيه حتى ادنى المراتب ؛ و (بما ذكرنا) ظهر عدم احتياجه الى مقدمات الحكمة

في ان التخصيص لا يوجب

مجازية العام

لا ريب في ان تخصيص العام لا يوجب مجازيته مطلقا ، متملا كان المخصص ام منفصلا ويتفرع عليه انه حجة فيما بقى عد التخصيص وعلى القول بالمجازية لازمه سقوطه عن الحجية وضرورة الكلام مجعلا .
وتوضيح ذلك ان حقيقة المجاز كما تقدم ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير

ما وضع له ، اذ التلاعب بالالفاظ لاحسن فيه و كون زيد اسدالفظا بلاغة فيه ، بل كل المجازات من مرسل واستعارة لا يستعمل لفظها الا فيما وضع له ، لكن بادعاء ان المورد وما سبق لاجله الكلام من مصاديقه ؛ وان كانت العامة غافلين عنه ، كما في قوله سبحانه: ما هذا بشر ان هذا الاملك كريم (وتقدم تفصيله فراجع) والقائل بان العام المخصص مجاز لا بد ان يصحح مقالته بالادعاء ان قوام المجاز في جميع الاقسام و الامثلة انما هو بالادعاء و ان ما قصده ايضا هو نفسه او من مصاديقه فانظر الى قول الشاعر

جددت يوم الار بعين عزائي و النوح نوحى و البكاء بكائي

ترى ان حسن كلامه وجمال مقاله انما هو في ادعائه بان النوح و البكاء منحصران في نوحه و بكائه وليس غيرهما نوحاو بكاء (و عليه) لا يجوز ان يكون العام المخصص من قبيل المجاز ضرورة عدم ادعاء و تاول فيه ، فليس في قوله اوفوا بالعقود ، ادعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته و ان الباقي بعد التخصيص عين الكل قبله ، اذ ليس المقام مقام مبالغة واغراق حتى يتمسك بهذه الذوقيات ، و كذلك قوله سبحانه احل الله البيع في المطلق الوارد عليه التقييد ، و (الحاصل) ان حمل العام المخصص على باب المجاز مع ان مداره الادعاء وهو غير مناسب في هذه العمومات التي لم يقصد منها الا ضرب القانون ، ضعيف جداً مع امكان كونه حقيقة على وجه صحيح ، و اليك بيانه .

ان الدواعى لانشاء الحكم والقاء الامر على المخاطب كثيرة جداً قد اشرنا الى بعضها في باب الا و امر ، و من تلك الدواعى هو ضرب القانون و اعطاء القاعدة الكلية للعبيد بجعل حكم على عنوان كلى نحو (اكرم العلماء) وللموضوع آلاف من المصاديق ، و لكن بعضها محكوم بالاكرام بالارادة الجدية ، و بعضها محكوم بعدم الاكرام كذلك ، و (ح) فالقائل يستعمل قوله اكرم العلماء في تمام افراده الذي هو المعنى الحقيقي ، بالارادة الاستعمالية ، ثم يشير بدليل منفصل او متصل على ان الفساق منهم و ان تعلقت بهم الارادة الاستعمالية و شملهم عموم القانون ، الا ان الارادة الجدية في هذا المورد على خلافه و انهم يحرم اكرامهم

اولا يجب ، و هذا الجعل بهذه الكيفية ربما يفيد العبد فيما اذا شك فى خزوج غير الفساق او فى المخصص المجعل المنفصل الدائر بين الاقل و الاكثر فالجعل على عنوان كلى ، يصيرضا بطة و تكون حجة فى الموارد المشكوكة لذ الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية الاما قام الدليل من جانب الدولى على خلافه ، فهذا الظهور بنحو العموم حجة عليه فى كل فرد من افراده حتى يقوم حجة اقوى على خلافه ، فظهر ان العام مستعمل فى معناه الاول ، و ان التضييق و التخصيص فى الارادة الجدية ، ومدار كون الشئ حقيقة او مجازا على الاولى من الارادتين دون الثانية و يصير حجة فى الباقي لما عرفت من ان الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادتين حتى يقوم دليل اقوى على خلافه

وان شئت قلت : ان قوله تعالى او فوا بالعقود استعمل جميع الفاظه فيما وضعت له لكن البعث المستفاد من الهيئة لم يكن فى مورد التخصيص لداعى الانبعاث بل انشائه على نحو الكلية مع عدم ارادة الانبعاث فى مورد التخصيص ، انما هو لداع آخر و هو اعطاء القاعدة لىتمسك بها العبد فى الموارد المشكوكة فالارادة الاستعمالية التى هى فى مقابل الجدية قد تكون بالنسبة الى الحكم بنحو الكلية انشائيا و قد تكون جديا لغرض الانبعاث ، و (قوله) سبحانه او فوا بالعقود ، انشاء البعث الى الوفاء بجميع العقود و هو حجة مالم تدفعها حجة اقوى منها ، فان اورد مخصص يكشف عن عدم مطابقة الجدل للاستعمال فى مورده ، و لا ترفع اليد عن العام فى غير مورده ، لظهور الكلام و عدم انثلامه بورود المخصص ، و اصاله الجدل التى هى من الاصول العقلية حجة فى غير ما قامت الحجة على خلافها

لا يقال : ان الم يكن البعث حقيقيا بالاضافة الى بعض الافراد مع كونه متعلقا به فى مرحلة الانشاء فلزمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامة تكون هو الداعى .

لانا نقول : ان التمسك بالقاعدة المعروفة فى هاتيك المباحث ضعيف جدا كما هو غير خفى على اهله و كفى فى ابطال ما ذكر ان الدواعى المختلفة ربما تدعو

الانسان الى شيء واحد ، اضع الى ذلك ان الدواعى المختلفة ليست علة فاعلية لشيء بل الدواعى غايات لصدور الافعال ، وما قرع سمعك ان الغايات علة فاعلية الفاعل ليس معناه انها مصدر فاعليته بحيث تكون علة فاعلية لها و يصدر بحركة الفاعل منها بل معناه ان الفاعل لا يصير مبدأ الا لاجلها ، فالغاية ما لاجلها للحركة لفاعل التحريك والحركة .

فان قلت : ان حقيقة الاستعمال ليس الا القاء المعنى بلفظه والالفاظ مفعول عنها حينه لانها قنطرة ومرآة للمعاني ، وليس للاستعمال ارادة مغايرة لارادة المعنى الواقعي والمستعمل ان اراد من لفظ العام المعنى الواقعي فهو والا كان هازلا .

قلت: فيما ذكر خلط واضح وان صدر عن بعض الاعاظم اذ ليس الارادة الاستعمالية والجدية متعلقتين بلفظ العام بحيث يكون المراد الاستعمالي لجميع العلماء والجدى بعضهم ، حتى يرد عليه ما ذكره ، بل الاستعمالية والجدية انما هي بالنسبة الى الحكم فماد كرم من الاشكال اجنبى عن مقصودهم . ولعل ما افاده شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) يبين ما افاده القوم وراموه حيث قال : ان هذا الظهور الذى يتمسك به لحمل العام على الباقي ليس راجعا الى تعيين المراد من اللفظ فى مرحلة الاستعمال بل هو راجع الى تعيين الموضوع للحكم فراجع .

ثم ان بعض اهل التحقيق قد اجاب فى مقالاته عن هذا الاشكال بان دلالة العام وان كانت واحدة ، لكن هذه الدلالة الواحدة اذا كانت حاكية عن مصاديق متعددة فلا شبهة فى ان هذه الحكاية بملاحظة تعدد محكميها بمنزلة خطأ بات متعددة نظرا الى ان الحاكي يتلون بلون محكيه ويقتضيه فى آثاره فمع تعدده يكون الحاكي كانه متعدد (فحينئذ) مجرد رفع اليد عن حجية الحكاية المزبورة بالنسبة الى فرد لا يوجب رفع اليد عن حجيته العليا ، (وايد كلامه) بالمخصص المتصل (مدعيا) ان الظهور فى الباقي مستند الى وضعه الاول غاية الامر تمنع القرينة عن افادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور فيبقى اقتنائه للمرتبة الاخرى دونها بحاله (انتهى) .

ولا يخفى ان ما ذكره من حديث جذب الالفاظ لون محكميها اشبه بالخطابة و

مبنى على ما اشتهر من ان احكام المعانى ربما تسرى الى الالفاظ مستشهدا باسماء ما يستقبح ذكره ، غافلا عن ان قبحه لاجل ان التلفظ به يوجب الانتقال الى معناه ولذا لا يدرك الجاهل باللغة قبحه وشينه ، و(عليه) فتعدد المحكى لا يوجب تعدد الحكاية بعد كون الحاكي عنوانا واحداً ، فلفظ العام بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكى عن الكثير ، فاذا علم ان اللفظ لم يستعمل فى معناه بدليل منفصل (كما هو المفروض) لم تبق حكاية بالنسبة الى غيره ، وما ذكره فى المخصص المتصل من مراتب الظهور ممنوع ، ضرورة ان كل لفظ فى المخصص المتصل مستعمل فى معناه ، و ان افادة المحدودية انما هو لاجل القيود والاخراج بالاستثناء ، فلفظ كل موضوع لاستغراق مدخوله ، فاذا كان مدخوله قولنا (العالم الا الفاسق) يستغرق ذلك المدخول المركب من المستثنى منه والمستثنى ، من دون ان يكون الاستثناء مانعا من ظهوره لعدم ظهوره الا فى استغراق المدخول اى شى كان ، ولو فرض ان القيد والاستثناء يمنعان عن ظهوره ، صار الكلام مجملا لعدم مراتب للظهور ، وما ذكرنا من اجراء التطابق بين الارادتين فى كل فرد فرد غير مربوط بهذا الفرض ، لان العام على ما ذكرنا قد انعقد له الظهور فيما وضع له ، وهذا العام مع هذا الاصل حجتان حتى يرد حجة اقوى منهما ، ولو اعنت النظر فيه يسهل لك التصديق .

فى سر اية اجمال المخصص الى العام وعدمها

ان المخصص قد يكون مابين المفهوم وقد يكون غير مبينه و على الثانى (تارة) يكون دائرا بين الاقل والاكثر و(اخرى) بين المتبائنين و على (جميع التقادير) فهو اما متصل او منفصل (ثم) انه امالى او غير لى . وايضا الشبهة اما مفهومية او مصداقية فهذه صور المسئلة ولنقدم البحث عن المفهومية على البحث عن المصداقية

فنقول : يقع البحث في الشبهة المفهومية في مقامين :

المقام الاول في المخصص المتصل المجمل من حيث المفهوم وهو على قسمين الاول : ما كان امره اثيراً بين الاقل والاكثر كما اذا شك في ان الفاسق هو خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منها والصغيرة ، فالحق سريان اجماله الى العام ولا يكون العام المخصص حجة في موارد الشك ، لان اتصال المخصص المجمل ، يوجب عدم انعقاد ظهوره من اول القائه الا في العالم غير الفاسق او العالم العادل ، وليس لكل من الموصوف والصفة ظهور مستقل حتى يتشبه بظهور العام في الموارد المشكوكه فيشبهه المقام بباب المقيد اذا شك في حصول قيده اعنى العدالة او عدم الفسق فيمن كان مرتكباً للصغيرة ،

(وبعبارة ثانية) : ان الحكم في العام الذي استثنى منه او اتصف بصفة مجملة ، متعلق بموضوع وحداني عرفاً فكما ان الموضوع في قولنا اكرم العالم العادل هو الموصوف بما هو كذلك فهكذا قولنا : اكرم العلماء الا الفساق منهم ، ولذا لا ينقذح التعارض حتى التعارض البدئي بين العام والمخصص كما ينقذح بينه وبين منفصله (فح) كما لا يجوز التمسك بالعام كقولنا : لا تكرم الفساق اذا كان مجمل الصدق بالنسبة الى مورد كذا لك لا يجوز في العام المتصف او المستثنى منه بشئ مجمل بلا فرق بينهما .

الثاني ما اذا ارد مفهومه بين المتباينين مع كونه متصلاً كما اذا استثنى منه زيدا واحتمل ان يكون المراد هو زيد بن عمرو وان يكون هو زيد بن بكر ، والحق سريان اجماله ايضا بالبيان المتقدم في الاقل والاكثر لان الموضوع يصير بعد الاستثناء (العالم الذي هو غير زيد وهو امر وحداني) لا يكون حجة الا فيما ينطبق عليه يقينا ، والمفروض انه مجمل من حيث المفهوم فكيف يمكن الاجتجاج بشئ يشك في انطباقه على المشكوك .

واما المقام الثاني اعنى المخصص المنفصل المجمل من حيث المفهوم فهو ايضا على قسمين .

الاول : ما اذا دار بين الاقل و الاكثر فلا يسرى اصلا ويتمسك به في موارد الشك لان الخاص المجمل ليس بحجة في موارد الاجمال فلا ترفع اليد عن الحجة بماليس بحجة ، ولا يصير العام معنونا بعنوان خاص في المنفصلات ، (وبعبارة اوضح) ان الحكم قد تعلق بعنوان الكل و الجميع ، فلا محالة يتعلق الحكم على الافراد المتصورة اجمالا ، والاصل العقلائي حاكم على التطابق بين الارادتين في عامة الافراد فلا يرفع اليد عن هذا الظهور المنعقد الا بمقدار قامت عليه الحجة ، والمفروض ان الحجة لم تقم الا على مرتكب الكبائر و غيرها مشكوك فيه ، (ولا يقاس) ذلك بالمتصل المردد بين الاقل والاكثر، اذ لم ينعقد للعام هناك ظهور قط ، الا في المعنون بالعنوان المجمل ، و المرتكب بالصغائر مشكوك الدخول في العام هناك من اول الامر بخلافه هنا فان ظهور العام يشمله قطعاً .

كيف فلو كان المخصص المجمل حكماً ابتدائياً من دون ان يسبقه العام لما كان حجة الا في مقدار المتيقن دون المشكوك ، فكيف مع ظهور العام في اكرام المشكوك واما ما افاده شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) من انه يمكن ان يقال انه بعد ما صارت عادة المتكلم على ذكر المخصص منفصلاً فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره (لا يخلو عن نظر) فان وجوب الفحص عن المخصص باب ، وسراية اجمال المخصص اليه باب آخر ، و مقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص لا سراية الاجمال لان ظهور العام لا ينشلم لاجل جريان تلك العادة كما ان الاصل العقلائي بتطابق الاستعمال و الجد حجة بعد الفحص عن المخصص و عدم العثور الا على المجمل منه لكنه قدس سره رجح في الدورة الأخيرة عما افاده في متن كتابه ، (نعم) لو كان الخاص المجمل المردد بين الاقل و الاكثر وارداً بلسان الحكومة على نحو التفسير و الشرع كما في بعض انحاء الحكومات ، فسراية اجماله و صيرورة العام معنونا غير بعيدة كما اذا قال المراد من العلماء هو غير الفساق ، او ان الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم ، ومع ذلك فالمسئلة بعد محل اشكال .

القسم الثاني ماذا دار المخصص المنفصل بين المتباينين ، فالحق انه يسرى الاجمال اليه حكما بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما و ان كان العام حجة في واحد معين واقعا ولازمه اعمال قواعد العلم الاجمالي ، وان شئت قلت ان العلم الاجمالي بخروج واحد منهما يوجب تساوى العام في الشمول لكل واحد منهما ولا يتمسك به في اثبات واحد منهما الا بمرجح وهو منتف بالفرض ،
 وبتعبير آخر: انه بعد الاطلاع بالمخصص لامتيقن في البين حتى يؤخذ به و يترك المشكوك كما في الاقل والاكثر بل كلاهما في الاحتمال متساويان فلا محيص عن اجراء قواعد العلم الاجمالي ، فلو كان المخصص رافعا لكلفة الوجوب عن مورد التخصيص وكان مقتضى العام هو الوجوب ، فلازمه اكرام كلالا رجليين حتى يستيقن بالبرائة ، ولو كان المخصص ظاهرا في حرمة مورده فيكون المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين ولكل حكمه .

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية

محط البحث في الاشتباه المصدقي لاجل الشبهة الخارجية ، انما هو فيما اذا احرز كون فرد مصدقا لعنوان العام اعنى العالم قطعا ولكن شك في انطباق عنوان المخصص اعنى الفاسق عليه وبعبارة اخرى :البحث فيما اذا خص العام ، ولم يتعنون ظهور العام بقيد زائد سوى نفسه لافي تقييد المطلق الذي يوجب تقييده بقيد زائد سوى ما اخذ في لسان الدليل ، وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعا ظم حيث قال (ان تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم ، واذا ورد المخصص يكشف عن ان العالم بعض الموضوع وبعضه الاخر هو العادل فيكون الموضوع واقعا هو العالم العادل فالتمسك في الشبهة المصدقية للخاص يرجع الى التمسك فيها لنفس العام من غير فرق بين القضايا الحقيقية وغيرها)، (وجه الخلط) ان ما افاده صحيح في المطلق والمقيد واما العام فالحكم فيه متعلق بافراد مدخول اداته لاعلى عنوان

الطبيعة ، والمخصص يخرج طائفة من افراد العام كفراد الفساق منهم ، وما ربما يتكرر في كلامه من ان الحكم في القضايا الحقيقية على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه ، غير تام لان العنوان لا يمكن ان يكون مرآة للخصوصيات الفردية ، مع ان لازم ما ذكره ان يكون الا افراد موضوعا للحكم لان المحكوم عليه هو المرئى دون المرأة فلا يصح قوله: ان تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم الخ بل التحقيق كما تقدم ان العنوان له يمكن مرآة الا لنفس الطبيعة الموضوع لها ، واداة العموم تفيد افرادها ، و القضية الحقيقية متعرضة للافراد فتحصل: ان الكلام انما هو في العام المخصص لا المطلق المقيد

و كيف كان فقد استدلل لجواز التمسك بان العام بعمومه شامل لكل فرد من الطبيعة وحجة فيه ، والفرد المشكوك فيه لا يكون الخاص حجة بالنسبة اليه للشك في فرديته ، فمع القطع بفرديته للعام والشك في فرديته للخاص يكون رفع اليد عن العام رفع اليد عن الحجة بغير حجة (الجواب) ان مجرد ظهور اللفظ وجرى ان اصالة الحقيقة لا يوجب تمامية الاحتجاج مالم تحرز اصالة الجد ، «توضيحه» : ان صحة الاحتجاج لا تتم الا بعد ان يسلم امور: من احراز ظهوره ؛ و عدم اجماله مفهوما ، وعدم قيام قرينة على خلافه حتى يختتم الامر باحراز ان المراد استعمالا هو المراد جذاً ، و لذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعادته الدعابة ، وان احرز ظهوره وجرى اصالة الحقيقة ، لعدم جريان اصالة الجدمع ان ديدنه على خلافه (فعلية) ما مر من اصالة التطابق بين الارادتين ، انما هو فيما اذا شك في اصل التخصيص وان هذا الفرد بخصوصه او بعنوان آخر هل خرج عن حكم العام اولا ، واما اذا علم خروج عدة افراد بعنوان معين ، وشك في ان هذا العنوان هل هو مصداق جدى لهذا العنوان او ذاك العنوان ، فلا يجزى اصلا ، ولا يرتفع به الشك عندهم . و «بالجملة» اذ ورود المخصص نستكشف عن ان انشائه في مورد التخصيص له يمكن بنحو الجد ؛ و يدور امر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصص حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم المخصص ، و بين عدم كونه مصداق له حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم العام المخصص ، و

مع هذه الشبهة لاصل لاجرا واحد الطرفين فانها كالشبهة المصدقية لاصالة الجذب بالنسبة الى العام و الخاص كليهما

ولعله الى ما ذكرنا يرجع ما افاده الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني (قدس الله روحهما) ، نعم بعض اهل التحقيق فسر كلام الشيخ بما لا يخلو عن اشكال قال في (مقالاته) الذي ينبغي ان يقال ان الحجية بعد ما كان منحصر في الظهور التصديقي المبني على كون المتكلم في مقام الافادة و الاستفادة ، فانما يتحقق هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلم بابراز مرامه باللفظ ، وهو فرع التفات المتكلم بما تعلق به مرامه ، والافصح جهله به واحتمال خروجه عن مرامه ، كيف يتعلق قصده بلفظه على كشفه و ابرازه ، ومن المعلوم ان الشبهات الموضوعية طرأ من هذا القبيل، ولقد اجاد شيخنا الاعظم فيما افاد في وجه المنع بمثل هذا البيان ومرجع هذا الوجه الى منع كون المولى في مقام افادة المراد بالنسبة الى ما كان هو بنفسه مشتبه فيها ، فلا يكون الظهور (ح) تصديقا كي يكون واجد الشرائط الحجية (انتهى)

ولا يخفى انه لا يلزم على المتكلم في الاخبار عن موضوع واقعي الفحص عن كل فرد حتى يعلم مقطوعه و مشكوكه بل ما يلزم عليه في جعل الحكم على عنوان كلياً ، احراز ان كل فرد واقعي منه محكوم بهذا الحكم كما في قولك النار حارة و اما تشخيص كون شيء نارا فليس متعلقا بمرامه و لا مربوطا بمقامه و ببيان اوضح ان الحجية و ان كانت منحصرة في الظاهر الذي صدر من المتكلم لاجل الافادة و لا بد له ان يكون على يقين فيما تعلق به مرامه لكن ذلك في مقام جعل الكبريات لافي تشخيص الصغريات ، فلو قال المولى (اكرم كل عالم) فالذي لا بد له انما هو تشخيص ان كل فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب وان اشتبه عليه الافراد ، ولو قال بعد ذلك لا تكرم الفساق من العلماء ، لا بد له من تشخيص كون ملاك الوجوب في عدولهم و اما كون فرد عادلا في الخارج او لا فليس داخلا في مرامه حتى يكون بصدده بيانه

و يرشدك اليه انه لو صح ما افاده (ان المولى لم يكن بصدده افادة المراد بالنسبة

الى ما كان بنفسه مشتبهاً فيه) ، لابد من التزامه بعدم وجوب اكرام من اشتبه عند المولى انه عادل اولا ولكن العبد احرز كونه عالما عادلا ، مع ان العبد لا يعد معذورا في ترك اكرامه وان اعتذر بان المولى لم يكن في مقام البيان بالنسبة الى المشكوك واما نسبة ما افاده الى الشيخ الاعظم ففي غير محله فان كلامه في تقريراته آب عن ذلك ، و (ملخصه) ان العام الواقع في كلام المتكلم غير صالح لرفع الشبهة الموضوعية التي هو بنفسه ايضا قديكون مثل العبد فيها ؛ فالعام مرجع لرفع الشبهة الحكمية لا الموضوعية وانت ترى ان كلامه آب عما نسب اليه ، بل يرجع الى ما فصلناه واوضحناه ، ولولا تشويش عبائر القائل و اغلاقها لجاز حملها على ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره كما قد يظهر من ذيل كلامه

ثم : ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نقل تقريبا لجواز التمسك عن المحقق النهاوندي (طيب الله رسمه) ، وهو ان قول القائل اكرم العلماء يدل بعمومه الافرادى على وجوب اكرام كل واحد من العلماء ، و يدل باطلاقه على سراية الحكم الى كل حالة من الحالات ومن جملة حالات الموضوع كونه مشكوك الفسق والعدالة وقد علم من قوله (لا تكرم الفساق من العلماء) خروج معلوم الفسق منهم فمقتضى اصالة العموم و الاطلاق بقاء المشكوك تحته (انتهى)

والجواب . اولا ان ما فسره الاطلاق غير صحيح لان الاطلاق ليس الاكون

الشيء تمام الموضوع كما تقدم لاخذ جميع الحالات والعناوين في الموضوع فان ذلك معنى العموم ، فما اصطلاح به من الاطلاق الاحوالى باطل من رأس ، و (ثانيا) ان البحث انما هو في العام المتضمن لبيان الحكم الواقعى ، والمفروض ان الموضوع له انما هو العالم بقيد كونه غير الفاسق لبا فكيف يحكم بوجوب اكرام المشتبه مع كونه فاسقا واقعيًا ؛ وما ذكره من ان العام وان كان غير شامل له باطلاقه الافرادى الا انه شامل له باطلاقه الاحوالى بمعنى ان العالم واجب الاكرام في جميع الحالات ومنها كونه مشكوك الفسق يستلزم اجماع حكيمين في موضوع واحد بعنوان واحد ، لان ما ذكره من الاطلاق الاحوالى موجود في الخاص ايضا فان قوله لا تكرم الفساق شامل

لمشتبه الفسق ومعلومه اذا كان فاسقا واقفيا ، فهذا الفرد بما انه مشتبه الفسق واجب الاكرام ومحرمه ، ولو التجأ قدام سره الى ان العام متكفل للحكم الواقعي والظاهري يلزمه اخذ الشك في الحكم في جانب موضوع نفس ذلك الحكم وفيه مضافا الى ان اخذ الشك في الموضوع لا يصح حكم الظاهري ، ان مجرد اخذه فيه لا يرفع الاشكال اذ كيف يمكن تكفل العام بجعل واحد للحكم الواقعي على الموضوع الواقعي وللحكم الظاهري على مشتبه الحكم مع ترتبهما ، وهذا الالجمع بين عدم لحاظ الشك موضوعاً ولحاظه كذلك .

القول في المخصص اللبى

ما ذكرناه في المخصص اللفظي جار في اللبى لكن بعد تمحيض المقام في الشبهة المصدقية للمخصص اللبى كما اذا خرج عنوان عن تحت العام بالاجماع او العقل و شك في مصداقه فلا محالة يكون الحكم الجدى في العام على افراد المخصص دون المخصص بالكسر ومعه لامجال للتمسك بالعام لرفع الشبهة الموضوعية لمامر ومنه يظهر النظر في كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حيث فصل بين اللبى الذى يكون كالمخصص المتصل وغيره مع ان الفارق بين اللفظي واللبى من هذه الجهة بلا وجه ودعوى بناء العقلاء على التمسك فى اللبىات عهدتها عليه كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الاظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين كالعالم الفاسق والعالم غير الفاسق فلا يجوز ، وغيره كما اذالم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما اخذ عنواناً فى العام وان علمنا بان له لو فرض فى افراد العام من هو فاسق لا يريد اكرامه فيجوز التمسك بالعام واحراز حال الفرد ايضا ، ثم فصل فى بيانه بما لا مزيد عليه ولكن يظهر من مجموع خروجه عن محط البحث ووروده فى واد الشك فى اصل التخصيص مع ان الكلام فى الشك فى مصداق المخصص فراجع كلامه

واما توجيه كلامه بان المخصص ربما لا يكون معنونا بعنوان بل يكون مخرجا لذوات الافراد لكن بحيثية تعليلية وعلّة سارية فاذا شك فى مصداق انه محيى بالحيثية

التعليلية يتمسك بالعام (فغير صحيح) لما تقرر في محله من ان الحثيات التعليلية جهات تقييدية في الاحكام العقلية بحيث تصير تلك الجهات موضوعا لها (وعليه) فالخارج انما هو العنوان مع حكمه عن تحته لانفس الافراد لان الفرض ان المخصص لبي عقلى ، ولو سلمنا ان الخارج هو نفس الافراد وذواتها دون عنوانها، يخرج الكلام عن الشبهة المصدقية للمخصص والنزاع هنا فيها

واوضح حالا مما ذكره ما عن بعض اعظم العصر من الفرق بين ما اذا كان المخصص صالحا لان يؤخذ قيماً للموضوع ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الامر كقيام الاجماع على اعتبار العدالة في المجتهد ، وبين ما اذ لم يكن كذلك كما في قوله ع اللهم العن بنى امية قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعم من كان مؤمنا منهم ، ولكن احراز ان لا مؤمن في بنى امية من وظيفة المتكلم حيث لا يصح له اللقاء مثل هذا العموم الا بعد احرازه ، ولو فرض اناعلمنا من الخارج ان خالد بن سعيد كان مؤمنا كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم ، فلو شككنا في ايمان احد فاللازم جواز لعنه استكشافا من العموم وان المتكلم احرز ذلك حيث انه وظيفته (انتهى) و(فيه) ان خروج ابن خالد ان كان لخصوصية قائمة بشخصه، لاجل انطباق عنوان عليه ، فالشك في غيره يرجع الى الشك في تخصيص زايد فيخرج عن محل البحث لان البحث في الشبهة المصدقية للمخصص ، و ان كان لاجل انطباق عنوان المؤمن عليه ، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من سقوط اصالة الجدل في المؤمن ، لاجل تردد الفرد بين كونه مصداقا جديا للعام اولغيره .

تنبيهات

(الاول) لو قال المولى اكرم كل عالم ، ثم قال منفصلا عنه لا تكرم زيدا وعمرأ وبكراً لانهم فساق ، فهل يجوز التمسك هنا بالعام في الفرد المشكوك اولاً ، الظاهر بل التحقيق هو الثاني لان تعليله بكونهم فساقا يعطى ان المخرج هو العنوان دون الاشخاص مستقلة ويأتى فيها ما قدمناه وما ربما يقال من جواز التمسك بالعام

فيه لانه من قبيل التخصيص الزائد لا الشبهة المصدقية غير تام كما مر وجهه .

الثاني : اذا تعلق الحكم على عنوانين بينهما عموم من وجه فتارة يكون احدهما حاكما على الاخر فلا شبهة في كونه من قبيل المخصص فلا يجوز التمسك بالعام المحكوم في الشبهة المصدقية في دليل الحاكم لعين مامر، مع عدم الحكومة ، فان قلنا بان العامين من وجه يشملهما ادلة التعارض وقواعد الترجيح وقدمنا احدهما مع الترجيح او قلنا انهما من قبيل المتزاحمين وقلنا ان المولى ناظر الى مقام التزامهم وكان حكمه انشائياً بالنسبة الى المرجوح يكون حاله ايضاً حال المخصص في عدم جواز التمسك مع الشبهة المصدقية في الراجح واما ان قلنا بان الحكمين في المتزاحمين فعليان على موضوعهما والتزام الخارجى وعدم قدرة العبد على اطاعتها لا يوجب شأنية الحكم في المرجوح بل العقل يحكمه بكونه معذوراً في امتثال كليهما من غير تغيير في ناحية الحكم فالظاهر جواز التمسك في مورد الشك في انطباق الدليل المتزاحم الذى هو اقوى ملاك لان الحكم الفعلى على موضوعه حجة على المكلف مالم يحرز العذر القاطع ولا يجوز عقلا رفع اليد عن الحكم الفعلى بلا حجة نظير الشك في القدرة حيث لا يجوز التقاعد عن التكليف الفعلى مع احتمال العجز .

الثالث : بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية يقع الكلام في انه هل يمكن احراز المصداق بالاصل واجراء حكم العام عليه مطلقا اولا مطلقا او تفصيل بين المقامات اقوال .

حجة النافى ، ان شأن المخصص هو اخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالنسبة الى الباقي من دون انقلاب الموضوع عما هو عليه ، اذا خراج الفرد نظير موته (فج) لا يبقى مجال لجريان الاصل ، اذا الاصل السلبى ليس شأنه الا نفى حكم الخاص عنه لا اثبات حكم العام له ، و نفى احد الحكمين لا يثبت الاخر (نعم) في مثل الشك في مخالفة الشرط او الصلح للكتاب امكن دعوى انه من الشبهة المصدقية الناشئة عن الجهل بالمفاد لغة ، الذى كان امر رفعه بيد المولى ، وفي مثله لا باس بالتمسك بالعام من غير احتياج الى الاصل (انتهى) وفيه انه ان اراد من قوله ان

التخصيص لا يعطى عنواناً زائداً على الموجود في نفس العام عدم حدوث انقلاب في موضوع العام بحسب الظهور ، فهو حق لا غبار عليه اذ هذا هو الفرق بين التخصيص بالمنفصل وبين المتصل منها والتقييد ، فان شان الاخيرين اعطاء قيد زائد على الموجود في الدليل الاول ، و(لكن) ذلك لا يمنع عن جريان الاصل ، وان اراد ان الموضوع باق على سعتة بحسب الواقع و الارادة الجديدة ايضا ، فهو ممنوع جدا اذ التخصيص يكشف عن ان الحكم الجدي تعلق بالعالم غير الفاسق والعاقل ، و قياس المقام بموت الفرد ، غريب لعدم كون الدليل ناظرا الى حالات الافراد الخارجية ، و احترام المنية لبعض الافراد لا يوجب تقييدا او تخصيصا في الادلة بخلاف اخراج بعض الافراد ، و (اغرب منه) ما ذكره في ذيل كلامه من جواز التمسك في الشبهة المصدقية لمخالفة الكتاب مستدلابان رفعها بيد المولى ، اذ لو كان الشك راجعا الى الشبهة المصدقية فليس رفعها بيد المولى لان الشبهة عرضت من الامور الخارجية (اضف) اليه ان المثالين من باب المخصص المتمصل لاتصال المخصص في قوله والمؤمنون عند شروطهم الاما حرم حلالا او احل حراما ، ولا يجوز التمسك فيه بالعام بلا اشكال حجة القائل بجريانه مطلقا ان القرشية والنبطية من اوصاف الشئ ، في الوجود الخارجي لانها التولد من ماء من هو منتسب اليهم ، فلك ان تشير الى ماهية المرثة وتقول ان هذه المرثة لم تكن قرشية قبل وجودها فيستوجب عدمها و يترتب عليه حكم العام لان الخارج من العام : المرثة التي من قريش ، والتي لم تكن منه بقرينة تحته فيحرز موضوع حكم العام بالاصل (انتهى) ، وعن بعض آخر في تقريبه ايضا ، ان العام شامل لجميع العناوين وما خرج منه هو عنوان الخاص وبقي سايرها تحته ، فمع استصحاب عدم انتساب المرثة الى قريش او عدم قرشيتها ينقح موضوع العام انتهى .

و ربما يقال في تقريبه ايضا ما (هذا ملخصه) ان اخذ عزم في موضوع الحكم بنحو النعتية ومفاد كان الناقصة ، لا يقتضى اخذ عدمه نعتا في موضوع عدم ذلك الحكم ، ضرورة ان ارتفاع الموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة انما

يكون بعدم اتصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصلة لاعلى نحو ليس الناقص ، فمفاد قضية (المرئنة تحيض الى خمسين الاقرشية) هو ان المرئنة التي لا تكون متصفة بكونها من قریش تحيض الى خمسين ، لان مرئنة المتصفة بان لا تكون من قریش والفرق بينهما ان القضية الاولى سالبة محصلة والثانية مفاد ليس الناقص ، فلامانع من جريان الاصل لاجرا موضوع العام - هذا

ولكن التعرض لكل ما قيل في المقام او جلته بوجوب السأمة والملال والاولى صرف عنان الكلام الى ما هو المختار على وجه يظهر الخلل في كثير من التقريبات التي افادها الاعلام الكبار ، وسيوافيك تفصيل القول في مباحث البرائة والاشتغال باذنه وتوفيقه سبحانه . فنقول تمحيص الحق يتوقف على بيان مقدمات نافعة في استنتاجه .

الاولى : تقدم القول في ان القوم قد ارسلاو اشتعال القضايا على النسبة في الموجبات والسوالب باقسامها ، ارسال المسلمات وبنو اعليهما بنوا ، ولكن التحقيق ، كما مر خلافه اذا الحملية كما سلف على قسمين حملية حقيقية غير مأولة وهي ما يحمل فيها المحمول على موضوعه بلا ادات تتوسط بينهما نحو : (الانسان حيوان ناطق) وقولك : (زيد قائم) وحملية مأولة وهي على خلاف الاولى تتوسط بينهما الادات نحو (زيد في الدار) ، والقسم الاول لا يشتمل على النسبة مطلقا لا على الكلامية ولا على الخارجية ولا فرق بين ان يكون الحمل اوليا او شايعا صناعيا او يكون الحمل على المصداق بالذات او بالعرض كما لا فرق بين الموجبات والسوالب ، غير ان الهيئة تدل في الموجبة على الهو هوية التصديقية وفي السالبة على سلب الهو هوبة كذلك و قد تقدم براهين ذلك كله (عند البحث عن الهيئات) واما القسم الثاني فلامحالة يشتمل على النسبة ، خارجية وكلامية وزهنية ، (لكن) في الموجبات تدل على تحقق النسبة خارجا نحو قولك زيد على السطح ، او زيد في الدار ، فانهما من الحملات المأولة كما ان السوالب منها باعتبار تخلل ادات النسبة وورود حرف السلب عليها تدل على سلب النسبة وتحكي عن عدم تحققها واقعا

فظهر ان الكون الرابط او النسبة يختص من بين القضايا بموجبات هذا القسم

اعنى الحملية المأولة ، واما السوالب من هذا القسم ، والقسم الاول بكلا نوعيه فلا تشتمل عليها لما تقدم في محله من امتناع تحقق النسبة بين الشئ ونفسه والشئ و ذاتياته كما في الاوليات والشئ ، و ما يتقدمه كما في الصناعات واما السوالب فهي لسلب النسبة او نفى الهوية بناء على التحقيق فلا محالة تكون خالية عنها كما لا يخفى .

الثانية : و فيها نتعرض لامرين (الاول) بيان ما هو مناط احتمال الصدق والكذب ، وما يوجب كون الكلام محتملا لهما : فنقول ان المنط في ذلك هو الحكاية التصديقية لا التصورية ، سواء تعلقت بالهوية اثباتا ونفيا ام بالكون الرابط كذلك ، توضيحه : ان الحكاية التصديقية التي تفيد فائدة تامه (تارة) تتعلق بالهوية وان هذا ذلك تصديقا ، او سلب الهوية ونفى ان هذا ذلك بنحو التصديق (اخرى) تتعلق بالكون الرابط بنحو الاثبات نحو زيد له البياض ، او زيد في الدار او بنحو النفي نحو ليس زيد في الدار ، فالمناطق في احتمال الصدق والكذب هذه الحكاية واما اذا خلى الكلام عن تلك الحكاية التصديقية ، فينتفى مناط الاحتمال سواء دل على الاتحاد التصوري نحو زيد العالم او على النسبة التصورية كما في الانبافات

الثاني من الامرين بيان مناط صدق القضايا وكذبها فنقول ليس مناطهما دارج بينهما من تطابق النسبة الكلامية مع النسبة الواقعية ضرورة عدم امكان اشتغال الحمليات غير المأولة على النسبة مطلقا وكذا السوالب من المأولة مع وجود الصدق والكذب فيهما ، بل مناطه هو مطابقة الحكاية لنفس الامر وعدمها ، فلا بد ان يلاحظ الواقع بمراتبه و عرضه العريض ، فان طابق المحكى فهو صادق و الا فهو كاذب فقولنا الله تعالى موجود صادق ، و قولنا : الله تعالى له الوجود كاذب ، فان الاول يحكى حكاية تصديقية عن الهوية بينهما ، و المحكى ايضا كذلك ، و الثاني يحكى تصديقا عن عروض الوجود ، ونفس الامر على خلافه ، و (اما السوالب) فبما انها ليس للاعدام مصداق واقعي فمناطق الصدق والكذب مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الامر بمعنى لزوم كون الحكاية عن سلب الهوية او سلب الكون

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

المقدمة الثالثة وهي من اهم المقدمات : ان القضية تنقسم الى الموجبة والسالبة وكل واحدة منهما الى البسيطة والمركبة ، والكل الى المحصلة و المعدولة و (ح) فبما ان ثبوت شئ ، لشيء ، فرع ثبوت المثبت له ، فلا محيص في الموجبة من وجود موضوع في ظرف ثبوت الحكم حتى يسح الحكم ويحكم بالصدق ، وما ذكرنا من القاعدة الفرعية حكم بتي لا يقبل التخصيص ، فلا فرق بين ان يكون الثابت امراً وجوديا كما في الموجبة المحصلة ، او امراً غير وجودي كما في الموجبة المعدولة نحو (زيد لاقائم) و الموجبة السالبة المحمول وهو ما يجعل فيه السالبة المحصلة نعتا للموضوع نحو زيد هو الذي ليس بقائم (وجه عدم الفرق) هو انه كما اعتبر الاتحاد والهووية بين زيد و قائم في الموجبة المحصلة ، كذلك اعتبرت الهووية بين زيد وعنوان الالقيام ان لا بد من نحو تحقق للمتحددين في طرف الاتحاد

ولهذا قلنا في محله ان القضية المعدولة لا تعتبر الا اذا كانت الاعداد فيها من قبيل اعداد الملكات حتى يكون لمكانتها نحو تحقق ، فيقال زيد لا بصر او اعمى ، ولا يقال الجدار لا بصر او اعمى لتحقق ما به الاتحاد في الاول دون الثاني ، وقس عليه الموجبة السالبة المحمول ، اذ هي ترجع الى نحو اتحاد او توصيفه ونحو ثبوت ، فلا بد من نحو وجود حتى يصح ذلك ، فظهر ان الموجبات تفتقر في صدقها الى وجود الموضوع في جميع اقسامها ، وهو واضح

المقدمة الرابعة : ان موضوع الحكم في الجملة الخبرية و الانشائية ، لا بد ان يكون مفرداً او في حكم المفرد ، حتى ان الشرطية التي تتألف من قضيتين تخرجان بذلك عن التمامية و تصيران كالجمل الناقصة ، و السرفي ذلك ان الحكاية عن موضوع الحكم فقط او محموله كذلك ، لا بد ان تكون حكاية تصورية ، كما ان الحكاية عن اتحادهما او حصول احدهما في الاخر لا بد ان تكون حكاية تصديقية ، وهي الملاك لكون الجملة فنية تامة ؛ و الحكاية التصورية متقدمة على التصديقية اعني جعل الحكم على الموضوع ، و (عليه) لا محيص عن كون الموضوع امراً مفرداً او مأولاً به ، اذ لا تجتمع الحكاية التصورية مع التصديقية ، ولا يجتمع النقص والتمام في جملة واحدة وفي حال واحد ولو بتكرار الاعتبار ، فلو قلت: (زيد قائم غير عمر وقاعد) لا تكون الحكاية التصديقية فيه الا عن مغايرة جملتين لاعن قيام زيد وعود عمرو ، فلو قال المتكلم (ليس زيد بقائم غير ليس عمرو بقاعد) فكل من الموضوع والمحمول جملة ناقصة بالفعل ، و اذا انحلت القضية خرج كل واحدة منهما من النقص و صار فنية تامة موجبة محصلة او سالبة محصلة كما في المثالين و ربما صار سالبة معدولة او موجبة سالبة المحمول مثل (المرأة غير القرشية ، حكمها كذا) او (المرأة التي ليست بقرشية حكمها كذا)

الخامسة : انه قد مر سابقا ان التخصيص سواء كان متصلاً او منفصلاً يكشف عن تضيق ما هو موضوع للعام بحسب الارادة الجدية ، ولا يمكن تعلق الحكم الجدي على جميع الافراد مع انه خصه بالارادة الجدية على افراد مقيدة بالعدالة ، و ليس ذلك

الامتناع لاجل تضاد الحكمين حتى يقال ان الغائلة ترتفع بتكثير العنوان ، بل لاجل ان الارادة الجدية اذا تعلقت بحرمة اكرام كل واحد من الفساق منهم ، يمتنع تعلق ارادة اخرى على اكرام كل واحد من العلماء جداً بلا تخصيص ، مع العلم بان بعض العلماء فاسق ، ويؤول ذلك الامتناع ، الى امتناع نفس التكليف .

وان شئت قلت : ان المولى الملتفت بموضوع حكمه لاتعلق ارادته الجدية على الحكم به الا بعد تحقق المقتضى و عدم المانع ، فاذا راي ان فى اكرام عدول العلماء مصلحة بالامفسدة وفى اكرام فساق العلماء مفسدة ملزمة اوليست فيه مصلحة ، فلامحالة تنضيق ارادته وتعلق باكرام عدولهم او ما عدى فساقهم ؛ ولا يقاس المقام بباب التزاحم اذ المولى لم يحرز فى الافراد المخصصة مصلحة بل ربما احرز مفسدة فى اكرامهم ، فلا يعقل (ح) فعلية الحكم فى حقهم بخلاف باب المتزاحمين و(ح) يسقط ما ربما يقال من ان المزاحمة فى مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه ، و(كيف كان) ان موضوع العام بحسب الارادة الجدية بعد التخصيص يتصور على وجوه ثلثة ، (الاول ان يكون على نحو العدم النعتى على حذو لفظ العدول (كالعلماء غير الفساق) و كالمرة غير القرشية و(الثانى) ان يكون العدم النعتى على حذو السالبة المحمول كالعلماء الذين لا يكونون فساقا اكرامهم ، والمرئة التى لاتكون قرشية ترى الدم الى خمسين ، و(الثالث) ان يكون موضوع العام على حذو السالبة المحصلة التى تصدق مع عدم موضوعها ، كما اذا قلت : «اذا لم يكن العالم فاسقا فاكرمه» ، فالموضوع اعنى السالبة المحصلة مع قطع النظر عن حكمه الايجابى اى (اكرام) يصدق فيما اذا لم يكن للعالم وجود اصلا ؛ كما اذا قلت : اذا لم تكن المرئة قرشية ترى الدم الى خمسين ؛ فيصدق موضوعه مع قطع النظر عن حكمه اعنى ترى ؛ فيما اذا لم تكن المرئة موجودة راساً ، هذه هى الوجوه المتصورة . ولكن لا سبيل الى الثالث اذ جعل الحكم الايجابى على المعدوم بما هو معدوم غير معقول ، و الحكاية بالايجاب عن موضوع معدوم ، حكاية عن امر محال ، فالسالبة المحصلة بما انها تصدق بانتفاء الموضوع ايضا يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابى ، اذ قولنا : اذا لم

تكن المرئفة قرشية ترى الدم الى خمسين ، لو كان بنحو السلب التحصيلى العادق مع سلب موضوعه ؛ يرجع مغزاه الى ان المرئفة التى لم توجد ايضا ترى الدم ، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع فيكون الحكم متعلقا بالمرئفة الموجودة اذا لم تكن من قريش ، فالاعتبار ان التى يمكن اخذها قيد الموضوع العام المخصص اخذ هذه الامور (العدم النعتى العدولى) و (السالبة المحمول) و(السالبة المحصلة) بشرط امرين : اعتبار وجود الموضوع والا يلزم جعل الحكم على المعدوم - و عدم ارجاعه الى التقييد والنعت والا يرجع الى السالبة المحمول .

اذا عرفت ما مهدناه : فاعلم : انه اذا كان الفرد الموجود متمسقا بعنوان العام وغير متمسقا بعنوان الخاص سابقا بحيث كان عالما غير فاسق فاشك بعد برهة عن الزمن فى انقلاب احد القيدبن الى ضده ، فلا اشكال فى انه يجرى الاصل ويحترز به عنوان العام بما هو حجة اعنى (العالم العادل) او (العالم غير الفاسق) وهذا فيما اذا كان العلم بعد التهمقارنا للعلم بانه عالم، بان نعلم انه كان قبل سنة عالما و عادلا و(اما) لو علمنا ان زيدا كان غير فاسق وشككنا فى بقاء عدمه النعتى ولكن لم يكن علمه فى حال عدم فسقه متيقنا حتى يكون المعلوم عندنا كونه (العالم غير الفاسق)، بل علم انه عالم فى الحال ، فلا يمكن (ح) احراز موضوع العام بالاصل والوجدان الا على القول بحجية الاصول المثبتة ، لان استصحاب عدم كون زيد فاسقا ، او كونه غير فاسق ، مع العلم بانه عالم فى الحال ، يلزمه عقلا ان زيدا العالم غير فاسق على نحو النعت والتقييد ، (و بعبارة اخرى) ان موضوعه هو العالم المتمسقا بعدم كونه فاسقا ، فجزئه عدم نعتى للعالم بما هو عالم وهو غير مسبوق باليقين ، وما هو مسبوق به هو زيد المتمسقا بعدم الفسق لا العالم وهو ليس جزئه ، و استصحاب عدم النعتى لعنوان، لا يثبت عدم النعتى لعنوان متحد معه ، الا بحكم العقل وهو اصل مثبت ، وتعلق العلم بان زيدا العالم فى الحال لم يكن فاسقا بنحو السلب التحصيلى لا يفيد ،

لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم (من هذا) ظهر عدم إمكان احراز جزئى الموضوع بالاصل اذا شك فى علمه وعد التمتع العلم باتصافه بهما سابقاً فى الجملة لو لم يعلم اتصافه بهما فى زمان واحد ، حتى يكون العالم غير الفاسق ، مسبوقاً باليقين فالمناطق فى صحة الاحراز هو مسبوقة عدم النعتى لعنوان العالم ، لا لعدم النعتى مطلقاً فتدبر .

هذا : كله فى الاوصاف العرضية ، المفارقة وقد عرفت مناطق جريانه ، ولما اذا كان الاتصاف والاتصاف من العناوين التى تلزم وجود المعنون ، كالتبليغية واللا-قابلية للذبح فى الحيوان ، والقرشية واللا قرشية فى المرءة ، والمخالفة وعدمها للكتاب فى الشرط ، فهل يجرى فيه الاصل لاحراز مصداق العام اولاً ، الحق امتناع جريانه على جميع الوجوه المتصورة بيان ذلك .

اما اذا كان الوصف من قبيل عدم النعتى بنحو العدول او بنحو الموجبة السالبة المحمول ، فواضح لان كلا منهما يعد من اوصاف الموضوع وقيوده بحيث تتصف الموضوع بهذه الصفة ، والا تصاف والصفة فرع كون الموضوع موجوداً فى الخارج لعامر من القاعدة الفرعية ، حتى تتقيد بامر وجودى (عليه) فلو قلنا ان الموضوع بعد التخصيص ، عبارة عن المرءة غير القرشية والشرط غير المخالف على نحو الايجاب العدولى ، او عبارة عن المرءة التى ليست بالقرشية ، والشرط الذى ليس مخالفاً للكتاب بنحو السالبة المحمول ، فلا محيص عن فرض وجود للموضوع حتى يصح فى حقه هذه الاوصاف و(لكنه) مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين ، اذا الفرد المشكوك كونها قرشية اولاً ، او مخالفاً للكتاب اولاً ، لم تتعلق به اليقين فى زمان بانها متصف بغير القرشية ، او بانها ليست بقرشية ، كى يجرى الى حالة الشك ، لان هذه الاوصاف ملازمة لوجود الفرد من بدء نشوءه ، لا ينفك عنها صلافيها ما تولدت قرشية او غير قرشية

والحاصل : انك لو تأملت فى امرين يسهل لك التصديق للحق احدهما ان

الايجاب العدولى والموجبة السالبة المحمول ، مع كونهما جملة نافضة لاجل اخذهما قيدا للموضوع ، يحتاج الى الموضوع فانه فى كل منهما يكون الموضوع متصفا بوصف ، فكما ان المرثة غير القرشية ، تتصف بهذه الصفة ، كذلك المرثة التى لم تتصف بالقرشية ، اولم تكن قرشية ، موصوفة بوصف انها لم تتصف بذلك اولم تكن كذلك والفرق بالعدول وسلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه ، اذ المرثة قبل وجودها كما لا تتصف بانها غير قرشية لان الاتصاف بشئ، فرع وجود الموصوف ، كذلك لا تتصف بانها هي التى لا تتصف بها - لعين ما ذكر ، وتوهم ان الثانى من قبيل السلب التحصيلى ناس من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصلة ، والقيد فى العام بعد التخصيص يتردد بين التقييد بنحو الايجاب العدولى والموجبة السالبة المحمول ، ولا يكون من قبيل السلب التحصيلى لانه لا يوجب تقييدا فى الموضوع والمفروض ورود تقييد على العام بحسب الجد

ثانيهما عدم حالة سابقة لهذا الموضوع المقيد باحد القيدين لان هذه المرثة المشكوك فيها لم يتعلق بها العلم بكونها غير قرشية فى زمان بدء وجودها حتى نشك فى بقاءه بل من اول وجودها مجهولة الحال عندنا ،

و(اما) اذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلى الذى لا يوجب تقييدا فى الموضوع فهو وان كان لا يحتاج فى صدقه الى وجود الموضوع لعدم التقييد والاتصاف حتى يحتاج الى المقيد والموصوف الا انه يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابى اعنى حكم العام وهو قوله (ترى) لان السلب التحصيلى يصدق بلا وجود موضوعه، فلا يعقل جعله موضوعا لحكم اثباتى ، ولا معنى لتعلق الحكم الايجابى على العالم مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلى الذى يصدق بلا وجود للعالم ، فلا بد من اخذ الموضوع مفروض الوجود ، فيكون العالم الموجود اذالم يكن فاسقا ، موضوعا ، ويرد عليه ما ورد على القسمين الاولين من انتفاء حالة سابقة .

اضف الى ذلك . ان القول بان هذه المرثة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب ، اذ ما عية قبل الوجود ، والممدوم المطلق لا يمكن الاشارة اليه لاحسا

عقلا ، فلا تكون هذه المرثة قبل وجودها هذه المرثة ، بل تلك الاشارة من مخترعات الخيال
واكاذيبها ، فلا تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها وصحة الاستصحاب منوطة
بوحدتهما ، و(هذا) الشرط مفقودة في المقام لان المرثة المشار اليها في حال الوجود
ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم ، لما عرفت ان القضايا السالبة لا
تحكى عن النسبة والوجود الرابط ، ولا عن الهوهويه بوجه ، فلا تكون للنسبة
السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها ، فانتساب هذه المرثة الى قريش
مسلوب ازلا ، بمعنى مسلوبية كل واحد من اجزاء القضية اعنى هذه المرثة وقريش و
الانتساب ، لا بمعنى مسلوبية الانتساب عن هذه المرثة الى قريش ، و الا يلزم كون
الاعدام متمايزة حال عدمها وان شئت قلت : فالقضية المتيقنة غير المشكوك فيها بل لو سلم
وحدتها يكون الاصل مثبتاً و بالجملة فالقضيتان مختلفتان فما هو المتيقن قولنا :
لم تكن هذه المرثة قرشية لو باعتبار عدم وجودها والمشكوك قولنا : هذه المرثة
كانت متصفة بانها لم تكن قرشية وكم فرق بينهما : وان شئت قلت ان المتيقن هو عدم كون
هذه المرثة قرشية باعتبار سلب الموضوع او الاعم منه ومن سلب المحمول ، واستصحاب ذلك
واثبات الحكم للقسم المقابل او للاخص مثبت لان انطباق العام على الخاص في ظرف
الوجود عقلي ، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار واثبات حكم قسم منه بواسطة
العلم بالانحصار (فظهر) ان السالبة المتيقنة بالوجود ، اخص من السالبة المحصلة
المطلقة و استصحاب السلب المطلق العام السدى يلائم مع عدم الوجود لا يثبت
الخاص المقيد بالوجود ويعدم لو ازمه .

وانت اذا اعنت النظر في احكام القضايا الثلاث من المعدولة والسالبة المحمول
والسالبة المحصلة ، وفي ان الاولين باعتبار وقوعهما ووصفين لموضوع العام ، لا بد فيهما
من وجود الموضوع لقاعدة ثبوت شئ لشي فرع ثبوت المثبت له ، وان الثالث باعتبار
صدقه بلا وجود موضوعه ، لا يمكن اخذه موضوعاً لحكم ايجابي وهو حكم العام ،
يسهل لك التصديق بعدم جريان استصحاب الاعدام الازلية في امثال المقام مطلقا لعدم
الحالة السابقة لهذا الاصل تارة و كونه مثبتاً اخرى وبما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده
بعض الاجلة في تعاليقه على تقريراته فراجع

الرابع : لا يجوز التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر اذا شك في صحة الموضوع بمايع مضاف فضلا عن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحته مطلقاً ، لان اطلاقات ادلة النذر او عموماتها مقيدة بانه لانذر الا في طاعة الله ، اولانذر في معصية الله (فح) يصير متعلق الارادة الجدية مقيدة بعنوان الطاعة او بكون النذر في غير المعصية ؛ فالتمسك بادلة النذر مع الشك في ان التوضي بمايع مضاف هل هو طاعة او غيرها ، تمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، واغرب منه كشف حال الموضوع اي اطلاق الماء به ، والعجب من المحقق الخراساني ؛ حيث ايدتلك الدعوى بماورد من صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر اذا تعلق بهما النذر ، و اضاف اليه شيخنا العلامة قدس سره نذر النافلة قبل الفريضة و (لكنك خبير) بان الامثلة غير مر بوطه بالدعوى لان المدعى هو التمسك بالعام المخصص للكشف حال الفرد وهي ليست من هذا القبيل فان الاحرام قبل الميقات حرام وبعد النذر يصير واجبا لدلالة الادلة و كذا الصوم في السفر ، و صيرورة الشيء بالنذر واجبا بدليل خاص غير التمسك بالعام للكشف حال الفرد.

الخامس: اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فهل يمكن التمسك باصالة العموم لكشف حال الفرد، وان حرمة اكرامه لاجل كونه غير عالم ، لالخروجه عن حكم العلماء مع كونه داخل فيهم موضوعا (ربما يقال) بجواز التمسك وهو ظاهر كلام الشيخ الاعظم ايضا في باب الاستنجاء لاثبات طهارة مائه، متمسكا باصالة عموم كل نجس منجس والمفروض ان ماء الاستنجاء ليس بمنجس، فهو ليس بنجس، والالزم التخصيص وربما يتمسك به لاثبات ان الفاظ العبادات موضوعة للمصحيح بطريق عكس النقيض بدعوى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وان ما لا تنهى عن الفحشاء ليست بصلوة لاصالة عموم الدليل و (لكن الحق) عدم صحته لان المتيقن من حجية تلك الاصول وجرانها انما هو اذا جعلت عبرة لتشخيص المراد مع الشك فيه لافي مثل المقام ، فلو علمنا مراد المتكلم وعلمنا ان زيادا عنده محرم الاكرام و شككنا في ان خروجه من العام اهو بنحو التخصص او التخصيص

فلا اصل عند العقلاء لاثباته ، وهذا نظير اصالة الحقيقة الجارية لكشف المراد
للكشف الوضع بعد العلم بالمراد والسر فيه ان هذه الاصول للاحتجاج بين العبيد
والموالي لا لكشف حال الوضع و الاستعمال مطلقا

واما ما قرره بعض اهل التحقيق مؤيداً بمقالة استاذ المحقق الخراساني من ان
اصالة العموم و ان كانت حجة لكنها غير قابلة لاثبات اللوازم و مثبتات هذا الاصل
كسائر الاصول المثبتة في عدم الحجية مع كونه اشارة في نفسه فلا مجال للتمسك
بعكس نقيض القضية الذي يعد من لوازم الموجبة الكلية عقلا ، لان ذلك اللازم انما
يترتب في فرض حجية اصالة العموم لاثبات لازم المدلول ، و (وجه التفكيك) بين
اللازم و الملزوم عدم نظر العموم الى تعيين صغرى الحكم نفيًا و اثباتًا و انما نظره
الى اثبات الكبرى ، كما هو المبني في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
و ما نحن فيه ايضا مبني على هذه الجهة (انتهى) بادنى تصرف و توضيح

قلت : ان عكس النقيض لازم لكون الكبرى حكما كلياً و لا يلزم ان يكون
العام ناظرًا الى تعيين الصغرى في لزومه له ، فلو سلم ان اصالة العموم جارية
وانها كالامارات بالنسبة الى لوازمها فلا مجال لانكار حجيتها بالنسبة الى لازمها
الذي لا ينفك عنها ، فلا يصح ان يقال ان العقلاء يحكمون بان كل فرد محكوم بحكم
العام واقعاً و معه يحتمل عندهم ان يكون فرد منه غير محكوم بحكمه الا ان يلتزم
بانها اصل تعبدى لا اشارة و هو خلاف مفروضه

السادس: لو دل الدليل على اكرام العلماء ، و دل دليل منفصل على عدم وجوب
اكرام زيد لكنه تردد بين زيد العالم و الجاهل ، فالظاهر جواز التمسك باصالة
العموم هنا ، للفرق الواضح بين هذا المقام و المقام السابق لان الغرض من جريانها
هناك لاجل تشخيص كيفية الارادة دون تعيين المراد ، و (هيئتها) الأمر على العكس
اذ هو لاجل تشخيص المراد و كشف ان الارادة الاستعمالية هل هي في زيد العالم
مطابقة للجداولا ، و (بتقريب آخر) ان المجمل المراد ليس بحجة بالنسبة الى العالم
ولكن العام حجة بلا دافع (فح) لو كان الخاص حكما الزاميا كحرمة الاكرام يمكن

حل اجماله باصالة العموم ، لانها حاكمة على ان زيدا العالم يجب اكرامه ولازمه عدم حرمة اكرامه ، ولازم ذلك اللازم حرمة اكرام زيد الجاهل بناء على حجبة مثبتات الاصول اللفظية فينحل بذلك حكما الحجبة الاجمالية التى لولا العام يجب بحكم العقل متابعتها ، وعدم جواز اكرام واحد منهما ، واما الشيخ فقد سوى بين القسامين فائلا بان ديدن العلماء التمسك بالعام فى المباحث الفقهية فى مثله

التمسك بالعام قبل الفحص

لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص و لنقدم امام المقمود امراً
الاول: جعل المحقق الخراسانى محل النزاع ما اذا فرضنا حجبة الظواهر للمشافه وغيره من باب الظن النوعى لالظن الشخصى وفرضنا عدم العلم الاجمالى بالتخصيص ، و السر هو انه لو كان المناط فى حجبة الظواهر هو الظن الشخصى لما كان للفحص وعدمه دخل بل كانت الحجبة دائرة مداره سواء حصل قبله ام بعده ، وهكذا لو كانت هناك علم بورود التخصيص اجمالا ، لما كان لانكار الفحص مجال بعد القول بتنجزه الى ان ينحل ، (هذا) ولكن ظاهرهم اعمية البحث عن ذلك وبشهاد بذلك تمسكهم فى اثبات وجوب الفحص بالعلم الاجمالى فالاولى البحث على فرض العلم وعدمه

الثانى الظاهر ان البحث معقود لاثبات لزوم الفحص عن المخصص المنفصل دون المتمثل لان احتمال عدم وصول المتمثل لاجل اسقاط الراوى عمداً او خطأ او نسيانا ، غير معتنى به عند العقلاء لان المفروض ان الراوى ثقة غير خائن فى روايته ، فاحتمال العمد خلاف الفرض ، واصالة عدم خطائه ونسيانه ترد الاخيرين ، فيتمحض البحث للمنفصل ، وسواء فيك ان مناط الفحص ليس فى المتمثل

الثالث يظهر من المحقق الخراسانى الفرق بين المقام و الاصول العملية وان الفحص هيئنا عمايز احم الحجبة بخلافه هناك فانه بدونه لاحجة ويصير البحث عن متمماتها (قلت) يظهر مما سيمر عليك ان البابين يرتضعان من تذى واحد ، و

البحث في كل واحد من متمات الحجية لاعتراضها : فانتظر .

الرابع : كما لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ، كذلك لا يجوز التمسك بالمطلق قبل الفحص عن المقيد ؛ وبالظاهر قبل الفحص عن معارضة وبالاصول العقلية قبل الفحص عن الادلة الاجتهادية وملاك لزوم الفحص في الجميع واحد كما سيتضح لك

اذا عرفت هذه الامور : فنقول : الحق في اثبات لزوم الفحص ماسلكه المحقق الخراساني من ان عرضية العام للتخصيص يوجب سقوط الاحتجاج به عندهم ، و لاقل من الشك في ذلك وهو كاف في الثبوت (انتهى)

و تو ضيحه : انك اذا تدبرت في المحاورات العقلية والخطابات الدائرة بينهم . تجد ان ديد نهم في المحاورات الشخصية بين الموالى و العبيد وغيرهم من آحاد الناس ، تختلف مع وضع القوانين وتشريع الشرايع من عند انفسهم ، فتجدهم يعملون بالعمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات بلا ترقب منهم لمخصصها ومقيدها ولا انتظار لمخالفتها بل يأخذون بالظاهر عاماً كان او مطلقاً او غيره ، و (السر) في ذلك هو جريان العادة في تلك الخطابات بذكر مخصصها بعد عمومها ومقيدها عقيب مطلقاً بلا تفكيك منهم بينهما ؛ بحيث لو لم يجدوها في متصل كلامه لاحتجوا بطواهرها وعمومها ومطلقها ، و(لكن) تجد ديد نهم في وضع القوانين مدنيا كانت او عالميا على خلاف ذلك فتراهم واقفين امام كل عام و مطلق باذلين جهدهم في التفتيش عما يصر فهم عن ظاهرهما و(السر) هنا هو قضاء العادة خلاف ما كان يجري في المحاورات الشخصية بل ديد نهم جرى في وضع القوانين على التفكيك بين العام ومخصصه والمطلق ومقيده ، فتراهم يذكرون العمومات والمطلقات في فصل ومادة ، ومخصصاتها ومقيدها وحدودها ، تدريجاً ونجوماً ، في فصول اخر ، وربما يذكرون الخصوص في كتاب وعوم في كتاب آخر ، وقد يتقدم الخاص على العام الى غير ذلك من رسومهم وعاداتهم ، التي يقف عليها المتضلع في الحقوق

هذا ديدن العقلاء ، واما الشارع السادع بالحق ، فلم يسلك غير ماسلكه

العقلاء فى وضع قوانينهم ، فترى ان قوانينه الكلية مذكورة فى الكتاب والسنة منفصلة عن مخصصاتها ومقيداتها ، و تكون تلك الاحكام المدونة فيهما فى معرض التخصيص والتقييد كما هو الحال فى القوانين السياسية والمدنية عند العقلاء (وما هذا حاله) لا يمكن التمسك فيها بالاصول بمجرد العشور على عمومات او مطلقات من غير فحص ، لما تقدم من ان مجرد ظهور الكلام واجراء اصالة الحقيقة وعدم القرينة لا يفيد شيئاً ، حتى يحرز ان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية ، بحيث لولا هذا الاحتراز لاختل نظام الحجية وكون العام فى معرض التدافع والتعارض ، يمنعهم عن اجراء اصالة التطابق بين الاستعمال والجد ، وقد عرفت ان رضى الحجة بعد تمام بعض مبادئها ، تدور مداره ، ولا يصير الشئ حجة ولا يطلق عليه الحجة الا بعد جريان هذا الاصل العقلاى ، (والحاصل) ان مجرى هذا الاصل (اصالة التطابق بين الارادتين) انما هو بعد الفحص لعلمهم بعادة مواليهم من تفرق البيان وتشتته ، و لافرق فى ذلك بين القوانين الاسلامية الغراء وسائر القوانين العقلانية

وبما ذكرنا يتضح لك ان مناط الفحص هو المعرضية لا العلم الاجمالى بل مع عدمه ايضا لو فرض انحلاله كان الفحص واجبا لعدم تمامية الحجية العقلانية (كما اتضح) عدم الفرق بين المقام والاصول العملية ، وان البحث فيهما عن متمم الحجة لا عن مزاحمها ، لانه كما لايجرى قاعدة العقاب بلا بيان قبل الفحص ، بل لا يتحقق كونه بلا بيان قبله ، لان التبليغ قد تم من قبل الشارع وعلماء الامة قد جمعوها فى جوامعهم ، فلا عذر فى تركه ، (فكذلك) الاحتجاج بالعمومات والمطلقات ، لانه قبل الفحص لا يمكن الاعتماد على اصالة التطابق التى به تتم الحجة ، (فظهر) ان العمل بها لا يجوز الا بعد الفحص حتى يجعل ذلك مقدمة لاجراء الاصل (اصالة التطابق) لتمامية الحجة (فان قلت) ما ذكرت هنا من انه لولا الفحص لماتم الحجة ، ينافى لما هو المختار عندك فى باب التعادل والترجيح ، من ان المطلقات حجة فعلية غير معلقة على المقيدات الواقعية بل هى بعد وصولها من قبيل المزاحم وينقضى بها امد الحجية ، (قلت) ان البحث هنا حيثى فان الكلام ههنا فى لزوم الفحص ، وقد عرفت عدم حجية عام ولا مطلق الابعده ،

والكلام هناك بعد الفحص ، والمختار هناك ان الفقيه اذا تفحص قدر ما كان يلزمه ، يصير كل واحد من العام والمطلق حجة فعلية في حقه ، ولو عثر على مقيد او مخصص بعده ، لا يكون المطلق معلقا بعدم البيان الواقعي بحيث يكون العثور عليه كاشفا عن عدم حجتيته ، بل ينتهي به امد الحجية ، وقس عليه العام ، (كل ذلك على ما سلكناه تبعا للمحقق الخراساني من كون المستند لوجوب الفحص هو المعرضية) واما على القول بان المستند هو العلم الاجمالي ، فربما يقال في تقريره باننا نعلم اجمالا ان هنا مخصصات ومقيدات يلزم العمل بها ، فلامحيص عن الفحص عنها ، (هذا) واستشكل عليه بامرین .

(الاول) ان هذا العلم الاجمالي لا ينحل وان بلغ الفحص غايته ، لان المخصصات المعلوم وجودها ليست منحصرة فيما بايدينا من الكتب ، بل هي اكثر من ذلك لان الجوامع الاولية مفقودة ، والاصول المدونة في عهد الصادقين كانت تحتوي اخباراً و احكاما على خلاف العمومات ، ولازم ذلك ان لا ينحل بالفحص فيما بايدينا من الكتب ، و (اجيب عنه) بان العلم الاجمالي لامدرك له سوى ما بايدينا من الكتب ، (ويؤيده) ، ان ذلك مجرد احتمال فانه لا علم وجداني لنا بوجود اصول ضائعة غير واصلة فضلا عن اشتغالها على مخصصات يوجب العمل عليها على فرض العثور ، بل يحتمل ان يكون المفقود على فرض قبوله غير الاحكام ولو سلمنا كونه احكاما فمن اين حصل العلم بانها غير ما بايدينا ولو سلم فمن اين حصل العلم لنا بوجوب العمل بها لو عثرنا بها ، ولعل اسنادها كانت ضعيفة غير صحيحة .

الثاني ان العلم الاجمالي بورود مخصصات فيما بايدينا من الكتب ، و ان اقتضى عدم جريان الاصول اللفظية قبل الفحص ، الا انه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقن منها ، يوجب انحلاله ، ومقتضاه جريانها في سائر الموارد بالافحص مع انهم يوجبون الفحص عند كل شبهة ، (واجاب) عنه بعض اهل التحقيق بان المقدار المتيقن بعدما كان مردداً بين احتمالات منتشرات في ابواب الفقه ، يصير جميع ما شك فيه في تمام الابواب طرف هذا العلم فيمنع عن الاخذ به قبل فحصه ، ولا يفيد

الظفر بمقدار المعلوم ، ان هذه العلوم نظير العلوم الجديدة الحاصلة بعد العلم الاجمالي ولا يكون سببا لانحلالها ، انتهى .

قلت: مجرد كون اطراف العام منتشرة لا يفيد شيئاً وقياسه بالعلم الجديد قياس مع الفارق ، وذلك لان قوله ان المقدار المتيقن كان مردهً أبين محتملات منتشرات الخ ، يشعر بان هنا علمين ، علما باصل وجود المخصصات بمقدار محدود ، وعلماً بانتشارها بين الأبواب ، (فج) فالعثور بالمقدار المتيقن ان كان بعد الفحص في جميع الابواب ، فلامحيص عن الانحلال ولو حكما ، لاحتمال انطباق ماهو المعلوم اجمالاً على المعلوم تفصيلاً من الاول ، وبعده هذا الاحتمال ، لاعلم لنا اصلاً ، وان كان العثور عليه لأجل الفحص في بعض الابواب دون بعض ، فلا محالة يحصل القطع بان احد العلمين خطأ ، (اما) علمه بانحصار المخصص في المقدار المحدود المتيقن فيتجده له علم آخر بان المخصص ازيد مما احصاه اولاً ، (ولكنه) خلاف الفرض ، لان الفرض انه لاعلم له الا بالمقدار المحدود الذي عدده اولاً مطلقاً ، قبل الفحص وبعده ، و(اما) علمه (بان المخصصات منتشرة في جميع الأبواب فلامحيص عن الانحلال

هذا : وقد اجاب عنه بعض الاعاظم في كلام ومايلي (ملخصه) ان المعلوم

بالجمال (تارة) يكون مرسل غير معلم بعلامة ، (واخرى) معلماً بعلامة و انحلال العلم الاجمالي بالعثور بالمقدار المتيقن انما يكون في القسم الأول لان منشأ العلم فيه هو ضم قضية مشكوكه الى قضية متيقنة ، كما اذا علم بانه مديون لزيد وتردد الدين بين ان يكون خمسة دنانير او عشرة ، واما القسم الثاني فلا ينحل به بل حاله حال دوران الامر بين المتبائنين و لا انحلال في مثله لعدم الرجوع الى العلم بالاقبل ، والشك في الاكثر من اول الأمر بل يتعلق العلم بجميع الأطراف بحيث لو كان الأكثر واجبالكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه وليس الأكثر مشكوكا فيه من اول الأمر و ذلك كما اذا علمت بانك مديون لزيد بما في الدفتر ، وتردد الدين بين خمسة وعشرة ، فلو كان دين زيد عشرة فقد تعلق العلم به ايضا والمقام من هذا القبيل لان العلم تعلق بان في الكتب التي بسايدنا مقيدات و مخصصات ، فكل

مخصص على فرض وجوده فيما بايدينا من الكتب ، قد اصابه العلم ومثل هذا لا يحل
بالعشور على المقدر المتيقن (انتهى كلامه)

ولا يخفى عليك انه غير تام : لان العلم بالاجمال (تارة) يكون نفسه دائرأبين
الاقل والأكثر كما مثله (قدس سره) وحقيقته ما عرفت من انه مركب من قضية
علمية وقضية شكية فالاجمال يدوى يرتفع بادنى التفات واخرى هذا الفرض لكن
تعلق العلم الاجمالي بعنوان غير ذى اثر كما اذا علم بان الدنانير الموجودة فى كيس
زيد قد تلفت وهى مرده بين الخمسة والعشرة ، فان تعلقه مع هذا العنوان لا يوجب
تنجز الأ أكثر ، بل لابد من لحاظ ما هو منشأ اثره ، ومع هذا الحال لو دار امره بين
الاقل والأكثر ينحل علمه بالاريب ، والا فلا يمكن اثبات الانحلال فى مورد من الموارد
اذ ما من معلوم اجمالى الا وقد يقترن بعدة عنوانات و لوازم فلما تنفك عنه مثل ما
فى الكيس ، ما فى الدار ، ما افرضنى الى غير ذلك ، وما ادعاه (قده) من ان العلم اذا
تعلق بما فى الدفتر يوجب اصابة العلم بالاكتر ، (لم يعلم) له وجه ، لان تعلق علمه
بما فى الدفتر ، نظير تعلق علمه بان ما فى الكيس صار مضمونا عليه ، قل او اكثر ،
فكما ان مجرد ذلك لا يوجب اصابة العلم بالاكتر ، بل لا يزيد عن الدوران بين الاقل
والأكثر بالضرورة ، فهكذا علمه بانه مديون بما فى الدفتر المررد بين الاقل والاكتر
و (عليه) لا يعقل صيرورة الاكثر منجزاً به ولا متعلقاً للعلم .

وكيف كان فالمقام نظير ما مثله من كونه مديوناً بما فى الدفتر ، لان الكون فى الكتب
كالكون فى الدفتر ، لا يترتب عليه اثر ، اذ ليس هذا الكون موضوعاً للحكم ولا جزء
موضوع و ما هو موضوع له الا اثر نفس المخصصات ، و الكتب ظرفها بلا دخالة فى
التاثير .

بل يمكن ان يقال ان العنوان المتعلق للعلم لو كان ذا اثر مثل عنوان الموطوء و
(لكن) كان منحلالي التكاليف الدائرة بين الاقل والاكتر ، فهو ايضا لا يوجب تنجز غير
ما هو المتيقن (اى) الاقل نعم لو كان العنوان بسيطاً و كان الاقل والاكثر من محصلاته
وجب الاحتياط لكنه اجنبى عما نحن فيه .

واما مقدار الفحص : فيختلف باختلاف المباني ، فلو كان المبنى في ايجاب الفحص هو العلم الاجمالي ، فغاياته انحلال علمه ، وعلى المختار فلا بد من التفحص التام حتى يخرج عن المعرضية ويحمل اليأس عن المخصص والمعارض ، وسيوافيك في باب الاجتهاد والتقليد ما ينفع في المقام فانظر

في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تعم غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين اولاً ، ولا بأس بذكر امور **الاول** : ان النزاع يمكن ان يقع بحسب التصور في مقامين (الاول) ان يكون النزاع في جواز خطاب المعدوم والغائب ومرجه الى امكان هذه المسئلة العقلية وعدمه ، وهو مع انه غير مناسب لمبحث العام لان امكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به ، بعيد جداً لانه ضروري البطلان ، نعم لا يبعد عن مثل بعض الحنابلة حيث جعل محط البحث ما حررناه مستديلاً بخطاب الله على المعدومين بقوله - كن فيكون - وخطابه في عالم الذر ، الى غير ذلك من الاستدلالات الواهية (الثاني) ان يكون خطاب المعدوم مسام البطلان عندهم ، ولكن البحث في ان استفادة احكام الغائبين والمعدومين من نفس الخطابات هل يستلزم خطابهما ، اولاً ، وان شئت قلت : ان النزاع في ان تعميم الفاظ العموم التي جيتت تلوا اداة النداء واشباهها ما تكون خطاباً بالنسبة اليهما هل يستلزم مخاطبتهما حتى يمتنع اولاً ، فيكون النزاع في الملازمة وعدمها ، وهذا انسب اذا المناسب للبحث عنه في هذا المقام هو شمول الفاظ العموم لهم وعدمه اذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية .

الثاني : الظاهر ان ملاك النزاع علي ما حررناه كما هو موجود في الخطابات الشفاهية ، كذلك موجود في امثال قوله تعالى : **ولله على الناس حج البيت** ، وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان مما لم يصدر بالفاظ النداء ، واداء الخطاب فيمكن ان يقال : هل يلزم من شمول امثال تلك العناوين والاحكام لغير الموجودين ، تعلق التكليف الفعلي بهم في حال العدم وصدق العناوين عليهم في هذا الحال ، اولاً ، فلو قلنا باستلزامه

فلا محالة تختص تلك الاحكام بالموجودين ، والافصمهم والغائبين والمعدومين نعم يظهر من الشيخ الاعظم ادعاء الاتفاق في شمول ما يصدر بايات النداء وان لم يعهد من احد انكار شموله لهما ، وتبعه بعض الاعاظم قائلاً بان اسماء الاجناس يشمل المعدومين بلا ريب و(فيه) ان القائل بالاختصاص يمكن ان يدعى ان المعدوم لا يطلق عليه الناس عقلاً ، ولا يمكن عقد الاخوة بين المعدومين في قوله انما المؤمنون اخوة ، لا بمعنى ان الالفاظ موضوعة للموجودين حتى يدفع بانها موضوعة للمهية اللابشرط بل بمعنى ان الشئ ، ما لم يوجد ولم يتشخص ليس له ماهية كما ليس لها وجود ، فالانسان انسان بالوجود ولولاه لانسان ولا مهية ولا غير ذلك ، فالقصور من ناحية نفس العناوين لامن جانب الوضع ، وحينئذ لو كان المراد من شمول اسماء الاجناس لهم ، هو شمولها حال عدمهم فهو ضروري البطلان كما تقدم وان كان المراد انطباقها عليهم في ظرف الوجود بنحو القضية الحقيقية فهو جواب عن الأشكال ولا يوجب خروج هذا القسم عن محط البحث .

الثالث : ان حل الشبهة في بعض الصور مبنى على القضية الحقيقية فلا بأس بتوضيح حالها وحال القضية الخارجية والفرق بينهما فنقول ان هذا التقسيم للقضايا الكلية واما الشخصية مثل زيد قائم مما لا تعتبر في العلوم فخارجة عن المقسم فقد يكون الحكم في القضايا الكلية على الأفراد الموجودة للعنوان بحيث يختص الحكم على ما وجد فقط من غير ان يشمل الموجودين في الماضي والمستقبل وذلك بان يتقيد مدخول اداة العموم بحيث لا ينطبق الاعليها مثل كل عالم موجود في الحال كذا او كل من في هذا العسكر كذا ؛ سواء كان الحكم على افراد عنوان ذاتي ، او عرضي ، او انتزاعي ، فلفظ الكل لاستغراق افراد مدخوله والعنوان المتلوله بعد التقييد المذكور لا يصلح الا للانطباق على الافراد المحققة ، واما القضية الحقيقية فهو ما يكون الحكم فيها على افراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال وغيره مثل كل نار حارة فلفظة نار تدل على نفس الطبيعة وهي قابلة للصدق على كل فرد لا بمعنى وضعها للافراد ولا بمعنى كونها حاكية عنها او كون الطبيعة حاكية عنها

بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الافراد الموجودة وما سيوجد في ظرف وجوده .

ولفظ الكل دال على استغراق افراد مدخوله من دون ان يدل على الوجود والعدم ولهذا يقع مقسما للموجود والمعدوم ويصح ان يقال كل فرد من الطبيعة اما موجود او معدوم بالاتجاوز وتأول ، وازافة الكل الي الطبيعة تدل على تعلق الاستغراق بما يتلوه ولما لم تنقيد بما يجعلها منحصرة الانطباق على الافراد المحققة فلا يصح تكون منطبقة عليها وعلى غيرها ، كل في موطنه ، لافي حال العدم لا متناع صدقها على المعدوم لان الطبيعة لم تكن طبيعة في حال العدم ولا افرادها افراداً في حاله ، فكل نار حارة اخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية والمعدوم ليس مصداقاً للنار ولا لشيء آخر كما ان الموجود الذهني ليس ناراً بالحمل الشايع فينحصر الصدق على الافراد الموجودة في ظرف وجودها من غير ان يكون الوجود قيداً ، او ان يفرض للمعدوم وجود او ينزل منزلة الوجود ، ومن غير ان يكون القضية متضمنة للشرط كما تمور بها اللسن مورا ؛ فان تلك التكلفات مع كونها خلاف الوجدان في اخبار اتنا بداهة ان كل من اخبر بان النار مثلاً حارة لا يخطر بباله الافراد المعدومة فضلاً عن تنزيلها منزلة الموجود او الاشتراط بانه اذا وجدت كانت كذلك ، ناشية من عدم تعقل القضية الحقيقية وتخييل ان للطبيعة افراد معدومة وتكون الطبيعة صادقة عليها حقيقة حال عدمها ولما لم يصدق عليها الحكم في ظرفه لا بد من ارتكاب تأول وتكلف .

وانت خبير بان ذلك في غاية السقوط لان العدم ليس بشيء كالمعدوم فلا تكون القضية الحقيقية اخباراً عن الافراد المعدومة بل اخبار عن افراد الطبيعة بلا قيد و هي لاتصدق الاعلى الافراد الموجودة في ظرف وجودها فيكون الاخبار كذلك بحكم العقل بلا قيد واشتراط وتأول .

(وليعلم) ان الحكم في الحقيقية على الافراد المتصورة بالوجه الاجمالي ، وهو عنوان كل فرد او جميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم ، ولما كان هذا العنوان موضوعاً للكثيرات بنحو الاجمال ، فبازافته الي الطبيعة يفيد افرادها بنحو

الاجمالي وهو عنوان كل فرد او جميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم ولما كان هذا العنوان موضوعاً للكثيرات بنحو الاجمال فباضافته الى الطبيعة يفيد افرادها بنحو الاجمال فالحكم في المحصورة على افراد الطبيعة بنحو الاجمال لا على نفس الطبيعة ولا على الافراد تفصيلاً، فما اشتهر من ان الحكم على الطبيعة التي هي مرآة لافراد ليس بشيء، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاعاظم في الفرق بين الحقيقية والخارجية من القضايا حيث حكم في عدة مواضع من كلامه بان الحكم في الخارجية على الافراد والاشخاص بلا توسط عنوان حتى لو فرض هنا عنوان، فهو امر اتفاقي، مع انك قد عرفت ان التقسيم وارد على القضايا المعتبرة في العلوم وهي تحتاج الى عنوان ذاتي او عرضي، وانه (قد سره) خلط بين الجزئية والخارجية

كما ظهر الضعف فيما افاد: « ان الطبيعة في الحقيقة تؤخذ عنواناً ومرآة لافراد» مع انك عرفت امتناع اخذها مرآة لها، وان الدال على الافراد، هو لفظ كل و اشباهه من الفاظ العموم.

واغرب منه ما افاد من التقدير و تنزيل المعدوم منزلة الموجود حيث تقدم ان ذلك كله خلاف الارتكاز وخلاف ما يقتضيه الذوق السليم. وبقى في كلامه مواقع للنظر تر كنا الكلام فيه.

اذا عرفت ذلك. فاعلم: ان الكلام يقع في مقامين، (الاول) فيما اذا كان الجعل على نهج القانون الكلي باللفظ خطاب او نداء سواء كان الجعل متعلقاً على نحو القضية الحقيقية، على مصاديق العناوين بنحو الاجمال كما في القضية المحصورة ام كان الجعل على نفس العناوين كما في غيرها والاشكال المتوهم فيه وان التكليف الفعالي لا يمكن ان يتوجه الى المعدوم وتعميم الدالة او ما يستلزم ذلك، «الجواب» عنه واضح بعد ما عرفت الحال فيما تقدم، اذ المعدوم في حال العدم لم يتوجه اليه التكليف حتى يرد ما ذكرنا بل يتوجه اليه اذا صار موجوداً وتحقق مصداق المستطيع في ظرفه، فاذا

راى المكف ان كتاب الله تعالى ينادى بانه يجب الحج على كل مستطيع من دون ان يقيد بما يخصه بالموجودين وراى نفسه مستطيعا عليه ، فلا محالة يرى نفسه مأمورا بالحج للاجل جعل الحكم على المعدوم بل لاجل جعله على العنوان بالاقيدهو- و قبل وجوده و استطاعته ليس من الناس و لامن افراد المستطيع بالضرورة و بعد وجوده و استطاعته يصدق عليه هذان العنوانان و لازم جعله كذلك ، شمول الحكم له، و (بالجملة) هذا القسم لا يستلزم جعل الحكم على المعدوم بل على العنوان الذى لا ينطبق الاعلى الموجود فاتضح وجه شمول قوله تعالى الرجال قوامون على النساء و اشباهه الواردة فى الذكر الحكيم وغيره .

المقام الثانى : ما اذا كان من قبيل توجيه الكلام الى المخاطب سواء كان التوجيه

بكلام مشتمل على كاف الخطاب او اداة النداء ام لغيرهما مما يعد توجيها بالحمل الشايع وان لم يكن فيه ما يدل وضعا على التخاطب والاشكال فى هذا المقام استلزام التعميم للغائب و المعدوم ، لزوم مخاطبة المعدوم و الغائب ، و (اماحلته) فربها يتمسك هنا ايضا بالقضية الحقيقية لكن ستعرف ضعفه .

والتحقيق فى دفع الاشكال عن هذا القسم ، ان الخطابات القرآنية ليست خطابات

شفاهية لفظية بحيث يقابل فيها الشخص الشخص ، بل كخطابات كتبية ، ومثلها القوانين العرفية الدائرة بين العقلاء ، اما كون الثانى من هذا القبيل فواضح فلان المقنن فى القوانين العرفية والسياسية (سواء كان شخصا واحداً ام هيئة وجماعة) بعد ما احكمها واثبتها ، يتشبت فى ابلاغه و اعلانه ، بالنشر فى الكتب والجرائد ، وسائرالات المستحدثة فى هذه الازمنة من المذيع وغيره ، و(ح) فالفرد الحائز للشرائط من الشعب المامور بالعمل بها اذا عطف نظره الى اكتاب القانون لاهل وطنه لايشك انه ما مورر بالعمل به و ان تأخر عن زمان الجعل بكثير بل لم يكن موجوداً فى ظرف الوضع ، ولكن جعل الحكم بصورة الخطاب على الناس

فى قول القائل (يا ايها الناس) ، كاف فى شموله لهوان وجد بعد زمن الخطاب ، بمدة متر اخية وما ذلك الا لاجل كون الخطاب كتبيا اوشببها بذلك ، وهو ليس بخطاب لفظى حقيقة ، ولا يحتاج الى مخاطب حاضر ، و(اما) الاول اعنى خطابات الذكر الحكيم فلان مشكلة الوحي وان كانت عوينة عظيمة فلما يتفوق لبشر ان يكشف مغزاه (١) لكننا مهمما شككنا فى شىء ، لانك فى ان خطابات الله تعالى النازلة الى رسوله لم تكن متوجهة الى العباد ، لالى الحاضرين فى مجلس الوحي ولا الغائبين عنه ولا غيرهم كمخاطبة بعضنا بعضا ضرورة ان الوحي بنص الذكر الحكيم اعنى قوله سبحانه نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين انما نزل على شخص رسوله ﷺ وكلام الله وخطاباته لم تكن مسموعة لاحد من الامة ، بل يمكن ان يقال بعدم وصول خطاب لفظى منه تعالى بلا واسطة الى رسوله غالبا ﷺ ايضا ، لان الظاهر من الايات والروايات ان نزول الوحي كان بتوسط امين الوحي جبريل وهو كان حاكيا لتلك الخطابات منه سبحانه الى رسوله ﷺ فليس هنا خطاب لفظى حقيقى اذ النبى الاكرم ﷺ لم يكن طرف المخاطبة له تعالى ، ولا المؤمنون المقتفون به ، بل حال الحاضرين فى زمن النبى ومجلس الوحي كحال غيرهم من حيث عدم توجه خطاب لفظى من الله سبحانه اليهم .

وبالجملة لو تأملت فى ان خطابات الله وكلامه لم تكن مسموعة لاحد من الامة ، وان الوحي كان بتوسط امينه بنحو الحكاية لرسوله ﷺ تعرف عدم خطاب لفظى من الله لالى نبيه ولا الى عباده بل تلك الخطابات القرآنية كسائر الاحكام الذى لم يصدر با لفاظ الخطاب من غير فرق بينهما وتكون اشبه بالخطابات الكتابية ،

(١) الا انك لو احفيت الحقيقة من كتاب مصباح الهداية فى الولاية والصفحة لسيدنا الاستاذ «دام ظله» ؛ يسهل لك حل بعض مشاكله ، وهو من انفس ما الف فى هذا المقام ، فعياً الله سيدنا الاستاذ وبياه .

مثل قول القائل (فاعلموا اخواني) و(ح) بما ان تلك الخطابات المحكية باقية الى زماننا ، ونسبة الاولين و الاخرين اليها سواء ، فلامحالة يكون اختصاصها اليهم بلاوجه ، بل اختصاصها اليهم ثم تعميمها الي غيرهم لغو ، ان لوجه لهذا الجعل الثانوي من قوله مثلاً ان حكمى على الاخيرين حكمى على الاولين - بعد امكان الشمول للجميع على نسق واحد .

بل عدم الدليل على الاختصاص كاف في بطلانه بعد كون العنوان عاماً او مطلقاً وبعد كون الخطاب الكتبي الى كل من يراه امراً متعارفاً كما هو المعمول من اصحاب التأليف من الخطابات الكثيرة ، فظهر ان خطابات القرآن كغيرها في انها ليست خطابات حقيقية .

و اما التخلص عن هذا الاشكال بالتمسك بالقضية الحقيقية ، فضعيف جداً لان الحكم في القضية الحقيقية على عنوان الافراد قابل للصدق على كل مصداق موجود فعلاً او ما يوجد في القابل ، ومثل ذلك لا يتصور في الخطاب ، اذ لا يمكن ان يتعلق الخطاب بعنوان او افراد له ولولم تكن حاضرة في مجلس التخاطب والخطاب نحو توجه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم ، ومثل ذلك يتوقف على حاضر ملتفت ، و المعدم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين ؛ و(بالجملة) ماسلكناه من التمسك بالقضية الحقيقية ، في غير الخطابات لايجرى فيها ، اذ الخطاب الحقيقي يستلزم وجوداً للمخاطب ، ووجوداً واقعياً للمخاطب ، و القول بان الخطاب متوجه الى العنوان كجعل الحكم عليه ، مغالطة محنة ، لان تصور الخطاب بالحمل الشايع يابى عن التفوه بذلك ، و(لو اشتهى) احد اصلاح هذا القسم من هذا الطريق ايضاً فلا بد ان يتمسك في اثبات شمول الخطاب للمعدم والغائب ، بان المعدم نزل منزلة الموجود ، او غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت كما هو المشهور في مخاطبة الجملوات كما في الشعر :

ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف

وفى قول الفائل :

الاياها الليل الطويل الانجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل

مع انك قد عرفت ان هذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية و ان زعمه بعض الاعظم ، فلا وجه لارتكاب التكلف و التعسف بالتمسك بالقضية الحقيقية ، ثم الالتزام بتكلف آخر من حديث التنزيل ، و هى بذاتها غير محتاج اليها ، و الحاصل ان الانشائيات بنحو الخطاب ليست من القضايا الحقيقية ، لان الخطاب العمومى مثل يا ايها الذين آمنوا ، لا يمكن ان يتوجه بنحو الخطاب الحقيقى السى افراد العنوان حتى يكون كسل فرد مخاطبا بالخطاب اللفظى فى ظرف وجوده لان ادوات النداء وضعت لايجاد النداء لا لمفهومه ، و المخاطبة نحو توجه الى المخاطب توجه جزئيا مشخصا ، و هو يتوقف على وجود المخاطب الملتفت ، فلو التزمنا على خلاف المختار و قلنا ان خطابات الذكر الحكيم متوجهة نحو المخلوق ، و ان مثل رسول الله ﷺ مثل شجرة موسى عليه السلام فلا محيص (ح) فى شمول الخطابات الى غير الحاضرين ، من الالتزام بتنزيل المعدوم و غير الحاضر منزلة الموجود و الحاضر ، و (لكن) لا يصار اليه الا بدليل خارج بعد عدم كونه لازم القضية الحقيقية . فتدبر

فى ثمره البحث

و اما ثمره البحث : فتظهر فى موضعين : الاول فى ظواهر خطابات الكتاب و فعلى القول بالتعميم يكون المشافه وغيره سواء فى الاخذ بظواهر الخطاب و يصير حجة للمشافه وغيره ، و (اورد) عليه المحقق الخراسانى بان هذه الثمرة مبنية على اختصاص

حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وهو باطل ، مع ان غير المخاطبين ايضا مقصودون بها ، و(اجاب) عنه بعض الاعاظم بان الثمرة لا تبتنى على مقالة القمى (ره) فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولم تعم غيرهم فلامعنى للرجوع اليها وحجيتها في حق الغير سواء قلنا بمقالة المحقق القمى اولم نقل فلا ابتناء للثمره على ذلك اصلا (انتهى) و فيه ان تسرية ما تضمنته تلك الخطابات الى الغائبين و المعدومين ليست بنفس تلك الخطابات فقط على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين ، بل بقاعدة الاشتراك في التكليف الذي انعقد عليه الاجماع والضرورة (فتح) لولم نقل بمقالة المحقق القمى (قده) تكون الظواهر قابلة للرجوع اليها لتعيين تكليف المخاطبين وان كانت مخصوصة بالمشافهين لرفض مقالة القمى (ره) فيتمسك في اثباته في حقنا بدليل الاشتراك و«هذا» بخلاف ما لو قلنا بمقالته فظهور الثمرة موقوف على مقالة القمى ، و كانه (قدس سره) تخيل ان اختصاص الخطاب لجماعة يوجب انحطاطه عن جميع المزايا ، حتى لو لم نقل بمقالة القمى كما هو صريح كلامه

« الثاني » صحة التمسك باطلاق الكتاب بناء على التعميم و ان كان غير المشافه مخالفا في الصنف مع تمام المشافهين ، وعدم صحته بناء على الاختصاص ، و (السر) في ذلك هو انه لو قلنا بعدم اختصاصها بهم يكون المشافه و غيره سواء ، و يكون نفس الاطلاق يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمنته تلك الاطلاقات من الاحكام و لو مع اختلاف الصنف ؛ و (هذا) بخلاف ما لو خصناها بهم لفقدان الضرورة والاجماع الدالين على الاشتراك في التكليف ، في مورد الاختلاف ، بل لا بد عند التمسك بدليل الاشتراك على القول بالاختصاص ، من احراز كل ماله دخل في التكليف المتوجه اليهم .

واورد عليه المحقق الخراساني بانه يجوز التمسك باصالة الاطلاق لرفع الشك فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان ، وان كان لا يجوز ذلك بالنسبة الى الامر الموجود الذي لا يتطرق الفقدان اليه ، لانه على تقدير شرطيته لا يحتاج الى البيان ،

لان عدم بيانه لا يوجب نقضا للغرض (هذا) ووافق شيخنا العلامة في انكار اصل الثمرة ولكن من طريق آخر وحاصله : انه ليس في الخارج امر يشترك فيه جميع المشافهين الى آخر اعمارهم ولا يوجد عندنا (و)ح) لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون اخرا وفي بعض الحالات دون بعض ، يدفعه اصالة الاطلاق (انتهى) قلت : يمكن ان يقال بظهور الثمرة في التمسك بالاية لاثبات وجوب صلوة الجمعة علينا فلو احتملنا ان وجود الامام وحضوره شرط لوجوبها او جوازها يدفعه اصالة الاطلاق في الاية على القول بالتعميم ، ولو كان شرطا كان عليه البيان واما لو قلنا باختصاصه بالمشافهين او الحاضرين في زمن الخطاب لما كان يضرب الاطلاق بالمقصود وعدم ذكر شرطية الامام اصلا ، لتحقق الشرط وهو حضوره عليه السلام الى آخر اعمار الحاضرين ضرورة عدم بقائهم الى غيبة ولي العصر (عجل الله فرجه) فتذكر.

العام المتعقب بالضمير الراجع الى البعض

اذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ، هل يوجب ذلك تخصيصه به اولاً ، وهذا التعبير لا يخلو من مسامحة ، لان عود الضمير الى بعضها ليس مفروفاً عنه بل المسلم كون الحكم في مورد الضمير يختص ببعض الافراد جداً ، لان الضمير يرجع الى بعضها والاولى ان يقال : ان تخصيص الضمير بدليل متصل او منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العام اولاً ، ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قده) ان محط البحث ما اذا كان الحكم الثابت للضمير مغايراً للثابت لنفس المرجع سواء كانا في كلام واحد كما اذا قال اكرم العلماء وخدامهم ، وعلم من الخارج ان المراد هو عدول الخدام و قد يكون في كلامين كما في الاية الشريفة ، و سواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الاول اولاً ، كالاية الشريفة ، واما اذا كان الحكم واحداً مثل قوله تعالى و المطلقات يتربصن حيث ان حكم التربص ليس لجميعهن فلا نزاع (انتهى) .

اذ اعرفت ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل (بينما) اذا دل دليل منفصل على ان الحكم غير عام لجميع افراد المرجع بحيث لولا هذا الدليل المنفصل لكننا احكامين على التطابق بين العام ومفاد الضمير بحسب الجدد ، كما في الاية فان السنة دلت على ان حق الرجوع ليس الا للرجعيات دون غيرها و (بينما) اذا علم ذلك بقريئة عقلية او لفظية حافة بالكلام مثل قوله ان الفساق واقتلهم ، حيث علم المتكلم بضرورة الشرع ان مطلق الفساق لا يجوز قتلهم فكيف وجوبه ، فالحكم مخصوص بالمرتد او الحربي فهي قريئة متصلة او تشبيها ، (هذا) ويحتمل ان يكون النزاع مخصوصا بالاول ، كما يشعر به التمثيل ، وظاهر كلام المحقق الخراساني في ذيله يشهد على التعميم .

وخلاصة التفصيل بينهما هو انه يوجب الاجمال في الثاني دون الاول وتوضيحه ان الامر في الاول دائر بين تخصيص واحد وازيد ولا ريب ان الثاني هو المتعين ، اذ الدليل المنفصل دل على ان الحكم في ناحية الضمير مختص ببعض افراد المرجع بحسب الجدد ، وهو لا يوجب تخصيص المرجع واختصاص حكمه ببعض افراده جداً وبالجملة : كل من الضمير في قوله تعالى : **وبعولتهن احق بردهن** وكذلك المرجع قد استعملا في معانيهما ، بمعنى انه اطلق المطلقات واريدها جميعها ، و اطلق لفظه «بردهن» واريدها تمام افراد المرجع ، ثم دل الدليل على ان الارادة الاستعمالية في ناحية الضمير لا توافق الارادة الجدية ، فخصص بالبائنات و بقيت الرجعيات بحسب الجدد ، و (ح) لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكونه المخصص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه ، فرفع اليد عنه رفع عن الحججة بالحجة ، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما يظهر في بعض الكلمات من ان الامر دائر بين تخصيص المرجع والا استخدام في الضمير ، لان ذلك يخالف ما عليه المحققون من المتأخرين من ان التخصيص لا يوجب مجازية المخصص (بالفتح) فالضمير لم يستعمل الا في الاشارة الى تمام افراد المرجع ، والتخصيص وارد على الارادة الجدية وانه لا يوجب التصرف في ظهور العام ، (اضف) الى ذلك ان حديث الاستخدام والمجازية في الاسناد واللفظ ، لوصح في العمومات ، فهو غير صحيح في المقام لان الضماير كما تقدم وضعت لنفس الاشارة الخارجية

فلا بد لها من مشار اليه وهو هنا مفقود ، لان المذكور هو المطلقات وهي ليست مشاراً اليها وما هو المشار اليه اعنى - الرجعيات - فغير مذكورة ، فكيف يشار بالضمير اليها والقول بمعهوديتها ، كما ترى ، (هذا) كما ان المجاز على تفصيل قد عرفته ، متقوم بالادعاء وهو لا يناسب هذه المقامات اذ ليس المقام مقام مبالغة حتى يدعى ان الرجعيات تمام المطلقات فالبحث عن الاستخدام والمجاز وتخصيص المرجع وبيان الترجيح ، بينها ، ساقط من اصله ، وما فى كلام المحقق الخراسانى فى وجه الترجيح من ان اصالة العموم حجة اذ اشك فى اصل المراد ، لا فيما اذ اشك فى انه كيف اراد (وان كان متيناً) فى نفسه الا انه اجنبى عن المقام ، اذ الشك هنا فى اصل المراد ، لانا شك فى ان تخصيص الضمير هل يوجب تخصيص المرجع اولا ، وقد اعترف (قدس سره) بجريانها فى هذه الموارد على ان الدوران على فرضه (قدس سره) بين الظهور السياقى والتخصيص ، فراجع تمام كلامه .

واما الاجمال فى القسم الثانى فلان المخصص (بالفتح) من اول الالتقاء محفوف بما يصلح ان يكون قرينة على تخصيصه ، فلا يجزى التمسك بالاصل لعدم احراز بناء العقلاء بالعمل بهذه الاصول واجراء التطابق بين الارادتين فى مثل ما حف الكلام بما يصلح للاعتماد عليه ، فصحة الاحتجاج بمثل اهن الفساق و اقلهم علي وجوب اهانة الفساق من غير الكفار مشكلة .

تخصيص العام بالمفهوم

قد نقل غير واحد الاتفاق على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق ، واختلافهم فى جوازه بالمخالف ، ولكن هذا الاجماع لا يسمن ولا يغنى من جوع ، فلا بد فى تمحيص الحق من افراد كل واحد للبحث ، و(عليه) يقع الكلام فى مقامين ، (الاول) فى تفسير الموافق من المفهوم وجواز التخصيص به . فنقول: اختلفت فيه تعبيراتهم ، ونحن نذكر الاقوال والاحتمالات فى تفسيره ، (الاول) ما يعبر عنه فى لسان المتأخرين بالغاء الخصوصية و اسراء الحكم لفاقدها كقول زرارة اصاب ثوبى دم رعاى ؛ وقول القائل

رجل شك بين الثلث والاربع ولاشك في ان العرف يرى ان الموضوع هو الدم و ذات الشك ، ولادخالة لثوب زرارة اودم الرعاف كما لا دخل للرجولية ، (الثاني) المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لاجله ، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق ، ولا يبعد ان يكون منه قوله سبحانه - ولا تقل لهما اف - فهو كناية عن حرمة الايداء من الشتم والضرب ، ولكن الاف غير محرم (الثالث) هذه الصورة ، ولكن المنطوق ايضا محكوم بحكم المفهوم ، كالاية المتقدمة على وجه وهو فرض كون الاف محرما ايضا فأتى المتكلم باخف المصدايق مثلا للانتقال الى سائرهما (الرابع) الاولوية القطعية ، وهو الحكم الذى لم يذكر لكن يقطع به العقل بالمناط القطعى من الحكم المذكور كما فى قول القائل (اكرم) خدام العلماء حيث يقطع منه لوجوب اكرام العلماء وهذا ما يعبر عنه بالمناسبات العقلية بين الموضوع ومحموله ، وهورائج بين المتأخرين ، (الخامس) الحكم المستفاد من العلة الواردة فى الاخبار كقوله مثلالا تشرب الخمر لانه مسكر ، وكيف كان فالجامع بين هذه الاحتمالات هو ان المفهوم الموافق حكم غير مذكور فى محل النطق ، موافق للحكم فى محل النطق على فرضه فى الايجاب والسلب ، ولا يبعد ان يكون محط البحث فيما اذا كان المفهوم اخص مطلق من العام ، لاما اذا كان بينهما عموم من وجه وان كان الظاهر من بعضهم خلافة وسيأتى بيانه .

واما جواز التخصيص به وعدمه ، فالظاهر جواز التخصيص به فيما عدى الرابع اذا كان المفهوم اخص منه مطلقا ضرورة ان المفهوم على فرض وجوده حجة بلا اشكال فيكون حكمه حكم المنطوق ويكون حاله حال اللفظ الملقى الى المخاطب فيخصص به العام بالاربع ، واما اذا كان بينهما عموم من وجه فيعامل معهما حكمهما المقرر فى محله ، ولعل وضوح الحكم فى تقديم الخاص على العام ، اوجب كون المسئلة اتفافية ؛ واما الرابع ، اعني ما يكون فيه مدار الاستفادة هو المناط العقلى القطعى فربما يقال بتقدم المفهوم على العام ، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه اذا كان المعارض نفس المفهوم مستدلا بان الامر دائريين رفع اليد عن العام وبين رفعها عن المفهوم فقط او عنه وعن المنطوق لاسبيل الى الثالث لان المنطوق لا يزاحم

العام على الفرض ، والثاني ممتنع عقلا ، لانه كيف يمكن رفع اليد عن الاقوى مع اثباتها على الاضعف على ان رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرف في المنطوق غير ممكن للزوم التفكيك بين اللازم والملزوم فان المفروض لزومه له بنحو الاولوية ، فح يتعين التصرف في العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم ، (انتهى) .

قلت: لو فرضنا ان مقتضى القواعد هو لزوم تقديم العام على المفهوم لكونه في عمومها اظهر من اشتغال القضية على المفهوم لا يكون رفع اليد عن المفهوم والمنطوق بلاوجه ، اما رفعها عن المفهوم فواضح لان المفروض انه مقتضى القواعد لكونه في عمومها اظهر ، وان كانت النسبة عموما من وجه ، و اما رفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره فلان تقديم العام على المفهوم يكشف عن عدم تعلق الحكم بالمنطوق و الا يلزم التفكيك بين المتلازمين .

وبالجملة ان رفع اليد عن المفهوم لأجل اقوائية العام يوجب رفع اليد عن المنطوق بمقداره لحديث الملازمة ، والمعارضة وان كانت بين العام و المفهوم اولا وبالذات ، لكن تتحقق ايضا بينه وبين المنطوق ثانيا وبالعرض ، ورفع المحذور العقلي كما يمكن بتخصيص العام كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم ، وقد يقال كما عن بعض الاعاظم قدس الله روحه بعدم امكان كون المفهوم معارضا للعام دون منطوقه ، لانا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق وانه سيق لأجل الدلالة عليه ، ومع كيف يعقل ان يكون المنطوق غير معارض للعام مع كون المفهوم معارضا له ، فالتعارض في المفهوم الموافق يقع ابتداء بين المنطوق والعام ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام ، ولا بد اولاً من علاج التعارض بين المنطوق والعام ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام ؛ (انتهى) .

وفيه: انه ربما يكون بين المنطوق والعام تباين كلي كما اذا قال اكرم الجهال من خدام النحويين ، ثم قال لا تكرم السرفيين فان المستفاد من الاول وجوب اكرام النحويين بالاولوية فبين المنطوق وهو وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين و العام اعنى وجوب اكرام علماء العرف تباين ، مع ان بين مفهومه الموافق وهو

وجوب اكرام علماء النحو ، ونفس العام اعنى لانكرام الصرفيين عموم من وجه ، اذ الصرفى والنحوى قديجتماعان وقد يفترقان (فح) اذا كان المنطوق اجنبيا عن العام ، وكان التعارض ابتداء بين العام والمفهوم مع كون النسبة بينهما عموما من وجهه (فلا محيص) من علاج التعارض ابتداء بين العام والمفهوم لكون التعارض بينهما بالذات ويتبعه العلاج بين المنطوق والعام لكون التعارض بينهما بالعرض ، اذ ليس بين وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين ، و بين حرمة اكرام الصرفيين تعارض بده آفلو - فرضنا تقدم العام على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لا محالة بمقداره (هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم)

واما اذا كان التعارض بين المنطوق والعام ، فان كان الاول اخص منه مطلقا ، فيقدم على العام بلا اشكال ويتبعه تقدم المفهوم على العام مطلقا سواء كانت نسبة المفهوم الى العام عموما مطلقا وعموما من وجهه ، و(السر) هنا هو انه يمتنع رفع اليد عن المفهوم بعد لقطع بالتلازم ، فاذا فرضنا تقدم المنطوق على العام لكونه خاصا ، يستتبعه تقدم المفهوم عليه ايضا باى نسبة اشتملت للقطع بالتلازم بين المتقدمين ، و (الحاصل) ان عدم تقديم المفهوم على العام حتى فيما اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجهه اذا كان المنطوق اخص مطلقا من العام ، يستلزم اما تفكيك احد المتلازمين عن الآخر اذ اخصنا بالمنطوق دون المفهوم او عدم تقديم الخاص على العام ، اذ لم نخصصه بالمنطوق ايضا مع انه بالنسبة الى العام خاص مطلق واطن انك اذا تدبرت تعرف الفرق الواضح بين هذا القسم ، وما تقدم بحثه آنفا ، لان البحث ههنا فيما اذا كان التعارض بين العام والمنطوق وكان الثانى اخص من الاول مطلقا ، فلا محالة يقدم عليه ، ولا جل تقدمه يقدم المفهوم لحديث التلازم ، والا يلزم احد المحذورين المتقدمين ، و(لكن) البحث هناك فيما اذا كان التعارض بين العام والمفهوم ابتداءً وكانت النسبة بينهما عموما من وجهه ، لاعموم مطلقا ، اذ هو خارج عن محط البحث فقد ذكرنا انه لا وجه لتقدم المفهوم والحال هذه كما لا وجه للاستدلال على هذا التقديم بمجرد كون المنطوق موافقا له ، بل ما لم يرفع

التعارض بين العام والمفهوم لا يتعين حكم المنطوق ، فلو الزمنا القواعد تقديم العام على المفهوم ، لقدمنا على المفهوم والمنطوق بالاتصو مانع فتذكر هذا : ولو كان التعارض بين المنطوق والعام أيضا ولكن كان النسبة عموما من وجه فيعامل معاملةتهما ، ومع تقديمه على العام بحسب القواعد او القرائن يقدم المفهوم ايضا المعرفت .

المقام الثاني فى المفهوم المخالف ، وظاهر عناوين القوم يعطى ان النزاع فيما اذا فرغنا عن اشتمال القضية على المفهوم كما فرغنا عن وجود عام مخالف للمفهوم سواء كان النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً نحو قولك اكرم العلماء ، و اذا جائك زيد لانهن فساق العلماء كانت عموماً من وجه كما اذا قلت اكرم العلماء . و ان جائك زيد اكرم الفساق - و لعل جعل محط البحث اعم ، لاجل ان اقوائية عموم العام يضعف ظهور اشتمال القضية على المفهوم وان كان المفهوم اخص مطلق منه ، وهذا لا ينافى اشتمال القضية فى حد ذاتها على المفهوم (هذا) ويظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ، و بعض الاساطين ان البحث هنا عند القدماء هو البحث فى باب الاطلاق والتقييد ، والكلام فى تخصيص العام بالمفهوم ، مرجعه عندهم الى تقييد العام بالقييد المذكور فى القضية ومثله بقوله **لَلّٰهُ** خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء وقوله **لَلّٰهُ** اذا بلغ الماء قدر كرت لا ينجسه شىء ، فان الاول يدل على ان تمام الموضوع للاعتصام هو نفس الماء ، ودل الثانى على ان للكبرى دخلا فيه فآل التعارض الى تعارض الاطلاق والتقييد ، فيحكم القيد على الاطلاق ، و(لكن) هذا يخرج عن عنوان للبحث الدائر بلا دليل وكيف كان فالنسبة بينهما (تارة) تكون عموماً مطلقاً و(اخرى) عموماً من وجه وعلى اى تقدير ربما يقعان فى كلام واحد متمل وقديقان فى كلامين منفصلين ، و خلاصة الكلام هو ان النزاع فى تقديم العام على المفهوم المخالف او فى عكسها انما هو اذا لم يعارض العام نفس المنطوق .

(فتح) اذا كانت دلالة القضية على المفهوم بالدلالة الوضعية مثل دلالة العام على عموميه ، فلا محالة يقع التعارض بين الظاهرين ، فمع عدم

الترجيح يرجع الى اخبار العلاج او يحكم بالاجمال ، من غير فرق بين كونهما في كلام واحد او كلامين ، وان كانت استفادة المفهوم بمقدمات الحكمة فلو كانا في كلام واحد فلامحيص عن رفع اليد عن المفهوم ، لاثلام مقدماتها ، فان جريانها معلق على عدم البيان ، والظهور المنجز اعنى العام بيان له او صالح للبيانية ، ولو كانا منفصلين ، يصيران متعارضين ، ولا ترجيح للظهور الوضعي على الاطلاق في مثله .

هذا كله على المختار من كون دلالة اللفظ على العموم وضعية ، ولا استفاد العموم من الاطلاق ، و لو قلنا بإمكان استفادة العموم من الاطلاق ايضا ، و فرضنا دلالة القضية على المفهوم ايضا بالاطلاق ، فهل المرجح هو التساقط والاجمال ، وقعا في كلام واحد اولا ، او يقدم المفهوم على العام ، وجهان ، و المختار عند بعضهم هو الثاني حيث قال : ان المناط في المفهوم ان يكون التقييد راجعاً الى الحكم لا الى الموضوع و القضية الشرطية بعدما كانت ظاهرة في كون القيد راجعاً الى الحكم لانها وضعت لتقييد جملة بجملة ، تكون حاكمة على مقدمات الحكمة ، فظهورها في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في العام ، و كون القضية ذات مفهوم وان كانت بمقدمات الحكمة ، الا ان المقدمات الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على ان المراد من العام هو الخاص ، والعام لا يصلح ان يكون قرينة على ان الشرطية سبقت لغرض وجود الموضوع فلا بد فيه من دليل يدل عليه هذا اذا كان المفهوم اخص مطلقاً (انتهى)

وفيه : ان اناطة الجزاء بالشرط وان كانت مستفادة من الوضع الا انها ليست مناط استفادة المفهوم بل مناطه هو استفادة العلة المنحصرة من الشرط ، والمفروض ان الدال عليها هو الاطلاق كما ان الدال عليه ايضا هو الاطلاق فلا وجه لجعل احد - هما بيانا للاخر ، و جريان مقدمات الحكمة في العام لا يوجب رجوع القيد الى الموضوع حتى يقال انه لا يصلح لذلك بل يمنع عن جريانها في الشرطية لاثبات الانحصار ، وما ذكره من ان جريانها في المفهوم بمنزلة القرينة للعام لا يرجع الى محصل

تخصيص الكتاب بالاحاد

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، بعدما ثبت في محله ان المدرك الوحيد في حجيته هو بناء العقلاء على ذلك من دون ان يصدر عن الشارع تأسيس ولا اعمال تعبد ، و ما ذكر من البناء لا يأتى عن القول بتقديمه على العموم الكتابى ، وان كان ظنى السند ، والاخر قطعى المدرك بعد احراز التوفيق بينهما فى محيط القانون و مركز جعل الاحكام .

ومجرد اختلافهما فيما ذكر لا يوجب رفع اليد عنه و المصير الى العموم ، لعدم وقوع التعارض بين السندين حتى يتخيل الترجيح ، بل بين الدالتين ، وهما سيان ، ولذلك يخص القائل المنع فى المقام بخبر الاحاد لا الاخبار المتواترة مع اشتراكها فى القطعية مع الكتاب الكريم ، وماورد من ان ماخالف كتاب الله زخرف اولم نقله ، او باطل وغير ذلك من التعابير لا يمكن الاستشهاد به ، اذ لازمه عدم جواز تخصيص بالخبر المتواتر لكون اسان تلك الاخبار آبية عن التخصيص جداً ، و الحل هو ان التعارض بالعموم والخصوص وان كان يعد من التعارض الحقيقى ؛ اذ الموجبة الكلية نقيضة السالبة الجزئية ، ولكن العارف باصول الجعل والتشريع و كفيته ، من تقديم بعض وتأخير آخر وان محيط التشريع يقتضى ذلك بالضرورة ، سوف يرجع ويعترف بالتوافق والجمع فى هذه الاختلاف ، وقد اقر الامة جميعاً على ان نفس الايات مخصصات ومقيدات تقدم بعضه بعضاً من دون ان يختلف فيه اثنان ، مع عدم عد ذلك تناقضاً وتهاقناً فى الكتاب ولا منافياً لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وليس ذلك الاعدم عد التقييد والتخصيص اختلافاً وتناقضاً فى محيط التشريع والتقنين فلا بد من ارجاع تلك الاخبار الى المخالفات الكلية التى تباين القرآن وتعارضه وكان باب الاقتراء من خصماء الائمة (ع) مفتوحاً عليهم بمصراعيه ، وكانوا يدسون فى كتب اصحاب ابي جعفر عليه السلام وكانت الغاية للقاله و الجعل هو ان يثبتوا عند الناس انحطاط مقاماتهم بالاكاذيب الموضوعه حتى يرجع الناس عن باهم ، وغير ذلك من الهوسات فما قيل ان الدس منهم لم يكن بنحو التباين الكلى والتناقض فى غير محله .

الاستثناء المتعقب للجمل

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل يرجع الى الجميع او الى خصوص
الاخيرة اولاظهور فيه وان كان الرجوع الى الاخيرة متيقناً وتفسير القول فيه يقع
في مقامين .

الاول : في امكان الرجوع الى الجميع ، الظاهر امكان رجوعه الى الجميع بالافرق
بين ان يكون آلة الاستثناء حرفا او اسما ، و بالافرق بين ان يكون المستثنى علما
اووصفا مشتقا ، اما (آلة الاستثناء) ، فلو قلنا ان الموضوع في الحروف كالا سماء عام
فلاشكال اصلا ، وان كان خلاف التحقيق ، واما على المختار من ان الموضوع له في
الحروف ، خاص فربما يقال من انها على هذا الفرض موضوعة للاخراج بالحمـل
الشايـع فيلزم من استعمالها في الاخراجات استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد و
هو في الحروف اشكل ، لانها آلات لملاحظة الغير فيلزم ان يكون شئ واحد فانما في
شئين او اكثر ، (اقول) ان الامر في الحروف اسهل من الاسماء بحيث لو ثبت الجواز
في الثانية لثبت في الاولى بالارباب ، لما تقدم في مقدمة الكتاب من ان دلالة الحروف
على التكثر والوحدة تبـعـى كاصل دلالة على معناه ، فلو فرضنا صدق المدخول على
اكثـر من واحد ، لسرى التكثر الى الحروف تبعـا فراجع (اضف اليه) انه يمكن ان يقال
ان اداة الاستثناء باخراج واحد يخرج الكثيرين ، فلو قال المتكلم ، اكرم العلماء و
اضف التجار الا لفساق منهم ، فهو اخراج واحد للفساق القابل للانطباق على فساق
العلماء والتجار فلا يكون استعمال الاداة في اكثر من معنى فتدبر .

واما المستثنى فربما يستشكل فيما اذا كان المستثنى مثل زيد مشتركا بين اشخاص ،
ويكون في كل جملة شخص مسمى بزيد ، فاخراج كل منهم بلفظ واحد مستلزم
للمحذور المتقدم .

والجواب قدمر جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع عدم لزومه هنا

ايضا لامكان استعماله في مثل المسمى الجامع بين الافراد انتزاعا فلا يلزم الاشكال في
الخراج ولا في المخرج .

المقام الثاني في حاله اثباتاً : ، فهناك صور و اقسام يختلف الحكم
باختلافها ، (منها) ما اذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الاولى ، وعطف سائر الجمل
عليها مشتملا على الضمير الراجع اليه ، و اشتمل المستثنى ايضاً على الضمير ،
مثل قولك - اكرم العلماء وسلم عليهم والبسهم الا الفساق منهم - فالظاهر رجوع
الاستثناء الى الجميع ، و (وجهه) ان الضماير كاسماء الاشارة ، وضعت لنفس الاشارة
الى الغائب (فح) اذا اشتمل المستثنى على الضمير يكون اشارة الى شيء ؛ ولم يكن
في الجمل شيء صالح للاشارة اليه الا الاسم الظاهر المذكور في صدرها و اما سائر
الجمل فلا تصلح لارجاع الضمير اليها لعدم امكان عود الضمير الى الضمير فاذا رجع ضمير
المستثنى الى الاسم الظاهر يخرج عن تحت جميع الاحكام المتعلقة به ، ويؤيده فهم
العرف ايضاً

و بالجملة ان الاحكام المتواردة على الضماير ، متواردة على الاسم الظاهر
حقيقة ، لكون عمل الضماير هو نفس الاشارة الى الغائب و المثال المذكور يؤل
حقيقة الى قولنا ضف و اكرم وسلم العلماء والاستثناء ورد على هذا الظاهر ، والفساق
من العلماء قد خرجوا عن موضوع الحكم فلامحالة ينسلخ عنهم عامة الاحكام
فان قلت ان اخراج الفساق عن العلماء كما يمكن ان يكون بمالهم من الاحكام ،
يمكن ان يكون بمالهم حكم التسليم (قلت) ما ذكرت تدقيق صناعى لا يتوجه اليه العرف
الساذج ، وهو لا يفرق بين حكم و حكم بعد التفاته ، الى ان فساق العلماء خرجوا عن
الموضوعية للحكم ، (بل ما ذكرنا بيان مناسبة لارجاع الاستثناء الى الجميع لا برهان
عليه) فتدبر .

ومنها : هذه الصورة ايضاً ، ولكن المستثنى غير شامل للضمير العائد الى الاسم
الظاهر كما اذا قال في المثال المتقدم (الابنى فلان) والظاهر رجوع الاستثناء الى الجميع
ايضاً اعلى القول بان الضمير في مثله منوى فواضح واما اذا لم نقل بتقديره فيه ، فلان
الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلق الاستثناء بها فانها بنفسها غير محكومة

بشيء ، فلا محالة يرجع الى ما هو صالح له وهو الاسم الظاهر و يأتي فيها ماتقدم من البيان فتذكر .

ومنها : ما اذا تكرر الاسم الظاهر كما لو قال اكرم العلماء و اضف التجارو البس الفقراء الا الفساق منهم ، والحق انه محتمل غير ظاهر في رجوعه الى الجميع او الاخير فقط ، وربما يقال: بان الظاهر رجوعه الى الاخيرة لان تكرار عقد الوضع في الجملة الاخيرة مستقلا يوجب اخذ الاستثناء محله من الكلام وانت خبير بان ذلك لا يرجع الى محصل بل التحقيق ان المستثنى ان اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعا له في السعة والضييق ، وبما ان كل جملة مشتملة على الاسم الظاهر يكون الضمير قابلا للعود الى الاخيرة والجميع ، من غير تاول ولا تجوز ويتبعه الاستثناء ولولم يشتمل فيحتمل الامرين لانطباق عنوان المستثنى على الجميع ، (هذا) ولو لم نقل بان رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع ، اظهر لدى العرف ، فلاقل من المساوات احتمالا .

ومنها : ما اذا اشتمل بعض الجمل المتوسطة على الاسم الظاهر ايضا وما بعد هاعلى الضمير الراجع اليه مثل قولك - اكرم العلماء وسلم عليهم ، و اضف التجار و اكرمهم الا الفساق منهم ، فيحتمل الرجوع الى الجملة المتوسطة المشتملة على الاسم الظاهر وما بعده او الى الجميع ، والظاهر عدم الترجيح بينهما وبقي هناصور اخرى يظهر حالها مما قد مناه .

ثم انه اذا لم يظهر رجوعه الى الجميع او الاخيرة بعد اليقين بان الاخيرة من الجمل مخصصة قطعاً لان عودها الى غيرها و صرفه عنها خلاف قانون المحاورة ، ربما يقال بجواز التمسك باصالة العموم في سائر الجمل مطلقاً ؛ وربما يفصل بين احتياج العموم الى مقدمات الحكمة وعدمه فلا يتمسك في الاصل دون الثاني ، واكن الحق عدم جواز التمسك باصالة العموم مطلقاً ، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها فيما حذف الكلام بما يصلح للقرينية وتقييد مدخول اداة العموم واصالة العموم بما هي حجة وكاشفة عن تطابق الارادتين ، لم تحرز في المقام (فح) يصير الكلام مجملاً

و(ما قيل) ان ذلك مغل بغير المتكلم مدفوع بإمكان تعلق غرضه بالقاء المجملات والالوجب عدم صدور المتشابهات والمجملات منه وهو كما ترى وما قيل انه لا تصور في الاخذ باطلاق الاستثناء والمستثنى لولا كون ظهور العام وضعياً وُأرداً على الاطلاق ومعه لا مجال لقرينية الاطلاق لانه دورى نعم لو كان العام في دلالة علي العموم بمؤنة الاطلاق لم يكن وجه للتقديم . (مدفوع)

اما اولاً فلان حكم الاستثناء في الرجوع الى الجميع او الاخير يتبع ضميره المشتمل عليه ان اشتمل عليه فالاطلاق في الاستثناء تابع لضميره ، ولا يعقل ان يكون الاطلاق مشخفا لمرجع الضمير والالزم الدور ،

وثانياً ان العموم وان كان وضعياً لا يحتاج الى مقدمات الحكمة لكن لا يحتاج به بمجرده ، مالم يحرز بالاصل العقلاني ان الجد مطابق للاستعمال وقد عرفت عدم احراز بناء العقلاء على التمسك به في مثل الكلام المحفوف بما يصلح لتقييد ما دخله اداة العموم (هذا) وكذا الكلام فيما لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير. سواء قلنا ان الضمير منوى ام لا ، لعدم كون اعالة الجد محرزة وبقيت هيئتنا ابحاث طفيفة لا يهمننا التعرض لها

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

عرف المطلق بانه ما دل على معنى شايع في جنسه والمقيد بخلافه وهذا التعريف وان اشتهر بين الاعلام الا انه يرد عليه امور .

منها ان الظاهر من هذا التعريف ان الاطلاق والتقييد من اوصاف اللفظ مع انهما من صفات المعنى ضرورة ان نفس الطبيعة التي جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقة وقد تكون متقيدة وان شئت قلت : ان الداعي لتعلق الاحكام بعنوانينها هو اشتمالها على مصالح ومفاسد ملزمة او غير ملزمة ، وهي قد تترتب على نفس الطبيعة وقد تترتب على المقيد بشئ ، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقاً

واخرى مقيداً بل مع قطع النظر عن الملاك يمكن تصوير الاطلاق و التقييد ، اذا الانسان الابيض مقيد والانسان مطلق ، مع قصر النظر على المعنى بلا رعاية لفظ اوملاك .

ومنهان الشيوع في جنسه الذي جعل صفة المعنى ، يحتمل وجهين
الاول : ان يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ كما ان الذات جزء آخر ، فالمطلق يدل على المعنى والشيوع ، ولكنه بعيد غايته بل غير صحيح ، ان لا يدل اسما ، الاجناس على ذات الطبيعة و مفهوم الشيوع ، كيف والمطلق مالا قيد فيه بالاضافة الى كل قيد يمكن تقييده به من غير دلالة على الخصوصيات والحالات وغير ذلك
الثاني : ان يراد من الشيوع كونه لازم لمعنى بحسب الواقع لاجزاء مدلول منه فالمطلق دال على معنى ، لكن المعنى في حد ذاته شايع في جنسه اى مجانسه وافراده و(عليه) يصير المراد من الشيوع في الجنس هوسريانه في افراده الذاتية حتى يصدق بوجهانه شايع في مجانسه ، والا فالجنس بالمعنى المصطلح لوجهه ، و(لكنه) يوجب خروج بعض المطلقات عن التعريف المزبور ، مثل اطلاق افراد العموم في قوله سبحانه - اوفوا بالعقود وكذا الاطلاق في الاعلام الشخصية كما في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق ، وكذا الاطلاق في المعانى الحرفية ، على انه غير مطرد لدخول بعض المقيدات فيه كالرقبة المؤمنة فانه ايضا شايع في جنسه ، وما عن بعض اهل التحقيق في ادراج الاعلام تحت التعريف المشهور ، - من ان المراد سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارية سواء تحقق بين وجودات متعددة او في وجود محفوظ في ضمن الحالات المتبادلة (لا يخلو عن تعسف بين)

تقدّم من هذا البيان عدة امور الاول ان مصب الاطلاق اعم من الطبايع والاعلام الشخصية ، و تجد الثاني في ابواب الحج كثيرا ، في الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشرع ، فمار بما يقال من ان المطلق هو اللابشرط المقسمى او القسمى ليس بشيء و هناك (قسم ثالث) و هو الاطلاق الموجود في ناحية نفس الحكم كما تقدم في باب الواجب المشروط و تقدم ان القيوم بحسب نفس

الامر تختلف بالذات بعضها يرجع الى الحكم ولا يعقل ارجاعها الى المتعلق و بعض آخر على العكس ، وعرفت ان معانى الحروف قابلة للاطلاق والتقييد ، فمصّب الاطلاق قديكون فى الطبايع ، وقديكون فى الاعلام ، وقديكون فى الاحكام وقد يكون فى الاشخاص والافراد .

الثانى : ان الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية فيمكن ان يكون شيئى مطلقا ومقيدا باعتبارين **الثالث** ان بين الاطلاق والتقييد شبه تقابل العدم والملكة فالمطلق مالاقيديه مما شأنه ان يتقييد بذلك ؛ وما ليس من شأنه التقييد لا يكون مطلقا كما لا يكون مقيدا ، والتعبير بشبه العدم والملكة لاجل ان التقابل الحقيقي منه ما اذا كان للشيء قوة واستعداد يمكن له الخروج عن القوة الى مرتبة الفعلية بحصول ما يستعد له ، والامر هنا ليس كذلك **الرابع** ان مفاد الاطلاق غير مفاد العموم وانه لا يستفاد منه السريانات والشيوع ولو بعد جريان مقدمات الحكمة ، بل الاطلاق ليس الا الارسال عن القيد وعدم دخالته وهو غير السريان والشيوع !

فى اسم الجنس وعلمه و غيرهما

غير خفى على الوفى ان البحث عنهما وعن توضيح الحال فى المهية اللا بشرط و اقسامها و مقسمها والفرق بين القسمى والمقسمى ، اجنبى عن مباحث الاطلاق و التقييد خصوصا على ما عرفت من ان الاطلاق دائما هو الارسال عن القيد وليس المطلق هو المهية اللا بشرط القسمى او المقسمى غير انا نقتفى اثر القوم فى هذه المباحث فنقول .

واما اسماء الجنس كالانسان والسواد وامثالهما فالتحقيق انها موضوعة لنفس المهيئات العارية عن قيد الوجود والعدم و غيرهما حتى التقييد بكونها عارية عن كل قيد حقيقى او اعتبارى ، لان الذات فى حد ذاتها مجردة عن كافة القيود وزوائد الحدود ، (نعم)

المهية بماهى وان كان لا يمكن تصور ها وتعقلها مجردة عن كافة الموجودات لكن

يمكن تصورهما مع الغفلة عن كافة الوجودات و اللواحق ، و اللاحظ في بدء لحاظه غافل عن لحاظه ، غير متوجه الا الى مراده ومعقوله ، اذ لحاظ هذا اللحاظ البدئي يحتاج الى لحاظ آخر ولا يمكن ان يكون ملحوظا بهذا اللحاظ (فلا محالة) تسيير لحاظ المهية مغفولا عنه وبما ان غرض الواضع وهدفه افادة نفس المعاني ، يكون الموضوع له نفس المهية لا بما هي موجودة في الذهن ،

هذا واللفظ موضوع لنفس المهية بلا لحاظ السريان و الشمول و ان كانت بنفسها سارية في المعاديق و متحدة بها لا بمعنى انطباق المهية الذهنية على الخارج بل بمعنى كون نفس المهية متكثرة الوجود ، توجد في الخارج بعين و جود الافراد .

ومما يقضى منه العجب ، ما افاده بعض الاعيان المحققين في (تعليقته) وملخص كلامه «انه لامنفات بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللا بشرط القسمة ، و كون الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، فالموضوع له نفس المعنى ، لا المعنى المطلق بما هو مطابق ، وان وجب لحاظه مطلقاً تسرية للوضع ، ومثله قوله : اعتق رقبة ، فان الرقبة وان لو حظت مرسله لتسرية الحكم السى جميع افراد موضوعه ، الا ان الذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة ، لا عتق اية رقبة» .

وفيه : ان الموضوع له اذا كان نفس المعنى لا يعقل سرية الوضع الى الافراد ، ويكون لحاظ الواضع لغواً بلا اثر ، الا ان يجعل اللفظ بازاء الافراد ، وكذا اذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة ، لا يعقل سريته الى خصوصيات الافراد سواء لاحتظ الحاكم افرادها أم لا ؛ فما افاده في كلا المقامين منظور فيه .

في تقسيم الماهية الى اقسام ثلاثة

ان من التقسيم الدائر بينهم انقسام الماهية الى لا بشرط و بشرط شيئي و بشرط لائم انه اختلف كلمات الاعاظم في تعيين المقسم وان الفرق بين اللا بشرط المقسم و المقسم و القسمة

ما هو؟ ويظهر من بعضهم: ان المقسم هو نفس الماهية وهذه الاعتبارات واردة عليها كما يفصح عنه قول الحكيم السبزواري (١) (قدس سره) ومحصل هذا الوجه ان انقسام النوع والجنس والفصل الى الثلاثة بالاعتبار، وكذا افتراق الثلاثة باللحاظ ايضا، وان المهية اذا لوحظت مجردة عما يلحق بها تكون بشرط لا واذا لوحظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء، واذا لوحظت بذاتها لامقترنة ولا غير مقترنة تكون لا بشرط شيء، والفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي هو كون اللا بشرطية قيدياً في الثاني دون الاول، كما هو الفرق بين الجنس والمادة والنوع فان لوحظ الحيوان لا بشرط يكون جنسا، وان لوحظ بشرط لا، تكون مادة، وان لوحظ بشرط شيء، يكون نوعا وقد اغتر بظاهر كلماتهم اعاضلهم فن الاصول ووقعوا في حيص وبيص في اقسام المهية والفرق بين المقسمي والقسمي حتى ذهب بعضهم الى ان التقسيم للحاظ المهية لانفسها

هذا لكن حسن ظني باهل الفن في هذه المباحث، يمنعني ان اقول ان ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وانهم اقترحوا هذا التقسيم وما شاببه في مباحث الجنس والفصل من غير نظر الى عالم الخارج ونظام الكون، و كان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية من دون ان يكون لهذه الاقسام محكيات في الخارج أضف الى ذلك ان ملاك صحة الحمل وعدم صحتها عندهم هو كون الشيء المحمول لا بشرط و بشرط لا، ولو كان هذا الملاك امراً اعتباريا يلزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثرا في الواقع؛ و يجعل الشيء امراً قابلا للاتحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرط لا، انقلاب الواقع عما هو عليه، والحاصل انه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئا واحدا على نحوين، اختلاف نفس الواقع كما يلزم من اعتبار اشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفا بحسب اختلاف اعتبارهم فتكون مهية واحدة متحدة مع شيئي ولا متحدة معه بعينه، (هذا) مع ان الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الامر لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنية، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من ان المقسم ليس هو نفس المهية بل لحاظ المهية او المهية الملحوظة ويقرب عنه، ما افاده بعض الاعيان في تعليقه الشريفه فراجع وليت (١): مخلوطة، مطلقة، مجردة عند اعتبارات عليها واردة

شعري أي فائدة في تقسيم لحاظ اللاحظ، ثم أي ربط بين تقسيمه وضرورة المهية باعتبارها قابلة المحمل وعدمها والذي يقتضيه النظر الدقيق ولعله مراد القوم هو أن كل المباحث المعنونة في ابواب المهية من المعقولات الثانية انما هي بلحاظ نفس الامر ان المهية بحسب واقعها الاعم من حد الذات او مرتبة وجودها لها حالات ثلثة ، لا تختلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها الى قسم آخر وان لوحظ على خلاف واقعه الف مرات حتى ان الاختلاف الواقع بين المادة والجنس والنوع واقعي لا اعتباري

اما انقسام المهية بحسب نفس الامر الى اقسام ثلثة فلانها اذا قيست الى اي شيء ، فاما ان يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها او ذاتها كالتحيز بالنسبة الى الجسمية والزوجية بالنسبة الى الاربعة ، وهذه هي المهية بشرط شيئي ، واما ان يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها او ذاتها كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة الى الجسم والفردية الى الاربعة وهذه هي المهية بشرط لا ، واما ان يكون ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة الى المهية والبياض الى الجسم الخارجي فهذه هي العاهية اللا بشرط فالمهية بحسب نفس الامر لا تخلو عن احدهذه الاقسام ، ولا يتخلف عما هو عليه بورود الاعتبار على خلافه ، وبهذا يخرج الاقسام عن التداخل اذ لكل واحد حد معين لا ينقلب عنه الى الاخر ويتضح الفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي لان المقسم نفس ذات المهية وهي موجودة في جميع الاقسام، واللا بشرط القسمي مقابل للمقسمين بحسب نفس الامر و مضاد لهما ، (والحاصل) ان مناط صحة التقسيم هي الواقع لا اعتبار المعبر فالمهية ان امتنع تخلفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع فهي بالنسبة اليه بشرط شيء وان امتنع لها الاتصاف به فهي بالنسبة اليه بشرط لا ، و ان كان له قابلية الاتصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة اليه لا بشرط كالا مثله المتقدمة ، وما ذكرنا وان لم ار التصريح به بل مخالف لظواهر كلماتهم الا انه تقسيم صحيح دائر في العلوم لا يرد عليه ما اوردها على ظواهر اقوالهم ، (نعم) هذا التقسم انما هو للمهية بحسب نفسها ، ولكن يمكن ان يجري في المهية الموجودة بل يمكن

اجرائه في نفس وجودها وقد اجراه بعض اهل الذوق في بعض العلوم في حقيقة الوجود ولا يقف على مغزاه الا من له قدم راسخ في المعارف الالهية

واما كون الاختلاف بين المادة والجنس والنوع امر واقعيًا فتفصيله وان كان موكولا الى محله واهله الا ان مجمله ما يلى وهو ان تقسيم المهية الى الاجناس والفصول بلحاظ الواقع ونفس الامروان الاختلاف بين المادة والجنس والنوع واقعي ، والمادة متحدة مع الصورة التي تبذل اليها والتركيب بينهما اتحادي و تكون المادة المتحدة بالصورة والصورة المتحدة معها نوعا من الانواع والمادة التي قابلة لصورة اخرى تكون منضمة الى الصورة الموجودة ، والتركيب بينهما انضمامي لا اتحادي و تكون تلك المادة بالنسبة الى الصورة المتحققة بشرط لا لعدم امكان اتحادها بها و بالنسبة الى الصورة التي تستعد لتبذلها اليها لا بشرط شيء ، لا يمكن تبذلها بها ، مثلا المادة التي تبذل بصورة النواة وصارت فعليتها متحدة معها تركيبيها اتحادي بل اطلاق الاتحاد ايضا باعتبار ظرف التحليل والتكثف والافبعد صيرورة القوة النواتية فعلية لا تكون في الخارج الافعليتها والقوة ليست بحدها موجودة فيها وان كانت الفعلية واجدة لها وجدان كل كمال للضعيف و المادة المستعدة في النواة لقبول صورة الشجر تكون منضمة الى الصورة النواتية و تركيبيها انضمامي لا اتحادي و تكون لا بشرط بالنسبة الى الصورة الشجرية لا يمكن اتحادها بهما وبشرط لا بالنسبة الى تلك الصورة الشخصية النواتية المتحققة لعدم امكان اتحادها معها ، فتحصل ان في النواة مادة متحدة ومادة منضمة وماخذ الجنس والفصل والنوع هو الواقع المختلف بحسب نفس الامر ، فلا يكون شيء من اعتبارات المهية لافي باب الاجناس والفصول و المواد والصور ولا في باب الاقسام الثلاثة لها ، اعتباراً جزافاً وتلاعباً محضاً هذا و لكن تفصيل هذه المباحث يطلب من مقارنه وعند اهله هذا وقد مر ما ينفعك في المقام في بحث المشتق .

البحث في علم الجنس

وهو كإسامة وفعالة ، فلاشكل في انه يعامل معه معاملة المعرفة فيقع مبتدأ
وذآحال و يوصف بالمعرفة والمنقول هنا في اجراء احكام المعرفة عليه ، (وجهان)
(الاول) ان تعريفه تعريف لفظي كالتأنيك اللفظي ومفاده عين مفاد اسم الجنس بلا
فرق بينهما ، (الثاني) انه موضوع للطبيعة لابما هي هي بل بما هي متصورة ومتعينة
بالتعين الذهني ، واورد عليه (المحقق الخراساني) من انه يمتنع (ح) ان ينطبق
على الخارج ويحتاج الى التجريد عند الاستعمال ، و يصير الوضع لغوآ ، و اجاب عنه
شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بان اللحاظ حرفي لاسمى وهو لا يوجب امتناع انطباقه
على الخارج ، و(فيه) ان كون اللحاظ حرفيا لا يخرج عن كون موطنه هوالذهن
، فلا محالة يتقيد الطبيعة بامر ذهني و ان كان مرآة للخارج ولكن ما ينطبق على
الخارج هو نفس الطبيعة ؛ لا المتقيدة بامر ذهني ، و كون اللحاظ مرآيا ليس معناه
عدم تقيدهابه او كون وجوده كعدمه ؛ ان باى معنى فسر هذا اللحاظ فلالمحالة يكون
علم الجنس متقوما به حتى يفترق عن اسمه ، والمتقوم بامر ذهني لا ينطبق على الخارج
ويمكن ان يقال ان المهية في حد ذاتها لا معرفة ولا نكرة ، لامتميزة ولا غير متميزة
، بل تعد هذه من عوارضها كالوجود و العدم لان التعريف في مقابل التنكير عبارة
عن التعين الواقعي المناسب لوعائه و التنكير عبارة عن اللاتعين كذلك ، على ان
واحدآ من التعريف و التنكير لو كان عين الطبيعة او جزئها يمتنع عروض الاخر
عليها (فح) لابس بان يقال ان اسم الجنس موضوعة لنفس المهية التى ليست معرفة
ولانكرة ، وعلم الجنس موضوع للمهية المتعينة بالتعين العارض لها متأخراً عن
ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها و (بالجملة) اسم الجنس موضوع لنفس
المهية ، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بماهى متميزة من عند نفسها بين المفاهيم
، وليس هذا التميزو التعين متقوما باللحاظ بل بعض المعانى بحسب الواقع معروف
معين ، و بعضها منكور غير معين ، و ليس المراد من التعين هو التشخص الذي

يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصية بل المراد منه التعيين المقابل للنكارة
فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة فكما ان النكارة واللاتعين تعرّضها
كذلك التعريف والتعين، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخيص فظهر ان المهمة
بذاتها لا معروفة ولا منكورة، و بما انها معنى معين بين سائر المعانى و طبيعة
معلومة فى مقابل غير المعين ؛ معرفة ، (فاسامة موضوعة لهذه المرتبة ، و اسم
الجنس لمرتبة ذاتها) ، وتنوين التنكير يفيد نكارتها ، و اللاتعين ملحق بها كالتعين
ثم الظاهر ان اللام وضعت مطلقا للتعريف وان افادة العهد وغيره بدال آخر فاذا
دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما وافادات الاستغراق لان غير الاستغراق من
سائر المراتب لم يكن معينا والتعريف هو التعيين و هو حاصل مع استغراق الافراد لا
غير وما ذكرنا فى علم الجنس غير بعيد عن الصواب و ان لم يقم دليل على كونه
كذلك لكن مع هذا الاحتمال لاداعى للذهاب الى التعريف اللفظى البعيد عن الاذهان

الكلام فى النكرة

فالظاهر انها دالة بحكم التبادر على الطبيعة اللامعينة اى المتقيدة بالوحدة
بالحمل الشايح ، لكن بتعدد الدال فالمدخول دال على الطبيعة ، والتنوين على الوحدة ،
(عليه) فهى كلى قابل للصدق على الكثيرين سواء وقع فى مورد الاخبار نحو جائئى
رجل ام فى مورد الانشاء نحو جئنى برجل ، وما يقال من ان الاول جزئى لان نسبة
المجيبى اليه قرينة على تعيينه فى الواقع ضرورة امتناع صدور المجيبى عن الرجل الكلى
غير تام لان المتعين الذى يستفاد عن القرينة الخارجية كما فى المقام ، لا يخرج النكرة
عن الكلية ومن هنا يظهر النظر فى كلمات شيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

القول فى مقدمات الحكمة

قد عرفت ان الاطلاق فى مقام الاثبات عبارة عن كون الشيء تعام الموضوع

للحكم ، اذا كان مصب الاطلاق نفس المتعلق او الموضوع او كون الحكم مرسلًا عن القيد ، اذا كان مصبه نفس الحكم وعلى اى حال ، لا يحتاج الى لحاظ السريان و الشيع ، اذ فيه مضافا الى انه امر غير مفيد في حكاية الطبيعة عن الافراد كما مر ، انه لا وجه لهذا اللحاظ ، بل الاطلاق ينعقد بدونه ، ويتم الحجة و ان لم يكن المعقن لاحظا سريانه فلامجال لما افاده المحقق الخراساني من ان مقدمات الحكمة تثبت الشيع والسريان ومار بما يتوهم من لزوم لحاظ حالات الطبيعة بمنى ثبوت الحكم عند كل حالة وحالة ، لامتناع الاهمال الثبوتى ، (مدفوع) بما حققناه في مبحث الترتب (فراجع) والاولى صرف عنان البحث الى مقدمات الحكمة المعروفة وهى ثلاثة نبحت عن كل واحدة مستقلا .

الاولى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، والظاهر لزوم وجود هذه المقدمة في الاطلاق ، ضرورة ان الدواعى لالقاء الحكم مختلفة ، فرما يكون الداعى ، هو الاعلان باصل وجوده ، مع اهمال واجمال ، فهو (ح) بصدده بيان بعض المراد ومعه كيف يحتج به على المراد وربما يكون بصدده بيان حكم آخر (وعليه) لا بد من ملاحظة خصوصيات الكلام المحفوف بها ، ومحط وروده وانه في صدده بيان اى خصوصية منها فرما يساق الكلام لبيان احدى الخصوصيات دون الجهات الاخر ، فلا بد من الاقتصار فى اخذ الاطلاق على المورد الذى احرزنا وروده مورد البيان ولذلك يجب اعمال الدقة فى تشخيص مورد البيان (هذا) وقد خالف فى لزوم هذه المقدمة شيخنا العلامة (قده) حيث ذهب الى عدم لزوم احراز كونه في مقام بيان مراده مستدلا بانه لو كان المراد هو المقيد تكون الارادة متعلقة به بالاصالة وانما ينسب الى الطبيعة بالتبع وظاهر قول القائل جئنى برجل هو ان الارادة متعلقة بالطبيعة اولا وبالذات ، وليس المراد هو المقيد (انتهى) وفيه : انه غير تام لان ما ذكره من ظهور الارادة فى الاصلية لا التبعية ، مستفاد من هذه المقدمة اذ لولاها فما الدليل على ان المقيد غير مراد وان المراد بالاصالة الطبيعة ، ان يحتمل (لولا هذه المقدمة) ان هنا قيد لم يذكره المولى ، فاحراز كون الطبيعة واردا

مورد الارادة بالاصالة فرع احراز كونه في مقام البيان دون الاهمال والاجمال لان هذا ليس ظهور الفظيا مستنداً الى الوضع بل هو حكم عقلائي بان ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه ولا يحكم العقلاء به ولا يتم الحجة الا بعد تمامية هذه المقدمة فيحتج العقلاء عليه بان المتكلم كان في مقام البيان ، فلو كان شيء دخيلاً في موضوعيته له كان عليه البيان فجعل هذا موضوعاً فقط يكشف عن تماميته .

المقدمة الثانية : وهي عدم وجود قرينة معينة للمراد ولا يخفي انها محققة لمحل البحث ، لان التمسك بالاطلاق عند طريان الشك ، وهو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع فلو كان في المقام انصراف او قرينة لفظية او غيرها ، فالاطلاق معدوم فيه بموضوعه ، و (بالجملة) فهي محققة لموضوع الاطلاق لا من شرائطه و مقدماته .

المقدمة الثالثة : عدم وجود قدر متيقن في البين حتى يصح اتكال المولى عليه ، و(الظاهر) ان هذه المقدمة غير محتاجة سواء فسرنا الاطلاق بما تقدم ذكره او بما عليه المشهور من جعل الطبيعة مرآة لجميع افرادها (اما على المختار) لان القدر المتيقن انما يضر في مورد يتردد الامر بين الاقل والاكثر بان يتردد بين تعلق الحكم ببعض الافراد او جميعها ، مع ان الامر في باب الاطلاق ليس كذلك بل هو دائر بين تعلق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شيء آخر فيه او بالمقيد ، فيدور الامر بين كون الطبيعة تمام الموضوع او المقيد تمامه فاذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلاً ، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيد بما هو مقيد ، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً و القيد محكوماً آخر حتى يكون من قبيل الاقل والاكثر ، و كذا لو جعل المتقيد موضوعاً وشك في دخالة قيد اخر لا يكون من قبيلهما فلا يدور الامر بين الاقل والاكثر في شيء من الموارد حتى يعتبر انتفاء القدر المتيقن ،

هذا كله على المختار في باب الاطلاق من عدم كون الطبيعة مرآة للافراد ، ولا وسيلة الى لحاظ الخصوصيات وحالاتها وعوارضها ، و(اما) اذا قلنا بمقالة المشهور من جعلها مرسله و مرآة لجميع الافراد ، و المقيد عبارة عن جعلها مرآة لبعضها

فلا اعتبار انتفاته من المقدمات وجه ، و(لكنه) ايضالا يخلو من اشكال وتوضيحه . ان مبنى الاطلاق ، لو كان هولحاضها مرآتا للكثيرات فلامعنى لجعلها مرآتا لبعض دون بعض مع كون جميع الافراد متساوية الاقدام في الفردية ، و عدم قيام دليل صالح لقصر المرآتية على المتقين من الانصراف القطعي فلو فرضنا سبق السؤال عن المعاطاة قبل الجواب بان الله احد البيع ، لما يضر هذا المتيقن بالاطلاق ، و (بالجملة) كونها مرآة لبعضها لا يصح الامع القيد ، والا فيحكم لعقلاء بان موضوع حكمه هو الطبيعة السارية في جميع المصاديق لا المتقيدة ، و(لهذا) ترى ان العرف والعقلاء لا يمتنون بالقدر المتيقن في مقام التخاطب و غيره مالم يصل الى حد الانصراف فتدبر .

اشكال و دفع

ربما يتوهم ان ورود القيد على المطلق بعد برهة من الزمن ، يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، و انحراف هذه المقدمة التي قد عرفت انها روح الاطلاق ؛ يوجب عدم جواز التمسك به في سائر القيود المشكوك فيهما ،

و الجواب ان المطلق كالعام مستعمل في معناه الموضوع له ، لا جل ضرب القانون واعطاء الحجّة ، و الاصل هو التطابق بين الارادتين ، فكما ان خروج فرد من حكم العام بحسب الجذ ، لا يوجب بطلان حجية العام في البواقي (فهكذا) باب المطلق بحسب القيود لان جعل الطبيعة في مقام البيان موضوعا لحكمه ، اعطاء حجة على العبد عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه ، لا جل اصالة التطابق بين الارادتين «فتح» لوعثرنا على قيد ، لا يوجب ذلك سقوطه عن الحجية ، و كون الكلام وارداً مورد الاجمال و الاهمال بالنسبة الى سائر القيود ، و لدلك ترى العقلاء يتمسكون بالاطلاق و ان ظفروا على قيد بعد برهة من الزمن ، و انما العثور على القيد يوجب انتفاء امد حجية الاطلاق بالنسبة الى نفى القيد المعثور عليه لاجميع القيود المشكوك فيها .

حل فقرة

ربما يقال : ان التمسك بالاطلاق في نفى دخالة القيود ، انما يصح اذا وقع المطلق في كلام من عاداته ، الحاق قيود الكلام باصوله كما هو الحال في الموالي العرفية ، واما المطلقات الواردة في محاورات من استقرت عاداته على تفريق اللواحق عن الاصول وتفكيك المطلق عن مقيدته ، فساقطة عن مظان الاطمينان ، لانا علمنا ان دأب قائله جار على حذف ما له دخالة في موضوع الحكم عن مقام البيان ، و الجواب : ان ما ذكره لا يوجب الاعدم جواز التمسك بالاطلاق قبل الفحص عن مقيدته ، و اما التمسك به بعد الفحص بمقدار لازم ، فلا يمنع عنه هذا الدليل ،

«تتميم»

لاشك ان الاصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كل ما له دخل في حكمه بعد احراز كونه في مقام بيان الحكم و عليه جرت سيرة العقلاء في المحاجات ؛ (نعم) لوشك انه في مقام بيان هذا الحكم او حكم آخر ، فلاصل هنا لاحراز كونه في مقام هذا الحكم ، و (الحاصل) ان الاصل بعد احراز كونه بصد بيان الحكم ، هو انه بصد بيان كل ما له دخالة في موضوع حكمه في مقابل الاجمال و الاهمال ، و (اما) كونه بصد بيان هذا الحكم او غيره ، فلاصل فيه بل لا بد ان يحرز وجدانا او بدليل آخر كشواهد الحال و كيفية الجواب والسؤال

في حمل المطلق على المقيد

اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متكفلين للحكم التكليفي او الوضعي ، و على التقديرين فاما ان يكونا مثبتين او نافيين او مختلفين ، وعلى التقادير فاما ان يعلم وحدة التكليف اولا ، وعلى الاول فاما ان يعلم وحدته من الخارج او من نفس الدليلين ، وعلى التقادير فاما ان يذكر السبب فيهما او في واحد منهما اولا يذكر ، وعلى الاول

فاما ان يكون السبب واحدا ، اولا (ثم) الحكم التكليفي اما الزامى فى الدليلين او غير الزامى فيهما او مختلف ، وعلى التقدير قد يكون الاطلاق والتقييد فى الحكم متعلقه وموضوعه ، وقد يكونان فى اثنين منهما وقد يكون فى واحد ، فهذه جملة الصور المتصورة فى المقام

وقبل الشروع فى احكام الصور نشير الى نكتة ، وهوان محط البحث فى الاطلاق والتقييد ، وحمل احدهما على الاخر انما هو فيما اذا ورد المقيد منفصلا عن مطلقه ، واما المتصلين فلما مجال للبحث فيهما ، لان القيد المتصل يمنع عن انعقاد الاطلاق حتى يكون من باب تعارض المطلق والمقيد ، لما عرفت : ان عدم القرينة من محققات موضوع الاطلاق ، و(بما ذكرنا) يظهر الخلط فى كلام بعض الاعاظم ، حيث عسم البحث الى الوصف والحال ، وقال ان ملحقات الكلام كلها قرينة حاكمة على اصالة الظهور فى المطلق وقاس المتصلين بالقرينة وذى القرينة فى ان ظهور القرينة حاكمة على ذى القرينة ثم قاس المقيد المنفصل بالمتصل

قلت وفيه : اما اولا ، فلان باب الاطلاق ليس باب الظهور اللفظى ، حتى يقع التعارض بين الظهورين او يقدم ظهور المقيد على ظهور المطلق ، بالحكومة ، بل الاطلاق دلالة عقلية ، والحكومة (كما سيوافيك ، باذنه تعالى) من حالات لسان الدليل بان يتعرض لحال دلالة الدليل الاخر ،

و ثانياً : ان حكومة ظهور القرينة على ذى القرينة مما لا اساس لها ، ضرورة ان الشك فى ذى القرينة لا يكون ناشيا من الشك فى القرينة ، اذ فى قوله : رايه اسداً يرمى لا يكون الشك فى المراد من الاسد ناشيا من الشك فى المراد من يرمى كما ادعى القائل بل الشك متلازمان فلا حكومة بينهما .

وثالثاً : ان قياس المقيد المنفصل بالمتصل ، مما لا وجه له ، اذ القياس مع الفارق لان الاطلاق ينعقد مع انفصال القيد اذا احرز كونه فى مقام البيان ؛ واما القيد المتصل فهو رافع لموضوع الاطلاق ، فلا يقاس متصله بمنفصله ، واما وجه التقديم فى المنفصلين فليس لاجل الحكومة بل المطلق انما يكون حجة ان لم يرد من المتكلم بيان و بعد

ورود البيان ينتهي امد الحجية لدى العقلاء وان شئت قلت: ظهور القيد في الدخالة اقوى من المطلق في الاطلاق و هذه الاظهرية ليست لفظية بل امرأ يرجع الى فعل المتكلم اذا جعل شيئاً موضوعاً ثم اتى بقيد منفصل كما ان تقديم ظهور القرينة على ذى القرينة للاظهرية او مناسبات المقام للحكومة ، و سيوافيك حقيقة القول في هذه المباحث ، في التعادل و الترجيح ؛ فتربص حتى حين اذا عرفت ذلك : فنشرع في بيان مهمات الموروث احكامها حتى يتضح حال غيرها .

الصورة الاولى : ما اذا كانا مختلفين بالنفي والاثبات وكان الحكم تكليفياً ، وهي على قسمين ،

الاول : ما اذا كان المطلق نافياً ، والمقيد مثبتاً نحو قولك لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة بناء على ان قوله لا تعتق رقبة من قبيل المطلق لا العام كما هو المختار فلا ريب في حمله على المقيد لتحقق التنافي بينهما عرفاً ، وذلك لما عرفت ان ترك الطبيعة انما يحصل عند العرف بترك جميع افرادها وان كان النظر الدقيق الفلسفي يقتضى خلافه كما مر (وعليه) فالتنافي بين حرمة مطلق الرقبة او كراهتها ، و بين وجوب المؤمنة منها او استحبابها ، ظاهر جداً والجمع العقلاني انما هو حمل مطلقها على مقيدها ،

الثاني : عكس القسم الاول اي يكون المطلق مثبتاً ، ومتعلقاً للامر ، والمقيد نافياً ومتعلقاً للنهي (فح) تارة نعلم ان النهي تحريمي او نعلم انه تنزيهي و (اخرى) لانعلم ، فلو علمنا كون النهي تحريمياً ، فلا ريب في حمله على المقيد لكونه طريقاً وحيداً الى الجميع في نظر العرف و لو علمنا ان النهي تنزيهي فهل يحمل على المقيد اولاً (وجهان) اقويهما عدمه ، لان الموجب للحمل هو تحقق التنافي في انظار العرف حتى نحتال في علاجهما ، ومع احراز كون النهي تنزيهياً اي مرخصاً في اتيان متعلقه فلا وجه لتوهم التنافي بل غاية الامر ، يكون النهي لارشاداً الى ارجحية الغير او مرجوحية متعلقه بالاضافة الى فرد آخر ، فلو قال صل ولا تصل في الحمام وفرضنا ان

النهي تنزيهي ، فلاشك ان مفاد الثاني هو ترخيص اتيانها فيه وانه راجح ذاتاً وصحيح لمكان الترخيص ، لكنه مرجوح بالاضافة الى سائر الافراد ، ولا يلزم من ذلك اجتماع الراجحية و المرجوحية في مورد واحد لما عرفت ان المرجوحية لاجل قياسها الى سائر الافراد وفي المكان الخاص لافي حد ذاته ، و(بذلك) يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فراجع .

واما اذا كان كيفية دلالة مجهولة ولم نعلم انه للتنزيه او للتحريم فلتوقف فيه مجال فان كل واحد يصلح ان يقع بيانا للاخر اذ النهي كما يمكن ان يكون بيانا لاطلاق المطلق و يقيد متعلق الامر بمقتضى النهي ، (كذلك) يصلح ان يكون المطلق بيانا للمراد من النهي و انه تنزيهي ، و(الحاصل) ان الامر دائر بين حمل النهي على الكراهة وحفظ الاطلاق ، وبين رفع اليد عن الاطلاق وحمله على المقيد (هذا) ولكن الاظهر هو حمل المطلق على المقيد وابقاء النهي على ظهوره ، لان التنافي كما هو عرفي كذلك الجمع عرفي ايضا ، ولاشك ان لحاظ محيط التشريع يوجب الاستيناس و الانتقال الى كونهما من باب المطلق و المقيد ، لشيوخ ذلك الجمع وتعارفه بينهم ، واما جعل المطلق بيانا للنهي وان المراد منه هو الكراهة فهو جمع عقلي لا يختلج بباله لعدم معهودية هذا التصرف ويمكن ان يقال ان الهيات بماهي معان حرفية لا يلتفت اليها الذهن حين التفاته الى المطلق و المقيد و الجمع بينهما و كيف كان فلا ينبغي الاشكال في حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة .

واما ما ربما يقال (في ترجيح ما اخترناه) من ان ظهور النهي في التحريم وضعي مقدم على الظهور الاطلاقي ، (غير تام) لما عرفت ان الوجوب و التحريم خارجان عن الموضوع له ، و ان الهيئة لم توضع فيهما الا للبعث و الزجر ، فاين الظهور اللفظي .

فان قلت ان هنا وجه آخر للجمع بينهما وقد اشار اليه بعض الاعاظم وجعل المقام من باب اجتماع الامر والنهي على القول بكون المطلق و المقيد داخلين في ذلك الباب فلو قلنا بالجواز هناك يرفع التعارض بين المطلق و المقيد

قلت: الفرق بين المقامين واضح، فان التعارض هنا عرفى كجمعه، والتعارض هناك عقلى، وجمعه ايضا كذلك و (الحاصل) ان مسألة اجتماع الامر و النهى عقلية غير مربوطة بالجمع بين الادلة، لان مناط الجمع بينها هو فهم العرف، و لا شبهة فى وقوع التعارض بين المطلق و المقيد عرفا، وطريق الجمع عرفى لاعقلى فلا يكون احد وجوه الجمع بين الادلة، الجمع العقلى وهذا واضح.

الصورة الثانية: ما اذا كان الدليلان مثبتين الزاميين، نحو قولك اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة (فتح) اذا احرزت وحدة الحكم فلا محيص عن الحمل لاحراز التنا فى باحراز وحدة الحكم، ووجود الجمع العرفى «نعم»، اذا كانت وحدة الحكم غير محرزة (فتارة) يحرز كون الحكم فى المطلق على نفس الطبيعة، و لا نحتمل دخالة قيد آخر فى الموضوع، غير القيد الذى فى دليل المقيد، و (اخرى) نحتمل دخالة قيد اخر، فعلى الاول يحمل المطلق على المقيد لالما يترأى فى بعض الكلمات من ان احراز التنافى لاجل ان الحكم فى المقيد اذا كان الزاميا متعلقا بصرف الوجود بمفاده عدم الرضا بعنق المطلق، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعنقه وبعبارة اخرى ان مفاد دليل المقيد دخالة القيد فى الحكم ومفاد دليل المطلق عدم دخالته فيقع التنافى بينهما (انتهى)، لان التنافى بين الترخيص واللا ترخيص، و دخالة القيد و لا دخالته، فرع كون الحكم فى المقام واحدا، فلو توقف احراز وحدته عليه، لدار (بل وجه التقديم)، هو ان ملاحظة محيط التشريع و ورود الدائليين فى طريق التقنين، توجب الاطمينان بكو نهما من هذا القبيل، خصوصاً تكرر تقييد المطلقات من الشارع، (نعم) الامر فى المستحبات على العكس، فان الغالب فيها كون المطلوب متعدداً و ذا مراتب؛ و(هناك) وجه آخر؛ وهو ان احراز عدم دخالة قيد آخر غير هذا القيد، عين احراز الوحدة عقلا لامتناع تعلق الارادتين على المطلق و المقيد، لان المقيد هو نفس الطبيعة مع قيد، عينية الا بشرط مع بشرط شىء، فاجتماع الحكمين المتماثلين فيهما ممتنع فيقع التنافى بينهما فيحمل المطلق على المقيد و لا ينافى ذلك مامر من ان ميزان الجمع بين الادلة هو العرف

لان احراز وحدة الحكم انما هو با لعقل لا لجمع بين اند ليلين و الفرق بينهما ظاهر
 و اما على الثاني اى ما لم نحرز عدم دخالة قيد آخر ، فيدور الامر بين حمل
 المطلق على المقيد ، ورفع اليد عن ظهور الامر في استقلال البعث وبين حفظ ظهور
 الامر و كشف قيد آخر في المطلق حتى يجعله قابلا لتعلق حكم مستقل به ، (هذا) و
 لكن الصحيح هو الاول لضعف ظهور الامر في الاستقلال ولا يمكن الاعتماد عليه
 لكشف قيد آخر ، (نعم) لو احرز تعدد الحكم واستقلال البعثين لا محيص عن كشف
 قيد اخر لامتناع تعاق الارادتين بالمطلق والمقيد ، وقد تقدم شرحه في مبحث
 النهى .

الصورة الثالثة : ما اذا كان الدليلان نافييين كقوله لا تشرب الخمر ولا

تشرب المسكر ولا ريب في عدم حمل مطلقه على المقيد ، لعدم التنافي بينهما عرفا على -
 القول بعدم المفهوم والحجة لا يرفع اليد عنها الابحجة مثلها ولكن يمكن ان يقال
 بانه يأتى فيها ما ذكرناه في الصورة السابقة فتدبر

هذه الصور تشترك في ان الوارد الينا ، ذات المطلق والمقيد بلا ذكر سبب

واما اذا كان السبب مذكورا فلا يخلوا ، اما ان يذكر في واحد منهما او كليهما ، و
 على الثاني ، اما ان يتحد السببان مهية او يختلفا كذلك وعلى جميع التقادير فالحكم
 فيهما اما ايجابي ، او غير ايجابي ، او مختلف ، فهنا صور نشير الى مهماتها

(منها) ما اذا كان السبب مذكورا في كلا الدليلين و كان سبب كل ، غير سبب
 الاخر مهية نحر قوله ان ظاهرت اعتق رقبة ، وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة ، فلا
 شك انه لا يحمل لعدم التنافي بينهما ، لا يمكن وجوب عتق مطلق الرقبة لاجل سبب ، و
 وجوب مقيدها لاجل سبب آخر ، (نعم) لو اعتق رقبة مؤمنة ففي كفايتها ، عنهما او عدم
 كفايتها كلام مرتحقه في مباحث تداخل المسببات والاسباب .

(منها) ما اذا ذكر السبب في كل واحد ايضا ولكن سبب المطلق عين سبب
 المقيد مهية ، فيحمل لاستكشاف العرف من وحدة السبب وحدة مسببه ، (منها)

ما اذا كان السبب مذكورا في واحد منهما فالتحقيق عدم الحمل ، وعلله (بعض الاعاظم) بان الحمل يستلزم الدور لان حمل المطلق على المقيد يتوقف على وحدة الحكم ففي المثال تقييد الوجوب يتوقف على وحدة المتعلق اذ مع تعددهما لا موجب للتقييد ، ووحدة المتعلق تتوقف على حمل احد التكليفين على الاخر ، اذ مع عدم وحدة التكليف لم تتحقق وحدة المتعلق ، لان احد المتعلقين عتق الرقبة المطلقة ، والاخر عتق الرقبة المؤمنة (انتهى) و (فيه) ان وحدة الحكم و ان كانت تتوقف على وحدة المتعلق لكن وحدة المتعلق لا تتوقف على وحدة الحكم لاثبوتا ولا اثباتا ، اما الاول فلان وحدة الشيء وكثرته امر واقعي في حد نفسه تعلق به الحكم اولا ، وبما ان المقيد في المقام هو المطلق مع قيد (فلا محالة) لا يمكن ان يقع متعلقاً للارادتين وموضوعا للحكمتين و(اما الثاني) فلان تعلق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم فاذا تعلق حكم بالمقيد والفرض انه نفس الطبيعة مع قيد يكشف ذلك عن كون النسبة بين الموضوعين بالاطلاق والتقييد من غير ان يتوقف على احراز وحدة الحكم .

بل التحقيق ، ان عدم الحمل ، انما هو لاجل ان المطلق حجة في موارد عدم تحقق سبب المقيد ، فقوله ، اعتق رقبة ، حجة على العبد على ايجاد العتق مطلقا ، ولا يجوز رفع اليد عنها بفعلية حكم قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة عند تحقق سببه وبعبارة اخرى ان العرف يرى ان هنا واجبا لاجل الظهار ، وواجبا آخر من غير سبب ولا شرط ، حصل الظهار ام لا (هذا) كله راجع الى الحكم التكليفي (واما) الوضعي فيظهر حاله من التدبير فيه فربما يحتمل مطلقه على مقيده نحو قوله لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه ، ثم قال : صل في وبر السباع مما لا يؤكل ، وقوله : اغسل ثوبك من البول ، وقوله : اغسله من البولين مرتين ، وقد لا يحتمل كما اذا قال لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ، ثم قال : منفصلا لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه ، لعدم المنافات بين مانعية مطلق اجزائه ، ومانعية خصوص وبره ، بعد القول بعدم المفهوم في القيد

المأخوذ فيه حتى يجيء التنافي من قبله ، وعليك بالتأمل في المورد الاخرى واستخراج حكمها مما ذكر ، هذا كله في الازاميين واما غيرهما فيختلف بحسب الموارد ؛ ولا يهمنا تفصيله (١)

المقصد السادس

في الامارات المعتبرة عقلا او شرعاً

وينبغي تقديم الكلام في القطع اذ هو حجة عقلية و امارة بتية ، والبحث عن احكامه ليس كلامياً ، بل بحث اصولي لان الملاك في كون الشيء مسألة اصولية ، هو كونها موجبة لاثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه و لا يلزم ان يقع وسطاً للاثبات بعنوانه بل يكفي كونه موجبا لاستنباط الحكم كسائر الامارات العقلائية والشرعية ، وان شئت فاستوضح المقام بالظن ، فانه لا يقع وسطا بعنوانه بل هو واسطة لاثبات الحكم وحجة عليه ، اذ الاحكام تتعلق بالعناوين الواقعية لا المقيدة بالظن ، فما هو الحرام هو الخمر دون مظنونها ، والقطع والظن تشتركان في كون كل واحد منهما امارة على الحكم و موجبا لتنجزه و صحة العقوبة عليه مع المخالفة اذ اصادف الواقع . (اضف الى ذلك) ان عده من مسائل الكلام لا يصح على بعض تعاريفه : من انه البحث عن الاعراض الذاتية للموجود بما هو هو على نهج قانون الاسلام . اذا عرفت ذلك فلنقدم امرين

الاول : قسم الشيخ الاعظم المكلف الملتفت الى اقسام و محصله : انه اما ان يحصل له القطع او يحصل له الظن ، او لا يحصل واحد منهما و المرجع على الاخير اى الشك هو الاصول المقررة للشاك

(١) نجز الكلام في البحث عن مباحث الالفاظ ، ونعمد الله على اتمامها وقد لاح بدر تمامه في ليلة الرابع عشر من شهر شعبان المعظم من شهر سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية وكتبه بانامه الدائرة مؤلفه الفقير الميرزا جعفر السبعاني التبريزي ابن الفقيه المعاج ميرزا محمد حسين عاملهما الله بلطفه يوم الساق يوم تلف الساق بالساق آمين

واورد عليه المحقق الخراساني : بان الظن ان قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم ، وان لم يقم فهو ملحق بالشك فلا يصح التثليث .
 واجاب عنه بعض اعاضم العصر: بان عقد البحث في الظن انما هو لاجل تمييز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن غير معتبره الملحق بالشك ، فلامناس عن التثليث حتى يبحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه « انتهى » ومحصله : ان التثليث توطئة لبيان المختار. (فيه) انه اى فرق بين هذا التقسيم ، اى تثليث حالات المكلف ؛ وما اوضحه في مجارى الاصول فانهما من باب واحد ، فلاى وجه كان هذا التقسيم توطئياً لبيان الحق دون ذلك ؟ ! مع انه لاشك ان التقسيم الثانى حقيقى لا توطئة فيه ، و الشاهد عليه تحفظ الشيخ الاعظم على فيود الاصول حيث قيد الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة .

على ان المجيب صنع ما صنعه الشيخ حيث قال : وانما قيدنا الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بوجودها بلا لحاظها ، لان مجرد وجودها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب .

ثم ان المحقق الخراسانى عدل عما افاده الشيخ الاعظم فقال : فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى متعلق به او بمقلديه فاما ان يحصل له القطع او لا الى آخر ما افاده .

ويرد عليه : ان المراد ان كان هو القطع التفصيلى فالبحث عن الاجمالى منه فى المقام يسير استطرادياً ، ولا يرضى به القائل ؛ وان كان اعم ، يلزم دخول مسائل الظن والشك فى المقام حتى الظن على الحكومة فانه من مسائل العلم الاجمالى الا ان دائرته اوسع من العلم الاجمالى المذكور فى مبحث القطع ، وكون دائرته اوسع غير دخيل فى جهة البحث ، واما مسائل الشك فلوجود العلم بالحكم الظاهرى فى الاصول الشرعية ، بل بناءً عليه يمكن ادراج عامة المباحث فى مبحث القطع حتى الاصول العقلية بان نجعل متعلق القطع وظيفة المكلف فيصير المباحث مبحثاً واحداً ولا يرضى به القائل

و الاولى ان يقال : اذ التفت المكلف الى حكم كلى فاما ان يحصل له القطع به ولو اجمالاً اولاً والاول مبحث القطع ويدخل فيه مبحث الانسداد بناء على ان وجوب العمل بالظن في حال الانسداد لاجل العلم الاجمالي بالحكم وكون دائرة المعلوم بالاجمال فيه اوسع لا يضر بالمطلوب ، وكذا يدخل فيه اصل الاشتغال والتخيير في غير الدوران بين المحذورين ، فانهما ايضاً من وادى العلم الاجمالي اذا تعلق العلم الاجمالي بالحكم نعم في الدوران بين المحذورين يكون التخيير للابدئية العقلية لا العلم الاجمالي الا اذا قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها .

وعلى الثاني فاما ان يقوم عليه امارة معتبرة اولاً فالاول مبحث الظن ويدخل فيه ساير مباحث الاشتغال و التخيير اي فيما تعلق العلم الاجمالي بالحجة لا بالحكم كما اذا علم بقيام حجة كخبر الثقة و نحوه اما بوجوب هذا اوزاك و عليه يكون اصل الاشتغال والتخيير خارجاً عن مبحث الشك وادخاله في مبحث القطع والظن وعلى الثاني اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة اولاً فالاول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى البرائة

وعلى هذا التقسيم يجب البحث عن الانسداد في مبحث القطع ان كان من مقدمات العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية وفي مبحث الامارات ان كان من مقدمات العلم الاجمالي بالحجة

ويمكن المناقشة في هذا التقسيم ايضاً بان الاولى ان يكون التقسيم في صدر الكتاب اجمالاً ما يبحث فيه في الكتاب تفصيلاً وعليه لا يناسب التقسيم حسب المختار في مجارى الاصول وغيرها والامر سهل

ثم ان احكام القطع الاجمالي المتعلق بالحكم او الحجة مختلفة لكونه علة تامة اولاً وجواز الترخيص في الاطراف او بعضها اولاً ياتي الكلام فيه انشاء الله وقد استقصينا الكلام في الفرق بين تعلق العلم الاجمالي بالحكم وتعلقه بالحجة في مبحث الاشتغال وطوبنا الكلام فيما افاده سيدنا الاستاذ في المقام روماً للاختصار فراجع

الامر الثاني : قال الشيخ الاعظم : لا اشكال في وجوب متابعة القطع و العمل

عليه مادام موجوداً «انتهى» ولا يخفى ان للمناقشة فيما ذكره مجال؛ لان المكلف اذا قطع بحكمه سواء حصل القطع به من المبادئ البرهانية ام غيرهما يحصل في نفسه امران الصفة النفسانية القائمة بها، و انكشاف الواقع انكشافا تاما، فان كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع، العمل على طبق الحالة النفسانية، فلا يعقل له معني محصل، وان كان المراد العمل على طبق المقطوع والواقع المنكشف، فليس هو من احكام القطع بل مآله الى لزوم اطاعة المولى الذى يبحث عنه فى الكلام. (اضف اليه) ان الوجوب الشرعى غير متعلق بالاطاعة، للزوم العقوبات غير المتناهية

والذى ينبغى ان يقع محط البحث وان يعد من آثار القطع ان يقال: ان القطع موجب لتنجز الحكم وقطع العذر، لانه كاشف فى نظر القاطع بلا احتمال الخلاف، و هذا كاف فى حكم العقل والعقلاء بالتنجز وصحة الاحتجاج وهذا اعنى: انقطاع العذر وصحة الاحتجاج من آثار القطع نفسه يترتب عليه بلا جعل جاعل

واما ما يقال: ان الطريقة والكشفية من ذاتيات القطع لا يجعل جاعل اذ لا يتوسط الجعل التالىفى الحقيقى بين الشئ وذاتياته كما انه يمتنع المنع عن العمل به لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و حقيقة فى صورة الاصابة ففيه،: ان الذاتى فى باب البرهان او الايساغوجى، ما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه والقطع قد يصيب وقد لا يصيب، ومعه كيف يمكن عد الكشفية والطريقة من ذاتياته، والقول بانه فى نظر القاطع كذلك، لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية لان الذاتى لا يختلف فى نظردون نظر، واما احتجاج العقلاء فليس لاجل كونه كاشفا على الاطلاق، بل لاجل ان القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به وفس عليه الحجية فان صحة الاحتجاج، من الاحكام العقلائية لامن الواقعات الثابتة للشئىء جزءاً او خارجاً.

فتأخص: ان الطريقة والكشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه واما الحجية فلا تقصر عنهما، فى خروجها عن حریم الذاتية، غير ان الحجية تقتسرق عن الطريقة بانها من الاحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء، ولاجل ذلك تستغنى عن الجعل واما ما ذكر من قيام البرهان على امتناع الجعل التالىفى الخ فيحتاج الى التفصيل

وهو ان الكشف من آثار وجود القطع لامن لوازم مهيته ، و آثار الوجود مطلقاً مجهولة لان مناط الافتقار الى الجعل موجود في الوجود و آثاره و عليه فان اريد من امتناع الجعل ، هو الجعل التكويني فلان سلم امتناعه بل لا يصح بدونه بناءً على اصالة الوجود ومجموليته ، وان اريد الجعل التشريعي فلوسلمنا كون هذه العناوين الثلاثة من لوازم وجوده ، فهو صحيح فان الجعل التشريعي لا يتعلق بما هو لازم وجود الشيء ، فلامعنى لجعل النار حارة تشرعياً لان الحرارة من لوازم ذاتها ، بل لانها من لوازم وجودها المحققة تكويناً بوجود الملزوم ، والقطع حسب الفرض طريق تكويني وكشف بحسب وجوده ، ولا يتعلق الجعل التشريعي به للزوم اللغوية ، نعم الحجية و قاطعية العذر ليستا من الآثار التكوينية المتعلقة للجعل ، ولا من لوازم الماهية بل من الاحكام العقلية الثابتة بوجوده .

ثم ان الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجية غير ممكن ، للزوم اجتماع الضدين لما قررناه في محله من عدم الضدية بين الاحكام ، لانها امور اعتبارية لا حقاً يق خارجية ، بل للزوم اجتماع الاراءتين المختلفتين على مراد واحد ، لان الارادة الحتمية الايجابية بالنسبة الى صلوة الجمعة مثلاً لا تجتمع مع الارادة التحريمية بالنسبة اليها ، و كذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع اللازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به فيلزم اجتماع الاراءتين المتضادتين على شيء واحد مع فرض حصول سائر الوحدات .

القول في التجري

و البحث فيه عن جهات : الاولى : ربما يتوهم ان المسئلة اصولية بتقريب ان البحث اذا وقع في ان ارتكاب الشيء المقطوع حرمة ، هل هو قبيح اولاً ، فاذا حكم بقبحه ، يحكم بالملازمة بحرمة عمله شرعاً فيصير نتيجة البحث كبرى لمسئلة فرعية . وفيه : اما اولاً : ان هذه القاعدة لوتمت انما تصح في سلسلة علل الاحكام

و مبادئها كالمصالح و المفساد ، لا فى سلسلة معاليها ، كالا طاعة و العصيان ، و قبح مخالفة القاطع لقطعه انماهى فى سلسلة المعاليل و النتائج دون العلل و المقدمات و اختصاص القاعدة لما ذكر واضح ، اذ لو كان حكم العقل بوجوب الاطاعة و حرمة العصيان كاشفا عن حكم مولوى شرعى لزم عدم انتهاء الاحكام الى حد و لزم تسلسل العقوبات فى معصية واحدة .

و بالجملة : ان لازم شمول القاعدة لموارد المعاليل ، القول باشمال معصية واحدة على معصيتين ، و الاطاعة على طاعتين ، احديهما لاجل مخالفة نهى المولى و امره او موافقته و ثانيهما لاجل موافقة الامر المستكشف من حكم العقل باطاعة المولى او مخالفته ، و بما ان العقل يحكم بوجوب اطاعة الامر المستكشف و حرمة مخالفته كالاول فله اطاعة و عصيان وهكذا فلا يقف عند حد .

و مثله المقام فان قبحه لا يستلزم حكماً شرعياً ، لانه لو كان فهو بملاك الجرئة على المولى المحققة فى المعصية ايضا : فيلزم عدم تنهاى الاحكام و العقوبات فى التجري

و اما ثانيا : فلان المسئلة اصولية هى الملازمة بين القبح العقلى و الحرمة الشرعية ، و اما البحث عن ان التجري هل هو قبيح اولا ، فهو بحث عن مبادئ المسئلة الاصولية .

و من ذلك يظهر : عدم صحة عددها مسئلة فقهية ، لعدم صحة تعلق حكم شرعى بحرمة لكونه على فرض صحته بمناط الجرئة الحاصلة فى المعصية ، فيلزم ما تقدم من عدم التنهاى وذلك لان التجري اذا كان حراماً يكون مخالفة هذا الحرام تجريباً حراماً و مخالفة ذلك كذلك ، فلا ينتهى عدد التجري و الحرام الى حد و هذا نظير ما يقال ان الاطاعة لو وجبت يكون اطاعة هذا الواجب واجباً وهكذا

ثم ان بعض اعظم العصر افاد وجهاً آخر لعقد المسئلة اصولية وهو : ان البحث اذا وقع فى ان الخطابات الشرعية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع و مخالفته تصير المسئلة اصولية . و (فيه) ان لازمه ادراج جل المسائل الفقهية فى الاصولية ان قلما

يتفق في مسألة من المسائل الفقهية ان لا يرجع البحث عن الاطلاق والعموم الى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوك فيها .

والحاصل ان المسئلة اصولية هو ان العموم او الاطلاق حجة او امثلا واما البحث عن وجودهما فليس مسئلة اصولية .

ثم انه يظهر من المحقق الخراساني امتناع تعلق الحرمة على المقطوع به بما هو مقطوع وخلاصة ما افاده في حاشية الفرائد وكفايته : ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون فعلاً اختيارياً . فان القاطع لا يقصده ، الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي ، لا بعنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ملتفتاً اليه ، فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلاً ، ومن مناطات الوجوب والحرمة شرعاً « انتهى »

وهو بما ذكره بصدده نفي الحرمة عن الفعل المتجرى به بما هو مقطوع ويستفاد منه بالملازمة حكم مانحن بصدده من عدم المالك لجعل المسئلة فقهية و اوضح مرامه في حاشيته بان المتجرى قد لا يصدر عنه فعل اختياري اصلاً لان ما وقع لم يقصد ما قعد لم يقع

وفيه اولاً : ان انكار صدور الفعل الاختياري منه واضح الايراد ، اذ ليس الفعل الارادي الاكون الفعل مسبقاً بالعلم والارادة ، وثانياً ان ما ذكره من عدم الالتفات الى العلم والقطع ، لا يخلو عن اشكال ، لالما ذكره بعض اعظم العسر من ان الالتفات الى العلم من اتم الالتفاتات ، فانه اشبه بالخطابة ، لان الضرورة قاضية بان القاطع لا يتوجه حين قطعه الا الى المقطوع به وليس القطع مورداً للالتفات الآليا ، بل الاشكال فيه ان العناوين المغفول عنها على قسمين .

احدهما ما لا يمكن الالتفات اليها و لو بالنظرة الثانية كعنوان النسيان والتجري ،

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

بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان ويندرج في العنوان المضاد له
نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة مع وجوده واما ما كان من قبيل الثاني
فلا مانع من تعلق الخطاب به ، فان العالم بالخمر بعد ما التفت الى ان معلومه بما
هو معلوم ، له حكم كذا ، يتوجه بالنظرة الثانية الى علمه توجهها استقلاليا و ناهيك
و قوع القصد و اشباهه موضوعاً للاحكام ، فان قاصد الاقامة في مكان معين
له بحسب الشرع ، احكام مع ان نسبة القصد الى المقصود كنسبة العلم الى
المعلوم .

ثم انه يظهر عن بعض اعظم العصر وجهها آخر بل وجهين لا متناع عمومية
الخطاب صورة المصادفة والمخالفة بان يقال لا تشرب معلوم الخمر مع تعلق خطاب
بالخمر الواقعي ايضا ولكن المقرر (ره) قد خلط بينهما ، وحاصل الوجه الاول ان
تعلق الحكم بالمقطوع به موجب لاجتماع المثلين في نظر العالم دائما وان لم يلزم في
الواقع لان النسبة بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه فيؤكد الوجهان في صورة
الاجتماع .

وحاصل الوجه الثاني لغوية الخطاب لعدم صلاحية ذلك الامر للبائنية بحيال
ذاته لعدم افتراق العنواني و ذلك لان حكم الخمر ان كان محركا فلا يحتاج
لمحرك آخر والا فلا ينبعث من ذلك الامر ايضاً .

ولا يخفى ان في كلامه مجالا للنظر اما الاول فلانه لا مجال لجعل المقام من
قبيل اجتماع المثلين في نظر القاطع دائما ، بعدما اعترف ان النسبة بين العنوانين
هي العموم من وجه ، فان القاطع قد يري اجتماع العنوانين عنده مع تصديقه بانهما
عامان من وجه ، لان مقطوع الخمرية قد يكون خمراً وقد لا يكون ، ولو بالنسبة
الى سائر القاطعين ، فعدم احتمال تخلف قطعه لا يوجب اعتقاد اجتماع المثلين على
العنوانين ، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه

اما الثاني ، فلان المراد ليس انبعاث كل فرد من المكلفين من هذا الخطاب ، بل

المراد انبعث عدة منهم ، و من المعلوم ان العبد ربما لا ينبعث عن امر واحد ، وينبعث عن امرين او اكثر، لما يرى من شدة تبعاته ، و صعوبة لوازمه ، لما يرى ، ان تخلف الامرين يورث عقابين فيصير ذلك داعياً لاطاعته و اجتنابه ، فتخلص بما امر ان المسئلة عقلية صرفة

الجهة الثانية: في استحقاق المتجرى العقوبة وعدمه . ولا يخفى ان مجرد قبحة عقلا لا يستتبع الحرمة ، اذ الملازمة بين قبح شيء واستلزامه العقوبة ، فان ترجيح المرجوح قبيح ولا يوجب العقاب ، وكذا كثير من القبائح العقلية او العقلائية ، اذا لم يرد فيها نهى او لم ينطبق عليها عناوين محرمة اولم يدرك العقل صحة عقوبة مخالفته .

فان قلت يمكن ادعاء الملازمة بين القبح و العقاب ، فيما اذا ارتكب قبيحاً يرجع الى دائرة المولوية والعبودية ، ولا شك في ان ارتكاب ما لا يجوز ارتكابه العقل في تلك الدائرة ويعد تركه من شئون العبودية ، يستلزم العقوبة

قلت غاية الامر كون ذلك موجبا للوم والكشف عن سوء السريرة واما العقاب فلا ولهذا لم يحكم العقلاء بصحة العقاب على مقدمات الحرام زائداً على نفس الحرام ولا على الحرام مرتين تارة للتجري و اخرى للمخالفة كما يأتي الكلام فيه و الالتزام بالتفكيك بان يقال مع الاصابة لا يستحق الاعلى المخالفة و لا ينظر الى تجريه ومع التخلف يستحق على التجري لصيرورته منظور آفيه غير وجيه لان عدم كون الشيء منظور آفيه لا يوجب رفع القبح واستحقاق الواقعيين وعلى اى حال فلا بد من لحاظ حكم العقل من حيث استحقاقه للعقوبة لاجل ارتكاب ذلك الفعل مستقلاً من غير فناعة على حكمه بالقبح ، كما لا بد من لحاظه مجرداً عن كل العناوين الخارجة عن ذاته حتى لا يختلط الامر فنقول:

ان بين التجري والمعصية جهة اشراك ، وجهة امتياز ، اما الثاني فيمتاز التجري عنها في انطباق عنوان المخالفة عليها دونه ولا اشكال في حكم العقل بقبح مخالفة امر المولى ونهيه مع الاختيار ، والعقلاء مطبقون على صحة المؤاخذة على مخالفة

المولى بترك ما امره ، وارتكاب ما نهى عنه ، ولا ريب ان تمام الموضوع فى التقبيح هو المخالفة فقط من غير نظر الى عناوين اخر ، كهتكه وظلمه وخروجه عن رسم العبودية الى غير ذلك ، كما انها تمام الموضوع ايضا عند العقلاء الذين اطبقوا على صحة مؤاخذه المخالف من غير فرق فيما ذكرنا بين ان يكون نفس العمل مما يحكم العقل بقبحه مستقلا كالقواحش اولا كصوم يوم العيد والاحرام قبل الميقات ، (والحاصل) ان العقل اذا لاحظ نفس مخالفة المولى عن اختيار يحكم بقبحه مجردة عن كافة العناوين من الجرأة واشباهها

واما الاول اعنى الجهة المشتركة بينهما فهى الجرأة على المولى والخروج من رسم العبودية وزى الرقية والعزم والبناء على العصيان وامثالها
واما الهتك فليس من لوازم التجرى ولا المعصية فان مجرد المخالفة او التجرى ليس عند العقلاء هتكاً للمولى وظلماً عليه

وعند ذلك يقع البحث فى ان التجرى هل هو قبيح عقلاً اولا ، وعلى فرض قبحه هل هو مستلزم للعقاب اولا لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الشئ قبيحاً وكونه مستلزماً للعقوبة والذى يقوى فى النفس سالفاً عاجلاً عدم استلزامه للعقوبة ، سواء قلنا بقبحه ام لا ، والشاهد عليه ، انه لو فرض حكم العقل بقبح التجرى واستحقاق العقوبة عليه فليس هذا الحكم بملاك يختص بالتجى ولا يوجد فى المعصية ، بل لو فرض حكمه بالقبح وصحة المؤاخذه ، فلا بد ان يكون بملاك مشترك بينهما وبين المعصية كاحد العناوين المتقدمة المشتركة ، ولو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكاً مستقلاً للقبح واستحقاق العقوبة ؛ لزم القول بتعدد الاستحقاق فى صورة المصادفة ، لما عرفت ان مخالفة المولى علة مستقلة للقبح والاستحقاق ، فيصير الجهة المشتركة ملاً كامناً غير أمواجياً لاستحقاق آخر
واما ما افاده بعض محققى العصر فراراً عن الالتزام بتعدد الاستحقاق ، من ان الموضوع لحكم العقل فى العصيان ليس مخالفة المولى ، بل الهتك والجرأة عليه او العزم على العصيان او الطغيان وغيرها مما هى جهات مشتركة وعند وحدة

الملاك ، يصير العقاب واحداً ، غير مفيد : لما عرفت من ان العقل اذا جرد النظر عن تمام القيود والملاكات ، ، ونظر الى نفس ذلك العنوان اعنى مخالفة المولى عن اختيار ؛ لحكم بالقبح وضحة العقوبة ، فلو كان هذا عنواناً مستقلاً وذاك اعنى احد هذه العناوين المشتركه بين المقامين ، عنواناً مستقلاً آخر لزم القول باستحقاق عقابين ، مع ان العقل والعقلاء يحكمان على خلافه ، فان العاصي لا يستحق العقاباً واحداً لانه لم يرتكب الا قبيحاً واحداً وهو ارتكاب المنهى عنه مع العمد والاختيار واما العزم على العميان والجريئة على المولى فممنهما واشباههما من الافعال الجنائية التي لا تستلزم الا الالذم واللوم ، و لو فرضنا قبح التجري ، فقد عرفت في صدر البحث ، ان مجرد كونه امرأ قبيحاً لا يستلزم الاستحقاق للعقوبة و اما حديث التداخل ، فهو لا يرجع الى محصل .

الجهة الثالثة الظاهر ان الفعل المتجري به لا يخرج عما هو عليه ، ولا يصير فعلاً قبيحاً ولو قلنا بقبح التجري ، فان توهم قبحه لو كان بحسب عنوانه الواقعي فواضح - الفساد فان الفعل الخارجى اعنى شرب الماء ليس بقبيح ؛ وان كان لا جمل انطباق عنوان قبيح عليه ، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتى يصير لاجل ذلك الانطباق متصفاً بالقبح فان ما يتصور هنا من العناوين فانما هي التجري والطغيان والعزم وامثالها ، ولكن التجري واخويه من العناوين القائمة بالفاعل والمتصف بالجريئة انما هو النفس والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئاً ، وليس ارتكاب مقطوع الخمرية نفس الجريئة على المولى بل هو كاشف عن وجود المبدء في النفس وفس عليه الطغيان والعزم فانهما من صفات الفاعل لا الفعل الخارجى .

واما الهتك والظلم ، فهما وان كانا ؛ ينطبقان على الخارج ، الا انك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجري ، فتحصل ان الفعل المتجري به باق على عنوانه الواقعي ، ولا يعرض له عنوان قبيح .

نعم لو قلنا بسرية القبح الى العمل الخارجى ، الكاشف عن وجود هذه المبادئ في النفس فلا باس بالقول باجتماع الحكمين لاجل اختلاف العناوين ، ولا يصير المقام

من باب اجتماع الضدين ، فان امتناع اجتماع الضدين يرتفع باختلاف المورد ، وقد وافاك بما لا مزيد عليه ، ان مصب الاحكام وموضوعاتها انما هي العناوين والحيثيات فلا اشكال لوقلنا باباحة هذا الفعل اعني شرب الماء بما انه شرب و حرمة من اجل الهتك والتجري والطغيان ، فالعنوانان منطبقان على مصداق خارجي ، والخارجي ، مصداق لكلا العنوانين ، وهما مصبان للاحكام على ما او ضحناه فسي مبحث الاجتماع .

و اماما بما يقال في دفع التضاد : من ان العناوين المنتزعة عن مرتبة الذات مقدمة على العناوين المنتزعة عن الشيء ؛ بعدما يقع معروضة للإرادة فان المقام من هذا القبيل فان شرب الماء ينتزع عن مرتبة الذات للفعل ، واما التجري فانما ينتزع عن الذات المعروضة للإرادة ، ونظير المقام ، الاطاعة ، فانها متأخرة عن ذات العمل . فغير مفيد لان القياس مع الفارق ، فان الارادة لم تتعلق الا باتيان ما هو مقطوع الحرمة ، والتجري منتزع عن ارادة اتيان ما هو مقطوع الحرمة او منتزع من اتيانه ، و ارادة اتيانه او نفس اتيانه الذي ينتزع منهما التجري ، ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب الرتبة ، (والحاصل) ان الارادة لم تتعلق بشرب الماء حتى تتأخر عن الشرب ، ويتأخر عنوان التجري عن هذه الارادة ، تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه ، وهذا بخلاف الطاعة المتأخرة عن الارادة والامر ، وهما متأخران عن عنوان الذات اعني الصلوة والصوم .

ثم ان القوم فتحوا هنا باباً واسعاً للبحث عن الارادة وملاك اختياريتها واختيار الافعال الصادرة عنها . وبما ناقدا ستوفينا حق المقال فيهما عند البحث عن اتحاد الطلب والارادة فالاولى ترك الكلام روماً للاختصار . (١)

(١) فقد افردنا لما افاده سيدنا الاستاد في هذه الباحت من العقابق الراهنة و الكنوز العلمية ؛ رسالة مفردة ؛ وعلقنا عليها بعض التعاليق وهي جاهزة للطبع .

في اقسام القطع

فهيها مطالب :

الاول في اقسام القطع. نقول ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجي او موضوع ذي حكم او حكم شرعي متعلق بموضوع مع قطع النظر عن القطع .

ويشترك الكل في ان القطع كاشف دائماً في نظر القاطع ، واما توضيح الاقسام فيحتاج الى تقديم امر . و هو ان العلم من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة فله قيام بالنفس قيام صدور او حلول على المسلكين ، واطافة الى المعلوم بالذات الذي هو في صقع النفس اضافة ايجاد ، واطافة الى المعلوم بالعرض المحقق في الخارج و ما ذكرنا من قيام العلم بالنفس و ان الصورة المعلومه بالذات فيها ايضا ، انما يصح على عامة الاراء المذكورة في الوجود الذهني ، نعم على القول المنسوب الى الامام الرازي ، من ان حقيقة العلم ، هو اضافة النفس الى الخارج بلا واسطة صورة اخرى ، لا يصح القول ، بقيام الصورة المعلومه بالنفس ، اذ ليس هنا شيئاً وراء الصورة المحققة في الخارج ، حتى نسميه علماً ومعلوماً بالذات ، بل حقيقة العلم على هذا الممملك ، ليس الا نيل النفس الامور الخارجية بالاضافة اليها بالحصول فيها وبذلك يظهر ان ما افاده بعض اعظم العصر : من قيام العلم بالنفس من دون فرق بين ان تقول ان العلم من مقولة الكيف او مقولته الفعل او الانفعال او الاضافة ، لا يخلو عن مناقشة.

ثم ان للقطع جهات ثلثة جهة قيا مه بالنفس و صدوره منها او حلوله فيها ، وعلى الجملة كونه من الاوصاف النفسانية مثل القدرة و الارادة ، والبخل وامثالها و جهة اصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الامارات ، و جهة كمال الكشف و تعامية الاراتة المختصة به المميّزة اياه عن الامارات .

ثم هذه الجهات ، ليست جهات حقيقية حتى يستلزم تركيب العلم من هذه الجهات ، و انما هي تحليلات عقلانية ، و جهات يعتبرها العقل بالمقاييسات ،

كتحليل البسائط الى جهات مشتركة و جهات مميزة ، مع انه ليس فى الخارج الا شئ واحد بسيط ، وتجدر نظير ذلك فى حقيقة التشكيك الموجود فى اصل الوجود فان الوجود مع كونه بسيطا ، ينقسم الى شديد و ضعيف ، و لكن الشديد ليس مؤلفا من اصل الوجود والشدة ، ولا الضعيف من الوجود والضعف بل حقيقة الوجود فى عامة الموارد بسيطة لا جزء لها ، الا ان المقايسة بين مراتبه ، موجبة لانتزاع مفاهيم مختلفة عنه ثم ان القطع قد يكون طريقا محضا ، وقد يؤخذ فى الموضوع ؛ و المأخوذ فى الموضوع تربو الى اقسام ستة.

الاول والثانى ، اخذه تمام الموضوع او جزئه بنحو الوصفية اى بما انه شئ ، قائم بالنفس ومن نعوتها و اوصافها مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع ، الثالث و الرابع اخذه فى الموضوع على ان يكون تمام الموضوع او جزئه بنحو الطريقية التامة والكشف الكامل ، الخامس والسادس ، جعله تمام الموضوع او جزئه ، على نحو اصل الكشف الموجود فى الامارات ايضا.

ثم ان بعض الاعاظم انكر جواز اخذ القطع الطريقي تمام الموضوع قائلا : ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه ؛ واخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الصورة وذى الطريق ويكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم.

قلت : الظاهر ان نظره فى كلامه هذا الى امتناع اجتماع هذين اللحاظين فان الطريقية يستدعى ان يكون القطع ملحوظا آليا غير استقلالى ، بل الملحوظ استقلالا هو الواقع المقطوع به واخذه تمام الموضوع ، يستدعى لحاظ القطع استقلالا غير آلى وهذا ان اللحاظان لا يجتمعان.

اقول يرد عليه ، مضافا الى عدم اختصاص الاشكال (ح) بما اذا كان القطع تمام الموضوع بل يعم صورة اخذه بعض الموضوع ، لامتناع الجمع بين اللحاظين المتغيرين ان الامتناع على فرض تسليمه انما يلزم لو جعل الجاعل قطعه الطريقي تمام الموضوع لحكمه ، واما لو جعل قطع الغير ، الذى هو طريقي ، تمام الموضوع لحكمه ، فلا يلزم ما

ما ادعاه من المحال. وهل هذا الاخلط بين اللاحظين

فان قلت لعل مراده من الامتناع هو ان الجمع بين الطريقتين و تمام الموضوع يستلزم كون الواقع دخيلا ، وعدم كونه دخيلا ، فان لازم الطريقتين ، دخالة الواقع في حدوث الحكم ، وكون القطع تمام الموضوع يستلزم دوران الحكم مداره من دون دخالة للواقع

قلت مضافا الى انه خلاف ظاهر كلامه ان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقتين ، ينافى دخالة الواقع حتى يلزم ما ذكره ، بل المراد لحاظ القطع بما ان له وصف الطريقتين و المرآتية من بين عامة اوصافه و لا يستلزم هذا دخالة الواقع كما هو واضح .

الثاني : انك قد عرفت ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجي فيأتي فيه الاقسام المذكورة ، وقد يتعلق بحكم شرعي فيقع الكلام تارة في اخذه موضوعاً لحكم غير متعلق به العلم مما يخالفه او يماثله او يضاذه ، واخرى في اخذه موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلق به ، فنقول : اما الاول.

لاشكال في امكان اخذه تمام الموضوع وجزئه في حكم يخالفه كما اذا رتب على العلم بوجوب صلوة الجمعة وجوب التصديق انما الاشكال في اخذه كذلك لما يماثله او يضاذه . والذي يمكن ان يكون مانعا امور نشير اليها .

منها : كونه مستلزما لاجتماع الضدين او المثلين

وفيه انه قد مر بما لامزيد عليه في مبحث النواهي ان الاحكام ليست من الامور الوجودية الواقعية ، بل من الاعتباريات ، وقد عرف الضدان بانهما الامر الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه ، بينهما غاية الخلاف ، فعلا وجود لها الا في وعاء الاعتبار لاضدية بينها ، كما لاضدية بين اشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض.

و من ذلك الباب عدم تضاد الاحكام لاجل ان تعلق الاحكام بموضوعاتها و متعلقاتها ، ليس حلوليا ، عروضيا ، نحو قيام الاعراض بالموضوعات ، بل قيامها بها

قيام اعتبارى لاتحقق لها اصلا فلا يمتنع اجتماعها في محل واحد ، ولذا يجوز الامر و النهى بشئ واحد من جهة واحدة من شخصين او شخص واحد مع الغفلة ، ولو كان بينها تضاد ، لما صار ممكنا مع حال الغفلة ، وما ذكرنا يظهر حال المثلية .

ومنها : اجتماع المصلحة و المفسدة ، وفيه : لامانع من كون موضوع ذامصلحة من جهة ، و ذامفسدة من جهة اخرى ، و الجهتان متحققتان في المقام ، فيمكن ان يكون ذامصلحة حسب عنوانه الذاتى ، و ذامفسدة عند كونه مقطوعاً او مظنوناً .

ومنها : انه يستلزم اجتماع الكراهة و الارادة ، و الحب و البغض . و فيه ان هذا انما يرد ، لو كان الموضوع للحكمين المتضادين ، صورة و خدانية ، له صورة واحدة في النفس ، و اماع اختلاف العناوين ، تكون صورها مختلفة ، و لاجل اختلافها تتعلق الارادة بواحدة منها ، و الكراهة بصورة اخرى ، وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية حيث ان ذات الموضوع الخارجى محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصور الذهنية ، فان الموضوع مع كسل عنوان ، له صورة عليحدة (فتامل لما سيحىء من التفصيل) .

ومنها : لزوم اللغوية فى بعض الموارد اعنى اذا احرز ان المكلف ينبعث عند حصول القطع بحكم من احكام المولى ، فجعل حكم آخر مثله ، لغو لا يترتب عليه الانبعاث فى هذه الصورة نعم لو احرز ان المكلف لا ينبعث الا اذا تعلق امر آخر على المحرز المقطوع فلا يلزم اللغوية ، بل يكون لازماً

وفيه : ان ما ذكره صحيح فى الاحكام الجزئية و الخطابات الشخصية ، دون الاحكام الكلية ، فتعلقها مطلقاً لا يكون لغوياً لعدم احراز الاتيان او عدمه ، بل المحقق اختلاف المكلفين فى ذلك المقام ، فرب مكلف لا ينبعث الا عن امرين او ازيد ، و عليه لا بأس لجعل آخر مماثل لما تعلق به ، لاجل حصول الانبعاث فى بعض المكلفين .

ومنها : لزوم الامر بالمحال ، فانه مضاف الى انه يستلزم لغوية جعل الحرمة للخمر

، اذا فرضنا ان الخمر حرام فاذا قطع بجرمة الخمر يصير مقطوع الحرمة مرخماً فيه ، يستلزم ذلك الامر با لمحال ، فان الامتثال في هذه الصورة، غير ممكن (و سيجي دفعه في آخر البحث) ،

ومع ذلك كله فالحق التفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضاد والمماثل ، و بين كونه بعض الموضوع ، با لجواز في الاول و الامتناع في الثاني ، لان مصب الحكم المضاد الثانوي ، انما هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه ، و هو مع عنوان الواقع عموم من وجه ، ويتصادق على الموضوع الخارجي احيانا وقد اوضحنا في مبحث النواهي ان اجتماع الحكمين المتضادين (حسب اصطلاح القوم) في عنوانين مختلفين متضادين علي مورد واحد ، مما لا اشكال فيه .

والحاصل : انه اذا جعل الشارع القطع تمام الموضوع لحكم من الاحكام، سواء مائل حكم المتعلق اوضاده، بان قال: الخمر المقطوع الحرمة حرام شر بها؛ او واجب الارتكاب ، فلا يلزم اجتماع المثليين ، لان النسبة بين مقطوع الخمرية ، او مقطوع الحرمة ، والخمر الواقعي ، او الحرمة الواقعية عموم من وجه ، واذا انطبق كل واحد من العنوانين على العاين الخارجي ، فقد انطبق ، كل عنوان على مصداقه اعني المجمع ، و كل عنوان يترتب عليه حكمه ، بلا تجاوز الحكم عن عنوانه الى عنوان آخر ، فاذا قال اكرم العالم ، ثم قال اكرم الهاشمي ، وانطبق العنوانان على رجل عالم هاشمي ، فالحكمان ثابتان على عنوانهما ، وعلى ما هو مصب الاحكام ، من غير ان يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ في لسان الدليل ، الى عنوان آخر ، حتى يصير الموضوع واحداً ، وتحصل غائلة الاجتماع ، ولا يسرى الاحكام من عناوينها الى مصاديقها الخارجية ، لما حققناه من ان الخارج ظرف السقوط دون العروض ، فلا مناص عن القول بشبوت الحكم على عنوانه ، و عدم سرايته الى عنوان آخر ، و لا الى الخارج .

هذا اذا كان القطع تمام الموضوع ، واما اذا كان جزء الموضوع فينقلب النسبة وتصير النسبة بيس الموضوعين الحاملين لحكمين متمثلين او متضادين ، عموما وخصوصا

مطلقاً، وقد قرر في محله خروجه عن مصب البحث في مبحث الاجتماع والامتناع ، وان الحق فيه الامتناع فراجع .

لا يقال : المفروض ان العنوين مختلفان في هذا القسم ايضاً ، فلو كان التغير المفهومي كافياً في رفع الغائلة فليمكن مجدياً مطلقاً ،

لانا نقول : فكيف فرق بين التغيرين ، فان التغير في العموم من وجه حقيقي ، والتقارن مصداقي ، واما الآخر ، فالمطلق عين المقيد ، متحد معه ، اتحاد اللابشرط مع بشرط شيء كما ان المقيد عين المطلق زيد عليه قيد ، فلو قال اكرم هاشمياً ، ثم قال اكرم هاشمياً عاماً ، فلو لم يحمل مطلقه على مقيد ، لزم كون الشيء الواحد مورداً للطلبين والارادتين ، اذ الهاشمي ، عين الهاشمي العالم .

نعم قد ذكرنا وجهاً لصحة جعله مورد النزاع ، ولكن قد زيفناه في محله .

وبذلك يظهر دفع عامة المحذورات فيما جوزناه ، وقد عرفت دفع بعض منها وبقى لزوم اللغوية في الحكم المماثل ، والامر بالمحال في الحكم المناد

فنقول اما الاول ، فلان الطرق الى اثبات الحكم او موضوعه كثيرة ، فجعل الحرمة على الخمر ، والترخيص على معلوم الخمرية او معلوم الحرمة لا توجب اللغوية لامكان العمل بالحكم الاول لاجل قيام طرق اخر ،

واما لزوم الامر بالمحال ، فلان امر الامر والامر ونهيه ، لا يتعلق الا بالممكن وعروض الامتثال في مرتبة الامتثال كباب التزام لا يوجب الامر بالمحال كما حقق في محله وبذلك يظهر حال الظن جوازاً وامتناعاً .

بقي الكلام في التفصيل المستفاد من كلام بعض اعظم العصر ، فانه بعد بيان الاقسام المذكورة للظن وامكان اخذه موضوعاً للحكم آخر مطلقاً ، الا فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقة كما تقدم منه في القطع اشكالا و جواباً ، قال ما هذا ملخصه : واما اخذه موضوعاً لمناد حكم متعلقه ، فلا يمكن مطلقاً من غير فرق بين الظن المعبر وغيره للزوم اجتماع الضدين ولو في بعض الموارد ، ولا يندرج في مسألة اجتماع الامر والنهي ، بل يلزم منه الاجتماع في محل واحد واما اخذه موضوعاً

لحكم المماثل ، فان لم يكن الظن حجة ، فلأمانع منه ، فان في صورة المصادفة يتأكد الحكمان فان اجتماع المثليين انما يلزم لو تعلق الحكمان بموضوع واحد و عنوان فاره ، و امامع تعلقهما بالعنوانين فلا يلزم الا التاكيد ، و اما الظن الحجة فلا يمكن اخذه موضوعاً للمماثل فان الواقع في طريق احراز الشيء لا يكون من طواريه بحيث يكون من العنوانين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك غير ما هو عليه من الملاك لان الحكم الثاني ؛ لا يصلح لان يكون محرراً و باعثاً لارادة العبد ، فان الانبعاث انما يتحقق بنفس احراز الحكم الواقعي المجمعول على الخمر ، فلأمعنى لجعل حكم آخر الى ذلك المحرز كما لا يعقل ذلك في العلم ايضاً

وقال قدس سره في فذلكة المقام : ان الظن الغير المعترية لا يصح اخذه موضوعاً على وجه الطريقة لالمماثل ولا للمخالف ، فان اخذه على وجه الطريقة ، هو معنى اعتباره ، اذ لأمعنى له اللاحاظه طريقاً .

و اما اخذه موضوعاً لنفس متعلقه ، اذا كان حكماً ، فلأمانع منه بنتيجة التقييد مطلقاً بل في الظن المعترية لا يمكن ولو بنتيجة التقييد ، فان اخذ الظن حجة محرراً لمتعلقه معناه انه لا يدخل له في المتعلق ، اذ لو كان له دخل لما اخذ طريقاً ، فاخذه محرراً مع اخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد وذلك واضح (انتهى كلامه) وفيه مواقع للنظر نذكر منها ما يلي فنقول اما ١ و ١

ان اختلاف العنوانين ان كان رافعاً لا اجتماع المثليين ، فهو رافع لا اجتماع الشدين فان محط الامر والنهي اذا كانا عنوانين مختلفين ، وفرضنا اتفاقهما في موضوع واحد ، فتعدد العنوان كما يرفع اجتماع المثليين ، فكذلك يرفع اجتماع الشدين و اما اذا كان احد العنوانين محفوظاً مع الاخر ، كما في المقام ، فان الخمر محفوظ بعنوانه مع مظنون الخمرية ، فكما لا يرفع معه التشاد ، فكذلك لا يرفع به اجتماع المثليين .

وثانياً ان ما ذكره من ميزان اجتماع المثليين وميزان التاكيد مما لا اساس له اصلاً فان التاكيد انما هو مورد في ما اذا كان العنوان واحداً ، (لأما اذا كان العنوان

متعدداً كما ذكره قدس سره) ، وكان تعلق الاوامر به لاجل التاكيد ، ثم التاكيد
 قد يحصل باداته ، وقد يحصل بتكرار الامر والنهي ، كالاوامر الكثيرة المتعلقة بعنوانين
 الملوثة والزكوة والحج ، وعناوين الخمر والميسر والربوا ، كما تجده في الشريعة
 المقدسة

فهذه كلها من قبيل التاكيد لاجتماع المثلين ، ويحكي هذه الاوامر المتظافرة
 عن اهتمام الأمر و الناهي و عن ارادة واحدة مؤكدة ، لا عن ارادات ، فان تعلق
 ارادتين بشي واحد مما لا يمكن ، لان تشخص الارادة بالمراد . هذا حال العنوان
 الواحد .

وامام اختلاف العنوانين ، فلا يكون من التاكيد اصلا ، و ان اتفق اجتماعهما
 في موضوع واحد ، فان لكل واحد من العنوانين حكمه ؛ ويكون الموضوع مجمعا
 لعنوانين ولحكمين ، ويكون لهما اطاعتان وعصيانان ، ولا بأس به وما اشتهر بينهم
 ان قوله اكرم العالم و اكرم الهاشمي يفيد التاكيد اذا اجتمعا في ممداق واحد
 مما لا اصل له .

وثالثا ان ما افاده من ان الظن المعتبر لا يمكن اخذه موضوعاً للحكم المعامل
 ، معللا تارة بان المحرز للشيء ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك
 ، واخرى بان الحكم الثاني لا يصلح للانبعث ، (وان خلط المقرر بينهما) فيرد على
 الاول ، ان عدم كون الظن المحرز من العناوين الثانوية ، التي توجب الملاك هل
 هو من جهة كون الظن مختلفا مع الواقع المظنون في الرتبة ، او من جهة الاعتبار
 الشرعي ، فعلى الاول يلزم ان يكون الظن غير المعتبر ايضا كذلك ، فعلى الثاني
 فنحن لانقبله حتى يقوم الدليل على ان الاعتبار الشرعي مما ينافي الملاكات الواقعية
 و يرفعها

والحاصل :- لافرق بين الظن المعتبر وغيره الا في الجعل الشرعي و
 هو مما يضاف الملاكات النفس الامرية ، مع ان الظن و القطع كسائر العناوين يمكن
 ان يكونا موجبين لملاك آخر و (يرد) على التعليل الثاني انه يمكن ان لا ينبعث العبد

بامر واحد وينبعث بامرين او اوامر ، وامكان الانبعاث يكفى في الامر ، ولولذلك
لزم لغوية التاكيدات ، مع ان المظنون بما انه مظنون ، يمكن ان يكون له ملاك
مستقل في مقا بل الواقع كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا باس عن تعلق امر
مستقل

واما ما افاده في فذلكته : من ان اخذ الظن على وجه الطريقة هو معنى
اعتباره فيه انه ممنوع ، فان الظن لما كان له طريقة ناقصة ، وكاشفية ضعيفة ذاتا
يمكن ان يؤخذ على هذا الوجه موضوعاً في مقا بل الوصفية التي معناها ان يؤخذ
مقطوع النظر عن كاشفيته

واما معنى اعتباره ، فهو ان يجعله الشارع معتبراً و واجب العمل بالجعل
التشريعي فمجرد لحاظ الشارع طريقته ، لا يلزم اعتباره شرعاً فضلاً عن ان يكون
معناه . وان شئت قلت ان لحاظ الطريقة من مقولة التصور ، وجعل الاعتبار من
الانشاء والحكم ولا ربط بينهما ، اضع الى ذلك ان لحاظ الطريقة لو كان ملازماً
للاعتبار ، لزم ان يلتزم بامتناعه في القطع ، لان جعل الطريقة والاعتبار فيه ممتنع
، فلحاظ القطع الطريقي موضوعاً مطلقاً يصير ممتنعاً
اللهم الا ان يدعى ان ذلك للحاظ عين معنى الاعتبار اعم من الذاتى او الجعلى
، وهو كما ترى

واما ما افاد من ان اخذ الظن بالحكم موضوعاً لنفسه لا مانع منه بنتيجة التقييد
فقد يظهر ما فيه عند البحث عن اخذ العلم كذلك من لزوم الدور
واما ما افاده اخيراً من عدم جواز اخذ الظن المعتمد موضوعاً لحكم متعلقه
، معللاً بان اخذ الظن محرزاً لمتعلقه معناه انه لا يدخل له فيه ، وهو يناهى الموضوعية
ففيه ان ذلك ممنوع جداً ، فان الملاك يمكن ان يكون في الواقع المحرز بهذا الظن
بعنوان المحرزية ، فلا بد من جعل المحرزية للتوصل بالفرض ، لكن اخذ الظن
كذلك محال من رأس للزوم الدور

والذى يسهل الخطاب ان ما ذكره من الاقسام متصورات محضة لا واقع لها -

في اخذ القطع تمام الموضوع لحكمه

قديقال بعدم امكانه للزوم الدور منه ، ويمكن ان يدفع بعدم لزومه ، فيما اذا كان القطع المأخوذ في الموضوع ، تمام الموضوع ، لان الحكم (ح) على عنوان المقطوع بما انه كذلك ، من غير دخالة التطابق وعدمه ولا الواقع المقطوع به ، (فج) لا يتوقف تحقق القطع بالحكم ، على وجود الحكم لانه قد يكون جهلا ، مركبا ، وليس معنى الاطلاق لحاظ القيد حتى يكون الاخذ بلحاظ قيديه ممتنعاً ، بل معناه عدم القيدية ، وكون الطبيعة تمام الموضوع ، وهو لا يتوقف على الحكم ، وانما يتوقف الحكم عليه فلا دور .

و بعبارة او ضح : ان الدور المذكور في المقام اعني توقف القطع بالحكم على وجود الحكم ، و توقف الحكم على الموضوع الذي هو القطع سواء كان تمام الموضوع او جزئه - انما يلزم لو كان القطع مأخوذاً على نحو الجزئية ، ومعنى ذلك عدم كون القطع موضوعاً برأسه بل هو مع نفس الواقع اعني الحكم الشرعي ، فالقطع يتوقف على وجود الحكم ، ولو توقف الحكم على القطع يلزم الدور ، واما اذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه ، فلا يلزم الدور ، لان ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع ام خالفه ، لان الاصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع (عليه) فلا يتوقف حصول القطع على الواقع المقطوع به وان توقف على المقطوع بالذات اعني : الصورة الذهنية من الحكم واما المقطوع بالعرض الذي هو المقطوع به في الخارج ، فلا يتوقف القطع على وجوده واما المأخوذ جزء موضوع فلا يمكن دفع الدور بالبيان المتقدم لان معنى جزئيته للموضوع ان الجزء الاخر هو الواقع ، و توهم امكان جعل الجزء هو المعلوم بالذات كما ترى

ثم انه اجاب بعض الاعاظم عن الدور بما يلي : ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق ولا التقييد للحاظي كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد والتقرب

بالعبادات ، فإذا امتنع التقييد ، امتنع الاطلاق ، لان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة

لكن الاهمال الثبوتى لا يعقل ، فان ملاك تشريع الحكم امام محفوظ فى حالتى الجهل والعلم ، فلا بد من نتيجة الاطلاق ، واما فى حالة العلم ، فلا بد من نتيجة التقييد فحيث لا يمكن بالجعل الاولى ، فلا بد من دليل آخر يستفاد منه النتيجةتان : وهو متمم الجعل ، وقدا دعى تواتر الادلة على اشتراك العالم ، والجاهل فى الاحكام ، وان لم نعلمر الاعلى بعض اخبار الآحاد لكن الظاهر قيام الاجماع و الضرورة ، فيستفاد من ذلك نتيجة الاطلاق ، وان الحكم مشترك بين العالم والجاهل . لكن تلك الادلة قابلة للتخصيص كما خصت بالجهر والاخفات والقصر والانمام . انتهى كلامه

وفيه مواقع للاشكال * الاول ان الانقسامات اللاحقة على ضربين ، احدهما ما لا يمكن تقييد الادلة به ، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد ، مثل اخذ القطع موضوعا بالنسبة الى نفس الحكم فانه غير معقول لا بالتقييد للمحاطى ولا بنتيجة التقييد ؛ فان حاصل التقييد و نتيجته ان الحكم مختص بالعالَم بالحكم وهذا دور ، و حاصله توقف الحكم على العلم به ، وهو متوقف على وجود الحكم ، وهذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد للمحاطى ، ولا بنتيجة التقييد .

وهذا ، غير ما ربما يورد على الاشاعرة القائلين بان احكام الله تابعة لآراء المجتهدين ، فانه يورد عليهم باستلزامه الدور . اذ يمكن الذب عنه ، بان الشارع اظهر احكاماً صورية بلا جعل اصلاً لمصلحة فى نفس الاظهار ، حتى يجتهد المجتهدون ؛ ويصلوا الى هذه الاحكام الغير الحقيقية ، فاذا دى اجتهادهم الى حكم ، سواء وافق الحكم المورى ، ام خالف ، انشأ الشارع حكماً مطاباً للرأيه ، تابعاله ولكنه مجرد تصوير ربما لا يرضى به المصوبه .

واما عدم الاعادة فيما لو خافت فى موضع الجهر ، او جهر فى موضع المخافات ، او اتم فى موضع القصر ، او قصر فى موضع التمام ، فلا يتوقف الذب عنه

بالالتزام بما ذكره من الاختصاص بل يحتمل ان يكون عدم الاعادة من باب التقبل والتخفيف ، كما ربما يحتمل ذلك في قاعدة لاتعاد لوقلنا بعموميته للسهو وغيره ، و يمكن ان يكون لاجل عدم قابلية المحل للقضاء والاعادة ، بعد الاتيان بما كان خلاف الوظيفة وله نظائر في التكوين .

واما القسم الثاني من الأقسام اللاحقة ما يمكن التقييد به بدليل آخر كقصد القربة و التعبد و الامر فان هذا القسم يمكن تقييد المتعلق بالتقييد للحاظي ، كما يمكن بنتيجة التقييد ، فان الأمر يمكن ان يلاحظ متعلق امره و ماله من قيود و حدود ، و يلاحظ حالة تعلق امره به في المستقبل و يلاحظ قصد الأمور للتقرب و التعبد ، بما انها من قيود المتعلق ، و يامر به مقيداً بهذه القيود كسائر قيوده . وقد و افاك خلاصة القول في ذلك في مباحث الالفاظ .

ثم ان نفس تعلق الامر يمكن على اتيان المتعلق فان قبل تعلقه لا يمكن له الاتيان بالصلوة مثلام تلك القيود و بالتعلق يصير ممكناً فان قلت بناء على ذلك لم يكن الموضوع المجرد من قصد الامر مأموراً به فكيف يمكن الامر به بقصد امره قلت هذا اشكال آخر غير الدور ويمكن دفعه بان الموضوع متعلق للامر الضمني وقصده كاف في الصحة وقد اوضحنا حاله في الجزء الاول فراجع .

الثاني : من الاشكالات على كلامه ان توصيف الاطلاق والتقييد بالحاظي مع القول بان تقابلهما تقابل العدم والملكية ، جمع بين امرين متنافيين ، لان الاطلاق على هذا متقوم باللحاظ ، كالتقييد ، واللحاظان امران وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد ، فيصير التقابل تقابل التجاذب ، لا العدم والملكية .

نعم لوقلنا بما او ضحناه في محله من عدم تقويم الاطلاق باللحاظ وانه لا يحتاج الى لحاظ السريان ، بل هو متقوم بعدم لحاظ شيء ، في موضوع الحكم ، مع كون المتكلم في مقام البيان ، يرد عليه اشكال آخر وهو ان امتناع الاطلاق حينئذ ممنوع ، فيصير ما دعاه من انه كلما امتنع التقييد ، امتنع الاطلاق قولاً بلا برهان .

والحق : ان بين الاطلاق و التقييد ، كما ذكره تقابل العدم و الملكة او شبه ذلك التقابل ، لكن لا يرتب عليه مرتبه (قدس سره) من انكار مطلق الاطلاق في الادلة الشرعية ، حتي احتاج الى دعوى الاجماع و الضرورة ، لاشتراك التكليف بين العالم و الجاهل .

و خلاصة الكلام : ان عدم التقييد ، قد يكون لاجل عدم قابلية المتعلق له وقصوره عن ذلك ، ففي مثله لا يمكن الاطلاق ، ولا يطلق على مثل ذلك التجرد من القيد ، انه مطلق ، كما لا يطلق على الجدار ، انه اعمى ، فان الاعمى هو اللابصير الذي من شأنه ان يكون بصيراً وليس الجدار كذلك ، ونظيره ، الاعلام الشخصية ، فلا يطلق لزيد انه مطلق افرادى كما لا يطلق انه مقيداً

وقد يكون لاجل قصوره وعدم قابليته ، بل لاجل امر خارجي كلزوم الدور في التقييد للحاظي ، فان امتناع التقييد في هذا المورد و نظائره لا يلازم امتناع الاطلاق ، اذ المحذور مختص به ولا يجري في الاطلاق ؛ فان المفروض ان وجه الامتناع ، لزوم الدور عند التقييد : اى تخصيص الاحكام بالعالمين بها ؛ واما الاطلاق فليس فيه اى محذور من الدور وغيره ، فلا باس (ح) في الاطلاق ، وان كان التقييد ممتنعاً لاجل محذور خارجي

والشاهد على صحة الاطلاق و وجوده ، هو جواز تصريح المولى بان الخمر حرام شرهه على العالم و الجاهل ، و صلوة الجمعة واجبة عليهما بلا محذور . بل التحقيق : ان الاطلاق في المقام لازم ولولم تتم مقدماته ، لان الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال ، والاختصاص بالجهال و خروج العالمين به خلاف الضرورة ، فلا محيص عن الاشتراك و الاطلاق ، (نعم) هذا غير الاطلاق الذي يحتاج الى المقدمات ويكون بعد تمامها حجة .

و لعل ما ذكرناه من الوجه سند دعوى الاجماع و الضرورة . ثم ان بعض محققى العصر قدس سره اراد التفتى بوجه آخر فقال ما هذا تلخيصه : يمكن التفتى عن الدور على نحو نتيجة التقييد الراجع الى جعل الحكم لحصة

من الذات في المرتبة السابقة ، التوأمة ، مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخرة ، لا مقيداً به ، على نحو يكون عنوان التوأمية مع العلم المزبور معرفاً محضاً لما هو الموضوع ، وكان الموضوع هو الحصة الخاصة ، بلا تعنونه بعنوان التوأمية ايضاً فضلاً عن العلم بحكمه ، ونحوه من العناوين المتأخرة كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة الى عارضه ، المتحفظ في الرتبة المتأخرة ، و كما في كل علة لمعلولها ، من دون اقتضاء التلازم والتوأمية اتحاد الرتبة بينهما ، اصلاً انتهى

وفيه ان نفس الطبايع لا تتخصص بالحمص لافى الذهن ، ولا في الخارج ، وانما تتقوم الحصة بامر خارج عنها لاحق بها لاحقاً في الذهن لافى الخارج كالكليات المقيدة مثل الانسان الابيض ، و الانسان الاسود ، و اما الخارج فاطلاق الحصة على الفرد الخارجى لا يخلو عن اشكال وعلى ذلك ، فالطبيعة لا تتخصص بحمص ، الا باضافة قيود لها عند جعلها موضوعاً لحكم من الاحكام (ج) فالحكم اما يتعلق على الطبيعة مع قطع النظر عن العلم بحكمها ، فلا تكون الحصة موضوعاً ، لانها مع قطع النظر عن القيود ، ليست الا نفس الطبيعة ؛ واما ان يتعلق على الحصة الملازمة للعلم بحكمها ولو في الرتبة المتأخرة فلا تكون الحصة حصة ، الا بعروض القيد للطبيعة في الذهن فلامحيص الاعن لحاظ الموضوع توأماً مع العلم بحكمه ، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقف على الحكم ، والحكم على العلم به فعاد الدور .

و اما المعروض ؛ بالنسبة الى عارضه ؛ فليس كما افاد ، لان العارض لا يعرض الحصة بل يعرض نفس الطبيعة ، ويصير الطبيعة بنفس العروض متخصماً ، فلا يكون قبل العروض وفي الرتبة المتقدمة حصة ، و اما التوأمية بين العلة و المعلول مع حفظ التقدم الرتبى بينهما ، فهو حق لو اراد ما ذكرنا .
هذا كله في اخذ تمام الموضوع في نفس حكمه ، وهكذا اذا جعل بعض الموضوع لحكم نفسه ، فمحال ، للدور المتقدم - فتدبر .

في قيام الاصول والامارات مقام القطع

واشباع الكلام في قيام الامارات و الاصول بنفس ادلتها مقام القطع يتوقف

البحث في مقامين الاول في امكان قيامها مقامه ثبوتاً بجميع اقسامه سواء كان طريقتياً او موضوعياً ، وكان تمام الموضوع او بعض الموضوع ، كان التنزيل يجعل واحد او جعلين والثاني في وقوعه اثباتاً وبحسب الدلالة .

اما الاول فالظاهر امكانه ، ويستفاد من المحقق الخراساني الامتناع فيما اذا كان التنزيل يجعل واحد لوجهين .

الاول ما حصله ان يجعل الواحد ، لا يمكن ان يتكفل تنزيل الظن منزلة القطع ، وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما اخذ في الموضوع على نحو الكشف ، للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين اي اللحاظ الالي والاستقلالي ، حيث لا بد في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، مع ان النظر في حجتيه وتنزيله منزلة القطع ، آلي طريقتي ، وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع ، استقلالي موضوعي ، والجمع بينهما محال ذاتاً .

و انت خبير بما فيه يظهر من التأمل فيما ذكرناه جواباً لما استشكله بعض اعظم العصر في تصوير القطع الطريقتي على نحو تمام الموضوع . وحاصله ان نظر القاطع والظان الى المقطوع به وان كان استقلالياً ، والى قطعه وظنه آلياً ، الا ان الجاعل والمنزل ، ليس نفس القاطع حتى يجتمع ما ادعاه من الامتناع ، بل المنزل غير القاطع فان الشارع ينظر الى قطع القاطع وظنه ، ويلاحظ كل واحد استقلالا ، و اسمياً

وينزل كل واحد منزلة الاخرى ، فكل واحد من القطع والظن ، وان كان ملحوظاً في نظر القاطع والظان ، على نحو آلية ، الا انه في نظر الشارع والحاكم ملحوظ استقلالا ، فالشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آلي للغير عند التنزيل على نحو الاسمية و الاستقلال ويكون نظره الى الواقع المقطوع به والمظنون بهذا القطع والظن ، والى نفس القطع والظن ، في عرض واحد بنحو الاستقلال ، فما ذكره (قدس سره) من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين ، فان الحاكم المنزل للظن منزلة القطع ، لم يكن نظره الى القطع والظن آلياً ، بل نظره استقلالي قضاءً ، ألحق التنزيل ، كما ان نظره الى المقطوع به والمظنون استقلالي .

واما القول بقصور الادلة ، فهو خارج عن المقام ، وسوف نستوفي الكلام فيه في المقام الثاني .

ثم ان بعض اعظم العسر ، اجاب عنه بان المجموع هو الكاشفة والوسطية فسي الثابت ، و بنفس هذا الجعل يتسم الامرين وسوف يوافقك في محله عدم صحة تلك المقالة .

ثم ان المحقق الخراساني في تعليقه ؛ اجاب عن هذا الاشكال ، بان المجموع في الأمارات هو المؤدى ، و ان مفاد ادلة الأمارات ، جعل المؤدى منزلة الواقع ، ولكن بالملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وبين تنزيل الظن منزلة العلم ، يتم المطلوب

وعدل عنه في الكفاية بما اوضحه بعض اعظم العسر : ان ذلك يستلزم الدور . فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فيما كان للعلم دخل ، لا يمكن الا بعد تحقق العلم في عرض ذلك التنزيل ، فانه ليس للواقع اثر يصح بلحاظه التنزيل ، بل الاثر مترتب على الواقع والعلم به ، و المفروض ان العلم بالمؤدى ، يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فيكون التنزيل موقوفا على العلم : والعلم موقوفا على التنزيل ، وهذا دور محال ، وهذا هو الوجه الثانى من الوجهين

وفيه ؛ ان اشتراط ترتب الاثر على التنزيل ، انما هو لاجل صون فعل الحكيم عن اللغوية ، و اللغوية ، كما تندفع بترتب الاثر الفعلى كذلك تندفع بالاثر التعليقى ، اى لو انضم اليه جزئه الاخر ، يكون ذا اثر فعلى .

والحاصل : ما هو اللازم في خروج الجعل عن اللغوية ، هو كون التنزيل ذا اثر ، بحيث لا يكون التنزيل بلا اثر اصلا ، و المفروض ان المؤدى لما نزل منزلة الواقع فقد احرز جزءه من الموضوع ، و ان هذا التنزيل يستلزم عرفا في الرتبة المتأخرة تنزيل الظن منزلة العلم بالملازمة العرفية ، و به يتم ما هو تمام الموضوع للاثر . بل يمكن ان يقال : ان هيئتنا اثر فعليا ، لكن بنفس الجعل ، ولا يلزم ان يكون الاثر سابقا على الجعل ، ففيما نحن فيه ، لما كان نفس الجعل متمما للموضوع ،

يكون الجعل بلحاظ الاثر الفعلي المتحقق في ظرفه ، فلا يكون الجعل متوقفاً على الاثر السابق فاللغوية مندفعة اما لاجل الاثر التعليقي ، او بلحاظ الاثر المتحقق بنفس الجعل

هذا ويمكن ان يقرر الدور بوجه آخر ، وهو اقرب مما قرره بعض الاعاظم . وحاصله : ان تنزيل المؤدى ، منزل الواقع ، يتوقف على تنزيل الظن منزلة العلم في عرضه ، لان الاثر مترتب على الجزئين ، وتنزيل الظن متوقف على تنزيل المؤدى حسب الفرض اى دعوى الملازمة العرفية ، وانشئت قلت : ان تنزيل جزء من المركب يتوقف على كون الجزء الاخر (غير المنزل) ذا اثر وجدانا او تنزيلا ، و الاول مفقود قطعاً ، وعليه تنزيل المؤدى يتوقف على ثبوت الاثر لجزئه الآخر اعنى الظن ، والمفروض ان الظن لا يصير ذا اثر الا بالملازمة العرفية وهى لا تتحقق الا بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيلزم الدور ويظهر جواب هذا التقرير من الدور ، مما ذكرناه جواباً عن التقرير الاول فلاحظ

واما المقام الثانى : اعنى مقام الانبات والدلالة ، فلا بد في توضيح الحال من

التنبية على ما سيجيى ، مناقضه عند البحث عن حجية الخبر الواحد ، وملخصه : ان الامارات المتداولة في ايدينا مما استقر عليها العمل عند العقلاء بلا غمض احد منهم في واحد منها ، ضرورة توقف حياة المجتمع على العمل بها ، والانسان المدنى يرى ؛ ان البناء على تحصيل العلم في الحوادث والوقائع اليومية ، يوجب اختلال نظام المدنية ، وركود رجاها ، فلم يربداً منذ عرف يمينه عن شماله ، ووقف على مصالح الامور ومفاسدها ، عن العمل ، بقول الثقة ، و بظواهر الكلام الملقى للتفهيم وغيرها .

جاء نبي الاسلام (ص) واظهر احكاماً ، و اوضح اموراً ؛ ولكن مع ذلك كله عمل بالامارات من باب انه احد العقلاء ، الذين يدبرون حياة المجتمع ، من دون ان يأسس اصلاً ويقيم عماداً ، او يحدث امارة ، او يزيد شرطاً او يتم كشف امارة ؛ او يجعل طريقة لواحد من الامارات ، الى غير ذلك من العبارات التى تراها ، متظافرة فى

كلمات القوم .

وبالجملة لم يكن عمل النبي و الخلفاء من بعده على الامارات الاجري اعلى المسلك المستقر عند العقلاء ، بل تاسيس اماراة او تميم كشفلها ، او جعل حجية و طريقية لو احدة منها ، بل في نفس روايات خبر الثقة ، شواهد واضحة على تسلم العمل بخبر الثقة ولم يكن الغرض من السؤال الا العلم بالصغرى ، وان فلا ناهل هو ثقة اولاً ، فراجع مظانها تجد شواهد على ما ادعينا .

ومن ذلك يعلم ان قيام الامارات مقام القطع باقسامه ، مما لا معنى له ، أما القطع الطريقي ، فان عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم ، ليس من باب قيامها مقام العلم ، بل من باب انها احدى الطرق الموصلة غالباً الى الواقع ، من دون التفات الى التنزيل والقيام مقامه

نعم : القطع طريق عقلي مقدم على الطرق العقلية ، و العقلاء انما يعملون بها عند فقد القطع ، وذلك لا يستلزم كون عملهم من باب قيامها مقامه ، حتى يكون الطريق منحصرأ بالقطع عندهم ، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه ، و ان شئت قلت : ان عمل العقلاء بالطرق ، ليس من باب انها منزلة مقام العلم ، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم ، كانوا عاملين بها من غير التفات الى جعل و تنزيل اصلا .

فما ترى في كلمات المشايخ من القول بان الشارع جعل المؤدى منزلة الواقع تارة ، او تم كشفه ، او جعل الظن علماً في مقام الشارعية ، او اعطاه مقام الطريقية ، وغيرها لا تخلو عن مسامحة ، فانها شبه شئىء بالخطابة ؛ فتلخص ان العمل بالامارات عند فقد القطع الطريقي ، ليس الا لكونها احدى الافراد التى يتوصل بها الى احراز الواقع ، من دون ان يكون نائباً او فرعاً لشيء ، اوقائماً مقامه

واما لقطع الموضوعى : فملخص الكلام ان القطع تارة يؤخذ بما انه احد الكواشف و اخرى بما انه كاشف تام ، وثالثة ، بما انه من الاوصاف النفسانية ، فلو كان مأخوذاً في الموضوع تماماً او جزءاً ، على النحو الاول فلا شك انه يعمل بها عند

فقد القطع لا لاجل قيامها مقامه ، بل لاجل ان الامارات (ح) احد مصاديق الموضوع مصداقاً حقيقياً ، و اذا اخذ بما انه كاشف تام : او صفة مخصوصة فلا شك عدم جواز ترتيب الاثر ، لفقده ان ماهو الموضوع عند الشارع ، لان الظن ليس كاشفاً تاماً ، وان عمل العقلاء علي الامارات ، ليس الا لاجل كونها كواشف عن الواقع ، من دون ان يلاحظ صفة اخرى ، بلافراق بين تمام الموضوع وجزءه وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض اعظم العصر ، فانه قد سره مع انه قد اعترف بانه ليس للشارع في تلك الطرق العقلانية تاسيس اصلاً ، قداتي بما لاينا سبه ، وحاصله ان في القطع يجتمع جهات ثلاث ، جهة كونه قائمة بنفس العالم من حيث انشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذى الصورة ، وجهة كشفه عن المعلوم ، و ارائته للواقع .

وجهة البناء والجري العملي على وفق العلم ، والمجموع في باب الطرق هي الجهة الثانية ، فان المجموع فيها ، نفس الطريقية و المحرزية و الكاشفية ، و في الاصول هي الجهة الثالثة .

ثم قال : ان حكومة الطرق على الاحكام الواقعية ، ليست الحكومة الواقعية مثل قوله الطواف بالبيت صلوة اولاشك لكثير الشك بل الحكومة ظاهرية ، والفرق ، ان الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي ، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الاولي ، وهذا بخلاف الظاهرية ، اذ ليس فيها توسعة وتضييق الا بناء على جعل المؤدى ، الذي يرجع الى التصويب واما بناء أعلى المختار من جعل الطريقية ، فليس هناك توسعة و تضييق واقعي ، و حكومتها انما يكون باعتبار وقوعها في طريق احراز الواقع في رتبة الجهل به فيكون المجموع في طول الواقع لافي عرضه .

ثم افاد ان مما ذكرنا يظهر قيام الامارات مقام القطع الطريقي مطلقاً ، ولو كان مأخوذاً في الموضوع ، و عدم قيامها مقام القطع الوصفي - انتهى كلامه ،

أقول : وفيه مواقع للانظار ،

منها انك قد عرفت وسيمر تفصيله عند البحث عن حجية الاخبار ، انه ليس عن جعل الحجية والطريقة وتتميم الكشف في الاخبار والايات خبر ولا اثر ، و ان العمل بالاخبار كان امراً مسلماً منذ قرون قبل الاسلام ، منذ قام للانسانية عمود التمدن وان الشارع الصادر بالحق ترك اتباعه على ما كانواعليه ، قبل ان ينسلكوا في سلك الاسلام ، بلا جعل ولا تأسيس و لا امضاء لفظي ، و ان كلما ورد من الروايات من التصريحات انما هو لتشخيص المغررى وما هو موضوع لهذه الكبرى الكلية و العجب انه قدس سره قد اعترف كرا رآ على انه ليس للشارع في تلك الطرق العقلية تأسيس اصلا. ولكنه قد اسس في تقريراته هذا البيان الرفيع الذي لا يخرج عن حيطة التصور الى مقام آخر الا بادلة محكمة ، وليست منها في الاخبار عين ولا اثر .

ومنها ان تقسيم الحكومة الى ظاهرة وواقعية ، تقسيم لها باعتبار متعلقها وهوليس من التقسيمات المعتبرة والا لكثيرات الاقسام حسب كثرة التعلق فان المتمم بالظاهرة والواقعية انما هي الاحكام ، دون الحكومة ، فان الحكومة قد تكون متعلقها ، الادلة الواقعية مثل قوله **بِقَوْلِهِ** الملوة بالبيت طواف ، و قد تكون متعلقها غير الاحكام الواقعية ، كما في الا مثله التي ذكره قدس سره .

في قيام الاصول مقام القطع

اما غير المعرزة منها اعنى ما يظهر من انلتها انها وظيف مقرررة للجاهل عند تحيره وجهه بالواقع كاصالتى الطهارة والحلية واشباههما ، فلامعنى لقيامها مقام القطع مطلقا ، لعدم وجه التنزيل بينهما اصلا .

واما المعرزة والاصول التنزيلية اعنى الاستصحاب وقاعدة التجاوز واليد وغيرهما فلا باس لنا ان نتعرض حالها حسب اقتضاء المقام .

أما الاستصحاب فيتوقف كونه اماره شرعية على اثبات امور ثلاثة .

الاول ان يكون له جهة كشف وطريقة ، فان مالا يكون له جهة كشف اصلا لا يصلح للإمارية والكشفية .

الثاني ان لا يكون بنفسه اماره عقلية او عقلائية ؛ فان الواحد للإمارية لا معنى لجعله اماره ، فانه من قبيل تحصيل الحاصل .

الثالث ان يكون العناية في جعله الى الكشفية والطريقة (١)

ولا شك ان الاستصحاب فيه جهة كشف عن الواقع ، فان اليقين بالحالة السابقة له جهة كشف عن البقاء والي ذلك يرجع ما يقال : ماثبت يدوم . وهو في الان اللاحق ليس كالشك المحض غير القابل للإمارية

كما ان الجهة الثانية ايضا موجودة ، فان عمل بناء العقلاء ليس على كون الاستصحاب كاشفا عن متعلقه وان ادعى انه لاجل كون شيء له حالة مقطوعة في السابق الا انه مجرد ادعاء بل من القريب جداً ان يكون ذلك بواسطة احتفائه بامور اخر مما توجب الاطمينان والوثوق للمجرد القطع بالحالة السابقة ، وبالجملة لم يعلم ان عمل العقلاء بالاستصحاب في معاملاتهم وسياساتهم لاجل كونه ذات كشف عن الواقع كشفاً ضعيفاً بلا ملاحظة قرائن محفوفة توجب الوثوق حتى يكون اماره عقلائية كخبر الثقة ، ويكون ذاك مانعاً عن تعلق الجعل الشرعي

وأما الجهة الثالثة فلو ثبتت تلك الجهة ، لانسلك الاستصحاب في عداد الامارات الشرعية مقابل الامارات العقلائية ، ويمكن استظهاره ، من الكبريات الموجودة في الاستصحاب فتري ان العناية فيها بابقاء اليقين وانه في عالم التشريع والتعبد موجود ، وانه لا ينبغي ان ينقض بالشك ، والحاصل ان الروايات تعطى بظا هرها ، ان الغرض اطالة عمر اليقين السابق ، واعطاء صفة اليقين على كل من كان على يقين كما ينادى به ذلك قوله ^{بالتالي} في مضمرة زرارة ، والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ابدأ ، لاعطاء صفة اليقين على الشاك بعنوان انه شاك ، ولا جعل الشك يقيناً حتى يقال لامعنى لاعطاء صفة الكشفية والطريقة على الشك ، ولا اعطاء

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

اليقين على الشاك لان الشك ليس له جهة الكشف ، و بالجملة الاستصحاب اطالة
عمر اليقين تعبداً في عالم التشريع ، وقد عرفت امارية اليقين السابق بالنسبة الى
اللاحق .

ثم ان انا قد اطلنا الكلام سابقا في النقض والابرار بذكر اشكالات و تفصيلات في
المقام لكن التحقيق انه ليس امارة شرعية بل هو اصل تعبدى كما عليه المشايخ ،
لان الجهة الاولى من الجهات اللازمة في امارية الشيء مفقودة في الاستصحاب لان كون
اليقين السابق كاشفا عن الواقع كاشفا ناقصاً لا يرجع الى شيء ، لان اليقين لا يعقل ان
يكون كاشفا عن شيء في زمان زواله ، والمفروض ان كون المكلف حين الاستصحاب
شاك ليس الا ، نعم يمكن ان يكون وجود المستصحب فيما له افتضاء بقاء كاشفا ناقصاً
عن بقاءه بمعنى حصول الظن منه بالنسبة الى بقاءه ، لكنه اجنبى عن امارية اليقين
السابق .

والجهة الثالثة ايضا منتفية ، فلان العناية في الروايات ليست الى جهة الكشف
والطريقة اى الى ان الكون السابق كاشفا عن البقاء حتى يصح جعله امارة ؛ لما
عرفت ان الكون السابق يحصل منه مرتبة من الظن ، بل العناية الى ان اليقين لكونه
امراً مبرماً لا ينبغي ان ينقض بالشك ، الذى ليس له ابرار ، وقد عرفت ان اليقين السابق
ليس له ادنى امارية بالنسبة الى حالة الشك فما تعرض له الاخبار وكان مو رد العناية
فيها ليس له جهة كشف مطلقا وماله جهة كشف موجب للظن يكون اجنبيا عن مفادها
فلا محيص عن الذهاب الى ما عليه الاساتذة من انه اصل تعبدى ، واما الاستصحاب
العقائى الذى ينظر اليه كلام الاقدمين فهو غير مفاد الروايات ، بل هو عبارة عن
الكون السابق للكشف عن البقاء في زمن اللاحق ، وقد عرفت ان بناء العقلاء ليس
على ترتيب الاثار بمجرد الكون السابق مالم يحصل الوثوق بل الظاهر ان بناء العقلاء
على العمل ليس لاجل الاستصحاب اى جر الحالة السابقة ، بل لاجل عدم الاعتناء
بالاحتمال الضعيف المقابل للوثوق كما في سائر الطرق العقلائية .

واما قاعدة التجاوز : فالكبرى المجعولة فيها بعد ارجاع الاخبار بعضها

الى بعض ، وجوب المضى العملى وعدم الاعتناء با شك والبناء على الاتيان ، و
ما فى بعض الاخبار من ان الشك ليس بشيء وان كان يوهم انها بصدده اسقاط الشك
اللازم منه اعطاء الكشفية ، لكنه اشعار ضعيف لا ينبغي الاعتداد به ، والظاهر من
مجموع الاخبار ليس الا ما تقدم كما يكشف عنه رواية حماد بن عثمان قال: قلت لابي
عبدالله عليه السلام اشك وانا ساجد فلا ادري ر كعت ام لا فقال قدر كعت ، والحاصل ان العناية
فى الجعل فى القاعدة هى عدم الاعتناء عملا والمضى العملى والبناء على الاتيان وهو
المراد بالاصل . هذا مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز .

واما قيام القاعدتين مقام القطع وعدمه ، فنقول قد وفاقك ان القطع قد يؤخذ
على نحو الطريقة التامة ، وقد يؤخذ على نحو الوصفية ، وقد يؤخذ على الطريقة
المشتركة ، وعلى التقادير قد يكون المأخوذ تمام الموضوع ، وقد يكون
بعضه لا كلام فى عدم قيام الطرق العقلانية مقام القطع المأخوذ
على نحو الكشفية التامة ، ولا على نحو وصفية ، واما المأخوذ على نحو الكشف
المطلق ، فالامارات تقوم مقامه ، لامن جهة النيابة ، بل لانها مصداق واقعى للموضوع
فى عرض القطع كما تقدم بيانه .

و اما الاستصحاب فعلى القول باماريته فالوجه لقيامه مقام القطع الوصفى
ان لا جامع بين الوسطية فى الاثبات و القطع المأخوذ على وجه الوصفية و ادلة
حجية الاستصحاب قاصرة عن هذا التنزيل ، بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام
القطع الوصفى لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المتباينين على ما مر بيانه على اشكال منا
و اما القطع الطريقي المأخوذ بنحو كمال الطريقة يومية او المشتركة فيقوم
الاستصحاب بنفس ادلته مقام القطع ، فيما اذا كان القطع تمام الموضوع فيما اذا
كان للمقطوع اثر آخر يكون التعبد بلحاظه ، فان مفاد ادلة الاستصحاب على الفرض
اعطاء صفة اليقين و اطالة عمره ، فالمستصحب (بالكس) فى حالة الاستصحاب ذويقين
تشرعاً

وهكذا الكلام اذا كان مأخوذاً بنحو الجزئية ، فان نفس الادلة يكفى لاثبات

الجزئين من غير احتياج الى دليل آخر ، فان اطالة عمر اليقين هو الكشف عن الواقع و احرازه ، فالواقع محرز بنفس الجعل ، و ان شئت قلت : ان المجعول بالذات هو اطالة عمر اليقين و لازمه العرفي احراز الواقع ، لكن اطلاق القيام مقام القطع (ح) لا يخلو من تسامح بل يكون الاستصحاب مصداقا حقيقيا للموضوع . و اما على القول بكونه اصلا فقيامه مقام القطع الطريقي مطلقا غير بعيد لان الكبرى المجعولة فيه اما يكون مفادها التعديبيقاء اليقين عملا و اثرآ و اما التعبد بلزوم ترتيب آثاره فعلى الاول تكون حاكمة على ما اخذ القطع الطريقي موضوعاً ، لالما ذكره بعض اعظم العصر بل لان مفاده لو كان هو التعديبيقاء اليقين يصير حاكما عليه ، كحكومة قوله (ع) : كل شيء طاهر على قوله : لا صلوة الا بطهور ، و على الثانى يقوم مقامه بنتيجة التحكيم كما لا يخفى ، و اما قيامها مقام القطع الوصفى فالظاهر قصور ادلتها عن اثبات قيامه مقامه ، لان الظاهر منها اليقين الطريقي ، فلا اطلاق فيها بالنسبة الى الوصفى ، و ان كان لا يمتنع الجمع بينهما كما تقدم .

قيام قاعدة التجاوز مقام القطع

لا شك ان دليل تلك القاعدة ، قاصر عن اقامتها مقام القطع الموضوعى باقسامه لان مفاده كما عرفت ليس الا المضى تعبدآ ، و البناء على الوجود كذلك ، و هذا الجنبى عن القيام مقامه ؛ نعم فيما اذا كان القطع طريقا محضاً ، و يكون نفس الواقع بما هو موضوع الحكم ، لا يبعد احرازه بالقاعدة ، لا بقيامها مقام القطع الطريقي ؛ بل بنتيجة القيام .

وقد يقال ان للقطع جهات و الجهة الثالثة منها : جهة البناء و الجرى العملى على وفق العلم ، حيث ان العلم بوجود الاسد يقتضى الفرار عنه و المجعول فى الاصول المحرزة هى هذه الجهة ؛ فهى قائمة مقام القطع الطريقي باقسامه . و (فيه) : ان مجرد البناء على الوجود لا يقتضى القيام مقام القطع ؛ وليس فى الادلة ما يستشتم منها ، ان الجعل بعناية التنزيل مقام القطع فى هذا الاثر . و اشتراك القاعدة و القطع

فى الاثر لو فرض تسليمه ، لا يوجب التنزيل والقيام مقامه ، وبالجمله : ان كان المراد من قيام القاعدة مقام القطع كونها محرزة للواقع كالقطع ، غاية الامر انها محرزة تبعداً وهو محرز وجدانا ، فهو صحيح ، لكنه لا يوجب قيامها مقام القطع الموضوعى باقسامه ، بل اطلاق القيام مقامه فى الطريقي المحض ايضا خلاف الواقع و ان كان المراد هو القيام بمعناه المنظور ، ففيها منع منشأ قصور الادلة فراجعها .

الامر الخامس فى الموافقة الاتزامية

و توضيحها يتوقف على بيان مطالب

الاول ان الاصول الاعتقادية على اقسام (منها) ما ثبتت با لبرهان العقلى القطعى ويستقل العقل فى اثباتها ونفي غيرها من دون ان يستمد من الكتاب والسنة ، كوجود المبدء و توحيده وصفاته الكمالية ، وتنز يه من النقائص والحشرو النشر و كونه جسمانيا على ما هو مبرهن فى محله و عند اهله ، و النبوة العامة و ما ضاهاها من العقليات المستقلة التى لا يستاهل لنقضه و ابرامه ، و اثباته و نفيه غير العقل ، حتى لو وجدنا فى الكتاب والسنة ما يخالفه ظاهراً فلا محيص عن تاويله اورد علمه الى اهله كما امرنا بذلك .

ومنها ما ثبت بضرورة الاديان اودين الاسلام كالمباحث الراجعة الى بعض

خصوصيات المعاد ، والجنة والنار والخلود فيهما ، وما ضاهاها

ومنها ما ثبت بالقران ، والروايات المتواترة

ومنها ما لانجد فيها الا روايات آحاد قد توجب العلم و الاطمينان احيانا و

اخرى لا توجبه هذا كله فى الاصول الاعتقادية

واما الاحكام الفرعية ، ايضا تارة ثابتة بضرورة الدين او المذهب و اخرى

بظواهر الكتاب والسنة ، آحادها او متواترها وربما تثبت بالعقل الينا

الثانى : ان العوارض النفسانية كالحب والبغض ؛ والخشوع والخشوع

ليست اموراً اختيارية ، حاصلة فى النفس بارادة منها واختيار ، بل وجودها فى

النفس ، انها تتبع لوجود مبادئها ، فان لكل من هذه العوارض مبادىء وعلل ، تستدعى وجود تلك العوارض مثلاً : العلم بوجود الباري وعظمته وقهاريته ، يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلته كبريائه ، والخوف من مقامه ، والعلم برحمته الراسعة ؛ وجوده الشامل ، وقدرته النافذة ، يوجب الرجاء والثوق ، والتطلب والتذلل ، وكلما كملت المبادئ ، كملت النتائج ؛ بلاربيب

فظهر ان تلك العوارض ؛ نتایج قهرية لاتستتبعه ارادة ولااختيار ، وانما يدور مدار وجود مبادئها المقررة فى محله وعند اهله

الثالث : وهواهم المطالب : ان التسليم القلبى ، والانقياد الجنائى ، والاعتقاد الجزمى لامر من الامور ، لاتحصل بالارادة والاختيار ، من دون حصول مقدماتها ومبادئها ولو فرضنا حصول عللها واسبابها ؛ يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبى عند حصول مبادئها ، ويمتنع الاعتقاد باضدادها - فتخلفها عن المبادئ ممتنع ، كما ان حصولها بدونها ايضا ممتنع .

والفرق بين هذا المطلب ، وما تقدمه اوضح من ان يخفى ، اذا البحث فى المتقدم عن الكبرى الكلية من ان العوارض القلبية لا تحصل بالارادة والاختيار ، وهنا عن الصغرى الجزئية لهذه القاعدة ، وهى ان التسليم والانقياد من العوارض القلبية ، يمتنع حصولها بالامبادئها ، كما يمتنع حصول اضدادها عند حصولها ، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحده ، لايمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده وعدم وحدته : ومن قام عنده البرهان الرياضى على ان زوايا المثلث مساوية لقاآئمتيه ، يمتنع مع وجود هذه المبادئ ، عقد القلب على عدم التساوى فكما لايمكن الالتزام على ضدامر تكوينى مقطوع به ، فكذلك لايمكن عقد القلب على ضدامر تشريعى ثبت بالدليل القطعى .

نعم لا مانع من انكره ظاهرأ ، ووجهه لساناً لاجنا نا و اعتقاداً ، واليه يشير قوله عز وجل ووجدوا بها ، واستيقنتها انفسهم ظلماً وعتواً .

وما يقال من ان الكفر الجحودى يرجع الى الالتزام القلبى على خلاف اليقين

الحاصل فى نفسه ، فاسد جداً .

هذا هو الحق القراح فى هذا المطلب من غير فرق بين الاصول الاعتقادية والفروع العلمية من غير فرق ايضاً بين ان يقوم عليها برهان عقلى او ثبت بضرورة الكتاب والسنة او قام عليه الادلة الثابتة حجيتها بادلة قطعية من الادلة الاجتهادية والفقهية فلو قام الحجة عند المكلف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها ، يمتنع عليه ان يعقد القلب على خلافها ، او يلتزم جداً على طهارته ، الا ان يرجع الى تخطئة الشارع والعياذ بالله وهو خارج عن المقام .

وبذلك يظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة التشريع لا يرجع الى محصل ان كان المراد من التشريع هو البناء و الالتزام القلبى على كون حكم من الشارع مع العلم بانه لم يكن من الشرع ، اولم يعلم كونه منه ، و مثله وجوب الموافقة ، وهو عقد القلب اختياراً على الاصول والعقائد والفروع الثابتة بادلتها القطعية الواقعية (والحاصل) ان التشريع بهذا المعنى امر غير معقول بل لا يتحقق من القاطع حتى يتعلق به النهى ، كما ان الاعتقاد بكل ماثبت بالادلة ، امر قهرى تتبع مبادئها ، ويوجد غيباً علليها بلا ارادة واختيار ولا يمكن التخلف عنها وللاللحاصل له مخالفتها فلا يصح تعلق التكليف لامر يستحيل وجوده ، او يجب وجوده بلا ارادة واختيار نعم التظاهر والتدين ظاهراً وعملاً بشئ ليس من الدين اقتراءً عليه ، و

كذباً على الله ورسوله وعتوته الطاهرين ، امر ممكن محرم لا كلام فيه

فظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية عين وجوب العقد والتصميم اختياراً على الاحكام والفروع الثابتة من الشرع بعد قيام الحجة امر غير معقول لاتقع مصب التكليف وحمل كلامهم على وجوب تحصيل مقدمات الموافقة الالتزامية وحرمة تحصيل مقدمات خلافها كما ترى ، واما ان كان المراد منه ، هو البناء القلبى على الالتزام العملى و اطاعة امر مولا ، ويقابله البناء على المخالفة العملية ، فهو بهذا المعنى امر معقول تعد ان من شعب الاتقياد والتجربى

وبذلك يتضح ان ما ذهب اليه سيد الاساتذة المحقق الفشار كى (رحمه الله) من

وجوه التجزم في القضايا الكاذبة على طبقها ، حتى جعله (قدس سره) مناطاً لصيرورة
القضايا مما يصح السكوت عليها ، وان العقد القلبي عليها يكون جعلياً اختيارياً ،
- لا يخلو من ضعف

وقد اوضحه شيخنا العلامة قدس سره وقال : ان حاصل كلامه : انه كما ان العلم
قد يتحقق في النفس بوجود اسبابه كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو
العلم حاكية عن الخارج ، فاذا تحقق هذا المعنى ، في الكلام يصير جملة يصح السكوت
عليها ، لان تلك الصفة الموجودة يحكى جزماً عن تحقق في الخارج
لكن فيه : أن العلم والجزم من الامور التكوينية التي لا توجد في النفس الا
بعلمها واسبابها التكوينية ، وليس من الامور الجعلية الاعتبارية والا لزم جواز
الجزم في النفس بان الاثنين نصف الثلاثة ، او ان الكذب اصغر من الجزء وما اشبهه
من القضايا البديهية ، وبالجملة ليس الجزم والعلم من الافعال الاختيارية حتى نوجده
بالارادة والاختيار

واما ما ذكره من كون الجزم هو المنطوق في القضايا الصادقة والكاذبة ، فهو و
ان كان حقاً الا ان الجزم في القضايا الصادقة حقيقي واقعي ، في الكاذبة ليست الا
صورة الجزم واظهاره وما هو المنطوق في الصدق والكذب هو الاخبار الجزمي ، و
الأخبار عن شيء بصورة الجزم والبت ، واما التجزم القلبي ، فلا ربط له لصحة السكوت
وعدها ، ولالصدق والكذب .

والشاهد عليه انه لو اظهر المتكلم ما هو مقطوع بصورة التردد ، فلا يتصف بالصدق و
الكذب ولا يصح السكوت عليه ، وتوهم ان المتكلم ينشأ حقيقة التردد في الذهن
ويصير مردداً بلا جعل واختراع - كما ترى

نقل مقال وتوضيح حال

ان بعض الأعيان من المحققين (ره) ذكروا وجهاً لصحة تعلق الامر والنهي ، بالالتزام

والتسليم، فقال: ان الفعل القلبي ضرب من الوجود النورى والوجود فى قبال المعقولات، وهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية والافعال القلبية امور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثير ما يعلم باهلية المنسوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا، ولا يقر به باطنا لخبائة نفسه اولجهة اخرى وان كان فى مقام العمل يتحرك بحر كته خوفا من سوطه وسوطه وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة الى نبينا ﷺ حيث انهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولو كان ملاك الايمان الحقيقى نفس العلم لزم ان يكونوا مؤمنين به، او جعل الايمان الذى هو اشرف الكمالات مجرد الاقرار باللسان، حتى يلزم كفرهم لاجل عدم الاقرار

وانت خير، بانه قدس سره لم يبرهن على ان الالتزام من العلوم الفعلية دون الانفعالية بل من القريب كونه من انفعالات النفس ومن الكيفيات الحاصلة لها من المبادئ الموجودة فيها او حاصلة لها و ما قال ان الكيفيات النفسانية محصورة غير وجيه لعدم قيام برهان على حصرها فالاشبه ان تكون نحو تلك الحالات من مقولة الكيف ومن الكيفيات النفسانية التى تنفعل بها النفس فما ادعاء من انه ضرب من الوجود وهو لا يدخل تحت مقولة غير صحيح؛ لان الموجود فى صقع الامكان لا يمكن ان يكون موجوداً مطلقاً، فيلزم وجوب وجوده، وهو خلف، بل يكون موجوداً مقروناً بالحدود والحدود، فيتألف من وجود وماهية، ويدخل (على وجه التسامح) تحت احدى المقولات، اذف الى ذلك ما عرفت: ان الالتزام لا ينفك عن العلم بالشىء، وانه يستتبع الالتزام فى كنهه وكيفه، فى تفصيله واجماله، على مقدار علمه، ويوجد ذلك الالتزام فى لوح النفس غيب حصول العلم.

وقد عرفت ان جحد الكفار لم يكن الا جحداً فى الظاهر لعنادهم وعداوتهم وحب الرياسة، والعصبية الجاهلية، والا فكيف يمكن الانكار الباطنى مع العلم الوجدانى بالخلاف، فهل يمكن انكار وجود اليوم مع العلم بوجوده، ولا يلزم ما ذكر ان يكون الايمان هو العلم فقط، حتى يقال: ان الشيطان كان عالماً بجميع

المعارف مع انه عدمن الكفار ، كما لا يلزم من ذلك ايضا كون الانقياد و التسليم القلبي حاصلين فى النفس بالاختيار ، بل الايمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخضوع القلب للنبوة . وقد فصلنا حقيقة العلم والايمان فى بعض مسفوراتنا وضحنا فيه: ان الايمان ليس مطلق العلم الذى يناله العقل ويعدحظا فريداً له .

وبما ان المقام لايسع طرح تلك الابحاث فليرجع من اراد التفصيل الى محالته: فظهر انه لا يلزم من عدم كون العلم عين الايمان، كون الالتزام ، والالتقاء اختياريًا متحققًا بالارادة .

هذا كله: فى امكان تعلق الوجوب على الالتزام وعدمه ، ثم انه لو فرضنا امكان التعلق ، فالظاهر عدم وجوبه ، لعدم الدليل عليه فى الفرعيات نقلا ولا عقلا ، وعدم اقتضاء التكليف الا الموافقة العملية ، و حكم الوجدان بعدم استحقاق العبد للمعقوبتين ، على فرض مخالفة التكليف عملا والتزاماً ، وعدم استحقاقه للمعقوبة مع العمل بلا التزام ، واستحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل والالتزام .

الرابع : انك قد عرفت ان الموافقة الالتزامية من الامور القهرية التابعة للعلم بالشئ ، وليس من الامور الجعلية الاختيارية ، و (عليه) فتتبع الموافقة الالتزامية فى الخصوصيات للعلم بالاحكام ، فان تعلق العلم بالحكم تفصيلا ، يتعلق الالتزام تفصيلا وان تعلقه اجمالا ، يصير الالتزام كذلك ، ولو تعلق العلم بما يتردد بين المجذورين ، يكون الالتزام مثله

فلو بنينا على جواز جعل حكم ظاهرى فى مورد الدوران بين المجذورين ، يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهرى غير منافی للالتزام بالحكم الواقعى كما لا تنافى بين الحكم الواقعى المجعول على الذات ، و الحكم الظاهرى المجعول بعنوان المشكوك فيه ، فكما يمكن جعل الحكمين والعلم بهما ، يمكن الالتزام بهما فجريان الاصول لامانع منه فى الاطراف من ناحية لزوم الالتزام بالحكم الواقعى

كما ان جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي لمكان الطولية (١)

الامر السادس : في العلم الاجمالي

يقع الكلام في مرحلتين : الاولى : في ثبوت التكليف ، بالعلم الاجمالي ، الثانية ؛ في جواز اسقاطه بالعمل على طبقه ، وبما ان هذا البحث طويل الذيل ، مترامي الاطراف ؛ نحيل بعض المباحث الى مبحث البرائة والاشتغال فنقول :
 اما الاولى : فاعلم انه قد يطلق العلم الاجمالي ويراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذي لا يحتمل فيه الخلاف ، ولا يحتمل رضا المولى بتركه ، وقد يطلق على الحججة الاجمالية ، كما اذا قامت الدليل الشرعي على حرمة الخمر على نحو الاطلاق ثم علمنا : ان هذا اوزاك خمر ، فليس في هذه الصورة علم قطعي بالحرمة الشرعية التي لا يرضى الشارع بتركه ، بل العلم تعلق باطلاق الدليل و الحججة الشرعية ، والاجمال في مصداق ما هو موضوع للحجة الشرعية ، و(حينئذ) فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجة فما هو المناسب للبحث عنه في المقام هو الاول كما ان المناسب لمباحث الاشتغال هو الثاني .

فنقول المشهور المتداول كون العلم علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين ، وربما يقال بكونه علة ، تامة بالنسبة الى الثانية دون الاولى و نسب الى بعضهم جواز المخالفة القطعية فضلا عن احتمالها ، ولا يهمننا سرد الاقوال بعد كون المسئلة عقلية محضة غير ان هذه الاقوال يظهر حالها صحة وفساداً بعد ملاحظة ما هو مصب النزاع في هذا الباب .

قد عرفت ان البحث في المقام انما هو عن القطع الوجداني بالتكليف الفعلي

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله قد استقصى الكلام في الدورة السابقة في توضيح احكام القطع ، فوضح مقالة الاخباريين في المقام ، كما تكلم في حججة قطع القطع غير انه (دام ظله) قد اسقط في هذه الدورة هاتيك المباحث ، ونحن قد اقتفينا اثره . اطال الله بقاءه

الذى لا يحتمل الخلاف ويعلم بعدم رضا المولى بتركه لكن اشتبه متعلق التكليف بحسب المصدق او غيره كما ان البحث فى باب الاشتغال انما هو عن العلم بالحجة المحتمل صدقها ، و كذبها كاطلاق دليل حرمة الخمر الشامل لصورتى العلم بالتفصيل والاجمال .

وعلى ذلك فلا شك ان العلم والقطع الوجدانى بالتكليف علة تامة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيين ، ولا يجوز الترخيص فى بعض اطرافه فضلا عن جميعه ذات الترخيص كلا او بعضاً ينافى بالضرورة مع ذلك العلم الوجدانى فان الترخيص فى تمام الاطراف يوجب التناقض بين الارادتين فى نفس المولى ، كما ان الترخيص فى بعضها ينافى ذلك العلم فى صورة المصادفة ، وان شئت فحاسب فى نفسك ، فهل يمكن تعلق الارادة القطعية على ترك شرب الخمر ، الذى يتردد بين الاطراف ، مع الترخيص فى تمامها او بعضها مع احتمال انطباق الواقع .

وبذلك يظهر انه لا مناص عن الاحتياط المحرز للواقع فى تمام الاقسام من الشبهات ، محصورة كانت او غير محصورة ، بدوية كانت او غيرها ، فان العلم القطعى بالتكليف لا يجتمع ابدأ مع الترخيص فى الشبهات فى اى قسم منها ، و سيوافيك فى مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ، ان الترخيص فى الشبهات لا ينفك عن رفع اليد عن التكليف ، والتصرف فى المعلوم والتكليف وصيرورته شأنياً والافرع الفعلية بالمعنى الذى عرفته لا يجوز احتمال الترخيص فضلا عن الترخيص الفعلى .

والحاصل انه مع العلم القطعى بالتكليف ، لا يمكن العلم با لترخيص لاستلزامه العلم بالمتناقضين ، كما لا يجوز العلم به مع احتمال التكليف القطعى ، لان الترخيص الفعلى مع احتمال التكليف من باب احتمال اجتماع النقيضين ويعد من اجتماعهما على فرض المصادفة .

وبهذا يعلم ان وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف واحتماله مع الجهل بالواقع ، وانه لا فرق فى عدم جواز الترخيص بين العلم القطعى بالتكليف

او احتمال ذلك التكليف ، وانه ليس ذلك لاجل كون العلم علة تامة للتنجيز او مقتضياً له ، فان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم ، فالامتناع حاصل ، سواء كان العلم منجزاً ام لا ، لان علة تامة ام لا ، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض او احتمالاه وقد عرفت انه مشترك بين العلم الاجمالي والشبهة البدوية مع ان فيها لا يكون التكليف منجزاً فملخص الكلام ان احتمال الترخيص مع احتمال التكليف الفعلي مستلزم لاحتمال اجتماع التقيضين فضلا عن احتمالهما مع العلم بالتكليف كذلك ومما ذكر يظهر حال الاقوال المذكورة في الباب ، فان كل ذلك ناش عن خلط ماهو مصب البحث مع ماهو مصبه في باب الاشتغال ؛ فما يقال من ان للشارع الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية عند العلم بالتكليف التفصيلي كما في مجارى الاصول فكيف مع العلم الاجمالي صحيح لو اراد بها ماهو مصب البحث في باب الاشتغال ، فان الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم ، وتقبل الناقص مقام الكامل او ما شبهه من التوسعة في مصداق الطبيعة ، واما لو تعلق العلم الوجداني بان الطهور شرط للصلاة فمع هذا العلم ، لا يعقل الترخيص والمضى

اشكال و جواب

اما الاول : فيمكن ان يقال : ان بين عنواني المحرم الواقعي والمشتبه عموم من وجه فهل يمكن ان يتعلق بهما حكمان فعليان كما في باب الاجتماع ، و التصادق في الخارج لا يوجب التضاد و بعبارة اوضح : انه قد مر الكلام في ان مصب الاحكام هو العناوين الطبيعية و ان المصاديق الخارجية لا يعقل تعلق الارادة بها ، فان الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وعلى ذلك بنينا جواز تعلق الوجوب بالصلاة ، والحرمة بالغصب لانفكاكهما في لحاظ تعلق الاحكام ، وان اجتمعا عهما في الخارج احياناً لا يستلزم الامر والنهي بشيء واحد وعليه فيمكن ان يقال : ان الحرمة القطعية قد تعلقت بالخمر الواقعي ، والترخيص بالمشتبه بما هو مشتبه ، والتصادق في الخارج لا يستلزم جعل الترخيص

فى محل النهى

واما الثانى : ان الكلام فى المقام انما هو فى مقدار تنجيز القطع ثبوتاً ، و انه اذا تعلق بشئ اجمالاً ، فهل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف او تماها ، او لا فتعلق الترخيص بعنوان آخر خارج عن محط البحث فان قلت الظاهر ان هذا ينافى مامر : (من ان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم فالامتناع حاصل كان العلم منجزاً اولاً)

قلت : لا تنافى ذلك مامر لان مامر فى وجه امتناع الترخيص فقلنا ان علة الامتناع مقدم رتبة و الكلام ههنا فى مقدار تنجيز العلم لا وجه الامتناع فافهم هذا اولاً و ثانياً ان جعل الترخيص بعنوان مشتبه الحرام ناظر الى ترخيص الحرام الواقعى على فرض التصادف ، وهو لا يجتمع مع الحرمة الفعلية وان قلنا بجواز الاجتماع ، لان الحكمين فى باب الاجتماع متعلقان بعنوانين غير ناظرين الى الاخر و اما فيما نحن فيه يكون الترخيص ناظراً الى ترخيص الواقع بعنوان التوسعة ، وهو محال مع الحكم الفعلى ، فلا يرتبط بباب الاجتماع و الحاصل : ان قول الشارع اقم الصلوة ليس ناظراً الى قوله الآخر لا تغصب واجتماعهما صدقة فى مورد ، لا يرتبط بمقام الجعل ، واما المقام ، فالمولى اذا علم بان بعض تكاليفه القطعية ربما يخفى على المكلف من حيث الاجمال ، فلو رخص فى مقام الامتثال وقال رفع عن امتى ما لا يعلمون يكون ناظراً الى ما اوجبه على المكلف ، فمع الارادة القطعية على الامتثال مطلقاً ، لا يصح الترخيص منه قطعاً .
فتدبر .

المقام الثانى

وهذا المقام راجع الى سقوط التكليف بالامتثال الاجمالى فنقول : هل يجزى الامتثال الاجمالى اذا اتى المأمور به بجميع شرائطه وقيوده ، مع التمكن من الامتثال التفصيلى اولاً ، ومحل النزاع انما اذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الاجمال

والتفصيل لا غير فالمسئلة عقلية محضة ، وبذلك يظهر النظر ما عن بعض محققى العصر قدس سره حيث انه بنى جواز الاكتفاء و عدمه على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى المأمور به شرعا و عدم حصولهما الا بالعلم التفصيلى ، او عدم اعتبارهما ، وان اصالة الاطلاق او اصالة البرائة ، هل يرجع اليهما عند الشك فى اعتبار هذه الامور او لا

وجه النظر ان هذا خروج عن محط البحث و مصب النزاع ، فانه ممحض فى المسئلة العقلية البحتة ، وهى ان الامثال الاجمالى هل هو كالامثال التفصيلى مع اشتراكهما فى الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشرائش شرائطه ، و اجزائه ، اولاً ؛ واما القول بان الامثال الاجمالى مستلزم لعدم الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه ، فخرج عن البحث كما ان البحث عن لزوم قصد الوجه و التمييز و عدمهما و ابتناء المقام عليه ، كلها بحث فقهى لا يرتبط بالمقام لانه لو احتمل ، دخالة ما ذكرنا لا يكون الموافقة علمية اجمالية ؛ بل احتمالية خارجة عن مصب البحث .

وان شئت قلت : ان البحث فى ان العقل فى مقام الامثال هل يحكم بلزوم العلم التفصيلى عند الاتيان بالمأمور به حال الاتيان به ، و ان الموافقة الاجمالية القطعية لاتفيد مع الاتيان بالمأمور به بجميع قيوده - اولاً - ؛ فالقول باحتمال دخالة قيد شرعا فى المأمور به و انه لا يحصل الا بالعلم التفصيلى ، اجنبى عن المقام .

اذا عرفت ذلك : ان القائلين بعدم الاكتفاء يرجع محصل مقالهم الى امرين **الاول** : ان التكرار لعب بامر المولى وان العقل يحكم بان اللاعب بامره لا يمكن ان يتقرب به و لواتى بجميع ما امر به .

الثانى : ان الامثال التفصيلى مقدم على الامثال الاجمالى ومع التمكن منه لاتصل النوبة اليه - فنقول اما الاول ففيه انه ربما يترتب الغرض العقلائى على التكرار فلانسلم ان الاحتياط لعب بامر المولى و تلاعب به . بل يمكن القول بالصحة اذا كان مطيعا فى اصل الاتيان وان كان لاعبافى كيفية الامثال ، فالصلوة على سطح المنارة او على امكنة غير معروفة تجزى عن الواجب وان كان لاعبافى ضمائه .

واما الثانى فقد قرره بعض اعظم العصر، وملخص ما افاده: ان حقيقة الاطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون المحرك له، نحو العمل هو تعلق الامر به وهذا الاحتمال لا يتحقق فى الامتثال الاجمالى، فان الداعى فى كل واحد من الطرفين هو احتمال الامر، فالانبعاث، انما يكون عن احتمال البعث، وهذا وان كان قسماً من الاطاعة الا انها متأخرة رتبة عن الامتثال التفصيلى فالانصاف ان مدعى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلى على الاجمالى مع التمكن عن التفصيلى فى الشبهات الموضوعية والحكمية، لا يكون مجاز فوامع الشك يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال.

ثم نقل الفاضل المقرر (رحمه الله) وجهاً آخر هو ان اعتبار الامتثال التفصيلى من القيود الشرعية ولو بنتيجة التقييد.

وفيه: منع انحصار الاطاعة فى الانبعاث عن البعث، بل يشمل للانبعاث عن احتمال الامر ايضا، بل الا ترى بالمأ موربه بداعى اهتمام الامر اطوع ممن اتى به لاجل البعث القطعى فان البعث عن احتمال الامر، كاشف عن قوة المبادئ الباعثة الى الاطاعة فى نفس المطيع، من الاقرار بعظمته، والخضوع لديه.

على ان الباعث ليس هو الامر الواقعى والا لزم اللجاء، وعدم صدور العسيان من احد، بل الباعث هو تصور امر الامر وما يترتب عليه من العواقب والآثار، فينبعث عن تلك المقدمات رجاء للشواب، او خوفاً من العقاب وهذا المعنى موجود عند الانبعاث عن الاحتمال، و(الحاصل) ان الباعث هو المبادئ الموجودة فى نفس المطيع من الخوف والخضوع، وهو موجود فى كلا الامتثالين، اعنى عند القطع بالامر او احتماله.

على ان الباعث للاتيان بالطراف انما هو العلم بالبعث المررد بين الطراف فالانبعاث انما هو عن البعث فى الموافقة الاجمالية ايضا والاجمال انما هو فى المتعلق اصف الى ذلك ان ما ادعاه من كون الامتثال التفصيلى من القيود الشرعية على فرض امكان اعتباره شرعاً بنتيجة التقييد، فهو مما لا دليل عليه، والاجماع فى المقام مما

لا اعتبار لمحصله فضلا عن منقوله ، لان المسئلة عقلية يمكن ان يكون المستند هو الحكم العقلى دون غيره .

فتلخص ان دعوى تقدم الامتثال التفصيلى على الاجمالى ممنوع بعد كون الحاكم فى باب الاطاعات هو العقل ، وهو لا يشك فى ان الآتى بالمامور به على ما هو عليه بقصد اطاعة امره ولو احتمالا محكوم عمله بالصحة ، ولولم يعلم عين الايتان ان ما اتى به هو المامور به ، لان العلم طريق الى حصول المطلوب لانه خيل فيه ، وعليه فدعوى دخالة العلم التفصيلى فى حصول المطلوب دعوى بلاشاهد ، فلا تصل النوبة الى الشك حتى يتمسك بالقواعد المقررة للشك

هذا كله فيما اذا كان مستلزما للتكرار ، واما ان المستلزم ، فقد قال رحمه الله بعدم وجوب ازالة الشبهة ؛ وان تمكن منها لا مكان قصد الامتثال التفصيلى بالنسبة الى جملة العمل ، للعلم بتعلق الامر به ، وان لم يعلم بوجود الجزء المشكوك الا اذا قلنا باعتبار قصد الوجه فى الاجزاء (انتهى)

وانت خبير انه لو قلنا بلزوم كون الانبعاث عن البعث فى صدق الاطاعة ، لا بد من القول بعدم كفاية الامتثال الاجمالى فى الاجزاء ايضا ، فان الاجزاء و ان لم يكن متعلقة للامر مستقلة ، لكن الانبعاث نحوها يكون بواسطة بعث المولى الى الطبيعة ، فما لم يعلم ان السورة جزء من الواجب ، لا يمكن ان يصير الامر المتعلق بالطبيعة ؛ باعنا الى الجزء ، فالايتان بالجزء المشكوك فيه ليس انبعاثا عن البعث القطعى ، وهذا لا ينافى ما ذكرناه فى مقدمة الواجب من ان البعث الى الاجزاء لا بد و ان يكون بعين البعث نحو الطبيعة ، ولكن هذا البعث لا يتحقق لاعم العلم بالجزئية (وقد اسقط سيدنا الاستاذ فى هذه الدورة كثيراً من المباحث التى بحث عنها فى الدورة السابقة ونحن قد اسقطنا بعض المباحث روماً للاختصار ، وسيأتى فى مبحث الاشتغال فتر بص حتى يأتىك البيان)

القول في الظن

ولابد من الكلام في مقامين : الاول في امكان التعبد بالظن والثاني في وقوع التعبد به ، وقد حكى عن ابن قبة امتناع التعبد وانكار امكانه ، الا ان ما استدله ليس على نسق واحد فان قوله : التعبد بالخبر الواحد يستلزم اجتماع الحلال والحرام والمفسدة والمصلحة ، وان كان ظاهراً في نفي الامكان ، الا ان قوله الاخر : - و جاز الاخبار عن النبي لجاز الاخبار عن الله يلوح منه نفي الوقوع مع قبول امكانه ، و عليه لا يكفي في رده اثبات الامكان حتى يثبت وقوعه

ثم ان الاستحالة التي ادعت انما هي الذاتي او الوقوعي ، واما الامكان فليس المراد منه الامكان الذاتي قطعاً فانه يحتاج الى اقامة البرهان عليه ولا برهان عليه بل المراد الامكان الاحتمالي الواقع في كلام الشيخ : رئيس الصناعة من : انه كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه قائم البرهان . و الامكان الاحتمالي معناه تجويز وقوعه في مقابل رده وطرحه بلا برهان ، وان شئت قلت : عدم الاخذ باحد طرفي القضية والجزم بامكانه او امتناعه كما هو ديدن غير اصحاب البرهان . وهذا من الاحكام العقلية يحكم به العقل السليم ، ولو جرى عليه العقلاء في اجتماعهم ، فلاجل حكم عقولهم الصحيحة ، وليس بناء منهم على الامكان لمصلحة من المعالجات الاجتماعية كما هو الحال في سائر اصولهم العقلية

ثم ان ما هو المحتاج اليه في هذا المقام هو الامكان الاحتمالي فلو دل دليل على حجبة الظنون و جواز العمل باحد الاخبار ، لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة ما لم يدل دليل قطعي على امتناعه ، نعم لو دل دليل قطعي على امتناعه يأول ما دل على حجبتها بظواهره : فاللازم رد ما استدل به القائل على الامتناع ، حتى ينتج الامكان الاحتمالي فيؤخذ بظواهر ادلة الحجبة

وبذلك يظهر ان تفسير الامكان بالذاتي والوقوعي في غير محله اذ مع انه لا طريق اليه ، غير محتاج اليه ، نعم الاستحالة المدعاة هي الذاتي والوقوعي على بعض

تفاديرها ، فالاولى ان يقال في عنوان البحث هكذا : القول في عدم وجدان الدليل على امتناع التعبد بالامارات واما ما افاد بعض اعظم العصر : من ان الامكان هو الامكان التشريعي لا التكويني فان التوالى المتوهمة هي المفسدات التشريعية لا التكوينية ، فلا يخلو عن اشكال فان الامكان التشريعي قسم من الوقوعى ، وليس قسيماله ، ولوصح تقسيمه حسب المورد لصح تقسيمه الى انه قد يكون فلكيا و عنصرياً ، ملكيا ، ملكوتيا ، وهكذا . اضف الى ذلك ان المحذورات المتوهمة ، مثل اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة والكراهة والارادة في مورد واحد . محذورات تكوينية لا غير

المحذورات المتوهمة في التعبد بالظن

لما كان المنقول عن ابن قبة مما بحث عنه الاصحاب كثيراً : فنرى المقام غنيا عن ذكر عبارته وجوابه فنبحث في المقام مثل ما بحث عنه الاعظم من المتأخرين و يتضح في ضمنه خلل ما استدل به ابن قبة . وان كان كلامه اساساً لبعض ما ذكر .
ف نقول . ان المحذورات المتوهمة اما راجعة الى ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة ، الملزمتين بلا كسر و انكسار و اما الى مبادئ الخطابات كاجتماع الكراهة والارادة ، والحب والبغض ، او الى نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين ، واما الى لازم الخطابات كاللقاء في المفسدة وتقويت المصلحة فهذه اقسام اربعة من المحذورات ، وعلى ذلك فحصر ملاك الامتناع في الملاكي و الخطابي لا وجه له ، كما ان عد الاخير من المحذورات الملاكية ، لا يخلو عن خلل فنقول :

المحذور الاول تقويت المصلحة والمفسدة الذي هو رابع المحاذير ، فلان المفروض ان الظن ليس دائماً المطابقة ، فالامر بالعمل على طبقه تقويت للمصالح من الشارع على المكلف والقاء للمفسد ، اذ لو لامره لكان عليه السؤال و تحصيل العلم عند الانفتاح ، والعمل بالاحتياط عند انسداده .

وبذلك يظهر ان هذا المحذور لا يختص بصورة الانفتاح كما ادعاه بعض اعظم

العسر (قدس سره) قائلاً بان العمل على طبق الامارة لو صادف خير جاء من قبلها ، بل يجرى في صورة الانسداد ايضاً ، اذ لولا امره ، وترخيصه ترك الاحتياط ، كان عليه العمل بما هو مبرىء للذمة قطعاً ، وما استدل به مسلم لو كان الامر دائراً بين العمل به وبين ترك العمل به وبغيره مطلقاً ، لكنه دائر بين العمل به وبين العمل بالاحتياط او التجزى فيه ، فلا يختص الاشكال بصورة الانفتاح بل يعم .

وقد يذنب عن الاشكال بان الامارات غير العلمية ، ربما يمكن ان تكون اكثر اصابة عن العلم والاعتقاد الجازم ، او مساوية لها فالشارع الواقف على السرائر لاجل وقوفه على هذه الجهة امر بالعمل على طبق الامارات ، وترك تحصيل العلوم المساوية للامارات من حيث الصدق او ادون ، فلا يكون القاء في المفسدة ، او تفويتا للمصلحة كان باب العلم مفتوحاً او منسداً الظاهر عدم صحة الجواب ، فانه ان اراد من الانفتاح حال حضور الامام مع امكان نيل حضوره والسؤال عنه ، فلا اشكال ان المسموع عنه عليه السلام اقل خطاءً من هذه الروايات المنقولة بوسائط ، فان احتمال مخالفة الواقع فيما سمعه عن الامام ليس الا لاجل التقية او امر اندر منه . وهذا بخلاف الروايات المعنونة المنقولة عن رجال يختلفون في الحفظ و الوثاقفة ، وحسن التعبير ، وجودة الفهم .

و ان اراد منه ، حضوره عليه السلام مع تعسر السؤال عنه لبعده بلد المكلف ، او كونه محبوساً ، او محصوراً من ناحية الاشرار ، ففيه ان تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة ، حتى يقال بان الامارات اكثر مطابقة منه ، وما هو الممكن هو العلم بالموافقة الاجمالية ولكنه دائم المطابقة للواقع ، اذ لو اتى المكلف بمؤدى الامارة وسائر الاحتمالات ، فلا يعقل اصويبة مؤدى الامارة عن العلم ، و لو صدق ذلك لكان الاحتياط في موارد تحقق الامارة خلاف الاحتياط مع الضرورة بخلافه ويظهر منه حال الانسداد .

فان قلت ان امر الشارع بالتعبد باخبار الاحاد علة لانتشار الاحاديث في الاقطار

والامصار ، فلولم يقع من الشارع ايجاب التعبد بها لم يتحقق الدواعى الى نقلها اصلا ولو ترك نقلها ، صارت الاحكام منسية غير معلومة لاجمالاتها وتفصيلا ، وانه لا يمكن الانسان من الاطاعة الاجمالية والاحتياط في العمل لان طريقه صار مغفولا عنه لعدم انقراح الاحتمال في الازمان الا بركعة ما وصل اليها منهم (ع) .

قلت مع ان الدواعى الى نقل الاخبار كثيرة ، ان الشارع يمكن ان يتوصل الى غرضه (الاحتياط عند عدم العلم) بايجاب نشر الروايات ونقلها وبثها ، حتى يحصل بذلك موضوع للعمل بالاحتياط .

ويمكن ان يذب عن الاشكال: بان في ايجاب تحصيل العلم التفصيلي في زمان الحضور وفي ايجاب الاحتياط في زمن الغيبة او الحضور مع عدم امكان الوصول اليه بالتفصيل مفسدة غالبية توضيحه : اما في زمان الانفتاح ، فلان السئوال عن الائمة عليهم السلام وان كان امرا ممكنا غير معسور ، الا ان الزام الناس في ذلك الزمان على العمل بالعلم ، كان يوجب ازدحام الشيعة على بابهم ، وتجمعهم حول دارهم وكان التجمع حول الامام ابغض شيء عند الخلفاء ، وكان موجبا للقتل والهدم وغيرهما فلو فرض وجوب العلم التفصيلي في زمن المادقين (ع) كان ذلك موجبا لتجمع الناس حول دارهم وديارهم بين سائل و كاتب ، وقارئ ، ومستفسر ، وكان نتيجة ذلك تسلط الخلفاء على الشيعة و ردعهم ، وقطع اصولهم عن اديم الارض ، وعدم وصول شيء من الاحكام الشرعية موجودة بايدينا . فدار الامر بين العمل بالاخبار الواردة عنهم (ع) بطريق الثقات الموصلة الى الواقع غالباً وان خالفت احيانا ، وبين ايجاب العلم ، حتى يصل بعض الشيعة الى الواقع ويحرم آلاف من الناس عن الاحكام والفروع العملية ، لما عرفت ان الازمان على تحصيل العلم كان ذلك مستلزماً للتجمع على باب الائمة ، وكان نتيجة ذلك صدور الحكم من الخلفاء باخذهم وشدهم و ضربهم وقتلهم واضطهادهم تحت كل حجر ومدبر .

واما الاحتياط في هذه الازمان ؛ او زمن الحضور لمن لم يمكن له الوصول اليهم (ع) ففساده اظهر من ان يخفى ، فانه مستلزم للحرج الشديد ، واختلال النظام ، و

رغبة الناس عن الدين الحنيف ، بل موجب للخروج من الدين ، فان الحكيم الشارع لا بد له ملاحظة طاقة الناس واستعدادهم في تحمل الاحكام والعمل بها ، و مثله التبعض في الاحتياط فانه لولم يوجب حرجاً شديداً ، لكنه موجب رغبة جمهرة الناس عن الدين .

وبالجملة : البناء على الاحتياط المطلق ، او بمقدار ميسور ، في جميع التكليف من العبادات والمعاملات والمناكحات ، وغيرها يستلزم الحرج الشديد في بعض الاحوال ، ورغبة الناس عن الدين ، وقلة العاملين من العباد للاحكام في بعض آخر فلاجل هذا كله ، امضى عمل العقلاء وبنائهم في العمل بالظنون واخبار الآحاد بمقدار يؤسس لهم نظاماً صحيحاً ، وهذا و ان استلزم فساداً و تفويتاً غير انه في مقابل اعراض الناس عنه ، و خروجهم منه وقلة المتدينين به ، لا يعد الا شيئاً طفيفاً يستهان به ثم ان الشيخ الاعظم (قدس سره) التزم بقبح التعبد بالظنون في حال الانفتاح واما حال الانسداد فقد ذهب الى ان التفويت متدارك بالمصلحة السلوكية ، ووضحه بعض اعظم العصر بما حاصله : ان قيام الأمانة يمكن ان يكون سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة و المفسدة من دون ان يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الامارة ، غير ما كان عليه من المصلحة بل المصلحة في تطرق الطريق ، وسلوك الامارة ، وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على انه هو الواقع ، بترتيب الاثار المترتبة على الواقع على المؤدى وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف . انتهى

اقول وفيه مواقع للنظر منها ان حجية الامارة في الشرع ليس الا امضاء ما كان في يد العقلاء في معاشهم ومعادهم ، من غير ان يزيد عليه شيئاً او ينقص منه شيئاً ومن المعلوم ان اعتبار الامارات لاجل كونها طريقاً للواقع فقط من دون ان يترتب على العمل بها مصلحة وراء ايصالها الى الواقع ، فليس قيام الامارة عند العقلاء محدثاً للمصلحة لاني المؤدى و لاني العمل بها و سلوكها . و عليه فالمصلحة السلوكية لا اساس لها .

ومنها : انه لا يتصور لسلوك الامارة وتطرق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤداها فاذا اخبر العادل بوجود صلوة الجمعة ، فليس سلوكها الا العمل على مؤداها والاتيان به : فلا يتصور للسلوك وتطرق الطريق مصلحة وراء المصلحة الموجودة في الاتيان بالمؤدى وان شئت قلت : الاتيان بالمؤدى ، مع المؤدى المحقق في الخارج غير متغايرين الا في عالم الاعتبار ، كتغاير اليجاد والوجود ، فهذه المفاهيم المصدرية النسبية لا يعقل ان تصير متمصفة بالمصلحة والمفسدة ، بل المفسدة والمصلحة قائمة بنفس الخمر والصلوة .

وبعبارة اوضح : كون شرب الخمر واتيان الملوثة متعلقا للحرمة والوجوب . وموصوفاً بالمصلحة والمفسدة . لاينا في كون تطرق الطريق محالاً للحكم وموضوعاً له ، فان تطرق الطريق عين ترك شرب الخمر وعين الاتيان بالصلوة **ومنها :** ان ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده ، ان المصلحة قائمة بالتطرق و السلوك بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة ، وعليه فلو اخبر العادل عن الامور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد ايضا لانه ذا مصلحة سلوكية و هو كما ترى .

ومنها : ان لازم تدارك المصلحة الواقعية ، بالمصلحة السلوكية هو الاجزاء ، وعدم لزوم الاعادة ، والقضاء ، اذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الامر بالتطرق ولو تدارك سقط الامر ، والمفروض ان المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاق ، فما يظهر من التفصيل من الشيخ الاعظم و بعض اعظم العصر ليس في محله ثم ان البحث عن الاجزاء قد فرغنا عنه في الاوامر فراجع و سيوافيك لباب القول فيه في مبحث الاجتهاد و التقليد .

المحذور الثاني : محذور اجتماع الضدين والتقيضين والمثلين

اما هذا المحذور الذي كان ثالث المحاذير : فهو مبنى على ما هو المسلم عندهم : من ان الاحكام الخمسة متضادة باسرها يمتنع اجتماعها في موضوع واحد ، والمراد من الاحكام (على ما صرحوا به في بحث اجتماع الامر والنهي وفي باب الجمع بين

الحكم الواقعي والظاهري) هو الاحكام البعثية والزجرية وغيرهما . فلو فرضنا كون صلوة الجمعة محرمة في نفس الامر وقامت الامارة على وجوبها ، تصير صلوة الجمعة مهبطاً لحكمين متضادين

ولا يخفى عليك : ان ما اشتهر بينهم من ان الاحكام متضادة باسرها ، ليس له اساس صحيح ، وقد استوفينا بعض الكلام في ذلك عند البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي ولكن نعيده هنا حذراً عن الاحالة

فنقول : انهم عرفوا الضدين بانهما الامران الوجوديان غير المتضائفين ، المتعاقبان على موضوع واحد ، لا يتصور اجتماعهما فيه بينهما غاية الخلاف ، و (عليه) فملا وجود له لاضدية بينه وبين شئى آخر ، كما لاضدية بين اشياء لا وجود لهما كالاختبارات التي ليس لها وجود الا في وعاء الاعتبار .

وعلى هذا التعريف لاضدية ايضاً بين اشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لهما به قيام حلول و عروض

اذا عرفت هذا : فاعلم : ان الال نشائيات كلها من الامور الاعتبارية لا تحقق لها الال في وعاء الاعتبار ، فان دلالة الالفاظ المنشأ بها على معانيها انما هي بالمواضعة والوضع الاعتباريين . فلا يعقل ان يوجد بها معنى حقيقى تكوينى اصيل ، فهية الامر والنهي وضعت للبعث والزجر الاعتباريين في مقابل البعث والزجر التكوينيين ، فقول القائل : صل ، مستعمل في ايجاد البعث والحث والتحرىك الاعتبارى ، فالعلة اعتبارى والمعلول مثله ، وما ربما يقال من ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الامر يراد به ان نفس الانشاء يكون منشأ للمعنى في وعاء الاعتبار ، بحيث يكون الالفاظ التي بها يقع الانشاء كهيئتى الامر والنهي ، مصاديق ذاتية لللفظ ، و عرضية للمعنى المنشأ لانهما علل المعانى المنشئة فان العلية والمعلولية الحقيقيتين لا يعقل بينهما

وان شئت قلت : ان التكلم بصيغة الامر ، بما هو تكلم و صوت معتمد على مقطوع الفم امر تكوينى من مراتب التكوين ، واما جعل هذا التكلم دليلاً على

على ارادة البعث والتحرك ، بلاآلة تكوينية ، فانما هو بالجعل والمواضعة التي هي الموجب الوحيد لانفهام الامر المنشأ (البعث) فاذا كان المبدء امرأ اعتباريا فالآخر مثله

و على هذاالاساس ، فلاحكام التكليفية ، كلها من الامور الاعتبارية لوجود حقيقى لها الا فى وعاء الاعتبار ، ومن ذلك يعلم ان الاضافات المتمورة عند الامر بالشئ ، ليست الاضافات اعتبارية فان للامر اضافة الى الامر اضافة صدور ، و اضافة الى المامور اضافة انبعاث ، و اضافة الى المتعلق اضافة تعليقية ، اولية ، و الى الموضوع اضافة تعليقية ثانوية ، وهكذا ، فهذه الاضافات ليست من مراتب التكوين ، وانما هي امور اعتبارية يستتبع بعضها بعضا . و بذلك يظهر ان الاحكام التكليفية ليست اعرضا بالنسبة الى متعلقا تها فليس قيام المعانى الاعتبارية (الاحكام) بمتعلقاتها او موضوعاتها ، قيام حلول و عروض فيهما ، بل كذلك تشبيهات و تنزيلات ، للمعقولات على المحسوسات ، فان الامور الاعتبارية انزل من ذلك كله .

اذا عرفت ذلك تقف على بطلان القول بان الاحكام الخمسة امور متضادة كما اشتهر عنهم فى باب الترتب واجتماع الامر و النهى ، و الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرة وغيرها واطن انك بعد الوقوف على ما ذكرنا تقف على ان بطلان الضدية فيها ليس لاجل انتفاء شرط الضدية او قيدها فيها ، بل البطلان لاجل ان التضاد والتماثل والتخالف من مراتب الحقيقة ، اى المهمية الموجودة ، فى المادة الخارجية فالاحكام لاحظ لها من الوجود الخارجى ، حتى يتحمل احكامه ، وفس عليه سائر القيود ، فانها ايضا منتفية ، كما ذكرنا .

واما امتناع الامر والنهى بشئ واحد بجهة واحدة من شخص واحد ؛ فليس لاجل تضاد الاحكام بل لاجل مباديهما كالمصالح والمفاسد ، والارادة والكراهة وهما لا يجتمعان ، على ان الامر بالشئ جذاً . والنهى عنه كذلك من امر عالم ممتنع لانه يرجع الى التكليف بالمحال ؛ ومرجه الى التكليف المحال كما مر وجهه فى مبحث

الاجتماع والامتتاع .

وليعذرني اخواني من الاطالة وهو اولى من الاحالة

المحذور الثالث «محذور اجتماع الارادة الوجودية والتحريرية

حاصل الاشكال ان الارادة القطعية قد تعلقت بالعمل على الاحكام الواقعية و

المفروض ان الامارات قد تؤدي الى خلاف الواقع ، فايجاب التعبد بها و الترخيص

بالعمل بها مع فعلية الارادة المتعلقة بالاحكام الواقعية مما لا يجتمعان

وهذا الاشكال سيال في الاحكام الظاهرية كلها ، امارة كانت او اصلا ، فان ارادة

العمل على طبق العمارة و الاستصحاب ، اوقاعدة الفراغ ، واصله الاباحة وهكذا

، مما لا يجتمع مع الارادة الحتمية بالنسبة الى الاحكام الواقعية ، بعد ما علم ان

الاصول والامارات قد تؤديان الى خلاف الواقع

اما الجواب فنقول : اعلم ان للحكم الشرعي مرتبتين ليس غير «الاولى»

مرتبة الانشاء وجعل الحكم ، على موضوعه كلاحكام الكلية القانونية قبل ملاحظة

مخصصاتها ومقيداتها نحو قوله تعالى . اوفوا بالعقود ، او احل الله البيع ، وكلاحكام

الشرعية التي نزل به الروح الامين على قلب نبيه ، و لكن لم يأن وقت اجرائها

لمصالح اقتضته السياسة الاسلامية ، وترك اجرائها الى ظهور الدولة الحققة (عجل الله تعالى

فرجه) الثانية مرتبة الفعلية وهي تقابل الاولى من كلتا الجهتين ، فلا حكم

الفعلية ، عبارة عن الاحكام الباقية تحت العموم و المطلق بعد و رود التخصيصات و

التقييدات حسب الارادة الجديدة ، او ما ، آن وقت اجرائها ، فالذي قام الاجماع على انه

بين العالِم والجاهل سواسية ، انما هو الاحكام الانشائية المجعولة على موضوعاتها

سواء قامت عليه الامارة ام لا ، وقف به المكلف ام لا وهكذا وهي لا يتغير عما هي

عليه ، واما الفعلية ، فيختلف فيها الاحوال كما سيوضح

و اما توضيح الجواب و حسم الاشكال فهو ما مر منا ، : ان مفاصد ايجاب

الاحتياط كلا او تبعيضاً صارت موجبة لرفع اليد في مقام الفعلية عن الاحكام الواقعية

في حق من قامت الامارة او الاصول على خلافها ، و ليس هذا امراً غريباً منه ، بل

هذا نظام كل مقنن ان في التحفظ التام على الواقعيات من الاحكام مفسدة عظيمة لاتجبر بشيء ايسرها خروج الناس من الدين ، و رغبتهم عنه ، و تبدد نظام معاشهم ومعادهم فلاجل هذا كله ، رفع اليد عن اجراء الاحكام في الموارد التي قام الامارة او الاصل على خلافها ، وليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الاحكام وملاكاتهما في موارد قيام الامارات والاصول على خلافها ، حتى يتقيد الاحكام الواقعية بعدم القيام بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابدية ومزاحمة الفاسد و الافسد في مقام الاجراء

فلاحكام الواقعية تنشأ على موضوعاتها من غير تقييد و توهم لغوية تلك الاحكام الانشائية ، ان افرض قيام الامارة او الاصل على خلافها من اول زمن تشريعها مندفعة بانه لامحالة ينكشف الخطاء ولو عند ظهور الدولة الحققة و لو كانت عاطلة غير منشأة من رأس ، صارت مهملت الى الابد حتى بعد قيام القائم عليه السلام لانسداد الوحي و تشريع الاحكام بعدما رفع النبي الاكرم صلى الله عليه وآله الى الرفيق الاعلى ، وبذلك يندفع الاشكال كله .

فان قلت : انه ليس في الواقع احكام انشائية ، بل الموجود في نفس الامر ، هو انشاء الاحكام اى تشريعها على موضوعاتها المقدر وجودها بجميعة ما اعتبر فيها من القيود والشرائط وعدم الموانع على نهج القضايا الحقيقية ، و فعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميعة ما اعتبر فيه ، ولا يعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك فلاحكام الواقعية امامقيدة بعدم قيام الامارة على الخلاف اولا ، فعلى الاول يلزم التصويب ، و على الثاني يلزم اجتماع الضدين .

قلت : يكفي في صحة ما ذكرنا ملاحظة القوانين العالمية او المختصة بجيل دون جيل وطائفة دون آخر ، فان الاحكام ينشأ على وجه الانشاء على موضوعاتها العاربة من كل قيد وشرط ، ثم اذا آن وقت اجرائه ، يذكر في لوح آخر قيوده و مخصصاته ، فالمنشأ على الموضوعات قبل ورود التخصيص والتقييد هو الحكم الانشائي ، والحكم الفعلي اللازم الاجراء ، ما يبقى تحت العموم والمطلق ، بعد ورودهما عليه . هذا اولا

وثانياً انه لو صح ما ذكر، من ان الاحكام مجعولة على موضوعاتها من اول الامر، بجميع قيوده، لما جاز التمسك بالاطلاق والعموم، فان مبنى التمسك، هو ان الحكم مجعولة على المهية المجردة وان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية الاما قام الدليل على خلافه، فلو كان اللازم انشاء الحكم على موضوعه بعامة قيوده، لما صار للتمسك باصالة الاطلاق معنى فان الاطلاق متقوم بان الواقع تحت دائرة الحكم هو تمام الموضوع للحكم، و مثله اصالة العموم، فانها متقومة بظهور الكلام في كون الحكم على العموم، وان التخصيص كالتقييد امر خارجي لا يتصرف في اللفظ بل يكشف عن ضيق الارادة الجدية

و الحاصل، ان ملاحظة تقنين القوانين العرفية كافية في اثبات ما قلناه، فان الدائر بينهم هو وضع الاحكام اولا بنحو العموم والاطلاق، ثم بيان مخصصاتها و مقيداتها منفصلاً عنها، من دون اخذها هو الملاك بحسب الارادة الجدية في موضوع الاحكام من اول الامر، وانت اذا تدبرت تعرف ان هذا الجواب سيال فسي موارد الامارات والاصول اذا كانت مخالفة للواقع

المحذور الرابع : «محذور التدافع بين ملاكات الاحكام»
وهذا المحذور اعني ما يرجع الى التدافع بين ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار، اول المحاذير: فقد ظهر الجواب عنه مما تقدم ومحصله ارجحية ملاكات تجويز العمل على طبق الامارات والاصول من العمل بالاحتياط للتحفظ على الواقع. وقد ظهر مما تقدم عدم اجتماع الملاكين في موضوع واحد على ما سبق من لزوم المفساد الخارجية او السياسية لو الزم العمل بالاحتياط

جولة فيما ذكر من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

ثم ان الاعلام قد مالوا يميننا ويساراً في هذا الباب، فكل اختار مهرباً للجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية؛ فلا باس بالاشارة الى بعضها فنقول :
قد ذكر بعض اعظم العصر جواباً لتخلف الطرق والامارات، و جواباً آخر،

للأصول المحرزة، وثالثاً لغير المحرزة منها، فافاد (قدس سره) في الجمع عند تخلف الطرق ما هذا حاصله: ان المجمعول فيها ليس حكماً تكليفياً، حتى يتوهم التضاد بينها وبين الواقعيات، بل الحق ان المجمعول فيها هو الحجية والطريقة، وهما من الأحكام الوضعية المتأصلة في الجعل، خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث ذهب الى ان الأحكام الوضعية كلها منتزعة من الأحكام التكليفية، و الانصاف عدم تصور انتزاع بعض الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية مثل الزوجية. فانها وضعية و يتبعها جملة من الأحكام كوجوب الأنفاق على الزوجة و حرمة تزويج الغير لها، و حرمة ترك وطئها، اكثر من اربعة اشهر الى غير ذلك؛ و قد يتخلف بعضها مع بقاء الزوجية، فاي حكم تكلفي يمكن انتزاع الزوجية منها، و اى جامع بين هذه الأحكام التكليفية، ليكون منشأً لانتزاع الزوجية، فلا محيص من امثالها عن القول بتاصل الجعل، و منها الطريقة والوسطية في الاثبات، فانها متأصلة بالجعل و لو امضاء لما تقدمت الاشارة اليه من كون الطرق التي بايدينا يعتمدون عليها العقلاء في مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، و نفس الحجية و الوسطية في الاثبات امر عقلائي قابل بنفسه للاعتبار، من دون ان يكون هناك حكم تكلفي منشأً لانتزاعه.

اذا عرفت حقيقة المجمعول فيها، ظهر لك انه ليس فيها حكم حتى ينافي الواقع فلا تضاد ولا تصويب، وليس حال الامارات المخالفة، الاكحال العلم المخالف فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، فعند الاصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيذه. وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذه عليه كالعلم المخالف من دون ان يكون هناك حكم آخر مجمعول انتهى.

وفيما افاده مواقع للنظر: اما اولاً: فقد اشرنا اليه و سيوافيك تفصيله عند البحث عن حجية الامارات العقلية، ومحصله انه ليس في باب الطرق والامارات، حكم وضعي ولا تكلفي وانما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء في مجارى

امورهم من معاملاتهم وسياساتهم ، وليس امضاء الشارع العمل بالامارات مستتبعا لانشاء حكم ، بل مآله الى عدم الردع وعدم التصرف في بناء العقلاء ، وماورد من الروايات كلها ارشاد الى ما عليه العقلاء ، وقد اعترف به قدس سره فيما سبق ، ولكنه افاد هنا ما ينافيه .

وثانيا : لو كان المستند للقول بجعل الوسطية والطريقة من جانب الشارع هو الاخبار الواردة في شان الاحاد من الاخبار او شان مخبر بها ، كقوله عليه السلام اذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس و اشار الى زرارة ، و مثل قوله عليه السلام و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، و مثل قوله عليه السلام عليك بالاسدى يعنى ابا بصير ، و قوله عليه السلام العمرى ثقة ، فاسمع له و اطع فانه ائمة المأمون ، الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التى سيجى كثير منها فى بابها - فلاشك انه لو كان المستند هذه الاخبار ؛ فالمجوعول فيها - مع قطع النظر عما قلنا من انها ارشاد الى ما عليه العقلاء - هو وجوب العمل على طبقها تعبدأ على انها هو الواقع ، و ترتيب آثار الواقع على مؤداها ، وليس فيها اى اثر من حديث جعل الوسطية والطريقة . نعم لو كان المدرك مفهوم آية النبأ ، يمكن ان يقال : انها بصدده جعل الكشفية لخبر العادل ، ولكنه مع قطع النظر عن الاشكالات المقررة فى محله ، و عما احتملناه فى الاخبار من كونها ارشاداً الى عمل العقلاء ، مدفوع بانها بصدده جعل وجوب العمل على طبق قول العادل ، لاجل المبينية والكشفية ، وانما المبينية جهة تعليلية لجعل وجوب العمل ، وليست موردة للجعل

وثالثا : ان ما هو القابل للجعل فى المقام انما هو وجوب العمل على طبق الأخبار ، و وجوب ترتيب الاثر على مؤداها ، و اما الطريقة والكشفية ، فليس مما تنالها يد الجعل فلان الشئ لو كان واجداً لهذه الصفة تكويناً ، فلا معنى لاعطائها لها ، وان كان فاقدآله كالشك ، فلا يعقل ان يصير ما ليس بكاشف كاشفاً ، وما ليس طريقاً ؛ طريقاً ، فان الطريقة والكشفية ، ليست امرأ اعتبارياً كالملكية ، حتى يصح جعلها بالاعتبار ، و قدس عليه تتميم الكشف ، و اكمال الطريقة ، فكما ان اللاكشفية ذاتية

للسك ، لا يصح سلبه ، فكذلك النقصان في مقام الكشف ذاتي للإمارات لا يمكن سلبها فما يناله الجعل ليس الايجاب العمل بمفادها والعمل على طبقها ، وترتيب آثار الواقع عليها ، ولما كان ذلك التعبد بلسان تحقق الواقع ، و الغاء احتمال الخلاف تعبدأ ، صح انتزاع الوسطية والكشفية

وقس عليه الحجية ، فلان معناها كون الشيء قاطعاً للعدوى ترك ما امر بفعله وفعل ما امر بتركه و معلوم انه متأخر عن أي جعل ، تكليفا او وضعاً ، فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء ، تأسيساً او امضاءً ، فلا يتحقق الحجية ، ولا يقطع به العذر .

ورابعا : ان عدم امكان انتزاع الزوجية عما ذكره من الاحكام ، لا لعدم الجامع بينها ، بل لاجل كونها آثاراً متأخرة عن الزوجية ، وهي بعد يعد موضوعاً لهذه الاحكام المتأخرة ، فلا معنى ، لانتزاع ما هو المتقدم طبعاً ، عما هو متأخر كذلك

نعم ، ههنا احكام تكليفية ، يمكن ان يتوهم امكان انتزاع الزوجية منها كالاوامر الواردة بالنكاح في الايات اوقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلك ، ومع ذلك كاه ، فالتحقيق ان الزوجية ليست من المخترعات الشرعية ، بل من الاعتبارات العقلائية ، التي يدور عليها فلك الحياة الانسانية فيما ان الزوجية مما يتوقف عليه نظام الاجتماع ، ويترتب عليه آثار و منافع لا تحصى ، قام العقلاء على اعتبارها ، نعم الشرايع السماوية قد تصرف فيها تصرفاً يرجع الى اصلاحها و بيان حدودها .

وخامسا : فبعد هذا الاطناب ، فلاشكال باق بعد بحاله . فان جعل الوسطية والطريفية والحجية للطرق والامارات مع العلم بانها ينجر احياناً الى المخالفة و المناقضة للواقع ، لا يجتمع مع بقاء الاحكام الواقعية على ما عليها من الفعلية التامة .

وبالحملة ، ان الارادة الجدية الحتمية بالاحكام الواقعية ، لا تجتمع مع تعلق

مثل تلك الإرادة على جعل الوسطية للطرق التي ربما يوجب تفويت الواقع ، فان ذلك الجعل يلازم الترخيص الفعلى فى مخالفة الاحكام الواقعية
وقياس جعل الوسطية فى الاثبات ، بالعلم المخالف للواقع احياناً ، قياس مع الفارق فان العمل بالعلم المخالف ، ليس ترخيماً من الشارع فى مخالفة الاحكام الواقعية ، و انما هو ضرورة ابتلى به المكلف لامن جانب الشارع ، بل لقصور منه ، وهذا بخلاف ، جعل الحجية على الامارة المؤدية الى خلاف الواقع .

هذا كله اذا قلنا ببقاء الواقع على ما عليه من الفعلية ، اى باعثاً وزاجراً ، واما اذا قلنا بانه يسير انشائياً ، او فعلياً بمرتبة دون مرتبة ، وان الشارع قد رفع اليد لاجل مصالح اجتماعية عن تلك الواقعيات ، فلامضادة ولا منافات بين الواقعى والظاهرى ، و لا يحتاج الى اتعاب النفس ، وعقد هذه المباحث .

وبذلك يظهر ما فى كلام المحقق الخراسانى : حيث تخلص عن كافة الاشكالات بان الحجية غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية ، فان هذا التقريب لا يحسم مادة الاشكال كالقول بان احدهما طريقى والاخر واقعى ، فان جعل الحجية والطريقة لما كان ينتهى احياناً الى مخالفة الواقع و مناقضته ، لا تجتمع مع فعلية الاحكام الواقعية .

ما افاده فى الاصول المحرزة

ثم انه افاد فيها ما هذا حاصله : ان المجمعول فيها هو البناء العملى على احد طرفى الشك على انه الواقع ، والغناء الطرف الاخر ، وجعله كالعدم ، ولاجل ذلك قامت مقام القطع الطريقى ، فالمجمعول فيها ليس امراً مغايراً للواقع ، بل الجعل الشرعى تعلق بالجرى العملى على المؤدى على انه هو الواقع ، كما يرشدنا اليه قوله ^{عليه السلام} فى بعض اخبار قاعدة التجاوز : بانه قد ركع ، فان كان المؤدى هو الواقع فهو ، و الا كان الجرى العملى واقعاً فى غير محله من دون ان يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه ، فلا يكون ما وراء الحكم الواقعى حكم آخر حتى يناقضه ويضاده انتهى .

وفيه : ان الجرى العملى و البناء العملى على احد طرفى الشك كما هو ظاهر كلامه .
مما لاتناله يد الجعل لانه فعل للمكلف ، وما يصح جعله انما هو ايجاب الجرى العملى ، فهو لا يفيد ،
ولا يرفع غائلة التضاد بين الواقعية والظاهرة ، فان ايجاب الجرى العملى على اتيان
الشرط او الجزء بعد تجاوز محله ، مع انه احياناً يؤدي الى ترك الواقع ، لا يجتمع
مع فعلية حكم الجزئية والشرطية ، ولا يعقل جعل الهووية بين الواقع وما يخالفه
احياناً اذف الى ذلك انه ليس من حديث الهووية عين ولا اثر فى الاصول التنزيلية
كما سيوا فيك بيانه عند البحث عن الاستصحاب وقاعدة التجاوز .

كلامه قدس سره فى غير المحرزة من الاصول

ثم انه قدس سره قد افاد فى هذا الباب ما هذا ملخصه : ان للشك فى الحكم
الواقعي اعتبارين «احدهما» كونه من الحالات و الطوارى اللاحقة للحكم الواقعي
او موضوعه كحالة العلم والظن ، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن اخذه موضوعاً لحكم
يضاد الحكم الواقعي لا نحفاظ الحكم الواقعي عنده (ثانيهما) اعتبار كونه موجبا
للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلاً اليه ومنجزاً له ، وهو بهذا الاعتبار ، يمكن
اخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ، ومنجزاً للواقع وموصلاً اليه ، كما انه يمكن
اخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس
الامرية ، فلو كانت مصلحة الواقع مهمة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمم
كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه ، فانه اهم من مفسدة حفظ نفس الكافر ، فيقتضى
جعل حكم طريقى لوجوب الاحتياط فى موارد الشك ، وهذا الحكم الاحتياطى انما
هو فى طول الواقع لحفظ مصلحته ، ولذا كان خطابه نفسياً لا مقدياً لان الخطاب المقدمى
ما لمصلحة فيه اصلاً ، والاحتياط ليس كذلك لان اهمية الواقع دعت الى وجوبه ، فهو
واجب نفسى للغير ، لا واجب بالغير ، ولذا كان العقاب على مخالفته ، لا على مخالفة الواقع لقبح
العقاب عليه مع الجهل

فان قلت : فعليه يصح العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع اولاً ، لكونه

واجباً نفسياً ، قلت : فرق بين عدل التشريع وعلل الاحكام ، والذي لا يدور الحكم مداره هو الاول دون الثانى ، ولا اشكال فى ان الحكم بوجود حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط ، ولا يمكن ان يبقى فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه ولكن لكان جهل المكلف كان اللازم عليه ، الاحتياط تحرزاً عن مخالفة الواقع .

ومن ذلك يظهر : انه لا مضادة بين ايجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى ، فان المشتبه ، ان كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتقدم الوجوب الواقعى ويكون هو هو ، و الا فلا لانتفاء علته ، والمكلف يتخيل وجوبه لجهله بالحال ؛ فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المسمى ، وان كان من جهة اخرى يفايره

والحاصل : انه لما كان ايجاب الاحتياط من متممات الجعل الاولى فوجوبه يدور مداره ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم المتمم ، فاذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل التضاد بينهما لاتحادهما فى مورد المصادفة وعدم وجوب الاحتياط فى مورد المخالفة ، فابن التضاد ، هذا اذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المتمم ، واما مع عدم الاهمية ، فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع ، كما فى قوله (ص) رفع عن امتى ما لا يعلمون ، و بلسان الرفع : مثل قوله لَا يَلْبِغُ كل شىء ، حلال ، فان رفع التكليف ليس من موطنه ليلزم التناقض ، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات و ايجاب الاحتياط ، فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل لقبح العقاب بلا بيان فى عدم المنافات للواقع ، والسرف فيه انها تكون فى طول الواقع لتأخر رتبته عنه ، لان الموضوع فيها هو الشك فى الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة فى الواقع ، و غير موصل اليه ولا منجزه ؛ فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى ، و معه كيف يعقل ان تضاده ، و (بالجملة) الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع و اصالة الحل ، تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الاحتياط . وقد عرفت

ان ايجاب الاحتياط يكون في طول الواقع فما يكون في عرضه ، يكون في طول الواقع ايضا ، و الا يلزم ان يكون ما في طول الشيء في عرضه انتهى كلامه رفع مقامه

ولا يخفى ان في كلامه قدس سره مواقع للنظر . نشير الى مهماتها

١ - ان اخذ الشك تارة بما انه من الحالات و الطوارئ اللاحقة للمحكم الواقعي ، واخرى بما انه موجب للحيرة فيه ، لا يرجع الى محصل ، لانه تفنن في التعبير وتغيير في اللفظ ، ولو سلمنا ذلك حكما يرتفع غائبا التضاد بالاعتبار الثاني اعنى جعله موضوعاً بما انه موجب للتجوير لكون المجعول والموضوع في طول الواقع ، كذلك يرتفع الغائلة بجعل الحكم على الشك بالاعتبار الاول ، لكون الشك في الشيء متأخر عن الشيء ، فجعل احدهما رافعا دون الاخر لا محصل له ؛ والحق عدم ارتقاها بكلا الاعتبارين ، لكون الحكم الواقعي محفوظاً مع الشك والحيرة .

٢ - ان الحكم الواقعي ان بقى على فعليته ، وباعثيته ، فجعل المؤمن كاصالة البرائة مستلزم لترخيص ترك الواقع الذي هو فعلى ومطلوب للمولى ، ومع هذا فكيف يرتفع غائلة التضاد ، وان لم يبق على فعليته وباعثيته (كما اخترناه من ان الاحكام الواقعية لاتصلح للداعوية) فالجمع بين الواقعي والظاهري حاصل بهذا الوجه بلا احتياج الى ما اتعب به نفسه الزكية

٣ - ان ما اورده على نفسه: من ان لازم كون الاحتياط واجبا نفسيا ، هو صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع اولا ، بعد باق على حاله ، وما تقضى به عنه: من عدم وجوب الاحتياط واقعا في مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه لكون وجوب حفظ المؤمن علة للحكم بالا حتما لا علة للتشريع - لا يدفع الاشكال فان خلاصة كلامه (قدس سره) يرجع الى ان وجوب الاحتياط دائر مدار وجود الحكم الواقعي (وعليه) فالعلم بوجود الحكم الواقعي يلزم العلم بلزوم الاحتياط كما ان العلم بعدمه يلزم العلم بعدم وجوب الاحتياط ، ويترتب عليه ان الشك في

الحكم الواقعي يستلزم الشك في وجوب الاحتياط . فكما ان الحكم الواقعي لا داعوية له في صورة الشك في وجوده ، فهكذا وجوب الاحتياط ، فلا يصلح للباعثية في صورة الشك ، ولوتعلق وجوب الاحتياط بمورد الشك الذي ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج الى متمم آخر، ويصير ايجاب الاحتياط (ح) لغواً ، فان موارد الاحتياط كافة مما يكون وجود الحكم الواقعي مشكوكاً (كما في الاحتياط في الدماء والاعراض والاموال)

وبذلك يظهر ان ما ذكره من ان المكلف لعالم يعلم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه او لا يجب كان اللازم هو الاحتياط تحرزاً عن مخالفة الواقع ؛ غير واضح ، فان وجوب الاحتياط على النحو الذي قرره ، لا يقصر عن الاحكام الواقعية ، فكما لا داعوية له في ظرف الشك في وجوده ، فهكذا ما هو مثلها اعنى وجوب الاحتياط على ما التزم به (و عليه) بصير الاحتياط في عامة الموارد اللازمة في الشبهات البدوية لغواً باطلاً ، فان الاحتياط في كافة الموارد انما هو في صورة الشك في الحكم الواقعي لا غير .

والتحقيق ما هو المشهور : من ان الاحتياط ليس محبوباً وواجباً نفسياً ؛ و متعلقاً لغرض المولى ، والغرض من ايجابه هو حفظ الواقع لا غير ، ولاجله لا يستلزم ترك الاحتياط عقوبة وراء ترك الواقع .

٤ - : ان ما ذكره في بعض كلامه : من ان متمم الجعل (اصالة الاحتياط) فيما نحن فيه يتكفل ببيان وجود الحكم في زمان الشك فيه ، لا يخلو من ضعف ، لانه مضافاً الى مخالفته لما قال سابقاً من ان الاحتياط اصل غير محرز ، يستلزم كون الاحتياط او ايجابه اشارة لوجود الحكم في زمان الشك ، وهو خلاف الواقع ، فان ايجاب الاحتياط مع الشك لغرض الوصول الى الواقع ، غير كونه كاشفاً عن الواقع

٥ - ما ذكره : من ان اصالة البرائة و الحلية في طول الواقع ، لانهما في عرض الاحتياط الذي هو في طول الواقع ، غير واضح : فان التقدم الرتبى غير التقدم الزماني

و المكانى فان ما ذكره صحيح فيهما ، واما الرتبة فالتقدم والتاخر تابع لوجود الملاك فى الموصوف فان مجرد كون الشيء فى عرض المتاخر رتبة عن الشيء لا يستلزم تاخره عنه ايضا ، فان المعلول متاخر رتبة عن علته ، واما ما هو فى رتبة المعلول من المقارنات الخارجية ، فليس محكوماً بالتاخر الرتبة عن تلك العلة - كما هو واضح فى محله وعند اهلها ، واما حديث قياس المساواة ، فقد ذكر المحققون ان مجراها انما هو المسائل الهندسية فراجع الى مظانها و اهلها .

تقريب آخر للجمع بين الواقعي والظاهري من الاحكام

وهو ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) وخلاصة ما افاده لرفع التضاد هو ان الاحكام متعلقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصورى كونها غير الخارج ، وان كانت بالنظر التصديقى غيره ، مع وقوف الحكم على نفس العنوان و عدم سرايته الى المعنون و انه قد ينتزع من وجود واحد عنوانان طوليان بحيث يكون الذات ملحوظة فى رتبين تارة فى رتبة سابقة على الوصف ؛ و اخرى فى رتبة لاحقة نظير الذات المعروضة للامر التى يستلزم تقدم الذات عليه ، و الذات المعلولة لدعوته؛ المنتزع عنها عنوان الاطاعة التى يستلزم تاخر الذات عنها و كالجهاى التعليلية التى انيط بها الحكم فانه لا بد فيها من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه و الحكم فى هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة فى الرتبة المتاخرة عن الوصف بلاخذ الوصف قيماً للموضوع كالجهاى التقييدية ، و من هذا القبيل صفة المشكوكية لانها جهة تعليلية لتعلق الحكم بالموضوع حسب ظاهر ادلتها التقييدية لموضوعاتها و لازم ذلك اعتبار الذات فى رتبين ، تارة فى الرتبة السابقة على الوصف ، و اخرى فى الرتبة اللاحقة ، فيختلف موضوع الحكم الظاهري و الواقعي رتبة بحيث لا يكاد يتصور الجمع لهما فى عالم عروض الحكم ، بخلاف الطولية الناشئة من الجهاى التقييدية . لعدم طولية الذات رتبة ، و محفوظيتها فى رتبة واحدة فلا يمكن رفع التضاد كما افيد (انتهى) و من اراد التوضيح فليرجع الى كتابه .

وفيما ذكره جهات من الخلل

منها ان ما ذكره في المقدمة الاولى من ان كل حكم لا يتجاوز عن عنوان الى عنوان آخر وان اتحد وجوداً صحيح جداً الا ان ما ذكره من ان الاحكام متعلقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوري كونها غير الخارج وان كانت بالنظر التصديقي غيره - غير صحيح ، فانه ان كان المراد ان الحاكم يختلف نظره التصوري والتصديقي عند الحكم ، فهو واضح الفساد ، وان اراد ان الحاكم لا يرى الاثنيانية حين الحكم ، وان كانت المغايرة موجودة في نفس الامر ، اوفى نظرة اخرى فهو يستلزم تعلق الامر بالموجود ، وهو مساوق لتحصيل الحاصل بنظره وبالجملة ان مآله الى تعلق البعث الى الامر الخارجي فان القاء الصورة الذهنية من رأس وعدم التوجه اليها عند الحكم يستلزم تعلق البعث على الطبيعة الموجودة ، و الظاهر ان منشأ ما ذكره هو ما اشتهر بينهم من انه لو تعلق الاحكام بالطبايع بما هي هي بلا لحاظ كونها مرآة للخارج ، يلزم كون الطبيعة مطلوبة من حيث هي وقد ذكرنا ما هو الحق في مباحث الالفاظ

منها ان ما ذكره (قدس سره) من ان الذات في الجهات التعليلية والقضايا الطلبية الشرطية يلاحظ مرتين متقدما تارة ومتاخراً اخرى كما في باب الاوامر غير صحيح لافي المقيس ولا في المقيس عليه .

اما الثاني ، فان الاوامر والاحكام التي يعبر عنها بالزجر والبعث الزاميا او غير الزامى ، ليست من قبيل الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها حتى يكون فيها مناط التاخر الرتبى ، بل لها قيام صدورى بالامر ، كما ان لها اضافة اعتبارية بالنسبة الى المأمور والمأمور به والامر ، وانما قلنا اعتبارية لانها تحليلات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج ، بحيث لو لاء ، فهي ليست عرضا لافي الذهن ولا فى الخارج .

واما الداعوية ، فلو كانت داعوية الامر ، امرأ تكون نياً حقيقياً ، كان لما ذكره وجه لانه (ح) يتأخر الانبعاث عن البعث تاخر المعلول عن علته .

ولكن داعويته ليس الا ايقاعياً ، اى مبيناً لموضوع الاطاعة فقط ؛ لامحركاً للمأمور نحو الامر ، ضرورة ان العبد انما ينبعث عن المبادئ الحاصلة في نفسه من الخوف و الرجاء ، و اما مجرد الامر فليس محركاً ولومع العلم به ، و (على هذا) فانبعث العبد ليس من البعث حتى يقال ان الانبعاث متأخر عن البعث رتبة لعدم ملاك التأخر الرتبي

و اما تاخر الانبعاث عن البعث زماناً و تصوراً ، فهو لا يستلزم التأخر الرتبي الذي لا يتحقق الا بين العلة والمعالي .

و اما المقيس : فلو سلم في المقيس عليه لاجل ان الذات تارة يلاحظ معروضة فيصير متقدمة و اخرى معلولة لدعوته ، فتصير متأخرة ، فلا نسلم في المقيس فان الجهات التعليلية ، ليست الاعلة لتعاق الحكم بالموضوع فهي مقدمة على الحكم وتعلقه بالموضوع ، و اما تقدمها على الذات فلا وجه له ، فلو قلنا : العصير العنبي يحرم لغليانه فهنا موضوع وحكم و علة ، فلا شك ان الذات مقدم على الغليان لكونه وصفاً له ، و الحكم متأخر عن الوصف لكونه علة له

(وعلى ذلك) فتقدم العلة على الحكم ، تقدم رتبي ، و تاخره عنها ايضا كذلك ، و اما تقدمها على الذات ، فليس له وجه ، و لا ملاك ،

هذا مع ان القول بار تفاع التضاد بالجهات التقييدية او لى بار تفاعه من التثبت بالجهات التعليلية ، فانه يمكن ان يقال : ان بين عنواني الخمر و المشكوك فيه عموماً من وجه ، لتصادقهما في الخمر المشكوك فيه مع كونه خمراً في الواقع و تفارقهما في الخمر المعلومة ، و المشكوك فيه اذا كان خلا ، فيمكن ان يكون احد العنوانين مصباً للحلية ، و اخرى للحرمة ، كما في عنواني الصلوة و الغصب لكن قد مر منافي مباحث القطع ما يرده ايضا ، للفرق بين المقامين ، فان الدليل الدال على وجوب الصلوة ، غير ناظر الى ما يدل على حرمة الغصب وهذا بخلاف المقام فان الادلة المرخصة ناظرة الى العنوانين المحرمة ، و الشاهد عليه تحديد الحلية الى زمن العلم بالخلاف ، و لاجل ذلك ، لا يجتمع الارادة الحتمية التحريمية على

نحو الاطلاق مع الترخيص الفعلى لاجل الاشتباه ، او جعل الطرق وامضائها التى
يؤدى احيانا الى خلاف الواقع

ومنها : ان ما ادعاه من ان صفة المشكوكية و المشتبهية ؛ جهات تعليلية
خلاف ظاهر ادلة الباب ؛ فان الظاهر من حديث الرفع وروايات الحل و الطهارة
وادلة الاستصحاب و الشك بعد تجاوز المحل ؛ ان الاحكام متعلقة ؛ بالمشكوك بما
انه مشكوك ؛ وغير المعلوم بما انه كذلك .

جولة فيما ذكره شيخنا العلامة

ان شيخنا العلامة قد نقل وجوها للجمع ، ونقل وجها عن السيد الجليل الاستاذ
السيد محمد الفشار كى ، ومحصله : عدم المنافات بين الحكمين اذا كان الملحوظ فى موضوع
الاخر ، الشك فى الاول .

وتوضيحه ان الاحكام تتعلق بالمفاهيم الذهنية من حيث انها حاكية عن
الخارج فالشىء ما لم يتصور فى الذهن لا يتصف بالمحبوبية و المبعوضية ، ثم المفهوم
المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق ، واخرى على نحو التقييد ، و على
الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى غير ذلك المقيد ، وقد يكون لوجود المانع وهذا
الاخير مثل ان يكون الغرض فى عتق الرقبة مطلقاً ، الا ان عتق الرقبة الكافرة مناف
لغرضه الاخر الاهم فلا محالة بعد الكسر والانكسار يقيد الرقبة بالمؤمنة لعدم المقتضى
بل لمزاحمة المانع وذلك موقوف على تمور العنوان المطلوب مع العنوان الاخر
المتحده معه ، المخرج له عن المطلوبة الفعلية فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين فى الذهن
بحيث يكون تعقل احدهما لامع الاخر دائماً لا يتحقق الكسر والانكسار بين الجهتين
فاللازم منه انه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبة ، يكون مطلوباً مطلقاً
لعدم تعقل منافيه ، ومتى تصور العنوان الذى فيه جهة المبعوضية يكون مبعوضاً
كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، والعنوان المتعلق للاحكام الواقعية مع العنوان المتعلق
للاحكام الظاهرية مما لا يجتمعان فى الوجود الذهنى ابداً لان الحالات اللاحقة

للموضوع بعد تحقق الحكم ، وفي الرتبة المتأخرة عنه لا يمكن ادراجها في موضوعه ،
فلو فرضنا بعدملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبعوضة
فيه ، ويصير مبعوضاً بهذه الملاحظة ، لايزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته ، لان
الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلقاً فعلاً ، لان تلك الملاحظة ملاحظة ذات
الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، وهذه ملاحظته مع الحكم

ان قلت : العنوان المتأخر وان لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات ، و لكن

الذات ملحوظة في مرتبة تعلق العنوان المتأخر فيجتمع العنوانان ، وعاد الاشكال

قلت : كلافان تصور موضوع الحكم الواقعي مبني على تجرده عن الحكم ، و

تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بد وان يكون بلحاظ الحكم ، و لا يمكن

الجمع بين لحاظي التجرد واللاتجرد « انتهى كلامه رفع مقامه »

و فيه اولاً : ان ذلك مبني على امتناع اخذ ما يأتي من قبل الامر في دائرة

موضوع الحكم ، كالشك في الحكم والعلم به ، وقد قدمنا صحة الاخذ في باب التعبدى

والتوصلى و اعترف (قدس سره) بصحته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه

الجهة ممنوع

وثانياً : ان تاخر الشك عن الحكم وتحققه بعد تعلقه بالموضوع ممنوع فان

الشك في الشيء لا يستلزم تحقق المشكوك في الخارج كما هو واضح ، والالزام انقلاب

الشك علماء علم بهذه الملازمة ومع الغفلة ينقلب اذا توجه ، مضافاً الى ان تعلقه مع

الغفلة دليل على بطلان ما ذكره واما لغوية جعل الحكم على المشكوك من دون سبق

حكم من الحاكم على الطبيعة المحضة ، فانما يلزم لولم يكن للحاكم حكم اصلاً ، و

هو لا يستلزم تاخر جعل الحكم على المشكوك ، عن نفس الحكم على الذات

الواقعي .

وثالثاً : ان ما افاده (قدس سره) من مزاحمة جهة المبعوضة ، مع جهة المحبوبة

مرجعها الى التصويب الباطل ، فان تلك المزاحمة ، يستلزم تضيق الحكم في المزاحم

(بالفتح) بحسب اللب، وما ذكره من اطلاق الحكم بسبب الغفلة عن المزاحم غير مفيد، فان الاهمال في الثبوت غير متصور، فان الصلوة وان كانت واجبة فسى نفس الامر، الا ان الصلوة المشكوك حكمها، لاجل ابتلائها بالمزاحم الاقوى، و مزاحمة الجهة المبعوضة الموجودة فيها في حال الشك، مع المحبوبة الكامنة في ذاتها، يستلزم تقييد الوجوب في ناحية الوجوب المتعلق بالصلوة، و يختص الوجوب بغير هذه الصورة و ينحصر بالصلوة المعلومة الوجوب، فعاد الاشكال

ورابعا : ان ما افاده في دفع الاشكال من ان موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم، غير واضح، فانه ان اراد من التجرد، لحاظ الماهية مقيدة بالتجرد عن الحكم حتى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لا، فهو خلاف التحقيق، فان متعلق الاوامر انما هو نفس الطبايع، غير مقيدة بشيء من القيود حتى التجريد، على انه اى لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصور الحكم في مرتبة الموضوع، مع انه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم والشك فيه، مما يمتنع لحاظه في ذات الموضوع، وان اراد من التجرد عدم اللحاظ اعنى اللابشرط، فهو محفوظ في كل مرتبة. مرتبة الحكم الواقعي والظاهري، فيصير مقسما لمعلوم الحكم ومشكوكه، فعاد المحذور.

وبقى في المقام تقريبات، ضربنا عنها صفحا، وفيما ذكرنا غنى وكفاية

تأسيس الاصل في التعبد بالظنون

ولنقدم امورا

الاول : اعلم ان للحجبة معنيين،

الاول : الوسطية في الاثبات والطريقة الى الواقع، وبهذا المعنى تطلق الحجبة على المعلومات التصديقية الموصلة الى المجهولات و على الامارات العقلية او الشرعية باعتبار كونها برهانا عقلانيا او شرعيا على الواقع لاعتبار صيرورتها

بعناوينها وسطا في الاثبات الثاني الغلبة على الخصم وقاطعية العذر واطلاق الحججة بهذا المعنى على الامارات انسب ، ثم ان الحجية بالمعنى الاول تستلزم وجوداً وعدمياً جواز الانتساب الى الشارع وعدمه ، اذ ليس للطريقة والوسطية في الاثبات معنى سوى ذلك ، واما بالمعنى الثاني فلا تلازم بينهما اصلاً ، فان الظن على الحكومة حجة بالمعنى الثاني . لكونه قاطعاً للعذر ، ومع ذلك لا يصح معه الانتساب اليه .

الثاني ربما وقع الخلط بين عنواني التشريع و القول بغير علم ، فاستدل بما يدل على حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع ، مع ان بينهما فرقاً فان التشريع عبارة عن ادخال ماليس في الشريعة فيها وان شئت قلت : تغيير القوانين الالهية ، و الاحكام الالهية بادخال ماليس في الدين فيه ، واخراج ما هو منه عنه ، وهذا ما يسمى بدعة فلا كلام في حرمة ومبغوضيته ، واما تفسير التشريع بالتعبد بما لا يعلم جواز التعبد به من قبل الشارع فان اريد منه التعبد الحقيقي جداً ، فلا شك انه امر غير ممكن خارج عن اختيار المكلف ، اذ كيف يمكن التعبد الحقيقي بما لا يعلم الله عبادي ، فان الالتزامات النفسانية ليست واقعة تحت اختيار النفس حتى توجد في اي وقت شاء ، وان اريد منه اسناده لم يعلم كونه من الشريعة اليها ، فهو امر ممكن لكنه غير التشريع بل عنوان آخر محرم ايضاً ، ويدل على حرمة ماورد من حرمة القول بغير علم ، و ماورد من ادلة حرمة الافتاء والقضاء بغير علم (على اشكال في دلالة القسم الثاني بلحاظ ان الحكم انشاء لا اسناد الى الشرع)

ومما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) حيث جعل

العنوانين واحداً .

الثالث : الظاهر ان للتشريع واقعاً قديسيه المكلف وقد لا يصيبه ، فان تغيير القوانين الشرعية كسائر المحرمات ؛ مبغوض واقعي ، قديتعلق بها العلم وقد لا يتعلق فهو مبغوض بمناطها الواقعي ، كما ان القول بغير علم واسناد شيء الى الشارع بلا حجة مبغوض بماله من المناط .

وما افاده بعض اعظم العصر (قدس سره) من انه ليس للتشريع واقع يمكن ان يصيبه اولا يصيبه بل واقع التشريع هو اسنادا لشيء الى الشارع مع عدم العلم بتشريع اياه سواء علم المكلف بالعدم او ظن او شك ، وسواء كان في الواقع مماشرة الشارع او لم يكن - غير واضح اذ قد عرفت ان التشريع غير الاسناد من غير علم ولا حجة ، و ان الاول عبارة عن تغيير القوانين الالهية ، والتلاعب باحكام الله تعالى ، وهو من العناوين الواقعية متصفة بالقبح كالظلم بل هو منه ، فلو جهل المكلف به لما اتصف بالقبح الفاعلي مع كون الفعل حراما واقعا .

الرابع ان التشريع باى معنى فسر؛ لا يسرى قبحه الى الفعل الخارجى ، اذ لا وجه لتسرية القبح من عنوان الى عنوان آخر مغاير معه ، كما هو المطرد فى الاحكام العقلية ، و(على ذلك) فعلى القول بالمالزمة فلا نستكشف من كون التشريع قبيحا عقلا ، الاحرمة ذلك العنوان شرعاً ، لاحرمة عنوان آخر مغاير معه ، و هذا واضح جداً .

فما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) من امكان كون القصد والداعى من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه ، فيكون التعبد بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه . ويشهد على ذلك قوله عليه السلام رجل قضى بالحق وهو لا يعلم لدلالته على حرمة القضاء ، واستحقاق العقوبة عليه ، فيدل على حرمة نفس العمل غير واضح جداً ، فان امكان كون القصد من الجهات المغيرة لا يدل على فعلية مادعاء من النتيجة ، اذ هي تابعة لآخس المقدمتين ؛ اصف اليه ، ان كون بعض العناوين مغيراً ، فما الدليل على ان هذه العناوين كذلك ، فالاشكال فى كلية مادعاء ، وما استدلل من الرواية . ضعيف ، فان حرمة القضاء مما لا كلام فيه ، و انما الكلام فى حرمة العمل .

اذا عرفت ذلك : فنقول الحق فى تقريره الاصل ما افاده فى الكفاية فانه الانسب بالبحث الاصولى حيث قال : ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ، ولا يحرز التعبد به واقعاً

عدم حجيتهم جزماً بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحججة عليه قطعاً . و ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فكانه خارج عن محط الكلام فراجع هذا

ثم ان ما افاد الشيخ الاعظم (قدس سره) في تأسيس الاصل : من حرمة التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به ، اذا تعبدنا على انه من الشارع والالتزام به كذلك ، لا اذا اتى به رجاء ادراك الواقع ، فانه ليس بمحرم الا اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول و الادلة ، ثم استدلل على مختاره بالادلة الاربعة ، فيه مواقع للنظر .

منها : ان البحث عن الحرمة التكليفية للتعبد بالظن لا يناسب مع تقرير الاصل في المسئلة اصولية اللهم الا ان يرجع الى نفى الحجية باثبات الحرمة ؛ استدلالاً على الملزوم (عدم الحجية) بوجود اللازم بناء على الملازمة بينهما والذي دعاه الى ذلك بنائه على عدم كون الحجية مجعولة وفيه منع الملازمة بينهما ولم يقم برهان عليه بل قام على خلافه و اورد عليه (قدس سره) نقوض . **منها** ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) قائلاً بنفى الملازمة بين الحجية وصحة الاستناد ؛ مستشهداً ، بان حجية الظن عقلا على الحكومة في حال الانسداد ، لا توجب صحة الاستناد و «**منها**» ما عن بعض محققى العصر (قدس سره) : من ان الشك حجة في الشبهات البدوية قبل الفحص مع انه لا يجوز الانتساب اليه تعالى و «**منها**» ما عن (قدس سره) من ان جعل الاحتياط في الشبهات البدوية كلها او بعضها حجة على الواقع ، مع انه لا يصح معه الانتساب .

ويمكن ان يجاب عن الاول : بان الحججة في حال الانسداد هو العلم الاجمالي فيكون الحججة هو العلم بالظن وسيوافيك لو ساعدنا الحال لبيان ما هو الحق في الانسداد ان ما يدعى من عدم كون العلم مقدمة ، ضعيف ، فان العلم الاجمالي بالا حكم مع عدم جواز الاحتياط والاهمال ، يوجب حكومة العقل بان اقرب الطرق الى الواقع هو الظن ، فالظن ليس حجة بما هو ظن ، بل الحججة هو العلم الاجمالي ،

واما الجواب عن ثانى النقوض ، ان الحججة ليس نفس الشك لان قاعدة فيح العقاب بالبيان غير محكمة مع وجود البيان في الكتب المعدة للبيان فالحججة الواصلة الواردة

في الكتب حجة على الواقع دون الشك نعم يمكن ان يجعل ذلك نقضا عليه ان كان محط البحث اعم من قبل الفحص وقس عليه ثالث النقوض فان ايجاب الاحتياط رافع لموضوع حكم العقل ، فليس الشك حجة بل الحجة هو الواقع او ايجاب الاحتياط وهذا ايضا تقضى عليه لا الشك البدوى .

ومنها ان ما استدل به من الادلة غير حكم العقل مخدوش جداً بعد الغض عما تقدم من ان الالتزام الجزمى بما شك كونه من المولى اولا ، امر ممتنع لاحرام ، و اما ضعف الادلة اللفظية فلان الافتراء فى قوله تعالى : «آله أذن لكم أم على الله تفترون» .

عبارة عن الانتساب الى الله تعالى عمداً وكذباً اذ الافتراء لغة هو الكذب لانتساب المشكوك فيه اليه وما ذكره صاحب المصباح من ان الافتراء وان كان لغة هو الكذب الا انه لوقوعه فى مقابل قوله : اذن لكم يعم المقام ايضا ضعيف ، فان المراد من الاذن هو الاذن الواقعى لا الاذن الواصل حتى يقال بان عدم وصول الاذن يلازم كونه افتراء كما لا يخفى

والاولى الاستدلال على حرمة الانتساب بقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن . . . الى ان قال عز اسمه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون- ، وبالاخبار الواردة فى القول بغير علم ، لولم نقل بكونها ارشاداً الى حكم العقل و اما الاية السابقة : آله أذن لكم النهى فظاهرها يابى عن الارشاد ، و اما الاجماع فموهون بالعلم بمستنده نعم حكم العقل بقبح الانتساب بغير علم لاسترته فيه خصوصا الى الله تعالى .

ومنها : ان ما افاده من حرمة العمل بالظن اذا استلزم طرح ما يقا بله من الاصول والامارات ، لا يصح على مختاره ، لان المحرم هو مخالفة الواقع لا الامارات والاصول ، والامر دائر بين التجري والمعصية

تقرير الاصول فى العمل بالظن

وربما يقرر الاصل الاولى بالتمسك بالاستصحاب اعنى اصالة عدم حجية الظن

واورد عليه الشيخ بعدم ترتب الاثر العملي على مقتضى الاستصحاب لان نفس الشك في الحجية موضوع لحرمة التعبد ولا يحتاج الى احراز عدم ورود التعبد بالامارة و استشكل عليه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجهين .

احد هما ان الحجية من الاحكام الوضعية وجريان الاستصحاب وجوده أو عدمه لا يحتاج فيها الى اثر آخر ورائها كاستصحاب عدم الوجوب والحرمة .

ثانيهما لو سلم الاحتياج الى الاثر فحرمة التعبد كما تكون اثر للشك في الحجية كذلك تكون اثر لعدم الحجية واقعاً فيكون الشك في الحجية مورد لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك ، ويقدم الاستصحاب على القاعدة لحكومتها عليها ، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها . واورد على الوجهين بعض اعظم العصر بعدما لخص كلامه كما ذكرنا بما ملخصه .

اما الاول فلان الاستصحاب من الاصول العملية ولا يجري الا اذا كان في البين عمل ، وما اشتهر ان الاصول الحكمية لا تتوقف على الاثر ، انما هو فيما اذا كان المؤدى ، بنفسه من الاثار العملية لامطلقاً ، و الحجية وان كانت من الاحكام الوضعية المجعولة الا انها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها اثر عملي ، و الاثار المترتبة عليها : (منها) ما يترتب عليها بوجودها العلمي ككونها منجزة للواقع عند الاصابة ، وعذراً عند المخالفة و (منها) ما يترتب على نفس الشك في حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسنادها الى الشارع ، فليس لاثبات عدم الحجية اثر الاحرمة التعبد بها ، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجداناً فجريان الاصل لاثبات هذا الاثر اسوء حالاً من تحصيل الحاصل للزوم احراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد .

واما الوجه الثاني فلان ما افاده : يعني (المحقق الخراساني) من ان حرمة التعبد

بالامارة تكون اثر للشك في الحجية ولعدم الحجية واقعاً ، وفي ظرف الشك يكون الاستصحاب كما على القاعدة المضروبة له ففيه : انه لا يعقل ان يكون الشك في الواقع موضوعاً للاثر الشرعي في عرض الواقع ، مع عدم جريان الاستصحاب على

هذا الفرض ايضا ، لان الاثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه ، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ولا تصل النوبة الى اثبات الواقع ليجرى الاستصحاب فانه فى الرتبة السابقة على هذا الاثبات ، تحقق موضوع الاثر ، وترتب عليه الاثر ؛ فاي فائدة فى جريان الاستصحاب ، وحكومته على القاعدة : انما تكون فيما اذا كان ما يشبه الاستصحاب غير ما يشبه القاعدة كقاعدتى الطهارة والحل واستصحابهما ، فان القاعدة لاثبتت الطهارة والحلية الواقعية بل مفادهما حكم ظاهرى بخلاف الاستصحاب - وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الاستعمال وحلية الاكل ، و على ذلك يبنى جواز الصلوة فى اجزاء الحيوان الذى شك فى حليته ، اذا كان استصحاب الحلية جارياً ، كما اذا كان الحيوان غنما فشك فى مسخه الى الارنب وعدم جواز الصلوة فى اجزائه اذا لم يجر الاستصحاب وان جرت فيه اصالة الحل ، فانها لا تثبت الحلية الواقعية وكذا الكلام فى قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ، فانه فى مورد جريان القاعدة لا يجرى الاستصحاب وبالعكس ، فالقاعدة تجرى فى مورد العلم الاجمالى عند خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء بالامتنال ونحوه ، والاستصحاب يجرى عند الشك فى فعل المأمور به ؛ و اين هذامنا نحن فيه مما كان الاثر المترتب على الاستصحاب عين الاثر المترتب على الشك . فالانصاف انه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها (انتهى)

اقول قد عرفت سابقا ان التشريع وادخال شىء فى الشريعة وتبديل الاحكام عنوان برأسه ومبغوض شرعا ومحرم واقعى علم المكلف اولا كما ان القول بغير العلم وانتساب شىء الى الشارع بلا حجة قبيح عقلا ومحرم شرعى غير التشريع وبمناط مستقل خاص به فالشك فى الحجية كما انه موضوع لحرمة التعبد وحرمة الانتساب الى الشارع موضوع لا استصحاب عدم الحجية وحرمة التشريع وادخال ما ليس فى الدين فيه وعليه يكون الاستصحاب حاكما على القاعدة المضروبة للشك بمعنى انه مع استصحاب عدم جعل الحجية وعدم كون شىء من الدين يخرج الموضوع عن القول

بغير علم لان المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجة ضرورة ان الافتاء بمقتضى الامارات والاصول والانتساب الى الشارع مقتضاها ما غير محرم و غير داخل في القول بغير علم فعليه لا يكون الانتساب مع استصحاب العدم انتسابا بغير حجة بل انتساب مع الحجة على العدم وهو كذب وافتراء و بدعة و تكون حرمة لاجل انطباق تلك العناوين عليه لاعتوان القول بغير علم وتوهم مثبتية الاصل في غير محله كما لا يخفى على المتأمل

ثم انه يرد على ما افاده بعض اعظم العصر امور : الاول : ان قوله : جريان الاستصحاب ، تحصيل للحاصل بل اسو منه - لا يخلو من خلط لما عرفت : ان التشريع غير التقول بغير علم ، و ما يحصل حكمه اعنى الحرمة بمجرد الشك ، انما هو الثانى ، و اما الاول فهو - و يحتاج الى عناية اخرى كما تقدم

الثانى : ان مادعاء : من امتناع كون الشك موضوعاً للاثر في عرض الواقع لم يقم عليه برهان اذا فرضنا وجود جعلين مستقلين .

الثالث : ان ما افاده : من ان الشك في الرتبة السابقة على الاستصحاب يترتب عليه الاثر فلا يبقى مجال لجريانه غير وجيه ، فان الشك في الواقع في رتبة واحدة موضوع للقاعدة والاستصحاب ، فكيف يمكن ان يتقدم على موضوع الاستصحاب بعد ما كان الاثر مترتباً على الواقع كما هو المفروض لاعلى العلم بعدم الواقع حتى يقال تحقق هذا العنوان تعبداً في الرتبة المتأخرة عن الاستصحاب فتأمل و تقدمه على الحكم الاستصحابى ليس الا كتقدمه على الحكم الثابت بالقاعدة ، ضرورة تقدم كل موضوع على حكمه

فان قلت لعل نظره (كما استفاد من كلمات الشيخ الاعظم ايضا) ان صرف الشك يترتب عليه الاثر في القاعدة ، واما الاستصحاب فهو يحتاج الى عناية اخرى من لحاظ الحالة السابقة وجرى الثابت سابقاً الى الزمان اللاحق .

قلت : ترتب الاثر على الشك عبارة اخرى عن جعل الحكم عليه كما ان العناية في الاستصحاب كذلك فالشك فيهما موضوع للحكم في عرض واحد و حكمهما

متأخر عنه تأخر الحكم عن موضوعه

الرابع : ان ما افاده : من الفرق بين قاعدة الحلية والطهارة ، و استصحابهما من جواز الصلوة في المحكوم بالطهارة والحلية بالاستصحاب ، دون المحكوم بهما بمعونة القاعدتين ، قد فرغنا عن ضعف هذا التفصيل في محله و اوضحنا حكومة القاعدتين على ادلة الشرائط والاجزاء ، و حكمنا بصحة الصلوة فراجع

الخامس : ان ما افاده : من عدم جريان الاستصحاب في مورد قاعدة الاشتغال ، ضعيف اذ ادعى الكلية ، وان ادعى في بعض الموارد كما اذا اختل اركان الاستصحاب فلا يفيد بحاله ، ولعل ما ذكره من المثال من هذا القبيل ، كما ان ما ذكره من عدم جريان القاعدة عند الشك في الامور به غير صحيح فتدبر

في حجية الظواهر

اعلم انه قد خرج عن الاصل المذكور امور :

الاول : الظواهر : و كان الاولى تاخير البحث عنها عن سائر المقامات لان حجية الظاهر فرع كونه صادراً الا انا نقمنا اثر الشيخ الاعظم (قدس سره) فنقول :

ان استفادة الحكم الشرعي من الادلة يتوقف على طي مراحل منها اثبات صدوره والمتكفل له كبروا هو والبحث عن حجية الخبر الواحد و صفرويا هو علم الرجال و ملاحظة اسانيد الروايات ومنها اثبات اصل الظهور بالتبادر وعدم صحة السلب ، وقول اللغوي ومهرة الفن بعد اثبات حجية قولهم . ومنها اثبات جهة الصدور وان التكلم لاجل افهام ما هو الحكم الواقعي لا لملاك آخر من التقية وغيرها ويقال اصالة التطابق بين الارادتين

منها اثبات حجية الظهورات كتاباً وسنة وهذا هو الذي انعقد له البحث و ما ذكرناه جار في عامة التخاطبات العرفية ؛ فان حجية قول الرجل في اقراره ووصاياه و اخباراته يتوقف على طي تلك المراحل عامة من غير فرق بين الكتاب

والسنة وغيرهما ولا ريب لمن له ادنى المام بالمحاورات العرفية ، في ان ظواهر الكلام متبعة في تعيين المراد ، وعليه يدور رحى التكلم والخطابات من دون اى غمض منهم اصلا وانهم يفهمون من قول القائل : زيد قائم بالدلالة العقلية على ان فاعله مرید له ، وان صدوره لغرض الافادة ، وان قائله اراد افادة مضمون الجملة اخباريا او انشائيا لا لغرض اخرى ، وبما ان مفردات كلامه موضوعة يحكمون ان المتكلم اراد المعانى الموضوعة لها ، وبما ان له هيئة تر كيبية وله ظاهر ومتفاهم عرفي يحملون كلامه على انه مستعمل فيما هو ظاهر فيه ، وان الظاهر من تلك الهيئة التر كيبية مراد استعمالا ثم يتبعون ذلك ان المراد استعمالا ، مراد جدى ، وان الارادة الاستعمالية مطابقة بالارادة الجدية كذلك اصول وبناء منهم في محاوراتهم العرفية ، ولا يصغون الى قول من اراد الخروج عن هذه القواعد وهذا واضح .

وانما الكلام فى ان حجية الظواهر هل هو لاجل اصالة الحقيقة او اصالة عدم القرينة او اصالة الظهور ، او ان لكل مورد من الشك اصل يخص به التحقيق هو الاخير وان بنينا فى الدورة السابقة على ان المعتبر عندهم اصل واحد وهو اصالة الظهور ولكن بعد التدبر ظهر لنا ان الحق هو الاخير .

و خلاصته ان الكلام الصادر من المتكلم اذا شك فى حجيته فان كان منشأ الشك احتمال عدم كونه بصدد التفهيم وان التخاطب لاجل اغراض اخر من الممارسة و التمرين ، فقد عرفت ان الاصل العقلائى على خلافه ، وان كان مبدء الشك ، احتمال استعمال اللفظ فى غير ما وضع له غلطاً من غير مصحح ، فالاصل العقلائى على خلافه وان كان الشك لاجل احتمال استعمال المتكلم كلامه فى المعنى المجازى على الوجه الصحيح ، فان قلنا ان المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ابتداءً كما هو المشهور فاصالة الحقيقة هو المتبع ، وان قلنا على ما هو التحقيق بان المجاز استعمال اللفظ فى ما وضع له للتجاوز الى المعنى الجدى كما مر تحقيقه ، فالمتبع هو تطابق الارادة الاستعمالية

مع الإرادة الجدية . وان كان الشك لاجل احتمال ان المتكلم يخرج بعض الموارد الذى ليس مراداً جدياً ببيان آخر كال تخصيص و التقييد بالمنفصل ، فمرجه الى مخالفة الارادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية على ما هو الحق من ان العام بعد التخصيص حقيقة ايضاً ، فقد عرفت ان اصالة التطابق بين الارادتين محكمة ايضاً
 واما المنقول بالواسطة فان المبدء للشك لو كان احتمال التعمد بحذف القرينة فعدالة الراوى ووثاقته دافعة لذلك ، وان كان لاجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطأ فكل ذلك منفية بالاصول العقلائية فما هو الحججة هو الظهور لكن مبنى الحجية الاصول الاخر كما تقدم ذكرها واما اصالة الظهور فليست اصلاً معمولاً بل اضافة الاصل الى الظهور لا يرجع الى محصل الا ان يراد بعض ما تقدم

حول مقالة المحقق القمى

وقد فصل فى حجية الظواهر، ذلك المحقق العظيم حيث ذهب الى حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه ، دون من لم يقصد . وهو ضعيف صغرى و كبرى اما الاول فلان الاخبار الواصلة اليها عن النبى والائمة المعصومين (ع) ليس الا كالكتب المؤلفة التى قال قده بحجية ظواهرها بالنسبة الى الجميع ، وذلك لان الخطاب وان كان متوجهاً الى مخاطب خاص كزرارة ومحمد بن مسلم و امثالهما ، الا ان الاحكام لما كانت مشتركة ، وشأن الائمة ليس الا بحد الاحكام بين الناس ، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام فى ان الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة افهام متكلم خاص

واما الكبرى فلبناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً ما لم يحرز ان بناء التكلم على الرمز وحذف القرائن اللازمة لوضوحه عند المخاطب ، فلو اراد المفصل هذا القسم فلما قاله وجه وجيه وان اراد غير ذلك فمدفوع بالبناء منهم على خلافه . هذا وان من المرسوم الدائر فى بعض الاحيان ، مراقبة الرسائل الدائرة بين الاصدقاء و الاخوان من جانب الحكومة ولاشك ان الرسائل الدائرة لم يقصد كاتبها الا افهام من

ارسله اليه ، الا ان الحكومة والرقابة العسكرية اذا وجدتوا فيها ما يستشم منه الخيانة او التجمع للفتنة صاروا الى احضار الكاتب وجزره وحبسه.

مقالة الاخباريين في ظواهر الكتاب

وهم استدلوا على عدم حجية ظواهرها بوجود منها ادعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب اخبار كثيرة ، وهو يوجب عروض الاجمال المانع من التمسك به . و هو بمعرض من السقوط صغرى وكبرى اما الصغرى : فان الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه قرائة وكتابة يقف علمي بطلان تلك المزعمة وانه لا ينبغي ان يركن اليه ذو مسكة ، وماوردت فيه من الاخبار ، بين ضعيف لا يستدل به ، الى مجعول يلوح منها امارات الجعل ، الى غريب يقضى منه العجب . الى صحيح يدل على ان مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره الى غير ذلك من الاقسام التي يحتاج بيان المراد منها الى تأليف كتاب حافل ولولا خوف الخروج عن طور الكتاب لارخينا عنان البيان الى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون (١) و اوضحنا عليك ان الكتاب هو عين ما بين الدفتين ، والاختلاف الناشئة بين القراء ليس الامراً حديثاً لاربط له بما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين و اما الكبرى فالتحريف على فرض وقوعه انما وقعت في غير الاحكام مما هو مخالف لاعراضهم الفاسدة من التنصيص على الخلافة والامامة ، وهذا لا يضر بالتمسك في الاحكام

منها العلم الاجمالي بوقوع التنصيص والتقييد في العمومات والمطلقات ، و هو يمنع عن الاستدلال بالظهور ، ومنها الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب ، الى غير ذلك مما اجاب عنه الاساطين ولا حاجة الى الاطالة

(١) غير ان فيما الفه فقيد العلم والادب ؛ فقيد التفسير والفلسفة العلامة العجبة : الشيخ ابو عبد الله الزنجاني (رحمه الله) غنى وكفاية وقد اسما كتابه : (تاريخ القرآن) وطبع في القاهرة و عليها مقدمة بقلم الاستاذ : احمد امين

البحث عما يتعين به الظاهر

ونكتفى في المقام بالبحث عن حجية قول اللغوي اذا كثر ما يبحث عنه في مباحث الالفاظ يرجع الى تشخيص الظاهر. وقد استدل عليه تارة ببناء العقلاء على الرجوع الى مهرة الفن من اهل الصناعات لكونهم اهل الخبرة في هذا الامر، و اخرى بالاجماع والانسداد، والمهم هو الاول، وهو مدفوع بان اللغوي مرجع في موارد الاستعمال لافي تشخيص الحقايق عن المجاز، اصف الى ذلك ان مجرد بناء العقلاء على الرجوع في هذه القرون لا يكشف عن وجوده في زمن المعصومين حتى يستكشف من سكوته رضاه، مثل العمل بخبر الواحد و اصالة الصحة ولم يرد منهم (ع) ما يدل على رجوع الجاهل بالعالم حتى نتمسك باطلاقه او عمومه في موارد الشك والحاصل ان موارد التمسك ببناء العقلاء انما هو فيما اذا احرز كون بناء العقلاء بمر اي و مسمع من المعصومين (ع)، ولم يحرز رجوع الناس الى صناعة اللغة في زمن الائمة بحيث كان الرجوع اليهم كالرجوع الى الطبيب.

فان قلت رجوع الصحابة في معاني مفردات القرآن الى حملة العلم كابن عباس ونظرائه مما لا استرة فيه، وكون الرجل عربيا فصيحاً لا يوجب احاطته بعامة لغاته كما في غير العربي من الالسننة: ولا شك انه كان امة كبيرة من الاصحاب مرجع فيما يتعلق بالقرآن والحديث في توضيحهما وتفسيرهما وتبيين مفرداتهما على ان اللغة قد دونت في زمن المعصومين، فان اول من دونه هو خليل بن احمد الفراهي الذي عدّه الشيخ من اصحاب الصادق (ع)، وبعده ابن دريد صاحب الجهمرة الذي هو من اصحاب الجواد (ع) والفا بن السكيت اصلاح المنطق الذي قتله المتوكل لتشييعه وهذا يكشف عن كون التدوين والرجوع الى معاجم اللغة كان امراً دائراً.

قلت لم يثبت رجوعهم الى مثل ابن عباس وغيره في لغة القران ومفرداته بل الظاهر رجوعهم الى مثله في تفسير القرآن المدخر عنده من اصحاب الوحي وصرف تدوين اللغة في عصر الائمة (ع) لا يدل على اخذ الناس اللغة بصرف التقليد كالرجوع الى

الطبيب والفقير نعم الرجوع الى كتب اللغة ربما يوجب تشخيص المعنى بمناسبة سايرا لجمل كما في رجوعنا اليها فصرف تدوين اللغة والرجوع اليها في تلك الاعمار لا يفيد شيئا

الأجماع المنقول

وتحقيق الحال يتوقف على رسم امور :

الاول : ان الاجماع عند العامة دليل برأسه في مقابل الكتاب والسنة لما نقلوا عن النبي ﷺ لا تجتمع امتي على الضلالة او على الخطاء و لذلك اشترطوا اتفاق الكل وعرفه الغزالي : بانه اتفاق امة محمد ﷺ على امر من الامور الدينية ، ولكن لم يكن المرعى من الاجماع وحجيته ، و ما اختلفوا له من المستند ، الا اثبات خلافة الخلفاء ، و لما راوا ان ما عرف به الغزالي لا ينطبق على مورد الخلافة ضرورة عدم اجتماع الامة جميعا عليها لمخالفة كثير من الاصحاب وجمهرة بنى هاشم ، عدل الرازي والحاجبي الى تعريفه بوجه آخر ، فعن الاول بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور ، وعن الثاني انه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على ما مرع عدم تميم مقصدهم باى تعريف عرف لمخالفة جمع من اهل الحل والعقد والمجتهدين معها واما عند الخاصة فليس حجة بنفسه اتفاقا بل لاجل انه يستكشف منقول المعصوم او رضاه سواء استكشف من الكل واتفاق جماعة ، ولعل تسمية ما هو الدليل الحقيقى (السنة) بالاجماع لا فائدة ان لهم نصيبا ، منها وليكون الاستدلال على اساس مسلم بين الطرفين ، ولعله على ذلك يحمل الاجماع الكثرية الدائرة بين القدماء كالشيخ وابن زهرة و اضرابهم كما يظهر من مقدمات الغنية ، و الا فقد عرفت ان الاجماع عندنا وعندهم مختلف غاية و ملاكاً

الثاني : ان البحث في المقام انما هو عن شمول ادلة حجية الخبر الواحد للاجماع المنقول به وعدم شموله وكان الاولى ارجاء البحث الى الفراغ عن حجيته وكيف كان فنقول انه سيوافيك ان الدليل الوحيد على حجية الخبر الواحد ، ليس الابناء

العقلاء وما ورد من الآيات والأخبار كلها ارشاد الى ذلك البناء
وعليه فنقول : لاشك في حجية الخبر الواحد في الاخبار عن المحسوسات
المتعارفة او غير المحسوس اذا عده العرف لقربه الى الحس ، محسوساً ، واما اذا كان
المخبر به محسوساً ، غريباً غير عادي او مستنبطاً بالحدس عن مقدمات كثيرة
فللتوقف مجال ، لعدم احراز وجود البناء في هذه المقامات فلو ادعى تشرفه او سماع
كلامه بين المجمعين ، فلا يعأبه . . . و ان شئت قلت : حجية الاخبار الاحاد
مبنية على امرين ، عدم التعمد في الكذب ، وعدم خطائه فيما ينقله ؛ والاول مدفوع
بعد التهو وثاقته سواء كان الاخبار عن حس او حدس ، و اما الثاني فاصالة عدم الخطاء
اصل عقلائي ، و مورده ، ما اذا كان المخبر به امرأ حسياً او قريباً منه ، واما
اذا كان عن حدس او حس لكن المخبر به كان امرأ غريباً عادياً ، فلا يدفع احتمال
الخطا بالاصل بل يمكن ان يقال ان ادلة حجية خبر الثقة غير واثبات مثل الاخبار
بالغرائب الا اذا انضم الى دعواه قرائن وشواهد

الثالث : ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بالنسبة الى الكاشف اذا
كان ذا اثر شرعي واما بالنسبة الى المنكشف فليس بحجة لانه ليس اخباراً عن امر
محسوس ، فلا يشمله ما هو الحجة في ذلك الباب ، وقياس المقام بالاخبار عن الشجاعة
والعدالة غير مفيد ، لان مباديهما محسوسة ، فانهما من المعقولات القريبة الى
الحس ، ولاجل ذلك يقبل الشهادة عليهما ؛ واما قول الامام فهو مستنبط بمقدمات
وظنون متراكمة كما لا يخفى

الرابع : ان القوم ذكروا لاستكشاف قول الامام عليه السلام طرقاً اوجبه دعوى
الملازمة العادية بين اتفاق المرئوسين على شيء ، ورضا الرئيس به ، وهذا امر
قريب جداً ، ولاجل ذلك لو قدم غريب بلادنا و شاهد اجراء قانون العسكرية في كل
دورة و كورة يحدس قطعاً ان هذا قانون قد صوب في مجلس النواب ، واستقر عليه رأى
من بيده رتق الامور وفتقه

واما ما افاده بعض اعظم العصر : من ان اتفاقهم على امر ان كان نشأ عن

تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين اجماع المرئوسين ورضاء الرئيس مجال ، واما اذا اتفق الاتفاق بالتواطىء منهم فهو مما لا يلازم عادة رضاء الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة ، فضعيف جداً ، لان انكار الملازمة في صورة التواطؤ اولى واقرب من الاجماع بالتواطؤ ، فان الاتفاق مع عدم الرابط بينهما يكشف عن وجود ملاك لهن نص او غيره ، واما الاتفاق مع التواطؤ فيحتمل ان يكون معلل بامر غير ماهو الواقع . فلو ادعى القائل بحجية الاجماع المنقول انه كاشف عن الدليل المعتبر الذي لم تشر عليه او عن رضاء فلا يعد امراً غريباً

هذا ولكنه موهون من جهة اخرى فان من البعيد جداً ان يقف الكليني او الصدوق او الشيخ ومن بعده على رواية متقنة دالة على المقصود ، ومع ذلك تركوا نقلها والاولى ان يقال ان الشهرة الفتوائية عند قدماء الاصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الائمة ؛ بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة اوجبت عدم الاحتياج الى السؤال عنهم (ع) كما نشاهده في بعض المسائل الفقهية وبالجملة ان اشتهارحكم بين الاصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة و معروفيتهم من لدن عصر الائمة (ع)

الشهرة الفتوائية

لاشكال في عدم حجية الشهرة الفتوائية في التفريعات الفقهية الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة الى زماننا هذا وما استدلوا به على حجيتها من التمسك بفحوى ادلة حجية الخبر الواحد او تنقيح المناط ، او تعليل آية النبا او دلالة المقبولة او تعليلها ، لا يخلو من ضعف غنى عن البيان ، و انما الكلام في الشهرة المتقدمة على الشيخ اعنى الشهرة الدائرة بين قدماء اصحابنا الذين كان ديدنهم التحفظ على الاصول والافتاء بمتون الرواية ، الى ان ينتهى الامر الى اصحاب الفتوى والاجتهاد ، فالظاهر وجود مناط الاجماع فيه وكونه موجبا للحدس القطعي على وجود نص معتبر دائر بينهم او معروفية الحكم من لدن عصر الائمة كما اشرنا اليه

واما ما اشتهر من الشيخ عن مقدمة المبسوط من ان ديدن الاصحاب قد كان جاريا على الجمود على النصوص من دون ادنى خروج من ظواهرها تكريماً لأئمتهم و تعظيماً لهم (ص) غير ان الشيخ قد نقض تلك الطريقة ببعض تأليفه واورد المسائل بعبارات غير دارجة عند اصحاب النصوص ، وفتح على الاصول كثيراً من التفريعات غير المذكورة في الروايات وجاء الاصحاب بعد الشيخ حذوا حذوه ، الى يومنا هذا

فغير ظاهر فانا بعد الفحص لم نجد الكتب المؤلفة في عصره او في عصر قبله على ما وصفه فرجع ما بقى بايدينا من تأليف المفيد والمرضى وسائر وابن حمزة و اضرابهم ، ممن نقل العلامة في المختلف عبائرهم كابن جنيد وابن ابي عقيل وابن شاذان لكن الطبقة السابقة على اصحاب الفتوى كان دأبهم على ما وصفه من الجمود على ذكر الروايات المطابقة لفتويهم او نقل الفاظها بعد الجمع والترجيح والتقبيد و التخصيص ، ومن اظهر مصاديقه فقه الرضا ، وقرئب منه بعض كتب الصدوق وابيه (قدس الله اسرارهم) .

وعلى ذلك فلو قلنا ان في مثل تلك الشهرة مناط الاجماع بل الاجماع ليس الا ذلك فليس ببعيد ويمكن ان يستدل على حجيتها بالتعليل الوارد في مقبول لعمر بن حنظلة حيث قال : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه (وجه الاستدلال) ان الاشتهار بين الاصحاب في تلك الازمنة بحيث يكون الطرف المقابل شاذاً معرضاً عنه بينهم ولا يكون مضرأ باجماعهم عرفاً بحيث يقال ان القول الشاذ مخالف لا جماع اصحابنا ، لا شبهة في كشفه عن رأى المعصوم وحجيته وهذا هو الاجماع المعتبر الذي يقال في حقه ان المجمع عليه لا ريب فيه .

ومن ذلك يظهر انه لا دليل على حجية مجرد الشهرة الفتوائية لو لم يحدث منها قول الامام عليه السلام كما هو المناط في الاجماع المحصل والمنقول .

ثم ان بعض اعظم العصر (قدس سره) قد ضعف هذا الاستدلال وقال : ان الاستدلال

بهذا التعليل ضعيف لانه ليس العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها ، فان المراد من قوله **القول** ان المجمع عليه لاريب فيه ، ان كان هو الاجماع المصطلح ، فلا يعم الشهرة الفتوائية ، وان كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله مما لاريب فيه عليه بقول مطلق ، بل لابد ان يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة الى ما يقابله ، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لانه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد اليها كما في قوله: الخمر حرام لانه مسكر فانه يصح ان يقال : لا تشرب المسكر بلا ضم الخمر اليه ، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك لانه لا يصح ان يقال : يجب الاخذ بكل ما لاريب فيه بالاضافة الى ما يقابله و الا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره ، وباقوى الشهرتين و بالظن المطلق وغير ذلك من التو الي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها ؛ فالتعليل اجنبى عن ان يكون من الكبرى الكلية التي يصح التعدى عن موردها (انتهى) وفيه : ان الكبرى ليست مجرد كون الشيء مسلوباً عنه الريب بالاضافة الى غيره حتى يتوهم سعة نطاق الكبرى ، بل الكبرى كون الشيء مما لاريب فيه بقول مطلق عرفاً بحيث يعد طرف الاخر شاذاً نادراً لا يعبأ به عند العقلاء ، وهذا غير موجود في الموارد الذي عده (قدس سره) فان ما ذكره من الموارد ليس مما لاريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل امراً غريباً غير معتنى به بل الظاهر ان عدم الريب ليس من المعانى الاضافية حتى يقال لا ريب فيه بالنسبة الى مقابله بل من المعانى النفسية التي لا يصدق الامع فقد الريب بقول مطلق عن شيء فقوله لاريب فيه كبرى كلية و كل ما كان كذلك عرفاً يجب الاخذ به ولا يرد عليه ما جعله نقضاً لذلك

فتلخص مما ذكر حجية الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء اذا كان موجباً للحدس بثبوت الحكم دون غيره من الشهرة في التفريعات الاجتهادية ، (وسيوافيك بعض الكلام في مبحث التعادل و الترجيح و ان الشهرة الفتوائية على مضمون احدى الروايتين يوجب سقوط الاخرى عن الحجية)

في حجية الخبر الواحد

وقد وقعت معركة للإراء ولا محيص للفقهاء عن الخوض فيها لانه يدور عليها رضى الاستنباط فى هذه الاعمار فاستدل المنكرون بوجوده، من الايات قوله تعالى : ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً . ولكن المتدبر فى سياق الايات يقف على انها راجعة الى الاصول الاعتقادية ومنها قوله تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً وذليل الاية يوجب تعميمها للفروع لولم نقل باختصاصها بها . ولكن صحة الاستدلال بها مستلزمة لعدم جواز الاستدلال بها ، وذلك لانه يدل على نحو القضية الحقيقية على الزجر عن كل اتباع بغير علم يوجد فى الخارج ، مع ان الاخذ بظاهر الاية ايضا اتباع لغير علم و مصداق له ، لان لالتها على الردع عن غير العلم ظنية لاقطعية ، فيلزم من الاخذ بمدلولها عدم جواز اتباعها لكون دلالتها بالفرض ظنية ، و الاية شاملة لنفسها لكونها قضية حقيقية .

وربما يقال : ان الاية غير شاملة لنفسها لاجل المحذور الذى ذكر ، وبعبارة اخرى ان الاية مخصصة عقلاً للزوم المحال لولا التخصيص : اقول ان الاستحالة مندفة باحدا من الاول ما ذكره القائل من عمومها لكل غير علم الا نفسه ، و الثانى بتخصيصه بما قام الدليل على حجيته و لاترجيح بل الترجيح للثانى ، لان الاية وردت للزجر عن اتباع غير العلم ، و لا يتم الزجر الا اذا كان ظاهرها حجة عند المخاطبين حتى يحصل لهم التزجر عند الزجر ، و لاوجه لخروج ظاهر الاية عن هذا العموم الا كون الظواهر حجة عند العقلاء كسائر الظنون الخاصة ، و (ح) فخروج ظاهر الاية او مطلق الظواهر دون سائر الظنون تحكم محض لوجود البناء من العقلاء فى الموردین هذا مع ان هذه الاية قابلة للتخصيص وما لا تقبل له راجعة الى الاصول الاعتقادية .

ثم ان بعض اعظم العصر «قدس سره» قد اجاب عن هذا الاشكال بما هذا حاصله

ان نسبة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد الى الايات نسبة الحكومة للتخصيص ، لكى يقال انها آبية عنه ، فان تلك الادلة تقتضى القاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع لكون حاله حال العلم فى عالم التشريع ، هذا فى غير السيرة العقلانية القائمة على العمل بالخبر الواحد ، واما السيرة فيمكن ان يقال : ان نسبتها اليهاى الورود بالتخصص ، لان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن ، لعدم التفاتهم الى احتمال المخالفة للواقع فالعمل به خارج بالتخصص عن العمل بالظن ، فلا تصلح الايات الناهية عن العمل به ، لان تكون رادعة عنها ، فانه مضاف الى خروج العمل به عن موضوع الايات يلزم منه الدور المحال لان الردع عن السيرة بها يتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لعمومها ، وعدم التخصص يتوقف على الرادعية . وان منعت عن ذلك فلا اقل من كون السيرة حاكمة على الايات والمحكوم لا يصلح ان يكون رادعاً للحاكم انتهى

وفيه : ان ما هو آجب من التخصيص انما هى الايات الناهية عن اتباع الظن ، واما قوله سبحانه : ولا تقف ما ليس لك به علم فقد عرفت انه ، عام للاصول والفروع وقابل للتخصيص واما حكومة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد ، على الايات فلا اصل لها ، لان الحكومة تتقوم باللفظ وليس لسان تلك الادلة من آياتها و اخبارها لسان الحكومة كما لا يخفى ؛ واما قوله **عقلاً** العمرى ثقة فما ادى اليك عنى ، فعنى يؤدى ، وما قال لك عنى ؛ فعنى يقول فاسمع له واطعه فانه الثقة المأمون فلا يصلح لاثبات مارامه (قدس سره) ، فان مفاده هو وجوب اتباع قوله لو ثاقته واما تنزيل ما يقوله منزلة العلم ، حتى يكون حاكماً على ما دل على الزجر عن اتباع غير العلم فلا يستفاد منه

واما السيرة فالقول بان نسبتها ، نسبة الورود او الحكومة ، فلا يخلو عن ضعف لان ذلك فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملاً بالعلم وهو ممنوع جداً لعدم حصول العلم من اخبار الاحاد ، حتى لو فرضنا غفلتهم عن احتمال الخلاف : فلا يصح ايضاً ، لان الورود والتخصص يدور مدار الخروج الواقعى لاعلى الخروج عند المخاطب فان الورود

ليس الاخروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الدليل الاخر حقيقة بعناية التشريع كما ان التخصص هو الخروج حقيقة وتكويناً ، ومع ذلك كله فهما يدور على الخروج الواقعي لا عند المخاطب .

والعجب عما افاده اخيراً من حديث حكومة السيرة فان السيرة عمل خارجي والحكومة من اوصاف دلالة الدليل اللفظي ، فكيف يصح حكومة العمل الخارجي على دليل آخر ، مع انها قائمة بين لسانى الدليلين اللفظيين ، نعم يمكن ان يقال بعدم صلاحية تلك الروايات للردع عن السيرة الدائرة بين العقلاء لعدم انتقالهم من التدبير فى هذه الايات الى كون الخبر الواحد مصداقاً له ، وان كان مصداقاً واقعياً له .

نعم يمكن تقريب ورود السيرة على الايات بوجهين :

الاول : ان المراد من قوله تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم ، اى لا تقف ما ليس لك به حجة ، اذ لو اريد منه العلم الوجدانى واريد منه الزجر عن التمسك بغير العلم الوجدانى لزم تعطيل اكثر الاحكام ، او ورود التخصيص الاكثر المستهجن ، وهذا نظير حرمة القول بغير علم او الافتاء بغير علم ، وعليه كل ما يدل على حجية الخبر الواحد يكون وارداً عليه .

الثانى ان نفس الطريق وان كان ظنياً الا ان ما يدل على حجيته امر قطعى لان ما يدل من ظواهر الآيات على حجية الخبر الواحد حجة قطعية عند الخصم كسائر الظواهر فينسك اتباع الخبر الواحد فى عداد اتباع العلم ، فيتم ميزان السورود فتدبر .

واما مشكل الدور فى رادعية الايات عن السيرة ففيه مضافا الى انه ليس دوراً اصطلاحياً فان الدور المصطلح ما يقتضى تقدم الموقوف على الموقوف عليه ضرورة عدم تقدم الرادعية على عدم المخصصة ، ان حجية السيرة يتوقف على عدم الرادعية وعدم الرادعية يتوقف على عدم مخصص واصل ، وهو (اى العدم) حاصل ، اذ لا مخصص فى البين ، .

وبالجملة فان الايات بعمومها تدل على الزجر عن اتباع كل ظن وما ليس بعلم ، وراعية هذه الايات تتوقف على عدم مخصص من الشارع والمفروض انه لم يصل اليها مخصص ، واما السيرة بما هي هي فلا تصلح ان يكون مخصصة ، ان لا حجية للسيرة بلا امضاء من الشارع ، فالرأدع رأدع فعلا ، والسيرة حجة لو ثبتت الامضاء ، وهو غير ثابت لاسيما مع ورود تلك النواهي .

فان قلت : ان العمل بالخبر الواحد كان سيرة جارية قبل نزول تلك الايات و سكوت الشارع عنه امضاء لها ، واما بعد نزول الايات ، فالمقام من صغريات الخاص المتقدم (السيرة) والعام المتأخر ، فيدور الامر بين تخصيصها بالسيرة المتقدمة ، اوردها اياها ، وان شئت قلت : الامر يدور بين التخصيص والنسخ ، ومع عدم الترجيح يستحب حجية السيرة .

قلت : ان التمسك بالاستصحاب من الغرائب ، اذ لم يثبت حجيته الا باخبار الاحاد اضعف الى ذلك : ان السكوت في اوائل البعثة لا يكشف عن رضاه ، فان اوائل البعثة والهجرة لم يكن المفزع والمرجع في اخذ الاحكام الا نفس النبي ﷺ فلم يكن اكثر الاحكام منقولة باحاد الرواة ، حتى تقع مورد الرضا ، والردع واما العمل بها في الامور العادية والعرفية ، فلا يجب للشارع تحديد العمل والتصرف فيها بل من الممكن ان الايات نزلت في اوائل الامر للردع عن العمل بها في العادات لئلا يسرى الى الشرعيات .

استدلال النافين بالسنة

فهي مع كثرتها تنقسم الى اقسام (منها) ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الا اذا وجد شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله ﷺ يصدق مضمون الخبر وهذا ايضا مضمون ما يدل على عدم جواز الاخذ الا بما وافق كتاب الله ، وغير خفي على الخبير انه اذا وجد شاهد او شاهدان من الكتاب والسنة على حكم مطابق لمضمون الخبر فلا حاجة عندئذ على الخبر الوارد في المقام .

فلا مناص (ح) عن حملها على مورد التعارض؛ والترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فنقع تلك الطائفة في عداد الاخبار العلاجية، ويكون من ادلة حجية الخبر الواحد في نفسه عند عدم المعارض، و(منها) ما يدل على طرح الخبر المخالف للكتاب، و التدبر في هذه الطائفة يعطى كونها آبية عن التخصيص، (وعليه) فلو قلنا بعمومها و شمولها لعامة اقسام المخالفة من الخصوص المطلق ومن وجه والتباين الكلى، يلزم خلاف الضرورة، فان الاخبار المقيدة او المخصصة للكتاب قد صدرت من النبي و الخلفاء من بعده عليه السلام بلاشك، فلا بد من حملها على المخالف بالتباين الكلى، و (توهـم) ان الكذب على رسول الله والخلفاء من بعده على وجه التباين الكلى لا يصدر من خصمائهم، لظهور بطلان مزعمته، مدفوع بان القرية اذا كان على وجه الدس في كتب اصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل والبهتان كل مقاصدهم، من تضعيف كتب اصحابنا، بادخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوهوا سمعة ائمة الدين بين المسلمين، و غيرهما من المقاصد الفاسدة التي لا تحصل الا بجعل اكاذيب واضحة البطلان (ومنها) ما دل على طرح غير الموافق وهو يرجع الى المخالف عرفا ثم ان الاستدلال بهذه الروايات فرع كونها متواترة الوصول الينا في تمام الطبقات، فثبوت التواتر في بعض الطبقات لا يفيد، ولكن التواتر على هذا الوصف غير ثابتة فان عامة الروايات منقولة عن عدة كتب لم تقطع بعدم وقوع النسيان والاشتباه فيها، ثم لو سلم كونها متواترة الوصول من قرون المادقين الى عصر اصحاب الكتب فلا محالة يصير التواتر اجماليا، (وعليه) لا بد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاخص من الجميع، والمتيقن من المخالفة ليس الا التباين الكلى او العموم من وجه (على تامل) واما المخالفة على النحو العموم المطلق فليست مخالفة في محيط التقنين، على ما عرفت من صدور الاخبار المخصصة والمقيدة عنهم عليه السلام بالضرورة فكيف يحمل عليها هذه الروايات (١)

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

ادلة القائلين بالحجية

استدل المثبتون بوجوده من الايات و الاخبار والاجماع و غيرهما ، اما الايات فمنها ، قوله تعالى : في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق نبأ فتمينوا ، . والعمدة في الاستدلال به هو مفهوم الشرط ، و دفع كون الشرط محققاً للموضوع ، وقد قيل في تقريبه وجوه

منها ما عن المحقق الخراساني : (ان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النبأ الذي جئى به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عند افتقائه ، و على ذلك لا يكون الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع ولا يخفى انه مخالف لظاهر الاية ومنها ما عن بعض محققى العصر من ان الظاهر ان الشرط هو المجيئى مع متعلقه اى مجيئى الفاسق ، فيكون الموضوع نفس النبأ ولمفهومه مصداقان ، عدم مجيئى الفاسق ، و مجيئى العادل فلا يكون الشرط محققاً للموضوع . و اما اذا جعل الشرط نفس المجيئى ، يكون الموضوع نبأ الفاسق ، فيصير الشرط محققاً للموضوع . و فيه ان الظاهر بقاء الاشكال على حاله ، فان مفهوم قولك : ان جائك الفاسق نبأ ، انه اذا لم يجئك الفاسق نبأ واما مجيئى العادل مكانه ، فليس مذكوراً فى المنطوق حتى يعلم حكمه من المفهوم اضعف اليه ان تعدد المصداق للمفهوم لا يتوقف على ما ذكره من كون الشرط هو مجيئى الفاسق ، بل يتم لو كان الشرط هو المجيئى ، و الموضوع هو نبأ الفاسق ، فلا تتفائه فى الخارج مصداقان ، عدم مجيئى النبأ اصلاً ، و مجيئى العادل بالنبأ . ومع ذلك كله ، فالمرجع هو العرف وهو لا يساعد

ويمكن تقريب المقام بوجه آخر وهو انه لا فرق فى شمول العام لافراده بين كونها الافراد الذاتية او العرضية اذا كانت القضية شاملة لها على وجه التحقيقية فكما ان الابيض صادق على نفس البياض لو فرض قيامه بذاته ، كذلك صادق على الجسم المعروف له مع ان صدقه عليه تبعى لدى العقل الدقيق لكنه حقيقية لدى العرف و (عليه) فلعدم مجيئى الفاسق بالخبر فردان ، عدم المجيئى بالنبأ اصلاً ، لامن الفاسق ولا من العادل ، و مجيئى العادل بالخبر و الاول فرد ذاتى له ، والاخر عرضى ، فيشمل العام لهما فمفهوم الاية ان لم يجيئ الفاسق بالخبر لا يجب التبيين سواء جاء به العادل

وهو الفرد العرضي اولم يجيء اصلا وهو الفرد الذاتى والعام يشملهما معا
اضف الى ذلك ان القضايا السالبة ظاهرة فى سلب شىء عن شىء مع وجود
الموضوع ، لافى السلب باعتبار عدم الموضوع ولو حمل المفهوم على المصداق الذاتى
وهو عدم الاتيان بالخبر اصلا ، تصير السالبة صادقة باعتبار عدم الموضوع ؛ و لو
حمل على اتيان العادل بالخبر تصير من السوالب المنتفى محمولها مع وجود الموضوع
وهو اولى ، و (فيه) ان الامر فى المثال والممثل متعاكس ، وهو ان البياض مصداق
للابيض عند العقل دون العرف ، ولكن عدم اتيان الفاسق بالنبأ مصداق ذاتى
للمفهوم عند العقل و العرف ، و اما مجيء العادل بالخبر فليس من مصاديق ذلك
المفهوم عندهم ، وان فرض ان احد الشدين ينطبق عليه عدم الشد الاخر ، و يكون
مصدوقا عليه (لامصداقا) حسب ما اصطلاحه بعض الاكابر لكنه امر خارج عن المتفاهم
العرفى الذى هو المرجع فى الباب .

واما ما ذكر من ظهور القضايا السالبة فى سلب المحمول فانه يصح لو كانت
القضية ، لفظية لامفهوماً من قضية منطوقة ، بالدلالة العقلية ، على انه لو فرض صب
هذا المفهوم فى قالب اللفظ ، لعافهم منه ايضا الا كون الشرط محققا للموضوع وانتفاء
التبين باعتبار انتفاء موضوعه .

ثم انه لو فرض المفهوم للاية فلا دلالة فيه على حجية قول العادل و كونه تمام
الموضوع للحجية ؛ لان جزاء الشرط ليس هو التبين ، فان التبين انما هو بمعنى طلب
بيان الحال ، وهو غير مترتب على مجيء الفاسق بنبأ لاعقلا ولا عرفا ، والجزء لا بد ان
يكون مترتبا على الشرط ، ترتب المعلول على العلة او نحوه ، فلا بد من تقدير
الجزء بان يقال : ان جائكم فاسق نبأ فاعرضوا عنه اولا تقبلوه واشباههما ، و
انما حذف لقيامه مقامه و (ح) يصير المفهوم على الفرض ان جائكم عادل نبأ فلا
تعرضوا عنه ، واعتدوا به وهو اعم من كونه تمام الموضوع او بعضه ولعل للعمل به
شرائط اخر اليه كضم آخر اليه او حصول الظن بالواقع ونحوهما

ثم ان بعض اعظم العصر (قدس سره) قد افاد فى تقريب الاية ما هذا حاصله :
يمكن استظهار كون الموضوع فى الاية مطلق النبأ ، والشرط هو مجيء الفاسق به ،

من مورد النزول ، فان مورده اخبار الوليد بار تداد بنى المصطلق ، فقد اجتمع في اخباره عنوانان . كونه خبراً واحداً ، وكون المخبر فاسقاً ، والاية وردت لافادة كبرى كلية ليتميز الاخبار التي يجب التبين عنها عن غيرها . وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً فيكون هو الشرط لا كون الخبر واحداً . ولو كان الشرط ذلك لعلق عليه لانه باطلاقة شامل لخبر الفاسق ، فعدم التعرض لخبر الواحد ، وجعل الشرط خبر الفاسق ، كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق ، ولا يتوهم ان ذلك يرجع الى تنقيح المناط اوالى دلالة الايماء ، فان ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط ، وبالجملة لاشكال في ان الاية تكون بمنزلة الكبرى الكلية ، ولا بد ان يكون مورد النزول من صغرياتها . والاي لم خروج المورد عن العام وهو قبيح فلا بد من اخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية ، فيكون مفاد الاية بعد ضم المورد اليها : ان الخبر الواحد ان كان الجائي به فاسقاً فتبينوا . فتصير ذات مفهوم (انتهى) .

وفيه مواقع من النظر (منها) : ان كون مورد النزول هو اخبار وليد الفاسق لا يصح كون الموضوع هو النبأ و ان الشرط هو مجيء الفاسق وانه غير مسوق لتحقيق الموضوع اذ غاية ما يمكن ان يقال انه مسوق لاعطاء القاعدة الكلية في مورد الفاسق ، واما بيان الضابطة لمطلق الخبر ، وظهورها في افادة الكبرى الكلية ليتميز الاخبار التي يجب التبين عنها عن غيرها فلا يستفاد منها .

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

لفرض آخر غير المفهوم وهو التنبيه على فسق الوليد ، فكون مورد النزول اخبار لوليد مانع عن دلالة الاية على المفهوم لا موجب له كما افادوا اماما افاده من تأييد كون الاية بمنزلة الكلية : من ان المورد من صغرياتها والايلازم اخراج المورد فلا يخلو عن خلط ، فان كون المورد من صغرياتها ، لا يستلزم كونها بصدده اعطاء الشابطة في مطابق الخبر ، بل يصح لو كانت بصدده اعطاء القاعدة لخبر الفاسق ويصير المورد من موارد هاهن غير اخراج المورد ، ولا ثبوت مفهوم .

جواب في الاشكالات المختصة بالاية

منها ان المفهوم على تقدير ثبوته معارض لعموم التعليل في ذيل الاية فان الجهالة هي عدم العلم بالواقع وهو مشترك بين اخبار الفاسق والعاقل ، فالتعليل بظاهره يقتضى التبين عن كلا القسمين فيقع التعارض بينهما و التعليل اقوى في مفاده ، خصوصاً في مثل هذا التعليل الابي عن التخصيص ، فعموم التعليل لاقوائمه يمنع ظهور القضية في المفهوم فلا يصل النوبة الى ملاحظة النسبة فانها فرع المفهوم واجاب عنه بعض اعظم العصر (قدس سره) ان الانصاف انه لا وقع له اما اولا فلان الجهالة بمعنى السفاهة و الركون الى ما لا ينبغي الركون اليه ، ولا شبهة في جواز الركون الى خبر العادل دون الفاسق ، فخير العادل خارج عن العلة موضوعاً

واما ثانياً فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر، للواقع يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل لان اقصى ما يدل عليه التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم ، و المفهوم يقتضى الغاء احتمال الخلاف ، وجعل خبر العادل محرزاً للواقع ، وعلماً في مقام التشريع ، فلا يعقل ان يقع التعارض بينهما ، لان المحكوم لا يعارض الحاكم ، و لو كان ظهوره اقوى لان الحاكم متعرض لمقدود وضع المحكوم اما بالتوسعة او بالتضييق (فان قلت) ان ذلك فرع ثبوت المفهوم ، والمدعى ان عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه (قلت) المانع منه ليس الاتوهم المعارضة بينهما ، والا فظهورها الاولى فيه

مما لا سبيل لأنكاره ، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما ، لان المفهوم لا يقتضى تخصيص العموم بل هو على حاله من العموم بل انما يقتضى خروج خبر العادل عن موضوع القضية ، لاعتدائها فلا معارضة بينهما اصلا لعدم تكفل العام لبيان موضوعه و ضاوعه رفعا ، بل هو متكفل لحكم الموضوع علمي فرض وجوده ، والمفهوم يمنع عن وجوده (انتهى)

وفيه : اما اولافلان التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلا اشكال لالما ذكره المستشكل من اقوائية التعليل ، بل السر ما و افك من ان دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه ، واما اذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية ، و كان التعليل اعم من الشرط او كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلية فضلا عن انحصارها ، فلو قال ان جائك زيد فاكرمه ثم صرح ان العلة انما هو علمه ، فنستكشف ان المجيء ليس علة ولا جزء منها ، وهذا واضح جدا وهو ايضا من الاشكالات التي لا يمكن الذب عنه وقد غفل عنه الاعلام وعليه فلا وقع لما افادوه في دفعه

وثانيا : ان جعل الجهالة بمعنى السفاهة او ما لا ينبغي الركون اليه كما اوضحه تبعا للشيخ الاعظم غير وجيه ، بل المراد منها عدم العلم بالواقع ، ويدل عليه جعلها مقابلا للتبين بمعنى تحصيل العلم واحراز الواقع ، ومعلوم ان الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبري العادل والفاسق بل لا يبعد ان يقال ان الاية ليست بصدد بيان ان خبر الفاسق لا يعتنى به لان مناسبات صدرها وذيلها وتعايلها موجبة لظهورها في ان النبأ الذي له خطر عظيم و ترتيب الاثر عليه موجب لمفاسد عظيمة و الندامة ، كاصابة قوم ومقاتلتهم ، لا بد من تبينه ، و العلم بمفاده ، ولا يجوز الاقدام على طبقه بلا تحصيل العلم لاسيما اذا جاء به فاسق (فح) لا بد من ابقاء ظاهر الاية على حاله ، فان الظاهر من التبيين ، طلب الوضوح ، وتحقيق صدق الخبر وكذبه ، كما ان المراد من الجهالة ضد التبيين ، اعنى عدم العلم بالواقع ، لا السفاهة ، ولو فرض انها احدى معانيها مع امكان منعه لعدم ذكرها في جملة معانيها في المعاجم و

مصادر اللغة و يمكن ان يكون اطلاقها كما في بعض كتب اللغة لكونها نحو جهالة فان السفيه جاهل بعواقب الامور ، لانها بعنوانها معناها ، ثم انه على ما ذكرناه في معنى الاية لا تلزم فيها التخصيمات الكثيرة على فرض حملها على العلم الوجداني كما قيل بلزومها فتدبر جيدا .

وثالثا : ان جعل المفهوم حاكما على عمومه مضافا الى عدم خلوه من شبهة الدور فان انعقاد ظهور القضية في المفهوم فرع كونه حاكما على عموم التعليل ، وكون المفهوم حاكما يتوقف على وجوده ، ان الحكومة امر قائم بلسان الدليل ومعلوم ان غاية ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل او وجوبه واما كونه بمنزلة العلم وانه محرز الواقع وانه علم في عالم التشريع ، فلا يدل عليه المفهوم ، نعم لو ادعى ان مفهوم قوله : ان جائكم فاسق الخ هو عدم وجوب التبين في خبر العادل لكونه متبينا في عالم التشريع لكان للحكومة وجه لكنه غير متفاهم عرفاً

ومن الاشكالات المختصة : لزوم خروج المورد عن المفهوم ، فانه من الموضوعات الخارجية وهي لا تثبت الا بالبينة ، فلا بد من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص البشيع واجاب عنه بعض اعاضم العصر (قده) بان المورد داخل في عموم المنطوق وهو غير مخصص ، فان خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقا في الموضوعات ولا في الاحكام واما المفهوم ، فلم يرد كبرى لسفري مفروضة الوجود ، لانه لم يرد في مورد اخبار العادل بالالتداد ، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية فلا مانع من تخصيصه ، و لا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى ان المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق ، و لا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد بل القدر اللازم هو ان يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحدا (انتهى) .

و فيه : ان مبنى استفادة المفهوم من الاية هو القول بان علة التشنيع و الاعتراض في العمل بقول الفاسق انما هو كون المخبر فاسقا ، بحيث لو لا فسقه ،

او كون المخبر غيره من العدول ، لما توجه لوم ولا اعتراض مع ان الامر على خلافه ، في المورد اذ لو كان الوليد غير فاسق او كان المخبر غيره من العدول لتوجه اللوم ايضا على العاملين ، حيث اعتمدوا على قول العادل الواحد ، في الموضوعات مع عدم كفايته في المقام ، وبذلك يظهر ان التخصيص في المفهوم بشيخ فلا بد من رفع اليد عن المفهوم والالتزام بان الاية سيقت لبيان المنطوق دون المفهوم ، وبذلك يظهر النظر فيما افاده الشيخ الاعظم (قدس سره) فراجع

جوله حول ما لا يختص بآية النبأ

منها : ان النسبة بين الادلة الدالة على حجية قول العادل ، وبين عموم الايات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم ، عموم من وجه ؛ والمرجع بعد التعارض الى اصالة عدم الحجية ولكن عرفت ان من الايات ما يختص بالاصول الاعتقادية ولسانها آب من التخصيص ولو كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا ، ومنها ما هو قابل للتخصيص لعموميتها للاصول والفروع مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنسبة بيته وبين ادلة الباب هو العموم والخصوص المطلق ، فيخصص عمومها او يقيد اطلاقها كما مر واجاب بعض اعظام العصر (قدس سره) من ان ادلة الحجية حاكمة على الايات الناهية ، لان ادلة الحجية تقتضي خروج العمل بخبر العادل عن كونه عملا بالظن ، ثم قال : ولو لم نسلم الحكومة فالنسبة بين ادلة الباب مع الايات الناهية ؛ هو العموم والخصوص المطلق ، والصناعة يقتضي تخصيص عمومها بما عدى خبر العادل . وقد عرفت الاشكال في حكومة ادلة الحجية لان الحكومة قائمة باللسان ، وليس هنا ما يتكفل ؛ تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم وامام افاده من التخصيص ، ففيه انه لو كان لسان العام آبيا عن التخصيص ، يقع الممارسة بيته وبين الخاص ولا يجري صناعة التخصيص في هذا المقام اصلا والجواب ما عرفت ومنها : ان حجية خبر الواحد ، تستلزم عدم حجيته ، اذ لو كان حجة ، لكان يعم قول السيد واخباره عن تحقق الاجماع على عدم حجيته ، فيلزم من حجية الخبر عدم حجيته ، وهو باطل بالضرورة . وفيه بعد الفرض عن انه اجماع منقول ، و ادلة حجيته لا تشملها ، وعن ان الاستحالة انما هو ناش من اطلاق دليل

الحجبية وشموله لخبر السيد لاعن اصل الحجبية ، ان الامر دائر بغير ابقاء عامة الافراد واخراج قوله بالتخصيص ، او العكس ، و لا يخفى ان الاول متعين ، اذ منافا الى بشاعة التخصيص الكثير المستهجن ، ان التعبير عن عدم حجبية الخبر الواحد ، بلفظ يدل على حجبية عامة افراده ، ثم اخراج ما عدى الفرد الواحد الذى يؤل الى القول بعدم الحجبية ، قبيح لا يصدر من الحكيم ،

واما ما افاده المحقق الخراسانى : ان من الجائز ان يكون خبر العادل حجة فى زمن صدور الآية الى زمن صدور هذا الخبر من السيد ، وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط فيكون شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتهاى حكم فى هذا الزمان و ليس هذا بمستهجن . فيرد عليه ، ان الاجماع المحكى بقول السيد يدل على عدم حجبية قول العادل من اول البعثة اذ هو يحكى عن حكم الهى عام لكل الافراد فى عامة الاعمار والادوار ، فلو كان قوله داخلاً تحت العموم ، لكشف عن عدم حجبية الخبر الواحد من زمن النبى ، وان سئل الناس عليه واستفادتهم على حجيتها بظاهر الآية ، انما هو لاجل جهلهم بالحكم الواقعى . وعلى ذلك فلامعنى لما افاده من انتهاء زمن الحجبية.

ومن ذلك يظهر النظر ان ما افاده شيخنا العلامة (قدس سره) من ان بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيد ليست من جهة خروج تمام الافراد سوى فرد واحد حتى يدفع بما افاده (اى المحقق الخراسانى) بل من جهة التعبير بالحجبية فى مقام ارادة عدمها ، وهذا لا يدفع بما افاده لا يخلو عن نظر ، لما عرفت من ان البشاعة الاولى لا تندفع بما افاده ايضا ، لما عرفت ان مفاد الاجماع حكم الهى كاشف عن عدم الحجبية من زمن النبى ، فيكون تمام الافراد خارجاً ، سوى فرد واحد ، ولو اغمضنا عما ذكرناه ، و سلمنا ان شمول الأدلة لخبر السيد ، يدل على انتهاء امد الحكم ؛ بعد شموله لهذه الافراد طول مدة قرون ، فالبشاعة الثانية مندفعة بما فى كلام المحقق الخراسانى ، اذ لا مانع من شمول الاطلاق لفرد من الافراد ؛ يفيد انتهاى امد الحكم ؛ ويعلن بعدم حجبية قول العادل الواحد بعد هذا الاعلان والاخبار ، ولا اشكال فيه

واجاب بعض محققى العصر (قدس سره) عن الاشكال بما هذا حاصله ان شمول الملاق اذلة الباب لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية ممتنع لاستلزامه شمول الاطلاق لمرتبة الشك بمضمون نفسه لان التعبد باخبار السيد بعدم الحجية ، انما كاله في ظرف الشك فى الحجية واللاحجية وهو عين الشك فى مضمون اذلة الحجية التى منها المفهوم ؛ واطلاقه لمثل هذه المراتب المتاخرة غير ممكن . و (فيه) انه مبنى على امتناع شمول اطلاق الجعل للحالات المتاخرة عنه ، كالشك و نحوه ، وقد عرفت بطلانه و ان اطلاق الحكم يشمل لبعض الحالات المتاخرة من الشك و العلم ، و بالجملة ان الاية و سائر الادلة وردت رافعة لعامة الشكوك ، و الشك فى حجية قول العادل وعدمها ، امر ينقذ فى ذهن الانسان ، سواء جعل الحجية له اولاً : سراً ووقف عليها اولاً ، و (ح) فلو غرض عن سائر الاشكالات فلان مانع لوقلنا بان اطلاق الادلة شامل لقول السيد ، حتى يكون قول السيد رافعة للشك ؛ اذ هو نبأ ؛ والحكم معلق على مطلق النبأ ، ولهذا لو فرض عدم الاجماع ، بالفرق بين نبأ السيد ، و سائر الانباء ، وفرض ايضا عدم كون اجماع السيد على عدم الحجية مطلقاً من اول البعثة لجاز الاخذ بالمفهوم ، وادخال قوله ؛ والحكم بحجية الاخبار الى زمن السيد ، و انتهاء امد الحكم كما افاده المحقق الخراسانى

ور بما يجاب : بان الامر دائر بين التخصيص والتخصص ، لان شمول الاية لسائر الاحبار يجعلها مقطوع الحجية ، فيعلم بكذب خبر السيد واما شمولها لخبر السيد و اخرج غيره يكون من قبيل التخصيص ؛ لعدم العلم بكذب مؤدياتها ، ولومع العلم بحجية خبر السيد ، لان مؤدياتها ، غير الحجية واللاحجية ، و (فيه) اولاً ان مفاد اذلة الباب ليس هو الحجية و انما لسانها ، و مفادها وجوب العمل و ينتزع الحجية من الوجوب الطريقى ، كما ان اجماع السيد ، ليس مضمونه عدم الحجية ، بل مفاده ، حرمة العمل بالاخبار ، و ينتزع من انحرمة ، عدم الحجية ، وذلك لان الحجية و اللاجحية ليستا من الامور القابلة للجعل فاجماع السيد ايضا يرجع الى الاجماع على حرمة العمل المنتزع منها عدم الحجية وعليه يدور الامر بين التخصيصين

وثانياً ان مضمون الآية لو كان جعل الحجية للاخبار فلاشكال في عدم شموله قطع بعدم حجيته او قطعت حجيته فح لو شملت الآية لخبر السيد يصير خبره مقطوع الحجية وخبر غيره مقطوع عدم الحجية وان لم يكن مقطوع المخالفة للواقع فيصير حال غيره كحاله في خروج وجه تخصصا فتدبر .

شمول الادلة للاخبار بالواسطة

والمهم هنا اشكال شمول الادلة للاخبار مع الواسطة ؛ وقد قررره الشيخ الاعظم بوجوده ضرب على بعضها القلم في بعض النسخ ، وفصاها ووضحها بعض اعاضم العصر بوجود خمسة ونحن نذكر ماهو المهم ، وبما ان بعض تلك الوجوه ليس تقريراً لاشكال واحد وان كانت عامة الوجوه راجعة الى الاخبار بالواسطة ، فلا جرم نفصاها بما يلي .

الاول : انصراف الادلة عن الاخبار بالواسطة ، اذا كانت الوسائط كثيرة كما في الاخبار الواصلة اليها من مشايخنا ، فان الواسطة بيننا وبين المعصومين كثيرة جداً ، ومثل هذه الاخبار بعيد عن مصب الادلة اللفظية ، واما اللبى منها كبناء العقلاء الذي هو الدليل الوحيد عندنا ، فلم يحرز بناء منهم في هذه الصورة ، ولم يكن الاخبار بالوسائط الكثيرة بمرأى ومسمع من الشارع حتى نكشف من سكوته رضاه .

ولكنه مدفوع بمنع الانصراف بالنسبة الى الاخبار الدارجة بيننا فانه انما يصح لو كانت الوسائط كثيرة بحيث اسقطه كثرة الوسائط عن الاعتبار واما الاخبار الدائرة بيننا ، فصدورها عن مؤلفيها اما متواترة كالكتب الاربعة او مستفيضة ولا نحتاج في اثبات صدورها عن هؤلاء الاعلام الى ادلة الحجية ، واما الوسائط بينهم وبين ائمة الدين فليست على حد يخرجها عن الاعتبار او يوجب انصراف الادلة واما اللبى من الادلة فلا وجه للتردد في شموله لما نحن فيه ضرورة ان العقلاء يحتجون

بما وصل اليهم بوسائط كثيرة أكثر مما هو الموجود في اخبارنا فكيف بتلك الوسائط القليلة .

الثاني : ان الأدلة منصرفة عن المصدق التعبدى للخبر الذى احرز دليل الحجية فان من نسمع كلامه ونشأفه ، فاخباره امر وجد انى لنا ، واما من يحكى عنهم من الوسائط الى ان يصل الى ائمة الدين ، فكلها اخبار تعبدية محرزة بدليل الحجية ويدفعه ان العرف لا يفرق بين فاقد الواسطة و واجدها بحيث لو قلنا بقصور الاطلاق ، لحكم العرف بشمول مناط الحجية لعامة الاقسام ، بل الغاء الخصوصية او بتنقيح المناط

الثالث : ان حجية الخبر الواصل اليها بالوسائط ، تستلزم اثبات الحكم لموضوعه فان الشيخ اذا خبر عن المفيد وهو عن الصدوق ، فالمصدق الوجدانى لنا هو قول الشيخ فيجب تصديقه واما قول المفيد الى ان ينتهى الى الامام ، فانما يصير مصدقا لموضوع قولنا : صدق العادل ، بعد تصديق الشيخ (قدس سره) فيلزم اثبات الموضوع بالحكم وهو محال

واجيب عنه تارة بان ادلة الحجية من قبيل القضايا الحقيقية الشاملة للموضوعات المحققة والمقدرة فلا مانع من تحقق الموضوع بها و شمولها لنفسها فيشمل قولنا صدق العادل للموضوع المنكشف لنا اثباتا : بنفس التصديق ، كشمول قول القائل: كل خبرى صادق لنفسه و اخرى بانحلال قولنا صدق العادل الى قضايا كثيرة ، فان الذى لا يعقل انما هو اثبات الحكم موضوع شخصه ، لاثبات موضوع الحكم آخر ، فان خبر الشيخ المحرز بالوجدان يجب تصديقه و بتصديقه يحصل لنا موضوع آخر و هو خبر المفيد وله وجوب تصديق آخر وهكذا ، فكل حكم متقدم (وجوب التصديق) يثبت موضوعاً مستقلاً لحكم آخر .

الرابع : انه يلزم ان يكون الاثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل ، نفس تصديقه من دون يكون فى البين اثر آخر ، كان وجوب التصديق بلحاظه ، وان شئت قلت : يلزم كون الحكم ناظراً الى نفسه ، فان وجوب التصديق الذى يتعلق بالخبر

مع الواسطة ، انما يكون بلحاظ الاثر الذي هو وجوب التصديق . وتوضيحه : ان وجوب التعبد بالشيء لا بدوان يكون بلحاظ ما يترتب على الشيء من الاثار الشرعية ؛ فلو فرضنا خلو الموضوع عن الاثر الشرعى ، لماصح ايجاب التعبد الشرعى به ، فلزوم التعبد بعدالة زيد التي قامت البينة على اتصافه بها ، لاجل كونها ذات آثار من جواز الملوة خلفه ، وايقاع الطلاق عنده .

وعلى ذلك ، فلو كان الراوى حاكيا قول الامام ، فوجوب التصديق بلحاظ ما يترتب على قول الامام من الاثار ، كحرمة الشيء ووجوبه ، ولو كان المحكى ، قول غيره كحكاية الشيخ قول المفيد ، فالاثر المترتب على قول المفيد ليس الا وجوب تصديقه . و (ح) يجب تصديق الشيخ . فيما يحكيه ، لاجل كون محكيه (قول المفيد) ذا اثر شرعى و هو وجوب التصديق ، و لا يعقل ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه .

واجاب عنه بعض اعظم العصر (قدس سره) بان المجعول عندنا فى باب الامارات نفس الكاشفية والوسطية فى الاثبات ، لان المجعول فى جميع السلسلة هو الطريقة اى شىء كان المؤدى ، فقول الشيخ طريق الى قول المفيد ، وهو الى قول الصدوق و هكذا الى ان ينتهى الى قول الامام ^{عليه السلام} ولا يحتاج فى جعل الطريق الى ان يكون فى نفس المؤدى اثر شرعى بل يكفى الانتهاء الى الاثر كما فى المقام

وفيه : ان الاشكال غير مندفع ايضا حتى على القول بجعل الطريقة ، فان محصل الاشكال لزوم كون الدليل ناظرا الى نفسه ، و كون دليل الجعل باعتبار الاثر الذى هو نفسه ، وهو وارد على مبناه ايضا ؛ فان خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريق الى خبر المفيد وكشف عنه بدليل الاعتبار ، وهو كشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار ايضا وهكذا فليل جعل الكاشفية ناظر الى جعل كاشفية نفسه ، ويكون جعل الكاشفية بلحاظ جعل الكاشفية وهو محال

و بعبارة اخرى ان الحاكم لا بد له من لحاظ موضوع حكمه حين الحكم والموضوع لعالم يثبت الابهذا الحكم فلا بد ان يكون دليل الجعل ناظرا الى نفسه باعتبار ما عدى الخبر

الذي في آخر السلسلة ولا بد في الذب عنه ببعض الوجوه المتقدمة او الآتية .
ثم ان بعض اعظم المعرقرر الاشكال المتقدم بتقرير آخر، وجعله خامس الوجوه
حيث قال :ويمكن تقرير الاشكال بوجه آخر لعله يأتي حتى بناء علي المختار وهو
انه لو عم دليل الاعتبار للمخبر مع الواسطة ، يلزم ان يكون الدليل حاكماً على
نفسه و يتحد الحاكم و المحكوم ، لان ادلة الاصول والامارات حاكمة على الادلة
الاولية الواردة للاحكام الواقعية ، و معنى حكومتها ، هوانها مثبتة لتلك
الاحكام ، وفيما نحن فيه يكون الحكم الواقعي هو وجوب التصديق ، و اريد اثباته
بدليل وجوب التصديق فيكون دليل وجوب التصديق حاكماً على نفسه ، اي مثبتا
لنفسه ، ونظير هذا الاشكال ياتي في الاصل السببي والمسببي ، فان لازمه حكومة
دليل لانتقض على نفسه

والتحقيق في الجواب : ان دليل الاعتبار قضية حقيقية ، ينحل الى قضايا
فدليل التعبد ينحل الى قضايا متعددة ، حسب تعدد آحاد السلسلة ، ويكون لكل منها
اثر يخصه ، غير الأثر المترتب على الآخر ، فلا يلزم اتحاد الحاكم و المحكوم ،
بل يكون كل قضية حاكمة على غيرها ، فان المخبر به ، بخبر الصفار الحاكى لقول
العسكري (ع) في مبدء السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء ، او حرمة
، و جب تصديق الصفار في اخباره عن العسكري ، بمقتضى ادلة خبر الواحد ، و
الصدوق الحاكى لقول الصفار حكى موضوعاً ذا اثر شرعى ، فيعمه دليل الاعتبار ،
وهكذا الى ان ينتهي الى قول الشيخ المحرز بالوجدان ، فلاجل الانحلال لا يلزم ان
يكون الاثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ، ولاحكومة الدليل على
نفسه فيرتفع الاشكال

ومن ذلك يظهر دفع الاشكال في حكومة الاصل السببي ، على المسببي ،
فان انحلال قوله (ع) لانتقض اليقين بالشك ، يقتضى حكومة احد المصدقين على الآخر
كما في مانحن فيه ؛ وانما الفرق ان الحكومة في باب الاصل السببي والمسببي تقتضى
اخراج الاصل المسببي عن تحت قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك ، و حكومة دليل

الاعتبار فيما نحن فيه يقتضى ادخال فرد في دليل الاعتبار .
ثم اوضحه مقرر بحثه (رحمه الله) في ذيل الصحيفة بما حاصله : ان طريق حل
الاشكال الثالث يختلف مع طريق حل الاشكال الرابع (الذى جعله خامس الوجوه) ، و
ان كان امراً واحداً وهو انحلال القضية ، الا ان حل الاشكال الاول يكون بلحاظ آخر
السلسلة وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان فان وجوب تصديقه يثبت موضوعاً آخر
، و حل الاشكال الثانى بلحاظ مبدء السلسلة ، و هو الراوى عن الامام عليه السلام ؛ فان
وجوب تصديقه بلحاظ الاثر الذى هو غير وجوب التصديق ثم يكون وجوب تصديقه
اثر للاخبار الاخر وهكذا الى آخر السلسلة .

و لا يخفى ان فى كلامه مواقع للمفطر نشير الى مهماتها منها ان جعل الامام
رات حاكمة على الاحكام الواقعية ، بمعنى انها مثبتة لتلك الاحكام ، لا يخلو عن
ضعف ، فان مجرد اثبات الامارات الاحكام الواقعية ؛ لا يصحح الحكومة ، لعدم انطباق
ضابعتها على ذلك

ومنها ان ادلة الاصول ليست ايضا حاكمة على الاحكام الواقعية بل هى متكلفة
لبيان الوظائف العملية فى ظرف الشك ، من غير فرق بين المحرز منها وغير المحرز
(وسيوافيك عدم صحته ما زعمه (قدس سره) من وجود الاصل المحرز) ، نعم بعض الاصول
كاصالة الطهارة والاستصحاب حاكمة على ادلة الشرائط كما مر تفصيله فى مبحث الاجزاء
وهو امر آخر اجنبى عما نحن فيه .

ومنها انه يمكن ان يقرر كون الدليل حاكماً على نفسه على وجه آخر بان
يقال : ان الدليل المتكفل لبيان الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان الحكم
فقولنا : زيد عالم ، حاكم على قولنا اكرم العادل ، فان الحكومة قديكون باخراج
فرد واخرى باذخاله

وعلى ذلك: فلو كان الدليل متكفلاً لكلمتا الحثيتين كما فى المقام ، لزم ما ذكرناه
من المحذور ، فان ادلة اعتبار الخبر كما هى متكلفة لبيان الحكم من وجوب التصديق
فهكذا مثبتة لموضوعه ، على ما عرفت فى الجواب عن الاشكال الثالث وهذا ما يقال من

كون الدليل حاكماً لنفسه وعلى ذلك فيكون هذا التقرير إما اشكالا مستقلا، او تقريرا
آخر لثالث الاشكالات، لالرابعها؛ كما ذكره مقرر بحثه (رحمه الله) واطن ان المقرر
قد خلط الامر والشاهد ما ذكره في ابداء الفرق بين حكومة السببي على المسببي، وما نحن
فيه: ان الحكومة في باب الاصل السببي والمسببي تقتضى اخراج الاصل المسببي عن
تحت قوله: لا تنقض اليقين بالشك، و حكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه
تقتضى ادخال فرد في دليل الاعتبار فان وجوب تصديق الشيخ في اخباره عن المفيد يقتضى
وجوب تصديق المفيد في اخباره عن المدوق فوجوب تصديق الشيخ يدخل فرداً تحت
عموم وجوب التصديق، بحيث لو لاه لما كان داخل « انتهى » فانه صريح فيما
ذكرناه.

ومنها ان ما افاده مقرر بحثه، من ان طريق حل الاشكالين وان كان واحداً،
وهو انحلال القضية الى القضايا، الا ان حل الاشكال الثالث بلحاظ آخر السلسلة وحل
الرابع انما هو بلحاظ مبدء السلسلة ضعيف جداً فان الرابع لا ينحل بما ذكره فان
مسكى قول الصفار وان كان هو قول الامام وله اثر شرعى غير وجوب التصديق الا ان
وجوب تصديقه يتوقف على ثبوت موضوع ذى اثر وهو (قول) الصفار المنقول لنا تبعداً
و ثبوته يتوقف على وجوب تصديقه، فان قول الصفار لم يصل اليها من الطرق
العلمية حتى يكون الموضوع محرزاً بالوجدان، ولا نحتاج في تحصيل الموضوع الى
شئ.

وبذلك يظهر، ان الاشكال لا ينحل من طريق مبدء السلسلة، لعدم الموضوع
لوجوب التصديق فلا بد من حل الاشكال باعتبار آخر السلسلة، وهو خبر الشيخ المحرز
بالوجدان ولا يتوقف الموضوع فيه على الحكم.

جولة حول الاجوبة الماضية

هذه جملة ما قيل او يمكن ان يقال حول الاشكالات والاجوبة، غير ان كل ذلك
يتوقف على ان يكون لسان الادلة لسان جعل الطريقة وامثالها او لسان التنزيل

، وجعل المصدق ، بان يكون خبر الواحد من مصاديق العلم تشريعاً و تعبداً او يكون لسان الادلة ناظراً الى تحقق المخبر به في الخارج سواء كان المخبر به قول الامام ، او اخبار المفيد للشيخ مثلاً . فلو صح واحد من هذه لمحات تشبثوا به من احراز الموضوع بدليل صدق العادل ، فان العلم وما هو منزل منزلته اعنى خبر الشيخ ، يكشف كسفا تاماً تعبدياً عن وجود موضوع كان مستوراً عنا ، فيشملة وجوب التصديق لانحلاله الى وجوبات حسب تعدد موضوعه و اما اذا قلنا ان لسانها على فرض دلالتها ، هو ايجاب العمل ولزوم التمسك به فلا وجه لهذه الاجوبة لان المحرز بالوجدان هو خبر الشيخ . وما قبله ليس محرزاً بالوجدان ولا بالتعبد ، لان المفروض ان لسان الادلة ، وجوب العمل بها ، حسب الوظيفة لا كون قول العادل نازلاً منزلة العلم اودالاً على وقوع المخبر به تعبداً و(عليه) فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرز بالوجدان و اما كون ادلة حجية الخبر كذلك فيظهر بالمراجعة اليها و التسامل فيها هذا اذا قلنا بان ادلة الحجية تأسيسية والا فلا بد من ملاحظة بناء العقلا و ياتى الكلام فيه .

و اما حصول الظن النوعى منه ، او الكشف الظنى عن الواقع ، فكل ذلك يمكن ان يكون نكتة التشريع ، ليس مصباً للجعل كالقول بان علة التشريع عدم وقوع الناس فى الكلفة وما اشبهه .

اضف الى ذلك ، ان ايجاب التصديق شرعاً يتوقف على اثر عملى للمتكشف وليس لمحكى قول الشيخ (اخبار المفيد له عن الصدوق) اى اثر شرعى ، فانه لا يخبر عن وجوب صلوة الجمعة بل عن اخبار استاذه له كما ذكرناه و عليه فلا اثر لقوله بما هو قوله .

واما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : من انه لو اخبر العادل بشىء يكون ملازماً لشىء له اثر شرعاً اما إعادة او عقلاً او بحسب العلم ناخذ به و يكفى فى حجية خبر العادل انتهائه الى اثر شرعى لا يقال : ان ذلك انما يصح اذا كانت الملازمة عادية او عقلية وليس هنا بين المخبر به (حديث المفيد) وصدقه ملازمة لاعادية ولا عقلية

«لأنقول» ان الملازمة و ان لم تكن عقلية و لا عادية و لكن يكفي ثبوت الملازمة الجعلية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل و تحقق المخبر به .

فلا يخلو عن اشكال فان الملازمة ليست عقلية ولا عادية كما اعترف بهو الملازمة الشرعية تحتاج الى الجعل وليس بين الادلة ما يتكفل ذلك .
ودعوى دخالة كل واحد من السلسلة في موضوع الحكم غريبة فان ما هو الموضوع للوجوب ليس النفس الصلوة لا الصلوة المحكى و جوبها على ان الانتهاء الى الاثر انما هو بالتعبد والتعبد بالشئ فرع تحقق الاثر الشرعى حتى يكون التعبد بلحاظ ذلك الاثر

وان شئت قلت : ان خبر الشيخ لا عمل له ولا اثر عملي له و ليس جزء موضوع للعمل نعم له اثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات وهو جواز انتساب الخبر الى المفيد وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات

واما وجوب صلوة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ ، حتى يكون اقامة الصلوة ترتيبيا عمليا ، فان الشيخ لم يخبر عن وجوبها ، وانما اخبر عن اخبار المفيد ، ولاجل ذلك يدور صدق قوله او كذبه ، مدار اخبار المفيد له و عدم اخباره ، سواء كانت الصلوة واجبة ام لا .

ومن الغريب ان الاساتذة اعرضوا عن مصب الاشكال اعنى آخر السلسلة وهو خبر الشيخ ، و تشبثوا باول السلسلة اعنى خبر الصغار عن العسكري عليه السلام حيث قالوا : ان قول الصغار له اثر غير وجوب التصديق ، فيجب تصديقه لاجل ذلك الاثر المغاير لوجوب تصديقه ، فيصير قوله ذا اثر فانه اخبر الكليني بكون اخباره موضوعا ذا اثر حتى ينتهي الى آخر السلسلة .

وقد عرفت ان ما هو المهم تصحيح الحجية من جانب الشيخ حيث ليس لقوله واخباره اثر عملي حتى يجب التصديق بلحاظه ؛ واما اخبار الصغار ، فان قوله وان كان ذا اثر شرعى غير ان اخبار الصغار للكليني ليس لنا وجدانيا . بل لم يثبت لنا الا بدليل

التعبد، فلا يثبت اخباره له . الا ان يثبت قبله اخبار المفيد للشيخ و ما بين المفيد و الصفار من الوسائط . فلا مناص الا التثبت باخر السلسلة و اصلاح حاله . و قد مضى اشكاله .

نظرنا في دفع الاشكالات

والذي يقتضيه النظر ان الاشكالات تندفع بهذا فيرها . بمراجعة بناء العرف و العقلاء فانهم لا يفرقون في الاخبار بين ذى الوسطة و عدمه ، و سيمر عليك ان الدليل الوحيد هو البناء القطعي من العقلاء على العمل بخبر الثقة ، و اما ان عدم كون محكى قول الشيخ ذا اثر فمد فوع . بانه لا يلزم في صحة التعبد ان يكون له اثر عملي بل الملاك في صحته عدم لزوم اللغوية في اعمال التعبد او امضاء بناء العقلاء كما في المقام فان جعل الحجية لكل واحد من الوسائط او امضاء بناء العقلاء ليس امراً لغوياً .

ولعل السر في عدم تفريقهم بين ذى الوسطة و عدمه ؛ و عدم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا اخباراً ، لان نظرهم الى الوسائط طريقي لاموضوعي وليس ههنا اخبارات عديدة ولكن لا يترتب الاثر العملي الا بواحد منها اعنى خبر الصفار بل اخبار واحد ، و عمل فارد ، و يشهد على ذلك انصراف ما يدل على احتياج الموضوعات الى البيئة عن المقام اعنى اقوال الوسائط مع كونها موضوعات ، نعم لو كان لبعض الوسائط اثر خاص لا يمكن اثباته الا بالبيئة ، كما لا يخفى

الاستدلال بآية النفر

ومما استدله قوله تعالى : ما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم ينذرون (١) و قد ذكر بعض اعظم العصر تقريباً زعم انه يندفع به عامة الاشكالات المتوهمة في دلالة الآية فقال ، ان الاستدلال يتركب من امور

الاول ان كلمة لعل مهما تستعمل تدل على ان مايتلوها يكون من العسل الغائية لما قبلها سواء في ذلك التكوينية والتشريعية والافعال الاختيارية وغيرها فاذا كان مايتلوها من الافعال الاختيارية التي تصاح لان يتعلق بها الارادة الآمرية كان لامحالة بحكم ما قبلها في الوجوب والاستحباب ، وبالجملة لاشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية ، وفي الآية جعل التحذرة علة غائية للانذار ، ولما كان الانذار واجبا كان التحذرواجبا «الثاني» ان المراد من المجموع في الآية هي المجموع الاستغرافية لا المجموعية لوضوح ان المكلف بالتفقه هو كل فرد من النافرين او المتخلفين على التفسيرين فالمراد ان يتفقه كل فرد منهم ، وينذر كل واحد منهم ، ويتحذر كل واحد منهم ، «الثالث» المراد من التحذر هو التحذر العمالي وهو يحصل بالعمل بقول المنذر بل مقتضى الاطلاق والعموم الاستغرافي في قوله «ولينذروا» هو وجوب التحذر مطلقا ، حصل العلم من قول المنذر او لم يحصل ، غاية انه يجب تقييد اطلاقه بما اذا كان المنذر عدلا وبعد العلم بهذه الامور لاظن ان يشك احد في دلالتها على حجية الخبر الواحد وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ما ذكر من الاشكالات على التمسك بها «انتهى» ثم تصدى لبيان الاشكالات و دفعها .

وفي كلامه مواقع للنظر عنها ان ما ادعاه من ان ما يقع بعد كلمة لعل انما يكون دائما علة غائية لما قبلها منقوض بقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً ، فان الجملة الشرطية وان كانت متأخرة ظاهرة لكنها متقدمة على قوله تعالى فلعلك باخع الخ حسب المعنى ، مع ان ما بعد «لعل» ليس علة غائية لما قبلها اعني الجملة الشرطية ، فان يخوع نفسه الشريعة (ص) ليس علة غائية لعدم ايمانهم ، وان كان مترتبا عليه ، غير ان الترتب والاستلزام غير العلة الغائية لكن الامر سهل بعد كون المقام من قبيل ما ذكره رحمه الله

ومنها : ان ما ذكره من وجوب التحذر لكونه غاية للانذار الواجب ، غير

صحيح بل الظاهر كونه غاية للنفر المستفاد وجوبه من «لولا» التحضيضية الظاهرة في الوجوب ومع ذلك ايضا ليس للاية ظهور تام في وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر فان صدر الآية اعنى قوله تعالى : و ما كان المؤمنون لينفروا كافة . يعطى ان الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى و انه لا يسوغ للمؤمنين ان ينفروا كافة و ابقاء رسول الله وحيداً فريداً ، وعلى ذلك فيصير المآل من الاية هو النهى عن النفر العمومى ، لا ايجاب النفر للبعض فالحث انما هو على لزوم التجزية وعدم النفر العمومى ، لاعلى نفر طائفة من كل فرقة للتفقه

و دعوى ان ذلك خلاف ظاهر الاية ، بشهادة انه لو كان الغرض هو المنع عن النفر العمومى لكان الواجب الا اكتفاء على قوله عز شانه فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ، من دون ان يعقبه بما ذكره بعده من التفقه والرجوع والانذار والتحذر ؛ فان التعقيب بما ذكر شاهد على ان الغرض هو الحث على تحصيل هذه المطالب من بدئها الى ختامها ، اصف الى ذلك ان قوله تعالى وما كان المؤمنون الخ ليس نهياً ولا منعاً بل اخباراً عن امر تكوينى خارجى ، و هو امتناع النفر العمومى ، امتناعاً واضحاً يحكم به ضرورة العقول لا استلزامه اختلال النظام ، ثم اردف ذلك عز شانه بنفر البعض ، لعدم استلزامه هدم النظام وفساد المجتمع .

مدفوعة بان عدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن ان يكون لدفع ما ربما ينقدح فى الاذهان من بقاء ساير الطوائف على جهالتهم وعدم تفقهم فى الدين فقال عز شانه يكفى لذلك تفقه طائفة فليست الاية فى مقام بيان وجوب النفر بل فى مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف وقوله وما كان المؤمنون اخبار فى مقام الانشاء ولو بقرينة شان نزولها كما قال المفسرون وليس المراد بيان امر واضح لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس فى جميع الادوار الى طلب العلم والتفقه حتى لزم التنبيه به الا ان يحمل ذكره لمرف المقدمة لما بعده و هو ايضا بعيد مخالف لشان نزول الاية وقول المفسرين

ومنها ان ما ذكره (قدس سره) من ان المراد من الحذر هو الحذر العملي وهو

يحصل بالعمل بقول المنذر ، لا يخلو عن ضعف بل الظاهر ان المراد من الحذر هو الحذر القلبي بعد انذار المنذر ، وايعاده وتلاوته ماورد في ذلك من الايات والنصوص والسنة ، وعلى ذلك فبعد ما انذر المنذر بما عنده من الايات والروايات وحصل الحذر والخوف القليبان ، يقوم المنذرون (بالفتح) بما لهم من الوظائف العملية التي تعلموها من قبل او يلزم تعلمها من بعد فليست الاية ظاهرة في اخذ المنذر (بالفتح) شيئاً من الاحكام من المنذر (بالكسر) تعبداً و با لجمله غرض القائل سبحانه من الاية ليس تعلم المنذر شيئاً من المنذر ، ولا عمله بقوله ، بل غرضه سبحانه ؛ ان المنذرين بعد ما او عدوا قومهم بتذكار الله ، و بيان عظمته ، وما اعد للمتقين من الجنة للكافرين والفاسين من النار ، و ذكروا ذلك كله على سبيل الموعظة والانذار ، يحصل له حذر قلبي ، وخوف باطنى ، يجبر ذلك الخوف على العمل بالوظائف الشرعية العملية ، واما ما هو الوظائف ؛ وانها من اين يلزم تحصيلها و الوقوف عليها ، فليس مورداً لغرض الاية ، كما ان او صاف المنذر من عدا لته وتعدده ليس مصباً للبيان وعلى ذلك فبين معنى الآية وحجية الخبر الواحد بون بعيد

ومنها و ذلك اهم ما فى الباب من الاشكال و ملخصه ، انكار اطلاق
 الاية بالنسبة الى حصول العلم من قول المنذر وعدمه ، فان الاطلاق فرع كون المتكلم فى مقام البيان ، وليس فى الاية ما يشعر بكونه سبحانه فى مقام بيان تلك الجهة بعامة خصوصياتها ، فان الاية حسب بعض تفاسيرها ، فى مقام بيان وجوب اصل النفر ، و قيام عدة به ، و رجوعهم وانذارهم وتحذيرهم ، واما لزوم العمل بقول كل منذر ، سواء كان عادلاً ام فاسقاً ، واحداً ام متعدداً ، حصل منه الظن او العلم ام لا ، فليس فى مقام بيانها حتى يؤخذ باطلاق الاية ، و العجيب انه قد سره قد صار بصدده اشكال فقال : بعدما عرفت من ان المراد من الجمع هو العام الاستغراقى لا يبقى موقع لهذا الاشكال ، اذ اى اطلاق يكون اقوى من اطلاق الاية بالنسبة الى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (انتهى) و انت خبير ، ان كون العام استغراقياً ، لا يثبت الاطلاق من ناحية الفرد ، اذ لامنافات بين كون الحكم شاملاً لكل واحد ، و بين حجية قول كل واحد منها فى ظروف خاصة و

اوقات معينة .

ومنها : ان بعض الروايات الصادرة عنهم (ع) يستفاد منها ان الائمة الهداة قد استشهدوا بها على لزوم النفر الى تحصيل العلم بالامام المفترض طاعته ، بعد فوت امام قبله ، ومعلوم ان الاصول الاعتقادية ، لا يعتمد فيها بخبر الثقة ، وهذا ايضا يؤيد عدم الاطلاق الفردي .

هذا وقد استدلل القوم بايات كثيرة ، غير ان المهم ما عرفت

الاستدلال على حجية قول الثقة بالأخبار

قد استدلل الاصحاب بالروايات الكثيرة الواردة التي جمعها الشيخ الجليل الحر العاملي في كتاب القضاء من وسائله ، ولحاجة لنا في نقلها وسردها في المقام وعلى القاري الكريم ، ملاحظة ابواب القضاء من ذاك الكتاب ؛ لعله يقف على ازيد مما وقف عليه غيره . ولكن نعطف نظره الى نكتة مرت الاشارة اليه غير مرة وهو اننا لاحظنا ما وقفنا عليه من الاخبار واحداً بعد واحد ، وامننا النظر في مفادها فلم نجد فيها ما يدل على التأسيس وان الشارع قد جعل الخبر الواحد ؛ او قول الثقة حجة من عنده ، بل يظهر من كثيرها ؛ ان حجية خبر الثقة كان امراً مسلماً عندهم ، وكانت الغاية في هذه الاخبار تشخيص الثقة عن غيرها ، وان فلا ناهل يجوز الاخذ منه لو ناقته او لا يجوز

وان شئت قلت ان الاخبار في مقام بيان الصغرى ، وهو تعيين الثقة وان فلان ثقة او غير ثقة واما لكبرى وهو حجية قول الثقة ، فقد كانت امراً ارتكازياً بهم وكان بناء العقلاء على العمل به و بذلك يظهر ان ما استدلوا به من الكتاب والسنة ما يدل بظاهرها على حجية قول الثقة ، فهي محمولة على الامر العقلاني الدائر بينهم وكان المرعى امضاء عملهم لاتأسيس امر لهم

واما ما افاده المحقق الخراساني وتبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من ان لازم العلم اجمالاً بتواترها الاجمالي وان كان هو الاخذ باخص مضامين تلك الاخبار وهو حجية قول العدل الذي شهد اثنان من اهل الفن بعدالته ، الا انه يوجد في تلك الاخبار خبر يكون جامعاً لعامة الشرايط المحتملة ؛ ويكون مفاده حجية قول مطلق الثقة ؛

فيتعدى منه الى الاعم ؛ فقير صحيح اذ لا اظن ان يكون بين الاخبار فى الباب خبر يكون جامعاً لعمامة الشرائط المحتملة التى قد قلنا بها من باب الاخذ بالقدر المتيقن ومع ذلك يكون من حيث المفاد اعم اى دال على حجبة قول المطلق الثقة فانه مجرد فرض فان القدر المتيقن من تلك الاخبار ، هو الخبر الحاكى من الامام بلا واسطة ، مع كون الراوى من الفقهاء نظراً زارة ، وتجدد بن مسلم و ابي بصير ومعلوم انه ليس بينها خبر جامع لتلك الشرائط دال على حجبة قول مطلق الثقة .

واما ما افاده بعض اعظم العصر من ان اغلب الطوائف وان لم يكن متواتراً الا انه لا اشكال فى ان مجموعها متواترة للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم ، ففيه ان العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجبة قول الثقة مطلقاً ، اذ من المحتمل ان يكون الصادر منهم ما يدل على حجبة قول الثقة اذ كان جامعاً لشرائط خاصة وبالجملة العلم بصدور البعض لا يكفى فى استنتاج الاعم ، على انه يمكن منع التواتر لانها مع كثرتها منقولة عن عدة كتب خاصة لا تبلغ حد التواتر واشترطوا فى تحقق التواتر ، كون الطبقات عامتها متواترة والتواتر فى جميعها ممنوع .

نعم هي هنا وجه آخر لاثبات حجبة مطلق قول الثقة وحاصله : انه ان ثبت حال السيرة العقلية ، وظهر ان بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة ، فهو و الا فالقدر المتيقن ، من السيرة هو بنائهم على حجبة الخبر العالى السند ، الذى يكون رواته كلهم ثقات عدول ، قدز كاهم جمع من العدول ، ولا اشكال فى انه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعاً لتلك الشرائط ، مع كونه دال على حجبة قول الثقة مطلقاً فقد روى الكليني عن محمد بن عبدالله الحميرى ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميرى ، عن احمد بن اسحق عن ابي الحسن قال سئلته وقلت : من اعامل وعمن آخذ ، و قول من اقبل ، فقال العمرى ثقته ، فما دى اليك عنى فعنى يؤدى ، و ما قال لك عنى ، فعنى يقول فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون ، و نحوها صحيحته الاخرى ، وهذه الرواية مع علوها ، رواته كلهم من المشايخ العظام ، ممن اتفق

الاصحاب على العمل برواياتهم ، فتلك الرواية لا اشكال في شمول السيرة العقلانية عليها ، فاذا شملتها تعدى حسب مضمونها الى كل ثقة مأمون .
لا يقال : لا يمكن التعدى منها الا الى نظراء العمرى وابنه لذين هم من الاجلاء الثقات .

ولا يمكن منه التعدى الى مطلق الثقة ، لانا نقول : ان التعليل بانه الثقة المأمون يرفع هذا الاحتمال ؛ فان التعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية ، لا الوثاقة المختصة لاضراب العمرى وابنه ، كما ان التعليل في قول القائل : لا تشرب الخمر لانه مسكر ، ظاهر في ان تمام العلة ذات الاسكار لا الا اسكار المختص بالخمر .

ثم هذه الرواية وامثالها وان كان لسانه عاريا عن جعل الحجية او تنميم الكشف او جعل الطريقة الا انه يظهر منه ان العمل بقول الثقة المأمون كان رائجا بين الاصحاب بل بين العقلاء ولذا جاء اخذ الحديث من العمرى وابنه معللا بانه الثقة المأمون وبذلك يظهر الفرق بين مقالنا وبين ما ذكره المحقق الخراساني فراجع لما نقلناه عنه .

نعم لو قلنا بعدم استفادة ايجاب العمل او جعل الحجية وامثالها منها يشكل التمسك بها لكشف حال السيرة لعدم الكشف القطعى وهو واضح و عدم كونه حكما عمليا فلامعنى للتعبده وكيف كان فالخطب سهل بعد احراز بناء العقلاء على الاحتجاج بخبر كل ثقة ثم بناء على انكار بنائهم فالرواية ونحوها تسدل على التشريع ولزوم العمل بقوله وما ذكرناه من عدم الدلالة على التأسيس لاجل احراز بناء العقلاء فتدبر .

الاستدلال بالسيرة العقلانية

وقد عرفت انها العمدة في الباب ، بل لادليل غيرها ، ويقف على وجودها كل من له الامام بالمجتمعات البشرية منذ دون تاريخ البشر ، و استقر له التمدن ، و اتخذ نفسه مسلكا اجتماعيا

وما ورد من الايات الناهية من العمل بغير العلم ، او العمل بالظن ، ليست رادعة

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

الاطلاق ، وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع كالمعاملات المعروفة في هذا الزمان - «البينة» (التأمين) فانها اذا لم يندرج في عموم احل الله البيع ، او او فوا بالعقود . و نحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار المحنة عليها «انتهى» .

وفيه : ان التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الاولى الى الامضاء و عدم كفاية الردع ، بخلاف الثاني ، غير صحيح لان مجرد كون المعاملات اموراً اعتبارية لا يستلزم لزوم الامضاء و عدم كفاية عدم الردع ، فاذا كانت المعاملة بمسراى و مسمع من الشارع ، وكان متمكناً عن الردع ؛ فسكوته كاشف عن رضاه وهذا كاف في نفوذ المعاملة .

ثم انه قدس سره افاد ثانيا : ان سيرة المسلمين في الامور التوقيفية التي من شأنها ان تتلقى من الشارع ، تكشف لامحالة عن الجعل الشرعى ، واما في غير التوقيفية التي كانت تفالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع ، فمن المحتمل قرى بار جوع سيرة المسلمين الى طريقة العقلاء ولكن ذلك لا يضر جواز الاستدلال بها ، فانه كما ان استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع ، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك غايته انه في مورد اجتماع السيرة و الطريقة يكونان من قبيل تعدد الدليل على امر واحد . انتهى

وفيه : ان عدم مورد اجتماع السيرتين ، من باب قيام الدليلين على شىء واحد غير صحيح ، فان سيرة المسلمين على جواز العمل بقول الثقة ، لو كانت قائمة عليه بما هم مسلمون فلا وجه لارجاعها الى طريقة العقلاء وسيرتهم كما ادعاه ، وان كانت قائمة عليه لا بما هم مسلمون ، فهي وان كانت راجعة الى سيرة العقلاء ، لكن لا تصير السيرة (ح) دليلاً مستقلاً بعد اتحاد الحثيثيين في متعلق السيرتين ، بل الدليل ينحصر في واحد وهو سيرة العقلاء (١) .

(١) ثم ان القوم قدس الله اسرارهم استدلووا على حجية قول الثقة بالدليل العقلي الذي

نقل الشيخ الاعظم تقريراته المختلفة في فرائده و مرجع الكل الى الانسداد الصغير و -

المقصد السابع في الاصول العملية

القول في البرائة

وينبغي تقديم امور الاول فداختلفت كلمات الاعاظم في بيان حالات المكلف وذكرا مجارى الاصول ، وكلها لا يخلو عن النقص والايهام . فان ما افاده شيخنا العلامة وان كان احسن واتقن فقال : ان المكلف اذا التفت الى حكم فاما ان يكون قاطعا به اولا وعلى الثانى فاما ان يكون له طريق منسوب من قبل الشارع اولا وعلى الثانى اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة اولا ، وعلى الثانى اما ان يكون الشك في حقيقة التكليف او فى متعلقه ، وعلى الثانى اما ان يتمكن من الاحتياط اولا ، « انتهى » .

لكن يرد عليه مع ذلك انه لو كان المراد من القطع بالحكم ، هو القطع التفصيلى به ففيه مضافا الى انه لا وجه لتخصيصه بالتفصيلى ، ان ذلك لا يناسب مع البحث عن القطع الاجمالى فى مبحث القطع ، وان اراد الاعم منه ومن الاجمالى فيقع التداخل بين مباحثه ، ومباحث الاشتغال ، وعليه لا بد ان يبحث عن الشك فى المتعلق (الاشتغال) فى ابحاث القطع لافى ابحاث الشك ، فان الشك فى المتعلق يلازم القطع الاجمالى بالحكم ، ومنه يعلم انه لو اراد من الطريق المنسوب من الشارع الاعم مما عرضه الاجمال فى متعلقه اولا ، يقع التداخل بينه وبين الشك فى المتعلق .

اضف الى ذلك انه ليس لنا طريق منصوب من الشارع ، وانه ليس هنا اماراة

- الكبير ، وقد بحث سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) عنه فى الدورة السابقة ، وغارفى عامة مباحثه وفندا كثيرا افاده بعض اعاظم العصر فى هاتيك المباحث غير انه (دام ظله) رأى البحث عنه فى هذه الدورة ضياعا للوقت وصار يصدده تهنيد الاصول وتنقيحه ، ومن اجل ما افاد فى هذا المقام قوله . ان البحث عن اصل الانسداد وان كان له شأن ؛ ليقف القارى على حقيقة الحال غير ان البحث عن فروعه من كون النتيجة على فرض صحة الانسداد مهملة او كلية وكون الظن حجة على الكشف او العكس و هو ضار جدا ، از بعد ابطاله لامصاغ للبحث عن فروعه اذ لا اساس حتى يبحث عما بينى عليه المؤلف

تأسيسية : بل كلها امضائية ؛ و على ذلك يسير البحث عن تلك الامارات الامضائية ،
 بحثا استطراديا فيكون عامة مباحث الظن ابحاثا استطراديا الا ان يراد بالطريق
 المنسوب اعم من الطرق الامضائية ومع ذلك يرد عليه الظن على الانسداد بناء على
 الحكومة ولا محيص عن هذه الاشكالات واشباهها ،

والاولى ان يقال ان هذا التقسيم اجمال المباحث الاتية مفصلا وبيان لسر تنظيم المباحث
 فانه لاجل حالات المكلف بالنسبة الى الاحكام فانه لا يخلو بعد الالتفات من القطع
 بالحكم او الظن او الشك به والشك لا يخلو اما ان يكون له حالة سابقة اولا والثاني
 لا يخلو اما ان يكون الشك في التكليف او المكلف به والثاني لا يخلو اما ان يكون له
 حالة سابقة اولا فرتبت المباحث حسب حالات المكلف من غير نظر السى المختار
 فيها فلا يرد الاشكال الا للتداخل بين القطع والشك في المتعلق فانه من القطع الاجمالي
 ويمكن ان يذب عنه بان ما ذكر في مبحث القطع هو حيث حجية القطع وما يرتبط به
 وما ذكر في مبحث الاشتغال جهات اخر مر بوطه بالشك فلا يتداخلان لاختلاف للمحافظ
 وعلى ما ذكرناه لا يحتاج الى تقييد الحالة السابقة بالملاحظة حتى يرد عليه انه
 من قبيل الضرورة بشرط المحمول .

بل الاولى في تنظيم مباحث الاصول ان يبحث من القطع بقسميه في مبحث وادرج
 فيه بعض مباحث الاشتغال مما كان الحكم معلوما اجمالا بالعلم الوجداني كما كان
 الترخيص وامتناعه ولو في بعض الاطراف .

ثم اردف بمبحث الامارات سواء كانت الامارة قائمة مفصلا او اجمالا و ادرج
 فيه ساير مباحث الاشتغال والتخير وادرج البحث عن التعادل والتراجع في ذيل
 حجية خبر الثقة ثم اردف بمبحث الاستصحاب ثم مبحث البرائة حتى يكون الترتيب
 حسب ترتيب حالات المكلف والامر سهل

الثاني قد عرف المحققون الحكومة بتعاريف ولعل محلها يرجع الى كون
 الدليل الحاكم متعرضا للمحكوم نحو تعرض وينحو للزوم العرفي أو العقلي مما لا
 يرجع الى التصادم في مرحلة الظهور وان شئت قلت كون الدليل متعرضا لحيثية

من حيثيات دليل المحكوم مما لا يتكفله دليل المحكوم توسعه وضيقا ، و بذلك (اي تعرض الحاكم لما لم يتعرض به المحكوم مما يرجع الى حيثية من حيثياتها) يعلم ان الحكومة قائمة بلسان الدليل الحاكم و كيفية تأديته ، فلا يتصور بين اللبية الصرفة كالاجماع او الادلة العقلية ، نعم يتصور بينهما الورود او التخصيص وغيرهما اذا عرفت ذلك :

المشهور ان الامارات حاكمة على الاصول العملية ، و الظاهر ان في هذا التعبير مسامحة فان الحكومة انما هو بين ادلة الامارات و ادلة الاصول لابينهما كما لا يخفى ، على ان ادلة الامارات ليست على نسق واحد حتى يصير الترجيح على ادلة الاصول بمثابة واحدة ، بل تختلف ، و باختلافها يختلف وجه الترجيح ، فان من الامارات قول الثقة ، فان كان المدرك لحجية قوله ، آية النبأ فالترجيح انما هو بالحكومة ، فان لسانها ان خبر العدل متين وليس العمل على قوله عملا بجهالة ؛ فيقدم على الاصول لكون موضوعاتها الجهالة و عدم العلم او الشك ، و ان كان حجيتها لاجل بعض الاخبار الواردة فيها ، فلا يبعد ان يكون التقديم ايضا على نحو الحكومة (مثل قوله ع ما اديا عنى فعنى يؤديان) ، و ان كان المستند ، هو بناء العقلاء على العمل به في امورهم فلا شك ان التقديم ليس لاجل الحكومة ، لتقومها بلسان الدليل ودلالته اللفظية و لالسان للدليل اللبى فلا بد ان يكون التقديم بنحو الورود او غيره و من ذلك يعلم ان تقديم دليل اصالة الصحة في محل الغير على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة لكونه لبيا و هو بناء العقلاء و اما تقديم ادلة قاعدة التجاوز على دليل الاستصحاب ، فالظاهر انه على نحو الحكومة ، بناء على ان الاستصحاب اصل ، فان مفاده عدم تقضى اليقين بالشك ، و لسان الادلة في القاعدة هو عدم الشك او عدم شيئيته وهذا لسان الحكومة ، بل اى حكومة ، اقوى من قوله : انما الشك اذا كنت في شىء لم تجزه او قوله **فقط** فشكك ليس بشيىء .

ثم ان بعض اعظم العصر نسب الى الشيخ الاعظم انه قال هنا وفي مبحث التعادل و الترجيح ، ان التنافي بين الامارات و الاصول هو التنافي بين الحكم الواقعى و الظاهرى

وان الجمع هو الجمع ، ثم اورد عليه بان المقامين مختلفان تنافيا وجمعا وان الجمع بين الامارات والاصول انما هو بالحكومة لابعاد افاده . « انتهى »

وفيه ان الشيخ الاعظم قد صرح بحكومة الامارات على الاصول في كلا المقامين وليس في كلامه ما يوهم مانسبه اليه فراجع .

الثالث : ان الشيخ الاعظم (قدس سره) قد بحث عن كل من الشبهات بحثا مستقلا

مع ان المناط في الجميع واحد سواء كانت الشبهة تحريمية او وجوبية موضوعية كانت او حكمية كانت الشبهة في الحكم لاجل فقدان النص او تعارضه او اجماله ، ومجرد اختصاص بعض الاقسام بالخلاف دون بعض ، او عمومية بعض الادلة دون بعض لا يوجب افراد البحث لكل واحدة من الاقسام

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول : استدلال البرائة بالادلة الاربعه اما

الايات فمنها قوله تعالى : **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** وجه الاستدلال على وجه يندفع ما شكك عليه من الايراد ان يقال : ان المتفاهم عرفا من الاية لاجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلغ لاحكامه تعالى وبمناسبة الحكم والموضوع هو ان بعث الرسول ليس له موضوعية في انزال العقاب بل هو طريق لا يصل التكاليف على العباد و اتمام الحجة به عليهم ، وليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول وان لم يبلغ احكامه فلو فرض انه تعالى بعث رسولا لكن لم يبلغ الاحكام في شطر من الزمان لمصلحة او جهة اخرى لا يصح ان يقال انه تعالى يعذبهم لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ بعض الاحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة الى ما لم يبلغ مخالفا للوعده في الاية

وكذا لو بلغ الى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال انه يعذب الجميع لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ جميع الاحكام في عصره ثم انقطع الوصول اليه الاعصار المتأخرة وهذا او اشباهه يدل على ان الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل ، و ان ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة ، كناية عن اصال الاحكام ، و اتمام الحجة ، وان التبليغ غير الواصل في حكم العدم وانه لا يصحح العذاب ، كما ان وجود الرسول بين الامة بالتبليغ ، كذلك

وعلى ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثا كيدا فلم يصل الى ما هو حجة عليه من علم تفصيلي او اجمالي وغيرهما من الحجج فلاشك انه يكون مشمولاً لقوله عز وجل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لما عرفت من ان الغاية للوعيد بحسب اللب هو اوصول الاحكام الى العباد وان بعث الرسل ليس له موضوعية فيمارتب عليه وان شئت قلت : ان قوله تعالى : وما كنا معذبين تنزيه للحق تعالى شأنه وهو يريد بهذا البيان ان التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي ، وان شأنه تعالى اجل من ان يرتكب هذا الامر ، فلذلك عبر بقوله وما كنا معذبين ، دون ان يقول : وما عذبنا ، او ما نزلنا العذاب ، وذلك للإشارة الى ان هذا الامر مناف لمقامه الرفع وشأنه الاجل

وبعبارة اوضح ان الاية مسوقة اما لافادة ان التعذيب قبل اليان مناف لعدله وقسطه ، او مناف لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد ، فلو افاد الاول لدل على نفي الاستحقاق ، وان تعذيب العبد حين ذاك امر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه ولو افاد الثاني لدل على نفي الفعلية . وان العذاب مرتفع وان لم يدل على نفي الاستحقاق . وسياتي عدم الفرق بين المقادين فيما هو المهم

جولة حول مفاد الآية

وقد اورد على الاستدلال بالاية امور : منها : ما عن بعض اعظم العصر : من ان مفاد الاية اجنبي عن البرائة فان مفادها الاخبار بنفي التعذيب قبل اتمام الحجة فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث انه مشتبه . (وفيه) ما عرفت في تقرير الاستدلال من ان بعث الرسل كفاية عن اوصول الاحكام ، فالمشتبه الحكم داخل في مفاد الاية اما لما ذكرناه من ان بعث الرسل لاجل كونها واسطة في التبليغ او بالغاء الخصوصية والحقا مشتبه الحكم بالموارد التي لم يبلغها الرسل منها : ان الاية راجعة الى نفي التعذيب عن الامم السالفة قبل بعث الرسل فلان اساس له بالمقام (وعيه) اولان التأمل في الايات المتقدمة عليها يعطى خلاف ذلك

فاليك بمراجعة ماتقدمها من الايات تجد صحة ما ادعينا

وثانيا : لو فرض ان موردها ما ذكر غير ان التعبير بقوله تعالى وما كنا معذبين حاك عن كونه سنة جارية لله عز شأنه من دون فرق بين السالفة والقادمة ، وان تلك الطريقة سارية في عامة الازمان من غير فرق بين السلف والخلف ، ولو لم نقل ان ذلك مفاد الآية حسب المنطوق فلا اقل يفهم العرف من الآية ولو بالغاء الخصوصية ومناسبة الحكم والموضوع ان التعذيب قبل البيان لم يقع ولن يقع ابدأ

منها : ان الاستدلال بها لما نحن فيه متقوم بكونها في مقام نفى الاستحقاق لا نفى الفعلية لان النزاع في البرائة انما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه وعدمه لافى فعلية العقاب ؛ (وفيه) ان ذلك اول الكلام ، اذ النزاع بين الاصولى و الاخبارى انما هو فى ثبوت المؤمن وعدمه فى ارتكاب الشبهات وانه هل يلزم الاحتياط اولا ، وهذا هو مصب النزاع بين الطائفتين واما البحث عن الاستحقاق وعدمه فهو خارج عما يهم على كلا الفريقين

وبالجملة : ان المرمى للقائل بالبرائة هو تجويز شرب التتن المشتبه بالحكم لاجل وجود مؤمن شرعى او عقلى حتى يطمئن انه ليس فى ارتكابه محذور سواء كان ذلك لاجل رفع العقوبة الفعلية او نفى الاستحقاق ، والشاهد على ما ذكرنا انك ترى القوم يستدلون على البرائة بحديث الرفع الظاهر عندهم فى رفع المؤاخظة لا نفى الاستحقاق

وبما ذكرنا يظهر ان الآية اسد الادلة التى استدلت بها للبرائة ، وان ما اورد عليه من الايرادات غير خال عن الضعف ، نعم لا يستفاد من الآية اكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على فبح العقاب بلا بيان فلودل الدليل على لزوم الاحتياط ، او التوقف لصار ذلك نفسه بيانا فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل و ما تضمنته الآية

الاستدلال على البرائة بيمض الايات

منها : قوله تعالى : لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهها سيجعل الله بعد عسر يسرا بيان الاستدلال ان المراد من الموصول التكليف و من الايتاء الايصال و الاعلام و معناها ان الله لا يكلف نفسا الا تكليفاً اوصلها وبلغها ، و يمكن بيانه بوجه آخر حتى ينطبق على ما سبقها من الايات بان يقال : ان المراد من الموصول هو الاعم من الامر الخارجى و نفس التكليف و ان المراد من « الايتاء » الاعم من نفس الاقدار و الايصال ، و يصير مفادها : ان الله لا يكلف نفسا تكليفاً ولا يكلفه بشيء (كالانفاق) الا بعد الايصال و الاقدار .
وفى كلا التقريرين نظر بل منع .

اما الاول فلان ارادة خصوص التكليف منه مخالف لمورد الاية و ما قبلها و ما بعدها نعم الظاهر ان قوله لا يكلف الله نفساً الا ما آتاهها هو الكبرى الكلية و بمنزلة الدليل على ما قبلها كما يظهر من استشهاد الامام عليه السلام بها فى رواية عبد الله بن علي حيث سئل ابا عبد الله هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها و لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهها و لعل المراد بالمعرفة هي المعرفة الكاملة التى لا يمكن الا باقداره تعالى و تاييده لامطلق العلم بوجود صانع للعالم الذى هو فطرى ثم ان التعبير بالايتاء الذى بمعنى الاعطاء لا يبعد ان يكون مشاكلة لقوله فلينفق مما آتاه الله

واما ثانى التقريرين فالمنع فيه اوضح لان ارادة الاعم من الموصول مع اسناد فعل واحد اليه غير ممكن فى المقام ، اذ لو اريد من الموصول نفس التكليف ، ينزل منزلة المفعول المطلق و لو اريد مع ذلك الامر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به ، و تعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيا ام غيره يباين نحو تعلقه بالمفعول به ؛ لعدم الجامع بين التكليف و المكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على و زان واحد ، و ان شئت قلت : المفعول المطلق هو المصدر او ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل ، و المفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه ، و لا جامع بين

الامر ين حتى يصح الاسناد

ثم ان بعض محققى العصر (قدس سره) وجه ارادة الاعم من الموصول والاياء
ما هذا خلاصته : ان الاشكال انما يرد فى فرض ارادة الخصوصيات المزبورة من شخص
الموصول والافناء على استعمال الموصول فى معناه الكلى العام وارادة الخصوصيات
المزبورة من دوال اخر خارجية فلا يتوجه محذور ، لامن طرف الموصول ؛ ولا فى
لفظ الاياء ؛ و لامن جهة تعلق الفعل بالموصول ، اما من جهة الموصول فلاجل
استعماله فى معناه الكلى ، و ان افادة الخصوصيات من دوال اخر و اما الاياء
فهو مستعمل فى معنى الاعطاء غير انه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الاعلام
عند اضافته الى الحكم ، واخرى الملكية عند اضافته الى المال ، واما تعلق الفعل
بالموصول حيث لا يكون له الا نحو تعلق واحده ، ومجرد تعدده بالتحليل لا يقتضى
تعدده بالنسبة الى الجامع الذى هو مفاد الموصول غاية الامر يحتاج الى تعدد
الدال والمدلول « انتهى »

قلت : ان كون الشئ مفعولا مطلقا ليس معناه الا كونه ملحوظا عند اضافة
الفعل اليه بانه من شئون الفعل و كفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل كما
ان المفعول المطلق يلاحظ عند اضافة الفعل اليه بانه امر موجود فى الخارج وقع الفعل عليه
ومع ذلك فكيف يمكن ارادتهما باستعمال واحد وبعبارة اخرى ان نحو تعلق الفعل
بهما مباين لاجامع بينهما ، وتعدد الدال والمدلول او اقامة القرينة على الخصوصيات
فانما يصح اذا كان فى المقام جامع واقعى حتى يكون الخصوصيات من مصاديقه ، و اما
مع عدمه ، وعدم امكان ارادتهما منها ، فللمعنى لاقامة القرينة كما لا يخفى ، (نعم) لو
صح ما ذكره اخيراً : من امكان كون المراد من التكليف فى الاية هو الكلفة والمشقة
لا الحكم الشرعى ، لرجع النسبتان الى نسبة واحدة ، اذ يجعل الموصول (ح) عبارة
عن المفعول به او لمفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعضهم بالمفعول منه ، فيصير
مفاد الاية انه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفة حكم الا الحكم الذى اوصله اليهم ،
لارتفع الاشكال لكنه غير مفيد للمقام كما ياتى الكلام فيه

ثم انه قدس سره بعد ما استوجه وجود الجامع استشكل في التمسك بالاطلاق تارة بوجود القدر المتيقن حيث ان القدر المتيقن حسب سياق الايات هو المال واخرى بان المستفاد منها عدم الكلفة من قبيل التكاليف المجهوله غير الواصلة الى المكلف لانفى الكلفة مطلقا ولو من قبل ايجاب الاحتياط ، فيكون مفاده مساوفا للحكم العقل ، فلو ثبت ما بدعيه الاخبارى لمار وارداً عليه «انتهى» وانت خير بما فيه ، اذ وجود القدر المتيقن غير مضر في التمسك بالاطلاق كما اوضحناه في مبحث المطلق والمقيد ، كما ان جعل الاحتياط لاجل التحفظ على التكاليف الواقعية لا يناسب مع سوق الاية ، لان مساقها ، مساق المنة والامتنان ، والاخبار عن لطفه وعنايته ، بانه لا يجعل العباد في الكلفة والمشقة من جهة التكليف الامع ايصالها ، ومن المعلوم ان جعل الاحتياط تضييق على المكلف بلايصال ، لان المرئى من الاحتياط هو التحفظ على الواقع ، لا كونه طريقا موصلا الى الواقع ، فايجاب التحفظ في الشبهات البدوية ، كلفة بلايصال ولااعلام ثم انه قدس سره استشكل ثالثا في التمسك بالاطلاق ما حاصله : ان مساقها مساق قوله عَلَيْكُمْ ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فيكون دلالتها محضه في نفى الكلفة عمالم يوصل علمه الى العباد لمكان سكوته وعدم بيانه و اظهاره ، لا نفى الكلفة مطلقا عمالم يصل علمه الى العباد لاخفاء الظالمين «انتهى» وفيه ان ذلك بعيد عن مفاد الاية جدا اذ يحصر من قبيل توضيح الواضح ان مالها حسب قول القائل الى ان الله لا يكاف نفسا بما هو ساكت عنه ، وهو كما ترى

نعم يمكن منع التمسك بالاطلاق بطريق آخر - بيانه - ان معنى الاطلاق كما مر هو كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم ، فلو احتملنا دخالة شىء غير مذكور في الحكم ، فبحكم به على عدم جزئيته وشرطيته ، ولكن الاحتجاج به بعد انعقاد الظهور لما وقع تحت دائرة الحكم حتى يحتج بعدم تعرضه على قيد آخر ، على عدم دخالته وهذا الشرط منتف في المقام ، اذالم يثبت ان المتكلم اراد المعنى الجامع الانتزاعى الذى يحتاج في تصور ارادته الى تكلف او اراد احدى المعانى الاخر ، ومع

ذلك التردد دلامجال للإطلاق ، اذ غاية ما ذكرنا من المعانى و الوجوه ، احتمالات و امكانات وهو لا ينفع من دون الظهور ، على ان الظاهر حسب السياق هو المعنى الاول اعنى جعل المراد من الموصول الامر الخارجى ومن الايتاء هو الاقدار و الاعطاء ، - فلاحظ و مما ذكرناه يظهر النظر فيما افاده بعض اعظم العصر فى المقام بما عدا حاصله : ان المراد من الموصول خصوص المفعول به ، ومع ذلك يكون شاملا للتكليف و موضوعه لان ايتاء كل شىء بحسبه ، اصف الى ذلك ان المفعول المطلق النوعى و العددى يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية ، كما ان الوجوب و التجريم يصح تعلق التكليف بهما باعتبار مالهما من المعنى الاسم المصدري «انتهى»

وفيه مضافا الى عدم امكان شمول الموصول لهما بما مر اولان قوله (فده) ان المفعول المطلق يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية لامحصل له كقوله ان الوجوب و التجريم يصلح تعلق التكليف بهما اذ كيف يتصور تعلق البعث بهما على نحو المفعول به ولو اعتبر النحو الاسم المصدري و ثانياً : ان لازم ما افاد هو الجمع بين الاعتبارين المتنافين فان المفعول به مقدم فى الاعتبار على المصدر لانه اضافة قائمة به فى الاعتبار و اما المفعول المطلق فهو عبارة عن حاصل المصدر ، وهو متأخر رتبة عن المصدر فكيف يجمع بينهما فى الاعتبار فيلزم مما ذكره اعتبار المتأخر فى الاعتبار متقدماً فى الاعتبار فى حال كونه متأخراً

ثم انه استشكل على دلالة الآية بان اقصى ما تدل عليه الآية هو ان المؤاخذة لا تحسن الإبعاد بعث الرسل و تبليغ الاحكام وهذا لا يربط له بما نحن فيه من الشك فى التكليف بعد البعث و الانزال و عروض اختفاء التكليف بما لا يرجع الى الشارع ، فالآية لا تدل على البرائة بل مفادها مفاد قوله تعالى : ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا «انتهى» وفيه ما عرفت فى توضيح دلالة الآية المتقدمة ، بان اليمين هو الابلاغ و الايصال فى استحقاق العقاب لا الابلاغ و لومع عدم الوصول ، على ان دلالة تلك بعد الغض عما ذكرنا من الاشكال اوضح من المتقدمه لوضوح دلالتها فى الابلاغ و الايصال من دون ان نحتاج الى الغاء الخصوصية كما لا يخفى

ثم ان القوم استدلوا ببعض الايات وحيث ان فيما ذكرنا او ما نذكره من السنة والادلة العقلية غنى عن الخوض فيه طويئنا البيان عنه ، و نذكر ما استدلوا به من السنة

الاستدلال على البرائة من طريق السنة

منها حديث الرفع فنقول روى الصدوق في الخصال بسند صحيح عن حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي تسعة الخطاء ، والنسيان ، و ما اكرهوا عليه ، و ما لا يعلمون ؛ و ما لا يطيقون ، و ما اضطرروا اليه ، و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة - و قد ذكر القوم كيفية دلالتها على المقام غير ان المهم بيان الامور

الاول قد استشكل في الاستدلال به للشبهات الحكمية بامور او انها انه لا شك ان اكثر ما ذكر في الحديث الشريف موجود في الخارج كثير وجوده بين الامة ، مع ان ظاهر الاخبار عن نفى وجوده ، فلا بد من تقدير امر في الحديث حسب دلالة الاقتضاء صونا لكلام الحكميم عن اللغوية و الكذب ، فالظاهر ان المقدر هو المؤاخذه غير انه يصح فيما لا يطيقون و ما اضطرروا عليه و ما استكرهوا عليه ، و اما ما لا يعلمون فان اريد منه الشبهة الموضوعية و المجهول من ناحية المصدق فيصح التقدير ايضا فان اريد منه الاعم او نفس الحكم المجهول ، فتقدير المؤاخذه يحتاج الى العناية ثم ان بعض اعظم العسر اجاب عن الاشكال بانه لا حاجة الى التقدير فان التقدير انما يحتاج اليه اذا توقف تصحيح الكلام عليه كما اذا كان الكلام اخباراً عن امر خارجي او كان الرفع رفعاً تكوينياً فلا بد في تصحيح الكلام من تقدير امر يخرج عن الكذب ، و اما اذا كان الرفع تشريعياً فالكلام يصح بلا تقدير فان الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس اخباراً عن امر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع و النفي كقوله لا ضرر ولا ضرار ، و قوله لا يشك لكثير الشك و نحو ذلك مما يكون متلو النفي امرأ ثابتاً في الخارج

وفيه : ان الفرق بين الانشاء والاخبار في احتياج احدهما الى التقدير دون الاخر كما ترى ، فان الكلام في مصحح نسبه الى المذكورات ، فلو كان هناك مصحح بحيث يخرج الكلام عن الكذب واللغوية تصح النسبة مطلقا اخبارا كان او انشاءا ، وان كان غير موجود فلا تصح مطلقا ، والحاصل ان اسناد الشيء الى غير ماهوله يحتاج الى مناسبة وادعاء ، فلو صح لوجود المناسبة يصح مطلقا بالفرق بين الانشاء والاخبار

اضف : الى ذلك ان النبي والائمة من بعده (عليهم السلام) ليسوا مشرعين حتى يكون الحديث المنقول عنه انشاءا ، بل هو اخبار عن امر واقع وهو رفع الشارع الاقدس ، مضافا الى ان الاخبار بداعي الانشاء لا يجعله انشاءا لا يسلخه عن الاخبارية فان الاخبار بداعي الانشاء لا يجعل الشيء من قبيل استعمال الاخبار في الانشاء بل هو يبقى على اخباريته وان كان الداعي اليه هو البعث والانشاء كما هو الحال في الاستفهام الانكاري ، و التقريري ، فان كلمة الاستفهام مستعملة في معناها حقيقة وان كان الغرض امر آخر مخرجا به عن المحذور ، على ان الرفع التشريعي ماله الى رفع الشيء باعتبار آثاره واحكامه الشرعية وهو عين التقدير ، (نعم) ما ادعاه (قدس سره) من عدم احتياجه الى التقدير صحيح لالما ذكره بل لاجل كون الرفع ادعائيا وسيأتي توضيحه فانتظر .

ثانيهما : لاشك ان المراد من الموصول في «مالا يطيقون» ، وما استكرهوا وما اضطروا هو الموضوع الخارجي لا الحكم الشرعي لان هذه العناوين الثلاثة لا تعرض الا للموضوع الخارجي دون الحكم الشرعي ، فليكن وحدة السياق قرينة على المراد من الموصول في «مالا يعلمون» هو الموضوع المشتبه لا الحكم المشتبه المجهول فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية .

الثالث : ان اسناد الرفع الى الحكم الشرعي المجهول من قبيل الاسناد الى ماهوله لان الموصول الذي تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعي واما الشبهات الموضوعية ، فالجهل انما تعلق فيها بالموضوع اولا وبالذات وبالحكم ثانيا وبالعرض ، فيكون اسناد الرفع الى الموضوع من قبيل اسناد الشيء الى غير ما هو له لان الموضوع بنفسه غير قابل للرفع بل باعتبار حكمه الشرعي ولا جامع بين

الموضوع والحكم ، فلا بد ان يراد من الموصول هو الموضوع تحفظاً على وحدة السياق .

واجاب بعض اعظم العصر (قدس سره) قائلاً ، بان المرفوع في جميع التسعة انما هو الحكم الشرعى ، وازافة الرفع في غير ما لا يعلمون الى الافعال الخارجية لاجل ان الاكراه والاضطرار ونحو ذلك انما يعرض الافعال الخارجية لا الاحكام و الا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعى كما ان المرفوع فيما لا يعلمون ايضا هو الحكم الشرعى و هو المراد من الموصول ،

وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية ومجرد اختلاف منشأ الشبهة لا يقتضى الاختلاف فيما اسند الرفع اليه ، فان الرفع قد اسند الى عنوان ما لا يعلم ولمكان ان الرفع التشريعى لا بد ان يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعى فالمرفوع انما يكون هو الحكم الشرعى سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية فكما ان قوله لا يعلمون لا تنقض اليقين بالشك يعم كلا الشبهتين بجامع واحد كذلك قوله لا يعلمون رفع عن امتى تسعة اشياء انتهى .

وانت خير بان في المقام اشكالين وهو (قدس سره) يرد الجواب عنهما معاً اما الاول فحاصله ان وحدة السياق يقتضى حمل الموصول في ما لا يعلمون على الموضوع حتى يتحد مع اخواته ، فالقول بان رفع تلك العناوين بلحاظ رفع آثارها واحكامها لا يفي بدفع الاشكال .

ومنه يعلم ما في جوابه عن ثاني الاشكالين لان مناطه انما هو في الاسناد بحسب الارادة الاستعمالية فان الاسناد الى الحكم اسناد الى ما هو له دون الاسناد الى الموضوع فلا بد ان يراد في جميعها الموضوع حتى يصح الاسناد المجازى في الجميع فكون المرفوع بحسب الجهد الحكم الشرعى لا يدفع الاشكال .

فالحق في دفع المحذورين ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما عن الأول فلان عدم تحقق الاضطرار والاكراه في الاحكام لا يوجب التخصيص في قوله لا يعلمون لا يعلمون و لا يقتضى السياق ذلك فان عموم الموصول انما يكون بملا حظة سعة

متعلقه و ضيقه فقولہ ما اضطرروا اليه اريد منه كلما اضطر اليه في الخارج غاية الامر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة الى الحكم فيقتضى اتحاد السياق ان يراد من قوله ما لا يعلمون ايضا كل فرد من افراد هذا العنوان الاترى . انه اذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار افراد الاول في الخارج ببعض الاشياء تخصيص الثاني بذلك البعض و بعبارة اوضح : ان الاشكال نشأ من الخلط بين المستعمل فيه وما ينطبق عليه فان الموصول والصلة في عامة الفقرات مستعمل في معناها لافي المصاديق الخارجية و الاختلاف بين المصاديق انما يظهر عند تطبيق العناوين على الخارجية وهو بمعزل عن مقام الاستعمال ، وهذا خلط سيال في اكثر الابواب ، ومن هذا الباب توهم ان الاطلاق يفيد العموم الشمولى او البدلى او غيرهما مع ان الاطلاق لا يفيد قط العموم بل هو مقابل العموم كما مر تحقيقه في مقامه واما عن الثاني فان الاحكام الواقعية ان لم تكن قابلة للرفع ، و تكون باقية بفعليتها في حال الجهل يكون الاسناد في كل العناوين اسناداً الى غير ما هو له ، و ان كانت قابلة للرفع يكون الاسناد الى ما لا يعلمون اسناداً الى ما هو له ، و الى غيره الى غير ما هو له ، ولا يلزم محذور لان المتكلم ادعى قابلية رفع ما لا يقبل الرفع تكويناً ثم اسند الرفع الى جميعها حقيقة ، و بعبارة اخرى جعل كل العناوين بحسب الادعاء في رتبة واحدة وصف واحد في قبولها الرفع و اسند الرفع اليها حقيقة فلا يلزم منه محذور .

ثم ان بعض محققى العصر انكر وحدة السياق في الحديث قائلاً ، بان من الفقرات في الحديث ، الطيرة ، والحسد ، والوسوسة ؛ ولا يكون المراد منها الفعل ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في ارادة الموضوع المشبهة (على) انه لو اريدتلك فهو يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة اخرى فان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو ما كان بنفسه معروض الوصف و هو عدم العلم كما في غير ، من العناوين الاخر كالاضطرار و الاكراه و نحوهما حيث كان الموصول فيها معروضاً للاوصاف المزبوره ، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية يتنافى هذا

الظهور ان لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل وانما المعروض له هو عنوانه
 و (ح) يدور الامر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فى مالا يعلمون
 على المحكم ، وبين حفظه من جهة اخرى بحمله على ارادة الفعل ؛ والعرف يرجح
 الاول « انتهى »

والجواب عن الاول مضاف الى ان المدعى وحدة السياق فيما يشتمل على الموصول
 لافى عامة الفقرات ، ان الفقرات الثلث ايضا فعل من الافعال القلبية ، ولاجل ذلك
 تقع موزداً للتكليف ، فان تمنى زوال النعمة عن الغير فعل قلبى محرم ، وقس عليه
 الوسوسة والظيرة فانها من الافعال الجوانحية ، (وعن الثانى) ان المجهول فى الشبهات
 الموضوعية انما هو نفس الفعل ايضا لعنوانه فقط ، بل الجهل بالعنوان واسطة لثبوت
 الجهل بالنسبة الى نفس الفعل لا واسطة فى العروض فالشرب فى المشكوك خمريته ،
 ايضا مجهول وان كان الجهل لاجل اضافة العنوان اليه ، (اضف الى ذلك) ، انه لو سلم
 ما ذكره فلا يختص الحديث بالشبهة الحكمية لان الرفع ادعائى ويجوز تعلقه بنفس
 الموضوع ، فيه عن رفع الخمر بمالها من الاثنا: فيعم الحديث كلتا الشبهتين .

وربما يدعى اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية لان الموضوعات الخارجية
 غير متعلقة للاحكام وانما هى متعلقة بنفس العناوين فرفع الحكم عنها فرع وضعها
 لها وقد عرفت منعه ، وفيه : اولا بالنقض بالاضطرار ونحوه فانه يتعلق بالموضوع بلا
 اشكال فإى معنى لرفع الحكم فيه فليكن هو المعنى فى « مالا يعلمون »

وثانياً : يمكن ان يقال : ان الرفع فى الشبهات الموضوعية راجع الى رفع
 الحكم عن العناوين الكلية كما هو الحال فى الاضطرار والاكراه ، فان الحكم
 مرفوع عن البيع المكروه والشرب المضطرو والمجهول حكماً او موضوعاً ، وان
 شئت قلت : ان رفع الحكم مآله الى نفي المؤاخذة ، اورفع ايجاب الاحتياط اورفع
 الفعلية ، من غير فرق بين الشبهة الحكمية او الموضوعية .

الامر الثانى : هل الرفع : فى الحديث بمعناه الحقيقى او هو بمعنى
 الدفع استعمل فى المقام مجازاً التحقيق هو الاول سواء قلنا ان المرفوع هو نفس

الموضوعات ادعاء كما هو المختار او المرفوع آثارها واحكامها بالتزام تقدير في الكلام اما على الاول ، فبيانه ان معنى الرفع انحقيقى هو ازالة الشبهة بعد وجوده وتحققه وقد اسند الى نفس هذه العناوين التسعة المتحققة في الخارج فلا بد ان يحمل الرفع الى الرفع الادعائى وهو يحتاج الى وجود المصحح لهذا الادعاء ، ثم المصحح كما يمكن ان يكون رفع الآثار ، يمكن ان يكون دفع المقتضيات عن التأثير لان رفع الموضوع تكويننا كما يوجب رفع الآثار المترتبة عليه ، والمتحققة فيه كذلك بوجب عدم ترتب الآثار عليه بعد رفعه و اعدامه وهذا مصحح الدعوى لاسيما مع وجود المقتضى فيجوز نسبة الرفع الى الموضوع ادعاء بواسطة رفع آثاره او دفعها او دفع المقتضى عن التأثير وذلك لا يوجب ان يكون الرفع المنسوب الى الموضوع بمعنى الدفع ، بل لو بدل الرفع بالدفع ليخرج الكلام عماله من البلاغة الى الابتذال .

و اما على الثانى ، اعنى كون المرفوع هو الآثار بالتزام تقدير فتوضيحه ان اطلاق الرفع انما هو لاجل شمول اطلاقات الأدلة او عمومها لمجالات الاضرار والاكراه والنسيان والخطاء وعدم الطاقة ، فعمومات الكتاب مثل (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) واضرايه والسنة شاملة حسب الارادة الاستعمالية هذه الحالات ، و اطلاق الرفع انما هو حسب تلك الارادة ، وان كان حسب الارادة الجدية دفعا ، لعدم شمولها لهذه الحالات من اول الامر ، لكن المصحح لاستعمال الرفع ، هو الارادة الاستعمالية التى مآله الى ضرب القانون عموماً على موضوعات الاحكام بلا تقييد و تخصيص فيستقر في ذهن المخاطب بدو أثبوت الحكم لمضطرو والناس و اشباههما ، ثم ان المتكلم يخبر برفع الآثار والاحكام عن الموضوعات المضطر اليها والمستكره بها ، و اطلاق الرفع لاجل شمول العام القانونى لها ، واستقراره في اذهان المخاطبين وهذا كله بناء على جواز خطاب الناس واضح واما بناءً على عدم جواز خطابه يكون الرفع فى الاحكام التكميلية فى حقه فى غير مورد .

واما الطيرة والوسوسة فالمصحح لاستعمال الرفع كونها محكومين بالاحكام فى الشرائع السابقة ، ولم يكن الشرائع السماوية محدودة ظاهراً ، بل احكامها حسب الارادة

الاستعمالية كانت ظاهرة في الدوام والبقاء، ولهذا يقال انها منسوخة وان شئت قلت كانت هناك اطلاق او عموم يوهم بقاء الحكم في عامة الازمنة ، فاطلاق الرفع لاجل رفع تلك الاحكام الظاهرة في البقاء والدوام ، ويشهد على ذلك قوله وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ «عن امتي» و ان كان كل ذلك دفعا حسب اللب والجد ، الا ان مناط حسن الاستعمال هو الاستعمالية من الارادتين لاجدية ، بل لو كان الميزان للرفع هو اطلاق الاحكام في الشرايع السماوية يمكن ان يكون وجه استعمال الرفع في عامة الموضوعات التسعة لاجل ثبوت الحكم فيها في الشرائع السابقة على نحو الدوام والاستمرار .

واما «ما لا يعلمون» فالرفع فيه لاجل اطلاق الادلة وظهورها في شمول الحكم للعالم والجاهل بالافرق كما هو المختار في الباب ، نعم لو لم نقل باطلاق الادلة فلا شك في قيام الاجماع على الاشتراك في التكليف ، فالرفع لاجل ثبوت الحكم حسب الارادة الاستعمالية لكل عالم و جاهل وان كان الجاهل خارجا حسب الارادة الجدية غير ان المنط في حسن الاستعمال هو الاستعمالي من الارادة فتلخص كون الرفع بمعناها سواء كان الرفع بلحاظ رفع التسعة بماهى هى او كان رفع تلك الامور حسب الاثار الشرعية .

ثم ان بعض اعظم العصر افاد ان الرفع بمعنى الدفع حيث قال : ان استعمال الرفع ممكن الدفع ليس مجازاً ولا يحتاج الى عناية اصلا، فان الرفع فى الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق لان بقاء الشئ كجد وئه يحتاج الى علة البقاء، فالرفع فى مرتبة وروده على الشئ، انما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء، وان كان رفعا باعتبار الوجود السابق فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج الى علاقة المجاز بل لا يحتاج الى عناية اصلا بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ لان غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره فى ذلك «انتهى» وفى كلامه مواقع للنظر

«منها» ان اللغة والارتكاز قد تطابقا على ان معنى الرفع هو ازالة الشئ، عن صفة الوجود بعد تحققه و تحصله ، فعلى هذا فلو استعمل بمعنى الدفع فلا مناص عن العناية وما به

يتناسب الاستعمال ؛ و انكار احتياجه الى العناية ، مكبرة ظاهرة « منها » ان ما افاده (قدس سره) من ان بقاء الشيء يحتاج الى العلة كحدوثه صحيح لا ريب فيه، الا ان ما افاده من ان الرفع عبارة عن دفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق ، غير صحيح ؛ فان دفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق لا يطلق عليه الرفع بل يطلق عليه الدفع ؛ وانما يستعمل الرفع في هذه الحالة لابهذه الحثية ، بل باعتبار ازالة الشيء عن صفحة الوجود بعد تحققه ، و مجرد تواردهما احيانا على مورد واحد او حالة واحدة لا يجعلهما مترادفين ولا يرفع احتياج الاستعمال الى العناية ؛ وان شئت فاعتبر الحدوث والبقاء فان الاول عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه وجوداً اولياً ، والثاني عبارة عن استمرار هذا الوجود ، وتوارد هما على المورد لا يجعل الحدوث بقاءً أو بالعمكس

منها : ان ما اختاره في المقام ؛ ينافى مع ما افاده في الامر الخامس في بيان عموم النتيجة حيث قال : ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، و ان الرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً و ينافى ايضاً مع ما افاده في التنبيه الاول من تنبيهات الاشتغال حيث قال : ان الدفع انما يمنع عن تقرر الشيء خارجاً و تأثير المقتضى في الوجود فهو يساوق المانع ، واما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود و يقتضى اعدام الشيء الموجود ، عن وعائه ، نعم قد يستعمل الرفع في مكان الدفع ، و بالعمكس ، الا ان ذلك بضرب من العناية والتجاوز والذي يقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضى في الوجود واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود « انتهى » وبقى في كلامه انظاراً تركناها مخافة التطويل

الامر الثالث

لا شك في انه لا تلاحظ النسبة بين هذه العناوين و ما تضمنه الادلة الواقعية لحكومتها عليها كحكومة ادلة نفى الضرر والعسر و العرج عليها ؛ الا ان الكلام

في كيفية الحكومة وفرقها في هذه الموارد الثلاثة ، فقال بعض اعظم العصر (قدس سره) : انه لا فرق بين ادلة نفي الضرر و العسر والجرح وبين حديث الرفع سوى ان الحكومة في ادلة نفي الضرر والجرح انما يكون باعتبار عقد الحمل حيث ان الضرر والعسر والجرح من العناوين الطارئة على نفس الاحكام ، فان الحكم قد يكون ضروريا او حرجيا ، وقد لا يكون و في دليل رفع الاكراه والاضطرار والخطاء والنسيان على نفس الاحكام بل انما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها ، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الاحكام نظير قوله : لاشك لكثير الشك ، ولا سهو مع حفظ الامام « انتهى »

وفيه اما اولا : ان معنى قوله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج هو نفي جعل نفس الحرج لا الامر الحرجي ؛ وكذا قوله لا يضركم ولا ضرر هو نفي نفي الضرر لا الامر الضروري ، فعلى ذلك لا يصح ما افاد ان الحكومة في ادلة نفي الضرر و الحرج باعتبار عقد الحمل ، فانه انما يصح لو كان المنفي الامر الضروري والحرجي حتى يقال ان الحكم قد يكون ضروريا او حرجيا

وثانياً : ان الحكومة قائمة بلسان الدليل كما سيوافيك بيانه في محله ، ولسان الدين ليامين اعني لاضرر ولا ضرار وما جعل عليكم في الدين من حرج ، متغايران فان الاول ينفي نفس الضرر والثاني ينفي جعل الحرج وبينهما فرق في باب الحكومة وياتي الكلام من اقسام الحكومة في بابها

وثالثاً : ان الضرر والجرح من العناوين الطارئة على الموضوعات التي وقعت تحت دائرة الحكم ، كالصوم والوضوء ، والمعاملة المغبون فيها احد الطرفين ؛ فان الموضوع بالاضرر والجرح نفس هذه العناوين ، نعم قد ينسبان الى احكامها بنحو من العناية والمجاز فان الزام الشارع وتكليفه ربما يصير سببا لوقوع المكلف في الضرر والجرح ، وعلى هذا فلا يصح قوله ان الضرر والجرح من العناوين الطارئة على نفس الاحكام اللهم الا ان يريد ما قلنا من المسامحة

ورابعاً لاشك ان الخطاء والنسيان قد يعرضان على الموضوع وقد يعرضان على الاحكام

فمن العجيب ما افاده (رحمه الله) من ان الخطاء والنسيان لا يمكن طردهما على نفس الاحكام ولعله سهو من قلم المقرر (رحمه الله)

الامر الرابع

لاشك ان الرفع تعلق بهذه العناوين في ظاهر الحديث ، مع انها غير مرفوع عن صفحة الوجود ، فيحتاج تعلق الرفع بها الى عناية ومناسبة ، وهل المصحح للدعوى هي رفع المؤاخذة او جميع الاثار والاثر المناسب ذهب الى كل فريق فاختر الاول شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث افاد من ان الظاهر لو خيلنا و انفسنا ان نسبة الرفع الى المذكورات انما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة « انتهى » وفيه مضافا الى ان المؤاخذة امر تكويني لا يناسب رفعه ولا وضعه مع مقام التشريع ، ان المؤاخذة ليست من اظهر خواصها ، حتى يصح رفع العناوين لاجل رفعها ، مع ان صحيحة البزنطى التى استشهد الامام عليه السلام بهذا الحديث على رفع الحلف الاكراهى اوضح دليل على عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط ، والخصم لم يتلق حكم الامام امرأ غريبا ، بل امر آجار يامجرى الامور العادية.

واما رفع الاثر المناسب ، فقد استشكل فيه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بانه يحتاج لملاحظات عديدة ، والظاهر ان ما ذكره ليس مانعا عن الذهاب اليه اذ لا تتصور فيه منعاً اذ اناسب الذوق العرفى ، بل الوجه فى بطلانه ، ان رفع الموضوع برفع بعض آثاره ليس امراً صحيحاً عند العرف الساذج ، بل يرى العرف رفع الموضوع مع ثبوت بعض آثاره امرأ ناقصاً ، وانما يصح فى نظره رفع الموضوع اذا رفع جميع آثاره تشريعاً حتى يصح ادعاء رفعه عن صفحة الوجود .

فان قلت : لو كان الاثر المناسب ، من اشهر خواصه وآثاره ، بحيث يعد العرف ارتفاعه مساوفاً لارتفاع الموضوع ، فمنع عدم توافق العرف على هذا الرفع ممنوع قلت : رفع الموضوع برفع بعض الاثار الظاهرة انما يصح لو نزل غيره منزلة العدم . وان شئت قلت ؛ ان رفع الموضوع بلحاظ رفع بعض آثاره ، يتوقف على تصحيح

ادعائين ، الا ولى . دعوى ان رفع هذا البعض رفع لجميع آثاره وخواصه الثانية : دعوى ان رفع جميع الآثار و خلو الموضوع عن كل اثر مساوق لرفع نفس الموضوع ، وهذا بخلاف ما لو قلنا ان المرفوع هو عامة الآثار فانه لا يحتاج الا الى الدعوى الثانية فقط هذا مع ان اطلاق الدليل ايضا يقتضى رفع الموضوع بجميع آثاره لا يقال : ان الدعوى الاولى مما لا خلاف فيه ولا اشكال ، فان لهذه العناوين آثار غير شرعية فهي غير مرفوعة جداً فلا بد من دعوى ان الآثار غير الشرعية فى حكم العدم ، وان الآثار الشرعية جميع الآثار ، و اى فرق بين ان يقال ان هذا الاثر الشرعى جميع الآثار الشرعية ، وان الآثار الشرعية تمام الآثار ، لاننا نقول لاحاجة الى هذه الدعوى بعدما كان الرفع فى محيط التشريع ، فان وظيفة الشارع رفع او وضع ما هو بيده واما الخارج عن يده فليس له بالنسبة اليهما شأن ، فالآثار التكوينية مفعول عنها فلا يحتاج الى الدعوى .

لا يقال : ان المرفوع بالحديث عند طر والخطا، و النسيان الآثار المترتبة على ذات المعنونات واما الآثار المترتبة على نفس الخطا، و النسيان فغير مرفوع قطعاً فعلى هذا يحتاج الى الدعوى الاولى .

لاننا نقول ان المرفوع انما هو آثار الخطا، والنسيان المأخوذين طريقاً الى متعلقاتهما وعنوانا ومرتباتاً الى معنونهما ؛ فانه المتبادر من الحديث عند اللقاء ، فعلى هذا فالآثار المترتبة على نفس الخطا، والنسيان على نحو الموضوعية ، مفعولة عنها، فلا يحتاج الى الدعوى ، وان شئت قلت : ان العرف لا يفهم من رفعهما الرفع آثار ما اخطأ ونسى كما هو المتبادر اذا قيل جهالاتهم مخفوة ، و يدل على ذلك تعبير الامام فى صحيحة البرزنى حيث نقل الحديث بلفظ : «ما اخطأوا» فظهر عدم شمول الحديث للآثار المترتبة على نفس العناوين و عدم لزوم التفكيك بين فقرات الحديث ، فان اكثر العناوين المذكورة فى الحديث مأخوذ على نحو الطريقة خصوصاً فيما نسب فيه الرفع الى الموصول ، فيكون ذلك قرينة على انتقال الذهن عند استماع اسناد الرفع اليها الى رفع آثار معنوناتها لا غير .

نعم ؛ العناوين الثلاثة الاخيرة «الحسد ، والطيرة والوسوسة» عناوين نفسية لامناس فيها الرفع ما هو آثار لانفسها ، لعدم قابليتها على الطريقية و ان لزم منه التفكيك الا ان هذا المقدار مما لا بد منه ، وان ابيت الاعن وحدة السياق ، يمكن ان يقال : ان الرفع قد تعلق في الجميع بعناوين نفسية ، حسب الارادة الجدية ؛ الا ان ذلك اما بذكر نفس تلك العناوين النفسية او بذكر ما هو طريق اليها من الخطاء و النسيان او بتوسط الموصول من دون تفكيك او ارتكاب خلاف ظاهر ،

(الامر الخامس)

بعدما اثبتنا ان المرفوع في الحديث هو عموم الآثار ، فهل يختص بالامور الوجودية ، اى رفع آثار امور موجودة في الخارج اذا انطبق عليها احدى تلك العناوين او يعم ، مثلاً : لو نذر ان يشرب من ماء الفرات ، فاكره على الترك ، واضطر اليه او نسي ان يشربه ؛ فهل يجب عليه الكفارة بناء على عدم اختصاصها بصورة التعمد اولاً ، فيظهر عن بعض اعظم العصر (قدس سره) اختصاصه بالامور الوجودية حيث قال : ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود ، لان تنزيل المعدوم منزلة الموجود انما يكون وضعا لارفعاً ؛ و المفروض ان المكلف قد ترك الفعل عن اكره او نسيان ، فلم يصدر منه امر وجودى قابل للرفع ؛ ولا يمكن ان يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب حتى يقال انه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنت ولا كفارة ، والحاصل انه فرق بين الوضع و الرفع فان الوضع يتوجه الى المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود و الرفع بعكسه ، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان او اكره يمكن ورود الرفع عليه ، واما الفعل الذى لم يصدر من المكلف عن نسيان او اكره فلا محل للرفع فيه لان رفع المعدوم لا يمكن الا بالوضع و الجعل ، و الحديث حديث رفع لاحديث وضع «انتهى» .

وفيه : ان ترك الشرب بعدما تعلق عليه النذرو صاردات اثر يكون له ثبوت في عالم الاعتبار ، اذ ما لاثبت له ولو بهذا النحو من الثبوت لا يقع تحت دائرة الحكم

ولا يصير موضوعاً للموفاة والحنث ، كيف وقد فرضنا ان الكفارة قد تترتب على ترك ذلك الترك ، وصار ملاكاً للحنث وبعد هذا الثبوت الاعتباري لامانع من تعلق الرفع عليه ، بماله من الاثار ، واما ما افاده من ان الرفع لا يمكن الا بالوضع ، غريب جداً فان الرفع قد تعلق بحسب الجدد على احكام تلك العناوين وآثارها ، فرفع تلك الاثار سواء كانت اثر الفعل او الترك لا يستلزم الوضع اصلاً

على ان التحقيق انه لامانع من تعلق الرفع بالامور العدمية اذ الرفع رفع ادعائي ، لاحققي ، والمصحح ، ليس الا آثار ذلك العدم واحكامها ، كما ان المصحح لرفع الامور الوجودية هو آثارها واحكامها ، اضافة الى ذلك ان مصب الرفع و ان كان نفس الاشياء ، لكن لا بما هي هي ، بل بمعرفة العناوين المذكورة في الحديث ، فكل امر يتعلق عليه الاضطرار ، او يقع مورد النسيان و الاكراه ، فهو مرفوع الاثر لاجل تلك العناوين ، من غير فرق سواء كان المضطر اليه امراً وجودياً او عدمياً .

وربما يقال : في مقام جواب المستشكل ان الرفع مطلقاً متعلق بموضوعية الموضوعات للاحكام فمعنى رفع ما اضطرروا اليه انه رفع موضوعيته للحكم وكذا في جانب العدم والترك « انتهى » وفيه : انه لورجع الى ما قلناه فنعم الوفاق و الاتفاق ، وان اراد ظاهره من تقدير موضوعية كل واحد لاحكامها ، فهو ضعيف جداً ، لانه يكون اسوء حالا من تقدير الاثار ، بل لا يسير الرفع ادعائياً مع انه قد اعترف القائل في بعض كلماته ان الرفع ادعائي

الامر السادس

لونسى شرطاً او جزءاً من المامور به فهل يمكن تصحيحها بالحديث ، بناءً على عموم الاثار او لا يمكن و ان كان المرفوع هو العموم ، واختار الثاني بعض اعظم العصر (قدس سره) و اوضحه بوجود « منها » ان الحديث لا يشمل الامور العدمية لانه لا محل لورود الرفع على الجزء ، و الشرط المنسبين لخلو صفحة الوجود عنهما فلا يمكن ان يتعلق الرفع بهما « منها » ان الاثر المترتب على الجزء و الشرط ليس الا اجزاء وصحة

العبادة وهما ليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الرفع بل من الآثار العقلية ،
«منها» انه لا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع الاثر الاجزاء والصحة فان ذلك
يقتضى عدم الاجزاء وفساد العبادة وهو يناهى الامتنان وينتج عكس المقصود فان المقصود
من التمسك بالحدوث تصحيح العبادة لافسادها . هذا كله بالنسبة الى الاجزاء والشرايط
واما بالنسبة الى المركب الفاقد للجزء او الشرط المنسى فهو وان كان امرأ وجوديا
قابلا لتوجه الرفع اليه الا انه او لا : ليس هو المنسى او المكروه عليه ليتوجه الرفع اليه
وثانيا : لافائدة في رفعه لان رفع المركب الفاقد للجزء او الشرط لا يثبت المركب
الواحد له فان ذلك يكون وضع الرفع ، وليس للمركب الفاقد للجزء او الشرط اثر
يصح رفع المركب بلحاظه فان الصلوة بلاسورة مثلا لا يترتب عليها اثر الفساد وعدم
الاجزاء ، وهو غير قابل للرفع الشرعى ، ولا يمكن ان يقال ان الجزئية والشرطية
مرفوعتان لان جزئية الجزء لم تكن منسية والا كان من نسيان الحكم ، ومحل الكلام انما
هو نسيان الموضوع فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير قابلة
للرفع فانها غير مجعولة فيجاب بانها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها (انتهى)
وقبل الخوض فيما يرد على كلامه نذكر ما هو المختار فنقول ان النسيان قد يتعلق بالجزء
ثية والشرطية فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلي ، وقد يتعلق بنسيان نفس الجزء
والشرط مع العلم بحكهما كما هو المبحوث بالمقام ، (ح) فلا مانع من ان يتعلق
الرفع بنفس مانسوا حتى يعم الرفع كلا القسمين فان المنسى قد يكون الجزئية وقد
يكون نفس الجزء والشرط ، فلو تعلق الرفع بنفس ذات الجزء والشرط بما لهما من
الآثار ؛ يصير المأمور به عندئذ هو المركب الفاقد له ويكون تمام الموضوع للامر
فى حق الناسى هو ذلك الفاقد وهو يوجب الاجزاء على ما مر تفصيله فى مبحث
الاجزاء .

وان شئت قلت : ان الحديث حاكم على ادلة المركبات او على ادلة الاجزاء
والشرايط ، وبعد الحكومة يصير النتيجة اختصاص الاجزاء والشرايط بغير حالة

النسيان ، و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامة الاجزاء والشرائط غير المنسى منها ، والقول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجزئية) لافي حال نسيان نفس الجزء والشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس مانسو الى المنسى على نجو الاطلاق

فان قلت : ان النسيان اذا تعلق بالموضوع ولم يكن الحكم منسيا لا يرفع جزئية الجزء للمركب لعدم نسيانها ، فلا بد من تسليم مصداق واجد للجزء حتى ينصبق عليه عنوان المأمور به ، و لا معنى لرفع الجزء والشرط من مصداق المأمور به ؛ ولو فرض رفعه لا يكون مصداقا للمأمور به مالم يدل دليل على رفع الجزئية ، و بالجملة لا يعقل صدق الطبيعة المعتبرة فيها الجزء والشرط على المصداق الفاقدهما ، و لا معنى لحكومة دليل الرفع على الادلة الواقعية مع عدم تعلق النسيان بالنسبة اليها ، كما انه لا معنى لحكومتها على مصداق المأمور به

قلت : هذا رجوع عما ذكرناه اساساً لهذا البحث ، فان عقد هذا البحث انما هو بعد القول برفع الاثار عامة ، و عليه فمعنى رفع نفس الجزء رفع جميع آثاره الشرعية التي منها الجزئية ، فمرجح رفع الجزء الى رفع جزئية الجزء للمركب عند نسيان ذات الجزء ، وبتقيد دليل اثبات الجزء بغير حالة النسيان ، و مرجع رفع جزئيته ، الى كون المركب الفاقد تمام المأمور به وباتيان ما هو تمام المأمور به بموجب الاجزاء و سقوط الامر ، و يكون بقاء الامر بعد امتثاله بلا جهة ولا ملاك

فان قلت : لو كان مفاد رفع جزئية المنسى مطلقا حتى بعد التذكر والالتفات ملازما لتحديد دائرة المأمور به في حال النسيان بما عدا المنسى لكن لا استفادة الاجزاء وعدم وجوب الاعادة مجال ولكن ذلك خارج عن عهدة حديث الرفع حيث انه ليس من شأنه اثبات التكليف بالفاقد للمنسى ، وانما شأنه مجرد رفع التكليف عن المنسى مادام النسيان

قلت : قد ذكر ذلك الاشكال بعض محققى العصر ، غير انه يظهر ضعفه بعد المراجعة بما حررناه فى مبحث الاجزاء ، فان معنى حكومتها على الادلة الواقعية ليس الا تقييد الدليل الدال على جزئيتها بغير حالة النسيان ، او تخصيصه بغير هذه الحالة ، فلو اتى بالمركب الفاقد للجزء فقدا تمثل الامر الواقعي ، ولا معنى بعدم الاجزاء بعد امتثاله ، وبعد الوقوف على ما ذكرنا يظهر لك انه لا يحتاج الى اثبات كون حديث الرفع محدداً لدائرة التكاليف او متعرضاً الى بعد حال النسيان او غير ذلك مما هو مذکور فى كلامه .

ان اعرفت ذلك يظهر لك الخلل فيما نقلناه عن بعض الاعاظم (قدس سره) ان فيما افاده مواقع للانظار نشير الى بعضها (منها) ان ما هو متعلق الرفع انما هو نفس الجزء المنسى بما له من الاثار و قد مر ان معنى رفعه اخر اجهه عن حدود الطبيعة المأمور بها ؛ و اما ترك الجزء فليس متعلقاً له حتى يرد عليه ما افاد : من ان الرفع لا يتعلق بالاعدام

(منها) ان الاثر المرتب على الجزء والشرط انما هو الجزئية ، وهى مما تنالها يد الجعل باعتبار منشأ انتزاعها ولا يحتاج فى رفعها الى اثر آخر حتى يقال ان الاجزاء وصحة العبادة من الاثار العقلية كما لا يخفى ومنه يظهر النظر فى تلك الوجوه التى ذكرها قدس سره فراجع

فان قلت : انما يصح عبادة الناسى ويكون المركب الفاقد تمام المأمور به فى حقه ، فيما اذا امكن تخصيص الناسى بالخطاب ، واما مع عدم امكانه لاجل كون الخطاب بقيد انه ناسى يوجب انقلاب الموضوع الى الذاكر ، فلا يمكن تصحيح عبادته قلت قد ذكر المشايخ (قدس الله اسرارهم) وجوهاً صححوا بها تخصيص الناسى بالخطاب وان كان كلها غير خال عن التكلف الا ان التصحيح لا يتوقف على تخصيصه بالتكليف ، بل الامر المتعلق بالملوطة فى الكتاب و السنة كاف فى التصحيح ، فان الذاكر والناسى انما يقصد بقيامه وقعوده امتثال تلك الخطابات المتعلقة بالطبيعة التى منها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ؛ و الداعى الى العمل و الباعث نحو

الفعل في الذاكر والناسي امر واحد باختلاف في هذه الجهة ، وانما الاختلاف في مصداق الطبيعة ، وهو لا يوجب اختلافا في الامر ، وبالجملة : ان الفرد الكامل والفرد الناقص كلاهما فردان من الطبيعة المأمور بها ، غير انه يلزم على الذاكر ايجادها في ضمن ذلك الفرد الكامل ، و على الناسي ايجادها في ضمن ذلك الناقص ، لرفع جزئية الجزء في حق الناسي لاجل حكومة الحديث ، وايجاد الفرد ، ايجاد لنفس الطبيعة المأمور بها ، و ايجادها مسقط للامر ، محصل للغرض موجب للاجزاء ، و ان شئت : فنزل المقام بمادل على الاكتفاء ، بالطهارة الترايبية عند فقد ان الماء ، فان باعث الواجد والفاقد انما هو امر واحد و هو الاوامر المؤكدة في الكتاب و السنة ، والمأمور به هو الطبيعة الواحدة اعنى طبيعة الصلوة ، غير انه يجب على الواجد ايجادها بالطهارة المائية وعلى غير المتمكن ايجادها بالطهارة المائية ، والاختلاف في المصداق لا يوجب تعدد الامر ، و الخطاب ، و لا يوجب وقوع طبيعة الصلوة متعلقا لامرين و اذا اتضح الحال فيها ، فقس المقام عليه فان حديث الرفع يجعل الفاقد بمصداق الطبيعة ، ولا يصير الطبيعة متعلقة لامرين ، و لا تحتاج الى خطابين و لا الى توجيهه بحاله و لا الى كون المصداق هو الناقص حتى يبحث عن امكان اختصاص الناسي بالخطاب فقد اتضح مما ذكر صحة عبادة الناسي بحديث الرفع .

ثم ان بعض اعظم العصر (قدس سره) قدايد ما ادعاه (قصور حديث الرفع عن اثبات صحة عبادة الناسي) بان المدرك لصحة الصلوة الفاقدة للجزء والشرط نسيانا انما هو قاعدة : «لاتعاد» فلو كان المدرك حديث الرفع كان اللازم صحة الصلوة بمجرد نسيان الجزء او الشرط مطلقا من غير فرق بين الاركان وغيرها ؛ فانه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع ويؤيد ذلك انه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلوة وغيرها من سائر المركبات «انتهى» وفيه : ان استفادة التفصيل بين الاركان وغيرها من قاعدة : «لاتعاد» لا يوجب عدم كون حديث الرفع دليلا لصحة عبادة الناسي غاية الامر يلزم من الجمع بين الدليلين تخصيص احدهما اعنى حديث الرفع بما يقتضيه الاخر من التفصيل ، واما ما افاده من عدم معهودية التمسك به في كلمات القوم ، فكفاه

منعا ، تمسك السيدين (علم الهدى وابن زهرة) به عند البحث عن التكلم في الصلوة نسيانا ، و كلامهما وان كان في خصوص التكلم الا انه يظهر من الذيل عمومية الحديث لجميع الموارد الاما قام عليه دليل ، قال الاول : في الناصريات : دليلنا على ان كلام الناسي لا يبطل الصلوة بعد الاجماع المتقدم ماروى عنه عليه السلام رفع عن امتى النسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد رفع الفعل لان ذلك لا يرفع وانما اراد رفع الحكم و ذلك عام في جميع الاحكام الا ما قام عليه دليل ويقرب منه كلام ابن زهرة في الغنية وتبعهما العلامة والارديلي في مواضع وقد نقل الشيخ الاعظم في مسألة ترك غسل موضع النجس عن المحقق في المعتبر انه تمسك بالحديث لنفي الاعادة في مسألة ناسي النجاسة وقد تمسك الشيخ الاعظم وغيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلوة فراجع

ثم ان ما ذكرنا من البيان جار في النسيان المستوعب للوقت وغير المستوعب بلا فرق بينهما اصلان المفروض ان الطبيعة كما يتشخص بالفرد الكامل ، كذلك يوجد بالناقص منه و بعد تحقق الطبيعة التي تعلق بها الامر ، لا معنى لبقاء الامر لحصول الامتثال بعد اتيانها ، (والحاصل) ان هنا امرأ واحدا متعلقا بنفس الطبيعة التي دلت الادلة الواقعية على جزئية الشيء الفلاني او شرطيته لها ، و المفروض حكومة الحديث على تلك الادلة وتخصيصها بحال الذكر ، او بغير حال النسيان فيبقى اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بحالها ويصير الاتيان بالفرد الناقص اتيانا بتمام المأمور به في ذلك الحال ، وهو يلزم الاجزاء وسقوط الامر ، و كون النسيان مستوعبا او غير مستوعب لا يوجب فرقا في الحكم فان حكومة الحديث في جزء من الوقت كاف في انطباق ما هو عنوان المأمور به عليه ، وبانطباقه يسقط الامر بلا اشكال

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده بعض اعظم العصر (قدس سره) حيث قال انه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكري بقية لان المأمور به هو الفرد الكلي الواجد لجميع الاجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت فمع التذكري اثناء الوقت يجب الاتيان بالمأمور به لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع لان العاتى به لا ينطبق على المأمور به فلو لا حديث : لاتعاد كان اللازم هو

اعادة العلو الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكر في اثناء الوقت انتهى وانت خبير بمواقع النظر فيما افاده فلان طيل بتكرار ما سبق منا

في تعلق النسيان بالاسباب

ان ما ذكرنا كله في ناحية الجزء والشرط جار في السبب حرفاً بحرف غير ان بعض اعظم العصر قد افاد في المقام : ان وقوع النسيان و الاكراه و الاضطرار في ناحيتها لا يقتضى تأثيرها في المسبب ولا تندرج في حديث الرفع لما تقدم في باب الاجزاء والشرائط من ان حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد فلو اضطر الى ايقاع العقد بالفارسية او اكراه عليه او نسي العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية فان رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي ، وليس للعقد الفارسي اثر يصح رفع اثره وشرطية العربية ليست منسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية « انتهى »

قلت : التحقيق هو التفصيل ، فان تعلق النسيان باصل السبب او بشرط من شرائطه العقلانية الذي به قوام العقد عرفا كإرادة تحقق معناه فلا ريب في بطلان المعاملة ان ليس هنا عقد عرفي حتى يتصف بالمحة ظاهر أو ان تعلق بشرط من شرائط الشرعية ككونه عربياً ، او تقدم الايجاب على القبول و نحو ذلك ، فلا اشكال في تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع ، فان الموضوع اعني نفس العقد محقق قطعاً في نظر العرف غير انه فاقد للشرط الشرعي ، فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية او تقدمه على القبول في هذه الحالة ، يصير العقد الصادر من العاقد عقداً مؤثراً في نظر الشارع ايضاً ، والنسيان وان تعلق بايجاد الشرط لا بشرطيته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك ، لان معنى رفع الشرط المنسي رفع شرطيته في هذا الحال ؛ والاكتفاء بالمجرد منه - واما ما افاده من ان رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي ، فواضح الاشكال ، لان النسيان لم يتعلق بالفارسي من العقد ، حتى يترتب عليه ما ذكر ، بل انما تعلق بالشرط اعني العربية ، فرفعه

رفع لشرطيته ففى المقام ، ورفع الشرطية ، عين القول بكون ما صدر سبباً تاماً .

وتوهم ان القول بصحة العقد المجرد عن الشرط خلاف المنة بل فيه تكليف المكلف بوجوب الوفاء بالعقد ، ولا يعد مثل ذلك امتناناً اصلاً ، مدفوع بان انفاذ المعاملة وتصحيحها ؛ حسب ما تراضيا عليه ، امتنان جيداً ، اذ ليس وجوب الوفاء امرأ على خلاف رضائه ؛ بل هو مما اقدم المتعاقدان عليه بطيب نفسهما فانفاذ ما صدر عن المكلف بطيب نفسه احسان له ، فإى منة اعظم من تصحيح النكاح الذى مضى منه عشرون سنة ، وقدرزق الوالدان طيلة هذه المدة اولاداً ؛ فان الحكم ببطلان ما عقده بالفارسية مع كون الحال كذلك من الامور الموحشة الغربية التى يندش منه المكلف وهذا بخلاف القول بالصحة .

القول فى الاكراه

فان تعلق الاكراه على ترك ايجاد السبب او ما يعد امرأ مقوماً للعقد فهو كالنسيان ، يرتفع به اثر العقد بلا اشكال ، واما المانع ، فلو تعلق الاكراه بايجاد مانع شرعى ، فان كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً او شرعياً لايجاد العقد و المكروه يكرهه على ايجاده ، فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع فى هذا الطرف على ما سبق تفصيله فى مبحث النسيان ، وان لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك ، لعدم صدق الاكراه .

واما اذا تعلق الاكراه بترك الجزء والشرط ، فقد بنينا سابقاً على صحة التمسك بالحديث على رفع جزئيه او شرطيته فى حال الاكراه اذا كان مضطراً فى اصل العقد عادة او شرعاً ، غير انه عدلنا عنه اخيراً ، او محصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحالة لان الاكراه قد تعلق بترك الجزء والشرط وليس للترك بما هو هو اثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الاعادة وهو ليس اثرأ شرعياً بل من الامور العقلية الواضحة ، فان ما يرجع الى الشارع ليس الا جعل الجزئية والشرطية تبعاً واستقلاً لابتناء على صحة جعلهما او اسقاطهما كما فى

موارد النسيان ، واما ايجاب الاعادة والقضاء بعد عدم انطباق المامور به للماتى به ، فانما هو امر عقلى يدركه هو عند التطبيق وتوهم ان مرجع الرفع عند الاكراه على ترك جزء او شرط الى رفع جزئيه و شرطيه فى هذه الحالة كما مر توضيحه فى رافعية النسيان اذا تعلق بنفس الجزء والشرط مدفوع بان المرفوع لا بدوان يكون ماهو متعلق العنوان ولو باعتبار انه اثر لما تعلق به العنوان كالجزيئية عند تعلق نسيان نفس الجزء ، واما المقام فلم يتعلق الاكراه الابنفس ترك الجزء والشرط ؛ والجزيئية ليست من آثار نفس الترك ، نعم لو كان لنفس الترك اثر شرعى يرتفع اثره الشرعى عند الاكراه .

لا يقال : ان وجوب الاعادة مترتب على بقاء الامر الاول كترتب عدم وجوبها على عدم بقائه ، فاذا كان بقاء الامر كحدوثه امرأ شرعيا تناله يد الجعل والرفع فلا محذور فى التمسك بالحديث لنفى وجوب الاعادة . «لانا نقول» ان وجوب الاعادة ليس اثرأ شرعيا فى حد نفسه ، ولا اثرأ مجعولا لبقاء الامر الاول ، بل هو امر عقلى منتزع يحكم به اذ ادرك مناط حكمه ، وما يرى فى الاخبار من الامر بالاعادة ، فانما هو ارشاد الى فساد الماتى به ، وبطلانه ، ويشهد على ذلك ان التارك للاعادة لا يستحق العقابا واحداً لاجل عدم الاتيان بالمامور به ، لالتك اعادته ، واحتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف الى وجوب الاعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر ان الاكراه ان تعلق بايجاد المانع ، فيمكن ان يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به ؛ واما اذا تعلق بترك الجزء والشرط فلا ، كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء والشرط وبين تركهما لاجل الاكراه فلا حظ

واما الاضطرار : فقد ظهر حاله مما فصلناه فى حال الاكراه حرفا بحرف ، واصله : انه لو تعلق بماله حكم تكليفى ، اى باتيان حرام نفسى او ترك واجب ، فلا اشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار ، اى حرمة فعله فى الحرام ، ومبغوضية تركه فى الواجب ، بناء على الملازمة العربية بين الامر بالشئ ومبغوضية تركه ، وان تعلق بايجاد مانع فى اثناء المعاملة او العبادة فلا اشكال فى صحة العمل برفع المانع فى

ذلك الظرف كما مر بيانه في النسيان والاكره ؛ وان تعلق بترك جزء او شرط فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما اوضحناه في الاكره فلا نعيده

القول في المسببات

فلنذكر ما افاده بعض اعظم العصر ثم نعقبه بما هو المختار قال (قدس سره) المسببات على قسمين فهي تارة تكون من الامور الاعتبارية التي ليس بحداثتها في وعاء العين شيء كالملكية والزوجية مما امضاها الشارع فهذا القسم من الاحكام الوضعية يستقل بالجعل فلو فرض انه امكن ان يقع المسبب عن اكره ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال فينزل المسبب منزلة المعدوم في عدم ترتب الاثار المترتبة على السبب لاقول ان الرفع تعلق بالاثار بل تعلق بنفس المسبب لانه بنفسه مما تناله يد الجعل .

و(اخرى) ما يكون المسبب من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة فانها غير قابلة للرفع التشريعي ولا تناله يد الجعل والرفع ، نعم يصح ان يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما ترتب عليها من الاثار الشرعية ولا يتوهم ان لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة او عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة بدعوى ان الجنابة المكروه عليها وان لم تقبل الرفع التشريعي الا انها باعتبار ما لها من الاثر وهو الغسل قابلة للرفع ، فان الغسل والتطهير امران وجوديان فدامر بهما الشارع عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا من غير فرق بين الجنابة الاختيارية وغيرها « انتهى كلامه » .

قلت : ان ماتمضى به عن اشكال غير صحيح فان كونهما امرين وجوديين لا يوجب عدم صحة رفعهما ، كما ان اطلاق الدليل في الجنابة الاختيارية وغيرها ، لا يمنع عن الرفع ضرورة ان الغرض حكومة الحديث على الاطلاقات الاولى ، بل اطلاق مصحح للحكومة كما لا يخفى (والاولى) ان يقال في التمسك عن الاشكال انه قد تحقق في محله ان الغسل مستحب بنفسه فاجعل بهذه الحيثية مقدمة للصلاة وعلى ذلك

فالمرفوع بالحديث في الصورة المفروضة لو كان هو الاستحباب النفسى فغير صحيح، لان الحديث حديث امتنان ولائمة في رفع المستحبات؛ و ان كان المرفوع شرطية للصلوة فلا ريب ان الاكراه انما يتحقق اذا اكره على ترك الغسل للصلوة فح فلو ضاق الوقت وتمكن المكلف من التيمم فلا اشكال انه يتبدل تكليفه الى التيمم وان لم يتمكن منه بان اكره على تركه ايضا صار كفاقد الطهورين و المشهور سقوط التكليف عن فاقده (هذا كله) في الطهارة الحديثة، واما الخبثية من الطهارة فلوا كرهه المكره على ترك غسل البدن والساتر الى ان ضاق الوقت، فلا ريب انه يجب عليه الصلوة كذلك فيرفع شرطية الطهارة بالحديث ولو امكن ان يخفف ثوبه ونزعه فيجب عليه على الاقوى ولولم يتمكن فعليه الصلوة به ويصير المقام من صغريات الاكراه بايجاد المانع وقدم حكمه

بحث وتحقيق

ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد قال باختصاص مجرى الرفع فى قوله: ما استكرهوا عليه بباب المعاملات بالمعنى الاخص بعكس الرفع فى الاضطرار، فلا يجرى الاكراه فى التكليفيات من الواجبات والمحرمات، (لان) الاكراه على الشئ، يصدق بمجرد عدم الرضا، بايجاده ومع التوعيد اليسير او اخذ مال كذلك: مع انه غير مسوغ لترك الواجب، او الاتيان بالمحرم، نعم لو بلغ ذلك الى حد الحرج جاز ذلك ولكنه لاجل الحرج لا الاكراه «انتهى ملخصاً» .

وفيه: مضاف الى عدم اختصاصه بالضرورة للمعاملات بالمعنى الاخص لجريانه فى الطلاق والنكاح والوصية وغيرها من المعاملات بالمعنى الاعم، ان ما ذكره لا يوجب الاختصاص، بل يوجب اختصاص رافعية الاكراه لبعض مراتبه دون بعض كيف وقد ورد فى بعض الروايات فى تفسير قوله يُكْرَهُ رفع ما اكرهوا انه اشارة الى قوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذى ورد فى شأن عمار، ومن المعلوم ان ما صدر من عمار من التبرى عن الله ورسوله كان حراماً تكليفياً فدارتفع بالاكراه، اضاف الى

ذلك ماورد في حق الزوجة المكروهة على الجماع في يوم رمضان وفي حق المكروهة على الزنا ؛ انه لاشيء عليهما عند الاكراه ، وهذا يدل على عمومية رافعية الاكراه للموضعى والتكليفى ، وما افاده : من ان الاكراه ان وصل الى الجرح جاز ذلك الا انه من جهة الحرج لا الاكراه ؛ مدفوع بان التدبير فى الروايات و الاية يعطى ان علة ارتفاع الحكم لاجل كون المكلف مكرهاً اضع الى ذلك ان الاكراه الشديد لاجل توعيده بامر لا يتحمل عادة لا يوجب كون المكروه فيه (اى متعلق الاكراه) حرجياً الامع التكلف فلوا كرهه المكروه على شرب الخمر واوعده بالضرب والجرح ، فما هو متعلق الاكراه ليس حرجياً ، وكون تركه حرجياً لاجل ما يترتب عليه عند الترك لا يوجب اتصاف متعلق الاكراه بالخرج الا بالتكلف وهذا بخلاف الاكراه فان الشرب متعلق للاكراه بالارباب .

وقصارى ما يمكن ان يقال : ان الضرورة قاضية على عدم كفاية الاكراه لارتكاب بعض المحرمات وهوليس بامر غريب ، و لها نظائر وشواهد فى الفقه ، فان بعض العظائم من المحرمات لا يمكن رفع حكمه بالحديث بعامة عناوينها ولا بعنوان آخر كالتيقية ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى الرسالة التى عملنا ها لبيان حال التيقية فراجع وهذه الرسالة جاهزة للطبع وعلقنا عليها بعض التعليقات .

الامر السابع

قد فصل شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فيما اذا شك فى مانعية شىء للصلوة بين الشبهة الموضوعية و الحكمية فاستشكل جريان البرائة فى الثانية وقد افاد فى وجهه : ان الصحة فيها انما يكون ما دام شاكا فاذا قطع بالمانعية يجب عليها الاعادة ، ولا يمكن القول بتخصيص المانع بما علم مانعيته فانه مستحيل بخلاف الشبهة الموضوعية لا يمكن ذلك فيها (اقول) ان المستحيل انما هو جعل المانعية ابتداءً فى حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور ، و اما جعلها ابتداءً بنحو الاطلاق ثم اخراج ما هو مشكوك ما نعيته ببركة حديث الرفع بان يرفع فعلية مانعيته فى ظرف مخصوص ، فليس بمستحيل بل واقع شايع ، وقد مر نبذ من الكلام فى الاجزاء

وفي البحث عن الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية ، واما الاكتفاء ، بما اتى به المكلف وسقوط الاعادة والقضاء فقد مر بحثه تفصيلا ، و خلاصته ، ان حكومة الحديث على الادلة الاولية يقتضى قصر الما نعية على غير هذه الصور التى يوجد فيها احدى العناوين المذكورة فى الحديث ، و عليه فالآتى بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به ، ولازمه سقوط الامر ، و انتفاء القضاء هذا فيض من غيض : و قليل من كثير مما ذكره الاساطين حول الحديث

الثانى هما استدلال به على البرائة من

السنة حديث الحجب

رواه الصدوق عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله : قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم . ورواه الكليني عن محمد بن يحيى - الوسائل : كتاب القضاء الباب ١٢ - واما فقه الحديث فيحتمل بادى الامر وجوهاً الاول ان يكون المراد ما حجب الله علمه عن مجموع المكلفين ، الثانى : ان المراد ما حجب الله علمه عن كل فرد فرد من افراد المكلفين . الثالث : ان المراد كل من حجب الله علم شىء عنه فهو مرفوع عنه سواء كان معلوماً بغيره اولا . والمطابق للذوق السليم هو الثالث كما هو المراد من قوله (ص) فى حديث الرفع : رفع عن امتى ما لا يعلمون ، على ان مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى ذلك فان الظاهر ان المناط للرفع هو الحجب عن المكلف وحجبه عن الغير و عدمه لادخل له لذ لك كما لا يخفى ، و تقرير الاستدلال ان الظاهر من قوله موضوع عنهم ، هو رفع ما هو المفعول بحسب الواقع كما هو المراد فى حديث الرفع لاما لم يجعل وسكت عنه تعالى من اول الامر فانه ما لم يجعل من بدء الامر فكيف يرفع وان الظاهر من الحجب هو الحجب الخارج من اختيار المكلف ، لا الحجب المستند الى تقصيره وعدم فحسه

وعندئذ يعم كل حجب لم يكن مستنداً لتقصيره لاجل ضياع الكتاب او طول الزمان او قصور البيان او حدوث حوادث ونزول نوازل و ملمات عاتقة بحسب الطبع عن بلوغ الاحكام الى العباد على ما هي ، و عندئذ يكون اسناد الحجب اليه على سبيل المجاز ومثله كثير في الكتاب والسنة ، فان مطلق تلك الافعال يسند اليه تعالى بكثير من دون ان يكون خلاف ظاهر في نظر العرف

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده : من ان الظاهر من الحديث ما لم يبينه للعباد و تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم امر رسله بتبليغه حتى يصح اسناد الحجب اليه تعالى ، فالرواية مساوقة لماورد من ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً . (وجه الضعف) ان الظاهر المتبادر من قوله : موضوع عنهم هو رفع ما هو المجمعول ، لا رفع ما لم يبين من رأس ولم يبلغ بل لم يأمر الرسل باظهاره فان ما كان كذلك ، غير موضوع بالضرورة ولا يحتاج الى البيان مع انه مخالف لظاهر موضوع عنهم اذ ان ذلك انه مخالف للمناسبة المغروسة في ذهن اهل المحاورة ، و الداعي لهم لا اختيار هذا المعنى تصور ان اسناد الحجب الى الله تعالى لا يصح الا في تلك الصورة ، و اما اذا كان علية الحجب اخفاء الظالمين و ضياع الكتب فالحاجب نفس العباد لا هو تعالى وقد عرفت جوابه فلانكره

٤ - من الاخبار التي استدلو بها قوله «ع» : الناس في سعة ما لا يعلمون ودلالته على البرائة وعدم لزوم الاحتياط واضح جداً فانه لو كان الاحتياط لازماً عند الجهل بالواقع لما كان الناس في سعة ما لا يعلمون بل كان عليهم الاحتياط وهو موجب للضيق بلاشكال .

(فان قلت) بعد العلم بوجوب الاحتياط يرتفع عدم العلم وينقلب الى العلم بالشئ . (قلت) ان الظاهر المتبادر هو العلم بالواقع والجهل به وليس العلم بوجوب الاحتياط عاماً بالواقع اذ ليس طريقاً اليه و ان شئت قلت ان العلم المستعمل في الروايات و ان كان المراد منه المعنى الاعم اى الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ؛ ولكن الحجة عبارة عن الطرق العقلائية والشرعية الى الواقع التي تكشف

كشفا غير تام ، والاحتياط ليس منها بلا اشكال ، ولشاعدا على ذلك انه لو افتى احد على الواقع لقيام الامارة عليه ؛ لما يقال انه افتى بغير علم ، واما اذا افتى بوجوب شيء لاجل الاحتياط فانه افتى بغير علم ؛ و من ذلك يظهر ضعف ما قيل : ان وجوب الاحتياط ان كان نفسيا يدفع المعارضة بين الحديث وبين ادلة الاحتياط لحصول الغاية بعد العلم بوجوب الاحتياط

(وجه الضعف) ان مفاد الحديث هو الترخيص للناس فيما ليس لهم طريق ولا علم الى الواقع فلو دل دليل على لزوم الاحتياط في الموارد التي لم يقف المكلف على حكم تلك الموارد بعد ذلك الدليل معارضا للحديث الشريف لارافعا لموضوعه وان شئت قلت ان شرب التتن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم اخبار الاحتياط ولزم وجوب الاحتياط لذلك منافيا للترخيص من غير فرق بين ان يكون لزوم الاحتياط نفسيا او غيريا

نعم لو امكن القول بالسعة من حيث ما لا يعلمون و ان كان الضيق من حيث الاحتياط النفسى لاجل مصلحة في ذلك الحكم النفسى لكان لما ادعى وجه لكنه كما ترى فان جعل السعة (ح) يكون لغوا بعد عدم انفكاك موضوعه عن موضوع الاحتياط ، واما حمل الرواية على الشبهة الموضوعية او الوجوبية فلاشا هدله ، مع انه اعترف على تمامية الدلالة .

٤- من الروايات التي استدل بها للبرائة قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام . ويظهر من الشيخ في المقام بل صريحه في الشبهة الموضوعية انه رواية مستقلة بهذا اللفظ بلا انضمام كلمة «بعينه» ؛ ولم نجده في مصادر الروايات ، بل الظاهر انه صدر رواية مسعدة بن صدقة و كيف كان فرما يستشكل في دلالة على الشبهة الحكمية بان كلمة «بعينه» قرينة على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية ولكن يمكن منع قرينية تلك الكلمة فانه تاكيد لقوله : تعرف ، ومفاده كناية عن وقوف المكلف على الاحكام وقوفاً علمياً لا ياتيه ريب

نعم يرد على الرواية انها بصدده الترخيص لارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال

فيكون وزانه وزان قوله (ع) كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام الحرام بعينه ، فان المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع - رواياته السيد الفقيه الطباطبائي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان ، فوزان الروايتين وزان قوله عليه السلام في موثقة سماعة : ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ، و صحیحة الحداء ، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه ، و على ذلك فالر وايتان راجعتان الى الحرام المختلط بالحلال ، ولا ترتبطان بالشبهة البدئية ،

٥- من الروايات صحیحة عبد الصمد بن بشير التي رواه صاحب الوسائل في الباب الخامس والاربعين من تروك الاحرام : ان رجلا عجميا دخل المسجد يلبي و عليه قميصه فقال لابي عبدالله عليه السلام اني كنت رجلا اعمل بيدي و اجتمعت لي نفقة فحيث احجج لم اسئل احداً عن شيء ، و افتونى هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان على بدنة ، فقال له متى لبست قميصك ابعدها البيت ام قبل ، قال : قبل ان البى قال : فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة و ليس عليك الحجج من قابل اي رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه .

فدلت على ان الاتي بشيء عن جهل بحكمه لا بأس به واورده عليه الشيخ الاعظم : بان مورد الرواية وظهورها في الجاهل الغافل ، و تعميمه الى الجاهل الملتفت يحوج الى اخراج الجاهل المررد المقصر ولسانه يابى عن التخصيص ، و ايده بعضهم بان الباء في قوله «بجهالة» للسببية ، و الجهل بالحكم سبب للفعل في الجاهل الغافل دون الملتفت (اقول) قد امر الشيخ في آخر كلامه بالتأمل وهو دليل على عدم ارتضائه لما ذكر فان امثال هذه التراكيب كثير في الكتاب والسنة ، فانظر الى قوله تعالى : انما التوبة على الله للمذين يعملون السوء بجهالة، وقوله تعالى : ان تمسبوا قوما بجهالة ، فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل ، و مجرد كون مورد الرواية من هذا القبيل لا يوجب التخصيص لاسيما في امثال المقام الذي يترائي ان الامام بصدد القاء القواعد الكلية العالمية ، اضع الى ذلك ماورد في ابواب الصوم والحج من روايات تدل على معذورية

الجاهل من غير استفعال ، ولما ما ذكره أخيراً من ان التعميم يحتاج الى التخصيص
ولسانه آب عنه ، فيرد عليه مضافاً الى ان التخصيص لا يلزم على اى وجه فان الجاهل الغافل
المقصر خارج من مصب الرواية ، ان ذلك دعوى مجردة ، فان لسانه ليس على وجه
يستهن في نظر العرف ورود التخصيص به كما لا يخفى

وما يده به بعضهم مقالة الشيخ ، فيرد عليه ان الجهل ليس علة للاتيان بالشيء ،
فان وجود الشيء في الخارج معلول لمبادئه ، نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعاً
ورادعاً عن حصول تلك المبادئ في النفس ، وعليه فالمناسب جعل الباء بمعنى «عن»
ولو سلم كونها للسببية ، فليس المراد من السببية ، المعنى المصطلح (صدور الفعل عنه)
بل بمعنى دخالتها في العمل في الجملة فيصح ان يقال ان الارتكاب يكون لجهالة
مع الفحص عن الحكم وعدم العثور عليه .

٦- ومن الروايات : مارواه ثقة الاسلام في باب البيان والتعريف عن احمد
بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن
ابن الطيار عن ابي عبد الله (ع) قال : ان الله احتج على الناس بما آتاهم و عرفهم
فدلت علي ان التكليف فرع التعريف ، و ايتاء القدرة الذي عليه قوله تعالى : لا
يكلف الله نفساً الا ما آتاهها ، و لا يكلف نفساً الا وسعها ، و قد استدل بهما الامام
في رواية عبد الا على كما تقدم ، و المعنى المتبادر منها حسب مناسبة الحكم و
الموضوع شرطية التعريف و الايتاء في كل التكليف على كل فرد فرد من المكلفين
حتى يتم المنجبة بالنسبة الى كل واحد منهم ، و ان التعريف للبعض ، لا يكفي في
التكليف على الجميع ، لان المقصود انما هو اتمام الحجية و هو لا يتم الا اذا حصل
الامر ان عند كل واحد واحد منهم ، و على ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه فحما تاماً
ولم يظفر به ، و ان صدر من الشارع حكمه غير ان الحوادث عاقت بينه وبين تكليفه
لم يصدق انه عرفه و آتاه

فان قلت : قد رواه ثقة الاسلام ايضا في باب حجج الله عز و جل على خلقه
و هو مذيّل بجملة ربما توهم خلاف ما ذكرنا واليك الرواية : عدة من اصحابنا

عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى الخ .

فان ظاهر الرواية ان التعريف والاياء كانا قبل ارسال الرسل وانزال الكتب ومن المعلوم ان المراد من هذا التعريف (عندئذ) هو التوحيد الفطري بـالله و صفاته ، لا المعرفة باحكامه فيكون اجنبيا عن المقام ، و (ح) فالتقطيع من ناحية الراوى .

قلت : ما ذكر من الذيل لا يضر بما نحن بصدده ، فان ما بعده شاهد على ان المقصود هو التكليف بالاحكام الفرعية فاليك الذيل : وامر فيه بالصلوة والصوم فنام رسول الله ﷺ عن الصلوة فقال انا انميك وانا اوقظك فاذا قامت فصل ليعلموا اذ اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون اذ انام عنها هلك و كذلك الصيام انا امرضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه . فعلى هذا فلا يمكن الاخذ بظاهر الرواية لان ظاهرها ان ارسال الرسل وانزال الكتب بعد الاحتجاج بما آتيهم وعرفهم فلا بد ان يقال : ان المقصود منه ان سنة الله تعالى هو الاحتجاج على العباد بما آتيهم وعرفهم وهى منشأ لا رسال الرسل و التعريف ، و لاجل ذلك تحلل لفظه « ثم » بين الامرين .

فان قلت : ما دل من الاخبار على لزوم الاحتياط و ارد على هذه الرواية ، فان التعريف كما يحصل ببيان نفس الاحكام ، كذلك يحصل بالزام الاحتياط فى موارد الاحكام .

قلت : لولم تقل بحكومتها على اخبار الاحتياط فلا اقل بينهما التعارض ، فان مفاد الرواية ان الاحتجاج لا يتم الا ببيان نفس الاحكام وتعريفها ، فلو تم الاحتجاج بايجاب الاحتياط مع انه ليس بواجب نفسى ، ولا طريق الى الواقع لزم اتمام الحجة .

بلا تعريف وهو يناقض الرواية وان شئت قلت : ان المعرفة بالاحكام موجبة للاحتجاج ؛ وبما انه في مقام الامتنان والتحديد تدل على انه مع عدم المعرفة لا يقع الاحتجاج ولا يكون الضيق والكلفة كما دل عليه ذيل الرواية الثانية ، ولزوم الاحتياط لا يوجب المعرفة بالاحكام ضرورة عدم طريقيته للمواقع لاحكاماً ولا موضوعاً فلو احتج بالاحتياط لزم الاحتجاج بلا تعريف ، بل لا يبعد حكومتها على ادلة الاحتياط لتعرضها لما لم يتعرض به ادلة الاحتياط ، لتعرضها لتنفى الاحتجاج ما لم يعرف ولم يبين كما لا يخفى .

٧- ومن الروايات ما رواه المحدث الكاشاني عن ثقة الاسلام في باب البيان و التعريف باسناده عن ابيمانى قال سمعت ابا عبد الله يقول ان امر الله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه ، وهذه الرواية قريبة مما تقدم ، وليس المراد من قوله : بما عرفكم من نفسه ، هو تعريف ذاته وصفاته ، بل الظاهر هو تعريف احكامه و اوامره و نواهيه ، فيرجع معنى الحديث الى ان بيان الاحكام عليه تعالى دون غيره .

٨- ومن الروايات : ما ارسله الصدوق و رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء في الباب (١٢) عن محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى . واسناد الصدوق متن الحديث اليه بصورة الجزم والقطع شهادة منه على صحة الرواية و صدور ها عنهم (ع) في نظره (قدس سره) ، وهذا الارسال بهذه الصورة (من دون ان يقول و عن الصادق) حاك عن وجود قرائن كما شفا عن صحة الحديث و معلومية صدوره عنده كما لا يخفى .

واما فقه الحديث ففيه احتمالات فان قوله مطلق اما ان يراد منه اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي لكونه عبداً مملوكاً ينبغي ان يكون صدوره و وروده عن رأى مالكة ، او يراد الاباحة الشرعية الواقعية ، او الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك ، (ثم) المراد من النهى اما النهى المتعلق بالعناوين الاولية او الاعم منه ومن الظاهري كالمستفاد من الاحتياط ، (ثم) المراد من الورود اما الورود المساوق للصدور واقعا سواء وصل

الى المكلف ام لا او الورود على المكلف، المساوق للوصول اليه ، وتمامية دلالة الحديث انما يتم لودل على الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك فيما لم يصل الى المكلف نهى سواء صدر النهى عن المولى اولا .

ثم ان بعض الاعيان المحققين قد اعتقد بامتناع ارادة بعض الاحتمالات اعنى كون المطلق بمعنى الاباحة الشرعية واقعية كانت او ظاهرية فيما اذا اريد من الورود هو الصدور من الشارع، اما الاول (كون المطلق بمعنى الاباحة الواقعية والمراد من الورود هو الصدور) فافاد في وجه امتناعه ما هذا ملخصه : ان الاباحة الواقعية ناشئة من لاقتضاء الموضوع لخلوه عن المصلحة و المفسدة فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتنائية الموضوع ، المفروض انه لا اقتضاء و فرض عروض عنوان آخر مقتضى للحرمة مخالف لظاهر الرواية الدالة على ان الحرمة وردت على نفس ماوردت عليه الاباحة ، ولو اريد من ورود النهى تحديد الموضوع و تقييده بان ما لم يرد فيه نهى مباح فهو مع كونه خلاف الظاهر فاسد لانه ان كان بنحو المعرفية فهو كالاخبار بامر بديهي لا يناسب شأن الامام ، و ان كان بنحو التقييد و الشرطية فهو غير معقول لان تقييد موضوع احد الضدين بعدم الضد حدوثاً او بقاء غير معقول لان عدم الضد ليس شرطاً لوجود ضده .

واما الثاني (كون المطلق بمعنى الاباحة الظاهرية والورود بمعنى الصدور) فافاد انه يمتنع لوجوه «منها» لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام فانه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجوداً يرتفع حكمه بصدور النهى المجامع مع الشك واقفاً فلا يعقل ان يتقيد الا بورود النهى على المكلف ليكون مساوقاً للعلم المرتفع به الشك (منها) ان الاباحة اذا كانت مغياة بصدور النهى واقفاً او محددة بعدمه و الغاية و القيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج الى اصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة ، و اما الاصل فان كان لمجرد نفى الحرمة فلا مانع منه الا انه ليس من الاستدلال بالخبر وان كان للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية او ظاهرية فقد علم امتناع ذلك مطلقاً ، وان كان للتعبد بالاباحة بمعنى الاخراج فهي ليست من مقولة

الحكم ولا هي موضوع ذو حكم ، و منها ان ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة الإبقاء ؛ هو فرض عدم الحرمة حدوثاً ومقتضاء عدم الشك في الحلية و الحرمة من اول الامر ، فلا معنى لجعل الإباحة الظاهرية ، وليست الغاية غاية للإباحة الانشائية حتى يقال انه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعاً بل غاية لتحقيقه لأباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك ، وحيث ان المفروض صدور النهي بقاءً في مورد هذه الإباحة الفعلية فلماذا يرد المحذور المزبور .

اقول : في كلامه مواقع للنظر «منها» ما افاده في امتناع الاول من ان الإباحة الواقعية ناشئة من لاقتضاء الموضوع فلا يعقل ورود النهي على نفس الموضوع ففيه ان اللاقتضاء و الاقتضاء لو كانا راجعين الى نفس الموضوع لكان لماذا ذكره وجه ، الا ان الاحكام الشرعية وان كانت مجعولة عن مصالح ومفاسد ، لكن لا يلزم ان يكون تلك المصالح او المفاسد في نفس الموضوعات حتى يكون الاقتضاء واللاقتضاء راجعا اليه بل الجهات الخارجية مؤثرة في جعل الاحكام بالارباب ، و اوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار والمشركين فان جعل النجاسة عليهم ليس لاجل وجود قذارة او كثافة في ابدانهم كما في سائر الاعيان النجسة بل الملاك لهذا الجعل ، الجهات السياسية ، فان نظر المشرع تحفظ المسلمين عن مخالطة الكفار والمعاشره معهم ، حتى تصون بذلك اخلاقهم وآدابهم ونواميسهم ، فلجل هذه الامنية حكم على نجاستهم ، (فبح) فمن الممكن ان يكون الموضوع مقتضياً للحرمة ، لكن الموانع منعت عن جعلها ، او المصالح السياسية اقتضت جعل الاباحة الواقعية ، فلو كان الشارع حاكماً بحلية الخمر في دور الضعف وان كان تراها ذات مفسدة مقتضية للتحريم وجعل الحرمة ، لكان اشبه شئ بالمقام .

و (منها) انه يمكن جعل ورود النهي تحديداً للموضوع بكلتا الوجهين من المعرفية والشرطية بلا محذور . اما الاول ، فلان ما هو كالبديهي انما هو الاباحة بمعنى الاخراجي قبال الحظر واما الاباحة الواقعية المجعولة الشرعية فليس كذلك لانها

لاتحصل الابعمل الجاعل ، بخلاف اللاحرجية ، (فان قلت) يلزم) اللغوية (ح) اذ بعد
 ماحكم العقل باللاحرجية فلامجال لجعل الاباحة الواقعية (قلت) انه منقوض (اولا)
 بالبرائة الشرعية مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، و(ثانيا) نمنع لغوية الجعل
 بعد كونها ذات آثار لاترتب الابعمل تلك الاباحة الواقعية ولا يغني عنها ما يحكم
 به العقل ، ضرورة انه مع الشك في ورود النهي من الشارع يمكن استصحاب الحلية
 المجمولة بعد الاشكال في جريان اصالة عدم ورود النهي لاجل كونها اصلا مثبتا
 وبدونها لايجوز استصحاب اللاحرجية لعدم كونها حكما شرعيا ولما موضوعا اذا اثر
 على انه يمكن منع اللغوية ، بان جعلها لرفع الشبهة المغروسة في الازهان من ان
 الاشياء قبل ورود الشرع على الحظر حتى يرد منه الترخيص .

واما الثاني اعنى اخذ عدم الضد شرطا لوجود الضد الاخر ، فالمنع عنه يختص
 بالامور التكوينية كما حقق في محله واما الامور الاعتبارية التي لا يتحمل احكام
 التكويني كالتضاد وغيره فلا ، وقد اوضحنا في بعض المباحث انه لا تضاد بين الاحكام
 فلاجل ذلك يمكن ان يجعل عدم احد الضدين شرطا لوجود الضد الاخر .

ومنها ما افاده من امتناع ارادة الاباحة الظاهرية من المطلق مع كون الورد
 الواقعي غاية او تحديدا للموضوع لاجل تخلف الحكم من موضوعه التام ففيه ان
 الموضوع على التحديد هو المشكوك الذي لم يرد فيه نهى واقعا ، وهو غير المشكوك
 الذي ورد فيه نهى (وبالجملة) لو كان الموضوع للاباحة الظاهرية هو المشكوك بما هو
 هو المجامع مع ورود النهى واقعا ، يلزم تخلف الحكم (الاباحة الظاهرية) عن موضوعه
 (المشكوك) فمع كون الموضوع وهو المشكوك موجودا ليس معه الحكم
 اعنى الاباحة لاجل ورود النهى واقعا ، واما لو كان الموضوع المشكوك الذي لم يرد
 فيه نهى واقعا ، فلو ورد هنا نهى لانتفى ما هو موضوع الاباحة بتقاء احد جزئيه فليس
 هنا موضوع حتى يلزم انفكاك الحكم عن موضوعه نعم لو كان غاية فالموضوع وان كان هو
 المشكوك بما هو وهو محفوظ مع ورود النهى ، لكن لا مانع من تخلف الحكم عن
 موضوعه اذا اقتضت المصالح الخارجية لذلك وما ذكر من الامتناع ناش من قياس التشريع

على التكوين بتخييل ان المو ضوعات علل تامة للاحكام كما هو المعروف وهو غير تام
 و قد عرفت ان المصالح الخارجية و مفاسد ها ، لها دخالة في تعلق الاحكام كما مر في
 نجاسة الكفار ، و طهارة العامة في حال الغيبة لاجل حصول الاتفاق والاتحاد حتى
 دلت الاخبار ؛ على رجحان معاشرتهم والحضور في جماعاتهم الى غير ذلك
 وعلى ذلك فالمشكوك يمكن ان يكون حلالا الى امد لاقتضاء العصر و حرا
 ما الى زمان آخر ، و ان شئت اخذت الحوادث المقارنة فيدأ محدوداً ، و بتغيرها
 يتغير الحكم

واما اجراء الاصل فنختار انه للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية او ظاهرية
 وما افاد : من انه قد علم امتناع ذلك مطلقاً . قد علمت صحته ومعقوليته اضف الى
 ذلك ، ان ما افاد تحت ذلك العنوان «اجراء الاصل» ظاهر في كونه دليلاً مستقلاً
 مع انه في الاباحة الظاهرية صادرة جداً اللهم ان يتشبه بما افاده قبله فلا
 يكون ذلك دليلاً مستقلاً ، ثم ان الاصل الجارى في المقام ، اما اصالة عدم الحرمة
 فسيوافيك الاشكال فيه ، وان كان اصالة عدم ورود النهى حتى يثبت الحلية الواقعية
 او الظاهرية فسيوافيك انه من الاصول المثبتة لان تحقق ذى الغاية مع عدم حصوله
 غايته من الاحكام العقلية ، و الشك في تحقق ذبها وان كان مسبباً عن تحقق نفس
 الغاية وعدمها ، الا انه ليس مطلق السببية مناطاً لحكومة السببى على المسببى ما
 لم يكن الترتب شرعياً ، و ان كان الاصل اصالة بقاء الاباحة الواقعية او الظاهرية
 ، فلان منع منه ، و القول ان الاستصحاب لا يجرى في الاحكام الظاهرية ، صحيح ،
 لكن المقام ليس من افراده لان ذلك فيما اذا كان نفس الشك كافياً في ترتب الاحكام
 لان الحكم في المقام ليس مرتباً على نفس الشك ، بل عليه مغياً بعدم ورود النهى
 الواقعى ، و هذا لا يكفى فيه الشك اصلاً حتى لا تحتاج الى الاستصحاب
 و اما ما افاده في تلك اشكالاته : فلانا نمنع استلزام عدم الحرمة الا بعد
 وروو النهى ، عدم تحقق الشك فان تحققه ضرورى مع الشك في الورد و عدمه ،
 فان المكلف اذا التفت الى حرمة شرب التتن و عدمها محتملاً ورود النهى واقعاً ،

فلا محالة يتحقق في نفسه الشك، وهو كاف في جعل الحكم الظاهري، سواء كان الحكم الظاهري هو ايجاب الاحتياط حتى يرد الترخيص؛ او الترخيص حتى يرد النهي، وقد اوضحنا عدم لغوية هذا الجعل كما تقدم

ثم هذا كله على القول بان موضوع الحلية الظاهرية هو الشك في الحكم الشرعي المجمعول، ويمكن ان يقال: ان موضوعه هو الشك في كون الاشياء على المحظر وعدمه، او الشك في الملازمة بين حكم العقل والشرع اذا قلنا بالمحظر عقلا فيكون قوله **يُحْتَاطُ** كل شيء، مطلق حتى يرد فيه نهى ناظراً لكل الشك في ان الاصل في الاشياء هو المحظر او عدمه، تفيد الرواية كونها على الاباحة، وكذا لو قلنا بان الاصل الاولي هو المحظر ولكن شككنا في الملازمة (والحاصل) يكون قوله **يُحْتَاطُ** ناظراً الى ما اذا شك في الحكم الشرعي لاجل الشك في ان الاصل في الاشياء هو المحظر او عدمه، او لاجل الشك في الملازمة، فهذا الشك محقق مطلقاً حتى مع العلم بعدم ورود النهي في الشرع، لان متعلق الشك كون الاصل في الاشياء، قبل الشرع هل هو المحظر اولا وهذا لا ينافي العلم بعدم ورود النهي من الشارع، وهذا نحو آخر من الحكم الظاهري المجمعول في حق الشاك في الحكم الواقعي، وعلى هذا يكون عامة اشكالاته واضحة الدفع خصوصاً الثالث منها فانه على فرض تسليمه لا يرد في هذا الفرض كما لا يخفى.

المختار في معنى الرواية

هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت، واما مفادها حسب الاثبات فلا شك ان معنى قوله **يُحْتَاطُ** «حتى يرد فيه نهى» ان هذا الاطلاق والارسال باق الى ورود النهي، وليس المراد من الورد هو الورد من جانب الشارع لانتقطاع الوحي في زمان صدور الرواية، والحمل على النواهي المخزونة عند ولي العصر بعيد جداً، فانه على فرض وجود تلك النواهي عنده فتعين ان يكون المراد من الورد هو الوصول على المكلف وهذا عرفاً عين الحكم الظاهري المجمعول في حق الشاك الى ان يظفر على الدليل (والحاصل) ان قوله «يرد» جملة استقبالية، والنهي المتوقع وروده في زمان الصادق

ليست النواهي الاولى الواردة على الموضوعات ، لان ذلك بيد الشارع ؛ وقد فعل ذلك وختم طوماره بموت النبي وانقطاع الوحي ، غير ان كل ما يرد من العمرة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع والورود الاولي ؛ وعلى ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورود على المكلف اى الوصول اليه حتى يرتفع بذلك ، الحكم المجعول للمشاك ، وهذا عين الحكم الظاهري .

واما احتمال كون الاطلاق بمعنى اللاحظر حتى يكون بصدده بيان حكم عقلي ومسئلة اصولية او كلامية ، او بمعنى الحلية الواقعية قبل الشرع المستكشف بحكم العقل الحاكم بكون الاشياء على الاباحة ؛ وبملازمة حكم العقل والشرع ، ففي غاية البعد ، فان ظواهر هذه الكلمات كون الامام بصدده بيان الفتوى ، ورفع حاجة المكلفين ؛ لبيان مسئلة اصولية او كلامية او عقلية ، ولو فرض كونها بصدده بيان الحكم العقلي ، او بيان التلازم يشكك اثباته بالرواية ، لعدم صحة التعبد في الاحكام العقلية او ملازمتها كما لا يخفى .

٩- ومن الروايات : صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج المنقولة في ابواب ما يحرم بالمصاهرة عن ابي ابراهيم (ع) قال : سئله عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدأ فقال (ع) اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس بما هو اعظم من ذلك ، قلت : باي الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك تحرم عليه ام بجهالة انها في العدة قال عليه السلام احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك ؛ وذلك لانه لا يقدر معه على الاحتياط ، قلت فهو في الاخرى معذور قال : (ع) نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجها . وجه الدلالة : ان التعبير بالاهونية في جواب الامام ، وبالا عذرية ، لا يناسب الاحكام الوضعية ، فان كون الجهل عذراً و موجبا لعدم التحريم الابدى لامراتب له فلا بد من الحمل على الحكم التكليفي ، ان هو الذي يتفاوت فيه بعض الاعذار ؛ ويكون بعضها اهون من بعض ؛ فالغافل المرتكب للمحرم ، اعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له وان كان ارتكابه بحكم اصل البرائة ، و(عليه) فالرواية دالة على

كون الجهل مطلقاً عذراً في ارتكاب المحرمات ، و ان كان الاعذار ذات مراتب ، و الجهالات ذات درجات .

واما ما عن بعض محققي العصر (قدس سره) من تقريب دلالتها بان قوله (ع) (فقد يعذر الناس بما هو اعظم) دال على معذورية الجاهل من حيث العقوبة عند الجهل الشامل باطلافه للمعذورية عن العقوبة والنكال الاخرى ، فضعيف جداً لان قوله (فقد يعذر) لا يستفاد منه الاطلاق ، لان « قد » فيه للتقليل لا للتحقيق .

وعلى اى تقدير التمسك بها للمقام محل اشكال لان التعليل بانه كان غير قادر على الاحتياط يجعلها مختصة بالغافل و هو غير محل البحث . والغاء الخصوصية مع التفاوت الفاحش لا يمكن في المقام

١٠- و من الروايات قوله (ع) كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه . اقول قد صدر هذه الكبرى عنهم عليهم السلام في عدة روايات .

منها في صحيحة عبدالله بن سنان المنقولة في ابواب ما يكتسب به عن ابي عبدالله : كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه

منها رواية عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر عليه السلام المنقولة في الاطعمة المباحة بعد السؤال عن الجبن وغيره : كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف التحرام بعينه فتدعه .

منها ما رواه البرقي بسنده عن معوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال كنت عند ابي جعفر فسئل رجل عن الجبن فقال : ابو جعفر عليه السلام اذ لطعام يعجبني وساخبرك عن الجبن وغيره كل شئ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه بعينه و (منها) رواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبدالله في الجبن قال كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة ، و (منها) موثقة مسعدة بن صدقة

قال سمعته يقول المشي، هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الخ .

هذه جملة من الروايات المذكورة فيها هذه الكبرى ، مع اختلاف يسير ، وما يظهر من الشيخ الاعظم من كون قوله (ع) كلشيء لك حلال حتى تعلم انه حرام رواية مستقلة غير هذه الروايات، فلم نقف عليه ، والظاهر ان الكبرى المذكورة في رواية عبدالله بن سليمان عمن ما ذكر في صحيحة ابن سنان لوحدة العبارة ، و ان كانت الاولى مصدرية بحكم الجبن ؛ فيكون الاولى مختصة بالشبهات الموضوعية ولاجل ذلك يشكل تعميم صحيحة ابن سنان على الحكمية ، اذف السى ذلك قوله : بعينه ، ومنه ، وفيه ومادة العرفان المستعملة في الامور الجزئية ، فان كل واحد من هذه الامور وان كان في حد نفسه قابلا للمناقشة ، الا ان ملاحظة المجموع ، ربما تصير قرينة على الاختصاص او سلب الاعتماد بمثل هذا الاطلاق و مثل تلك الصحيحة موثقة مسعدة بن صدقة فان الامثلة المذكورة كلها من الشبهات الموضوعية و فيها اشكالات عويصة.

الاستدلال على البرائة بالاجماع والعقل

اما الاجماع : فلا يفيد في المقام اصلا ، لكون المسئلة مما تظافت به الادلة النقلية ، وحكم به العقل ، فمن القريب جداً ان يكون المدرك لاجماعهم هو تلك الادلة واما دليل العقل ، فلا اشكال ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، اى بلا حجة وهذا حكم قطعى للعقل يرتفع موضوع ذاك الحكم بوصول البيان الى المكلف بالعنوان الاولى او بايجاب الاحتياط و التوقف في الشبهات و هذا مما لا اشكال فيه . ه .

ثم انه يظهر عن بعضهم انه لا يحتاج الاصولى الى هذه الكبرى لان الملاك في استحقاق عقوبة العبد في مخالفة مولاة هو عنوان الظلم ، فان مخالفة ما قامت عليه

الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد الى مولاه، يستوجب العقوبة، واما مع عدم قيام الحجة فلا يكون ظالماً فلا يستحق العقوبة و هو كاف في المقام، و اما كون العقاب بلا بيان قبيحا، فغير محتاج اليه فيما يرتأيه الاصولي وان كان في نفسه صحيحا .

اقول : ان العقل مستقل بوجوب اطاعة المنعم ، وقبح مخالفته ، واستحقاق المتخلف للعقوبة ، و هذا الحكم (استحقاقه للعقوبة) ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه ، بل العقل يستقل بهذا ، مع الغفلة عن الظلم ، على ان كون مطلق المخالفة ظلما للمولى محل بحث واشكال هذا اولا - (واما ثانيا) ، فلان المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتى يتسنى له الارتكاب وهو لا يحصل الا بالتمسك بهذه الكبرى التي مآلها الى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل ، و اما مجرد دفع الاستحقاق بمناط ان الارتكاب ليس بظلم فلا يكفي في ذلك ، لان دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلك الناحية لا يصير مؤمنا عن عامة الجهات ما لم ينضم اليه الكبرى المذكورة .

وربما يقال: ان مناط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب حتى من غير بيان واصل الى المكلف فانه لم يحصل في الاول تفويت لمراد المولى ولم تتم مبادئ الارادة الآمرية فلا مقتضى لاستحقاق العقاب بخلاف الثاني فان ملاك عدم الاستحقاق فيه عدم استناد فوت المطلوب الى العبد « انتهى » وفيه ان ما ذكر من الفرق غير فارق وما ذكر من الفرق لا يتجاوز عن بيان خصوصية الموردين واما اختلافهما في المناط فلا يستفاد منه ، بل المناط فيهما واحد و هو قبح العقاب بلا حجة ؛ سواء لم يكن بيان من رأس او كان ولم يصل اليه فالعقاب في كلا القسمين عقاب بلا حجة ولا حجة و كلاهما من مصاديق الظلم والمناط في كلا القسمين واحد كما لا يخفى .

جولة وجوب دفع الضرر المحتمل

ربما يتوهم ورود حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل على الحكم العقلي

المذكور من قبح العقاب بلا بيان بتوهم ان الاول بيان بلسانه فيصير العقاب مع البيان وهذا فاسد سواء اريد من الضرر العقاب الاخرى او اريد غير ذلك، (اما الاول) فلان من الواضح ان الكبرى بما هي لا ينتج شيئاً في عامة الموارد، ما لم ينضم اليه الصغرى، فالعلم بوجود دفع الضرر كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان الا اذا انضم الى كل واحد صفراء، فيقال في الاولى: ان العقاب في ارتكاب محتمل الحرمة، او ترك محتمل الوجوب، محتمل ويجب دفع الضرر المحتمل، فينتج وجوب الاحتراز عن محتمل التكليف؛ و يقال في الثانية؛ ان العقاب على محتمل التكليف بعد الفحص التام وعدم العثور عليه، عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح اي يمتنع صدوره عن المولى الحكيم العادل، فينتج ان العقاب على محتمل التكليف ممتنع اذا عرفت ذلك فنقول: ان القياس الثاني مركب من صغرى وجدانية؛ و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منهما قطعية بنية، واما الاول فالصغرى فيه ليس امراً وجدانياً فعلية، بل صحة صفراء يتوقف على امور، اما تقصير العبد في الفحص عن تكليفه او كون المولى غير حكيم او غير عادل او كون العقاب بلا بيان امراً غير قبيح، فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملاً، والمفروض عدم تحقق واحد منها، فظهر ان الصغرى في الثاني وجدانية، قطعية فعلية، اما الصغرى في الاول معلقة على تحقق واحد هذه الامور والمفروض عدم تحققها، فهذا القياس تام فعلى غير معلق على شيء وتامة ذاك مبنية و معلقة على بطلان القواعد المسلمة؛ ولا شك عندئذ حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية، على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى ان القياس الثاني دافع للصغرى القياس الاول ولعله الى ذلك ينظر كلمات القوم، والا فظاهر كلماتهم من ورود احدي الكبرى بين على الاخرى غير صحيح، فان النزاع ليس بين الكبرى بين، بل صحتها مما لا اشكال فيه وصدقها لا يتوقف على وجود مصداق لصفراء اذا العقاب بلا بيان قبيح، كان بيان في العالم اولاً، كما ان دفع الضرر المحتمل واجب

كان الضرر محتملاً أولاً ، فاحتمال الضرر في بعض الموضوعات وتحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبريين وموضوعهما فلا يكون احدى الكبريين واردة او حاكمة على الاخرى قط بل احدا القياسين بعد تمامية مقدماته وجدانا او برهاناً يدفع صغرى القياس الاخر بالبيان المتقدم .

واما الثاني اعنى ما اذا اريد من الضرر ، غير العقاب الاخرى الموعود جزاء للاعمال ، فان اريد منه اللوازم القهرية للاعمال التى يعبر عنه بتجسم الاعمال وتجسد الافعال بتقريب انها ليست من العقوبات السياسية المجعلولة ، حتى يرتفع بحكم الفعل بل صور غيبية لافعال الانسان ، وقد استدل اصحاب هذا الرأى بعدة آيات واخبار ظاهرة فيما قالوه (وعليه) فلا بد من دفع هذا الاحتمال « فنقول » ان ما هو المقرر عند اصحاب هذا القول ، ان الاعمال التى تبقى آثارها فى النفس هى الأثار الحسنة النورانية او السيئة الظلمانية واما مطلق الاعمال مما هى متصرمة فى عالم الطبع فلا يمكن تحققها فى عالم آخر ؛ ولانكون تلك الافعال موجبة لخلقية النفس صوراً غيبية تناسب تلك الافعال ، وبالجملة : لوازم الاعمال هى الصور المتجسدة بتبع فعالية النفس اذا خرجت عن الجسد فى البرازخ او بعد الرجوع اليه فى القيمة الكبرى فالافعال الطبيعية التى لم تورث فى النفس صورة لا يمكن حشرها وتصورها فى سائر العوالم ، ومناطق هذه التصورات هو الاطاعة والعصيان لا اتيان مطلق الافعال .

وان اريد به الضرر الدنيوى ، ففيه ان احتمال مطلق الضرر لو كان دنيوياً غير واجبة الدفع مالم يوجب احتمال العقاب (فان قلت) ان مع احتمال الضرر يحكم العقل بقبح الارتكاب ، و با لملزمة تثبت الحرمة (قلت) : مضافا الى ان ارتكاب الضرر ليس قبيحا ، بل هو بلاداع عقلائى سفه ، ان لازم ذلك البيان ، هو العلم بالتكليف فى صورة احتمالها (فتأمل) (فان قلت) ان احتمال الضرر مستوجب لاحتمال القبح و هو مستلزم لاحتمال العقاب وقد علم وجوب دفعه (قلت) مضافا الى ماوردنا على الاول من ان ارتكاب الضرر بلاداع عقلائى سفه لا قبيح ومعه لاسفه ولا قبيح ، يرده عليه ان الضرر بوجوده

الواقعي لا يؤثر في القبح بل على فرضه لا بد من العلم به ، فالعلم به هو موضوع للقبح
فمع احتمال الضرر لا يكون قبيحا جزماً
اضف الى ذلك ان الشبهة الموضوعية و الوجوبية مشتركتان مع الشبهة
التحريرية في هذه التوالي المدعاة ، فلو كانت للافعال لوازم قهرية موزية لصاحبها
لكان على الشارع الرؤف الرحيم ايجاب الاحتياط حتى يصون صاحبها عن هذه اللوازم
القهرية ، فالترخيص فيها اجماعاً بل ضرورة دليل على بطلان تلك المزعة ، وانه
ليس ههنا ضرر اخروي او دنيوي واجب الدفع كما لا يخفى واطن ان هذا المقدار
من الادلة كاف في اثبات البرائة الشرعية ؛ و لنعطف عنان الكلام الى مقالة
الاخباريين .

استدلال الاخبارى على وجوب الاحتياط بوجوه

فداستدلوا : بوجوه : منها الايات : وهي على وجوه : (منها) ما دل على حرمة
اللقاء في التهلكة كقوله تعالى : و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة ، و « فيه » ان
ملاحظة سياق الايات يرشدنا الى المرمى منه ، فانها نازلة في مورد الانفاق للفقراء
وسد عيلتهم واداء حوائجهم باعطاء الزكوة والصدقات حتى يتحفظ بذلك نظم الا
جتمع ، ويتوازن اعدال المجتمع ولا ينقصم عروة المعيشة لارباب الاموال بالثورة على
ذوى الثروة ، فان في منعهم عن حقهم القاء لنفو سهم الى التهلكة ، او في مورد
الانفاق في سبيل الجهاد ، لان في ترك الانفاق مظنة غلبة الخصم الى غير ذلك من
محتملات و (اما مورد الشبهة) فليس ها هنا اية هلكة لا اخروية بمعنى العقاب
لقيام الادلة على جواز الارتكاب ، و لا دنيوية ، اذ لا يكون في غالب موارد ها
هلكة دنيوية

ومنها : ما دل على حرمة القول بغير علم : كقوله تعالى : و تقولون بافواهكم
ما ليس لكم به علم وتحسبون هينا وهو عند الله اعظم (النور - الآية ١٥) و قوله
تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون (الاعراف - الآية ٢٧) وجه الدلالة ان الحكم

بجواز الارتكاب تقول بلاعلم وافتراء عليه تعالى قال الشيخ الاعظم ولا يرد على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة بل يتركون لاحتمالها وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد العلم بالرخصة والعمل على الاباحة ، والظاهر منه ارتضائه بهذا الفرق و لهذا اجاب عن الاشكال بان فعل الشيء المشتبه حكمه ، اتكلاً على قبح العقاب بلا بيان ليس من ذلك .

وانت خبير : بان النزاع بين الاخبارى والاصولى فى وجوب الاحتياط وعدمه لافى الترك وعدمه فالخبارى يدعى وجوب الاحتياط ويحكم به ، والاصولى ينكر وجوبه ، ويقول بالبرائة والاباحة فكل واحد يدعى امر أو يقيم عليه ادلة ، والجواب عن اصل الاستدلال ، انه سيوافيك فى مباحث الاستصحاب ان المراد من العلم واليقين فى الكتاب والسنة الاماخذ هو الحجة ، لا العلم الوجدانى ، والمنظور من الايات هو حرمة التقوى بلا حجة ، و تقول بالدليل ، من الكتاب و السنة و العقل ، (وعليه) فليس الاصولى فى قوله بالبرائة متقولاً بغير الدليل ، لما سمعت من الادلة المحكمة الواضحة

ومن الايات : ما دل على وجوب الاتقاء حسب الاستطاعة والتورع بمقدار القدرة مثل قوله سبحانه : فاتقوا الله ما استطعتم وقوله : عزاسمه وجاهدوا فى الله حق جهاده (الاية) وقوله عز شانه : فاتقوا الله حق تقاته

واجاب عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : بان الاتقاء يشمل المندوبات وترك المكروهات ، ولا اشكال فى عدم وجوبها فى دور الامر بين تقييد المادة بغيرهما وبين التصرف فى الهيئة بحملها على ارادة مطلق الرجحان حتى لا ينافى فعل المندوب و ترك المكروه ، ولا اشكال فى عدم اولوية الاولان لم نقل باولوية الثانى من جهة كثرة استعمالها فى غير الوجوب حتى قيل انه من المجازات الراجحة المساوى احتمالها مع الحقيقة «انتهى» وفيه اما اولاً : فان شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترك المكروه مورد منع ؛ فان التقوى عبارة عن الاحتراز عما يوجب الضرر ، او يحتمل فى فعله او تركه الضرر ، وليس المندوب والمكروه بهذه المثابة ، واما شموله لمشتبه

الحرمة او الوجوب ، فلاحتمال الضرر في فعله او تركه ويشهد على المعنى المختار الاستعمالات الرائجة في الكتاب والسنة ، واما ثانياً ، فلوسلم كون استعمال الهيئة في غير الوجوب كثيراً ؛ الا ان تقييد المادة اكثر ، بل قلما تجد اطلاقاً باقياً على اطلاقه وهذا بخلاف هيئة الامر فهي مستعملة في الوجوب والمزوم في الكتاب و السنة الى ماشاء الله (اضف) الى ذلك ان ترجيح التصرف في الهيئة على التصرف في المادة يوجب تأسيس فقه جديد ، ولا اظن انه (قدس سره) كان عاملاً بهذه الطريقة في الفروع الفقهية ، وان تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئة على المادة في مجلس درسه .

نعم يتعين في المقام التصرف في الهيئة دون المادة لالكون ذلك قاعدة كلية بل لخصوصية في المقام ، لان الاية شاملة للشبهات الموضوعية والوجوبية الحكمية ولو حملنا الاية على الوجوب بالتصرف في مفاد الهيئة ، يستلزم تقييد الاية ، واخراج بعض الاقسام . مع ان لسانها آبية عن التقييد . بل التقييد يعد امرأ بشيعة ؛ وكيف يقبل الطبع ان يقال اتقوا الله حق تقاته الا في مورد كذا وكذا . فلان مناص عن التصرف في مفاد الهيئة بحمل الطلب على مطلق الرجحان . حتى يتم اطلاقه . ولا يرد عليها تقييد او تخصيص . وليس الاصولي منكر الرجحان الاحتياط ابدأ (اضف) الى ذلك ان الايات شاملة للمحرمات والواجبات المعلومة ولا اشكال في امتناع تعلق الامر التبعدي بوجوب اطاعتها فيجب حمل الاوامر فيها على الارشاد فتصير تابعة للمرشد اليه . فلو حكم العقل او ثبت وجوبه او حرمة يتعين العمل على طبق المرشد اليه ؛ وان لم يثبت وجوبه او حرمة او ثبت خلافه . لا بد من العمل ايضا على طبقه .

احتجاج الاخبارى بالسنة

وهي على طوائف : الاولى ما دل على حرمة القول او الافتاء بغير علم وقد اوضحنا المراد من تلك الطائفة عند البحث عن الآيات الدالة على حرمة القول بغير علم فراجع

الثانية ما دلت على الرد على الله ورسوله والائمة من بعده واليك نماذج من تلك الطائفة منها رواية حمزة الطيار : انه عرض على ابي عبد الله «ع» بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعها منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد على ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون . و(فيه) ان الظاهر من الامر بالكف اشتغال الخطبة على المطالب الاعتقادية «فان» النهي راجع الى التقول فيها بالارجوع الى اهل الذكر و لو سلم كونها اعم من الاعتقادية ، فالنهي حقيقة راجع الى الافتاء فيها بالارجوع الى اهل الذكر ، فلا ترتبط بالمقام ، فان الاصولي انما افتى بالبرائة بعد الرجوع الى الكتاب والسنة .

منها : رواية جميل بن صالح عن الصادق ع قال قال رسول الله في كلام طويل الى ان قال : وامر اختلف فيه فرده الى الله .

ومنها : رواية الميثمي عن الرضا (ع) في اختلاف الاحاديث : قال : وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا .

(ومنها) رواية سليم بن قيس الهلالي في كتابه : ان علي بن الحسين عليه السلام قال لابان بن عياش يا اخا عبد قيس انصح لك امر فاقبله ، والا فاسكت تسلم ورد علمه الى الله فانه اوسع مما بين السماء والارض .

(ومنها) : رواية جابر : عن ابي جعفر عليه السلام في وصية له لا صحابه قال : اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا

(ومنها) : رواية عبد الله بن جندب عن الرضا : في حديث : ان هؤلاء القوم سنج لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم (الى ان قال) والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه .

والجواب عن الكل : بان شيئا منها غير مربوط بالمقام بل اما مربوط بالتقول

بالرجوع الى ائمة الدين ، او مربوط بالفتوى بالاراء والاهواء من غير الرجوع اليهم والاصولى لا يفتى فى اية واقعة من دون الرجوع الى ائمة الحق و(با لجملة) ادلة الحل مستندة للاصولى فى الفتوى بالحكم الظاهرى : وادلة البرائة المؤيدة بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مستند له فى الفتوى بعدم وجوب الاحتياط فملك الادلة وارادة على تلك الروايات .

الثالثة : ما دل على التوقف بالاعليل (منها) : مرسله موسى بن بكر قال : ابو جعفر لزيد بن على : ان الله احل حلالا و حرم حراماً (الى ان قال) فان كنت على بينة من ربك و يقين من امرك و تبيان من شانك فشأنك و الافلاترو من امرأ و(منها) رواية زرارة عن ابى عبدالله : لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (وفيه) ان الرواية ناظرة الى الانكار بالادليل؛ وستر الحق بلا جهة ، و اين هى من الدلالة على رد البرائة المستفادة من الكتاب والسنة ، وهذه الرواية مربوطة بالا اصول و شبهات اهل الضلال .

و(منها) : كتاب امير المؤمنين الى عثمان بن حنيف : فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه ، و ما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه(وفيه) انها راجعة الى الشبهة الموضوعية كما هو غير خفى على من لاحظ الكتاب و(منها) كتابه الى مالك الاثر : اختر للحكم بين الناس افضل رعيته فى نفسك ممن لا تضيق به الامور(الى ان قال) اوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج و اقلهم تبرماً بمراجعة الخصم و اصبرهم على تكشف الامور (و فيه) انه راجع الى ادب القاضى فى المرافعات التى لا تخرج عن حدود الشبهة الموضوعية ، فكيف يستدل على المقام - مع انه سوف يوافيك عن الجميع جواباً آخر فانتظر و(منها) خطبة منه عليه السلام فيا عجباً و مالى لا اعجب من خطأ الفرق على اختلاف حججها فى دينها لا يقتفون اثر نبى ولا يقتدون بعمل وصى (الى ان قال) و يعملون فى الشبهات (وفيه) انها راجعة الى المارقين او القاسطين من الطغاة الخارجين عن بيعته ، المحاربين لا مام عصره و (منها) : وصيته عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام : يا بنى دع القول فيما لاتعرف و(منها) وضية

آخره لاتخرج عن حدود الاولى .

وملخص الجواب عن هذه الطائفة مع ما عرفت المناقشة في اكثرها انها ما تلوح منها الاستحباب فان كلمات الائمة لاسيما امير المؤمنين مشحونة بالترغيب الى الاجتناب عن الشبهات ، وبهذه الطائفة ينسلك في الروايات التي يستشم منها الوجوب مثل ما رواه الشهيد في الذكرى قال : قال النبي ﷺ دع ما يريبك الى ما لا يريبك ، مع احتمال ان يكون المراد منه رد ما يريبك (اي المشتبه) الى غيره حتى يتضح معناه : وفي وزان ماتقدم من تلك الطائفة قوله ١٤٤١ اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله ١٤٤٢ لا اورع كالوقوف عند الشبهة ، فان الروايتين و ما قارنهما من الروايات في المعنى اقوى شاهد على الحمل على الاستحباب .

الرابعة : اخبار التثليث (منها) رواية النعمان بن بشير: قال سمعت رسول الله يقول: ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات و(منها) رواية سلام بن المستنير عن ابي جعفر الباقر ١٤٤٣ قال: قال جدى رسول الله : ايها الناس حلال الى يوم القيمة ، وحرامى حرام الى يوم القيمة (الى ان قال) وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى من تركها صلح له امر دينه ، وصلحت له مروته و عرضه ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ما شيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرهاها في الحمى اقول هذه الروايات صريحة في الاستحباب ضرورة ان الرعى حول الحمى لم يكن ممنوعا ؛ غير ان الرعى حوله ، ربما تستوجب الرعى في نفس الحمى فهكذا الشبهات ، فانها ليست محرمة غير ان التعود بها كالتعود بالمكروهات ربما يوجب تجرى النفس وجسارته لارتكاب المحرمات بل في هذه الروايات شهادة على التصرف في غيرها لو سلمت دلالتها ،

الخامسة ما دل على التوقف معللا بان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات كما عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ١٤٤٤ قال الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، و في رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله ١٤٤٥ الوقوف

عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ان على كل حق حقيقة ، وعلى كل صواب نور
 فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه ، ولا يقصر عنها مقبولة عمر بن
 حنظلة التى سيوافيك بطولها فى التعادل والترجيح وفيها : بعد ذكر المرجحات :
 اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى . امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى
 الهلكات ، واليك الجواب

ان فى تلك الروايات آثار الارشاد ولو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب
 التصرف فيه بالشواهد التى فى غير هابل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل فى شيء
 من الموارد فى الوجوب و ان ذهب الشيخ و تبعه غيره فى استعماله فى رواية جميل
 والمقبولة فى الوجوب ولكنه غير تام فان الكبرى المذكورة فى رواية جميل بن دراج
 (اعنى قوله : الوقوف عنه الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات) لا تنطبق على ما
 ذكره بعده : اعنى قوله : وما خالف كتاب الله فدعوه ، لان مخالف الكتاب ليس مما
 يجب فيه الوقف ، او يستحب فيه التوقف ، بل يجب طرحه ، وسلب اسناده الى الائمة
 (وح) فلا بد ان تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد ، بل تحمل على الاخبار
 التى ليس مضامينها فى القرآن لاعاى نحو العموم ولا الخصوص ، ولولم تحمل على هذا ،
 فلا بد ان يحمل اما على الموافق للقرآن او مخالفه صريحا ، وكلاهما خارجان عنها
 اما الموافق فيجب الاخذ به ، واما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه ، فانحصر حملة
 على الروايات التى لاتخالف القرآن ولا توافقه ، (على هذا) فلو حملنا الامر بالوقوف
 على الاستحباب فى مورد الشبهة ثبت المطلوب ، وان حملناه على الوجوب فلا تجد
 له قائلا ، فان الاخبارى والاصولى سيات فى العمل بالاخبار التى لاتخالف القرآن ولا
 وافقه ، ولم يقل احد بوجوب الوقوف اصلا ، و ان كان التوقف والعمل على طبق
 الاحتياط اولي واحسن .

جولة حول المقبولة

سيوافيك الكلام فى مفادها عند نقل الروايات الواردة فى مرجحات الاخبار

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

ذكره عند تثليث الامور لكن يعلم من التدبير فيما سبق من المثاليين فان غير المجمع عليه وغير الشاذ ، من الامور هو المشكل الذي يرد حكمه الى الله ورسوله ، وهذا هو الذي عبر عنه الامام (ع) في رواية جميل بن صالح بامر اختلف فيه ، حيث نقل الراوى عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) انه قال رسول الله ﷺ : الامور ثلاثة امر بين لك رشده فاتبعه ؛ و امر بين لك غيه ، فاجتنبه ، و امر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل .

لا يقال : لو كان المراد من الشهرة ، هي الفتوائية اعنى الفتوى على طبقها ، فمامعنى قول الراوى بعد الفقرات الماضية : قال قلت : فان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم قال : ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ... الخ ، اذ لمعنى لكون كل واحد من الخبرين مشهوراً مجمعاً عليه بحسب الفتوى فان كون احدهما مجمعاً عليه يستلزم اتصاف الاخر بالشذوذ والندرة ، وهذا بخلاف ما اذا حملناها على الشهرة الروائية ، فيمكن ان يكون كل واحد مشهوراً حسب النقل بل نقلهما الثقات واصحاب الجوامع وان لم يكن الفتوى الاعلى طبق واحدهنهما (لانا نقول) ، ان المراد من المجمع عليه هو مقابل الشاذ النادر مما يطلق عليه « المجمع عليه » عرفاً ، وبذلك يتضح معنى قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين ... الخ ؛ لا يمكن اشتهاار فتوائين بين الاصحاب ، لكن لا بمعنى كون احدهما شاذاً نادراً ، بل بعد عرفان حكم المشهور والشاذ ، ان احدى الروائتين ليست نادرة بحسب الفتوى بل مساوية مع صاحبها في ان كليهما مورد فتوى لجمع كثير منهم ، و ان الحكمين معروفان بينهم ، هذا فقه الحديث .

واما عدم دلالة على مدعى الاخباريين ، فلما علم ان المراد من الامر المشكل الذي امر فيه بالرد الى الله ورسوله ، هو القسم الثالث الذى ليس بمجمع عليه ولا شاذ بل مما اختلف فيه الرأى ، ولا ظن ان الاخبارى مما يلتزم فيه بوجوب التوقف والرد الى الله تعالى ، فان الاخبارى لا يجتنب عن الرأى والافتاء فى المسائل التى اختلفت فيها كلمة الاصحاب ، بل نراه ذات رأى و نظر فى هذه المسائل من دون ان يتوقف

ويرد حكمها الى الله ورسوله ، و ان كان الارجح عقلا هو التوقف و الاحتياط فيما ليس بين الرشد المجمع عليه ، و لا بين الغي الشاذ النادر ، و ارجاع الامر فيه الى الله .

و بما ذكرنا يظهر حال التثليث الواقع في كلام رسول الله ﷺ حيث استشهد الامام به حيث قال ، حلال بين ، و حرام بين ، و شبهات بين ذلك فمن اجتنب الشبهات نجى عن المحرمات الخ ؛ فان الحلال البين و الحرام البين ، ما اجتمعت الامة على حليته و حرمة و المشتبه ليس كذلك ، فهي مما يترجح فيه الاحتياط بالاجتناب و يشهد على ان الاحتياط مما هو ارجح في المقام تعليقه عليه السلام بان الاخذ بالشبهات ، اخذ بالمحرمات بمعنى ان النفس مهما تعودت على ارتكاب المشتبه ، فلامحالة تحصل فيه جرأة الارتكاب بالمحرمات ، فارتكاب الشبهات ، مظنة الوقوع في المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم سره ، و ما احسن و ابلغ قوله عليه السلام في بعض الروايات حيث شبه مرتكب الشبهات ، بالراعي حول الحمى لا يطمئن عن هجوم القطيعة على نفس الحمى ، و الا فالرعاية حول الحمى من دون تجاوز اليه ليس امرأ محرماً بلا اشكال ، (و بذلك) يظهر ان مفاد قوله عليه السلام في آخر المقبولة : فارجه حتى تلقى امامك ، هو الرجحان و الاستحباب لصيرورة الصدر قرينة على الذيل كما هو واضح ، و لو سلم ظهوره في الوجوب يقع التعارض بينه و بين ما دل على التخيير في الخبرين المتعارضين كرواية ابن جهم و الحارث بن مغيرة ، و الجمع العرفي يقتضى حمل الامر على الاستحباب تحكيما للنص على الظاهر ؛ مع ما مر من القرائن المتقدمة و غيرها مما سيوافيك بيانه في التعادل و الترجيح .

ولو اغمضنا النظر عن كل ما ذكرنا فالامر دائر بين حمل الامر على الاستحباب او تخصيص قوله : الوقوف عند الشبهات بالشبهة الموضوعية و لا اشكال ان الاول هو المتعين ، لآباء الكبرى المذكورة عن التخصيص ، كما تقدم بيانه ، و اما ما افاده شيخنا العلامة من ترجيح حمل الامر على الاستحباب ، معللا بان التصرف في الهيئة اهون من التصرف في المادة ، فقد مر عدم وجاهته ، فتبين مما ذكرنا عدم دلالة هذه الطائفة

من الاخبار على مقالة الاخباريين .

السادسة : ما دلت على الاحتياط ، واليك نبذ من تلك الطائفة (منها) صحيحة
عبدالرحمن بن الحجاج قال: سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان
الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء ؟ قال بل عليهما ان يجزى كل واحد
جزاء الصيد ، فقلت : ان بعض اصحابنا سئلنى من ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم
بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا .

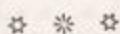
(قلت) : الاحتمالات فى الرواية كثيرة لان قوله : اذا اصبتم بمثل هذا ، اما
اشارة الى حكم الواقعة او الى نفس الواقعة ، وعلى كلا الفرضين ، فاما ان يراد من
المثل ، مطلق المماثلة ، او المماثل فى كون الشبهة وجوبية مطلقاً او كونها وجوبية
دائرة بين الاقل والاكثر الاستقاليين ، ان قلنا بلزوم القيمة فى جزاء الصيد ، او
الارتباطيين . بناء على وجوب البدنة ؛ فمع هذه الاحتمالات يستدل بها على لزوم
الاحتياط فى خصوص الشبهة التحريمية مع كونها بمراحل عن مورد الرواية .

ثم انه لو قلنا بكون المشار اليه هو حكم الواقعة ، اما ان يراد من قوله :
فعليكم الاحتياط ، الاحتياط فى الفتوى ، او الفتوى بالاحتياط ، او الفتوى بالطرف
الذى هو موافق للاحتياط ، و(مع ذلك) فيما انه (ع) ذيل قوله : فعليكم بالاحتياط ،
بقوله عليه السلام فلم تدروا ، وقوله عليه السلام حتى تسئلوا عنه فتعلموا ، فالمتبادر من الامر
بالاحتياط ، هو الاحتياط فى الفتوى وعدم التقول على الله تعالى ، ولا جل ذلك يترجح
حمل الرواية على الفتوى قبل الفحص ؛ مع امكان التفحص عن مورد ، كما هو مفروضها
ودالتها على مقالة الاخبارى يتوقف على حملها على مطلق الشبهات تحريمية او
وجوبية ، ثم اخراج الوجوبية منها لقيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها ،
مع انه من قبيل اخراج المورد المستهجن كما لا يخفى .

و (منها) رواية عبدالله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرمس و
يقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ، ويسترعنا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة ، و
يؤذن عندنا المؤذنون ، فاصلى (ح) وافطران كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة

التي فوق الجبل ، فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة ، و تأخذ بالحائط لدينك ووصفها الشيخ الاعظم بالموثقة ، مع اشتمال سنده على سليمان بن داود ، المراد بين الخفاف و المروزي المجهولين ، و المنقري الذي وثقه النجاشي ، و المظنون انه المنقري ، وعلى اى حال ، فالظاهر ان السؤال عن الحمرة المشرقية اذهى التي ترتفع فوق الجبل ، واما المغربية ؛ فلان ترتفع ، بل تنخفض الى ان ينتهى الى فوق الجبل و (على ذلك) فالرواية واردة مورد التقية ، فان المشهور هو لزوم زوال الحمرة المشرقية فتوى و دليلا ، و عليه فالامر بالانتظار و الاخذ بالحائط للمدين لاجل افادة الحكم الواقعي بهذه العبارة ، وعلى ذلك فلا يدل على لزوم الاحتياط مطلقا وفي عامة الشبهات ، كما لا يخفى

و بقى فى المقام روايات كثيرة تلوح منها الاستحباب ؛ كقوله عليه السلام اخوك دينك فاحفظ لدينك ، و قس عليه كلما مررت عليه ، فان مفادها الاستحباب بلا اشكال .



تمسك الاخبارى بالدليل العقلى

استدل الاخبارى على لزوم الاحتياط بالعلم الاجمالى قائلا با ناعلم بوجود محرمات كثيرة فى الشريعة الغراء : فيجب علينا الخروج عن تبعاتها و لا يحصل الا بترك كل ما علم او شك حرمة حتى يحصل العلم القطعى بالامتنال او يرد من الشارع الترخيص ومعه يحصل الامن بالعقاب ، و خلاصة هذا البرهان ادعاء قطعين «الاول» القطع بوجود محرمات كثيرة فى الشريعة «الثانى» القطع بعدم رضاء الشارع بارتكابها كائنة ما كانت ، ومن المعلوم (ح) لزوم الاجتناب الى ان يحصل اليقين بالبراءة وهذا اليقين لا يحصل الا بترك معلوم الحرمة ومشكو كها

قلت : وبما ان الاجوبة المذكورة فى المقام يدور حول القول بانحلال العلم الاجمالى بالمراجعة الى الادلة ، فلا بأس من التعرض لميزان الانحلال و اقسامه ، حتى يكون كالضابط لعامة الاجوبة فنقول : ان ما به ينحل العلم الاجمالى تارة يكون

قطعا ، واخرى يكون غيره من الامارات والاصول الشرعية كالاستصحاب او العقلية كالاقتناع
وعلى التقادير تارة يكون العلم الاجمالي مقارنا لقيام الطريق واخرى مؤخرأ و
ثالثة مقارنا وعلى للتقادير تارة يكون المؤدى بالعلم الاجمالي مقدما على المؤدى
بالطريق التفصيلي واخرى مؤخرأ وثالثة مقارنا وعلى التقادير ان مابه ينحل اما ان
يكون امراً تفصيليا سواء كان علما او حجة ، واما يكون امراً اجماليا كما لو علم
اجمالا بتكاليف بين جميع الشبهات ، وعلم بوجود تكاليف ايضا بين الطرق والامارات
مع امكان انطباقهما .

ثم انه لو علم ان ماهو المعلوم تفصيليا عين ماهو المعلوم بالاجمال ، ووقف على
على انطباق المعلومين انطباقا قطعيا ، فلا اشكال فى الانحلال ، و مثله ما اذا قطع
بان ما فى دائرة العلم الاجمالي الكبير ، عين ما هو فى دائرة الصغير ، ان مع هذا
ينحل العلم فى الكبير ويبقى فى الصغير فقط واما اذا احتمل الانطباق فهل ينحل العلم
الاجمالي (ح) حقيقة او حكما ، او لا ينحل مطلقا ،

فيظهر من بعضهم انه ينحل حقيقة وافاد فى وجهه : بان العلم الاجمالي قد
تعلق بامر غير معنون ولا متعين ، والتفصيلي تعلق بالمعين ، وانطباق الاعمين على
المعين قهري لان عدم الانطباق اما لاجل زيادة الواقعات المعلومه بالا جمال عن
المعلوم بالتفصيل ، او من جهة تعيين الواقعات المعلومه بالا جمال بنحو تأبى عن
الانطباق ؛ او تنجز غير الواقعات بالامارات والكل خلف « انتهى » (قلت) : ان وجه
عدم الانحلال لاجل احتمال انطباق المعلوم بالا جمال على غير المعلوم بالتفصيل و
ما ادعى (قدس سره) من ان انطباق المعلوم بالا جمال على المعلوم بالتفصيل غير
مسموع فان المعلوم بالا جمال لما كان امراً غير متعين ، فيحتمل ان يكون عين ما
تعين بالعلم التفصيلي ، ويمكن ان يكون غيره ، ومع هذا فكيف يمكن ان يقال
بالانطباق القهري ، (و الحاصل) ان لا يتم الانطباق القهري العلم بان المعلوم
بالاجمال هو عين ما علم بالتفصيل ، ولكنه مفقود لقيام الاحتمال بالمغايرة بعد
والتحقيق ان يقال : ان ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقداراً
مع العلم بان المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالا جمال ، لكان لعدم الانحلال وجهها

الان الميزان هو عدم بقاء العلم الاجمالي في لوح النفس ؛ وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية او المانعة الخلو الى قضية بنية ، ومشكوك فيها ، او الى قضايا بنية ، وقضايا مشكوك فيها فلو علم بوجود واجب بين امرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية او مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو ، فمع العلم التفصيلي بوجود بعض الاطراف او واحد من الطرفين ، ينقلب القضية الى قضية بنية ، اى الى وجوب واحد معين ، والى مشكوك فيها ، فلا يصح ان يقال : اما هذا واجب اوزاك ، بل لابد ان يقال : هذا واجب بلا كلام ، والآخر مشكوك الوجوب ، وهذا ما ذكرنا من ارتفاع الاجمال الموجود في لوح النفس ، وان شئت قلت : لا يصح عقد قضية منفصلة على نحو الحقيقية و لا على نحو المانعة الخلو ولو قيل ان القضية المنفصلة لاتنافى مع كون احد الطرفين جزمى الحكم فلا مشاحة في الاصطلاح ، ولكن لا يحكى عن تردد في النفس ، واجمال في الذهن ، بل ينحل المعلوم بالاجمال الى علم تفصيلي وشك بدئي لا يعد طرفا للعلم ، واحتمال كون المعلوم بالاجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية غير مضر ، لان المعلوم بنعت المعلوماتية الفعلية غير محتمل الانطباق ، و انما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الاخر ، لان المعلوماتية الاجمالية الفعلية ملازم للعلم الاجمالي . ومع زوال العلم لامعنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر .

ثم ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد حكم ببقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله حقيقةً وحاصل ما افاد : ان احتمال المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل ، وعلى الطرف الاخر ، كاشف قطعى عن بقاء العلم الاجمالي لكونه من لوازمه ، ودعوى انه يستلزم محذور تعلق العلمين بشئ واحد بتوسيط العنوانين الاجمالي والتفصيلي ، و هو من قبيل اجتماع المثليين . مدفوعة بان لا يزيد عن التضاد الموجود بين الشك و العلم مع انه يمكن ان يتعلق العلم والشك بشئ واحد بعنوانين كما فى اطراف العلم الاجمالي ، و (عليه) فلا مجال للاشكال فى تعلق العلمين بشئ بتوسيط عنوانين

الاجمالي والتفصيلي « انتهى » ،

و(فيه) ان ما ذكره خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالاجمال فعلا واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال سابقا وقد زال عنه العلم فعلا ؛ والمفيد لما ادعاه هو الاول مع انه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الاجمالي عن مركزه ، فان العلم يكون هذا واجبا ، او خمر ألابجتمع مع التردد في كونه واجبا وعدله ، او كونه خمرأ او الاخر ، فان الاجمال متقوم بالتردد و« ينافي العلم التفصيلي ولا يجتمع معه ، واما ما ذنب به عن الدعوى في قياس اجتماع العلم الاجمالي والتفصيلي ، باجتماع الشك والعلم الاجمالي : ففي غاية الضعف ، اذ لا مانع من اجتماع العلم الاجمالي والشك بل هو متقوم به ابدأ ، اذ لا منافات بين تعلق العلم بكون احدهما خمرأ ، والشك انما هو في كون الاخر معينا خمرأ ، وهذا بخلاف المقام ، فان تعلق العلم الاجمالي والتفصيلي بشئ واحد بتوسيط عنوانين ، معناه كون هذا معينا خمرأ والشك في كونه خمرأ ، وهما لا يجتمعان اصلا ، و ان شئت قلت : فرض تعلق العلم الاجمالي بكون احدهما خمرأ فرض التردد في كل واحد بعينه ، وفرض العلم التفصيلي بكون واحد منهما بعينه خمرأ فرض اللا تردد ، وهذا اجتماع النقيضين

فتحصل ان الانحلال الى علم تفصيلي وشك بدئي في الموارد المزبورة هو الحق القراح غير انه يمكن ان يقال ان اطلاق الانحلال في هذه الموارد لا يخلو عن مسامحة لان الانحلال فرع مقارنة العلم التفصيلي والاجمالي ، وهما غير مجتمعان ؛ وكيف كان فالحق مامر

و ربما يقال بالا انحلال الحكمي بمعنى بقاء العلم الاجمالي مع وجود العلم التفصيلي او قيام الامارة او الاصل على بعض الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال مما يحتمل انطباق مؤداه على المعلوم بالاجمال ، و قد افيد في تقريره وجوه منها ما اشار اليه بعض محققى العصر حيث افاد انه مع قيام المنجز في احد طرفي العلم الاجمالي علماً كان او امارة او اصلا ، يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين ،

وبالجملة : معنى منجزية العلم الاجمالي كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الاطلاق ، وهذا المعنى غير معقول بعد خروج الاطراف عن قابلية التأثير فلا يبقى في البين التأثير على تقدير خاص وهو ايضا مشكوك من الاول ، والحاصل ان الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد غير قابل للتأثر من قبل العلم الاجمالي و الجامع المقيد بانطباقه على الطرف الاخر لا يكون معلوماً من الاول « وفيه » انه يظهر النظر فيه مما ياتي في الجواب عن المحقق الخراساني من الخلط بين العلم الوجداني وغيره .

(منها) ما افاده المحقق الخراساني (قدس سره) من انحلال العلم الاجمالي بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال او ازيد وان حجية الامارات شرعا وان كانت بتنجيز ما اصابه والعدر عما اخطأ عنه كما في الطرق العقلية الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال ، و صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف والعدر اذا كان في سائر الاطراف « انتهى » وفيه : انه خلط بين العلم الوجداني الاجمالي بوجود تكاليف في البين بحيث لا يرضى المولى بتركه اصلاً ، و العلم بالخطاب او العلم بقيام الامارة اجمالاً ، فلو كان من قبيل الاول اعنى العلم بالتكليف الفعلي ، فلا يعقل عدم تنجزه في اي طرف كان ، ولا يعقل صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف والعدر اذا كان في سائر الاطراف ، كما لا يعقل الترخيص ، فان ترخيص بعض الاطراف المحتمل كونه هو المعوم بالاجمال او غيره ، لا يجتمع مع بقاء العلم بفعليته ، بل لو قامت الاشارة على كون المؤدى هو المعلوم بالاجمال يجب عقلاً رفع اليد عن الامارة والعمل بما هو مقتضى العلم الوجداني الفعلي ، وان شئت قلت : ان الترخيص بل احتمال مع العلم الوجداني الفعلي بالتكليف من الاسور المتنافية لا يجتمعان اصلاً ان احتمال الترخيص مع احتمال كون التكليف في طرفه مع القطع بالتكليف الفعلي مطلقاً متناقضان ، (نعم) يصح ما ذكره و كل ما ذكره الشيخ الاعظم (قدس سره) في العلم بالخطاب ، او العلم بقيام الامارة اجمالاً ، كما تقدم اجمالاً و سيجبي توضيحه

في مباحث الاشتغال

(ومنها) : ما افاده بعض الاعيان المحققين في تعليقه : من ان العلم الاجمالي يتعلق بوجود ما لا يخرج عن الطرفين لا باحدهما المردد ، فلا يتجزأ الا بمقداره و تنجز الخصوصية المرددة به محال ؛ ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز لا انه منجز ، وذاك الاحتمال هو الحامل علي فعل كل من المحتملين لاحتمال العقاب ، واما الحجة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهي منجزة للخاص بما هو خاص ، وليس لها في تنجز الخاص مزاحم فلامحالة تستقل الحجة في تنجز الخاص ، و تنجز الخاص الذي لا مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين اذ ليس للواحد الاتنجيز واحد ، واذا دار الامر بين منجزين احدهما يزاحم الاخر بتنجزه ولو بقاء ، والاخر لا يزاحمه في تنجزه ولو بقاء لعدم تعلقه بالخاص حتى تنجزه فلامحالة يكون التأثير للاول (انتهى ملخصا)

وفي ما ذكره مواقع للنظر اما اولا : فلان القول بان العلم قد تعلق بوجود ما لا يخرج عن الطرفين لا باحدهما المردد ، خلاف الوجدان فان الوجدان اقوى شاهد على ان العلم متعلق بوجود احدهما بمعنى ان الشخص واقف على ان الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصية او الظهر كذلك وتاويل ذلك العلم الى انه متعلق بما لا يخرج عن الطرفين تاويل بعد تعلق العلم ، ولا يلتفت على ذلك التاويل الا عند التوجه الثانوي (١)

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

وثانياً : ان معنى منجزية الامارة ليس الا ان المؤدى على فرض كونه تكليفاً واقعياً ، وموافقته للواقع ، يكون تخلفها موجباً لاستحقاق العقوبة ؛ فلا تكون الامارة منجزة للتكليف الاعلى سبيل الاحتمال كما ان العلم الاجمالي كذلك ، فإى فرق بينه وبين الامارة ، وما افاد : من ان طرف العلم الاجمالي يحتمل وجود الحكم المنجز فيه لانه منجز بخلاف الامارة فانها منجزة ، للخاص ، في غير محلها لان التنجيز في كليهما بمعنى واحد وحكم العقل في كليهما على نسق واحد وهولزوم الاتباع لاحتمال التكليف المنجز الموجب لاستحقاق العقوبة

لا يقال : ان لسان ادلة حجية الامارات اولسان نفسها وان المؤدى نفس الواقع وانه منجز عليك ، لان المؤدى على فرض مطابقتها للواقع منجز وموجب للعقوبة وكم فرق بينهما وعليه يحصل الفرق بين تنجيز الامارة والعلم الاجمالي .

لانا نقول والامارة وان قامت على الخصوصية لكن لم تكن منجزة على اى حال بل على فرض المطابقة للواقع والعلم الاجمالي ايضا منجز للتكليف بخصوصيته في اى طرف كان بمعنى انه مع الاجمالي بوجوب الظاهر او الجمعة اذا تر كها المكلف وكان الظاهر واجبا بحسب الواقع يستحق العقوبة على الظاهر بخصوصيته

وثالثا سلمنا ان متعلق العلم انما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين ولكنه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق (بالفتح) لهذا العنوان اعنى نفس التكليف الواقعي (وعلى هذا) فلو فرض صحة الامارة وتطابقها للواقع يكون مؤداها نفس التكليف

مثلا المراد تعلقه بالظاهر او الجمعة . ولا مانع من كون تعلق الوجوب امرأ مردداً لكونه امرأ اعتبارياً

قلت : نعم العلم بما انه متشخص في النفس لا يعقل تعاقبه و تشخصه بالمررد الواقعي وبالحمل الشايع ، ضرورة انه لا تشخص ولا تحقق له لا خارجاً ولا ذهنياً لكن في العلم الاجمالي تعلق على عنوان احد الخاصين القابل للانطباق على كل منهما بخصوصية لاعلى عنوان ما لا يخرج عنهما كما هو الموافق للوجدان المؤلف .

الواقعي، فلامحالة يقع التنجيز على شئ، واحدمعين واقعي، ويكون التنجيز مستنداً الى العلم الاجمالي والامارة لالي الامارة فقط، لولم نقل باستناده الى العلم الاجمالي فقط لسبقه وتقدمه، و(عليه) فما افاد من ان الامارة في تنجيزها بلازم احم غير صحيح .. فظهر انه لا صحة للقول بالانحلال الحكمي، مع حفظ العلم الاجمالي كما تقدم

خلاصة الجواب عن استدلال الاخبارى

التحقيق في الجواب ما تقدم منا على الوجه الكلى من ان الميزان لانحلال العلم هو ارتفاع التردد، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية او المانعة الخلو الى قضية بتية ومشكوكة؛ ولا يلزم العلم بكون المعلوم تفصيلاً هو المعلوم اجمالاً وعلى هذا فما اشار اليه المحقق الخراساني في بعض كلماته يمكن ان يكون وجهاً للانحلال الحقيقي وحاصله: تحقق العلم الوجداني بوجود تكاليف واقعية في مؤدى الطرق والامارات والاصول المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال، ومعه ينحل العلم الاجمالي الكبير في دائرة العلم الاجمالي الصغير وبعبارة اوضح: ان العلم بوجود تكاليف بسبب الامارات والاصول يرفع التردد الموجود في دائرة العلم الاجمالي الكبير

وان شئت فوضح المقام بما يلي: لو علم اجمالاً بكون واحد من الامارات الثلاثة خمراً واحتمل الزيادة، ثم علم جزماً بان واحد من الاناثين معيناً خمراً، فلا يعقل بقاء العلم الاول لعدم امكان التردد بين احد الاناثين وبين الاخر فانه ينافى العلم الاجمالي، فلا يمكن تعلق علمين بواحد من الاناثين، وواحد من الثلاثة، نعم يمكن تعلق العلمين بسببين للتكليف او الوضع، كما لو علم اجمالاً بوقوع قطرة من الدم في واحد من الاناثين، وعلم بوقوع قطرة اخرى مقارنة لوقوع الاول في احد هما وانه آخر، فان العلمين تعلقا بالقطرتين والسببين، لا بالنجاسة، وهذا نظير العلم بوقوع قطرة بول اودم في اناة معين، فان العلم تعلق بوقوع القطرتين فكذلك منهما معلوم، واما النجاسة المسببة فلم تكن معلومة مرتين لعدم تعقل ذلك. وههنا وجه آخر في رد مقالة الاخبارى وحاصله: منع تعلق العلم الاجمالي على

وجود تكاليف فعالية لا يرضى الشارع بتر كها كيف و جعل الحجية للإمارات و
 الأصول أوامضى حجيتها ، مع امكان مخالفتها للواقع ادل دليل على عدم فعليتها
 مطلقا ورضاء الشارع بتر كها فى موارد قيام الامارة على الخلاف اذ فعليتها مطلقا
 تستلزم وجوب العمل بالاحتياط حتى فى موارد قيام الامارات و الاصول ، و(على هذا)
 لامعنى لتنجيز ماعدى مؤديات الامارات و الاصول لعدم تعلق العلم بالتكليف الفعلى
 بل انما تعلق بخطابات قابلة للانطباق على مؤدياتها ؛ ولهذا لا يلتزم الاخبارى بلزوم
 الاحتياط عند قيام الامارة على نفي التكليف فى مورد ، فلوصح ما يدعيه من العلم
 الفعلى با لتكاليف الفعلية التى لا يرضى الشارع بتر كها على اى حال لزم عليه الاحتياط
 فى ذلك المورد ، مع انه لا يلتزم به ؛ وهذا (اى التعبد بالامارات و الاصول) اوضح
 دليل على عدم كون الاحكام بمثابة لا يرضى بتر كها و ان الشارع قد رفع اليد
 عنها فى غير موارد الامارات و الاصول من الشبهات .

استدلال آخر الاخبارى

وهو مسئله كون الاصل فى الاشياء الحظر ، و ان العالم كله من سمائه و ارضه
 مملوك لله ، كما ان المكلف عبده تعالى ، فلا بد ان يكون عامة افعاله من حركة
 و سكون برضى منه ، و دستور صادر عنه ، و ليس لاحد ان يتصرف فى العالم بغير
 اذنه ، لكون المتصرف (بالكسر) و المتصرف مملوك لله و فيه : انه ان اريد من
 كون المكلف و العالم مملوك لله بالملكية الاعتبارية الدائرة فى سوق العقلاء فلا نسلمه
 بل لوجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عز و جل فان اعتبارها لا بد و ان يكون لاغراض
 حتى يقوم به المعيشة الاجتماعية ، و هو سبحانه اعز و اعلى منه ، و ان اريد منه المالكية
 التكوينية ؛ بمعنى ان الموجودات و الكائنات صغيرها و كبيرها اثرها و فلكيتها كلها
 قائمة بارادته ؛ مخلوقة بمشيته ؛ واقعة تحت قبضته تكوينا ، فلا يمكن للعبد ان
 يتصرف فى شىء الا باذنه التكوينى و ارادته . و ان للعالم تحت قدرته قبضا و بسطاً تصرفا

ووجوداً فهو غير مربوط بالمقام ولا يفيد الاخبارى شيئاً على ان الايات والسنة كاف في رد تلك
المزعمة حيث يدل على وجود الاذن من الله بالنسبة الى تصرفات عبده قال : عز من قائل
، وخلق لكم ما في الارض جميعاً ، والارض وضعها للانام الى غير ذلك ،
هذا آخر ما اردنا ايراده في المقام

وينبغى التنبيه على امور

الاول - من شروط التمسك بالاصول الحكمية مطلقاً عدم وجود اصل موضوعي
ينقح حال الموضوع ويرفع الشك عنه ، والا فلو كان في المقام اصل جارفي ناحية الموضوع
لكان حاكماً على الاصل في ناحية الحكم حكومة الاصل السببي على المسببي سواء كان
الاصل الحكمي موافقاً او مخالفاً ، فلو شك في حلية حيوان او حرمة لاجل الشك
في قبوله التذكية او طهارته و نجاسته ، حكم عليه بالحرمة و النجاسة ، ولا تصل
النوبة الى اصالتى الحل و الطهارة ، لحكومة الاصل الموضوعي اعنى اصالة عدم
ورود التذكية (بناء على جريانه) عليهما ، فان الشك في الحلية و الطهارة ناش عن
ورود التذكية عليه ، فاذا حكم بالعدم ، لما بقى الشك تشريعاً في هاتين الناحيتين
ثم انه لا باس برفع النقاب عن حال ذلك الاصل الدائر بين السنة الفقهاء المعروف
جريانه في اللحوم والجلود ، غير ان استيفاء البحث مو كول الى مبحث الاستصحاب
كما ان التصديق الفقهي مو كول الى منله .

فنعول : توضيح المقام يتوقف على رسم امور الاول ان الشبهة تارة تكون
حكومية و اخرى موضوعية ، اما الاولى فالشك تارة لاجل الشك في قابلية الحيوان
للتذكية ، و (اخرى) لاجل الشك في شرطية شئى ، او جزئيته لها و (ثالثة) لاجل
الشك في مانعية شئى عنها ، (ثم) الشك في القابلية امان جهة الشبهة المفهومية
لاجمال المفهوم الواقع موضوعاً للحكم كالشك في الكلب البحرى هل هو كلب في
نظر العرف ، وانه هل يعمه موضوع الدليل اولا و امان جهة اخرى ، كما ربما يشك
في الحيوان المتولد من حيوانين مع عدم دخوله في عنوان احدهما ، مما يقبل التذكية

اولاً ، (ثم) الشك في المانعية اما لاجل وصف لازم واما لاجل حدوث وصف غير لازم كالجلل
 هذاكله في الشبهة الحكمية ، (واما الشبهة الموضوعية) فتارة يكون سبب الشك
 كون الحيوان مردداً بينما يقبل التذكية و مالا يقبله ، كترده بين الغنم والكلب
 لاجل الشبهة الخارجية ، و(اخرى) يكون سببه تردد الجزء بين كونه من الغنم او من
 الكلب او ترده بين كونه من معلوم التذكية ، او من مشكوكها ، او ترده بين كونه
 جزءاً لمامعلم تذكيته او مما علم عدم تذكيته ، و(ثالثة) يكون الشك لاجل الشك في
 تحقق التذكية خارجاً مع عدم كونه مسبوقاً بيد مسلم او سوقه اولم يكن في يده و
 سوقه بالفعل و(رابعة) يكون الشك لاجل طرو المانع بعد احراز المانعية ، كما اذا
 قلنا بان الجلل مانع وشككنا في حصوله

الثاني : ان التذكية التي تعد موجبة للحلية والطهارة فيها احتمالات فيحتمل
 ان يكون امراً بسيطاً ، او مر كباخارجياً ، او امراً تقييدياً ، فعلى الاول فيحتمل
 احد امرين (احدهما) ان يكون بسيطاً متحصلاً ومسبباً من امور ستة اى فرى الوداج
 بالحديد الى القبله مع التسمية و كون الذابح مسلماً و الحيوان قابلاً (ثانيهما) ان
 يكون امراً منتزعا منها موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها ، و(على الثاني) اعنى
 كونه مر كبا خارجياً فليس هنا الاحتمال واحد وهو ان يكون التذكية عبارة عن
 الامور الستة الماضية كما تقدم ؛ و (على الثالث) اعنى كون التذكية امراً
 متقيداً بامر آخر ، فيحتمل احد امور ثلاثة ، لانه اما ان يجعل التذكية نفس
 الامر المتحصل من الامور الخمسة متقيداً بقابلية المحل ، او يجعل امراً
 منتزعاً منها متقيداً بالقابلية ، او يجعل نفس الامور الخارجية الخمسة متقيداً
 بها ، ففي هذه الصور الثلاث ، يكون التذكية امراً تقييدياً ، سواء كانت امراً متحصلاً
 او منتزعاً او مر كباخارجياً

الثالث كل ما ذكرنا من الوجوه محتملات بادى النظر واما التصديق الفقهي
 فهو يحتاج الى امعان النظر في ادلة الباب ، فلو دل دليل على تعيين احد المحتملات
 ورفع الشبهة من جهة اوجهات فهو والا فالمرجع هو الاصول الموضوعية او الحكمية

على اختلاف الموارد في جريا نها ، فالاولى عطف عنان الكلام الى بيان الاصل في كل محتمل فنقول : لو كان الشك في كون الحيوان مذكى اولا ، لاجل الشك في كونه قابلا للتذكية اولاسوا، كانت الشبهة لاجل الشبهة المفهومية ام لا ، ولم يدل دليل على كون كل حيوان قابلا للتذكية (فعلى ذلك) فهل يجرى اصالة عدم القابلية او لا يجرى

و لقد بنى شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) على جريانها و كان (رحمه الله) مصراً عليه ، و خلاصة مرامه مع توضيح منا ، ان المحقق قد قسموا العرض السى عارض الوجود و عارض المهيبة ، و كل منهما الى اللزم و المفارق ، فصارت الاقسام اربعة و اليك توضيحها بالمثل فنقول الزوجية عارضة لمهيبة الاربعة على وجه اللزوم كما ان عروض الوجود للمهيبة ، يعد من الاعراض المفارقة لها على اشكال فيه ، و اما القسمان الاخران اعنى عارض الوجود اللزم ، كموجودية الوجود بالمعنى المصدرى و نورانيته و منشائيته لللاثار ، و عارضه المفارق كالسواد و البياض بالنسبة الى الجسم ، « و اما القابلية » فلاشك انها من العوارض اللازمة للوجود او الموجود وليست من العوارض اللازمة للماهية ، نعم يمكن ان يقال انه من العوارض المفارقة بالنسبة الى الماهية لكن يتبع الوجود حيث انه يفارق عن الماهية ؛ فيفارقها لكن كل يعرضها ببركة الوجود كما هو الشأن في عامة العوارض الوجودية ، اذا عرفت هذا فيمكن ان يقرر الاصل هكذا : ان القابلية كالقرشية من عوارض الوجود فان القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجى الى التمريش ، كما ان القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لو رود التزكية عليه ، و بها يترتب الحلية و الطهارة و عليه فلنا ان نشير الى ماهية المرئ المشكوك فيها و نقول ان ماهية تلك المرئ قبل وجودها لم تكن متصفة بالقرشية ، ولكن علمنا انتقاض اليقين لعدم وجودها السى العلم بوجودها و لكن نشك في انتقاض العدم في ناحية القرشية ، و هكذا يمكن ان يقال في ناحية القابلية فنقول : ان الحيوان الكذائى (مشيراً الى ماهيته) لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده ، و نشك في انه حين تلبس بالوجود هل عرض له القابلية اولا فالاصل عدم

عروضها نعم لو كان الموضوع هو الوجود او كانت القابلية من لوازم الماهية لم يكن وجه لهذا الاستصحاب لعدم الحالة السابقة ، لكن الموضوع هو الماهية ، والقابلية عارضة لها بعد وجودها فهذه الماهية قبل تحققها لم يكن متصفة بالقابلية بنحو السالبة المحصلة والاصل بقائها على ماهي عليه ولو صح جريانه لاغنانا عن استصحاب عدم التذكية لحكومته عليه حكومة الاصل السببي على المسببي و يكون حاكما على الاصول الحكيمة عامة

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توضيح مقاله ويمكن الاشكال فيه بانه لو سلم جريان الاستصحاب في الازليّة على فرض غير صحيح ، لا يصح التمسك باصالة عدم القابلية في المقام لان ماهو الموضوع للآخر الشرعي هو المذكي وغير المذكي ، واما القابلية وعدمها فليس كل واحد مصابا للمسك ، واستصحاب كونه غير قابل لا يثبت كونه غير مذكي وان كان الشك في احدهما مسببا عن الاخر ولا يكفي مجرد كون الشك في احدهما مسببا عن الاخر بل يحتاج كون الترتب شرعيا واما المقام فليس الترتب شرعيا بل عقلي محض فان التعبد بانتفاء الجزء اعني القابلية يلازمه عقلا انتفاء الكل اعني التذكية لان القابلية لها دخالة في التذكية على احد الوجوه المتقدمة وسيوافيك في مبحث الاستصحاب ان الميزان في حكومة الاصل السببي على المسببي كون الاصل في ناحية السبب منقحا للموضوع بالنسبة الى الكبرى الشرعية ولا يتم ذلك الا اذا كان الترتب بينهما شرعيا لا عقليا و سيأتي توضيح المقال في الاستصحاب فظهر ان الاستصحاب الازلي لو كان صحيحا في حد نفسه لا يجري في المقام لكونه من الاصول - المثبتة .

جولة حول عدم الازلي عند الشك في القابلية والتذكية

توضيح هذا الاصل الذي لا اصل له يحتاج الى بيان اعتبارات القضايا السالبة وقد استوفينا الكلام في الدورة السابقة في بيان مطلق القضايا موجبتها و سالتها اهتماما لتوضيح المقصود غير اننا لا نتعرض في هذه الدورة الا لبعض اقسامها المتصورة في المقام رومالاختصار ، فنقول : ان الوجود المتصورة في مجارى الاصول الازلية لا تتجاوز عن اربعة

الاول : السالبة المحصلة على نحو الهلية البسيطة كقولنا زيد ليس بموجود فمفادها سلب الموضوع ، ففي مثل هذه القضية ليست حكاية حقيقية ولا كشف واقعي عن امر اصلا وليس لها محكي بوجه لكن العقل يدرك بنحو من الادراك بطلان الموضوع وقولنا المعدوم المطلق لا يمكن الاخبار عنه لا يحكي عن امر واقعي بل ينبه على بطلان المعدوم وعدم شئيته اصلا

الثاني : القضية السالبة المحصلة بنحو الهلية المركبة كقولنا زيد ليس بقائم ففي مثلها قد يكون الموضوع محققا يسلب عنه المحمول ، وقد يكون السلب بسلب الموضوع فلو كان لموضوعه وجوداً ، فله نحو حكاية لاهمحمولها ، فيحكم العقل ان موضوعها غير متصف بالمحمول فيحكم به من دون ان يكون لعدم الاتصاف حقيقة خارجية ، ومناط صدقه عدم اتصاف الموضوع بالمعنى المقابل للمعنى العدمي ، واما ان لم يكن لموضوعها تحقق ، فليس للقضية حقيقة واقعية اصلا لاموضوعاً ولا محمولاً ولا هيئة وان كان ادراك هذا الامر يتبع امر وجودي ذهني يخترعه العقل ؛ ولكنه يعد وسيلة لهذا الادراك اي ادراك ان الموضوع لم يكن متصفا بالمحمول

الثالث : القضية الموجبة المعدولة والميزان في اعتبارها ان يكون للمعنى العدمي المنتسب الى الموضوع نحو حصول في الموضوع كاعدام الملكات نحو : زيد لا بصير المساوق لقولنا : زيد اعلم ، فمناط صدقه هو نحو تحقق للمعنى السلبى في الموضوع وثبوت له بنحو من الثبوت وهذا لا اعتبار ليس في القضية السالبة المحصلة للفرق الواضح بين سلب شئ عن موضوع واثبات السلب له فان معنى الاثبات هو حصول الامر العدمي له ، ومعنى السلب ، سلب هذا الثبوت عنه ، ولاجل ذلك يكون المعبر من المعدولة ، ما اذا كان للسلب نحو ثبوت بنحو العدم والملكة ، كما مر ؛ فيخرج قولنا : زيد لاعمر ، او الجدار غير بسير -

الرابع : الموجبة السالبة المحمول والميزان في اعتبارها توصيف الموضوع بما يدل على سلب الربط وهو من القضايا المعتمدة كما حقق في محله .
هذه هي الوجوه المتصورة في المقام وهناك وجه آخر سيؤلفك بيانه ايضا

(فعلى ذلك) فماهو الموضوع لحرمة اكله ، اولما تراه المرثة بعد خمسين فهو غير
حيض لا يخلو عن هذه الاقسام الماضية ولا بأس لبيان حال كل واحد منهما فنقول بعد
ما لا يكون المورد من قبيل الهليات البسيطة كما هو واضح ان كان سلب القرشية
عن المرثة والقابلية عن الحيوان من قبيل السالبة المحصلة المركبة فح لا بد ان
يكون الموضوع للحرمة هو الحيوان سالبا عنه القابلية على نحو السلب التحصيلي
الذي يجتمع مع عدم الحيوان ، وهو غير صحيح جداً ومقطوع على بطلانه لوجهين
(الاول) ان من المبرهن في محله توقف صدق الموجبات على وجود موضوعاتها
خارجا اوز هنا حسب احكامها و محمولاتها (وعليه) فالحكم بالحرمة او بقوله **لا يخلو**
ما تراه المرثة الخ حكم ايجابي يمتنع ان يكون موضوعها شيء سلب عنه شيء ، بنحو
قضية سالبة محصلة مع صدقها احيانا مع عدم موضوع لها ، فقولنا الحيوان مسلوبا
عنه القابلية او المرثة مسلوبا عنها القرشية بنحو السلب التحصيلي المطلق يمتنع
ان يكون موضوعاً ليحرم اولما تراه المرثة لصدق الموضوع مع عدم حيوان او مرثة
وعدم صدق المحمول الامع وجود الحيوان والمرثة ، فكيف يصلح للموضوعية ، ان
كيف يحكم على الحيوان المعدوم بالحرمة او على المرثة المعدومة بالرؤية ، و
(بالجملة) ان الحيوان الموجود اذا لم يكن قابلاً كما يصدق عليه قولنا . ان لم يكن
الحيوان قابلاً ؛ كذلك يصدق هذه القضية على المعدوم من رأس ، فان عدم القابلية
تارة يكون بانتفاء الموضوع و اخرى بانتفاء المحمول ، فالاعم صدقا من حيث
وجود الموضوع وعدمه كيف يقع موضوعاً لحكم ايجابي (الحرمة والرؤية) مع انه لا يصدق
الاعم بعض حالات الموضوع وان شئت قلت ان سلب شيء عن شيء قبل تحقق الموضوع
ليس له واقع وانما هو من اختراع العقل لاكشافية ولا مكشوفية في البين فقولنا
هذه المرثة قبل تحققها لم تكن قرشية او ان هذا الحيوان قبل تحققه لم يكن
قابلاً للتذكية والان كما كان ؛ مما لا معنى له لان هذه المرثة قبل تحققها لم تكن
هذه وهذا الحيوان لم يكن هذا لوجوداً ولا مهية ، ولا يمكن ان يشار اليهما حسا
او عقلا وانما يتوهم الواهمة ان لهذا المشار اليه هذية قبل تحققها فهذه المرثة قبل

وجودها لم تكن مشاراً اليها ولامسلو باعنها شيء على نعت سلب شيء عن شيء ،
فالقضية المشكوكه فيها ليست لها حالة سابقة، واما سابقتها في عالم الاختراع
بتبع امور وجودية

فان قلت : ان المرئاة الكذائية قبل تحققها اما قرشية او ليست بقرشية و
هكذا الحيوان ، لامتناع ارتفاع النقيضين ، فاذا كذب كونها قرشية او كونه قابلا ،
صدق انها ليست بقرشية ، (قلت) فيه مضافا الي ان نقيض قولنا : انها قرشية ليس
قولنا : انها ليست بقرشية على نعت سلب شيء عن شيء له واقعية ، بل نقيضه اعم من
ذلك ومن بطلان الموضوع وهو يلزم بطلان المحمول ، ومفاد الهيئة ، ان القرشية
والقابلية من لوازم الوجود ، اى يتمف به الموضوع بعد وجوده ، فهى قبل وجوده
لاقرشية ، ولا ليست قرشية والحيوان لا قابل ولا ليس يقابل على معنى سلب شيء عن شيء
وان صدق سلب المحصل بسلب الموضوع فسلب القرشية عن المرئاة ليس سلبا حقيقيا
بمعنى كونه حاكيا او كاشفا عن واقعيته كما تقدم حتى يجيى حديث امتناع ارتفاع
النقيضين الثاني : ان اخذ السالبة المحصلة جزءا للموضوع يستلزم التناقض في نفس جعل
الموضوع موضو عافان قولنا : المرئاة مسلوبة عنها القرشية ، مؤلف من موضوع
(المرئاة) ومن قضية سالبة محصلة التى يصدق مع عدم الموضوع ، ومع ذلك كيف
يمكن ان يقيد الموضوع بقيد يصدق حتى مع عدم وجوده ، فان عدم القابلية يصدق
مع عدم الحيوان كما تقدم ، وما هذا الاتناقض في ناحية الموضوع .

فان قلت : ان ما هو المنشأ للآثر انما هو السالبة المحصلة لكن في حال وجود
الموضوع فاستصحاب عدم القابلية على نحو الاعم وان لم يترتب عليه الاثر حدوثا
الا انه يترتب عليه الاثر بقاء ، واستصحاب ذلك العدم وان كان لا يترتب عليه الاثر
حال عدم الحيوان ، الا انه بعد العلم بوجود الحيوان و انتقاض العدم من ناحية ،
ترتب الاثر عليه منضما الى وجوده (قلت) مضافا الى ما عرفت من عدم قضية حاكية
عن نفس الامر قبل وجود الموضوع وانما يخترع الواهمة قضية كذائية و عليه لا يعقل
وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكه فيها ان المستصحب اذا كان عنوانا عاما ، وكان

احد الفردين قطعى الارتفاع ، فاستصحابه و انطباقه على الفرد المحتمل الاخر لا يصح الاعلى القول بالا صول المثبته ، فان عدم القابلية كما يتحقق فى ضمن انتفاء الموضوع ، كذلك يتحقق مع ارتفاع المحمول فاذا علمنا انتقاض العدم فى ناحية الموضوع ، فبقاء ذلك العدم بعد ذلك ، يستلزم عقلا صدقه مع الفرد الاخر اعنى السالبة بانتفاء المحمول ، و ما هذا الا اثبات للفرد الخاص باستصحاب العام و هو من الاصول المثبته نظير استصحاب بقاء الحيوان الجامع بين الفيل والبقر واثبات آثار الفيل وبالجملة لو كان موضوع الحكم المرأة الموجودة او فى حال وجودها وكانت القضية المتيقنة المرأة الغير الموجودة او فى حال عدم الوجود مع الغض عن بطلان ذلك كما مر كان اجراء الاصل لاثبات الحكم لها فى حال الوجود مثبتا واما لو كان الموضوع المرأة الموجودة سالبة عنها القرشية سلبا محصلا بمعنى ان الموضوع احد قسمى السالبة المحصلة و اريد استصحابه فلا حالة سابقة له لان القرشية واللاقرشية من لوازم الوجود و لم يكن فى زمان وجود المرأة معلوما مسلوبا عنه القرشية .

واما الوجه الثالث اعنى اخذ القضية جزء اعلى نحو الموجبة المعدولة كقولنا الحيوان الغير القابل للتذكية ، او المرثة القرشية على نحو التوصيف او الوجه الرابع اعنى كون القضية جزءا للموضوع على نحو الموجبة السالبة المحمول اعنى المرثة التى لم تكن قرشية ، او الحيوان الذى ليس قابلا للتذكية و قد تقدم ملاك اعتبار ذلك القسم وحاصله : اعتبار قضية سالبة محصلة نعتا للموضوع ، حتى يصير ما يدل على سلب الربط نعتاله و يصير المفاد اخيرا ربط السلب - فعدم جريان الاستصحاب على هذين الوجهين اوضح لعدم الحالة السابقة ، فلان اتصاف شىء بشىء فرع ثبوته فاتصاف الحيوان بغير القابلية ، او بانه الذى لم يكن قابلا فرع وجود للموصوف ؛ والحيوان الذى نشك فى قابليته ، لم يكن بقيد الوجود موردا للميقين السابق ، بل هو من اول حدوده مشكوك القابلية وعدمها ، و (بالجملة) فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو (السالبة المحصلة) و هو ليس موضوعا للحكم ، و ما هو موضوع لم يتعلق به العلم بالحيوان

الواقع بايدينا لم يكن في زمان من ازمنة وجوده مورداً للمعلم بانه غير قابل حتى نستصحيه ، اصف الى ذلك ماتقدم ان استصحاب العنوان العام الذي يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل الاعلى القول با لاصل المثبت ، فان استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقائه في ضمن الفرد الاخر ، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد ، (نعم) لو كان لنفس العام اثر ، يترتب به كما لا يخفى

فظهر ان اصاله عدم القابلية في الحيوان كاصالة عدم القرشية في المرئة ليس لها اساس من غير فرق بين كون الشك في القابلية لاجل الشبهة المفهومية او غيرها كما تقدم ومع عدم جريانها يكون المرجع هو اصاله عدم التذكية (١)

جولة حول اصاله عدم التذكية

ان التذكية ان كانت امرأ مر كبا خارجياً ككونها نفس الامور الستة الخارجية فاصالة عدمها غير جارية ، بعد وقوع الامور الخمسة على حيوان شك في قابليته ، لسقوط اصاله عدم القابلية ، وعدم كون التذكية امرأ مسبوقا بالعدم لكونها عبارة عن الامور الخارجية ، والمفروض حصول خمسة ، وعدم جريان الاصل في السادس منها (فج) يكون المرجع اصاله الحل والطهارة ، هذا كله اذا كانت امرأ مر كبا واما اذا كانت امرأ بسيطاً محضاً متحصلاً من ذلك الامور او اعتباراً قائماً بها ، او بسيطاً مقيداً او مر كبا تقييدياً ؛ فاصالة عدم التذكية جارية مع الغض عن الاشكال المشترك ؛ اما اذا كانت امرأ بسيطاً متحصلاً من الامور الخارجية فواضح لانه مسبوق بالعدم قبل تحقق الامور الخارجية والآن كما كان ، واختلاف منشأ الشك و اليقين لا يضر به ، وكذلك اذا كانت امرأ بسيطاً منتزعا ، لان هذا الامر الانتزاعي الموضوع للحكم وان كان على فرض وجوده يتحقق بعين منشأ انتزاعه ولكنه مسبوق بالتحقق ، واما

(١) وههنا وجه آخر وان شئت فاجمله خامس الوجوه ، وهو اخذ السالبة المحصلة جزءاً للموضوع مع تقييدها بوجرد الموضوع ، وبعلم حكمه عما اوضحه الاستاذ (دام ظلّه) في الوجوه السابقة - المؤلف

إذا كانت امرأ مر كبا تقيديدا سواء كانت بسيطة متحصلة مقيدة او منتزعة من الامور الخمسة متقيدة بقابلية المحل او مركبة منها ومتقيدة بالقا بلية فجران اصالة عدم التذكية لامانع لها لان المتقيد بما انه متقيد مسبق بالعدم ومشكوك بتحقيقه والفرض ان موضوع الحكم متقيد .

وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض اعظم العصر (قدس سره) من ان التذكية اذا كانت نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطا للتأثير ولها دخالة في تأثير الخمسة لا تجرى اصالة عدم التذكية بل المرجع هي اصالة الحل و الطهارة (وجه الضعف) ان دخالة القابلية في التأثير عبارة اخرى عن تقييد موضوع الحكم به ، فالموضوع للحلية والطهارة الواقعتين ، هو الامور الخمسة المشترط بالقابلية ، وهذا المعنى المتقيد المشترط مسبق بالعدم ، واختلاف منشأ الشك واليقين مما لا يمنع عن جريان الاستصحاب

وهذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال في جريان اصالة عدم التذكية مطلقا بسيطة كانت اولاً ، و هو ان حقيقة التذكية التي هي فعل المذكي عبارة عن ازهاق الروح بكيفية خاصة وشرائط مقررة وهي فرى الوداج الاربعة مع كون الذابح مسلماً ، و كون الذبح عن تسمية والى القبلة مع آلة خاصة و كون المذبوح قابلاً للتذكية (١) وعدم هذه الحقيقة بعدم الازهاق بالكيفية الخاصة والشرائط المقررة ، ولا اشكال في ان هذا الامر العدمي على نحو «ليس» التام ليس موضوعاً للحكم الشرعي ، فان هذا المعنى العدمي متحقق قبل تحقق الحيوان وفي زمان حيوته ، ولم يكن موضوعاً للحكم وما هو الموضوع عبارة عن الميتة و هي الحيوان الذي زهق روحه بغير الكيفية الخاصة بنحو الايجاب العدولي ، اوز هو قاله يكن بكيفية خاصة على نحو «ليس» الناقص

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ ذكر احتمالات عديدة للتذكية ومقابلها ، و اوضح ما هو الموضوع للحل والطهارة ومقابلها ، ولما كان التصديق الفقهي محتاجاً الى تنقيح هذه الوجوه بالمرآة الى مصادرها ؛ اسقطنا كل ما افاده عند طبع هذه الاوراق روعاً للاختصار - المؤلف

او الموجبة السالبة المحمول ، و هما غير مسبوقين بالعدم فان زهوق الروح لم يكن في زمان محققا بلا كيفية خاصة ، او مسلوبا عنه الكيفية الخاصة فماهو موضوع غير مسبوق بالعدم ، و ماهو مسبوق به ليس موضوعا له ، و استصحاب النفي التام لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصة الاعلى الاصل المثبت ، هذا مضافا الى الاشكال في مثل تلك القضايا السالبة .

ثم ان المحقق صاحب المصباح فصل في تعليقه و مصاحبه بين الاحكام في المقام فقال : ان مقتضى القاعدة هو التفكيك بين الاثار ، فما كان منها مترتباً على عدم كون اللحم مذكى كعدم الحلية ؛ و عدم جواز الصلوة فيه ، و عدم طهارته و غير ذلك من الاحكام العدمية التي تنتزع من الاحكام الوجودية التي تكون التذكية شرطا في ثبوتها ، فيترتب عليه فيقال : الاصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه فلا يحل اكله ولا الصلوة فيه ، ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة ، و اما الاثار المترتبة على كونه غير مذكى كلاحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات ، كحرمة اكله او نجاسته ، او تنجيس ملاقيه ، او حرمة الانتفاع ببيعه او استعماله في سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين و غير ذلك من الاحكام المتعلقة بعنوان الميتة او كونه غير مذكى ، فلا « انتهى » و لا يخفى ما فيه لان موضوع جواز الصلوة والحلية و غيرهما هو المذكى اى الحيوان الذي زهق روحه ، بالاسباب المقررة الشرعية فح ان اراد بالاصل المذكور استصحاب نفي تعلق التذكية على نحو السلب التحصيلي الاعم من وجود الموضوع فهو غير مفيد لانه بهذا المعنى العام ليس موضوعا لحكم من الاحكام و ان اراد به اسالة عدم تعلقها على الحيوان الموجود الذي زهق روحه بنحو السلب التحصيلي عن الموضوع المحقق فيقال ان الاصل في الحيوان الذي زهق روحه ان يكون بلا تعلق اسباب شرعية فلا حالة سابقة له و ان اراد استصحاب عدم تحقق التذكية بنحو السلب الاعم التحصيلي لنفي الاحكام المذكورة بعد زهوق روحه فيرد عليه : ان استصحاب العنوان العام الذي يتحقق في ضمن افراد طولية او عرضية ، لا يوجب الاترييب آثار ذلك العنوان ، دون آثار الفرد الذي من مصاديق ذلك

العنوان ، فانه بالنسبة الى آثار الفرد من الاصول المثبتة ، الا ترى ان استصحاب بقاء الحيوان المرده بين البق والفيل بعد سنة ؛ لا يثبت الا آثار ذلك العنوان ، لاما هو اثر للفرد الطويل العمر من الحيوان ، ومثله المقام فان عدم تحقق التذكية يصدق تارة مع ما ذالم يكن حيوان في البين ، واخرى ما اذا كان ولكنه بعد حى يا كل ويمشى ، و تالفة اذ ازهق روحه ولكن لا بالاسباب المعينة المقررة فى شريعة الاسلام ، فهو صادق مع عدم الحيوان ، و مع وجوده ، بوصف الحيوة ، و مع زهوق روحه لا بالاسباب المقررة (فج) فما هو الموضوع لتلك الاحكام الوجودية التى نريد رفعها برفع اسبابها ، ليس مطلق عدم التذكية بقول مطلق حتى مع عدم وجوده ، او كونه حيا لعدم الموضوع فى الاول و كونه طاهراً فى زمن الحيوة ، وعدم الدليل على عدم الحلية فى حالها بل الموضوع هو الفرد الثالث ، فمما هو الموجب لعدم الحلية والطهارة انما هو زهوق الروح لا بالالات و الشرائط المقررة ، كما ان الموجب لهما هو وجود التذكية بالنحو المذكور . (فج) فانطبق ذلك المستصحب على الفرد الثالث عقلى محض ، للمعلم بوجوده وزهوقه فيتعين الثالث ؛ وهذا هو المراد بالمثبتية

وان شئت قلت : جرّ العدم المحمولى الذى يجتمع مع عدم الموضوع الى ، زمان حياته لا يثبت العدم الرابط اعنى كون هذا الحيوان لم يتعلق به التذكية مع شرائطها و (توهم) ان العدم المحمولى وان لم يكن ذا اثر حدوثا ، اى فيما اذا تحقق فى ضمن الفردين الاولين (على مسامحة فى عدمها فرداً للعدم) الا انه ذواتر بقاء اى فيما اذا تحقق فى ضمن الفرد الثالث ، (مدفوع) بانه خلط بين اثر نفس العام و اثر الفرد فان الحلية والطهارة من آثار الحيوان الذى وردت عليه التذكية بشرائطها والغرض من الاستصحاب هو رفع تلك الآثار برفع اسبابها ، والعدم المحمولى ان اريد منه رفع الآثار و لومع عدم موضوعه اولعدم زهوق روحه فليس بمفيد ، لما تقدم و ان اريد رفعها باعتبار الفرد الثالث فانطبقه عليه بعد العلم بانتفاء الاولين عقلى محض .

هذا كله فيما اذا كان منشأ الشك ، الشك فى قابلية الحيوان للتذكية ، سواء كانت

الشبهة من جهة الاشتباه المفهومى اولا - ولنختم البحث ببيان الشبهة الموضوعية

اصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية

اما الشبهة الموضوعية سواء كان مصب الشك نفس الحيوان بان يشك في ان هذا الحيوان هل ذكى اولا ، او كان اجزائه كما لو شك في ان الجزء الفلانى (الجلد) هل هو ماخوذ من المذكى او غيره او من مشكوكه مما هو محل الابتلاء على القول بشرطية الابتلاء في تأثير العلم الاجمالى ففي جريان اصالة عدم التذكية مطلقا او التفصيل بين الصور اشكال ، وما نذكره من النقض والابرام مع قطع النظر عن الاشكال السيال الذى يعم عامة الصور حكمية كانت او موضوعية ، ولا باس ان نشير الى صورها

الاولى : لو ذبح الحيوان وشككنا في وقوع التذكية عليه اولا او اللحم المطروح في الطريق الماخوذ من حيوان شك في تذكيته ، وهذا ما تسالم فيه القوم على جريان الاصل ، و الحق معهم اذا اغمضنا النظر عن الاشكال السيال .

الثانية الجزء المأخوذ من احد حيوانين نعلم ان احدهما المعين مذكى ، و الاخر غير مذكى ولكن نشك في ان هذا الجزء هل هو مأخوذ من هذا او ذاك ، فان قلنا ان التذكية من اوصاف الحيوان وعوارضه وان الموصوف بها وبعدها ؛ انما هو نفس الحيوان وانما تنسب الى الاجزاء بتبع الحيوان ، فالجزء بما هو هو لا مذكى و لا غير مذكى فلا شك في خروج الجزء من مصب الاصل ، فيسقط اصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم المتخذة من احد حيوانين نعلم حالهما تعينا ، و يرجع الى اصالتى الحلية والطهارة ، وان قلنا باتصاف الجزء بالتذكية حقيقة ، وان التذكية يرد على الجزء والكل عرضا لاتبعها ، فاصالة عدم التذكية محكمة في الجزء مع لغض عن الاشكال السيال .

الثالثة : تلك الصورة ولكن اشبهه المذكى بغيره ، ولم يكن في المقام طريق الى تشخيصهما و يتصور ذلك على وجوه : فان الحيوانين اما ان يكونا في مورد الابتلاء او كان كل واحد خارجا عن محل الابتلاء او كان المتخذ منه داخلا و الاخر

خارجا ، او بالعكس فهنا صور اربع .

الاول : اذا كان الحيوانان في محل الابتلاء ، فان قلنا بان المانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي هو المخالفة العملية ، وانه لولا المخالفة ، لما كان مانع من جريانه فيجري الاصل في الحيوانين ؛ ويحكم بالجزء ايضا بعدم التذكية لعدم لزوم مخالفة عملية في المقام من اجتناب كلا الحيوانين ، واما لو قلنا بعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي لانصراف الادلة اولاجل تناقض الصدر مع الذيل ، او قلنا بانه يجري ولكنه يسقط بالتعارض (فح) لو اخترنا ان الشك في تذكية الجزء ناتج ومسبب عن تذكية الكل ؛ بحيث يكون الاصل الجارى في ناحية الجزء في طول الاصل الجارى في جانب الكل كالملاقى (بالكسر) بالنسبة الى الملاقى فلاشك ان حكم الجزء هنا كحكم الملاقى (بالكسر) فيخرج السبب عن مصب الاصل (سواء كان الاصل عدم التذكية ، او الطهارة والحلية) ، اما لعدم جريانه او لسقوطه بالتعارض ، فيصل النوبة الى الاصل الجارى في ناحية المسبب (وبما ان التذكية وعدمها وصفان للحيوان للاجزاء ، فمأهو غير المذكى (زهق ر وحده بلا كيفية خاصة) عبارة عن الحيوان ، كما ان المذكى عبارة عن الحيوان المذبوح بالشرائط الشرعية واما الحكم بنجاسة الاجزاء وحرمتها واطهارتها وحليتها انما هو من جهة انها اجزاء للمذكى او لغير المذكى (فح) يسقط اصالة عدم التذكية في ناحية المسبب (الجزء) فيصل النوبة الى اصول حكمية من اصالتى الطهارة و الحلية لولا منجزية العلم الاجمالي و معها لا بد من الاجتناب .

الثانى : اذا كان الحيوانان خارجين من محل الابتلاء فان قلنا ان الخروج عن محل الابتلاء يوجب عدم فعلية الحكم وعدم صحة جريان الاصل فيه كما هو المشهور بين المتأخرين وسيوافيك في محله كونه خلاف التحقيق ، فالاصلو ان كان غير جار في الحيوان الذى لم يتخذ منه لعدم ترتب اثر عليه ، الا ان الحيوان المتخذ منه هذا الجزء ، وان كان خارجا عن محل الابتلاء الا انه يجري الاصل فيه لانه غير خال عن الاثر باعتبار جزئه الداخلى في محل الابتلاء .

الثالث: مالوكان المأخوذ منه خارجا وغير المأخوذ داخل في محل الابتلاء فيجربى الاصل في غير المأخوذ بلا اشكال لوقوعه في محل الابتلاء ، وكذا في المأخوذ الخارج عن الابتلاء ، لوقوع جزئه مورداً للتكليف و الابتلاء ، فالاصل الجارى في ناحية الكل غير خال عن الاثر ، وان شئت قلت : ان التفصيل الجارى في الشق المتقدم حسب اختلاف المباني في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالى جارى في المقام لان خروج المأخوذ منه عن محل الابتلاء غير مؤثر بل خروجه كلا خروجه ليكون جزئه واقعا مورداً للابتلاء ، فيتصور فيه التفصيل المتقدم بين المباني فتذكر

الرابع : عكس الشق المتقدم بان كان المأخوذ منه داخل في محل الابتلاء وغير المأخوذ خارجاً ، فحكمه واضح لما مر بل لاعلم اجمالى بالتكليف الفعلى اصلا لخروج احد الطرفين عن محل الابتلاء ، فصار الداخل كالشبهة البدئية ، فيجربى فيه الاصل ويحكم الجزء بالحرمة و النجاسة ، هذا كله مع الغض عن الاشكال السيال (هذه هي الاقسام الاربعة التى كلها من شقوق الصورة الثالثة فبقى في المقام صورة رابعة لا باس بالاشارة اليها تكميلا للغرض)

الصورة الرابعة : الشك في جزء من الحيوان بانه مأخوذ من الحيوان المشكوك تذكيتة او من المعلوم تذكيتة او المعلوم عدم تذكيتة كالجلود التى صنعت في بلاد الكفر مما هي مشتبهة بين الجلود التى نقلت من بلاد المسلمين اليهم ، فصنعوا ما صنعوا ثم ردت اليهم بضاعتهم ، وبين غيرهما مما هو من جلود ذبا ئحهم او مما هو مشكوك تذكيتة ، ففي هذه الصورة لاتجربى اصالة عدم التذكية على القول بان التذكية و الا لا تذكية انما تعرضان الحيوان لاجزائه فلا يجربى الاصل بالنسبة اليها ، و اما بالنسبة الى الحيوان المأخوذ منه بعنوانه المبهم بان يقال الاصل عدم تذكيتة ما اخذ الجزء منه فلا يجربى اذئالكونه من قبيل الشبهة المصدقية لدليل الاصل فان المأخوذ منه امره دائر بين المعلوم و المشكوك ، فان اخذ من المعلوم تذكيتة ، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين والا فيكون من نقض اليقين بالشك مضافا الى ان جريان الاصل فيه لا يثبت كون الجزء منا

هذا تمام الكلام فى توضيح هذا الاصلو قد عرفت ان المهم فى المقام رفع غائلة الاشكال السيالو هو بعد باق بحاله ، ثم انا قد ذيلنا البحث فى الدورة السابقة بالبحث عن التفصيل الظاهر من بعض الاساطين بين الطهارة و الحلية واردفناه بنقل بعض التوجيهات المنقولة عن شارح الروضة ، و عن بعض الاعاظم (قدس سره) و ما فيه ، ولكن الاولى عطف عنان البحث الى بقية التنبيهات

التنبيه الثانى

لاشكال فى حسن الاحتياط ومحبو بيته عند العقل المدرك لحسن الاشياء وقبحها من غير فرق بين العبادات وغيرها ضرورة اتحاد الملاك فيهما .

(نعم) ربما يقال بعدم امكان الاحتياط فى العبادات بوجهين (الاول) : ما افاده الشيخ (رحمه الله) من ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا ، مع انه لا علم فى الشبهات البدئية فلا يمكن الاحتياط .

وان شئت قلت : انه يشترط فى صدور الشئ عن الشخص على وجه العبادة ، هو اتيانها متقربا الى الله على وجه القطع واليقين ، فان قصد الامر والانبعث عن بعث المولى ، وان لم نقل بشرطيته ، الا انه لامناس عن القول بان عبادة الشئ يتقوم باتيانها متقربا اليه تعالى ؛ وهو لا يحصل الا بالجزم بانه عبادة وبعبارة اوضح : ان العبادة متقومة بقصد التقرب ، وفى الشبهات البدئية اما ان يقصد ذات الشئ بلا قصد التقرب ، او ذات الشئ مع قصد التقرب ، او ذات الشئ مع احتمال التقرب ، و الاول خلف ، والثانى ممتنع لان القصد الحقيقى لا يتعلق بالامر المجهول المشكوك فيه ، والثالث غير مفيد لان الاتيان باحتمال التقرب غير الاتيان بقصده ، والذى يعتبر فيها قصده لاحتماله .

والجواب : ان ذلك يرجع الى اعتبار الجزم فى النية ولا دليل على اعتباره لامن العقل ولا من النقل ، (اما الاول) فلانه لا يعقل ان يتجاوز الامر عما تعلق به وبعث الى غير ما تعلق به ، والمفروض ان ما وقع تحت دائرة الطلب ليس الا ذات العمل ونفس الفعل فشرطية امر آخر يحتاج الى دليل و(اما الثانى) فالدليل الوحيد هو

الاجماع على انه يشترط في العبادات الاتيان بالعمل لله تعالى ، واما العلم بانه عبادة والجزم في النية فليس مصبا للاجماع ؛ (و الحاصل) ان ما دل عليه ضرورة الفقه و المسلمين ، انه يشترط ان يأتى المكلف باعماله . لوجه الله ، و هو حاصل عند اتيانه بعنوان الاحتياط ؛ ضرورة ان داعى المحتاط في اعماله كالمها هو طلب رضا الله ومرضاته .

الثاني : ان المطلوب في باب العبادات هو تحصيل عنوان الاطاعة و الامتثال و البعث عن انبعاث المولى ؛ اذ لو اتاه بدواعى اخر لما اطاع و امتثل وان اتى بمتعلق الامر و (عليه) فصدق هذا العنوان يتوقف على العلم بالامر حتى ينبعث بامره واما اذا احتملنا وجود الامر فهو غير منبعث عن بعث المولى بل عن احتمال البعث و هو غير كاف في صدق الاطاعة ، ويرشدك الى ان الباعث (ح) هو الاحتمال الموجود في الذهن لاعتن الامر الواقعي ، هو ان الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه و الرجل المحتاط يأتى بالمحتمل في كلتا صورتين ، فليس الباعث سوى الاحتمال لعدم الامر فيما اذالم يطابق الاحتمال .

فان قلت : ان الباعث دائما انما هو الصورة المتصورة في الذهن ، لانفس الامر الواقعي ، ضرورة ان انبعاث القاطع ليس عن نفس البعث ، بل عن القطع بالامر ، بدليل انه ربما يخالف قطعه الواقع مع انه ياتي بالمقطوع ، فلو كان علة الانبعاث هو الوجود الواقعي للامر ، لكان لازمه عدم الانبعاث عند كون القطع جهلا مر كبا

قلت : فيه خلط واضح ضرورة ان القطع مرآة للواقع و طريق اليه ، فلو تطابق الواقع يصير الواقع معلوماً لغرض و يناله المكلف نيلا بالعرض ، و بذلك يصح انتزاع الاطاعة و الامتثال للامر الواقعي و (عذا) بخلاف ما اذا خالف ، فيما انه تخيل يكون الانبعاث عن نفس القطع ، و لا يعد عمله عند العقلاء عملا اطاعيا و الاطاعة و العصيان امران عقلائيان ، ونحن نرى انهم يفرقون بين تطابق القطع و تخالفه ، (اما صورة الاحتمال) فليسافيه انكشاف و دلالة و لاهداية فلا يمكن انتزاع

الاطاعة . عن الانبعاث ، الناشئ من الاحتمال ، ولا يقال انه اطاع امر المولى وامتنله وانبعث عنه مع جهله باصل وجوده و ثبوته :

هذا غاية تقرير منا بهذا الوجه ، ومع ذلك فغير وحيه اذ لم يدل دليل على لزوم الانبعاث عن البعث ، ولالزوم قصد الامر المتعلق به سوى الاجماع المحكى عن بعض المتكلمين ، مع عدم حجية الاجماع ، محمله ومنقوله ، في هذه المسائل العقلية (وان شئت قلت) ان الاطاعة امر عقلائي و لا اشكال عند العقلاء من ان العبد اذا اتى بالمحتمل يكون مطيعا للمولى اذا طابق الواقع و يعد ذلك نحو اطاعة و امتثال اصف الى ذلك ان الانبعاث مطلقا ليس من البعث بل البعث التشريعي له دعوة تشريعية وبعث ايقاعى الى العمل .

واما الانبعاث بها والتحرك حسب تحريكه فلا يحصل الا بعد تحقق امور في النفس كحب المولى او معرفته او الخوف من عقابه او الطمع في ثوابه الى غير ذلك من المبادئ حسب اختلاف العباد .

تصحيح عبادة الشيء ، باوامر الاحتياط

لو قلنا بعدم امكان الاحتياط مع احتمال الامر ، فهل ، يمكن تصحيح عبادة الشيء ، لاجل اوامر الاحتياط ، فيقصد المكلف الامر الاحتياطي المتعلق بالعبادة ، اولا ، التحقيق ، هو الثاني ؛ لان احتمال شمول ادلة الاحتياط للشبهات الوجوبية فرع امكان الاحتياط فيها وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها ، ومع ذلك فكيف يحتمل اطلاق ادلة الاحتياط لها ولغيرها و (الحاصل) ان قصد الامر الاحتياطي جزماً عند الاتيان بالشبهات الوجوبية فرع صدق الاحتياط فيها قبل الامر ، مع ان امكان الاحتياط فيها موقوف على قصد امره ، بحيث لولا هذا القصد لما صح ان يقال ان هذا العمل احتياط في العبادة و (بعبارة اوضح) تعلق اوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة يتوقف على امكانه فيها ، ولو توقف امكانه عليه يلزم توقف الشيء على نفسه .

فان قلت : انما يتعلق اوامر الاحتياط بذات العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب

اومع قطع النظر عن الاتيان بداعى احتمال الامر (قلت): ان انطباق عنوان الاحتياط على ذات العمل، لا يوجب كون ذات العمل متعلقا للامر، لما مر مراراً من ان انطباق عنوان على شىء لا يوجب تعدى الامر عن متعلقه، الى عنوان آخر يعد منطبقاً (بالفتح) لهو تجد تفصيل هذا الموضوع في مبحث الترتب، (وعليه) فلا يعقل تعاقب الامر الاحتياطي المفروض تعلقه في لسان الدليل بعنوان الاحتياط، بنفس الفعل المشكوك وجوبه، والا لزم تجا في الامر عن متعلقه بلا ملاك، و تخلف الارادة عن المراد و يشهد لما ذكرنا: اختلافات كيفية الاحتياط في الواجبات والمحرمات فالاحتياط في الاول بالاتيان، وفي الثاني بالترك، فلو تعلق الامر المتعلق بعنوان الاحتياط بذات العمل لزم ان يكون قوله: فاحتط لدينك، تارة بعثا الى الفعل واخرى زجر أعنه لان المفروض وقوع نفس هذه الافعال محطاً للخطاب دون عنوان الاحتياط، و (هذا) بخلاف القول بان الامر متعلق بنفس عنوان الاحتياط، (غاية الامر) ان امثال الامر الاحتياطي يختلف عند العقل في الواجبات والمحرمات مع ان تعلق الامر بالاحتياط بذات العمل خروج عن الاحتياط فان الاحتياط في التعبديات اتيانها بعنوان احتمال التعبدية ثم ان بعض اعظم العصور (قدس سره) تصدى لتصحيح العبادات باوامر الاحتياط، ونحن قد اوردنا مثل هذا البيان عنه (قدس سره) عند البحث عن اجتماع الامر والنهي و عليه فالاملزم لذكره مع ما فيه فراجع

القول في مفاد اخبار من بلغ (١)

ومما يؤيد امكان الاحتياط في التعبديات بل من ادلته، اخبار هذا الباب، فان تلك الاخبار تدل على ان تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما في صحيحة هشام او السماع كما في بعض آخر منها، و (عليه) فمهما بلغه او سمعه وعمل على وزانه رجاء ان رسول الله قد قاله فيثاب وان كان رسول الله لم يقله، فهذه الاخبار اقوى شاهد على انه لا يشترط في تحقق الطاعة، الجزم بالنية ولا قصد الامر في تحقق الطاعة، ان الثواب الذي يصل اليه عند المطابقة، ليس الانفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحة وبالجملة ان الظاهر منها ان العمل المأتى به رجاء ادراك الواقع والتوصل الى

(١) قد جمع الشيخ اليعقوبي الاكبر عامة روايات الباب في مقدمات الوسائل

الثواب اذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع، ويستوفى المكلف نفس الثواب الواقعي، وان لم يصادف الواقع يعطى له مثل ثواب الواقع تفضلاً، ولو كان الاتيان باحتمال الامر لغواً او تشريعاً، لما كان له وجه، و(الحاصل) ان مقتضى اطلاق البلوغ والسماع امكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور والحجية، والافلوكان شرطاً لما كان جهة لاعطاء ثواب نفسى، لعدم الاتيان بالعمل الصحيح

القول فى مفاد تلك الاخبار

ومجمل القول فيه، ان الظاهر من اخباره ان وزانها و زان الجمالة، بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعقبه كل من اراد، فكما ان تلك، جعل معلق على ردّ السائلة فهذا ايضا جعل متعلق على الاتيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب.

توضيحه: ان غرض الشارع لما تعلق على التحفظ بعامة السنن والمستحبات ويرى ان الاكتفاء فى طريق تحصيلها على الطرق المألوفة، ربما يوجب تفويت بعضها، فلاجل ذلك توصل الى مراده بالحث والترغيب الى اتيان كل ماسمع عن الغير الذى يحتمل كونه مما امر به رسول الله، واردف حثه باستحقاق الثواب وترتب المشوبة على نفس العمل، حتى يحدث فى نفس المكلف شوقاً الى الاتيان، لعلمه بانّه يشاب بعمله طابق الواقع او خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل - خالف او وافق، ليس الا لاجل التحفظ على المستحبات الواقعية، كما ان الغرض فى باب الجمالة متعلق برد السائلة، لكن يرى المولى ان الخطاب الشخصى والخطاب الخصوصى بين فرد وفردين. ربما لا يحصل الهدف، فلاجله يخاطب العموم تحفظاً على الواقع.

وار، شئت فعبر: كما ان قول القائل من رد ضالتي فله كذا جعل معلق على رد السائلة، فهذا جعل معلق على اتيان العمل بعد البلوغ او السماع برجاء الثواب وانما جعل الثواب على ذلك حثاً على اتيان كلية مؤديات الاخبار الدالة على السنن

لعلم الشارع بان فيها كثيراً من السنن الواقعية ؛ فلا جل التحفظ عليها جعل الثواب علو مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وسلم نظير قوله تعالى ما جاء بالحسنة فله عشر امثالها حيث جعل تضاعف الاجر للمحث على الاتيان بالحسنات ، فلادلة الباب اطلاق بالنسبة الى كل ما بلغ بسند معتبر او غيره .

ومما ذكرنا يظهر ان استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غاية للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات وبين ترتب الثواب على الشيء لاجل ادراك المكلف ما هو الواقع المجهول كما في المقام كما ان جعل الثواب على المقدمات العلمية لاجل ادراك الواقع لا يلزم كونها اموراً استحبابية ، و كما ان جعل الثواب على المشى في طريق الوفود الى الله او الى زيارة الامام الطاهر (الحسين بن علي) (عليهما السلام) لاجل المحث الي زيارة بيته او امامه ، لا يلزم كون المشى مستحبا نفسيا ، وقس عليه كل ما يقع في ذهنك من امثال ذلك نعم يمكن المناقشة في المثاليين بان في المشى خصوصية زيادة التخضع والتواضع لله تعالى زائدة على المقدمة واطنك اذا لاحظت روايات الباب من اولها الى آخرها تقف على ان الهدف منها هو التحفظ على الواقع بجعل الثواب على كل ما بلغ او سمع من دون صيرورته مستحبا نفسيا مع كونه غير مستحب واقعا و لو قلنا بان مفادها التفضل على العامل لثلا يضيع عمله و تعبد لما دلت على الاستحباب كما لا يخفى .

واما ما افاده المحقق الخراساني (قدس سره) من انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب لظهوره في ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغ عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذو ثواب ، فغير تام ، لان ترتب الثواب على الشيء (تارة) لاجل كونه محبوبا نفسيا ، و(اخرى) لاجل التحفظ على ما هو محبوب واقعا وفي مثله لا يصير العمل مستحبا بذاته ولا يسمى مستحبا اصطلاحا ويليه في الضعف بل اضعف منه ما افاده بعض اعظم العصر (رحمه الله) فانه بعدما ذكر الاحتمالات الموجودة في مفاد الاخبار ، اختارثا فيها فقال : ان الجملة

الخبرية بمعنى الانشاء وفي مقام بيان استحباب العمل ، ويمكن ان يكون ذلك على احد وجهين (احدهما) ان تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته سواء كان واجداً لشرائط الحجية اولا كما هو الظاهر فيكون مفاد الاخبار مسئلة اصولية هي حجية الخبر الضعيف ، ومخصصة لمادل على اعتبار الوثاقة والعدالة في الراوى .

ان قلت : ان النسبة بينهما عموم من وجه حيث ان ما دل على اعتبار الشرائط يعم القائم على الوجوب والا استحباب ، واخبار من بلغ تعم الواجد للشرائط وغيره وتختص بالمستحبات فيقع التعارض بينهما (قلت) مع امكان ان يقال : ان اخبار من بلغ ناظرة الى الغاء الشرائط فتكون حاكمة على ما دل على اعتبارها ، ان الترجيح لها بعمل المشهور بها؛ مع انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط عليها لم يبق لها مورد بخلاف تقديمها عليها فان الواجبات والمحرّمات تبقى مشمولة لها بل يظهر من الشيخ اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرّمات و لكن الانصاف خلافه ، الى ان قال ولا يبعد ان يكون هذا اقرب كما عليه المشهور (انتهى كلامه)

وفي كلامه مواقع للنظر اما اولا : فلان مساق الاخبار كما هو غير خفى على من لاحظته ليس اعطاء الحجية ، فان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف وان المؤدى هو الواقع ، وهو ينافى مع فرض عدم صدور الحديث كما هو صريح قوله (ع) وان كان رسول الله لم يقله ، وان شئت ان تعرف التنافى فعليك بالجمع بين لسان الاخبار ولسان الحجية فتراه امراً بارداً غير متناكب فلو قال القائل : ما دى عنى فعنى يؤدى وان لم يكن المؤدى عنى ولم يصدر عنى كان كلاما مستهجنا متناقضا وهذا شاهد على عدم كون الحديث فى هذه المقامات وثانيا ان ما افاده : من ان اخبار الباب معارضة او مخصصة لما دل على حجية قول الثقة فى غير محله جداً لعدم التنافى بينهما حتى ينجر الامر الى التعارض او التخصيص؛ اذ لا منافات بين ان يكون خبر الثقة حجة ، ومطلق الخبر حجة فى المستحبات وما دل على حجية قول الثقة سوى آية النبأ غير دال على

عدم حجبية قول غيره ، وان شئت فلا حظ آية النفر ، و السؤال ، والاخبار الواردة في المقام ، وما دل على عدم اعتبار قول خبر الفاسق او غير الثقة ، قابل للمناقشة و(بالجملة فالنسبة وان كانت عموماً وخصوصاً من وجه الا انها متوافقان، و(ثالثاً) ان ما ادعى من حكومة اخبار الباب على غيرها فيه ما لا يخفى ، لفقدان مناط الحكومة نعم لو صح ما افاد من كون اخبار الباب ، ناظرة الى الغاء الشرائط لكان له وجه صحيح ولكنه بعد غير تام و(بالجملة) مفاد اخبار المقام حجبية قول المخبر مطلقاً في المستحبات ومفاد ازالة اعتبار قول الثقة مطلقاً وليس لاحدى الطائفتين تعرض لحال الدليل الاخر من تفسير او توضيح او تصرف من جهة من جهاتها مما به قوام الحكومة و(رابعاً) ان جعل عمل المشهور مرجحاً لتقدم اخبار الباب على غيرها غير تام ، لان وجه عملهم بها غير معلوم اذ من المحتمل انهم فهموا منها معنى لا ينافي مع غيرها (على ما فسرناه) او فهموا ان نفس البلوغ من اى مخبر موضوع للاستحباب ، و موجب لحدوث المصلحة فيه الى غير ذلك من الوجوه التي يجتمع مع غيرها ، وما اشتهر بينهم من التسامح في ازالة السنن لا يدل على ان مفاد الاخبار عندهم هو الغاء شرائط الحجبية في المستحبات ، فان التسامح كما يمكن ان يكون لاجل الغائها ، كذلك يمكن ان يكون لاجل المعنى الذي ذكرناه ، وبالجملة : الترجيح بعملهم فرع انقذاح التعارض بينهما عندهم و هو غير معلوم و(خامساً) ان ما افاد : من انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط لم يبق لتلك الاخبار مورد بخلاف العكس ممنوع صغرى وكبرى ؛ اما الصغرى فلان اخبار الباب لا تختص بخبر غير الثقة بل لها اطلاق يعم الثقة وغيرها ، فلو خرج مورد التعارض بقى الفرد الاخر تحته ، ولا يلزم ان يكون المورد الباقي مختصاً بها (نعم) لو كان مضمونها الغاء اعتبار الشرائط او حجبية الخبر الضعيف بالخصوص لكان لما ذكره وجه ، واما لو كان مفاده حجبية قول المخبر في المستحبات ، وكان لها اطلاق يعم الثقة وغيرها ، فلو خرج مورد التعارض عن الاطلاق لكان مفادها حجبية قول الثقة في المستحبات ، واما الكبرى ، فلان عدم بقاء المورد ليس من المرجحات بعد فرض التعارض كما لا يخفى .

واماما اورده على الشيخ الاعظم فبما انه لم يحضرنى رسالة الشيخ و ان اوردها صاحب الاوثق بتمامه فى تعليقه فلاجل ذلك نكتفى بما ذكرنا من الملاحظات . (١)

التبويه الثالث

اذا دار الامر بين وجوب شئى، وحرمة ففى جريان البرائة عقلا وشرعاً خلاف وقبل الخوض فى المقسود نذكر الصور المتصورة ، فنقول ان الدوران قد يتحقق فى واقعة واحدة ، واخرى ، فى وقائع ؛ وعلى كل تقدير فقد يمكن المخالفة القطعية وقد لا يمكن ، وعلى جميع الوجوه قديكونان متساويين من جهة الاهمية ، وقد يحتمل اهمية واحد منهما ، و(ثالثة) يعلم اهمية واحد منهما ، كما ان تردد الشخص بين كونه نبياً اوساب النبى ، ومن المعلوم ان حفظ وجود النبى اهم من قتل سابه

ثم انه لا اشكال فى امتناع الموافقة القطعية الا فى الجملة واما المخالفة القطعية فلا يتحقق اذا كانت الواقعة واحدة ، (اللهم) اذا كان احد الحكمين امراً تعبد يا كما اذ اعلمت الحائض بحرمة الملو او وجوبها وجوباً تعبدياً ، فصلت بلا قصد التقرب ، فانه يتحقق (ح) العلم بالمخالفة القطعية (واما اذا تعددت الوقائع) ؛ وكان الشخص فاعلا فى واقعة ، وتار كفى اخرى ، فكما ان عمله يعد مخالفة قطعية ، كذلك يعد موافقة قطعية ، هذه هى الوجوه المتصورة ، واليك تفصيلها فى ضمن امور .

الاول : اذا كان كل من الحكمين متساويين ، ولم يقم دليل على ترجيح واحد منهما ، فهل يجرى اصاله التخير او البرائة العقلية او الشرعية اولا ، (اما التخير العقلى) فلا شك ان العقل يحكم بالتخير ، لانه بعدما ادرك ان العلم الاجمالى غير مؤثر فى المقام ، وان الموافقة القطعية غير ممكنة حتى يحكم بالاحتياط ؛ كما ان المخالفة القطعية غير ممكنة حتى يمنع عنها العلم الاجمالى ، و ادرك ايضا عدم مرجح لو احد منهما حتى يحكم بالاخذ به ، بل يرى الاخذ باحدهما معيناً ترجيحاً

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله بحث فى الدورة السابقة فى المقام عن عدة مسائل ، منها مفاد النهى و جريان الاصل فيما اذا تركه مرة (منها) دوران الامر بين التعيين و التخير و ان الاصل مع ابهما (منها) دوران الامر بين الواجب العينى او الكفائى ، وان مقتضى الاصل ما هو ولكنه دام ظله اسقط فى هذه الدورة كلها روعاً للاختصار ، ولما حققه فى الجزء الاول حول هذه المسائل الثلاثة

بلامرجح و(عندئذ) يحكمم بلا تأمل على التخيير وان زمام الواقعة في الارتكاب و
 عدمه بيد المكلف ، وليس حكمه بالتخيير سوى ادراكه هذه المعاني ، لا انه شئ آخر
 حتى يستبعد وجوده ، هذا حكم العقل في المقام وان شئت قلت اذا كان طرف الفعل والترك مساويا
 في نظر العقل يحكمم بالتخيير بقبح الترجيح بلامرجح فلا يبقى متردداً وبالجملة ادراك
 قبح الترجيح بلامرجح ملازم لادراك التخيير وهذا هو حكمه بالتخيير ومجرد عدم خلو
 الانسان من احدى النقيضين لا يوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذي هو ادراك التخيير .
 ثم ان بعض اعظام العصر منع جريان الاصل العقلي قائلاً بانه انما يجري فيما
 اذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين
 فالتخيير العقلي فيه انما هو من التخيير التكويني حيث ان الشخص لا يخلو بحسب
 الخلقة من الاكوان الاربعة ؛ لا التخيير الناشئ عن الملاك ، فاصالة التخيير عند
 الدوران بين المحذورين ساقطة ، (واما البرائة العقلية) فغير جارية لعدم الموضوع
 لها فان مدركها قبح العقاب بلا بيان ، وفي دوران الامر بين المحذورين يقطع بعدم
 العقاب ، لان وجود العلم الاجمالي كعدمه لا يقتضى التخيير والتاثير فالقطع بالمؤمن
 حاصل بنفسه بلا حاجة الى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (انتهى) .
 وفيه ما لا يخفى اما اولاً فلانه ما من واقعة من الوقائع الاو للعقل فيه حكم وادراك
 (اذا احاط المورد بعامة خصوصياته وكان المورد قابلاً لحكم العقل) ففي هذا الموضوع
 اما ان يرى لاحد الطرفين ترجيحاً اولاً ، فعلى الاول يحكمم بتعين الاخذ به ، وعلى الثاني
 يحكمم بالتساوي والتخيير ، كما تقدم آنفاً اضافة الى ذلك ان كون الانسان غير خال
 عن الاكوان الاربعة اجنبى عن المقام ، و(ثانياً) ان تخصيص اصالة التخيير على المتزاحمين
 الذي يشتمل كل واحد على ملاك ، لا وجه له ، فان العقل يدرك التخيير ويحكم به
 في اطراف العلم الاجمالي عند الاضطرار لترك واحد منهما او فعله ، مع ان الملاك
 قائم لواحد منهما فقط ولو نوقش فيه اقول لو وصل الضال الى طريقين يعلم ان احدهما
 طريق البلد ولا يكون ترجيح بينهما يدرك العقل التخيير ويحكم به من غير ان
 يكون في كليهما ملاك ، واما ما افاده في جريان البرائة العقلية من ان كون
 العلم الاجمالي كعدمه ، غير مفيد فان المؤمن مطلقاً انما هو قاعدة قبح العقاب بلا

بيان ، لا كون العلم الاجمالي كعدمه ، اذ لولا هذه القاعدة وانه يقبح للحكيم العقاب بلا بيان لما نرى مانعاً للمولى ان يعاقب عبده على تكليفه الواقعية وجوبا كان او حراماً وان شئت قلت : ان مورد القاعدة في المقام انما هو نوع التكليف لانه غير معلوم واما الجنس المراد بين النوعين فهو وان كان معلوماً ولايجرى فيه اصالة البرائة ولكن لايجوز العقاب عليه لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية ، فاتضح ان المؤمن عن العقاب بالنسبة الى النوع انما هو القاعدة والمؤمن عن العقاب على عدم تحصيل الموافقة القطعية انما هو العجز وعدم قدرة المكلف .

واما ما افاده بعض محققى العصر (قدس سره) في وجه عدم جريان الاصول عقلية وشرعية من ان الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان انما هو في ظرف سقوط العلم الاجمالي عن التأثير ، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان البرائة العقلية والشرعية نظراً الى حصول الترخيص (ح) في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ؛ (فغير تام) لان حكم العقل بالتخيير بعد اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في طرفي الفعل و الترك والا فلو احتمل عدم قبحه بالنسبة الى خصوص احد الطرفين لم يحكم بالتخيير قطعاً وان شئت قلت : ان مجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة ، فان ما هو المضطر اليه ، هو احدهما ، واما خصوص الفعل ، او الترك فليس مورداً للاضطرار ، فلو فرض كون الفعل واجبا ، ومع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لاجل الاضطرار اليه لكون الفعل مقدوراً بلا اشكال بل لقبح العقاب بلا بيان ، ومثله الترك حرفاً بحرف .

في جريان اصالة الاباحة

وفي جريان الاصل عند دوران الامر بين المحذورين كلام فقد افاد بعض اعظم العصر في عدم جريانها وجوهاً الاول عدم شمول دليلها للمقام ، فانه يختص بما اذا كان طرف الحرمة الحل او الاباحة لا الوجوب كدوران الامر بين المحذورين كما هو ظاهر قوله (ع) كلشيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال (الثاني) ما مر من دليل ان اصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية

ولا يعم الشبهات الحكمية (الثالث) ان جعل الاباحة الظاهرية لا يمكن مع العلم بجنس الالتزام ، فان اصالة الحل بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالاجمال ؛ لان مفادها الرخصة فى الفعل والترك ، وذلك يناقض العلم بالالتزام ، وان لم يكن لهذا العلم اثر عملى ، الا ان العلم بثبوت الالتزام لا يجتمع مع جعل الاباحة ولو ظاهراً فان الحكم الظاهرى انما هو فى مورد الجهل بالحكم الواقعى ؛ (اضف) الى ذلك انه فرق بين اصالة الاباحة ، والبرائة والاستصحاب ، لان جريان اصالة الاباحة فى كل واحد من الفعل والترك يغنى عن الجريان فى الآخر ، لان معنى اباحة الفعل هو الرخصة فى الفعل و الترك ؛ و لذلك يناقض مفادها مطابقة لجنس الالتزام ، دون الاستصحاب و البرائة فان جريانه فى واحد من الطرفين لا يغنى عن الآخر لان استصحاب عدم الوجوب غير استصحاب عدم الحرمة (انتهى كلامه)

وفى كلامه مواقع النظر منها ان ما ذكره اخيراً مناف لما افاده او لا من اختصاص دليل اصالة الاباحة بما اذا كان طرف الحرمة الحلية لا الوجوب ، لان جعل الرخصة فى الفعل و الترك انما يكون فيما اذا كانت الشبهة فى الوجوب و الحرمة جميعاً ؛ و اما مع مفروضية عدم الوجوب و كون الشك فى الحرمة والحلية لا معنى لجعل الرخصة فى الترك ، فان جعل الرخصة الظاهرية تكون لغواً للعلم بالرخصة الواقعية ، فمفاد دليله الاول ان طرف الحرمة لا بد ان يكون الحلية لا الوجوب ، و لازم دليله الثالث من جعل الرخصة فى الفعل والترك ان طرف الشبهة يكون الوجوب ايضا هما متنافيان

و ان شئت قلت : لو كانت الاباحة بالمعنى الذى ذكره ثابتا ، اعنى جعل الترخيص فى جانب الفعل والترك معا بحيث يكون متعلق الترخيص بالمجموع هو كدل من الفعل والترك ، لانحصر مجريها بصورة دوران الامر بين المحذورين ، اذ لو دار الامر بين الحل والحرمة ؛ يكون جعل الترخيص بالنسبة الى الفعل والترك امراً لغواً ؛ لانه قاطع بالترخيص فى جانب الترك لدوران امره بين الحل والحرمة ، بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به ، (و كذا) لو دار الامر بين الحل والوجوب فان جعل الترخيص

فى الجانبين امر لغو لانه قاطع بالترخيص فى جانب الفعل ، وبالجملة لا يصلح لاصالة الاباحة (ح) مورد سوى دوران الامر بين المحذورين .
 (ومنها) ان ما نرى من ان مفاد دليل الحل والاباحة مناف بمدلولة المطابقى مع العلم بالالزام ، غير تام ، لان محبته على ورود اصالة الاباحة بالمعنى الذى افاد حتى يكون لازمه طرح الالزام الموجود فى البين ولكن الموجود فى لسان الادلة هو اصالة الحل المستفاد من قوله (ع) كلشىء مطلق حتى يرد فيه نهى ، فالحلية (ح) انما هو فى مقابل الحرمة ، لا الحرمة والوجوب (وعليه) فالحكم بالحلية لازمه رفع الحرمة التى هو احد الطرفين ، لرفع الالزام الموجود فى البين ، فما هو مرتفع لم يعلم وجدانا ، وما هو معلوم لا ينافيه الحلية و (الحاصل) ان الدليل الحل لا يكون مفاده الرخصة فى الفعل والترك ضرورة ان الحلية انما هى فى مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل اصالة الاباحة يختص بالشبهات التحريمية ؛ و ليس فى الادلة ما يظهر منه الرخصة فى الفعل والترك الا قوله كلشىء مطلق حتى يرد فيه نهى او امر ، على رواية الشيخ ومضى الاشكال فيه .

(ومنها) ان مناقضة الترخيص الظاهرى مع الزام الواقعى ليس الا كمنافاة الاحكام الواقعية والظاهرية ، والجمع بينهما هو الجمع بينهما .
 فان قلت : ان جعل الرخصة انما هى مع الجهل بالالزام ومع العلم به يكون غايتها حاصلت قلت : لعل هذا مراده (قدس سره) من عدم انحفاظ رتبة اصالة الاباحة وان خلط الفاضل المقرر (رحمه الله) ، الا ان الشأن فى كون اصالة الاباحة كما ذكره فانه لا دليل عليها بهذا المعنى اذ الى ذلك ان ما افاده من اختصاص دليل الحل بالشبهات الموضوعية لا يخلو عن نظر وقد قدمنا ما هو الحق عندنا بل من المحتمل ان يكون مفاده متحداً مع البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع وغيره فتأمل

فى جريان البرائة الشرعية فى المقام

فقد منع بعض اعظم العصر جريانها مستدلاً ؛ بان الرفع فرع امكان الوضع وفى مورد دوران الامر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما

لاعلى سبيل التعيين ولاعلى سبيل التخيير ، ومع عدم امكان الوضع لايعقل تعلق الرفع فادلة البرائة الشرعية لاتعم المقام ايضا ، و (فيه) ان الممتنع رفعه و وضعه انما هو مجموع الحرمة و الوجوب ، ، و لا يكون المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع ، واما رفع كل واحد ، فلا اشكال فيه فيقال ان الوجوب غير معلوم فيرتفع و الحرمة غير معلومة ايضا فيرتفع فالتحقيق انه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام لعدم لزوم المخالفة العملية و الالتزامية منه و التنافي بين الرفع و الالتزام الجامع بين الوجوب و الحرمة مما لا اشكال فيه لانه ليس بحكم شرعى بل امر انتزاعى غير مجعول و ما هو المجعول نوع التكليف و هو مشكوك فيه و مثله فى الضعف ما افاده فى منع جريان الاستصحاب من ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية ؛ و هى لا تجرى فى اطراف العلم الا جمالى مطلقا فان البناء على مؤدى الاستصحابين ينافى الموافقة الالتزامية ، فان البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعا لا يجتمع مع التدين بان الله فى هذه الواقعة حكماً الزامياً - و (فيه) منع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية بالمعنى الذى ادعاه ، فان مفاد قوله (ع) فى صحيحة زرارة الثالثة ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين و يبنى عليه ، ليس الا البناء على تحقق اليقين الطريقي و بقائه عملا او تحقق المتيقن كذلك ، و اما البناء القلبي على كون الواقع متحققا فلا ، فراجع كبريات الباب ، فانك لاتجد فيها دلالة على ما ذكره من البناء القلبي و (بالجملة) ان البناء فى الاستصحاب عملى لقلبي حتى ينافى الالتزام المعلوم فى البين .

الامر الثانى : اذا كان لاحد الحكمين فى دوران الامر بين المحذورين مزية على الاخر احتمالا كما اذا كان الوجوب اقوى فى نظر العالم من الحرمة ، او محتملا كما اذا كان متعلق الوجوب اقوى اهمية فى نظره على فرض مطابقته للواقع ، فهل يوجب تلك الاهمية تعيين الاخذ به لان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين و التخيير كما عن المحقق الخراسانى اولا يقتضى ذلك ، التحقق جريان البرائة عن التعيينية و لو قلنا با صالة التعيين عند الشك فى التعيين و التخيير ، لان اصل

التكليف مشكوك فيه يجرى فيه البرائة فضلا عن خصوصياته نعم لو كان ذات المزية مما له اهمية عند العقل والشرع على فرض صدقه بحيث يحكم بالاحتياط وان كانت الشبهة بدئية كمالو تردد الشخص بين كونه نبيا او مرتدأ ، فيحكم العقل بالتعيين وان لم يكن في المقام علم ، ومثله اذا ترددت المرثة بين كونها واجبة الوطى ، او محرمتها محرمة ذاتية مثل المحارم .

وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض الاعاظم من ان وجود المزية كعدمها حتى لو كان المحتمل من اقوى الواجبات الشرعية واهمها

الامر الثالث : اذا تعددت الوقائع فهل التغيير بدئى او استمرارى الاقوى هو الثانى لان المكلف اذا اتى فى الواقعة الثانية بخلاف الاولى يعلم بمخالفة قطعية و موافقة قطعية ، وليس فى نظر العقل ترجيح بينهما ؛ فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا و ترك تكليف قطعا ، و (توضيحه) ان كل واقعة اما ان تلاحظ مستقلا بلا لحاظها منضمة الى واقعة اخرى فيدور امر المكلف فى كل جمعة او كل واقعة بين المحذورين ، او تلاحظ منضمة الى واقعة اخرى ، فيحصل له علمان : العلم بان صلوة الجمعة اما محرمة فى هذا اليوم او واجبة فى الجمعة الاتية ، والعلم بانها واجبة فى هذا اليوم ، ومحرمة فى الجمعة الاتية ، فامتثال كل علم على وجه القطع مخالفة قطعية للعلم الاخر ، مثلا لو ترك الجمعة فى الحاضرة و صلى فى القادمة فهو وان امتثل العلم الاول (العلم بانها اما محرمة فى اليوم او واجبة فى القادمة) الا انه خالف العلم الثانى (العلم بانها اما واجبة فى هذا اليوم ، او محرمة فى القادمة) ، كما انه لو عكس ، انعكس القضية اذا عرفت هذا فنقول .

لو كان كل واقعة موضوعا مستقلا ، فلا شك انه يجرى البرائة سواء كان ما يختاره عين ما اختاره او ما يختاره فى القادمة ، اولا كما هو واضح ، واما اذا لوحظ الوقائع مجتمعة و منضمة فلو كان التخير بدئيا كان يكون فاعلا فى كل الوقائع او تاركا ، فلا يتحقق مخالفة قطعية كما لا يتحقق موافقة قطعية بل يكون محتمل الموافقة و المخالفة ،

واما اذا كان التخيير استمراريا وكان المكلف فاعلا في واقعة وتاركا في اخرى فيتحقق موافقة قطعية ، ومخالفة قطعية ، و (بما) انه لا دليل على ترجيح الموافقة والمخالفة الاحتماليين على الموافقة والمخالفة القطعيين ، فلا جرم لم يكن وجه للزوم كون التخيير بدئيا لاستمراريا ، و ترجيح الاولى بانتفاء المخالفة القطعية فيها ، معارض بوجود المخالفة القطعية في الثاني .

واما ما افاده بعض اعظم العصر (قدس سره) ما حصله : ان المخالفة القطعية لم تكن محرمة شرعاً بل هي قبيحة عقلا ، و قبحها فرع تنجز التكليف ، فان مخالفة التكليف الغير المنجز لا قبح فيها ، كما لو اضطر الى احد الاطراف المعلوم بالاجمال فصادف الواقع فانه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً ، و ليس ذلك الا لعدم تنجز التكليف وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كل واقعة لان في كل منها يكون الامر دائراً بين المحذورين ، و كون الواقعة مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالاجمال و لا خروج المورد عن الدوران بين المحذورين (انتهى كلامه) .

ففيه : ان عدم تنجز التكليف في المقام ليس لقصور فيه ضرورة كونه تاماً من جميع الجهات ، وانما لم يتنجز لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية بحيث لو فرضنا محالاً امكان الموافقة القطعية يحكم العقل بلزومها ، و لو فرض عدم امكان الموافقة القطعية لكن امكن مخالفة القطعية يحكم بحرمتها ، لتامية التكليف .

و (بالجملة) التنجيز فيما نحن فيه فرع امكان المخالفة لان حرمة المخالفة فرع التنجيز ، فان امكن المخالفة يصير التكليف منجزاً ، لرفع المانع ، وهو امتناع المخالفة القطعية والشاهد عليه انه لو فرضنا قدرة المكلف على رفع النقيضين في الواقعة الواحدة يحكم العقل بحرمته ، وليس ذلك الا لعدم القصور في ناحية التكليف ، و انما

القصور في قدرة العبد ، وفي الوقائع المتعددة يكون العبد قادراً على المخالفة فيتنجز التكليف .

تتميم: لو كان الطرفان تعبد بين او احدهما المعين تعبدنيا فلا اشكال في امتناع الموافقة القطعية ؛ و اما المخالفة القطعية فتحصل با لاتيان باحد الطرفين او المعين كونه تعبدنيا ، بالاتقرب . واما اذا كان احد الطرفين تعبدنيا لباعينه ، فهل يحكم العقل بالاخذ باحد الطرفين والعمل على طبقه بنية الرجاء اولاً ، يحتمل الثاني لان الاخذ باحد الطرفين والعمل على طبقه بالرجاء يوجب احتمال المخالفة من جهتين ، جهة احتمال ان حكم الله هو الاخر ؛ وجهة ان حكم الله لو كان ماعمل على طبقه ، اتاء بالشرطه ، وهذا بخلاف ما لو اتى به رجاءً فان احتمال المخالفة من الجهة الثانية منتفية ، ولعل الثاني هو الاقوى لان العبد في المخالفة من الجهة الثانية غير معذور ، وليس في يده حجة مقبولة ، وبذلك يظهر النظر فيما ربما يقال من ان اصل التكليف لم يقم عليه دليل فما ظنك بتعبديتها (انتهى) وقد عرفت في الامر الثاني ما يوضح ضعفه والحمد لله اولاً و آخراً .

في الشك في المكلف به

نجز الكلام بحمد الله في البحث عن الشك في التكليف ، وحان وقت البحث عن الشك في المكلف به ، و اما الميزان فيه فهو انه اذا علم المكلف بجنس التكليف او نوعه وتردد متعلقه بين شيئين او ازيد وامكن له الاحتياط ، يصير الشك (ح) شكاً في المكلف به ؛ فخرج ما لا علم فيه رأساً كالشبهة البدوية ، وما علم جنسه و لكن لم يمكن الاحتياط فيه ، كما اذا علم بكون احد الشيئين اما واجب او حرام فالعلم بالالزام والتردد في المتعلق وان كان حاصل الا ان الاحتياط على وجه الموافقة القطعية غير ممكن ، سواء اتى بهما او تر كهما ، او اتى بواحد ، وترك آخر ، واما الشك في المحصل ، فهو وان كان يلزم فيه الاحتياط ؛ الا انه لا ضرر في خروجه ، لعدم الملازمة بين لزوم الاحتياط وكون الشك فيه شكاً في المكلف به ، بل هو باب برأسه يدخل فيه الشك في المحصل والشك في الاتيان بالمامور مع بقاء الوقت

الى غير ذلك ، وما يقال في الميزان في المقام : ان كان الشك في الثبوت فهو الشك في التكليف وهو مرجع البرائة ، وان كان الشك في السقوط فهو الشك في المكلف به و محل الاحتياط ، غير صحيح ، لان كون الشك في السقوط و ان كان محلا للاشتغال الا انه اعم من الشك في المكلف به كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول : اختلفت الاراء في كون العلم بالحكم اجمالا هل هو علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة ، او مقتضى بالنسبة اليهما ، او علة تامة بالنسبة الى احدهما دون الاخر ، يظهر الثمرة في امكان الترخيص بالنسبة الى بعض الاطراف او كلها ، وبما ان محل النزاع غير منقح في كلام الاجلة ، حتى ان الشيخ الاعظم لا يخلو كلامه عن اختلاط ، فنقول : ان تنقيح البحث يحتاج الى البحث في مقامين (الاول) اذا علم علما وجدانيا لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه ؛ فلاشك انه يجب تحصيل الموافقة القطعية ، و تحرم المخالفة قطعيا او محتملها ، ولا مجال للبحث عن جواز الترخيص في بعضها وجميعها كانت الشبهة محصورة او غير محصورة لا لاجل كون القطع منجزاً ، او كون تحصيل الموافقة واجبا ، او تحصيل المخالفة حراما ، بل لا جل لزوم اجتماع النقيضين قطعا او احتمالا ، ضرورة ان القطع بالا رادة الالزامية لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلا عن القطع به ، فان الترخيص في بعض الاطراف ولو كانت الشبهة غير محصورة مع احتمال انطباق الواقع على المورد المرخص فيه وان كان ضعيفا ، لا يجتمع مع الارادة الالزامية الحتمية ، ولا ظن ان العلمين (الخو انسارى والقمي) ، جوزا الترخيص في هذه الصورة واما الشيخ الاعظم (قدس سره) فيظهر من بعض كلماته كون النزاع عاما يشمل المقام الاول حيث جعل المانع عن جريان الاصول لزوم الاذن في المعمية و وجود المانع عن جريانه في عالم الثبوت وان كان يظهر من بعض كلماته كون النزاع في غير هذا المقام ، وهذا هو الذي يملح ان يبحث عنه في باب القطع

المقام الثاني : اذا علمنا حرمة شيء او وجوبه لا بعلم وجداني بل بشمول اطلاق الدليل او عمومه على المورد كما اذا قال لا تشرب الخمر

وشمل بالاطلاق على الخمر المررد بين الانائين ؛ فهل يمكن الترخيص بادلة الاصول بتقييد اطلاق الدليل اولا ، وهذا هو الذى ينبغي ان يبحث عنه فى المقام ، ومثله اذا علم اجمالا بقيام حجة على هذا الموضوع اوزاك ، كما اذا علم بقيام امارة معتبرة اما بوجود صلوة الظهر او الجمعة الى غير ذلك مما يعد من اقسام المتباينين و يظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم انه محط البحث حيث استدل على حرمة المخالفة القطعية بوجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضى فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم بين الانائين الى آخر ما افاده ومن ذلك ما افاده فى ذيل المطلب الثانى حيث قال: الكلام يقع فى مثل ما ذكرنا فى اول الباب اى الشبهة التحريمية فى الشك فى المكلف به لانه اما يشتهى الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر او اجماله او تعارض النصين او من جهة اشتباه الموضوع اما الاولى فالكلام فيه اما فى جواز المخالفة القطعية فى غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها الى آخر ما افاده فهذه الكلمات واضرا به يعين محط البحث وان البحث فى غير ما علم وجدانا و جود تكليف قطعى لا يرضى المولى بتركه .

ثم ان للمقام الثانى صورتين ؛ الاولى : اذا علم المكلف علما جازما بان التكليف الواقعى على فرض تحققه فعلى لا يرضى المولى بتركه ، وهذه الصورة ايضا خارجة عن محط البحث لانه مع العلم بفعلية التكليف على فرض تصادف الامارة للواقع ، وتصادف المحتمل للامارة لا يمكن الترخيص الفعلى بجميع الاطراف او بعضها ، لان العلم بالترخيص مع العلم بفعلية التكليف على فرض المصادفة غير ممكن الاجتماع فمع العلم الثانى لا يمكن الاخذ بالدلة المرخصة

الثانية تلك الصورة ولكن يحتمل ذلك و يحتمل مزاحمته لما هو اقوى ملاكا كما سنشير اليه في رفع اليد عنه فى المقام التزاحم فانحصر محط البحث بالصورة الثانية من المقام الثانى وهى صورة عدم العلم الوجوبانى بالتكليف الفعلى لافعلا ولا تقديراً وعلى فرض تصادف الامارة يحتمل فعلية الواقع ويحتمل عدمها ويصير مآل البحث الى

انه بعدما قامت الحجة الفعلية على التكليف من اطلاق او عموم : هل هي هنا حجة اخرى اقوى اعنى ادلة الاصول حتى ترفع اليد عن الحجة الاولى ويكون من قبيل دفع الحجة بالحجة اولاً -

تنبيه

اعلم : انه لو قلنا بجواز الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ، لا يوجب ذلك تقييداً في الادلة الواقعية بوجه ؛ بل يكون حالها حال قيام الامارات على خلافها ، و حال جريان الاصول في الشبهات البدئية ، اذا كانت مخالفة للواقع ، فكما ان الواقع لم يتقيد بمؤديات الامارات ، ولا بحال العلم فكذلك في المقام ، و الفرق ان هي هنا ترخيص في مخالفة الامارة ويحتمل انطباق الامارة على الواقع ، و هناك ترخيص في العمل بهامع امكان تخلفها عنه ، وفي الشبهات البدئية ترخيص مع احتمال تحقق الواقع ، و (بالجملة) ان البحث في المقام كالبحث في الامارات و الاصول في الشبهات البدئية اذا خالفت الواقع ، فكما ان في الامر بالعمل بالامارات او امضاء الطرق العقلائية ، احتمال تفويت الواقع ، و المصالح والاغراض بما ان تلك الطرق والاصول ربما تؤدي المكلف الى خلاف المطلوب ، فهكذا الامر في العمل بالاصول وفي جعل الترخيص فيما اذا قامت الحجة على وجوب الشيء او حرمة و ترددين امرين و كما ان المجوز لهذا التفويت و الاغراض ليس الا التحفظ على الغرض الهم من حفظ نظام العباد ، وصيانتهم عن الاعراض عن الدين و رغبتهم عن الشريعة كما امر توضيحه في بابه فهكذا لو فرض في جعل الترخيص مصلحة اولى و اهم من التحفظ على الواقع ، لا يكون ضير في المقام في جعله و تشريعه ، فالمولي المحكم لو وقفه على الاعراض الهامة وغيرها يقدم بعضها على بعض ويعرض عن بعض و يرفع اليد عنه للتحفظ بما هو اولى و اقدم .

وان شئت قلت : ان التخصيص و التقييد في الادلة الواقعية لقصور الاقتضاء وفي المقام (اي امضاء الطرق العقلائية ، و الترخيص في اطراف العلم الاجمالي) لا يكون

الافتناء، فأصراً ولهذا يجب العلم بالتكاليف في الشبهات الحكمية ويجب تتبع الاحكام ونشرها، ولكن الجهات الاخر لما كانت اهم من مراعات الواقع، صارت تلك الاهمية سبباً للترخيص في الشبهات البدئية ولتنفيذ الامارات ويجاب العمل على طبقها، وفي المقام ايضا على فرض امكانه فلا تكون الواقعيات مخصصة ولا مفيدة بشئ من تلك الموارد بل متروكة مع كمال مطلوب بيتها لاجل اغراض اهم .

اذ اعرفت ما ذكر فاعلم : ان البحث يقع في جهتين (الاولى) في امكان الترخيص ثبوتاً ، و(ثانيتها) في وقوعه فنقول : اما الجهة الاولى فلا اشكال ان لعقل (مع قطع النظر عن الادلة المرخصة على فرض وجودها) يحكم بوجوب موافقة الامارات و عدم جواز مخالفتها سواء علم قيامها على امر تفصيلاً او اجمالاً ، و يحكم مع العلم الاجمالي بقيام اماره اعلی وجوب الدعاء عند رؤية الهلال اوعلى وجوبه عند غروب الشمس ، على لزوم المطابقة القطعية وحرمة مخالفتها القطعية لكن لا بملاك المعصية والاطاعة لعدم احراز موضوعها لعدم العلم بتصادف الامارة للواقع بل بملاك قطع العذر واستحقاق العقوبة على فرض مطابقتها للواقع او بملاك المعصية التقديرية اى على فرض المصادفة فلو ارتكب احد اطراف المعلوم بالاجمال فيحتمل قيام الامارة عليه وعدمه و على فرضه يحتمل تصادف الامارة للواقع وعدمه لكن على فرض تصادف الاحتمالين للواقع لا عذر له في ترك المأمور به الواقعي فيستحق العقوبة عليه .

و(الحاصل) ان العلم بالحجة الاجمالية كالعلم بالحجة التفصيلية في نظر العقل لان العمل بها واتباعها مؤمن عن العقاب صادف او خالف ، و الاعراض عنها يحتمل معه العقاب ، فيجب دفعه ، والعام بالحجة وان لم يكن ملازماً مع العلم بالحكم ولكنه يجب العمل به عقلاً لحصول الامن معه ، فان المكلف يعد اذا صادفت الامارة للواقع ، غير معذور اذا لم يعمل به هذا حكم اذا قصر نظره الى ادلة الامارات ومع ذلك كله لا مانع هنا للشارع عن جعل الترخيص ، و ليس حكم العقل

بلزوم اتباع الحجة الاجمالية مانعا عن جعل الترخيص كما ليس ههنا مانع من ناحية الخطابات الاولى ولا من غيرها ،

توضيحه : ان ماهو القبيح على المولى انما هو الاذن في معصيته و مخالفته فلو وقف المكلف بعلم وجدانى على كونه مطلوباً فالترخيص في تركه يعد لدى العقل قبيحا بالنسبة الى المولى الذى لا يتلاعب باحكامه واغراضه ، فالعلم بالمطلوب و الالتزام به ثم الترخيص فيه مع بقائه على المطلوبة التامة التى لا يرضى بتركها نقض فى الغرض لا يليق بساحة الحكيم - بل يمكن ان يقال : ان امتناعه ليس لاجل كونه امراً قبيحاً بل هو امر ممتنع بالذات لامتناع اجتماع ارادتين متعلقتين على فعله و تركه ، فالترخيص فى المعصية مع كونه قبيحاً محال ذاتا .

ولكن كون الترخيص ، اذنا فى المعصية فرع العلم بكونه محبوباً ومطلوباً تاماً ، والمفروض ان الموجود فى المقام ليس الا العلم بالحجة ولانعلم كونها مطابقة للواقع اولا ، فالترخيص فى مخالفتها (لجفظ غرض اهم على فرض المطابقة للواقع) ليس ترخيصاً فى المعصية ، لعدم العلم بالحكم بل هو ترخيص فى مخالفة الامارة ، واجازة فى مخالفة الحجة ، فما يدعى من الامتناع و الاستقباح غير آت فى المقام ، واما توهم المانع من ناحية الخطابات الاولى واستلزام ذلك الترخيص ، تقييداً او تخصيصاً فى ادلة الواقعية فقد دمر^١ توضيحه ودفعه .

والحاصل : انى لاظن بقاء المجال للمتشكيك فى امكان الترخيص حتى بالنسبة الى جميع الاطراف بعد تصور محط البحث لعدم لزوم شى مما ذكر كلزوم الاذن فى المعصية ضرورة ان الاذن فى مخالفة الامارة لا يلازم الاذن فى المعصية بل قد يلزم منه الاذن فى مخالفة الواقع ولا اشكال فيه ، لجواز رفع اليد عن الواقع لاجل تراحم جهات اهم منه ، وان شئت فاعطف نظرك الى اشباهه ونظائره ، فان الشك بعد تجاوز المحل او خروج الوقت ، لا يترتب عليه الاثر مع امكان كون المضى موجبا لتفويت الواقع و مثله الاذن بالعمل بالاستصحاب او ايجاب العمل به ، فان الترخيص والاذن والامر فى هاتيك الموارد يكشف عن عدم فعلية الاحكام الواقعية بمعنى رفع

اليد عنها للمزاحم الاقوى من غير تقييدها او تخصيصه ، فلو فرغنا عن دلالة الادلة المرخصة اثباتا ولم يكن محذور في مقام الاستفادة عن الاخذ بمفادها ، فلا تصور مانعا في المقام ؛ فماربما يتراعى في كلمات الاعاظم من تصور المحاذير الشبوتية من ان الترخيص في جميع الاطراف مستازم للاذن في المعصية وهو قبيح عقلا ، او ان حكم العقل بالنسبة الي المخالفة القطعية على نحو العلية التامة ، وبالنسبة الي الموافقة القطعية كذلك او بنحو الاقتضاء ، كل ذلك ناش من خلط محل البحث بما هو خارج عنه فاذا تبين امكان الترخيص فلودلت الادلة على الترخيص فلا مانع من القول بمقالة المحققين (الخو انسارى والقمي) (قدس سرهما)

الجهة الثانية : في وقوع الترخيص : وتنقيح البحث يتوقف على سرد الروايات فنقول : ان الروايات الواردة في المقام على طائفتين الاولى : ما يظهر منها التعرض لخصوص اطراف العلم الاجمالي او الاعم منه ومن غيره واليك بيانه

١ - صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال كلشيء فيه حرام و حلال فهولك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

٢ - مرواه عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت : ابا جعفر عن الجبن فقال لقد سئلتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال : يا غلام ابتع لنا جينا ثم دعى بالغذاء فتغذينا معه فأتى با لجبن فاكلنا فلما فرغنا من الغذاء قلت ما تقول في الجبن قال اولم ترني آكله قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كلما كان فيه حلال و حرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (والكبرى الواقعة فيه قريب مما وقع في الصحيحة السابقة .

٣- رواية معاوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال : كنت عند ابي جعفر عليه السلام فسئله رجل عن الجبن فقال ابو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبني و ساخبرك عن الجبن وغيره : كلشيء فيه الحلال والحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ثم ان الشيخ الاعظم نقل هذه الرواية بزيادة «منه» فلم نجد له الى الان مدركا ،

ويحتمل اتحاد الثانية والثالثة من الروايتين لقرب الفاظهما وعدم اختلافهما الا في تنكير الحلال والحرام وتعريفهما ويحتمل اتحاد الاولى مع الثانية ايضا لكون الراوى فى الثانية انما هو عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان فمن الممكن انه نقله تارة مع الواسطة واخرى مع حذفها وليس ببعيد مع ملاحظة الروايات الا اننا نتكلم فيها على كل تقدير

فنقول : ان فى تلك الروايات احتمالات الا اول : اختصاصها باشبهة البدئية بان يقال : ان كل طبيعة فيه الحرام والحلال وينقسم اليهما تقسيما فعليا واشتبه فرد منها من انه من اى القسمين فهو لك حلال . ولكنك خير بان اردى الاحتمالات لان التعبير عن الشبهة البدئية بهذه العبارة بعيد غاية مع امكان ان يقول كل ما شككت فهو لك حلال او الناس فى سعة مالا يعلمون .

الثانى : اختصاصها بالعلم الاجمالى فقط فان الظاهر ان قوله كلشى ، فيه حلال و حرام فهو لك حلال ، ان ما فيه الحلال والحرام بحسب الشبهة الموضوعية كما هو مورد الثانية والثالثة ، ولا يبعد ان يكون مورد الصحيحة هو الموضوعية ، ايضا فيصدق قوله فيه الحلال و الحرام على المال المختلف فاذا كان عنده خمسون ديناراً بعضها معلوم الحرمة وبعضها معلوم الحلية يقال انه شىء فيه حلال و حرام ، والظاهر من قوله فهو لك حلال ، و ان ما فيه الحلال والحرام لك حلال (فح) فالغاية هى العلم التفصيلى وهذا اقرب الاحتمالات .

الثالث : كونها اعم من العلم الاجمالى و الشبهة البدئية بان يقال : ان كل طبيعة فيه حلال معين و حرام معين ، و فرد مشتبه ، فالمشتبه لك حلال حتى تعرف الحرام ، وان شئت قلت : اذا علم تفصيلا حرمة بعض افراد الطبيعة ، و علم حلية بعض آخرو شك فى ثابتي يقال : ان المهية الكذائية التى فيها حلال و حرام فهى حلال مع الشبهة حتى تعرف الحرام ، ولكن ادخال هذا الفرد يحتاج الى تكلف خارج عن محور المخاطبة وعلى اى فرض فلا محيص فى الاحتمالين الاخيرين الا بجعل الغاية علماً تفصيلياً ، لا لكون مادة المعرفة ظاهرة فى مقام التشخيص فى المميزات الشخصية التى لا تنطبق الا على

العلم التفصيلي ، ولان قوله : تعرف . ظاهر في ذلك ، وان كان كل ذلك وجيها بل لانه على فرض كونه متعرضا لخصوص العلم الاجمالي لامعنى لجعل الغاية اعم من العلم التفصيلي و على فرض كونه اعم ، لامعنى لجعل الغاية اعم ايضا لان لازمه ان المشتبه البدوي حلال حتى يعلم اجمالا او تفصيلا انه حرام وان المعلوم الاجمالي حلال حتى يعلم تفصيلا انه حرام مع انه باطل بالضرورة لان لازم جعل الغاية اعم تارة و العلم التفصيلي اخرى التناقض اى حلية المعلوم با لاجمال و حرمة وان كان المراد المشتبه البدئي حلال حتى يعلم اجمالا وجود الحرام فيه (فج) يرتفع حكمه ثم يندرج في صغرى المشتبه بالعلم الاجمالي فهو حلال الى ان تعرف الحرام تفصيلا ، فهو وان كان مفيدا للمقصود لكنه اشبه شيء بالحجية و اللغز اصف الى ذلك ان الظاهر ان قوله (بعينه) قيد للمعرفة وهو يؤيد كون العرفان لا بد وان يكون بالعلم التفصيلي ، ويؤيده ايضا الفرق المعروف بين العرفان والعلم فان الاول لا يستعمل الا في الجزئي المشخص ، فعليه فالغاية للمصدر الشامل للعلم الاجمالي ليس الا العلم تفصيلا بكون الحرام هذا الشيء المعين .

هذا حال الروايات و الانصاف قوة الاحتمال الثاني كما هو غير بعيد عن روايات الجبن فان الظاهر ان الاشتباه في الجبن لاجل جعل الميتة في بعضها كما هو الظاهر في بعضها مثل ما رواه ابو الجارود قال سئلت : ابا جعفر عن الجبن فقلت اخبرني ما رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاشتر وبيع (وما) رواه منصور بن حازم عن بكر بن حبيب قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الجبن وانه توضع فيه الانفحة من الميتة قال لا تصلح ثم ارسل بدرهم فقال اشتر من رجل مسلم ولا تسئل عن شيء .

وملخص الكلام في هذه الروايات : ان اشتراك عبد الله بن سليمان بين ضعيف وموثق يسقط الرواية عن الحجية ، اصف الى ذلك ان المراد من الحرام فيها الانفحة كما هو المنصوص في بعض روايات الباب مع ان ضرورة فقه الامامية قاضية على حليتها وطهارتها ، وبذلك يظهر الجواب عن رواية ابن «عمار» مضافا الى ارسالها ،

فلم يبق فى الباب الاصححة عبدالله بن سنان ، فيما ان رواه من الكبرى موافقة مع رواية عبدالله بن سليمان التى رواه نفس عبدالله بن سنان عنه ايضا ، فلا بعد لو قلنا باتحادهما حقيقة وان ما استقل به عبدالله بن سنان قطعة منها نقلها بحذف خصوصياتها ؛ و(عليه) فيشتر كان فيما ذكرناه من الوهن .

نعم يمكن دفع الوهن بان التقية ، ليست فى الكبرى ، بل فى تطبيقها على تلك الصغرى لابعنى ان حلية الانفحة لاجل التقية ، بل بمعنى ان الكبرى لما كان امرا مسلماً عند الامام ، كطهارة الانفحة و حليتها على خلاف العامة القائلين بنجاستها ، فبين الامام عليه السلام الحكم الواقعى فى ظرف خاص (صورة الشبهة) بتطبيق كبرى على مورد ليس من صغرياته الزاماً للخصم ، وتقية منه ، ونجدله فى الفقه اشباها كما فى صحيحة البرزطى حيث تمسك الامام على بطلان الحلف على العتق و الطلاق اذا كان مكرها ، بحديث الرفع ، مع ان الحلف عليهما باطل من رأس سواء كان عن اكره او لا فتدبر ، ويأتى بعض الكلام حول هذه الروايات عند البحث عن الموافقة القطعية لكنه ايضا محل اشكال لاحتمال تمسكه بالاصل لتسلمه عندهم لا عند الطائفة الثانية من الروايات : ما لا اختصاص له باطراف العلم الاجمالى واليك بيانها

١- موثقة مسعدة بن صدقة : قال سمعته يقول : كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، و ذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرئة تحتك و هى اختك او رضيتك الى آخرها

٢- كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى .

٣- رفع عن امتى تسعة ، ما لا يعلمون واستكروها عليه الخ الى غير ذلك من احاديث البرائة ومع ذلك كله لا يصح الاعتماد عليها فى ارتكاب اطراف العلم اما الموثقة فان الظاهر من الصدروان كان عموميته للبدئية والعلم الاجمالى ولاجل ذلك لامناس من تخصيص الصدر بالعلم التفصيلى دفعا للاشكال المتقدم مضافا الى ما عرفت من ان العلم يكون هذا او هذا حراما ليس من معرفة الحرام بعينه ، الا ان الاشكال فى

تطبيق الكبرى المذكورة على ما ذكر في ذيل الحديث؛ فان الحل فيها مستند على امارات وقواعد متقدمة على اصالة الحل، لان اليد في الثوب امارة الملكية كما كان ان اصالة الصحة في العقد هي المحكم في المرئاة واستصحاب عدم كونها رضية عند الشك في كونها رضية الي غير ذلك من قواعد ما يوهن انطباق الكبرى على الصغريات المذكورة، ولاجل ذلك لا بد من صرفها عن مورد القاعدة بان يقال انها بصدده بيان الحل ولو بامارة شرعية مع الجهل الوجداني بالواقع وكيف كان فالاستناد بها في المقام مشكل .

واما احاديث البرائة ، فالظاهر عدم شمولها لاطراف العلم لان المراد من العلم فيها هو الحجة اعم من العقلية والشرعية لا العلم الوجداني وقد شاع اطلاق العلم واليقين على الحجة في الاخبار كثيراً كما سيوافيك بيانه في اخبار الاستصحاب ، و المفروض انه قامت الحجة في اطراف العلم على لزوم الاجتناب ، على ان المنصرف او الظاهر من قوله : مالا يعلمون كونه غير معزوم من رأس بمعنى المجهول المطلق لا ما علم وشك في انطباق المعلوم على هذا وهذا .

اضف الى ذلك ان هنا اشكالا آخر يعم جميع الروايات عمومها وخصوصها وهو ان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجة ، يعد عند ارتكاز العقلاء ترخيماً في المعصية وتقويتاً للغرض وهذا الارتكاز وان كان على خلاف الواقع ما عرفت من انه ترخيص في مخالفة الامارة لاترخيص في المعصية لكنه تدقيق عقلي منا؛ والعرف لا يقف عليه بفهمه الساذج ، وهذا الارتكاز يوجب انصراف الاخبار عامة عن العلم الاجمالي المنجز ، فان ردع هذا الارتكاز يحتاج الى نصوص و تنبيه حتى يرتدع عنه ، والمراد منها (ج) اما الشبهات الغير المحصورة كما هو مورد بعض الروايات المقدمة او غير هاما لا يكون اذناً في ارتكاب الحرام ، ويؤيد ذلك حكم الاعاظم من المتأخرين بان الترخيص في اطراف العلم اذن في ارتكاب المعصية ، فان حكمهم هذا ناش من الارتكاز الصحيح ؛ وبالجملة فالعرف لا يرتدع عن فطرته بهذه الروايات حتى يرد عليه بيان اوضح واصرح .

اضف الى ذلك ما افاده صاحب الجواهر في باب الرباء : من ان ظاهر هذه الروايات

حل الجميع ولكن لم يعمل بها الا نادر من الطائفة مضافا الى ان روايات الحل مختصة بالشبهة الموضوعية والبحث في الاعم منها .

ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قدس سره) ان المانع عن الشمول هولزوم تعارض الصدر والذيل في ادلة الاصول وكلامه هذا حاك على ان المانع اثباتي لا ثبوتي وقد تقدم ان كلماته مختلفة ، قال في مبحث تعارض الاستصحابين : اذا لم يكن لاحد الاستصحابين مرجح فالحق التساقط دون التخيير لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لانتقض ، لان قوله : لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله ، يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين ، فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ، ولا احدهما المعين لكونه ترجيحيا بالمرجح ، ولا احدهما المخير لانه ليس من افراد العام « انتهى كلامه »

والاشكال عليه بان الذيل غير وارد الا في بعض الروايات غير صحيح ضرورة تقديم المشتمل على خصوصية على العارى منها على ما هو مقرر في محله ، (نعم) يمكن ان يورد عليه ، ان المراد من اليقين وان كان الحجة على ماسيوافيك في محله من ان المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اي لا تنقض الحجة باللاحجة ، لكن المراد من الذيل هو العلم التفصيلي ، لا الاعم منه ومن الاجمالي ، لان الظاهر ان متعلق اليقين الواقع في الذيل عين ما تعلق به اليقين الاول ؛ ولكن اليقين الاول قد تعلق بطهارة كل واحد بالخصوص كما ان الشك قد تعلق بطهارتهما كذلك ، فلا بد ان يحصل يقين آخر ضد اليقين الاول ، ويتعلق بنجاسة واحد منهما معينا ، واما اليقين في العلم الاجمالي فلم يتعلق بنجاسة اناء معين ، بل بامر مردد وجودا بين الانائين و(عليه) فالذيل غير شامل لليقين الاجمالي لعدم اتحاد متعلق اليقينين ، و يبقى المورد تحت حكم الصدر فقط فتدبر .

نعم يأتي في المقام ما ذكرناه من المبعديات في جريان الاصول في اطراف العلم

الاجمالي ، من كونه ترخيماً في المعصية في نظر العرف فلاحظ .
ثم ان بعض اعظام العصر (رحمه الله) فصل في دوران الامر بين المحذورين بين
اصالة الاباحة وبين الاصول التنزيلية وغيرها وجعل محذور كل واحد منها امراً غير
الآخر ؛ وقد نقلنا شطراً منه في دوران الامر بين المحذورين ، وذكرنا هناك بعض
المناقشات في كلامه ، ومع ذلك فلا بأس بنقل شطر آخر من كلامه حسب ما يرتبط
بالمقام فافاد (قدس سره) : اما اصالة الاباحة في غير هذا المورد (مورد الدوران) او
مطلق الاصول في هذا المورد وفي غيره فالوجه في عدم جريانها ليس هو عدم انحفاظ
الرتبة وانتفاء موضوع الحكم الظاهري بل امر آخر يختلف فيه الاصول التنزيلية
مع غيره ، اما غيره فالوجه هو نزوم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم في البين ، و
اما التنزيلية فالسر فيه هو قصور المجمعول فيها عن شمرا له لاطراف العلم الاجمالي
لان المجمعول فيها هو الاخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع ، وهذا المعنى من
الحكم الظاهري لا يمكن جعله بالنسبة الى جميع الافراد للعلم بانتقاض الحالة
السابقة في بعض الاطراف ، فالاحراز التعبدى لا يجتمع مع الاحراز الوجداني
بالخلاف ، ولا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كل من الاناثين مع العلم بنجاسة
احدهما « انتهى »

وانت اذا احطت خبراً بما ذكرناه تقف على ضعف ما افاده حول الاصول غير
التنزيلية من استلزامه المخالفة القطعية للتكليف لما عرفت من ان محل البحث هو
العلم بالحجة ، لا العلم بالتكليف القطعي و اما ما جعله وجهاً للمنع في الاصول
التنزيلية فيرد عليه اما اولاً ، فلمنع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية ، وذلك لان
المجمعول في الاصول التنزيلية على ما اعترف به انما هو البناء العملي و الاخذ باحد
طرفي الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع
كقاعدة التجاوز حيث ان مفاد اخبارها ان الشك ليس بشئ وانما الشك اذا كان في شئ
لم يجزه وفي رواية بلى قدر كعت فامثال هذه التعابير يستفاد منها كون القاعدة من
الاصول المعرزة التنزيلية بخلاف اخبار الاستصحاب فان الظاهر منها لحاظ الشك و

اعتباره كما تنادى به التعابير التي فيها كقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ضرورة ان الظاهر منه ان الشك ملحوظ فيه لكنه ليس له معه نقض اليقين به ولا بد عند الشك ترتيب آثار اليقين الطريقي ومعه لا يكون من الاصول المحرزه
و اما ثانيا فلمنع عدم جريانه لو فرض كونه اصلا محرزا كما سيأتي بيانه .

تقريب لكون الاستصحاب اصلا محرزا

ثم ان هنا وجه الكون الاستصحاب اصلا محرزا ذكرناه في الدورة السابقة ومحصله ان الكبرى المجعولة فيه تدل على حرمة نقض اليقين اى السابق بالشك عملا ، ووجوب ترتيب آثار اليقين الطريقي في ظرف الشك ، ولما كان اليقين الطريقي كاشفا عن الواقع كان العامل بيقينه يعمل به على انه هو الواقع لكونه منكشفا لديه فالعالم بوجوب صلوة الجمعة ياتي بها في زمن اليقين بما انه الواقع فاذا قيل له لا تنقض اليقين بالشك عملا ، يكون معناه عامل معاملة اليقين ورتب آثاره في ظرف الشك ، ومعنى ترتيب آثاره ، ان ياتي بالمشكوك فيه في زمان الشك مبنيا على انه هو الواقع وان شئت قلت ان هذا الاصل انما اعتبر لاجل التحفظ على الواقع في ظرف الشك .

وفيه ان المتيقن انما يعمل على طبق يقينه من غير توجهه على انه هو الواقع توجهها اسميا ، ياتي بالواقع بالحمل الشايح ، بلا توجه بانه معنون بهذا العنوان ، (نعم) لو سئل عنه بماذا تفعل ، وانما تعمل هل هو الواقع اولا ، لاجابك بانه الواقع متبدلا توجهه الحرفي الى الاسمى ، (وعليه) فمعنى لا تنقض اليقين بالشك عملا ، هو ترتيب آثار القطع الطريقي اى الترتيب آثار المتيقن ، لا ترتيب آثاره على انه الواقع ، واما حديث جعل الاستصحاب لاجل التحفظ على الواقع فان كان المراد منه ان جعله بلحاظ حفظ الواقع كالاحتياط في الشبهات البدئية فهو صحيح لكن لا يوجب ذلك ان يكون التعبد بالمتيقن على انه الواقع كالاحتياط فانه ايضا بلحاظ الواقع اعلى ان المشتبه هو الواقع وان كان المراد منه هو التعبد على انه الواقع فهو مما لا شاهد له في الادلة ، لان المراد من حرمة النقض بالشك ، اما اطالة عمر اليقين (على وجه ضعيف) ، او حرمة النقض

عملاى ترتيب آثار اليقين او المتيقن (على المختار) واما كونه بصدده بيان وجوب البناء على انه الواقع فلا

ثم لو سلم كونه اصلا محرزا فما جعله مانعا من جريان الاستصحاب فى الاطراف من ان معنى الاستصحاب هو الاخذ باحد طرفى الشك و هو لا يجتمع مع العلم بانه قاض الحالة السابقة فى بعضها ، ليس بصحيح ، لان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقع قد فرغنا عنه ، كما فرغ هو (قدس سره) فهذا الاشكال ليس شيئا غير الاشكال المتوهم فيه (فعليه) فلو علمنا بوقوع نجاسة فى واحد من الانائين ، فالتعبد يكون كل واحد ظاهرا واقعا لا ينافى العلم الاجمالى بكون واحد منهما نجسا يقينا ، لان المنافات ان رجوع الى جهة الاعتقاد وان الاعتقاد ينسب لا يجتمعان ، ففيه : ان الحديث فى باب الاستصحاب ، حديث تعبد لا اعتقاد واقعى وهو يجتمع مع العلم بخلاف اجمالا اذا كان للتعبد فى المقام اثر عملى (لو سلم عن بقية الاشكالات من كونه ترخيصا فى المعصية او موجبا للمخالفة القطعية فان المانع عنده ، (قدس سره) هو قصور المجعول لاما ذكر) وان رجوع الى ان هذا التعبد لا يصدر من الحكيم مع العلم الوجدانى ففيه ان الممتنع هو التعبد بشئ، فى عرض التعبد على خلافه ، واما التعبد فى ظرف الشك على خلاف العلم الاجمالى الوجدانى فلا، وان شئت قلت : ان كل طرف من الاطراف يكون مشكوكا فيه ، فيتم اركان الاستصحاب ومخالفة احد الاصلين للمواقع لا يوجب عدم جريانه لولا المخالفة العملية كاستصحاب طهارة الماء ونجاسة اليد اذا غسل بالماء المشكوك الكرية ، فان للشارع التعبد بوجوده ليس بموجود ، والتعبد بتفكيك المتلازمين وتلازم المنفكين ، و(بالجملة) لاما منع من اجتماع الاحراز التعبدى مع الاحراز الوجدانى بالضد .

ثم انه (قدس سره) لما تنبه على هذا الاشكال وان لازم كلامه (عدم جريان الاصول المحرزة فى اطراف العلم الاجمالى مطلقا وان لم يلزم مخالفة عملية) هو عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين ، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعبر مرددين البول والماء ، لان استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافى العلم الوجدانى

بعدم بقاء الواقع في احدهما ، ومن انه معلوم اتفاهم على الجريان ، اجاب عن الاشكال في آخر مبحث الاستصحاب فقال ما هذا محصله : انه فرق بين كون مفاد الاصلين متفقين على مخالفة ما يعلم تفصيلا كاستصحاب نجاسة الانائين او طهارتهما مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فان الاستصحابين يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلا ، وبين ما لا يلزم من التعبد بمؤدى الاصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدى ان اليه بل يعلم اجمالا بعدم مطابقة احد الاصلين للواقع من دون ان يتوافقا في مخالفة المعلوم تفصيلا وما منعنا عن جريانه في اطراف العلم الاجمالي هو الاول دون الثاني لانه لا يمكن التعبد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان في المؤدى مع مخالفة مؤداهما للمعلوم بالاجمال ، واما لزوم التفكيك بين المتلازمين الواقعيين فلا مانع منه لان التلازم بحسب الواقع لا يلزم التلازم بحسب الظاهر « انتهى » .

وفيه اولاً ان ما ذكره ليس فارقاً بين البابين ، لان جريان الاصل في هذا الاناء ليس مصادماً للعلم الوجداني ، وكذا جريانه في تلك الاناء ليس مصادماً له ايضاً .

(نعم) جريانهما في كلمتيهما مخالف للعلم الاجمالي فيعلم مخالفة احد هما للواقع كما ان استصحاب طهارة البدن من الماء غير مناف للعلم واستصحاب الحدث كذلك لكن جريانهما مناف للعلم الاجمالي فيعلم بكذب احد هما ، فما هو ملاك الجريان واللاجريان في البابين واحد ، ومجرد توافق الاستصحابين لا يوجب الفرق مع ان توافقهما ، ايضاً ممنوع ، فان مفاد احدهما .نجاسة احد الانائين ، ومفاد الاخر نجاسة الاناء الاخر ، وانما توافقهما نوعي و مورد الموافقة ليس مجرى الاصل ، وما هو مجراه وهو النجاسة الشخصية لا يكون موافق المضمون مع صاحبه بحيث يتنافى العلم التفصيلي .

وثانياً : ان لازم ما جعله مناط الجريان وعدمه ، هو جريان الاصل فيما لا يكون الاصلان متوافقين المضمون كما اذا علم بوجود صلوة الجمعة و حرمة شرب التتن سابقا و علم بانتقاض احدهما ، وجريانه فيهما بناءً أعلى ما ذكره من الملاك لا غير فيه ، اذ

لا يلزم منه سوى ما يلزم في استحباب الحدث و طهارة البدن اذا توضحاً بما يع مرده
بين الماء والبول مع انه من البعيد ان يلتزم بجريان الاصل في هذا المثال هذا كله في
المخالفة القطعية واطن ان هذا المقدار كاف في تحقيق الحال

وجوب الموافقة القطعية و دمه

والكلام فيها كالكلام في عديله يقع في الثبوت والاثبات اما الاول فقد تقدم
ان العلم الجازم بوجود تكليف في البين خارج عن محط البحث وان خلط بعض محققى
العصر بينه وبين العلم بالحجة و(ح) فلو وقف على قيام الحجة بالتكليف فلا اشكال
في حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية بعد قيامها ؛ لوجوب تحصيل المؤمن عن
العقاب وهو لا يحصل الا بالموافقة القطعية ، و اما حكم العقل الدقيق فهو في البابين
واحد يعنى لا يرى الترخيص في واحد من الاطراف او جميعها ، اذناً في المعصية ، لان
المفروض هو العلم بالحجة لا بالتكليف الواقعى ، واما في حكم العقلاء فيمكن ابداء
الفرق بين البابين ، فان العقلاء لا يرون الاذن في بعض الاطراف اذناً في مخالفة الواقع و
ارتكاب الحرام بل اذناً في المشتبه بما هو مشتبه ، وهو غير مستنكر عند العقلاء حتى
يوجب انصراف الادلة او صرفها ، فلو فرض دليل على بعض الاطراف فلا موجب لرفع
اليد عنه في المقام بخلاف الاذن في الاطراف عامة فانه عندهم مستنكر قبيح برونه اذناً في
المعصية كما تقدم

وبذلك تعرف ان القول بكون العلم الاجمالي علة تامة او مقتضياً بالنسبة الى حرمة
المخالفة او وجوب الموافقة انما يصح في هذا القسم (العلم بالحجة) و عليه فلا مانع
من ان يقال ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية في نظر العقلاء بحيث
يرى العقلاء الاذن في الاطراف ترخيصاً في المعصية ، لكنه مقتضى لوجوب الموافقة
اى يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولى ولا يستنكر ورودها كمالاً يستنكر
ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلى ، كالشك بعد الفراغ و مضى
الوقت .

واما الكلام في الاثبات، اما ادلة البرائة كحديث الرفع والسعة فالظاهر عدم شمولها للمقام لما و افاءك من ان المراد من العلم في المقام ليس العلم الوجداني بل المراد هو الحجته والمفروض ان الحجته قائمة على الحرمة، وقد تقدم انه لا يقال للرجل الذي قامت الحجته عنده، على التكليف انه ممن لا يعلم، وان شئت قلت ان هنا حجة اخرى وراء الامارة وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب ومن هنا يعلم حال الاستصحاب. فان المراد من اليقين الواقع في كبريات الاستصحاب هو الحجته، فمعنى قوله **فقط**: لانتقض اليقين بالشك الخ لانتقض الحجته باللاحجة، بل انقضه بحجة اخرى و المفروض حصول الغاية وهي حكم العقل بوجوب الاجتناب فلا مجرى له لتحقيق الغاية ولو قيل ان الحجته في اطراف العلم قامت على الواقع في البين لاعلى الاطراف قلنا ان الامارة قامت على الواقع في البين وهي حجة على كل من الاطراف لو صادفت الواقع ومعه يكون كل من الاطراف من الشبهة المصدافية لادلة الاصول بل يمكن دعوى انصراف ادلتها لاسيما ادلة الاستصحاب الى الشك السانج للمقرون بالعلم الاجمالي واما موثقة «مسعدة» فقد تقدم انها مشتملة على امثلة ليست من صغر ياتها فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكورة فيها ظهور في كونها ضابطاً فقهيها مطرداً في الابواب، واما روايات الحل فقد عرفت ان غير صحيحة «عبدالله بن سنان» مخدوش من حيث السند، بل لا يبعد ورو دها في الشبهة الغير المحصورة كما يشهد به بعضها واما الصحيحة فظاهرها حل ما اختلط الحلال بالحرام جميعاً، ولورفع اليد عنه لكون مفاده غير معمول به فلا يبقى لها مفاد بالنسبة الى الترخيص في بعض الاطراف، واما تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الاطراف ببيان ان لها عموم افرادى واطلاق احوالي بالنسبة الى حال ترك الاخر وفعله فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن فيصير النتيجة هي الترخيص في احدهما، فغير صحيح جداً، لان هذا التقريب انما يجري (كما سيوافيك بيانه) في قوله (ع) كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه لافي المقام لان مصاديق العموم الافرادى في الصحيحة انما هو كل مختلط اي كل فرد فرد من افراد الاجتماع الذي فيه الحلال والحرام، واما اطراف المعلوم بالاجمال،

فليس في كل واحد منها الحلال و الحرام ، فموضوع الحكم فيها هو كل مختلط ، فجعل الحل لها و اطلاقها الاحوال يقتضى الحلية في كل مختلط ، ارتكب المختلط الاخر اولا ، و مقتضى التقييد هو الاجازة في المخالفة القطعية في بعض المصاديق حال ترك البعض وهو خلاف المقصود ، واما بالنسبة الى اجزاء كل مختلط فالحكم مستقلا حتى يؤخذ باطلاقه بل حكم واحد مجعول لكل مجتمع فيه الحلال و الحرام و الاجزاء محكوم بهذا الحكم الوجداني ، فلأمعنى للاطلاق المتقدم فيها .

ثم انه على القول بعدم انصراف ادلة الاصول عن العلم الاجمالي و وقوع الكلام في كيفية استفادة الترخيص عن ادلة العامة في بعض الاطراف ، و قد قيل في بيانها وجوه ربما اعتمد عليها المشايخ العظام واليك بيانها واجوبتها

تقريرات من المشايخ العظام

الاول - ما نقله شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) ان مقتضى عموم الادلة ، الترخيص في كل من الاطراف غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار يلزم منه الاذن في المعصية وحيث لا ترجيح لاجراء واحد معين من عموم الادلة نحكم بخروج البعض لابعينه و بقاء الباقي كذلك حفظا لاصالة العموم فيما لم يدل دليل على التخصيص و اورد عليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : ان البعض الغير المعين لا يكون موضوعاً للعام من اول الامر حتى يحفظ العموم بالنسبة اليه لان موضوعه هو المعينات فالحكم بالتخصيص في المبهم يحتاج الى دليل آخر .

الثاني : ما نقله ايضا و اوضحه هو (قدس سره) و بما انه مذكور بطوله في كتابه الشريف فليرجع اليه من شاء ، و ان اوضحناه في الدورة السابقة .

الثالث : ما افاده بعض محشى الفرائد و اوضحه عدة من المشايخ منهم شيخنا العلامة و بعض اعظم العصر (قدس الله ارواحهم) و ملخصه ان نسبة ادلة الاصول الى كل واحد من الاطراف وان كانت على حد سواء لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الاطراف توضيحه : ان الادلة المرخصة كما يكون لها عموم افرادي بالنسبة الى كل مشتبه كذلك يكون لهما اطلاق احوالي بالنسبة الى حالات المشتبه

فكل مشتبه ما ذون فيه اتى المكلف بالآخر او تركه ، و انما يقع التزاحم بين اطلاقهما لاصلهما فان الترخيص في كل واحد منهما في حال ترك الآخر مما الامانع منه ، فالمخالفة العملية انما نشأت من اطلاق الحجية فلا بد من رفع اليد عن اطلاقهما لاصلهما ، فتصير النتيجة الاذن في كل واحد مشروطا بترك الآخر ، وهذا مساوق للتخصيص التخييري ؛ وهذا نظير باب التزاحم وحجية الامارات على السببية (فيه) ما قد عرفت ان ما يصح الاعتماد به من الادلة انما هو صحيحة عبدالله بن سنان ؛ واما الباقي فقد عرفت فيه الضعف في السند اوفى الدلالة ، واما الصحيحة فقد تقدم ان الموضوع فيها غير الموضوع في قوله كل شيء ، حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فان الموضوع في الثاني انما هو كل فرد فرد او كل جزء جزء فيقال في الحرام المختلط بالحلال بحلية كل جزء ، فلو صح ما ذكر من التقريب لصح تقييده بما ذكر من ترك الآخر ، واما الصحيحة فمما هو الموضوع ليس الا كون الشيء فيه الحلال والحرام بالفعل وهو ليس الامجموع المختلط ، و الضمير في قوله (منه) راجع الى الشيء المقيد بان فيه الحلال والحرام و(بالجملة) فالموضوع في غير الصحيحة هو كل جزء جزء مستقلا ؛ واما فيها فليس كل جزء محكوماً بالحلية بالاستقلال بل الموضوع هو نفس المجموع بما هو هو ، فلو صح الاطلاق فيها فلا بد ان يكون مصبه ما هو الموضوع بان يقال ان هذا المختلط محكوم بالحلية سواء كان المختلط الآخر محكوماً بها او لا فلو قيد بحكم العقل يصير نتيجة التقييد هو حلية هذا المختلط عند ترك المختلط الآخر وهو خلاف المطلوب ، ولا يصح ان يقال : ان هذا الجزء محكوم بالحلية سواء كان الجزء الآخر محكوماً او لا حتى يصير نتيجة التقييد بحكم العقل ما ادعى من جواز ارتكاب هذا الجزء عند ترك الآخر ، لان الجزء ليس محكوماً بحكم حتى يقع مصب الاطلاق والتقييد ولو صح جريان الصحيحة في الانائب المشتبهين ، فالمحكوم بالحلية انما هو الكل ، لا كل واحد منهما ، حتى يؤخذ باطلاقه الاحوال ، ويقيد بمقدار ما دل عليه حكم العقل مضافا الى ان في اطلاق الادلة بنحو ما ذكر كلاما و اشكالا و اشكالا

ثم ان بعض اعظم العصر قد اجاب عنه بكلام طويل ونحن نذكر خلاصة مرماه
فنقول قال قدس سره ؛ ان الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص
لا تخلو عن احد امرين اما لاقتضاء الدليل الدال على الحكم ؛ التخيير في العمل ، واما اقتضاء
المنكشف والمدلول ذلك وان كان الدليل يقتضى التعيينية فمن الاول ما اذورد عام كقوله :
اكرم العلماء وعلم بخروج زيد وعمر و عن العام وشك في ان خروجهما هل هو على وجه
طلاق ، او ان خروج كل واحد مشروط بحال الاكرم الآخر بحيث يلزم من خروج احدهما
دخول الاخر في دور الامر بين كون المخصص افراديا و احواليا ، او احواليا فقط فلا بد من
القول بالتخيير ، وانما نشأ ذلك من اجتماع دليل العام و اجمال المخصص و وجوب الاقتصار
على القدر المتيقن في التخصيص وليس التخيير لاجل اقتضاء المجعول بل المجعول في كل من
العام والخاص هو الحكم التعييني ، والتخيير نشأ من ناحية الدليل لا المدلول ، ومن الثاني ما
اذ اتزاحم الواجبان في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما فان التخيير في باب
التزاحم انما هو لاجل ان المجعول في باب التكليف معنى يقتضى التخيير لاعتبار القدرة في
امتثالها ، والمفروض حصول القدرة على امتثال كل من المترشحين عند ترك الاخر و حيث لا
ترجيح في البين و كل تكليف يستدعي نفي الموانع عن متعلقه ، وحفظ القدرة عليه ، فالعقل
يستقل (ح) بصرف القدرة في احدهما تخييراً ، اما لاجل تقييد التكليف في كل منهما
بحال عدم امتثال الاخر ، واما لاجل سقوط التكليفين واستكشاف العقل حكما تخييريا
لوجود الملاك التام (واما الاصول) فلا شاهد على التخيير فيها اذا تعارضت ، لا من
ناحية الدليل فان دليل اعتبار كل اصل انما يقتضى جريانه عينيا سواء عارضه اصل آخر او لا ،
ولا من ناحية المدلول فلان المجعول فيها ليس الا الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الاصل
مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة ، و هي الجهل بالواقع ، و
امكان الحكم على المؤدى بانه الواقع ، وعدم لزوم المخالفة العملية ، و حيث انه يلزم
من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جميعا ،
و كون المجعول احدها تخييراً و ان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه « انتهى كلامه »

وفيه مواقع للنظر نذكر مهماتها الاول ما افاده من ان التخيير في الصورة الاولى من ناحية الكاشف لا المنكشف ، فان لابان المجمعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني ليس في محله ، اذ لو كان المجمعول في المخصص امراً تعيينياً ؛ لم يبق مجال للشك ، بان المفروض ان زيدا وعمرواً قد خرجا عن تحت العام بنحو التعيين فلا وجه للشك ولا مناص الا ان يقال ان الباعث للشك هو احتمال كون المجمعول في المخصص امراً ينطبق على التخيير ، بان يترده المجمعول بين خروج كذا فرد مستقلاً ، او خروج كل واحد مشروطا بعدم خروج الاخر (على مبناء في الواجب التخييري و بما ان العام حجة في افراد العام واحواله ، فلازم ذلك ؛ الاكتفاء بما هو القدر المتيقن اعني خروج كل عند عدم خروج الاخر ، و الحاصل ان الموجب للتخيير انما هو دوران الامر في المخصص بين التعيين والتخيير اي خروج الفردين مطلقاً او خروج كل منهما مشروطاً بدخول الاخر ، والثاني هو القدر المتيقن من التصرف في العام نعم لو علمنا بخروج زيد وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر ، نحكم بالتخيير لان جهة الكاشف ولا المنكشف بل من جهة حكم العقل به

الثاني ان جعل التخيير بين المتزاحمين في الصورة الثانية من ناحية المجمعول غير صحيح بل التخيير من ناحية الكاشف والدليل ، ضرورة ان المجمعول في المتزاحمين هو التعيين لتعلق الارادة بكل واحد كذلك غير ان عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين اوجب حكم العقل بالتخيير لملا حظة ان العام له اطلاق احوالي ، و كون المكلف عاجزاً عن القيام بكل المتزاحمين يوجب الافتصار على القدر المتيقن في التصرف فيه ، فالتخيير نشأ من اطلاق الدليل وعدم الدليل على التصرف فيه ، الا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعام وهو الاخذ بالاطلاق الاحوالى في كلا الفردين فلا بد من التصرف فيه من تلك الجهة وما افاده : من ان الاحكام متقيدة بالقدرة ؛ فان اريد منه تقييدها بالقدرة شرعاً حتى يسير عامة الواجبات تكليفاً مشروطاً فهو كما ترى ، وان اريد ان التنجز انما هو في ظرف القدرة كما ان تبعاته من الثواب و

العقاب في هذا الظرف فهو متين ، غير ان ذلك لا يوجب ان يكون المجمعول في رتبة الجعل امرأ تخييرياً ضرورة ان المقنن ، لانظر له الى مقام الامتثال ، بل هو امر خارج عن حيطة الشارع المقنن ، بل هو من الامور التي زمامها بيد العقل ، ولو فرض ورود خطاب من الشارع في مقام الامتثال فهو خطاب لابما هو مشروع ، بل يتكلم من جانب العقلاء مع قطع النظر عن كونه مشرعاً ومقنناً وبالجملة : لا فرق بين المورة الاولى والثانية الامن ناحية المخصص فان المخصص في الاولى دليل لفظي مجمل دائر بين الاقل والاكثر ، وفي الثانية عقلي يحكم بخروج القدر المتيقن من العام (نعم) لو بنينا على ان التكليفين يسقطان معا ويستكشف العقل لاجل الملاك التام حكما تخييرياً يمكن ان يقال : ان التخيير بينهما انما يكون لاجل المدلول للدليل على اشكال فيه لكنه على خلاف مسلكه .

الثالث : ان لنا ان نقول ان التخيير بين الاصلين المتعارضين من مقتضيات الدليل والكشف ، ومن مقتضيات المنكشف والمدلول (اما الاول) : فبان ان قوله **لا يجرى** كشيء فيه حلال وحرام الخ يدل على حلية كل مشتبه ، وله عموم افرادي واطلاق احوالي ولكن الاذن في حلية كل واحد يوجب الاذن في المعصية والترخيص في مخالفة المولى ، وبما ان الموجب لذلك هو اطلاق دليل الاصلين لاعومومه فيقتصر في مقام العلاج الى تقييده وهو حلية ذلك عند عدم حلية الاخر حتى لا يلزم خروج كل فرد على نحو الاطلاق ، فيكون مرجع الشك الى الجهل بمقدار الخارج ، فالعموم حجة حتى يجيء الامر البين على خلافه (الحاصل) كما ان الموجب للتخيير في الصورة الاولى هو اجتماع دليل العام واجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص ، كذلك اجتماع دليل الاسول مع لزوم التخصيص (حذراً من المخالفة العملية) ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الاحوال او خروج كل منهما في حال عدم ارتكاب الاخر ، موجب للتخيير في المقام ، بل ما نحن فيه اولي منه لان المخصص هنا عقلي والعقل يحكم بان ما يوجب الامتناع هو اطلاق الدليل لاعومومه افرادي فليس المخصص (حكم العقل) مجملاً دائر بين الاقل والاكثر كما في

المثال ، فيحكم العقل حكماً باتاً بان ملاك التصرف في ادلة الحلية ليس الاتقييد الاطلاق لاتخصيص الافراد

واما الثاني فلان الحلية المستفادة من ادلة الاصول مقيدة بكون المكلف قادراً حسب التشريع اى عدم استلزامه المخالفة العملية والترخيص في المعصية وان شئت قلت : مقيدة عقلا بعدم استلزامها الاذن في المعصية القطعية (فح) يجرى فيه ما ذكره (قدس سره) طابق النعل بالنعل من ان كل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلف في متعلقه ، ونفى الموانع عن وجوده ، فلما لم يكن للبعد الاصرف قدرته في واحد منهما فيقع التعارض بينهما (فح) فاما ان نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً او نقول بتقييد اطلاق كل منهما بحال امثال الاخر ، فيكون حال الاصول المتعارضة حال المتزاحمين حرفاً بحرف .

هذا حال ما افاده الاعلام وقد طويينا الكلام عن بعض الوجوه روماً للاختصار و قد عرفت التحقيق في جريان الاصول في اطراف العلم كلا او بعضاً فراجع ثم انه يظهر من الشيخ الانصارى و تبعه بعض آخربان الترخيص في بعض الاطراف يرجع في الحقيقة الى جعل الطرف الاخر بدلا عن الواقع وهذا يمكن من الغرابة لعدم ملاك البدلية في الطرف بوجه فلو كان الطرف مباحا فليس في تركه ملاك البدلية حتى يكون بدلا عنه و اسوء منه لو كان الطرف مستحبا في الشبهة التحريمية او مكروها في الشبهة الوجوبية وليس لترخيص الشارع سببية لحصول المارك لاسيما بالنسبة الى الطرف الاخر و التحقيق ان الترخيص على فرضه انما هو لمصلحة التسهيل او مفسدة التضييق من غير تغيير في الواقعيات بوجه فهو راجع الى الغمض عن التكليف الواقعي على بعض الفروض لاغراض اهم من حفظ الواقع في هذا الحال .

في تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات

ثم ان التحقيق في منجزية العلم الاجمالي وسائر ما يقع الكلام فيه عدم الفرق بين كون الاطراف حاصلا فعلا وبين التدريجيات في عمود الزمان كان التكليف مطلقا او معلقا او مشروطا ما في الاولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى

قطعا واحتمالا في ارتكاب الاطراف المحققة فعلا او في ارتكابها مع تحققها تدريجا فلو علم بحرمة شيء عليه اما في الحال او في زمان مستقبل يحكم العقل بوجود تركها في كلا الحالتين فالتكليف الواقعي منجز عليه بل وكذا الامر في الواجب المشروط فانه مع العلم بتحقق شرطه في معمله كالواجب المطلق من هذه الحيثية فتدبر .

وينبغي التنبيه على امور

الاول : فيما اذا اضطر الى احد الاطراف .

اعلم : انه يشترط في تنجيز العلم الاجمالي كونه متعلقا بتكليف فعلي صالح للاحتجاج في اي طرف اتفق وجود المعلوم بالاجمال ولاجل ذلك لو دار امر المعلوم بالاجمال بين كونه فعليا اذا كان في طرف وانشائيا في طرف آخر او غير صالح للاحتجاج به ، لما يوجب تنجيزاً اصلاً : ولهذا يقع البحث في تنجزه اذا كان المكلف مضطراً الى بعض الاطراف ولا بد من بيان اقسامه ثم توضيح احكامها فنقول : قديكون الاضطرار قبل تعلق التكليف باحدها وقبل تعلق العلم به ، و اخرى يكون بعد تعلقه وقبل العلم به ، وثالثة بعد تعلق التكليف والعلم به ، و رابعة يكون مقارنا لهما او لاحدهما ، وخامسة بعد العلم بالخطاب و قبل تنجز التكليف ، كما في العلم بواجب مشروط قبل حصول شرطه ثم حصل الاضطرار الى بعض الاطراف ، ثم تحقق الشرط ، وعلى التقادير الخمسة قديكون الاضطرار الى احدها المعين و اخرى الى غيره ، وعلى جميع التقادير قد يكون الاضطرار عقليا ، و تتكلم فيه مع قطع النظر عن حديث الرفع وقديكون عاديها مشمولاً للمحديث و تتكلم مع النظر اليه والمفروض في جميع التقادير ما اذا كان الاضطرار بمقدار المعلوم او الزائد منه والافلا تاثير له في سقوط العلم عن التأثير ، فلنذكر من تلك الاقسام ما هو الاهم حكماً والزم بيانا و توضيحاً فنقول :

منها انه لو كان الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً قبل تعلق التكليف او بعده وقبل العلم به فلا اشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الاخر سواء كان الاضطرار

عقليا او عاديا ، اما على مسلك المشهور من ان الاعذار العقلية او الشرعية يوجب سقوط الاحكام عن الفعلية فواضح ، لان العلم بتكليف دائر امره بين كونه انشائيا لو صادف مورد الاضرار ، وفعائيا لو كان في الطرف الاخر ، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلي على اى تقدير فالمعنى للمتنجيز واما على المختار في باب الاعذار من بقاء الاحكام على فعلياتها (كان المكلف عاجزاً او قادراً مختاراً كان او مضطراً) من دون ان يكون الاضرار موجبا لتحديد التكليف وتقييد فعليته غاية الامر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب او ارتكاب الحرام (ولاجل ذلك قلنا بلزوم الاحتياط عند الشك في القدرة الى ان يقف على عذر مسلم) - فيمكن القول بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر لحصول العلم بالتكليف الفعلي بعد الاضرار ، والمفروض عدم ارتفاعه بحدوث الاضرار ، فلو كان الخمر في ذلك الطرف غير المضطرا اليه ، لزم الاجتناب عنه قطعاً ؛ فارتكاب عامة الاطراف مخالفة عملية بلاعذر للتكليف على فرض وجوده في ذلك الطرف ، فيجب الاجتناب عنه مقدمة وان شئت نزلت المقام بما لو علم العبد بالتكليف الفعلي وشك في قدرته ، وقد تقدم انه ليس معذوراً في ذلك بل لا بد من العلم بالعذر وليس له الاكتفاء بالشك مع العلم بالتكليف الفعلي ، ومثله المقام فان العلم الاجمالي قد تعلق بالتكليف الفعلي ، والمكلف شاك في كونه مضطراً الى الاتيان بمتعلق التكليف فيكون من قبيل الشك في القدرة فيجب له الاحتياط من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والاجمالي .

ولكن الانصاف ووضح الفرق بين المقامين ، فان التكليف هناك قطعي ، والشك في وجود العذر ، واما المقام فالتكليف وان كان محققا الا ان العذر مقطوع الوجود (توضيحه) : ان المكلف بعدما وقف على التكليف الفعلي اى غير المقيد بالقدرة يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتى يجيب امر المولى بامثال قطعي ، او عذر كذلك ، فلو اجاب امر المولى بالشك في القدرة فقد اجابه بما يشك كونه عذرا عند العقل والعقلاء (وهذا) بخلاف المقام فان العذر وهو الاضرار حاصل في المقام قطعاً

و(ما اسمعناك) من الاضطرار عذر في الطرف المضطر اليه ؛ دون الطرف الاخر وان مرجع ذلك الى الشك في العذرية لان التكليف لو كان في الطرف المضطر اليه فهو عذر قطعاً ولو كان في الطرف الاخر فهو غير معذور قطعاً ، فالشك في ان الحرام في اى الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف (م- فوخ) بما عرفت في صدر المسئلة من ان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي ان يتعلق العلم بشئ، لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز عليه التكليف، فلو تعلق العلم الاجمالي على امر مرده بين الانشائي و الفعلي ، فلا يكون منجزاً و اما المقام فمتعلق العلم وان كان حكماً فعلياً ، الا ان مجرد كونه فعلياً لا يثمر، بل لابد ان يتعلق بحكم فعلي صالح للاحتجاج مطلقاً عند العقلاء، وهذا القيد مفقود في المقام حيث انه لم يتعلق بما هو صالح له مطلقاً بحيث لو ارتفع الاجمال لتنجز التكليف بل هو صالح للاحتجاج على وجه ، وغير صالح على وجه آخر ومرجه الى عدم العلم بالصالح مطلقاً ومعه لا يوجب تنجيزاً اصلاً وان شئت قلت : فرق واضح بين الشك في القدرة او الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز او الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف او غيره فان العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانياً فلم يتعلق علم العبد بتكليف فعلي لا يكون معذوراً فيه ، ولكن الشك في العجز لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعلية التكليف وهذا هو الفارق بين البابين .

منها : اذا اضطر الى المعين مقارناً لحصول التكليف او العلم به فلا تأثير ايضاً ؛ لان العلم الاجمالي المقارن للعذر لا يمكن ان يصير حجة وان شئت قلت بعد عدم العلم بتكليف فعلي على مبنى القوم وعدم العلم بتكليف فعلي صالح للاحتجاج على ما حققنا لوجه للتنجيز

منها انه لو حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف ، كما اذا اضطر الى احد الانائين معينا بعد العلم بنجاسة احد هما فلا اشكال في لزوم الاجتناب ، ولا يقاس بالصورة الاولى ، حيث ان التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج لم يكن موجوداً فيها من اول ثم شك في حصوله واما المقام فقد تعلق العلم بتكليف صالح للاحتجاج قبل

حدوث الاضطرار ، والاجتناب عن غير مورد الاضطرار انما هو من آثار ذلك العلم ، و(بالجملة) هذا العلم كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بالاجتناب من الطرفين ، فاذا حدث الاضطرار وارتفع حكم العقل في واحد من الطرفين لاجله بقي حكمه بوجوب الموافقة الاحتمالية فالحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي انما هو من آثار ذلك العلم المتقدم فالاضطرار الى واحد من الطرفين كرافته ارمخالفته في ذاك الطرف بشربه وارتكابه ، كما لا يوجب هذان جواز ارتكاب الطرف الاخر فهكذا الاضطرار في هذه الصورة ، وان شئت قلت : ان الاضطرار لا يكون عذراً الا بمقداره والاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية ، و مع عدم امكانها يحكم العقل بلزوم الموافقة الاحتمالية ، واما ما افاده المحقق الخراساني من ان الاضطرار من قيود التكليف و حدوده فيرتفع عند الوصول الى حده فيوافيك بيانه ونقده فانظر

ومما ذكرنا يظهر حال الواجب المشروط لوتعلق العلم به قبل تحقق شرطه و اضطر اليه قبل حصوله ، فانه ان قلنا بان الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لم يكن حكماً فعلياً ، يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف ، وان قلنا بانه تكليف فعلي و ان الشرط قيد للمادة او ظرف لتعلق التكليف يكون حاله حال الاضطرار بعد العلم

منها : اذا اضطر الى غير المعين فالتحقيق وجوب الاجتناب مطلقاً عن الطرف الاخر لعدم الاضطرار الى مخالفة التكليف الواقعي ، بل ما يتعلق به الاضطرار غير ما يتعلق به التكليف ، بخلاف ما اذا اضطر الى مخالفة واحد من الاطراف معيناً (توضيحه) ان متعلق التكليف عند الاضطرار الى الواحد المعين يحتمل ان يكون عين ما يتعلق به التكليف ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج بل الامر يدور بين التكليف الصالح له ، وغير الصالح له ، ومرجع ذلك الى الشك في التكليف واما المقام المفروض ان الاضطرار لم يتعلق بواحد معين حتى يكون مضطراً في ارتكابه ولا يمكن له العدول الى غيره ، وان فرضنا انكشف الواقع ، بل متعلق الاضطرار انما هو احدى الانائين بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول الى

غير المحرم ، لكون الاخر غير المحرم يندفع به الاضرار بلا محذور (عليه) نمتعلق الاضرار في نفس الامر غير ما تعلق به التكليف ، وهذا بخلاف الاضرار الى المعين .

وبالجملة : ماهو متعلق التكليف غير ما اضطر اليه وان كان ربما ينطبق عليه الا انه من آثار الجهل لا الاضرار بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه اصلا وهذا بخلاف الاضرار الى المعين اذ لو تبين كونه خمراً لما كان له مناس عن ارتكابه ، (وعليه) فلا بد من التفكيك اي تفكيك ماهو من لوازم الجهل ، وما هو من لوازم الاضرار فشرب الخمر عند الاضرار الى الواحد المعين او صادف المحرم من آثار الاضرار اليه ، كما ان شربها عند الاضرار الى غير المعين من آثار الجهل ، لا يمكن دفعه بالاناء الاخر

و (بما ذكرنا) يندفع ما ربما يقال من انه لو اختار ماهو الخمر واقعا مع الجهل كشف ذلك كون متعلق الاضرار في نفس الامر هو متعلق الحرمة ، (وجه الاندفاع) ان ما ذكرنا الى مقام الامتثال واختيار ماهو الخمر واقعا لا يوجب تعلق الاضرار به واقعا وقد عرفت ان متعلقه انما هو واقعا احدهما لا بعينه

و بتقرير آخر (وقد مر توضيحه عند الاضرار الى الواحد المعين بعد تنجز التكليف) ان العلم علة تامة لوجوب الموافقة القطعية و مع عدم امكانها يحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية ولذا لا يجوز شرب الاناء الاخرى عند اراقة احدهما او شربها عمداً ، حفظ لآثار العلم فلا يرفع اليد الا بمقدار الاضرار ، والشك في فعالية التكليف بعد اختيار واحد من الاطراف لا يمكن كون المأثي به مورد الاضرار ، كالشك الحاصل بعد فقد احدهما و ارتكابه بلا اضطرار ، فالعلم الاجمالي بعد الاضرار صالح للاحتجاج بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية كان الاضرار سابقا ومسبقا .

مختار المحقق الخراساني في الكتاب وهامشه

ان المحقق الخراساني رحمه الله اختار سقوط العلم عن التاثير مطلقا معللا بان جواز ارتكاب احد الاطراف او تركه تعيينا او تخييراً ينافي العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه بينهما فعلا ونفى (قدس سره) الفرق بين سبق الاضرار على العلم و احوقه

معللاً بان التكليف المعلوم بينهما يكون محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعاقبه من اول الامر ، وبهذا فرق بين فقد بعض الاطراف بعد تعلق العلم و الاضطرار اليه بعده حيث اوجب الاحتياط في الاول دون الثاني ، ثم انه رجع عما ذكره في هامش الكتاب وفصل بين الاضطرار الى احدهما لابعينه و الاضطرار الى المعين و اوجب الاحتياط في الثاني دون الاول معللاً بان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي المحدود في هذا الطرف او المطلق في الطرف الاخر يكون منجزاً ، واما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لابعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف مطلقاً «انتهى ملخصاً» .

وفيه مواقع للنظر : (منها) : منع كون الاضطرار العقلي من حدود التكليف وقيوده ، فان الاضطرار العقلي بمعنى عجز المكلف عن القيام بسو ظايفه يوجب معذورية المكلف بترك المأمور به فلا يكون للمولى حجة عليه بل له الحجة عليه ، وهذا امر آخر غير محدودية التكليف وتقيده وان اراد الاضطرار العرفي الذي اليه مال حديث الرفع فهو وان كان من حدوده الشرعية الا انك قد عرفت ان ماهو متعلق التكليف عند الاضطرار ، الى غير المعين غير ماهو متعلق الاضطرار و لامصادمة بين حديث الرفع وادلة التكليف لعدم عروض الاضطرار الى متعلق التكليف .

منها : ان التفريق بين فقد المكلف به - عروض الاضطرار فيما نحن فيه لا يرجع الى محصل ، فان الكبريات الكلية انما تحتج بها عند وجود موضوعاتها ولا يصح ان يحتج بالكبرى على الصغرى ، و(عليه) فلو فقد بعض الاطراف قبل حدوث العلم الاجمالي . ثم علم اجمالاً بان الخمر اما هو المقفود واما هو الموجود ، فلا يؤثر العلم اصلاً ، نظير الاضطرار الى المعين قبل حدوث العلم ولو فقد بعض الاطراف بعد حدوث العلم ، يكون العلم حجة على الطرف الموجود ، لاجل احتمال انطباقا لتكليف المنجز سابقا عليه ، و هذا التفصيل يجي ، بعينه عند الاضطرار الى المعين . ومنها : ان ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر عند الاضطرار الى غير المعين قائلاً بمنافاته مع التكليف في البين ؛

غير صحيح اذ لا مزاحمة بينهما كما عرفت ، وكون مختار المكلف منطبقاً على المحرم الواقعي احياناً ، لا يوجب كون التكاليف الواقعية متقيداً باختيار المكلف وعدمه و(عليه) فلا مانع من ان يسرخص في احدهما لابعينه ، ويحرم الخمر الواقعي لتبائن المتعلقين في مقام الانشاء ورتبة التكاليف ، الا ترى انه لو وقف المكلف في مقام دفع الاضرار على الخمر الواقعي لوجب عليه دفع الاضرار بغير مورد التكليف وهذا اوضح دليل على عدم المزاحمة في رتبة التكليف وكان الاليق عدوله الى ما ذكرنا في هامش الكفاية كما لا يخفى .

التنبيه الثاني

قد استقر آراء جل المتأخرين من اهل التحقيق على عدم لزوم الاجتناب عن الاطراف اذا خرج بعضها عن محل الابتلاء في الجملة ، و (توضيحه) ان الامر والنهي لداعي البحث والزجر ، ولاجل ذلك يتوقف صحة البحث والزجر على تحقق امور : الاول كون المكلف قادراً على الامتثال فان خطاب غير القادر امر قبيح بل لا ينقدح الارادة الجدية في لوح النفس وهو من الواضح بمكان .

الثاني : ان يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعاً ، بحيث لا يعد من المحالات النوعية ، حتى لا يكون البعث اليه ، والزجر عنه لغواً كجعل الحرمة للخمر الموجود في احدى الكرات السماوية ، التي كان يعد من المحالات العادية ، ابتلاء المكلف بها والحاصل ان التكاليف انما تتوجه الى المكلفين لاجل ايجاد الداعي اليه الفعل او الترك فما لا يمكن عادة تركها لامجال لتعلق التكليف به فالنهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في اقصى بلاد المغرب او ترك وطى ، جارية سلطان الصين يكون مستهجنًا فاذا كان هذا حال خطاب التفصيلي فالحال في الاجمالي منه واضح جداً

الثالث : ان لا يكون الدواعى عنه مصروفة نوعاً ، كالنهي عن عض رأس

الشجرة وفوق المنارة كما مثل بهما سيد المحققين السيد محمد الفشار كى على ما حكاه عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ، فانك لاتجد احداً احس امرأ ؛ وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العادة النوعية ، ولا يبعد شمول عنوان المبحث لهذا الشرط ايضا فان مرادهم من الخروج عن محل الابتلاء بمورد التكليف اعم مما لا يكون غير مقدورة عادة او يرغب عنه الناس ويكون الدواعى مصروفة عنها، والميزان فى كل الموارد هو استهجان الخطاب عند العقلاء وان شئت قلت : ان الغرض من الامرو النهى ليس الاحصول ما شتمل على المصلحة او عدم حصول ما شتمل على المفسدة ، ومع عدم التمكن العادى على الترك او الفعل او صرف الدواعى عن الارتكاب لاتكاد تفوت المصلحة او تحصل المفسدة فلما وجب للتكليف بل لا يصح لاستهجانها .

واما ما افاده بعض اعظم العصر (قدس سره) من التفصيل بين عدم القدرة العادية وعدم الارادة عادة بتقريب ان القدرة من شرائط حسن الخطاب ولا بد من اخذها قيماً فى التكليف واما ارادة الفعل فليس لها دخل فى حسن الخطاب، ولا يعقل اخذها قيماً فيه وجوداً وعدمياً ، لانه من الانقسامات اللاحقة للتكليف ، فلا يخلو من اشكال فان التفريق بين عدم القدرة العقلية او العادية ووجود الداعى الطبيعى الى العمل او الانزجار الفطرى عنه ، بعدم صحة الخطاب فى الاولين ، والصحة فى الاخرين فى غاية الغرابة ؛ فان خطاب من يريد الفعل طبعاً او يترك الشئ مستهجن ، لعدم الملاك لاطهار الارادة ، كخطاب من لا يقدر ، فكما لا يصح النهى عن فعل غير مقدور عادة كذلك يقبح النهى عن شئ لا ينقدح فى الازهان احتمال ارتكابه، كالنهى عن كشف العورة بين الناس موجهاً ذلك الخطاب الى صاحب المروة والنهى عن اكل القاذورات واماما عن بعض الاعيان المحققين (قدس سره) من كفاية الامكان الذاتى او الامكان الوقوعى فى صحة الخطاب وهذا تمام الملاك لصحة الخطاب .

و (عليه) يصح الخطاب فى موارد الابتلاء وعدمه ضعيف فان كفاية الامكان الذاتى فى هذا الباب غريب ، فان خطاب من لا ينبعث عن امر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جداً فان الارادة التشريعية لا تنقدح الا بعد حصول مباديها

و قس عليه الخطاب القانوني ، فان مقنن الحكم لو وقف على ان ما يشرعه لا يمكن
يعمل به اصلا ، ولا ينبعث منه احد ، صار جعله وتقنينه مستهجنا جداً ، وان جاز الامكان
الذاتي او الوقوعي

واعجب منه ما نقله (قدس سره) عن بعض اجلة عصره من ان التكليف ليس زجراً
ولابعداً ، بل التزام من المولى بالنسبة الى المبدأ فيعم عامة الموارد ، أى موارد الابتلاء
وعدمه ، فان ماهو المستهجن انما هو البعث او الزجر المتضمنين للخطاب دون الالتزام
(فيه) ان غاية ما يفيد لا يخرج التكليف عن دائرة الاحكام الوضعية او اشبه شئ به و
مع ذلك فهي من مقولة الجعل والاعتبار ، لا يصح الا اذا كان له اثر عقلائي ، ومع
عدمه كما فى الموارد التى لم يوجد فيها بعض الشروط المتقدمة كان الجعل والاعتبار و
الالتزام لغو أمحاضاً فالى ان الالتزام بالفعل والترك كانه عبارة اخرى عن البعث والزجر
المنتزعة منهما الوجوب و الحرمة مع ان انكار كون التكليف عبارة عن البعث و
الزجر كانه انكار الضرورى

الخطابات القانونية الشخصية

التحقيق فى المقام ان يقال : انه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة
الى عامة المكلفين ، والخطاب الشخصى الى آحادهم فان الخطاب الشخصى الى خصوص
العاجز وغير المتمكن عادة او عقلا مما لا يصح كما اوضحناه ولكن الخطاب الكلى
الى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض مما لا استهجان فيه ؛ و (بالجملة)
استهجان الخطاب الخاص غير استهجان الخطاب الكلى فان ملاك الاستهجان فى الاول ما
اذا كان الخطاب غير متمكن والثانى فيما اذا كان العموم او الغالب الذى يكون غيره
كالمعدوم غير متمكن عادة او مصروفة عنه ودواعيهم

والحاصل : ان التكليف الشرعية ليست الا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ
الاجتماع وتنظيم الامور ، فكما انه ليس فيها خطابات ودعايات ، بل هو بما هو خطاب
واحد متعلق بعنوان عام ، حجة على عامة المكلفين فكذلك ما نجده فى الشرع من
الخطابات المتعلقة بالمؤمنين او الناس ، فليس هنا الا خطاب واحد قانونى يعم الجميع

وان شئت قلت ان ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين ؛ او الناس فلو قال يا ايها الناس اجتنبوا عن الخمر؛ او يجب عليكم الفعل الكذائي فليس الموضوع الا الناس ، اعم من العاجز والقادر ، والجاهل والعالم ، ولاجل ذلك يكون الحكم فعليا في حق الجميع ، غير ان العجز والجهل عن عقلية عن تنجز التكليف والملاك بصحة هذا الخطاب وعدم استهجانها هو صلوحه لبعث عدم معتدبه من المكلفين فالاستهجان بالنسبة الى الخطاب العام انما يلزم لو علم المتكلم لعدم تاثير ذلك الخطاب العام في كل المكلفين واما مع احتمال التاثير في عدد معتدبه غير مضبوط تحت عنوان خاص فلا محيص عن الخطاب العمومي ولا استهجان فيه اصلا كما ان الامر كذلك في القوانين العرفية العامة وبما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محل الابتلاء .

و(القول) بان خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح او غير ممكن (صحيح) لو كان الخطاب شخصا ، واما اذا كان بصورة التقنين ؛ فيكفي في خطاب الجميع ، كون عدم معتدبه من المكلفين واجداً لما ذكرنا من الشرائط واما الفاقد لها فهو معذور عقلا مع فعلية التكليف كالعجز والجهل ،

وبالجملة : ليس هنا الارادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد وليس الموضوع الا احد العناوين العامة ، من دون ان يقيد بقيد اصلا ، والخطاب بما هو خطاب وحداني متعلق لعنوان عام حجة على الجميع والملاك في صحة الخطاب ما عرفت ؛ والحكم فعلى مطلقا من دون ان يصير الحكم فعليا تارة وانشائيا اخرى ، او مريداً في حالة وغير مريد في حالة اخرى ، وما اوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم والاسلام لم يتخذ مسلكا غيرها ، و لم يطرق باباً سوى ما طرقة العقلاء ؛ من الناس ، وسيوافيك مفاصد الخطاب الشخصي .

لا يقال : ما معنى الحكم المشترك فيه الناس ، وما معنى كون كل واحد منا مكلفا باقامة الصلوة وابتاء الزكوة ، وظاهر هذا تعدد الخطاب وكثرة التكليف ، فلا يعقل كثرة التكليف مع وحدة الخطاب ، وان شئت قلت ان الخطابات الشرعية منحلة بعدد نفوس المكلفين ، ولا يكاد يخفى ان الخطاب المنحل الموجه الى غير

المتمكن ، او غير المبتلى مستهجن .

لانا نقول : ان اريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعده المكلفين حتى يكون كل مكلف مخصوصاً بخطاب خاص به ، و تكليف مستقل متوجه اليه فهو ضروري البطلان ، فان قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود خطاب واحد لعموم المؤمنين ، فالخطاب واحد والمخاطب كثير ، كما ان الاخبار بان كل نار حارة . اخبار واحد والمخبر عنه كثير ، فلو قال احد : كل نار باردة ، فلم يكذب الا كذباً واحداً لا كاذب متعددة حسب افراد النار ، فلو قال : لا تقربوا الزنا فهو خطاب واحد ، متوجه الى كل مكلف ، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة ، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب اليه ، وهذا الخطاب الوجداني يكون حجة على كل مكلف من غير انشاء تكاليف مستقلة او توجه خطابات عديدة لست اقول ان المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فانه ضروري الفساد : بل اقول ان الخطاب واحد والانشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف من غير توجه خطاب خاص ، او تكليف مستقل الى كل واحد ، ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي اذا كان المكلف في بعض الاحوال او بالنسبة الى بعض غير متمكن عقلاً او عادتا ، فالخمر حرام على كل احد تمكن من شربها اولا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتى يقال انه يستهجن الخطاب فليس للمولى الا خطاب واحد لعنوان واحد ، وهو حجة على الناس كلهم ولا اشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي ، فكما لا اشكال في ان التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم ، كما سيوا فيك بيانها فكذلك غير مقيدة بالدخول محل الابتلاء .

ثم انه يترتب على القول بكون الخطابات شخصية اي ، منحلة الى خطابات يلاحظ فيها عدم الاستهجان مقاسد (منها) هدم صحة خطاب العظة من المسلمين ، فان خطاب من لا ينبعث به قبيح او غير ممكن ، فان الارادة الجزمية لا تحصل في لوح النفس الا بعد حصول مبادئ قبلها التي منها احتمال حصول المراد ، والمفروض القطع بعدم حصوله ، و(منها) عدم صحة تكليف الكفار بالاصول والفروع بالملاك الذي قررناه

و(منها) قبح تكليف صاحب المروة بستر العورة فان الدواعي مصروفة عن كشف العورة ، فلا يصح الخطاب ، اذ اى فرق بين النهى عن شرب الخمر الموجود فى افاصى الدنيا ، وبين نهى صاحب المروة عن كشف سوئته بين ملأ من الناس ، ونظيره نهى المكلفين عن شرب البول وا كل القاذورات مما يكون الدواعي عن الاتيان بهامصروفة ، اذ اى فرق بين عدم القدرة العادية او العقلية على العمل ، وكون الدواعي مصروفة عنها ، وما افاده بعض الاعاظم من ان التكليف غير مقيد بالارادة لان التقييد بها غير معقول : بخلاف القدرة العقلية والعادية ؛ قد و افاك جوابه ، فانّ التكليف لاجل ايجاد الداعى ولولاجل الخوف والطمع فى الثواب ، والتارك للشئ ، بالطبع ، سواء نهى المولى عنه اولم ينهه عنه ، تارك له مطلقا ، فالزجر لغواو غير ممكن لعدم تحقق ماهو المبادى للارادة الجدية كما اوضحناه .

و(منها) يلزم على كون الخطاب شخصيا ، عدم وجوب الاحتياط عند الشك فى القدرة ، لكون الشك فى تحقق ما هو جزء للموضوع ، لان خطاب العاجز قبيح ، والشك فى حصول القدرة وعدمها ، شك فى المصداق و هو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشك فى القدرة ، ومنها لزوم الالتزام بان الخطابات و احكام الوضعية مختصة بما هو محل الابتلاء لان جعل الحكم الوضعى ان كان طبعيا للتكليف فواضح ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فالجعل انما هو بلحاظ الاثار و لهذا لا يمكن جعل حكم وضعى لا يترتب عليه اثر مطلقا فجعل النجاسة للخمر والبول للآثار المترتبة عليها كحرمة الشرب و بطلان الصلوة مع تلوث اللباس بها و مع الخروج عن محل الابتلاء لا يترتب عليها آثار فلا بد من الالتزام بان النجاسة والحلية وغيرهما من الوضعيات من الامور النسبية بلحاظ المكلفين فيكون الخمر والبول نجسان بالنسبة الى من كان مبتلى بهما دون غيرهما ولاظن التزام مهم بذلك للزوم الاختلال فى الفقه والدليل العقلى غير قابل للتخصيص يكشف ذلك عن بطلان المبنى وعلى ما حققناه ، فكلها مندفة ، فان الخطايا الالهية فعلية فى حق الجميع ، كان المكلف عاجزاً او جاهلاً او مسروفاً عنه دواعيه ، اولم يكن ، وان كان المعجز والجهل

عذرا عقلياً ، وفس عليه الخروج عن محل الابتلاء ، فهو لا يوجب نقصاناً في التكليف ، ولا بد من الخروج عن عهده بترك ما يكون في محل الابتلاء وقد عرفت ان ما هو الشرط في صحة الخطاب القانوني غير ما هو الشرط في صحة الخطاب الشخصي ، من غير فرق بين التكليف المعلوم بالتفصيل او بالاجمال ؛ فالتكليف المعلوم لا بد من الخروج عن عهده بالموافقة القطعية ، والاجتناب عن مخالفة القطعية والاحتمالية ومجرد كون احد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء او مسروقة عنه الدواعي لا يوجب نقصاناً في التكليف القانوني وان كان موجياً له في الشخص .

واما صحيحة علي بن جعفر عن اخيه : فيمن رغت فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب اناءه الخ فقد حمله الشيخ الاعظم (قدس سره) على العلم الاجمالي باصابة ظهر الاناء او باطنه الم -توى للماء ثم علل عدم وجوب الاجتناب عن الماء بخروج ظهر الاناء عن محل الابتلاء ، وهو بمكان من الغرابة ان كيف يكون ظهر الاناء الذي بين يدي المكلف خارجاً عن ابتلائه ، واما الحديث فلا بد من تاويله ، وحملة اما على الاجزاء الصغار التي لا يدركه الطرف ، وان كانت مرئية بالنظارات ، الا ان الدم المرئي بها ليست موضوعة للحكم الشرعي ، ولا ينافي هذا الحمل بالعلم باصابة الاناء فان العلم بها غير ادراك الطرف ، واما على ابداء الشك في اصل الاصابة مطلقاً ؛ و على اى حال فهي بظاها مما عرض عنها الاصحاب

بحث وتفتيح

ثم انه على القول بكون الخروج عن محل الابتلاء مانعاً عن تأثير العلم الاجمالي يقع البحث فيما اذا شك في خروجه عن محل الابتلاء لان جهة الامور الخارجية بل من جهة اجمال ما هو خارج عن مورد التكليف الفعلي ، فهل الاصل يقتضي الاحتياط او البرائة واختار الاول شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) حيث قال : ان البيان المصحح للعقاب عند العقل و هو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور حاصل ، و ان شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه ، وهذا المقدار يكفي حجة عليه نظير

ما اذا شك في قدرته على اتيان المأمور به و عد لها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى ومطلوبه ذاتا ، وهل له ان يقدم على الفعل . بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته ، و (الحاصل) ان العقل بعد احراز المطلوب الواقعي للمولى او مبعوضه لا يرى عذراً للمبدئ في ترك الامتثال هذا ، وفيه ان التحقيق هو البرائة لانه بعد القول بكون الابتلاء من قيود التكليف يرجع الشك الى اصل التكليف ، و مجرد احتمال كون المبعوض هو المبتلى به لا يوجب تمامية الحجة على العبد بل له الحجة لاحتمال كون المبعوض في الطرف الاخر ، واما الشك في القدرة ، فلوقلنا بمقالة القوم فلا مناص عن البرائة ، لان فعلية التكليف على مباني القوم من حدود التكليف وقيوده فالشك فيها شك في اصل التكليف نعم على ما قلنا من كون الخطابات القانونية فعلية في حق القادر و العاجز ، غير ان العاجز ، معذور في ترك امتثاله ، فعند الشك فيها لا مناص عن الاحتياط الامع احراز العذر واقامة الحجة بعد تمامية الحجة من المولى ، فالشك في القدرة مصب البرائة على مباني القوم كالشك في الابتلاء على المختار فتدبر واما القول باستكشاف الملاك من اطلاق المادة ففيه ان احراز الملاك من تبعات تعلق التكليف على مسلك العدالة ومع كون القدرة والابتلاء من قيوده وحدوده لا طريق لاستكشافه الا في بعض الاحيان المستكشف ذلك من الامور الخارجية وهو لا يفيد لكونه اخص من المدعى كما ان القول بان القدرة العقلية و العادة غير دخيلة في الملاكات النفس الامرية بل هي من شرايط حسن الخطاب تخرص على الغيب لعدم العلم بالحر كات الواقعية ومن المحتمل دخالة القدرة فيها ولا يدفع هذا الاحتمال الا باطلاق الدليل وهو مفقود فرضا الاعلى ما اخترناه

ثم ان بعض اعظم العصر (قدس سره) استدلى على وجوب الاحتياط بتعالى الشيخ الاعظم (قدس سره) باطلاق ادلة المحرمات وحاصل ما افاد ما يلى ، ان القدر المسلم من التقييد ما هو اذا كان الخمر خارجا عن محل الابتلاء بحيث يلزم استهجان الخطاب في نظر العرف ، فان اشك في استهجانه وعدمه للشك في امكان الابتلاء بموضوعه او

عدمه فالمرجع هو اطلاق الدليل ، لان المخصص المجمل بين الاقل والاكثر مفهوما لا يمنع عن التمسك بالعام فيه اعدا القدر المتيقن من التخصيص و هو الاقل خصوصا للبيات ، فانه يجوز التمسك بالعام فيها في الشبهات المصادقية فضلا عن الشبهات المفهومية والسرفي ذلك هو ان العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم بل يخرج ذوات المصاديق الخارجية فالشك يكون شكاً في التخصيص الزائد ، ولا يكون الشبهة مصادقية كالمخصصات اللبية (فان قلت) المخصصات اللبية الحافة بالكلام كما فيما نحن فيه يسرى اجمالها الى العام كالمخصصات اللفظية المتصلة بالمجمل

(قلت) : مضافاً الى انه يمكن منع كون المخصص هنا من الضروريات المرتكزة من الاذهان اذ هذا مسلم اذ كان الخارج عنوانا واقعيا غير مختلف المراد بـ كالفسق المرود بين مرتكب الكبيرة او الاعم واما اذا كان عنوانا ذامرا تب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في بعض آخر فلا ، لان الشك يرجع الى التخصيص لزائد .

(فان قلت) : التمسك بالاطلاق فرع امكان الاطلاق الواقعي وفيما نحن فيه يكون الشك في صحة الاطلاق النفس الامرى لاحتمال استهجان التكليف (قلت) : هذا ممنوع لان التمسك بالاطلاق لو كان فرع الامكان الواقعي لما جاز التمسك به مطلقا لان كلية الموارد يصير الشك فيه من قبيل امكان الاطلاق النفس الامرى خصوصا على مذهب العدالة من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ؛ فان الشك يرجع الى الشك في وجود مصلحة او مفسدة ، ويمتنع الاطلاق مع عدمهما ، فكما ان الاطلاق يكشف عن المصلحة النفس الامرية ، فكذلك يكشف عن عدم الاستهجان « انتهى كلامه » ،

ولا يخفى ان في كلامه : انظاراً نشير الى مهماتها « منها » ان المخصص اللبي يسرى اجسالة الى العام مطلقا ضروريا كان او نظريا ، اما الاول ، فلانه بحكم المتصل اللفظي ، يمنع عن انعقاد الظهور الا في العام المقيد بالعنوان المرود بين الاقل والاكثر كالعلماء العدول ، فلا يثبت حججه الا في المتيقن لا المشكوك ، واما الثاني ، فلانه بعد الانتقال الى حكم العقل ولو بعد برهنة من الدهر يستكشف عن ان ما تخيله من العموم

كان امراً غير صحيح ، بل كان الكلام من اول الامر مقيداً بغير عنوان المخصص لوجود حكم العقل في زمن الصدور وان كان المكلف غير ملتفت ، فما يظهر من كلامه من حصر سريّة الاجمال بما اذا كان ضرورياً لانظرياً غير سديد ، فان العقل يكشف عن ان الخطاب لم يكن متوجهاً الى الخارج عن محل الابتلاء ، ففرق بين ورود المخصص منفصلاً ، وبين الغفلة عن الواقع ، وحصول العلم بعد برهنة بمحدودية الخطاب وتقييده من اول الامر ؛ وان شئت قلت : ان المقام نظير كشف القرينة اللفظية الحافّة بالكلام بعد حين ، فكما انها يسقط العام عن الحجية في غير القدر المتيقن ، فهكذا المخصص العقلي اضيف الى ذلك : ان منيع كون المخصص هنا ضرورياً مرتكزاً في الاذهان ، قابل للمنع .

ومنها : ان اجمال المخصص الحاف بالكلام سواء كانت لفظياً متصلاً به او لبياً يسرى الى العام ، نعم لو كان لفظياً منفصلاً فلا يسرى ، لان عقاد ظهوره في جميع الافراد وحجيته في العموم الى ان يقوم دليل آخر اقوى منه ، حتى يصح رفع اليد عن الحجة بالحجة ؛ والمفروض عدم قيامها الا في الاقل دون الاكثر ، واما الحاف بالكلام سواء كان لفظياً اولياً ، فيسرى اجماله اليه لعدم انعقاد ظهور له الا في المقدار المتقيد ؛ والمفروض دوران الامر في المخصص بين الاقل والاكثر ، فلا يكون العام حجة الا في القدر المتيقن ، ولاجل ذلك لا يجوز التمسك في الشبهات المصادقية في المخصص اللبى ايضاً ، بالافرق بينه والمخصص اللفظي (والحاصل) ان العام المحفوف بالعنوان المجمل المراد بين الاقل والاكثر ، ليس له ظهور الا في العام المقيد بالمجمل المراد بين الاقل والاكثر فلا يثبت حجيته الا في المتيقن لا المشكوك .

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

وجه كما هو الحال في المخصص اللفظي اذا كان خروج كل فرد بعنوان يخصه واما اذا كان من قبيل الاول فلا، لان الاخراج كله بملاك واحد، فخرج الفرد المشكوك خروجاً لا يستلزم تخصيصاً زائداً، فلو قال المولى اكرم جيرانى، وحكس العقول بحرمة اكرام اعداء المولى، فلاشكل ان المخرج هو العنوان الوجداني؛ والمخصص واحداً كثير، والشبهة مصداقية، وخروج الفرد المشكوك لا يستلزم تخصيصاً آخر، فلايجوز التمسك فيه بعين ما ذكر في المخصص اللفظي المتصل

فان قلت: ان ما ذكر انما يصح لو كانت الجهات تقييدية فيصير المخرج هو العنوان المقيد واما اذا كانت تعليلية فالخارج هي الافراد لاجل تلك العلة (قلت) : قد حقق في محله ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع الى الجهات التقييدية، فلو قيل لا تشرب الخمر لانه مسكر، فالموضوع في القضية اللفظية انما هو الخمر لكونها مسكرة لکن ما هو المحرم لباقي ادراك العقل انما هو المسكر لا غير، فظهر انه لا فرق بين المخصص اللفظي والمبني .

ومنها : ان ما افاده من الفرق بين المخصص الذي هو ذات مراتب كالخروج عن محل الابتلاء و ما ليس كذلك كما لفاسق فيجوز التمسك بالعام في الاول في اللفظي و اللبى معا، من غرائب الراء اذ اى فرق بين الفسق و الخروج عن محل الابتلاء، حيث جعل الثانى مختلف المراتب دون الاول، مع ان الخروج عن طاعة الله له مراتب مختلفة، فان مرتبة ارتكاب الصغائر، غير مرتبة ارتكاب الكبائر و اضعف منها، وهويباين مع ارتكاب الموبقات من الذنوب مرتبة، (و على ذلك) فربما يشك في ان الخارج عن العام هل هو مطلق من خرج عن طاعة الله، او الخارج عنه مرتبة خاصة منه، كما ربما يقال : ان البلاد مختلفة، فالواقع في اقاصى العالم يعد خارجاً عن محل الابتلاء، وانما الشك في الاواسط والادانى، و لعل كون الفاسق ذات مراتب اولى من كونه ذات مراتب كما لا يخفى

اضف الى ذلك ان ما ادعاه من الكبرى غير مسلم فان الاجمال يسرى الى العام اذا كان المخصص متصلاً، وان كان مقولاً بالتشكيك، فلو قال المولى اكرم العلماء

الا الابيض منهم وشككنا في ان الخارج هل هو الابيض الشديد او الاعم منه فلا يجوز التمسك به في غير المتيقن خروجه ، لانه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بالنسبة الى نفس العام لاله مخصص ؛ اذ ليس للكلام الا ظهور واحد ، فمع اجمال القيد لا يعقل عدم السراية .

ومع ذلك كله ، فقدّ المقام من قبيل الشبهة المفهومية غير صحيح لان معناها ان المفهوم مجمل في دائرة المفهومية فلا يعلم انطباقه على موضوع حسب الوضع اللغوي او العرفي (كالفاسق) اذ هو مجمل حسب المعنى الموضوع له ، فلانعلم ان معناه هو مرتكب الكبائر ، او الاعم فيكون الشك في انطباق مفهوم الفاسق على مرتكب الصغيرة ، واما اذا علم ان له مفهوماً معيناً ذات مراتب ، وشك في ان الخارج اى مرتبة منه ، فهو داخل في اجمال المراد و خارج عن الشبهة المفهومية لكون المفهوم مبيّناً .

ثم ان ما افاده : من ان التمسك بالعموم لو كان مشروطا باحراز امكان الاطلاق النفس الامرى لانسد باب التمسك بها لا سيما على مذهب العدلية ففيه انه فرق واضح بين قضية استهجان الخطاب وغيره فان البحث عن تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد بحث عقلي محض ، فقد تضاربت فيه آراء العدلية والاشاعرة وليس العلم باشتمال الموضوع على المفسد والمصالح من مبادئ الاحتجاج في محيط العقلاء ، بل الخطاب عند الشك في التقييد والتخصيص تام متوجه الى المكلف والاصل العقلائي الدائر عند هم يحكم بمطابقة الارادة الاستعمالية والجديّة ، فعند الشك في دخالة قيد ، او خروج فرد تصير اصالتى العموم و الاطلاق محكمة ، لتامة ماهو ملاك الحجج عندهم ، فحديث المصالح والمفاسد مما يغفل عنه العامة وانما يبحث عنهما العلماء الباحثون عن دقائق المسائل ، فلو سمع العبد في محيط العقلاء قول المولى اكرم العلماء يقف على ان تمام الموضوع هو العلماء ولو شك في دخول فرد او دخالة شئ ، يحكم بالعموم و الاطلاق على عدم دخالة شئ او عدم خروجه من

غير الثقات الى امكان اطلاق النفس الامرى على مسلك العدلية، واما المقام ، فاستهجان الخطاب فى الموارد الخارجة عن محل الابتلاء ليس مخفيا على احد ، فلو شك فى استهجان الخطاب لاجل الشك فى كونه مورد الابتلاء ، اولاً ؛ لما صح التمسك بالاطلاق لكشف حاله ، اذ التمسك بالاطلاق فرع احراز مكانه بهذا المعنى .

هذا كله على مباني القوم وقد عرفت انه لا مناص عن البرائة واما على المختار فلزوم الاحتياط مما لا غبار عليه ؛ و يعلم وجهه مما قدمناه .

القول فى الشبهة غير المحصورة

و توضيح حالها فى ضمن امور - الاول : لو وقف المكلف على تكليف فعلى قطعى وجدانى بحيث لا يرضى المولى بتركه مطلقا فلا اشكال فى لزوم اتباعه و قبح مخالفته سواء كان الاطراف محصورة او غير محصورة ، نعم لو وقف على الحكم لاجل اطلاق الدليل او عمومه ، فللترخيص فيه مجال فلا بد ، من ملاحظة دلالة ما يدل على الترخيص وتامة دلالته كادلة الحل و غيرها ؛ وقد و افك فى المحصور من الشبهة ان شمول ادلة الحل على اطراف المحصور ، و ان كان لا يعد ترخيصا فى المعصية فى نظر العقل ، الا انه ترخيص فى نظر العرف الذى هو المحكم فى هذه الميادين ، و اما اطراف غير المحصور فسيأتى بيان الحال فيه ، و يعلم انه لا بد ان يتمحض البعث فى الشبهة غير المحصورة من حيث هى مع قطع النظر عن سائر العناوين المجوزة كالاضرار والخروج عن محل الابتلاء او العسر والحرج ، وما يظهر من الشيخ الاعظم من الاستدلال على الجواز بخروج بعض الاطراف او اكثرها من محل الابتلاء ليس بسديت .

الثانى : قد اضطرب كلام القوم فى ميزان الشبهة غير المحصورة ، كما اضطرب فى بيان سر عدم وجوب الاجتناب عن بعض اطرافها او جميعها واسد ما قيل فى المقام ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان كثرة الاطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا فى طرف خاص بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوى فيكون فى كل طرف يريد الفاعل ارتكابه ، طريق عقلا ئى على عدم كون الحرام فيه

وان شئت توضيحه : فلاحظ حال العقلاء تربهم لا يعتنون و يعدون المعتنى
ضعيف القلب ، فلو سمع الرجل ان واحداً من بيوت بلده التي فيها آلاف بيت قد اغرقه
الماء ، او وقع فيه حريق ، او قرء في جريدة ان واحداً من اهل بلده التي فيها مائة
الف نسمة ، قد قتل تراه لا يبالي بما سمعه ، ولو صار بمدد التفتيش ، و اظهر الاضرار
والوحشة ، لاحتمال كون البيت بيته ، والمقتول ولده ، لعد ، ضعيف العقل او عديمة
والسرفيه هوان كثرة الاحتمال يوجب موهومية المحتمل .

ثم ان شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بان الاطمينان بعدم الحرام في
كل واحد من الاطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها ، و(فيه) ان الايجاب
الجزئي وان كان لا يجتمع مع السلب الكلي ، الا ان المنافات انما يتحقق في المقام
اذا لوحظت الافراد في عرض واحد لا اذا لوحظت كل واحد في مقابل الباقي ، فكل
واحد من الاطراف اذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات
الكثيرة ، ولاشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل مائة الف احتمال ، لا يقال
انا نعلم بان واحداً من هذه الامارات مخالفة للواقع ، ومعها كيف يجوز العمل بهامعه
لانا نقول : ان العلم بكذب واحد من الامارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة
اناء بين عدة غير محصورة حرفاً بحرف ثم انه يمكن الاستدلال على حكم الشبهة
غير المحصورة بروايات كثيرة .

منها : صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله : قال كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام بعينه ، فان ظهورها في العلم الاجمالي لا يكاد يشك
غير انه خرج المحصورة بالاجماع او بالعقل و بقى ما بقى .

والقول بان الشبهة غير المحصورة نادرة ، ضيف جد آبل غالب الشبهات غير
محصورة ، وقد يتفق كونها محصورة .

ومنها : الروايات الواردة في باب الجبن وقد مضى بعض القول في مداليله و
اليك ما يناسب هنا ، منها رسالة معوية بن عمار عن ابي جعفر بعد ما سئل عن الجبن
فاجاب **عليه السلام** ساخبرك عن الجبن وغيره ، كل شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال

حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه ، وقريب منها رواية عبدالله بن سليمان ، ولا يخفى ظهورها في الشبهة غير المحصورة ، ويؤيده بليشهد عليه رواية ابي الجارود قال سئلت ابا جعفر عن الجبن فقلت : اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الارضين ، اذ علمت انه ميتة فلا تأكل ، وان لم تعلم فأشترى واكل والله اني لا اعترض السوق فاشترى بها اللحم و الجبن والله ما ظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان .

واورد على الاستدلال بها الشيخ الاعظم ، بابداء الاحتمال بان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد ، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره الذي هو مشكوك بدوى وبان المراد من قوله : ما ظن كلهم يسمون ، عدم وجوب الظن او القطع بالتسمية و الحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امانة شرعية للحل و لو اخذ من يد مجهول الحال الا ان يقال : ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي فالامسوخ للارتكاب غير كون الشبهة غير محصورة ، ثم امر بالتامل

وانت خبير بضعف ما اورده ، لان حملها على الشبهة البدئية بعيد عن مساقها اذ هي كالنص في العلم الاجمالي خصوصا مع ملاحظة ذيلها ومعلوم ان ذيلها ليس اجنبيا عن المصدر ، وما احتمله في معنى قوله ^{بالتام} ما ظن الخ بعيد ، لان قوله هذا ظاهر في حصول القطع بعدم التسمية ، لكون الطائفتين ليستامن الطوائف الاسلامية ، وعلى اى حال فدلالة المرسله لاغبار عليها لولا ضعفها سندا ، و مثلها رواية « عبدالله بن سليمان » وفيها احتمال التقية لكون الميتة عبارة عن الانفحة وهي طاهرة باجماع الطائفة ، وقد اوضحنا حالها في محله .

ومنها : موثقة سماعة عن ابي عبدالله في بعض عمال بنى امية وفيها : ان كان خلط الحرام حلالا فاختلط جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ، ولا يبعد حملها على غير المحصورة

ومنها صحيحة الحلبي لو ان رجالا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال رباً ولكن اختلط في التجارة بغيره حلالا ، كان حلالا طيبا فلياكله وان عرف منه شيئاً

معزولا انه رباً فليأخذ رأس ماله و يرد الربوا
ومنها صحيحة اخرى له ، و غيرها من الروايات التى قد جمع بعضها السيد
الفيقيه اليزدى فى حاشيته على المكاسب عند البحث عن جوائز السلطان ، ولا يبعد
كون مورد اكثرها من قبيل الشبهة غير المحصورة ، وفى مقابلها روايات اخر محمولة
على المحصورة كروايات التخمين فانها محمولة على ما جهل المقدار واحتمل كون
الحرام مقدار الخمس والزيادة و النقيصة واما لو علم ان فى ماله الذى بلغ خمسين
الف دينار ، ديناراً من الحرام فلا اشكال فى عدم وجوب الخمس ، و بالجملة دلالة
الروايات على الشبهة غير المحصورة واضحة ، نعم يخرج منها بعض العوارى كما لو
عرف صاحب المال فيجب له التخلص من ماله ؛ و تفصيل الكلام فى باقى الاقسام
فى محله .

فى بيان ماهو الميزان فى الباب

وقد ظهر مما اوضحنا من مقالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ماهو الضابط
فى الشبهة غير المحصورة ، ان تكون كثرة الاطراف بمثابة لا يعتنى العقلاء باحتمال
كون الواقع فى بعض الاطراف فى مقابل البقية لضعف الاحتمال لاجل الكثرة
وقد نقل شيخنا الاعظم (قدس سره) كلمات فى ضابطها عن الاعلام غير انه لا يهتم
الباحث ، لان الدليل الوحيد ما عرفت من بناء العقلاء ودلالة الاخبار ، و ليس عنوان
غير المحصور واقعاً فى مصب رواية حتى تتكلف لبيان حده
ثم انه يظهر من بعض اعظام العصر ضابطاً آخر فقال ما هذا حاصله : ان ضابطها
ان تبلغ الاطراف حداً لا يمكن عادة جمعها فى الاستعمال من اكل وشرب فخرج العلم
بنجاسة حبة من حقة ، لا يمكن استعمال الحقة مع ان نسبتها الى الحقة تزيد عن نسبة
الواحد الى الالف ، فليس العبرة بكثرة العدد فقط اذرب كثير تكون الشبهة فيه
محصورة كالحنطة من الحقة ، كما لا عبرة بعدم تمكن الجمع فقط اذربا لا يتمكن
عادة مع ان الشبهة محصورة ككون احد الاطراف فى اقصى بلاد المغرب ، بل لا بد
من الامرين - كثرة الاطراف ، وعدم التمكن العادى من الجمع ، و بهذا تمتاز

الشبهة الغير المحصورة عما تقدم في المحصورة من انه يعتبر فيها امكان الابتلاء بكل واحد من اطرافها ، فان امكان الابتلاء بكل واحد غير امكان الابتلاء بالمجموع ، فالشبهة الغير المحصورة ما تكون كثرة الاطراف بحد يكون عدم التمكن في الجمع في الاستعمال مستنداً اليها ، و من ذلك يظهر حكمها ، و هو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية ، اما عدم الحرمة فلان المفروض عدم التمكن العادى منها ، واما عدم وجوب الموافقة القطعية فلان وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية لانها هي الاصل في باب العلم الاجمالي لان وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الاطراف ، و تعارضها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية فيلزم من جريانها في جميع الاطراف مخالفة عملية للتكليف ، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية لم يقع التعارض بين الاصول ومعه لا يجب الموافقة القطعية .

وفيه اما اولاً فان المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال ان كان هو الجمع دفعة ، فيلزم ان يكون اكثر الشبهات المحصورة ، غير محصورة واما ان يكون اعم منها ومن التدريج ولو في مدة طويلة من سنين متمادية فلا بد من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدريجي بين الاطراف فيه بل يلزم ان يكون اكثر الشبهات محصورة ان قلما يتفق ان لا يمكن الجمع بين الاطراف ولو في ظرف سنين ، فتكون الشبهة على هذا الشايط محصورة وهذا لا يمكن الالتزام به ، «فان قلت» : ان ارتكاب جميع الاطراف مما لا يمكن غالباً ولو تدريجاً في سنين متمادية لفقدان بعض الاطراف على ان تأثير العلم الاجمالي في التدريج يباب محل بحث ، «قلت» ان خروج بعض الاطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثر؛ ولا يضر بتنجيز العلم الاجمالي في بقية الاطراف ، مع انك قد عرفت ان البحث محض في كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الاطراف ، على ان تأثير العلم في التدريج من حيث الاستعمال مما لا اشكال فيه وفي التدريج من حيث الوجود ايضاً مؤثر على الاقوى .

واما ثانياً فلان مورد التكليف انما هو كل فرد فرد ، والمفروض قدرته عليه

لاالجمع بين الاطراف حتي يقال بعدم قدرته على الجمع و ما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الاتيان به لتمكنه من كل واحد ، والمكلف به غير خارج عن محل ابتلائه ومالا يكون متمكنا منه اعنى الجمع فهو غير مكلف به ؛ واما حكم العقل بالجمع احيانا فهو لاجل التحفظ على الواقع لا انه حكم شرعى ، و بالجملة : ان الميزان في تنجيس العلم الاجمالي هو فعلية التكليف و عدم استهجان الخطاب ، و المفروض ان مورد التكليف عن الاطراف واقع في محله لتمكنه من استعمال كل واحد ، و ان لم يتمكن من الجمع في استعمال ، وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الاطراف فضلا عن القطعية، لفعلية الحكم ، و عدم استهجان الخطاب لكون مورد التكليف مورداً للابتلاء ، و بذلك يظهر النظر فيما افاده : من عدم حرمة المخالفة القطعية ، و عدم وجوب الموافقة القطعية لاجل تفرع الثانية على الاولى .

الثالث : هل يجوز ارتكاب الجميع او يجب ابقاء مقدار الحرام و قد فصل الشيخ الاعظم (قدس سره) فقال بعدم العقاب اذ لم يقصد ارتكاب الجميع من اول الامر و لكن انجر الامر اليه ، و بالعقاب فيما اذا قصد الجميع من اوله او توصل به الى ارتكاب الحرام ، و التحقيق ان يقال : ان العمدة في المقام هو اخبار الباب و قد عرفت ان الظاهر منها جواز ارتكاب الجميع ، نعم مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه التفصيل ، فلو شرع المكلف في الاطراف قاصداً ارتكاب جميعها ولو في طول سنين لم يكن معذوراً ، لان التكليف بعد باق على فعليته ، و كذا لو قسم الاطراف باقسام معدودة محصورة و اراد ارتكاب بعض الاقسام الذي يكون نسبه الى البقية نسبة محصورة كان تكون الاطراف عشرة آلاف و قسمها عشرة اقسام ، و اراد ارتكاب قسم منها فانه غير معذور فيه لانه من قبيل الشبهة المحصورة ، لعدم كون احتمال الواقع في القسم الذي اراد ارتكابه ضعيفا بحيث لا يعتنى به العقلاء .

الرابع بناء على ما ذكرناه من ان العقلاء لا يعتنون بالعلم بل الامارة العقلانية قامت على عدم المعلوم في كل واحد منفرداً عن غيره يسقط حكم الشك البدوي ايضا عن

بعض الاطراف بعد سقوط العلم الاجمالي فلو علم بان ما يعماضافا بين الاواني المحصورة من الماء يجوز التوضى ببعض الاطراف لقيام الطريق العقلاني على عدم كونه مضافا مع انه لو شك في كونه مضافا بدواً لا يصح الاكتفاء بالوضوء به فحكم الشك البدوي يسقط عن بعض الاطراف زاماعلى ما افاده بعض الاعاظم من الضابط كما تقدم فلا يسقط حكم الشك لان عدم حرمة المخالفة القطعية الجائبة من قبل عدم امكان الجمع في الاستعمال اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية ، لا يلزم سقوط حكم الشك كما لا يخفى لكن الفاضل المقرر رحمه الله قال انه (رحمه الله) كان يميل الى سقوط حكم الشبهة ايضاً وهو لا يتجه على مختاره و متجه على مختارنا

الخامس: في حكم الشبهة الوجوبية اذا كانت وجوبية فلو كان المدرك لعدم التنجيز هو الاخبار الواردة في المقام فالظاهر جواز المخالفة القطعية ، حتى يقف على الواجب او الحرام بعينه ؛ واما على ما افاده شيخنا العلامة من قيام الامارة العقلائية فلو تمكن المكلف من الاتيان بمقدار نسبه الى غير المتمكن نسبة محصور السى محصور فيجب الاحتياط ، كما لو تمكن من الاتيان بالمائة من بين الالف ، فان نسبتها الى الالف كنسبة الواحد الى العشرة ، فالظاهر (ح) وجوب الموافقة الاحتمالية ، و اما اذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبة ، كما لو نذر شرب كأس واشتبه من بين غير محصور وتمكن من شرب الواحد منه ، فلا يجب الاحتياط لقيام الامارة العقلائية على عدم كونه الواقع ، ولا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف .

في ملاقى الشبهة المعصورة

وتحقيق الحال فيه في ضمن ابحاث .

الاول : بعد ما علم من ضرورة الفقه وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس القطعى وقع البحث في كيفية جعل هذا الوجوب فمن قائل وهو ابن زهرة ومن تبعه بان وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس من شئون وجوب الاجتناب عن نفس النجس وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لاجل تعبد آخر وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن النجس ، ويكون المرتكب للملاقى معاقبا على ارتكاب النجس لاعلى ارتكاب ملاقيه ، لعدم

الحكم للملاقى مستقلا ، وبالجملة ليس هنا الاوجوب اجتناب واحد و هو وجوب الاجتناب عن النجس ولا يتحقق ذلك الا بالاجتناب عنه وعن حواشيه وملاقياته .
ومن قائل - وهو المشهور المنصور - بان الملاقى يختص بجعل مستقل في عرض وجوب الاجتناب عن النجس وهذا الوجوب مجعول على عنوان ملاقى النجس ، من دون ان يكون وجوبه عين وجوبه و من شئونه فالاجتناب عن الملاقى امتثال مستقل كما ان الاجتناب عن النجس امتثال آخر ، وقس عليه العقاب والعصيان .
استدل ابن زهرة بقوله تعالى : و الرجز فا هجر و لا يخفى عدم دلالة ان هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز و لا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز ، فان الرجز عبارة عن نفس النجس على ما عليه جملة من المفسرين و لا يدل على حكم ملاقية .

وربما يستدل بما رواه عمر بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام : انه اتاه رجل فقال له : وقعت فارة في خابية فيها سمن اوزيت فما ترى في اكله فقال ابو جعفر : لاتاكله فقال الرجل : الفارة اهون على من ان اترك طعامي لاجلها ، فقال له ابو جعفر : انك لم تستخف بالفارة وانما استخفقت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء .
(وجه دلالة) انه جعل عدم الاجتناب من الطعام الذي وقعت فيه الفارة استخفافا للدين و بينه بان الله حرم الميتة من كل شيء و لو لا كون الاجتناب من الملاقى (بالكسر) من شئون الاجتناب من الملاقى لم يكن عدم الاجتناب من الطعام استخفافا بتحريم الميتة .

وفيه : مع ضعف سند الرواية ، و احتمال تفسخ الميتة في السمن بحيث حصل الامتزاج و الاختلاط و صار ابحكم واحد في الاستعمال و الاجتناب ، ان الاستدلال مبنى على ان قوله عليه السلام ان الله حرم الميتة من كل شيء مسوق لبيان نجاسة الملاقى للفارة وهو خلاف الظاهر بل سبق لبيان رد قول السائل (ان الفارة اهون على من ان اترك طعامي لاجلها) بان ذلك استخفاف لحكم الله تعالى لتعلق حكمه على كل ميتة

ويمكن الاستدلال على القول المشهور (ان وجوب الاجتناب عن الملاقى
مجموع مستقلا) بمفهوم قوله **عَلَى** اذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء فان مفهومه
ان الماء اذا لم يبلغ حد الكره ينجسه بعض النجاسات ، اى يجعله نجسا ومصداقاً مستقلاً
منه ، وظاهره ان الاعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء فيصير الماء لاجل
الملاقات للنجس فرداً من النجس مختصاً بالجعل .

ويمكن ان يستدل ايضا بقوله : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر اى حتى
تعلم انه صار قدراً بواسطة الملاقات واعطف عليه ما دل من الروايات و الفتاوى ان
الماء و الارض والشمس مطهرات للاشياء ، فان الظاهر منها ان الاشياء صارت نجسة
فتطهر بالمذكورات . وبالجملة : لا اشكال فى ان نجاسة الملاقى من ناحية نجاسة
الاعيان النجسة التى يلاقىها لاجل السراية والسببية كما ان الظاهر منها كون الملاقى
مختصاً بجعل آخر ووجوب مستقل .

ومن ذلك يعلم حكم الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى فعلى القول الاول
يجب الاجتناب لاجل تحصيل البرائة اليقينية عن الاشتغال اليقيني ، للشك فى
حصول الامتثال با لاجتناب عن الاطراف دون الملاقى ، لان وجوب الاجتناب عن
الملاقى على فرض نجاسة الملاقى (بالفتح) ليس وجوباً وتكليفاً ، مستقلاً بل وجب
الاجتناب عنه بنفس الوجوب المتعلق بالملاقى (بالفتح) فيجب الاجتناب عن الكل
تحصيلاً للبرائة ، و على القول المختار فالحكم هو البرائة لكن على تفصيل
سيوافيك بيانه .

الثانى : ان العلم بالملاقات قد يكون بعد العلم الاجمالى بنجاسة احد
الاطراف وقد يكون قبله ، وقد يكون مقارناله و على اى حال قد يكون الملاقى خارجاً
عن محل الابتلاء رأساً ولا يعود اليه ، وقد يكون عائداً اليه بعد خروجه حين العلم
بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ، و الامثلة واضحة .

مقتضى الاصل العقلى فى ملاقى الاطراف

الثالث فى بيان مقتضى الاصل العقلى فى هذه الصور ، قد اخترنا فى الدورة

السابقة البرائة في هذه الصور مطلقا ، ولكن عدلنا في هذه الدورة الى تفصيل يوافق مختار المحقق الخراساني (رحمه الله) واليك بيان ما اوضحناه في الدورة السابقة على نحو الاجمال .

ان العلم الاجمالي بنجاسة بعض الاطراف منجز لها فاذا علم بالملاقات او يكون نجاسة الملاقي على فرض كونه نجسا من الملاقي (بالفتح) فهذا العلم الثاني لا يؤثر شيئا ، لان العلم بنجاسة بعض الاطراف متقدم رتبة على العلم بنجاسة الملاقي (بالكسر) او الطرف ؛ سواء كان بحسب الزمان مقارنة له او متقدماً عليه او متأخراً عنه . وبالجملة : ان العلم الاول المتعلق بنجاسة احد الاطراف منجز في الرتبة السابقة على تأثير العلم الاجمالي ، ومعه لا ينجز العلم الثاني لعدم امكان تنجيز المنجز للزوم بتحصيل الحاصل ، فاذا علم بنجاسة الملاقي (بالكسر) او الطرف ثم علم بنجاسة الملاقي (بالفتح) او الطرف وان نجاسة الملاقي (بالكسر) على فرضها تكون من الملاقي ، فالعلم الثاني مع كونه متأخراً زمانا ، ينجز اطرافه . في الرتبة السابقة ، لان معلومه يكون متقدماً على المعلوم الاول والمناطق في التنجيز هو تقدم المعلوم زمانا او رتبة لا العلم ، كما لو علمنا بوقوع قطرة من الدم في احدى الاواني الثلاثة ثم علمنا بوقوع قطرة منه قبله في احدى الاواني منها ، (فح) يكون العلم الاول بلا اثر ، ولا يجب الاجتناب عن الطرف المختص به لان العلم الثاني يؤثر في تنجيز معلومه في الزمان السابق على العلم الاول ، و (الحاصل) بعد تقدم تنجز الملاقي (بالفتح) على الملاقي بالرتبة يكون العلم المتعلق بالملاقي (بالكسر) والطرف في جميع الصور بلا اثر ، ولا معنى للتنجيز فوق التنجيز فيكون الملاقي بحكم الشبهة البدئية .

هذا ملخص ما اوضحناه في الدورة السابقة ، وقد لخصناه بحذف بحذف ما تكرر بيانه في الابحاث المتقدمة ويظهر ضعفه في طي المباحث الآتية و التحقيق هو ما اختاره المحقق الخراساني من التفصيل فانه اوجب تارة الاجتناب عن الطرف و الملاقي

(بالفتح) دون الملاقى و اخرى عن الطرف و الملاقى و الملاقى جميعا وثالثة
عن الطرف و الملاقى (بالكسر) دون الملاقى بالفتح فنقول توضيحا وتحقيقا لما افاده
قدس سره .

اما الصورة الاولى : فهي ما اذا كان العلم بالملاقات متأخراً عن العلم بنجاسة
احد الاطراف ؛ وعلمه هو قدس سره بانه اذا اجتنب عن الملاقى (بالفتح) والطرف فقد
اجتنب عن النجس فى البين ، ولولم يجتنب عما يلاقيه ، فانه على تقدير نجاسته ، فرد آخر
من النجس قد شك فى وجوده .

وتوضيحه وان كان فيما مر كفاية بالنسبة الى هذه المورة - ان يقال : ان
الكشف والتنجيز من الامور التى لا يقبل التعدد والاثنائية ، فلا يعقل ان ينكشف
الشيء الواحد لدى العالم مرتين مالم ينفصل بينهما زهول او نسيان ، ومثله التنجيز
فان معناه ، تمامية الحجة ، وانقطاع العذر على العبد وهو لا يقبل التكرار ، فاذا تم
الحجة بالنسبة الى الطرف فى العلم المتقدم او حصل الانكشاف ، فلا معنى لان يتم
الحجة بالنسبة اليه ايضا فى العلم الثانى الذى تعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) او
الطرف ، كما لامعنى لتعدد الانكشاف وان شئت قلت : ان من شرائط تنجيز العلم
الاجمالى كونه متعلقا بالتكليف الفعلى فى اى طرف اتفق و مرجحاً للا لزام على
اى تقدير ، و هو مفقود فى المقام فان القول بانه يجب الاجتناب اما عن الملاقى
(بالكسر) او الطرف قول صورى فان الطرف يجب الاجتناب عنه على اى تقدير للعلم السابق
سواء وجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) او لا ، ولاجل ذلك لو تعلق العلم الاجمالى
بامور قد سبق التكليف الى بعضها معيناً ، لم يحدث شيئاً ولم يوجب تنجزاً ، لانه تعلق
بامور وجب الاجتناب عنها سابقاً بالترديد ، والباقى مشكوك من راس .

والحاصل : انا اذا سلمنا ان ههنا علماً ثانياً دائراً بين الطرف و الملاقى ، لكنه
تعلق بمعلوم مردد بين ماهو محكوم بالا جتناب قبل حدوث هذا العلم و ما ليس
كذلك ، ومعه كيف يحدث العلم الثانى تنجيزاً على كل تقدير ، او كشفاً على كل
تقدير ، مع ان الطرف كان منجزاً و منكشفاً من قبل بركة العلم الاول ، و المنجز

لا يتنجز ، و المنكشف لا ينكشف (هذا) و حكم هذه الصورة واضحة جداً أفادتفتت
كلمتها فيها في كلتا الدورتين وانما البحث في غيرها .

الصورة الثانية : اعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الجميع فهى فيما اذا حصل
العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالفتح) والطرف بعد العلم بالملاقات مع كون الجميع
مورداً للابتلاء ، فان السر في وجوب الاجتناب عن الجميع ، ان العلم بالملاقات وان
كان متقدماً الا انه لا يحدث تكليفاً ، فان العلاقات الخارجى ليس موضوعاً للحكم
ماله يعلم نجاسة الملاقى (بالفتح) ، و ماهو الموجب للتكليف انما هو العلم
بنجاسة الملاقى او الطرف و هو قد تعلق بالجميع فى عرض واحد ، لان
العلم بالملاقات المتقدم ، قد جعل الملاقى و الملاقى عدلاً واحداً ، فاذا تعلق العلم
بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف فى الحقيقة تعلق ببركة العلم بالملاقات من
قبل بنجاستها او الطرف وسيأتى الكلام عن قريب فى حال التقدم الرتبى فانتظر .

والى ذلك يشير (فدس سره) بانه يتنجز التكليف بالاجتناب عن البين ، وهو
الواحد والاثنين

الصورة الثالثة اعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الطرف والملاقى بالكسر دون
الملاقى فقد ذكر (رحمه الله) لها موردين (الاول) ما اذا تاخر العلم بنجاسة الملاقى بالفتح
او الطرف ؛ عن العلم بالملاقات ، وعن العلم بنجاسة الملاقى بالكسر او الطرف كما اذا
علم اولاً بنجاسة ملاقىه بالكسر او الطرف من دون التفات الى سبب نجاسة الملاقى ، ثم ،
حدث العلم بالملاقات و حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف ؛ و
العلم بانه ليس لنجاسة الملاقى بالكسر على تقدير ان يكون هو النجس الذى تعلق
العلم به او لا ، سبب الاجتهاد ملاقاته لان المفروض انه ليس الا نجاسة واحدة
فى البين ،

والسرفى ذلك هو ما مر من ان شرط تنجيز العلم الاجمالى ان يكون متعلقاً
بالتكليف الفعلى على اى تقدير منجزاً كذلك وقد عرفت انه لو سبق التكليف الى
بعض الاطراف قبل تعلق العلم الثانى لما يؤثر المتأخر اصلاً لترده متعلقه بينما كان
واجب الاجتناب لولا هذا العلم ، وما ليس كذلك فينحل العلم الثانى الى قطعى الاجتناب

و محتمله ؛ و لا يصح ان يقال ان هذا واجب او ذاك ، بل احدهما واجب الاجتناب
 قطعاً وهو الذى سبق اليه التكليف ، والاخر مشكوك الوجوب
 وقس عليه المقام : فان العلم الاول قد نجز حكم كل واحد من الملاقي بالكسر
 والطرف والعلم الثانى قد تعلق بنجاسة الملاقي بالفتح والطرف ، و المفروض ان
 الطرف كان فى ظرف حدوث العلم اثنانى واجب الاجتناب وقد تم حجة المولى فيه
 الى العبد ، ومعه لا يحدث العلم الثانى تكليفا على اى تقدير ، وبالجملة : ليس البحث
 فى الملاقي بالكسر حتى يقال ان العدل فى العلم الثانى هو الملاقي بالفتح ، بل البحث
 فى الطرف الذى هو عدل فى كلا العلمين وقد ثبت تنجيذه قبل حدوث العلم الثانى
 فلا معنى للتنجيز بعده فينحل علم الثانى الى قطعى الاجتناب و هو الطرف ومشكوكه
 وهو الملاقي بالفتح

و ان شئت قلت : ان شرطية منجزية العلم الاجمالى هو ان يكون كاشفا
 فعليا و منجزا فعليا على جميع التقادير ومع العلم الاول بنجاسة الملاقي (بالكسر)
 او الطرف يكون العلم كاشفا فعليا عن التكليف بينهما و منجزا فعليا على جميع
 التقادير ، فاذا حصل العلم بان نجاسة الملاقي (بالكسر) على فرض كونه نجسا
 فمن جانب الملاقي يحدث علم اجمالى ، لكنه لا يمكن ان يتصف بالكشفية الفعلية
 و لا بالمنجزية الفعلية على جميع التقادير ، فانه على تقدير كون النجس هو
 الطرف يكون فعليا بالعلم الاول و منجزا فعليا به ، ولا يعقل تعلق كشف فوق الكشف
 ، ولا تنجيز فوق التنجيز .

فان قلت : العلم الثانى يوجب بطلان العلم الاول و فساد زعم التنجيز ، لان
 التنجيز فرع مطابقة العلم لنفس الامر وقد كشف خلافه ، لانه بعد حصول الثانى من
 العلمين الكاشف عن ان النجس اما هو الملاقي (بالفتح) او الطرف نستكشف بطلان
 الاول الذى تعلق بنجاسة الملاقي (بالكسر) او الطرف وعلمنا ان الذى يليق ان يقع
 عدلا للطرف انما هو الملاقي (بالفتح) لا الملاقي .

وان شئت قلت : ان الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) فرع ثبوت وجوب الاجتناب

عن الملاقي (بالفتح) والسر في ذلك ان ما يجب الاجتناب عنه هو ملاقي النجس القطعي فيجب الاجتناب عنه وان صار الملاقي غير واجب الاجتناب لاجل الاضرار اليه او لخروجه عن محل الابتلاء اولغير ذلك واما المقام فليس ملاقيا للنجس بل ملاقي لشيء لم يحرز نجاسته ولم يثبت وجوب الاجتناب عنه عند حصول العلم الاول كما هو المفروض ، و(بالجملة) بعدما حدث العلم الثاني ، كشفنا عن ان العلم الاول السدى تعلق بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) او الطرف كان وهنامحضا ولم يكن ملاك وجوب الاجتناب موجوداً فيه ، فيبطل ما يقال : ان الطرف كان واجب الاجتناب من اول الامر ولم يحدث العلم الثاني تكليفاً آخر بالنسبة اليه ، ويصير الملاقي (بالفتح) مشكوكاً بدئياً .

قلت : ان العلم الثاني لم يكشف الا عن سبب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) لاعن بطلان العلم الاول ، والشاهد عليه انه بعد حصول العلم الثاني ، ان لنا ان نقول الطرف واجب الاجتناب او الملاقي (بالكسر) لكونه ملاقيا للنجس واقعاً ، غاية الامر كان وجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) مجهولاً سببه وكان المكلف معتقداً ان علة نجاسته على فرضها هو وقوع النجس فيه بلا واسطة ثم بان سببها هو الملاقات لما هو نجس على فرض نجاسة الملاقي (بالفتح) وهذا مثل ما اذا وقفنا على وجوب احد الشيتين ثم وقفنا على ضعف الطريق مع العثور على طريق صحيح فالتغير في السبب لا يوجب التغير في المسبب

هنا اشكالان

ربما يقال بانحلال العلم الاول بالثاني قائلاً بانه اى فرق بين المقام و ما اذا علم بوقوع قطرة من الدم في واحد من الاناثين ثم علم بعد ذلك بوقوع قطرة سابقا اما في هذا الاناء المعين من الاناثين او في اناء ثالث ، فلا ينبغي التأمل في ان الثاني من العلمين يوجب انحلال الاول منهما لسبق معلومه عليه ، و ان الاول منهما و ان كان متقدماً حسب الوجود الا ان معلومه متقدم ، وان شئت قلت : ان العلم الاول لم يحدث

تكليفا بالنسبة الى الاناء الذى وقع عدلا للاناء الثالث فى العلم الثانى لان العلم الثانى كشف عن كونه كان واجب الاجتناب من قبل فى نفس الامر وان كان مجهولا لنا وقد علمت ماهو الشرط فى تنجيز العلم الاجمالى .

وفيه : مع انه يرجع الى الاشكال المتقدم مآلاً وان كان يفترق عنه تقريراً و تمثيلاً ، ان الفرق بين المقامين واضح ، لانه اذا علم (بعد العلم بوقوع قطرة فى احدى الانائين) بانه وقعت قطرة قبل تلك القطرة المعلومة ؛ فى واحد معين من الانائين او الثالث ، يكشف ذلك عن ان علمه بالتكليف على اى تقدير كان جهلاً مركباً لان القطرة الثانية المعلومة اولا اذا كانت واقعة فيما وقعت فيه القطرة قبلها لم يحدث تكليفاً ، فالعلم الثانى يكشف عن بطلان العلم الاول و ينحل العلم الاول ، و اما المقام فليس كذلك فان العلم الاول باق على ماهو عليه و مانع عن وقوع كشف و تنجيز بالنسبة الى الطرف بالعلم الثانى ، فالعلم الاول المتعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف باق على حاله ولا ينحل بحدوث العلم الثانى المتعلق بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف

الثانى : ما اورده بعض اعظم العصر «قدس سره» رد أعلى هذا التفصيل وحاصله : ان هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الاجمالى بما انه وصف فى النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف وان تبدلت صورته لانه (ح) يكون المدار على حال حدوث العلم ومن المعلوم انه قد يكون متعلق العلم الاجمالى حال حدوثه هو نجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف وقد يكون هو نجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف وقد يكون هو نجاستهما معا او الطرف و لكن الانصاف فساد المبنى ، لان المدار فى تأثر العلم انما هو على المعلوم والمنكشف لاعلى العلم والكشف ، و فى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) و الطرف سابق على وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) و ان تقدم زمان العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالكسر) او انظر على العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى «بالفتح» او الطرف لان التكليف فى الملاقى انما جاء من قبل التكليف

بالملاقى فلا اثر لتقدم زمان العلم وتأخره ، بعد ما كان المعلوم في احد العلمين سابقاً رتبة اوزماناً على المعلوم بالآخر « انتهى ما يتعلق بالمقام » و يأتي باقي كلامه عند البحث عن المورد الثاني للصورة الثالثة

وفيه : ان التنجز من آثار العلم المتقدم وجوداً في الزمان على الآخر ، لامن آثار المتقدم رتبة ، وان تأخر زمان وجوده ، فالعلم بنجاسة الطرف والملاقى « بالفتح » وان كان متقدماً رتبة ، الا انه حادث ومتأخر وجوداً عن العلم الاول وما هو الملاك في باب الاحتجاج و قطع الاعذار انما هو وجود الحجة على التكليف المتقدم بوجوده على الآخر ، والرتب العقلية ليست منطوقاً في المقام

وان شئت قلت : انه لا تأثير لتقدم الرتبة عقلاً في تقدم التنجز كما اشتهر في الالسن ضرورة ان التنجز انما هو اثر العلم في الوجود الخارجى وتقدم السبب على المسبب ليس تقدماً خارجياً بل هو معنى يدر كه العقل وينتزع من نشوء احدهما عن الآخر ، فالعلم الاجمالى المتعلق بالملاقى (بالفتح) والطرف و ان كان مقدماً على العلم الاجمالى بالملاقى (بالكسر) والطرف في الرتبة العقلية ، لكنه لا يوجب تقدمه في التنجز حتى يصير مانعاً من تنجز المتأخر رتبة و لاجل ذلك يجب الاجتناب عن الجميع فيما اذا تعلق العلم بالاطراف بعد العلم بالملاقات وبعد العلم بانه ليس للملاقى نجاسة غير ما اكتسب من الملاقى « بالفتح » لكن حصل العلم الاجمالى بنجاسة الطرف والملاقى « بالفتح » في زمان حدوث العلم بنجاسة الملاقى « بالكسر » و الطرف ، فان العلم (ح) يكون منجزاً ويجب الاجتناب عن الاطراف عامة نظير الصورة الثانية التى تقدم وجوب الاجتناب فيها عن الاطراف عامة

وسيوافيك في بحث السببى والمسببى وفي هذا البحث عند بيان الاصل الشرعى في الملاقى ان القول بالرتب العقلى في الاحكام العرفية والشرعية لا يرجع الى شىء وان جعل الشيخ الاعظم ذلك التقدم علة لتقدم السببى على المسببى و تبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فانتظر .

المورد الثاني للصورة الثالثة اعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى

(بالكسر) و الطرف دون الملاقى . ما اذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى «بالفتح» او الطرف و لكن كان الملاقى حال حدوث العلم د اخلاقي مورد الابتلاء، والملاقى «بالفتح» خارجا عنه ثم عاد الى محل الابتلاء، و اورد عليه بعض الاعاظم « رحمه الله » بانها لا اثر لخروج الملاقى «بالفتح» عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده الى محل الابتلاء بعد العلم ، نعم لو فرض ان الملاقى (بالفتح) كان فى ظرف حدوث العلم خارجا عن محل الابتلاء ولم يعد بعد ذلك الى محله ولو بالاصل فالعلم الاجمالي بنجاسته او الطرف مما لا اثر له ويبقى الملاقى «بالكسر» طرفا للعلم الاجمالي فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف «انتهى» .

التحقيق ما عرفت من عدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء لان الاحكام الشرعية مجعولة على الطريق الكلى الذى عبرنا عنه بانه احكام قانونية او خطابات قانونية ، ولو سلم فهو فيما اذا لم يكن للخارج اثر فعلى داخل فى محل الابتلاء ، و اما اذا كان له اثر فعلى فلا نسلم قبح الخطاب ولا قبح الحكم الوضعى ، فان جعل النجاسة على الحيوان الخارج عن محل الابتلاء ببركة اصالة التذكية اذا كان بعض اجزائه داخل فى محل الابتلاء ؛ مما لا قبح فيه ، اذا قلنا بان التذكية ترد على الحيوان فقط ، والاجزاء تصير ذات تذكية بواسطة عروضها على الحيوان ، ومثله المقام فان جعل النجاسة للاناء الخارج عن محل الابتلاء مع كون ملاقيه داخل فيه ، ليس بقبيح لان اثر نجاسة الملاقى (بالفتح) الخارج عن محل الابتلاء انما هو نجاسة الملاقى (بالكسر) الذى داخل فيه ، و(عليه) فيجرى اصالة الطهارة فى الملاقى (بالفتح) بلحاظ اثره الذى داخل فى محل الابتلاء اى نجاسة ملاقيه ؛ فظهر ان عود الملاقى (بالفتح) الى محل الابتلاء وعدم عوده سيان فما فصله بعض الاعاظم من تسليم ما ذكره المحقق الخراسانى فيه اعاد الملاقى (بالفتح) الى محل الابتلاء ، دون ما لم يعد ، لا يرجع الى محصل ، لما عرفت من ان خروج الملاقى (بالفتح) كلا خروجه لوجود اثره

القول في الاصل الشرعي في الملاقى

هذا كله في مفاد الاصل العقلي في المقام واما بيان الاصل الشرعي فعلى المختار من عدم جريان ادلة الاصول في الاطراف على الوجوه التي حررناه في محلها ، فلا يبقى اشكال في جريان الاصل في الملاقى (بالكسر) في الصورة الاولى كما يجري الاصل في الملاقى (بالفتح) في المورد الاول من الصورة الثالثة ، بصيرورتها كالشبهة البدئية على ما عرفت .

واما على جريانها فيها وسقوطها بالمعارضة فقد تصدى المحققون ارفع التعارض بان الاصل في الملاقى (بالفتح) حاكم على الاصل في الملاقى لكون الشك في طهارته ونجاسته ناش من الشك في الملاقى (بالفتح) فجريان الاصل فيه يرفع الشك عن ملاقيه ، فلا مجرى للاصل في الملاقى (بالكسر) في رتبة جريان الاصل في الملاقى ، فاصالة الطهارة في الملاقى (بالفتح) معارض لمثلها في الطرف و بعد سقوطهما يبقى الاصل في الملاقى جاريا بالمعارض من غير فرق بين العور المتقدمة لان رتبة السبب مقدم على المسبب والاصل الجارى فيه يرفع الشك عن المسبب كلما تحقق حتى في المورد الاول من الصورة الثالثة اعنى ما اذا علم اجمالا بنجاسة الملاقى (بالكسر) والطرف ثم علم بانه لو كان نجاسا فاما هو من الملاقى (بالفتح) يكون الاصل فيه رافعا للشك في ملاقيه و يصير معارضا للاصل في الطرف و يصير الاصل في الملاقى (بالكسر) جاريا بالمعارض .

اقول : سيوافيك بيانه في خاتمة الاستصحاب ان مجرد كون الشك في احدهما متقدماً على الآخر رتبة لا يوجب حكومة اصله على الآخر ولا يصير رافعا لشكه ، لان ما هو الموضوع للدليل الشرعي « لا تنقض اليقين بالشك » انما هو المشكوك فيه الواقع في عمود الزمان ، لا المشكوك فيه الواقع في الرتب العقلية ، و بما ان الشك في السبب والمسبب حادثان في عمود الزمان دفعة بلا تقدم وتأخر فيشملهما الدليل الشرعي دفعة واحدة في عرض واحد ، فلا يعقل (ح) حكومة احد الاصلين على الاخر مع عرضيتها في الموضوع .

بل السبب الوحيد لتقدم السببي على المسببي ، هو ان الاصل في السببي ينقح موضوع الدليل الاجتهادي ويؤسس موضوعاً تعبدياً له والحاكم (ح) عدى الاصل المسببي انما هو الدليل الاجتهادي فان شئت فلاحظ المثال المعروف (اذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة) فان استصحاب طهارة الماء او كبريته ينقح موضوعاً تعبدياً لدليل اجتهادي ، و هو ان كل متنجس غسل بماء طاهر فهو طاهر . و (على هذا) فالشك في الملاقى (بالكسر) في طهارته ونجاسته ، و ان كان مسبباً عن الملاقى ، الا ان الميزان المذكور هو غير موجود في المقام . فان الشك في طهارة الملاقى ونجاسته وان كان مسبباً من الملاقى (بالفتح) الا ان استصحاب طهارة الملاقى (بالفتح) لا ينقح معه موضوع الدليل الاجتهادي ، فان غايته انما هو طهارة الملاقى (بالفتح) الا انه لم يقدّم دليل على ان كل ما لا في الطاهر فهو طاهر ، وتوهم انه و ان لم يقدّم دليل على ان ملاقى الطاهر طاهر الا انه قام الدليل على ان ملاقى الطاهر ليس بنجس ، مدفوع بانه ليس حكماً شرعياً بل هو امر مستنبط من لا اقتضائية الشئ لتنجيس الشئ كما لا يخفى ، ولا بد من العلاج من طريق آخر غير طريق سببية الاصل في احدهما ومسببته في الاخر واليك بيانه و خلاصته انه كلما صار الملاقى (بالكسر) او الملاقى في حكم الشبهة البدئية يجري فيه الاصل و كلما صار طرفاً للعلم فلا ، و ما اخترناه من التفصيل مبني على هذا واليك بيانه حتى يتميز حكم ما يجري فيه الاصل عما لا يجري ويكون ما نتلو عليك كالفذلكة معامر .

فذلكة

قد عرفت ان هذا البحث على مبني بعضهم من جريان الاصول في الاطراف وتعارضها لاجل استلزامه مخالفة الحكم المنجز (فتح) فلا بد ان يلاحظ ويعلم ما يستلزم تلك المخالفة وما لا يستلزمه فنقول :

اما الصورة الاولى : اعنى ما اذا علم بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف ثم علم بالملاقات فيجري في الملاقى (بالكسر) كل من اصالتى الطهارة والحلية ، فان العلم الثانى المتعلق بنجاسة الطرف او الملاقى (بالكسر) ليس علماً

بالتكليف المنجز ، وان كان علماً بوجود الموضوع اعني النجس بينهما ، الا ان
الميزان هو العلم بالتكليف المنجز ، على كل تقدير لالعلم بالموضوع وان لم يكن
حكمه منجزاً والمانع من الجريان هو الاول والثاني

توضيحه انه اذا علم الانسان بوقوع قطرة دم اما في اناء زيد او في اناء عمر وفلاشك في
تنجيز ذلك العلم ، ولو وقف بعد ذلك على وقوع قطرة اخرى منه اما في اناء عمر او اناء
بكر ، فالعلم بوجود الموضوع وان كان موجوداً بين الثاني والثالث ، الا انه ليس
علماً بتكليف منجز على كل تقدير ، فان القطرة الثانية لو وقعت في اناء عمر ولم يحدث
تكليفاً جديداً ولم يوجب الزاماً على كل تقدير ، بل هو كان قبل حدوث هذا العلم
واجب الاجتناب لاجل العلم الاول ، و (لذلك) لو شرب الاناء الثاني والثالث وفرضنا
وقوع القطرة الاولى في اناء زيد ، فهو وان شرب النجس الا انه لم يخالف التكليف
المنجز على كل تقدير واما الاجتناب عن اناء عمر فهو لاجل العلم الاول دون الثاني ولذلك
يجري في الثالث عامة الاصول ، دون اناء عمر و

وقس عليه ا لمقام ، فان العلم الثاني وان تعلق بنجاسة الطرف او الملاقي
(بالكسر) ، الا انه ليس علماً بالتكليف الحادث المنجز على كل تقدير لان الطرف
كان واجب الاجتناب لاجل العلم الاول ، و (لذلك) لو شرب الطرف والملاقي
(بالكسر) وفرض وقوع النجس في نفس الامر في العلم الاول في الاناء الملاقي
(بالفتح) فهو وان شرب النجس في نفس الامر الا انه لم يخالف التكليف المنجز
فلا يعاقب ، على شرب النجس ، و ان كان يصح عقابه على شرب الاناء الطرف على
القول بعقاب المتجرى ، فالاناء الذي يعد طرفاً انما يجب الاجتناب عنه لاجل العلم
الاول والثاني

واما الصورة الثانية: فقد عرفت انه يجب فيه الاجتناب عن الجميع لانه اذا حصل
العلم الاجمالي بنجاسة الطرف والملاقي (بالفتح) بعد العلم بالملاقات ، فيحصل العلم
بنجاسة مردة بين الطرف وغير الطرف عن الملاقي وملاقيه ، و يصير الملاقي
(بالكسر) طرفاً للعلم فلا مجال للاصول اصلاً

واما الصورة الثالثة: فقد عرفت ان لها موردين (الاول) ما ذا علم بنجاسة الملاقي (بالكسر) او الطرف ، ثم علم الملاقات ووقف على نجاسة الطرف والملاقي (بالفتح) بحيث لا وجه لنجاسة الملاقي (بالكسر) غير نجاسة الملاقي ، فالحكم الشرعي لا يتخلف عما حكم به العقل من منجزية العلم الاول و ان انكشف سبب وجود النجاسة دون الثانى ، لامتناع افادة العلم

الثانى التنجيز على كل تقدير ، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز ويصير الملاقي (بالفتح) مورداً للاصل دون الملاقي ، واما المورد الثانى اعنى ما اذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقي (بالفتح) او الطرف ، و لكن حال حدوث العلم الاجمالى كان الملاقي خارجا عن الابتلاء ، فحكمه ، ما اوضحناه من ان الملاقي (بالكسر) يصير طرفا للعلم غير ان خروج الملاقي (بالفتح) عن محل الابتلاء غير مؤثر ولذلك لو عاد يجب الاجتناب عنه كما عرفت

هاهنا شبهة

و محصلها انه يلزم ان يكون الملاقي (بالكسر) على مباني القوم حلالا غير محرز الطهارة ، لان فى كل من الملاقي « بالفتح » والطرف و الملاقي اصولا ستة ، تحصل من ضرب الاصلين (الطهارة والحلية) فى الثلاثة الا انها مختلفة رتبة فاصالة الطهارة فى كل من الملاقي بالفتح والطرف فى رتبة واحدة ، كما ان الشك فى حليتهما فى رتبة ثانية لان الشك فى حليتهما عسبب عن طهارتهما ، و اما الملاقي بالكسر فبما ان الشك فى طهارته مسبب عن الشك فى طهارة الملاقي بالفتح فيكون الشك فى طهارته فى رتبة ثانية اى يتاخر الشك فى طهارة الملاقي بالكسر عن الشك فى طهارة الملاقي « بالفتح » والطرف برتبة ، ويتحد رتبة ذلك الشك « اى الشك فى طهارته » مع رتبة الشك فى حلية الملاقي بالفتح و الطرف لان الشك فى طهارة الملاقي بالكسر وحلية الملاقي والطرف مسبب عن طهارة الطرف والملاقي بالفتح ، و «ح» يتحد هذه الاصول الثلاثة رتبة ، واما الشك فى حلية الملاقي بالكسر فهو فى رتبة ثالثة .

إذا عرفت هذا : فالأصول الموجودة في الرتبة الواحدة تتساقط بالتعارض ، و يبقى الأصل الذي لم يوجد له معارض و (عليه) فيسقط كل من أصالتى الطهارة فى الملاقى (بالفتح) والطرف كما يسقط كل من أصالتى الحلية فيهما مع أصالة الطهارة فى الملاقى «بالكسر» ؛ و تبقى أصالة الحلية فى ناحية الملاقى (بالكسر) بلا معارض فهو حلال لم يحرز طهارته و ان شئت قلت : فى كل من الطرفين ر الملاقى أصل موضوعى وهو أصالة الطهارة ، وأصل حكمى وهو أصالة الحل ، والأصول الحكمية محكومة بالنسبة الى الموضوعية ، و الأصل الموضوعى فى الملاقى «بالكسر» محكوم بالأصل الموضوعى فى الملاقى بالفتح ، فإذا تعارض الأصلان الموضوعيان فى الطرفين تصل النوبة الى الأصلين الحكميين فيهما و الى الأصل الموضوعى فى الملاقى بالكسر فتعارض هذه الأصول و يبقى الأصل الحكمى فى الملاقى (بالكسر) سليما عن المعارض ، فالملاقى محكوم بالاجتناب من حيث انه ، لم يحرز طهارته ، و محكوم بالحلية لأصالة الحل .

والجواب بوجهين : الأول : وهو مبنى على المختار من عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى للوجوه التى عرفتها فى محله (فتح) يكون الأصول الموضوعية والحكمية غير جارية فى الملاقى (بالفتح) والطرف و يكون جريانها فى الملاقى (بالكسر) بلا مانع ، لعدم تأثير العلم الإجمالى بالنسبة اليه لكونه كالشبهة البدئية فبجرى فيه الأصلان ، الطهارة و الحل ، إلا ما عرفت من بعض الصور الذى يكون الملاقى فيه طرفا للعلم على ما عرفت .

الثانى : ان ما ذكره (قدس سره) مضافا الى انه مبنى على تسليم أمور لم يسلم أكثرها كما سنشير إليها - مدفوع بان أصالة الطهارة فى الملاقى (بالكسر) فى الصورة الأولى التى تقدم العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى (بالفتح) و الطرف غير معارضة لأصالة الحل فى الطرف فلا مانع من جريانها لان التعارض بين أصالة الطهارة فيه وأصل الحل فى الطرف متقوم بالعلم الإجمالى المنجز حتى يلزم من جريانها المخالفة العملية الممنوعة ، والمفروض انه لا تأثير للعلم الإجمالى الثانى فى الملاقى (بالكسر)

كما تقدم ، ومخالفة ذلك العلم غير المنجز لا مانع منه ، ولا يوجب عدم جريان الاصل فيه ، و(الحاصل) ان ما يجرى فيه الاصل الملاقي بالكسر انما هو طرف للعلم غير المنجز وما لا يجرى فيه اعنى الملاقي والطرف فهما طرفان للمنجز منه ، و(عليه) فيجرى في الملاقي اصالة الطهارة ، ولا يعارض ذلك الاصل مع اصالة الحل في الطرف ؛ وان كان يعارض اصالة الحل في الطرف مع اصالة الحل في الملاقي (بالفتح) لكونهما طرفين للعلم المنجز هذا كله في الصورة الاولى .

واما الصورة الثانية اعنى ما تعلق العلم بنجاسة الملاقي و الملاقي و الطرف في عرض واحد ، فلا يجرى الاصل في واحد منها لكون الجميع طرفا للعلم وقد عرفت قصور الادلة عن شمولها للطراف ومع تسليم جريانها ، فتجربى وتسقط بالتعارض من غير تقدم للاصل السببي والمسببي لما سيوافيك من ان الرتب العقلية لا اعتبار بها وما هو الميزان لتقدمه عليه مفقود في المقام فتأمل .

واما الصورة الثالثة ، فلا يجرى في الملاقي (بالكسر) والطرف لكونهما طرفين للعلم المنجز ، واما الملاقي (بالفتح) فقد عرفت انه خارج عن كونه طرفا للعلم فيجربى فيه الاصول عامة ، نعم المورد الثاني من تلك الصورة اعنى ما اذا خرج الملاقي (بالفتح) عن محل الابتلاء فقد عرفت ما هو الحق عندنا على خلاف بيننا وبين القوم ، فعلى المختار لا يجربى فيه ايضا كالملاقي (بالكسر) لعدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء فتلخص ان ما افاده من الشبهة ، لا تجربى في الملاقي في الصورة الاولى ، لكونه كالشبهة البدئية ، فلا تتعارض اصوله مع غيره ، ولا في الملاقي (بالفتح) في الموضع الاول من الصورة الثالثة مطلقا ، ولا فيه ايضا في المورد الثاني منها على مباني القوم ، واما الصورة الثانية فالاصول في الجميع متعارضة ، ولا اعتبار بالسببي والمسببي في المقام لما عرفت .

ما افاده شيخنا العلامة من الجواب عن قول الشبهة

ومحصله : ان الاصول في اطراف العلم غير جارية حكيمية كانت او موضوعية ، اما لاجل التناقض الواقع في مدلول الدليل ، واما لاجل ان اصالة الظهور في عمومات

الحل والطهارة معلقة بعدم العلم على خلافها ، فحيثما تحقق العلم ، يصير قرينة على عدم الظهور فيها من غير فرق بين كون العلم سابقا على مرتبة جريانها او مقارنا (فج) تقول : ان العلم الاجمالي المانع من جريان الاصلين الموضوعيين لاجل التناقض او لاجل عدم جريان اصالة الظهور في العمومات مانع عن جريان الاصلين الحكميين ايضا لكونه قرينة على عدم الظهور ، غاية الامر تكون قرينته بالنسبة الى الاصل الموضوعي مقارنة وبالنسبة الى الاصل الحكمي مقدمة ، ولا فرق من هذه الحيثية فمورد جريان الاصل الحكمي ووجود الشك في الاصل المحكوم كان حين وجود القرينة على خلافه ، فلا يبقى الظهور لادلة الاصول فيبقى الاصل الموضوعي في الملاقي (بالكسر) سليما عن المعارض «انتهى»

وفيه : ان مراده (رحمه الله) من التناقض في مدلول الدليل ان كان مسافاه الشيخ الاعظم في ادلة الاستصحاب وادلة الحل من تناقض صدرها مع ذيلها فقد اوضحنا حاله عند البحث عن جريان الاصول في اطراف الشبهة ، وان كان مراده هو العلم بمخالفة احد هما للواقع ، فهذا ليس تناقضا في مدلول الدليل ، بل ماله الى مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي ، وقد فرغنا عن رفع الغائلة بينهما فراجع ، اضافة الى ذلك ان ما ادعاه من كون العلم قرينة على عدم الظهور في ادلة الاصول ، ممنوع لان كل واحد من الاطراف مشكوك فيه ؛ ومصدق لادلة الاصول ، و العلم بمخالفة بعضها للواقع لا يوجب صرف ظهورها بعد رفع المناقضة بين مفاد الاصلين و الحكم الواقعي .

البحث الرابع اذا شككنا في ان الملاقي مخصوص بجعل مستقل او يكون وجوب الاجتناب عنه من شئون وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح فهل الاصل يقتضى البرائة او الاحتياط الظاهر جريان البرائة العقلية و الشرعية . فيه لرجوع الشك الى الاقل و الاكثر فان التكليف بوجوب الاجتناب عن نفس الاعيان النجس معلوم و شك في كونه بحيث يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه ايضا اولا فيكون الشك في خصوصية زايدة على اصل التكليف بالاجتناب عن الاعيان

موجبة للاجتناب عن ملاقيها ايضا وهي مورد الاصل عقلا وشرعا .
 وبعبارة اخرى : ان الاشتغال متقوم بتعلق العلم الاجمالي بتكليف واحد مقتض
 للاجتناب عن النجس وملاقيه ، فيكون علم اجمالي واحد متعلق بتكليف واحد لكن مع
 تلك الخصوصية والاقنضاء ، ولو شككنا في ان الحكم على الاعيان النجسة كذلك
 اولا ، فلا ينجز العلم الاجمالي الاول المتعلق بوجوب الاجتناب عن الطرف او الملاقي
 (بالفتح) وجوب الاجتناب عن الملاقي ، لكون تلك الخصوصية مشكوك فيها والعلم
 الاجمالي الثاني على فرضه غير منجز كما مر سابقا ، ومع عدم تمامية الحجج من المولى
 وعدم تنجيز العلم الاجمالي للخصوصية تجري البرائة العقلية ، والشرعية لعدم المانع
 في الثانية بعد جريان الاولى .
 وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض اعظم العصر في تقريراته و اظن نفسه
 الشريفة وجعل المسئلة مبنية على ما لا يبتنى عليه اصلا (١) كما يظهر الاشكال فيما افاده بعض
 محققى العصر (قدس سره) فراجع .

وينبئ التبيه على امور

وتد تعرض لها الشيخ الاعظم وتبعه بعض اعظم العصر (قدس سره)
 الاول : لا اشكال حسب القواعد العقلية في وجوب الاحتياط عند الجهل
 بالموضوع ، من غير فرق بين الشرايط و الموانع ، فيجب الملواة الى اربعة جهات ، او
 في ثوبين يعلم بطهارة احدهما ، او بخلوه مما لا يؤكل لحمه ، ولا وجه لسقوط الشرائط
 والموانع بالاجمال ؛ فما حكى عن المحقق القمى من التفصيل بيننا يستفاد من قوله
 لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ، فذهب الي السقوط وعدم وجوب الاحتياط وما يستفاد
 من قوله لا صلوة الا بطهور ، فاختر وجوب الاحتياط لعلمه مبنى على ما هو المعروف
 منه من عدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقا وانه كالشبهة البدئية ، (ح) لا بد من الرجوع
 الى الاصول وبما ان المستفاد من الاول هو المانعية فيرجع فيها الى البرائة لانحلال الحكم
 فيه حسب افراد المانع ومصاديقه فيؤخذ بما لمعلوم منه ، و يرجع في المشكوك فيه الى

(١) وقد بحث سيدنا الاستاذ في الدورة السابقة حول كلامه وطوى عنه الكلام في
 هذه الدورة وعن غيره من الباعث غير الهامة فشرأه مساعيه الجميلة في تهذيب اصول
 الفقه وتنقيحها . المؤلف

البرائة لكون الشك في حكم مستقل ، واما المستفاد من الثاني و اضرا به هو الشرطية وهو مما يجب احرازه وطريق احرازه هو تكرار الصلوة على وجه يحصل اليقين بالبرائة

واما افاده بعض الاعاظم من ان المحقق القمي فصل بين الشرائط (لا بين الشرطو المانع) المستفاد من قوله لا يثبت لا اتصل فيما لا يؤكل لحمه والمستفاد من قوله لا يثبت لاصلوة الا بطهور ،

ثم قال : ولم يحضر نى كتب المحقق حتى اراجع كلامه وكانه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز ، فغير صحيح احتمالا واشكالا ، اما الاول ، فلان القياس المذكور لا يصح التفصيل المحكى عنه ؛ ضرورة ان العجز عن الشرط و المانع سواسية فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية واما نعية المطلقتين ؛ فلازمه سقوط الامر لعدم التمكن من الاتيان بالمكلف به ، و ان لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط و المانع مطلقا عن الشرطية و المانعية من غير فرق .

واما اشكالا فلان غرضه الفرق بين العلم والقدرة بان العلم من شرائط التنجيز ، والقدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته ، و(فيه) مامر من ان العلم والقدرة سواسية فان القدرة الشخصية من شرائط التنجيز لما مر من ان الاحكام الشرعية احكام قانونية ولما ذكرنا يجب الاحتياط عند الشك في القدرة ، فلو كانت من شرائط ثبوت التكليف لكانت البرائة محكمة عند الشك فيها .

اضف الى ذلك ان من البعيد ان يذهب المحقق الى ان المستفاد من قوله (ع) لا اتصل فيما لا يؤكل لحمه هو الشرطية ، فان جمهور الاصحاب الا ما شذفوا بالمانعية ، فمن البعيد ان يكون ذلك مختار المحقق القمي قدس سره و بذلك يظهر الخلل في حكاية مقالة المحقق كما لا يخفى .

التبيه الثاني

فصل الشيخ الاعظم (قدس سره) : بين الشبهات البدئية و المقرونة بالعلم

الاجمالي اذا كان المحتمل او المعلوم بالاجمال من العبادات ، فاكتفى في الاولى في تحقق الامتثال بمجرد قصد احتمال الامر^١ والمجبوبية فانه هو الذي يمكن في حقه ، واما في المقرونة بالعلم الاجمالي فحكم بعدم كفايته بل راي لزوم قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير وقال : ولازمه ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصداً للاتيان بالآخر ، اذ مع عدم ذلك لا يتحقق قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير ، بل يكون قصد امتثال الامر على تقدير تعلقه بالمأتى به ، وهذا لا يكفي في تحقق الامتثال مع العلم بالامر

واورد عليه بعض اعظم العصر (قدس سره) بان العلم بتعلق الامر باحد المحتملين لا يوجب فرقا في كيفية النية في الشبهات ، فان الطاعة في كل من المحتملين ليست الاحتمالية كالشبهة البدئية ، اذ المكلف لا يمكنه ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي عند الاتيان بكل من المحتملين وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط الاجزاء حتى يقال : العلم بتعلق التكليف بعمل واحد يقتضى قصد امتثال الامر المعلوم ، فلو اتى المكلف باحد المحتملين من دون قصد الاتيان بالآخر يحصل الامتثال على تقدير تعلق الامر بالمأتى به وان كان متجريا في قصده عدم الامتثال على كل تقدير « انتهى »

قلت : قد مر في مبحث القطع ما يوضح حال المقام وضعف ما افاده الشيخ الاعظم (قدس سره) من ان اطاعة الامر المعلوم تتوقف على ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصداً للاتيان بالآخر ، لما عرفت من عدم الدليل على الجزم في النية ، بل يكفي كون العمل ما تياؤه تعالى وهو حاصل في اتيان كل واحد من العاملين ولا يحتاج الى الجزم بوجود الامر في البين حتى لا يصح اطاعة المحتمل الاول الا بالقصد الى ضم الآخر ، « وبالجملة » ان الداعي الى الاتيان باحد المحتملين ليس الا اطاعة المولى فهو على فرض الانطباق مطيع لأمره ، وكونه قاصداً للاتيان بالآخر اوتركه لا يضر ولا يضر بذلك فلا يتوقف امتثال الامر المعلوم على قصد امتثال كلا المشتبهين .

و اما ما نقلناه عن بعض اعاضم العصر (رحمه الله) فهو ايضا غير تام من ناحية اخرى ، فان الفرق في الداعى فى البدئية والمقرونة بالعلم واضح جداً فان الداعى فى الاولى ليس الا احتمال الامر، وفى الثانية ليس احتمالاً فقط ، بل له داعيان ، داع الى اصل الاثيان وهو الامر المعلوم ، وداع آخر الى الاثيان بالمحتمل لاجل احتمال انطباق المعلوم عليه ، والداعى الثانى ينشأ من الاول ، فهو يأتى بالمحتمل لداعيين : الامر المعلوم ، و احتمال الانطباق و هو منشأ من الداعى الاول ، وان شئت قلت انه ينبعث فى الاثيان بكل واحد من المحتملين عن داعيين داع لامثال امر المولى ، وداع الاحتفاظ عليه عند الاشتباه ،

التنبية الثالث

اذا كان المعلوم بالا جمال واجبين مترتبين كالظهر والعصر و اشتبه شرط من شرائطهما كالقبلة او الستر ، فلا اشكال انه لا يجوز استيفاء محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الظهر كما انه لا يجوز قبل استيفاء محتملات الظهر ان يأتى بالعصر ، الى الجهة التى لم يصل الظهر اليها بعد انما الكلام فى انه هل يجب استيفاء جميع محتملات الظهر مثلاً قبل الشروع فى الاخر ، او يجوز الاثيان بهما مترتباً الى كل جهة ، فيجوز الاثيان بظهر وعصر الى جهة ، وظهر وعصر الى اخرى وهكذا حتى يستوفى المحتملات الاقوى هو الثانى وبنى بعض الاعاضم ما اختاره على ما قواه سابقاً من ترتب الامثال الاجمالي على الامثال التفصيلي وأن فيما نحن فيه جهتين

احديهما احراز القبلة فهو مما لا يمكن على الفرض ، والاخرى احراز الترتيب بين الظهر والعصر ، وهو بمكان من الامكان ، و ذلك بالاثيان بجميع محتملات الظهر ثم الاشتغال بالعصر ، وعدم العلم حين الاثيان بكل واحد من محتملات العصر ، بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للاجهل بالقبلة للاجهل بالترتيب ، و سقوط اعتبار الامثال التفصيلي فى شرط لعدم امكانه ، لا يوجب سقوطه فى سائر الشروط مع الامكان ، انتهى ملخصاً

وفيه ان المبنى عليه والمبنى كلاهما ممنوعان ، اما الاول فلما عرفت من عدم

الدليل على تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي ولاطولية بينهما اصلا ، فيجوز الاحتياط مع التمكّن من التقليد والاجتهاد ، والجمع بين المحتملات مع التمكّن من العلم ، اذ اكان هنا عرض عقلائي ، ولا بعد ذلك تلاعباً بامر المولى على ما عرفت من حكم العقل والعقلاء والبرهان ماتقدم ، واما الثاني فلان اقصى ما يحصل من الشروع بمحتملات العصر بعد استيفاء محتملات الظهر ، هو العلم بالاتيان بالظهر محققا على كل تقدير اى سواء كان محتمل العصر عصراً واقعياً اولاً ، وهذا بخلاف ما لو شرع قبل الاستيفاء ، ولكن هذا المقدار لا يجدى من الفرق فلان في الاتيان بكل ظهر وعصر مرتباً الى كل جهة ، موافقة على تقدير ، وعدم موافقة رأساً بالنسبة الى كل واحد من الظهر والعصر على تقدير آخر ، و ليس الامر دائراً بين الموافقة الاجمالية والتفصلية حتى يقال انهما مترتبان ، لان كل واحد من محتملات العصر لوصاف القبله ، فقد اتى قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعياً وغير المصادف منها ، عمل لا طائل تحته كغير المصادف من الاخر ولا ترتيب بينهما حتى يقال انه موافقة اجمالية ، العلم بحصول الترتيب بين الظهر والعصر حين الاتيان بهما لا يمكن على اى حال سواء شرع في محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الاخر اولاً ، واما ما ادعى : من ان عدم العلم حين الاتيان بكل عصر بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للجهل بالقبلة لا للجهل بالترتيب فمن غرائب الكلام ، فان الترتيب مجهول على كل تقدير فان المكلف لا يعلم (ولو استوفى محتملات الظهر) عند الاتيان بكل عصر انها صلوة واقعية عقيب الظهر اولاً ، بل يعلم اجمالاً انها اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر واما ليست بصلوة اصلاً فضلاً عن ان يكون مترتباً ، ولو قلنا بكفايته فهو حاصل على المختار اى اذا اتى بواحد من محتملات الظهر والعصر الى جهة ، و هكذا حتى يتم المحتملات ، فانه يعلم اجمالاً بان المحتمل الاول من محتملات العصر اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر ، واما ليس بصلوة

وان شئت قلت : ان الترتيب بينهما يتقوم بثلاث دعائم ، وجود الظهر ، وجود العصر ، تاخره عنه ، فلولم يأت بالظهر ، او بالعصر او قدم الثاني على الاول لبطل

الترتيب ، (فج) فالقول بتحقيق العلم بالترتيب عند الاتيان بكل واحد من محتملات العصر، غريب لانه عند الشروع بواحد منها لا يعلم انها صلوة عصر صحيحة اولا ، و مع ذلك فكيف يعلم تفصيلا بوجود الترتيب مع كون الحال ما ذكر فان الترتيب امر اضا فى بين الصلوتين الصحيحتين ، لاما بين ما هو صلوة محققا ، وما هو مشكوك كونه صلوة او امرأ باطلا ، و ان اراد من الترتيب ما ذكرنا فهو حاصل على كل تقدير .

القول فى الاقل و الاكثر

قد استوفينا الكلام بحمد الله فى البحث عن المتباينين الذى يعدّ مقاما اولا للشك فى المكلف به ؛ و حان البحث عن الاقل و الاكثر هو من انفع المباحث الاصولية ، فلا عتب علينا لو ارخينا عنان الكلام وجعلنا البحث مترامى الاطراف .
فنقول : تنقيح المقام يتوقف على بيان مقدمات .

الاولى : الفرق بين الاستقلاليين منهما و الارتباطيين اوضح من ان يخفى ، فان الاقل فى الاستقلالى مغاير للاكثر غرضا و ملاكا ، و امرا و تكليفا كالفائتة المرددة بين الواحد و ما فوقها ، و الدين المرده بين الدرهم و الدرهمين ، فهنا اغراض و موضوعات و اوامر و احكام على تقدير وجوب الاكثر و من هنا يعلم ان اطلاق الاقل و الاكثر عليهما بضرب من المسامحة و الميجاز و باعتبار ان الواحد من الدراهم اقل من الدرهمين وهو كثيرة ، و الا ، فلكل تكليف و بعث بحيله ، و اما الارتباطى فالغرض قائم بالاجزاء الواقعية ، فلو كان الواجب هو الاكثر فالأقل خال عن الغرض و البعث من رأس ، فوزانه فى عالم التكوين كالمعاجين فان الغرض و الاثر المطلوب قائم بالصورة الحاصلة من تركيب الاجزاء الواقعية على ما هى عليها ، و لا تحصل الغاية الاجتماع للجزء عامة بلا زيادة و لا نقصان كما هو الحال فى المركبات الاعتبارية ايضا ، فلو تعلق غرض الملك على ارعاب القوم و خصمائه ، يامر بعرض الجنود و العساكر ، فان الغرض لا يحصل الا بارائة صفوف من العساكر لا اراءة جندى واحد ، و من ذلك يظهر ان ملاك

الاستقلالية والارتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الامر ، فان الغرض قد يقوم بعشرة اجزاء وقد يقوم بازيد منها ، و سيوافيك ضعف ما عن بعضهم من ملاكهما انما هو وحدة التكليف وكثرته ، ضرورة ان وحدته وكثرته باعتبار الغرض الباعث على التكليف ، فلا معنى لجعل المتأخر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما فتدبر .

الثاني : البحث انما هو في الاقل المأخوذ لا بشرط حتى يكون محفوظاً في ضمن الاكثر ، فلو كان مأخوذاً بشرطاً ، فلا يكون الاقل ، اقل الاكثر ، بل يكونان متباينين ، ورتب على هذا بعض محققى العصر (رحمه الله) خروج ما دار الامر فيه بين الطبيعى والحصة من موضوع الاقل والاكثر ، بان ترده الامر بين وجوب اكرام الانسان او اكرام زيد لان الطبيعى باعتبار قابليته للانطباق على حصة اخرى منه المباشرة مع الحصة الاخرى ، لا يكون محفوظاً بمعناه الاطلاقى فى ضمن الاكثر . و (فيه) اولاً : ان تسمية الفرد الخارجى حصة غير موافق لاصطلاح القوم فان الحصة عبارة عن الكلى المقيد بكلى آخر كالانسان الابيض واما الهوية المتحققة المتعينة فهو فرد خارجى لاحصة و ثانياً : ان لازم ما ذكره خروج المطلق والمقيد عن مصب النزاع فان المطلق لم يبق باطلاقه فى ضمن المقيد ضرورة سقوط اطلاقه الاول بعد تقييده فلودار الامر بين انه امر باكرام الانسان او الانسان الابيض ، فالمطلق على فرض وجوب الاكثر بطل اطلاقه

وثالثاً : ان خروج دور ان الامر بين الفرد والطبيعى من البحث ، لاجل انه يشترط فى الامر المتعلق بالاكثر (على فرض تعلقه) داعياً الى الاقل ايضا والفرد والطبيعى ليسا كذلك ، فلوفرنا تعلق الامر بالاكثر (الفرد لكونه هو الطبيعى مع خصوصيات) فهو لا يدعو الى الاقل اعنى الانسان ، لان الامر لا يتجاوز فى مقام الدعوة عن متعلقه الى غيره ، وتحليل الفرد الى الطبيعى والمشخصات الجافة به ، انما هو تحليل عقلى ، فلسفى ؛ ولادلالة لللفظ عليه اصلاً فلوفرنا وقوع كلمة 'زيد' فى مصب الامر ، فهو لا يدل دلالة لفظية عرفية على اكرام الانسان ؛ وفس عليه الامر ، مالودار الامر بين

الجنس والنوع ، فلو تردد الواجب بين كونه الحيوان او الانسان فهو خارج عن الاقل والاكثر المبحوث عنه في المقام ، نعم لو دار الامر بين الحيوان ، او الحيوان الناطق فهو داخل في مورد البحث

الثالثة: ان التردد بين الاقل والاكثر تارة يكون في متعلق التكليف واخرى في موضوعه وثالثة في السبب المحصل الشرعى او العقلى او العرفى ، وعلى التقادير قد يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء والنكل، وقد يكون من الشرط والمشروط و ثالثة من قبيل الجنس والنوع الى غير ذلك من التقسيمات التى يتضح حالها واحكامها مما تتلوه عليك .

اذا عرفت ما ذكرنا واعلم ان البرائة هو المرجع فى الاقل والاكثر الاستقلال- ليين ، اتفاقا الا ان الارتباطى منهما مورد اختلاف فهل المرجع هو البرائة ايضا مطلقا او الاشتغال كذلك او يفصل بين العقلى منها و الشرعى فيجرى الثانى منها دون الاول كما اختاره المحقق الخراسانى ، و التحقيق هو الاول و لنحقق المقام برسم امور :

الاول : ان وزان المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار من بعض الجهات و زان المركبات الحقيقية فى الخارج ، فان المركب الحقيقى انما يحصل بعد كسر سورة الاجزاء بواسطة التفاعل الواقع بينها ، فتخرج الاجزاء من الاستقلال لاجل الفعل و الانفعال و الكسر و الانكسار ، وتتخذ الاجزاء لنفسها صورة مستقلة هى صورة المركب ، فلها وجود ووحدة غيرما للاجزاء و اما المركب الصناعى كالبيت والمسجد ؛ او الاعتبارى كالقوم والفوج والاعمال العبادية كلها ، فان كل جزء منها وان كان باقيا على فعليته بحسب التكوين ، ولا يكسر عن سورة الاجزاء فى الخارج شئ ، الا انها فى عالم الاعتبار لما كان شيئا واحداً ، ووجود آفاداً ، تكسر سورة الاجزاء و تخرج الاجزاء عن الاستقلال فى عالم الاعتبار . وتفنى فى الصورة الحاصلة للمركب فى عالم الاعتبار ، فمالم يحصل للمركب الصناعى او الاعتبارى وحدة اعتبارية كسورتها الاعتبارية لم يكن له وجود فى ذلك اللحاظ ، فان ما لا

وحدة له لوجود له تكويناً واعتباراً ، و انما تحصل الوحدة بذهاب فعلية الاجزاء وحصول صورة اخرى مجملة غير صورة الاجزاء المنفصالات

والحاصل : ان النفس بعد ما شاهدت ان الغرض قائم بالهيئة الاعتبارية من الفوج ، وبالصورة المجتمعة من الاذكار و الافعال ، ينتزع عندئذ وحدة اعتبارية و صورة مثلها تلبغ فعلية الاجزاء واحكامها في عالم الاعتبار ، و الفرق بين الاجزاء و الصورة المركبة هو الفرق بين الاجمال والتفصيل ، فتلخص ان المركبات الاعتبارية و الصناعية و ان كانت تفارق الحقيقية الا انها من جهة اشتما لها على الصورة الصناعية او الاعتبارية ؛ اشبه شئ بالحقيقية من المركبات ؛ و التفصيل في محله

الثاني : ان صورة المركب الاعتباري انما ينتهي اليها الامر بعد تصور الاجزاء والشرايط على سبيل الاستقلال فينتزع منها بعد تصورها صورة وحدانية و يامر بها ، على عكس الاتيان بها في الخارج توضيحه : ان المولى الواقف على اغراضه و آماله يجد من نفسه تحريكاً الى محصلاته فلو كان محصل غرضه امر أبسيطاً ، يوجه امره اليه ، و اما اذا كان مركباً فهو يتصور اجزائها و شرايطها و معداتها و موانعها و يرتبها حسب ما يقتضى المصلحة و الملاك النفس الامريين ثم يلاحظها على نعت الوحدة بحيث تفنى فيها الكثرات ، ثم يجعلها موضوعاً للحكم ، و متعلقاً للبعث و الارادة فينتهي الامر من الكثرة الى الوحدة غالباً ، و اما المأمور الاتي به خارجاً فهو ينتهي من الوحدة الى الكثرة غالباً ، فان الانسان اذا اراد اتيان المركب في الخارج و تعلق ارادته بايجاده يتصوره بنعت الوحدة اولاً و يجهد في نفسه شوقاً اليه ، و لما رأى انه لا يحصل في الخارج الا باتيان اجزائها و شرايطها حسب ما قرره المولى ، تجد في نفسه ارادات تبعية متعلقة بها ، فالماور ينتهي من الوحدة الى الكثرة .

الثالث : ان وحدة الامر تابع لوحدة المتعلق لا غير لان وحدة الارادة تابع لوحدة المراد فان تشخصها بتشخصه ، فلا يعقل تعلق ارادة واحدة بالاثنتين بنعت الاثنينية و الكثرة فمالم يتخذ المتعلق لنفسها وحدة لا يقع في افق الارادة الواحدة و البعث الناشر منها حكمه حكمها ، فمالم يلحظ في المبعوث اليه وحدة اعتبارية فائنة فيه الكثرات لا يتعلق به

البعث للوحداني والايلازم ان يكون الواحد كثيراً ، او الكثير واحداً ، (والحاصل) ان الاجزاء والشرائط في الاعتبارية من المركبات بما انها باقية على كثراتها وفعاليتها حسب التكوين ، فلا يتعلق بها الارادة التكوينية الوحدانية مع بقاء المتعلق على نعت الكثرة ، فلا بد من سبك تلك الكثرات المنفصلات في قالب الوحدة حتى يقع الكل تحت عنوان واحد جامع لثبات المركب ومتفرقاتها ، ويصح معه تعلق الارادة الواحدة ويتبعه تعلق البعث الواحد وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض محققي العصر من ان وحدة المتعلق من وحدة الامر فلا حظ

الرابع ان الصور في المركبات اعتبارية ليست امرأ مغاير للاجزاء بالاسر بل هو عينها حقيقة اذ ليس المراد من الصورة الا الاجزاء في لحاظ الوحدة كما ان الاجزاء عبارة عن الامور المختلفة في لحاظ الكثرة وهذا لا يوجب ان يكون هنا صورة واجزاء متغايرة ، ويكون احدهما محصلا والاخر محصلا ، وان شئت فلا حظ العشرة فانها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد ، وذلك وليست امرأ مغاير لتلك الوحدات ، بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة والعنوان يحكى عن وحدة جمعية بين الوحدات ، فاولا حظت كل واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة ؛ كما انك اذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كل واحد من الوحدات بل لحاظ واحد ، والفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل والوحدة والكثرة فالعنوان مجمل ، هذه الكثرات و معسورها ، كما ان الاجزاء مفصل ذلك العنوان ضرورة ان ضم موجود الى موجود آخر حتى ينتهي الى ماشاء ، لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الاجزاء المنضمت .

الخامس : ان دعوة الامر الى ايجاد الاجزاء انما هو بعين دعوتها الى الطبيعة لا بدعوة مستقلة ، ولا بدعوة ضمنية ، ولا بامر انحلالى ، ولا بحكم العقل الحاكم بان اتيان الكل لا يحصل الا باتيان ما يتوقف عليه من الاجزاء ؛ وذلك لان الطبيعة تنحل الى الاجزاء ، انحلال المجمع الى مفصله ، والمفروض انها عين الاجزاء فى لحاظ الوحدة ، لاشيئا آخر ، فالدعوة الى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة الى الاجزاء والبهى الى احضار عشرة رجال ، بهى الى احضار هذا وذلك حتى يصدق العنوان ، و

مع ما ذكرنا لاحاجة الى التمسك في مقام الدعوة الى حكم العقل وان كان حكمه صحيحا ، واما الامر الضمني او الالزامي فمما لا طائل تحته .

وان شئت قلت: ان الامر لعدم المتعلق بالمركب واحد ، متعلق بواحد ، وليست الاجزاء متعلقة للامر لعدم شيئية لها في لحاظ الامر عند لحاظ المركب ، ولا يرى عند البعث اليه الا صورة وحدانية هي صورة المركب فانها فيها الاجزاء ، فهي تكون مغفولا عنها ولا تكون متعلقة للامر اصلا ، فالامر لا يرى في تلك اللحاظ الا امراً واحداً ، ولا يأمر الا بامر واحد ولكن هذا الامر الوجداني يكون داعياً الى اتيان الاجزاء بعين دعوته الى المركب ، وحجة عليها بعين حجيتها عليه ، لتكون المركب هو الاجزاء في لحاظ الوحدة والاضمحلال ،

وما ذكرنا ههنا وفي المقدمة الرابعة لا ينافي مع ما عرفت تحقيقه من وجود ملاك المقدمة في الاجزاء و ان كل جزء مقدمه وهو غير الكل .

السادس

ان مصب الامر هو العنوان ، لا ذات الاجزاء المرادة بين الاقل و الاكثر بنعت الكثرة ، و ان كان العنوان عينها في لحاظ الوحدة ومع ذلك فما هو متعلق الامر انما هو العنوان ،

نعم التعبير بان الامر ذاتي بين الاقل و الاكثر يوهم تعلق الحكم بالاجزاء وان الواجب بذاته مردد بينهما وهو خلاف المفروض وخلاف التحقيق ، بل الحكم تعلق بعنوان غير مردد في نفسه بين القليل والكثير ، وان كان ما ينحل اليه هذا العنوان مردد بينهما ، وهو لا يوجب تردد الواجب بالذات بينهما وهو لا ينافي قولنا ان العنوان عين الاجزاء لما تقدم ان العينية مع حفظ عنواني الاجمال والتفصيل ،

اذ عرفت ذلك يتضح لك جريان البرائة في المشكوك من الاجزاء لان الحجة على المركب انما يكون حجة على الاجزاء وداعياً اليها ، اذ اقامت الحجة على كون

المركب مركباً من الاجزاء الكذائية ومنحلاً اليها ، و امام عدم قيام الحجة عليه لا يمكن ان يكون الامر به حجة عليها وداعياً اليها فمع الشك في جزئية شيء للمركب لا يكون الامر المتعلق به حجة عليه ، ضرورة ان تمامية الحجة انما تكون بالعلم ، والعلم بتعلق الامر بالمركب انما يكون حجة على الاجزاء التي علم تركيب المركب منها ، لما عرفت من ان السر في داعوية الامر المتعلق به الى الاجزاء ليس الا كونه منحلاً اليه ومتركباً منها ، فمع الشك في دخالة شيء في المركب و اعتباره فيه عند ترتيب اجزائه ، لا يكون الامر بالمركب حجة عليه .

فلو بذل العبد جهده في استعمال ما اخذه المولى جزءاً للمركب و وقف على عدة اجزاء دلت عليه الادلة ، وشك في جزئية شيء آخر ، فاتي بما قامت الحجة عليه وترك ما لم يقم عليه ، بعدم مطيعاً لامر مولاه ، فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقاباً بلا بيان وبلا برهان .

والحاصل : ان العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجة عليه لا يزيد ولا ينقص ، اما العنوان فقد قامت عليه ، واما الاجزاء فمعلم انحلاله اليها فقد لم يعلم على العبد ، لان قيام الحجة على العنوان قيام على الاجزاء التي علم انحلاله اليها ، واما الاجزاء المشكوك فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها ، ولا يتم الحجة عليها للشك في دخولها في العنوان ، وهذا نظير ما لو كانت الاجزاء واجبة من اول الامر بلا توسيط عنوان ، فكما يرجع فيه الى البرائة ، فهكذا فيما اذا كان متوسطاً في وجوب الاجزاء ، لما عرفت من العينية مع التحفظ بالفرق بالاجمال والتفصيل .

لا يقال : ان الحجة قد قامت على العنوان الاجمالي ، فلا بد من الاثبات بالاكثري حتى يحصل العلم بالاثبات بما قامت الحجة عليه لاننا نقول ، كانك نسيت ما حررنا من الامور لما تقدم من ان النسبة بينهما بين العنوان و الاجزاء ليست نسبة المحقق الى المحقق ، (بالفتح) حتى يكون المآل الى الشك في السقوط بل العنوان عين الاجزاء في لحاظ الوحدة لا متحصلاً منها .

تفصيل مقال وتوضيح خال

هذا التقريب الذي ابدعناه يندفع به اكثر الاشكالات ، ومع ذلك لا بأس بالتعرض

لبعض المعضلات التي اوردها الاعاظم من الاصحاب
فنقول : ان هنا اشكالات .

الاشكال الاول

وقد حكي عن المحقق صاحب الحاشية وحاصله : ان العلم الاجمالي بوجود
الاقول الاكثر حجة على التكليف ومنجز له ، ولا بد من الاحتياط بالاثبات بالجزء
المشكوك فيه ، ولا ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم بوجود الاقل والشك في الاكثر
لتردد وجوبه بين المتبائنين فانه لا اشكال في مبانة الماهية بشرط شيء للماهية
لابشرط لكونهما قسيمين ، فلو كان متعلق التكليف هو الاقل فالتكليف به انما يكون
لابشرط عن الزيادة ولو كان الاكثر فالتكليف بالاقول يكون بشرط انضمامه مع الزيادة
فوجود الاقل يكون مردد أبين المتبائنين باعتبار نسخي الوجود الملحوظ لابشرط شيء
ابشرطه ، كما ان امثاله يكون مختلفاً ايضاً حسب اختلاف الوجود ، فان امثال
الاقول انما يكون بانضمام الزائد اليه ، اذا كان التكليف ملحوظا بشرط شيء ، بخلاف
ما اذا كان ملحوظا لابشرط ، فيرجع الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين الى الشك بين
المتبائنين تكليفاً وامثالاً انتهى كلامه .

ويرد عليه اولاً : ان الموصوف باللابشرطية وقسيمها ، انما هو متعلق التكليف ،
لانفس التكليف والتكليف على نسخ واحد والاختلاف انما هو في المتعلق وما افاده لعله سوء
تعبير والمراد ما ذكرنا ، و ثانياً : ان متعلق التكليف ايضاً ليس امره دائراً بين المهية
لابشرط شيء ، وبشرطه ، اذ ليس التكليف متعلقاً بالاقول ، و المتعلق مردد أبين كونه لا
بشرط عن الزيادة او بشرط الزيادة ، فان لازم ذلك تسليم ان مصب الامر مطلقاً هو
الاقول ، والشك في اشتراطه بالزيادة وعدمها ، مع انه غير صحيح ، لان الاجزاء كلها
في رتبة واحدة ، وليس بعضها جزءاً ، وبعضها شرطاً لبعض ؛ بل الامر دائر بين تعلق
التكليف بالاقول اي المركب المنحل اليه او الاكثراي المركب المنحل اليه ، ولا
تكون الاجزاء متعلقة للتكليف بما انها اجزاء كما تقدم في كيفية تعلق الاوامر

بالمركبات الاعتبارية ، وثالثاً : لانسلم ان الاقل اللا بشرط او التكليف اللا بشرط على تعبيره (رحمه الله) يباين الاقل بشرط شيء ؛ تبائن القسم مع القسم . لان معنى كون الاقل لا بشرط ، ان الملحوظ نفس الاقل من غير لحاظ انضمام شيء معه ، لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتى يصير متبائنا مع الملحوظ بشرط شيء فيكون الاقل متيقنا ، والزيادة مشكوكا فيها فينحل العلم الى علم تفصيلي ، و شك بدئي فوجوب الزيادة (هذا) مع انانمنع كون الاجزاء متعلقة للحكم ، بل المتعلق انما هو العنوان وهو المركب الواحد الذي تعلق به بعث واحد ، وهو يصير حجة على الاجزاء المعلوم انحلالها اليها ، ولا يصير حجة على الزيادة المشكوكة فيها كما تقدم . ورابعاً : ان لازم ما افاده هو الاحتياط على طريق الاحتياط في المتبائنين ؛ اي الاتيان باقل منفصلا عن الزيادة تارة و معها اخرى ، لان المتبائنين غير ممكن الاجتماع مع ان القائل لا يلتزم به .

ثم ان بعض اعظم العصر (رحمه الله) اجاب عن الاشكال بان المهية لا بشرط ، و المهية بشرط شيء ليستا من المتبائنين الذين لاجامع بينهما ، فان التقابل بينهما ليس تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكية فان المهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيماً للمهية ، والارجعت الى المهية بشرط لا ، ويلزم تداخل اقسامها بل المهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها ، ومن هنا قلنا ان الاطلاق ليس امراً وجود يابل هو عبارة عن عدم ذكر القيد فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة مع الماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع بل يجمعهما نفس الماهية ، والتقابل بينهما بمجرد الاعتبار واللحاظ ، ففي مانحن فيه يكون الاقل متيقن الاعتبار على كل حال سواء لوحظ الواجب لا بشرط او بشرط شيء ، فان التغاير الاعتباري لا يوجب خروج الاقل من كونه متيقن الاعتبار . انتهى كلامه .

وفي كلامه اشكالات يشير اليها : « منها » : انه قدس سره جعل الماهية مقسماً وجامعاً ، وفرض اللا بشرط المطلق والبشرط شيء من اقسامها ، و فسر الاطلاق

فى القسم بمالم يعتبر فيه قيد . فح نقول : ان اراد من قوله فى تفسير الاطلاق (مالم يعتبر مع الماهية قيد) هو عدم الاعتبار بالسلب البسيط ، بحيث يكون اللا بشرط القسمى هو ذات الماهية مع عدم وجود قيد معها فى نفس الامر لبلحاظ اللحاظ فهو غير تام ، لان هذا هو عين المقسم ، فيرجع القسم (ح) الى المقسم ويتداخل الاقسام، مع انه جعل اللا بشرط من اقسام نفس الماهية ، و حكم بجامعة ذات الماهية ، و الحاصل ان الماهية لا بشرط اى التى لم يلحظ معها شىء هى الماهية المقسمة التى هى نفس الماهية ولا يعقل الجامع بين الماهية الكذائية وغيرها ، ونفس ذات الماهية عبارة اخرى عن الماهية التى لم يلحظ معها شىء بنحو السلب البسيط لا الايجاب العدولى . وان اراد من عدم اعتبار القيد ، هو عدم اعتباره بالسلب التركيبي اى الماهية التى لوحظت كونها لامع قيد على نحو العدول ، اولم يعتبر معها شىء فى اللحاظ على نحو الموجبة السالبة المحمول ، فهو ايضا مثل ما تقدم ، لانه يصير اللا بشرط قسيماً مع بشرط شىء و مبانئنا و هو بصدده الفرار عن كونهما متبائين .

ومنها : ان ما ذكره من عدم الجامع بين المتضادين غير صحيح بل قد عرف الضدان بانهما امران وجوديان داخلان تحت جنس قريب ، بينهما غاية الخلاف ، فتسليم الجامع بين العدم والملكة دون المتضادين غريب جداً ، **ومنها :** انه لو سلمنا ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فلا يستلزم ذلك عدم وجوب الاحتياط ، اذا كان بين المتعلقين تباين ولو بنحو العدم والملكة الا ترى انه لو علم اجمالاً بوجوب اكرام شخص مرده بين الملتحى والكوسج ، يجب الاحتياط مع ان بينهما تقابل العدم والملكة ولو علم بوجوب اكرام واحد من الانسان مرده بين مطلق الانسان او الانسان الرومى ؛ يكفى اكرام مطلق الانسان رومياً كان او غيره لعدم كون المتعلق مردهاً بين المتباين وعدم التقابل بينهما .

والحاصل : انه ليس مجرد كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ميزاناً للرجوع الى البرائة و كون التقابل غيره ميزاناً للرجوع الى الاحتياط كما عرفت،

بل الميزان فى الاحتياط كون المتعلق مردداً بين المتبائنين وفى البرائة كونه مردداً بين الاقل والاكثر .

ثم ان تحقيق تقسيم الماهية ، الى الاقسام الثلاثة وان المقسم هل هو نفس الماهية اولحاظ الماهية ، وتوضيح الفرق بين المطلقين المقسمى والقسمى ، هو كقول الى محله واهله ، و ذكرنا نبذاً من ذلك عند البحث عن المطلق والمقيد فراجع .

الاشكال الثانى

ان متعلق التكليف فى باب الاقل والاكثر مردد بين المتبائنين فان المركب الملتئم من الاقل له صورة وحدانية غير صورة المركب من الاكثر فهما صورتان متبائنتان ويكون التكليف مردداً بين تعلقه بهذا اوزاك فيجب الاحتياط .

و الجواب : مضافا الى انه لوصح الاشكال لسزم و جوب الاحتياط بتكرار الصلوة ؛ لاضم المشكوك الى المتيقن ، ان فيما مضى كفاية لرد هذا الاشكال لان نسبة صورة المركب الاعتبارى الى الاجزاء ليست نسبة المحصل الى المحصل ، ولها حقيقة و راء حقيقة الاجزاء ، حتى يكون المتحصل من بعض الاجزاء غير المتحصل من عدة اخرى ، بل العقل تارة يرى الاجزاء فى لحاظ الوحدة واخرى فى لحاظ الكثرة ، وهذا لا يوجب اختلافاً جوهرياً بين الملحوظين ، (فتح) يرجع الاختلاف بين السورتين الى الاقل والاكثر ، كما يرجع الاختلاف بين الاجزاء اليهما ايضا .

الاشكال الثالث

ان وجوب الاقل دائر بين كونه نفسياً اصلياً توجب مخالفته العقاب ، و كونه نفسياً ضمئياً لا يعاقب على تركه ، فان العقاب انما هو على ترك الواجب الاصل لى لا الضمنى ، فلا يحكم بلزوم اتيان الاقل على اى تقدير ، بل يكون امره من هذه الجهة كالمردد بين الواجب والمستحب ، فاذا لم يحكم العقل بوجوب اتيانه كذلك فلا ينحل به العلم الاجمالى فلا بد من الخروج عن عهده بضم الزيادة عليه .

وفيه اولاً : ان حصول المركب فى الخارج انما هو بوجود عامة اجزائه

بلا نقص واحدمنها ، واما عدمه فكما يحصل بترك الاجزاء عامة ، كذلك يحصل بترك
 اى جزء منه ، ومن ذلك يعلم ان ليس للمركب اعدام ، لان نقيض الواحد واحد ،
 بل له عدم واحد ، ولكنه تارة يستند الى ترك الكل ، واخرى الى جزء منه ، (فح) فلو ترك
 المكلف المركب من رأس او الاجزاء المعلومة اى الاقل فقد ترك المركب فيكون
 معاقبا على ترك المأمور به بلا عذر ، واما لو اتى بالاجزاء المعلومة (الاقل) ، وترك
 الجزء المشكوك فيه بعدما فحص واجتهد و لم يعثر على بيان من المولى بالنسبة
 اليه وفرضنا وجوب الاكثر في نفس الامر ، فقد ترك في هذه الحالة ايضا المأمور به ،
 ولكن لاعن عصيان بل عن عذر ، وبالجملة ان الفرق بين الاولين والثالث واضح جداً ،
 فان المكلف وان ترك المأمور به في الجميع ، الا انه ترك في الاولين (ترك الاجزاء من
 رأس ، وترك الاجزاء المعلومة عصياناً للمولى ، لان تركه للاجزاء عين تركه للمأمور به
 فيعاقب على تركه بلا عذر ولا حجة و هذا بخلاف الثالث ، فان المأمور به وان كان متروكا
 الا ان الترك عن عذره وهذا المقدار كاف في لزوم الاتيان بالاقل عند العقل على كل حال ،
 بخلاف المشكوك فيه .

وبعبارة اخرى ان المكلف حين ترك الاقل ، واقف على ترك الواجب تفصيلاً
 اما لان الواجب هو الاقل الذي تركه ، او الاكثر الذي يحصل تركه بترك الاقل ، فيجب
 الاتيان به على كل حال ، وما ذكره القائل من ان ترك الاقل ليس بحرام على كل حال
 غير تام ، لان ترك الاقل لما كان تركاً بلا عذر ، يجب الاتيان به للعلم بان في تركه
 عقاباً على اى جهة كان ، وهذا كاف في الانحلال .

وثانياً : ان ما يلزم على العبد ، هو تحصيل المؤمن القطعى من العقاب الذى
 هو مستند البرائة العقلية ، ولا يتحقق المؤمن القطعى الا في مورد يكون العقاب
 قبيحاً على المولى الحكيم ، لامتناع صدور القبيح منه ، (فح) فلو علم او احتتمل
 العقاب يجب عليه الاطاعة والاحتياط وان كان الاحتمال ضعيفاً لان تمام الموضوع
 للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير (وعليه) فلو دار التكليف بين كونه مما يعاقب عليه

اولا كما هو شأن الاقل في المقام ، يجب عليه الاحتياط بلا كلام .

وان شئت قلت : ان ما يرجع الى المولى ، انما هو بيان الاحكام لبيان العقوبة على الاحكام ، فلو حكم المولى بحرمة الخمر ، واحتمل العبدان المولى لا يعاقب عليه ، فلا يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل المؤمن عن العقاب ، كما انه اذا حرم شيئا و علم العبد ان في ارتكابه عقابا ، ولكن لم يبين المولى كيفية العقوبة فارتكبه العبد وقد كان المنهى عنه في نفس الامر مما اعد المولى لمخالفته عتابا شديداً ، فلا يعد ذلك العقاب من المولى عقابا بلا بيان لان ما هو وظيفته انما هو بيان الاحكام لبيان ما يترتب عليه من المثوبة والعقوبة

ان اعرفت ذلك : فتقول قد تقدم ان التكليف بالاجزاء عين التكليف بالمركب وان الاقل دائر امره بين كونه واجبا نفسيا اصليا اي كونه تمام المركب مستوجبا للعقوبة على تركه او نفسيا ضمنيا ويكون المركب هو الاكثر ، والعقوبة على تركه لا على ترك الاقل ، و(ح) فالأقل يحتمل العقوبة وعدمها ، وفي مثله يحكم العقل بالاحتياط لانه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان ، فان ما لزم على المولى هو بيان التكليف الالزامي والمفروض انه بيّنه و ليس عليه بيان كون الواجب مما في تركه العقوبة ، كما انه ليس له بيان ان الاقل تمام الموضوع للامر كما لا يخفى ولعمر القارى ان انحلال العلم في المقام اوضح من ان يخفى ؛ لان كون الاقل واجبا تفصيلا مما لا ستره فيه ، فكيف يقع طرف للعلم الاجمالي وما افاده بعض اعظم العسر من ان تفصيله عين اجماله اشبه شيء بالشعر من البرهان .

الاشكال الرابع

ما ذكره بعض اعظم العسر (رحمه الله) و اوضحه بتقريبين الاول ان العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي ، ضرورة ان العلم بالاشتغال يستدعي العلم بالفراغ لتنجز التكليف بالعلم به ولو اجمالا ويتم البيان الذي يستقل العقل بتوقف صحة العقاب عليه ، فلو صادف التكليف في الطرف الاخر النير المأتى به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان ، ففي مانحن فيه ، لا يجوز الاقتصار

على الأقل عقلا لانه يشك معه فى الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فى
اليمين ولا يحصل العلم بالامتثال الا بعد ضم الخصوصية الزائدة المشكوكه ، و العلم
التفصيلى بوجود الأقل المردد بين كونه لا بشرط او بشرط شىء ، هو عين العلم
الاجمالى بالتكليف المردد بين الأقل والاكثر ، ومثل هذا العلم التفصيلى لا يعقل
ان يوجب الانحلال ، لانه يلزم ان يكون العلم الاجمالى موجبا لانحلال نفسه انتهى
كلامه .

وفيه : ان العلم الاجمالى قائم بالتردد والشك اى الشك بان هذا واجب او
ذاك ، وليس المقام كذلك ، للعلم بوجود الأقل على كل حال والشك فى وجود
الزائد ، اذ المفروض ان الواجب هو ذات الأقل ، على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه
لا ينافى مع وجوب شىء آخر او عدم وجوبه ، اذ الاكثر ليس الا الأقل والزيادة ، ولا
يفترق حال الأقل بالنسبة الى تعلق اصل التكليف به ضمت اليه الزيادة او لا تنضم ،
فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الاجمال بالنسبة الى وجوب الاجزاء التى يعلم
انحلال المركب اليها وانما الشك فى ان الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتى
يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب اولا ، وهذا عين ما اوضحناه مرارا
بان هنا علما تفصيليا ، وشكا بدئيا ، و(ان شئت قلت) ان الاشتغال اليقيني يستدعى
البرائة اليقينية ، بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال ، ولا اشكال فى ان الحجة قائمة
على وجوب الأقل ، واما الزيادة فليست الا مشكوكا فيها من رأس ، ومع ذلك فكيف
يجب الاحتياط .

وما افاده : من ان الأقل المردد بين اللابشرط وبشرط شىء ، هو عين العلم
الاجمالى ، فيلزم ان يكون العلم الاجمالى موجبا لانحلال نفسه غير تام لان الأقل
متعلق للعلم التفصيلى ليس الا ، والشك انما هو فى الزيادة ، لافى مقدار الأقل ؛ وان
شئت عبرت : بانه ليس علم اجمالى من رأس حتى يحتاج الى الانحلال بل علم
تفصيلى وشك بدئى وليس حاله نظير قيام الامارة على بعض الاطراف الموجب
للانحلال .

الثاني من التقريبيين اللذين في كلامه (رحمه الله) ومحصله : ان الشك في تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكه من الجزء او الشرط و ان كان لا يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو ، للمجهل بتعلق التكليف به ، الا ان هناك جهة اخرى تقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلقه بها ، وهى احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للاقل ، فان هذا الاحتمال بضميمة العلم الاجمالي ، يقتضى التنجيز . فانه لارافع لهذا الاحتمال ، وليس من وظيفة العقل وضع القيدية اورفعها ، بل ذلك من وظيفة الشارع ولا حكم للعقل من هذه الجهة ، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامثاله على حاله فلا بد من ضم الخصوصية الزائدة انتهى كلامه .

قلت : ليت شعري اى فرق بين الجزء الزائد واحتمال الارتباطية والقيدية؛ فى انه تجرى البرائة العقلية فى الاول دون الاخيرين ، مع ان الكل من القيود الزائدة المشكوكه فيها التى لا يكون العقاب عليها الا عقابا بلا بيان ، وقد اعترف (قدس سره) فى صدر كلامه بان كل خصوصية مشكوكه فيها يكون العقاب عليها عقابا بلا بيان و اما ما افاده من انه ليس وظيفة العقل رفع القيدية او وضعها فهو صحيح لكن ليس معنى البرائة العقلية رفع التكليف بل مفاد البرائة العقلية هو حكم العقل على ان العقاب على المشكوك فيه عقاب بلا بيان من غير فرق بين ان يكون المشكوك فيه ذات الجزء او الارتباطية ، وعلى اى حال : فاذا كان الاقل متعلقا للعلم التفصيلي من غير كون الخصوصية متعلقة للعلم بل مشكوك فيها من رأس ، فتجربى البرائة فى اية خصوصية مشكوكه فيها و لعمر القارى ان بين صدر كلامه و ذيله تناقضا ظاهرا و لعل التدبر الصحيح يرفع تلك المناقضة فتأمل .

وههنا : تقرير ثالث للاشتغال وهو ان الاقل معلوم الوجوب بالضرورة، ومع اتيانه يشك فى البرائة عن هذا التكليف المعلوم ، لان الاكثر لو كان واجبا لا يسقط التكليف المتوجه الى الاقل باتيانه بلاضم القيد الزائد ، فلا بد للعلم بحصول الفراغ من ضمه اليه .

وان شئت عبرت : بان الاشتغال قد تعلق بالاقل لا بالاكتر لكن الخروج عن الاشتغال المعلوم تعلقه بالاقل لا يحصل يقينا الا بشئ المشكوك ، والذي يحمل المكلف على الاتيان بالزائد ، انما هو الاشتغال بالاقل الذي لا يحصل اليقين بالبرائة عنه الا بالاتيان بالمشكوك .

والاجواب : ان وجوب الاقل ليس وجوبا مغايراً لو وجوب المركب ، بل هو واجب بعين وجوبه ، وقد عرفت ان الوجوب المتعلق بالاجزاء في لحاظ الوحدة داع بنفسه الى الاتيان بالاجزاء ، وليس الاجزاء واجبا غيريا كما ان نسبتها الى المركب ليست كنسبة المحصل الى المحصل ، و (ح) ما قامت الحجة عليه وهو الاقل يكون المكلف آتيا به وما تركه لم تقم الحجة عليه ، فما علم اشتغال الذمة به ، اطاعه ومالم يعلم لم يتحقق الامتثال بالنسبة اليه ، فلو كان الواجب هو الاقل فقد امتثله ولو كان هومع الزيادة ، فقد حصل عنده المؤمن من العقاب وهو كون العقاب عليه عقابا بلا بيان وان شئت قلت : انه لا يعقل ان يكون للامر بالمركب داعوية بالنسبة الى اجزائه مرتين بدله داعوية واحدة الى الكل وهو يدعو بهذه الدعوة الى كل واحد من الاجزاء و (عليه) فلو اتى بالاقل فقد اتى بما يكون الامر داعيا اليه ، ومالم يأت به فهو مشكوك ليس للامر بالنسبة اليه داعوية .

فان قلت : لو كان الواجب هو الاكثر . بكون المأتي به لغواً وباطلا فمع الشك في ان الوجوب هو الاكثر ، يدور امر الاقل بين كونه اطاعة او امراً باطلا ، فلا بد من احراز كونه اطاعة و منطبقاً عليه ذلك العنوان . قلت : ان اطاعة و العصيان من الامور العقلية والعقل يحكم بوجود اطاعة ما امر به المولى وبينه لاما اضمره و كتبه والمفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان قدامتثله و اطاعه ، ومعه لماذا لا ينطبق عليه عنوان اطاعة .

فان قلت : ان الصلوة وان كانت موضوعة للاعم من الصحيح الا ان البعث لا يتعلق بالصحيح منها ، لان الملاك في التسمية غير الملاك في تعلق الطلب ، و (عليه) يلزم الاتيان بالجزء المشكوك حتى يحرز انطباق عنوان الصحيح عليه .

قلت : ان الصحة والفساد من عوارض الطبيعة الموجودة وما هو متعلق للامر انما هو نفس الطبيعة ، فمن المستحيل ان يتعلق البعث بامر موجود ، كما اوضحناه في محله ؛ و(عليه) فالطبيعة صادقة على الاقل والاكثر ، فمعلم تقييد الطبيعة من الاجزاء يجب الاتيان به و ما لم يعلم يجرى فيه البرائة العقلية

الاشكال الخامس

ما ذكر المحقق صاحب الحاشية ، ونقله بعين عبارته عن كتابه المطبوع في آخر حاشيته على المعالم ، و ما نسبنا اليه من الاشكال السابق فقد تبعنا في النسبة على بعض اعظم العسر (رحمه الله) و هذا التقريب غيره ، بل امتن منه و اليك نص عبارته ملخصاً :

اذا تعلق الامر بطبيعة فقد ارتفعت به البرائة السابقة وثبت الاشتغال الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالاقل والاكثر ، و ليس المشتمل على الاقل مندرجاً في الحاصلة بالاكثر كما في الدين اذا المفروض ارتباطية الاجزاء ، ولا يشر القول بان التكليف بالكل تكليف بالاقل ، لان المتيقن تعلق الوجوب التبعي بالجزء لا انه مورد للتكليف على الاطلاق ، فاشتغال الذمة (ح) دائر امره بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر فلا يجرى الاصل في تعيين احدهما ، لان مورده هو الشك في وجوده وعدمه ، لا ما اذا دار الامر بين الاشتغال بوجود احد الشئيين .

فان قلت ان التكليف بالاكثر قاض بالتكليف بالاقل ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط فيدور الامر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه قلت : ليس التكليف بالاقل ثابتاً على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق ، بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه اصلياً وتبعياً ، فعلى الاول لا حاجة الى الاصل : وعلى الثاني لا يعقل اجرائه

اقول : قد عرفت ان الاقل ليس مغايراً للاكثر عنواناً ولا طبيعتاً ، بل الاكثر هو الاقل مع الزيادة فما افاده من ان الامر دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر غير تام جداً ، كما ان ما يظهر منه من ان الاقل واجب بوجود التبعي لا بالوجوب المتعلق

بالمركب على فرض تعلقه بالاكثر غير صحيح بل الاقل واجب بوجوده على اى تقدير اما على تقدير كون الاقل تمام المأموره فواضح واما على تقدير تعلقه بالاكثر، فالامر الداعى الى المركب داع بنفس تلك الدعوة الى الاجزاء اذ ليست الاجزاء الانفس المركب فى لحاظ التفصيل كما انه عينها فى لحاظ الوحدة، وبعدم تلك المقدمتين يظهر النظر فى ما افاده من التقريب ولاطول بتوضيحه

الاشكال السادس

ما افاده المحقق الخراسانى (رحمه الله) بتقريبين ومرجع الاول الى دعوى تحقق العلم الاجمالى وامتناع الانحلال للزوم الخلف ومرجع الثانى الى امتناعه لاجل كون وجود الانحلال مستلزما لعدمه، اما الاول فتوضيحه، ان تنجز التكليف وتعلقه بالاكثر لا بد وان يكون مفروضاً حتى يحرز وجوب الاقل فعلا على كل تقدير اما لنفسه واما لغيره، لانه مع عدم مفروضية تنجزه وتعلقه بالاكثر لا يعقل العلم بفعالية التكليف بالنسبة الى الاقل على كل تقدير، فان احد التقديرين كونه مقدمة للاكثر فلو لزم من فعلية التكليف بالاقل عدم تنجز الاكثر يكون خلف الفرض، واما الثانى فلان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على اى تقدير وهو مستلزم لعدم الانحلال فلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال فالعلم الاجمالى منجز بلا كلام.

وههنا تقريبات ثالثة نبيها عليه عند البحث عن مقدمة الواجب؛ وهو انه اذا تولد من العلم الاجمالى علم تفصيلى لا يعقل ان يكون ذلك العلم مبدءاً لانحلال العلم السابق، لان قوامه بالاول، فلا يتصور بقاء العلم التفصيلى مع زوال ما هو قوام له فلو علم اجمالاً ان واحداً من الضوء والصلوة واجب له ولكن دار وجوب الضوء بين كونه نفسياً او غيرياً؛ فلا يصح ان يقال: ان الضوء معلوم الوجوب تفصيلاً، لكونه واجباً اما نفسياً او مقديماً، واما الصلوة فمشكوكه الوجوب من رأس لان العلم على وجوبه على اى تقدير انما نشأ من التحفظ بالعلم الاجمالى، ولورفع اليد عنه، فلا علم بوجوده على اى تقدير.

والجواب: ان روح هذه التقريبات واحده، وكلها مبنى على ان الاجزاء

واجب بالوجوب الغيرى الذى يشر شح من الامر بالكل ، و ان الاجزاء و الكل يختلفان عنوانا وطبيعة ، وقد عرفت فساد هذه الاقوال كلها ، و ان الوجوب المتعلق بالاقل عين الوجوب المتعلق بالمركب سواء ضم اليه شئ ، او لم يضم ، و انه لو ضم اليه شئ لا يتغير حال الاقل فى تعلق الامر به غير انه يكون للامر نحو انبساط لها ، بالنسبة اليه و ان لم يضم اليه شئ ، يقف على الاقل ولا يتجاوز عنه (هذا على تعابير القوم) و ان شئت قلت : لو انضم اليه شئ ، ينحل اليه المركب ويحتج بالامر بالمركب بالنسبة الى الزائد ، و ان لم يضم فلا ينحل ولا يحتج .

وعلى المختار (كون الاجزاء واجبا بعين وجوب الكل) فلا يتوقف وجوب الاقل على اى تقدير على تنجز الاكثر ، فان الامر بالمركب معلوم ، و هو امر بالاجزاء المعلومة اى التى ينحل المركب الذى تنجز الامر بالنسبة اليه ، الى الاجزاء المعلومة بلاشكال ، سواء كان الجزء الاخر واجبا او غير واجب فتتنجز الامر بالاقل عين تنجز الامر بالمركب ، ولا يتوقف وجوبه على وجوب شئ آخر ، فلا اشكال فى وجوب الاقل على كل تقدير ، انحل المركب الى المعلومة من الاجزاء فقط او اليها والى امر آخر .

ثم ان بعض اعظم العصر (رحمه الله) تفصى عن الاشكال فى بعض اجوبته مع تسليم كون وجوب الاجزاء مقديما ، و انت اذا احطت خبراً بما اشرنا اليه هنا (من انه اذا كان العلم التفصيلى متولداً من العلم الاجمالى ، فلا يعقل ان يكون ذلك التفصيل مبدأً للانحلال) تقف على صحة مقالنا ، وضعف ما افاده (رحمه الله) فلان طيل المقام .

الاشكال السابع

ما افاده الشيخ الاعظم «رحمه الله» ويستفاد من كلامه تقريران لا باس بتوضيحهما
 الاول : ان المشهور بين العدلية ان الاوامر والنواهي تابعة لمصالح فى المأمور به ، و مفسد فى المنهى عنه ، و ان الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية ، و الاحكام الشرعية و ان تعلقت بعناوين

خاصة كالصلوة و الصوم ، والسرقه و الغيبة ، الا ان المأمور به و المنهى عنه حقيقة هو المصالح ، و المفاسد ، و الامر بالصلوة و النهى عن الغيبة ارشاد الى ماهو المطلوب فى نفس الامر ، و السرفى تعلقها با لعناوين ، دون نفس المصالح و المفاسد عدم علم العباد بكيفية تحصيلها او الاجتناب عنها ، ولو اطلع العقل بتلك المصالح و اللطاف لحكم بلزوم الاتيان بها ، فالمصالح و اللطاف هى المأمور بها بالامر النفسى ، و العناوين التى تعلق بها الامر و النهى فى ظاهر الشرع ، محصلات (بالكسر) تلك الغايات و اوامرها ارشادية مقدمة و مع الشك فى المحصل لا مناص عن الاحتياط .

الثانى : ان الاوامر المتعلقة بالعناوين وان كانت اوامر حقيقية غير ارشادية الا ان المصالح و المفاسد اغراض و غايات لتلك الاوامر و النواهى ، و لا يحرز الغرض الا بالاتيان بالاكثر ، و ان شئت قلت ان المصالح و المفاسد و الاغراض المولوية علة البعث نحو العمل و علة لظهور الارادة فى صورة الامر و الزجر ، فكما ان وجود الاشياء و بقائها انما هو بوجود عللها و بقائها ، فهكذا انعدامها و سقوطها بسقوط عللها و فنائها (فح) فالعلم بسقوط الاوامر و النواهى يتوقف على العلم بسقوط الاغراض و حصول الغايات الداعية اليها ، فمع الاتيان بالاقديشك فى احراز المصالح فيشك فى سقوط الاوامر ، فمع العلم بالثبوت لا بد من العلم بالسقوط و هو لا يحصل الا بالاتيان بالاكثر .

والفرق بين التقريبين اوضح من ان يخفى ؛ فان المأمور به و المنهى عنه على الاول هو المصالح و المفاسد ، و العناوين محصلات و على الثانى فالواامر النفسية و ان تعلقت بالعناوين حقيقة ، لكنها لاجل اغراض و مقاصد ، فمالم تحصل تلك الاغراض لا تسقط الاوامر و النواهى وقد اشار الشيخ الاعظم الى التقريبين بقوله : ان اللطف اما هو المأمور به حقيقة او غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف و بذلك يظهر ان ما افاده بعض اعظم العصر (رحمه الله) من ان مراده ليس مصلحة الحكم و ملاكته ، بل المراد منه التعبد بالامر و قصد امتثاله ، ليس بشئ ؛ و ان اتعب نفسه الشريفة فراجع .

فالجواب عن الاول : ان كون افعال الله معللة بالاغراض من المسائل الكلامية وهو اساس لهذه القضية الدائرة من تبعية او امره و نوايه لمصالح او مفساد مكنونة في المتعلق ولاشك ان غاية ما قام عليه الدليل هو انه يمتنع عليه تعالى الارادة الجزافية للزوم البعث في فعل ، والظلم على العباد في تكليفه ؛ فيما ان الاوامر والنواهي افعال اختيارية له تعالى فلا بد ان تكون معللة بالاغراض في مقابل ما يدعيه الاشاعرة النافين للاغراض والغايات في مطلق افعاله ، و (عليه) فدفع العبثية كما يحصل باشمال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها ، متحصلة بوجودها ، كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث و الزجر ؛ بل يمكن ان يقال ان تلك العناوين مطلوبات بالذات ، من قبيل نفس الاغراض ، او تكون الاغراض امور اخر غير المصالح والمفاسد والحاصل ان الادلة المذكورة في محله لا يثبت ما ذكر في وجه الاول .

اضف اليه ان تعلق الامر بالمصالح النفس الامرية التي يستتبعها تلك العنوان مما يمتنع عليه تعالى ، للزوم اللغوية والعبث ، لان الامر بالشئ ، والبعث اليه ، لاجل ايجاد الداعي في نفس المكلف حتى ينبعث ببركة سائر المبادئ نحوه ، وهو فرع وصول الامر اليه ، ولا يعقل ان تكون الاوامر النفس الامرية الغير الواصلة الى المكلفين متعلقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم و باعثة نحوها ، فان البعث والتحريك فرع الوصول والاطلاع ، و(عليه) فتعلقها بها لا يكون الا لغواً وعبثاً ممتنع عليه تعالى .

واما الجواب عن الثاني فيكفي ما قدمناه عن الاول عنه ايضاً فان العلة الغائية وان كانت تعد من اجزاء العلة ، الا انه لا يلزم ان يكون الغاية مغايراً لنفس العنوان الذي وقع تحت دائرة الطلب ، بل من المحتمل ان يكون الغرض الذي دل الدليل على امتناع خلقه تعالى عنه ، هو قائماً بنفس الامر ، وبالجملة احتمال كون الغرض هو قائماً بنفس الامر او كونه نفس المأمور به بمعنى كونه محبوباً بالذات من دون ان يكون محصلاً للغرض ينفي الاشتغال .

بل التحقيق انه لم يدل دليل على تحصيل الاغراض الواقعية للمولى التى لم
يقم عليها حجة ، بل العقل يحكم بلزوم الخروج عن العهده بمقدار ما قام عليه الحجة
وبما ان الحجة قامت على الاقل فلو كان الغرض حاصلًا به فهو ، والا ففوت الغرض
مستند الى قصور بيان المولى لعدم البيان ، اولعدم ايجاب التخفظ والاحتياط ، بل
لنا ان نقول ان الغرض يسقط بالاقل ويتبعه سقوط الامر ، اذ لو لم يسقط به فى نفس
الامر لوجب على المولى الحكيم اما البيان او جعل الاحتياط تحفظًا على اغراضه
والا يلزم التلاعب بالغرض ونقضه وهو قبيح على الحكيم وحيث انه لم يبينه ، ولم
يوجب الاحتياط نستكشف من ذلك قيام الغرض بالاقل وسقوطه به .

اضف الى ذلك ان العلم الاجمالي اذا كان بعض اطرافه مجهول العنوان بحيث لا
ينقدح فى ذهن المكلف بعنوانه ابدأ لا يكون منجز آفان تنجزه متوقف على امكان الباعثية
على اى تقدير ، اى فى اى طرف كان من الاطراف ، فاذا كان بعضها مجهول العنوان
لا يمكن البعث اليه ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، ان نحتمل ان يكون للصلوة مثلا
اجزاء لم تصل اليها اصلا ونحتمل دخالتها فى سقوط الغرض ، ومثل هذا العلم غير منجز اصلا
لكون طرف العلم مجهول العنوان فلزوم العلم بسقوط الغرض الواقعى موجب لعدم العلم فى
مطلق التكليف بسقوط الاوامر ان ما من تكليف الا ويحتمل دخالة شىء فى متعلقه دخيل
فى حصول الغرض لم يصل اليها حتى يصح الاحتياط ويلزم منه سد باب الاطاعات فتحصل من
ذلك عدم لزوم شىء على العبد الا الخروج عن عهده ما قامت الحجة عليه سقط الغرض لبا ام لا
نعم مع العلم بالغرض الملزم لا بد من تحصيله كان امر من المولى ام لا

الاشكال الثامن

هذا الاشكال يختص بالاوامر القريبة ولايجرى فى التوصيلية ، وهو ان امر الاقل
دائر بين كونه نفسيا صالحا للتقرب وكونه غير يامقدما غير صالح له ، وما حاله كذلك
لا يمكن ان يتقرب به واما الاكثر ، فالامر المتعلق به نفسى صالح للتقرب اما لكونه
بنفسه هو المأمور به ، او كون المأمور به هو الاقل ولكنه يقصد التقرب بما هو واجب
فى الواقع فينطبق عليه على كل تقدير

وفيه : ان ماهو المعتبر في العبادات هو ان يكون العبد متحر كما بتحريك المولى ويكون الامر باعنا مع مبادئ آخر كالخوف والرجا ، ونحوهما نحو المتعلق ولا يكون الداعي في اتيانه اغراض اخر كالربا ، ونحوه لا بان يكون قصد الامر والامثال ونحوهما منظور اليه بل حقيقة الامثال، ليست الا الاتيان بداعوية الامر وبه يحصل التقرب ويصير العبد ممتازاً عن غيره وقد عرفت ان المركب عبارة عن اجزاء وشرائط في لحاظ الوحدة ويكون الامر الداعي الى المركب داعياً الى الاجزاء لا بداعوية اخرى فح نقول لاشبهة في ان الآتى، بالاقل القائل بالبرائة والآتى بالاكثر القائل بالاشتغال كل واحد منهما متحرك بتحريك الامر المتعلق بالمركب فقوله تعالى اقم الصلوة محرك للآتى بالاقل والآتى بالاكثر من غير فرق بينهما من هذه الجهة وانما يفترقان في ان القائل بالبرائة لا يرى نفسه مكلفاً باتيان الجزء المشكوك فيه بخلاف القائل بالاشتغال وهذا يصير فارقاً فيما هما مشتركان فيه وهو الاتيان بالاجزاء المعلومة بداعوية الامر بالمركب ثم لو فرض الوجوب الغيرى للاجزاء فيمكن للآتى بالاقل قصد التقرب لاحتمال كون الاقل واجباً نفسياً وما لا يمكن له هو الجزم بالنية وهو غير معتبر في العبادات جزماً ولهذا يصح العمل بالاحتياط وترك طريقى الاجتهاد والتقليد وكما ان الجزم بالنية غير ممكن مع الاتيان بالاقل غير ممكن مع الاتيان بالاكثر لعدم العلم بمتعلق التكليف فقصد القربة ممكن منهما والجزم غير ممكن منهما بلا افتراق بينهما .

بيان اصل الشرعى في المقام

ولا يخفى انه بعدما تضح كون الجزء الزائد مشكوكاً فيه من رأس لا نحلال العلم الاجمالي ، يقع الجزء المشكوك فيه مورداً للبرائة الشرعية ويشمله حديثا الرفع والحجب وغيرهما من ادلة الباب ، لان شان الحديثين ، هو الرفع التعبدى فمعنى الرفع في المقام هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ، و البناء على عدم كون المشكوك فيه جزءاً ، فهو ياتى بالاجزاء المعلومة لاجل الامر المتعلق بالمركب الذى عرفت داعويته الى نفس الاجزاء بدعوة واحدة وينفى لزوم الجزء المشكوك

فيه اوجزئيته ؛ للمركب ، ويكون مأمونا من العقاب .
 واما اجزاء الاقل عن الاكثر لو فرض انكشاف الواقع فقد اوضحنا حاله بما
 لامر يدعليه في مبحث الاجزاء فلاوجه للاعادة .

دوران الامر بين المطلق والمشروط

تفصيل القول في جريان البرائة في الجزء المشكوك يفغينا عن افاصة القول
 في الشرط المشكوك فان المناط في الجزء والشرط واحد غير انا افردنا البحث عنه
 تبعاً للاصحاب .

فنقول : ان منشأ انتزاع الشرطية تارة يكون امراً مابنا للمشروط في الوجود
 ، كالطهارة في الملوة واخرى يكون امراً متحداً معه كالايان في الرقة اما الكلام
 في الاول فواضح جداً لان داعوية الامر الى ذات الصلوة معلوم سواء تعلق الامر بها بالاشتراط
 شيء او مع اشتراطه ، و التقييد و الاشتراط ، او القيد والشرط مشكوك فيه ، فيجرى
 ادلة البرائة عقلية كان او شرعية و اما الثاني اعنى اذا كان منشأ الانتزاع متحداً معه
 كالايان في الرقة فتجرى البرائة فيه ايضاً .

وتوضيحه : ان متعلق البعث والزجر انما هو الماهيات والعناوين دون المصاديق
 الخارجية وقد اقمنا برهانه فيما سبق ، و(عليه) فالمدار في دوران الامر بين الاقل
 والاكثر انما هو ملاحظة لسان الدليل الدال على الحكم حسب الدلالة اللفظية
 العرفية ، لا المصاديق الخارجية ، فلو دار متعلق الامر بين كونه مطلق الرقة او الرقة
 المؤمنة فهومن موارد البرائة العقلية والشرعية لانحلال العلم فيه ، و دورانه بين
 الاقل والاكثر ، لان مطلق الرقة وان كان غير موجود في الخارج والموجود منه اما
 الرقة الكافرة او المؤمنة ، و هما متباينان الا ان الميزان في كون الشيء من قبيل
 المتباينين او الاقل والاكثر ليس المصاديق الخارجية ، لان مجرى البرائة هو متعلقات
 الاحكام ، وهو العناوين المأخوذة في لسان الدليل ، لا المصاديق الخارجية ، (فح)
 نقول ان البعث الى طبيعة الرقة معلوم وتعلقه الى المؤمنة مشكوك فيه فتجرى البرائة

على البراهين والمقدمات السابقة ، وعدم تحقق الطبيعي في الخارج الا في ضمن
الفردين - الرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة - لا يوجب كون المقام من قبيل المتبائنين
فان الميزان هو ما تعلق البعث به ، و من المعلوم ان البعث الى الطبيعة غير البعث
الى الطبيعة المقيدة ، والنسبة بين المتعلقين هو القلة والكثرة ، وان كان المصاديق
على غير هذا النحو باعتبار العوارض .

ومما ذكرنا يعلم حال المر كبات التحليلية سواء كانت بسائط خارجية كالبياض
والسواد المنحلين الى اللون المفرق لنور البصر او قابضه او كالانسان المنحل عقلا
الى الحيوان الناطق ، فان الجنس والفصل و ان لم يكونا من الاجزاء الخارجية
للمحدود ، لانهما من اجزاء الحد ، وان كان مأخذهما المادة والصورة بوجه
يعرفه اهله ، وقريب منهما بعض الاصناف والاشخاص المنحلان في العقل الى المهية
والعوارض الممنفة ، والى المهية والعوارض المشخصة فاذا دار امر صبغ ثوب المولى
بمطلق اللون ، او بلون قابض لنور البصر فمقام عليه الحجة يؤخذ به ويترك المشكوك
فيه اعتماداً على البرائة

والحاصل ان البرائة تجرى في الجميع على وزن واحد من غير فرق بين ماله
منشأً انتزاع مغائر وما ليس له كذلك ، لان الموضوع ينحل عند العقل الى معلوم
ومشكوك فيه ؛ فالصلوة المشروطة بالطهارة عين ذات الصلوة في الخارج ، كما ان
الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه ، والانسان عين الحيوان ، وهكذا ، وانما الافتراق
في التحليل العقلي ، وهو في الجميع سواء ؛ فكما تنحل الصلوة المشروطة بالصلوة
والاشتراط كذا ينحل الانسان الى الحيوان و الناطق ، ففي جريان البرائة و قيام
الحجة على المتيقن دون المشكوك سواء في الجميع ثم ان بعض اهل العصر (رحمه الله)
نفي الرجوع الى البرائة عند التردد بين الجنس والنوع ، قائلاً بانهما عند التحليل
العقلي وان كان يرجع الى الاقل والاكثر ، الا انهما في نظر العرف من التردد بين
المتبائنين ، فلو دار الامر بين اطعام الانسان ، او الحيوان فاللازم هو الاحتياط
باطعام الانسان ، لان نسبة الرفع الى كل منهما على حد سواء فيسقطان بالمعارضة

فلا بد من العلم بالخروج من العهدة ولا يحصل الا باطعام خصوص الانسان لانه جمع بين اللامين واطعامه يستلزم اطعام ذاك انتهى .

وفيه : اولان ما ذكره يرجع الى المناقشة في المثال ؛ فان الانسان والحيوان وان كان في نظر العرف من قبيل المتبائنين الا ان الحيوان والفرس ليسا كذلك فلو دار الامر في الاطعام بينهما فلانما من البرائة ، كما لو دار الامر بين مطلق اللون واللون الابيض ، او مطلق الرائحة او رائحة المسك ؛ فان الجميع من قبيل الاقل والاكثر، وثانيا : لو كان الدوران بين الانسان والحيوان دورانا بين المتبائنين فطريق الاحتياط هو الجمع بينهما في الاطعام ، لاطعام خصوص الانسان ، وما ذكره من ان اطعامه يستلزم اطعام الحيوان اشبه شئى بالمناقضة في المقال فان مغزى هذا التعليل الى انها من الاقل والاكثر كما لا يخفى

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده المحقق الخراساني (رحمه الله) من ان السلوة مثلا في ضمن السلوة المشروطة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلوة اخرى فاقدة لشرطها تكون مباحة للمأمور بها وجه ضعفه فان فيه خلطا واضحا فان التحقيق ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فان الطبيعي لما لم يكن في حد ذاته واحداً ولا كثيراً فلا محالة يكون مع الواحد واحداً ، ومع الكثير كثيراً فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فرد بتمام ذاته ، و يكون متكثرأ بتكثر الافراد فزيدان وعمرانسان، وبكرانسان ، لانهم متباينات في الانسانية بل متكثرات فيها وانما التباين من لحوق عوارض مصنفه ومشخصة كما لا يخفى والتباين في الخصوصيات لا يجعل المهية المتحدة مع كل فرد و خصوصية متباينة مع الاخرى ، فان الانسان بحكم كونه مهية بلا شرط شئ غير مرهون بالوحدة والكثرة ، وهو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كل خصوصية فالانسان متكثر غير متباين في الكثرة هذا و لتوضيحه مقام آخر فليطلب من اهله ومحلّه

اضف الى ذلك ان كون الفردين متباينين غير مفيد اصلا لان الميزان انما هو ما وقع تحت دائرة الطلب ، وقد عرفت ان متعلقه انما هو العناوين والماهيات

ومن الواضح ان مطلق الصلوة او الصلوة المشروطة بشىء من الطهارة من قبيل الاقل و
الاكثر. فتدبر .

القول فى الاسباب والمحصلات

وهى تنقسم الى عقلية وعادية وشرعية ، اما الاولتين فمر كز البحث فيهما ما اذا
تعلق الامر بمفهوم مبين؛ و كان له سبب عقلى او عادى و دار امر السبب بين الاقل
والاكثر كما لو امر بالقتل ، وتردد سببه بين ضربة وضربتين وامر بتنظيف البيت
ودار امره بين كنسه ورشده او كنسه فقط ، ومثله مالوشك فى اشتراط السبب بكيفية
خاصة من تقديم اجزاء على اخرى هذا هو محط البحث ، فلاشكال فى عدم جريان البرائة
لان المأمور به مبين وغير دائر بين الاقل والاكثر، وما هو دائر بينها فهو غير مأمور به
والشك بعد فى حصول المأمور به و سقوطه و قد قامت الحجة على الشىء المبين
فلا بد من العلم بالخروج عن عهده

ويظهر من بعض محققى العصر التفصيل بين كون المسبب ذات مراتب ومن
البسائط التدريجية فتجرى البرائة و بين غيره حيث قال : لو كان العنوان البسيط
متدرج الحصول من قبل علته بان يكون كل جزء من اجزاء علته مؤثراً فى تحقق
مرتبة منه الى ان يتم المركب ، فيتحقق تلك المرتبة الخاصة التى هى منشأ للاتار
نظير مرتبة خاصة من النور الحاصلة من عدة شموع ، و منه باب الطهارة لقوله (ع)
فما جرى عليه الماء فقد طهر ، وقوله (ع) فكلما امسسته الماء فقد اتقيته ، فلا
قصور عن جريان البرائة عند دوران الامر فى المحقق بالكسر بين الاقل والاكثر
فان مرجع الشك بعد فرض تسليم سعة الامر البسيط فى ازدياد اجزاء محققه ، الى
الشك فى سعة ذلك الامر البسيط وضيقة ، فينتهى الامر الى الاقل والاكثر فى نفس
الامر البسيط فتجرى البرائة و(هذا) بخلاف مالو كان دفعى الحصول فلا محيص عن
الاحتياط .

قلت : ما ذكره غير صحيح على فرض و خارج عن محط البحث على فرض
آخر لانه لو كان الشك فى ان الواجب هل هو غسل جميع الاجزاء ، او يكفى

الغالب ولا يضر الزنادر ، فللقول بجريان البرائة مجال ، و لكنه خارج عن البحث ، لان مآل البحث (ح) الى الاقل والاكثر في نفس المأمور به ، واما اذا قلنا بان الواجب هو تحصيل الطهور ، ولكن وقع الشك في ان السبب هل هو نفس الغسل ، او هو مع اشتراط تقديم بعض الاجزاء كالرأس على غيره فلا محيص عن الاحتياط و ان كان المسبب تدريجى الحصول ، فلو علمنا باشتراط صلوة الظهر بالطهارة و شككنا في حصوله بالسلتان والمسحتان مطلقا ومع شرط و كيفية خاصة ، ودار الامر في المحصل (بالكسر) بين الاقل و الاكثر فلا اشكال في عدم جريان البرائة من غير فرق بين كون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول او كونه دفعى الحصول ، ولو علمنا بوجود الطهور و شككنا في ان الحقيقة المتدرجة الوجود هل يحصل بمطلق الغسل او بشرط آخر ، كقصد الوجه مثلا او غيره لزم الاحتياط وبالجملة فهذا التفصيل لطائل تحته .

و اليك تفصيلا آخر ذكره ذلك المحقق في كلامه و هو التفصيل بين كون العلم مقتضياً قابلاً لاجراء الاصول في اطراف العلم او علة تامة فعلى القول بجريان الاصول في اطراف العلم ما لم يمنع عنه مانع فيمكن ان يقال : ان الامر البسيط و ان كان له وجود واحد ، الا ان له اعداماً على نحو العموم البدلى ، بانعدام كل واحد من اجزاء سببه ، و(عليه) فيما ان الامر بالشى مقتضى عن النهى عن ضد، العام اعنى ترك المأمور به و اعدامه باعدام سببه (فتح) ترك المأمور به عن قبل ترك الاقل مما يعلم تفصيلا حرمة ، و علم استحقاق العقوبة عليه ، و اما تركه الناشى من ترك المشكوك جزئيته ، فلم يعلم حرمة لعدم العلم بافضاء تركه الى تركه . هذا و قد اجاب عنه بما هو مذكور في كلامه .

و انت خبير بان التقريب المذكور لا يسمن و لا يفنى من جوع لان ما هو المأمور به مبيّن ، و الاجمال انما هو فى متعلقه و محققه و قد قامت الحجة على الواضح المبين و يجب فى دائرة الاطاعة العلم با لبرائة عما اشتغل الذمة به ، فكيف يحكم العقل با لاكتفاء مع الشك فى الحصول و السقوط و

إتيان المأمور به الذي قامت الحجة عليه ، ولو قيل بجريان البرائة في مورد فلا بد من القول بجريانها في كل مورد .

وأما التقريب : فيرد عليه أولاً : انه لو كان المأمور بالذات مردداً بين عنوانين كالظهر والجمعة ، فعلى القول باقتضائية العلم ، يمكن للشارع ان يكتفى باحدهما في مقام الامتثال ، وأما اذا كان المأمور به معلوم العنوان ، مبين المفهوم ؛ وقد تعلق الامر به وقامت الحجة على لزوم اتيانه ، فالمأمور به معلوم تفصيلاً ولا يمكن الترخيص في العلم التفصيلي و ان كان محصله مردداً بين الأقل والاكثر و (الحاصل) ليس المقام من قبيل العلم الاجمالي في المأمور به حتى ياتي فيه ما ذكر والعلم الاجمالي في المحصل (بالكسر) عين الشك في البرائة لا الشك في مقدار الأشتغال .

وثانياً ان هنا علماً واحداً تفصيلياً بحرمة ترك المأمور به المعلوم من غير ترديد ، ومن أي طريق حصل ترك المأمور به أي سواء حصل بترك الأقل او الاكثر ، (فح) فالقول بان حرمة تركه من قبل ترك الأقل وأما من قبل ترك الاكثر فمشكوك ، شبهة ، بالشعر فان حرمة ترك المأمور به معلوم مطلقاً من أي سبب حصل سواء حصل بترك الأقل او الاكثر ، ومعه كيف يقال : من ان حرمة تركه من ناحية الاكثر مشكوك ، فان العلم بحرمة تركه مطلقاً يوجب سد باب جميع الاعدام المتيقنة او المحتملة ؛ وثالثاً : ان هنا حجة واحدة وهو الامر الصادر من المولى القائم على وجوب المأمور به ، وأما النهي عن ترك المأمور به فعلى فرض صحة هذا النهي والنقل عن كونه عبثاً ولغوياً - فهو حجة عقلية ينتقل اليه العقل بعد التفطن بالملازمة بين الامر بالشئ ، والنهي عن تركه ولو كان الحجة العقلية تابعة في السعة والضييق للامر المولوي ، ولا يمكن ان يكون اوسع منه ، فلو كان لازم امر المولى ، هو سد جميع ابواب الاعدام من قطعياتها ومحتملاتها فلا يمكن ان يكون مفاد الحجة العقلية مجوزاً اعدامه من جانب واحد وهو ترك الاكثر .

ورابعا : لو سلمنا انحلال النهى عن ترك الأمور به الى نهى مقطوع و مشكوك ، فلا يوجب ذلك انحلال الدليل المولوى القائم على وجوب الامر المبيّن الى ذلك لان اجراء البرائة فى النواهى المتعددة المنحلة لا يوجب جريانها فى الامر الواحد المتعلق بالمفهوم الواحد المبيّن ، فان غاية القول بالانحلال لا يزيد عن انكار اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ترك العام ، و معه لا محيص عن الخروج عن الاشتغال القطعى .

تمحيص الحق فى الاسباب الشرعية

وتوضيح الحال فى عامة الاسباب سيوافيك بيانه فى مبحث الاستصحاب عند البحث عن جريانه فى الاحكام الوضعية ، غير اننا نشير فى المقام الى امر هام : وهوان السببية والمسببية فى الاسباب العقلية والعادية امور واقعية خارجة عن طوق الاعتبار فالشهور مضيئة ، اعتبرها للاحظ اولا .

واما الشرعية والعقلانية منهما فمن الامور الاعتبارية القائمة باعتبار معتبرها شارعا كان او عرفا ، وليس معنى السببية كون الاسباب مؤثرات حقيقة فى وجود المسببات ، بحيث يحصل بعد اعمال الاسباب ، وجود حقيقى فى عالم التكوين لم يكن موجودا قبله فان السببية والتأثير والتأثر كلها من باب التشبيه و المجاز لان معنى قولنا : قول البائع «بعث» سبب لتحقق البيع فى الخارج ، هوان المتكلم اذا انشأ به بداعى الجدل يصير موضوعه عند العقلاء لاثار عقلانية مترتبة على المعنى المنشأ اعتبارا بالصيغة ، فالسبب و ان كان امرا تكوينيا الان سببته و تاثره و ايجاده المعنى المنشأ كلها قائمة بالاعتبار .

ثم ان لبيان معنى تأثير الاسباب فى المسببات فى عالم الاعتبار ، مقاما آخر ، ولعلنا نستوفى البحث فى مبحث الاستصحاب وان اوضحناه فى هذا المقام فى الدورة السابقة .

وليعلم ان الاسباب و المسببات الشرعية فيما اذا كانت دائرة بين العقلاء قبل

التشريع ليست على وتيرة واحدة فتارة امضاء السبب والمسبب العقلائي ، وسببيتها ولم يتصرف فيه الا تصرفاً طفيفاً من زيادة شرط وجزء ، و اخرى سلب السببية عن الاسباب العقلانية ، وحصراً السببية في سبب واحد كما في باب الطلاق ، فانه بمعنى الهجران عن الزوجة والزوجية امر عقلائي كسائر الحقايق العقلانية متعارف عند كل منتحل بدين وغير منتحل ، ولكنه سلب السببية عن كل الاسباب وحصراً في قول القائل : انت طالق ، و(ثالثة) بسطدائرة السببية والسبب ، كما في باب الضمان ، فان حصول الضمان بمجرد وضع اليد المستفادة من قاعدة اليد مما ليس منه بين العقلاء عين ولا اثر ، الى غير ذلك من الاقسام .

اما المخترعات الشرعية المحضة التي ليس لها سابقة عند العقلاء فهل يجب تعلق الجعل بكل واحد من السبب والمسبب او يكفي تعلقه باحدهما فاختر بعض اعظم العصر الثاني قائلاً بان جعل احدهما يغني عن الاخر ، فبناء على تعلق الجعل بالمسببات تكون الاسباب الشرعية كالاسباب العادية غير قابلة للوضع والرفع اقول : الاشتباه نشأ من مقايسة الاسباب الشرعية بالعلل التكوينية ، فان الجعل في التكويني حقيقة يتعلق بوجود السبب وسببية السبب وانفس المسبب مجعول بالعرض ، فالجاعل جعل النار ، لاجعل النار مؤثراً في الاحراق و هكذا نفس الاحراق واما المسببات الشرعية المحضة فبما ان اسبابها ايضا اختراعية لا عقلانية فلا يعقل كفاية تعلق الجعل بالمسبب دون سببه او سببته ، لان المفروض ان المسبب ليس امراً عقلائياً بل اختراعياً ، وما كان كذلك لا يعقل ان يكون له سبب عقلائي او عقلي او عادي ، فلا بد ان يكون سببه ايضا اختراعياً ، فلا بد من تعلق الجعل بالسبب ومسببه سواء تعلق ابتداءً بالسبب او بالمسبب او ادى كلاماً يتكفل الجعلين ولا يخفى ان الجعل يتعلق بوصف السببية ، اي يجعله مالم يكن سبباً سببياً ، فلو فرضنا ان قول القائل : ظهر ك كظهر امي ليس عند العقلاء محرماً ، و جعله الشارع سبباً لحرمة ظهر زوجته فالجعل لم يتعلق بذات السبب اي الالفاظ بل بوصف السببية اي صير الشارع مالم يكن سبباً ، سبباً للتحريم ، لان الجعل تعلق بالسبب ، والسببية

امراتزاعى كما هو المشهور ، وهذا سيوافيك تفصيل القول فى هذه المقامات فى الاستصحاب .

ان اعرفت ذلك فالتحقيق عدم امكان اجراء البرائة العقلية فسى الاسباب الشرعية لتعلق الامر بالمفهوم المبين والشك فى سقوطه بالاقل فلايجرى البرائة العقلية .

فان قلت : قد تقدم آتفا ان المسبب والسبب بمعني مجعولية سببته ، مجعولان شرعاً ، ولاتريق الى معرفة احراز السبب سوى بيانه ونقله و المفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان انما هو الاقل ، والمشكوك لا يمكن العقاب عليه على فرض دخالته لكون العقاب عليه عقاباً بلابيان قلت : ان المكلف وان كان فى فسحة من ناحية السبب لجرىان البرائة فى سببية الجزء المشكوك ، لكنه مأخوذ من ناحية تعلق الامر الشرعى بالمفهوم المبين اعنى المسبب ، فلايصح رفع اليد عن الحجة الابحجة اخرى وحكم العقل بقبح العقاب بلابيان فى ناحية السبب لا يكون حجة على المسبب واما البرائة الشرعية ، فغاية ما يمكن ان يقال : ان الشك فى تحقق المسبب وعدمه ناش من اعتبار امر زائد فى السبب وعدمه وبما ان سببية السبب مجعولة شرعاً ، فيرفع جزئية المشكوك للسبب فيرتفع الشك فى ناحية المسبب ، فيحكم بتحقيقه لوجود الاقل وجداناً ، ورفع الزيادة بحديث الرفع ويرفع الشك عن تحقق السبب فيحكم بانه موجود ، وليست السببية عقلية حتى يكون من الاصل المثبت .

و(فيه) ان الشك فى تحقق المسبب ليس ناشئاً من دخالة الجزء المشكوك و عدمها بل من كون الاقل تمام المؤثر و تمام السبب ، و رفع جزئيته لا يثبت كونه كذلك الاعلى القول بالاصل المثبت ، والحاصل : ان المسبب يترتب حسب الجعل على السبب الواقعى التام ، و ليس رفع الزيادة مثبتاً لذلك بالاصل حتى يرتفع الشك من المسبب وليس عدم الزيادة وحصول الاقل سبباً بنحو التركيب ، حتى يحرز احد الجزئين بالوجدان والاخر بالاصل و يترتب عليه المسبب ضرورة ان تمام السبب (ح) هو الاقل ، و الزيادة لا تكون دخيلة فى حصول المسبب وجوداً و عدماً ، حتى

يؤخذ عدمها جزءاً للسبب ، نعم لودل الدليل على انه كلما تحقق الاقل و لم يتحقق الزيادة وجد المسبب ، كان للتوهم مجال لكنه خارج عن مبحث الاقل و الاكثر

في الشبهة الموضوعية من الاقل و الاكثر الارتباطيين

فلاولى ان نذكر الصور المتصورة في المقام ثم نجول حولها قيل او يمكن ان يقال مع بيان ماهو المختار .

ان تعلق الحكم على العناوين الواقعة تحت دائرة الحكم يتصور على وجوه اربعة .

الاول : ان يتعلق الحكم على الطبيعة بوجودها السارى والاستغراق الافرادى ويسمى العام الاصولى ، الثانى : ان يتعلق بها بوجودها المجموعى ، و يسمى العام المجموعى والفرق بينهما ان المحكوم بالحكم فى الاول كل فرد منها ، وفى الثانى مجموع الافراد وفى الاول عسيانات وامثالات ، بخلاف الاخر فان فيه امثالاواحدأو عسيانا كذلك ، الثالث : ان يتعلق الحكم بنفس الطبيعة اعنى الماهية من حيث هى ، الرابع : ان يتعلق الحكم بها على نحو صرف الوجود اعنى ناقض العدم عند البعث اليها ، او ناقض الوجود عند الزجر عنها ،

و هناك : قسم خامس نبه عليه بعض الاعاظم ، وهو ان يكون متعلق الحكم القضية المعدولة على وجه الناعيتة بان يطلب من المكلف كونه لاشارب الخمر؛ ولكن المذكور صرف تصور ولذلك ضربنا عنه صفحا .

ثم ان الحكم قد يتعلق بالموضوع الخارجى كقولك : اكرم العلماء فان العلماء موضوع لمتعلق الحكم اعنى الاكرام ، وقد لا يكون كذلك كقوله صل والفرق بينهما واضح فان المتعلق ماهو مصب الحكم و متعلقه اعنى الاكرام والسلوة والموضوع متعلق المتعلق ثم انه قد يكون الشك فى اصل التكليف وقد يكون فى جزئه او شرطه ، او مانعه او قاطعه ، وهذه هى الاقسام المتصورة وبما ان الموضوع والمتعلق لا يقترقان

حسب النتيجة جعلناهما قسما واحداً وعلى اى حال فديكون التكليف امر أو قد يكون
فهيما واليك بيان حال الاقسام .

الاول : اذا تعلق الحكم الوجوبى النفسى على الموضوع على نحو العام
الاستغراقى ، فالحق فيه البرائة فان مصب الحكم حسب الدليل و ان كان عنوان
الكل واشباهه الا انه عنوان مشير الى الافراد وقد جعله المولى وسيلة لبعث المكلف
الى اكرام كل واحد واحد من الافراد ، ولم يتعلق الحكم بعنوان واحد حتى نشك
فى انطباقه على الماتى به فان لفظة كل فى قوله اكرم كل عالم او صل مع كل سورة لم يكن له
موضوعية بل واسطة لايصال الحكم الى الموضوعات الواقعية وهى افراد الطبيعة ، وان شئت
قلت : ان هنا احكاما وموضوعات واطاعات وعصيانا ، فمن علم كونه من مصاديق
الموضوع فقد علم تعلق الحكم به ، وما شك كونه عالماً ولا فقد شك فى تعلق الحكم عليه
فيقع مصب العقاب بلا بيان ، او البرائة الشرعية

وما يقال ان وظيفة المولى بيان الكبريات ، لا الصغريات ، فما يرجع اليه انما
هو بيان الحكم الكلى والمفروض انه بينه واما ان هذا فردا ولا فخارج عن وظيفته
فلا بد من الاحتياط خروجاً عن مخالفته فى الافراد الواقعية التى تم بيانه بالنسبة
اليها وان شئت قلت : لا بد للمكلف من الخروج عن عهدة تلك الكبرى المعلومة
يقينا و هو لا يحصل الا بالا احتياط - فغير تام ، فان الكبرى الكلية ليست بيانا
للفرد المشكوك بالضرورة و تعلقها على الافراد الواقعية ، غير كونها بيانا للفرد
المشكوك فيه وما ذكره من ان وظيفة المولى انما هو بيان الكبريات لا المصاديق
وان كان صحيحا ، الا ان العقاب لا يصح الا مع تمام الحجة على العبد ، و الكبرى
لا يصير حجة على الصغرى بل لا بد من عشوره عليه بطريق عقلاى او علمى وان شئت
قلت ان ما هو موضوع حكمه هو قبح العقاب بلا حجة ، وهى مؤلفة من صغرى و
كبرى ، فلا بد من قيام الحجة على الصغرى و الكبرى وان قامت الحجة عليها ، الا
ان الصغرى مشكوك لم تقم الحجة عليها ، و توهم قياس المقام بصورة العلم

الاجمالي فان الكبرى فيه حجة على الصغرى المشكوكة ، قياس باطل . فان العلم الاجمالي قد تعلق بالصغرى ولكنه مرددة بين امرين او امور فالحجة بالنسبة الى الصغرى تامة ، و عروض الاجمال لا تاثير له في تمامية الحجة ، بخلاف المقام فان الصغرى غير معلومة لاتفصيلا ولا اجمالا وان شئت قلت : ان الشك في المقام شك في التكليف بخلافه في العلم الاجمالي ولا اظن انه يحتاج الى بيان ازيد من هذا .

الثاني : تلك الصورة مع كون العام ماخوذا على نحو العام المجموعى بان اوجب اكرام مجموع العلماء ، بحيث يتعلق الحكم على ذلك العنوان لاعلى ذات الافراد ولو بتوسيط كل ، فلامحيص عن الاشتغال لان ترك اكرام من يشك كونه عالما والاكتفاء على اكرام من علم كونه عالماً يوجب الشك في تحقق هذا العنوان الذى تعلق به الامر و قامت عليه الحجة نظير الشك في المحصل و ان كان بينهما فرق من جهة اخرى ، و ان شئت قلت : ان وصف الاجتماع مأخوذ في موضوع الحكم فيكون ماهو الموضوع امراً وحدا نياً في الاعتبار وهو المجموع من حيث المجموع ؛ ومع الشك في الموضوع يكون الشك في انطباق المأمور به على المأمور به ، وهو مما ذكرنا يظهر ان مأمثله الشيخ الاعظم (رحمه الله) للمقام وحكم فيه بالاحتياط فيما اذا امر بالصوم بين الهلالين في غاية الصحة بناء على هذا الفرض ، فان ترك صوم يوم الشك من رمضان ، يوجب الشك في تحقق هذا العنوان ومعه لامتناس من الاشتغال .

واما ما افاده بعض اعظم العصر (رحمه الله) من الرجوع الى البرائة عند تعلق الحكم بالعام المجموعى ففي غاية الضعف وحاصل ما افاده : ان مرجع الشك في عالمية بعض الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطى ، فانه لم يتعلق التكليف الاستقلالى باكرام ما يشك في كونه من افراد العلماء على تقدير ان يكون من افراد العلماء واقعا لانه ليس هناك التكليف واحد تعلق باكرام مجموع العلماء من حيث المجموع فيكون اكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لا اكرام سائر العلماء كجزئية السورة للصلوة فيرجع الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطى غايته ان التكليف بالسورة

ليس له تعلق بالموضوع الخارجى فلا يمكن ان يتحقق الشبهة الموضوعية فيها بل لا بدو ان تكون حكمية بخلاف المقام ، انتهى (وجه ضعفه) مضافا الى امكان تصوير الشبهة الموضوعية فى جزئية السورة ، كالشك فى جزئية بعض السور التى بدعيه الحشوية من العامة وبعض الامامية انها من القرآن (وان كان واضح الفساد) الا ان تصويرها ممكن فى حد نفسه ، هو ووضوح الفرق بين المقامين فان الامر فى الاقل و الاكثر الارتباطيين تعلق بالاجزاء فى لحاظ الوحدة ، وليست الملوة عنوانا متحصلا منها بحيث يشك فى تحققها مع ترك الجزاء والشرط ، فالشك فى جزئية السورة شك فى انبساط الامر او فى داعويته المتعلق بالمركب على ما مر توضيحه ، واما المقام فالامر تعلق بعنوان خاص اعنى المجموع بما هو هو ، و قد قامت الحجة بما هو هو و مرجع الشك الى انطباق المأتى به للمامور به وبالجملة الشك فى المقام شك فى تحقق عنوان المامور به بخلاف الشك فى تقييد الصلوة بشىء او جزئية شىء لها

الثالث تلك المورة ولكن تعلق الامر بنفس الطبيعة او على نحو صرف الوجود فالاشتغال اوضح ، فلا يمكن الاكتفاء بالفرد لمشكوك كونه من افرادها فى مقام ايجادها او ناقض عدمها فمرجع الشك الى تحقق المامور به الطبيعة او صرف الوجود بالفرد المشكوك فيه هذا كله فى الحكم الوجوبى النفسى باقسامه الاربعة

واما الحكم التحريمى النفسى فلما لم يكن بعثا بل زجراً فلا فرق فى جريان البرائة بين صورها الاربعة ، اما الاستغراق منه فواضح لكون مرجع الشك الى تعلق الحكم المنحل به و نظيره فى الوجود اذا تعلق بنفس الطبيعة او بصرف الوجود فان مال الشك فى الجميع الى تحقق الفرد المبغوض ، فالعقاب عليه عقاب بلا حجة و كذا اذا تعلق على نحو العام المجموعى فلو قال : لا تكرم مجموع الفساق فله اكرام من علم فسقه ، مع ترك اكرام المشكوك فسقه ، للشك فى تحقق المبغوض بذلك هذا كله فى الحكم النفسى وجوبا او تحريما واليك بيان الاوامر والنواهي الغيرية فى ضمن امر آخر

الرابع في حال الغيريات منها اما الشرطية والجزئية فالاستغرافي منها مورد للبراءة والمجموعى مورد للاشتغال لان مرجع الشك في الاول الى تعلق الامر الغيرى الانحلالي به اولا كالشك في جزئية الصورة التى تخيلها الحشوية من العامة و بعض الخاصة كونها جزء من القرآن فلو كان قرأته سور القرآن ماخوذاً على نحو الجزئية فلا يجب قراءة المشكوك و يجوز الاكتفاء بالمعلوم منها كما ان الشك فى الثانى الى تحقق الامور به - عنوان المجموع - بترك السورة المشكوكه فيها فلا بد من الاتيان بها ، والذى يسهل الخطب كون القسمين من التصورات المحضة ، واما اذا كانت الشرطية او الجزئية على نحو تعلق الحكم بالطبيعة او على نحو صرف الوجود ، فالاشتغال محكم فلا يجوز الاكتفاء بسورة مع الشك فى كونها من القرآن .

و اما المانعية و القاطعية ، فملخص القول فى الاول : ان المانعية ان كانت مرجعها الى مصادية وجود المانع للامور به كما هو كذلك فى التكوين ، فالظاهر جريان البرائة مطلقا سواء كانت على نحو العام الاستغرافي ، لكون مرجع الشك الى تعلق الحكم الغيرى به مستقلا على نحو الانحلال المعقول ام على نحو العام المجموعى ، للشك فى تحقق هذا العنوان مع ترك المشكوك و ارتكاب عامة ما علم كونه مانعا كما هو الحال فى النواهي النفسية ؛ ام على نحو القضية الطبيعية ام على صرف الوجود ، للشك فى تحقق المانع بارتكاب الفرد المشكوك (هذا) مع ان للتأمل فى بعضها مجالا

وان كان مرجع المانعية الى شرطية عدمه على ما هو خلاف الاعتبار و التحقيق (فيصير حال الشرط فى الانحلال وعدمه) ففي العام الاستغرافي يرجع الى البرائة للشك فى شرطية عدم هذا اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل شرطا فى الصلوة و اما الثلثة الباقية ، فالاشتغال هو المحكم ، فى العام المجموعى فلان ما هو الشرط مجموع الاعدام ، فلا بد من احراز ذلك الشرط بترك المشكوك عنه واما اذا كانت بنحو القضية الطبيعية او صرف الوجود ففي الرجوع الى البرائة لان ما هو الشرط هو طبيعة العدم

او ناقضه ، وهو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها ممالا يؤكل لحمه ، او الى الاشتغال
ترده وان كان الاول اوضح .

واما القاطعية فلو قلنا بان اعتبارها باعتبار مضادة الشيء مع الهيئة الاتصالية
المأخوذة في المركب ومع الشك في عروض القاطع تجري فيه ما قلنا في المانع بالمعنى
الاول اعنى مضادية وجوده للمأمور به ولكنه لا تخلو عن اشكال او قلنا بان الهيئة
الاتصالية مأخوذة في المأمور به على وجه العنوان وسيأتى تنعيم ذلك في استصحاب
الهيئة الاتصالية عن قريب انشاء الله هذا تمام الكلام في الاقل والاكثر

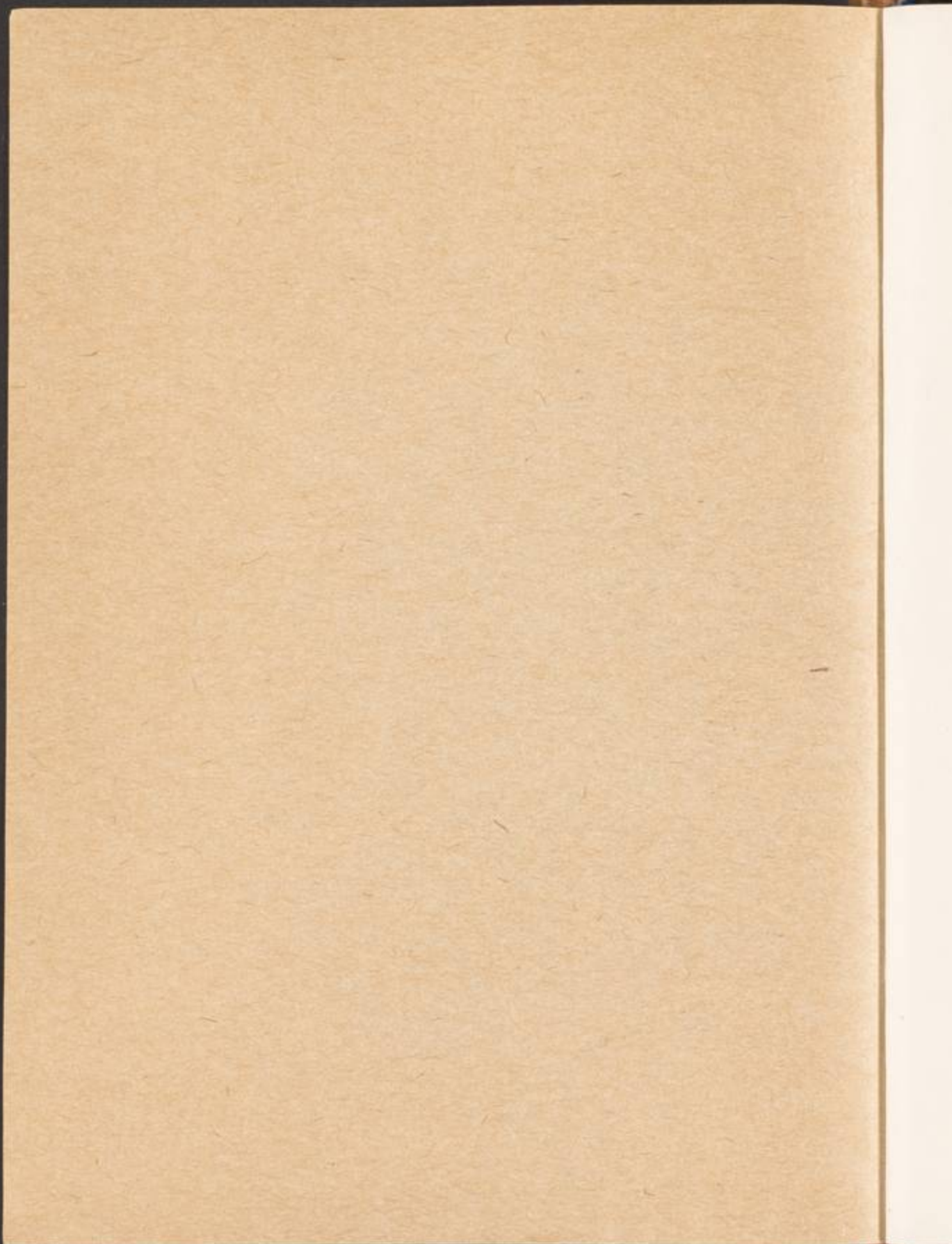
وقد فرغنا عن تسويد هذه الاوراق عام خمس وسبعين بعد ثلاثمائة والف ١٣٧٥
وقد فرغنا عن تبييض تلك المواضع في قرية «ماهان» من مصائف كرمان صانها الله
عن الحدثنان في الرابع عشر من شهر رمضان المبارك من شهر سنة ١٣٧٩ من الهجرة
النبوية على صاحبها آلاف التحية . حرره ابا نامله الدائرة مؤلفة الحاج الميرزا جعفر
السبحاني ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين التبريزي عاملهما الله بلطفه الخفي

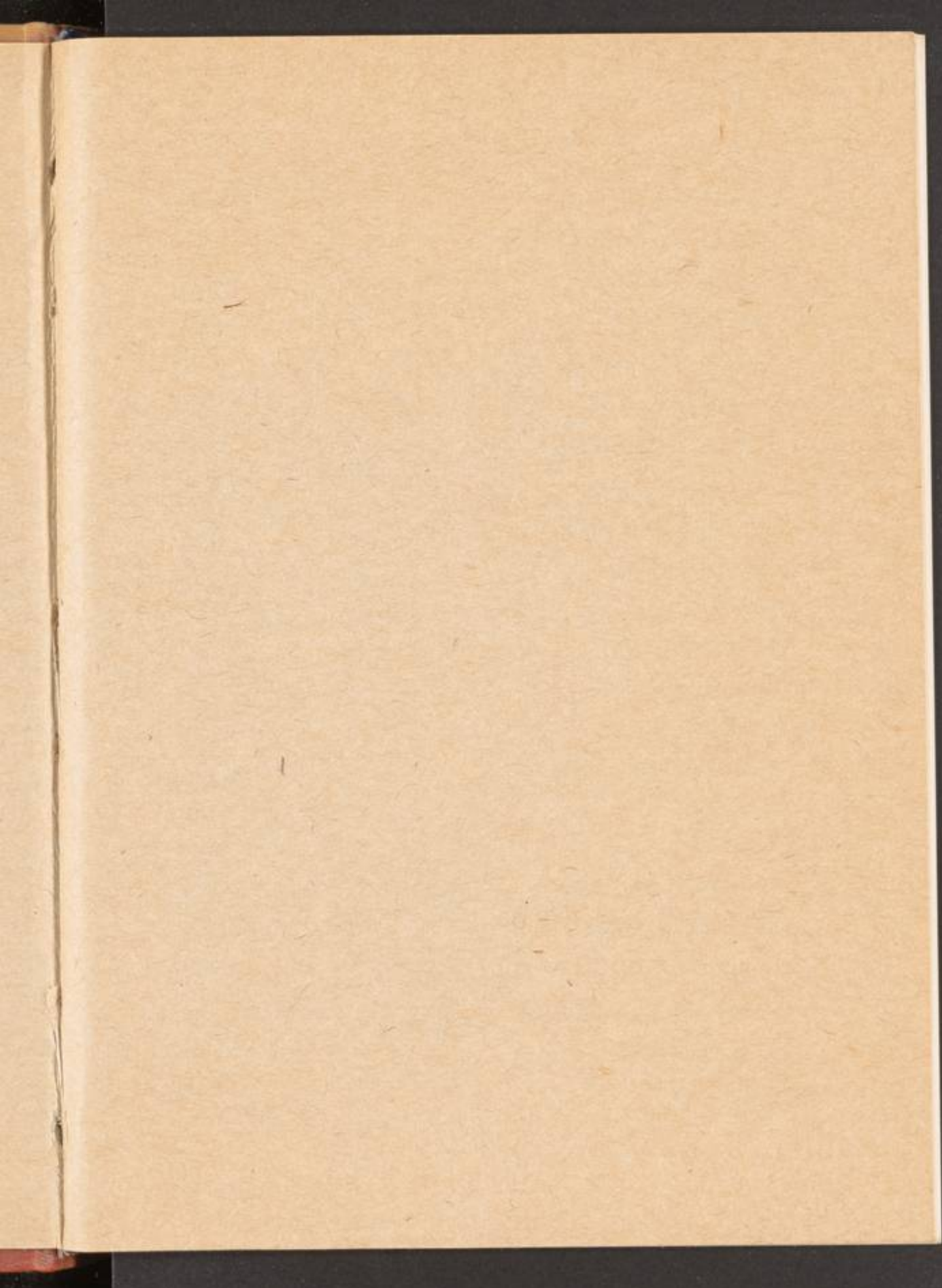


المسائل المعنونة في هذا الجزء

- ١ - في الفاظ العموم ومفادها
- ٩ - عدم مجازية العام بعد التخصيص
- ١٣ - في سراية اجمال المخصص الى العام
- ١٦ - التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
- ٢٠ - في المخصص اللبى
- ٣٥ - التمسك بالعام قبل الفحص
- ٤١ - في الخطابات الشفاهية
- ٥٠ - اذا تعقب العام بالضمير
- ٥٢ - تخصيص العام بالمفهوم
- ٥٨ - تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
- ٥٩ - الاستثناء المتعقب للجمل
- ٦٢ - في المطلق والمقيد
- ٦٤ - في اسم الجنس وعلمه
- ٦٥ - في تقسيم الماهية الى اقسام
- ٦٩ - البحث في علم الجنس والفكرة
- ٧٠ - في مقدمات الحكمة
- ٧٤ - في حمل المطلق على المقيد
- ٨١ - في القطع
- ٨٥ - في التجري
- ٩٣ - في اقسام القطع

- ٢٢- فى اخذالقطع تمام الموضوع ١٠٢
- ٢٣- فى قيام الامارات والاصول مقامه ١٠٩
- ٢٤- فى الموافقة الالتزامية ١١٧
- ٢٥- فى العلم الاجمالى ١٢٣
- ٢٦- التعبد بالظن ومحدوراته ١٣٠
- ٢٧- الجمع بين الحكم الواقعى والظاهر ١٤٠
- ٢٨- تاسيس الاصل فى التعبد بالظنون ١٥٤
- ٢٩- فى حجية الظواهر ١٦٢
- ٣٠- حول مقالة القمى والخباريين ١٦٤
- ٣١- ما يتعين به الظاهر ١٦٦
- ٣٢- الاجماع المنقول ١٦٧
- ٣٣- الشهرة الفتوائية ١٦٩
- ٣٤- فى حجية الخبر الواحد ١٧٢
- ٣٥- ادلة النافين والمثبتين ١٧٥
- ٣٦- الاشكالات المتوهمة فى آية النبأ ١٨٠
- ٣٧- آية النفر ١٩٤
- ٣٨- فى البرائة ٢٠٣
- ٣٩- فى حديث الرفع واشباهه ٣١٣
- ٤٠- احتجاج الاخبارى بالسنة ٢٥٨
- ٤١- فى الشك فى المكلف به ٣٠٦
- ٤٢- فى الاضطرار الى بعض الاطراف ٣٣١
- ٤٣- فى ملاقى الشبهة ٣٥٤
- ٤٤- فى الاقل والاكثر ٣٧٧







**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

