الوسيط في الأصول

الجزء الثامن

قاسم الطائي

قوله (قده): ((فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد.

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار – عليهم السلام – بمقدار وافٍ بمعظم الفقه ؛ بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحل علمنا الإجمالي – بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات – الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير معتبرة، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له ؛ من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب ؛ بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه: أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر ؛ بحيث يقدّم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره ؛ من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم وان كان يسلّم عما أورد عليه: من أنّ لازمه الاحتياط في سائر

الامارات لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً.))

فصل
في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

الوجه الأول: إنّا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار عن الأئمة الأطهار – عليهم السلام – الدالة على التكاليف الشرعية من الوجوبات والتحريمات بمقدار وافٍ بمعظم الفقه الموجود في دائرة الامارات من الأخبار وغيرها من الشهرات و الإجماعات المنقولة، فهنا علمان إجماليان. علم أجمالي كبير بالتكاليف الشرعية أطرافه هي مجموع الامارات من الأخبار وسائر الأمارات. وعلم إجمالي صغير بها أطرافه هي مجموع الأخبار التي بين أيدينا والتي لو أطلعنا على كيفية صدورها من الأئمة (عليهم السلام) جزمنا بصدور بعضاً منها يساوي مقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف في دائرة العلم الإجمالي الكبير ولنفرض مجموع التكاليف المعلومة إجمالاً مئة تكليف جزمنا بها من خلال جزمنا بصدور هذا العدد من الأخبار من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) وهو معادل للمقدار الذي كنا نعلمه في العلم الإجمالي الكبير.

وبهذا ينحل العلم الإجمالي الكبير الى علم إجمالي صغير أطرافه جميع الروايات بمعنى انه يعلم بان الروايات تشمل على مئة تكليف من دون تمييز لها بخصوصها وهذا العلم الإجمالي الصغير منجز فيجب العمل بكل خبر يثبت التكليف(١) من باب الاحتياط عقلاً، دون الخبر النافي للتكليف فأنه لا يجب

العمل به إذ لا معنى للاحتياط في الخبر النافي للتكليف، ولكن هل يجوز العمل بالخبر النافي أو لا يجوز؟

وجوابه يتضح من ملاحظة مورد الخبر النافي للتكليف الذي يجري فيه الخبر فأن كان ذلك المورد مما يجري فيه قاعدة الاشتغال أو استصحاب التكليف بناءً على جريانه فيما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف كما لو علم تفصيلاً بطهارة خمسة من الأواني ثم علم إجمالاً بنجاسة بعضاً منها بالبول أو بالدم ونحوهما فيجري استصحاب طهارة الأواني الخمسة لو قيل به. وفي مورد كهذا لا يجوز العمل بالخبر النافي للتكليف. وكذا لو علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة وفرض ورود الدليل على عدم وجوب الظهر ففي مثل ذلك لا يجوز العمل بالخبر المذكور لان مورده وهو صلاة الظهر يجب الاتيان بها بمقتضى العلم الإجمالي القاضي بالاشتغال، ولو فرض أن الخبر دل على عدم وجوب صلاة الجمعة فكذلك لا يجوز العمل به لأن مورده هو صلاة الجمعة يجري فيه استصحاب وجوبها الثابت في عصر المعصوم – عليه السلام – الى عصر الغيبة.

وإما لو ورد الخبر النافي ودل على حرمة التدخين ففي مثل ذلك يجوز العمل به لان مورده غير مثبت للتكليف فلا اشتغال ولا استصحاب للتكليف بل هو شك بدوي فيكون مجرى للبراءة بخلاف الموردين السابقين فان الشك في المكلف به كما هو واضح.

وينبغي الالتفات الى ان الاستصحاب لا يكون مانعاً عن العمل بالخبر النافي لو قيل بعدم جريانه في الأطراف التي يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في البعض منها كما هو مختار البعض من الأصوليين، كما مثل له قبل ذلك وفي المقام يمكن أن يقال بأنه لو فرض ان عندنا خمسين خبراً نافياً للتكليف وفرض الحالة السابقة في مورد كل خبر منها هو ثبوت التكليف ففي مثل ذلك يمكن ان

يقال بعدم جريان هذه الاستصحابات في مورد الخمسين خبراً لأنه يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض هذه الأطراف والمفروض ان الأخبار النافية نعلم إجمالاً بصدور بعضها ولو واحد على الأقل ولازمه أن واحداً من التكاليف السابقة قد انتقض الى عدم التكليف فلا يجري استصحاب في مورد منها ومع عدم جريانه يجوز العمل بالخبر النافي وبالتالي سيختص عدم العمل بالخبر النافي في مورد الاشتغال.

وفيه:- انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بجميع لوازمها**(٢)** فان لازم حجية الخبر هو تخصيصه للعام المقابل له أو تقييده للمطلق المقابل له أو ترجيحه على مفهوم دليل آخر معتبر مقابل له وهذه اللوازم مما لا تثبت للخبر الواحد الذي يجب العمل به بهذا الوجه لان هذا الوجه يثبت لزوم العمل بالخبر من باب الاحتياط بعد فرض ثبوت العلم الإجمالي، وهو لا يقتضي إلا العمل بالخبر المثبت دون النافي ولا يتقدم على مقابله من الدليل العام أو المطلق أو المفهوم.

نعم هذا الوجه يسلم عما أورد عليه من قبل الشيخ الأنصاري (قده) بان مقتضاه لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الكبير من الأخبار وسائر الأمارات للعلم الإجمالي بوجود تكليف في دائرة مجموع هذه الأمارات لا في خصوص دائرة الأخبار، وذلك لانحلال العلم الإجمالي الكبير الى العلم الإجمالي الصغير في خصوص دائرة الأخبار على ما تقدم إيضاحه فتأمل جيداً**(٣)**.

(١) علق في العناية على كلام الآخوند (قده) ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة....الخ)) نعم لازم ذلك هو ما ذكره المصنف ولكن فيما كان العلم الإجمالي بالصدور متعلقاً بالأخبار المثبتة للتكليف وإلا فمجرد العلم بالصدور مما لا يجدي شيئاً بعد جواز كون بتمامه في الأخبار النافية.

هذا الاحتمال الذي جعله مبطلاً لاستدلال المصنف (قده) غير محتمل وذلك لان الأخبار النافية للتكليف موافقة للأصل ومعه لا حاجة الى جعل الخبر النافي للتكليف بهذه المثابة وذلك الاحتمال هذا أولاً.

وثانياً أن الخبر النافي للتكليف مما لا يجدي تعلق العلم الإجمالي به الذي مقتضاه أصالة الاشتغال المثبتة للتكليف ولا معنى للاحتياط بالخبر النافي له.

(٢) قال في العناية: أن مقتضى العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار وان كان هو مما ذكره المصنف لا حجية الخبر بحيث تقدم على العام تخصيصاً وعلى المطلق تقييداً وعلى المفهوم ترجيحاً وعلى الأصول العملية حكومة أو وروداً (ولكن) يعامل مع الأخبار المثبتة معاملة التقديم فإذا كان في المسالة عموم أو إطلاق أو مفهوم أو أصل عملي يقتضي نفي التكليف وكان في الأخبار خبر يثبت التكليف فلا بد من العمل بالخبر المثبت فان معنى الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بالصدور أن يفرض كل خبر مثبت للتكليف صادر فعلاً.

نعم الخبر النافي لا يقدم ولا يقابل ولا ويعامل معه معاملة التقديم، فان الأخبار النافية هي إنا نعلم إجمالاً بصدور كثير منها ولكن لا نعلم بصدور جميعاً فلعل هذا الخبر النافي هو من الأخبار غير الصادرة فلا يمكن رفع اليد عن الحجية المثبتة للتكليف من العموم أو الإطلاق أو المفهوم أو الظهور أو الأصل العملي والأخذ بالخبر النافي الذي لا يعلم صدوره ولم يقم على اعتباره

دليل سوى العلم الإجمالي بصدور جملة ما بأيدينا من الأخبار فأفهم جيداً فانه لا يخلو من دقة[١].

وما ذكره لا يخلو من نظر:

أولاً: أن ما ذكره من تقديم الخبر المثبت للتكليف المعمول به من باب الاحتياط للعلم الإجمالي باعتبار المعاملة معه معاملة التقديم على إطلاقه غير صحيح لما سيأتي تفصيله بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أن كون الخبر النافي من الأخبار غير الصادرة كي لا يمكن رفع اليد عن الحجة المثبتة للتكليف غير وجيه إذ يأتي مثله في الخبر المثبت للتكليف حيث يقال ان تقديم العمل بالخبر المثبت للتكليف على الإطلاق أو العموم غير متعين إذ لعله من الأخبار غير الصادرة عن المعصوم.

(٣) والوجه بالتأمل جيداً الذي ذكره المصنف (قده).

هو أن أصالة العموم أو الإطلاق فتسقط في بعض الظواهر من جهة العلم الإجمالي بورود بعض المخصصات والمقيدات فإذا سقطت عن الحجية فلا يبقى وجه لتقديمها على الخبر وان كان العمل به من باب الاحتياط للعلم الإجمالي.

إلا ان العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، ووجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الإلزامية إذ المفروض ان الخبر ليس بحجة ليوجب انحلال العلم الإجمالي المذكور.

---

[١] العناية ج٣ ص٢٦٢-٢٦٣

نعم هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات إلا إنه لا أثر له إذا كان مفاده حكماً ترخيصياً حيث لا اثر للعلم الإجمالي إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي.

وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والإطلاقات من باب الاحتياط لا من جهة أصالة العموم أو الإطلاق.

أو هو ان دعوى العثور على مقدار المعلوم بالإجمال في دائرة الأخبار مساو للمعلوم بالإجمال في دائرة مطلق الأمارات من الأخبار والشهرات والإجماعات المنقولة محل منع، كما سيأتي منه في الوجه الثاني الأتي. وان كان المصنف منع تلك الدعوى.

أو لعله لما ذكره صاحب العناية في التعامل مع الخبر اللازم العمل به معاملة الخبر الصادر واقعاً وعليه فيقدم على العموم أو الإطلاق كالخبر الحجة.

قوله (قده): ((ثانيهما: ما ذكره في((الوافية)) مستدلاً [به] على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة – كالكتب الأربعة – مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو ((أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة [لا] سيما بالأصول الضرورية كالصلاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها، مع أن جُلّ أجزائها وشرائطها وموانعها، إنما يثبت بالخبر الغير قطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور، عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فأنما ينكره باللسان ((وقلبه مطمئن بالإيمان)) النحل. انتهى.

وأورد عليه:

أولاً: بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ إما الاحتياط أو العمل بكل ما ظن صدوره مما دل على جزئية شيء أو شرطيته.

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم – عليهم السلام – بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها،

يوجب إنحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول.

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وأدعّي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو أدعّي العلم بصدور أخبار أخريين غيرها، فتأمل.

وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالإخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما.

والأولى ان يورد عليه: بأن قضيته إنما الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما ؛ من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيّد بالمثبت منها. أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً. كما لا يخفى.))

الوجه الثاني: وقد ذكره صاحب الوافية (قده) مستدلاً به على حجية خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة مع عمل الأصحاب بدون رد ظاهر، ومحصل ما ذكره**(٤)** أن كل تكليف جاء به الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) ثابت الى يوم القيامة وبالخصوص مثلاً الصلاة الصوم والحج ونحوها من الأمور الضرورية، وهي تكاليف مركبة من أجزاء وشرائط وعدم موانع، ولا يمكن إثبات جلّ هذه الأجزاء والشرائط بالخبر القطعي وإنما تثبت بالخبر غير القطعي فلو قيل بعدم حجية خبر الواحد لزم عدم الإتيان بحقائق هذه التكاليف.

وأورد عليه: أولاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل، من أن ما ذكر من تركب هذه الأمور العبادية وأن الدال عليها هو أخبار الآحاد وأن كان تاماً إلا أنه لا ينحصر في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره بل يعلم بأن جميع الأخبار حتى غير الواجدة لما ذكره من الشرائط مما يحتوي على الأجزاء والشرائط وعدم الموانع. ولازم ذلك هو إما الاحتياط أو العمل بكل خبر دل على الجزئية والشرطية وان لم يكن واجداً للشرائط أو العمل بكل خبر ظن بصدوره مما دل على الجزئية والشرطية، وان كانت عبارة المصنف هنا قاصرة عن أداء هذا المعنى حيث قال: ((واللازم حينئذ إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته)) وهي ناقصة عن عبارة الشيخ الأنصاري (قده).

والحاصل أن العلم الإجمالي بوجود أجزاء وشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص ما ذكره منها ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة بما شرطه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي بوجود أخبار دلت على الجزئية والشرطية وأن لم تكن من الإخبار المشروطة بما ذكره باق على حاله واللازم إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته أو العمل بكل خبر ظن بصدوره مما دل عليهما.

ويمكن دفعه: بأن الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة مما يعلم بأن بعضها صادر عن المعصوم (عليه السلام) قطعاً أو أنه معتبر على الأقل وأن لم يكن مقطوع الصدور، وهذا المقدار الذي يعلم بصدوره أو اعتباره وافٍ بذكر الأجزاء والشرائط المعتبرة في حقائق التكليف ومعه تكون الأخبار غير الواجدة لتلك الشروط خارجة عن أطراف العلم الإجمالي فلا يعلم أن بعضها صادر أو معتبر حاوٍ على الجزئية أوالشرطية.

اللهم إلا أن يقال بأن الأخبار الواجدة للشروط وأن كان يعلم بصدور بعضها أو اعتباره إلا أنه غير كافٍ ووافٍ بجميع الأجزاء والشرائط المعلومة أو أنه وافٍ بذلك ولكن يعلم أيضاً بوجود أخبار أخرى دالة على الجزئية والشرطية من غير المتوفرة على الشروط المذكورة. فتأمل(٥).

وبعبارة أخرى ان مقدار المعلوم بالإجمال مما دل على الشرطية أو الجزئية ليس بمقدار المعلوم بالإجمال في تمام الأخبار وأن لم تكن واجدة للشروط وأن كان بمقداره مع صدور أخبار أخرى دالة على الجزئية والشرطية في غير الإخبار المشروطة بما ذكره، وعليه فلا ينحل العلم الإجمالي الى علم صغير بخصوص دائرة الأخبار المشروطة بما ذكره وعليه فيجب الاحتياط بالمجموع.

وثانياً: أن مقتضى الدليل المذكور هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية والشرطية دون الأخبار النافية لهما خصوصاً إذا أقتضى الأصل الجزئية والشرطية.

والأولى في صياغة الإيراد أن يقال بأن مقتضى الوجه المذكور هو العمل بالخبر المثبت بشرط أن لا تكون حجة معتبرة مقابلة له من عموم أو إطلاق تقتضي نفي الجزئية أو الشرطية إذ مع وجودها لا يجب الاحتياط بالأخذ بالخبر المثبت لان المفروض وجود الحجة النافية لهما بينما مقتضى حجية الخبر هو لزوم العمل به مطلقاً سواء أكان مثبتاً للجزئية أو الشرطية أو كان نافياً لهما وكان في مقابل المثبت دليل نافٍ لهما.

وبعبارة أخرى: ان مقتضى الوجه المذكور هو العمل بالخبر من باب الاحتياط للعلم الإجمالي لا العمل به من باب حجيته في نفسه، وتختلف النتائج بين الأمرين مع أنه لا معنى للاحتياط بالنسبة للخبر النافي للتكليف.

(٤) أختلف في تفسير عبارة صاحب الوافية (قده)، فقد فسرها الشيخ الأنصاري وتبعه المصنف (قده)، بدعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره من كون الأخبار في الكتب المعتبرة للشيعة، مع عمل جماعة من دون منع ظاهر، وقد سار على هذا التفسير الآخوند فأورد عليه – على هذا الوجه – من قبل الشيخ الأنصاري (قده) بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره صاحب الوافية، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي كي يوجب إنحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير، وعليه فاللازم حينئذ إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على الجزئية والشرطية وإما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل عليهما.

والتفسير الآخر لصاحب العناية: أن ظاهر عبارة الوافية هو إنسداد باب العلم بجل الأجزاء والشرائط والموانع وأنه لا طريق لنا في الوصول إليها سوى العمل بالخبر الغير قطعي بحيث لو لم يعمل به لخرجت تلك الأمور من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها. عن كونها تلك الأمور، وهذا غير دعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره.

ويرتب عليه: أن الصحيح في الإيراد عليه أن يقال أنه لو تم الدليل المذكور لثبت به حجية مطلق الخبر الغير القطعي لا حجية خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره[١].

أقول: ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) من التفسير مستبعد لان نتيجة ما ذكره من بيان الوجه هو حجية خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره مما دل على الجزئية والشرطية والمانعية لا مطلق الخبر الواحد وبالتالي سيكون الدليل أخص من المدعى.

وهو في حقيقته يرجع الى دليل الانسداد الصغير الذي يفترق عن دليل الانسداد الكبير بأن الأخير يثبت به حجية مطلق الظن بالنسبة الى كلية أحكام الشريعة،والأول يستدل به على حجية بعض ما يتعلق بالأحكام الشرعية الكلية، كخبر الواحد أو قول اللغوي أو إعتبار الظن في بعض الموارد الفقهية كاعتباره بالنسبة للقبلة، وغير ذلك مما يتعلق بالأحكام الشرعية في الجملة[٢].

وعليه يكون تفسير صاحب العناية هو الأقرب لعبارة صاحب الوافية (قده). ولكن يرد عليه ما ذكره من أن مقتضاه حجية مطلق الخبر غير القطعي لا حجية خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره.

وإذا قيل بثبوت حجية خصوص الأخبار المشروطة ورد عليه ما ذكر على الشيخ الأنصاري بأن الدليل أخص من المدعى.

---

[١] العناية ج٣ ص٢٦٤-٢٦٥

[٢]) تهذيب الأصول ج٢ ص١١١

ومن أن مقتضاه لزوم العمل بالأخبار المشروطة من باب الاحتياط لا حجيتها.

(٥) وما يمكن تفسير التأمل الذي ذكره المصنف (قده).

لعله إشارة الى قوله: اللهم إلا أن يمنع.....الخ)) إذ لو صح المنع المذكور لجرى مثله في الوجه الأول المتقدم فيتم الايراد الأول من الشيخ الأنصاري من أن لنا علمين إجماليين في خصوص الأخبار والآخر في مجموع الأمارات فيجب الاحتياط في الجميع. ذكره في العناية وهو متين.

أو لعله للإشارة الى حصول علم إجمالي صغير آخر لا يوجب وجوب العمل بغير هذه الطائفة الواجدة للشروط الثلاثة مطلقاً، بل إذا علم بصدور أخبار من هذا الغير مثبتة للجزئية والشرطية، ولم يكن في موارده أصول مثبتة بمقدار هذا المعلوم غير مقرونة بالقرينة – وإلا فأن كان المعلوم بالإجمال بين مصاديق الغير مردداً بين المثبتة لهما وبين النافية،أو مردداً بين المقرون بالقرينة وغيره،أو مردداً بين موارد الأصول المثبتة وغيرها – فلا تأثير له كما لا يخفى. هكذا ذكره المشكيني (قده)[١].

أو لعله أن الدليل أخص من المدعى، إذ غايته إثبات حجية الأخبار بالنسبة للأجزاء والشرائط والموانع لا مطلق الأخبار.

---

[١]) المشكيني – ج٣ كفاية ص٣٥٣

قوله (قده): ((ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصّه: أنا نعلم بكوننا مكلفيّن بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة، فإن تمكنّا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بّد من الرجوع إليهما كذلك،وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل الى الظن بأحدهما.

وفيه: أن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع الى الأخبار الحاكية للسُنة، كما صرح: بأنها المراد منها في ذيل كلامه – زيد في علو مقامه – إنّما هي الاقتصار في الرجوع الى الأخبار المتيقّن الاعتبار، فإن وفى، وإلا أضيف إليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع الى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره.

هذا من ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى – فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص – واضح.

وإما الإيراد عليه: برجوعه إما الى دليل الإنسداد ؛ لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإما الى الدليل الأول ؛ لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: أنّ ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكاليف بالرجوع الى الروايات – في الجملة – الى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.))

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين – وهو صاحب الحاشية على المعالم – ومحصل ما ذكره (قده): إنا نعلم بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة للإجماع والأخبار المتواترة، وبقاء هذا التكليف بالنسبة إلينا أيضاً ثابت بالأدلة المذكورة، ووجوب الرجوع إليها هو لتحصيل الأحكام الشرعية، وهذا الرجوع له مرتبتان.

الأولى منهما: إن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم الشرعي، كما لو كانت السنة دلالة وسنداً قطعية أو أمكن القطع باعتبار السند والدلالة وأن لم يحصل العلم بالحكم الشرعي منهما.

الثانية منهما: إن لم يمكن تحصيل العلم أو الاعتبار فيجب تحصيل الظن بأن يرجع الى الكتاب والسنة بنحو يحصل الظن بالحكم الشرعي أو الظن بالاعتبار. وبه يثبت المطلوب وهو حجية الخبر الواحد الظني.

ويرد عليه: أولاً: أن وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة على تقدير تسليمه لا يستلزم كفاية الظن بالاعتبار ؛بل لابد من ملاحظة الأخبار المتيقنة الاعتبار وأنها موجودة أو ليست بموجودة فأن كانت موجودة بمقدار كاف كما إذا كانت هذه الكمية الكافية متواترة أو محفوفة بقرائن قطعية فيها، وأن لم تكن بالمقدار المذكور

فيؤخذ بالأخبار المتيقن اعتبارها بالإضافة(٦) الى غيرها، كما في الخبر الصحيح فأنه متيقن الاعتبار بالإضافة الى الخبر الموثق، وهو متيقن الاعتبار بالإضافة الى الخبر الحسن والأخير متيقن الاعتبار بالإضافة الى الخبر الضعيف، فإن لم توجد أخبار متيقنة الاعتبار بالإضافة الى غيرها بل كانت جميع الأخبار متساوية من حيث احتمال الاعتبار وجب الاحتياط بالأخذ بجميع الأخبار فلا تصل النوبة الى الأخذ بالخبر المضنون الاعتبار. والمقصود بجميع الأخبار المثبتة للتكليف وإما النافية له فيجوز الأخذ بها على النحو المتقدم في الوجه الأول.

ثانياً: إن السنة بمعنى الأخبار الحاكية عن فعل وقول أو تقرير المعصوم (عليه السلام) – لا بمعنى نفس قول الأمام أو فعله أو تقريره الذي هو مقصود المستدل – كما يظهر من خلال مراجعة كلامه زيد في علو مقامه. ولا يعلم وجوب الرجوع إليها إذا لم تكن معلومة الصدور ولا معلومة الاعتبار.

وإما الإيراد على هذا الوجه كما فعله الشيخ الأنصاري (قده): بأن الرجوع الى الكتاب والسنة أن كان من جهة العلم الإجمالي بثبوت التكاليف – بمعنى أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة ولازم العلم الإجمالي هو وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة لمعرفتها والاطلاع عليها، فهذا وأن كان وجيهاً إلا انه عبارة أخرى عن دليل باب الإنسداد، حيث يقال فيه إنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف كثيرة وباب العلم والعلمي منسد، فيجب الرجوع الى كل ظن ولو كان حاصلاً من الخبر الواحد، ومع رجوعه الى دليل الانسداد فلا وجه لعده دليلاً مستقلاً في مقابله، وإن كان من حيث العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار عن الأئمة الأطهار – عليهم السلام- فهذا أيضاً وجيه إلا أنه راجع الى الوجه الأول المتقدم، وعليه فلا وجه لعده وجهاً مستقلاً في مقابله.

ويرد على هذا الإيراد: **(٧)** بالمنع من رجوعه الى أحدهما إذ ليس ملاكه هو دعوى العلم بثبوت تكاليف حتى يرجع الى دليل الانسداد وليس هو دعوى العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار عن الأئمة – عليهم السلام – كي يكون راجعاً للوجه الأول المتقدم، وإنما ملاكه هو وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة، وأن لم يعلم إجمالاً بالتكاليف، وبصدور كثير من الأخبار.

(٦) أورد في العناية: بقوله: لا وجه للتنزل الى المتيقن اعتباره بالإضافة مع التمكن من الاحتياط فأن المتيقن اعتباره بالإضافة ليس إلا مظنون الاعتبار، نعم إذا تعذر الاحتياط أو تعسر فنتنزل الى المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان وإلا فنتنزل الى كل خبر ظن اعتباره أو أوجب الظن بالحكم شخصاً فتأمل جيداً.

أقول: ولعل وجه التأمل أن التنزل الى العمل بكل خبر ظن اعتباره لا يكون إلا من باب الاحتياط للعلم الإجمالي، وليس لحجية الخبر في نفسه، والاحتياط لا يكون في الأخبار المثبتة للتكليف دون النافية، وعليه فلا فرق بين القول بالعمل بالاحتياط، والعمل بكل خبر ظن اعتباره لو لم يكن للخبر المتيقن اعتباره بالإضافة معنى إلا كونه مضنون الاعتبار.

أو لعله لو كانت النتيجة هي العمل بالاحتياط لو لم يكن متعذراً أو متعسراً فهذا معناه رجوعه الى دليل الانسداد ولم يكن وجهاً مستقلاً، لان أحدى مقدمات دليل الانسداد هي العمل بالاحتياط فيما لم يكن متعذراً أو متعسراً.

(٧) أورد على ما ذكره في الحاشية: برجوعه إما الى دليل الانسداد الأتي ذكره وإما الى الوجه الأول فلا يمكن جعله وجهاً مستقلاً في قبالهما.

ورده المصنف (قده) من عدم رجوعه الى دليل الانسداد ولا الى الوجه الأول، وأنه دليل مستقل بدعوى أن ملاكه العلم بوجوب الرجوع الى الروايات وليس ملاكه العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ليرجع الى دليل الانسداد ولا العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار عنهم (عليهم السلام) ليرجع الى الوجه الأول. مع قطع النظر عن العلمين المذكورين.

وأجاب عنه المحقق الخوئي (قده): ان العلم بوجوب الرجوع الى الروايات لا بد من أن يكون ناشئاً من منشأ، إذ العلم بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا يحصل جزافاً فإما أن يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بأن يجعل الشارع الروايات حجة والمفروض عدم ثبوته أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم – عليه السلام – وهذا هو الوجه الأول، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم إمكان الامتثال القطعي، وهذا يرجع الى دليل الانسداد[١].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن مراد صاحب الحاشية هو كون وجوب الرجوع الى الأخبار نفسياً لا طريقياً وحينئذ لا يرد عليه رجوعه الى أحد الدليلين، لان ملاكهما كون الإنسان غير معذور من قبل الواقعيات، والأخبار واجبة العمل إما بمطابقة أكثرها لها أو بصدور أكثرها كاشف عنها، وعلى

---

[١] مصباح الأصول ج٢ ص٢٧٠-٢٧١

القول بالنفسية كما فهمه المصنف لا فعلية للواقعيات، بل الفعلي هو مؤديات الأخبار، فلا يرجع الى أحدهما، كما هو واضح[١].

وصحة هذا الجواب تتوقف على كون مراد صاحب الحاشية هو ذلك وهو غير مقطوع به بل هو محتمل.

[١]) المشكيني – الكفاية ج٣ ص٢٥٨

حجية الأخبار من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: في الفرق بين وجوب العمل بالأخبار من جهة العلم الإجمالي وبين وجوب العمل على أساس حجيتها في نفسها.

ويقع الفرق بينهما في:

أولاً: أنه على الأول يكون العمل بالروايات من جهة الاحتياط في مواردها لا من حجيتها، وهو ما يقتضيه العلم الإجمالي.

وإما على الثاني فأن مقتضى دليل حجيتها فأنه يقتضي حجيتها مطلقاً أو بعنوان أخبار الثقة أو العدل.

وثانياً: أنه على الأول لم يجز إسناد مؤداها الى الشارع ولا الإسناد إليها في مقام الفتوى، وإما على الثاني فيصح إسناد مؤداها الى الشارع والاستناد عليها في مقام العمل والإفتاء بمضامينها.

وثالثاً: إن العمل بالروايات على الأول تكون مثبتاتها غير حجة وأن كان العمل بها على الثاني كانت مثبتاتها حجة.

ورابعاً: ما ذكره السيد الشهيد (قده): بأنه بناءً على الأول فحيث لا نعلم إلا بمطابقة مقدار المعلوم بالإجمال للواقع وليكن عشرة تكاليف مثلاً، ولو فرض مطابقة جميعها للواقع وأرتكب المكلف جميعها فلا يكون عاصياً بأكثر من عشرة تكاليف، وإما بناء على الحجية لو صادف مطابقة جميعها للواقع وخالف المكلف كان عاصياً فيها جميعاً فيعاقب بعدد تلك الوقائع عقاب عصيان لثبوت التكاليف الواقعية وتنجزها عليه بالحجة.

نعم بناءً على مسلك العلم الإجمالي يكون المكلف متجرياً بعدد الأطراف لاحتمال انطباق أحد التكاليف المعلومة بالإجمال عليه، إلا أنه أثر غير عملي[١].

الأمر الثاني: في الفرق بينهما بلحاظ جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي وعدم جريانها بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي ولكنها لا يجري بناءً على مسلك الحجية. والدخول في تفاصيله قبل الدخول في مبحث الأصول العملية غير متجه.

الأمر الثالث: في الفرق بينهما بلحاظ جريان الأصول اللفظية في أطراف العلم الإجمالي وعدمه فيها، بينما لا تجري في موارد الروايات لو كانت حجة.

ويقع الكلام في هذا الأمر في عدة صور:

الصورة الأولى: إذا كان الأصل اللفظي متكفلاً بحكم ترخيصي والروايات متكفلة بحكم إلزامي.

ولا إشكال في تخصيص هذا العموم أو الإطلاق بناء على حجية الخبر،وإن لم يكن الخبر حجة بل كان العمل به من جهة العلم الإجمالي بملاك تنجزه، فهل يتقدم على الأصل أو لا يتقدم عليه بأن يمكن التمسك بالعموم؟.

ذهب بعض الأصوليين الى الثاني بدعوى أن الأصل اللفظي من العام أو المطلق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنه إلا بحجة أقوى، والمفروض أن كل واحد من الأخبار بناء على مسلك العلم الإجمالي غير ثابت الحجية، ومجرد العلم الإجمالي بصدور بعضها لا اثر له.

والصحيح هو العكس، ذلك لان العلم الإجمالي بصدور مجموعة من الروايات الخاصة من بين الروايات المتواترة عندنا مانع عن التمسك بالعمومات أو الإطلاقات للعلم الإجمالي بتخصيص جملة منها بهذه الروايات الخاصة أوجب

---

[١] بحوث في علم الأصول ج٤ ص

سقوط الأصل اللفظي عن الحجية، فأن إجرائها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة القطعية العلمية، وفي البعض منها دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، ومعه فلا مجال للقول بأن العموم أو الإطلاق حجة و لا يرفع اليد عنهما إلا بحجة أقوى.

فأن قلت:- إن سقوط بعض العمومات دون الجميع يشكل علماً إجمالياً بإرادة العموم في تمام الأطراف.

قلت:- أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي لان العموم أو الإطلاق على الفرض مفادهما حكم ترخيصي، ولا أثر للعلم الإجمالي فيما إذا كان متعلقه حكماً ترخيصياً.

وعليه فالأخبار تتقدم على الأصل اللفظي إذا كان مفاده حكماً ترخيصياً مطلقاً سواء أكان العمل بها من جهة العلم الإجمالي أو لكونها حجة في نفسها، فلا يظهر الفرق من هذه الصورة بين المسلكين.

هذا وقد ذهب الشيخ الفياض (حفظه الله) الى أن المانع من التمسك بالأصل اللفظي هو وقوع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل من العمومات في أطراف العلم الإجمالي والمدلول الإلتزامي المشكل بالعلم الإجمالي بتخصيص بعضها، فيتعارض المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الإلتزامي للأخرى فيسقطان معاً من جهة المعارضة، وعليه فلا يمكن شمول دليل الحجية للعمومات، وقد مثل له بما إذا ورد يستحب إكرام العالم ثم علم إجمالاً إما بحرمة إكرام العالم الفاسق أو العالم النحوي، ففي مثل ذلك تقع المعارضة بين أصالة العموم لإثبات وجوب إكرام العالم الفاسق وأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام النحوي، لان أصالة العموم في الأول تدل بالمطابقة على وجوب إكرام الفاسق وبالإلتزام على عدم وجوب إكرام النحوي وفي الثاني بالعكس، ومنشأ التعارض هو العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما فأن شكل الدلالة الالتزامية لكل منهما لنفي المدلول الإلتزامي للأخرى.

ويترتب عليه: عدم اختصاص سقوط الأصول اللفظية المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي المتعلق بحكم إلزامي، بل يشمل ما إذا كان متعلقاً بحكم ترخيصي أيضاً. فلو علم تفصيلاً بنجاسة مائين في الخارج لقيام البينة على نجاسة الأول وقيام الأخرى على نجاسة الثاني ثم علم إجمالاً بطهارة احدهما، ففي مثل ذلك تقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للأخرى، لان العلم الإجمالي بطهارة احدهما يشكل الدلالة الالتزامية لنفي المدلول المطابقي للأخرى.

وبهذا يفرق بين الأصول اللفظية التي مثبتاتها حجة وبين الأصول العملية فلا تقع المعارضة بين الأطراف لعدم الدلالة الالتزامية. وأذن فسيكون سقوطها في أطراف العلم الإجمالي ليس من جهة وقوع المعارضة بين المدلولين بل من جهة ان جريانها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة القطعية العملية وفي بعضها المعين ترجيح بلا مرجح، وفي بعضها الغير معين غير ممكن. ولهذا يختص سقوطها بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً دون ما إذا كان حكما ترخيصياً فلا مانع من جريان الأصول العملية اللزومية في تمام الإطراف إذ لا يلزم أي محذور[١].

أقول: ويمكن تقريبه بشكل أوضح: بأن يقال أن طرح الأصل اللفظي قرآنياً أو سنياً يكون موافقاً للاحتياط وذلك لان العام القرآني كقوله تعالى ((أحل الله البيع)) مما يعلم بطرو مخصصات كثيرة عليه أخرجت منه كثير من البيوعات وحكمت عليها بالبطلان، وحيث لا يعلم تفصيلاً هذه المخصصات بل تعلم إجمالاً، ومع هذا العلم الإجمالي بالتخصيص لا يكون العام حجة لان شرط حجيته عدم العلم بطرو المخصص عليه وإما مع العلم بالطرو ولو كان إجمالاً فيكون سقوط العام عن الحجية هو الملائم للاحتياط فلو تمسك به لاثبات صحة بيع السفيه مثلاً كان ذلك مخالفاً للاحتياط.

---

[١]) المباحث الأصولية ج٨ ص٤٥٢-٤٥٣

وعليه فلا يجوز العمل بالعام لاثبات صحة بيع السفيه إذ لعل من جملة المخصص لعموم البيع هو بيع السفيه.

وليس طرح العموم القرآني الذي هو حجة قطعاً بخبر لم تثبت حجيته، لان الفرض هو العمل بالخبر من باب الإحتياط لا لحجيته في نفسه ليتقدم على العام القرآني، ولكن مع ذلك ثبت بالتقريب المتقدم عدم صحة التمسك بالعام، للعلم الإجمالي بالتخصيص.

وإذا تقدم الخبر المثبت للتكليف على الأصل الترخيصي اللفظي فلا تظهر الثمرة بين القول بوجوب العمل به للعلم الإجمالي وبين حجيته في نفسه.

وبهذا يظهر ما في بيان شيخنا الفياض: فأنه بنى على حجية الأصل اللفظي ومعارضته في أطراف العلم الإجمالي فيسقط من جهة المعارضة، بينما الأصل اللفظي ليس بحجة في نفسه ومع عدم حجيته في نفسه فلا تصل النوبة الى المعارضة والتساقط. فأنه تطويل بلا طائل.

وأنه مبني على الظاهر على القول بحجية الخبر مع أن ذلك خلاف الفرض.

الصورة الثانية: عكس الصورة السابقة، وهي أن الأصل اللفظي متكفلاً لحكم إلزامي والروايات متكفلة لحكم ترخيصي. وقد مثل له المحقق الخوئي (قده) كقوله تعالى (وحرم الربا) وقوله عليه السلام (لا ربا بين الوالد وولده)، و لا يمكن التمسك بأصالة العموم في هذه الحالة للعلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات الخاصة، والتي تكون نسبتها الى العام القرآني نسبة الخاص الى العام، فإذا سقطت أصالة العموم عن الحجية لم يلزم طرحها جميعاً لاستلزامه المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع. وهذا العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الأطراف يقتضي الاحتياط، ووجوب العمل بجميع العمومات المتكفلة للحكم الإلزامي، والعلم الإجمالي الآخر بصدور بعض المخصصات في دائرة الروايات لا أثر

له لما تقدم من أنه لا أثر للعلم الإجمالي لو كان متعلقه حكماً ترخيصياً إذ لا معنى للاحتياط فيما هو ترخيص من الحكم.

وعليه فالعلم الإجمالي بمطابقة بعض العمومات للواقع مما يقتضي الاحتياط والأخذ بجميع العمومات من هذا الباب لا من جهة حجية أصالة العموم والإطلاق كما يظهر من صاحب الكفاية وذلك لسقوط هذه الأصالة عن الحجية للعلم الإجمالي بصدور بعض الروايات المخصصة لهذه العمومات أو المقيدة للاطلاقات ولا أثر للعلم الإجمالي بصدور بعض المخصصات لكون متعلقه ليس حكماً إلزامياً على الفرض.

وبهذا تظهر الثمرة العملية بين المسلكين إذ على القول بحجية الأخبار من جهة العلم الإجمالي فتتقدم العمومات لكن لا من جهة حجيتها لسقوطها نتيجة العلم بصدور بعض المخصصات أو المقيدات بل من جهة قاعدة الاحتياط للعلم بمطابقة بعضها للواقع.

وإما على القول بحجية الأخبار في نفسها تتقدم على الأصل اللفظي وتخصص العمومات القرآنية بإعتبار أن نسبتها إليها نسبة الخاص الى العام.

الصورة الثالثة: إذا كان كل من الأصل اللفظي العام والخبر متكفلاً لحكم إلزامي، كما لو كان مفاد احدهما الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، كما لو كان مفاد العام أكرم العلماء ومفاد الخاص هو حرمة إكرام العالم الفاسق، وحيث لا يمكن التمسك بالعام للعلم الإجمالي بتخصيص جملة من هذه العمومات، إلا أن طرح هذه العمومات يستلزم المخالفة القطعية العملية للعلم بمطابقة بعضها للواقع وعليه فيتشكل علم إجمالي بمطابقة بعضها للواقع يقتضي الاشتغال، وكذا الأخبار فأن العلم الإجمالي بصدور بعضها يقتضي الاحتياط وإلا فتركها جميعاً يستلزم المخالفة القطعية العملية بعد فرض كون مفادها حكماً إلزامياً يؤثر فيه العلم الإجمالي.

وعليه ففي هذه الصورة كما لا يمكن طرح العموم لاستلزامه القطع بالمخالفة القطعية العملية كذلك لا يمكن طرح الخاص لعين الملاك، وليس المقام من قبيل الصورتين الأولى والثانية إذ العلم الإجمالي في الأولى والعلم الإجمالي في الثانية مما لا أثر لهما لتعلقهما بحكم ترخيصي بخلافه بهذه الصورة حيث تعلق حكم إلزامي فهو مؤثر.

فالعلم الإجمالي بمطابقة بعض العمومات للواقع مؤثر وكذا العلم الإجمالي بصدور بعض الإخبار مؤثر. وفي مورد الإجتماع والإلتقاء بين العام والخاص حيث وجوب العمل بكل منهما بملاك منجزية العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط فلا ترجيح لاحدهما على الآخر، وحيث لا يمكن الاحتياط في مورد الإلتقاء بلحاظ كلا العلمين فلا مناص من التخيير بينهما، بين الإلزام الفعلي للعام والإلزام التركي للخاص، نظير دوران الأمر بين المحذورين، والمقام وأن لم يكن من صغريات الكبرى المذكورة إلا أنه ملحق بها حكماً، وذلك لان جنس الإلزام في مسألة الدوران معلوماً والتردد في فعله أو تركه، وإما في المقام فأن جنس الإلزام ليس معلوماً بل محتملاً فأن مورد الإجتماع كما يحتمل الوجوب كذلك يحتمل الحرمة ولا يمكن الجمع بينهما.

والحاصل أن المقام ملحق حكماً بمسألة دوران الأمر بين المحذورين لا موضوعاً، ومن هنا تظهر الثمرة أيضاً في هذه الصورة إذ على القول بحجية الأخبار فلا بد من تخصيص العمومات بها وعلى القول بالعمل بها من باب العلم الإجمالي فلا هي تتقدم على العمومات وتخصصها ولا تتقدمها العمومات على بيان تقدم، وحيث لا يمكن العمل بهما معاً في مورد الإجتماع فالنتيجة هي التخيير في مثل هذه الحالة.

ويجمع الصور الثلاثة: هو أن هنا علمين إجماليين علم بمطابقة بعض العمومات للواقع، وعلم بصدور بعض الروايات عن المعصومين (عليهم السلام) ولكن أحد العلمين في الصورة الأولى غير مؤثر وكذا في الصورة الثانية لتعلقه بحكم ترخيصي، ولا معنى للاحتياط فيه بمقتضى منجزية العلم الإجمالي فيسقط عن الاعتبار ويبقى العلم الثاني، وإما إذا تعلق بحكم إلزامي فلا يسقط وبالتالي فيعارض العلم الإجمالي للآخر في مورد الإجتماع.

قوله (قده): ((فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن، وهي أربعة:

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

إما الصغرى: فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمته، يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته، أو الظن بالمفسدة فيها ؛ بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وإما الكبرى: فلإستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح ؛ لوضوح عدم إنحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون إلتزامه بدفع الضرر المظنون – بل المحتمل – بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعل ما أستقلّ بحسنه – إذا قيل باستقلاله – ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في إستقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيداً.

والصواب في الجواب: هو منع الصغرى:

إما العقوبة: فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته ؛ لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته. وإستحقاق العقوبة عليها، لا بين

مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجّز به ؛ كي يكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال: إن العقل وأن لم يستقل بتنجزه بمجرده ؛ بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل – أيضاً – بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة– حينئذ – على المخالفة.

ودعوى إستقلاله بدفع الضرر المشكوك – كالمظنون – قريبه جداً، لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى)).

الوجوه التي أقاموها على حجيته مطلق الظن وإن لم يكن حاصلاً من خير الواحد.

الوجه الأول: وهو مركب من مقدمتين صغرى وكبرى

إما الصغرى: فلأن المجتهد إذا ظن بتكليف وجوبي أو تحريمي من أي طريق كان حصل له الظن بالضرر حال مخالفته.

وإما الكبرى: فلأن دفع الضرر المظنون لازم عقلاً فيجب أن يسير على ضوء ظنه.

بيان الصغرى: فأن الظن بالوجوب هو ظن باستحقاق العقاب على ترك التكليف المظنون كما أن الظن بالحرمة هو ظن باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأن الظن بالوجوب هو ظن بالمفسدة في الترك، كما وأن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة على الفعل بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

وقد نوقش في الكبرى من قبل الحاجبي حيث نسب إليه القول: إن دفع الضرر اللازم عقلاً مبني على القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين، فإذا أنكرنا القاعدة المذكورة فلازمه عدم وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً.

والمناقشة المذكورة باطلة ؛ لان ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين والتقبيح كي يتوقف استقلاله بدفع الضرر المظنون على القول بهما، بل العقل يلتزم بدفع الضرر المظنون – بل المحتمل – بما هو كذلك حتى وأن لم نقل بالتحسين والتقبيح، كالتزامه بفعل ما أستقل العقل بحسنه أو ترك ما أستقل بقبحه إذا قيل بالتحسين والتقبيح.

ويشهد بذلك إطباق كافة العقلاء على دفع الضرر المظنون مع عدم إلتزامهم بالقاعدة المذكورة فلو كان ملاك حكم العقل منحصر بهما لم يحصل الإطباق المذكور، فلو فرضنا وجود أسد في الطريق فأنه لا إشكال بأن القائل بعدم القاعدة كالأشعري لا يقدم على سلوك الطريق للظن بالضرر.

وبعبارة أخرى لدفع الإشكال: إن للعقل حكمين مستقلين، أحدهما التحسين والتقبيح للأفعال والآخر هو وجوب دفع الضرر المظنون، وليس الحكم الثاني ناشئاً من الأول ومتفرعاً عليه بل هو حكم مستقل وفي عرضه. فإذا أنكر الحكم الأول لا يلزم من هذا الإنكار إنكار الحكم الثاني، ويشهد إطباق العقلاء على دفع الضرر المظنون مع عدم قول بعضهم بالحكم الأول.

وعليه فهذه المقدمة من الدليل تامة ولا مجال للمناقشة فيها. والصحيح هو المناقشة في صغرى الدليل، فأن الضرر المذكور في صغرى الدليل ماذا يراد منه ؟ فأن المراد منه أن كان هو العقاب الأخروي فيردها أنه لا ملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب على مخالفته، لان العقوبة أو بالأحرى إستحقاق العقوبة لا يلازم التكليف بوجوده الواقعي فقد يكون التكليف الواقعي موجوداً وثابتاً

ولكن المكلف لا يعلم به فلا يكون مستحقاً للعقاب على مخالفته، إذ الموجب للعقاب هو معصية التكليف لا مخالفته، والفرق بين المخالفة والمعصية من جهة صدق المخالفة بمجرد الترك للتكليف وإن لم يكن منجزاً على المكلف فيما لا تصدق المعصية إلا مع تنجز التكليف ووصوله الى المكلف فإذا خالفه والحال هذه صدقت المعصية، وأستحق عليها العقاب، وعلى هذا فالملازمة إنما تتم بين معصية التكليف وبين إستحقاق العقاب على المخالفة لا بين مجرد المخالفة وإستحقاق العقاب.

والمقام من قبيل الثاني لا الأول، فإذا ظن المجتهد بالتكليف فأن مجرد الظن لا يجعله منجزاً عليه كي يستحق العقاب على مخالفته والمفروض أنه بعد لم يثبت حجية الظن المذكور، ولو استلزم العقاب على الظن بالتكليف لإستلزمه في الشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف ولا عقاب على مخالفته قطعاً للبراءة عنه شرعاً وعقلاً كما سيأتي بيانه في حينه.

نعم يمكن أن يقال: بأن العقل وأن لم يستقل بتنجيز التكليف واستحقاق العقاب على مخالفته بمجرد الظن به إلا أنه كما لا يستقل بذلك كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقاب ومعه يكون استحقاق العقاب محتملاً، وإذا كان محتملاً يمكن أن يدعى بأن العقل يمكن أن يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل أيضاً كاستقلاله بلزوم دفع الضرر المظنون، وبهذا تكون صورة المقدمتين هكذا فيقال: في الصغرى الجديدة أن المجتهد إذا خالف التكليف المظنون يحتمل الضرر، ويقال في الكبرى بأن دفع الضرر المحتمل لازم عقلاً، هذا كله لو كان المقصود من الضرر هو العقاب الأخروي.

ثم أن المصنف (قده) قد أمر بالتدبر جيداً بعد دفعه مناقشة الحاجبي.

وقد يجاب عنه كما في العناية[١]: بأن أطباق العقلاء على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقبيح فهو مما لا يشهد بعدم إنحصار ملاك حكم العقل بهما بل يشهد باشتباه من لا يقول بهما من العقلاء مع التزامه بدفع الضرر المظنون.

ومن هنا أجاب في رد الحاجبي أن يقال: بأن إستقلال العقل بدفع الضرر المظنون وأن كان مما يبتنى على القول بالتحسين والتقبيح ولكن استقلاله به بنحو البت والإلزام وليس بنحو الاستحسان، ولذا فهو احتياط متعين لا مستحسن.

وفيه أن هذا الجواب من مجرد الدعوى في قبال دعوى الحاجبي، إذ مع اتفاقهم على لزوم دفع الضرر المظنون، قد اختلفوا في منشأه فالمصنف قائل بعدم إنحصار منشأه في التحسين والتقبيح، والحاجبي يقول بإنحصاره فيهما فإذا نفينا القاعدة كان حكم العقل استحسان غير ملزم. والحاجبي لم ينكر حكم العقل بلزوم دفع الضرر لكن يُنكر توصيفه بالإلزام ولذا كان احتياطاً حسناً غير بتي ولا ملزم.

والصحيح في تفسير التدبر: هو أن ما جعله المصنف (قده) شاهداً على صحة حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون هو إطباق العقلاء، وأن كان صحيحاً إلا أن إطباقهم على دفع الضرر لأنه منافر للنفس، والمنافرة والملائمة إذا كانا معنيين للقبح والحسن فأن الأشعري وغيره على حد سواء في إدراك العقل لهما من دون توقف على شيء آخر.

ولكن هذا المعنى من الحسن والقبح ليس هو مراد المستشكل بل الظاهر أن مراده منهما هو ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه أو قل استحقاق المدح على فعله واستحقاق الذم على فعله، فما جعله شاهداً على الإطباق لا يفيد في دفع المناقشة الكبروية، ومن هنا فأن جعل العقل حاكماً في موردين هما مورد الحسن والقبح ومورد غيرهما لا يدفع المناقشة المذكورة.

---

[١]) العناية ج٣ ص٢٧٥

ولعل الصحيح في دفع المناقشة هو أن يقال أن العقل يدرك عند الجميع بلزوم دفع ما فيه ضرر ولو كان مظنوناً لما فيه من المنافرة للنفس، وهذا مما لا يختلف عليه القائل بالتحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم والقائل بعدمها كالأشعري. وعليه فمناقشة الحاجبي لا يبتني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

قوله (قده): ((وأما المفسدة: فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيما لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال ؛ ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد، لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل ؛ بحيث نّدم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحة: فلا شبهة في أنه ليس فيه مضّره، بل ربما يكون في استيفائها المضّرة، كما في الإحسان بالمال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا.

وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة – اللتان في الأفعال وأنيط بها الأحكام – بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة، أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال – على القول باستقلاله بذلك – هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع [دفع] الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، أو ترك ما فيه إحتمال المصلحة، فأفهم)).

وأما إذا أريد من الضرر هي المفسدة، فأن الظن بالتكليف وأن كان مستلزماً للظن غالباً بالضرر الذي هي المفسدة على هذا الفرض عند المخالفة ولكن المفسدة مما لا تكون ضرراً على الدوام على الفاعل إذ من المحتمل أن تكون مجرد المنقصة والحزازة في الفعل على نحو يندم فاعله عند العقلاء من دون أن يكون ضرراً عليه. كما يتفق في بعض المحرمات فإذا جاز أن يكون بعض المفاسد من هذا القبيل فالظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالضرر دائماً لكي يستقل العقل في دفعه. مثلاً أن شرب الخمر يمكن أن يكون تحريمه ناشئاً من المفسدة في شربه ولكن ليس بمعنى تضرر الشارب للخمر، وكذا الأكل في الطرقات والأسواق فأن المفسدة فيه ليست بمعنى الضرر بل بمعنى كون الفعل المذكور ذا منقصة وحزازة مستلزمة لذم مرتكب الفعل المذكور.

وإذا أريد به تفويت المصلحة، فأن الظن بالتكليف لا يساوق الظن بتفويت المصلحة عند المخالفة وتفويتها مما لا يكون ضرراً على تاركها كي يجب دفعه بحكم العقل.

وبعبارة أخرى فأن تفويت المصلحة مما لا يكون موجباً للضرر على فاعله بل هو موجب لتفويت المصلحة والنفع عليه في الفعل ودفعه ليس بواجب، بل يمكن القول أن تحصيل بعض المصالح قد يكون موجباً لتضرر الفاعل كما لو أحسن السخي الى الغير فأعطاه تمام ماله وبقي بلا مال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كي يقال بأن الظن بالوجوب أو الحرمة مستلزم بالظن في حال المخالفة، بل أن المصالح والمفاسد تتبع نفس الأحكام الشرعية دون متعلقاتها كما حققه المصنف في بعض فوائده ؛ وعليه فلا يتم الدليل المذكور صغروياً على هذا الإحتمال، وهو إحتمال أن الأحكام الشرعية ناشئة من المصالح والمفاسد فيها لا في متعلقاتها.

وبالجملة: فأن المفسدة والمصلحة الفائتة التي في الأفعال وأنيط بهما الأحكام ليست بضرر، وليس مناط حكم العقل بالقبح بما فيه مفسدة أو بالحسن بما فيه مصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، وهو كونه ذا ضرر على فاعله أو نفع عائد عليه. وعلى هذا فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا، ولا مجال أيضاً لاستقلال العقل بقبح فعل ما فيه إحتمال المفسدة أو ترك ما فيه إحتمال المصلحة، فالحكم العقلي بلزوم دفع الضرر المظنون، وأما دفع ما فيه المفسدة المظنونة أو دفع ما فيه تفويت المصلحة المظنونة فغير مسلم، لعدم إستلزام أحدهما للآخر.

نعم قبح ما فيه المفسدة المعلومة أو قبح ما فيه تفويت المصلحة المعلومة فهو مسلم. وإذا لم يسلم حكم العقل بدفع ما فيه المفسدة المظنونة وكذا جلب ما فيه المصلحة المظنونة فلا مجال لاستقلاله أيضاً بقبح ما فيه إحتمال المفسدة أو ترك ما فيه إحتمال المصلحة.

وبعبارة أوضح: أن في هذين الشقين فأن حكم العقل واستقلاله بدفع الضرر فيما لو أريد به المفسدة أو تفويت المصلحة المعلومة، وأما المظنونة منهما فضلاً عن المحتملة فلا يستقل العقل فيها.

ثم أمر بالفهم: وجوابه من وجوه.

الوجه الأول: ما ذكره في العناية وأن جواب المصنف بمنع تابعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها هو خلاف التحقيق، إذ لا يعقل إن تكون المصالح والمفاسد في نفس الأحكام من دون دخل للفعل فيها أصلاً بحيث إذا حكم المولى حصلت المصلحة أو دفعت المفسدة من دون إنتظار الامتثال من المكلف أبداً[1].

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٨٠

وفيه ما ذكرناه غير مرة بأن المراد ليس هو ذلك بل تحريك المكلف نحو الفعل وأن لم يكن غرض إلا في هذا التحريك. وعليه فيعقل جعل الأحكام على هذا النحو.

ثم قال: (نعم) يعقل أن تكون المصلحة في مجموع الحكم والفعل جميعاً كما لو أمر المولى برفع حجر ثقيل لا فائدة في رفعه سوى إختبار عبده من حيث الإطاعة والعصيان....الخ)) أقول وهذا مراد الآخوند من هذه الأحكام.

الوجه الثاني: أيضاً ما ذكره في العناية[1] أن الظن بالحرمة حينئذ وأن لم يستلزم الظن بالضرر ولكنه يستلزم إحتمال الضرر لجواز أن تكون المفسدة المظنونة هي من الأضرار الواردة على فاعلها ودفع الضرر المحتمل لازم كدفع الضرر المظنون بمقتضى إعتراف المصنف بقوله ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً.

وفيه أنه لا ملازمة بين نفي الضرر المظنون والضرر المحتمل فأن نفي الأول قد يكون نفيه بتمام مراتبه ومنها المحتمل وقد يكون بنفي مرتبة الظن دون الإحتمال وعليه فلا يتم التفسير المذكور.

الوجه الثالث: ما ذكره أيضاً: هو تسليم كون المفسدة من الأضرار أحياناً ولكنها لا تكون كذلك دائماً لا أنها ليست بمضرة مطلقاً ضرورة أن أكثر المفاسد التي تكون في المحرمات هي من الأضرار الواردة على فاعلها أما في جسمه أو في عرضه أو في عقله وقلما يتفق أن تكون مجرد الحزازة والمنقصة.

وفيه أنه حتى على هذا التقدير من الأقلية فالملازمة ممنوعة، وهذا يكفي في دفع الدليل صغروياً، والشيخ المصنف (قده) يسلم كون المفسدة من الأضرار إذا كانت معلومة كما تقدم.

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٧٧

الوجه الرابع: ما ذكره أيضاً، وأنه إشارة الى ضعف قوله فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً.... الخ. فأن صريح المصنف كما تقدم منه التسليم بكون المفسدة من الأضرار أحياناً ولكنها ليست دائمة ومع جواز كونها من الأضرار فالظن بالحرمة يساوق إحتمال الضرر وقد إعترف بوجوب دفعه.

وفيه: إن صريحه دفع المفسدة المعلومة لا المظنونة فضلاً عن المحتملة، نعم هو إعترف بضرورة دفعهما كما تقدم منه ولكنه من مجرد الدعوى، وقد خالفه في نهاية البحث عن هذا الدليل الأول.

وكيف يعقل منه ذلك وإلا لقال به في الشبهات البدوية بعد الفحص.

الوجه الخامس: لعله للإشارة الى أن لزوم دفع المفسدة المظنونة ولزوم جلب المنفعة المظنونة فضلاً عن المحتملة مما لا شاهد عليها وإلا لزم الاحتياط في الشبهة الموضوعية مع إحتمال الوجوب أو إحتمال الحرمة ولم يلتزم به أحد.

قوله (قده): ((الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

وفيه: أنه لا يكاد يلزم منه ذلك، إلا فيما كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً ؛ ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الإنسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمي، أو الاحتياط، أو البراءة، أو غيرهما ؛ على حسب إختلاف الأشخاص أو الأحوال في إختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال))

الوجه الثاني: إذا ظن المجتهد بتكليف ما ولم يأخذ به فلا بد أن يأخذ بالطرف المرجوح من الموهوم والمشكوك، وهو باطل لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح.

وأجاب عنه المصنف: بعدم دوران الأمر بين الأخذ بالظن وبين الأخذ بالوهم حتى يقال بلزوم ترجيح الظن، إلا مع إفتراض تمامية مقدمات دليل الإنسداد.

نعم يلزم ما ذكر من المحذور فيما كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً مع عدم إمكان الاحتياط والجمع بينهما عقلاً كما لو تنجز التكليف بالواقع ولم يمكن الاحتياط فيه أصلاً كما لو تعلق التكليف بالذهاب الى بغداد وتردد الأمر بين

طريقين أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم الإيصال فيجب حينئذ الأخذ بالطريق المظنون دون الموهوم لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

أو كان الاحتياط غير واجب شرعاً كما لو إستلزم العسر والحرج المنفيين شرعاً.

وقد أخذ المصنف هذا الجواب من الشيخ الأنصاري (قده) وأضاف إليه: إن التكليف إذا لم يتنجز أو تنجز وأمكن الاحتياط بينهما كما إذا تعلق التكليف بإكرام العالم وتردد بين شخصين كان أحدهما مظنون العالمية والآخر موهوم العالمية حيث يمكن الاحتياط فيه بإكرامهما معاً ويجمع بين الأمرين بلا دوران بينهما بين الطرف الراجح وبين الطرف المرجوح كي يجب الأخذ بالراجح منهما، بل جاز الرجوع في مورد عدم تنجز التكليف الى البراءة، وفي مورد تنجزه الى الاحتياط والدوران في المقام مما لا يثبت إلا بإبطال البراءة في الأول والاحتياط في الثاني، وهو يتوقفان على دليل الإنسداد الآتي ذكره.

وقد أختصر المصنف جوابه على الوجه، بأن لزوم ترجيح المرجوح على الراجح إنما يكون إذا دار الأمر في الشبهات الحكمية بين الأخذ بالظن أو بالوهم ولا يكاد يدور بينهما إلا بمقدمات دليل الإنسداد. وإلا فاللازم ترك العمل بهما جميعاً والرجوع الى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب إختلاف الأشخاص والأحوال كما ستطلع عليه.

قوله (قده): ((الثالث: ما عن السيد الطباطبائي – قده – من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وإنتفاء الحرج، العمل بالاحتياط في المظنونات، دون المشكوكات والموهومات ؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه – بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات – باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فأنه بعض مقدمات دليل الانسداد، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.))

الوجه الثالث: ما نسب الى السيد بحر العلوم الطباطبائي (قده) من أنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط التام في المجموع من المظنونات والمشكوكات والموهومات بأن يأتي المكلف بكل ما ظن أو شك أو وهم وجوبه ويترك ما ظن أو وهم أو شك بحرمته، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج هو عدم وجوب الاحتياط كذلك، وعليه فيرفع اليد عن الاحتياط في دائرة المشكوكات والموهومات فقط دون المظنونات كي لا يلزم منه العسر والحرج، والجمع بين قاعدتي الاحتياط

والعسر على غير هذا الوجه بالأخذ ببعض المظنونات وبعض المشكوكات والموهومات لرفع الحرج باطل إجماعاً ؛وهذا معناه حجية الظن بالوجوب مثلاً وهو المطلوب.

وأجاب عنه أن هذا الدليل هو عبارة عن بعض مقدمات دليل الانسداد فدعوى العم الإجمالي بوجود تكاليف بين الشبهات هي عين المقدمة الأولى، كما سنعرف (ودعوى) عدم وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات لكونه عسرياً هي بعض المقدمة الرابعة، (ودعوى) أن إخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات، هي عين المقدمة الخامسة، ومن المعلوم أن المقدمات الناقصة مما لا تنتج شيئاً ما لم ينضم إليها باقي المقدمات من إنسداد باب العلم والعلمي، وعدم جواز إهمالها وعدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العلمي أو الى فتوى المجتهد الانفتاحي، فلم يكن هذا الوجه دليلاً آخراً غير دليل الانسداد.

قوله (قده): ((الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما نعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس:

أولاها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليّة في الشريعة.

ثانيتها: أنه قد إنسد باب العلم والعلمي الى كثير منها.

ثالثتها: أنه لا يجوز لنا إهمالها؛ وعدم التعرض لامتثالها أصلاً.

رابعتها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في إطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الأصل في المسألة؛ من إستصحاب وتخيير وبراءة وإحتياط، ولا الى فتوى العالم بحكمها.

خامستها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل – حينئذ – بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا لزم – بعد انسداد باب العلم والعلمي بها- إما اهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع الى الأصل الجاري في كل مسألة – مع قطع النظر عن العلم بها – أو التقليد فيها، أو الأكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية، والفرض بطلان كل واحد منها.))

الوجه الرابع: دليل الانسداد

وهو مركب من مقدمات خمس، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية وهي الإتيان بكل ما ظن وجوبه أو ترك كل ما ظن حرمته من بين مجموع الوقائع التي بين إيدينا في قبال الإطاعة الشكية أو الوهمية وهي الإتيان بكل ما شك وجوبه أو ترك ما شك حرمته من بين الوقائع المشتبهة أو الإتيان بكل ما وهم وجوبه أو ترك ما وهم حرمته من بينها، وهذه الأنواع من الإطاعات تقال في قبال الإطاعة العلمية التفصيلية المتعذرة حال الانسداد وهي الإتيان بكل واجب واقعي أو ترك كل محرم واقعي وتقال أيضاً في قبال الإطاعة العلمية الإجمالية وهي الاحتياط التام في المشتبهات بإتيان كل ما ظن أو شك أو وهم وجوبه أو ترك ما ظن أو شك أو وهم حرمته، وهذا الاحتياط أما أن يكون غير جائز في حال الانسداد للإخلال بالنظام أو غير واجب شرعاً لاستلزامه العسر والحرج.

وهذا الحكم العقلي المستقل بحجية الظن على تقدير سلامة المقدمات " لا التبعيض في الاحتياط.." هل هو إستقلال العقل بحجية الظن في حال الانسداد كإستقلاله بحجية العلم حال الانفتاح أو أن مقتضاه هو إستكشاف كون الظن حجة في حال الانسداد ومن الطرق التي نصبها الشارع كالظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه عند القائل بالإنفتاح.

والمقدمات هي: الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة وجوبية وتحريمية في الشريعة الإسلامية. وهذه المقدمة بديهية ولعله لذلك لم يذكرها الشيخ الأنصاري (قده).

الثانية: إن باب العلم والعلمي وهو عبارة عن الظن الخاص الذي قام الدليل على إعتباره وثبتت حجيته بالعلم واليقين، منسد في معظم التكاليف التي بين إيدينا وإن كان بعضها معلوماً بالضرورة، وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد وأهمها

ولإجلها سميت المقدمات مقدمات الانسداد، وذكر بعضهم أن ثبوتها يكفي في حجية مطلق الظن للإجماع عليه على تقدير الانسداد.

الثالثة: أنه لا يجوز إهمال التكاليف المشتبهة وترك التعرض لإمتثالها بالكلية.

ولتوضيح المقدمة نذكر ما قاله في العناية[1]: إن إمتثال التكاليف المعلومة بالإجمال في مجموع المشتبهات على أنحاء عديدة بعضها عقلي وبعضها شرعي. ومن الأول: الإمتثال العلمي التفصيلي وهو الإتيان بكل واجب واقعي وترك كل حرام واقعي منها.

ومنها: الإمتثال العلمي الإجمالي بأن تحتاط في تمام المشتبهات وتأتي بكل ما ظن أو شك أو وهم وجوبه وتترك كل ما ظن أو شك أو وهم حرمته.

ومنها: الإمتثال الظني بأن تأتي بكل ما ظن وجوبه وتترك ما ظن حرمته.

ومنها: الإمتثال الشكي بأن تأتي بكل ما شك وجوبه و تترك ما شك حرمته.

ومنها: الإمتثال الوهمي بأن تأتي بكل ما وهم وجوبه وتترك كل ما وهم حرمته.

وأما الإمتثال الشرعي: فمنها الإتيان بكل ما قام الظن الخاص المنصوب من قبل الشارع على وجوبه وترك كل ما قام الظن الخاص المنصوب من الشرع على حرمته.

ومنها: إن يرجع في كل مسألة الى الأصل العملي المعتبر فيها المناسب لحالها سواءً كان شرعياً أو عقلياً مثبتاً للتكليف كإستصحاب التكليف أو الاحتياط الخاص بنفس المسألة كما لو تردد الواجب بين الظهر والجمعة أو كان نافياً للتكليف

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٨٨

كالبراءة أو إستصحاب عدم التكليف أو لم يكن مثبتاً له ولا نافياً كأصالة التخيير عند الدوران بين المحذورين.

ومنها: الرجوع في كل مسألة الى الإنفتاحي.

ثم قال: ومقصود الإنسدادي من هذه المقدمة أنه بعد إنسداد باب العلم والعلمي إنسد النحو الأول من الإمتثال العقلي وكذا الأول من الشرعي للمقدمة الثانية وهي دعوى الانسداد.

وعليه فيجب التعرض لإمتثالها بأحد الأنحاء الباقية لا محالة وهي ستة، طبقاً للمقدمة الثالثة، وينسد بالمقدمة الرابعة الآتي ذكرها النحو الثاني من العقلية وهكذا الثاني والثالث من الأنحاء الشرعية، وينسد بالمقدمة الخامسة النحو الرابع والخامس من الأنحاء العقلية فينحصر الطريق قهراً بالنحو الثالث من العقلية وهو الإمتثال الظني وهو المطلوب. (انتهى)

الرابعة: مع لزوم إمتثال التكاليف المذكورة وعدم جواز إهمالها، وفي هذه المقدمة ينسد ثلاثة أنحاء من الإمتثال المطلوب وهي الاحتياط بأن يأخذ بكل ما أحتمل وجوبه ويترك كل ما أحتمل حرمته، لان الاحتياط أما غير جائز إذا لزم منه الإخلال بالنظام فوق العسر وإما غير واجب إذا لزم منه العسر والحرج.

وعدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العلمي المناسب لحالها.

وعدم جواز الرجوع الى الفتوى الإنفتاحي في المسألة.

وهي الأنحاء الثلاثة إذا إنسدت بهذه المقدمة مع سد نحوين بالمقدمة الثانية لم يبق إلا أنحاء ثلاثة من الإمتثال العقلي هي إما الإمتثال الظني أو الشكي أو الوهمي.

الخامسة: أن ترجيح المرجوح على الراجح باطل إجماعاً، وفيها يتعين الأخذ بالإمتثال الظني دون الشكي والوهمي وإلا لزم المحذور، وإذا لم يأخذ بالظن فإما أن

تهمل الأحكام وإما أن يحتاط فيها وإما أن يرجع الى الأصل فيها أو يرجع الى الإنفتاحي، وإما أن يأخذ بالشك أو الوهم والكل باطل على ما تقدم فيتعين المطلوب وهو الأخذ بالظن.

ولابد من ملاحظة هذه المقدمات كل على حدة ليتضح حال كل واحدة منها من حيث الصحة والفساد.

قوله (قده): ((أما المقدمة الأولى: فهي وأن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت إنحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين – عليهم السلام – التي تكون فيما بأيدينا؛ من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للإحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الإختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك إنحلال))

المقدمة الأولى: وهي ثبوت العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع المشتبهة فهو وإن كان صحيحاً إلا أنا نعلم علماً إجمالياً ثانياً بصدور مقدار معتد به من الأخبار عن المعصومين (عليهم السلام). وهذا المقدار يفي بمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول وبهذا ينحل العلم الإجمالي الأول الى العلم الإجمالي الثاني وهو العلم بوجود التكاليف في دائرة الأخبار الصادرة منهم ـ عليهم السلام ـ ومعه يلزم الاحتياط في خصوص هذه الدائرة ولا محذور فيه إذ لا يلزم منه عسر وحرج وإجماع على بطلانه فأن الإجماع لو سلم قيامه على بطلان الاحتياط إنما هو في دائرة العلم الإجمالي الأول لا في دائرة الروايات الصادرة فأنه لم يثبت.

قوله (قده): ((وأما المقدمة الثانية: أما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرّض للاستنباط والإجتهاد.

وأما بالنسبة الى العلمي: فالظاهر أنها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو ـ بحمد الله ـ وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى))

المقدمة الثانية: وهي عمدة مقدمات دليل الإنسداد وبها سميت المقدمات مقدمات الإنسداد، فإذا بطلت هذه المقدمة فقد بطلت النتيجة من أساسها.

ودعوى إنسداد باب العلم وإن كانت مسلمة يعرفها كل من تصدى للاستنباط والاجتهاد وأن العلم بمعظم مسائل الفقه منسد، ولكن دعوى أنسداد باب العلمي أي الظن الخاص المعتبر بدليل قطعي غير مسلمة لما تقدم من نهوض الإدلة على حجية خبر الثقة من الأخبار المتواترة وسيرة المسلمين على العمل به في أمورهم الدينية والمسائل الشرعية، وسيرة العقلاء بما هم عقلاء كافة على العمل به في عامة أمورهم ومنها الدينية، ومن المعلوم أن خبر الثقة – بحمد الله – وافٍ بأغلب مسائله وفروعه. وإذا لم تصح هذه المقدمة فسد أنتاجها مع بقية المقدمات لما يرومه الانسدادي.

إلا أن المصنف (قده) قد عبر بخبر يوثق بصدقه بدلاً من خبر الثقة، والفرق بينهما أن خبر الثقة قد يوثق بصدقه وقد لا يوثق بصدقه، والمصنف قد مر منه حجية خبر الثقة ولا يلزم حصول الوثوق بصدقه.

وقد يفرق بينهما بأن خبر الثقة، شرطه وثاقة الراوي وإما الخبر الذي يوثق بصدقه قد لا يشترط فيه ذلك. فعلى الفرق الأول يكون خبر الثقة أعم وعلى الفرق الثاني يكون خبر الثقة أخص.

قوله (قده): ((وأما الثالثة فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً، أو فيما جاز أو وجب الأقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي؛ وذلك لأن إهمال معظم الأحكام، وعدم الإجتناب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً، ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجّزاً لها؛ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف – كما اشير إليه – فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف – حينئذ – على تقدير المصادفة وإلا عقاباً بلا بيان، والمؤخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان ؟!

قلت: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الإحتياط، وقد علم به بنحو اللمّ؛ حيث عُلم إهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه؛ بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، فلا تكون المؤاخذة والعقاب – حينئذ – بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره.))

المقدمة الثالثة: التي هي عبارة عن عدم جواز إهمال التكاليف فهي مسلمة ولكن مسلّمية المقدمة لا لإجل العلم الإجمالي بوجود تكاليف معلومة إجمالاً في المشتبهات الذي يلزم من اجله وجوب الاحتياط في كل تكليف محتمل، إذ لو كان الوجه لعدم جواز الإهمال هو ذلك لأمكن أن يقال بإنحلال العلم الإجمالي لان بعض أطرافه مما يجوز إرتكابها لاجل دفع العسر والحرج بل قد يجب ارتكابها لدفع إختلال النظام، ومع جواز أو وجوب الارتكاب لبعض الاطراف يجوز إرتكاب البعض الباقي من الأطراف ليكون الشك فيه بدوياً بعد جواز أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال هو البعض الذي أضطر الى إرتكابه وسيأتي إيضاح أكثر لهذا الانحلال في مبحث العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى.

وأنما نقول بعدم جواز إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال لأحد أمرين:

الأول منهما:- هو القطع بأن الشارع لا يرضى بإهمال تكاليفه وعدم الاجتناب كثيراً عن محرماته وعدم إمتثال تكاليفه الواجبة.

الثاني منهما:- الإجماع على عدم جواز إهمال معظم الأحكام فأنه لا إشكال في عدم تجويز أي فقيه من الفقهاء إهمال معظم التكاليف.

إن قلت: إذا لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ولو في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الاطراف لاجل دفع العسر أو دفع إختلال النظام كما ذكر قبلاً فما هو الموجب لمراعاة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الأخرى وعدم جواز إهمالها بالمرة، لوضوح جريان أصالة البراءة فيها بعد كون الشك فيها بدوياً لاحتمال كون التكاليف المعلومة إجمالاً بأجمعها في الأطراف التي رخص فيها، وهل العقاب والحال هذه إلا عقاباً بلا بيان على تقدير المصادفة لانحلال العلم الإجمالي وزواله من أصله.

قلت: وجه عدم الجواز إهمال التكاليف ليس هو العلم الإجمالي، كي يقال بجواز الإهمال لمعظم التكاليف بعد عدم تنجز العلم الإجمالي بها، بل الوجه في الاحتياط الذي يعلم بوجوبه بنحو اللّم من أحد الأمرين المتقدمين، وهما شدة إهتمام الشارع بتكاليفه، ودعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال رأساً.

وهذا من المصنف تكرار لا موجب له، لأنه قد بين وجوب الاحتياط قبل ذكره.

قال في العناية: ((ومعه لا يكاد يبقى مجال لهذا الإشكال وجوابه أصلاً فأنه لم يعتمد في وجه وجوب الاحتياط في الجملة وعدم جواز الإهمال بالمرة على العلم الإجمالي كي يشكل عليه بأنه بعد ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف لا يكاد يؤثر هذا العلم الإجمالي شيئاً أبداً فلماذا يحتاط في بقية الأطراف فيجاب عنه بأن الاحتياط في بقية الأطراف إنما هو لوجوبه شرعاً المستكشف لمّاً لشدة إهتمال الشارع بتكاليف أو لصحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال أبداً فتأمل جيداً[1].))

ولعل وجه التأمل في كلامه بأن الاستدلال بالشرع على الاحتياط في بقية الأطراف خروج عن مورد البحث الذي هو في الوجوه العقلية لحجية مطلق الظن، ومنها دليل الانسداد.

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٩٧

قوله (قده): ((وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسر وإختلال النظام، وأما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع؛ لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط؛ وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر: من ان التوفيق بين دليليهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما؛ هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط والعسر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته إحتياطاً. نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر ـ كما قيل ـ لكانت قاعدة نفيه محكمّة على قاعدة الاحتياط؛ لأن العسر ـ حينئذ ـ يكون في قبل التكاليف المجهولة، فتكون منتفية بنفيه.

ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى إستقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الإطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة. فأفهم وتأمل جيداً.))

المقدمة الرابعة: ويقع الكلام فيها عن وجوب الاحتياط تارة وعدمه، وأن جواز الرجوع الى الأصول العملية وعدمها تارة أخرى، وعن جواز الرجوع الى الانفتاحي وعدمه.

أما بالنسبة الى الطريق الأول: وهو وجوب الاحتياط، فأن الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إما أن يلزم منه العسر والحرج فهو غير واجب كما قيل وإما أن يكون الاحتياط التام بحد الإخلال بالنظام فهو غير واجب بلا إشكال، إلا إن عدم الوجوب على الأول محل نظر بل منع نظراً الى أن أدلة نفي الحرج حاكمة على دليل التكليف وكذا الوضع رافعة لهما فيما كانا حرجيين وتوجب حصرهما فيما إذا لم يلزم منهما حرج، وكذا يقال بقاعدة نفي الضرر.

ولكن صحة ذلك فيما إذا كان نفس متعلق التكليف حرجياً كالوضوء مثلاً إذا لزم منه الحرج على المكلف كما في البرد الشديد أو في حال المرض ونحوهما.

وأما إذا كان العسر والحرج ناشئاً من الجمع بين محتملات التكليف إحتياطاً من جهة العلم الإجمالي وهو الموجب للعسر كما لو تردد الوضوء بالماء المطلق بين مائة إناء مثلاً، مع كون متعلق التكليف بنفسه في غاية السهولة.

وهنا لا تكون أدلة نفي العسر والحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قده)، إذ العسر هنا لازم لحكم العقل بالجمع بين محتملات التكليف من جهة العلم الإجمالي بالتكليف وليس لازماً للتكليف الشرعي كي يرتفع بالعسر والحرج.

نعم لو كان الاحتياط بحكم الشرع وقد لزم منه العسر والحرج لكثرة الأطراف أمكن أن يقال حينئذ بسقوط التكليف بالاحتياط ولكنه مجرد فرض لا واقع له إذ الجمع هنا بحكم العقل لدى الشرع.

وماذكره المصنف من الوجه في حكومة قاعدة الاحتياط على قاعدة نفي العسر مبني على مختاره في معنى قاعدة نفي العسر والحرج وأنه ذهب الى أن مفادها هو نفي الموضوع الحرجي لا نفي الحكم الحرجي كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قده).

لا يقال: أن قاعدة نفي العسر والحرج وإن لم يصح تطبيقها على الحكم الواقعي لما ذكر من أن متعلقه ليس حرجياً إلا أنه لماذا لا تطبق على الحكم العقلي بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات فأن موضوع هذا الحكم العقلي هو الاحتياط حرجي غير مرتفع حكمه وهو الوجوب العقلي للاحتياط.

فأنه يقال إن القاعدة المذكورة ليست ناظرة الى الأحكام العقلية بل هي ناظرة الى الأحكام الشرعية فقط ومن الواضح أن الشارع حينما جعل القاعدة كان ناظراً الى خصوص أحكامه الشرعية ليبين أنها غير ثابتة في حال العسر والحرج.

ثم أنه بناء على حكومة قاعدة نفي العسر على قاعدة الاحتياط في المقام لكونها عسرية حرجية، وجاز أو وجب الإقتحام بعض الأطراف كالأطراف المشكوكة أو الموهومة لدفع العسر والحرج أو الأخلال بالنظام فلا مجال لمراعاة الاحتياط في بقية الأطراف أي في المظنونات وذلك لصيرورة الشك فيها بدوياً لإمكان أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال في خصوص الطرف المرخص به، ومع إنحلال العلم الإجمالي فما هو الموجب لمراعاة الاحتياط ولو في بعض الأطراف.

نعم مراعاة الاحتياط في بقية الأطراف بدعوى وجوبه الشرعي المستكشف بنحو اللّم من الأمرين المتقدمين وهما، شدة إهتمام الشارع بتكاليفه وعدم جواز إهمالها رأساً والإجماع عليه كما سبق في جواب إن قلت المتقدم في المقدمة الثالثة.

هذا وقد أمر الشيخ بالفهم والتأمل جيداً، وهذا النوع من التعابير بحسب سياق كلام صاحب الكفاية (قده) لا يدل على إشكال ليحتاج الى تفسير بل لدقة المطلب وبيان ضرورة التأمل فيه جيداً وفهمه بعمق.

وإذا قيل بكونه إشكالاً على كلامه الأخير: فلعله، لأجل إن المقدار الذي يرفع اليد عنه عن الاحتياط في بعض الأطراف بمقدار رفع العسر والحرج وهو مما لا يكون بمقدار المعلوم بالإجمال لكي يقال بإنحلال العلم الإجمالي، فيبقى العلم على حاله بلا حاجة الى دليل آخر بدعوى وجوبه الشرعي، هذا أولاً.

وثانياً: إن ضم الدليل الآخر وهو الشرعي في المقام لتتميم دعوى إيجاب الإحتياط في بقية الأطراف خروج عن أصل البحث الذي هو الأدلة العقلية لإيجاب الظن المطلق.

قوله (قده): ((وأما الرجوع الى الأصول، فالنسبة الى الأصول المثبتة ـ من إحتياط أو إستصحاب مثبت للتكليف ـ فلا مانع عن جريانها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل.

هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، لاستلزام شمول دليليه لهذا التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النقض في كل منهما بمقتضى ((ولاتنقض)) لوجوبه في البعض، كما هو قضة ((ولكن تنقضه بيقين اخر))؛ وذلك لان هانما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرافه فعليا.

واما اذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعليا الا في بعض اطرافه، ولكن بعض اطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فان قضية ((لاتنقض)) ليس ـ حينئذ ـ الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض؛ كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.))

هذا هو الطريق الثاني من المقدمة الرابعة وهي الرجوع الى الاصل في كل مسالة، والاصول على قسمين، قسم مثبت للتكليف كما في اصالة الاحتياط والاستصحاب اذا كانت الحالة السابقة هي ثبوت التكليف، وقسم ثاني للتكليف

من البراءة والاستصحاب اذا كانت الحالة السابقة هي عدم ثبوت التكليف وكما في اصالة التخيير.

اما الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب المطابق له مما لا مانع من جريانها عقلا كما لو علم اجمالا بوجوب القصر او التمام فتجري قاعدة الاحتياط او نقلا كما لو شك في وجوب صلا الجمعة فتجري قاعدة الاستحاب، لعموم النقل وان قيل بعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي من جهة التناقض بين صدر الحديث وذيله كما سيتضح بيانه في باب التعارض بشكل مفصل ان شاء الله تعالى، كما لو علم مثلا اجمالا بوجود النس في احد انائين وكانا في السابق طاهرين لم يمكن استصحاب طهارتهما معا اذ لو استصحبت طهارتهما عملا بقوله (عليه السلام) ولكن انقضه بيقين اخر والمفروض انه قد علم بنجاسة احدهما اجمالا.

وهذا بخلاف لو انعكس الفرض وكانت الحالة السابقة لها هي النجاسة والحالة الطارئة هي طهارة احدهما اجمالا فان استصحاب النجاسة ممكن لاستلزامه مخالفة عملية للعلم الاجمالي لان العلم اجمالا بطهارة احدهما لا تقتضي لزوم ارتكابه حتى يلزم المناقضة بين صدر الحديث وذيله.

والسر في عموم النقل وان ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى المنع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي للزوم المناقضة في الحديث، ان المجتهد حنما يريد اجراء الاستصحاب المثبت للتكليف في المشتبهات مما لا شك له فعلا ال في الطرف الملتفت اليه لا في جميع الاطراف كي تتم اركان الاستصحاب في جميعها ولم يكن اجراؤه في جميعها من جهة المناقضة بين الصدر والذيل بل ولا في البعض لمعارضته الطرف الاخر معه.

ومع عدم فعلية الشك لا يجري الاستصحاب لاشتراط كون الشك في البقاء فعليا وهو ليس كذلك الا في الطرف الملتفت اليه الذي يمكن اجراء الاصل فيه لعدم علمه بانتقاض الحالة السابقة فيه الا بحاظ مجموع الاطراف.

ثم ان الشيخ الاخوند (قده) قد امر بالفهم، ويمكن تفسيره بـ

اولا: ما ذكره في العناية: من ان المجتهد حين اجرائه الاص قد يحصل له التفات الى تمام موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف نظرا لقلتها وحصرها بموارد معدومة فيصير الشك حينئذ في الجميع فعليا.

اقول: هذا يتوقف على صحة دعوى القلة وعهدتها على مدعيها، مع ان الالتفات الى الجميع لا يكون الا اجماليا لا فعليا، ولا يكون الا بعد جريان الاصل وهو حاصل في اخر عمر المجتهد وتسجيل موارد الاصل المثبت بالرسالة العملية، وبعده سوف يلتفت الى ان بعض الاستصحابات لا يمكن جريانها للتناقض في بعض الاطراف وان لم يلفت الى ذلك في البداية.

ولعل هذا الاخير هو الاوجه في تفسير الفهم.

ثانيا: ان وجود غير الواجبات والمحرمات في مجموع الوقائع التي تعلم الحالة السابقة لها لا يعني تبدل الحالة السابقة من ثبوت التكليف الى عدمه من الاباحة او الاستحباب او الكراهة، وبالتالي يمنع من اجراء الاصل كما رامه الشيخ الانصاري (قده) على ما في كلامه بالرسائل، وذلك لاحتمال كون تلك الوقائع المتبدل التكليف في موارد الاصول النافية وهو ما لا يمنع من جريان الاستصحابات النافية للتكليف كما في الاستصحابات المثبتة له.

وبعبارة اخرى: انه من المحتمل ان تكون المباحات والمستحبات والمكروهات التي يعلم بثبوتها ثابتة في غير الوقائع التي كانت حالتها السابقة ثبوت التكليف.

قوله (قده): ((ومنه قد انقدح: ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضا. وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها، لو لم يكن هناك مانع ـ عقلا او شرعا ـ من اجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة ـ بضميمة ما علم تفصيلا، او نهض عليه علميّ ـ بمقدار المعلوم اجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط، وان لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال.

وقد ظهر بذلك: ان العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب ـ حينئذ ـ للاحتياط عقلا ولا شرعا اصلا، كما لا يخفى.

كما ظهر: انه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقا ـ ولو من مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا، ويرفع اليد عنه فيها كلا او بعضا، بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر ـ على ما عرفت ـ لا محتملات التكليف مطلقا.))

وقد انقدح بما تقدم جريان الاصول النافية لحكم العقل وعموم النقل، وذلك لان المانع من جريانها هو احد امور ثلاثة هي لزوم التناقض بين صدر وذيل رواية الاستصحاب على البيان المتقدم ولزوم المخالفة العملية للعلم الاجمالي بثبوت

تكاليف كثيرة والعلم باهتمام الشارع باحكامه الموجب لعدم جريان الاصول النافية للتكليف والتي ترخص في ترك امتثالها.

اما المانع الاول فقد تقدم دفعه بعد عدم فعلية الشك في تمام الاطراف دفعة واحدة ان لم يكن مانع اخر عنه شرعا او عقلا، واما الثاني، فليس بمانع اذا كان مجموع موارد الاصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم تفصيلا او قام عليه الظن الخاص المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالاجمال بل بمقدار لا يبقى معه شيء مهم يوجب استكشاف ايجاب الاحتياط فان الانسدادي مع انكاره انفتاح باب العلم والعلمي بمعظم مسائل الفقه ولكنه لا ينكر العلم ببعض المسائل التي يعلمها من الكتاب والسنة كما لا ينكر ايضا بعض الظنون المعتبرة بالخصوص كظواهر الالفاظ وان انكر وجود الظن الخاص الوافي بجميع الفقه كخبر الثقة مثلا، واذا انحل العلم الاجمالي فلا مخالفة عملية له اذ هي فرع وجوده لا مع انعدامه بالانحلال، فلو فرض ان المجتهد امكنه ان يحصل على ما يساوي المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف كما لو علم بخمسين تكليف اجمالا وقد حصل على هذا المقدار فينحل العلم الاجمالي ويمكن للمجتهد ان يحصل على هذا المقدار كما لو علم تفصيلا بمقدار من التكاليف كوجوب الصلاة او الصوم ونحوهما وبعض اخر من الاحكام تثبت عنده بطريق علمي، ومع ضم هذا المقدار الثابت بالعلم الى المقدار الثابت بالعلمي الى الموارد التي يجري فيها الاصل المثبت للتكليف امكن ان يصبح المجموع بمقدار الخمسين تكليف، وهذا المقدار يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال، فقد يحصل عند شخص مقدار ما ينحل به العلم الاجمالي دون شخص اخر، ورب حال، كحال زمان مقارب للنص يحصل المقدار المذكور دون حال زمان اخر كزماننا.

واما المانع الثالث: فانه بعد الحصول على مقدار المعلوم بالاجمال لا يبقى للاهتمام من اثر بل حتى لو لم يحصل على المقدار المعلوم بالاجمال وبقي قلة من الاحكام مما لم يقم الدليل عليه وذلك لقلة الباقي. واما اذا لم يحصل على المقدار المذكور ولم ينحل العلم الاجمالي وبقي الكثير من الاحكام، وجب عليه الاحتياط في خصوص مجاري الاصول النافية مطلقا ولو من موهومات التكليف الا بمقدار ما يرفع به اختلال النظام او رفع العسر او الحرج لا الاحتياط في محتملات التكليف مطلقا ولو في موارد الاصول المثبتة لان العمل بالتكاليف فيها من باب قيام الحجة وهي الاصول المثبتة لا من باب الاحتياط بملاك العلم الاجمالي بالتكليف.

فالاحتياط في الجميع لاقتضاء العلم الاجمالي، يرفع اليد عنه في مجاري الاصول المثبتة للتكليف لان العمل فيها لقيام الحجة وهي الاصول المثبتة، واما في مجاري الاصول النافية سواء مظنونات او مشكوكات او موهومات عدم التكليف فيجب فيها الاحتياط الا اذا لزم منه اختلال النظام او العسر او الحرج فيرفع اليد عن الاحتياط العقلي بمقدار ما يرفع به المحذور المتقدم. ولا يرفع اليد في تمام محتملات التكليف حتى المشكوكات.

قوله (قده): ((واما الرجوع الى فتوى المجتهد فلا يكاد يجوز؛ ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل، لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم او العلمي، فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل.))

هذا هو الطريق الثالث، وهو الرجوع الى المجتهد الانفتاحي، وهو باطل لان الانسدادي يرى ان المجتهد الانفتاحي مخطئ وجاهل ولا يرى رجوعه اليه الا من باب رجوع العالم الى الجاهل وهو غير جائز.

قوله (قده): ((واما المقدمة الخامسة: فلإستقلال العقل بها، وانه لا يجوز التنزّل ـ بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها ـ الا الى الاطاعة الظنية، دون الشكية او الوهمية؛ لبداهة مرجوحيّتهما بالاضافة اليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية، مع دوران الامر بين الظنية والشكية او الوهمية؛ من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى؛ من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتبرة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملا بما فيها من التكاليف، ولا باس به من حيث لا يلزم منه عسر، فضلا عما يوجب اختلال النظام.

وما اوردناه على المقدمة الرابعة: من جواز الرجوع الى الاصول مطلقا، ولو كانت نافية؛ لوجود المقتضي وفقد المانع عنه، لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة وما علم منه تفصيلا او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، والا فالى الاصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا او عقلا، على ما عرفت تفصيله.

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً)).

واما المقدمة الخامسة وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح فهي صحيحة وذلك لاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية الاجمالية وهي الاحتياط التام او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية ـ وهي الاحتياط في مظنونات التكليف التي سماه الانسدادي بالاطاعة الظنية تارة وبحجية الظن تارة اخرى ـ دون الاطاعة الشكية او الوهمية وذلك لبداهة قبح ترجيح المرجوح على الراجح وهما مرجوحان بالنسبة الى الاطاعة الظنية.

ولكنك قد عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية كي تتقدم الظنية على الشكية او الوهمية، وذلك لما اوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع المشتبهات الى العلم الاجمالي الصغير الموجود في خصوص الكتب المعتبرة عندنا، ومعه فيجب الاحتياط في خصوص الدائرة المذكورة وهو لا يلزم منه محذور العسر والحرج فضلا عن اختلال النظام.

بل وما اوردناه على المقدمة الرابعة، على الفقرة الثانية منها وهي عدم جواز الرجوع في كل مسالة الى الاصل العملي المناسب لها، حيث قلنا بجواز الرجوع الى الاصول العملية مطلقا ولو كانت نافية للتكليف، لان المانع من جريانها هو العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية المنحل من جهة كون موارد الاصول المثبتة مع ما علم منها تفصيلا او مما قام عليه دليل معتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف، والا فالمرجع الى خصوص الاصول المثبتة فقط وكان خصوص موارد الاصول النافية محلا للاحتياط، وترجح فيها مظنونات التكليف على غيرها من المشكوكات والموهومات اذا كان الاحتياط في تمامها يوجب العسر او اختلال

النظام حيث ترفع اليد عنه بما يوجب رفع العسر او اختلال النظام وفي مقام الترجيح نرجح المظنونات عليها او هي والمشكوكات على الموهومات.

وليس محل الاحتياط هو موارد الاصول العملية مطلقا ولو كانت مثبتة لما عرفت من ان العمل فيها من باب قيام الحجة عليها لا من باب الاحتياط بملاك العلم الاجمالي.

وهذا التحقيق هو ما يساعد عليه النظر الدقيق فتدبره جيدا لتعرف دقة ما توصلنا اليه، ومن هنا فما يذكره المصنف من هذه التعابير ((فافهم وتدبر جيدا)) ونحوهما مما لا يشير الى اشكال ما في كلامه بقدر ما يكون مؤشرا لدقة المطلب.

قوله (قده) ((فصل))

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، او بالطريق، او بهما؟ اقوال.

والتحقيق ان يقال: انه لا شبهة في ان همّ العقل في كل حال، انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة؛ من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ماهو المؤمّن منها، وفي ان كلما كان القطع به مؤمّنا في حال الانفتاح، كان الظن به مؤمّنا حال الانسداد جزما، وان المؤمّن في حال الانفتاح، هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعا وعقلا، او باتيانه الجعلي؛ وذلك لان العقل قداستقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو ـ لا بما هو مؤدى الطريق ـ مبرئ للذمة قطعا.

كيف؟! وقد عرفت ان القطع بنفسه طريق، لا يكاد تناله بعد الجعل إحداثا وإمضاءا، إثباتا ونفيا، ولا يخفى ان قضيّة ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع، الا توهم انه قضية اختصاص المقدمات بالفروع؛ لعدم انسداد باب العلم في الاصول، وعدم

إلجاء في التنزل الى الظن فيها، والغفلة عن ان جريانها في الفروع، موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الامن من عقوبة التكاليف، وان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا؛ وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنّين، كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:)).

فصل
في الظن بالطريق أو الظن بالواقع

لو تمت مقدمات دليل الانسداد وكانت نتيجتها هي حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط على ما تقدم بيانه، وهذا الظن الحجة هل هو الظن بالطريق كما لو ظن بحجية خبر الواحد وكان مدلوله وجوب شيء معين مثلا من دون أن يحصل الظن بالحكم الواقعي لذلك الشيء المعين؟

او هو الظن بالحكم الواقعي كما لو ظن بوجوب شيء او حرمته مثلا، ويعبر عن المسألة الاولى بحجية الظن بالمسألة الاصولية، وعن الثانية بحجية الظن بالمسالة الفرعية؟ او هو حجية الظن بكليهما معا؟ فيه اقوال

وقد يعبر عن امتثال المكلف به الواقعي، المظنون به عند المكلف، بإتيان المكلف به الواقعي، وعن امتثال المكلف به وقد دل عليه الطريق المظنون، بالاتيان بالمكلف به الظاهري او الجعلي.

والمختار هو حجية الظن في الطريق والواقع معا وذلك

اولا: ان المهم عند العقل هو تحصيل الامن من العقاب على التكاليف المعلومة عنده.

وثانيا: وان الحاكم بتعيين ماهو المؤمن من العقوبة هو العقل.

وثالثا: ان العقل حاكم بأنه كلما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد.

ورابعا: انه لا اشكال عند العقل في ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي او القطع بإتيان المكلف به الظاهري أي مؤدى الطريق المجعول من قبل الشارع، فإذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فأتى بالذي قطع به يكون إتيانه به مؤمنا له من التكليف المذكور، واذا قطع بحجية خبر الواحد وقد دل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واتى بالدعاء فكذلك يكون اتيانه المذكور مؤمنا.

خامسا: انه اذا كان المؤمن حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو مؤدى الطريق كما يقوله صاحب الحاشية في الوجه الاول الاتي، بصرف التكاليف عن الواقع الى مؤديات الطرق وتقييد الواقع بمؤديات الطرق اليه، ولكن العقل حاكم ان المؤمّن حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق العقلي والشرعي وان القطع طريق بحكم العقل والشرع الى الواقع.

ولكنك عرفت ان القطع طريق بنفسه وغير مجعول من قبل الشارع وهو مما لا تناله يد الجعل لا نفيا ولا اثباتا.

او بإتيان المكلف به الجعلي، فيلزم ان يكون المؤمن حال الانسداد هو الظن باتيان المكلف به الواقعي او الظن باتيان المكلف به الجعلي، وهذا معناه حجية الظن المتعلق بالحكم الواقعي والظن المتعلق بالطريق وهو المطلوب.

والمقصود بالظن باتيان المكلف به الواقعي او الجعلي الظاهري، هو كون الماتي به ظنيا، وليس كون الاتيان ظنيا وهو ليس بمراد للمصنف، ولكن عبارته قاصرة عن الاداء.

والاولى ان يقال: كما في العناية: انه لا شبهة في ان المؤمن حال الانفتاح هو كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي القطعي، والاتيان بالمكلف به الجعلي القطعي، فهكاذا حال الانسداد يكون المؤمن كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي الظني، والاتيان بالمكلف به الظاهري الظني[1].

ولا منشأ لتوهم اختصاص دليل الانسداد بالمسائل الفرعية دون الاحكام الاصولية مثل حجية الخبر ونحوها وذلك لان الانسداد لباب العلم والعلمي انما يكون في خصوص المسائل الفرعية واما المسائل الاصولية فان باب العلم فيها غير منسد اذ يمكن تحصيل العلم بحجية الخبر او حجية الظواهر او حجية الاجماع او حجية الشهرة ونحوها، ومع اختصاص مقدمات الانسداد بالاحكام الفرعية فلا يكون الظن به حجة الا اذا كان متعلقا بالاحكام الفرعية، ومعناه اختصاص الحجية بالظن بالحكم الواقعي دون الطريق.

واجاب عنه المصنف (قده): ان الظن بالفروع اذا كان مؤمنا في حال الانسداد فيلزم كون الظن بالطريق وبمؤداه مؤمنا ايضا، وان الظن بالاول موجب للظن بالثاني، ولا تفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين، فكما يكون الاول مؤمنا كذلك الثاني.

واما دليل القائل بحجية الظن بالطريق فوجهان.

---

(١) العناية ج٣ ص٣١٣

قوله (قده): ((احدهما ما افاده بعض الفحول، وتبعه في الفصول، وقال فيها:

انا كما نقطع بانا مكلفون ـ في زماننا هذا ـ تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا ـ بحكم العيان وشهادة الوجدان ـ الى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقا مخصوصا، وكلّفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق تقطع من السمع بقيامه بالخصوص، او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذّره، فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل ـ انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه.

وفيه اولا:ـ بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة، باقية فيما بايدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها اصلا ـ ان قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال، لا تعيينها بالظن.

وما استدل به على حجية الظن بالطريق فوجهان

الوجه الاول: ان لنا قطعين، احدهما: هو القطع باننا مكلفون من قبل الشارع بتكاليف واقعية كثيرة، ولا يمكن تعيينها بالقطع لعدم العلم بها تفصيلا بل هي معلومة بالاجمال ولا سبيل الى تحصيل الكثير منها بطريق معين كخبر الواحد الذي نقطع بحجيته من الشارع وقيامه مقام القطع كما لو قطعنا من خلاله بوجوب صلاة الجمعة لو كان تحصيل القطع بوجوبها متعذرا كما لا سبيل ـ لنا لو لم نقطع بوجوب صلاة الجمعة ولا بحجية طريق قام على وجوبها ـ الى طريق يقطع من السمع بحكم الشارع بقيام دليله مقام القطع، كالقرعة اذا فرض قيام طريق الثقة وهو خبر الواحد على اعتبارها وحجيتها، وقد ورد في عبارة المصنف ((قيام طريقه)) أي قيام دليله، ومن الواضح ان دليل القرعة ان كان هو الخبر الواحد فقد قام مقام القطع كما هو واضح.

وثانيهما: هو القطع بأن الشارع قد نصب لنا طرقا كثيرة لتعيين تلك الاحكام وهي مما لا يمكن تعيينها بواسطة القطع ايضا ولا بغيره من طريق نقطع بحجيته، ولا بطريق قام دليله على قيامه مقام القطع ولو بعد تعذره.

والنتيجة من هذين القطعين: هي ان الشارع قد كلفنا بالرجوع الى الطرق والاخذ بمؤدياتها لا بالواقع بما هو واقع والا يلزم لغوية نصب هذه الطرق واذا كنا مكلفين بالاخذ بمؤدياتها، والمفروض انه لا يمكن تعيينها بواسطة القطع فلا بد من تعيينها بواسطة الظن فتكون الحجية هي للظن بالطريق لا بالظن بالواقع بما هو واقع، وذلك لان الظن هو الاقرب الى اصابة الواقع من الظن بنفس الواقع لفرض عدم تكليفنا بالواقع بما هو واقع بل نحن مكلفون بالواقع بما هو مؤدى الطريق.

وفيه:اولا: لا نسلم ان الشارع المقدس قد نصب لنا طرقا خاصة لاحكامه والا لو نصب لنا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها،واحتمال

اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء ضعيف، هذا ما ذكره الشيخ الانصاري في رده على الفصول.

ويكفي في رد هذا الوجه احتمال عدم نصب الشارع طرقا خاصة لاحكامه واوكل الامر الى ما يكون طريقا عند العقلاء فاذا كان خبر الواحد طريقا عندهم، فيكون الشارع قد اكتفى به ولا حاجة بعدئذ الى نصب طريق اصلا.

وثانيا: لو سلمنا نصب طرق من قبل الشارع ولكن بقاءها غير معلوم لدينافلعله نصب طرقا كان الوصول اليها سهلا في زمان المعصومين (عليهم السلام) وحصولها في زماننا متعسر او غير ممكن، كما لو حكم الشارع بطريقية قسم من الاخبار كالخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في زمن الائمة (عليهم السلام) لكثرة القرائن، ولا شك في ندرة هذا القسم في زماننا هذا، او خبر الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع او بالبينة الشرعية او الشياع مع افادته للظن الفعلي بالحكم وندرة هذا القسم غير خافية، لانه غاية ما نجد الراوي في كتب الرجال انه محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي او النجاشي، وهي ليست من البينة الشرعية كما هو معلوم.

وثالثا: لو سلمنا كلا الامرين المتقدمين من نصب الشارع للطرق وان تلك الطرق موجودة بين ايدينا، فاللازم من ذلك هو الاخذ بالقدر المتيقن منها فما تُيقن منها انه طريق شرعا اخذنا به وما شك انه طريق شرعا لا نأخذ به، واما لو لم يكن في البين قدر متيقن منها فاللازم هو الاحتياط فيؤخذ بكل واحد من الطرق التي يحتمل ان الشارع نصبها، ولا تصل النوبة الى تعيينها بالظن، لان الامتثال العلمي مقدم على الامتثال الظني كما عرفت.

قوله (قده): ((لا يقال: الفرض عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام في اطراف الاحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بايدينا من طرق.

فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها، والرجوع الى الاصل فيها ولو كان نافيا للتكليف، وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيا واثباتا مع ثبوت المرجّح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقا في غيره؛ بناءا على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فان المرجع في جميع ما ذكر ـ من موارد التعارض ـ هو الاصل الجاري فيها ولو كان نافيا؟ لعدم نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من اطراف العلم به، على خلافه فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت؛ للعلم بانتقاص الحالة السابقة فيه اجمالا بسبب العلم به، او لقيام امارة معتبرة عليه في بعض اطرافه؛ بناءا على عدم جريانه بذلك.))

لا يقال ان ما ذكر في الجواب الاخير من لزوم الاحتياط في الطرق مناف لما تقدم قبلا من عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه اذا كان مخلا بالنظام، ولذا كانت نتيجة مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط لاجل ذلك.

فانه يقال: ان الاحتياط الموجب لذلك هو الاحتياط في دائرة التكاليف المعلومة بالاجمال واما الاحتياط في دائرة الطرق فلا يلزم منه المحذور المتقدم لوجود جملة من الموارد لا يجب فيها الاحتياط فلا يلزم من العمل بالاحتياط العسر والحرج فضلا عن الاخلال بالنظام، والموارد هي:

الاول: الموارد التي لا يكون فيها طريق اصلا ففي مثل هذه الحالة يجوز الرجوع فيها الى اصل البراءة دون الاحتياط.

الثاني: الموارد التي تكون كلها ذات طرق متفقة على نفي التكاليف وفيها يجوز الرجوع الى اصل البراءة بعد رفع اليد عن الاحتياط.

الثالث: موارد تعارض فردين من احد الطرق نفيا و اثباتا كما لو قام خبران احدهما مثبت للوجوب والاخر ينفيه، او قامت شهرتان كذلك فانه في هذه الموارد يؤخذ بالخبر النافي للتكليف اذا كان له مرجح بل يمكن الاخذ به ايضا اذا لم يكن للخبر المثبت مرجح ايضا ومع عدم ثبوت المرجح لاحدهما يكون الحكم هو التخيير بينهما فيختار الخبر النافي، هذا في تعارض الخبرين، واما في تعارض غيرهما، كالشهرتين مثلا فيرفع اليد عن الاحتياط ولو كان للمثبت منهما مرجح بناء على عدم ثبوت الترجيح في غير الاخبار من الطرق.

الرابع: اذا تعارض طريقان من الطرق المعلومة بالاجمال بنحو الوجوب والتحريم بان قال احد الطريقين يجب وقال الاخر يحرم، ففي مثل ذلك يرجع الى اصل البراءة.

الخامس: الموارد التي لا تجري فيها الاصول المثبتة للتكليف كالاستصحاب المثبت للتكليف من جهة العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احدها، كما لو علم اجمالا بواسطة العلم الوجداني او بامارة معتبرة، بانتقاض الحالة السابقة في بعض هذه الموارد ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب المثبت للتكليف بناء على راي الشيخ الانصاري (قده) حيث ذهب الى عدم جريان الاستصحاب في الاطراف التي يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها واذا لم يجر الاستصحاب يرجع الى البراءة.

وقد امر المصنف بالفهم الذي يمكن تفسيره بـ

اولا: لعله اشارة الى ضعف قوله فان المرجع جميعا في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجاري فيها لو كان نافيا، وذلك لان المتعارضين اذا كانا فردين من الخبر لم يسقطا بالتعارض قطعا لان المتعارضين من الاخبار لا بد من الاخذ باحدهما اما تخييرا او ترجيحا بمقتضى الاخبار العلاجية.

وثانيا: اشارة الى ضعف قوله لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من اطراف العلم به على خلافه.. فانه اذا تعارض فردان من بعض الاطراف او طريقان من الطرق المعلومة بالاجمال صدق نهوض ماهو من اطراف العلم بالطريق على خلاف الاصل النافي للتكليف. ذكرهما في العناية[1].

وفيه: لعل نهوض طريق على خلاف الاصل النافي للتكليف مما لا ينفيه المصنف وانما ينفي نهوض الطريق في مورد التعارض، لا مطلقا وهو مراده بعدم لزوم الاخلال بالنظام بعد رفع اليد عن الاحتيط فيما ذكره من الموارد.

---

(1) العناية ج٣ص٣٢٥

قوله (قده): ((وثانيا: لو سلّم ان قضيته لزوم التنزّل الى الظن، فتوهم ان الوظيفة ـ حينئذ ـ هو خصوص الظن بالطريق، فاسد قطعا؛ وذلك لعدم كونه اقرب الى العلم واصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق اصلا، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا يقال: انما لا يكون اقرب الى الظن بالواقع، اذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فان الالتزام به بعيد؛ اذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا، فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه؛ ضرورة ان القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح: ان التقييد ـ ايضا ـ غير سديد، مع ان الالتزام بذلك غير مفيد، فان الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف، لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق مالم يظن باصابته الواقع، غير مجد بناءا على التقييد، لعدم استلزام الظن بالواقع والمقيّد به بدونه.))

لو سلمنا ان مقتضى الدليل المذكور هو لزوم التنزل الى الظن في تعيين الطرق المعلومة بالاجمال، ولكن توهم انحصار الوظيفة بخصوص الظن بالطريق

بدعوى كونه اقرب الى الواقع فاسد جدا، بل يوجد امران اخران هما اقرب الى الواقع من الظن بالطريق.

احدهما: هو الظن بكون حكم من الاحكام مؤدى طريق من الطرق من دون ظن بحجية طريق من الطرق تفصيلا، كما اذا فرضنا ان هناك واقعة عامة البلوى وظن ان حكمها هو الاباحة مثلا، وظن ايضا ان هذه الاباحة لا بد ان تكون مؤدى طريق من الطرق ـ اذ المفروض ان الواقعة عامة البلوى فيجب على الشارع ان ينصب طريقا دالا على حكمها ـ ولكن لم يظن بحجية طريق من الطرق على سبيل التفصيل، فلم يظن ان الخبر حجة او الشهرة حجة او الاجماع حجة وغير ذلك فانه في مثل ذلك يكون الظن بالحكم المذكور اقرب الى الواقع من الظن بالطريق.

ثانيهما: الظن بنفس الواقع فانه اقرب الى الواقع من الظن بالطريق.

لا يقال: ان الظن بالطريق لا يكون اقرب الى الواقع من الظن بالواقع لو لم يبن على الصرف باحد قسميه، والا كان هو الاقرب.

توضيح ذلك: ان الصرف على قسمين

الاول منهما: ان نصب طريق مما يؤدي الى صرف التكاليف الواقعية الى مؤديات الطرق، فالتكليف بالواقع يزول وينعدم بحيث لا يبقى في البين واقع يشترك فيه الكل تصيبه الامارة تارة وتخطئه اخرى، وهذا التصويب باطل بل محال، ويسمى بالصرف المطلق.

الثاني منهما: ان التكليف الواقعي بعد نصب الطريق لا يزول راسا بل يبقى ثابتا على حاله ولكن ثبوته مقيد مشروط باداء الطريق اليه، فهو المكلف به ويسمى بالصرف على نحو التقييد، فالواقع الذي يؤدي اليه الطريق هو المكلف به واما الواقع الذي لا يؤدي اليه الطريق فمهمل، وهذا معناه حصر الواقع بما تؤدي

اليه الطرق، فالطريق الذي اخطأ الواقع لا تكليف فيه واقعا، والواقع الذي لم يؤده الطريق ليس بفعلي قطعا، وان كان انشائيا ـ ولك ان تقول تقديري أي لو اداه الطريق لصار فعليا، وهذا باطل ايضا، ولكنه ليس بتصويب.

واذا اتضح هذا، فيقال انه اذا بني على الصرف باحد نحويه فالظن بالطريق، يكون هو الاقرب الى الظن بالواقع دون العكس لان المفروض انه لا يبقى واقع بعد نصب الطرق حتى يكون الظن به هو الاقرب او يبقى ولكنه مقيد باداء الطريق اليه، وفي مثل ذلك يكون الظن بالطريق هو الاقرب ايضا.

فانه يقال: ان الصرف بكلا نحويه باطل، اما الصرف المطلق فهو مستلزم للتصويب الذي هو محال باعتبار انه لا يبقى حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل بل يكون التكليف متعلق بمؤدى الطرق وهذا معناه التصويب وكون الامارة مصيبة دائما، واما انه محال فباعتبار انه لم يبق حكم واقعي فلأي شيء تكون الطرق طرقا اذ المفروض انه لا حكم واقعي حتى تكون الطرق طرقا اليه.

ولو سلم كون الصرف المطلق ليس تصويبا محالا فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه اذ لا اشكال في ان من قطع بأن الحكم الفلاني حكم واقعي فامتثله واتى به ولكن من دون ان يؤدي اليه طريق من الطرق فلا اشكال في اتيانه بهذا الواقع الذي قطع به بكونه مجزيا مع انه لم يكن مؤدى طريق من الطرق اذ المفروض عدم قيام طريق عليه ومعنى ذلك ان التكاليف الواقعية لم تنصرف الى مؤديات الطرق والامارات بل هي باقية على حالها

ولا يتوهم ان اجزاءه انما هو لاجل كونه مؤدى القطع لان القطع بنفسه طريق من الطرق فاذا قطع المكلف بان الحكم الفلاني حكم واقعي واتى به فيكون آتيا بالواقع المتعلق للطريق ويكون امتثاله من هذه الناحية باعتبار اتيانه للواقع بما هو مؤدى طريق وهو القطع، فانه باطل اذ لو كان الاتيان بالواقع بما هو متعلق

للقطع هو المجزئ لا الاتيان بالواقع بما هو هو فمعنى ذلك ان الشارع قد نصب لنا القطع طريقا وجعله حجة حتى نكون مكلفين بما يؤدي اليه القطع وينصرف التكليف عن الواقع وينعدم، وذلك باطل لما عرفت بان القطع طريق مجعول بنفسه لا بجعل الشارع المقدس له اذ يستحيل ان يجعله طريقا على ما تقدم في مبحث القطع.

هذا كله بالنسبة الى الصرف المطلق

واما بالنسبة للصرف بنحو التقييد فقد اتضح فيه ايضا مما سبق فانه لو كنا مكلفين بالواقع بقيد اداء الطريق اليه، فيلزم ان يكون الاتيان بالواقع المقطوع به من دون قيام طريق عليه غير مجز بما هو واقع، اذ بناء على الصرف بنحو التقييد يكون التكليف متعلقا بالواقع بقيد اداء الطريق اليه لا بالواقع بما هو هو مع انه قد تقدم ان الاتيان بالواقع بما هو واقع مجز.

كما ويمكن ان يرد على الصرف ويجزي عن التقييد بايراد اخر محصله: بان يقال بان الالتزام بحجية الظن بالطريق يلزم منه ان يكون الظن بالواقع ايضا حجة في بعض الصور فان المكلف اذا ظن بان الحكم الفلاني في القضية الفلانية حكم واقعي وكانت القضية مما تعم بها البلوى فيلزم ان يكون الظن بالحكم الواقعي موجبا للظن بان ذلك الحكم هو مؤدى طريق من الطرق اذ المفروض كون القضية عامة البلوى فيلزم نصب طريق من الشارع دال على حكمها، وان لم يعلم به تفصيلا على نحو التعيين، لان الخصم ذهب الى ان النصب يقتضي الصرف الى مؤديات الطرق وتقييد الواقع باداء الطريق اليه وذلك لحصول القيد وتحقق الشرط اجمالا.

ويمكن ان يورد على الصرف بنحو التقييد بايراد ثالث محصله: بان يقال ان الظن بالطريق بناء على الصرف بهذا النحو لا معنى لحجيته اذ المفروض اننا مكلفون بالواقع بقيد اداء الطريق اليه ولسنا مكلفين بالطريق بما هو طريق ومعه

يلزم ان يكون الحجة ليس هو الظن بالطريق بل الظن به بشرط اداءه للواقع واصابته له اذ لو فرض اصابته للواقع ظنا فيلزم ان يكون الظن بالطريق موجبا للظن بالواقع المقيد باداء الطريق اليه مع ان المفروض اننا مكلفون بالواقع بقيد اداء الطريق اليه.

ويمكن الايراد على الصرف بقسميه بان نصب الطرق لا يدل على الصرف فان نصبها يدل على التوسعة على المكلف وانه لا يتعين على الاتيان بالواقع الحقيقي بل يكفي الاتيان بما هو مؤدى الطريق ايضا، وان لم يكن هو الواقع وعليه فنصب الطريق يدل على التوسعة لا على التضييق على المكلف كما يدعيه القايل بالصرف ودعواه هو تعين الاتيان بما هو مؤدى طريق او الاتيان بالواقع مقيدا باداء الطريق اليه، واما الاتيان به بدون ذلك فليس بمنجز وهذا تضييق على المكلف كما هو واضح.

قوله (قده): ((هذا، مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف، ولا على التقييد، غايته ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية، يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية الى العلم بمضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، والانحلال وان كان يوجب عدم تنجّز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعية، الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب؛ في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولا بد ـ حينئذ ـ من عناية اخرى* في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الاطاعة، وعدم اهمالها راسا كما اشرنا اليها، ولا شبهة في ان الظن بالواقع لو لم يكون[1] اولى ـ حينئذ ـ لكونه اقرب الى التوسّل به الى ما به الاهتمام ـ من فعل الواجب وترك الحرام ـ من الظن بالطريق، فلا اقل من كونه مساويا فيما يهمّ العقل؛ من تحصيل الامن من العقوبة في كل حال، هذا مع ما عرفت من انه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو ـ بلا شبهة ـ يكفي ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فانه دقيق)).

---

(1) الصحيح (يكن) ولعله خطا مطبعي

هذا، مع انه لا دليل يساعد على الصرف ولا على التقييد، فان نصب الطرق مما لا يقتضي احدهما ولا تضييق الواقع بما اذا اداه الطريق، وانما مقتضى نصب الطريق هو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، وهذا مما يوجب توسيع دائرة الواقع باضافة واقع تنزيلي جعلي اليه هو ما ادته الطرق، لا تضييق دائرة الواقع وحصره بما ادته اليه.

غاية ما هناك ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، ولنفرضها ما به تكليف في مجموع الوقائع المشتبهة، فاذا نصب الشارع طرقا تفي بالاداء الى مائة حكم لزم انحلال العلم الاجمالي الكبير الى علم اجمالي صغير وهو العلم بأن الشارع كلفنا بمئة تكليف في دائرة الطرق ولازم هذا الانحلال وان كان هو تنجيز التكليف الواقعي بشرط اداء الطريق اليه الا ان هذا انما يتم فيما لو فرض ان العلم الاجمالي الصغير مما يجب مراعاته بمعنى انه يجب الاحتياط فيه والاخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا، واما اذا لم يلزم برعايته كما هو المفروض ـ لاستلزامه العسر على ما يفترضه المستدل حيث ذهب الى ان الاحتياط التام في الطرق غير لازم لادائه الى المحذور المتقدم، ولو كان لازما لوجب الاحتياط ولما وصلت النوبة الى الاخذ بالظن بالطريق، فلا يحصل الانحلال بالعلم الاجمالي الكبير ولا يكون المنجز هو خصوص التكليف الواقعي الذي دل عليه الطريق بل يلزم مراعاة العلم الاجمالي الكبير فكل تكليف يكون منجزا سواء ادى اليه الطريق ام لم يؤد اليه، لان المفروض ان العلم الاجمالي الصغير لم يؤثر شيئا بعد فرض عدم لزوم مراعاته، ولكن الاحتياط بجميع الاحكام الواقعية غير ممكن لادائه الى العسر فلا يجب الاحتياط في جميع اطرافه بل يجب الاحتياط في المقدار الذي لا يلزم منه عسر.

ولا يتوهم انه اذا لم يجب الاحتياط في بعض الاطراف فلا يجب مراعاته في بقية الاطراف ايضا، كما سيتضح في مبحث العلم الاجمالي ان شاء الله تعالى،

فان هذا التوهم باطل لما تقدم ان الاحتياط في الباقي لازم من جهة الاجماع ومن جهة القطع باهتمام الشارع بأحكامه فلا يرضى بتركها كلها، وبالجملة يلزم ملاحظة العلم الاجمالي الكبير ولزوم مراعاته ـ أي مراعاة الاحكام المعلومة بالعلم الاجمالي الكبير ـ وحينئذ ـ لا بد من تعيينها بالظن فيكون الظن بالحكم الواقعي هو الاقرب الى ما يهتم به الشارع ـ وهو فعل الواجبات وترك المحرمات، من الظن بالطريق وانه لم يكن اقرب منه فلا اقل من كونه مساويا للظن بالطريق بلحاظ تحصيل المؤمن من العقاب في نظر العقل.

ولو سلم ان الظن بالطريق هو الاقرب فمع ذلك لا يكون متعينا بل يجوز الاخذ بالظن بالواقع ايضا، وذلك لما تقدم من ان الظن بالحكم الواقعي في المسائل عامة البلوى يلازم الظن بكونه مؤدى طريق من الطرق وان لم يكن متعينا.

ثم امر بالفهم، ويمكن الجواب عنه.

لعله للاشارة الى إن انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الصغير بما في مؤديات الطرق لم يبق موجبا لحجية الظن بالواقع اصلا فان كان في الطرق المعلومة بالاجمال قدر متيقن يفي بمعظم الفقه اخذنا به والا فنحتاط في اطراف العلم الاجمالي بها ان لم يلزم العسر والا تنزلنا منه الى العمل بالظن في تعيينها، وحينئذ يكون خصوص الظن بالطريق هو الحجة دون الظن بالواقع.

الا ان ذلك لا من جهة الصرف والتقييد الذي يقوله الخصم بل من جهة انحلال العلم الاجمالي الكبيرالى العلم الصغير بما في مؤديات الطرق.

ولكن الشأن في وجود العلم الاجمالي بنصب الطرق باقية فيما بايدينا وافية بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الشرعية كي يوجب الانحلال وعدم حجية الظن بالواقع اصلا، ذكره صاحب العناية.[1]

(١) العناية ج٣ ص٣٣١

وفيه: ان المصنف (قده) بعد تسليمه بعدم رعاية العلم الاجمالي الصغير كما التزمه الخصم كما لا يجب مراعاة العلم الاجمالي الكبير لمحذور العسر او الاخلال بالنظام، وعليه فلا بد من دليل اخر لاحراز الاحكام بالواقعيات غير العلمين، لقيام الاجماع على بطلان الاجمال، وعليه فما يكون حجة حال الانفتاح وهو القطع، يكون الظن هو الحجة حال الانسداد، وليس هو الا الظن بالواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة او هي غيرها، فلا تصل النوبة الى الظن بالطريق وقد اشار الى ذلك المصنف في الهامش على ما عرفت بيانه.

ولعله للاشارة الى دقة المطلب ايضا لا لوجود خلل في الاستنتاج.

*ذكر المصنف (قده) في الهامش ما نصه:

((وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللّم، من عدم الاهمال في حال الانسداد قطعا اجماعا بل ضرورة، وهو يقتضي التنزل الى الظن بالواقع حقيقة او تعبداً، اذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة اجمالاً، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع- بكل ما يجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح- الى الظن به في هذا الحال، وإلى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة، او بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها او في مطلقها، فلا يكاد ان تصل النوبة الى الظن بالطريق بما هو كذلك وإن كان يكفي، لكونه مستلزماً للظن بكونه مؤداه مؤدى طريق معتبر، كما يكفي الظن بكونه كذلك، ولو لم يكن ظن باعتبار طريق اصلاً، كما لا يخفى، وانت خبير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك، وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات في كل حال، بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال بين اطراف كثيرة، فافهم. (المحقق الخراساني قدس سره)).

وتوضيح مراده (قده): انه اذا لم يلزم رعاية التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال، كما لم يلزم رعاية العلم الاجمالي ينصب طرق على ما هو المفروض، وحيث لا يمكن اهمال التكاليف الواقعية في حال انسداد باب العلم والعلمي اجماعاً

بل ضرورة، وحينئذٍ لابد من غاية اخرى غير العلمين الاجماليين العلم الاجمالي بالتكاليف، والعلم الاجمالي بالطرق المنصوبة، وهذه الغاية هي اهتمام الشارع بتكاليفه وعدم اهمالها. وهي تقتضي ايجاب الاحتياط في الجملة، وهي موارد الطرق الذي يتعين اعمال الظن بالواقع فيها حكومة او كشفاً، وذلك لما عرفت بأنه اذا كان القطع حجة في حال الانفتاح فإن الظن هو الحجة في باب الانسداد.

والظن هنا إما هو بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة، او بمطلق مؤديات الطرق على حسب الاحتياط المستكشف في مواردها خاصة او في مطلقها.

وعليه فلا تصل النوبة الى الظن بالطريق، وإن كان الظن بالواقع يكفي فيه لكونه مستلزماً لكون مؤداه مؤدى طريق معتبر، كما يكفي الظن بكونه ظن بالواقع وإن لم يكن ظن باعتبار طريق اصلاً، كما هو واضح لأن الاعتبار للواقع بما هو هو لا للواقع لكونه مؤدى طريق معتبر، وهذا هو المتيقن من لزوم المراعاة في كل حال بعد عدم لزوم مراعاة الطرق المعلومة بالاجمال بين اطراف كثيرة. فافهم. (المحقق الخراساني (قده)).

ولعل وجه الفهم انه لابد من مراعاة الطرق في الجملة والا لزم الاحتياط في تمام الاطراف، وهو مستلزم للمحذور، واهمالها ممتنع اجماعاً فيتعين الاخذ ببعض الطرق دون البعض. وهي ما كانت معتبرة دون سواها.

هذا مع انه لا دليل يساعد على الصرف ولا على التقييد، فإن نصب الطرق مما لا يقتضي احدهما ولا تضييق الواقع بما اذا اداه الطريق. وإنما مقتضى نصب الطريق هو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، وهذا مما يوجب توسيع دائرة الواقع باضافة دافع تنزيلي جعلي اليه هو ما ادته الطرق، لا تضييق دائرة الواقع وحصره بما ادته اليه.

غاية ما هناك ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، ولنفرضها مائة تكليف في مجموع الوقائع المشتبهة، فاذا نصب الشارع طرقاً تفي بالاداء الى مائة حكم لزم انحلال العلم الاجمالي الكبير الى علم اجمالي صغير وهو العلم بأن الشارع كلفنا بمئة تكليف في دائرة الطرق ولازم هذا الانحلال وإن كان هو تنجز التكليف الواقعي بشرط اداء الطريق اليه الا ان هذا انما يتم فيما لو فرض ان العلم الاجمالي الصغير مما يجب مراعاته بمعنى انه يجب الاحتياط فيه والاخذ بكل ما يحتمل كونه طريقاً، واما اذا لم يلزم برعايته- كما هو المفروض- لاستلزامه العسر على ما يفترضه المستدل حيث ذهب الى ان الاحتياط التام في الطرق غير لازم لادائه الى المحذور المتقدم، ولو كان لازماً لوجب الاحتياط ولما وصلت النوبة الى الاخذ بالظن بالطريق، فلا يحصل الانحلال بالعلم الاجمالي الكبير ولا يكون المنجز هو خصوص التكليف الواقعي الذي دل عليه الطريق بل يلزم مراعاة العلم الاجمالي الكبير فكل تكليف يكون منجزاً سواء ادى اليه الطريق ام لم يؤد اليه، لأن المفروض ان العلم الاجمالي الصغير لم يؤثر شيئاً بعد فرض عدم لزوم مراعاته، ولكن الاحتياط بجميع الاحكام الواقعية غير ممكن لادائه الى العسر فلا يجب الاحتياط في جميع اطرافه، بل يجب الاحتياط في المقدار الذي لا يلزم منه عسر.

ولا يتوهم انه اذا لم يجب الاحتياط في بعض الاطراف فلا يجب مراعاته في بقية الاطراف ايضاً، كما سيتضح في مبحث العلم الاجمالي ان شاء الله تعالى، فإن هذا التوهم باطل لما تقدم ان الاحتياط في الباقي لازم من جهة الاجماع ومن جهة القطع باهتمام الشارع باحكامه فلا يرضى بتركها كلها، وبالجملة يلزم ملاحظة العلم الاجمالي الكبير ولزوم مراعاته- اي مراعاة الاحكام المعلومة بالعلم الاجمالي الكبير (وحينئذٍ) لابد من تعيينها بالظن فيكون الظن بالحكم الواقعي هو الاقرب

الى ما يهتم به الشارع- وهو فعل الواجبات وترك المحرمات، من الظن بالطريق وانه لم يكن اقرب منه فلا اقل من كونه مساوياً للظن بالطريق بلحاظ تحصيل المؤمن من العقاب في نظر العقل.

ولو سلم ان الظن بالطريق هو الاقرب فمع ذلك لا يكون متعيناً بل يجوز الاخذ بالظن بالواقع ايضاً، وذلك لما تقدم من ان الظن بالحكم الواقعي في المسائل عامة البلوى يلازم الظن بكونه مؤدى طريق من الطرق وإن لم يكن متعيناً.

ثم امر بالفهم، ويمكن الجواب عنه:

لعله للاشارة الى ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الصغير بما في مؤديات الطرق لم يبق موجباً لحجية الظن بالواقع اصلاً. فإن كان في الطرق المعلومة بالاجمال قدر متعين يفي بمعظم الفقه اخذنا به والا فنحتاط في اطراف العلم الاجمالي بها ان لم يلزم منه العسر والا تنزلنا منه الى العمل بالظن في تعيينها، وحينئذٍ يكون خصوص الظن بالطريق هو الحجة دون الظن بالواقع.

الا ان ذلك لا من جهة الصرف والتقييد الذي يقوله الخصم بل من جهة انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الصغير بما في مؤديات الطرق.

ولكن الشأن في وجود العلم الاجمالي ينصب الطرق باقية فيما بايدينا وافية بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الشرعية كي يوجب الانحلال وعدم حجية الظن بالواقع اصلاً. ذكره صاحب العناية[1].

وفيه: ان المصنف (قده) بعد تسليمه بعدم رعاية العلم الاجمالي الصغير كما التزمه الخصم كما لا يجب مراعاة العلم الاجمالي الكبير المحذور العسر او الاخلال بالنظام، وعليه فلابد من دليل اخر لاحراز الاهتمام بالواقعيات غير العلمين، لقيام الاجماع على بطلان الاهمال، وعليه مما يكون حجة حال الانفتاح وهو القطع،

---

[1]) العناية ج٣ ص٣٣١.

يكون الظن هو الحجة حال الانسداد، وليس هو الا الظن بالواقعيات التي تكون مؤديات الطرق المعتبرة او هي وغيرها، فلا تصل النوبة الى الظن بالطريق. وقد اشار الى ذلك المصنف في الهامش على ما عرفت بيانه.

ولعله للاشارة الى دقة المطلب ايضاً لا لوجود خلل في الاستنتاج.

قوله (قده): ((ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال: (لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية، وانّ الواجب علينا اولا، هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلّف؛ بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كُلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه باداء الواقع او لا، حسبما مر تفصيل القول فيه.

فحينئذ نقول: ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وان انسد علينا سبيل العلم، كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه؛ اذ هو الاقرب الى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع، كما يدّعيه القائل باصالة حجية الظن). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه.

وفيه اولا: ان الحاكم ـ على الاستقلال ـ في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال انما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه ارشادا اليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع ـ بماهو ـ مفرِّغا، وانّ القطع به

حقيقة او تعبدا مؤّمن جزما، وان المؤّمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع ـ ايضا ـ مؤمنا حال الانسداد.

وثانيا: علمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة ـ فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ـ ليس الا بدعوى ان النصب يستلزمه، مع أن دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما اذا اتى به اولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ ايضا)).

الوجه الثاني: مما استدل به على حجية الظن بالطريق دون غيره

وملخص هذا الوجه: لا اشكال في اننا مكلفون باحكام واقعية كثيرة، وايضا لا اشكال في أن الواجب علينا تحصيل العلم بحكم الشارع بفراغ ذمتنا، وذلك بان ناتي بمؤديات الطرق التي نقطع بنصب الشارع لها سواء حصل معه العلم بأداء الواقع ام لا، فالمهم هو تحصيل العلم بفراغ الذمة بحكم الشارع فان صح لنا تحصيل ذلك بان كان هناك طرق نقطع بنصبها وناتي بمؤدياتها فلا اشكال في وجوبه، وان انسداد باب العلم بذلك بان لم يكن هناك طرق نقطع بنصبها وجب علينا تحصيل الظن بفراغ الذمة في حكم الشارع بان ناتي بمؤديات طرق نظن بنصبها من قبل الشارع تنزلا من العلم الى الظن بفراغ الذمة بحكم العقل لا الى الظن باداء الواقع بان ناتي بما نظن وجوبه او نترك ما نظن بحرمته من دون قيام طريق مظنون الاعتبار عليه؛ لان الظن بطريق منصوب هو الاقرب الى العلم بفراغ ذمتنا بحكم

الشارع، وليس الاقرب اليه هو الظن بالواقع كما يدعيه القائل بحجية الظن مطلقا سواء كان بالطريق او بالواقع.

ويرد عليه:اولا: ان الحاكم بفراغ الذمة هو العقل وليس الشرع على ما ذكره في هذا الدليل حيث ذكر انه لا بد من تحصيل العلم بحكم الشرع بفراغ الذمة انا مكن والا فيلزم تحصيل الظن بحكمه بفراغ الذمة... ومن المعلوم ان العقل يحكم بان الاتيان بالواقع بما هو هو ـ علمنا به او ظننا ـ مفرغ للذمة لا ان خصوص مؤدى الطريق هو المفرغ للذمة.

ولو حكم الشرع في هذا الباب كان يتبع حكم العقل ارشادا، وقد مر أن العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الواقعي بما هو هو مفرغ للذمة كالاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي وعلى هذا فاذا انسد باب العلم يكون كلا من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن بالاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي ظنا بفراغ الذمة من دون ان ينحصر الظن بالفراغ بالظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي.

وثانيا: انه لو سلمنا حكم الشارع بفراغ الذمة عند الاتيان بمؤدى الطريق المنصوب فنقول انه لو كان الاتيان بمؤدى الطريق موجبا لحكم الشارع بفراغ الذمة فيلزم ان يكون الاتيان بالواقع مستلزما لحكم الشارع بفراغ الذمة بالاولى، ووجه الاستلزام، من جهة ان الاتيان بمؤدى الطريق انما كان موجبا لحكم الشارع بفراغ الذمة من جهة ان نصب الشارع للطرق يستلزم حكمه بأن الآتي بمؤدى الطرق غير مشغول الذمة والا كان نصبه للطرق لغوا فاذا كان هذا هو الوجه فهذا بنفسه اتٍ في الاتيان بالواقع فيقال: بان الحكم الواقعي قد جعله الشارع، وجعله له يستلزم حكمه بفراغ ذمة المكلف لو اتى به.

واما وجه الاولوية فباعتبار ان الاتيان بمؤدى الطريق انما كان موجبا لحكم الشارع بفراغ الذمة باعتبار ان مؤدى الطريق منزل منزلة الواقع فاذا كان الاتيان

بما هو منزل منزلة الواقع موجبا لفراغ الذمة فيكون الاتيان بنفس الواقع موجبا لفراغها ايضا وبالاولوية.

وبهذا يتضح ان الاتيان بالواقع موجب لحكم الشارع بفراغ الذمة، ومعه يقال: انه يلزم من هذا ان يكون الظن باتيان الواقع موجب للظن بحكم الشارع بفراغها ايضا.

قوله (قده): ((ان قلت: كيف يستلزم الظن بالواقع، مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما اذا كان من القياس؟ وهذا بخلاف الظن بالطريق، فانه ستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع ـ ايضا ـ يستلزم* الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذورا ـ اذا عمل به فيهما ـ فيما اخطأ، بل كان مستحقا للعقاب ـ ولو فيما اصاب ـ لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجرّية، فافهم.

وثالثا: سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس الا التنزل الى الظن بأن مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفكّ عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا)).

ان قلت: انه كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكمه بالفراغ، مع انه قد يقطع بعدم حكمه بالفراغ مع حصول الظن بالواقع كما لو حصل الظن به من القياس، فإن القياس بما انه منهي عنه فلا يكون الظن بالفراغ الناشيء من القياس موجبا لحكم الشارع بفراغ الذمة، بل النهي عنه يوجب القطع بعدم حكم الشارع بفراغها (وهذا) بخلافه في الظن بالطريق فإن المكلف لو ظن حجية طريق كالخبر الواحد فيكون ظنه هذا بحجية الطريق موجبا للظن بحكم الشارع بفراغ الذمة وان كان الظن بحجية ذلك الطريق ناشئا من القياس.

قلت: ان الظن بالواقع ايضا مما يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ وان كان حاصلا من القياس ولا ينافي ذلك القطع بعدم حجية القياس شرعا، وعدم كون المكلف معذورا اذا عمل به في كل من الظن بالواقع والظن بالطريق اذا اخطأ القياس وفات بسبب عمله به تكليف الزامي من وجوب او حرمة لعدم كونه حجة ليكون عذرا عند الخطأ، بل كان مستحقا للعقاب على تجريه، ثم أمر بالفهم. ولعله: ان العامل بالقياس مع القطع بعدم حجيته هو مما يستحق العقاب على المعصية مطلقا ولو فيما اصاب فإن نفس العمل بالقياس والاستناد اليه وسلوكه طريقا محرم شرعا بالاخبار المتواترة عندنا كحرمة الخمر والزنا ونحوهما.

وثالثا: انه لو سلم ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة، ولكن ليس لازم ذلك ان يكون الحجة هو خصوص الظن بالطريق بل يكفي الظن بكون الحكم الفلاني هو مؤدى طريق من الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فإن الظن بفراغ الذمة كما يحصل بسلوك طريق ظُنّ حجيته كذلك يحصل بالإتيان بالواقع الذي يظن بأنه مؤدى طريق من دون الظن بحجيته عل سبيل التفصيل، فاذا كان الظن بكون الحكم مؤدى طريق من الطرق كافيا فيقال: انه يلزم ان يكون الظن بالواقع كافيا ايضا ولا تكون الحجة هي خصوص الظن بالطريق فان الحكم الواقعي في المسالة التي يعم الابتلاء بها اذا ظن به فهو لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر.

وعلى هذا: فلا ثمرة في النزاع اذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع من حيث حصول الظن بالاخرة بفراغ الذمة في حكم الشارع.

***ما ذكره (قده) في الهامش ((وذلك لضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلّف به واقعا وحكمه بالفراغ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه، لو سئل عن ان الاتيان بالمأمور به على وجهه، هل هو مفرّغ؟ ولزوم حكمه بأنه مفرّغ، والا لزم عدم اجزاء الامر الواقعي وهو واضح البطلان، المحقق الخراساني قدس سره)).**

علل المصنف الاستلزام المذكور ـ بان الظن بالواقع مما يستلزم الظن بحكم الشارع براغ الذمة وان كان حاصلا من القياس ـ بالملازمة العقلية بين الاتيان بما كلف به واقعا وحكمه بفراغ الذمة يقينا، ويشهد لذلك بما ذكره من عدم جواز الحكم بعدم الفراغ للذمة بحيث لو سئل العقل عن ان الاتيان بالمامور به على وجهه وصفته، هل هو مفرّغ للذمة، لاجاب نعم، وانه مفرّغ، وان لم يكن كذلك لزم عدم اجزاء الامر الواقعي، وهو واضح البطلان. (المحقق الخراساني)

قوله (قده): ((فصل

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريق منصوب شرعا؛ ضرورة انه معها لا يجب عقلا على الشارع ان ينصب طريقا؛ لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال.

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل؛ لقاعدة الملازمة؛ ضرورة انها انما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد ها هنا غير قابل له، فان الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد، انما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بازيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح.

واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا او فيما اصاب الظن، كما انها بنفسها موجبة للثواب اخطأ او اصاب، من دون حاجة الى امر بها او نهي عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا باس به ارشاديا، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية.

وصحة نصبه الطريق وجعله ـ في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال

الانسداد؛ كما يحكم بلزومها بنحو اخر حال الانفتاح؛ من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا؛ لما عرفت.

فانقدح بذلك: عدم صحة تقرير المقدمات الا على نحو الحكومة، دون الكشف، وعليها فلا اهمال في النتيجة اصلا، سببا وموردا ومرتبة؛ لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل، كما لا يخفى)).

يتعرض المصنف في هذا الفصل الى مطلبين ـ الاول: ان مقدمات الانسداد لو تمت فهل تكون نتيجتها هي حكومة العقل بأن الظن حجة او ان نتيجتها هو استكشاف العقل بأن الشارع جعل الظن حجة، و يعبر عن الاول بمسلك الحكومة وتكون حجية الظن فيه عقلية، و يعبر عن الثاني بمسلك الكشف وتكون حجية الظن شرعية.

وقد كان المقصد الاصلي لهذا البحث هو المطلب الثاني وهو، انه لو تمت مقدمات دليل الانسداد فهل تكون النتيجة كلية او جزئية او مهملة بمعنى ان النتيجة هل هي حجية كل ظن من الظنون او هي حجية بعض الظنون الخاصة المعينة او تكون هي حجية الظن في الجملة وعلى سبيل القضية المهملة.

اما المطلب الاول: فالصحيح فيه ان يقال: ان مقدمات الانسداد لو تمت فلا يكن ان يستكشف العقل بان الشارع نصب الظن حجة بل من الممكن ان لا يكون الشارع قد نصب الظن حجة واعتمد على حكم العقل بحجية الظن واكتفى به.

لا يقال: انه بناء على قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يمكن ان يستكشف بان الشارع نصب الظن حجة لان العقل ما دام حكم بحجية الظن فيلزم حكم الشارع به ايضا.

فانه يقال: ان قاعدة الملازمة انما تكون في مورد قابل لحكم الشارع والمورد في المقام غير قابل له، فالاطاعة والمعصية مما لا يقبلان حكم الشارع الا ارشادا، وذلك لان الاطاعة الظنية التي يستقل بها العقل في حال الانسداد لها جزءان.

الاول: انه لا يجوز مؤاخذة الشارع على ما هو اكثر من الاطاعة الظنية بمعنى انه لا يمكن ان يؤاخذ الشارع على ترك الاطاعة العلمية.

الثاني: عدم جواز اقتصار المكلف بما دون الاطاعة الظنية من الشكية والوهمية.

وكلا هذين الامرين لا يقبلان حكم الشرع، اما الاول: فواضح لأن المؤاخذة فعل من افعال الشارع، ومع كونها كذلك فلا يمكن ان تقع موضوعا لحكمه فان موضوع الحكم الشرعي ليس هو الا فعل المكلف لافعل الشارع. واما الثاني: فلأن الاقتصار على الاطاعة الظنية وعدم جواز الاخذ بما دونها من الشكية والوهمية مما يحكم العقل بلزومه ويستقل باستحقاق الآخذ بالاطاعة الظنية للثواب والآخذ بالاطاعة الشكية والوهمية للعقاب، ومع استقلال العقل بذلك لا يمكن ان يحكم الشارع لأن الشارع انما ينهي ويامر لاجل احداث الداعي للمكلف نحو الفعل او الترك ومعلوم انه مع استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية وعدم كفاية الاطاعة الشكية والوهمية بكون ذلك كافيا في احداث الداعي للمكلف لا أن يامر الشارع بالامر المولوي بالاقتصار على الاطاعة الظنية وعدم الاخذ بالاطاعة الشكية والوهمية بل يكون امره بذلك لغوا وبلا مصحح.

نعم، لا باس بامره ارشادا لذلك كما هو الحال في امره بالاطاعة بقوله تعالى ((واطيعوا الله ورسوله)).

لا يقال: انه لا اشكال في امكان الشارع نصب طريقا من الطرق، لاجل مصلحة وحكمة مقتضية لنصب ذلك الطريق في حال الانفتاح والانسداد، واذا

كان يصح للشارع ذلك فكيف يقال بان الشارع لا يمكنه ان ينصب الظن حجة في حال الانسداد، فان معنى ذلك انه لا يصح ان ينصب له طريقا يجعله حجة في حال الانسداد.

فانه يقال: انه لا منافاة بين الامرين، فان المقصود من قولنا يصح للشارع ان ينصب طريقا في حال الانفتاح والانسداد هو انه يصح له ذلك في المورد الذي لا يستقل العقل فيه. فحجية الخبر مثلا مما لا يستقل العقل بها في حالي الانفتاح والانسداد، وعليه فيمكن ان يحكم بها الشارع لاجل مصلحة وحكمة كالتسهيل على المكلفين، وهذا لا ينافي القول بان حجية الاطاعة الظنية في حال الانسداد ما دام يستقل العقل بها فلا يمكن ان يحكم الشارع بها، وهكذا حجية الاطاعة العلمية في حال الإنفتاح فإن العقل ما دام يستقل بها فلا يمكن ان يحكم الشارع بها.

واذا تقرر ان مقدمات الانسداد لا تصح الا على نحو الحكومة دون الكشف، فان النتيجة لا تكون مهملة اصلا لا من حيث السبب ولا من حيث المورد ولا من حيث المرتبة لعدم تطرق الاهمال الى حكم العقل.

قوله (قده): ((اما بحسب الاسباب، فلا تفاوت بنظره فيها.

واما بحسب الموارد: فيمكن ان يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس، مما لا يلزم من الاحتياط فيه العسر.

واما بحسب المرتبة: فكذلك لا يستقل الا بلزوم التنزّل الى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف، الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

واما على تقدير الكشف: فلو قيل بكون النتيجة هي نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا اهمال فيها ـ ايضا ـ بحسب الاسباب، بل يستكشف ـ حينئذ ـ ان الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، والا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيته في جميعها، والا لزم عدم وصول الحجة ولو لاجل التردد في مواردها كما لا يخفى.

ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسالة المستحدثة، مجازفة جدا.

واما بحسب المرتبة: ففيها اهمال؛ لاجل احتمال حجية خصوص الاطمئناني منه اذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه.

ولو قيل: بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، لا اهمال فيها بحسب الاسباب لو لم يكن فيها تفاوت اصلا، او لم يكن بينها الا واحد، والا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او مظنونة؛ باجراء مقدمات دليل الانسداد ـ حينئذ ـ مرة او مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي الى ظن واحد او الى ظنون متعددةلا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، او متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

واما بحسب الموارد والمرتبة، فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيدا.

ولو قيل: بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل اصلا، فالاهمال فيها يكون من الجهات، ولا محيص ـ حينئذ ـ الا من الاحتياط في الطريق بمراعاة اطراف الاحتمال، لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، والا لزم التنزّل الى حكومة العقل بالاستقلال، فتامل فان المقام من مزال الاقدام)).

اما بحسب الاسباب فالنتيجة كلية اذ لا يفرق العقل بين سبب وسبب كما لو حصل الظن من خبر الواحد او من الشهرة او من طيران الطير في الهواء او نحو ذلك لان النكتة في حكم العقل بالاخذ بالظن هي كونه اقرب من الوهم والشك الى الواقع ومن المعلوم ان هذه الاقربية محفوظة وموجودة في كل ظن من اي سبب حصل.

نعم لو فرض ان بعض الظنون اقوى من البعض الاخر فيتعين الاخذ بالظن القوي الا ان ذلك معناه الاختلاف بحسب مرتبة الظن لا بحسب اسبابه.

واما بحسب الموارد فالنتيجة جزئية بمعنى ان حكم العقل بحجية الظن في خصوص ما ليس للشارع فيه مزيد اهتمام كالدماء والفروج، وحقوق الناس من الاموال وغيرها، واما مافيه مزيد اهتمام كالموارد المذكورة فان العقل يستقل بالاحتياط فيها، وهذا معنى جزئية النتيجة.

واما بحسب المراتب، فجزئية ايضا لاستقلال العقل بحجية مرتبة الظن الاطمئناني اذا كان متعلقا بنفي التكليف فترفع اليد عنده، عن الاحتياط واما اذا كان الظن بنفي التكليف عاديا وليس اطمئنانيا فيجب الاحتياط لمراعاة احتمال التكليف ولو كان موهوما، واذا لم يكف هذا المقدار برفع اليد عن الاحتياط في دفع محذور العسر والحرج فيرفع اليد عنه في مطلق ما قام الظن بنفي التكليف ولو كان عاديا اي في مطلق الموهومات.

هذا كله على مسلك الحكومة؛ واما على مسلك الكشف،

فان قلنا بان نتيجة مقدمات دليل الانسداد هي نصب الطريق الواصل الينا بنفسه ومباشرة فالكلام في حجية الظن يقع تارة بلحاظ اسبابه، واخرى بلحاظ موارده وثالثة بلحاظ مراتبه. اما بلحاظ اسبابه، فان اعتبر الظن بلحاظ

بعض اسبابه متيقن الاعتبار كما في الظن الحاصل من خبر الواحد بينما الظن الحاصل من غيره مشكوك الاعتبار فحينئذ تكون النتيجة جزئية وان الظن المجعول حجة هو خصوص الظن الحاصل من سبب متيقن الاعتبار دون غيره، واذا لم تكن بعض الظنون متيقنة الاعتبار بأن كان جميعها متساويا من حيث احتمال اعتباره وعدمه فالنتيجة تصبح حينئذ كلية بمعنى انا نستكشف ان الظن حجة من اي سبب كان اذ لو لم يكن حجة من اي سبب كان فمعناه اننا مترددون ولا نعلم ان الظن الحاصل من هذا السبب او الحاصل من ذاك السبب هو الحجة ولازم ذلك ان يكون الطريق الذي نصبه الشارع حجة لنا لم يصل الينا بالمباشرة وهو خلف المفروض.

واما بحسب الموارد: فالنتيجة كلية بمعنى حجية الظن في اي مورد اذ لو لم يكن كذلك فمعناه اننا مترددون ولازمه عدم الوصول وهو خلف، هذا اذا لم يكن هناك متيقن في البين والا كانت النتيجة جزئية كما مر في الاسباب.

وقد يقال ان النتيجة كلية ببيان اخر باعتبار قيام الاجماع على حجية الظن في اي مورد من الموارد مع تمامية مقدمات الانسداد.. فانه يقال: ان هذا الكلام غير صحيح لان مسالة الانسداد من المسائل المستحدثة فكيف يمكن تحصيل الاجماع فيها.

واما بحسب المراتب: فالنتيجة مهملة لاحتمال ان يكون الظن الذي نصبه الشارع حجة هو خصوص الظن في مرتبة الاطمئنان لا مطلقا، لو فرض انه كان وافيا بتمام الفقه.

وان قلنا: ان النتيجة هو استكشاف نصب الشارع طريقا لنا واصلا لا بنفسه بل بطريق اخر اي انسداد اخر.

فمن حيث الاسباب: فتارة يفرض ان الظن بالحكم الواقعي ناشئ عن سبب واحد واخرى يفرض انه ناشئ عن سبب متعدد، فان كان الاول يتعين الاخذ به كما هو واضح وان فرض الثاني، فان لم يكن تفاوت بين افراد الظن من حيث الاعتبار، بان كان جميعها مشكوك الاعتبار او مظنونه، فالمتعين الاخذ بجميعها لانها حجة اذ لو كان بعضها حجة دون البعض الاخر والمفروض انه لا مرجح لاحد البعضين على الاخر فيلزم لو كان البعض هو الحجة فقط عدم وصوله الى المكلف لانه لا طريق لايصاله اذ الطريق للايصال اما هو اليقين بالاعتبار واما هو الظن بالاعتبار، والمفروض ان كليهما مفقود فيلزم كون الجميع حجة.

وان كان بينهما تفاوت، وكان باليقين بالاعتبار كان الحجة هو دون غيره لعدم الموجب لاستكشاف حجية غيره اذا كان المتيقن بالاعتبار بمقدار واف بمعظم الاحكام وان كان التفاوت بينهما بالظن بالاعتبار، كما لو كان بعضها مظنون الاعتبار دون بعضها الاخر.

فيلزم حينئذ اجراء دليل الانسداد مرة اخرى لاثبات حجية ما ظن اعتباره،

((وطريقته)) ان لنا علما اجماليا بان الشارع نصب لنا طرقا وبما انه لا يمكن تعيينها على سبيل اليقين والمفروض ان الاحتياط غير ممكن للزوم العسر مثلا فيلزم الاخذ بما ظن اعتباره اذ لو اخذ بمشكوك الاعتبار او موهومه لزم الترجيح للمرجوح على الراجح.

ثم يقال: ان ماظن اعتباره ان كان واحدا فيلزم كونه هو الحجة وان كان متعددا فان لم يكن تفاوت بينهما كان الجميع حجة وان كان بينها تفاوت فان كان البعض متيقن الاعتبار بالنسبة الى البعض الاخر فيؤخذ به وان كان التفاوت

بينها بالظن بالاعتبار جرى دليل الانسداد مرة اخرى بالنحو المتقدم وهكذا حتى يبقى ظن واحد او ظنون متعددة لا تفاوت بينها.

ومن حيث الموارد والمراتب فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الاولى من كون نتيجة دليل الانسداد هو نصب الشارع للطريق الواصل الينا بالمباشرة.

واما بناء على الاحتمال الثالث: هو ان الشارع نصب الطريق ولو لم يصل الينا ففي هذه الحالة تكون النتيجة مهملة من حيث الاسباب والموارد والمراتب، ومعه فان فرض ان بعض الطرق مما يتيقن نصبه من قبل الشارع وكان بمقدار واف بمعظم الاحكام فيكون هو الحجة ويلزم الاخذ به وان لم يكن هناك قدر متيقن فيلزم الاحتياط بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا اذا لم يلزم من الاحتياط محذور العسر والحرج والا لزم رفع اليد عن مسلك الكشف والانتقال الى مسلك الحكومة اذ لا فائدة في المسلك الاول، حينئذ لاهمال النتيجة بناء عليه مع عدم امكان الاحتياط.

وقد امر المصنف بالتدبر جيدا ووجهه، لعل ذهاب المصنف الى كون النتيجة موردا ومرتبة بناء على الاحتمال الثاني على الكشف هي كالنتيجة فيها على الاحتمال الاول ليس بصحيح، لبطلان الطريق الاول باعتبار ان مقدمته تقتضي الوصول اما انه نفسه او بغيره فلا.

او لعله انه على القول الثاني بحسب المرتبة لا اهمال في النتيجة كما هو حاله على القول الاول لان الظن الاطمئناني انه كان اعتباره قدرا متيقنا كان هو الحجة ولا مجال لاستكشاف غيره وبذلك تكون النتيجة جزئية، وان لم يكن قدرا متيقنا فيلزم ان يكون الجميع حجة باي مرتبة من مراتبه وبذلك تكون النتيجة كلية.

واما التأمل الذي ذكره فلعله لدقة المطلب بقرينة الذيل فانه من مزال الاقدام.

قوله (قده): ((وهم ودفع: لعلك تقول: ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين، لما كان مجال لدليل الانسداد؛ "ضرورة انه" من مقدماته انسداد باب العلمي ايضا.

لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قِبَله؛ لاجل اليقين بانه لو كان شيء حجة شرعا، كان هذا الشيء حجة قطعا؛ بداهة ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الاخر، لا الدليل على الملازمة.

ثم لا يخفى ان الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف؛ بناء على كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فانه ـ حينئذ ـ يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة اولا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد؛ ضرورة انه على الفرض لا يحتمل ان يكون غيره حجة بلا نصب قرينة. ولكنه من المحتمل ان يكون هو الحجة دون غيره؛ لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار.

وبالجملة: الامر يدور بين حجية الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار

ومن هنا ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجّح بها الى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ـ عن الترجيح بها، بناء على كون النتيجة هي الطريق الواصل ولو بطريقه، او الطريق ولو لم يصل اصلا، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام)).

((وهم ودفع)) اما الوهم، فإنه قد يقال، بان ما ذكر في اثناء ما تقدم من البيان انه لو كان في البين قدر متيقن فيؤخذ به وكان وافيا، مع انه من الواضح انه لو كان ذلك وبالمقدار الوافي لمنع عن دليل الانسداد من اصله، كيف وان من مقدمات الدليل انسداد باب العلمي بمعظم الاحكام، وهو الظن المعلوم اعتباره والمعبر عنه بالظن الخاص.

اما الدفع: ان يقال: ان اليقين بالاعتبار لبعض الظنون حصل من ناحية دليل الانسداد نفسه، فانه بعد افتراض الانسداد يتيقن ان الشارع نصب لنا طرقا فاذا ضُم الى ذلك ملازمة يقطع بها من الخارج وهي ان الشارع ولو نصب لنا بعض الظنون طريقا فيلزم ان يكون ذلك البعض هو الخبر الواحد مثلا، وعند ذلك يحصل اليقين باعتبار الخبر الواحد.

ولك ان تقول: ان اليقين باعتبار الخبر الواحد مثلا يحتاج لمقدمتين: الاولى: ان الشارع نصب لنا بعض الظنون طريقا. والثانية: ان الشارع لو نصب لنا طريقا فذلك الطريق يقطع بانه الخبر الواحد مثلا، والمقدمة الاولى نحصل عليها من دليل الانسداد وبواسطته والمقدمة الثانية نحصل عليها من الخارج لا من دليل الانسداد، وعليه فاليقين باعتبار الخبر الواحد مثلا لو كان ناشئا من الملازمة

فقط فما ذكر من الوهم يكون تاما، لان المفروض ان الملازمة لم تثبت من دليل الانسداد ولكن المفروض انه متوقف على المقدمة الاولى ايضا، وهذا معناه ان اليقين بالاعتبار للخبر الواحد يتوقف على تمامية دليل الانسداد وناشئ بعد تماميته وليس ناشئا بقطع النظر عنه، والدليل على احد المتلازمين وهو هنا حجية الخبر الواحد ليس فقط هو الدليل على الملازمة بل هو ذلك مضافا الى الدليل على ثبوت الملازم الاخر وهو العلم بأن الشارع نصب لنا بعض الظنون طريقا وحجة.

ثم ان الشيخ الانصاري (قده) ذكر، انه لو بني على الكشف فانه تكون النتيجة مهملة وبقاءها كذلك موجب لعدم الانتفاع من دليل الانسداد ـ اذ لا يعلم ان الطريق الذي نصبه الشارع لنا ما هو؟ حتى يؤخذ به ـ فلا بد من تعميم النتيجة لجميع الظنون، وقد ذكر لتعميمها بيانا، محصله: انه لو لم يكن جميع الظنون حجة بل بعضها هو الحجة دون الباقي فيلزم الترجيح من دون مرجح، وان ما يمكن ان يكون مرجحا احد امور.

منها: كون بعض الظنون مظنون الاعتبار دون البعض الاخر ومنه اتضح بحث جديد وهو ان الظن باعتبار بعض الظنون، وهكذا قوة بعضها هل يكون مرجحا اولا يكون؟

فذهب الشيخ الانصاري الى عدم كونه مرجحا، وبذلك يكون الطريق للتعميم وهو لزوم الترجيح بلا مرجحا ـ تاما.

ونسب الى الفاضل النراقي كونه مرجحا.

ولكن الصحيح: هو التفصيل بين ان تكون نتيجة دليل الانسداد هو نصب الشارع طريقا واصلا الينا بالمباشرة وبين كون النتيجة هو احد الاحتمالين الاخرين، وبناء على الاول فيكون الظن بالاعتبار لبعض الظنون مرجحا لان

الظن باعتباره يكون موجبا لليقين باعتباره وقد تقدم ان بعض الظنون اذا كانت متيقنة الاعتبار فلا بد من الاخذ بها لامكان ان الشارع قد اعتمد عليها في كونها قدرا متيقنا في مقام ايصال الطريق، اما وجه كون الظن بالاعتبار موجب لليقين به، هو انا لو فرضنا ان اسباب الظن خمسة مثلا وظن باعتبار ثلاثة منها ففي مثل ذلك، وهنا اما ان يكون الطريق المنصوب والواصل الينا هو مجموع الخمسة واما ان يكون هو الثلاثة فقط، واحتمال كون الاخرين غير المعتبرين باطل اذ لا خصوصية معهما (كالظن باعتبارهما) يصلح للاعتماد عليها في مقام الايصال، واما الثلاثة معها خصوصية الظن باعتبارها والتي يصلح الاتكال عليها في مقام الايصال، وعليه تكون الثلاثة التي يظن باعتبارها على كلا التقديرين تقدير كون الخمسة حجة او خصوص الثلاثة.

وبالجملة: فالظنون الثلاثة وان لم نقطع باعتبارها مع قطع النظر عن دليل الانسداد بل يحتمل ان يكون الحجة هو الطريقين اللذين لم يظن باعتبارهما الا انه بعد تمامية دليل الانسداد وبعدالقطع بان الشارع نصب لنا طريقا يحصل القطع بحجية الظنون الثلاثة للبيان المتقدم.

هذا كله بناء على كون النتيجة هي نصب الشارع طريقا واصلا لنا بالمباشرة.

واما بناءا على الاحتمالين الاخرين فلا يكون الظن باعتبار بعض الظنون موجبا لليقين باعتبارها وبالتالي لا يكون الظن بالاعتبار مرجحا، والوجه في ذلك، انه بناء على هذين الاحتمالين يكفي نصب الشارع لنا طريقا ولكن لم يوصله الينا ومع عدم ايصاله الينا فيحتمل ان يكون الطريق الذي لم يظن باعتباره هو ذلك الطريق الذي نصبه الشارع لنا وهكذا بناء على كون النتيجة هي نصب الشارع طريقا واصلا ولكن لا بالمباشرة بل بدليل اخر، فانه بناء عليه يمكن ان يقال بان

الشارع نصب لنا الطريق الذي لم يظن باعتباره طريقا واوكل امر تعيينه الى دليل اخر، هذا كله فيما اذا ظن باعتبار بعض الظنون.

واما اذا كانت بعض الظنون اقوى من البعض الاخر، فالكلام في ذلك هو نفس الكلامالمتقدم. وبهذا البيان يمكن ايقاع التصالح بين الشيخ وبين النراقي (قدهما) فيقال ان الشيخ كان ناظرا الى كون نتيجة دليل الانسداد هي نصب الشارع طريقا لنا، اما غير واصل الينا اصلا او واصل بدليل اخر، واما الفاضل النراقي فهو ناظر الى كون النتيجة لدليل الانسداد هي الطريق الواصل بالمباشرة.

قوله (قده): ((ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها إنما هو على تقدير كفاية الراجح وإلا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال بإختلاف الانظار، بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الإحتياط في أطرافه فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف، دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف؛ ضرورة أن الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم؛ حيث ينافيه، كيف؟ ويجوز الإحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الإحتياط؟ فافهم)).

ثم أن ماذكرنا من الأخذ بالظنون التي يظن باعتبارها والاقتصار عليها، إنما هو فيما لو كانت بمقدار الكفاية، وأما إذا لم تكن بهذا القدر فيتعدى الى غيرها بمقدار تحصل به الكفاية، فلو فرضنا أن الذي كنا نعلمه إجمالاً مئة حكم، والظنون التي نظن باعتبارها موصلة الى الخمسين حكم ففي مثل ذلك يتعدى الى الظنون الأخرى، وإن لم يظن باعتبارها لتحصيل الخمسين حكماً الأخرى، وهذا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال، فلعل شخصاً تكون الظنون المظنونة الاعتبار عنده كثيرة، أما في حال وزمن معين أو في جميع الحالات، بحيث تفي بالمئة فلا

تحتاج الى التعدي الى غيرها، وقد لا تكون الظنون المظنونة الاعتبار عند بعض الاشخاص وفي بعض الأحوال وافية بذلك فتحتاج الى التعدي.

ثم أنه نسب الى البعض في مقام بيان تعميم النتيجة وجه آخر محصله: أنه بناء على كون النتيجة على الكشف مهملة نعلم إجمالاً إن الشارع نصب لنا طريقاً من الطرق ومقتضى العلم الإجمالي المذكور هو لزوم الاحتياط بمعنى أن كل طريق يحتمل نصب الشارع له يلزم الأخذ به وهو معنى تعميم النتيجة، ولكنه غير تام إما

أولاً: أنه يتم على تقدير كون النتيجة لدليل الانسداد هو نصب الطريق ولو لم يصل إلينا وأما بناء على كون النتيجة هي نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقة فلا يتم إذ بناء على كون النتيجة هي الأول يكون الجميع حجة كما تقدم بلا حاجة الى التمسك بالاحتياط وبناء على كون النتيجة هي نصب الطريق الواصل بطريقة فالحجة هي خصوص المتيقن أو المظنون الاعتبار كما تقدم أيضاً.

وثانياً: أن الإحتياط إنما يقتضي لزوم العمل بالخبر المثبت للمكلف وأما إذا كان نافياً للتكليف وكانت المسألة الفرعية مقتضية للإحتياط فلا يتم، فلو فرض الشك في وجوب السورة في الصلاة والشك المذكور شك في الجزئية فلو بني على وجوب الاحتياط فيها، كما هو مختار المصنف على ما سيأتي في حينه، فمعناه أن المسألة الفرعية مما تقتضي الاحتياط فلو دل خبر الواحد على نفي الجزئية المذكورة فلا يكون مقتضى الاحتياط فيما نحن فيه هو الأخذ بالطريق المذكور النافي للجزئية ما دامت المسألة الفرعية مقتضية للاحتياط فيجوز ترك الطريق النافي، وكيف يجوز تركه مع ان الطريق النافي للجزئية إذا كان مما يتيقن اعتباره يجوز تركه ويحتاط في المسألة الفرعية كما في ما نحن فيه، بل يمكن أن يقال بعدم جواز الأخذ به إلا إذا فرض أن جميع الطرق التي يحتمل نصب الشارع لبعضها

دلت على نفي الجزئية ففي مثل ذلك لا يجب الاحتياط في المسألة الفرعية لانه أن واحداً من تلك الطرق قد نصبه الشارع لنا والمفروض أنه دل على نفي الجزئية.

ثم ان المصنف (قده) قد أمر بالفهم

ولعله لضعف ما أجاب به المصنف عن التعميم بقاعدة الاحتياط، وذلك لان القائل بالتعميم لم يعلم منه القول بالاحتياط حتى في النافيات كي يتوجه اليه الرد المذكور من المصنف، ذكره في العناية[١].

---

[١] العناية ج٣ ص ٣٥٧

قوله (قده) ((فصل

قد اشتهر الإشكال، بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة، وتقريره على ما في الرسائل أنه: (كيف يجامع حكم العقل بكون النطق كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الآمر والمأمور التعّدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا يجوِّز الشارع العمل به؟ فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً؛ إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس، وأختفى علينا، ولا دافع لهذا الإحتمال إلا بقبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه، وهذا من أفراد ما أشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه.

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً؛ بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل

شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيده، وكما لا حكومة للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه كما أشكل فيه برأسه، بملاحظة توّهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها – وما هو التحقيق في جوابها – في جعل الطرق غاية الأمر تلك المحاذير – التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب – كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس؛ ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد)).

إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

أنه ههنا إشكال بناء على مسلك الحكومة وهذا الإشكال يمكن عرضه بوجهين:

الأول: ان العقل يحكم على مسلك الحكومة بحجية الظن حال الانسداد وأنه حال العلم في حال الانفتاح، والعلم يكون مناطاً للإطاعة والمعصية، كذلك الظن في صورة الانسداد يكون مناطاً لهما، وكما لا يمكن للشارع أن ينهي عن خروج فرد من أفراد العلم في صورة الإنفتاح لمنافاته لحكم العقل، كذلك لا يمكن أن ينهي عن بعض أفراد الظنون في صورة الإنسداد لمنافاته لحكم العقل أيضاً.

وبكلمة: أنه بناء على مسلك الحكومة يحكم العقل بحجية كل ظن ومع حكمه العام هذا كيف ينهى الشارع عن إتباع القياس مع أنه قد يكون مفيداً للظن، ولازم ذلك تخصيص الحكم العقلي، والاحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، إذ لو صح تخصيص حكم العقل لزم إجتماع النقيضين فأن العقل إذا حكم بحكم عام فلو صح تخصيصه، فلازم ذلك أنه لم يحكم على نحو العموم، والعموم بنحو العموم وبنحو عدم العموم تناقض، وهذا بخلافه في الاحكام الشرعية فأنها قابلة للتخصيص حتى أشتهر ما من عام إلا وقد خصص وذلك لان العموم فيها ظاهري وليس بواقعي والتخصيص يكون كاشفاً عن عدم العموم واقعاً لا ان العموم كان ثابتاً واقعاً وبالتخصيص يراد رفع اليد عنه.

الثاني: أنه لو أمكن للشارع أن ينهي عن بعض الظنون كالقياس مثلاً فيلزم من ذلك إمكان أن ينهى الشارع عن بعض الظنون الأخرى كالشهرة ونحوها ومع إحتمال نهيه عنها فلا يكون العقل مستقلاً بحجية الظن لان كل ظن من الظنون محتمل أن يكون الشارع قد نهى عن إتباعه ولكن لم يصل ذلك النهي إلينا وعليه فيلزم إبطال هذا الإمكان بواسطة قبح صدوره عن الشارع بأن يدعى بأن صدور

النهي عن الظنون قبيح ومع كونه قبيحاً لزم إستحالة صدوره منه، لان كل شيء ممكن بالذات لا يكون صدوره مستحيلاً من الحكيم إلا إذا كان قبيحاً، فإذا إستحال صدوره منه فيمكن حينئذٍ للعقل أن يستقل بحجية أي ظن من الظنون ولكن إذا صار صدور النهي عن الظنون غير ممكن على الشارع فكيف أمكن له أن ينهى عن القياس مع أنه يمكن أن يكون مفيداً للظن.

والجواب عن ذلك

أما عن الوجه الأول: فهو أن يقال إن حكم العقل بحجية الظن معلق على ما إذا كان الشارع لم ينصب طريقاً وإما لو نصب طريقاً من الطرق كالخبر الواحد مثلاً فالعقل لا يستقل ولا يحكم باتباع الظن بل يحكم بلزوم إتباع خبر الواحد سواءً أكان مفيداً للظن أم لا، فأنه إذا نصب الشارع الخبر الواحد طريقاً يكون باب العلمي مفتوحاً فلا يحكم العقل بحجية الظن فأنه يحكم باتباع الظن حال الانسداد لا حال الانفتاح.

لا يقال: مع تمامية ما ذكر إلا أنه لا ربط له بمحل الكلام إذ المفروض في محل الكلام أن الشارع لم ينصب طريقاً وإنما نهى عن إتباع طريق وهو القياس.

فأنه يقال: أن النهي عن إتباع طريق ليس إلا كنصب طريق من الطرق(٨)، بل النهي عن إتباع طريق يستلزم نصب الطريق فالنهي عن القياس مثلاً معناه أنه لا يجوز الاخذ بالقياس ويلزم الأخذ بالاصل الموجود في مورد القياس فيكون الأصل طريقاً منصوباً من قبل الشارع ومع كونه طريقاً منصوباً فلا يحكم العقل بلزوم اتباع الظن الحاصل في مقابله بسبب القياس.

وإن شئت قلت: أن نهي الشارع عن طريق مفيد للظن ليس إلا كأمره بلزوم اتباع طريق لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً، فكما أن أمره باتباعها التي لا تفيد الظن لا يكون منافياً لحكم العقل بلزوم اتباع الظن وعدم جواز اتباع الشك

والوهم، كما تقدم من ان العقل يحكم بلزوم اتباع الظن إذا لم ينصب الشارع طريقاً – فكذلك نهيه عن إتباع طريق يفيد الظن كالقياس لا يكون منافياً لحكم العقل بحجية الظن، وعليه فالاشكال المذكور غير تام.

نعم هناك إشكال آخر يرد على النهي عن الظن القياسي مع قطع النظر عن دليل الانسداد فيقال: أنه قد تقدم في أول مبحث الظن أن ابن قبة ذكر أنه لا يمكن للشارع أن يأمر بالعمل بالظن ويجعله حجة للزومه عدة محاذير منها: إجتماع الحلية والحرمة في شيء واحد فلو كان الظن الذي أمر به الشارع مخطئاً فأدى الى الوجوب وكان الحكم في الواقع هو الحرمة ففي مثل ذلك يلزم إجتماعهما، وما يقرب من ذلك يجري هنا فيقال: أن الشارع لا يمكن أن ينهي عن الظن القياسي لانه يلزم من ذلك إجتماع الحلية والحرمة فلو أدى القياس الى الوجوب وكان مصيباً للواقع وكان الحكم الواقعي هو الوجوب أيضاً، فيلزم من ذلك أن يكون الشيء واجباً بمقتضى حكمه الواقعي محرماً بمقتضى النهي عن القياس.

وبالجملة ما ذكر من المحاذير اللازمة من الأمر بالعمل بالظن تأتي بنفسها في صورة النهي عن العمل بظن من الظنون غاية الأمر المحاذير هناك تأتي في صورة عدم إصابة الظن للواقع وهنا تأتي في صورة أصابته للواقع، وما يجاب به عنها هناك يجاب به هنا.

ولكن ينبغي الالتفات الى أن هذا الإشكال لا ربط له بالاشكال الأول، فأنه بعد الفراغ عن إبطال هذا الإشكال الثاني، ويبنى على أن من الممكن أن ينهى الشارع عن الظن القياسي في صورة الانفتاح يأتي الإشكال الأول المتقدم، فيقال: أن الشارع وإن أمكنه أن ينهى عن العمل بالظن القياسي في صورة الانفتاح ولكنه لا يمكنه أن يعمم النهي عنه لصورة الإنسداد أيضاً وإلا لزم تخصيص الحكم الفعلي.

(٨) ان ما ذكره المصنف (قده) غير واضح فإن النهي عن طريق أمر آخر غير نصب الطريق فإذا نصب الشارع طريقاً فيصح أن يقال بإن العقل لا يستقل بحجية الظن، وأما في حال النهي عن طريق فهذا ليس معناه نصب طريق حتى لا يستقل العقل بحجية الظن أيضاً.

وعليه فالمناسب في مقام الجواب عن الإشكال أن يقال بإن الإشكال باطل من جهة أن حكم العقل بحجية ظن من الظنون مقيداً إبتداءً ومن الأول بما إذا لم ينه الشارع عن الظن فأي ظن نهى عنه الشارع فالعقل لا حكم له معه، وأما ما لم ينه عنه فيحكم العقل بحجيته، وفي القياس إذا نهى عنه الشارع فيرتفع موضوع حكم العقل لا ان موضوعه ثابت ولا يحكم بحجيته حتى يلزم تخصيص الحكم العقلي.

قوله (قده) ((واستلزام امكان المنع عنه ـ لاحتمال المنع عن امارة اخرى وقد اختفى علينا ـ وان كان موجبا لعدم استقلال العقل، الا انه انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدارالكفاية، ولا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل؛

ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما ياتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال، على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على احد فساده؛ لوضوح انه مع الفارق؛ ضرورة ان حكمه في العلم على نحو التنجّز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لِمَ خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن؛ بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعا، مع انه لا يظن باحد ان يستشكل بذلك، وليس الا لاجل ان حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض افراد الظن فتدبر جيدا.

وقد انقدح بذلك: انه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة، بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، واخرى بان العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة؛ وذلك لبداهة انه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك ـ في الذب عن الاشكال ـ في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فانه لا يخلو عن دقة.

واما ما قيل في جوابه ـ من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، او منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وان ما يفسده اكثر مما يصلحه ـ ففي غاية الفساد فانه مضافا الى كون كل واحد من المنعين غير سديد ـ لدعوى الاجماع على عموم المنع، مع اطلاق ادلته وعموم علته، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الاحيان ـ لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمقيد، غاية الامر انه لا إشكال مع فرض احد المنعين، لكنه غير فرض الاشكال فتدبر جيدا)).

والجواب عن الوجه الثاني للاشكال المتقدم هو ان يقال: ان امكان المنع عن القياس وان كان يوجب احتمال المنع عن غيره من الامارات كالشهرة مثلا وقد أختفى علينا وهو يوجب سقوط العقل عن الحكم بالحجية ضرورة عدم إجتماع إستقلال العقل بالحجية مع إحتمال المنع الشرعي عنها.، الا ان هذا انما يتم فيما لو

فرض ان غير الشهرة من سائر الطرق التي لا يحتمل المنع فيها ـ كانت بمقدار واف بمعظم الفقه، فلو فرض ان الخبر المتواتر الذي لا يحتمل المنع عنه كان وافيا بمعظم الاحكام ففي مثل ذلك يكون احتمال المنع عن العمل البشهرة ثابتا ومع ثبوته فلا يستقل العقل بحجية الظن الحاصل منها، واما مع فرض ان غير الشهرة لا يكفي بمعظم الاحكام فالعقل يستقل بحجية الشهرة، ومع استقلاله بحجيتها فلا يحتمل نهي الشارع بل مع استقلال العقل بحجيتها ينتفي الاحتمال المذكور ـ احتمال المنع عنها في حال الانسداد.

ثم انه قد تقدم عند استعراض الوجه الاول للاشكال ان الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح فكما ان الشارع لا يمكنه ان ينهى عن بعض افراد العلم في حال الانفتاح كذلك لا يمكنه ان ينهى عن بعض افراد الظن في حال الانسداد، والحاصل ان الاشكال هو عبارة عن قياس حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على حكمه بحجية العلم في حال الانفتاح فكما ان حكمه الثاني لا يقبل التخصيص ولا يمكن اخراج بعض افراده عن عموم حكمه فكذلك حكمه الاول مما لا يقبل التخصيص ولا يمكن اخراج بعض افراده عن عموم حكمه في هذه الحال، وهذا قياس مع الفارق، فان حكم العقل بحجية العلم تنجيزي وغير معلق على عدم نهي الشارع عنه فلا يقبل التخصيص ولعل الوجه فيه من جهة انه عند حصول العلة ينكشف الواقع تماما ومع انكشافه بهذه الدرجة لا معنى لان يحكم العقل بلزوم الاخذ به بشرط عدم نهي لشارع عنه والا يلزم النهي عن الواقع وهذا بخلاف حكم العقل بحجية الظن فهو تعليقي، معلق على عدم نهي الشارع عنه ومع كونه معلقا فلا يكون نهي الشارع عن بعض الظنون منافيا له، اذ مع نهي الشارع عنه انتفى موضوعه لا انتفى حكمه عن موضوعه اذ لا موضوع له حينئذ كي يلزم التخصيص.

ثم امر المصنف بالتدبر جيدا ولعل وجهه ان حال الانفتاح وحال الانسداد حالان متنافيان وقياس احدهما على الاخر غير صحيح، فاصل القياس باطل لا ان القياس موجود ولكنه مع الفارق، كما قرره المصنف.

ثم انه اجيب عن اشكال النهي عن القياس بوجوه اخرى منها ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده): ان وجه القياس هو كونه غالبا ما يكون مخالفا للواقع كما يشهد به قوله ـ عليه السلام ـ ان السنة اذا قيست محق الدين، وقوله ـ عليه السلام ـ كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وغيرهما من الاخبار.

ومنها: ان وجه النهي عن العمل عنه هو انه وان كانت مطابقته للواقع هي الغالب الا ان المفسدة اللازمة من العمل به اكبر من المصلحة الحاصلة من ادراك الواقع بواسطته.

ويرد عليهما: ان هذين الجوابين يصلحان جوابا فيما لو استشكل في صحة المنع عن القياس في نفسه وبقطع النظر عن دليل الانسداد، ولا يصلحان جوابا لو استشكل في صحة المنع عن القياس عند الانسداد وحكم العقل بحجية كل ظن، بمعنى انه تارة يستشكل في حجية المنع عن القياس من جهة ان القياس احد الاسباب المفيدة للظن كسائر الاسباب الاخرى المفيدة للظن، ومعه يقال انه انما نهى عن القياس ولم ينهى عن غيره من الاسباب هو كونه غالب المخالفة او ان ما يفسده اكثر مما يصلحه، واخرى يستشكل بان القياس وان صح المنع عنه لو لم يحصل الانسداد ولكن لا يتم المنع عنه لو حصل الانسداد فانه بحصول الانسداد يحكم العقل بحجية كل ظن، ومع هذا الحكم الكلي كيف يصح النهي عن الظن القياسي، فانه يلزم منه تخصيص حكم العقل، وهذا الاشكال لا يصح الجواب عنه بما ذكر من ان القياس غالب المخالفة للواقع او ان ما يفسده اكثر مما يصلحه فان محذور تخصيص الحكم العقلي لا يرتفع بذلك بل هو باق على حاله كما لا يخفى.

ثم امر بالفهم، ولعل وجهه ما ذكره في العناية[١]: ان قول الشيخ الانصاري (قده): ولكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه.....ما اريد الواقعيات التي يصبها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره)).

هو مما يصحح المنع عنه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الانسداد فان مرجعها ان الشارع اذا منع عن القياس فان اصاب وقد فات بمخالفته الواقع فهو في عهدة المولى الذي منع عن العمل به، وان اخطأ وقد فات بموافقته تكليف من التكاليف الواقعية فهو في عهدة المكلف الذي عمل به مع منع الشارع عنه، ومن المعلوم ان مع هذا الحال لا يكاد يستقل العقل ولو بملاحظة الانسداد بحجية الظن الحاصل منه بمعنى منجزيته للتكليف عند الاصابة وعذريته للفوت عند الخطأ. هذا اذا اريد الوجه الاول.

والحق ان يقال: ان ما عللته الروايات المتقدمة في حال الانفتاح والصيرورة فيه الى العمل بالقياس، واما حال الانسداد فلا، لان لسان الروايات ظاهر في حال الانفتاح يرشد الى ذلك ان المقيس عليه هو مما صح ان يكون طريقا للواقع فيقاس عليه غير مورده، ومثل هذا المعنى لا موضوع له حال الانفتاح.

واما لو اريد الوجه الثاني وهو كون ما يفسده اكثر مما يصلحه، فان الوجه المذكور مما يصحح المنع عن القياس ولو بملاحظة الانسداد فان النهي عن القياس اذا كان لاجل ما ذكر فلا محالة لا يحكم العقل بحجيته ولو بملاحظة الانسداد فان حكمه في وعاء الانسداد بحجيته ليس الا للوصول به الى الواقعيات التي علم بها اجمالا فان علم بان ما يصيبه في العمل بالقياس من المفاسد اكثر مما يصيبه من

---

[١]) العناية ج٣ص٣٦٢

المصالح رفع يده لا محالة عن الحكم بحجيته واقتصر على الحكم بحجية غيره من الامارات الظنية[١].))

اقول وياتي عليه ما ذكره على الوجه الاول المتقدم.

ولعل وجهه بان المنع عن القياس انما هو للوقوع في مخالفة الواقع، لا للمفسدة فيه وان النهي عنه راجع الى سلوكه من باب الطريقية.

ومنها: من الوجوه التي اجيب بها عن النهي عن القياس؛ بان النهي مختص بحال الانفتاح ولا عموم له لحال الانسداد.

ويرد الوجه المذكور ان مستند المنع عن القياس هو الاجماع والادلة اللفظية الناهية عنه عامة وغير مختصة بحال الانفتاح، كما لا يخفى، وهكذا العلة التي من اجلها نهي عن القياس المشار اليها بقولهم ـ عليهم السلام ـ ان السنة اذا قيست محق الدين، فهي عامة وغير مختصة بحال الانفتاح.

ومنها: ان القياس لا يفيد الظن بعدما نهنا الشارع على حاله وان ما يفسده اكثر مما يصلحه.

ويرده: ان الوجدان قاض بحصول الظن من القياس في بعض الاحيان، حتى مع الاطلاع على ما نهنا الشارع عليه من ان ما يفسده اكثر مما يصلحه.

وهناك جواب مشترك على هذين الوجهين وهو ان يقال: ان اصل الاشكال كان مبنيا على افتراض ان القياس يفيد الظن وانه نقطع بخروجه، واذا كان الاشكال مبنيا على هذين الافتراضين، فلا وجه لان يقال ان النهي عن القياس لا يشمل حال الانسداد اذ لا قطع، وان القياس لا يحصل منه الظن اذ لا ظن فان هذا ليس جوابا عن الاشكال ودفعا له، بل هو فرار منه بعد تسليم وروده، اذ المفروض حرمة الظن القياسي حتى في حال الانسداد بمعنى انه يقع

---

[١]) العناية ج٣ ص٣٦٩

الكلام في ان الظن القياسي بعد فرض حرمته في هذا الحال كيف خرج عن عموم حكم العقل بحجية الظن، ومن المعلوم انه بعد هذا الفرض لا يكاد يفيد الجوابان المتقدمان بعد انكشاف حاله مما ورد في شأنه.

ثم امر المصنف بالتدبر جيدا، ولعل ووجهه ان دعوى قيام الاجماع في مثل هذه المسالة المستحدثة بعد كون الفرض حرمة الظن القياسي في حال الانسداد، والانسداد مما لا اثر له في كلمات المتقدمين.

او لعل حرمة العمل بالقياس وان كانت مقطوعة ولكنها بحال الانفتاح كما اشرنا اليه قبل ذلك في التامل السابق، فتسريتها لحال الانسداد لا معنى له بعد كون حرمته من باب اتخاذه طريقا لا كونه مفيدا للظن.

قوله (قده): ((فصل

اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق ان يقال: ـ بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد: انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه، فضلا عما اذا ظن كما اشرنا اليه في الفصل السابق ـ فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فان كفى والا فبضميمة مالم يظن المنع عنه، وان احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وان انسد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى؛ وذلك ضرورة انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض.

ومنه انقدح: انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول، او في الفروع، او فيهما، فافهم.))

فصل
في الظن المانع والممنوع

لو فرض بان شخصا ظن بان الظن الحاصل من الشهرة ليس بحجة فيسمى مثل هذا الظن الحاصل منها بالظن الممنوع، لانه ظن المنع عنه، ويسمى المتعلق بعدم حجية هذا الظن بالظن المانع، وقد وقع الكلام بين الاعلام في ان أيهما هو الحجة، فهل الظن المانع هو الحجة او الظن الممنوع بعد وضوح عدم امكان حجيتهما معا، وهذا البحث مبني على امكان ان ينهى الشارع عن بعض الظنون في حال الانسداد، حيث يصح في هذا الحال ان يقال بعدم استقلال العقل بحجية ظن

قد احتمل المنع عنه بالخصوص شرعا فضلا عما اذا ظن المنع عنه كذلك، وقد تقدم في الفصل السابق عدم اجتماع استقلال العقل بحجية شيء مع احتمال المنع الشرعي عنه فلا بد حينئذ من الاقتصار على ظن نقطع بعدم المنع عنه بالخصوص.

والصحيح ان يقال: بأن الظن الممنوع ليس بحجة لان العقل لا يستقل بحجية ظن مع احتمال المنع عنه كما هو واضح، والظن الممنوع ما احتمل المنع عنه شرعا فكيف بما ظن المنع عنه شرعا، ومعه فلا يستقل العقل بحجيته، ولا بد من الاقتصار على ظن يقطع بعدم المنع عنه شرعا فان وفى بمعظم الفقه فهو، والا فيضم اليه ما يحتمل المنع عنه لا مظنون المنع عنه، ويرتفع حينئذ احتمال المنع عنه شرعا وينسد باب الاحتمال بملاحظة الانسداد، وذلك لانه بعد عدم كفاية الظنون التي يقطع بعدم المنع عنها فلا يكون غيرها من الظنون مما يحتمل المنع عنها.

ثم ان الشيخ الانصاري (قده): فصل في المقام بين ان تكون نتيجة دليل الانسداد هي الظن بالواقع وبين ان تكون هي الظن بالطريق، وثالثة هي حجية الظن بكل شيء، فان كانت النتيجة هي حجية الظن بالطريق لزم ان تكون الحجة هي الظن المانع لا الظن الممنوع لان الظن الممنوع ليس ظنا بالطريق، بل الظن بالطريق هو الظن المانع فيكون هو الحجية.

ولو كانت النتيجة هي الظن بالواقع انقلب الامر وصار الظن الممنوع هو الحجة لانه هو الظن بالواقع دون الظن المانع فانه ليس ظنا بالواقع بل هو ظن بالطريق، وهذا مما لا اشكال فيه وكل الاشكال فيما لو كانت النتيجة هي الظن بالطريق والظن بالواقع جميعافانه بناء عليه يحصل التردد في ان الظن المانع هو الحجة او ان الظن الممنوع هو الحجة. هكذا ذكره الانصاري (قده).

والصحيح ان يقال: ان الظن الممنوع ليس هو حجة على جميع التقادير الثلاثة لما تقدم من عدم استقلال العقل بحجية ظن مع احتمال المنع عنه، ومعلوم ان الظن الممنوع محتمل المنع بل مظنون المنع عنه ايا كانت النتيجة من التقادير الثلاثة، فلا يكون حجة.

ثم امر بالفهم.. وجوابه على مافي العناية من ان وجهه هو خفاء نكتة تقديم الظن المانع على جميع التقادير لما مر من عدم استقلال العقل بحجية ظن مع احتمال المنع عنه فضلا عما ظن المنع عنه، وهذا الخفاء هو ما دعى صاحب القول بكون النتيجة لدليل الانسداد هي الظن بالواقع والذهاب الى تقديم الظن الممنوع.

او لعله لا بد من تقديم اقوى الظنين وان كان هو الظن الممنوع.

قوله (قده): فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من امارة عليه، وبين الظن به من امارة متعلقة بالفاظ الاية او الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

ولا يخفى ان اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول اهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه اثر اخر؛ من تعيين المراد في وصية او اقرار او غيرهما من الموضوعات الخارجية، الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص او ذاك المخصوص. ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بان راوي الخبر هو زرارة بن اعين ـمثلا ـ لا اخر.

فانقدح: ان الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي؛ لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات ـ المتطرقة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور ـ مهما امكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها؛ بلا سد بابه فيه بالحجة من علم او

علمي؛ وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف، مع التمكن من القوي او ما بحكمه عقلا فتامل جيدا.))

فصل
في الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية

انه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين حصول الظن بالحكم الشرعي من امارة عليه بلا واسطة، كما لو قامت الشهرة على حكم شيء من الوجوب او الحرمة، وبين حصوله من امارة متعلقة بالفاظ الكتاب او السنة، كما لو قال اللغوي ان لفظ الصعيد يراد به مطلق وجه الارض فاذا اورد في اية او رواية كما في قوله تعالى: فتيمموا صعيدا طيبا امكن الفتوى بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص. وانما قلنا بجواز التيمم لان قول اللغوي يورث الظن بالحكم الشرعي الكلي، وهذا الظن حجة لا ان خصوص الظن بالحكم الشرعي الحاصل من امارة متعلقة بالحكم الشرعي مباشرة، وذلك لان دليل الانسداد مع تماميته يثبت ان الظن بالحكم الشرعي حجة من أي سبب كان.

وحجية الظن الاخير مشروط بانسداد باب العلم باللغة في خصوص لفظ الصعيد وان انفتح باب العلم بها في غير لفظ الصعيد من سائر الالفاظ، اذ لو انفتح باب العلم باللغات حتى في لفظ الصعيد لاوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه ولمنع عن العمل فيه بالظن قطعا، لان حكم العقل بحجية الظن اذ لم يمكن تحصيل العلم.

نعم لا يكاد يترتب اثر شرعي من قول اللغوي في الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها حكم شرعي جزئي، كتعيين مراد الموصي او المقر او الناذر او شبهه كما اذا عين المراد من لفظ العقار الواقع في وصية او اقرار مما هو موضوع خارجي.

والسر فيه: ان دليل الانسداد يثبت حجية الظن بالاحكام الشرعية الكلية فقط، لان الاحكام الشرعية التي يكون فيها باب العلم فيها منسدا، ولا تثبت حجية الظن بغير الاحكام الشرعية كقول الموصي او المقر والظن بمرادهما من لفظ معين، فان هذا الظن ليس بحجة.

نعم اذا ثبت من دليل الانسداد حجية مطلق الظن من أي سبب كان، كان الظن الحاصل من قول اللغوي من تشخيص مراد الموصي او المقر حجة، او يثبت حجية قول اللغوي من باب الظن الخاص فانه بناء على ذلك يجوز التمسك بقوله في أي مورد كان، فان الظن في هذه الحال حجة حتى في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية.

ومثل هذا الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الاية او الرواية، الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بان الرواي للخبر هو زرارة بن اعين المقبول روايته والصحيح خبره لا زرارة بن لطيقه الذي لم يحكم بتوثيقه اذ في مثل ذلك اذا شخص الرجالي ببعض المشخصات وانه الاول فيحصل الظن بالحكم الشرعي لو ورد في رواية دلت عليه وفي سندها احد الرواة كزرارة مثلا، ويكون هذا الظن حجة، وبهذا اتضح ان قول الرجالي لا يحتاج في مقام اثبات حجية قوله الى ادخاله في باب الشهادة أو في باب الرواية، بل بناء على تمامية دليل الانسداد في الاحكام يمكن ان يكون قول الرجالي حجة لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية بل من باب ثالث وهو حجية كل ما يوجب الظن بالحكم الشرعي الكلي.

تنبيه: لكل رواية جهات ثلاث هي جهة السند وجهة الصدور وجهة الدلالة، فاذا امكن تحصيل العلم في جميع هذه الجهات الثلاث فلا اشكال في لزومه ـ أي لزوم تحصيل العلم ـ واذا لم يمكن فان لم يعلم بان الوارد في السند هو زرارة بن

اعين حتى يكون السند تاما او غيره حتى لا يكون تاما،او فرض ان لفظ الصعيد الوارد فيها لم يعلم انه يدل على مطلق وجه الارض او خصوص التراب الخالص او فرض ان الرواية لم يعلم انها صادرة على نحو التقية، ففي مثل ذلك يكفي الرجوع الى اقوال الرجالي لتحصيل الظن بان الوارد في السند هو زرارة بن اعين، والى قول اللغوي لتحصيل الظن بان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض والى طريق ثالث لتحصيل بان الرواية في مقام بيان الحكم الواقعي، وهذا كله واضح، وانما الكلام لو امكن تحصيل العلم ببعض هذه الجهات الثلاث دون سائرها، ففي مثل ذلك هل يلزم تحصيل العلم من تلك الجهات التي يمكن تحصيل العلم فيها او يجوز الاكتفاء بالظن بدعوى ان نتيجة الجهات الثلاث تكون ظنية وان حصل العلم من بعض الجهات، والصحيح ان يقال: يلزم تحصيل العلم وان كانت النتيجة لا تصير علمية الا ان الظن الحاصل فيها يكون ظنا قويا بخلاف ما اذا لم يحصل العلم فتكون النتيجة مظنونة بالظن الضعيف، ولا اشكال عند العقل في انه كما يلزم تحصيل العلم عند امكانه كذلك يلزم تحصيل الظن القوي عند امكانه وعدم الاخذ بالظن الضعيف.

ثم امر المصنف بالتامل جيدا... ولعل وجهه ان سد باب الاحتمال في بعض الجهات الثلاث بتحصيل العلم او العلمي وجب عقلا ولا يجوز الاقتصار على الظن الحاصل منه بلا سد باب الاحتمال في بعض الجهات الممكنة لتوهم ان تقليل الاحتمال لا يجدي بعد كون الحكم بالاخرة ظنيا على الانسداد ولو في بعض الجهات وقد اشار اليه في العناية[1].

---

[1]) العناية ج٣ ص٣٧٥

قوله (قده): ((فصل

إنّما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيته في تطبيع المأتي به في الخارج معها، فيتبع ـ مثلا ـ في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في اتيانها، بل لا بد من علم او علمي باتيانها، كما لا يخفى.

نعم انما يجري نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالبا، واهتمام الشارع به؛ بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع باجراء الاصول فيه مهما امكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعااو عدم امكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد امره بين الوجوب والحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن ـ حينئذ ـ ايضا، فافهم.))

فصل
في عدم حجية الظن في تطبيق المأتي به

ان الثابت بمقدمات الانسداد هو حجية الظن في تعيين الاحكام الشرعية لا حجية الظن في الاتيان بها او في تطبيق المأتي به عليها، وبعبارة اخرى ان الظن تارة يتعلق بالحكم الشرعي، واخرى يتعلق بامتثال الحم الشرعي، كما لو ظن بان الدعاء عند رؤية الهلال واجب واخرى يفرض علمه بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولكنه يظن بإتيان الدعاء وامتثال التكليف او في تطبيق المأتي به على الحكم

الشرعي، والمقصود من هذا الفصل هو الاشارة الى انه لو تم دليل الانسداد فهل تثبت حجية كلا هذين الظنين او انه تثتب حجية خصوص الظن بالحكم الشرعي، والصحيح هو انه يثبت حجية خصوص الظن بالحكم الشرعي، لان باب العلم انما هو منسد في الاحكام الشرعية فيلزم ان يكون الظن بالاحكام الشرعية هي الحجية فقط، واما امتثال التكليف والاتيان بمتعلق فليس باب العلم منسدا حتى يكون الظن به حجة.

نعم هناك بعض الموضوعات الخارجية مثل الضرر يمكن ان يقال بحجية الظن بها حيث يمكن اجراء مقدمات دليل الانسداد فيه، فيقال: ان الشارع رتب احكاما عند حصول الضرر مثل وجوب الافطار وغيره، وثانيا: ان باب العلم بحصول الضرر منسد فانه من النادر ان يعلم الانسان بترتب الضرر على وضوئه مثلا، وثالثا: انه لا يمكن اجراء اصالة عدم ترتب الضرر في كل مورد من الموارد التي يحتمل فيها الضرر لان لازم اجراءها اخراج تلك الاحكام التي رتبت على الضرر عند حصوله. ورابعا: ان الاحتياط غير واجب بل غير ممكن في بعض الموارد كما لو احتمل الضرر في صومه فان الامر يدور بين وجوب الصوم لو لم يتضرر وبين حرمته لو كان يتضرر، فإذا تمت هذه المقدمات يلزم القول بحجية الظن بالضرر.

ثم انه امر بالفهم: ولعل وجهه مأخوذ من الشيخ الانصاري (قده) من انه يصح اذا انيط الحكم بنفس الضرر، واما اذا انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى اعتبار الظن لوحده بل يشمل حينئذ الشك ايضا. وقد اشار اليه في العناية[1].

---

[1]) العناية ج٣ ص٣٧٨

قوله (قده): ((خاتمة: يذكر منها امران استطرادا:

الأول: هل الظن كما يتّبع ـ عند الانسداد عقلا ـ في الفروع العملية ـ المطلوب فيها اولا العمل بالجوارح ـ يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح؛ من الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحمله، والانقياد له ـ او لا؟

الظاهر لها؛ فان الامر الاعتقادي، وان انسد باب القطع به، الا ان باب الاعتقاد اجمالا ـ بما هو واقعه والانقياد له وتحمّله ـ غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فانه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه الا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعا، او عدم جوازه عقلا، ولا اقرب من العمل على وفق الظن.

وبالجملة: لا موجب ـ مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات ـ لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها، مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل الا ما هو الواقع، ولا ينقاد الا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات، فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات ـ لو امكن ـ من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته؛ اداءا لشكر

بعض نعمائه، ومعرفة انبيائه، فانهم وسائط نعمه والائه، بل وكذا معرفة الامام ـ عليه السلام ـ على وجه صحيح* ، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك، ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، الا ما وجب شرعا معرفته ـ كمعرفة الامام ـ عليه السلام ـ على وجه اخر غير صحيح، او امر اخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص ـ لا من العقل ولا من النقل ـ كان اصالة البراءة ـ من وجوب معرفته ـ محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ((وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)) الاية[1] ولا لقوله ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ: ((وما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمسة))[2] ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم ـ من الايات والروايات ـ على وجوب معرفته بالعموم؛ ضرورة ان المراد من "ليعبدون" هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات، لا بيان حكم المعرفة، فلا اطلاق فيه اصلا، ومثل اية النفر، انما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته،

---

[1]) الذاريات ٥٦

[2]) الوسائل ب١٠ من ابواب اعداد الفرائض ج٣ ح٢٥

كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم، انما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به)).

خاتمة، ويبحث فيها امران، الاول منهما: انه لو تمت مقدمات الانسداد فهل يثبت فيها ان الظن في الامور الاعتقادية حجة كما هو حجة في الاحكام الشرعية، حيث يطلب في الاول العمل الجوانحي من الاعتقاد لهاوعقد القلب عليها والانقياد لها ومن الثاني العمل الجوارحي. او ان الظن في الاعتقاديات ليس بحجة.

والصحيح هو الثاني، وان الظن في الامور الاعتقادية ليس بحجة، لان باب العلم في هذه الامور الاعتقادية كاحوال عالم البرزخ ونحوها وان كان منسدا الا انه يمكن للمكلف ان يعتقد بالواقع على ما هو عليه اجمالا ويعقد القلب على ما هو الثابت في الحقيقة ونفس الامر، وان كان لا يعلم به تفصيلا وهذا وان كان احتياطا ولكنه خفيف المؤونة لا يوجب العسر ولا الاخلال بالنظام كما لا يخفى.

وهذا بخلافه في الاحكام الفرعية فانه ليس المطلوب فيها هو الإعتقاد فحسب بل المطلوب فيها هو العمل الخارجي، ومن المعلوم ان المكلف لا يمكنه ان يحرز مطابقة عمله للواقع الا مع الاحتياط، وهو غير واجب شرعا مع استلزامه العسر والحرج وغير ممكن عقلا مع اخلاله بالنظام، ومع تعذر الاحتياط فيما لو انسد باب العلم بالاحكام الشرعية وباب العلمي، فيتنزل الى العمل بالظن، وهو معنى حجية الظن بالحكم الشرعي.

ثم ان الامور الاعتقادية على نحوين، بعضها لا يلزم فيه تحصيل العلم وانما يلزم فيه تحصيل الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، وهذا هو ما تقدم.

وبعضها يجب فيه تحصيل العلم والمعرفة وهذا ايضا على نحوين، فبعضة يجب فيه تحصيل العلم عقلا وبعضه يجب تحصيل العلم به شرعا، اما الاول فهو امور ثلاثة الاول العلم بوجود الله سبحانه وبصفاته، فان ذلك واجب عقلا لوجهين:

احدهما: ان معرفته سبحانه والعلم بوجوده مقدمة لتحصيل شكره الواجب علينا، لكونه خالقنا بل يمكن ان يقال ان نفس معرفته سبحانه شكرا لا انها مقدمة لشكره، وبهذا يكون معرفته واجبا نفسيا لانها شكر لا واجبا غيريا ومن باب المقدمة لتحصيل شكره الواجب علينا.

ثانيهما: ان في ترك المعرفة المذكورة احتمال الضرر، فان العبد يحتمل ان الله سبحانه يسلب عنه نعمه لو لم يعرفه.

الثاني: قوله (صلى الله عليه واله) معرفة الانبياء الذين هم وسائط لايصال النعم والفيض منه تعالى لخلقه، فان معرفتهم واجبة لنفس الوجهين السابقين.

الثالث: معرفة الائمة ـ عليهم السم ـ بناء على ان الامامة منصب الهي مجعول من قبله تعالى وليس امرا مجعولا من قبل الناس. وعلى الاول فيجب معرفتها عقلا للوجهين السابقين اذ معرفة الامام بنفسها شكر له سبحانه واحتمال الضرر في تركهاواما بناءا على انها منصب مجعول من قبل الناس فلا يجب معرفتها عقلا لانها ليست مجعولة من قبله سبحانه حتى ينطبق على معرفتها عنوان الشكر وينطبق على تركها عنوان الضرر المحتمل.

وهذه الامور الثلاثة يجب معرفتها عقلا واما غيرها فلا يجب معرفتها عقلا، واما ما وجب فيه تحصيل العلم شرعا، فهو فيما اذا دل دليل شرعي خاص على الوجوب وهذا كما في الامامة بناء على انها منصب مجعول من قبل الناس، فان معرفتها لا تجب عقلا ولكنها تجب شرعا بمقتضى الحديث المعروف ((من مات ولم

يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية)) كسائر ما حكم به الشرع من الواجبات والفرائض الشرعية.

وكما في المعاد الجسماني فان الايات الكثير دلت على وجوب الايمان به حيث عبرت عنه باليوم الاخر وقرنت الايمان به بالايمان بالله سبحانه، واما مع عدم وجود الدليل الشرعي الخاص على معرفة الشيء ـ كتفاصيل عالم البرزخ، فمقتضى اصالة البراءة عدم وجوب معرفتها.

وقد يقال: بان هناك عدة ادلة دلت بعمومها على وجوب المعرفةبكل امر اعتقادي وان لم يدل شرعا على وجوب معرفته دليل خاص، وقد ذكر من الادلة العامة.

الاول: قوله تعالى ((وما خلقت الجنس والانس الا ليعبدون)) بناء على تفسير يعبدون بـ "يعرفون" وبما ان المعرفة لم تقيد بشيء خاص فتكون واجبة على اطلاقها وعمومها.

ويرده: ان المراد من العبادة في قوله ليعبدون وان كان هو المعرفة الا ان المراد هو خصوص معرفته سبحانه لا المعرفة بكل شيء وذلك بقرينة قوله تعالى ((ماخلقت)) فان المقصود ما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني أي ليعرفوني.

الثاني: قوله صلى الله عليه وآله: ((ما اعلم شيئا بعد المعرفة بالله افضل من الصلوات الخمس)) فانه يدل على ان المعرفة واجبة بل يدل على انها افضل من الصلاة، وبما انها مطلقة وعامة فيفيد الحديث على ان المعرفة واجبة على عمومها. ويرده: ان الحديث بصدد بيان فضيلة الصلاة والتاكيد عليها لا بصدد بيان ان المعرفة بكل شيء من الاشياء واجبة اولا حتى يتمسك بعمومها واطلاقها.

الثالث: قوله تعالى ((فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)) فان الاية دلت على وجوب

التفقه وبما انه مطلق فيدل على ان التفقه والعلم باي شيء من الاشياء يكون واجبا.

ويرده: ان الاية بصدد بيان طريقة النفر لتحصيل التفقه والعلم والطريقة هي ان ينفر قسم ويبقى قسم لا ان ينفر الجميع، وليس بصدد بيان وجوب التفقه والعلم حتى يتمسك باطلاقه.

الرابع: قوله ـ عليه السلام ـ ((وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)) والعلم في الحديث مطلق فيدل على ان العلم بكل شيء من الاشياء يكون واجبا.

ويرده: ان الحديث بصدد الحث والتاكيد على طلب العلم وليس بصدد بيان ما يجب العلم به حتى يتمسك باطلاقه.

* ما ذكره المصنف في حاشية الكتاب

((وهو كون الامامة كالنبوة منصبا الهيا، يحتاج الى تعيينه ـ تعالى ـ ونصبه، لا انها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين، وهو الوجه الاخر. المحقق الخراساني (قدس سره))).

ويقصد بالوجه الصحيح ان الامامة منصب الهي يحتاج في تعيينه الى نصب الله تعالى وتقدس وليس للبشر في ذلك من امر، وليست الامامة من المناصب المجعولة للبشر، وقد تم ايضاح ذلك مفصلا في الشرح السابق.

قوله (قده): ((ثم انه يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعا؛ حيث انه ليس بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور؛ لغفلة او لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء، بل الرجال، بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لاجل حب طريقة الاباء والاجداد واتباع سيرة السلف فانه كالجبلّي للخلف، وقلما عنه تخلف.

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى: ((واللذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا))[1] هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت اكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، والا لأدّى الى الهداية، مع انه يؤدي الى الجهالة والضلالة، الا اذا كانت هناك منه ـ تعالى ـ عناية، فانه غالبا بصدد اثبات ان ما وجد اباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصّرا مع اجتهاده، ومؤاخذا اذا اخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن، مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلا لو امكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم

---

[1]) العنكبوت ٦٩

وجوبه، بل بعدم جوازه؛ لما اشرنا اليه: من ان الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها، امكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا الجاء فيها اصلا الى التنزّل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى.

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضا.

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا: ان القاصر يكون في الاعتقاديات للغفلة او عدم الاستعداد للاجتهاد فيها؛ لعدم وضوح الامر فيما بمثابة لا يكون الجهل بها الا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون* معذورا عقلا.

ولا يصغى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه انما يكون معذورا ـ غير معاقب على عدم معرفة الحق ـ اذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على اجماله لو احتمله.

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، واما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة)).

ثم انه في الامور التي يجب المعرفة فيها عقلا او شرعا لا يكفي فيها الظن، فمعرفة الله سبحانه و صفاته ومعرفة انبيائه والائمة (عليهم السلام) لا يكفي فيها

الظن اذ لا معرفة حال الظن حيث لا تتحقق به وانما تتحقق بالعلم فاذا لم يحصّل العلم فيكون مستحقا للعقاب.

نعم اذا كان جاهلا قاصرا بسبب غفلة او غموض المطلب، مع قلة الاستعداد كما هو الثابت في النساء فيكون معذورا، واما اذا كان مقصرا فلا يكون معذورا.

ثم انه قد يقال: بعدم وجود الجاهل القاصر في الامور الاعتقادية لقوله تعالى ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) فان المراد من المجاهدة هي المجاهدة بالنظر والتفكر فيصير المعنى ان الذين تدبروا وتفكروا سنهديهم سبلنا.

ويرده: ان المراد من المجاهدة ليس هو النظر والتفكر بل المراد هي مجاهدة النفس لتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل التي اعظم هي من الجهاد في ساحة القتال، ولو كان المراد من المجاهدة هو النظر لكان لازم ذلك ان كل من نظر وتدبر لاهتدى ووصل الى الحقيقة مع انا نرى كثيرا من الاشخاص ينظرون ويتدبرون ويصلون الى نتيجة مخالفة للواقع كما هو الحال فيمن ينظر ويتدبر لاثبات حقيقة ومذهب اباءه واجداده.

ثم ان الموارد التي يجب فيها تحصيل العلم عقلا كما هو الحال في الامور الثلاثة المتقدمةمن التوحيد والنبوة والامامة، اذا فرض انه لا يمكن تحصيل العلم، فهل يكتفى بالظن.

والجواب: ان العقل لا يستقل بلزوم تحصيل الظن بل ويمكن ان يقال باستقلاله بعدم لزومه، بل يمكن ان يدعى استقلاله بعدم جوازه، والوجه ي ذلك: هو ما تقدم من ان الامور الاعتقادية التي يطلب فيها الاعتقاد يمكن فيها احراز الواقع بالاعتقاد به على اجماله دون حاجة الى التنزل الى الظن به، هذا فيما اذا كان المورد مما يجب فيه تحصيل العلم عقلا، واما اذا كان مما يجب فيه تحصيل

العلم شرعاكما في المعاد الجسماني فاذا لم يمكن تحصيل العلم فيه، فايضا يمكن ان يقال بعدم جواز التمسك بالظن مما ورد في الادلة الكثيرة من الايات والروايات من النهي عن اتباع الظن.

نعم: ان الكلام في الجاهل يقع في مقامين

الاول: في اصل وجود الجاهل القاصر وعدم وجوده في الامور الاعتقادية، وقد تقدم انه موجود لما نراه بالوجدان من وجود القاصرين من النساء والرجال ايضا.

وتقدم ايضا بطلان التمسك باثبات عدم وجود الجاهل القاصر بقوله تعالى ((واللذين جاهدوا فينا لنهيدنهم سبلنا)) وبالجملة الصحيح هو وجود القاصر ويكون معذورا ويشترط في كون الجاهل القاصر معذورا ان يكون مسلما بالواقع ومنقادا له على اجماله لو التفت اليه واحتمله والا فلا يكون معذورا كما هو واضح.

الثاني: في كون الجاهل القاصر كافرا او مسلما. ومحل تحقيق ذلك هو علم الفقه او علم الكلام، لا علم الاصول كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام مما يناسب اتباع الظن في الامور الاعتقادية، واما بيان حكم الجاهل من حيث الحكم الوضعي من الكفر والاسلام. فهو خارج عن وضع هذه الرسالة مع كونه لا يناسب البحث عنه هنا.

***ما ذكره المصنف في الهامش**

((ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجه، بل استحقاقه دركه؛ لنقصانه بسبب فقدانه للايمان به تعالى او برسوله، او لعدم معرفة اوليائه؛ ضرورة ان نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات، وعليه فلا اشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والايات؛ من خلود الكافر مطلقا ولو كان قاصرا، فقصوره انما ينفعه في دفع المؤاخذة عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنوّ نفسه وخساسته، فاذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك، فلا مجال للسؤال عنه؛ بـ ((لم ذلك))؟ فافهم. المحقق الخراساني (قده))).

كون الجاهل القاصر المعذور عقلا لا ينافي عدم استحقاقه درجه او استحقاقه دركه من دركات الجحيم، والسبب هو فقدان الايمان بالله او برسوله او لعدم معرفة اوليائه، لان مثل هذا النقض يوجب بعد الانسان عن ساحة الجلال ـ وهذا البعد يستتبع دركة من الدركات.

ومنه يفهم ما في ظهر بعض الروايات والايات من خلود الكافر مطلقا ولو كان قاصرا، لان قصوره انما ينفعه في دفع المؤاخذة عنه بما يتعقبها من الدركات لا فيما يتعقبه نقصان ذاته ودنو نفسه، ومع انتهاء الامر الى ما تقتضيه الذات فينسد السؤال بـ لِمَ لان الذاتي لا يعلل.

ثم امر بالفهم، وهذا عين ما وقع فيه في مبحث الارادة والطلب حيث ارجع الامر الى الذات، ولم يبين ان هذه الذات مخلوقة لله بلا ارادة للانسان او انها مخلوقة له بارادة الانسان، وما يسد السؤال بـ لمَ هو الثاني لا الاول.

قوله (قده): ((الثاني: الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند او الدلالة؛ بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، او يوهن به ما لو لولاه على خلافه لكان حجة، او يرجّح به احد المتعارضين؛ بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما، او كان للاخر منهما، ام لا؟

ومجمل القول في ذلك: ان العبرة في حصول الجبران او الرجحان بموافقته، وهو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، او المرجحية الراجعة الى دليل الحجية، كما ان العبرة بالوهن انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية، فلايبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع ادلة اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد ـ لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، والظن من امارة خارجية به ـ لا يوجب ظهور اللفظ فيه ـ كما هو ظاهر ـ الا فيما اوجب القطع ـ ولو اجمالا ـ باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه.

وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره الا فيما كشف ـ بنحو معتبر ـ عن ثبوت خلل في سنده، او وجود

قرينة مانعة من انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور، بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره، او ظن بعدم ارادة ظهوره.

واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين، وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وان بقي احدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وان ادّعى شيخنا العلامة ـ اعلى الله مقامه ـ استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، على ما ياتي تفصيله في التعادل والترجيح.

ومقدمات الانسداد في الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم او بالحجة لا الترجيح به ما لم توجب الظن باحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح ـ لو جرت ـ انما توجب حجية الظن في تعيين المرجح، لا انه مرجّح الا اذا ظن انه ـ ايضا ـ مرجّح فتأمل جيدا.

واما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس ـ فلا يكاد يكون به جبر او وهن او ترجيح، فيما لا يكون لغيره ايضا، وكذا فيما يكون به احدهما؛ لوضوح ان الظن القياسي ـ اذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة بعد المنع عنه ـ لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية، واذا

كان على وفق مالولاه لما كان حجة، لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين؛ وذلك لدلالة دليل المنع على الغاء الشارع رأسا، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا، ودخلُهُ في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى فتأمل جيدا)).

الامر الثاني

الجبر او الوهن او الترجيح بالظن غير المعتبر

اذا لم يثبت حجية ظن كالظن الحاصل من الشهرة حيث لم يقم دليل معتبر على حجيته وايضا لم يثبت حجيته من باب حجية مطلق الظن بعد عدم تمامية مقدمات الانسداد، مثل هذا الظن هل يكون جابرا للخبر الضعيف من حيث السند والدلالة؟ وهل يمكن ان يكون موهنا للخبر الصحيح من حيث السند والدلالة كذلك؟ وهل يمكن ان يكون مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين المتكافئين، او لا يمكن ان يكون جابرا ولا موهنا ولا مرجحا؟

والجواب عن ذلك: ان الميزان في كون الظن متصفا احد الامور الثلاثة هو ان يكون مرجحا فيما اذا امكن دخول الخبر الذي يكون الظن على وفقه تحت دليل المرجحية، ويكون موهنا اذا اخرج الخبر الذي يكون الظن على خلافه عن دليل الحجية، ويكون جابرا اذا ادخل الخبر الذي يكون الظن على وفقه تحت دليل الحجية، هذا هو الميزان الكلي، وحينئذ لا بد من التفصيل فنلاحظ ان الظن غير المعتبر اذا كان على وفق الخبر فهل يدخله تحت دليل المرجحية او يدخله تحت دليل الحجية اذا لم يكن معارضا باخر مكافئ له، او يخرجه عن تحت دليل الحجية اذا كان الظن على خلافه.

اما بالنسبة الى جبر الظن الضعيف للخبر فيقع الكلام تارة في حال كون السند ضعيفا واخرى في حال كون الدلالة ضعيفة، اما الاول فنقول ان الشهرة اذا اوجبت الظن بصدور الخبر الضعيف سندا او الموثوق بصدوره او بصحة مضمونه فيندرج بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق بصدوره، وعليه تكون النتيجة هي حجية الخبر الضعيف الذي قام الظن غير المعتبر على موافقته واما من حيث الدلالة، فالصحيح ان الظن لا يوجب جبر الدلالة، اذ الشهرة الموافقة للخبر وان كانت توجب الظن بالمراد الا انها توجب ظهور الخبر في المراد، ومن المعلوم ان الحجة هو ظهور الكلام في المراد دون الظن بالمراد.

نعم اذا اوجبت الشهرة القطع بان الخبر كان محفوفا بقرينة موجبة للظهور في المراد فلا اشكال في الحجية، فان معنى ذلك هو القطع بالظهور، وهو حجة دون مجرد الظن بالمراد الذي ليس بحجة.

واما بالنسبة الى وهن الخبر بالظن، فالصحيح انه لا يكون موهنا لا للسند ولا للدلالة، لان دليل الحجية للسند هو دليل حجية الخبر الواحد ولم يعتبر فيه اذا لم يحصل الظن على خلافه، وهكذا دليل حجية الدلالة وهو دليل حجية الظهور لم يقيد بعدم وجود ظن على الخلاف.

وبالجملة فالظن لا يكون موجبا لوهن سند او دلالة الخبر الصحيح الا اذا اوجب القطع بثبوت خلل في السند فيكون السند غير حجة، او اوجب القطع بوجود مزية موجبة لانعدام الظهور، فلا تكون الدلالة حجة.

واما بالنسبة الى الترجيح بالظن غير المعتبر، فالصحيح ان الظن لا يكون موجبا لترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخروان كان مقتضى القاعدة الاولية من باب التعارض هو التساقط، ولكن دلت الاخبار العلاجية على ترجيح احدهما بمرجح من المرجحات المذكورة من الاوثقية والاعدلية، والاشهرية ونحو

ذلك، ومن المعلوم انه ليس في الاخبار العلاجية ان الظن بالمراد هو احد المرجحات الا اذا استفيد منها بواسطة تنقيح المناط عرفا انه لا خصوصية للمرجحات المذكورة بل يمكن الترجيح بكل مرجح كما ادعاه الشيخ الانصاري (قده) وسياتي تحقيق ذلك في مبحث التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى.

لا يقال: ان دليل الانسداد في الاحكام لو تم ثبت به كون الظن بالمراد من المرجحات.

فانه يقال: ان دليل الانسداد في الاحكام لو تم فلا يثبت به الا حجية الظن بالحكم او الظن بالطريق ولا يثبت به كون الظن بالمراد من المرجحات الا اذا حصل بواسطته ظن بالحكم او ظن بالطريق، كما لو اوجبت الامارة غير المعتبرة القائمة على طبق احد الخبرين المتعارضين الظن بالحكم الشرعي الذي هو في جانب الخبر المطابق لها او اوجبت الظن بان الخبر المطابق لها هو طريق منصوب من قبل الشارع دون غيره فيؤخذ بالامارة غير المعتبرة من حيث انها ظن بالحكم او ظن بالطريق لا من حيث كونها مرجحة لاحد الخبرين المتعارضين.

لا يقال: يمكننا اجراء دليل الانسداد في نفس باب الترجيح،

فيقال: انا نعلم ان الشارع جعل في باب الخبرين المتعارضين جملة من المرجحات ولم يرض بطرح الخبرين معا، وعدم اعمال المرجحات، وبما ان العلم بتلك المرجحات غير ممكن فيكتفى فيها بالظن.

فانه يقال: ان هذا البيان يثبت حجية الظن في تعيين المرجح كما اوجبت في الاحكام الشرعية على القول بالانسداد حجية الظن في تعيين التكاليف المعلومة اجمالا ولا توجب كون الظن مرجحا الا اذا ظن ان الظن ايضا مرجح.

فتامل جيدا.. وجوابه: لعله انه لا وجه للاعتراض على الشيخ الانصاري (قده) القائل بان الظن هنا يكون حجة في تعيين المرجح، وهو نفس مقصود المصنف وحينئذ يتجه الاعتراض لمنع جريان مقدمات الانسدادفي باب الترجيح.

ثم ان الكلام في كون الظن جابرا او موهنا او مرجحا تارة يقع في الظن الذي لم تثبت حجيته ومن دون ان ينهى عنه كما هو الحال في الشهرة واخرى يقع في الظن الذي نهى الشارع عنه كالقياس،

اما الاول: فالمتكفل بالبحث هو ما تقدم من الكلام، واما الثاني: فالصحيح ان الظن القياسي لا يكون جابرا ولا موهنا ولا مرجحا، حتى لو قلنا بجواز كون الظن الشهرتي مثلا جابرا او موهنا او مرجحا، اذ بعد النهي عنه لا يوجب دخول الخبر الضعيف تحت دليل الحجية حتى يكون جابرا له، ولا يوجب خروج الخبر الصحيح عن دليل الحجية حتى يكون موهنا له ولا يوجب دخول احد الخبرين تحت دليل المرجحات حتى يكون مرجحا.

(والوجه في ذلك): انه بعد النهي لا يمكن ان يكون مرجحا ولا جابرا ولا موهنا، لانه لو اريد جعله كذلك، لكان ذلك يعني استعماله بنحو من الانحاء، ومعلوم ان دليل النهي عنه يدل على المنع من استعماله مطلقا.

فتامل جيدا. ولعل وجهه، ان الوهن حاصل بالظن القياسي، كما لو كان موضوع الحجية مقيد بقيد ينتفي بمجرد الظن على خلافه، فاذا حصل القياس على خلافه فمعناه انه حصل ظن بعدم صدور الخبر المشروط حجيته بعدم الظن على خلافه، فينعدم الموضوع قهرا، وهذا ليس اعمالا للقياس في الدين بنحو من الانحاء، بل عدم العمل بالخبر من جهة انتفاء موضوع الحجية، وليس من جهة اعمال القياس في عدم العمل به. ذكره المشكيني (قده)[1].

([1]) الكفاية ج٣ تعليقة المشكيني ص٥٣٥

ولكنه يرجع الى اعمال القياس اذ لولاه لما انتفى موضوع الحجية، ولكان الخبر حجة فلا توهين له.

او لعله: ان الكلام عن الظن قبل الحكم عليه شرعا سلبا او ايجابا، لا بعد الحكم عليه، والقياس بعد حكم الشارع بالنهي عنه، لا معنى لكونه جابرا او موهنا للخبر المخالف له، وبعبارة اخرى: الكلام في الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ولو بمقدمات الانسداد وليس في الظن الذي قام دليل عن المنع عنه.

هل ان الظن غير المعتبر وهو مما لم يقم دليل على اعتباره، يجبر به الخبر الضعيف، سندا او دلالة، بحيث لولاه لم يكن الخبر حجة، او لا يجبر به؟

وهل يوهن به سند او دلالة الخبر الصحيح فيما لو قام على خلافه بحيث يسقط عن الحجية لولاه لما سقط وكان حجة او لا يوهن؟.

واما ترجيح احد الخبرين المتعارضين بحيث يكون الظن غير المعتبر موافقا لاحدهما ولولاه لما كان ترجيح احدهما او لا يُرجّح به؟

والكلام في الاخير سنؤجله الى مبحث التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى، ليرى امكانية التعدي عن المرجحات المنصوصة او لا يمكن، فان امكن التعدي الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع من دون خصوصية لما هو المذكور في روايات الترجيح كان لهذا البحث وجه، وان لم يمكن التعدي واقتصر على ما هو المنصوص منها من الاخبار الصحيحة فيها، فيسد باب البحث من هذه الجهة وسياتي في حينه ان شاء الله تعالى.

اما الكلام عن الجهة الاولى - وهي انجبار الخبر الضعيف بالظن غير المعتبر، كالظن الحاصل من الشهرة الفتوائية او ما يعبر عنه بعمل المشهور، لان الشهرة بنفسها ليست بحجة على ما تقدم في مباحث سابقة.

فيه وجهان بل قولان

الوجه الاول: ان الظن غير المعتبر جابر لضعف الخبر سندا لا دلالة وهو المعروف والمشهور بين الاصوليين، واختاره صاحب الكفاية (قده).

القول الثاني: انه غير جابر لضعف الخبر سندا واختاره جملة من المحققين كالسيد الخوئي (قده)، والشهيد الصدر الاول، وشيخنا الفياض (حفظه الله).

وقد استدل للقول الاول بوجهين

الاول منهما: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) وقد ذكر في بيانه ان الخبر الضعيف وان لم يكن حجة في نفسه، ولكن عمل المشهور به يوجب دخوله تحت دليل حجية الخبر من جهة الوثوق بصدوره.

واجيب عنه:ــ انه ماذا اراد بعمل المشهور؟ ان اراد به انه يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى مسلمة اذ الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء، فانه علم عادي، ولكن الصغرى ممنوعة اذ ربما لا يحصل الاطمئنان من عمل المشهور.

وان اراد به الاطمئنان النوعي فما ذكره غير تام صغرى وكبرى، (اما الصغرى) فلان لا يحصل الاطمئنان النوعي، لنوع الناس من عمل المشهور.

(واما الكبرى) على تقدير حصول الاطمئنان النوعي فانه مما لا دليل على حجته، مع عدم حصول الاطمئنان الشخصي، ولم يدل عليه دليل، اذ الدليل قام على حجية الاطمئنان النوعي لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ، ولا دليل على حجية مطلق الظن في الاحكام الشرعية.

وان الثابت بالادلة المتقدمة في مبحث حجية الاخبار، هو حجية خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي، بمعنى تحرزه عن الكذب، لا حجية الخبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدوره ومطابقته للواقع من عمل

المشهور، بل لا دليل على حجية خبر الضعيف الذي يحصل منه الوثوق النوعي بصدقه في فرض عدم حصول اليقين الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي.

(وبالجملة) لا بد من القول بحجية الخبر اما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي او الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي، واما مع انتفاء كلا الامرين فلا دليل على حجية الخبر الضعيف ولو مع حصول الوثوق النوعي.[١]

الا ان هذا الجواب مبنائي يختلف باختلاف المباني فيما هو ملاك حجية الخبر فمن قال بالاعم استنادا الى الاخبار المتواترة ومفادها حجية خبر الثقة ولو لم يفد الوثوق. و (سيرة العقلاء) ومفادها حجية ما افاد الوثوق وان لم يكن من ثقة.

فاذا كان الخبر ضعيف من غير ثقة ولم يفد الوثوق فليس بحجة واذا حصل الوثوق بصدوره من عمل المشهور او بصحة مضمونه اندرج تحت ما دل على حجية ما يوثق به، كما افاده صاحب الكفاية، ولذا لا يكون الجواب المذكور متينا.

هذا كله اذا علم استناد المشهور في عملهم الى الخبر الضعيف واما اذا لم يعلم وانما هو مجرد موافقة عمل المشهور لمضمون الخبر الضعيف من دون استناد فان ذلك لا يوجب انجبار الخبر الضعيف عند القائل به.

والصحيح ان غير الحجة من الظن لا اعتبار به شرعا وعليه لا يكون جابرا لضعف الخبر، لانه من ضم اللاحجة الى اللاحجة وذلك لا يوجب انقلاب اللاحجة حجة كما هو واضح.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الخبر الضعيف اذا عمل به المشهور كان حجة بمقتضى منطوق اية النبأ، ذلك لان مفادها منطوقها حجية الخبر الفاسق مع التبين، ومن الطبيعي ان عمل المشهور تبين[٢].

---

(١) مصباح الاصول ج٢ص٣٠٣-٣٠٤ ــ المباحث الاصولية ج٨ص٤٧٣

(٢) اجود التقريرات ج٢ص١٦٠. عن المباحثج٨ص٤٧٢

واجاب عنه شيخنا الفياض (حفظه الله)، بانه غير تام، لان المراد من التبين في الاية الكريمة هو تحصيل الحجة في المسالة، بعد ان لم يكن خبر الفاسق حجة، والمراد من الحجة هنا العلم الوجداني او الاطمئنان والوثوق، ومن الواضح ان العمل حينئذ سيكون للعلم او الاطمئنان لا بخبر الفاسق، لان وجوده كعدمه، والمفروض ان التبين لا يجعل خبر الفاسق حجة ومشمولا لادلة الحجية، وانما اذا حصل فهو حجة ولا يرتبط حجيته بالخبر، واذا لم يحصل فلا حجة في المسالة.

ووجوب التبين ارشاد الى عدم حجية خبر الفاسق، وحيث ان عمل المشهور ليس بحجة على الفرض فلا اثر لضمه الى الخبر، فانه من ضم اللاحجة الى اللاحجة، وهو لا يوجب الانقلاب وجعل ما ليس بحجة حجة.

ولو فرض ان عمل المشهور حجة في نفسه كان العمل به لا بالخبر للفاسق فانه ليس بحجة.

ويلاحظ عليه:- ان جعل التبين هو العلم وهو ليس كذلك بل التبين هو مقدمة لتحصيل العلم لا انه نفسه، ولذا قد يرد بمعنى التثبت.

وانه اخذ التبين بمعنى التبين لوجه المسالة، لا التبين لخبر الفاسق، وجعل متعلق التبين هو المسالة لا خبر الفاسق لا يناسب سياق الاية

ويمكن دفع الاستدلال المذكور بمنع الصغرى على تقدير صحة الكبرى، وان التبين للخبر بمقتضى منطوق الاية يجعل خبر الفاسق حجة، والصغرى ان عمل المشهور تبين، وهو ليس كذلك فان عمل المشهور لعله لقرائن اوجبت الوثوق بصحة الخبر او صحة مضمونه عند المشهور قد خفي امرها على المتاخرين، على تامل ذكره السيد الشهيد الاول بان خبر غير الثقة اذا كان يوثق بمضمونه لقرائن وامارات خارجية لا تقل كاشفيتها واماريتها عن امارية خبر الثقة ولكنه لا يكون حجة، لعدم شمول شيء من الادلة اللفظية والسيرة له.

اللهم الا ان يقال بتنقيح المناط، وهو فاسد، لان المناط في جعل الحجية هو التحفظ على الاحكام الواقعية، فلعله قد اشبعت حاجة التحفظ المذكور بجعل الحجية للخبر الثقة، فكيف يتعدى، ولو امكن التعدي واحراز المناط لامكن الغاء الخبر ايضا والتعدي الى غيره من الامارات الظنية كالشهرة الفتوائية اذا استوجبت نفس تلك الدرجة من الوثوق والكاشفية.

وفيه: ما تقدم من ان ملاك الحجية غير منحصر بالوثاقة بل بها وبما يوجب الوثوق بصدور الخبر، وحيث تكون هذه القرائن لا تقل كاشفية عن كاشفية خبر الثقة فلا مانع من القول بحجيتها بعد شمول الدليل لها وخصوصا الادلة اللفظية.

وما ذكره من ان تنقيح المناط فاسد لا يأتي على القول بعموم الملاك للخبر فاذا قلنا به امكن التعدي منه الى كل ما يوثق بصدوره وان لم يكن عن ثقة.

واما عدم امكان التعدي الى الامارات الظنية كالشهرة الفتوائية لانها ليست بحجة على الفرض، بل لا معنى للتعدي من اللاحجة الى الحجة، وانما يصح التعدي من الحجة الى ما ليس بحجة بتنقيح المناط.

ولكن ذكرنا ان عمل المشهور ليس له تلك الكاشفية التي لا تقل عن كاشفية خبر الثقة ومعه لا يكون موجبا لجبر الخبر الضعيف.

وعلى ما تقدم يتضح ان المشهور عملا لا يكون جابرا للخبر الضعيف الا اذا كان عملهم بمستوى يجعل الخبر الضعيف موثوقا بصدوره، في حال كون فتواهم قد اعتمدت عليه وهو مما لا يمكن احرازه.

هذا كله من حيث جابرية الشهرة للسند.

واما من حيث الدلالة، فالصحيح عدم انجبار دلالة الخبر الضعيف بعمل المشهور اذا لم يكن الخبر ظاهرا في نفسه، وذلك لان دليل الحجية مختص

بالظهور اللفظي، فاذا لم يكن اللفظ ظاهرا في معنى معين فلا يكون ظاهرا فيه بسبب عمل المشهور وحملهم اللفظ على هذا المعنى.

ومجرد حملهم اللفظ في معنى لا يوجب انعقاد الظهور له فلا يكون مشمولا لدليل حجية الظهور.

وبعبارة ان ظهور اللفظ في معنى هو من شأن اللفظ وحكايته على المعنى ولا دخل بعمل المشهور او حملهم اللفظ على معنى، فان عملهم خارج شؤون اللفظ وحكايته عن معناه.

الا اذا كان ظاهرا بنفسه، ومعه لا يشمله دليل حجية الظهور.

واما الكلام في الجهة الثانية: توهين الشهرة المخالفة للخبر الصحيح، وان المشهور لو اعرض عن الخبر الصحيح فهل يوهن الخبر بهذا الاعراض اولا؟

المعروف بينهم انه يوهن بالاعرض بل صرحوا انه كلما ازداد الخبر صحة ازداد وهنا بالاعراض من قبل المشهور عنه.

قال المحقق الخوئي (قده): وليعلم ان محل الكلام هو الخبر الذي بمرأى ومسمع من المشهور ولم يعملوا به، واما الخبر الذي احتمل عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام، ولا اشكال في جواز العمل به اذا كان صحيحا في نفسه، اذ لا يصدق عليه انه معرض عنه عند المشهور، لان الاعراض فرع الاطلاع، فمع عدم الاطلاع لا يصح اسناد الاعراض اليهم.[1]

وذهب البعض من الاصوليين الى كون الاعراض موهن وهو المعروف والمشهور بين المتاخرين، اذا كان الاعراض عنه من قبل المتقدمين القريبين لعصر النص وليس من تفسير مدركي اجتهادي واضح لفتواهم.

---

(1) المصباح ج٣ ص٤٠٣

وقد اوضحه السيد الشهيد (قده): انه اذا زوحم خبر الثقة بامارة اقوى من وثاقة الراوي، فلا يكون مشمولا لدليل الحجية، والسبب فيه ان ملاك الحجية التي هي الوثاقة تكون بحسب الارتكاز العقلائي وظهور الدليل والسنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلائية ملحوظ باعتبار كاشفيتها النوعية لا على وجه الصفتية والموضوعية، فاذا ابتليت بمزاحم اقوى اوجب وهن احتمال صحة النقل فلا تشمله السيرة كما وتصرف عنه الادلة اللفظية.

اقول: لعل اعراض مشهور المتقدمين عن هذا الخبر لوجود خبر اخر اوثق صحة زاحم هذا الخبر فعملوا به وتركوا هذا الخبر لان دليل الحجية لا يشمل الخبرين المتزاحمين، ولكن لم يصل الينا لدواع كثيرة وانما وصل خبر الثقة حسب دون الخبر الذي عمل به المشهور.

على ان التعامل مع الخبر الصحيح بعد القول بحجيته بمقتضى- دليلية السيرة فلا اثر لاحتمال وهن صحة النقل، ذلك لان دليل الحجية مختص عنده بخبر الثقة وهو بمقدار يتحفظ به عل الملاكات الواقعية فلا حاجة الى القول بحجية امارة اخرى وان كانت اقوى كاشفية من خبر الثقة، كما قرره في وجه الخبر.

وما ذكره صاحب الكفاية (قده) هو الصحيح من ان اعراض المشهور لا يوهن الخبر الصحيح لعدم اختصاص دليل الحجية للخبر الثقة بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره.

وبعبارة اخرى ان الخبر اذا كان عن ثقة فاعراض المشهور لا يصيره عن لا ثقة.

فان قلت:- ان اعراض المشهور يقلل الوثوق بصدوره وان كان عن ثقة

قلت: ان ملاك الحجية هو خبر الثقة وان لم يوثق بصدوره او الموثوق بصدوره وان لم يكن عن ثقة، ومعه لا اثر لاعراض المشهور.

مع ان عملهم ليس بحجة ليعارض ماهو الحجة.

هذا بالنسبة الى السند وان اعراض المشهور لا يوجب وهن الخبر الصحيح. واما من حيث الدلالة؛ فكما تقدم فإن الدلالة التي هي ظهور اللفظ من شأن اللفظ ولا دخل لعمل او اعراض المشهور عن ظهور اللفظ، ولم يختص دليل حجية الظهور بما اذا لم يكن الظن على خلافه. وان حملها المشهور على خلاف الظهور فان ذلك لا يمنع ظهور اللفظ فلا يسقط عن الحجية.

والنتيجة ان عمل المشهور لا يوجب الانجبار للخبر الضعيف لا سندا ولا دلالة، وكذا اعراضهم لا يوجب انكسار الخبر الضعيف.

مقدمة

(في تعريف الاصول العملية)

قوله (قده): ((وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل، فما دل عليه حكم العقل او عموم النقل*.

والمهم منها اربعة، فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبهت طهارته بالشبهة الحكمية.

وان كان مما ينتهي اليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، الا ان البحث عنها ليس بمهم؛ حيث انها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة الى نقض وابرام، بخلاف الاربعة ـ وهي: البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ـ فانها محل الخلاف بين الاصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها، وتوضيح ما هو حكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها ـ الى مزيد بحث وبيان، ومؤونة وحجة وبرهان.

هذا مع جريانها في كل الابواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم)).

* علق المصنف (قده): بقوله

((لا يقال: ان قاعدة الطهارة مطلقا تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية، فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع ـ

فانه يقال: اولا: نمنع ذلك، بل انهما من الاحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، كما لا يخفى ـ

وثانيا: انهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما ـ فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على احدهما ـ كانت حكمية، فان لا مرجع لرفعهما الا الشارع وما كانت كذلك ليست الا حكمية. (المحقق الخراساني)

وبيانه: لايقال: بان الطهارة لا تكون الا في الشبهات الموضوعية لانها والنجاسة من الامور الخارجية التي كشف الشارع عنها. وعلى هذا فلا تكون من مباحث الاصول.

واجاب عنه بقوله: فانه يقال:

اولا: نمنع كونهما من الامور التكوينية والشارع قد اخبر عنهما، بل هما من الاحكام الوضعية الشرعية، ومن هنا اختلفا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما.

وثانيا: انهما لو كانتا من الامور الخارجية، فالشبهة الناشئة من عدم الدليل عليهما شبهة حكمية، رفعها بيد الشارع، وما كانت كذلك، فهي شبهة حكمية ليس الا.

ولعل هذا الذي ذكره (قده) في الهامش بيان وجه الفهم من قبله (قده).)).

تعريف الاصول العملية وبيان مجاريها

وهذا هو المقصد السابع من كتاب الكفاية الذي جعله على مقاصد ثمانية ويختص بالاصول العملية؛ وقد عرفت: بانها الامور التي يحتاج اليها المجتهد في مقام تشخيص الوظيفة العملية بعد الفحص واليأس عن تحصيل دليل اجتهادي(٩) على الحكم، وقد دل عليها العقل، كالبراءة العقلية وموضوعها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويعبر عنها بالاصول العقلية، والنقل، كالبراءة الشرعية ومستندها قوله (عليه السلام) "رفع عن امتي ما لا يعلمون: ويعبر عنها بالاصول الشرعية.

والمهم منها اربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب واما غيرها كقاعدة الطهارة فلا يبحث عنها في مباحث الاصول العملية وان كانت قد تجري في الشبهات الحكمية ويستنتج منها حكم كلي شرعي كما لو شك في طهارة الحديد مثلا، فان قاعدة الطهارة تثبت طهارته وهي حكم كلي يجري في كل حديد جزئي يشك في طهارته، ومع جريانها في الشبهة الحكمية لا يبحث عنها في الاصول العملية لوجهين.

الوجه الاول: انها قاعدة مسلمة بين الاصحاب من دون نكير من احد وإذا كانت كذلك فلا حاجة الى البحث عنها نقضا وابراما، بخلاف الاصول الاربعة فقد وقع الكلام في جريانها وعدمه حيث يحتاج تنقيح جريانها الى مزيد من البحث والنقض والابرام، فمثلا انكر بعضهم حجية الاستصحاب مطلقا، وانكر بعضهم حجيته على تقدير، وتسليمها على تقدير اخر، كما وقع الكلام في موارد جريانه.

الوجه الثاني: عدم جريان القاعدة في تمام ابواب الفقه واختصاصها في باب الطهارة والنجاسة، وهذا بخلاف الاصول العملية الاربعة فانها تجري في جميع ابواب الفقه.

ثم ان الشيخ قد امر بالفهم(١٠).

(٩) علق صاحب العناية على تعريف المصنف، بانه مما ينطبق على خصوص الاصول الجارية في الشبهات الحكمية، فانها هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الدليل الاجتهادي لا على مطلق الاصول ولو كانت جارية في الشبهة الموضوعية، والمقصد الاصلي من هذا المبحث هو خصوص الاصول الجارية في الشبهة الحكمية فانها من مسائل علم الاصول ويستنبط منها احكام شرعية كلية ولكن تعريف مطلق الاصول بما ينطبق على خصوص الاصول الجارية في الشبهة الحكمية مما لا وجه له[1].

اقول: لعل التعريف هو لخصوص الاصول العملية الجارية في الشبهة الحكمية وان كان بعضها يجري في الموضوعية، لان الاولى هي محل اهتمام

---

(1) العناية ج٤ص٣

البحث الاصولي واما الشبهات الموضوعية فهي خارجة عن المهم من البحث الاصولي وداخلة في البحث الفقهي، ومن هنا ناسب تطبيق التعريف على خصوص الاصول الجارية في الشبهة الحكمية.

وذكر المحقق الخوئي (قده): بان عدم نقض الاصوليين لاصالة الطهارة هو لعدم الخلاف فيها لا لعدم كونها من الاصول وداخلة في علم الفقه. وذلك لانها بمنزلة اصالة الحل عند الشك في الحرمة وهي داخلة في علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن اصالة الطهارة داخل في علم الاصول. غاية الامر ان مفاد اصالة الحل حكم تكليفي ومفاد اصالة الطهارة حكم وضعي ومجرد ذلك لا يوجب فرقا بينهما في دخول احدهما في الاصول وخروج الاخرى[1].

وفيه: ان الشك في اصالة الطهارة جزئي وعليه فالشبهة موضوعية على الغالب بخلاف الشك في اصالة الحل فانه كلي، ونتيجته حكم كلي شرعي بخلاف الاولى، وبذلك ناسب دخول الثانية وخروج الاولى، مع ان جريان اصالة الطهارة في الشبهات الحكمية غير مسلمة عند الكل، كما يظهر من مراجعة الفقه على ما ذكره المرحوم المشكيني[2]

(١٠) ويمكن تفسير الفهم الذي ذكره بـ

---

(1) المصباح ج٣ص٣١٤

(2) الكفاية ج٤ص٢٠ ـ تحقيق الخفاجي.. تعليقة المشكيني.

اولاً: انه اشارة الى ضعف الوجه الاول الذي ذكره لخروج اصالة الطهارة عن مبحث الاصول العملية، وانها قاعدة غير مسلمة عند الكل في جريانها بالشبهات الحكمية وهذا ما اشار اليه المشكيني.

ثانياً: انه اشارة الى ضعف الوجه الثاني، فان جريان اصالة الطهارة في باب الطهارات والنجاسات دون غيرها ليس وجها للخروج عن مباحث الاصول العملية، لعدم الدليل على لزوم الجريان في تمام ابواب الفقه، والا لخرجت كثير من مسائل علم الاصول لعدم اطرادها في جميع ابواب الفقه والضابط كونها من المسائل هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم النوعي الكلي: اللهم الا ان يقال بان الضابط المذكور مما لا ينطبق على قاعدة الطهارة لانها من تطبيق الحكم الكلي على الجزئيات لا من استنباط الحكم النوعي.

وثالثا: ما ذكره في العناية: لعله لا وجه له لقوله فافهم، وذلك لحصر الاصول العملية الجارية في الاحكام التكليفية بتلك الاربعة على ما يستفاد من بعض تعابير الشيخ الانصاري (قده) كالتعبير بالشك بالتكليف او بالمكلف به والا فلا وجه للحصر بها بناء على جريان اصالة الطهارة في الشبهة الحكمية وانها من الاحكام الوضعية[1].

---

(1) العناية ج٤ص٥

قوله (قده): ((فصل

لو شك في وجوب* شيء او حرمته ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا وعقلا ترك الاول وفعل الثاني، وكان مأمونا من عقوبة مخالفته؛ كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص او اجماله، واحتماله الكراهة او الاستحباب او تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح؛ بناءا على التوقف في مسالة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

واما بناءا على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها؛ لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو احد النصين فيها، كما لا يخفى، وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة)).

* لا يخفى ان جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة، وكذا جمع فقد النص واجماله في عنوان عدم الحجة، انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك، وما هو عمدة الدليل على المهم، واختصاص بعض الشقوق لمسالة بدليل او بقول، لايوجب تخصيصه بعنوان على حدة.

واما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح او التخيير، كما انه داخل فيما لا حجة فيه؛ بناء على سقوط النصين عن الحجية.

واما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الاصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الاصول الا استطرادا، فلا تعقل.

(المحقق الخراساني قدس سره)

هذا ما ذكره في الهامش، وهو بصدد عقد مسالة واحدة لا ثمانية مسائل كما فعله الشيخ الانصاري (قده) بعد ان قسم الشبهة الى وجوبية وتحريمية، وهي قد تقع لفقد النص واجماله وتعارض النصين، وهناك قسم الشبهة الموضوعية، وعليه تكون الاقسام ثمانية.

ولكن المصنف لم ير حاجة الى تقسيم الشبهة الى وجوبية وتحريمية وجعل كل منهما على حدة لعدم الحاجة الى ذلك بعد اتحاد عمدة الملاك فيهما وما هو عمدة الدليل، وكذا جمع بين فقد النص واجماله وتعارضه بناء على التساقط، باعتبار ان العنوان الجامع لها هو عدم الحجة، واختصاص بعض هذه الشقوق بدليل لا يوجب تخصيصه بالبحث في مسالة على حدة، واما الشبهة الموضوعية فهي خارجة عن حريم البحث الاصولي ولا حاجة لبحثها، وبهذا قد جمع المصنف تمام الشقوق الثمانية بمسالة واحدة.ولو كان البناء في التعارض على التنجيز اوالترجيح فهو خارج عن مورد الاصول العملية لقيام الحجة على الحكم وهو احد النصين)).

فصل في الشبهة الوجوبية والتحريمية

اذا شك المكلف في وجوب شيء وعدم وجوبه فالشبهة وجوبية، واذا شك في حرمة شيء وعدمها فالشبهة تحريمية، ولم يقم دليل على ما شك فيه فالمرجع عقلا وشرعا هو البراءة من دون فرق بين وقوع الاشتباه من جهة فقد النص او اجماله او تعارض النصين، كما لو شك في حرمة شرب التتن واباحته ولم يعثر له على نص، وفرض ذهاب بعض الفقهاء الى حرمته والبعض الاخر الى اباحته، فيحصل الشك في حرمته وعدمها، وقد يكون منشأ الشك هو اجمال النص من جهة التردد في النهي بين الحرمة والكراهة، وقد يكون منشا الشك هو تعارض نصين احدهما قام على الاباحة والاخر على الحرمة، ففي جميع هذه الصور كان المرجع هو اصالة البراءة شرعا وعقلا أي البراءة الشرعية، والعقلية التي سياتي البحث عنها ان شاء الله تعالى.

ولكن الرجوع الى الاصل في حال تعارض النصين انما يصح في حالة البناء على التوقف فيما لم يكن مرجح لاحدهما في البين.

واما لو قيل بالتخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال للرجوع الى الاصل من البراءة وغيرها لمكان الحجة المعتبرة وهي احد النصين، كما هو واضح.

وقد استدل للبراءة بالادلة الاربعة.

قوله (قده): ((اما الكتاب فبآيات اظهرها قوله تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)) الاسراء ١٥.

وفيه: ان نفي التعذيب ـ قبل اتمام الحجة ببعث الرسل ـ لعله كان مِنّة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لما صح الاستدلال بها الا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة ان ما شك في وجوبه او حرمته ليس عنده باعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه فافهم)).

قد استدل على البراءة من الكتاب بقوله تعالى ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)) وتقريب بها على المطلوب، ان يقال: ان الرسول كناية عن البيان بلحاظ كون البيان بسببه غالبا كما يكنى عن دخول الوقت بأذان المؤذن.

وعليه يصير المعنى وما كنا معذبين على مخالفة تكليف من التكاليف حتى يتبين ذلك التكليف فاذا لم يتبين ذلك الحكم فلا عذاب على مخالفته، ومعنى ذلك جريان البراءة على التكليف وعدم ثبوته لعدم الدليل والبيان عليه وهو المطلوب.

ويرد عليه: لو دلت الاية على نفي الاستحقاق ـ أي استحقاق العذاب بعد ان كانت دالة على نفي فعلية العذاب لتم الاستدلال بها، وانه تعالى لم يعذب الامم السابقة قبل بعث الرسول لعدم استحقاقهم للعذاب كي يكون دليلا على البراءة، وعلى نفي العذاب قبل البيان، بل لعله لم يعذبهم منّة منه تعالى عليهم، ولا ملازمة بين نفي العذاب ونفي الاستحقاق. اذ نفي الاول لا يلزم منه نفي الثاني اذ

لعله تعالى لا يعذب على مخالفة التكليف بالفعل لمننه على عباده لا لعدم اسحقاقهم لذلك وهو النافع لاثبات البراءة.

هذا وقد ادعى الشيخ الانصاري (قده) اعتراف الخصم وهو الاخباري بالملازمة بين فعلية العذاب واستحقاقه، كما يظهر ذلك من مراجعة ادلتهم، ومع التزامه بالملازمة وقد دلت الاية على نفي فعلية العذاب فستكون دالة على نفي استحقاقه وبذلك يثبت المطلوب.

وفيه اولا: ان صحة الاستدلال بالاية على البراءة على هذا القول وهو تسليم الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية، ونفي العذاب، انما تكون جدلية، لان الخصم يرعى ثبوت الملازمة واما لو اردنا ان نتمسك بها على البراءة، ونحن لا نرى الملازمة، فلا يصح عندنا الاستدلال المذكورواستدلال الاخباري بها لاثبات مدعاه للتفكيك بين حكم العقل والشرع بدعوى ان ما حكم به العقل قبل بعث الرسول من وجوب رد الامانة، وحرمة الظلم ونحوها لو كان الشارع يحكم به ايضا لثبتت الملازمة بين حكم العقل والشرع التي يقول بها الاصولي، ولكان عذاب قبل البعثة وحيث لا عذاب قبل البعثة بمقتضى الاية فلا حكم للشرع قبله وبذلك يثبت مطلوب الاخباري بالتفكيك بين حكم العقل والشرع.

ومجرد رده كما عن الشيخ بان الاخباري قائل بالاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية بمقتضى روايات الاحتياط كرواية التثليث كما سياتي تفصيله كي يدفع به ثبوت التفكيك ورد استدلالهم.

ومع ذلك لا تثبت البراءة الا جدلا لعدم قولنا بالملازمة بين الفعلية والاستحقاق.

وثانيا: نمنع اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، وكيف يكون مسلما بها مع انه لو كان الحكم معلوما جزما ـ لامشكوكا ـ كما في المقام وخالفه

المكلف فغاية ما يثبت عليه هو استحقاق العذاب، ولا يثبت العذاب الفعلي في حقه لمكان عفوه سبحانه وهو العفو الرحيم.

فاذا كان حال مخالفة الحكم المعلوم هو ذلك فكيف حال مخالفة الحكم المشكوك.

ثم امر بالفهم.. وجوابه

اولاً: ما ذكره في العناية ان الشيخ الانصاري (قده) لم يدع اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، وهي وان لم تكن صحيحة، اذ لا ملازمة بي النفيين لجواز نفي الفعلية وثبوت الاستحقاق واقعا، ولكنه غير الملازمة بين وجود الاستحقاق والفعلية.

ثانياً: لو قيل بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية فهي غير مجدية ذلك لان الاية ليست بصدد ثبوت الاستحقاق ليلزم من ذلك ثبوت الفعلية بل الاية بصدد نفي الفعلية وهي غير لازمة لنفي الاستحقاق الذي هو النافع في اثبات البراءة.

قوله (قده):

((واما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع؛ حيث عدّ (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول مما لايعلمون.

فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذة عليه قطعا.

لا يقال: ليست المؤاخذة من الاثار الشرعية؛ كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها*.

فانه يقال: انها وان لم تكن بنفسها اثرا شرعيا، الا انها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو اثره وباقتضائه؛ من ايجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه، المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته)).

*** مع ان ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام:**

والتحقيق في الجواب ان يقال ـ مضافا الى ما قلناه ـ ان الاستحقاق وإن كان اثراً عقلياً، الا ان عدم الاستحقاق فعلا، مترتب على عدم التكليف شرعا ولو ظاهرا، تامل تعرف. [المحقق الخراساني].

واما الاستدلال بالسنة فبروايات عديدة

منها: حديث الرفع: وهو مما رواه الصدوق في التوحيد، عن حريز عن الصادق (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه واله) رفع عن امتي تسعة (الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقوه وما لايعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطقوا بشفه.

ورواه في الخصال ايضا.

وتقريب الاستدلال بالحديث: ان الالزام غير المعلوم سواء كان في الشبهة الوجوبية فعلا، ام في الشبهة التحريمية تركا وهو مما لايعلمون فيكون مرفوعا ظاهرا وان كان من المحتمل ثبوته واقعا، ومع ارتفاعه ظاهرا فالمؤاخذة عليه مرفوعة، وهو المطلوب.

لا يقال: ان الرفع في الحديث الشريف انما هو للاثار لشرعية التي يكون وضعها ورفعها بيد الشارع بما هو شارع لا بما هو خالق فلا ترتفع الاثار الفعلية العادية، ومن المعلوم ان المؤاخذة على الحكم الواقعي المجهول هي من الاثار العقلية وليست من الاثار الشرعية حتى ترتفع بارتفاع الحكم.

فانه يقال: ان يمكن رفع المؤاخذة عن طريق توسيط ايجاب الاحتياط والمؤاخذة وان لم تكن بنفسها اثرا شرعيا قابلا للرفع ولكنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو اثره الشرعي وهو ايجاب الاحتياط الذي يجعله المولى للتحفظ على احكامه الواقعية المجهولة، فاذا دل حديث الرفع على رفع التكليف المجهول فقد دل على رفع ما هو اثره وهو ايجاب الاحتياط المستتبع لعدم استحقاق المؤاخذة عليه.

وعليه فالمرفوع اولا وبالذات اثر من الاثار الشرعية وهو وجوب الاحتياط والمرفوع ثانيا وبالعرض اثره العقلي وهو استحقاق المؤاخذة(١١).

وبعبارة العناية: ان للتكليف المجهول اثرين مترتبين عليه بنفسه احدهما شرعي وهو ايجاب الاحتياط والاخر عقلي وهو استحقاق العقاب على مخالفته غايته ان الشرعي سبب الترتب العقلي.

(١١) علق في العناية على المصنف (قده) في جوابه المعنون فانه يقال: انه مما لايحتاج الى هذا الجواب اصلا بعدما التزم ان المراد من الموصول في ما لايعلمون هو الحكم المجهول وهو بنفسه قابل للرفع من غير حاجة الى تقدير المؤاخذة ابدا (اللهم) الا ان يقال انه يحتاج لهذا الجواب لسائر الفقرات مما يحتاج الى تقدير المؤاخذة ونحوها فتامل جيدا[1].

ويلاحظ عليه: بعد ان يكون الحكم بنفسه قابلا للرفع وبتبعه ترتفع المؤاخذة، فان نظر المصنف (قده) الى رفع المؤاخذة لتتناسب مع بقية الفقرات،و بلحاظ ترك نفس الالزام.

ثم انه ذهب الى جواز تقدير المؤاخذة بالنسبة الى الجميع حتى الحكم فان المؤاخذة على كل شيء بحسبه، فعلى الفعل يعني على ارتكابه وعلى الحكم، بترك امتثاله، ولعل هذا اظهر من الاول واقوى.

ويقصد بالاول، التفريق بين اسناد الرفع الى الحكم في فقرة ما لا يعلمون، واسناده الى بقية الفقرات مجازيا بلحاظ المؤاخذة.

---

(١) العناية ج٤ص٢٥

قوله (قده): ((لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية ايجاب غيره.

فانه يقال: هذا اذا لم يكن ايجابه طريقيا، والا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو حال غيره من الايجاب والتحريم الطريقيين؛ ضرورة انه كما يصح ان يحتج بهما صح ان يحتج به؛ ويقال "لم قدمت مع ايجابه"؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك، ان رفع التكليف المجهول كان منة على الامة؛ حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم)).

لايقال: على ضوء البيان المتقدم فان المؤاخذة المرفوعة هي على مخالفة وجوب الاحتياط لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، ومعه تكون المؤاخذةعلى مخالفة التكليف الواقعي المجهول غير مرفوعة بالحديث الشريف.

فانه يقال: ان ايجاب الاحتياط تارة يفرض طريقيا أي انشئ للتحفظ على الاحكام الواقعية في المشتبهات فتكون المصلحة قائمة في غيره وهو الواقع لا في نفسه، واخرى يفرض كونه نفسيا ناشئا من مصلحة قائمة في نفسه لا في غيره، والاشكال المذكور انما يكون تاما على الثاني وان المؤاخذة تكون على نفس مخالفة

الاحتياط، ولا يتم على الاول لو كان وجوب الاحتياط طريقيا وهو الصحيح اذ لا معنى لكون وجوب الاحتياط ناشئا من مصلحة في نفسه وعليه فتكون المؤاخذة على نفس الحكم الواقعي المجهول لا على نفس الاحتياط كما هو الحال في غيره من الايجاب والتحريم الطريقيين في موارد الامارات بناء على الطريقية وجعل الاحكم الظاهرية، فان الوجوب والتحريم ينجزان للواقع عند الاصابة ويوجبان استحقاق العقاب على مخالفته لا مخالفة الايجاب والتحريم الطريقيين فكما يصح ان يحتج بهما عند الاصابة على مخالفة الواقع بنفسه ، فكذلك يصح ان يحتج بايجاب الاحتياط عند الاصابة على عدم مراعاة الواقع بنفسه.

وقد انقدح ان رفع التكليف المجهول امتناني منه تعالى حيث كان له ان يضعه بوضع ما هو اثره ومقتضاه وهو ايجاب الاحتياط ولم يفعل منّة له على الامة والمستفاد من قوله (صلى الله عليه واله) عن امتي. وقد امر بالفهم**(١٢)**.

(١٢) وجواب الفهم المتقدم في الشرح

ما ذكره في العناية من كونه اشارة الى ان رفع التكليف المجهول وان كان امتنانيا حيث كان له تعالى وضعه بوضع ما يوجب استحقاق العقوبة عليه وهو ايجاب الاحتياط، ولكن رفع المؤاخذة على سائر الامور من الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه...الخ ليس امتنانيا على وجه الاطلاق، نظرا الى استقلال العقل بقبح المؤاخذة على تلك الامور فلا يكون منّة في رفعها.

هذا مضافا الى عدم اختصاص رفعها بهذه الامة[1]

(1) العناية ج٤ص٣٠

او لعل الاشكال ياتي حتى في فقرة ما لايعلمون، لحكومة العقل بقبح العقاب بلا بيان وما لايعلم لا بيان عليه، وعلى هذا فلا امتنان في رفع التكليف غير المعلوم.

وصيرورته امتناني من ناحية وضع منشا استحقاق العقاب عليه وهو الاحتياط، خلاف الظاهر من نسبة عدم العلم الى نفس الحكم الواقعي لا الى عدم العلم بالاحتياط.

قوله (قده): ((ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ـ ولا غيرها من الاثار الشرعية ـ في "ما لايعلمون"، فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا ـ كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية ـ بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا، وان كان في غيره لا بد من تقدير الاثار او المجاز في اسناد الرفع اليه، فان ليس مما اضطروا وما استكرهوا ـ الى اخر التسعة ـ بمرفوع حقيقة.

نعم لو كان المراد من الموصول في "ما لايعلمون" ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان احد الامرين مما لابد منه ايضا.

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد توضيح ان المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها، او تمام اثارها التي تقتضي المنّة رفعها، كما ان ما يكون بلحاظه الاسناد اليها مجازا هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي او وضعي كان في رفعه منة على الامة، كما استشهد الامام ـ عليه السلام ـ بمثل هذا الخبر في رفع ما استُكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق)).

والمراد من الموصول هو الحكم المجهول في فقرة ما لا يعلمون، ومن المعلوم ان الحكم المجهول هو بنفسه قابل للرفع كما هو قابل للوضع، ومعه فلا حاجة الى تقدير

المؤاخذة، ولا غيرها من الاثار التي يمكن ان تكون مراده من الموصول المرفوع، وما هو قابل للرفع والوضع هو التكليف مطلقا سواء كان في الشبهة الحكمية ام الموضوعية، فانه مما لا يعلم.

ولكن في غير فقرة ما لا يعلمون من سائر الفقرات لا بد من تصوير المؤاخذة او غيرها من الاثار الظاهرة في كل منها او تمام الاثار، او اسناد الرفع الى نفس المتعلق مجازا بلحاظ المؤاخذة او الاثر الظاهر او تمام الاثار من قبيل اسناد السؤال الى القرية مجازا بلحاظ الاهل.

نعم لو اريد من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة سائر الفقرات هو خصوص فعل المكلف غير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر وعليه يكون الحديث مختصا بالشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية.

لكان تقدير احد الامرين المتقدمين من التقدير او المجاز في الاسناد مما لا بد منه.

وقد يكون مراد المصنف من الامرين هما المؤاخذة عليه او جميع اثاره هي المرفوعة.

ثم على تقدير الاحتياج الى التقدير في الموصول على تفسيرها بالموضوع الخارجي المشتبه حاله، لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة(١٣) بل لا بد، اما من تقدير جميع الاثار لخصوص الاثر الظاهر في كل منها، او الوجه هو ان المقدر في الفقرات، ما اضطروا اليه، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون هو جميع الاثار هو ما استشهد به الامام (عليه السلام) على ما ذكرته رواية البزنطي(١٤)، في ان رجلا اذا اكره على الحلف بطلاق زوجته او التصدق بما يملكه او بعتق عبيده فلا يلزمه شيء أي لا مؤاخذة على يمينه ولا يلزمه الكفارة لو كانت، فقد استدل ـ عليه السلام ـ بحديث الرفع، فانه لو كان المقدر خصوص المؤاخذة لا جميع الاثار

التي منها الكفارة فلا يصح الاستدلال من الامام (عليه السلام) بحديث الرفع على عدم لزوم الكفارة فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي ووضعي يكون في رفعه منّة على الامة. ومعه فيلزم ان يكون المقدر في فقرة (ما لا يعلمون) هو جميع الاثار لوحدة السياق.

كما ويمكن ان يكون الاسناد الى المذكورات مجازا بلحاظ الاثر الظاهر او تمام الاثار.

(١٣) ذكر في العناية، بما جاء في الرسائل للشيخ الانصاري (قده): فلو كان الظاهر من الحديث الشريف رفع جميع الاثار من التكليفية والوضعية تماما لعرفنا ذلك منه جدا، وهكذا الامر في تقدير الاثر الظاهر في كل من الفقرات فلا يكون ظاهرا من الحديث بل الظاهر منه هو تقدير خصوص المؤاخذة بالنسبة الى الجميع فانه اقرب واظهر كما افاده الشيخ[1]

اقول: وما ذكره هو الاقرب، من جهتين

الجهة الاولى:ـ ان الاثر هو ما يتبقى من الشيء من وجود، وهذا مما لا ربط للحديث برفعه اذ هو امر تكويني يحصل بشكل قهري بعد حصول الفعل ووقوعه في الخارج وعليه فلا معنى لرفعه سواء اريد به الاثر الظاهر من كل واحد من المرفوعات او اريد به جميع الاثار من التكليفية والوضعية.

---

(1) العناية ج٤ص٣٢

مع ان كلاهما غير ظاهر من الحديث بقرينة جملة من الموارد الفقهية كما في مورد الصلاة فان الاستدبار الاضطراري او الحدث الاكراهي لم يعرف لهما وجه في الحديث بعدم بطلان الصلاة.

وكذا في القتل الخطأ فلا ترفع الكفارة فيه والدية.

الجهة الثانية:ـ وان اريد بالاثر هو ما يترتب عليه فيرجع الى معنى المؤاخذة، وان اريد به ما لا يرجع اليه فقد عرفت عدم جدواه.

وعلى هذا فالمراد من المرفوع هو المؤاخذة وهو ما فيه المنّة على العباد وهو ما يترتب على فعل المكلف من مجازاة ومقابلة.

(١٤) علق صاحب العناية ان التمسك بصحيحة البزنطي لاثبات كون المرفوع بالحديث هو جميع الاثار حتى الوضعية ضعيف جدا فان الحلف بالطلاق والعتق وصدقة ما يملك باطل عندنا من اصله حتى مع الاختيار فكيف مع الاكراه فكان مقتضى القاعدة ان يبين الامام ـ عليه السلام ـ بطلانه مطلقا ولم يفعل (ومن هنا) تبدى في النظر ان الجواب مبني على التقية، والامام لم يتمكن من اظهار الحق وهو بطلانه الحلف بتلك الامور مطلقا ولو مع الاختيارر فاقتصر على بيان بطلانه في مورد السؤال فقط وهو الاكراه بوسيلة الاستشهاد بالنبوي ليسلم من شر الاعداء لا لان الاكراه رافع للاثر الوضعي واقعا والله العالم[1].

([1]) العناية ج٤ص٣٣

ويمكن ان يقال ان السؤال في الرواية عن رجل من العامة، والمعروف عندهم وقوع هذه الاشياء من الحلف بالطلاق والصدقة والعتق فكان جواب الامام (عليه السلام) على طبق ما التزموا به وهو ملزوم به لولا وقوعها في حال الاكراه، والنبوي المستشهد به ظاهر في رفع ما استكرهوا عليه.وعليه فلا تقية في مقام الرواية.

وكما يمكن ان يقال: انه لا حاجة لبيان بطلان هذه الامور من قبل الامام (عليه السلام) لانه ليس بصدد بيان حكمها بقدر ما يكون بصدد بيان حكم الاكراه فيما لو وقع من المكره امثال هذه الامور.

ولعل الوجه الاول هو الاقوى لوضوح ان الموالي يعرف بطلان الحلف على هذه الامور عندنا مع الاختيار فضلا عن الاكراه. ومع معرفته فلا موجب للسؤال من الامام عليه السلام الا اذا كان سؤالا عن رجل من غير الموالين او سؤالا من غير الموالي كما هو الظاهر.

قوله (قده): ((ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه وغيره ـ مما اخذ بعنوانه الثانوي ـ انما هو الاثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي؛ ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للاثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟!

لايقال: كيف، وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم، وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون اثرا لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها؟

فانه يقال: بل انما يكون باقتضاء الواقع في موردها؛ ضرورة ان الاهتمام به يوجب ايجابهما؛ لئلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى)).

ثم على تقدير افادة الخبر رفع جميع الاثار من التكليفية والوضعية كما ذكر المصنف قبل ذلك، فالاثار المرفوعة هي الاثار المترتبة على الفعل بعنوانه الاولي بحيث كان طرو احد هذه العناوين من الخطأ والنسيان والجهل رافعا لهذه الاثار المترتبة على الفعل بما هو هو، لا الاثار المترتبة على نفس هذه العناوين الثانوية، كوجوب الكفارة المترتبة على القتل بعنوان الخطأوكسجدتي السهو المترتبة على عنوان النسيان للتشهد، فهذه العناوين الثانوية هي السبب في ثبوت هذه الاثار المترتبة فكيف يعقل ان يكون سبباً لرفعها، والا يلزم ان يكون ما هو علة لشيء هو علة لعدمه وهو مستحيل.

لا يقال: اذا كانت الاثار المرفوعة بالحديث هي الاثار المترتبة على الفعل بعنوانه الاولي دون المترتبة عليه بعنوانه الثانوي فانها موجبة لثبوت الاثار فكيف يعقل ان تكون رافعة لها، مع ان ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم من الحكم وكذلك

ايجاب التحفظ في حال الخطأ والنسيان هما من الاثار المترتبة على نفس عنوان ما لا يعلم او عنوان الخطأ والنسيان، فكيف يكونان مرفوعين فان ايجاب الاحتياط والتحفظ هما اثران للعنوان الثانوي وهو عدم العلم والخطأ والنسيان.

والمفروض ان المرفوع بالحديث هي الاثار المترتبة على الفعل بعنوانه الاولي وليست الاثار المترتبة عليه بالعنوان **الثانوي**.

فانه يقال: ان ايجاب الاحتياط وكذا التحفظ ليسا اثرين للجهل بالحكم الواقعي او نسيانه او صدوره خطا حتى يقال انه يلزم الا يكون الحديث دالا على رفعه وانما الاحتياط اثر لنفس الحكم الواقعي اذا كان محل اهتمام الشارع المقدس وليس هو اثرا للجهل بالحكم الواقعي، وان كان الاحتياط غير ممكن الا في حالة الجهل بالحكم الواقعي الا ان الجهل دخيل ف تحقق امكان الاحتياط وليس دخيلا في وجوبه بل الدخيل في وجوب الاحتياط هو نفس الحكم الواقعي اذا كان مما يهتم به الشارع.

قولـه (قـده): ((ومنهـا حـديث الحجـب، وقـد انقـدح تقريـب الاستدلال مما ذكرنا في حديث الرفع.

الا انه ربما يشكل في منع ظهوره في وضع ما لا يعلم مـن التكليـف؛ بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت به عنايته تعالى بمنع اطـلاع العبـاد عليه؛ لعدم امر رسله بتبليغه؛ حيث انه بدونه لما صحَّ اسـناد الحجـب اليه تعالى)).

حديث الحجب من الاحاديث التي استدل بها على البراءة وهو كما في الوسائل في باب القضاء، وجوب الاحتياط والتوقف، عن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله (عليه السلام): قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

وتقريب الاستدلال به كما قيل في تقريب الاسـتدلال بحديث الرفع فيقال بان الحكم الواقعي الالزامي تحريما كان ام وجوبيا، محجوب عن العباد واذا كان محجوب فهو مرفوع(١٥).

وربما يشكل عليه: بان يقال ان الحكم، يفرض تارة بان الله سبحانه قد امر نبيه بعدم تبليغه واخفائه، ويفرض اخرى بأن الله سبحانه امر نبيه بتبليغ الحكم الى الناس، ولكن خفي لدواع كثيرة ولم يصل الينا، كما لو اخفاه الظالمون، ومحل الكلام هو الصورة الثانية دون الاولى، اذ في الصورة الاولى لا اشكال في البراءة والحديث المذكور ناظر الى هذه الصورة دون الصورة الثانية، وذلك لصحة اسناد الحجب الى الله تعالى، واما في الصورة الثانية فلا يصح ذلك بل يكون الحجب مستندا الى الظالمين(١٦).

وعليه يكون مساوق لما ورد عن امير المؤمنين (عليه السلام): ان الله حدد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم[١].

(١٥) قال في العناية: الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهات مطلقا حكمية او موضوعية كما في حديث الرفع مشكل جدا، اذ لا يصح الاستدلال بالحديث للبراءة في رفع الشبهات الموضوعية فان بيان الاحكام المجهولة في الشبهات الموضوعية كحرمة هذا الخمر او ذاك الخمر هو كبيان الافعال غير المعلومة كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل ليس من شانه تعالى كي اذا لم تعلم هي صدق عليها انها مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

ومنه يعلم ان المراد من الموصول هنا هو خصوص الحكم المجهول الذي من شانه تعالى بيانه كحرمة شرب التتن او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ونحوها وعليه فهو مختص بالشبهات الحكمية دون الموضوعية.

ويمكن دفعه بان يقال: ان شمول الحديث للشبهة الموضوعية مما لا يقتضي ارادة الفعل من الموصول، بل يكفي فيه ارادة الحكم منه باعتبار ان مفاده ان الحكم المجهول المحجوب مرفوع سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية البيان عليه من قبل الشارع كما في الشبهة الحكمية او سببية الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية[٢].

---

(١) الوسائل ج١١ص١٢من ابواب صفات القاضي
(٢) مصباح الاصول ج٢ ص٣٣٠

وتوهم شموله للشبهة الموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ (ما) في معنيين وهو غير جائز.

ودفعه واضح فاولا: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من استعمال الموصول في معناه المهم المرادف لمفهوم الشيء، فلم يستعمل لا في الحكم ولا في الفعل غاية الامر انه ينطبق على الفعل تارة وعلى الحكم اخرى، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه.

وثانيا: ما ذكرناه انفا عن المحقق المذكور (قده)[1].

(١٦) قال في العناية يظهر من المصنف التسليم لهذا الاشكال مع انه اشكال ضعيف غير وارد فان الحجب كما يصدق على عدم بيانه من اصله كذلك يصدق على بيانه للعباد واختفائه عليهم بالعرض فان التكليف في الثاني من حيث اختفائه وامكان اظهاره من قبله تعالى ثانيا ولم يفعل صدق انه مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

اقول: بل يمكن ان يقال بان الحجب لا يصدق الا على المعنى الثاني دون الاول اذ لا معنى ليقال بان عدم بيان الحكم هو لعدم امر انبيائه بتبليغه لعباده فهو مجوب عنهم، اذ لايصدق الحجب والحال هذه وانما يصدق لو بينه لعباده ثم حجبه عنهم ولو كان الحجب بسبب الظالمين.

وعليه الاشكال غير وارد على الاستدلال بالحديث ولا حاجة لتعميم الحجب للاحكام التي لم يؤمر الانبياء بتبليغها للعباد.

---

(١) مصباح الاصول ج٢ص٣٣٠

قوله (قده): ((ومنها قوله ـ عليه السلام ـ "كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه" الحديث؛ حيث دل على حليّة مالم يعلم حرمته مطلقا ـ ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته ـ وبعدم الفصل مطلقا بين اباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.

مع امكان ان يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته، فهو حلال فتامل)).

ومن السنة ايضا قوله (عليه السلام): "كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه..الخ"

وتقريب الاستدلال بالحديث، ان يقال: ان الحديث المذكور يدل على ان كل شيء لم يعرف حكمه الجزئي كما في الشبهة الموضوعية الناشئة من اشتباه الاسباب الخارجية او الحكم الكلي كما في الشبهة الحكمية**(١٧)** الناشئة من عدم الدليل على الحكم فهو حلال وهو المطلوب، وليس الحديث مختصا بالشبهة الموضوعية.

قد يقال، باختصاص الحديث بالشبهة التحريمية فقط دون الوجوبية بقرينة قوله (عليه السلام) "حتى تعرف انه حرام" ولا يشمل الشبهة الوجوبية وعليه فيكون الحديث المذكور اخص من المدعى.

واجيب عنه بامرين: الاول: ان دل الحديث على الاباحة في الشبهة التحريمية فتثبت الاباحة ايضا في الشبهة الوجوبية بضميمة عدم القول بالفصل،

فان الفقهاء بين قائل (بالبراءة) في الشبهتين الوجوبية والتحريمية وهم الاصوليون وبين قائل بالبراءة في الشبهة الوجوبية وبالحتياط في الشبهة التحريمية وهم الاخباريون ولا قائل بالبراءة في الشبهة التحريمية وبالاحتياط في الشبهة الوجوبية، بل كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قال بها في الشبهة الوجوبية ايضا، فاذا دل الحديث على البراءة في الشبهة التحريمية فيلزم ان يكون دالا على البراءة في الشبهة الوجوبية بضميمة عدم القول بالفعل.

الثاني: كما يمكن ان يقال للشيء مشتبه الحرمة بدوران امره بين ان يكون حلالا وبين ان يكون حراما كذلك يمكن ان يدور امر الفعل بين الحرام والحلال في مشتبه الوجوب، غاية الامر انه في الشبهة التحريمية يدور امره في ان يكون الفعل اما حراما واما حلالا، واما في الشبهة الوجوبية فيدور امر ترك الفعل بين ان يكون حراما او حلالا، فاذا شك في وجوب شيء فانه شك في ان تركه حرام او حلال.

ثم امر بالتامل(١٨).

(١٧) اشكل على شمول الحديث للشبهتين بان ظهور الضمير في قوله (عليه السلام) انه حرام بعينه حيث اكد الحرام بلفظه (بعينه) هو مما لا يخلو عن اشعار بل ظهور في الشيء الحرام الخارجي المعلوم على التفصيل وعليه فتنحصر الرواية بالشبهة الموضوعية فقط.

(مضافا الى): ان الامثلة المذكورة في ذيل الرواية تؤيد بل تشهد بالاختصاص بالموضوعية فقط. والذيل هو مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك

وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة[١] ذكره في العناية.

وما ذكره متين، وقد يقال بحمل الكلمة (بعينه) على التاكيد، بان يكون المراد منها تاكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة، خلاف الظاهر، اذ الظاهر منه انه احتراز عن العلم بالحرمة لا بعينه، وذلك لا يصدق الا على الشبهة الموضوعية اذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية، فانه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام بعينه ـ وان كان العلم بها كذلك يتصور في الشبهة الحكمية مع العلم الاجمالي بها، ولكن ظاهر الحديث لا يشمل اطراف العلم الاجمالي بالحرمة[٢].

(١٨) قد امر الشيخ الاخوند بالتامل ـ وجوابه..

لعله للاشارة الى ما تكلف به من شمول الحديث للشبهة الوجوبية بدعوى ان كل واجب تركه حرام، فاذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فقد شك في حرمة تركه وعليه يكون حلالا بمقتضى الحديث.

ولكنه ممنوع لان المنصرف من الحرام هو الامر الوجودي الذي تعلق الطلب بتركه كالغيبة والكذب وغيرهما لا الامر العدمي الذي تعلق الطلب بتركه كترك الصلاة وترك الزكاة ونحوهما. فالظاهر من الحديث ان المراد بالشيء الذي حكم بحليته هو الامر الوجودي الذي شك في تعلق الطلب بتركه كشرب التتن

---

(١) الوسائل ابواب التجارة ـ باب عدم جواز الانفاق من الكسب الحرام. عن مسعدة بن صدقة
(٢) المصباح ج٢ص٣٣٤

او شرب المائع الخارجي المحتمل كونه خمرا. وقد اشار الى هذا الجواب في العناية.

ولكن يمكن ان يقال بان اللفظة المستعملة في الحديث هي الحلال لا الواجب ليحتاج الى مثل هذا التكلف من قبل المصنف، ومنعه من قبل صاحب العناية. وكلمة الحلال ظاهرة في جواز تناول الشيء الخارجي، فيختص الحديث بالشبهة الموضوعية.

قوله (قده): ((ومنها: قوله: (عليه السلام)، "والناس في سعة ما لا يعلمون" فهم في سعة ما لم يعلم، او ما دام لم يعلم وجوبه او حرمته، ومن الواضح انه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة اصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط ـ

فانه يقال: لم يعلم الوجوب او الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من اجله؟ نعم لو كان الاحتياط داعيا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت ان وجوبه كان طريقيا، لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب او الحرام احيانا، فافهم)).

ومنها: قوله (عليه السلام) ـ الناس في سعة ما لا يعلمون ـ وفي لفظة ما احتمالان: الاول موصولة والمعنى حينئذ ان الناس في سعة من الشيء الذي لا يعلمون حكمه.

والثاني: ان تكون مصدرية ظرفية والمعنى حينئذ، ان الناس في سعة ما دام لم يعلموا بحكم الشيء، وعلى كلا الاحتمالين فالرواية دالة على البراءة في الشبهتين الحكمية والموضوعية، تحريمية كانت الشبهة او وجوبية

واشكل الشيخ الانصاري (قده) على الاستدلال بالحديث بان دليل الاخباري على وجوب الاحتياط لو تم فسيكون مقدما على الحديث لان دليل الاحتياط يفيد العلم بوجوب الاحتياط للمكلف ومع علمه بوجوب الاحتياط لا يمكن تطبيق حديث السعة ليقال ان الناس في سعة من وجوب الاحتياط لفرض

حصول العلم بوجوب الاحتياط. فلا معارضة لدليل الاحتياط للحديث فانه بالنسبة اليه كالاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادي يرتفع به موضوعه وهو اللابيان، وعليه فيتيعين على منكر الاحتياط رد دليل الاحتياط او معارضته بما دل على الرخصة.

واجاب عنه المصنف، بان حديث السعة تارة يراد تطبيقه على وجوب الاحتياط واخرى يراد على تطبيقه على الحكم الواقعي المجهول، فان اريد تطبيقه على وجوب الاحتياط صح ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) لان دليل وجوب الاحتياط يفيد العلم بوجوب الاحتياط وعليه لا يمكن تطبيق حديث السعة لارتفاع موضوعه وهو اللابيان، واما لو اريد تطبيقه على الحكم الواقعي المجهول الذي هو الحرمة مثلا فلا يتم ما ذكره الشيخ لان دليل وجوب الاحتياط لا يفيد العلم بالحكم الواقعي للمكلف حتى لا يمكن تطبيق حديث السعة، بل الحكم الواقعي يبقى على مجهوليته للمكلف ويمكن حينئذ تطبيق الحديث بالنسبة اليه والمكلف في سعة من الحكم الواقعي المجهول ولا يلزم الاحتياط من ناحيته و هذا المعنى معارض لدليل وجوب الاحتياط، باعتبار انه يجعل المكلف في ضيق لو كان الاحتياط واجبا، والحديث يجعله في سعة فيتعارضان، لا ان دليل الاحتياط مقدم عليه.

والصحيح هو تطبيق الحديث على الحكم الواقعي المجهول لا على وجوب الاحتياط لان وجوب الاحتياط طريقي جعل للتحفظ على الواقع فالمدار انما هو على الواقع، واذا كان المدار على الواقع فيقال ان الحديث يثبت السعة من ناحية الواقع فيما يدل على وجوب الاحتياط على الضيق من ناحية الواقع فيحصل التعارض.

نعم لو كان وجوب الاحتياط نفسيا كغيره من الواجبات النفسية من الصوم والصلاة وغيرهما. صح تطبيق حديث السعة على وجوب الاحتياط.

ثم ان المصنف (قده) قد امر بالفهم**(١٩)**.

(١٩) ويمكن تفسير الفهم بـ

اولا: بضعف ما افاده من الجواب فانه وان عارض الحديث دليل الاحتياط لاثبات السعة من قبل الحديث بالنسبة للحكم الواقعي المجهول واثبات الضيق بدليل الاحتياط بالنسبة اليه فيتعارضان، وليس الحديث بالنسبة الى دليل الاحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادي بحيث ينتفي به موضوعه ولكن دليل الاحتياط اخص من حديث السعة لاختصاصه بالشبهة التحريمية الحكمية فقط فيقدم عليه بالاخصية اذا تم دليل الاحتياط وسلم مما اورد عليه، ويختص الاول بالشبهات الوجوبية والتحريمية الموضوعية جميعا.

وعلى هذا فاللازم على الاصولي منكر الاحتياط رد دليل الاحتياط او معارضته بما دل على الرخصة.[١]

وهذا الرد لوحده لا يكفي لاثبات البراءة فان رد دليل الخصم لا يثبت المدعى ولا بد من ادلة يستند اليها.

ثانيا: لو كان وجوب الاحتياط نفسيا يلزم صحة تطبيق الحديث على وجوب الاحتياط وصحة تطبيقه على الحكم الواقعي، فان كلا منهما مجهول.

---

[١]) ذكره في العناية ج٤ص٤٦.

ولكن تطبيقه عليهما معا غير ممكن للزومه التهافت، اذ تطبيقه على الحكم الواقعي معناه كون الاحتياط طريقيا وتطبيقه على الاحتياط يلزم كونه نفسيا.

وتطبيقه على احدهما دون الاخر بلا مرجح.

قوله (قده): ((ومنها: قوله ـ عليه السلام ـ "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي"، ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود لا بعد العلم او ما بحكمه، بالنهي عنه وان صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد، مع انه ممنوع؛ لوضوح صدقه على صدوره عنه [لا] سيما بعد بلوغه الى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة اصالة العدم، صح الاستدلال به وتمّ.

فانه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، ويحكم باباحة مجهول الحرمة واطلاقه،الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهي واقعا)).

ومما استدل به على البراءة ما رواه في الوسائل في باب وجوب التوقف والاحتياط عن الصدوق مرسلا عن الصادق (عليه السلام) "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي"**(٢٠)**.

وتقريب الاستدلال واضح حيث يدل على ان كل شيء من الاشياء، كشرب التتن مثلا اذا لم يرد فيه نهي فهو مطلق ومباح، وقال الشيخ الانصاري (قده) انه من اوضح الاحاديث دلالة على البراءة.

الا ان دلالته على المطلوب تتوقف على ارادة الوصول من الورود،

اذ ان المراد من الورود احتمالان: الاول: الاول ان يراد من الورود الوصول أي أي كل شيء مطلق حتى يصل النهي عنه بالعلم او ما بحكمه عند المكلف

الثاني: ان يراد منه الصدور وان لم يصل الى المكلف أي ان كل شيء مطلق حتى يصدر النهي عنه من الشارع وان لم يصل الى المكلف.

وصحة الاستدلال تتوقف على اردة المعنى الاول: فيقال ان شرب التتن لم يصل النهي عنه الى المكلف فهو مباح، واما على الاحتمال الثاني فلا يصح الاستدلال به على المطلوب اذ لا يمكن للمكلف اثبات عدم صدور النهي عن الشيء واقعا حتى يحكم باباحته لامكان صدور النهي عنه ولكن لم يصل الى المكلف.

والظاهر ان المراد من الورود هو المعنى الثاني أي الصدور فانه لو صدر النهي من الشارع فانه يصدق ورود النهي عنه وان لم يصل الى المكلف، خصوصا اذا وصل الى بعض المكلفين فان صدق ورود النهي يكون اوضح، ولا اقل من احتمال ارادة المعنى الثاني وعليه فلا يمكن الاستدلال بالحديث.

لا يقال: مع صدق الورود على الصدور من الشارع وان اختفى لبعض الدواعي والاسباب ولكن بجريان الاصل ـ اصل عدم صدور النهي فانه مسبوق بالعدم فيستصحب عدم صدور النهي ويتم الاستدلال بضميمة الاصل.

فانه يقال: انه وان تم الاستدلال بضميمة الاصل ويحكم باباحة ما شك في حرمته، الا انه لا تكون الاباحة الثابتة له بعنوان كونه مجهول الحرمة ومما يحتمل النهي عنه وانما يكون مباحا بعنوان انه مما لم يصدر النهي عنه واقعا ومفاد الادلة التي استدل بها للبراءة هو الحكم بحلية مشكوك الحرمة ظاهرا مع احتمال ورود النهي عنه واقعا، ومفاد الحديث بضميمة الاصل هو ان مشكوك الحرمة مما لم يرد فيه نهي واقعا فهو مطلق وحلال من هذه الجهة لا من جهة كونه مشكوك الحرمة ويحتمل ورود النهي عنه واقعا(٢١).

(٢٠) ورد الحديث بروايتين عن الصدوق وهي الرواية المتقدمة. وعن الطوسي وفيها حتى يرد فيه امر ونهي. ومع الاعتماد على احدهما، فما ذكره المصنف (قده) من عدم صحة الاستدلال بالحديث على المطلوب لصدق الورود على الصدور من الشارع ومع احتمال الصدور في كل شبهة حكمية فلا يمكن التمسك فيها بالحديث، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وعليه فالحديث اجنبي عن البراءة ويكون من ادلة ما اشتهر على الالسن ونسبه الصدوق (ره) الى دين الامامية من ان الاصل في الاشياء هو الاباحة حتى يرد فيه نهي لا الحظر او التوقف الى ان يرد فيه الرخصة.

وان اعتمدنا في الحديث على رواية البحار عن الامالي، الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك نهي او امر. فالحق مع الشيخ الانصاري (قده) ويكون الحديث من ادلة البراءة فان الاطلاق فيه مغيى بالورود على المكلف فما لم يصل اليه امر او نهي لم يصدق الورود عليه.

بل يظهر من الحديث انه لا يجب الفحص عليه في الشبهات الحكمية فيكون الاطلاق ثابتا الى ان يصل الحكم اليه بنفسه ولكن لا بد من تقييده بما ياتي من ادلة الفحص.

وللتوضيح اكثر، ان هنا نزاعين

الاول: ان الاصل في الافعال غير الضرورية التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها هل هو الاباحة الى ان يرد من الشارع حظر او الاصل فيها الحظر ولا

اقل من التوقف الى ان يرد فيه الرخصة وهذا النوع من النزاع هو المعروف بين القدماء والمشتهر بالاباحة والخطر.

واختار الصدوق الاول بل جعله من دين الامامية، ويظهر من الشيخ الطوسي ان القول بالحظر منسوب الى طائفة الامامية وان الوقف قد ذهب اليه الشيخان أي المفيد والطوسي وان الطوسي (رض) قد احتج في العدة على الوقف بكون الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة.

(كما وانه يظهر من الفصول) ان القائلين بالخطريحتجون بان فعل ما لم يرد فيه رخصة تصرف في مال الغير بغير اذنه فيحرم.

الثاني: ان الاصل في الافعال عند الشك في حرمتها واحتمال ورود النهي فيها وعدم وصوله الينا هل هو حليتها ظاهرا الى ان يثبت الحرمة ام لا بل الاصل في ظرف الشك هو الاحتياط الى ان يثبت الحل، وهذا هو النزاع المعروف بين المجتهدين والاخباريين.

(والفرق بين النزاعين) ان مجرى الاول هو ما علم بعدم ورود النهي عنه ومجرى الثاني هو ما احتمل ورود النهي عنه ثبوتا وان اختفى علينا ولم يصل الينا. (ففي المقام) ان اعتمدنا الحديث على رواية الصدوق او الطوسي فهو نافع للنزاع الاول ويكون هو دليلا اجتهاديا كالدليل على المباحات ويكون مدركا لكون الاصل في الاشياء هو الاطلاق حتى يرد فيه نهي وليس هو اصلاعمليا مضروبا لظرف الشك ابدا. (وان اعتمدنا) على رواية الامالي فهو نافع

للنزاع الثاني ويكون مدركا للبراءة الشرعية الجارية في ظرف الشك أي الاباحة الشيء واطلاقه ظاهرا مع احتمال ورود النهي عنه واقعا[1].

اقول: لب النزاع ان الحديث ان كان ناظرا الى الاباحة الواقعية للاشياء فلا بد من المصير الى حملة على الارشادية اذ يكون ارشادا الى اباحة الاشياء الواقعية ومعه لا معنى لتقييدها بعدم ورود النهي، كما ان الارشادية خلاف الظاهر من كونه ظاهر في المولوية ولا يصار اليها الا مع القرينة وهي مفقودة في المقام.

وان كان ناظرا الى الاباحة الظاهرية فيقتضي المولوية وانشاء الاباحة الظاهرية فيكون دالا على اصالة البراءة كاصل عملي، لكنه يتوقف على كون المراد من الورود الوصول وهو كذلك، وسياتي مزيد ايضاح في البحث ان شاء الله تعالى.

(٢١) قال في العناية: والحق في الجواب ان يقال ان الحديث على رواية الصدوق والطوسي انما هو من ادلة كون الاصل في الاشياء هو الاباحة حتى يرد فيه نهي، غاية الامر انه ان علم ان الشيء مما لم يرد فيه نهي فيتمسك حينئذ بالحديث لاثبات اطلاقه بلا حاجة الى شيء اخر اصلا وان شك في ورود النهي فيه فباصالة عدم ورود النهي فيه يحرز الصغرى ثم يحكم عليه بالاطلاق والاباحة.

---

(1) العناية ج٤ص٤٨ ـ ٩٤

ورتّب عليه: ان الحديث على كل حال من ادلة كون الاصل في الاشياء هو الاباحة حتى يرد فيه نهي اما بنفسه او بضميمة الاصل وليس هو مربوطا بمسالة البراءة اصلا وان كان لا يتفاوت الامر لدى النتيجة فيما يهمنا في المقام من البراءة هو يحكم في المشكوك بالاباحة مع احتمال ورود النهي فيه، والحديث بضميمة الاصل يزيل الشك والاحتمال اولا ثم يحكم عليه بالاباحة[1].

الا ان هذا الكلام ظاهر في كون الاباحة هنا واقعية لا ظاهرية، ومع كونها واقعية فهي مفيدة بعدم العلم بالحرمة، وانه ماخوذ في موضوع الاباحة الواقعية وهو غير ممكن ضرورة ان معنى ذلك هو ان الاباحة الواقعية غير ثابتة الا في فرض عدم العلم بالحرمة، والشك في ارتفاعها بالعلم بها، وهذا معناه ان الاباحة ظاهرية لا واقعية وهو خلاف الفرض.

---

(1) العناية ج٤ ص٥٠

قوله (قده): ((لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان او بذاك العنوان.

فانه يقال: حيث انه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه اصلا، ولا يكاد يعمّ ما اذا ورد النهي عنه في زمان واباحته في اخر، واشتبها من حيث التقدم والتاخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمته.

فانه يقال: وان لم يكن بينها الفصل، الا انه انما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم)).

لا يقال: نعم لو تم الاستدلال بالحديث بضميمة اصالة العدم وكانت النتيجة هي الحكم باباحة مجهول الحرمة لا بعنوان انه مجهول الحرمة بل بعنوان انه مما لم يرد النهي عنه، ولكن لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في المقام من الحكم باباحة مجهول الحرمة سواء اكان بهذا العنوان او بعنوان انه مما لم يرد النهي عنه.

فانه يقال: ان الاثر العملي بين هذين العنوانين يظهر فيما لو علم ان شرب التتن مثلا قد رود النهي عنه في زمان واباحته في اخر واشتبه السابق باللاحق، فانه في مثل هذه الحالة لا يحكم باباحته لو كان بعنوان انه مما لم يرد النهي عنه واقعا اذ المفروض صدور النهي عنه واقعا بخلاف ما لو كان الحكم باباحته بعنوان كونه مجهول الحرمة فيحكم باباحته لصدق كونه مجهول الحكم فعلا**(٢٢)**.

لا يقال: ان في اختصاص الحكم بالاباحة لمجهول الحكم بما اذا لم يعلم ورود النهي عنه انما يكون صحيحا لولا عدم القول بالفصل بين افراد ما اشتبهت حرمته

فان العلماء بين قائل بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقا أي بكلا العنوانين وهم الاخباريون وبين من يقول بالبرءة فيهما جميعا وهم المجتهدون، فالقول بالاباحة في خصوص ما اذا لم يعلم بصدور النهي عنه دون ما اذا علم اجمالابصدور النهي عنه في زمان واباحته في زمان اخر واشتبه السابق واللاحق قول ثالث ينفيه عدم القول بالفصل.

فانه يقال: ان التمسك يعدم القول بالفصل انما يجدي اذا كان المثبت للاباحة فيما لم يعلم ورود النهي عنه هو الدليل الاجتهادي لا الاصل العملي كما هو المفروض فان الاصل مما لا يمكنه اثبات اللازم وهو الحكم باباحة الفرد الاخر الذي علم اجمالاً بورود النهي عنه في زمان واباحته في زمان اخر؛ والمقام من قبيل القسم الثاني فان الحكم باباحته في صورة الشك في اصل صدور النهي انما هو من جهة التمسك باستصحاب عدم صدور النهي عنه ومعه فلا يمكن اثبات الاباحة في الصورة الاخرى بواسطة عدم القول بالفصل الذي هو لازم الصورة الاولى فلا يكون حجة.

ثم ان المصنف قد امر بالفهم**(٢٣)**.

(٢٢) اورد في العناية على جواب المصنف بالفرق بين العنوانين، ان التفاوت المذكور (مضافا) الى انه مما لا يهم اذ لا يكون الا في موارد السيرة لو سلم اصل الفرض وتحققه في الخارج (ان الفرق) يرتفع بوسيلة عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمته كما سياتي في لا يقال اللاحق.

واما ما اجاب المصنف من عدم القول بالفصل فانه مخدوش[1]، ولنا عليه تعليقان..

الاول: ان التفاوت لا يرتفع بمجرد عدم الاهمية لندرة موارد احدهما، بل التفاوت مع تحقق الغرض خارجا باق على ما هو عليه و لا يكفي القول بعدم اهميته خاصة للندرة.

الثاني: ان النافع في المقام هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل اذ الاخير ليس بحجة.

(٢٣) والفهم لعله للاشارة الى ان اثبات الاباحة فيما لم يعلم ورود النهي عنه ليس هو الاصل كي لا يكون لازمه حجة وانما الاصل ينقح موضوع الاباحة وانه مما لم يرد فيه نهي فيشمله الاطلاق بمقتضى الحديث "كل شيء مطلق..."

وهو دليل اجتهادي، ومعه يمكن التمسك بما قاله بعدم القول بالفصل في الصورة الاخرى وهي ورود النهي في زمان والاباحة في اخر واشتبه اللاحق بالسابق. ولا يكون اثبات الاباحة في صورة عدم ورود النهي بالاصل ليستشكل عليه بان لازمه ليس بحجة.

هذا بناءا على كون الورود هو الصدور كما اختاره المصنف (قده).

---

(1) العناية ج٤ص٥١

قوله (قده): ((واما الاجماع: فقد نقل على البراءة الا انه موهون، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة، فان تحصيله في مثل هذه المسالة مما للعقل اليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا،

واما العقل: فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فانهما بدونها عقاب بلا بيان، ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم انها تكون بيانا، كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل)).

الاستدلال بالاجماع على البراءة، فقد نقل ثبوت الاجماع على البراءة ولكنه مردود، فان تحقق الاجماع في المقام على نحو يكون كاشفا عن رأي المعصوم ـ عليه السلام ـ بعيد جدا، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة، فان العقل والنقل حاكمان معا في المقام وعليه يكون الاجماع مدركيا او محتمل المدركية وان لم يكن معلوم المدرك.

واما الاستدلال بالعقل على البراءة، فالعقل يستقل بان المكلف لو فحص عن دليل في المسالة وياس عن العثور عليه، فان عقوبته ومؤاخذته بدون الحجة على التكليف التي لم يعثر عليها بعد الفحص وياس(٢٤) من تحصيلها يكونان قبيحان، فانه عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وقبحهما واضح بشهادة الوجدان وحكم العقل.

لا يقال: ان البيان متحقق في المقام ومعه يرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، والبيان هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وهو قاعدة عقلية اخرى واردة على قاعدة القبح، ومن المعلوم انه في الشبهة التحريمية او الوجوبية يكون الضرر محتملا. ومع احتماله يحكم العقل بوجوب دفعه، ومع هذا الحكم العقلي يتحقق البيان وحينئذ لا يقبح العقاب لانه عقاب مع البيان بواسطة القاعدة الثانية لوجوب دفع الضرر المحتمل.

فانه يقال: انه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان تكون هذه القاعدة واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل(٢٥)، فلا احتمال للضرر اصلا.

كما انه مع احتمال الضرر فان المقصود من الضرر اما هو العقاب الاخروي، واما هو الضرر الدنيوي، فان كان المراد به الضرر الاخروي أي العقاب فانه مع احتمال الضرر كما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي او في الشبهات قبل الفحص فانه لا حاجة الى قاعدة دفع الضرر المحتمل بل ان استحقاق العقاب على مخالفة الواقع في صورة المصادفة متحقق ولو لم يقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان الموجب لاستحقاق العقاب في الشبهتين موجود من دون حاجة الى القاعدة اصلا.

اما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي فان العلم بيان وهو الموجب لاستحقاق العقاب مع المخالفة.

واما في الشبهة قبل الفحص، فلعدم المؤمن من العقاب وهو قاعدة القبح بلا بيان اذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمن.

(٢٤) ان المراد من عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة القبح ليس هو عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه فان مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو فحص عنه لظفر به مما لا يكفي في حكم العقل بالقبح كما لا يخفى بل اذا تفحص عنه ولم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وان احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول اليه ولو بالفحص عنه.

وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس.

ثم هل المراد من البيان الذي عدمه هو موضوع قاعدة القبح هو عدم بيان الواقع المجهول او يعم عدم بيان الاحتياط، الظاهر انه يعم عدم بيان الاحتياط فاذا كان في البين احد البيانين من الشرع لم يستقل العقل بقبح العقاب ابدا.

ومنه يتضح ان دليل الاحتياط لو تم لكان واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع به موضوعه من اصله.

وحيث يكون الاحتياط من شأن الشارع بيانه فاذا لم يبين الاحتياط في الشبهة الموضوعية جرى حكم العقل بالقبح فيها، وعليه فالقاعدة لا يتوهم اختصاصها بالشبهة الحكمية لان بيانها من شأن الشارع.

نعم في الشبهات لموضوعية التي احرز اهتمام الشارع فيها جدا لا تجري قاعدة القبح الا بعد الفحص والياس كما في الشبهات الحكمية عينا فلو شك في كون هذا العين الزكوي بالغا حد النصاب ام لا، او في كون هذا المال المعين بالغا حد الاستطاعة ام لا، فيكون مجرد الاحتمال فيها بمنزلة البيان،

بل بعض الشبهات الموضوعية لا تكاد تجري البراءة فيها الى الاخر حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم يزل الشك بعده كما اذا كان المحتمل فيه مهما جدا غاية الاهمية كما لو احتمل ان الشبح المرئي نفس محترمة لا يجوز رميه بالسهم ابدا، فيكون هذا النحو من الشبهات الموضوعية اعلى شانا من الشبهات الحكمية، وهذا واضح[1].

اقول: ومعنى هذا ان الورود في الرواية يراد به الوصول، فاذا فحص بحد اليأس ولم يحصل على بيان فقد وفر موضوع حكم العقل بالقبح، واما قبل الفحص فحيث يحتمل البيان الواصل بحيث لو فحص عنه لعثر عليه فلا يتحقق موضوع حكم العقل بالقبح ويكون احتمال التكليف منجزا، وهو معنى قولهم بالاحتياط في الشبهات اليدوية قبل الفحص.

(٢٥) اختلف الشيخ الانصاري (قده) والمصنف في وجه تقديم قاعدة القبح على قاعدة الدفع، فلم يبين المصنف الا دعوى ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع فقابل الدعوى بتقديم قاعدة الدفع بدعوى تقديم قاعدة القبح.

---

(١) العناية ج٤ص٦٠

واما الانصاري (قده): فقد افاد في وجه دفع كون قاعدة الضرر بيانا للتكليف يرتفع به موضوع قاعدة القبح بما ذكره في العناية.

ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكون بيانا للتكليف المجهول كي يرتفع به موضوع قبح العقاب وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية يوجب استحقاق العقاب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع بل قاعدة القبح واردة على قاعدة الدفع للضرر المحتمل يرتفع بها موضوعها وهو احتمال الضرر أي العقاب.

وقد اشكل في العناية على تقديم احداهما على الاخرى؛ اما ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح (ففيه) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل وان لم يكن بيانا للتكليف المجهول ولكن عدم البيان الماخوذ موضوعا لقاعدة القبح مما لا ينحصر بعدم بيان الواقع المجهول بل يشمل عدم بيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول وحينئذ للمتوهم ان يقول كما ان بيان الشارع للاحتياط في الشبهات يرفع موضوع قاعدة القبح فكذلك بيان العقل للاحتياط فيها لدفع الضرر المحتمل يرتفع موضوعها.

(واما دعوى) ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع (ففيه) اذ دعوى ان مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يبقى احتمال الضرر والعقاب اصلا ليست باولى من دعوى ان مع استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل لا يكاد يبقى اللا بيان اصلا فيتعارضان بعضهما مع البعض.

ثم اجاب (والذي يحسم الاشكال): ان كلا من القاعدتين هي عقلية والعقل لا يكاد يستقل بشيء ما لم يعرف موضوع حكمه وموضوع حكمه بقبح العقاب هو انتفاء بيانين من الشارع خاصة دون غيره فاذا انتفى كلا البيانين استقل العقل بقبح العقاب بلا كلام، وهو بيان الواقع المجهول وبيان الاحتياط عند الشك في الواقع المجهول فاذا وجد احد البيانين منه سقط العقل عن حكمه بالقبح، والمفروض في المقام حيث هو انتفاء البيانين منه جميعا استقل العقل قهرا بقبح العقاب، ومع استقلاله به ينتفي احتمال الضرر جدا ولا يبقى معه مجال لقاعدة دفع الضرر المحتمل اصلا. فتامل جيدا.

ولعل وجهه: هو ما اشار اليه بالاشكال على دعوى ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح بكفاية البيان العقلي بالاحتياط وبه يرتفع موضوع قاعدة القبح وهو اللابيان، ومعه فالمطلوب انتفائه لتحقيق موضوع اللابيان هو بيان الواقع المجهول وبيان الاحتياط شرعا وكذا بيان الاحتياط عقلا والاخير يمكن ان يدعى عدم انتفائه.

فالنتيجة ليست دعوى ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع باولى من العكس وهو دعوى ورود قاعدة الدفع على قاعدة القبح.

وجوابه: انه مع الفحص بحد اليأس عن الظفر بدليل سقط البيان الاخير وهو البيان العقلي بالاحتياط، وانعدام البيانين الاولينن من الشرع يتنقح موضوع قاعدة القبح.

قوله (قده): ((واما الضرر غير العقوبة، فهو وان كان محتملا، الا ان المتيقن منه ـ فضلا عن محتمله ـ ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا؛ ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعا، مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرّة، وان كان ملازما لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة؛ لوضوح ان المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام ـ وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات مصالح، وقبح ما كان ذات مفاسد ـ ليست براجعة الى المنافع والمضار، وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم وربما تكون المنفعة او المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا.

ان قلت، نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وانه كالاقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة ـ قدس سره ـ على ان الاشياء على الحظر او الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان، ومراجعته ديدن العقلاء، من اهل الملل والاديان؛ حيث انهم لا يحترزون مما لاتؤمن مفسدته، ولا يتعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف وقد اذن الشارع بالاقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح؟! فتأمل..)).

واما لو اريد من الضرر الضرر الدنيوي، فان ارتكاب الشبهة وان كان ملازما لاحتمال الضرر الدنيوي من دون ان تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان رافعة له؛ اذ احدى القاعدتين لا ربط لها بالاخرى فان احدهما ناظرة الى العقاب الاخروي والاخرى ناظرة الى الضرر الدنيوي، ولكن قاعدة دفع الضرر المحتمل غير مسلّمة. فان المتيقن من الضرر الدنيوي لا يجب دفعه شرعا ولا عقلا ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي، واذا لم يكن المتيقن من الضرر بواجب الدفع فكيف بمحتمله؟!**(٢٦)**.

ومن امثلة الضرر الدنيوي المتيقن تعريض النفس للقتل في ساحات الجهاد او عند القصاص، وهو جائز شرعا وعقلا بل هو واجب.

مع امكان ان يقال ان احتمال الحرمة او الوجوب في الشبهات مما لا يلازم احتمال الضرر كي يقال بوجوب دفعه لاستقلال العقل بذلك بل هو يلازم احتمال المفسدة والمنفعة، فالسرقة محرمة على السارق ومع ذلك لا يعود بذلك ضرر شخصي على السارق، ودفع الزكاة والخمس مثلا واجب ومع ذلك لا يعود بدفعهما نفع شخصي على الدافع بل الحرمة والوجوب تابعان للمصلحة والمفسدة، وهما لا يلزم ان تكونا من قبيل المنفعة والمضرة كما في المثالين المتقدمين.

اذن احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة او المنفعة وان كانا ملازمين لاحتمال المفسدة او المصلحة، والمصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست من المنافع او المضار بل هي مما توجب حسن الفعل او قبحه من دون ضرر على فاعله او نفع عائد اليه.

نعم قد يتفق ان تكون المنافع او المضار العائدين الى الفاعل مناطات للاحكام شرعا وعقلا.

لا يقال: لم سلم ان احتمال الحرمة في الشبهات مما لا يلازم احتمال المضرة بل يلازم احتمال المفسدة وهي ليست من الاضرار العائدة على فاعله، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالاقدام على ما علم مفسدته كما استدل شيخ الطائفة على ان الاشياء على الحظر او الوقف الى ان يعلم الرخصة فيه.

فانه يقال: ان هذا الحكم العقلي غير مسلم، لقضاء الوجدان وسيرة العقلاء على خلافه، بل الشارع جوّز ارتكاب ما يحتمل فيه المفسدة كما هو الحال في الشبهة الموضوعية التحريمية، والشبهة الوجوبية الحكمية، باتفاق الاصوليين والاخباريين، ولو كان ارتكاب ما يحتمل مفسدته قبيحا فكيف جوز الشارع ارتكابه، وهل ذلك الا من باب تجويز ارتكاب القبيح.

ثم امر بالتامل**(٢٧)**.

(٢٦) اشكل في العناية على جواب المصنف بعدم القبح في الاقدام على بعض المضار المتيقنة فضلا عن المحتملة، بان عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي لا عقلا ولا شرعا كتسليم النفس للقصاص او الحدود او تعريض النفس للتلف في الجهاد ونحوه لا يكاد يكون دليلا على جواز تحمل بقية الاضرار كي يقال ان المتيقن من الضرر ليس بواجب الدفع فكيف بمحتمله.

(والصحيح) في الجواب من ان الضرر مطلقا دنيويا كان ام اخرويا ان كان من الاضرار المهمة جدا كقتل او حرق او هتك عرض او دخول نار ونحوها فهذا مما يجب بحكم العقل دفع موهومه فضلا عن مظنونه او محتمله. وان كان دون ذلك فلم يعلم استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلا عن محتمله وموهومه.

(ومن المعلوم) ان الضرر الدنيوي المحتمل او المظنون في الشبهات ليس هو من الاضرار التي يستقل العقل بوجوب دفع مظنونه فضلا عن موهومه ومحتمله بل هو على تقدير كونه ضررا لا مجرد ما يوجب قبح الفعل من دون كونه ضررا على فاعله يكون دون ذلك قطعا فلا يستقل العقل بوجوب دفعه بلا شبهة مالم يقطع به فيستقل بدفعه حينئذ ولو كان يسيرا[1].

(اقول): ما رد فيه صاحب العناية على المصنف، غير الصحيح لان المصنف (قده) كان بصدد نفي كلية القاعدة، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل، فاذا لم يلزم دفعه في بعض الموارد كالتي ذكرها لبعض الدواعي انتفت الكلية المطلوبة في القاعدة.

ولكن يرد على جواب المصنف، ان تحمل بعض المضار لبعض الدواعي وهي ما كانت اهم في نظر العقل او الشرع، يجعل الاقدام عليها واجب فضلا عن كونها مما يقبح الاقدام عليه لان الحاكم بالقبح هنا هو العقل وقد اوجب الاقدام عليها فكيف يحكم بقبحها.

واما ما مثل له بالامثلة المتقدمة فهي محكومة للشرع لا للعقل فكان الاقدام عليها متعينا شرعا.

وكان له ان يمثل للاضرار الدنيوية بركوب البحار مع خطورتها من تجارة مادية، فعلى الرغم من تحمله الكثير من الاضرار والمخاطر وتعريض نفسه للموت

---

(1) العناية ج٤ص٦٤

تحت امواج البحار العتاية، ومع كل ذلك فهو يقدم على هذه الفعلة الضرورية بلا قبح من العقل في الاقدام عليها.

(٢٧) قد امر المصنف بالتامل وتفسيره على ما ذكره في العناية، بانا لو تشبثنا هنا باذن الشارع في الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته واستكشفنا بذلك عدم قبحه عقلا لسقط البراءة العقلية عن كونها اصلا مستقلا براسه بل نحتاج فيها الى الترخيص المذكور من الشرع لتخلص عن حكم العقل بقبح الاقدام على ما لايؤمن مفسدته[1].

ولعل تشبث المصنف بحكم الشرع الا لتاييد ما ذكره من الوجدان وديدن العقلاء على الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته، وعليه فيكون الاذن الشرعي امضاءا لهذا الاقدام لا تاسيسا له ليستكشف به عدم القبح العقلي.

وعلى هذا يمكن تفسير التامل، بان اذن الشارع في الاقدام لمصالح واقعية كانت هي المناط لهذا الاذن،وهي اهم في نظره من الاضرار التي ستحصل للمكلف بل هي في قبال مصلحة الاذن لا اثر لها، وعليه فاذن الشارع لا يكون مؤيدا لعدم القبح، بل يكون رافعا لما لا يؤمن مفسدته فضلا عما علم مفسدته اذ لا يعقل ان ياذن الشارع بما فيه مفسدة، وعليه فحشر اذن الشارع في المقام مما يتنافى مع موضوع الدليل.

---

(1) العناية ج٤ص٦٥

قوله (قده): ((واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط ـ فيما لم تقم فيه حجة ـ بالادلة الثلاثة.

اما الكتاب: فبالايات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الالقاء في التهلكة، والآمرة بالتقوى.

والجواب: ان القول بالاباحة شرعا، وبالامن من العقوبة عقلا، ليس قولا بغير علم؛ لما دل على الاباحة من النقل، وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة اصلا، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

واما الاخبار: فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللا في بعضها: بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة او التزاما، وبما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بالسنة مختلفة.

والجواب: انه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على الاباحة وحكم العقل على البراءة كما عرفت.

وما دل على وجوب الاحتياط لو سلّم، وان كان واردا على حكم العقل، فانه كفى بيانا على العقوبة على مخالفته التكليف المجهول)).

استدل للقول بوجوب الاحتياط بالكتاب تارة وبالسنة اخرى وبالعقل ثالثة.

واما الاستدلال بالكتاب ففي طوائف ثلاث:

الطائفة الاولى: ما دل على النهي بغير علم، كقوله تعالى ((اتقولون على الله ما لا تعلمون)) الاعراف ٢٨، ((ءالله اذن لكم ام على الله تفترون)) يونس٥٩، بدعوى ان القول بالبراءة قول بلا علم.

الطائفة الثانية: ما دل على النهي عن الالقاء في التهلكة، كقوله تعالى ((ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة)) بدعوى ان ارتكاب المشتبه القاء للنفس في التهلكة لاحتمال كون المشتبه محرما.

الطائفة الثالثة: ما دل على الامر بالتقوى كقوله تعالى ((واتقوا الله ما استطعتم)) وغيرها بدعوى ان التقوى لا تتحقق الا بعدم ارتكاب الشبهة.

ويرد على الاستدلال بالايات المتقدمة بطوائفها الثلاث، انه بعد ما دلت الادلة الاربعة على البراءة، فعلى تقدير تماميتها لا يكون القول بالبراءة قولا بغير علم بل يكون مستندا الى الدليل، كما لا يكون ارتكاب الشبهة موجبا لالقاء النفس بالتهلكة، ولا يكون منافيا للتقوى.

واما الاستدلال بالسنة فذكر فيها طائفتين

الطائفة الاولى: ما دل على وجوب التوقف مثل قوله (عليه السلام): قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة. ومثل ما دل على وجوب الكف والرد الى الائمة، فانه دال على وجوب التوقف ايضا، ولكن بالدلالة الالتزامية، بخلاف المثال الاول فانه دال على التوقف بالمطابقة.

الطائفة الثانية: ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله ـ عليه السلام ـ اذا ابتليتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا وتعلموا)) على ما في صحيحة عبد

الرحمن بن الحجاج، ومثل قوله ـ عليه السلام ـ ارى لك ان تنظر فتاخذ الحائطة لدينك)) على ما في موثقة عبد الله بن وضاح، ومثل قوله ـ عليه السلام ـ اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)) وغيرها من التعابير والالسن الدالة على وجوب الاحتياط.

واجاب عنها المصنف (قده)..

اما الطائفة الاولى: انها دلت على وجوب التوقف من جهة ان ارتكاب الشبهة يكون موجبا لارتكاب المهلكة ومن المعلوم انه بعد دلالة الادلة الاربعة المتقدمة على البراءة لا يكون ارتكاب الشبهة موجبا لا رتكاب المهلكة، وعليه فالمهلكة تختص قهرا بالشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي.

اما الطائفة الثانية: فيردها اولا: ان الاخبار الآمرة بالاحتياط لا دلالة فيها على وجوبه بل دلالتها اما على استحبابه كما هو المستفاد من قوله (عليه السلام) ارى لك ان تنظر وتاخذ الحائطة لدينك)) وقوله ـ عليه السلام ـ اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. واما على وجوب الاحتياط في زمن الحضور لا في زمن غيبة الامام (عجل الله فرجه) كما هو المستفاد من قوله ـ عليه السلام ـ اذا ابتليتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا وتعلموا أي حتى تسالوا الائمة ـ عليهم السلام ـ

وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم لكان واردا على قاعدة القبح ورافعا لموضوعها وهو اللابيان وذلك لان اخبار الاحتياط لو سلمت تصلح ان تكون بيانا للعقاب على مخالفة التكليف الواقعي المجهول.

قوله (قده): ولا يصغى الى ما قيل: من ان ايجاب الاحتياط وان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته، لا على مخالفة الواقع؛ وذلك لما عرفت من ان ايجابه كان طريقيا، وهو عقلا مما يصح ان يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو في اوامر الطرق والامارات والاصول العملية.

الا انها تعارض بما هو اخص واظهر؛ ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص، بل هو في الدلالة على الحلّية نصّ، وما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد، فيختلف ايجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد اليه)).

ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى ان وجوب الاحتياط لا يمكن استفادته من اخبار الاحتياط لان وجوبه الذي تريد تلك الاخبار جعله، اما ان يكون مقدمة لاجل التحرز عن العقاب الثابت على مخالفة التكليف الواقعي المجهول من جهة امكان القول بان المستفاد منها يعني من الاخبار احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف فتكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع الاحتياط اذ الاقتصار على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح، وجعل الاحتياط مقدمة للتحرز عن العقاب الثابت على مخالفة التكليف الواقعي المجهول باطل، اذ لا عقاب على مخالفة التكليف الواقعي المجهول بمقتضى قاعدة القبح بلا بيان.

واما ان يكون وجوب الاحتياط نفسيا كسائر الواجبات النفسية من وجوب الصلاة والصوم ونحوهما فهو باطل ايضا، اذ بناءا عليه يكون العقاب ثابتا على مخالفة ايجاب الاحتياط لا على مخالفة الواقع، والصريح من الاخبار ارادة العقاب على نفس الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

ولا يصغى الى هذا القول لان هناك شق ثالث فلا ينحصر الامر بما ذكر من الشقين وهو ان يكون ايجاب الاحتياط طريقيا مجعولا لاجل التحفظ على الواقع لا لاجل التحرز على العقاب الواقعي المستلزم لترتب العقاب على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، ولا يكون العقاب ثابتا على مخالفة نفس ايجاب الاحتياط بل يكون عقابا على نفس التكليف الواقعي المجهول، نظير الاحكام الظاهرية المجعولة في موارد الطرق والامارات وتكون مصححة للعقاب على نفس الواقع المجهول فيما طابقته وعذرا في حال مخالفته؛ فان الامر باتباع الامارة امر طريقي مجعول للتحفظ على الواقع فلو خالفه المكلف عوقب على مخالفة الواقع لا على مخالفة الامر الطريقي(٢٨).

وبالجملة لو تمت دلالة الاخبار على الاحتياط لكانت واردة على قاعدة القبح بلا بيان.

الا ان اخبار الاحتياط معارضة بما هو اخص منها واظهر، وهي ادلةالاباحة مثل قوله ـ عليه السلام ـ ((كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام)). اما انها اخص فلأن قوله (عليه السلام) كل شيء لك حلال مختص بالشبهة التحريمية بخلاف اخبار الاحتياط مثل قوله ـ عليه السلام ـ اخوك دينك فاحتط لدينك ـ فانها شاملة للشبهة التحريمية والحكمية معا فتخصص بادلة الاباحة والنتيجة عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية(٢٩).

واما انها اظهر فان دلالة ادلة البراءة او الاباحة على الحلية بالمادة حيث قالت (حلال) فهي نص فيها وادلة الاحتياط تدل على وجوبه بالهيئة وهي قوله (احتط) والمعلوم ان الهيئة ظاهرة في الوجوب لا نص فيه.

مع ان هناك قرائن دالة على ان التوقف او الاحتياط هو للارشاد الى ما في الفعل من الخواص والاثار او المنافع والمضار، ومع كونها للارشاد فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط بل لا بد من ملاحظة المرشد اليه فان كان الثابت فيه هو الوجوب يثبت الوجوب كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص، وان كان الحكم الثابت في المرشد اليه هو الاستحباب كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص والشبهة الموضوعية حيث يستحب الاحتياط، وفي المقام المرشد اليه هو الاحتياط في الشبهة ولا بد من ملاحظته بقطع النظر عن الامر (احتط)، وهو يقتضي- الوجوب في شبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، ولا يقتضي- الوجوب في الشبهة بعد الفحص لجريان قاعدة القبح، وهذا واضح.

واما النكتة الموجبة لحمل اخبار الاحتياط على الارشاد مع ان ظاهر الامر هو المولوية، هي بعض القرائن في نفس روايات الاحتياط دلت على الارشاد منها: ذكر حكمة الطلب في كثير منها، ففي بعضها "ومن ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك"، وفي بعضها "من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ارتكاب المحرمات"، وغيرهما من الالسن، ومع بيان حكمة الطلب فالعرف يفهم ان الطلب للارشاد لا للمولولية، كما لو قال الوالد لولده لا تشرب التتن فانه يؤذي صدرك.

(٢٨) المصنف هنا في رده لمقالة الشيخ الانصاري الذي استظهر ان المستفاد من الاخبار احتمال المهلكة في كل محتمل التكليف، مما يكشف عن عدم سقوط العقاب بالنسبة للتكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع

للاحتياط لان الاقتصار في الاحتياط على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح. ثم اجاب عليه بما ذكره المصنف (قده)، ولا يصغى.

ولكنه لم يجب على اصل الاشكال وهو ما استظهره الشيخ الانصاري (قده) وسنذكره بعد ذلك، وحاصله ان مجرد ايجاب الاحتياط ما لم يعلم به لا يصحح العقاب على الواقع المجهول ولو صححه مع عدم العلم به لصح العقاب على نفس الواقع المجهول من غير حاجة لاستكشاف ايجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه

وعليه فالمستفاد من الاخبار الامرة بالاحتياط والمعللة بالمهلكة ليس هو احتمال العقاب في محتمل التكليف، بل لا بد من حملها على ما اذا كان الواقع متنجزا على المكلف كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص، وعبارة المصنف التي سيذكرها "ان مجرد ايجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة..."

(٢٩) علق في العناية، بان جواب المصنف باخصية ادلة البراءة لا يخفى ما فيه؛ لان اخبار الحل بكلا قسميها من قوله كل شيء لك حلال، وكل شيء فيه حلال وحرام مما لم تتم دلالتها على البراءة في الشبهات التحريمية الحكمية كي يعارض ما دل على الاحتياط ويقدم عليه، وان تمت في الشبهة التحريمية الموضوعية[1].

وهو وجيه.

([1]) العناية ج٤ص٨٠

قوله (قده): ((ويؤيده: انه لو لم يكن للارشاد لوجب تخصيصه ـ لامحالة ـ ببعض الشبهات اجماعا، مع انه آبٍ عن التخصيص قطعا.

كيف لا يكون قوله: ((قف عند الشبهة، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)) للارشاد مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف او الاحتياط؟! فكيف يعلل ايجابه: بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟!.

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه ـ على نحو ((الإن)) ـ ايجاب الاحتياط من قبل؛ ليصحّ به العقوبة على المخالفة.

فإنه يقال: ان مجرد ايجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحّح العقوبة، ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، او الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيدا)).

ويؤيد كون روايات الاحتياط او التوقف للارشاد انه لو لم تكن كذلك بل كانت اوامر مولوية لزم تخصيصها ببعض الشبهات اجماعا كالشبهة الوجوبية الحكمية، والشبهة الموضوعية مطلقا حتى من الاخباريين انفسهم، مع ان لسان هذه الروايات آب عن التخصيص، وذلك لانها بينت حكمة الطلب ومع بيانها تكون ابية عن التخصيص، اذ لا مجال لتخصيصها حينئذ(٣٠).

وهناك مؤيد ثانٍ للارشاد، وهي قوله ـ عليه السلام ـ قف عند الشبهة وليس في اخبار التوقف هذا التعبير دائمًا وانما فيها وقفوا عند الشبهة....الخ.

وهذا المؤيد يجري في خصوص اخبار التوقف عند الشبهة والتعليل بالوقوع في الهلكة، فلو لم يكن قوله ـ عليه السلام ـ قفوا عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة للارشاد بل كان للمولوية، وكان شاملا للشبهة البدوية بعد الفحص كما زعنه الاخباري، لم تكن هناك ملائمة مع التعليل المذكور فيه بالهلكة لوضوح انه لا هلكة في الشبهات البدوية بعد الفحص الا اذا امر بالتوقف او الاحتياط، وعليه يكون التعليل الوارد فيها حيث علل وجوب الوقوف فيها بالهلكة وهي ليست فيها.

وبعبارة اخرى ان الوجوب المولوي لو اريد من اخبار التوقف وقد علل بانه خير من الوقوع في الهلكة، فان التعليل المذكور غير صحيح اذ لازم ذلك ان ارتكاب الشبهة يستلزم الوقوع في العقوبة فانها الظاهرة من المهلكة لا الضرر الدنيوي ـ مع قطع النظر عن نفس الحكم المعلل فيها، فان علة الحكم لا بد ان تكون ثانية مع قطع النظر عن الحكم المعلل بها، مع انه من الواضح ان ارتكاب الشبهة لا يمكن ان يكون موجبا للوقوع في العقوبة مع قطع النظر عن وجوب الاحتياط لقاعدة القبح اذ لا يمكن ان يكون نفس الامر بالاحتياط بيانا لما تقدم من ان علة الحكم لابد ان تكون ثابتة مع قطع النظر عن الحكم، وذلك مستلزم لكون الامر للارشاد لا غير.

وبالجملة لا يمكن ان تكون اوامر الاحتياط والتوقف مولوية بل هي ارشادية وتكون مرشدة الى ما في ارتكاب الشبهة من الهلكة الاخروية وذلك لا يكون الا مع تنجز الواقع في مورد الشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي كما لا يخفى.

لا يقال: ان ما ذكر مع عدم امكان ثبوت العقاب على ارتكاب الشبهة بعد الفحص مع قطع النظر عن الامر بالاحتياط وان كان تاما ولكن يمكن استكشاف امر الشارع بالاحتياط عند الشبهة من نفس ذكر التعليل المذكور بالهلكة عن طريق الإن وانه جعل الوجوب واقعا ليصح التعليل المذكور عند ارتكاب الشبهة حتى بعد الفحص.

فانه يقال: انه لا فائدة في جعل الوجوب الواقعي للاحتياط مع عدم علم المكلف به، فانه كذلك لا يجعل العقوبة على ارتكاب الشبهة عقوبة بعد البيان.

ولو كان ذلك مصححا للعقاب على نفس الواقع وهو مجهول للمكلف من دون حاجة لاستكشاف ايجاب الاحتياط المصحح للعقاب على الواقع.

فلا محيص في توجيه التعليل المذكور بالوقوع في الهلكة عند الشبهة فيما لو تنجز التكليف فيها على المكلف لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا سواء التحريمية منها او الوجوبية والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، وبعض الشبهات الموضوعية مما احرز فيها اهتمام الشارع جدا كما في موارد الفروج والدماء.

ثم ان المصنف قد امر بالتامل جيدا**(٣١)**.

(٣٠) قال في العناية: ان المصنف لو علل عدم جواز التخصيص بلزوم تخصيص الاكثر كان اولى من تعليله بابائها عن التخصيص قطعا[1].

ولعل وجه الاولولية هنا ان الاباء عن التخصيص فيما لو ذكرت علة الحكم لا حكمته لامكان تخلف الحكمة عن الحكم المعلل.

(٣١) ما يمكن به تفسير التامل

---

(1) العناية ج٤ص٨٥

هو ان يقال: انه لا فرق في اختصاص الحديث بقرينة التعليل بالهلكة بما يتنجز فيه الواقع على المكلف ـ بين كون الامر ارشاديا او مولويا فهو على حال لا يشمل الشبهة البدوية بعد الفحص، ذكره في العناية[1].

او ان يقال بانه لو علل كون الامر بايجاب الاحتياط للارشاد وهو للزوم تخصيص الاكثر وهو مستهجن كان اولى.

او ان يقال: بان ايجاب الاحتياط واقعا يصحح العقاب وان لم يعلم به لوضوح ان قاعدة القبح المؤمن عنه لا يجري الا بعد الفحص واليأس عن العثور على البيان اما قبله فلا تعمل ولا تجري ومن هنا يمكن القول بتصحيح العقاب ولعل نظر المستشكل هو الشبهة قبل الفحص.

او ان يقال، ان الاباء عن التخصيص لا معنى لاختصاصه بالمولوية دون الارشادية فهو لا نظر له اليها اصلا بل النظر الى مدلول الصيغة، كالاطلاق ونحوه.

---

(1) العناية ج٤ص٨٦

قوله (قده): ((واما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته؛ حيث علم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه او حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه؛ تفريغا للذمة من اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الا من بعض الاصحاب.

والجواب: ان العقل وان استقل بذلك، الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل ها هنا، فانه كما علم بوجود تكاليف اجمالا، كذلك علم اجمالا بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة او ازيد وحينئذ لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والاصول العملية)).

الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط

وقد استدل له بوجهين ـ الاول منهما: انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات وواجبات(٣٢) كثيرة، وهي مشتبه لدينا في مجموع الوقائع، فكل واقعة نحتمل الحرمة فيها فيجب فيها الاحتياط اذا لم يكن هناك دليل شرعي تفريغا للذمة بعد العلم باشتغالها.

والجواب: ان العلم الاجمالي المذكور وان كان ثابتا ولكنه قد انحل الى علم تفصيلي وشك بدوي بعدما قامت الطرق والاصول المثبتة والمعتبرة على التكاليف

الشرعية بمقدار المعلوم بالاجمال او ازيد منه، وحينئذٍ فلا علم بتكاليف غير تلك التي كانت في موارد الطرق والاصول المثبتة لها. ولا مقتضي لوجوب الاحتياط في المشتبهات اصلا. وهو معنى انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي في ثبوت تكاليف في غير دائرة الطرق والاصول العملية المثبتة للتكليف. فالشبهة البدوية التحريمية التي لا توجد عليها طريق الى الحرمة لا يجب فيها الاحتياط.

(٣٢) قال في العناية لم يحسن المصنف تقرير الوجه الاول، اذ لو علم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات لوجب الاحتياط في كل منها ـ الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية ـ جميعا مع ان معظم الاخباريين لا يدعون الاحتياط الا في التحريمية منها.

واقول: ان المصنف انما لم يشر الى وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية منها، لعدم ذهاب الخصم الى القول بالاحتياط فيها، مع ان العلم تعلق بمطلق التكاليف، وجوبية او تحريمية، ولا معنى للقول بتعلقه في المحرمات خاصة.

وبعبارة اخرى ان الخارج عن دائرة العلم، هي الشبهات الوجوبية، والشبهات التحريمية التي لم يقم طريق او اصل عملي على ثبوتها.

وعليه فلا ملزم بالنقض على هذا الدليل بالشبهات الوجوبية، لانها غير مشمولة للاحتياط من الاول لدعوى الاخباري قيام بيان عليها، بمقدار المعلوم بالاجمال.

وفي تعبير المصنف (قده) كما علم اجمالا... الخ لان النتيجة هنا هي انحلال العلم الاجمالي الاول الى الثاني لا الى علم تفصيلي وشك بدوي.

قوله (قده): ((ان قلت: نعم، لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتكاليف.

قلت: انما يضرّ المسبق اذا كان المعلوم اللاحق حادثا، واما اذا لم يكن كذلك، بل مما ينطبق عليه ما علم اولا، فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي.

ان قلت: انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ـ وذلك اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، واما بناء على ان قضية حجيته واعتباره شرعا ليس الا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا، وهو تنجّز ما اصابه، والعذر عما اخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال اولا، كما لا يخفى.

قلت: قضية الاعتبار شرعا ـ على اختلاف السنة ادلته ـ وان كان ذلك ـ على ما قوّينا في البحث ـ الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف، يكون عقلا بحكم الانحلال، وصرف تنجّزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف، والعذر عما اذا كان في سائر الاطراف، مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اناء زيد بين الانائين، وقامت البينة على ان هذا اناؤه، فلا ينبغي الشك في انه كما اذا علم انه اناؤه؛ في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الاخر، ولولا ذلك لما كان

يجدي القول، بان قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاما شرعيا فعلية؛ ضرورة انها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية.

هذا اذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية ـ في موارد الطرق المثبتة ـ بمقدار المعلوم بالاجمال ـ والا فالانحلال الى العلم بما في الموارد وانحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال، كما لا يخفى)).

ان قلت: نعم لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية المعلومة في موارد الطرق والاصول العملية المثبتة للتكليف، فلا وجه للاحتياط فيما سواها من الموارد المثبتة لانحلال العلم الاجمالي فيما اذا كان العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات مسبوقا بالعلم بنصب طرق واصول عملية، والا فلا ينحل العلم الاجمالي بالمشتبهات بالعلم بالطرق لو كان متاخرا عنها، كما لو علم اجمالا بوقوع قطرة بول في اناء من عشرة اواني علم اجمالا بان قطرة دم وقعت في اناء من اواني خمسة من العشرة الموجودة، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي الاول بالثاني بل يكون منجزا في مجموع اطرافه العشرة.

فانه يقال: ان عدم انحلال العلم الاجمالي السابق بالعلم اللاحق اذا كان المعلوم بالاجمال في الاخر امرا حادثا كما في المثال السابق واما لو كان المعلوم بالتفصيل اللاحق مما ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم السابق، نظير ما لو علم بوقوع قطرة بول في واحد من اواني عشرة ثم شهدت البينة بان تلك القطرة من البول قد وقعت في خمسة منها على جهة اليمين، ففي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني ويكون منجزا في خصوص الخمسة على

اليمين وذلك لان المعلوم بالاجمال في العلم الاول هو نفس المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا انه مغاير له، والمقام من هذا القبيل فان التكاليف التي قامت عليها الطرق والاصول المثبتة للتكاليف ان لم تكن هي عين المعلوم بالاجمال الاول فلا اقل من احتمال ان تكون عينها فينحل العلم من اصله.

فان قلت: ان قيام الطرق والاصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال هو ما يوجب انحلال العلم الاجمالي السابق لو قلنا في الطرق بجعل احكام ظاهرية طريقية وان قيامها سب لحدوث تكليف ظاهري طريقي على طبق مؤدياتها كما لو ادى الطريق الى الوجوب مثلا فمعنى الجعل للطريق هنا هو جعل وجوب مماثل للوجوب الذي ادى اليه الطريق وهذا ما يعبر عنه بمسلك جعل الحكم المماثل.

في قبال القول بالسببية وان الطريق او الامارة سبب لحدوث مصلحة على طبقها نفسية موجبة لجعل الحكم واقعي نفسي على طبقها.

واما لو قلنا في باب الطرق والامارات يجعل المنجزية عند الاصابة والمعذرية عند الخطأ كما في العلم الوجداني عينا غايته ان منجزية العلم ذاتية وفي الطرق جعلية مجعولة من قبل الشارع، فلو ادت الامارة مثلا الى الوجوب فمعنى جعل حجيتها كونها منجزة للواقع لو طابقته، ومعذرة لو اخطاته من دون جعل لحكم تكليفي مماثل على طبق ما ادت اليه، وهو ما يعبر عنه بمسلك المنجزية والمعذرية، وهو مختار المصنف، وحيث لا حكم على طبق مؤديات الطرق والامارات فلا انحلال للعلم الاجمالي السابق.

وعليه فعلى الاول يصح الانحلال دون الثاني اذ لا حكم مجعول كي يوجب انحلال العلم الاجمالي الاول بالتكاليف المشتبهة.

قلت: ان جعل الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية مما يكفي في انحلال العلم الاجمالي ولو تعبدا فلو قامت الامارات على ثبوت احكام بعدد مائه حكم في

جملة الوقائع المشتبهة فقيامها عند ذلك يوجب تنجز هذا المقدار من الاحكام وعدم تنجز غيره، وهو معنى كون الامارة منجزة ومعذرة، فبعد ان كان المعلوم بالاجمال منجزا في تمام اطراف العلم الاجمالي اصبح منجزا بخصوص ما قامت عليه الامارة فان طابقته وكان ما قامت عليه الامارة هو عين المعلوم بالاجمال فهي ناقلة لاستحقاق العقاب عليه الى ما قامت عليه الامارة وان اخطأته وكان ما قامت عليه هو غير المعلوم بالاجمال فهي معذرة لفوت المعلوم بالاجمال.

وهذا الانحلال يسمى انحلالا حكميا للتفريق بينه وبين الانحلال الحقيقي الذي يتحقق في حال قيام العلم الوجداني لا الامارة على ثبوت الاحكام بقدر المعلوم الاجمال، واما في حال قيامها وان احتمال عدم مطابقتها جميعا المؤدية الى المئة حكم غير مصيبة للواقع فيكون العلم الاجمالي باقيا حقيقة الا انه منحل حكما كحكم الشارع بذلك بعد جعله الامارة حجة. وهذا ما يصطلح عليه عند الاصوليين بالانحلال الحكمي في قبال الانحلال الحقيقي الذي هو بمعنى انعدام العلم الاجمالي وعدم بقائه حقيقة.

ومن امثلة الانحلال الحكمي ما اذا كان هناك اناءان احدهما اناء زيد وكان يعلم بنجاسته اجمالا لعدم امكان تمييزه من بين الانائين فلو فرض قيام البينه بعدذ لك بان اناء زيد هو هذا الاناء الموجود في الجهة اليمنى فينحل العلم الاجمالي حينئذ انحلالا حكميا بمعنى انه بعد قيام البينة اصبح وجوب الاجتناب عن الاناء الذي قامت عليه وقبل قيامها كان وجوب الاجتناب عن كلا الاناءين.

ولا ينحل العلم الاجمالي هنا انحلالا حقيقيا بل حكميا.

ولولا ذلك لم ينفع القول بجعل الاحكام الظاهرية حتى على القول الاخر وهو جعل الحكم المماثل في انحلال العلم الاجمالي السابق فان الاحكام الظاهرية

المجعولة على القول بها ليست هي الا احكاما طريقية حادثة سبب قيام الامارات غير التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال كما هو واضح.

هذا كله فيما قامت جملة من الامارات على مئة حكم وكان يحتمل كونها باجمعها غير مصيبة للواقع فانه في مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي انحلالا حكميا، كما تقدم واما لو كان يعلم بأن الامارات المذكورة التي هي بقدر المئة او المئتين مصيبة لمئة حكم ومؤدية قطعا الى تلك المئة التي هي المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي السابق، ففي مثل ذلك ينحل العلم الاجمالي السابق مع المطابقة انحلالا حقيقيا، لفرض تحقق العلم الوجداني بثبوت احكام بقدر المعلوم بالاجمال باصابة الامارات للواقع قطعا ـ وليس انحلالا حكميا كما هو واضح.

ومع مطابقة الامارات للواقع لا يبقى مجال للاشكال السابق.

قوله (قده): ((وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الافعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا اقل من الوقف وعدم استقلاله لا به ولا بالاباحة، ولم يثبت شرعا اباحة ما اشتبه حرمته، فان ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف او الاحتياط.

وفيه اولا: انه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، والا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل: من كون تلك الافعال على الاباحة.

وثانيا: انه ثبت الاباحة شرعا؛ لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف او الاحتياط للمعارضة لما دل عليها.

وثالثا: انه لا يستلزم القول بالوقف ـ في تلك المسالة ـ للقول بالاحتياط في هذه المسالة؛ لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وما قيل:ـ من ان الاقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة ـ ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا؛ ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة الى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال ان

يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع ان الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه احيانا؛ فيما كان المترتب عليه اهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به، فضلا عن احتماله)).

الثاني: وهو الوجه الثاني من الوجهين العقليين لوجوب الاحتياط.

وان العقل يستقل بان الاصل في الافعال غير الضرورية الحظر**(٣٣)**، وانه لا يجوز ارتكابه مالم يرد من الشرع اذن بالجواز، واحتج له الشيخ الطوسي في العدة بان الاقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة.

وعلى تقدير التنزل عن حكم العقل بلزوم عدم الارتكاب فلا اقل من حكمه بالتوقف وعدم حكمه بالحظر ولا بالجواز.

وما ورد من الاباحة على تقدير تسليم دلالته فهو معارض بما دل على الامر بالوقف والاحتياط، والمرجع حينئذ هو الاصل وهو الحظر، ولو تنزلنا عن القول بالحظر فالتوقف او الاحتياط وهو المطلوب.

ويرد عليه: اولا: ان الاستدلال المذكور هو استدلال بنفس المدعى المتنازع عليه فان استقلال العقل بالحظر هو نفس المدعى المتنازع عليه وبامكان القائل بالبراءة ان يقول باستقلال العقل بالبراءة، وعليه فلا يصح جعل المدعى دليلا اذ هو مصادرة على المطلوب.

وثانيا: لو سلم كون الاصل في الافعال غير الضرورية هو الحظر او الوقف حى يرد من الشرع الاباحة فقد ثبت من الشرع ذلك على ما تقدم من ادلة البراءة الشرعية كحديث الرفع والسعة والحجب وغيرها، واما ما دل على الاحتياط فهو

غير صالح لمعارضة ادلة البراءة التي هي اخص واظهر من ادلة الاحتياط لو تمت وقد تقدم ذلك.

وثالثا: ان القول بالحظر في المسالة هناك وان فرض انه يستلزم القول بالاحتياط هنا ولكن القول بالوقف هناك لا يستلزمه هنا لجواز ان يقال مع الالتزام بالوقف هناك البراءة هنا، وهي قاعدة القبح.

وبعبارة اخرى ان هنا مسالتين: الاولى منهما: ان كل فعل اذا لوحظ بقطع النظر عن أي عنوان ثانوي هل يستقل العقل بالمنع عنه او باباحته.

والثانية: ان كل فعل اذا لوحظ بعنوانه الثانوي وهو عنوان انه لم يبين حكمه كما لو لوحظ بعد ضم قاعدة القبح بلا بيان فهل يستقل العقل باباحته او الحظر منه وهو النزاع بين الاخباري والاصولي.

وبعد يقال: بان ما ذكر من استقلال العقل بالحظر في الافعال غير الضرورية ناظر الى المسالة الاولى بينما الكلام هو في السالة الثانية، والقول بالحظر في الاولى لا يلازم القول بالتوقف في الثانية لاحتمال ان يقال فيه بالبراءة في المسالة الثانية مع القول به بالحظر في المسالة الاولى، فالفعل بعنوانه الاولي لا يجوز ارتكابه ولكن بعنوانه الثانوي وبالنظر الى قاعدة القبح يجوز ارتكابه**(٣٤)**.

وما ذكر على ان الاقدام على ما لايؤمن مفسدته كالاقدام على ما علم فيه المفسدة فقد تقدم بطلانه، لعدم التسليم بالقاعدة المذكورة، ولو سلمت القاعدة المذكورة، فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، وان كانت الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي هي متعلقاتها، ولكنه ليس يلازم ان تكون المصلحة من قبيل المنفعة وتكون المفسدة من قبيل المضرة، بل يمكن ان يقال ان ما فيه المفسدة قد يكون فيه المنفعة الشخصية كما لو سرق شخص، وقد يكون ما فيه مصلحة فيه مضرة كما في تعريض النفس للقتل عند الجهاد.

ولو سلم بان محتمل الحرمة الذي فيه مفسدة فيه مضرة الا انه احتمال ضعيف جدا لا يعتنى به عند العقلاء ومع عدم الاعتناءعندهم يمكن الرجوع فيه الى قاعدة القبح بلا بيان ولا يمكن الرجوع الى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان هذه القاعدة ناظرة الى كون الضرر محتملا احتمالا معتدا به.

هذا وقد تقدم بطلان القاعدة ـ دفع الضرر المحتمل ـ فيما سبق لتجويز العقل ارتكاب الضرر المعلوم فضلا عن المحتمل بل قد يكون واجبا شرعيا كما في تعريض النفس في الجهاد للقتل، اذا كان المترتب عليه اهم في نظر العقل.

(٣٣) علق صاحب العناية[1] **مجرد كون الاصل في الافعال غير الضرورية الحظر او الوقف حتى يرد فيه الرخصة على تقدير تسليمه مما لا يكفي في ما شك في ورود الرخصة فيه الا بضميمة استصحاب عدم ورود الرخصة فيه كما ان مجرد كون الاصل في الاشياء هو الاباحة حتى يرد فيه نهي مما لا يكفي فيما شك ورود النهي عنه الا بضميمة استصحاب عدم ورود النهي فيه.**

(اللهم) الا ان يقال بان القول بالوقف حيث كان ملاكه قبح الاقدام على ما لايؤمن مفسدته كالاقدام على ما علم مفسدته فالملاك بعينه موجود حتى مع الشك في ورود الرخصة فيه من غير حاجة الى استصحاب عدم ورود الرخصة فيه اصلا.

ويلاحظ عليه: بان الحاجة الى الاصل في حال كون الاصل هو الاباحة مما لا حاجة له هنا لاطلاق الحديث من هذه الناحية والكلام في مورد احتمال

---

(١) العناية ج٤ ص٩٣.

ورود النهي عنه وهو لا اثر له قبل الشرع الذي مورد الحظر في المسالة الاولى او الوقف.

(٣٤) يمكن منع الاستدلال باصالة الحظر او الوقف من الاصل في المسالة الاولى وذلك لضعف مدركها، اما القول بالحظر فقد استدل له بان التصرف في ملك الغير مالم يرد فيه رخصة منه تصرف محرم، وضعفه واضح لانه قياس مع الفارق اذ قياس الخالق بغيره من المخلوقين مع الفارق جدا.

مع امكان ورود الرخصة منه تعالى بقوله (عليه السلام) كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، فقد دل على اباحة كل شيء حتى يرد فيه نهي ومع الشك في وروده فالاصل عدمه مع الحاجة اليه.

واما الوقف، فقد عرفت بان العقل لا يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته ـ لشهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من جميع اهل الاديان، وقد اشار الى ذلك ايضا في تعليقة المشكيني، والعناية

وبالجملة لا وجه للاحتياط للدليل العقلي فانه لو استند الى العلم الاجمالي فعرفت جوابه وان استند الى كون الاصل في الاشياء هو الحظر او الوقف الى ان ترد الرخصة فقد عرفت جوابه ايضا وان استند الى قاعدة دفع الضرر فقد مر ايضا دفعه بكلا شقيه ان ارادة الضرر الاخروي او الضرر الدنيوي.

قوله (قده): (([تنبيهات البراءة]

بقي امور مهمة لا بأس بالاشارة اليها:

الاول: انه انما تجري اصالة البراءة ـ شرعا وعقلا ـ فيما لم يكن اصل موضوعي مطلقا ولو كان موافقا لها، فانه معه لا مجال لها اصلا؛ لوروده عليه ـ كما ياتي تحقيقه ـ فلا تجري، مثلا: اصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية، فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فاصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام اجماعا، كما اذا مات حتف انفه، فلا حاجة الى اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعا؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكما؛ وذلك بان التذكية انما هي عبارة عن فري الاوداج الاربعة مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر في الطهارة وحدها او مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية، فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لايخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية فاصالة الاباحة فيه محكمة، فانه ـ حينئذ ـ انما يشك في ان هذا الحيوان المذكى حلال او حرام، ولا اصل فيه الا اصالة الاباحة، كسائر ما شك في انه من الحلال او الحرام)).

تنبيهات البراءة

التنبيه الاول: ان البراءة لا تجري مع اصل موضوعي

ان اصالة البراءة الشرعية او العقلية انما تجري في الشبهة الحكمية او الموضوعية بشرط ان لا يكون هناك اصل موضوعي جار فيها والا فيجري الاصل ويكون مقدما عليها سواء اكان هذا الاصل موافقا للبراءة بحسب النتيجة او مخالفا لها فعلى كلا التقديرين اذا جرى الاصل فانه يرفع الشك الذي هو موضوع اصالة الحل او الاباحة، ويعبر عنه بالاصل السببي، ويعبر عنها بالاصل المسببي.

وتقديم الاصل عليها وروداً كما هو واضح، فمثلا اذا كان هناك حيوان يشك في قبوله للتذكية، وعدم قبوله لها، فلو ذبح هذا الحيوان مع سائر شرائط التذكية من اسلام الذابح واستقبال القبلة، والتسمية وغير ذلك، فحينئذ يشك في حلية هذا الحيوان او حرمته من جهة الشك في انه هل حصلت التذكية ام لا؟

اذ لو كان قابلا للتذكية فتكون تذكيته حاصله وبالتالي يكون لحمه حلالا والا فلا، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن اثبات حليته بواسطة اصالة الحليةبل يكون استصحاب عدم حصولها هو الموضوع الجاري والمقدم عليها، ويكون حكمه الحرمة اجماعا كما لو مات حتف انفه.

لايقال: ان استصحاب عدم التذكية يثبت كونه غير مذكى ولا يثبت كونه ميتة والحرمة والنجاسة من اثار الميتة وليست من اثار غير المذكى.

وقد ذكر هذا الاشكال الشيخ الانصاري في التنبيه الاول من تنبيهات البراءة بان اصالة عدم التذكية معارضة باصالة عدم الموت، وان الحرمة والنجاسة من احكام الميتة(٣٥).

فانه يقال: انهما حكمان للميتة وكذلك هما لغير المذكى من جهة قيام الاجماع على ذلك فاذا جرى استصحاب عدم التذكية ثبت كون الحيوان غير مذكى وانه نجس وحرام بلا حاجة الى ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) من ان عنوان الميتة عنوان يشمل غير المذكى ايضا في نظر الشارع وان لم يشمله بلحاظ المعنى اللغوي.

وانما كانت اصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك لأن التذكية هي عبارة عن فري الاوداج الاربعة بشرائط من التسمية والاستقبال واسلام الذابح وغيرها من الخصوصية وهي قابلية التذكية في الحيوان، فاذا شك في حيوان خاص بنحو الشبهة الحكمية انه هل هو واجد لتلك الخصوصية ام لا؟ فاصالة عدم التذكية بمجرد فري الاوداج الاربعة بشرائطها تدرجه في عنوان ما لم يذك وهو حرام اجماعا.

وهذه الخصوصية في الحيوان قد تؤثر التذكية بسببها في الطهارة او هي والحلية كما في الثعلب والارنب، والثاني كما في الغنم والبقر.

نعم لو شك في حلية حيوان من دون ان يكون هناك اصل موضوعي كما لو جزم بقوله للتذكية وذكيّ، وكان الشك فيه من جهة الشك في كونه ماكول اللحكم او غير ماكول اللحم، جرت اصالة الاباحة بدون معارض اصلا وحكم بحلية لحمه، كغير الحيوان مما يشك في حليته وحرمته كشرب التتن مثلا.

(٣٥) هذا وقد اجاب الشيخ الانصاري عن الاشكال بان الحرمة والنجاسة من احكام الميتة لا من احكام غير المذكى فلا ينفع الاصل في مقام، بجوابين

الاول: بانه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل (يعني اصالة عدم الموت

جارية فيبقى على عدم كونه محرما ونجسا)، والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله تعالى ((حرمت عليكم الميتة..... الا ما ذكيتم)) الاية

قال: فلم يبح الشارع الا ما ذكي واناطة اباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وبغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الاباحة.

الثاني: ان الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف الانف بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا.

قوله (قده): ((هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي اخر مثبت لقبوله التذكية، كما اذا شك ـ مثلا ـ في ان الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، ام لا؟ فاصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لاصالته عدم تحققها، فهو قبل الجلل كما يطهر ويحلّ بالفري بسائر شرائطها، فالاصل انه كذلك بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وان اصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر فيه التذكية شرعا، كما ان اصالة قبول التذكية محكّمة اذا شك في طرو ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما احرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتامل جيدا)).

هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي اخر مثبت لقبوله التذكية، كما لو فرض ان الحيوان مما يجزم بقبوله التذكية، ولكن بسبب طرو حاله عليه كالجلل فيشك في بقاء تلك القابلية، وعدم بقائها، وبالتالي سيشك في حلية لحمه او حرمته اذا ذكّي، ففي مثل هذه الحالة يستصحب بقاء قابليته لها، فيقال قبل ان يصير حلالا لو فريت اوداجه وفرض توفر تمام شروط التذكية تحققت التذكية وحل لحمه وبعد ان صار جلالا اذا شك في بقاءه على ذلك فيستصحب بقاءه، ومن هنا اتضح ان اصالة عدم التذكية انما تجري فيما لو لم يكن هناك اصل اخر يثبت قبوله التذكية.

وبهذا الذي ذكر ظهر حال الاصل الموضوعي المخالف للبراءة والموضوعي الموافق لها، والشبهة في كل منهما حكمية، كما لو فرض ان حيوانا معينا كالدجاج شك في حلية لحمه وعدمها بعد ان ذبح، من جهة الشك في توفر تمام شرائط التذكية حين الذبح او لا؟ فيحرم حينئذ ويحكم بعدم حصول التذكية للاستصحاب، ولا تصل النوبة الى اصالة الحل اذ هي موروده بالاصل الموضوعي المتقدم.

ولو فرض الشك في حصول التذكية للحيوان المتقدم لا من جهة الشك في توفر شرائط التذكية بل من جهة الشك في طرو ما يحتمل كونه مانعا كما لو شك في ان الدجاجة هل طرا عليها الجلل حتى تنتفي قابليتها للتذكية او لا؟ فهنا يجري استصحاب بقاء القابلية على التذكية وبذلك يحكم بالحل من دون حاجة الى اجراء اصالة الحل لانها اصل حكمي لا تصل النوبة له مع جريان الاصل الموضوعي ولو كان هذا الاصل موافقا لها من حيث النتيجة.

وهذان مثالان للشبهة الموضوعية التي يكون فيها المشتبه امرا خارجيا بخلاف ما تقدمها من المثالين السابقين فهما للشبهة الحكميةالتي يكون المشتبه فيها امرا كليا.

فتحصل من جميع ما تقدم ان اصالة البراءة لا تجري مع اصل موضوعي وارد عليها سواء كان موافقا لها او مخالف، كانت الشبهة حكمية او موضوعية.

ثم ان المصنف قد امر بالتامل جيدا(٣٦).

(٣٦) لعل وجهه، بأن الجلل المفروض كونه مانعا ولكنه مشكوك التحقق، وكانت التذكية امرا بسيطا، فالشك في تحقق المانع شك في المحصل، وعليه فاصالة عدم تحقق التذكية محكمة.

وانما تكون اصالة قبوله التذكية محكمة لو قيل بان التذكية امر مركب او مقيد فاصالة بقاء الخصوصية محكمة ولا مجال لاصالة عدم تحقق الجلل، لانه ليس امرا مجعولا، ولا له اثر مجعول، ولا لاصالة عدم التذكية. وقد اشار الى ذلك المرحوم المشكيني في تعليقته على الكفاية[1].

(1) المشكيني تعليقة الكفاية ج٤ص١١٢

قوله (قده): ((الثاني: انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية او التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما اذا احتاط واتى او ترك بداعي احتمال الامر او النهي.

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا.

وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال، ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به شرعا؛ بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل ان يكون من مبادئ ثبوته؟!

وانقدح بذلك انه لا يكاد يجدي في رفعه ـ ايضا ـ القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه؛ ضرورة انه فرع امكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟!

هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف لتعلق الامر به بنحو (اللمّ) ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو (الانّ)، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة، فانه نحو من الانقياد والطاعة)).

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط شرعا وعقلا

لا شبهة في حسن الاحتياط عقلا في الشبهة مطلقا سواء اكانت تحريمية او وجوبية، وسواء اكانت حكمية ام موضوعية، سواء في ذلك الامور التوصلية او العبادية، وذلك لاحتمال وجود الواقع فيها ورجحان حفظ الواقع عقلا مهما امكن ولو في حالة الامن من العقاب. واما حسنه شرعا، فللعديد من الاخبار التي تقدم الحديث عنها والتي تامر بالتوقف والاحتياط، مما كانت ظاهرة في الاستحباب والرجحان دون الحتم والالزام(٣٧).

بل يمكن ان يقال باستحقاق المحتاط للثواب، ولكن ربما يشكل جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب، فهل يمكن الاحتياط اولا؟

قد يقال بعدم امكان الاحتياط في العبادات وذلك لان العبادة لابد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بالامر الشرعي تفصيلا او اجمالا كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة.

ومع دوران الامر بين الوجوب والاباحة مثلا للعبادة لا يكون هناك امر متعلقا بها حتى يمكن قصد التقرب به.

واجيب عنه بـ اولا: لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا وبقاعدة الملازمة ممكن تعلق الامر به شرعا لان الشارع يامر بكل ما هو حسن عقلا، واذا ثبت الامر به امكن قصد التقرب بواسطته.

وهذا لا يجدي في دفع الاشكال لاستلزامه الدور لان الحسن موقوف على موضوعه وهو الاحتياط، والاحتياط موقوف على الامر به المتوقف على الحسن فيلزم ـ حينئذ ـ توقف الشيء على نفسه، فلا يمكن ان يكون الاحتياط من مبادئ ثبوت الحسن، وهو موقوف على الحسن.

وبعبارة اخرى ان الامر بالاحتياط شرعا موقوف على ثبوت الاحتياط توقف العارض على معروضه فكيف يعقل ان يكون الامر به من مبادئ ثبوته وهل هذا الا دور صريح.

ثانيا: انه لا شكال في ترتب الثواب على الاحتياط فيستكشف من ذلك تعلق الامر به اذ لولا تعلق الامر به لما ترتب الثواب عليه**(٣٨)**.

ويرده: ما ورد على اولا اعلاه من لزوم الدور بعين التقريب المتقدم، كما ويرد عليهما جميعا، بان حسن الاحتياط عقلا وترتب الثواب عليه ان لم نمنعه فلا يكشف عن تعلق الامر المولوي به نعم الامر ارشادي لان الاحتياط انقياد بحكم الاطاعة كما ان الاطاعة الحقيقية مما لا يكون الامر بها الا ارشاديا كما تقدم فكذلك الاطاعة الحكمية.

ومن المعلوم ان الامر الارشادي مما لا ينفع فيه جعل الشيء عبادة لعدم حصول القرب به الا اذا كان عباديا، هكذا ذكره الشيخ الانصاري (قده). فمعنى حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه مما لا يكشفان عن تعلق الامر المولوي وانما يكشفان عن تعلق الامر الارشادي وهو لا يوجب التقرب**(٣٩)**.

وتعبير المصنف بالإن لان الثواب معلول، وباللّم، لان الحسن علة للاحتياط.

(٣٧) ان موضوع الاحتياط هو الشك في كون الحكم الواقعي واحتمال وجود الواقع في الشبهة، فاذا ارتفع موضوع الاحتياط كما لو حصل العلم الوجداني بعدم وجودالواقع او ان ايجاب الاحتياط اوجب العسر والحرج على

المكلف او الاخلال بالنظام او الضرر او الوسوسة فعند ذلك لا يحسن الاحتياط لا عقلا ولا شرعا بل قد يحرم في صورة الاخلال او الضرر او الوسوسة[١].

(٣٨) ان ترتب الثواب موقوف على الامر بالاحتياط، وهو موقوف على الاحتياط توقف الحكم على موضوعه فلو ثبت الاحتياط بالامر لدار.

وعليه فجهة الدور ليست هي الثواب بل هي الامر واذا ثبت الدور في مرتبة الامر فكيف يقطع بالثواب حتى يكون كاشفا انيا.

ومن ذلك ظهر ما في عبارة المصنف (قده) من ان الثواب لا يكون من مقدمات جريان الاحتياط، لان المقدمة لجريان الاحتياط هو الامر المستكشف بالثواب، لا نفسه، فيلزم الدور من جهة توقف الامر على الاحتياط وهو على الامر.

وقد اجاب عنه المرحوم المشكيني (قده) بعد ان بين ما ذكر اعلاه بان توقف الامر على الاحتياط ذهني، وتوقفه على الامر خارجي، فلا دور[٢].

اقول: ويمكن صياغة الاستدلال بالشكل التالي كقياس من الشكل الاول فيقال: **الاحتياط مما يستحق عليه الثواب، وكل ما يستحق عليه الثواب هو مامور به.**

فالنتيجة هي الاحتياط مامور به وبالتالي فلا يرد عليه اشكال الدور حتى يحتاج الى التقصي عنه.

---

(١) العناية ج٤ص١٠٠
(٢) المشكيني ـ الكفاية ج٤ص١١٧

(٣٩) اجاب في العناية عن وجهي التقصي عن اصل اشكال العبادية في الاحتياط، بعد ان نفى وجود الاوامر الارشادية في اوامر الشارع، وهو على حق في ذلك (بأن يقال) ان الامر بالاحتياط مما لا يصحح الاحتياط في العبادات بزعم انه امر معلوم قطعي فيقصد ويحصل به قصد القربه فان الفعل ما لم يؤت به برجاء مطلوبيته الواقعية لم يكن احتياطا، واذا اتى به كذلك لم يكن اتيانه به بداعي الامر المعلوم القطعي وهذا واضح ظاهر[1].

وفيه: ان الامر لم يتعلق بالفعل بعنوانه بل تعلق بالاحتياط في الفعل ومعنى الاحتياط فيه هو اتيانه على تقدير كونه مطلوبا او برجاء مطلوبيته، وهذا هو معنى الاحتياط، وما ذكره في وجه التقصي انما يناسب تعلق الامر بالفعل لا تعلقه بالاحتياط، والدليل على الثاني لا الاول.

والذي يدعم هذا الفهم كون الاحتياط طريقيا وليس نفسيا.

ولو كان قد قال ان الامر بالاحتياط لا يعني ايقاع الفعل المحتاط فيه على نحو الجزم ليصح وقوعه عباديا، بل لا يصح الاحتياط لو وقع الفعل كذلك، وانما يصح لو وقع بنية الرجاء، ولعل هذا هو مراده.

---

(١) العناية ج٤ص١٠٢

قوله (قده): ((وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات، هو مجرد الفعل، المطابق للعبادة من جميع الجهات، عدا نية القربة.

فيه: مضافاً الى عدم مساعدة دليل- حينئذٍ- على حسنه بهذا المعنى فيها؛ بداهة انه ليس باحتياط حقيقة، بل هو امر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا، والعقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد اليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على ان المراد به ذاك المعنى؛ بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى انه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى..)).

وما قيل في دفع الاشكال ـ وهو ثالثا، بانه يمكن تفسير الاحتياط في هذه الاوامر بالفعل المجرد المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالفعل كالصلاة هو الاتيان بها بجميع اجزائها ومما يعتبر فيها عدا قصد القربة، واوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل فيقصده المكلف ويتقرب باطاعة هذا الامر.

ورده المصنف بامرين ـ الاول: ان الاتيان بالفعل العبادي المجرد عن قصد القربة ليس احتياطا في العبادة، الا اذا دل الدليل على الاحتياط في العبادات،

ولم يتمكن من تصوير الاحتياط فيها، فعند ذلك لا بد من الاخذ به صونا لكلام الحكيم من اللغوية بدلالة الاقتضاء من حمله على المعنى المذكور وان الاحتياط في العبادة اريد به هذا المعنى.

ولكن هذا المعنى مما لا يساعد عليه دليل شرعي.

الثاني: ان الاحتياط بالمعنى المذكور تسليم للاشكال وليس جوابا عنه، وان الاحتياط بالمعنى الحقيقي لا يمكن تصويره، وانه يصير حينئذ عبادة يقينية لوجود الامر الجزمي، فلم يمكن الاحتياط في محل البحث، وهو فرض الشك في الامر.

وقد ذكر المصنف لو دل عليه دليل لكان مولويا ـ والاوامر الاحتياطية ارشادية كما تقدم منه في رد ادلة الاخباري ـ نفسيا، وهو ليس كذلك بل هو امر غيري وهو لا يصحح العبادة، وعباديا، وهو ليس الا توصليا(٤٠) يسقط باتيانه كيفما اتفق بعد عدم امكان التعبدية للزوم الدور على ما تقدم بيانه من المصنف.

(٤٠) قد يقال ان قصد التقرب مما يكفي فيه الامر ولو كان توصليا فيمكن قصد امتثال الامر التوصلي وبه يحصل التقرب ويثاب عليه.

فانه يقال: ان جعله قربيا بالقصد غير كونه قربيا قبل القصد، وما به الاشكال هو الثاني لا الاول.

قوله (قده): قلت: لا يخفى ان منشأ الاشكال هو تخيل القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الامر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ؛ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها، وقد عرفت انه فاسد*، وانما اعتبر قصد القربة فيها عقلا، لاجل ان الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان؛ ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الامر انه لابد ان يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا؛ بان يؤتى به بداعي احتمال الامر، او احتمال كونه محبوبا له تعالى، فيقع ـ حينئذ ـ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال اما على الطاعة او الانقياد.

وقد انقدح بذلك: انه لا حاجة في جريانه بالعبادات الى تعلق امر بها،بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط في شيء، بل كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها، كما لا يخفى)).

* ما ذكره المصنف (قده) في الحاشية: هذا مع انه لو اغمض عن فساده، لما كان في الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيها، فكما يلتزم في دفعه بتعدد الامر فيها؛ ليتعلق احدهما بنفس الفعل والاخر

باتيانه بداعي امره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها، كان على هذا الاحتمال امرين كذلك؛ أي: احدهما كان متعلقا بنفسه، والاخر باتيانه بداعي ذاك الامر، فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء امره واحتماله،فيقع عبادة واطاعة لو كان واجبا وانقيادا لو لم يكن كذلك.

نعم كان بين الاحتياط هاهنا وفي التوصليات فرق:وهو انه المأتي به فيها قطعا كان موافقا لما احتمل وجوبه مطلقا، بخلافه هاهنا فانه لا يوافق الا على تقدير وجوبه واقعا؛ لما عرفت من عدم كونه عبادة الا على هذا التقدير،ولكنه ليس بفارق؛ لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه، وكونه واجبا.

ودعوى عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة اصلا ـ ولو على هذا التقدير ـ مجازفة؛ ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالالامره على نحو العبادة لو كان، وهو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان، فتامل جيدا. [المحقق الخراساني قدس سره].

ومحصل ما افاده (قده) في الحاشية، بعد ان حكم بفساد اخذ قصد القربة في متعلق الامر، فلو اغمض عن هذا الفساد لم يكن هناك من اشكال في الاحتياط في العبادة غيره

ويمكن ان يلتزم في دفعه بتعدد الامر كما في اصل اتيان العبادة بنحو قربي حيث ثم معالجة اشكال اخذ القصد بتعدد الامر، احدهما متعلق بنفس الفعل والاخر متعلق باتيانه بداعي الامر الاول، كذلك هنا في ما احتمل وجوبه واريد اتيانه على نحو الاحتياط، حيث يلتزم باحد امرين: احدهما متعلق بنفس الاحتياط والاخر متعلق باتيانه بداعي ذاك الامر، فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي وجاء امره واحتماله فيقع عبادة واطاعة لو كان واجبا واقعا وانقياداً لو لم يكن كذلك.

نعم فرق بين الاحتياط في التوصليات والتعبديات، وهو ان الماتي به في التوصليات هو موافق لما احتمل وجوبه مطلقا لسقوطه باتبان متعلقه كيفما اتفق بخلافه هاهنا فان موافقته لما احتمل وجوبه على تقدير وجوبه واقعا، لعدم كونه عبادة الا على هذا التقدير وهو تقدير الوجوب واقعا لا مطلقا، ولكنه غير فارق لان كونه عبادة انما يصدق على تقدير كونه واجبا لا على تقدير اخر اذ هو ليس بعبادة على تقديره.

فان قلت لا يكفي اتيانه برجاء الامر لصيرورته عبادة ولو على هذا التقدير.

فانه يقال: ان تلك الدعوى مجازفة، لاستقلال العقل بكونه امتثالا لامر المولى على نحو العبادة لو كان والحاكم في باب الاطاعة والعصيان هو العقل.

ثم امر بالتامل جيدا ولعله، ان دفع الاشكال بنحو تعدد المطلوب هنا في الاحتياط غير مجد لان تعلقه بالاحتياط لما سيذكره، من ان الامر بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه او استحبابه.

او يقال: ان تعلق الامر بالاحتياط يغني عن تعلقه باتيانه بداعي امره لان معنى الاحتياط اتيان العمل برجاء كونه مطلوبا ليس الا، فلا حاجة لتعلق امر اخر به.

هذا ما ذكر في الحاشية على الكتاب وتوضيحه.

واما ما ذكره في المتن. وهو جواب رابع عن الاشكال المطروح بان الاحتياط في العبادة لا يمكن ان يقع قريبا اذ لا امر متعلق بالعبادة، ومنها يتعلق بقصد القربة كما هو متعلق بسائر اجزاء العبادة، كالصلاة في ركوعها وسجودها وتشهدها وغيرها، والاحتياط في العبادات هو عبارة عن الاتيان بكل ما احتمل وجوبه شرعا حتى قصد القربة، والقصد مما يحتاج الى الامر المعلوم اما تفصيلا واما اجمالاولا امر كذلك في الشبهات البدوية.

واما اذا كان اعتبار القصد في العبادة من جهة حكم العقل(٤١) بذلك فان العقل يرى ان غرض المولى من الامر العبادي لا يحصل بدون قصد القربة ولا بد من الاتيان بالفعل بهذا القصد، فقصد القربة لم يكن داخلا في المامور به شرعا كما حققناه في التوصلي والتعبدي، وعليه فجريان الاحتياط في العبادات بمكان من الامكان للتمكن بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه شرعا من اجزاء العبادة، غاية الامر انه لا بد من ان ياتي بالفعل بداعي احتمال الامر او بداعي مطلوبيته فان كان واقعا ماموراً به كان ما اتى به المكلف امتثالا للامر واطاعة وان لم يكن ماموراً به واقعا كان انقيادا للمولى، وعلى كلا التقديرين فهو مستحق للثواب اما على الاطاعة واما على الانقياد.

وقد اتضح بذلك انه لا حاجة الى تعلق الامر بالعبادة لتقع على نحو الاحتياط بل لو فرض تعلقه بها كذلك لما كان الاتيان بها على هذا النحو، بل كان الاتيان بها كغيرها من العبادات مما علم وجوبه او استحبابه منها، كما هو اوضح من ان يخفى، فمثلا زيارة الامام الحسين (عليه السلام) لا يصدق على الاتيان بها انه احتياط فان الاحتياط عبارة عن الاتيان بما يحتمل تعلق الطلب الشرعي به لا ما علم تعلق الطلب به، والزيارة مما علم تعلق الطلب الشرعي بها.

(٤١) ذهب في العناية ان الاشكال غير مبتنٍ على كون قصد القربة في العبادة كسائر الاجزاء والشرائط مما يتعلق به امر شرعا بل هو اشكال غير مربوط بهذه الناحية ابدا فان التقرب معتبر في العبادة لا محالة سواء كان بحكم الشرع او العقل، والمستشكل يدعي توقف التقرب المعتبر فيها اما شرعا او عقلا على العلم بالامر اما تفصيلا او اجمالا ولا امر كذلك في الشبهات البدوية.

(والحق) في الجواب هو المنع عن توقفه على العلم بالامر بل التقرب كما يحصل باتيان الفعل بداعي الامر في صورة العلم به فكذلك يحصل باتيانه بداعي احتمال الامر وبرجاء مطلوبيته الواقعية في صورة الشك، ولولا ذلك لم يتمش قصد القربة حتى في صورة العلم الاجمالي بالامر كما في الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة لعدم الامر في كل صلاة يصليها المكلف على حدة فيكون حالها حال الصلوات في الشبهات البدوية عينا.

(ولو سلم) الفرق بينهما فبعد الاتيان باحد المحتملات يرتفع العلم الاجمالي لاحتمال مصادفة الواقع لما اتى به وان فرض بقاء اثره وهو الاتيان بباقي المحتملات عقلا فكما يقال حينئذ ان قصد القربة يتمشى بالاتيان بالفعل برجاء كونه مطلوبا (مأمورا) به فكذلك يقال في الشبهات البدوية عينا[1].

(اقول): ذهب صاحب الكفاية في مبحث التعبدي والتوصلي الى اعتبار القصد عقليا تفصيا من اشكال الدور فيما لو اعتبر اخذ القصد شرعيا. وقد ذكرنا هناك ان هذا التوجيه غير سديد.

---

(1) العناية ج٤ ص١٠٤ ـ ١٠٥

وهنا لا يحل الاشكال الذي منشاه اشتراط الجزم بالامر بلا تفاوت بين ان يكون العقل مما يعتبره او الشرع. بل هو على تقدير الجزم التزام بالاشكال لا دفع له. لان اعتبار العقل للقصد فرع الامر به فاذا كان الامر به لاعتبار العقل لزم الدور.

مع ان اعتبار العقل قد لا يحرك جميع المكلفين نحو الامتثال بل البعض منهم فتصحيحه بهذا التوجيه لا يوافق غرض الشارع.

واما ما ذكره من الحق في الجواب فهو الصحيح بلا غبار عليه، بل قد يقال بان الامتثال رجاء الامر افضل من امتثاله للجزم بالامر لاحتمال الخوف من العقوبة على الثاني دون الاول.

قوله (قده): ((فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، واما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان انه محتمل الثواب، لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كاوامر الاحتياط لو قيل بانها للطلب المولوي، لا الارشادي.

فانه يقال: ان الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكان توصليا مع، انه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط، ومجديا في جريانه في العبادات كما اشرنا اليه انفا.

ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فان صحيحة هشام بن سالم المحكية عن ((المحاسن)) عن ابي عبد الله عليه السلام ـ قال: ((من بلغه عن النبي ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ شيء من الثواب فعمله، كان اجر ذلك له، وان كان رسول الله ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ لم يقله)) ظاهرة في ان الاجر كان مترتبا على

نفس العمل الذي بلغه عنه ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ انه ذو ثواب، وكون العمل متفرعا على البلوغ، وكونه الداعي الى العمل غير موجب لان يكون الثواب انّما يكون مترتبا عليه، فيما اذا اتى برجاء انه مامور به وبعنوان الاحتياط؛ بداهة ان الداعي الى العمل لا يوجب له وجها وعنوانا يؤتى بذاك الوجه والعنوان. واتيان العمل بداعي طلب قول النبي ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ كما قيِّد في بعض الاخبار وان كان انقيادا، الا ان الثواب في الصحيحة انما رتّب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به؛ لعدم المنافاة بينهما، بل لو اتى به كذلك،او التماساً للثواب الموعود ـ كما قيّد به في بعضها الاخر ـ لأوتي الاجر والثواب على نفس العمل؛ لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا واطاعة فيكون وزانه وزان ((من سرّح لحيته....)) او ((من صلى او صام فله كذا...)) ولعله لذلك افتى المشهور بالاستحباب فافهم وتامل)).

فظهر انه لو قيل بان اخبار من بلغ تدل على استحباب العمل الذي بلغ عليه ثواب بعد ورود خبر ضعيف على العمل، لما كان الاتيان كذلك مجديا في كون اتيان الفعل بعد تعلق الامر الاستحبابي، انه احتياط، لانه يكون حينئذ امتثالا للامر الاستحبابي المستفاد من اخبار من بلغ فيقول مثلا اقصد الامر الاستحبابي الشرعي المستفاد من اخبار من بلغ، ويكون حال الاتيان به كسائر العبادات التي دل الدليل على استحبابه.

لا يقال: انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغ على استحباب العمل بما هوهو أي بعنوانه الاولي، لكان الرد المذكور تاما (واما لو قيل) بدلالتها على استحباب العمل لا بعنوانه الاولي وبما هو هو بل بعنوان الاتيان به رجاءً لتحصيل الثواب عليه واقعا وامتثله لاحتمال تعلق الطلب ـ طلب قول النبي صلى الله عليه واله ـ او التماس ذلك الثواب فلا يتم الرد المذكور لانها حينئذ تكون آمرة بالاتيان بالفعل على نحو الاحتياط فيصدق على الاتيان به انه احتاط.

وهذا الاحتمال الثاني هو الظاهر من اخبار من بلغ حيث قيد في بعضها اتيان العمل التماس الثواب او طلب قول النبي ـ صلى الله عليه واله وسلم ـ فهي تدل على ان الاتيان بالعمل لا بد ان يكون باحتمال ترتب الثواب عليه.

وبعبارة اخرى: انها تكون على هذا الاحتمال دال على استحباب الاحتياط كالاوامر المتعلقة بالاحتياط بناء على كونها مولوية للاستحباب الشرعي وليست للارشاد العقلي فتكون نافعة في جلاريان الاحتياط في العبادات ومصححة له فيها.

فانه يقال: لو سلمنا ذلك وانها دالة على الاتيان بالفعل احتياطا وانها امرة بالاحتياط فيرد عليه

اولا: ان الامر بالاحتياط ولو فرض كونه مولويا لكان توصليا لم ينفع في جعل الشيء عبادة فلا يصحح الاحتياط فيها اصلا**(٤٢)** لسقوطه بمجرد الاتيان به بدون قصد القربة فكيف يكون مصححا للاحتياط؟.

ثانيا: ولو فرض كون الامر مولويا عباديا لما صحح الاحتياط في العبادة قطعا لما تقدم ان الامر بالاحتياط فرع ثبوت الاحتياط وامكانه فكيف يعقل ان يكون الامر بالاحتياط من مبادئ ثبوته وجريانه.

وعلى ما تقدم فان اخبار من بلغ لا تجدي في تصحيح الاحتياط بالعبادات كالامر بالاحتياط عينا(٤٣) الا الاتيان بها برجاء مطلوبيتها الواقعية وبداعي احتمال الامر.

((قاعدة التسامح في ادلة السنن))

وقع الكلام في ان اخبار من بلغ كصحيحة هشام بن سالم ((من بلغه عن النبي ـ صلى الله عليه واله ـ شيء من الثواب فعمله، كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ـ صلى الله عليه واله ـ لم يقله)) هل يمكن الاستفادة منها استحباب العمل الذي بلغ الثواب عليه بخبر ضعيف او لا؟

اختار الشيخ الانصاري (قده) عدم دلالتها على ذلك بدعوى ظهورها في كون الثواب مترتبا على العمل الانقيادي لا على ذات العمل، ومع كونه مترتبا على العمل الانقيادي فلا يمكن استكشاف الاستحباب الشرعي من ترتب الثواب عليه لان الانقياد بنفسه موجب لاستحقاق الثواب وان لم يكن العمل مستحبا شرعا، ولا معنى لترتب الثواب على ذات العمل مالم يكن مستحبا شرعا، وافاد في وجه ذلك بذكر قرينتين

القرينة الاولى: التفريع في قوله (فعمله) انه عمله لاجل بلوغ الثواب، ومعه فيكون الثواب مترتبا على هذا العمل الذي اتى به لاجل البلوغ، فهو ثواب على العمل الانقيادي، لان العمل الذي جاء به لاجل احتمال الثواب يكون انقيادا للمولى.

القرينة الثانية: تقييد العمل في غير واحد من الاخبار بطلب قول النبي (صلى الله عليه واله) والتماس الثواب عليه.

ثم اشكل على نفسه، انه كيف يقال استكشاف استحباب تسريح اللحية من بعض الروايات الدالة على ترتب الثواب على نفس التسريح "من سرَّح لحيته له كذا وكذا من الثواب" واذا كان ترتب الثواب على نفس التسريح فكذا في المقام فانه مترتب على نفس العمل.

واجاب عليه: بان الثواب في اخبار التسريح مترتب على نفس التسريح لا على التسريح المأتي به انقيادا، وهذا بخلافه في اخبار من بلغ فانه مترتب على الاتيان الانقيادي لا على ذات العمل.

ولكن الصحيح: دلالة اخبار من بلغ على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب**(٤٤)** لا على العمل الانقيادي كما افاده الشيخ (قده)، فان الوارد في صحيح هشام ان من عمل ذلك العمل كان اجر ذلك له أي الاجر على ذات العمل من دون التقييد بكون العمل لاجل الثواب، وما ذكره من القرينتين

الاولى منهما: ان ظاهر الفاء وان كان للتفريع وان البلوغ هو الداعي على العمل الا ان الداعي لا يكون عنوانا ووجها للعمل**(٤٥)**، فالبلوغ وان كان هو الداعي على العمل ولكنه لا يلزم ان يكون عنوانا وقيدا للعمل بحيث يكون الثواب مترتبا على العمل الانقيادي.

الثانية منهما: ان ظاهر غير الصحيحة هو ترتب الثواب على العمل الذي طلب به قول النبي (صلى الله عليه واله) او التمس به الثواب ولكنه لا ينافي الصحيحة الدالة على ترتب الثواب على ذات العمل اذ من الممكن ان يترتب الثواب على العمل المأتي به طلب قول النبي (صلى الله عليه واله) وعلى ذات العمل، ومع عدم المنافاة فلا موجب لتقييد الصحيحة بما دل على الثواب بغيرها.

وبه يتضح ان المقام نظير اخبار التسريح وان الثواب مترتب على ذات العمل، ونظير اخبار (من صلى او صام فله كذا...).

ولعله لذلك افتى المشهور بالاستحباب من اخبار "من بلغ".
ثم امر المصنف بالفهم والتامل(٤٦).

(٤٢) قد يقال: ان الامر التوصلي اذا قصد وقع الفعل بسببه عباده كالامر التعبدي عينا بلا فرق من ناحية حصول القرب بهما ووقوع الفعل بسببهما عبادة اذا قصدا اكيدا، وان كان بينهما فرق من ناحية اخرى، وهي ان التوصلي مما يحصل الغرض منه بمجرد وقوعه كيفما اتفق وان لم يؤت به على وجه الامتثال، والتعبدي لا يكاد يحصل الغرض منه الا اذا اتى به على وجه الامتثال وقد ذكره في العناية[1].

وفيه: ان الفرق محفوظ من الناحية الاولى ايضا لان عبادية التوصلي حاصلة حين ارادة امتثاله عباديا لا انها عبادية ثابتة قبل الامتثال أي انه غير ثابت بالمتعلق، وانما يثبت بعد ارادة قصده.

(٤٣) الامر الاحتياطي مما لا يصحح الاحتياط، لانه طريق محض، ولا بد في الامر العبادي ان يكون ثابتا في المتعلق قبل عروض الاحتياط، والا لا يتحقق الاحتياط في العبادة.

فهنا فرق بين نفس الاحتياط، والفعل المحتاط فيه، والاول ليس عباديا فمن اين تحصل به العبادة في المتعلق، لان المهم هو الفعل قبل تعلق الاحتياط به فان كان عباديا فهو وان لم يكن فلا يصبح عباديا بالاحتياط الا اذا اريد بالامر

---

(1) العناية ج٤ص١٠٨

بالاحتياط ايقاع الفعل برجاءمطلوبيته فيقع احتياطا بفعل الامر بالاحتياط كما بينا.

(٤٤) اجيب من قبل العناية عن ظهور الاخبار في الاستحباب كما اختاره المصنف (قده) بوجهين ـ الاول: ان الثواب مترتب على الاتيان برجاء الثواب بقرينة التقييد في بعضها بطلب قول النبي (صلى الله عليه واله) والتماس الثواب.

الثاني: انه من المستبعد ان يصير العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو هو مستحبا شرعا بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية في انقلاب الفعل عما هو عليه وفي صيرورته مستحبا شرعا، بل الثواب المذكور فيها هو الثواب على الاحتياط الذي يستقل به العقل غير ان العقل يستقل بمجرد استحقاق الثواب فقط، وهذه الاخبار تخبر عن تفضل الله تبارك وتعالى على المحتاط باعطائه عين ذلك الثواب الموعود الذي بلغه وشخص ذلك الاجر الذي قد اتى به برجاء التماسه، وهذا لدى التدبر واضح فتدبر[1].

ولنا عليه تعيلقات

التعليقة الاولى: ان دعوى تقييد الصحيحة بالاخبار الاخر مما لا تقبل لان الصحيحة وغيرها مثبتات للحكم وهو ترتب الثواب على العمل، تارة بما هو هو واخرى لطلب قول النبي او التماس الثواب، ومعه فلا موجب لتقييد الصحيحة

---

(1) العناية ج٤ ص١١٠

بهما، وانما يمكن اعتبار مورد الاخبار الاخرى لبيان افضل الافراد مثلا؛ كما في غيره من الموارد الفقهية.

ومعه يمكن ايقاع التصالح بين المصنف والشيخ، فمن جهة عدم تقييد الصحيحة ذهب المصنف الى الدلالة على الاستحباب، ومن جهة التقييد ذهب الشيخ الى استحباب الاحتياط.

التعليقة الثانية: ان دعوى استبعاد صيرورة العمل مستحبا نفسيا لورود خبر ضعيف له موضوعية في انقلاب الفعل عما هو عليه، ليست الا مثل دعوى صيرورة الامر التوصلي عباديا بعد قصد امره من قبل المكلف، ان لم نقل بانها اسوء من تلك لوضوح انه اذا كان بالجعل الشرعي وان كان ضعيفا لا يصير الفعل مستحبا فكيف يصير بقصد المكلف؟

التعليقة الثالثة: ان قصد بالانقلاب بلوغ الثواب فهو مما لا اشكال فيه لانه امر اعتباري لا يغير حقيقة الفعل وانما يغير من اضافته الى المولى لورود الخبر الضعيف فكانه يحقق عبادية بمرتبة الرجاء، وقد تقدم انه اقوى من امتثال الامر الجزمي اذ لعل امتثاله لاجل الخوف من العقاب.

نعم لو كان قد قال ان ترتب الثواب اعم من الاستحباب لكان وجها ولكن يرد عليه حينئذ، انه اعم من امتثال الامر الاستحبابي، وامتثال الفعل رجاء الثواب ولاحتمال المطلوبية، فكما لا يثبت الاول، لا يثبت الثاني.

التعليقة الرابعة: ان ترتب الثواب على الاحتياط من حيث هو غير ترتبه على الفعل، والثواب في الاخبار على متعلق الاحتياط وهو الفعل لا ذات الاحتياط، ولا ربط لاحدهما بالاخر.

التعليقة الخامسة: يظهر من كلامه ان هذه الاخبار ارشادية لانها تخبر عن تفضل الله تبارك وتعالى على المحتاط باعطائه...الخ".

مع امكان القول انها مولوية، تامر بالاحتياط ولكن لا بعنوان الاحتياط بل بعنوان طلب قول النبي (صلى الله عليه واله) او التماس الثواب، وانها ناشئة عن ملاك ومصلحة لتحقق قوة نفسية باعثة على الطاعات، وترك المعاصي وقد اشار الى ذلك المحقق النائيني (قده) بالنسبة الى اخبار الاحتياط لا هذه الاخبار.. فتامل.

(٤٥) ان مراد المصنف من كون البلوغ هو الداعي مما لا يوجب ان يكون للفعل وجها وعنوانا يؤتى به بذلك الوجه والعنوان. فعلق عليه صاحب العناية (فيه ما لا يخفى) فان الداعي الى الفعل مما يوجب لا محالة تعنون الفعل به فيكون وجها وعنوانا له والا لم يكن الداعي داعيا (فان التاديب) الداعي الى ضرب التيمم مثلا مما يوجب لا محالة حدوث وجه وعنوان للضرب بكون الاحتياط به بذلك الوجه والعنوان.

وفيه: ان ما ذكره من كون الداعي وجها وعنوانا للفعل انما يكون بعد تحقق الفعل لا قبله والا قبله فهو غير معنون به، وكيف يعنون به وهو يفعل لتحقيقه فيقع في سلسلة معلولات الفعل، وليس في سلسلة علله فيتعنون به.

ولو كان الداعي موجبا لتعنون الفعل لكان تخلف الدواعي موجبا لبطلان المعاملات التي يتخلف فيها الداعي كثيرا.

(٤٦) ويمكن تفسير الفهم بـ

اولا: ان القول بالاستحباب الشرعي من اخبار من بلغ معناه صحة اسنادها الى الله والالتزام بمؤداها، وهو امر غير ممكن على مختار المصنف في جعل الامارات التي لوازمها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ والانقياد والتجري في حالة المخالفة، ولذا لا يجوز الالتزام بمؤداها ولا اسناده الى المولى تعالى، وهذا ما اشار اليه المشكيني (قده)[1].

ثانيا: ان وزان اخبار من بلغ غير وزان اخبار من صام وصلى له كذا وكذا...الخ" الا ان الثواب في الاخيرة على الاطاعة الحقيقية وهي لا تكون الا مع الامر الشرعي فالثواب لازم للامر يستدل به إنيا، واما الثواب في اخبار من بلغ على الاطاعة الحكمية أي الاحتياط فهو لازم للعمل الماتي به بداعي البلوغ واحتمال الصدق وان لم يرد امر اخر[2].

ومع اختلاف الوزن فكيف تتساوى الاستفادة منهما.

ثالثا: لعله للاشارة الى عدم دقة دعوى ذهاب المشهور الى الاستحباب.

رابعا: لعله للاشارة الى ان التفريع قرينة هو كون الثواب على العمل الماتي به بداعي البلوغ وبرجاء كونه مامورا بغض النظر الى التقييد.

---

(1) المشكيني ـ الكفاية ج٤ ص١٣٢

(2) العناية ج٤ ص١١٣

ويرده: ظهور اسم الاشارة في العمل بما هو معنون بالعنوان المأخوذ في الخبر لا بما هو معنون بداعي بلوغ الثواب...

قوله (قده): ((الثالث: انه لا يخفى ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان؛ بحيث لو وجد في ذاك الزمان او المكان ولو دفعةً لما امتثل اصلا، كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرة ولو بالاصل، فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه، الا اذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب الا ترك ما علم انه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي الا بما علم انه مصداقه، فاصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك: ان مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، او كان الشيء مسبوقا بالترك، والا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا، فكما يجب ـ فيما علم وجوب شيء ـ احراز اتيانه اطاعة لامره، فكذلك يجب ـ فيما علم حرمته ـ احراز تركه وعدم اتيانه امتثالا لنهيه.

غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل، كذلك يحرز ترك الحرام به والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام

فيه، الا ان قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا فتفطن)).

التنبيه الثالث: هل يجب الاحتياط في الشبهات الموضوعية التحريمية

المقصود من هذا التنبيه دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات الموضوعية التحريمية بل في الشبهات الموضوعية الوجوبية، فاذا نهى الشارع عن شيء في زمان معين وشك في بقية الافراد انها مصداق لذلك الشيء، هل يجب الاجتناب عنه ام انه ليس مصداقا كي لا يجب النهي عنه، فالنهي عن الاكل في نهار شهر رمضان مثلا، اذا شككنا في فرد معين كزرق الابرة انه من افراد الاكل ليجب الاجتناب عنه او ليس من افراده كي لا يجب.

وكذا اذا حرم شرب الخمر وشك في سائل انه خمر ام لا؟ ليجتنب عنه في الاول دون الثاني.

وكذا لو دل الدليل على وجوب قضاء الصلوات الفائتة فهل يجب الاتيان بكل ما احتمل من الصلاة الفائتة من باب المقدمة العلمية او لا يجب؟ لو دار الامر في الفائت منها بين الاقل والاكثر، وهذا مثال للشبهة الوجوبية الموضوعية.

فصل المصنف النهي على قسمين:

القسم الاول منهما: ما اذا كان النهي بمعنى طلب الترك على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع، كما اذا كان التكليف المتوجه الى شخص تكليفا واحدا وكان متعلقه شيئا واحدا، ففي هذه الحالة يجب الاجتناب عن الفرد المشتبه، ومثاله طلب ترك الاكل في نهار شهر رمضان في الزمان المحدود ما بين طلوع الفجر والغروب، فهو تكليف واحد ومتعلقه هو الاكل

المطلوب تركه في الزمان المحدد، فلو اكل في هذا الزمان لم يكن ممتثلاً اصلا وتترتب عليه الكفارة.

القسم الثاني: ما اذا كان النهي بمعنى طلب الترك كل فرد منه على حدة على نحو يكون المطلوب فيه تروك متعددة وكل منها مطلوب مستقل عن الفرد الاخر، والمحرم هنا ينحل الى محرمات عديدة بعدد افراده كحرمة الخمر او الكذب او الغيبة، وكل تكليف متعلق بفرد منها هو غير التكليف المتعلق بالاخر فلو ارتكب بعضها فلا يلزم ان لا يكون ممتثلا للنهي، بل يكون عاصيا للفرد المرتكب دون غيره.

اما القسم الاول: فلا يجوز ارتكاب الشبهة لان التكليف فيها واحد وهو معلوم للمكلف، ولكن يشك في حصول امتثاله له فيما اذا لم يجتنب عن المشتبه فهنا تجري قاعدة الاشتغال اليقيني**(٤٧)** وهو يستدعي البراءة اليقينية، فيجب احراز الاجتناب عن ذلك العنوان وذلك لا يكون الا بترك المشتبه، كما لو شك في صوت بنحو الشبهة الموضوعية لتكليف ينهى عن الاجهار بالصوت في زمان ومكان خاص لغرض مخصوص مثل ان لا يشعر بهم العدو وهو قريب منهم يسمع كلامهم عند الجهر به، فاذا شك بان هذا الصوت هل هو اجهار او ليس كذلك لخلل في سمعه لا يقدر على تمييز الجهر من غيره وجب الترك والاجتناب عن الاجهار.

نعم اذا كان مسبوقا بترك الاجهار فيستصحب الترك مع الاتيان بالفرد المشكوك، هذا اذا امكن اجراء الاصل والا فلا بد من احراز تركه بالوجدان.

وكما لو شك في ان زرق الابرة في نهار شهر رمضان هل هو اكل منهي عنه او ليس باكل، فلا بد له من احراز ترك الاكل قبل زرق الابرة ولو

بالاستصحاب ان امكن والا كما لو ترك الاكل واراد مباشرة زرق الابرة ففي مثل هذه الحالة لا يمكنه اجراء الاصل.

واما لو كان النهي من القسم الثاني: فتجري اصالة البراءة عن الافراد المشكوكة ولا يجري قاعدة الاشتغال لان المفروض ان المشتبه لم يحرز تعلق النهي به كي يجتنب فلا تشتغل به الذمة، ويكون المورد صالحا لجريان البراءة وهذا بخلاف الافراد المعلومة فانها مما يحرز تعلق النهي بها فيجب الاجتناب عنها.

فانقدح بهذا البيان ان مجرد العلم بحرمة شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عنه واجراء قاعدة الاشتغال عن افراده المشتبه اذا كان المطلوب بالنهي هو طلب الترك على نحو تعدد المطلوب وان كل فرد من افراده له تكليف مستقل بوجوب الاجتناب عنه، او كان النهي مسبوقا بالترك والا وجب الاجتناب عنه عقلا، لان الاشتغال يقيني وان التكليف محرز لا يتحقق الا بالاجتناب عن الفرد المشتبه كونه مصداقا للحرام، كما يجب الاجتناب عن معلوم الحرمة.

كذلك في حال العلم بوجوب شيء وانه لا بد من احراز امتثاله في الفرد المشكوك اطاعة للامر لمعلومية التكليف، والشك في المكلف به والمهم هو احراز الامتثال في مورد الوجوب اطاعة للامر، واحراز امتثال النهي الذي يعني احراز تركه امتثالا للنهي.

غاية ما هناك ان احراز وجود الواجب كما يكون بالاصل كذا احراز ترك الحرام، والفرد المشتبه من الواجب او الحرام وان كان مقتضى الاصل البراءة وجواز اقتحام المشتبه، ولكن لزوم احراز الترك اللازم في مورد النهي هو الاجتناب عن الفرد المشكوك والا لم يحرز الترك مع الاقتحام في المشتبه.

ثم امر الشيخ بالتفطن(٤٨).

(٤٧) ان الاحتياط في القسم الاول من النهي الراجع الى الواجب الارتباطي من المحرم ليس بواجب بنحو الاطلاق، لانقسام الشبهة الموضوعية الى قسمين، تارة يحرز فيها النهي المتوجه الى الفرد المشكوك، فالاحتياط لازم، واخرى لم يحرز جزئية النهي المتوجه الى الفرد فلا يجب.

اما القسم الاول منها: فلو قال (لا تكرم الفساق) وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع فلو اكرم احدهم لم يمتثل اصلا فاذا شك في زيد انه فاسق او لا؟ فها هنا لا يجب الاحتياط بترك اكرامه.

الثاني نعم لو قال في المثال لا تكرم الفساق وكان المطلوب هو مجموع التروك من حيث المجموع وعلمنا ان زيدا فاسق يحرم اكرامه ولكن شك في رجل انه زيد او لا؟ فيجب الاحتياط حينئذ بترك اكرامه وترك اكرام كل ما يحتمل انه زيد، والسبب هو ان جزئية ترك اكرام زيد محرزة، بخلاف المثال في النحو الاول المتقدم فان جزئية ترك اكرامه غير محرزة.

والمثال يمكن تطبيقه في حال ـ اكرم العلماء ـ وعلمنا من الخارج ان المطلوب هو اكرام المجموع من حيث المجموع بحيث اذا لم يكرم احدا لم يكن ممتثلا اصلا، فلو شك في كون زيد عالما او لا؟ فها هنا لا يجب الاحتياط باكرامه.

اما لو علمنا بانه عالم وشككنا في رجل انه زيد او لا؟ فها هنا يجب اكرامه واكرام كل رجل يحتمل كونه زيدا لان المفروض احراز جزئية اكرام زيد نظير الامر بالصلاة وقد احرز ان السورة جزئها والطهور شرطها ولم يعلم ان

الصلاة المأتي بها هل هي مع السورة او الطهور او لا؟ فيجب الاحتياط حينئذ بعد احراز جزئية السورة وشرطية الطهور باتيان صلاة قد احرز وجودهما فيها ولو بامارة او باصل شرعي.

وستاتي الاشارة الى هذا كله في الاقل والاكثر الارتباطيين ان شاء الله تعالى[1].

هذا ولكن الصحيح هو ان قاعدة الاحتياط تجري في حال معرفة التكليف بحدوده وقيوده، والامر هنا ليس كذلك لان التكليف هنا يتعلق بالمجموع من حيث المجموع، والمجموع ليس الا الافراد، ومعه فلا تحقق للتكليف في غيره فلا مورد للاشتغال حتى في القسم الثاني، والشك في بعض الافراد شك في اصل التكليف بالنسبة له اذ التكليف تعلق بالمجموع من حيث المجموع لا ببعض المجموع فتجري فيه البراءة.

وتصوير التكليف بهذا النحو لا صورة له في الشرعيات فيكون من مجرد الفرض على ما ذكره السبزواري في التهذيب[2].

(٤٨) بيان الامر بالتفطن

اولا: ما ذكره صاحب العناية بان الترك على نحو الواجب الارتباطي وعلمنا من الخارج ان المطلوب هو مجموع الترك من حيث المجموع فلو شك في فرد انه من افراد الموضوع او لا؟ لم يجب الاحتياط بتركه، للشك في جزئية تركه.

---

(1) انظر العناية ج٤ص١١٧
(2) تهذيب الاصول ج٢ ص١٩٩

ولكن تقدم منا هذا الجواب ايضا تام مطلقا في القسم الاول والثاني معا.

ثانياً: ما ذكر انفا ان تصوير التكليف بهذا النحو المجموعي من حيث المجموع لا وجود له في الشرعيات بالنسبة الى الافراد.

ثالثا: ما ذكر ايضا: من ان احراز جزئية الترك لايجاب الاحتياط غير صحيح لان فرض المسالة متعلقة بالمجموع من حيث المجموع.

قوله (قده): ((الرابع: انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا ولا يخفى انه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة، او امارة معتبرة على انه ليس فردا للواجب او الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلا، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا؛ كان في الامور المهمة، كالدماء والفروج، او غيرها، وكان احتمال التكليف قويا او ضعيفا، كانت الحجة على خلافه او لا، كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك، وان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا اومحتملا فافهم)).

التنبيه الرابع: الاحتياط حسن عقلا ونقلا مع قيام الحجة على العدم

قد تقدم في التنبيه الثاني بان الاحتياط حسن عقلا وشرعا من دون فرق بين قيام الحجة على نفي التكليف وعدم قيامها، وكذا من دون فرق بين ان يكون المورد من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج وبين غيرها، وكذا من دون فرق بين ان يكون احتمال التكليف ضعيفا او قويا فان الاحتياط في الجميع حسن، وهذا كله واضح، في مطلق الشبهات وجوبية كانت ام تحريمية، موضوعية ام حكمية.

وحسن الاحتياط في هذه الموارد انما يكون كذلك اذا لم يستلزم الاخلال بالنظام وعليه لابد من التبعيض في الاحتياط فيما لا يستلزم الاخلال بالنظام أي نرفع اليد عنه في بعض الموارد، لا في جميعها لان الضرورات تقدر بقدرها فمن كان ملتفتا الى ان الاحتياط في الجميع مع اخلاله بالنظام غير حسن عقلا ولا شرعا،

ان يرجح بعض الاحتياطات على البعض الاخر، كترجيح موارد قوة الاحتمال او موارد قوة المحتمل كالدماء والفروج ونحوها، لا انه يحتاط على نحو اعتباطي في الشبهات الى ان يلزم المحذور فيتركه. فمثلا يختار الموارد التي لا تقوم الحجة على نفي التكليف فيها.

الاصول العملية

وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس من الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل، على ما ذكره في الكفاية.

وقبل الدخول في تحليل هذا التعريف، لا بد من بيان ان العملية الاستنباطية التي يمارسها الفقيه تجري على مرحلتين.

قال السيد الشهيد الاول (قده): وهذه المنهجية يتميز بها الفقه الامامي عن فقه العامة الذي يتجه الى اثبات الحكم الشرعي دائما ـ المرحلة الاولى ـ فان لم يمكن اثباته بالادلة القطعية او المفروغ عن دليليتها شرعا تحول الى طرق اضعف في مقام الاثبات من الامارات والظنون القائمة على اساس اعتبارات واستحسانات فهو يتوسل بكل وسيلة الى اثبات الحكم الشرعي مهما امكن بينما الفقه الامامي كلما لم تقم عند الفقيه الادلة القطعية او الشرعية المفروغ منها انتقل الى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولو عقلا دون ان يتجه الى التماس الادلة والامارات الناقصة لاثبات الحكم الشرعي الواقعي، ومن هنا نجد ان الفقه الامامي توسع في بحث الاصول العملية واقسامها وشرائطها بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث بل على العكس من ذلك نجد ان للبحث عن الامارات والظنون ومحاولات اثبات الحكم الشرعي على اساسها مجالا واسعا في اصول فقه

العامة في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصورا في حدود ما هو معرض قيام الدليل الشرعي على حجيته "[١].

المرحلة الاولى: تحصيل دليل على الحكم الشرعي ويسمى عندهم بالدليل الاجتهادي المتمثل بالامارات الشرعية كخبر الثقة وظواهر الالفاظ، وتسميته بالاجتهادي، لانهم عرفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وحيث تكون الامارة مفيدة للظن به سميت بالدليل الاجتهادي وسميت كذلك من قبل الوحيد البهباني (قده) على ما نقله الشيخ الانصاري (قده) في فرائده، ومراده من الحكم في التعريف هو خصوص الحكم الواقعي بقرينة اخذ الظن في التعريف، فانه هو الذي يحصل الظن به للمجتهد واما الحكم الظاهري فانه معلوم عند المجتهد لا محالة اذ هو مؤدى الاماراة ومن هنا ناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي[٢]لكونه دليلا على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد.

المرحلة الثانية: تحصيل الدليل على تشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي بعد العجز عن الظفر بدليل دل عليه بحيث تكون هذه الوظيفة منجزة او معذرة للمكلف. ويسمى الدليل الدال عليها بالدليل الفقاهتي نسبة الى تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية، ومرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الواقعية والظاهرية، بقرينة ذكر العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالبا. فناسب تسمية الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي لكونه مثبتا للحكم المذكور في تعريف الفقه. ويقصد بالحكم الواقعي هو ما كان مجعولا للشيء بعنوانه الاولي والحكم الظاهري ما كان مجعولا للشيء بعنوان انه مشكوك فيه فالحكم الواقعي في مقابل الحكم الظاهري،

---

(١) بحوث في علم الاصول ج٢ ـ مباحث الحجج والاصول العملية ص٩ـ١٠
(٢) مصباح الاصول ج٣ص٣١١

والاخير شامل لموارد الامارات والاصول العملية اذ في موردهما الحكم الواقعي مشكوك فيه، وهو على قسمين فما اداه الدليل فهو حكم ظاهري امارتي، وما لم يؤده الدليل بل كان محدداً للوظيفة العملية للمكلف تجاه الحكم الشرعي المجهول او المشكوك فهو حكم ظاهري اصلي من الاصول العملية، وهي مجموعة من الاصول تقرر الوظيفة العملية للمكلف دون تشخيص الحكم الشرعي نفسه. وعند العجز عن هذه ايضا يبحث عن القواعد العقلية المتكفلة لبيان الوظيفة تجاه الحكم الشرعي المجهول. ومن هنا ذكر صاحب البحوث في علم الاصول، بان المراد من الحكم في تعريف الفقه يعني ان يكون الاعم من الواقعي والظاهري ومن الوظيفة العقلية العملية.

وبهذا يتضح ما في التعريف من مفردات

(قوله) التي ينتهي اليها: هي المرحلة الثانية من عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه

(قوله) بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل، اشارة الى المرحلة الاولى من عملية الاستنباط التي يبحث فيها الفقيه عن امارة دالة على الحكم الشرعي لان الاحكام الشرعية احكام نظرية واما الاحكام الضرورية او القطعية فهي قليلة جدا لا تفي الا بجزء يسير من الاحكام الفقهية، وقد حددها الشيخ الاستاذ الفياض (حفظه الله) بان نسبتها الى مجموع الاحكام الفقهية لا يتجاوز عن خمسة او ستة بالمائة تقريبا.

(قوله) مما دل عليه حكم العقل: اشارة الى القواعد المتكفلة لبيان الوظيفة عقلا عند العجز عن الامرين المتقدمين

او عموم النقل.. اشارة الى القواعد الشرعية.

ويلاحظ عليه: اولا: ان عملية الاستنباط الفقهي الجارية من قبل الفقهاء في كتبهم الاستدلالية تجري بشكل عكسي-، فالمرحلة الاولى يحدد فيها الاصل الجاري في المسالة، ثم يبحث ويطلب الدليل القاطع للاصل الجاري فان وجد فالفتوى على طبقه والا رجع للافتاء طبق الاصل. على تفاصيل اخر يعرفها من يمارس عملية الاستنباط.

وبهذا يظهر ما في كلام الشيخ الفياض استاذنا (حفظه الله) حيث قال: ان عملية الاستنباط والتطبيق تقع في مرحلتين طوليتين، حيث جعل تشخيص الاصل وبيان الوظيفة العملية في طول تشخيص مرحلة الحكم وجعله في الشريعة[١]

قال: ((وقد تبين ان الفقيه في مقام عملية الاستنباط والتطبيق يستخدم اولا: الامارات التي ثبتت حجيتها شرعا ان كانت، وان لم تكن انتقل الى المرحلة الثانية وهي الاصول العملية الشرعية، ويستخدم هذه الاصول لتعيين الوظيفة العملية في ظرف الشك)).

فالاصل يرجع اليه عند فقدان الدليل الا انه ينتهى اليه عند العجز والظفر بدليل، والتعبير بالرجوع انسب الى الفصل والى الممارسة الخارجية لعملية الاستنباط.

وثانيا: ان مرحلة الاصل العقلي متاخرة عن الاصل الشرعي، فلو عجز عن الحكم الظاهري الشرعي، بعد عجزه عن الحكم الواقعي بالقطع او بالتعبد الشرعي تعين على المكلف الرجوع الى ما يستقل به العقل من الاصول التي تختلف باختلاف الموارد من البراءة او الاحتياط او التخيير.

---

(١) المباحث الاصولية ج٩ص٦

وعلى هذا فلو جعل التعريف ذيلا مما دل عليه عموم النقل والاحكم العقل لكان اولى وانسب الى الممارسة الاستنباطية.

ويكون تمام التعريف: هي التي يرجع اليها المجتهد بعد الياس عن الظفر بدليل مما دل عليه عموم النقل والا فحكم العقل. لكان اولى.

الجهة الثانية: في الفرق بين الامارات والاصول

الامارات هي احكام طريقية ظاهرة متكفلة لاحكام لزومية، وتكون في طول الاحكام الواقعية كالاصول العملية، والغرض من جعلها اثبات تلك الاحكام الواقعية تنجيزا عند الاصابة وتعذيرا عند المخالفة.

وان تكفلت لاحكام ترخيصية، فالغرض منها هو جعل التسهيل على نوع المكلفين.

وحيث تكون الاصول العملية احكاما ظاهرية، اما لزومية متمثلة بالاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف ونحوها، وهي احكام ظاهرية طريقية في طول الاحكام الواقعية، ناشئة من نفس ملاكات الاحكام الواقعية اذ جعلت بلحاظ التحفظ على تلك الاحكام في موارد الاشتباه والتردد ولا شان لها في تنجيز الاحكام الواقعية عند الاصابة وتعذيرها عند الخطأ ولا موافقة لها ولا مخالفة الا بموافقة الاحكام الواقعية ومخالفتها ولا يترتب الثواب على موافقتها الا اذا كانت موافقة للاحكام الواقعية ولا عقوبة لها الا اذا ادت الى مخالفة الاحكام الواقعية.

ومنها ترخيصه كاصالة البراءة الشرعية واصالة استصحاب الحكم الترخيصي- وهي ناشئة عن المصلحة النوعية التسهيلية.

هذا ما ذكره المشهور، وعليه يكون حال الامارات حال الاصول العملية الشرعيةفي ان كلا منهما احكاما ظاهرية، غاية ما هناك ان الاحكام الظاهرية في

باب الامارات ناظرة الى الواقع لتشخيص الحكم الواقعي المشكوك، ولكنها قد تصيبه وقد تخطأ...

واما الاحكام الظاهرية به في باب الاصول فلا نظر لها الى الواقع بل نظرها لتشخيص الوظيفة العملية للمكلف تجاه الحكم الواقعي المشكوك.

وحينئذ يطرح السؤال التالي ما هو الفرق بينهما؟ غير هذا الفرق المذكور

وقد ذكر بعض الاصوليين عدة فوارق بينهما: نذكرمنها

الاول: ما يظهر من كلام الشيخ الانصاري (قده) وتبعته مدرسة المحقق النائيني (قده): من ان الفرق بينهما من سنخ المجعول حيث ان المجعول في باب الامارات هو الطريقية والعلمية فلو قال الشارع اني جعلت خبر الثقة حجة فالمقصود جعلته طريقا تاما الى الواقع وجعلته علما بعد ما كان ظنا، وجعلت كاشفيته كاشفية تامة عن الواقع بعد ما كانت ناقصة. والمجعول في باب الاصول هو الجري العملي على طبقها.

واستدل له: بان المجعول في باب الامارت هي الطريقية والعلمية والعلم التعبدي، فاذا اخبرنا الثقة بشيء صرنا عالمين به واذا صرنا عالمين به ثبتت لوازمه غير الشرعية، لان العلم بالشيء علم بلوازمه فلو علم بحياة الولد فقد علم بلازمه وهو اثبات اللحية.

وهذا بخلافه في باب الاصول العملية حيث يكون المجعول فيها الجري العملي على طبقها خارجا في ظرف الشك والجهل بدون النظر الى الواقع فليس المجعول فيها هو الطريقية والعلمية حتى تكون لوازمها حجة.

واجيب عنه

اولا: بان هذا الفرق ليس حقيقيا وانما هو فرق في الصياغة والهدف ليس مجرد التمييز بين الامارة والاصل كمصطلحين اصوليين حيث لم يردا في اية او

رواية ليفرض من ورائها اثرا فقهيا، والاصل كمصطلح لا يثبت لوازمه الشرعية، والامارة كمصطلح يراد به كل ما يثبت تلك اللوازم، وعليه فلا بد من تفسير كل منهما بشكل يوضح تلك النكتة في صيرورة الامارة صالحة لاثبات لوازمها دون الاصل.

وثانيا: ان الفرق المذكور بين الامارة والاصل لتبرير ما هو المرتكز والمتسالم عليه من ان لوازم الامارات ومثبتاتها حجة بينما لوازم الاصل ليست كذلك اذا لم تكن اثارا شرعية كما سياتي في مبحث الاستصحاب. ولكن الوصول الى هذا الفرق من الطريق الذي ذكره بان العلم بالشيء علم بلوازمه وملزوماته، انما يستقيم لو كان العلم وجدانيا فهو يستلزم العلم باللازم سواء كان هذا اللازم عقليا او شرعيا او عاديا واما لو كان العلم تعبديا، فلو علم تعبدا بحياة الولد فلا يلزم ان يكون عالما باللوازم من انبات لحيته وغيرها بل التعبد يقتصر على حدوده ولا يتجاوزها، وهو يتبع مقدار التعبد سعة وضيقا.

ومن الواضح ان العلم الحاصل في باب الامارات علم تعبدي لا وجداني حقيقي، فكون الشارع عبدنا بشيء وكوننا عالمين به لا يلازم علمنا بلوازمه، لاننا لسنا عالمين حقيقة ووجدانا حتى يلزم من ذلك علمنا باللوازم.

وقد بينه الشيخ الفياض (حفظه الله)

اما في عالم الثبوت، فكما يحتمل ان يعتبر المولى اخبار الثقة علما وطريقا الى الواقع علما بالشيء وبلوازمه معا، فكذلك يحتمل ان يعتبرها طريقا وعلما بالشيء فقط، وحيث كلا الامرين محتمل في مقام الثبوت فهل من دليل في مقام الاثبات لترجيح الاول على الثاني، وفي هذا المقام لابد من النظر الى مقدار ما يؤديه دليل الحجية، فان كان لدليلها اطلاق، وباطلاقه يدل على حجية الاماراة حتى في

مدلولها الالتزامي فلا بد من الاخذ به، والا فلا تكون الامارة حجة في مدلولها الالتزامي وانما تكون حجة في مدلولها المطابقي.

والصغرى هنا ان عمدة الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها هي السيرة العقلائية الممضاة شرعا، وهي جارية على حجية الخبر في الاعم من المدلول المطابقي والالتزامي، ومنه تكون مثبتاتها حجة ولكن ليست حجيتها من جهة ان المجعول فيها هو الطريقية والعلمية، لما عرفت ان الملازمة بين العلم بالملزوم والعلم باللازم انما هي من العلم الوجداني وليس في العلم التعبدي، اذ هو ليس بعلم حقيقة وانما هو علم في عالم الاعتبار فلا ملازمة بين اللازم والملزوم حتى اذا علم بالملزوم علم باللازم.

فجعل الشارع الامارة علما تعبديا بالواقع ومقام الثبوت كما يحتمل ان يجعلها علما تعبديا بالنسبة الى مدلولها المطابقي فقط دون الاعم منه ومن المدلول الالتزامي، يحتمل ان يجعلها علما تعبديا بالنسبة الى المدلول المطابقي والالتزامي معا.

واما في مقام الاثبات، فان عمدة الدليل على حجية الامارات هي السيرة العقلائية الممضاة شرعا وهي جارية على الاعم من المدلول المطابقي والالتزامي، ومن هنا فمثبتات الامارة حجة ولكن ليس من جهة ان المجعول فيها الطريقية والعلمية.

ولنا عليه تعليق: قد سبق منا بيانه في بعض التعليقات بان الجعل الشرعي اعم من الامضاء والتاسيس فاذا امضى الشارع السيرة العقلائية وهي جارية على العمل على الاعم من المدلول المطابقي والالتزامي فيها، وهي كذلك جارية على الاعم، فجعله مثبتات لامارة حجة من جهة امضائه ما جرت عليه سيرتهم خارجا، وهذا يكفي.

وعليه فنكتة الفرق ليست ثبوتية في الواقع ومقام الثبوت، بل هو فرق اثباتي، وهو دلالة الدليل على هذه الملازمة في مقام الاثبات.

ثم ان الشيخ (حفظه الله) قد بين: بان جريان السيرة هو على اساس قوة كاشفية اخبار الثقة عن غيرها تكوينيا، وكاشفيتها عن مدلولها المطابقي تستلزم بنفس الدرجة كاشفيتها عن مدلولها الالتزامي لا على اساس الجعل.

وبرهن عليه: بان لا ملازمة بين الكاشفية الجعلية بالنسبة للمدلول المطابقي والكاشفية الجعلية بالنسبة للمدلول الالتزامي اذ لا ملازمة بين الجعلين - ضرورة؛ انه ان اريد بالجعل الثاني انه متولد من الاول كتولد المعلول من العلة فهو غير معقول، لانه متصور في التكوينيات لا في الاعتباريات التي لا واقع لها موضوعي الا في عالم الاعتبار والذهن، وان هذا الجعل فعل اختياري للجاعل مباشرة، وفرض كونه معلولا ومتولدا من شيء خلف.

اقول: وفيه

اولاً: ان الجعل للمدلول الالتزامي متولد من الجعل للمدلول الاول، متصور في الاعتباريات بل واقع كثيرا، والا لانسد باب الكناية، وغيرها

فقولك ان فلان كثير الرماد، يولد قولك انه جواد، وباب تداعي المعاني باب واسع وكله يرتكز على توالد معنى من معنى اسبق منه.

نعم تصور ذلك بالنسبة لجعل الاحكام الشرعية غير معقول كما لو قيل بالوجوب الشرعي للمقدمة، فان جعل الوجوب لذيها جعل لوجوبها.

ثانيا: كون الجعل يتبع الملاك لا يعني استقلال كل جعل بملاك اذ يكفي ملاك واحد لجعلين، وقد التزم بجعل الاحكام الظاهرية من نفس ملاكات الاكام الواقعية.

وان اريد بها ان المولى اذا جعل الامارة طريقا الى مدلولها المطابقي جعلها طريقا الى مدلولها الالتزامي ايضا.

فيرد عليه: اولا: انه لا مبرر لهذه الملازمة ولا دليل على ان المولى اذا جعلها علما بالمؤدى كان يجعلها علما بلوازمه ايضا لوضوح ان الجعل يتبع الملاك فان كان للجعل الثاني ملاك فهو جعل مستقل وليس بتابع والا فلا مبرر له.

ثانيا: ان لازم ذلك هو ان المدلول المطابقي لدليل الحجية ثبوت الملازمة بين الجعلين في الواقع فانه يدل عليها بالمطابقة لا انه يدل على الجعل الاول بالمطابقة وعلى الجعل الثاني بالالتزام[1]

ولنا عليه عدة تعليقات

الاول: ان فرض جعلين احدهما للمدلول الالتزامي والاخر للمدلول المطابقي غير وارد في الادلة الشرعية بل هو مجرد فرض، والجعل غالبا بل دائما للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي تابعا له حدوثا وبقاءا ويتبعه حجيته كذلك.

الثاني: لو تنزلنا وقبلنا الجعلين فان المبرر للملازمة موجود للملازمة بين المدلولين خارجا، ومجرد كون الجعل يتبع الملاك لا يلازم كون الملاك بالنسبة للمدلول الالتزامي مستقلا عن ملاك المدلول الالتزامي اذ يمكن ان يكون تابع له أي تابعية المدلول الالتزامي لنفس ملاك المدلول المطابقي، وطريقية الاحكام الظاهرية من هذا القبيل، فهي تابعة لعين ملاكات الاحكام الواقعية.

ثالثا: على نفي هذا الفرق ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) لدفع جعل العلمية والطريقية للامارة بقوله "ان طريقية الامارات وظواهر الالفاظ تكوينية ذاتية غايتها انها ناقصة غير تامة وحينئذ ان اريد بجعلها جعل هذه الطريقية الذاتية فهو غير معقول، لان الجعل الشرعي لا يمكن ان يتعلق بالامر التكويني، لاستحالة

---

(١) المباحث ج٩ص١٣

تكوين الشيء بالجعل والاعتبار والا لزم كون الجعل تكوينيا على اساس ان الجعل عين المجعول.

وان اريد جعلها تشريعيا فيرد عليه انها لا تتاثر به ضرورة ان الامر الاعتباري لا يؤثر في الامر التكويني لان طريقية اخبار الثقة كالاصول العملية لا تتاثر بجعلها طريقا وعلما تعبدا لان هذا الجعل انما هو في عالم الاعتبار والذهن ولا وجود له في عالم الخارج والتكوين حتى يكون مؤثرا فيه والا لكان تكوينيا وهذا خلف[1].

ويرد عليه..

اولا: انه لا يعقل كون الطريقية للامارات ذاتية تكوينية وكونها ناقصة، ولو كانت ناقصة لم تكن طريقا لعدم مقبولية توصيف شيء بكونه طريقا وناقصا، فان كان طريقا لم يكن ناقصا وان كان ناقصا لم يكن طريقا لان الطريق ما ادى الى ذيه.

ثانيا: لو سلمنا انها طريقية ناقصة، فالجعل يكون بلحاظ الغاء ذلك وعدم الاعتناء به فهو لا يتعلق بذات الامارة بقدر تعلقه بجانب نقصها، وان هذا النقص كلا نقص، ويكون جعلها طريقا وتنزيلها منزلته الطريق الكامل، والاستصحاب من هذا القبيل حيث ينزل الشك والاحتمال منزلة اليقين، لا انه يغير من واقع الشك ويصيره يقينا حتى يقال بان الجعل لا يؤثر في الامر التكويني.

وثالثاً: ان معنى تعلق الجعل بالامر التكويني ليس هو تكوينه، وانما صيرورته مقبولا بعد ان لم يكن كما هو الحال في الجماع فهو قبل العقد غير مقبول،

---

(١) المباحث ج٩ص١٠

وبعده بكون مقبولا، وحقيقة الجعل هنا تعلق بفعل المكلف من حيث ارتكابه لهذا الامر التكويني.

وكون الامر الاعتبار ـ كالجعل هنا ـ لا يؤثر في الامر التكويني غير تام، لوضوح ان الجعل الشرعي غرضه التاثير بالامر التكويني وجعله متحركا ضمن نطاق السنن الالهية التكوينية الصحيحة، والا فسد وافسد، والنظر بالايات القرانية يعطي هذا المعنى بوضوح "ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا....الخ " الاية.

والصغرى هي ان الجعل الشرعي لحجية الخبر بلحاظ العمل به في الامورالتشريعية لا في خصوص الامور المعاشية التي جرت السيرة العقلائية عليه.

هذا والصحيح في جواب هذا الفرق، هو فساد ما استدل له به من ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم، فانها لا تجري في مورد العلم التعبدي لان يدور مدار الجعل الشرعي لا اكثر، فلا ملازمة بين جعل الامارة علما بلحاظ مدلولها المطابقي، ومؤداها وجعلها كذلك بلحاظ لوازمها.

هذا وذهب المحقق الخوئي (قده): ان الامارات مثبتاتها ليست بحجة بدون عناية زائدة في مقام الاثبات، وكما لو كان لسان الامارة لسان الحكاية والاخبار عن الواقع لا مطلقا.

وبهذا تخلص من اشكال ذهابه الى ان الاستصحاب امارة فكيف لا تكون لوازمه حجة؟.

وقد ذهب المحقق الخوئي (قده) الى ان المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقية والعلمية كما هو الحال في باب الامارات، وعلى هذا المعنى لا يبقى فرق بين الامارة والاستصحاب في المجعول فيهما، فهو شيء واحد وهو الطريقية

والعلمية، ويصبح الاستصحاب واحدا من الامارات كخبر الثقة وظواهر الالفاظ.

نعم فرق بينهما في مقام الاثبات والدلالة: حيث لم يؤخذ في دليل حجية الخبر والفاظه الشك، كما في اية النفر التي استدل بها على حجية الخبر ولم يؤخذ فيها لفظ الشك، واما في ادلة الاستصحاب فان الشك ماخوذ فيها، كقوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك فما دمت شاكا ولا تعلم ببقاء الحالة السابقة ولا بزوالها فلا تنقض يقينك السابق بالشك.

هذا في مقام الاثبات والدلالة واما في مقام الجعل فان الشك قد اخذ في موضوع الامارة كما اخذ في موضوع الاصل، ففي هذا المقام قد جعلت الحجية للاصل والامارة على الشاك. ولكن البيان الواصل فرق بينهما باخذ الشك في لسان الاصل دون الامارة. فما اخذ في لسانه الشك فهو اصل، وما لم يؤخذ فيه فهو امارة. وهذا هو الفرق الثاني.

واجيب عنه:

اولا: هذا المقدار من الفرق بينهما لا يفسر لنا الاثار المترتبة عليهما حيث صارت الامارة حجة في لوازمها غير الشرعية دون الاصل، فاخذ الشك في لسان الدليل ليصير اصلا وعدم اخذه ليصير امارة لا ثمرة فيه لتبرير الفرق بين الامارة والاصل.

فان قلت: يكفي في الثمرة انه في مورد تعارض الاستصحاب مع الخبر يقدم الثاني على الاول بالرغم من ان كليهما امارة على هذا الرأي.

وقد اجاب المحقق الخوئي (قده) على وجه تقديم الامارة على الاصل، بان لسان دليل الامارة حيث لم يؤخذ فيه الشك فيكون حجة في جميع الحالات الا

حالة حصول العلم الوجداني بالواقع فانه حينئذ لا بد من رفع اليد عن حجية الخبر اذ مع انكشاف الواقع واتضاحه لا معنى لجعل الحجية للخبر.

ومن تلك الحالات هي حالة اجتماع الاستصحاب مع الخبر، فالخبر يكون حجة مع الاستصحاب واذا كان حجة واخذنا به فسوف يحصل لنا العلم بالواقع وان كان تعبديا، لفرض كون المجعول في الخبر العلمية، وبه يرتفع موضوع الاستصحاب وهو الشك، واما لو اخذنا بالاستصحاب فان المجعول فيه وان كان العلمية فيرتفع الشك ولكنه لم يؤخذ في موضوع الامارة على الفرض ليلزم عدم حجية الخبر بل المفروض ان الخبر حجة في جميع الحالات الا حالة حصول العلم الوجداني بالواقع والمفروض مع جريان الاستصحاب فان الحاصل هو العلم التعبدي وليس العلم الوجداني.

ولكن هذه الثمرة مبنائية على هذا المبنى فقط من كون المجعول في الاستصحاب هو العلمية كالامارة لا مطلقا.

وثانيا: لو دار امر حجية الامارة على لسان دليلها والفاظه فلازم ذلك صيرورة الخبر امارة تارة واصلا تارة اخرى لان ادلة حجية الخبر متفاوتة ففي بعضها اخذ الشك وفي بعضها الاخر لم يؤخذ الشك فلو اخذ قوله تعالى "واسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون" صار الخبر اصلا لان لسان الاية الكريمة قد اخذ فيها الشك وعدم العلم حيث قال اسالوا وخذوا بالخبر ان كنت شاكين، لا تعلمون، ولو جعلنا الدليل على حجية الخبر ـ اية النبأ ـ من حيث مفوهما، وهو اذا لم يجيء الفاسق فلا تتبينوا ـ صار الخبر امارة حيث لم يؤخذ في لسان دليله الشك وعدم العلم. وهذا فاسد، لان الخبر امارة مهما كان لسان دليله.

وسياتي تفصيل ذلك في حينه ان شاء الله تعالى في باب الاستصحاب وان هذا المبنى غير صحيح. وان المجعول هناك ليس هو الطريقية والعلمية بل هو

الجري العلمية على طبق الحالة السابقة كما تشير ادلة الاستصحاب الى ذلك بوضوح.

الفرق الثالث: ما ذكره السيد الشهيد (قده) حيث ذهب الى ان جعل الاحكام الظاهرية في مورد الامارات والاصول العملية انماهو لعلاج ما سماه بالتزاحم الحفظي في مقابل التزاحم الملاكي والتزاحم الامتثالي.

فاقسام التزاحم ثلاثة بين الحكمين، وهي

١ـ **التزاحم الملاكي**: كما لو فرض وجود ملاكين في موضوع واحد احدهما يقتضي محبوبيته ووجوبه والاخر يقتضي مبغوضيته وحرمته وهي تنافي الاولى فيقع التزاحم بين الملاكين بمعنى انه يستحيل تاثيرهما معا كل في مقتضاه، لمكان التضاد بينهما.

فالتزاحم هنا في موضوع واحد والا فلا تضاد لو لم يكن في موضوع واحد ومثاله الخمر فهو في موضوع واحد ويوجد فيه مفسدة ومنفعة قال تعالى "يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس" البقرة ٢١٩. وعلى هذا فيكون متعلق الحكم الشرعي على حالات خمس ١،٢ـ ان يكون ذا مصلحة بلا مفسدة، والعكس٣ـ ان تتساوى فيه المصلحة والمفسدة ٤، ٥ـ ان تكون المصلحة غالبة على المفسدة،والعكس.

وعلاج هذا التزاحم يكون بيد المولى ولا اشكال في الثلاثة المتقدمة وانما الكلام في القسم الرابع والخامس فان كانت المصلحة اغلب من المفسدة وبعد الكسر والانكسار يبقى مقدار منها تكون محبوبه ثم مراده فيجعل الحكم على طبقها، والعكس جار بعينه.

وعلى هذا فالحكم هنا يكشف عن الارادة الفعلية التي حصلت بعد الكسر ـ والانكسار ولا يكشف عن المصالح والمفاسد الشانية في المتعلقات فلو كان كل

واحد من الملاكين في موضوع غير الاخر او حيثية تقييدية غير ما للاخر فلا مانع من تاثيرهما معا في ايجاد الارادة، والكراهة.

وفي هذا التزاحم يؤثر اقوى المقتضيين بعد الكسر ـ والانكسار في ايجاد مقتضاه، فيكون مقتضاه فعليا ومقتضى الاخر ساقط مطلقا وعلاجه بيد المولى اذ لا طريق الى ملاكات الاحكام الشرعية في الواقع للمكلفين.

٢- **التزاحم الامتثالي**: كما لو فرض ان الملاكين في موضعين وفعلين كما في الصلاة في المسجد وازالة النجاسة عنه، والمكلف غير قادر على الجمع بينهما في مقام الامتثال في وقت واحد، فهذا التزاحم يكون في مرحلة الامتثال لعدم قدرة المكلف على الجمع، والقدرة تكون دخيلة في التحريك والامر، ولا يشترط وجودها في المحبوب او المبغوض ومن هنا تكون مبادئ الحكم من الحب والبغض فعليه في مورد هذا التزاحم ما لم يفرض دخل القدرة في الملاك نفسه.

وعليه فلا تزاحم في مرحلة المبادئ في هذا القسم من التزاحم لان كلا من الملاكين قائم بفعل غير الفعل الاخر الذي قام به الملاك الاخر.

٣- **التزاحم الحفظي**: لو فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدد الموضوع، وعدم التزاحم الامتثالي، لامكان الجمع بينهما واقعا، وهذا التزاحم ينشا من الاشتباه والتردد بين الاحكام الالزامية والاحكام الترخيصية في حالات حفظ الاغراض التشريعية. وهذا التزاحم برزخ بين التزاحمين فهو من جهة يشبه التزاحم الملاكي لكونه بيد المولى فعله دون العبد وبهذا يمتاز عن التزاحم الامتثالي، ومن جهة تعدد الموضوع فيه فهو يمتاز عن التزاحم الملاكي دون الامتثالي. ولكنه يختلف عنهما من جهة ان المولى يوازن اهمية المصالح والمفاسد المترتبة على واحد منهما

فلو قال المولى: انقذ ابني ولا تنقذ عدوي، وحصل الاشتباه بينهما من جهة جهل المكلف بان هذا الغريق هو ابن المولى او عدوه؟ وهنا يقع التزاحم الذي هو

اشبه بالامتثالي من جهة تعدد الموضوع، اذ هو انقاذ الابن تارة، وانقاذ العدو تارة اخرى. كما ويشبه التزاحم الملاكي لانه من فعل المولى لا فعل العبد، فاذا كان انقاذ الابن مهما جدا الى الدرجة التي يقبل انقاذ عدوه معه، فهنا يبرز المولى حكما لحفظ هذا الملاك الاهم،فهنا تزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند اشتباه موارد اعراضه اللزومية والترخيصية او الوجوبية والتحريمية، فان الغرض المولوي يقتضي الحفظ المولوي له في خارج مورده وهي موارد الاشتباه والتردد بتوسيع دائرة المحركية بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض، فاذا فرض وجود غرض اخر في تلك الموارد فلا محالة يقع التزاحم بينها - بين الغرضين والمطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ، حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركية بلحاظهما معا فلا محالة يختار المولى الاهم في المقام[1].

هذا وهناك بعض الاعتراضات على توسيع دائرة المحركية وان كانت لا تستلزم توسيع دائرة الغرض في المتعلق.

منها: انها وان لم تستلزم توسيع دائرة الغرض في المتعلق ولكنها تستلزم غرضا غيريا فيه، فمثلا لا يمكن اكرام زيد المشتبه ضمن عشرة افراد، الا مع اكرام جميع العشرة، تسعة منهم غير زيد فيكون اكرام التسعة مقدمة لتحقق اكرام زيد المطلوب، والا لما تحقق اكرامه، ومن هنا يترشح حب غيري لاكرام التسعة ويتحقق به غرض واقعي غيري.

اذن توسيع دائرة المحركية تستلزم بالضرورة توسعة دائرة الغرض الواقعي.

والجواب عنه: نعم اكرام التسعة يكون من مقدمات اكرام زيد، وحيث ان المقدمات على قسمين مقدمات وجودية، ومقدمات علمية والترشح المذكور من ذي المقدمة الى المقدمات هو بالنسبة الى المقدمات الوجودية لا العلمية، واكرام

---

(1) ينظر بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٠٤والمباحث ج٩ص١٦،ومبحث الظن ص١٥٦للحيدري

التسعة في الفرض المذكور مقدمة علمية اذ مع احراز زيد وعدم التردد فيه يمكن اكرامه من غير حاجة الى اكرام التسعة كما هو واضح.

وبعبارة اخرى: ان الاتيان بباقي المحتملات مع فرض ارتفاع العلم الاجمالي لاحتمال مصادفة ما اتى به مع المامور به الواقعي وان فرض بقاء اثره وهو وجوب الاتيان بباقي المحتملات عقلا.

ومنها: ان جعل الاحكام الظاهرية يكون موضوعا لحكم العقل بوجوب امتثالها، وبالتالي فلا بد ان يكون لها مبادئ.

فاذا توسعة دائرة المحركية تستلزم توسعة دائرة الاغراض والمبادئ الواقعية، والا كان الحكم الظاهري بلا مبادئ، وبه يخرج عن موضوع حكم العقل بوجوب امتثاله.

واجيب عنه: ان الاغراض الواقعية امور تكوينية قهرية خارجة عن الاختيار، ويكون دور العقل فيها هو الكشف عنها لا جعلها، فمن راى شيئا قبيحا ينفر عنه بلا اختيار بخلاف الشيء الجميل ينجذب اليه كذلك قهرا، والحال في ما يتعلق بالحب والبغض للافعال التي تنشا منها ارادة وكراهة، فالحب، وكذا البغض ليس شيئا اختياريا للانسان لكي يوسعه او يضيقه كيف ما شاء بل هو تابع لملاكاته الواقعية وجودا وعدما، والمفروض ان دائرة الملاك والغرض الواقعي مختصة باكرام زيد فلا تشمل غيره وبذلك لا يمكن التوسعة فيه.

وهذا بخلاف دائرة المحركية فهي ليست امرا قهريا خارجا عن اختيار المولى بل هي امر اعتباري بيد المولى، يستطيع من خلاله ان يضيق دائرة الخطاب المبرز او يوسعها، فيكون قياس احدها على الاخرى قياس مع الفارق.

وهذا الجواب غير تام لان فيه خلط واضح بين فعل العبد وفعل المولى، فهو يمنع من توسيع دائرة الغرض باعتباره خارجا عن القدرة للمكلّف، وتوسع في دائرة الخطاب باعتبار فعل المكلّف.

واذا كان توسيع دائرة الخطاب من فعله تعالى، فكما يكون توسيعه بيده كذلك يكون توسيع دائرة الغرض اذ لا معنى لكونه غير مقدور اليه، او يكون لمجرد توسيع دائرة الخطاب دون الغرض بعد فرض كون التزاحم الحفظي بيد المولى.

هذا وقد بين صاحب هذا الفرق الاهمية المرجحة لاحد المتزاحمين في مقام الحفظ التشريعي في موارد الاشتباه والتردد. فقال "ان الاهمية المرجحة تارة تكون على اساس نوعية الملاك الواقعي المحتمل واخرى تكون على اساس قوة الاحتمال محضا بحيث يكون الحكم الشرعي الظاهري نسبته الى كل من الالتزام والترخيص على حد واحد ولا توجد نكتة لجعله الا الترجيح على اساس قوة الاحتمال وكاشفيته الغالبية عن الواقع والاول حقيقة الاصل العملي والدليل الفقاهتي والثاني حقيقة الامارة والدليل الاجتهادي، واما كيفية صياغة الحكم الظاهري الناشئ على اساس هذين الملاكين من الناحية اللفظية او الاعتبارية من حيث جعل الطريقية تارة والمنجزية اخرى والجري العملي ثالثافذلك كله فوارق صورية صياغية لا تمس جوهر الحكم ولا يوجب تنوعها تغييرا في حقيقة ذلك الحكم الظاهري المجعول وروحه"[1].

وعلى هذا فتكون مثبتات الامارة حجة وعلى القاعدة لان الامارة بقوة كاشفيتها عن المؤدى تكشف عن لوازمه بنفس الدرجة من الكشف التصديقي. هذا اذا رجح المولى احدهما بقوة الاحتمال والكشف عن الواقع فيجعل حكما ظاهريا اماريا في هذه الحالة فحقيقة الحكم هنا هو بقوة الاحتمال.

([1]) بحوث في علم الاصول ج٢ص١٣- مباحث الحجج والاصول

واذا رجح المولى احد الملاكين وهو الاهم في نظره على الاخر ويجعل حكما ظاهريا على طبقه. ولهذا تكون حقيقة الحكم في موارد الاصول العملية هي قوة المحتمل، فاذا كان الملاك الترخيص هو الاهم من الملاك اللزومي جعل احكاما ظاهرية ترخيصية كالبراءة الشرعية او استصحاب عدم التكليف، واذا كان الملاك اللزومي اهم واقوى جعل احكاما ظاهرية تنجيزية كالاحتياط.

واجاب عنها الشيخ الفياض (حفظه الله) بعد ان ارجع هذا الفرق الى نقطتين اساسيتين هما:

الاولى: ان جعل الاحكام الظاهرية في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية انما هو على اساس علاج مشكلة التزاحم الحفظي في موارد الاشتباه والاختلاط.

الثانية: ان قوة الاحتمال اذا كانت بدرجة الكشف عن المؤدى فهي حجة، فاذا كانت حجة عن المؤدى وكاشفة عنه كانت حجة على لوازمه وكاشفة عنها ايضا بنفس الدرجة عن المؤدى ولهذا تكون مثبتات الامارات حجة على القاعدة ولا تتوقف على عناية زائدة.

وعلق على كل واحدة منهما

التعليق على النقطة الاولى: ان الاحكام الظاهرية على نوعين: لزومية وترخيصية. والاولى هي في طول الاحكام الواقعية وناشئة من ملاكاتها اللزومية في الواقع التي اهتم المولى بالحفاظ عليها حتى في صورة الشك والجهل بالواقع، وهي ليست باحكام شرعية في عرض الاحكام الواقعية والا كانت ناشئة عن الملاكات الاخرى في عرض ملاكات الاحكام الواقعية، وهذا خلف فرض انها ناشئة عن نفس ملاكاتها ولا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية غير تنجيزها عند الاصابة، والتعذير عنها عند الخطأ. وهي تتمثل بايجاب الاحتياط في

الشبهات الحكمية والامارات المتكفلة للاحكام اللزومية والاستصحاب المثبت للتكليف اللزومي، وليس منشأ جعل هذه الاحكام علاج التزاحم الحفظي، لان الملاك الترخيصي- الاباحي بالمعنى الاخص لا يصلح في نفسه ان يزاحم الملاك اللزومي لا في مقام التاثير في الارادة والحب او الكراهة والبغض على اساس انه لا اقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم، ولا في مقام الحفظ في موارد الاشتباه والاختلاط والنكتة في ذلك هي ان المعلوم لدى العقلاء ومن مذاق الشارع هو الاهتمام بالاحكام اللزومية بما لها من المبادئ والملاكات الواقعية دون الاحكام الترخيصية بما لها من الملاكات الترخيصية.

والثانية: هي احكام ظاهرية ترخيصية وليست ناشئة عن الملاكات الترخيصية في الواقع والحفاظ عليها، بل هي ناشئة عن المصالح العامة وهي مصالح التسهيل بالنسبة الى نوع المكلفين لان هذه المصالح العامة تتطلب جعل الترخيص للمكلفين في موارد الاشتباه والاختلاط، وليس منشأها علاج التزاحم الحفظي، اذ لا تزاحم بين المصالح الترخيصية والمصالح اللزومية في الواقع، لان المصالح الترخيصية في صورة العلم بها لا تتطلب الحفاظ عليها والعمل على طبقها فضلا عن صورة الشك فيها.

والخلاصة ان منشا هذا النوع من الاحكام الترخيصية هو المصلحة النوعية المترتبة عليها، اذ لا وجود لها قبل وجود هذه الاحكام الظاهرية، وترتب هذه المصلحة النوعية على وجود هذا النوع من الاحكام الظاهرية يدعو المولى الى جعلها وذلك كاصالة البراءة الشرعية واصالة الطهارة واستصحاب عدم التكليف او استصحاب الحكم الترخيصي- والامارات الشرعية المتكفلة للاحكام الترخيصية ومن الواضح ان منشاها ليس هو علاج التزاحم الحفظي، بل منشاها هو المصلحة النوعية المترتبةعليها وهي مصلحة التسهيل.

والحاصل ان منشا جعل الاحكام الظاهرية ليس هو علاج التزاحم الحفظي على اساس قوة الاحتمال او اهمية المحتمل بل منشا جعلها هو ما عرفت الان[١].

واما التعليق على النقطة الثانية: وهي ان تمام الملاك وموضوع حجية الامارات هي قوة الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع، وعلى هذا الاساس فلا فرق في حجية الامارات بين مدلولها المطابقي والمدلول الالتزامي لها، لان قوة الاحتمال في المدلول المطابقي تستلزم قوة الاحتمال في المدلول الالتزامي بنفس الدرجة، والفرض انها تمام الملاك والموضوع لحجية الامارات.

فيرد عليه: انه ان اريد بقوة الاحتمال بدرجة الكشف قوة الاحتمال الشخصي، ففيه ان حجية الامارات ليست مبنية على الكاشفية الشخصية الظنية بل هي مبنية على الكاشفية النوعية، والملازمة بين كشف الملزوم وكشف اللازم انما هي فيما اذا كان الكشف الظني شخصيا.

وان اريد قوة الاحتمال النوعية، فيرد عليه انه لا ملازمة حينئذ بين كون الدليل كاشفا نوعيا عن المدلول المطابقي وكونه كاشفا كذلك عن المدلول الالتزامي، لان الامارة اذا كانت حجة من باب الظن النوعي، فمعناه انها حجة في المدلول المطابقي وان لم تفد الظن بل وان كان الظن على الخلاف موجودا.

فلا ملازمة بين المدلولين من باب الظن النوعي لان الملازمة انما هي بين العلم بالملزوم والعلم باللازم والظن باللملزوم والظن باللازم، ولا تتصور الملازمة بين الظن النوعي بدرجة الكشف والظن النوعي باللازم.

ثم بين وجها اخر، ان قوة الاحتمال بدرجة الكشف النوعي لو كانت تمام الملاك والموضوع، فاذن لا موضوعية ولا خصوصية لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فان هذه الدرجة من الكشف من أي سبب حصلت فهي حجة،

---

(١) المباحث الاصولية ج٩ص١٩ ـ ٢٠

والامر ليس كذلك، لان حصولها من اخبار الثقة والظواهر تمام الملاك والموضوع لحجيتها لا مطلقا، وعلى هذا فلا تكون مثبتات الامارة حجة على القاعدة.

لان قوة الاحتمال بدرجة الكشف انما هي حاصل منهما بالمدلول المطابقي مباشرة، ونفس هذه الدرجة من الكشف وان تحققت بالنسبة الى المدلول الالتزامي الا انها لم تحصل من اخبار الثقة وظواهر الالفاظ كذلك، وانما هي متولدة من قوة الاحتمال التي هي مدلول لها مباشر، فاذا لا تكون حجية مثبتاتها على القاعدة بل هي بحاجة الى مقدمة اخرى، وهي ان دليل حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ هل يدل على حجية لوازمها او لا؟

هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ان الفرق بين الامارة والاصل العملي الشرعي انما هو فيما اذا كان مصب جعل الحكم الظاهري في قوة الاحتمال بدون النظر الى المحتمل وخصوصياته، فهي امارة كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ باعتبار ان ملاك حجيتها انما هو وجه كاشفيتها عن الواقع وحكايته عنه ذاتا.واما اذا لم تكن قوة الاحتمال في الامارة مصبا للحجية، فالمجعول فيها الاصول العملية الشرعية لان موضوعها الشك بمعنى عدم العلم وهو يشمل الظن في جميع موارد الامارات باعتبار انها ليست بعلم.

واما الوهم والاحتمال المتساوي الطرفين فلا يصلح ان يجعل امارة لان جعل الامارية لشيء لا يمكن ان يكون بدون مبرر، والمبرر انما هو قوة الاحتمال واما اذا كان الاحتمال موهوما او مساويا فلا يوجد مبرر لجعله امارة لان اتصاف الشيء بالامارة متقوم بقوة الاحتمال، فاذا كان احد طرفيه اقوى من الاخر، فهو امارة بلحاظ هذا الطرف ذاتا، فاذا جعله الشارع حجة فهو امارة شرعا واما بلحاظ

الطرف الموهوم او اذا كان طرفاه متساويين فلا يصلح ان يتصف بالامارية ذاتا حتى يمكن ان يجعله الشارع حجة بعنوان الامارة. بل هو اصل عملي[١].

ولنا عليه عدة تعليقات

التعليق الاول: حيث جعل اهتمام المولى بالحفاظ على احكامه الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية في موارد الاشتباه والاختلاط هي منشا جعل الحكم الظاهري اللزومي، وهذا هو عينه ما اراده صاحب الوجه، غايته ان حفظ هذه الاغراض في موارد الاشتباه واهميتها هو ما جعل المولى يحفظها في موارد الاختلاط مع اغراضه الترخيصية بجعل احكاما ظاهرية على طبقها.

ونفي كون منشا جعلها هو التزاحم الحفظي بدعوى ان الملاك الترخيصي الاباحي لا يزاحم الملاك اللزومي....الخ؛ انما يتم فيما اذا كان الترخيص ناشئا من عدم المقتضي في الالزام، واما لو كان ناشئا من المقتضي في الاباحة التي عبر عنها (قده) باطلاق العنان للمكلف بمعنى ان هناك مصلحة في ان يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه وان كان كل من الفعل والترك خاليا عن المصلحة. وفي هذا القسم من الترخيص يمكن تصور وقوع التزاحم بين غرضه والغرض الالزامي، والمعقول من التزاحم هنا هو الملاكي والحفظي دون الامتثالي، اذ لا يعقل التزاحم الامتثالي الا بين الغرضين الالزاميين.

اما التزاحم الحفظي فمعقول لان اهتمام المولى باحد غرضيه يجعله ينشا خطابات ظاهرية توسع من دائرة محركية الغرض الذي اهتم له فيصب الحكم على متعلقه الواقعي من دون ان يعني ذلك زوال الاغراض الواقعية الترخيصية مثلا

---

(١) المصدر السابق ص٢٤-٢٥

المخالفة مع الغرض اللزومي الذي رجحه المولى ذاتا وانما يعني زوال حفظها التشريعي بتوسيع دائرة محركيتها ظاهرا لعدم اهميتها في قبال الاغراض اللزومية المرجحة[١].

التعليق الثاني: والذي اتضح من التعليق الاول ان قيام التزاحم الحفظي امره بيد المولى فقد يرجح الغرض الترخيصي فينشأ حكما ظاهريا يوسع به من دائرة هذا الغرض الذي رجحه على الغرض اللزومي في مقام التزاحم الحفظي فيها.

ودعوى ان المصالح الترخيصية في صورة العلم بها لا تتطلب الحفاظ عليها والعمل على طبقها فضلاً عن صورة الشك فيها، صحيح في مقام التزاحم الامتثالي وهو ليس موردا لجعل الاحكام الظاهرية التي غايتها توسيع ما سماه اطلاق العنان للمكلف، لاهمية غرضه في مقام التزاحم من الغرض اللزومي. واما تسمية ذلك بالمصلحة التسهيلية على المكلف فانه غير مهم وانما المهم الوجه الحقيقي في جعلها وما ذكره من المصلحة التسهيلية لا يقدم وجها فنياً له ـ مع اتفاق الطرفين بالنتيجة.

ومجرد القول بانها منشأ الاحكام الظاهرية الترخيصية من مجرد الدعوى في قبال دعوى السيد الشهيد (قده).

هذا بالنسبة لتعليقه على النقطة الاولى، واما في ما يتعلق في النقطة الثانية وتعليقه عليها.

فتعليقتنا عليه وهو **الثالث** بالترقيم ـ انه لا معنى للتشقيق في ما اريد من قوة الاحتمال الكاشف عن الواقع من انه الشخصي ـ او النوعي اذ لا اشكال في انه النوعي دون الشخصي فالتشقيق الى الشخصي والنوعي غير وجيه.

ونفي الملازمة بينها كون الدليل كاشفا نوعيا عن المدلول المطابقي وكونه كاشفا كذلك عن المدلول الالتزامي اذا كان مراد صاحب الوجه هو الملازمة بين

---

(١) بحوث في علم الاصول ج١ص٢٠٥... مباحث الحجج

المدلولين في درجة الكشف والامر ليس ذلك اذ مراده ان درجة الكشف التصديقي للامارة عن الواقع هي نفس درجة كشفها عن المدلول الالتزامي لا انه لازم لها لنبحث عن الملازمة وانها صحيحة او ليست بصحيحة.

قال (قده): ان الموضوع والملاك لجعل الحجية للامارة هو علاج التزاحم الحفظي على اساس المرجح الكيفي وهو الترجيح بقوة الاحتمال والكاشفية فسوف تكون مثبتات الامارة حجة على القاعدة، لان نفس الدرجة من الكشف التصديقي وبنفس الملاك الكاشف ثابت بلحاظ المداليل الالتزامية للامارة ايضا، الا من حيث كون المؤدى مدلولا مطابقيا واللازم التزاميا غير مصرح به ومثل هذه الخصوصية لا تكون دخيلة في ملاك الحجية عرفا وعقلائيا"[1].

وهو واضح لان كشف المدلول الالتزامي لو كان لازما لكشف المدول المطابقي لما كانت درجة كشفه التصديقي هي نفس درجة الكشف التصديقي للمدلول المطابقي.

التعليق الرابع: ان المصلحة التسهيلية التي ادعاها لا تختص بأنها منشأ لجعل الاحكام الظاهرية الترخيصية بل هي منشأ للجعل مطلقا لان معنى التسهيلية هو التخفيف على العباد بالزامهم بالتكاليف الواقعية في كل الاحوال ومنها حالة الاشتباه والتردد، فاذا لم يلزمهم بها وجعل احكاما ظاهرية الزمية فهو تسهيل عليهم.

اذا لا تختص مصلحة التسهيل بما ذكره من الاحكام الظاهرية الترخيصية بل تشمل الاحكام الظاهرية الالزامية والترخيصية.

التعليق الخامس: ان ما ذكره من جهة الاحكام الظاهرية الترخيصية فيه "شائبة التصويب" اذ الواقع خال عن المصلحة والغرض لتشريع هذه الاحكام

([1]) بحوث في علم الاصول ج١ص١٢ مباحث الحجج

الظاهرية الترخيصية، وانما غرضها بعد تشريعها فاذا شرعت ترتبت المصلحة عليها واما قبل تشريعها فلا مصلحة فيها.

وهذا بخلاف ما ذكره صاحب الوجه من ان الاغراض الترخيصية في موارد الاشتباه وتقديم اللزومية يبقى على ما هو عليه غاية الامر زوال حفظها التشريعي لا زوال اغراضها الواقعية.

التعليق السادس: ما ذكره من الوجه الثاني بعد نفي الملازمة من ان درجة الكشف بلحاظ المدلول المطابقي، ونفس هذه الدرجة وان تحققت بلحاظ المدلول الالتزامي، ولكنها حاصلة في قوة الاحتمال الكاشف عن الواقع الا انها لم تحصل من اخبار الثقة وظواهر الالفاظ كذلك وهو مدلول مطابقي مباشر لدرجة الكشف بلحاظ المدلول الالتزامي فلا تكون مثبتاتها حجة على القاعدة، بل هي بحاجة الى مقدمة اخرى وهي ان دليل الحجية لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ هل يدل على حجية لوازمها او لا؟

فان هذا الذي ذكره مردود بان صاحب الفرق (قده) يرى ان الحجية مختصة بخصوص اخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا مطلقا أي ان قوة الاحتمال بدرجة الكشف ليست اعم من قوة الاحتمال بدرجة الكشف لظواهر الالفاظ والاخبار ليقال بان حجية مثبتاتها لا تكون على القاعدة.. هذا اولا.

وثانيا: ان الكلام في الفرق ثبوتا ما بين الاصل والامارة وليس في مقام الاثبات ليقال هل ان دليل الامارة يدل على حجية مثبتاتها او لا؟ وهو قد اعترض فيما تقدم على تفريع المحقق النائيني (قده) بان الفرق اثباتي لا ثبوتي.

التعليق السابع: وان الفرق بين الامارة والاصل هو فيما اذا كان مصب جعل الاحكام الظاهرية فيها قوة الاحتمال بدون النظر الى المحتمل وخصوصياته،

فهي امارة، والا فالمجعول هو الاصل العملي التي موضوعها الشك بمعنى عدم العلم وهو يشمل الظن في جميع موارد الامارات....الخ.

فان السيد الشهيد (قده) يصور حكما ظاهريا ينشا من قوة الاحتمال والمحتمل معا وهو ما اصطلح عليه بالاصل المحرز الذي ينشأ عنده من اهمية الاحتمال والمحتمل معا، ومثاله قاعدة الفراغ، فمن شك بعد صلاته من تحقق الوضوء منه حكم بصحة صلاته. وهنا حجية قاعدة الفراغ نشأت من مجموع امرين

الاول: قوة الكشف باعتبار ن المكلف اذا فرغ من الصلاة فان هذا الفراغ كاشف عن الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط ومنها الوضوء، اذ المكلف بحسب العادة لا يفرغ من العمل الا بعد التيان بجميع اجزائه وشرائطه.

الثاني: قوة المحتمل، بمعنى ان نفس الفراغ من العمل له مدخلية من عدم الاعتناء بالشك فاذا فرض انه لم يفرغ من صلاته وشك في الوضوء لم يحكم بتحقق وضوئه وان كان احتمال تحققه قويا[1].

فهنا اجتمع قوة الاحتمال والمحتمل لانتاج القول بقاعدة الفراغ.

وقد ذهب شيخنا الفياض (حفظه الله) الى التفرقة بينهما، بعد ما بين الوجه في حجية مثبتات الامارة بالطريق التالي، وهذا هو الفرق الرابع.

قال: ان مثبتات الامارات ترتبط بعناصر ثلاثة..

الاول: ان يكون لسان الامارات لسان الحكاية والاخبار عن الواقع كمرويات الثقات وظواهر الالفاظ ونحوهما

الثاني: ثبوت الملازمة بين الاخبار بالشيء والاخبار بلوازمه والحكاية عن شيء والحكاية عن لوازمه

---

(1) الحلقة الثالثة باسلوبها الثاني ج٣ ص٣٧

الثالث: ان الدليل الذي قام على حجية الامارات لا بد ان يقوم على حجيتها بعناوينها الخاصة واسمائها المخصوصة كاخبار الثقة وظوتاهر الالفاظ بقطع النظر عن خصوصية موردها حيث لا دخل لها في حجيتها.

فاذا توفرت هذه العناصر كانت مثبتات الامارة حجة وهي متوفرة اذ لسان الامارة لسان الحكاية والاخبار عن الواقع، وهذا بخلاف الظن فإن لسانه ليس لسان الحكاية والاخبار عن الواقع، بل حقيقته الكشف الظني عن الواقع، وكذلك قاعدة اليد وسوق المسلمين ونحوهما.

واما العنصر الثاني: فلان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء ان من اخبر بشيء وكان جادا في اخباره فقد اخبر عن لوازمه ايضا وهذه الملازمة ثابتة ارتكازية في الاذهان، فهنا اخباران طوليان، الاول الاخبار عن المدلول المطابقي والاخر الاخبار عن المدلول الالتزامي في طول الاول، فاذا دل لفظ على حرمة شيء بالمطابقة، دل على عدم اباحته بالالتزام، فله ظهوران احدهما في المدلول المطابقي، والاخر في المدلول الالتزامي وهو في طول الاخبار وتابع له.

واما العنصر الثالث فلأن دليل الحجية سواء أكان الايات ام الروايات ام السيرة العقلائية، فانه يدل على اخبار الثقة بانها حجة بعنوانها الخاص واسمها المخصوص في مقابل اخبار غير الثقة، وكذا يدل على حجية ظواهر الالفاظ بعنوانها الخاص بقطع النظر عن خصوصية المورد، فهما بعنوانيهما يخبران عن المدلولين وكلاهما اخبار الثقة، وحيث كلاهما خبر الثقة فهما مشمولان لدليل الحجية.

هذا فاذا انتفى واحد من النقاط الثلاثة، انتفت الدلالة الالتزامية. فلو دل دليل على حجية الظن بالقبلة او في عدد الركعات فلا دلالة له على حجية مثبتاته، لانتفاء العنصر الاول وهو لسان الحكاية عن الواقع فان الظان ليس لسانه ذلك،

هذا اولا، وثانيا انه حجة في مورد خاص فاحتمال ان له خصوصية فيه، وهذا الاحتمال يمنع عن حجيته في مورد اخر. ومعنى ذلك انتفاء العنصر الثالث.

نعم لو دل دليل على حجية مطلق الظن لكانت مثبتاته حجة باعتبار ان الظن باللازم ظن بالملزوم، وبالعكس فيكون مشمولا لدليل حجيته الا ان ذلك ليس من باب الدلالة الالتزامية بل هو من باب الدلالة المطابقية لان موضوع دليل الحجية طبيعي الظن، فاذا تحقق الظن باللازم فقد تحقق موضوعه، هذا من ناحية

ومن ناحية اخرى ان عمدة الدليل على خبر الثقة والظواهر هي السيرة العقلائية الممضاة شرعا، ولا شبهة انها جارية على العمل باخبار الثقة في مداليلها المطابقية والالتزامية معا.

ومن ناحية ثالثة ان الامارات بنفسها كاشفة عن الواقع بدرجة من الكشف بينما الاصول ليست كذلك، وهذه الدرجة من الكاشفية هي المنشأ والملاك لجعل الحجية لها بأي لسان كانت، من الالسن، وليس الفرق بينهما بالاعتبار والجعل كما هو مدرسة المحقق النائيني (قده)، بل الجعل والاعتبار في طول هذا الفرق، لان جعل الطريقية والعلمية لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا يمكن ان يكون جزافا وبلا مبرر وملاك، والملاك هو درجة الكاشفية الذاتية عن الواقع[1].

والشيخ حفظه الله لم يفرق بين الامارة والاصل، وانما ذكر ان الفرق هو كاشفية الامارة بدرجة عن الواقع دون الاصل، واما لماذا هي كاشفة دون الاصل فلم يوضح، وانما القاه هكذا

ثم ان هذا القول بالنسبة لكاشفية الامارة عن الواقع هو عين ما ذكره صاحب الفرق السابق، ولكنه عبر عنه بقوة الاحتمال بدرجة الكشف، والامر واحد والاختلاف بالصياغة فقط.

---

(1) المباحث ج٩ص٢٧ ـ ٢٩

وكون الاخبار عن شيء اخبارا بلوازمه، ان كان للملازمة بينهما، فان هذا معناه ان اخبار الثقة وظواهر الالفاظ اسوء حالا من مطلق الظن، الذي كان فيه الظن باللازم حجة من باب الدلالة المطابقية لا الالتزامية، حيث يكون ظهور الظن في مدلوله المطابقي للملزوم اقوى من ظهوره في مدلوله الالتزامي بخبر الثقة وظواهر الالفاظ لان مدلوله الالتزامي في طول المطابقي وتابع له، ومن غير المعقول كون التابع بنفس درجة المتبوع والا لما كان تابعا، وهذا خلف.

والذي دعاه الى انكار مثبتات الامارة وانها حجة مطلقا، الا ما كانت العناصر الثلاثة متوفرة فيها، هو للتفرقة بين الامارة واصل الاستصحاب حيث ذهب المحقق الخوئي (قده) الى كونه امارة بدون حجية مثبتاته ليفرقه عن امارية الامارة. ولكنه غير مفيد على مبناه اذ الاستصحاب عنده اصل عملي في مقام باب الوظيفة والجري على طبق الحالة السابقة.

وما مثل به موارد نادرة وخاصة، لا حاجة فيها للقول بان مثبتاتها حجة لعدم الحاجة اليها، فلا تصلح موردا للتمثيل.

ويظهر من كلامه ـ بان الاحكام الظاهرية مطلقا سواء أكانت امارات ام اصول عملية هي في مرتبة واحدة عرضية، لا طولية بينهما مع ان الانسب في مقام تقديم الامارات عليها ورودا كونها في طول الامارة.

نعم تمتاز نظريته بان الفرق بين الامارة والاصل لا ينحصر في تبرير ما هو مرتكز عندهم من كون مثبتات الامارة حجة دون الاصل، فلو لم نقل بكون مثبتات الامارة حجة مع ذلك يبقى الفرق منحفظا في هذه الحالةوذلك لان مصب جعل الحكم الظاهري في الامارات انما هو درجة كاشفيتها عن الواقع باعتبار ان هذه الدرجة تصلح ان تجعل الامارية لها، بينما مصب جعل الحكم الظاهري في الاصول العملية هو الجهل بالواقع والشك فيه بقطع النظر عن قوة احتمال اصابتها

للواقع، اذ لا دخل لها في جعل الحجية لها. وبهذا يفترقان بقطع النظر عن كون مثبتات الامارة حجة[١].

ويمكن التفريق بين الامارة والاصل.

وقد مر الكلام في بيان الحكم الظاهري والواقعي في مسالة الجمع بينهما وقلنا ان مرتبة الحكم الظاهري غير مرتبة الحكم الواقعي وانهما متغايران وبينا هناك ان من جملة مقدمات دعم هذا التغاير، هي المقدمة الاولى، كل من بلغ سن التكليف الشرعي كانت العبادة مطلوبة منه للمولى سبحانه، كالعبادة مطلوبة من كل احدمن دون اختصاص للبعض منهم، ويتجلى ذلك بالنص القراني ((وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)) الاية.

المقدمة الثانية: ان افهام المكلفين متفاوتة فيما بينهم لتفاوت قدراتهم العقلية والروحية والنفسية، وهذا التفاوت مما يحكم به الوجدان، وضروريته واضحة.

وبضم المقدمة الثانية الى الاولى ينتج انه مع تفاوتهم في المقدرات العقلية والنفسية ولكنهم مكلفون بالتكاليف الشرعية على حد سواء بحيث لا يختلف عن هذه التكاليف احد منهم، تحت أي دعوى من ضعف الفهم او وهن الارادة او قلة التعلم، فهم جميعاً مطالبون باطاعة المولى في تكاليفه الشرعية المتوجهة اليهم، وضرورة امتثالها وتحقيق متعلقاتها خارجاً، حتى ترتفع عن الممتثل عهدة التكليف الملقاة على عاتقه وتفرغ ذمته مما تعلق بها من التكاليف.

المقدمة الثالثة: ان توجيه خطاب واحد للمكلفين عموما مع هذا التفاوت لتحقيق الغاية وهي العبادة المتمثلة في الطاعة لا يوصل الى الغاية مع كونها مطلوبة، اذن لا بد من تنويع الخطاب وتعدده، بما يناسب الاختلاف الموجود وهذا لا يكون الا بتوسيع دائرة الخطاب وعدم الاكتفاء بالخطاب الواقعي المبرز للحكم

---

(١) المصدر السابق ص ٣١

الواقعي الذي يقع متعلقا للعلم، وهو مسدود على المكلفين كما في زمان الغيبة، بل قد يكون مقلقا حتى للنسبة لبعض المكلفين في زمان الحضور من الذين لايستطيعون السؤال مباشرة من المعصوم (عله السلام) فيعتمدون على اخبار الثقات وهي لا توجب العلم خصوصا مع تقييد العلم بالمطابق للواقع.

ومن هنا تقتضي الحكمة جعل احكاما ظاهرية يامر بالتعبد بها وهي افضل مما يترك المكلف سدى يفعل ما يشاء، ان ذلك خلاف غاية الخلق، فان قلت ان اصابة هذه الاحكام الظاهرية للواقع قليلة وبالتالي ستفوت المصالح المترتبة عليها

قلت: في العلم كذلك اذ قد يخطأ الواقع، ولو اراد الشارع اصابة الواقع فجعل الاحتياط التام لكي يتمكن المكلف من اصابة الواقع، ولكنه خلاف مبنى الشريعة القائم على اليسر والتسهيل.

فان قلت: على هذا فالمكلف ملزم بتكليفين احدهما واقعي والاخر ظاهري.

قلت: كلا، بل هو ملزم بالواقع في فرض القطع به، والا فهو ملزم بالظاهري اذا قامت عنده الامارة عليه.

وبعبارة اخرى ، ان للحكم الشرعيي مدلولان احدهما كشفه عن المبادئ والاغراض الواقعية، وثانيهما باعثيته ومحركيته للمكلف لامتثال التكليف، فاذا علم به تحقق في حقه كلا المدلولين.

واذا جهله وشك في وجوده، فيتحقق مدلوله الاول دون الثاني، الذي هو الباعثية والمحركية، فيجعل له حكما اخر ظاهري بداعي الباعثية والمحركية لتحصيل نفس المبادئ والاغراض الواقعية التي هي المدلول الاول للحكم الشرعي الواقعي، وبالتالي فان الحكم الظاهري بداعي توسيع دائرة الخطاب والمحركية للمكلف نحو الاحكام الشرعية هذا اذا قلنا بان الاحكام الظاهرية مجعولة على نحو الطريقية،

وان مبادئها هي نفس مبادئ الاحكام الواقعية وليس ناشئة عن مبادئ مستقلة في انفسها.

فان قلت: انه مع عصيان الامر الظاهري الذي قام عنده الطريق عليه عقابان، احدهما للواقعي والاخر للظاهري.

قلت: بل يلزمه عقاب واحد لطولية الخطابين، وكون منشأهما واحد هي الاغراض والمبادئ الواقعية.

واذا لم يقم عند المكلف طريق علمي الى الاحكام الشرعية غير المعلومة عنده فان الشارع لم يهمل مكلفه فقد جعل لهم احكاما ظاهرية من نوع اخر هي الاصول العملية المقررة لمن لم يقم عنده علم بالحكم الشرعي ولا علمي كذلك فتكون وظيفته التي يتعبد بها هي الاصول العملية المقررة في هذا الظرف وسياتي بيان تفصيلها ان شاء الله، معنى ذلك ان الحكم الظاهري في مرتبة الاصل العملي ياتي في طول الحكم الظاهري في باب الامارات لا في عرضه كما تقرره الفروق المتقدمة، وان كانت الطولية عند السيد الشهيد (قده) معقولةفان الشك في الحكم الظاهري يكون موضوعا لحكم ظاهري اخر[1] ولكنه (قده) لم يفصل بين كون الحكم الظاهري الذي اخذ في موضوعه الشك في الحكم الظاهري، هو كون الاول اصلا عمليا وموضوعه الشك في الحكم الظاهري أي الامارة.

ومن هنا طرحت عنده الشبهة التالية، لو فرض ان هناك حكمين ظاهريين طوليين ولكنهما متنافيان، فمن المعقول ان يكون الحكم الظاهري الاول ترخيصا والثاني الذي في طوله الزاميا، ويثار على ضوءها انه في مورد الشبهة التحريمية، اما ان يثبت اهمية الحرمة فيجب الاحتياط او تثبت اهمية الاباحة فتجب البراءة، فكيف يعقل تحقق البراءة بلحاظ الثاني والاحتياط بلحاظ الاول.

---

(1) مباحث الظن للسيد كمال الحيدري ص١٧٤

واجاب عنه بما نحن في غنى عنه على تصورنا: ان موضوع الحكم الظاهري الاول هو الشك في الحكم الواقعي وموضوع الثاني هو الشك في الحكم الظاهري الاول ، فمن الممكن بمقتضى التزاحم الحفظي اختلاف اهمية الملاكات الواقعية بلحاظ كلا المرتبتين، فبلحاظ الشك الاول يوجد عند المولى حكم ظاهري يختلف عن الحكم الثاين بلحاظ الشك الثاني.

ولكننا في غنى عن ذلك بعد ان كان الحكم الظاهري الاول الذي اخذ في موضوعه الشك في الواقع هو الظاهري الاجتهادي، الاماراتي، والثاني هو ما اخذ في موضوعه الشك في الظاهري من باب الامارة فيتحقق به موضوع الظاهري الثاني أي الاصل العملي، وذلك لان اهمية الملاكات الواقعية لو لوحظت بالنسبة الى الحكم الظاهري، الامارة بعد ان كان غرضها وملاكها هو نفس ملاك الحكم الواقعي وبالتالي فالطولية متحققة دون العرضية بينهما، فان موضوع الحكم الظاهري الاول وهو الشك في الحكم الواقعي بينما موضوع الحكم الظاهري الثاني وان كان هو الشك في الحكم الظاهري ولكن موضوع الحكم الظاهري قد اخذ فيه الشك في الحكم الواقعي وعليه فموضوع الحكم الظاهري الثاني هو الشك في موضوع اخذ فيه الشك في الحكم الواقعي وعليه لا محالة يكون في طوله لا في عرضه.

وبعبارة اخرى: ان موضوع الحكم الظاهري الاول في باب الامارات هو الجهل بالواقع والشك فيه، بينما موضوع الحكم الظاهري في باب الاصل العملي هو الجهل في الواقع وفقد الحجة المعتبرة بحيث يكون الشك الذي موضوعها متعلقه الواقع والحجة المعتبرة القائمة عليه، وليس موضوعه خصوص الشك في الحكم الواقعي.

ومن هنا ينفتح السؤال التالي، هل البراءة يختص اجرائها بالاحكام الواقعية او تجري في الحكم الظاهري ايضا، أي هل هناك براءتان او براءة واحدة؟ فقد

يقال بالحاجة الى اجراء براءتين من جهة ان هنا احتمالين، احتمال الحرمة الواقعية مثلا، واحتمال المنجزية، أي ان احتمال الحجية المشكوكة، ومن الواضح ان المنجزية حكم ظاهري، اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي وهو ينشأ من اهمية الملاك عند المولى واحتمال الحجية هو عبارة اخرى عن احتمال ابراز المولى اهتمامه بملاكه الواقعي، وهو صالح للمنجزية وعليه فيمكن نفيه بالبراءة، أي براءة اخرى بعد اجراء البراءة عن الحكم الواقعي وهو الحرمة مثلا، وقد يواجه ذلك اعتراضا عندهم.

فقد يعترض على اجراء البراءة الاخرى، من جهة ان الاحكام الظاهري متنافية بوجوداتها الواقعية، فالمولى لا يمكن ان يشرع البراءة عن شربه، وفي نفس الوقت يشرع الاحتياط، لان تشريع البراءة معناه عدم اهتمام المولى بالمفسدة الواقعية المحتملة بينما تشريع الاحتياط معناه الاهتمام المولى بالمفسدة الواقعية المحتملة، ولا يمكن اجتماعما في وقت واحد.

وهنا يقال انه لا يمكن اجراء براءة ثانية عن الحجية المشكوكة اذ من المحتمل ان تكون الحجية ثابتة واقعة واذا كانت ثابتة والمفروض اجراء براءة عنها فيلزم اجتماع الحجية والبراءة وهو غير ممكن، لانه جمع بين الاهتمام وعدمه، في وقت واحد وهو مستحيل.

ولكن ثبوت الحجية ليس امرا جزميا حتى يلزم اجتماع المتنافيين البراءة والحجية في نفس الوقت ومعه فلا قطع بثبوتها معا ليلزم المحذور، ولكن ثبوت الحجية لو لم يكن جزميا فهو محتمل ولازمه احتمال اجتماع المتنافيين، وهو مستحيل كالقطع بالاجتماع، وبالبراءة الثانية قد يعترض عليها بان لازمه احتمال اجتماع المتنافيين فلا يجوز وهذا البيان ياتي على اساس التزاحم الحفظي الذي ادعاه صاحب الفرق الثالث (قده). ولكنه لا ياتي على البيان الذي قدمناه.

والوجه فيه ان احتمال الحرمة الواقعية اما ان يدعو المولى الى الاهتمام به ويجعل حكما ظاهريا الزاميا من باب الامارة او لا يدعوه فيتركه.

وحكم العقل بالتامين عنه اذا لم يجعل حكما ظاهريا ترخيصيا من باب الامارة وحيث لم يجعل احدهما فتصل النوبة الى الحكم الظاهري الاصل العملي وهو مجرى البراءة عن الحرمة الواقعية ولو بواسطة اجراءها عن الحكم الظاهري المشكوك في مستوى الامارة اذ بعد نفيه بالاصل لا يبقى موضوع لاهتمام المولى بتكاليفه الواقعية فلا تكون منجزة على المكلف.

وبعبارة واضحة ان موضوع الاصل العملي هو الشك والجهل بالواقع وفقد الحجة وبعد فقد الحجة لعدم ابراز المولى اهتمامه بتكاليفه الواقعية، يصبح موضوع الاصل هو موضوع الشك والجهل بالواقع خاصة للقطع بعدم ما ضم اليه لتشكيل موضوع الاصل العملي.

واجاب عنه (الاعتراض): بان البراءة الثانية والجارية لنفي الحجية المشكوكة ليست في عرض الحجية المشكوكة بل هي في طولها، فلا بد من فرض الشك في الحجية اولا ثم نجري البراءة الثانية عنها، وما دامت البراءة الثانية في طول الحجية المشكوكة فالنسبة بينهما هي نفس النسبة بين الحكم الظاهري والواقعي، حيث يكون الاول في طول الثاني، اذ لا بد من افتراض الشك في الحكم الواقعي اولا ثم ياتي دور الحكم الظاهري، والمقام هنا فيه حكمان ظاهريان يكون احدهما في طول الاخر

وعليه فالبراءة الثانية التي هي حكم ظاهري في طول الحجية المشكوكة التي هي حكم ظاهري، وهذه الطولية ترفع محذور الاجتماع ففي المقام شكان، الشك في الحجية والشك في الحرمة الواقعية والشك الاول ثبت له حكم ظاهري وهو

البراءة الثانية، والاول ثبت له حكم ظاهري اخر هو الحجية المشكوكة، وليس هناك شك واحد ثبت له حكمان حتى يلزم المحذور[١].

وهذا يستقيم على التصوير الذي قدمناه، اذ نقول ان ابراز المولى لاهتمامه لا يتعين بالاحتياط بل يكون بجعل حكم ظاهري من باب الامارة وهو امر محتمل ان لم تقم امارة عليه، يمكن نفيه بالبراءة، اذ مع نفيه بالبراءة لا يبقى موضوع للحكم الظاهري الاول. فلا حاجة الى اجراء براءة اخرى حتى يقال، هل يمكن اجراء براءتين؟.

فان قلت يبقى احتمال الشك في الحكم الواقعي

قلت: كلا اذ بعد احراز البراءة عن الحكم الظاهري في باب الامارة لا يبقى شك بالحكم الواقعي حتى يكون منجزا، بل يقطع بعدمه ولو تعبدا.

وقد يعترض على البراءة الثانية بانها لغو، لانه ان اجريت البراءة عن الحكم الواقعي، كان اجراؤها كافيا ومغنيا عن الثانية، اذ باجرائها نصبح في امان من احتمال العقاب فانه متولد من احتمال التكليف، ومع نفيه بالبراءة ينتفي احتمال العقاب بالتبع ويصبح اجراء براءة اخرى لغو. هذا لو اجريت الاولى قبل الثانية.

واما لو اجرينا الاولى بعد الثانية، فلا يكون اجراء الثانية نافعا لان احتمال البقاء للتكليف الواقعي باجراء الثانية باقيا فلا بد من نفيه بالاولى ومع اجراءها نصبح في غنى عن الثانية.

وجوابه واضح فان احتمال العقاب لا ينشا فقط من احتمال التكليف الواقعي بل ينشأ ايضا من احتمال الحجية المشكوكة، فان احتمالها يرجع الى احتمال ابراز المولى اهتمامه بتكاليفه الواقعية، وهذا الاحتمال صالح للتنجيز واستحقاق العقوبة

---

(١) الحلقة الثالثة في اسلوبها الجديد ص ٤٣-٤٤ ج٣

عليه، وعلى هذا فليس الاحتمال الموجب لاستحقاق العقوبة هو خصوص الاحتمال الاول بل الاحتمال الثاني صالح لذلك ايضا.

وعليه لا بد من اجراء براءة ثانية لنفيه ـ نفي الاحتمال الثاني ـ من دون لزوم محذور اللغوية.

ولكن مع ذلك لا حاجة الى اجراء براءة ثانية وذلك لان البرءاة الاولى اذا كانت منافية للحجية المشكوكة فلازم ذلك ان مثل حديث (الرفع) الدال على البراءة دال بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة لان الاحكام الظاهرية العرضية متنافية فثبوت احدها ينفي ثبوت الاخر.

وحيث تثبت البراءة بحديث الرفع فلا موضوع للحجية المشكوكة.

اقول وقد تقدم منا انه لا حاجة الى هذا التطويل وان اجراء براءة واحدة يكفي للطولية بين الحكمين الظاهريين.

ومن ما قدمنا من الفرق بين الامارة والاصل يتضح ان مثبتات الامارة حجة على القاعدة دون الاصل من جهة ان الامارة لها جهة كشف وطريق الى الواقع، وان ملاكات احكامها الظاهرية ناشئة من نفس ملاكات الاحكام الواقعية، فاذا كانت كاشفة عنها بلحاظ مدلولها المطابقي فهي كاشفة عنا بلحاظ مدلولها الالتزامي

هذا بخلاف الاصل اذ لا نظر له الى الواقع ولا كشف للاصول عنه ليقال بان مثبتاتها حجة او ليس بحجة، وهي صرف بيان الوظيفة العملية المجعولة للمكلف في ظرف جهل الواقع وفقد الحجة الشرعية عليه.

كما ويظهر مما قدمناه ان الفرق محفوظ بين الامارة والاصل حتى مع عدم القول بان مثبتات الامارة حجة لوضوح الطولية بين الحكمين الظاهريين، الامارة والاصل، ومع الطولية يبقى الفرق محفوظا.

الجهة الثالثة: إنهم قسموا الأصول العملية الشرعية إلى ثلاثة أقسام هي الأصل البحت والأصل المحرز والأصل التنزيلي.

قد مر أن الأصل العملي مجعول بدون نظر له إلى الواقع أصلاً، فهو لا يريد تشخيص الواقع وإنما يشخص الوظيفة العملية للمكلف تجاه الحكم الواقعي حيث لا يبقى المكلف بدون ما يحدد له الوظيفة العملية بعد عدم إحرازه ما يشخص به الحكم الواقعي، فأصل البراءة مثلاً يقول إن وجوب الجمعة مثلاً ما دام مجهولاً ولم يحرز المكلف ما يبين له ذلك فتجري عنه أصالة البراءة وهي وظيفة عملية تجاه هذا الحكم المجهول وأصل البراءة لا يقول له أن صلاة الجمعة حكمها واقعاً هو عدم الوجوب.

وهذا معنى التعذير عن الحكم الواقعي، ويقابله التنجيز كما لو كان الأصل الجاري هو الاحتياط ووجوب الإتيان بها، من دون أن يقول له إن صلاة الجمعة واجبة واقعاً.

فالأصل العملي مجعول بداعي التنجيز والتعذير بلا نظر له إلى الواقع أصلاً، هذا بخلاف الحكم الظاهري من باب الأمارات فإنه بحكم نظره إلى الواقع فإنه يريد تشخيص هذا الواقع المشكوك ولكنه قد يصيبه وقد يخطئه.

ومن هنا قلنا بأن الأمارات مثبتاتها حجة دون الأصل لأنها تكشف عن الواقع بدرجة احتمال معتد بها دون الأصل العملي.

ولكن بعض الأصوليين، كالمحقق النائيني والمحقق الخوئي (قدس سرهما) ذكروا فوارق أخرى للوظيفة العملية في باب الأصول الشرعية.

فإن جعل الوظيفة العملية كما يكون بلسان التنجيز والتعذير فقد يكون بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع كما هو الحال في أصل الحل، فإن قوله (عليه السلام) ((كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام)) حيث يظهر منه أن الشيء

المشكوك حليته فهو بمنزلة الحلال الواقعي، وقد اصطلح عليه بالأصل التنزيلي، حيث نزّل المشكوك منزلة الواقع.

وقد يكون بلسان تنزيل الاحتمال منزلة اليقين كما في الاستصحاب فإن الذي يفهم من دليل الاستصحاب ((لا تنقض اليقين بالشك..)) هو تنزيل احتمال البقاء منزلة اليقين بالبقاء وقد سميّ هذا الأصل بالأصل المحرز لإحرازه الحالة السابقة بقاءً بعد الشك فيها.

وعلى هذا فالأصل الشرعي على أقسام ثلاثة:

أصل عملي لا محرز ولا تنزيلي، فلا تنزيل فيه للمشكوك منزله الواقع ولا تنزيل الاحتمال منزلة اليقين وإنما لسانه لسان التنجيز والتعذير لا أكثر، فهو أصل بحت، مثاله البراءة المستفاد من قوله (عليه السلام) ((رفع عن أمتي ما لا يعلمون)) الدال على جعل المعذرية من ناحية الحكم غير المعلوم فالمجعول هنا هو لسان المعذرية.

وأصل محرز، وهو ما يكون جعل الوظيفة فيه بلسان تنزيل الشك منزلة اليقين.

وأصل تنزيلي، وهو ما يكون جعل الوظيفة بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع.

ويمكن أن يجمع بين القسمين الثاني والثالث بأن فيهما قيد إضافي غير متوفر في القسم الأول، فما به هذا القيد يسمى أصلاً تنزيلياً أو محرزاً، وما ليس فيه يسمى أصلاً عملياً بحتاً أي بدون الإضافة المذكورة لأحد التنزيلين المتقدمين.

وعلى تصورات مدرسة المحقق النائيني (قدس سره) لحقيقة الحكم الظاهري والتفرقة فيما بينها على أساس سنخ المجعول الإنشائي كما تقدم بأن لليقين أربع خصوصيات.

الأولى: الاستقرار والثبات كصفة نفسيه من قبال التردد والتذبذب صفة للشك؛ وهذه من الصفات التكوينية التي لا يمكن إثباتها لغير القطع بالتعبد والجعل.

الثانية: الكاشفية عن الواقع وهي المجعولة في الأمارات لأنها نزلت منزلة العلم في الطريقية والعلمية والكاشفية.

الثالثة: الجري العملي على طبقه، وهي المجعولة في الأصول التنزيلية.

الرابعة: التنجيز والتعذير وهي المجعولة للأصول غير التنزيلية وغير المحرزة، ولو يتوسط الجعل الشرعي الظاهري فيما يستتبعها إذا قيل بأن التعذير والتنجيز عقليين لا ينالهما الجعل.

وأما ما هي الثمرة من هذا التقسيم

أما في الأصل التنزيلي، فقد تظهر الثمرة في موارد منها ورد عنهم (عليهم السلام) ما مضمونه إذا كان الحيوان مأكول اللحم شرعاً فبوله طاهر. فإذا فرض الشك في حلية لحم حيوان فيتمسك بأصالة الحل لإثبات حليته ثم الحكم بطهارة بوله، فأنه هنا قد نزّل مشكوك الحلية منزلة الحلية الواقعية فتكون له آثار الواقع أي الحلال الواقعي التي منها طهارة بوله، هذا على رأي المحقق النائيني الذي استفاد من حديث الحل (الحلية الواقعية).

بخلاف الاخوند (قدس سره) الذي أنكر ذلك وإن مثل أصالة الحل لا يستفاد منها تنزيل المشكوك منزلة الواقع بل يستفاد منها جعل حلية ظاهرية مستقلة مغايرة للحلية الواقعية بدون تنزيل لشيء منزلة الواقع، ومعه لا يمكن إثبات طهارة بول الحيوان المشكوك اللحم لأنها مترتبة على كون الحيوان حلال واقعاً لا ظاهراً، وحيث يكون العنوان المأخوذ في موضوع الحكم –كل حيوان يحل أكل لحمه– هو العنوان بوجوده الواقعي، وأصل الحلية لا تثبت إلا الحلية الظاهرية

عند الاخوند بدون تنزيل الحيوان المشكوك منزلة الحلال الواقعي فلا يمكن إثبات طهارة بوله لأنها مترتبة على الحلية الواقعية لا الظاهرية.

وأما في الأصل المحرز الذي نُزّل فيه الاحتمال للبقاء منزلة اليقين للبقاء كما في الاستصحاب حيث ذهب أن المجعول فيه هو الطريقية ولكن اختلف المحقق الخوئي (قدس سره) مع أستاذه النائيني (قدس سره) في أن تنزيل الاحتمال منزلة اليقين هل أن هذا التنزيل من حيث الجري العملي أو من حيث الكاشفية، واختار المحقق النائيني (قدس سره) الأول فيما اختار المحقق الخوئي (قدس سره) الثاني، والمقصود للنائيني (قدس سره) البقاء على الحالة السابقة من حيث الجري العملي، فالثوب المتيقن الطهارة إذا صليت به فحصل به حالة الشك في طهارته اللاحق لحالة اليقين بها؛ فأنت هنا متيقن البقاء كما كنت في الحالة السابقة.

ومقصود الخوئي (قدس سره) أن تنزيل الاحتمال منزلة اليقين من حيث الخصوصية الثانية أي الكاشفية ومعه لا يبقى فرق بين الأمارة والأصل التنزيلي لأن المجعول فيها هو الكاشفية، فكان الاستصحاب عنده أمارة وتظهر الثمرة في حال تعارض الأصل المحرز مع غيره.

فلو شك في صلاة الجمعة زمن الغيبة، فإن مقتضى الأصل البحت وهو هنا البراءة نفي الوجوب والتعذير عنه، ولكن مقتضى الاستصحاب ثبوته والتنجيز عنه، وفي هذه الحالة يقدم الأصل المحرز وهو الاستصحاب فإذا جرى أصبح المكلف عالماً بثبوت التكليف لصلاة الجمعة ومع علمه به ينتفي الشك الذي هو موضوع الأصل البراءة.

وأما لو أجرينا البراءة قبل الاستصحاب فإن جريانها لا يصير المكلف عالماً بالنفي وهو عدم الوجوب إذ الأصل هنا ليس بمحرز حتى يصير المكلف عالماً بالبراءة.

هذا وقد ناقش تقسيم الأصل إلى محرز وغير محرز شيخنا الفياض (حفظه الله)، والمناقشة في مقامين سنؤجل المقام الثاني وهو مقام الإثبات إلى حين الدخول في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى كي ننظر برواياته.

وأما المقام الأول وهو مقام الثبوت، فقد حلل الحالة السابقة في الاستصحاب، وهل يوجد فيها ما يبرر كونه أصلاً محرزاً أو لا ؟

فأجاب: إن في الحالة السابقة أمرين، هما اليقين والحدوث أي حدوثها، أما اليقين فهو قد زال ولا يقين في ظرف الشك في بقاء الحالة السابقة كي يقتضي رجحان بقائها في هذا الظرف لوضوح أن بقاءها مرتبط ببقاء علته، والمفروض أن اليقين ليس من أجزاء علته، حيث أن شأنه مجرد الكشف عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه.

وهذا الكلام لا يستقيم لوضوح أن اليقين ليس علة للحالة السابقة وإنما هو كاشف عنها من دون أن يكون له تأثير فيها حدوثاً فضلاً عن البقاء.

وإذا لم يكن علة لها فبقاؤه أو زواله لا دخل له في وجودها ليصح ما ذكره من التعليل وإن بقاء الشيء مرتبط ببقاء علته، فهو يصبح كبرى ولكن صغراه لا تنطبق على مورد الكلام، هذا بغض النظر عن إن حشر المسائل الفلسفية وتحميلها على المسائل الأصولية وكأنها هي ليس بصحيح، لأن ما ذكره متعلق بالموجودات الخارجية الحقيقية، ومسائل الأصول ليس كذلك.

ثم أضاف (حفظه الله): وأما الحدوث فهو لا يقتضي البقاء لأن بقاء الحادث بحاجة إلى علة غير علة حدوثه، ولا تكفي علة الحدوث للبقاء، لأنه الوجود الثاني له وهو كالوجود الأول بحاجة إلى علة ولا تكفي علة الحدوث للبقاء إذ الوجود

الأول ليس علة للوجود الثاني ولا جزء علة له، فإذن هو كالوجود الأول في الحاجة إليها، والسر أن وجود الممكن عين الفقر والربط بالعلة لا إن وجوده له الربط[١].

وهو كسابقه بعد أن لم يكن اليقين علة لحدوث الحالة السابقة فهو ليس علة للبقاء، وأما ما هي علة البقاء مما لم يذكره بدليله لينظر هل تقتضي البقاء أو لا تقتضي البقاء، إلا مع ترجيح احد الطرفين بمرجح، والفرض إن المرجح مع اقتضاء البقاء، لفرض تحقق الحالة السابقة، ومع تحققها فهي تقتضي البقاء لا إنها لا تقتضي البقاء أو يتساوى فيها اقتضاء البقاء من عدمه. فإن هذا التساوي إنما هو للممكن مع غض النظر عن وجوده، وأما بعده فهو يقتضي البقاء لا محالة.

ثم نسأل هل أن الوجود الثاني مباين للأول أو هو عينه فعلى الثاني، فإن علة الوجود الأول حدوثاً هي نفس علة الوجود الثاني الذي هو عينه، فما به علة الأول هي علة الثاني، والإ لكان غيره وهذا خلف.

وعلى الأول؛ فإن أي ربط بينهما حتى إذا نفينا علية اليقين للوجود الأول؛ كان نقياً لعليته للوجود الثاني، هذا مع نفي العلية والمعلولية بين الوجودين. وأما معها فمن الواضح أن الوجود الثاني علته الوجود الأول والمفروض تحققه للحالة السابقة، وبه تتحقق علية الوجود الثاني فلا يمكن نفي عليته له، والمفروض إن اليقين ليس علة للأول، وإلا لزال الوجود الأول بزواله.

وعلى هذا فما ذكره من النتيجة بقوله ((والخلاصة أن وجود الحالة السابقة لا يقضي رجحان بقائها في ظرف الشك فيه.. فكذلك لا يقتضي بقائها فيه بعد أن كان لا يقتضي ارتفاعها في ظرف الشك.)).

---

١) المباحث الأصولية / ج٩ ص٣٧ .

لا يمكن المساعدة عليه لأن اليقين لا دخل له في وجود الشيء فضلاً عن بقائه؛ وإنما وجود الشيء تابع لوجود علته، والفرض انه وجد بالحالة السابقة المنكشفة باليقين وترجح وجوده من عدمه، فاقتضاء بقائه مرجح على ارتفاعه.

ولو كان قد قرر هذا الدليل العقلي ببيان الملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق، وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه لكان أولى، كما صنفه الشيخ المظفر (قدس سره) في أصوله. وإن العقل هل يذعن بتلك الملازمة أو لا يذعن.

فإذا ما حكم العقل برجحان البقاء بعد طرو الشك وتزلزل العلم ببقاء المتيقن السابق في الزمان اللاحق، وانه مظنون البقاء؛ وبضم الملازمة بين ما حكم به العقل حكم به الشرع ثبت المطلوب.

ولكن هذا الدليل لا يثبت المطلوب، لنفي الملازمة المدعاة فإن كثيراً ما يحصل العلم بالحلة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها السابق. وإن أقصى ما ثبت على تقدير التسليم بالملازمة هو الظن بالبقاء وهو ليس بحجة إلا مع قيام الدليل عليه، ومع وجود هذا الدليل على حجية الظن لكان هو الدليل على الاستصحاب لا تلك الملازمة[1].

وأما في مقام الإثبات، فقد ناقش الشيخ الفياض (حفظه الله) بأن روايات الاستصحاب تنهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث أن طرو الشك ينقض اليقين لا محالة، فلا يراد بهذا النهي النهي الحقيقي إذ هو متعلق بالأمر الاختياري، وليس بالأمر القهري.

وهذا مبني على تعلق النهي بنفس اليقين حتى نحتاج إلى احد ما ذكره من الاحتمالين وهما الإرشاد إلى تعيين وظيفة المكلف في ظرف الشك في بقاء الحالة

---

١) اصول المظفر ج٣ ص١٩٤،مباحث الحجة

السابقة والعمل على طبقها، وليس ذلك لكون الاستصحاب طريقاً إلى الواقع. وتنزيل الشك منزلة اليقين، ومرجع هذا التنزيل إلى جعل حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي، ولا يدل على جعل الطريقية والكاشفية، لما مر من عدم وجود ما يقتضي بقاء الحالة السابقة[٢].

ولكن النظر الدقيق في روايات الاستصحاب على ما يأتي بأن النقض متوجه إلى المتيقن لا إلى اليقين إذ لا معنى للنهي عن نقض اليقين وهو الأمر المبرم بنفسه والمحكم، ويضم دلالة الاقتضاء يكون النقض المنهي عنه متوجه إلى متعلق اليقين لا إلى نفسه، ومتعلقه هو المتيقن، إذن لابد من أن يقال إن هذا الاستعمال على نحو حذف المضاف، وإلا لا يصح الاستعمال المذكور. وسيأتي في حينه مزيد بيان عن ذلك.

كما أن تنزيل الشك منزلة اليقين ليس مرجعه إلى جعل حكم مماثل للحكم الواقعي بل مرجعه إلى شيء آخر لوضوح أن المحقق النائيني (قدس سره) لا يقول بجعل الحكم المماثل في الأحكام الظاهرية. والشيء الآخر يحتمل أن يكون إحكام عمل اليقين حتى في ظرف طرو الشك، بمعنى توسيع دائرة محركية الغرض الشرعي من ظرف اليقين إلى ظرف الشك، وعدم الاعتناء بالأخير بعد سبق اليقين عليه، وعلى هذا المعنى يكون الاستصحاب صالحاً لجعل الطريقية له، كما هو الحال في الأمارات غاية الفرق بينهما عدم مخالطة الشك لليقين فيها دون الاستصحاب، ومن هنا أمكن الجمع بين تقديم الاستصحاب على غيره من الأصول غير المحرزة بالحكومة، وتقديم الأمارات عليه بالحكومة بلا محذور.

وليس معنى ذلك إن تقديمه على الأصول غير المحرزة بالحكومة هو أن المجعول فيه الطريقية والكاشفية، وإذا كان المجعول فيه ذلك فلا يمكن تقديم المارات

---

٢) المباحث الاصولية ج٩ ص٣٩

عليه بالحكومة، إذ معنى تقديمها عليه بالحكومة هو أن المجعول فيه ليس الطريقية والكاشفية.

وذلك كان هذا الإشكال مبني على كون كاشفية الاستصحاب والأمارات على درجة واحدة من الكشف وهو مما لا دليل عليه إذ يمكن أن يكون كاشفاً وطريقاً بدرجة أدنى من كشف الأمارات، فتقدم عليه حكومةً، وهو يقدم على الأصول كذلك، وأي محذور فيه.

وبعبارة أخرى أن الاستصحاب من جهة أو جنبة فهو أمارة ومن جنبة أخرى فهو أصل عملي، والنتيجة انه برزخ بين الأصل والأمارة، فهو فوق الأصل لما فيه من الكاشفية، وهو دون الأمارة لضعف كاشفيته لاختلاطه بالشك كما يظهر من رواياته.

كما لا يرد أن المجعول فيه إن كان الطريقية والعلم التعبدي في ظرف الشك، والمجعول في الأمارات هو الطريقية والعلم التعبدي مطلقاً، فيمتنع حكومة الأمارات عليه كما يدعى.

إذ تعبدية كلتا الطريقتين لا يمنع تقديم طريقية الأمارات عليه حكومةً، بعد أن كانت طريقيته مخلوطة بالشك.

والنتيجة انه يمكن الجمع بين الحكومتين، حكومة الأمارات على الاستصحاب، وحكومته على الأصول غير المحرزة، لاختلاف كاشفية كل منهما عن الآخر.

وبهذا التصوير يكون ما ذكره السيد الشهيد (قده) من تضمين الأصل المحرز لدرجة من الكشف هو الصحيح والمناسب لروايات الاستصحاب، وبهذه الدرجة فهو يتقدم على الأصول الأخرى.

وبهذا نستطيع أن نميز لماذا مثبتات الأصل المحرز ليس بحجة دون الأمارات، فإذا كانت كاشفية الأمارات بالنسبة إلى اللوازم حجة، كانت كاشفية الأصل بالنسبة إليها ليست بحجة لأنها بدرجة اقل من قوة كاشفية الأمارات.

هذا وقد ميز الشهيد الصدر (قدس سره) ما بين الأصل العملي المحرز وبين غيره بما ذكره سابقاً من أن أساس الترجيح إذا كان قوة المحتمل محضاً فهو أصل عملي بحت، وإن كان أساس الترجيح هي قوة الاحتمال والمحتمل معاً كان أصلاً محرزاً.

فالأصل المحرز هو الحكم الظاهري الناشئ من أهمية الاحتمال والمحتمل معاً، وقد مثل له بقاعدة الفراغ، فإذا شك المكلف بعد الفراغ من إتيانه للوضوء، حكم بصحة صلاته؛ لأن الشك حصل بعد الفراغ من صلاته فلا يعتنى به، وحجية قاعدة الفراغ جاءت من أمرين هما:

قوة الكشف والاحتمال، لفراغ المكلف من صلاته، وإن نفس الفراغ كاشف عن الإتيان بجميع أجزاءها وشرائطها والتي منها الوضوء لأن عادة المكلف لا يفرغ من عمل إلا بعد أن يأتي بجميع أجزائه وشرائطه.

وقوة المنكشف والمحتمل؛ أي نفس الفراغ من العمل له مدخلية في عدم الاعتناء بالشك، فلو فرض أن المكلف لم يفرغ من صلاته وقد شك في إتيانه بالوضوء لم يحكم بإتيانه وإن كان احتمال تحققه قوياً.

وإذا كان منشأ حجية القاعدة من الأمرين المتقدمين فإن قوة الاحتمال وحدها لا تكفي، ولذا لو فرغ من الصلاة وشك انه توضأ أو لا، لزمه الوضوء للصلاة القادمة وإن كان بالنسبة للتي فرغ منها حكم بتحقق وضوءه، وذلك لأن الفراغ من الثانية غير متحقق كما هو بالنسبة إلى الأولى، وبعبارة أخرى ان قوة المنكشف المنضمة إلى قوة الكشف لم تتوفر في الصلاة القادمة، وإن قوة الكشف وحدها لا

تكفي وقوة المنكشف وحدها لا تكفي ما لم تتوفر قوة الكشف، كما لو فرض انه فرغ من عمله ولم تكن هناك قوة الكشف، كما لو كان حينما دخل في الصلاة غافلاً بالمرة وقد التفت فجأة إلى الصلاة وهو يسلم فهنا لا يكون فراغه كاشفاً عن الإتيان بالوضوء.

ومن هنا اختار المحقق الخوئي (قده) عدم جريان القاعدة في الموارد التي لا تتوفر فيها قوة كشف كما لو كان المكلف قاطعاً بغفلته حين الإتيان بالعمل الجاري، وإنما هي تجري في الموارد التي فيها قوة كشف كما لو احتمل انه كان ملتفتاً إلى صلاته ولو احتمالا عند الإتيان بها.

وبهذا يتضح أن الأصل المحرز على هذا البيان لا تكون لوازمه غير الشرعية بحجة لأن حجية الأصل لم ينشأ من قوة الكشف فقط حتى يمكن أن يقال بأن قوة الكشف عن شيء وعن لوازمه بدرجة واحدة بل عن قوة الكشف منضماً إلى قوة المنكشف، والدليل إنما يصير حجة في إثبات لوازمه غير الشرعية إذا كان حجيته ناشئة من قوة الكشف فقط، والإتيان بالوضوء ليس لازماً شرعياً للفراغ من الصلاة أو لا توجد في السنة الأدلة الشرعية ما يشير إلى أن من فرغ من صلاته فقطعاً قد أتى بالوضوء.

وكونه حكماً شرعياً بمعنى انه لا يجوز الدخول في الصلاة بلا وضوء وليس حكماً شرعياً بمعنى انه من فرغ من صلاته حُكِم عليه انه قد أتى بالوضوء.

وقد عرفت إن قوة الكشف وحدها لا تكفي ما لم تكن بدرجة تثبت بها لوازمها غير الشرعية وتكشف عنها كما هو الحال في الأمارات.

الجهة الرابعة: إنهم قسموا الأصول إلى شرعية وعقلية وتتمثل الأخيرة بنوعين هما:

قاعدة الاشتغال والاحتياط، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وموارد الأولى هي موارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف فيها ولا مانع من تنجزه فيها.

وموارد الشك في الإمتثال بعد اليقين بثبوت التكليف ويعبر عنها عندهم الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وموارد الشبهات قبل الفحص أذ قبله لم يتحقق موضوع قاعدة القبح بل يبقى احتمال تكليف منجزاً وهو يتطلب الاحتياط.

والأولى تتمثل بالأصول التالية:

أصالة البراءة الشرعية

أصالة الاحتياط الشرعي

أصالة التخيير

أصالة الاستصحاب

هذا وقد تقدم الكلام في التعليق عن وجه حصرها في الأربعة وقلنا انه استقرائي، وإن كانت موارد جريانها عقلي دائر بين النفي والإثبات.

وكذا تقدم بيان أن قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية كما هي جارية في الشبهات الموضوعية ليست منها، بلا حاجة إلى الدخول في أكثر مما تقدم.

الفرق بين الأصول العملية الشرعية وبين الأصول العملية العقلية ويقع في نقطتين أشار إليهما شيخنا الفياض (حفظه الله).

الأولى: إن الأصول العملية الشرعية تتبع في سعتها وضيقها سعة مدلول دليل حجيتها كما هو الحال في جميع أدلة الأحكام الشرعية، ومن هنا يقع الكلام عن سعة دائرة هذه الأصول وضيقها من قبل أدلتها وهل تشمل مطلق الشبهات، حكمية كانت أم موضوعية أو لا؟ بل هي بأحدهما، وهل تشمل الشبهات في موارد العلم الإجمالي أو لا؟

وعليه فلا بد من النظر في أدلتها ومدى إطلاقها أو عمومها.

وهذا بخلاف الأصول العملية العقلية، إذ لا يمكن تحديد مدلولها سعة وضيقاً بقيود معينة كماً وكيفاً بل هو يختلف سعة وضيقاً باختلاف آراء الأفراد وظروفهم.

وعليه لابد من ملاحظة هذه الأصول العملية الفعلية في كل واقعة من وقائع الشك وموارده في نفسها، لأن كل فرد مأمور بأن يحدد وظيفته العملية على طبق ما أدركه عقله العملي، وهو يختلف باختلاف الأشخاص ووقائع الشك وتوفر شروط إدراكه ولا يمكن جعل ضابطة كلية لذلك، ومن هنا اختلف الأفراد في موارد منهم من يرى جريان البراءة العقلية ومنهم من يرى جريان قاعدة الاشتغال وحق الطاعة.

ولكن لا خلاف في مدركات العقل العملي، وإنما الخلاف في كون المورد ما هو ليصح تطبيق الحكم العقلي عليه، فقد يرى شخص انه مورد لأصالة البراءة العقلية، فيما يرى آخرون مورد لأصالة الاشتغال العقلي، من جهة ما قيل باختلافهم في سعة مولوية المولى الحقيقي وأنها شاملة لموارد الشك والوهم أو هي مختصة بموارد العلم بتكاليف المولى.

وعليه فالخلاف ليس بالحكم العملي بل في إدراكه وتشخيصه للمورد، بحسب ما أسس قبل ذلك من سعة أو ضيق مولوية المولى.

الثانية: عدم صلاحية الأصول العقلية لمعارضة الأصول الشرعية لأن أصالة البراءة معلقة على عدم البيان؛ والاستصحاب بيان، وكذلك الاحتياط الشرعي فإنه بيان ومنجز للواقع، وعلى هذا فهذه الأصول الشرعية المثبتة للتكليف واردة على أصالة البراءة القطعية، ورافعة لموضوعها وجداناً.

وأصالة الاشتغال العقلي معلقة على تنجز التكليف بالمرتبة السابقة والمفروض أن استصحاب عدم ثبوت التكليف يثبت عدم تنجزه فيكون رافعاً لموضوع الاشتغال العقلي وكذا البراءة الشرعية فإنها تثبت عدم تنجز التكليف الواقعي ولذا تكون رافعة لموضوع قاعدة الاشتغال العقلي جزماً.

نعم قد يقع التعارض بين الأصول الشرعية فيما بينها كالتعارض بين الاستصحابين، أو بين الاستصحاب وأصالة البراءة، وسيأتي تفصيله في حينه.

وأما أن التعارض لا يقع بين الأصول العقلية والشرعية لأن الأولى تبين الوظيفة العملية للشك البدوي، غيرالمقرون بالعلم الإجمالي، وليس له حالة سابقة التي هي مورد الاستصحاب أي أنها تشخَص ما يحكم به العقل بقطع النظر عن الأدلة الشرعية كتاباً وسنة ويعبر عنها بالوظيفة الأولية، كما لو واجه المكلف شك في حرمة السائل الفلاني، ولم تتوفر عنده النصوص الشرعية لتثبت له حرمته أو إباحته، فلابد من تحديد وظيفته من خلال العقل العملي باتجاه الحرمة المشكوكة، وانه هل يحكم بالاحتياط أو بالبراءة.

فالوظيفة الأولية حال الشك تعني تحديد ما يحكم به العقل بغض النظر عن النصوص الشرعية، وأما تحديد الوظيفة من خلال النصوص الشرعية أي تحديد ما تحكم به تلك النصوص فتسمى بالوظيفة الثانوية.

أما تحديد الوظيفة العملية الأولى حال الشك فهنا مسلكان، مسلك يقول بتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وآخر يقول بتطبيق قاعدة الاشتغال والاحتياط، وبعيد عنه بمسلك حق الطاعة.

والقاعدة الأولى إنما تمحورت في عصر الوحيد البهبهاني (قده) ثم تحولت إلى قاعدة أساسية في الأبحاث الأصولية، وسبب ظهور هذه القاعدة هو التفكيك بين مسألتين، هما مولوية المولى، ومنجزية القطع ومعذريته (أي حق طاعته)، فهل هما

مسألة واحدة أو مسألتين فإذا كانت مسألتين فإن الأولى منهما وهي مسألة مولوية المولى من مسائل علم الكلام، وأما المسألة الثانية وهي حجية القطع من مسائل علم الأصول. وإن موضوع المسألة الأولى هو مولوية المولى بينما موضوع الثانية هو البيان وعدمه، ومن هنا اختلفوا في أن حق الطاعة هل هو ثابت للمولى من حالة العلم بتكاليفه فقط، وأما في حالة الشك فإن العقل يحكم بقبح العقاب.

فقد ذهب القائل بمسلك حق الطاعة أن التفكيك في المسألتين غير صحيح لأن البحث في المسألة الثانية يرجع إلى البحث في المسألة الأولى فانه إذا التزم بأن حق الطاعة غير ثابت في حالة الشك والوهم فإن ذلك يعني تقييد مولوية المولى في حدود ما هو معلوم من التكاليف، ومن هنا فإن هذا التفكيك غير صحيح، إذ لا يمكن تقييدها بحدود التكاليف المعلومة، وليس هنا من ادراكين للعقل احدهما متعلق بحق الطاعة والآخر بمولوية المولى كي يصح هذا التفكيك، وعندئذٍ يلتزم بأن حق الطاعة غير شامل لموارد الشك والوهم، فموضوع المسألتين واحد هو مولوية المولى وحدودها، فلابد من البحث عن حدود المولوية وإنها تشمل مطلق الموارد أو مختصة بموارد العلم بالتكاليف.

وهذا البحث يرتبط بما هو ملاك حق الطاعة إذا كان حق الطاعة وحق المولوية شيء واحد، وهنا ملاكات لما يدركه العقل من حق المولوية للمولى سبحانه.

الأول: وجوب شكر المنعم، وهو المشهور بين المتكلمين واختاره بعض الأصوليين.

الثاني: المالكية والخالقية، وقد اختاره الفلاسفة عموماً وحاصلة لما كان الله هو الخالق كما تشير النصوص القرآنية ((**ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله إلا**

هو)) المؤمن[٦٢] . وإذا كان الخالق فهو المالك ملكية حقيقية تكوينية وجودية تختلف عن الملكيات الاعتيادية بين المخلوقين، قال تعالى ((**له الملك وله الحمد**)) التغابن[١] .

وإذا كان سبحانه هو المالك ولا سواه مالكاً فكيف لا يدرك العقل وجوب طاعته لمولاه الحقيقي، وقد تبنى هذا المعنى للمولوية من الأصوليين السيد الشهيد الصدر (قدس سره) قائلاً ((المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار، والذي هو أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم، فإن ثبوت الحق ملاك المالكية والخالقية شيء، وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر))[١] .

والحق هو الملاك الثاني وذلك:

أولاً: ما ذكره السيد الحيدري في أن العقل يرى أن من يكفر بالنعم يستحق اللوم كما لا ريب في ان ترك شكر المنعم كثيراً ما يكون مصداقاً لكفران النعم، والعقل وإن كان يرى حسن شكر المنعم، لكن شدة هذا الحسن عنده بحيث يحكم باستحقاق تاركه العقاب من المولى غير مسلم إذا لم يصر الترك مصداقاً لكفران النعم، هذا مضافاً إلى أن حكم العقل باستحقاق اللوم لكافر النعم غير ملازم لحكمه باستحقاق اللوم والعقاب لتارك شكر المنعم.

ويلاحظ عليه إن فك الملازمة بين استحقاق اللوم واستحقاق العقاب أنها تصح في مطلق المنعم، وأما في المنعم المطلق وهو الله سبحانه فلا فك لهذه الملازمة، فالعقل مثلاً يدرك حق طاعة الأب من قبل الابن بملاك شكر المنعم، لأن الأب منعم على الابن، ولكن هذا الملاك غاية ما يستحقه الابن لو كفر في حق أبيه هو اللوم وليس اللوم والعقاب، وهذا بخلافه في المنعم الحقيقي والمالك

---

١) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٢٨ .

المطلق فإن شكر نعمه بدرجة يدرك العقل استحقاق اللوم والعقاب على ترك شكر نعمه، والكفر بها، ولو سلم بعدم استحقاق العقاب فأن مجرد اللوم من المولى هو عقاب بحد ذاته.

ومن هنا فإن مولوية الأب مختصة في حدود أوامره المعلومة والمبينة من قبله ولا تشمل الموارد المشكوكة لأن ملاك شكر المنعم للأب ليس شديداً إلى الدرجة كما هو في المالك الحقيقي.

وثانياً: ما ذكره أيضاً، لو قبلنا الملاك الأول فإن الملاك الثاني أدق وأعمق لأن ملاك شكر المنعم ينسجم حتى مع استقلال المنعم عليه وجوداً، بخلاف ملاك المالكية والخالقية فأنه ليس كذلك لأنه يثبت إن كل شيء سواه فهو قائم به تعالى مفتقر إليه لا يستقل بدونه.

هذا ويمكن إرجاع الملاك الأول إلى الثاني؛ بدعوى ان المراد من المنعم هو الواهب لنعمة الوجود والخلق للإنسان[1].

أقول، وهذا يرجع إلى ما سجلنا من ملاحظة على الوجه الأول والحق هو الملاك الثاني دون الأول، أو كونه منعماً متأخر عن كونه خالقاً ومالكاً، فإذا لم يكن خالقاً ومالكاً فكيف يكون منعماً، وعليه فملاك الشكر متفرع عن ملاك الخالقية والمالكية.

نعم إن المولوية تنقسم إلى قسمين..

المولوية الذاتية: وهي الثابتة للموجود في نفس الأمر والواقع بدون جعل جاعل في مقابل الجعلية التي تحتاج لجعل جاعل، فهذه المولوية ثابتة مطلقاً سواءً علمت أم لا، وهذه المولوية مختصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك الخالقية.

---

١) مباحث القطع – للحيدري – ص١٣٦.

وليس المقصود من الذاتية هنا عدم قابليتها للانسلاخ والتخلف وإلا فإن القائل بها سيقرر بأن هذا النوع من المولوية تعليقي لا تنجيزي، ودور العقل فيها هو الكشف والإدراك[١].

المولوية الجعلية: هي على أقسام كالمولوية الجعولية من قبل من له حق الجعل، كالمولوية المجعولة للمعصوم (عليه السلام) أو المجعولة من قبل العقل الاجتماعي، وهذه المولويات المجعولة تتبع في سعتها وضيقها مقدار جعلها، فما كانت مجعولة من قبل المولى الحقيقي فهي تتبع دليل جعلها سعة وضيقا، وما كانت مجعولة من قبل العقلاء أنفسهم كما في السلطات الاجتماعية والقانونية فهي تتبع مقدار الجعل والاعتبار ألعقلائي.

وما ينبغي الالتزام عقلا بوجود المولى الذي ثبتت له المولوية الذاتية وإلا فلا يمكن إثبات بقية المولويات، ضرورة رجوع المولويات المجعولة الى المولويات الذاتية، والعقل يدرك وجوب التحرك والامتثال لو كان هناك تكليف من المولى الحقيقي وإلا فلا يتحقق بعث وتحريك إلا مع وجود التكليف الفعلي.

ثم أنهم قسموا المولوية إلى درجات ثلاث..

الأولى: إن وجود الحكم والتكليف في الواقع يكون منشأ لإدراك العقل وجوب طاعة المولى وامتثال تكاليفه سواء وصلت إلى المكلف أم لم تصل وسواء كان وصولها بدرجة القطع أم بدونه من الدرجات، بل حتى مع القطع بعدم التكليف، فإن العقل يدرك وجوب الابتعاث وفقاً لهذه الدرجة من المولوية، ومن الواضح بطلان هذه الدرجة وعدم معقوليتها في نفسها لعدم تصور ابتعاث العبد ثم القطع بعدم التكليف، إذ لا ابتعاث بلا بعث، مضافاً إلى استلزامه أن يكون

---

٢) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٢٨ .

التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلق معذرية القطع وبطلانه واضح[١].

الثانية: أن يكون التكليف الذي يحكم العقل بوجوب امتثاله وإطاعته هو خصوص التكليف الذي انكشف بالقطع والانكشاف التام دون الانكشاف الناقص، ظناً كان أو شكاً أو وهماً، فضلاً عن القطع بعدم التكليف، فلا حكم بوجوب الامتثال، وهذا مذهب القائلين بالقبح الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع وموارد غيره[٢].

الثالثة: أن يكون التكليف بحكم العقل بوجوب امتثاله وإطاعته هو المنكشف بأية درجة من الكشف من دون اختصاص بدرجة القطع والانكشاف التام، نعم إذا قطع بعدم التكليف فلا حق طاعة للمولى.

على هذا فإن درجات المولوية يمكن تطبيقها على الأقسام الثلاثة.

المولوية المجعولة من قبل الله للنبي (صلى الله عليه وآله)، وللإمام فإنها تابعة لدواعي جعلها سعة وضيقاً، فهي ثابتة ومحققة وأما حدودها فهو تابع للأدلة التي ثبت بها أصل هذه المولوية من الكتاب والسنة وهي بهذا يمكن أن تكون من الدرجة الثانية أو الثالثة من درجات المولوية، فهي خارجة عن محل البحث.

أما المولوية المجعولة بالجعل ألعقلائي، فقد اتفقت كلماتهم بأن حق الطاعة للمولى العرفي أو ألعقلائي أو القانوني إنما هي في خصوص ما انكشف للمكلف من التكاليف بالقطع دون غيره من درجات الانكشاف، وبه قال صاحب مسلك حق الطاعة – السيد الشهيد الصدر (قدس سره) – قال ((إن المولويات الفرعية

---

١) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٣٠ .
٢) المصدر السابق.ج٥ ص٢٦

والعقلائية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو هي بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول في المولوية عقلائياً ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف))[١].

وأما القسم الأول من المولوية الذاتية الثابتة للحق سبحانه وتعالى في نفس الأمر والواقع، فهل تتحدد بحدود الدرجة الثانية أو بحدود الدرجة الأولى من درجات المولوية، وهو محل النزاع بين الأصوليين.

وعلى ما تقدم، فهل تقتضي- الوظيفة العملية الأولية قاعدة القبح والبراءة العقلية أو تقتضي- قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، فيما لو شك بتكليف فيه قولان.. قد استدل للأول بوجوه

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) إن التكليف الشرعي ما لم يصل إلى المكلف بعلم وجداني أو تعبدي لا يستقل العقل العملي بلزوم التحرك والانبعاث نحو امتثاله من جهة انه يدرك استحقاق العقوبة على مخالفته، وهو المحرك الأساسي نحو الطاعة والامتثال، فما لم يصل إلى المكلف فلا يحكم العقل باستحقاق العقوبة على عدم امتثاله لأن البيان عليه ما لم يكن بالعلم الوجداني أو التعبدي لم يكن بياناً والعقاب عليه قبيح، ومن هنا فإن موارد الشك والاحتمال لا تصلح أن تكون بياناً وتحركاً نحو التكليف بعد أن فحص إلى حد اليأس عن الظفر ببيان.

فالتكليف إنما يكون مؤثراً بوصوله بدرجة العلم دون غيره من الدرجات، ومع عدم الوصول فإن العقاب عليه عقاب بلا بيان فيكون قبيحاً[٢].

وعلق عليه السيد الشهيد الصدر (قدس سره) بتقريب إن المحرك تارة يكون تكوينياً ناشئاً من غرض تكويني وأخرى يكون تشريعياً وهو حكم العقل

---

٣) المصدر السابق ج٥ ص٢٦.
٤) اجود التقريرات ج٢ ص١٨٦.

بلزوم التحرك نحو الطاعة والعبودية، سواءً كان عند الإنسان غرض فيها أم لا، وسواءً أكان موافقاً لطبعه أم لا؟

أما المحرك التكويني فإن الشيء بوجوده التكويني لا يكون محركاً وإنما المحرك هو الوجود الواصل، والوصول ذو درجات منها الوصول الاحتمالي فإنه قد يكون محركاً إذا كان الغرض مهماً بحيث لا يرضى الإنسان بتركه حتى في حالات الاشتباه والاختلاط، لأن المحركية تختلف باختلاف مراتب الغرض وتفاوتها، والأغراض التكوينية ليست على مرتبة واحدة بل هي على مراتب متفاوتة من حيث مراتب الأهمية ومن هنا قد يكون احتمال وجوده في الواقع محركاً إذا كان ذي أهمية وقد لا يكون محركاً، فإذن يختلف المحرك التكويني باختلاف مراتب الغرض.

وأما المحرك التشريعي فهو يتمثل في حق الطاعة والامتثال لإدراك العقل استحقاق العقاب على تفويت هذا الحق الذي هو المحرك الأساسي نحو العمل في الخارج على طبق أوامر المولى سبحانه أو نواهيه، ولا كلام من ذلك وإنما الكلام في سعة وضيق هذا الحق وه هو ثابت في موارد الشك في التكليف واحتمال ثبوته في الواقع، فمن يدعي انه غير ثابت في هذه الموارد لعدم وجود مقتضي الحركة الذي يعني عدم حكم العقل بلزوم الحركة فهذا معناه رجوع الكلام إلى أصل القضية أن المولى ليس له حق الطاعة في هذه الموارد من الشك والوهم، وهو عين الدعوى.

وعليه فما ذكره النائيني (قده) من الوجه لإثبات قاعدة القبح في موارد الشك والوهم توسعه لها عن موارد القطع بعدم البيان مرجعه إلى المصادرة لأنه قد جعل المدعى دليلاً وبرهاناً، لأن المدعى هو أن احتمال التكليف لا يكون محركاً ولكنه (قدس سره) جعل ذلك دليلاً في المسألة حينما قال: إن المرجع في المقام قاعدة القبح لإدراك العقل أن العقاب على المخالفة عقاب بلا بيان، وهو قبيح وظلم

معللاً بأن احتمال التكليف لا يكون بياناً، وهو كما ترى عين المدعى. فيسقط هذا الوجه لأن مرده إلى المصادرة.

وهذا الوجه من الجواب يدعي إن احتمال التكليف محرك لأنه مساوق لاحتمال العقاب الذي هو منشأ حق الطاعة، وعليه يكون وصول التكليف بالعلم مطلقاً أو بالاحتمال منجز ومحرك، وأما من يدعي انه في حالات الوصول الاحتمالي لا يكون محركاً فهو بحاجة إلى دليل في المرتبة السابقة.. بمعنى أن الأصل كون التكليف منجز ومحرك سواء حصل بعلم وجداني أو تعبدي أو بالاحتمال، ومن ينفي الأخير عليه إقامة البرهان لأنه يدعي خلاف القاعدة.

وقد ناقش فيه شيخنا الفياض (حفظه الله) بما حاصله:

إن ظاهر المحقق النائيني (قده) اعتماده على السيرة العقلائية الجارية بين الموالي وعبيدهم فأنهم لا يؤاخذون عبيدهم على مخالفة أوامرهم في حالات الشك والاحتمال، ومنشأ هذا بالسيرة الارتكازية الراسخة في أعماق النفوس الموافقة للفطرة وهو قبح العقاب بلا بيان وعدم صلاحية احتمال ثبوت التكليف في الواقع للبيان، فإذن لا يكون مرجع هذا الوجه إلى المصادرة.

ويرد عليه:- إن الاستدلال بالسيرة العقلانية دليل آخر لمدعي قاعدة القبح وليس دليلاً على هذا المدعى لوضوح إن السيرة دليل عقلائي قائم على الإقصاء هذا لو سلمنا ما ذكره من السيرة العقلائية والقاعدة قاعدة عقلية، فكيف يستدل على صفتها بالدليل ألعقلائي، إلا إذا جعل ذلك فيها على صفة القاعدة لا دليلاً عليها.

ولو سّلِم صحة ذلك، فإن عدم عقاب الموالي العرفين لعبيدهم إنما هو لضعف ملاكات مولويتهم، وهي ليست كذلك في المولى الحقيقي، إذ ملاك مولويته كاملة مطلقة، فلا يصح القياس.

وبعبارة أن قياس مولويتهم على مولوية المولى سبحانه يصح إذا كان ملاكهما واحد وهو ليس كذلك.

فما هو ملاك مولوية الموالي العرفيين، إنما هو تنظيم الحياة الاجتماعية وإدارة شؤون الناس بشكل لا يستلزم الهرج والمرج المؤدي إلى ضياع الحقوق وهدر الإمكانيات، فالشخص الذي يكون رئيس عشيرة لإدارة شؤونها في بعض القضايا لا يثبت له سوى التصرف في إدارة شؤونها فيما يتعلق بتلك القضايا العشائرية، وكذا رئيس الدولة لا تثبت له سوى التصرف في إدارة الدولة وتدبير شؤونها، وهذا هو أصل الملاك في المولويات العرفية، فهو يدور مدار الاعتبار ألعقلائي وسعته أو ضيقه؛ لا أكثر من ذلك.

ثم الأغراض الموجودة في المجتمعات العقلانية مرتبطة بالجانب الدنيوي من حياة الإنسان وغير مرتبطة بأغراض أخروية وعالم ما بعد الدنيا، ومع قياس الأغراض الدنيوية إلى الأغراض الأخروية فهي ليست ذات قيمة لارتباط الأخيرة بالهدف الصحيح الذي لابد للإنسان من تحققه.

وأما مولوية الحق سبحانه فليس ملاكها هو تنظيم حياة الناس من الناحية الدنيوية، بل ملاكها الحقيقي هو المالكية الوجودية والتكوينية للحق سبحانه على العالم. والعقل يدرك بأن مالكية الحق لنا باعتبار قيامنا به حقيقة ووجوداً وليس معناها إن الارتباط فيهما ارتباط اعتباري كما في المولويات العرفية[1].

وعليه فهذا الجواب عن الجواب غير تام، إلا إذا أراد المجيب أن لا قياس لمولوية المولى بمولويات العقلاء بل هو تعامل المولى الحقيقي مع عبيده كتعامل الموالي العقلائيين مع عبيدهم، فهو ينهج نفس نهجهم، وتعامل مع عبيده على منوال تعاملهم مع عبيدهم.

---

١) مباحث القطع ص١٤٧ -١٤٨ الحيدري.

هذا مع إمكان القول بأن العرف ألعقلائي يجيز العقوبة عند مخالفة أوامر ونواهي الأحكام إذا كانت في معرض الوصول نوعاً كما هو السائد في تدوين التشريعات المعاصرة، حيث تكون منجزة على المواطن ما دامت في معرض الوصول، ذكره بعض المعاصرين.

أقول: هذا إن كان التكليف بدرجة من الأهمية وأما إذا لم يكن كذلك فلا يجيز العرف العقوبة على المخالفة، فيرجع هذا الجواب إلى نفس الوجه الأول وإن الوصول الاحتمالي قد يكون محركاً إذا كان الغرض مهماً وقد لا يكون إذا لم يكن الغرض مهماً.

هذا وقد ذكر الشيخ (حفظه الله) إشكالا آخر وهو أن السيرة وإن كانت ثابتة ارتكازاً وموافقة للفطرة إلا إن موردها المولوية العرفية العرضية دون المولوية الذاتية.

والجواب عنه كما ذكره: إن اعتماد المحقق النائيني (قده) على السيرة إنما هو على أساس انه لا يرى فرقاً بين حق الطاعة للمولوية مطلقاً سواءً كانت ذاتية أم عرضية كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، وعلى هذا فمن يدعي الفرق بينها بأن المرجع في حالات الاحتمال في المولوية الذاتية هو حق الطاعة، فعليه أن يبين نكات الفرق بين البابين باب المولوية الذاتية وباب المولوية العرضية.

ويظهر من القائل بهذا الفرق نكتتان

الأولى: إن المولوية العرضية مجعولة اعتبارية تتبع الجعل والاعتبار سعة وضيقا كسائر الأحكام الشرعية.

وإذا كانت كذلك فلا يعلم بجعلها بل بشك فيه في حالات الشك في الواقع وفقدان العلم الوجداني والتعبدي، وعليه فالشك في جعلها شك في التكليف. وبهذا يكون القدر المتيقن من جعلها هو حالات العلم بالتكليف دون سواه،

فالشك في التكليف لا يكون شكاً في المولوية بخلاف حالات الشك من التكليف في المولوية الذاتية فأنه شك في التكليف المولوي المساوق للشك في العقاب ولذلك يكون المرجع هو قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، فيما لا يكون الشك في التكليف في المولوية المجعولة شك في التكليف المولوي، لأنه خارج القدر المتيقن من جعلها الذي حاله العلم بالتكليف، هذا هو الفرق بين المولوية الجعلية العرضية وبين المولوية الذاتية.

وناقش فيه شيخنا الفياض (حفظه الله) بأولاً. إن اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول وإن كان ممكناً ثبوتاً ولهذا لا مانع في مقام الثبوت من اخذ العلم بجعل المولوية للمولى العرضي في موضوع نفسها في مرتبة المجعول إلا أنه بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك في مقام الإثبات، بل الدليل قائم على إنها مجعولة مطلقاً لأن ما دل من الدليل على مولوية الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليه السلام) مطلق ومقتضى إطلاقها إنها مجعولة لهم مطلقاً لا مقيدة بالعلم.

وعلى هذا فما صدر من النبي (صلى الله عليه وآله) بعنوان ثانوي، كما في منطقة الفراغ، فهو حكم مولوي صدر من المولى سواء أكان المكلف عالماً به أم لا، لأنه حكم مولوي، غاية الأمر أن المكلف جاهل به.

وعلى هذا فالشك في التكليف المولوي الصادر من المولى العرضي واحتمال التكليف في الواقع شك في التكليف المولوي، والمفروض أن الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب، فإذن يكون داخلاً في صغرى قاعدة حق الطاعة دون قاعدة القبح، وعليه فلا فرق بين المولوية الذاتية والمولوية الجعلية[1]

وهذا الجواب غير مستقيم من عدة وجوه.

---

١) المباحث الأصول ج٩ ص٥٧.

الوجه الأول: إن مولوية المعصوم (عليه السلام) وإن كانت مجعولة ولكنها ليست كالمولويات العرضية، إلا إذا كان الجاعل لهما واحد والأمر ليس كذلك، فإن من له المولوية الذاتية سبحانه وتعالى هو من جعل المولوية لنبيه والمعصومين (عليهم السلام) وقد جعلها لهم للمحافظة على تشريعاته وأما أرسله به (صلى الله عليه وآله)؛ وتشريعاته تتناول كل جوانب حياة البشر لا جانب دون آخر.

وأما المولويات الجعلية الأخرى فهي مجعولة لأغراض محدودة غالباً ما تتناول جانب أو جانبين من حياة البشر- دون غيرها وجاعلها هو الاعتبار ألعقلائي أو تباني العقلاء لتنظيم شؤون حياتهم الدنيوية.

الوجه الثاني: إن المولوية المعصومية مجعولة لأغراض أخروية ودنيوية، وأما المولوية العقلانية فهي مجعولة لإغراض دنيوية فقط فإذا كان احتمال ثبوت التكليف في الواقع في الأولى مساوق لاحتمال العقاب حتى يكون داخلاً في صغرى حق الطاعة، فلا يكون الامتثال في الثانية كذلك بكل تأكيد.

الوجه الثالث: انه جعل منطقة الفراغ بمنزلة أو هي الحكم الثانوي مع إن أحكام منطقة الفراغ تختلف عن الأحكام الثانوية من:

أولا: إن الأحكام الثانوية غالباً ما تكون في وقائع شخصية غير عامة بينما الأحكام الولائية تكون عامة.

ثانياً: إن الأحكام الثانوية تكون متفرعة عن أحكام أولية ولذا سميت ثانوية بخلاف الأحكام الولائية لمنطقة الفراغ فأنها مما جعل إملاءها الشارع للفقيه لظروف وملابسات تهدف إلى تحكم الإسلام في الحياة الاجتماعية.

ثالثاً: أحكام منطقة الفراغ تتعلق بتغيير شؤون المجتمع وإدارته فمتعلقاتها عامة تختص بالتنظيم واستحداث أنظمة جديدة تتعلق بجوانب الحياة العامة.

وأما الأحكام الاستثنائية فهي تتعلق بالتخفيف عن المكلفين في حالات طرد حالات من العسر والحرج، والضرر إذا تعلق الأمر بامتثال تكليف شرعي مستلزم لذلك.

ثم أجاب على النكتة الأولى بجواب ثان، لو سلم الفرق بين المولويتين وإن الذاتية مطلقة والجعلية مختصة بحال العلم؛ ولكن دعوى أن احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقاب يرجع إلى دعوى العقل العملي إدراك ذلك وإن كان هذا الاحتمال بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل في الشبهات الحكمية، ولقائل أن يقول أن العقل العملي لا يدرك ذلك إذا كان احتمال التكليف بعد الفحص، وكلتا الدعويين بحاجة إلى إثبات، والمفروض إن صاحب الدعوى بحق الطاعة لم يقم دليلاً بل مجرد دعوى أن احتمال التكليف مساوق للعقاب، وهي وإن كانت صحيحة في الجملة إلا أن الكلام في إطلاقها وشمولها لاحتمال التكليف بعد الفحص والتحقيق، ولا يبعد أن العقل بحسب فطرته وجبلته يدرك أن احتمال التكليف في الشبهات الحكمية بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما لا قيمة له وإن وجوده كالعدم والعقاب عليه عقاب بلا بيان.

وهذا الوجه أيضاً غير وجيه؛ لأن الكلام في القاعدة الأولية، أي حكم العقل العملي بغض النظر عن دلالته الشرعية وما تقتضيه.

ثم ما معنى إطلاق الدعوى وشمولها لاحتمال التكليف بعد الفحص، وهل الكلام في مرحلة الإثبات، مع أن صاحب حق الطاعة يرى محكومية القاعدة للبراءة الشرعية التي موضوعها عدم البيان، بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل.

وبعبارة أخرى؛ إن حق الطاعة هو للمولى لا عليه بتحكيم العقل فأنه غير معقول وإذا كان له فهو تعليقي لا تنجيزي، فهو معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي من صاحب الحق، المولى سبحانه؛ وبعد الفحص بحد اليأس عن الظفر

بدليل، يتحقق موضوع اللابيان أو عدم العلم الذي هو موضوع البراءة الشرعية والترخيص من قبل نفس الشارع.

هذا وقد ذكر الشيخ الفياض نكتة أخرى للفرق بين المولويتين وهي تتلخص بأن مولوية المولى الحقيقي ذاتية مطلقة كاملة لا حدود لها على أساس الخالقية والرازقية والقادرية، فولايته مطلقة للتكوين والتشريع بخلاف المولى العرفي فإنها مختصة بالتشريع فقط في الجملة، وهذا الفرق بينهما يؤدي إلى الاختلاف في النتيجة وهي فوق حق الطاعة وشكر المنعم في حالات الشك من التكليف المولوي الحقيقي وعدم ثبوته في حالات الشك في التكليف المولوي الجعلي.

وأجاب عنه: إن المولوية المطلقة اللا محدودة في التكوين والتشريع وإن كانت تفرض على العبد إلا طاعته إلا أنها لا تحدد حدودها ولا تتعين مواردها.

ثم أجاب بما لا يرجع في أصله إلا إلى جوابه عن النكتة الأولى، كما أن أصل هذه النكتة هي تتمة للأولى وليست في مقابلها، غاية ما هناك انه جعل النكتة الأولى إشارة إلى المولوية الجعلية التي تتبع سعة جعلها فتتمها مطلقة اعتماداً على دليل جعل المولوية للمعصوم (عليه السلام)، وقد تم نقدها بما لا شك فيه، وأما في النكتة الثانية؛ ضيق من مولوية المولى الحقيقي وإنها ثابتة في موارد العلم دون الشك والاحتمال بدعوى أنها لا تحدد حدودها ولا تعين مواردها.

وضعفه ظاهر لأن فرض كونها غير محدودة كما هي كذلك واقعاً فلا معنى للقول أنها لا تحدد حدودها ولا تعين مواردها لأن ذلك للمولوية المجعولة لا الذاتية المطلقة الكاملة.

وبعد أن نفى أن تكون موارد الاحتمال من موارد حق الطاعة، وإنما هي من موارد قبح العقاب، بين ذلك لأمرين، هما أمر واحد.

الأول منهما: إن الشارع بعد أن بين أحكامه بتمام ما لها من القيود والشروط لم يبين طريقة امتثالها، جاعلا طريق الامتثال طريقة العقلاء من الأحكام التي بين الموالي وعبيدهم، وطريقتهم هي قبح العقاب في حالات الشك، لأنه عقاب بلا بيان، فكذلك هي طريقة الشارع وإلا لكان عليه البيان على طريقته الخاصة للامتثال والتنبيه، وحيث لم يبين فيعلم أن طريقته هي طريقتهم لا غير.

وهي طريقة مرتكزة في أعماق نفوسهم.

وجوابه تقدم منا فيما سبق، هو الاستدلال بالسيرة العقلانية غير العامة على الدليل وهو بمناط عقلي، هذا مضافاً إلى أن دعوى ارتكازية هذه السيرة غير مسلمة؛ ولو سلمت فهي ليست قائمة على عدم العقاب مطلقاً في حالات الوصول النوعي للتكليف، كما هو الجاري في الأعراف السياسية الحالية.

الثاني منهما: إن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء أن لاحتمال التكليف المولوي بعد الفحص والتحقيق عن الدليل واليأس عن الظفر به لا اثر له ولا يكون محركاً و منجزاً، ولا يحكم العقل العملي على خلافه حتى في المولوية الذاتية.

ولو كان هذا الارتكاز خطأ لنبه عنه الشارع وردع عنه ومن عدم الردع يكشف الإمضاء.

وهو كما ترى عين الأولى إلا تبديل السيرة بالارتكاز مع إن الارتكاز هو منشأ السيرة وليس شيئاً آخر، وما أوردناه على الأول يرد على الثاني، مع انه عين ما ذكره المحقق النائيني (قده).

والصحيح في الجواب: هو قاعدة القبح لا حق الطاعة ولكن مع حفظ الفارق بين مولوية المولى الحقيقي، وإطلاقها وكمالها وشدة ملاكها في مقابل مولوية الموالي العرفية المحدودة وضعف ملاكها، واليك البيان.

إن مالكية الله تعالى للأشياء مطلقة حقيقية تكوينية، فله الحق كل الحق على مملوكه لأنه مملوك له سبحانه ملكاً حقيقياً لا اعتبارياً بل هو قائم به لا وجود له غير التعلق به سبحانه.

ولكنه سبحانه قد ألزم نفسه بأمور، كما ترشد إليه بعض الأدلة النقلية ((**وكتب ربكم على نفسه الرحمة**)) النساء[١٧].

وعندما نقول واجبة عليه لا أن العقل أوجبها عليه إذ لا يكون العقل حكماً عليه وإنما له قوة الإدراك والكشف عن بعض الأمور.

وأما لماذا ألزم نفسه ببعض الأمور دون غيرها؟ لأنه يعمل على شاكلته ((**قل كل يعمل على شاكلته**)) وهو متصف بتمام صفات الكمال والجمال وليس بحاجة إلى ظلم احد؛ وذلك يقتضي- أن يكتب على نفسه العدل لا الظلم، إذ الظلم حاجة الضعيف لا تغني القوي..

وإدراك العقل ذلك لأن منشأ هذا الإدراك هو معرفته سبحانه بأسمائه الكمالية والجمالية.

إن معرفة أسمائه سبحانه هي المفتاح الذي تفتّح به ما يصدر عنه سبحانه وما لا يصدر، وليس للعقل من شأن في أن ذلك ينبغي أن يصدر وذلك لا ينبغي.

ولكن بعض أسمائه سبحانه حاكمة على أسماء أخرى كما ثبت ذلك في مباحث العرفان النظري، وإن بعض أسمائه سبحانه حاكمة على البعض الآخر، فأسم الرحمة حاكم على اسم العدل.

فما ذكره السيد الشهيد من أن اسم المالك هو المقتضي لحق الطاعة إنما يتم إذا لم تكن هناك من أسمائه سبحانه حاكمة عليه لتمنع من تأثيره فيما يتعلق بحق الطاعة في مطلق تكاليف المولى وان كانت احتمالية الوصول، فإذا كان هناك من أسماء تمنع التأثير المطلق لأسم (المالك) فيمكن أن تثبت أصالة البراءة العقلية في

قبال القول بحق الطاعة، ويمكن أن يكون اسم(الرحيم) أو (الرؤوف) مضيقاً لدائرة اسم المالك.

وإذا ثبت أن الله تعالى مالك لما في السموات والأرض وان كل شيء قائم به فله أن يفعل ما يشاء، وليس للإنسان إلا الطاعة والخضوع ولا يملك فيها أي حق له عليه سبحانه.

ولكن هل تعامل سبحانه مع عبيده بطريقة تعامل الموالى مع عبيدهم حتى نقول أن الأصل العقلي يقتضي- قاعدة القبح أو تعامل بطريقة أخرى لنقول أن الأصل العقلي يقتضي الاشتغال؟.

وبعبارة من حيث هو مشرع، هل تعامل بالملكية المطلقة التي لا حق لعبيده عليه أو انه نصب نفسه كمولى عرفي له حق على عبده ولعبده حق عليه.

مقتضى الأصل هو الأول، ولكن هل من قرائن نستطيع من خلالها إثبات الثاني ليثبت عندنا البراءة العقلية؟

وانه سبحانه هل رفع حقه في الطاعة في بعض الموارد أو لم يرفع حقه بل يبقى حقه في الطاعة والعبودية في تمام الموارد ومنها موارد الشك في التكليف؟

وقد ذكر طريقتان في تعامله مع عبيده

الطريقة الأولى:- ما أشار إليه السيد الحائري في تقريرات السيد الشهيد (قده) أن المولى المشرع نظر إلى السيرة العقلائية في تعامل الموالي مع عبيدهم وسكت فنستكشف إمضاءه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأورد عيه:- إن مرجع هذا الحق إلى انه دليل شرعي، فتكون البراءة ثابتة بدليل شرعي، والكلام أن البحث في مرحلة الأصل العقلي، فهذا الطريق غير تام.[1]

---

١) مباحث الأصول ج٣ ص٧٤- ذكره الحائري في الهامش.

قد بينا خلل هذا الوجه في الرد على ما ذهب إليه شيخنا الفياض (حفظه الله).

الطريقة الثانية:- ما ذكره صاحب الميزان (قده) وتبناه السيد الحيدري وهو المختار، وقد أوضحه بالطريق التالي

أن من لوازم القول بأصالة الاشتغال والتي منها عدم وجود حق العبد على المولى سبحانه وتعالى، ومعناه أن العبد لو أطاعه فلا يستحق عليه شيئاً.

ولكن بالرجوع إلى الآيات والنصوص الواردة في هذا الصدد، نجد أن المولى سبحانه قد سار على أساس آخر يختلف عن ذلك.

قال تعالى((**فإن الله شاكر عليم**)) البقرة[١٥٨] ((**وكان سعيهم مشكورا**)) الإسراء[٩].

وشكر الشاكر يتأتى على أساس آخر غير الأول، وانه جعل للعبد فيما لو أطاعه حقاً عليه وانه استحق عليه شيئاً، ومع أن العبد وما يقوم به من الطاعة والخضوع مملوكاً لله سبحانه بل كل وجوده وقدرته.

وعلى هذا فقد تعامل سبحانه من حيث هو شارع مع عبيده ونظم علاقاته معهم على أساس العلاقات القائمة بين الموالي وعبيدهم[١].

وقد يسأل لماذا تعامل معهم بهذه الطريقة مع أن مقتضى- مولويته الذاتية ليست كذلك؟

أجاب عنها: ذلك لأن عبيده عندما أراد أن يشرع لهم أحكامه ليس لهم القدرة على الفهم أكثر مما تعامل به معهم، وقد أمر نبيه (صلى الله عليه وآله) أن يكلمهم على قدر عقولهم، فكذلك هو سبحانه تعامل معهم على قدر ما يفهمون.

إلا أن هذه الطريقة من التعامل غير مختصة على حدود الشريعة وفروع الدين بل تعامل سبحانه معهم بهذا النحو حتى على مستوى العقائد وأصول الدين

---

١) انظر الميزان ج١ ص ٩٧.

ومن هنا نرى القرآن عندما يتحدث عنه سبحانه ووجوده وشؤونه فانه يخاطب الناس بالطريقة التي تدركها عقولهم فيقرر أن لله سبحانه وجهاً ويدين وانه في السماء اله وله عرش مستوي عليه... الخ، ومن المعلوم إنها ليست بصفات للحق سبحانه، ولكن البشر المخاطبون غير قادرين على تصور الحق على حقيقته العليا المطلقة التي هي فوق الزمان والمكان وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

فتحصل أن المولى سبحانه وتعالى تعامل مع عبيده سواءً في فروع الدين أو في أصوله على أساس القوانين التي يفهمها العقلاء، ومن أحكام العقل العرفي وألعقلائي هو قاعدة القبح، فتكون هذه قرينة لُبية على جريانها عليه عند التعامل مع عبيده في عالم الشرائع[1].

وعلى ما تقدم فإن امتثال تكاليف المولى يكون على أساس امتثال تكاليف الموالي العرفيين من عدم المؤاخذة في حال عدم الامتثال في موارد الشك والاحتمال، وبهذه الطريقة سار الشارع المقدس في تعامله مع عبيده عند امتثال تكاليفه.

هل من ثمرة بين المسلكين؟

ذكر بعض المعاصرين[2] بأن الثمرة تظهر فيما لو كان هناك قانون عقلائي لا يقبله المولى سبحانه فعليه أن يردع عنه، ومن عدم الردع فالأصل هو القبول لذلك القانون كما هو الحال في الظواهر اللفظية والأخذ بأخبار الثقات، وهذا يقتضي عدم الاحتياج إلى إمضاء الشارع في كل مورد مورد نعم لابد من البحث عن ردع الشارع في كل مورد مورد ومع وجوده فيبطل العمل بتلك السيرة، وإلا فالأصل القبول.

---

٢) مباحث القطع للحيدري ص١٨٤.
٣) مباحث القطع للحيدري ص١٨٥.

وهذا بخلافه بناءً على مسلك حق الطاعة ضرورة الاحتياج حينئذ إلى إمضاء الشارع في كل سيرة من السير العقلائية ولا يكفي عدم الردع عنها فالأصل هنا هو عدم القبول إلا مع وجود دليل على الإمضاء.

هذا الذي ذكره وإن كان وجيهاً ولكن إمضاء الشارع قد يكون بتأسيس وقد يكون بإمضاء المنكشف بعدم الردع، فعلى كلا المسلكين الحاجة إلى الإمضاء مطلوبة، غاية الفرق بينهما هو الإمضاء أو التأسيس وهو غير فارق، كما تقدم منا في مباحث سابقة.

مضافاً إلى ما سيأتي من أن القائل بمسلك حق الطاعة كان نظرة إلى العلاقة التي ينبغي أن يكون عليها العبد مع ربه، وبالتالي فهو يحتاج إلى دليل على الإمضاء لأي سلوك يحتمل كونه يحقق امتثال تكاليف المولى وهذا بخلافه على قول القائل بقبح العقاب فإن نظرة إلى العلاقة التي يتعامل بها المولى سبحانه مع عبيده، وبالتالي فإن أية ممارسة لا يردع عنها يستكشف منها انه راضٍ بها فيما لو لم يكن له طريقة خاصة للامتثال.

ومع اختلاف النظر في وجه العلاقة، اختلفت النتيجة في الحاجة إلى دليل في الأول وعدمه في الثاني.

وبالإمكان إتباع التصالح بين المسلكين، بأن يقال أن مسلك حق الطاعة كان ناظراً إلى علاقة العبد مع مولاه وانه يدرك بفطرته وعقله وعمله أن حق مولاه للطاعة لا يتحدد بحدود التكاليف المعلومة، وإنما يشمل جميعها بما فيها التكاليف المشكوكة وإن هذا الحق ثابت للمولى عليه وهو ملزم بحكم إدراكه العقلي لذلك الحق بالطاعة والخضوع لتكاليف مولاه مطلقاً.

ويؤيد هذا ما تسالموا عليه من حسن الاحتياط على كل حال.

وإن مسلك قبح العقاب بلا بيان كان ناظراً إلى علاقة المولى مع عبيده وطريقة تعامله معهم من الجهة الشرعية فيما يتعلق بامتثال تكاليفه وانه هل يقبل منهم ما يقبل الموالي العرفيين من عبيدهم أو لا يقبل إلا الطاعة المطلقة، ومن هنا صاحب هذا المسلك قرر أن التكاليف الشرعية ما لم يقم عليها البيان فلا يصح العقاب عليها بحكم ما تبانى عليه العقلاء في معاملاتهم، والبيان هو خصوص العلم بها لا مطلق الانكشاف ولو كان ناقصاً.

ومن هنا من نظر إلى العلاقة الأولى قال بمسلك حق الطاعة لكون نظره إلى علاقة العبد مع مولاه، ومن قال بمسلك قبح العقاب بلا بيان كان ناظراً إلى علاقة المولى مع عبيده.

ومن كان نظره إلى الأمرين معاً فالنتيجة عنده هي مسلك القبح بلا بيان ولكن في روحه رجوع إلى البراءة الشرعية باعتبار تعامل المولى سبحانه مع عبيده، وبالتالي ستكون النتيجة هي ثبوت البراءة بدليل شرعي والكلام في مرحلة الحكم العقلي.

وأما تطبيق حق الطاعة الذي هو للمولى بالحكومة الاسمائية فهو طريق عقلي لا شرعي، وبه يتم المطلوب:

ولكن يبقى على القائل بالقبح تفسير أمرين.

الأول:- ذهابهم إلى الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص، ولا معنى لذلك إلا منجزية الاحتمال مع أنهم يقولون بعدم منجزيته لذهابهم إلى البراءة العقلية دون الاشتغال.

الثاني:- ذهابهم إلى حسن الاحتياط على كل حال وهو قد يكون لمنجزية الاحتمال في بعض الموارد.

والجواب عنها، يتضح بما قدمناه من أن من كان نظره إلى ضرورة كون علاقة العبد مع ربه بأرقى صورها فهو يقول بمنجزية الاحتمال، وهنا القائل بالبراءة نظر إلى ذلك. فذهب إلى منجزية الاحتمال، ولكنه بعد إن ينظر إلى علاقة المولى سبحانه مع عبيده، وهو الرؤوف الرحيم يقول بالبراءة، باعتبار أن المدعى تكاليف المولى، فالنظر أولاً ينبغي أن يكون الى علاقته سبحانه مع عبيده.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ النائيني(قده) في ذيل عبارته في الفرائد وحاصل ما ذكره: إن سبب عدم وصول البيان إلى المكلف رغم صدوره واقعاً يرجع إلى احد أمرين – أولهما: إلى نفس المولى كما لو كان بيانه ناقصاً مثلاً وثانيهما: يرجع إلى الظالمين الذين منعوا وصول البيان.

وعلى كل تقدير فإن فوات أغراض المولى ليس بسبب المكلف وتقصيره إذا بحث وفحص عن مظان الأحكام ولم يعثر على بيان عليها، ومع عدم التقصير يكون العقاب قبيحاً بحكم العقل، إذ فوات أغراض المولى لم يحصل بسبب العبد ليستحق العقاب بالفوت.

وأجيب عنه: بأنه خلط بين أغراض المولى وأغراض الآخرين من حيث الحفظ، إذ فوات أغراض الآخرين لعدم تقصير المكلف موجب لحكم العقل بالقبح على تقدير العقوبة، وهذا صحيح في دائرة أغراض الآخرين ولكنه ليس بصحيح في دائرة أغراض المولى الحقيقي، إذ المكلف إزاء هذه الأغراض ليس فقط ينبغي أن لا يكون مفوتاً لها بل يجب أن يحققها ويحفظها. فخصوصية الحفظ محفوظة في أغراض المولى وليست محفوظة في أغراض الآخرين.

إذ من الواضح أن حق المولى ليس هو فقط عدم التفويت، وهو حق مشترك مع أغراض الآخرين، إنما حقه اكبر من ذلك؛ وهو لزوم حفظ أغراضه.

وحينئذ وإن صدق على المكلف في مورد عدم الوصول مع عدم التقصير انه غير مقصر ولكنه غير مقصر بهذا المقدار، مقدار صدق عدم التفويت، ويصدق عليه التقصير بأنه لم يحفظ أغراض المولى في موارد يمكن حفظها في موارد الشك والوهم فيستحق العقاب بهذا اللحاظ[1].

وفيه: انه مصادرة واضحة لأنه يفترض كون أغراض المولى متحققة وهي تتطلب الحفظ لا التحقيق، وليس ذلك بأولى من القول بأنها غير متحققة ليتطلب التحقيق والحفظ.

وثانياً: أن أغراض المولى التي تتطلب الحفظ إنما تكتشف من البيان الشرعي، ومع عدم البيان بعد الفحص بحد اليأس فلا يمكن اكتشاف هذه الأغراض ليلام المكلف بحفظها، نعم احتمالها متوفر وصاحب مسلك قبح العقاب بلا بيان يقول أنها غير منجزة. بالبيان الذي تقدم منا وأن المولى تعامل مع عبيده على أساس الحقوق والواجبات وهي لا تتطلب أكثر من الجاري بين العقلاء في سيرهم. على مبنى الحكومة الاسمائية.

وثالثاً: إن هذا الوجه لم يأت بشيء جديد يختلف عن السابق إذ هو مجرد دعوى من قبال دعوى الخصم؛ غاية لأمر انه يدعي أغراض المولى تتطلب الحفظ، وليس فقط عدم التفويت، والخصم يقول أنها غير موجودة لتتطلب الحفظ، فهو لا يعترض على حفظها بل يعترض على وجودها المقدمة لحفظها.

وبعبارة تقدمت انه ينظر لحق المولى على عبده، ولكن ذلك ليس بأولى من نظر حق العبد على مولاه الذي جعله على نفسه، وهو يقتضي الامتثال بقدر ما جعله سبحانه، لأنها تكاليفه على عبيده.

---

١) تقريرات الهاشمي بقلم نوري حاتم ج٤ ص١٦.

الوجه الثالث:- ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من أن القاعدة العقلية قبح العقاب بلا بيان ترجع إلى قضية عقلية رئيسية وهي قبح الظلم وحسن العدل، وتكون القاعدة إحدى تطبيقات هذا المدرك العقلي الأولي.

وعلى هذا ففي كل مورد قامت الحجة على ثبوت تكليف شرعي من الوجوب أو الحرمة كانت مخالفته خروجاً عن رسم العبودية وحق الرقية، وبالتالي فهو مصداق للظلم والتعدي على حق المولى يستحق عليه العقاب.

ومع عدم قيام حجة بل كان مجرد احتمال وجود التكليف في الواقع فلا تكون مخالفته خروجاً عن رسم العبودية وتجاوزاً على حق المولى بالطاعة وبالتالي لا يكون مصداقاً للظلم الذي حكم العقل بقبحه،لأن المكلف لم يخالف مولاه في الواقع ونفس الأمر، لعدم تحقق عنوان المخالفة إلا بترك التكاليف الواصلة للمكلف وأما إذا لم تصل فلا تكون مخالفتها مخالفة لحق المولى وطاعته كي يستحق عليها العقاب، بل العقاب عليها قبيح بحكم العقل الفطري، إذ هو يدرك بفطرته أن العقاب بلا بيان قبيح هذا.

وقد علق عليه السيد الشهيد (قده) بما حاصله أن قبح الظلم وحسن العدل ليست من القضايا الأولية بل هي متفرعة على وجود حق سابق وهو مدرك عقلي سابق على حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، فلا يمكن أن تكون قضية (حسن العدل وقبح الظلم) أساسية.

لأنهم عرفوا العدل في كلمات المتكلمين ((إعطاء كل ذي حق حقه)) والظلم (هو سلب كل ذي حق حقه) ولكي تطبق قاعدة القبح للظلم والحسن للعدل لابد من افتراض حق للآمر على المأمور في المرتبة السابقة لكي تكون مخالفته سلباً لحقه.

وحينئذ يقال إن إثبات هذا الحق في المرتبة السابقة بأي طريق؟ فإن كان من خلال تطبيق قاعدة الحسن والقبح، فهو غير ممكن لما ثبت أن كل قضية لا تثبت موضوعها.

وعلى هذا فلابد أولاً من النظر إلى أن حق الطاعة ثابت في المرتبة السابقة في حالات الشك واحتمال التكليف أو انه غير ثابت إلا في التكاليف الواصلة بالعلم الوجداني أو التعبدي، فإذا ثبت فتركه ظلم وإلا فلا ظلم.

وناقش الشيخ الفياض (حفظه الله) فيما علق عليه السيد الشهيد بما حاصله أن قضية الحسن والقبح من القضايا الأولية الفطرية الثابتة في أعماق النفوس وأما قضية إدراك حق للغير في المرتبة السابقة فهي موضوع قضية القبح وملاكها، لأن تمام موضوعها وملاكها هو ثبوت الحق للمظلوم في المرتبة السابقة.

إذن ليست هنا قضيتان مستقلتان موضوعاً ومحمولاً، بل القضية الثانية هي تمام موضوع القضية الأولى وهي قبح الظلم وحسن العدل، ومن الواضح أن العقل إنما يحكم بقبح الظلم وحسن العدل بعد إحراز موضوعه وملاكه، ومع الشك وعدم الإحراز لا يحكم. ومن الطبيعي أن حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل لا يكون إلا بعد إحراز تمام موضوعه وملاكه، أي إذا صدق عنوان الظلم وتحقق في الخارج وانه لا شبهة في قبحه وانه أمر فطري أولي فلا يحتاج لمئونة زائدة[1].

وهو كما ترى لم يأت بشيء غير ما ذكره المعلِق، بل لم يحدد الحق في المرتبة السابقة الذي هو موضوع قضية القبح والحسن، لنرى هل هو ثابت في مورد الشك والاحتمال بالتكاليف أو غير ثابت، فمع ثبوته يكون تفويته ظلماً على المولى، ومع عدم ثبوته فيكون العقاب عليه ظلماً على العبد لأنه عقاب بلا بيان.

---

١) المباحث ج٩ ص٦٥.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه الذي لا يختلف كثيراً عن الوجه الأول المتقدم للمحقق النائيني:- هو أن نظر المجيب إلى ثبوت حق الطاعة مطلقاً حتى في موارد الشك والاحتمال، ونظر صاحب هذا الوجه على عدم ثبوته في تلك الموارد لكونه ناظراً إلى علاقة المولى سبحانه مع عبيده كما في الموالي العرفيين ولكن بالطريق المتقدم، وهذه العلاقة قائمة على أساس عدم ثبوت حق الطاعة في موارد الشك والاحتمال.

وكون حق الطاعة ثابتاً فيه غير مانع عن عدم تأثير التكاليف المشكوكة بعد أن كان الحق للمولى، وطريقته قائمة على عدم تأثيره في تلك الموارد.

هذا هو الكلام في المقام الأول من تحديد مقتضى القاعدة العقلية الأولية، وهل هي قاعدة حق الطاعة، أو هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتقدم أن مقتضاها هي قاعدة القبح.

وأما الكلام في ما يقتضيه الأصل الشرعي في حال عدم الحجة على الحكم، وهل هو البراءة الشرعية أو الاحتياط الشرعي؟

ومن هنا فالكلام يقع على موردين.

في أصالة البراءة الشرعية، وفي أصالة الاحتياط الشرعي.

البراءة الشرعية:-

وقد استدل بها بوجوه من الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب أما الاستدلال عليها بالكتاب العزيز، فبعده آيات نذكر منها.

منها قوله تعالى ((**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**)) الإسراء ١٥ وقد تقدم الكلام مفصلاً في الشرح والتعليق بما لا حاجة إلى الإعادة والزيادة.

ومنها قوله تعالى ((**لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها**)) الطلاق ٧.

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب، أن الموصول من الأسماء المبهمة التي لا تتعين إلا بالصلة، وعلى أساس أنها موضوعة للمعنى المبهم كلفظ الشيء، وإنما يتعين هذا المعنى بواسطة الصلة أو بقرينة أخرى؛ وهذا التعين من باب تطبيق المعنى الموضوع له على بعض أفراده في الخارج وليس من باب الاستعمال وإلا لكان مجازاً إذ لم يوضع اللفظ بإزاء هذا الفرد، فإذا استعمل فيه فهو في غير المعنى الموضوع له فيكون مجازاً والحال أنه ليس كذلك، وعليه يكون استعماله في بعض أفراده من باب تعدد الدال والمدلول، لأن الموصول قد استعمل في ما وضع له وهو المعنى المبهم، وتطبيقه على فرده المتعين هو بدال آخر.

وفي مورد الآية المباركة فإن اسم الموصول قد طبق على فرده المعين خارجاً وهو المال في الآية المباركة بقرينة موردها وهو الإنفاق ((ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)).

ولكن الموصول قابل للتطبيق على التكليف وكذلك على الفعل إذا كانت ثمة قرينة على ذلك.

غاية ما هناك انه أن أريد من الموصول في الآية المال أو الفعل، فالمراد من الأشياء هو القدرة، وإن أريد منه التكليف فالمراد من الأشياء هو الإيصال.

وعلى هذا فلا مانع من الاستدلال بها على البراءة الشرعية لشمول الموصول في نفسه للتكليف أيضاً، ويكون مفاد الآية لا يكلف الله نفساً كلفة التكليف ولا المال ولا الفعل إلا بعد إيصال التكليف إليه في الأول وقدرته على المال والفعل في الثاني والثالث، كل ذلك من باب تعدد الدال و المدلول بلا محذور فيه إذ لا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

فإن قلت: إذا لم يلزم استعمال الموصول في أكثر من معنى إلا انه مستلزم لاستعمال لفظ الأشياء في معنيين هما الإيصال والقدرة.

قلت: أولاً لا يستلزم ذلك إذ لا مانع من استعمال لفظ الإيتاء في معنى واحد جامع بينهما كالموصول، غاية الأمر أن إرادة كل واحد بحاجة إلى قرينة معينة، مضافاً إلى انه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ثبوتاً ولكنه بحاجة إلى قرينة في مقام الإثبات و القرينة في المقام موجودة وهي إرادة كل من التكليف والمال من الوصول لأن إرادة التكليف منه قرنية على أن لفظ الإيتاء مستعمل في الإيصال وإرادة المال قرنية على انه مستعمل في الأقدار.[1]

هكذا ذكره الشيخ القاضي (حفظه الله)

ويمكن تقريب الاستدلال: بأن مورد الآية وإن كان هو المال، ولكنه لا يخصص الوارد، والآية سيقت بنحو القاعدة الكلية الصالحة للتعليل في موارد المال وسائر الموارد من التكليف والفعل، وحينئذ يتمسك بإطلاقها إطلاق (ما) وشمولها التكليف والذي لم يبين، فيكون معنى نفي التكليف عن شيء لم يؤتيه المكلف بالنسبة للفعل سلب القدرة عليه، وبالنسبة للمال عدم الإعطاء، وبالنسبة للتكليف عدم الوصول، وفي جميعها يصدق عدم الإيتاء فلا تكليف.

وقد ثبت أن المرفوع ليس هو الحكم الواقعي وإلا لزم التصويب وهو باطل، فالمرفوع هو ثقل التكليف وفعليته في مورد عدم الوصول وهو معنى البراءة الشرعية عن الحكم غير الواصل.

ويؤيد الاستدلال المذكور رواية عن عبد الأعلى حيث سأل أبا عبد الله (عليه السلام): قال((أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال، فقال: لا، قلت: فهل كلفوا بالمعرفة؟ قال: فقال لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال:لا على الله البيان ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)).

---

١) المباحث ج٩ ص ٧٨- ٧٩.

وقد نوقش بعده مناقشات.

المناقشة الأولى:- ما عن الشيخ الأنصاري (قده)، بدعوى انه لا يمكن إرادة التكليف والمال من الموصول لأنه على الأول كان مفعولاً مطلقاً وعلى الثاني كان مفعولاً به، وحيث أن نسبة الفعل إلى المفعول به مباينة لنسبة الفعل إلى المفعول المطلق فلا يمكن الجمع بينهما في جملة واحدة؛ والآية مشتملة على نسبة واحدة هي نسبة الفعل إلى المفعول ولا تقبل أن تكون مشتملة على نسبة أخرى مباينة للأولى، ومع عدم إمكان إرادة الأمرين فيدور الأمر بين أن يكون المراد التكليف فقط أو المال فقط ولا يمكن الجمع بينهما لاستلزامه الجمع بين نسبتين مختلفتين في استعمال واحد، مع إن مورد الآية هو المال وبذلك يكون قرينة على أن المراد منه المال.

إن الاحتمالات المتصورة ثلاثة:

الأول:- المال، بقرينة مورد الآية المباركة وإن سياقها ناظر إلى المال وإنفاقه على الزوجة عند الطلاق، ويكون المعنى: لا يكلف الله نفساً بإنفاق مال إلا بالمقدار الذي آتاها وأعطاها، وهذا الاحتمال لا ينفع للاستدلال بها على المطلوب.

الثاني: الفعل، بقرينة كلمة (يكلف) فإن التكليف لا يتعلق إلا بالفعل وعليه فيكون المعنى لا يكلف الله نفساً بفعل إلا مع القدرة عليه؛ وهذا أيضاً لا ينفع في الاستدلال بها على المطلوب.

الثالث: التكليف، بقرينة لفظ (يكلف)، ويكون معناها لا يكلف الله نفساً بتكليف إلا إذا آتاها التكليف؛ وهنا الإيتاء هو الإيصال والإعلام، وبناء على هذا الاحتمال يتم الاستدلال بها على البراءة الشرعية إذ يكون المفاد انه لا تكليف مع عدم الإيصال والإعلام.

وحيث تكون النسبة، أي نسبة الفعل (يكلف) إلى الموصول نسبة الفعل إلى المفعول به، فإن الاحتمالين الأولين المال والفعل، هما متعلق التكليف ومتعلق الفعل عبارة أخرى عن المفعول به.

وتكون بسند الفعل إلى الموصول على الاحتمال الثالث نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، ونسبته تغاير نسبة الفعل إلى المفعول المطلق ونسبته تغاير نسبة الفعل الى المفعول، فإن النسبة هنا هي نسبة المغاير الى المغاير بينما نسبته الى المفعول المطلق هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره أو شأن من شؤونه من تأكيد الفعل أو بيان نوعه أو تحديد عدده والأول تعبير عن الاشتداد وهو لا يغاير الحدث وإنما يكشف عن طور من أطواره وهو الشديد.

والثاني هو بيان لواقع الحدث، وهو صادق على أنواعه بمستوى واحد كصدق الجنس على أنواعه، والحدث بمثابة الجنس والنوع لا يكون مبايناً لجنسه بل هو مسانخ له تمام المسانخة، غايته إن لكل نوع ما يميزه عن سائر الأنواع التي تشترك معه في حقيقة الجنس وهنا المفعول المطلق يضفي على الحدث توضيحاً – هو بيان نوعه- ولا يوجد حدث إلا بأحد أنواعه، وهنا دور المفعول المطلق هو دور الكاشف عن ذلك النوع الذي وقع الحدث في إطاره.

ومن هنا فإن المفعول المطلق المبين لنوعه ليس شيئاً مغايراً للحدث وإنما هو حالة من حالاته، وهو وقوعه في إطار احد أنواعه.

وكذا لو كان المفعول المطلق لتحديد العدد فهو لا يقتضي المغايرة بين الفعل والمفعول المطلق إذ لا يقتضي هنا إلا ترامي الحدث واستمراره بمقدار العدد، وهذا يعني استمرار الحدث بمقدار العدد فالمفعول المطلق هنا يعبر عن حالة من حالات الحدث.

وإذا كانت العلاقة بين الفعل والمفعول به تختلف عن علاقته بالمفعول المطلق، فالجامع بين النسبتين المختلفين غير ممكن.

وإذا أريد النسبة الأولى، وفي عين الوقت أريد النسبة الثانية المباينة للأولى، فهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى من عرض واحد، وهو مستحيل لأنه يؤول إلى وجود لحاظين متباينين على ملحوظ واحد وهو مستحيل.

وعليه فلابد أن تكون الهيئة مستعملة في إحدى النسبتين لا في كليهما وحيث انه لا معنى لإرادة النسبة الثانية، نسبة الفعل إلى المفعول المطلق وعليه لا يمكن الاستدلال بالآية المباركة على المطلوب.

وأجيب عن هذا الاعتراض

أولاً:- من قبل المحقق العراقي (قده): من أن هيئة الجملة في الآية المباركة ليست مستعملة في النسبتين المتباينتين حتى يلزم الاستعمال في أكثر من معنى، وإنما هي مستعملة في الجامع بين النسبتين وهو معنى واحد فيلزم الاستعمال في المعنى الواحد لا في المعنيين الذي هو مستحيل، نظير لفظ الإنسان المطلوب إكرامه، فإنه يشمل جميع أنواع البشر من الأسود والأبيض، والشمالي والجنوبي، والمسلم والمسيحي؛ وما ذلك إلا من جهة اشتمال الناس على جهة مشتركة وجامع ماهوي، هو حقيقة الإنسان المجردة عن الخصوصيات.

وفيه ما لا يخفى: فإن كل نسبة فهي مغايرة مع النسبة الأخرى فإن النسب هي معاني حرفية متقومة بغيرها، ولا وجود لها إلا بوجود طرفيها، وبدونها فلا وجود لها بدونها، وعليه فهي تتغير بتغيير طرفيها، فلا توجد جهة مشتركة بين النسبة وأخرى ليمكن فرض الجامع الحقيقي بينهما، فالجامع الحقيقي بين النسب غير موجود.

نعم لو أريد من الجامع، مفهوم النسبة بالحمل الأولي فهو موجود ولكنه ليس نسبة بالحمل الشايع، أي ليس معنى حرفياً ليمكن استعماله في المقام..

وإن أراد بالجامع نسبة مغايرة لكل واحد من النسبتين ولكنها تنطبق عليهما معاً فهذه النسبة غير متصورة، مع عدم وجود دلالة عليها فيها لو أمكن تصورها، فهذا الاحتمال مجرد ادعاء محض.

وأجاب بعض المعاصرين بالقول: إننا لو فسرنا اسم الموصول بالتكليف فالنسبة بين الفعل يكلف اسم الموصول هي نسبة الفعل إلى المفعول به لا إلى المفعول المطلق، وعليه تكون النسبة واحدة على جميع الاحتمالات الثلاثة، ولا تكون هناك بنسبة المغاير إلى المغاير ونسبة المسانخ إلى المسانخ ليلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإذا فسرنا اسم الموصول بالتكليف، فهو مفعول به لا مفعول مطلق فإن التكليف يستعمل تارة ويراد به معنى المصدر أي مصدر تكليف. وبناءً عليه يصير المعنى لا يكلف الله نفساً تكليفا.

وأخرى يستعمل بمعنى الحكم الشرعي ويصير المعنى لا يكلف الله نفساً ولا يحملها حكماً شرعياً إلا إذا آتاها، وبناء عليه يصير اسم الموصول الذي هو بمعنى الحكم الشرعي مفعولاً به لأن المتعلق التحميل، وكثيراً ما يستعمل العرف كلمة (الحكم الشرعي) مفعولاً به، حيث يقال هل يكلف بحكم شرعي، فيجعل الحكم الشرعي متعلقاً للتكليف والتحميل.

والإشكال نشأ من تفسير الموصول بالتكليف وتفسير التكليف بنفس معنى يكلف، فإن معنى يكلّف - يحمّل – وعلى هذا فيصير اسم الموصول مفعولاً مطلقاً، إذ يصبح المعنى لا يحمل الله نفساً إلا تحميلاً آتاها، وهذا المعنى لا داعي له.

بل المراد من يكلف هو يحمل ومن الوصول هو الحكم الشرعي فيصير المعنى لا يحمل الله نفساً إلا حكماً شرعياً آتاها، وعليه فلا يصير اسم الموصول مفعولاً مطلقاً لتغاير معناه معنى الفعل الذي هو التحميل ومعنى الموصول هو الحكم الشرعي.[١]

وهذا الجواب صحيح من جهة كون النسبة هي نسبة الفعل إلى المفعول به، والشاهد نفس الآية حيث أن اسم الموصول يقع مفعول به ثان للفعل يكلف.

ولكن لا قرينة معينة على إرادة الحكم الشرعي من الموصول في مقام الإثبات بل القرينة قائمة على إرادة المال كقدر متيقن مستفاده من مورد الآية الذي هو الإنفاق على الزوجة المطلقة.

وثانياً: ما عن المحقق النائيني (قده) قائلاً: إن المصدر يلحظ بلحاظين، فتارة يلحظ بما هو حدث تلبس به الإنسان أي بما هو حدث صادر عنه، وأخرى يلحظ بشكل مستقل عن فاعله أي يلحظ بما له من وجود مستقل بعد حدوثه، وإذا كان لا يمكن أخذه بنحو المفعول به على اللحاظ الأول، فإنه يمكن أخذه باللحاظ الثاني بنحو المفعول به، لأنها حالة متحققة لوحظت كذلك.

وعلى هذا ستكون النسبة في جميع الاحتمالات الثلاثة هي نسبة الفعل إلى المفعول به فيكون (تكليفاً) مشمولاً لإطلاق الوصول لوحدة النسبة بين الفعل (يكلف) ومصاديق الموصول وهي المال والفعل والتكليف.[٢]

وأجيب عنه بوجوه

الوجه الأول: ما ذكره في البحوث إن إرادة اسم المصدر من المصدر لا يعني أن اسم المصدر صار مصداقاً من مصاديق المصدر، إذ لا يوجد في الخارج إلا الحدث ولا يوجد بإزائه شيء، وحينئذ لا يكن اسم المصدر مشمولاً لإطلاق

---

١) الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني.. ص٧٢.
٢) فوائد الأصول ج٣ ص٣٣٣.

الموصول، إذ إطلاقه له فرع وجوده، ولهذا فإن استعمال المصدر وإرادة اسم المصدر بحاجة إلى عناية وهي مفقودة في المقام.

نعم لو جيء بكلمة (بتكليف) يمكن أن يكون قرينة على أن المراد هو الاسم إلا إن الموجود هو اسم الموصول وهو (ما) وإطلاقه لا ينفع لإثبات وجود مثل هذه الغاية، بناء على أن الإطلاق ينبغي اخذ القيد والغاية ولا يثبت الغاية واخذ جميع القيود.

الوجه الثاني:- ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله): إن الفرق بين المصدر واسم المصدر إنما هو في اللحاظ والاعتبار، وذلك انه إن لوحظ التكليف بالذهن بما هو يقطع النظر عن اشتماله على نسبة ما، فهو اسم مصدر، وبهذا اللحاظ يكون ذاتاً لا حدثاً ولا مصدراً، وإن لوحظ بما هو مشتمل على نسبة فهو حدث ومصدر، ولكن هذا الفرق إنما هو من عالم اللحاظ لا في عالم الواقع، ضرورة أن المصدر بوجوده الواقعي حدث مشتمل على نسبة ما، وهو واقع اسم المصدر وليس له واقع آخر، لأن الفرق بينهما إنما هو بوجوده اللحاظي لا بوجوده الواقعي.

ومن الواضح أن إطلاق الموصول إنما هو بالنسبة إلى واقع التكليف، وهو حدث مشتمل على نسبة ما، وأما اسم المصدر فلا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم اللحاظ والذهن، وعليه فلا يمكن أن يراد من الموصول في الآية الأعم من المال والتكليف وإلا لزم محذور الاشتمال على نسبتين متباينتين ولا يمكن الجمع بينهما في كلام واحد.

الوجه الثالث: انه لا يمكن أن يكون المراد من المصدر (التكليف) على تقدير إرادته هو أي المصدر وأما اسم المصدر فلا يمكن أن يقع متعلقاً للفعل يكلّف. وعليه فإرادة المصدر واسم المصدر من (التكليف) لا يناسب هيئة الجملة وإنما المناسب لها هو المصدر الذي تلحظ النسبة بينه وبين فاعل ما.

وأما ما ذكره صاحب الجواب الأول وكذا الثاني فهو مبني على إمكان إرادة كلا الأمرين من المصدر واسمه، ولكن الثاني هو مدلول الأول فيكون بحاجة إلى عناية وهي مفقودة، وكأنه تسليم بإمكان إرادة كلا المعنيين وقد عرفت منعه.

هذا مضافاً إلى ما يرد على جواب الشيخ (حفظه الله) بأن الفرق فيهما ليس لحاظياً وإنما هو فرق واقعي، ويشهد أن اسم المصدر له واقعية قوله (عليه السلام) الوضوء نور.. ومن الواضح أن التوصيف بالنورية لا يستقيم إلا مع واقعية الوضوء الذي هو اسم مصدر على الأصح.

وثالثاً: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) إن ظاهر الأمر هو أن الموصول فيها مفعول مطلق أي لا يكلف الله نفساً إلا كلفة آتاها.

بتقريب أن مادة التكليف لا تتعدى إليها بدون الباء، فلا يقال كلفهُ بمعنى كلف به، وحيث انه لم يرد حرف الجر في الآية، فالمراد من الموصول هو المفعول المطلق، والكلفة تشمل المال والفعل والتكليف جميعاً، فالمراد من الموصول هو المفعول المطلق، وعلى هذا فإطلاق الموصول وشموله للتكليف أيضاً لا يستلزم محذور الجمع بين النسبتين في الآية، لأن الآية على هذا لا تشمل إلا نسبة واحدة هي نسبة الفعل إلى المفعول المطلق.

هذا، أما في مقام الإثبات، فالإطلاق للموصول بالنسبة إلى التكليف يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإجراؤها لا يخلو من إشكال لأن مورد الآية المال، وهي مسوقة لبيانه بقرينة وحدة السياق وحيث أن وحدة السياق تصلح قرينة على تعيين المراد من الموصول وتطبيقه على المال، فهي تمنع من جريان مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق.

وفيه: أولا: إن الظاهر من الآية إرادة المفعول به من الموصول لا المطلق، والمادة تتعدى إلى مفعولين بلا حاجة إلى حرف الجر وإنما الذي يتعدى بالباء هو الكلفة بمعنى المشقة التي يتكلفها الإنسان.

وأما التكليف بمعنى الأمر بما يشق عليه، فلا يتعدى بالحرف بل بنفسه فيقال كلفته الأمر.

وأما كلف به، فهو صحيح بمعنى تكلفهُ بمشقة أوجبها على نفسه.

ثانياً: إن المصدر لـ يكلّف هو التكليف، وليس الكلفة وإنما الكلفة من كلفَ لا من تكلّف.

وثالثاً: انه بعد أن بين النسبة هي نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، لم يبين أن النسبة هي كذلك فيما لو أريد من الموصول المال أو الفعل، مع إن نسبتها إلى الفعل (يكلفّ) هي نسبة المغاير إلى المغاير وهي نسبة الفعل إلى المفعول به لا إلى المفعول المطلق؛ ولم يتضح وجهاً للتعميم إلى نسبة المفعول المطلق.

ورابعاً انه جعل قرينة المورد معينة ومانعة عن مقدمات الحكمة، مع إن المورد لا يخصص الوارد، كما هو واضح.

نعم المورد يكون متعيناً في دائرة الطلب، ولكن الكلام في ما خرج عنه وهل هو مطلوب أو ليس بمطلوب، وهذا شيء آخر.

ومما ذكرناه يتضح ما في كلام بعض المعاصرين وهو صاحب التقريرات – بحوث في علم الأصول- من انه قرب إن اسم الموصول هو (الكلفة) ويكون معنى الآية لا يكلف الله نفساً كلفة إلا الكلفة التي آتاها، مقرباً بأن الكلفة مبدأ الفعل المذكور في صدر الآية (يكلف) وهذا بخلاف ما لو كان مفعول به (الشيء) إذ معناه أن الشيء صار مفعول به ثان للفعل يكلف ومن الواضح انه لا يتعدى إلى مفعولين.

وإن قيل انه يتعدى بحرف الجر فلازمه تكرار حرف الجر لأن الاستثناء حينئذ يكون مفرغ أي (لا يكلف الله نفساً بشيء إلا ما آتاها) فلابد من التعدي بحرف الجر إذ كما لا يصح قولك (لم آمر إلا زيد) كذلك لا يصح الاستثناء في الآية (إلا شيئاً آتاها) إنما يصح القول إلا بشيء آتاه.[1]

ووجه الاتضاح

إن المناسب للفعل هو التكليف لا الكلفة للفرق بينهما وقد تقدم.

والفعل يتعدى لمفعولين كما هو واضح ومعه لا حاجة إلى حرف الجر ليتعدى به، نعم الفعل كلفَ يتعدى بالباء وليس الفعل كلفَّ؛ والفرق بينهما واضح.

ورابعاً: إن الآية المباركة في بيان سنة جارية وطريقة عقلانية قائمة على أن التكليف لا يمكن أن يتجاوز ما وسعه الإنسان وقدر عليه، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق، وهو قبيح.

ومعنى الوسع هو ما قدرت عليه النفوس وتناولته بالفهم، بحسب درجات إيمانها ووقوعها في طريق الطاعة والخضوع.

فهي تبين انه لا تكليف إلا بقدر الوسع والطاعة وإلا كان حرجياً وهو منفي بقرينة آيات آخر.

والقرينة على ذلك الآية من سورة البقرة وهي قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها..) وعلى هذا فالآية أجنبية عن مقام الاستدلال بها على البراءة الشرعية.

وأما ما ذكروه من إطلاق الموصول، فهو صحيح ولكن لا من الجهة التي ذكروها ليشمل المال والفعل والتكليف، بل هو مطلق من جهة سعته، وتفاوته بحسب تفاوت النفوس والفهوم.

---

١) المحصول في علم الأصول – تقريرات لنوري حاتم ص

وهي متفاوتة سعة وضيقة، ومن غير الممكن تساويها في درجات الإيمان والاستيعاب.

وعليه. فالإطلاق إن واجه إشكالا فمن الجهة التي ذكروها ولكنه لا يواجه إشكالا من هذه الجهة، وإن كانت الآية واردة في سياق المال، إذ هو أيضاً يختلف عند الناس بقدر ما يعطي الله كل نفس منه.

وعليه يندفع ما قالوه من تعدد النسبة، بين الفعل والمفعول به، وبين الفعل والمفعول المطلق، بل هي نسبة واحدة، هي نسبة الفعل إلى المفعول به، وهو ما تساعد عليه هيئة الجملة، وصياغتها وأعرابها وإن الموصول يعرب مفعول ثان للفعل (يكلفَّ).

فالآية أجنبية عن البراءة الشرعية، إذ نظرها إلى القدرة لا الى وصول الحكم الشرعي.

وأما الاستدلال بالسنة على البراءة الشرعية

((حديث الرفع))

رواها الشيخ الصدوق في الخصال. عن محمد بن احمد بن يحيى العطار – وهذا خطأ في النسخ والصحيح هو احمد بن محمد بن يحيى العطار بقرينة ما رواه الصدوق نفسه في التوحيد ولأن الصدوق لم يدرك محمد بن احمد بن يحيى العطار بن عمران الأشعري صاحب كتاب نوادر الحكمة، للفاصل ألزماني بينهما- عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله أن أبي عبد الله (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: رفع عن أمتي

تسعة وعد منها ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه.. الخ؛ ومثله في التوحيد[١].

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في سند الحديث

المقام الثاني: في حقيقة الرفع

المقام الثالث: في سعة الرفع

المقام الرابع: في فقه الحديث

أما الكلام في المقام الأول:

ورد الحديث في أسانيد ومتون مختلفة بعضها يحتوي على فقرة (ما لا يعلمون) وبعضها خالية من هذه الفقرة، والمفيد هو بعض الأسانيد بمتونها وهذه الأسانيد هي

السند الأول: ما تقدم مما رواه الصدوق (قده) في الخصال والتوحيد.

السند الثاني: ما رواه مرسلاً في كتاب الفقيه عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلا انه ورد بتعبير (وضع عن أمتي) بدلاً من (رفع عن أمتي)[٢].

السند الثالث: ما نقله صاحب الوسائل عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى- عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله (عليه السلام). قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال (ثم ذكر فقرة ما لا يعلمون)[٣].

وطريق صاحب الوسائل إلى الشيخ الطوسي صحيح وطريق الشيخ إلى النوادر صحيح أيضاً، فلا إشكال سندي في سلسلتي السند من صاحب الوسائل إلى صاحب النوادر.

---

١) وسائل الشيعة ص٥٦ من ابواب جهاد النفس ج١.
٢) من لا يحضره الفقيه ج١ ص٣٦، ح٤.
٣) الوسائل / كتاب الايمان ص١٦ ج٣.

أما السند الأول فأشكل عليه بعدم وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وهو من مشايخ الإجازة، وأبوه من الرواة المعروفين الأجلاء، إلا انه –أي الولد- لم يوثق صريحاً.

وهناك عدة طرق لا ثبات وثاقة الرجل

الطريق الأول: تجمع مجموعة من القرائن، واستقرار حال الرجل وتجميع الحالات المؤدية إلى وثاقته، وفق هذه القرائن

١- اعتماد أبي العباس السيرفي على الطريق الذي فيه احمد بن محمد بن يحيى فقد كتب إلى النجاشي في تعريف طرقه إلى الحسين بن سعيد الاهوازي، وقد ذكر طريقين احدهما فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار، وهذا المقدار يكفي في الاعتماد عليه.

ورد بأن اعتماد أبي العباس أبن نوح ليس من باب الشهادة على الوثاقة بل من باب الاعتماد وهو اعم من التوثيق.

إذ قد يكون وجد قرائن تثبت صحة النقل وأمانته، فحصل اطمئنان بصدق نقله، وهذا المقدار لا يكفي بالنسبة إلينا لأننا بحاجة إلى شهادة صريحة على التوثيق.

وأما نقل الصدوق عنه فانه ربما نقل عنه لأصالة العدالة بالنسبة للراوي ونحن لا نلتزم بها.

هذا وقد أشكل السيد الخوئي (قده) على اعتماد الأصحاب على نقله بأمرين

الأول: انه لم يعلم أن ذلك توثيق لبنائهم على أصالة العدالة التي لا نبني عليها.

الثاني: عدم انحصار الطريق بأحمد بن محمد بن يحيى، فلعل تعويلهم على الطريق الآخر بأنه طريق صحيح، وإنما هذا الطريق تأييداً ليس إلا.

وفيها: أما الأول فلم يعلم أن الأصحاب قد اعتمدوا على أصالة العدالة، نعم قد يذهبون إلى القول باشتراطها.

وأما الثاني، كما يمكن أن يكون ذكرهم للطريق الذي به احمد بن محمد بن يحيى تأييدا للطريق الآخر، يمكن أن يكون اعتماداً عليه كما اعتمادهم على الطريق الآخر، وظاهر عباراتهم تدل على الثاني لا على الاحتمال الذي ذكره المحقق الخوئي (قده).

٢- ترحم الشيخ الصدوق عنه، وكثرة نقله عنه قرينة على صلاح الرجل ووثاقته.

٣- شهادة الصدوق نفسه بأنه لا يروي في الفقيه إلا ما يدين به بينه وبين الله، وحيث انه نقل رواية الرفع وإن كانت مرسلة إلا انه لا إشكال في أن نظره إلى سندها في التوحيد والخصال وفيهما احمد بن محمد.

وقد يعترض عليها بأن رؤية الأجلاء عن شخص لا تكون بنفسها دليلاً على وثاقته ما لم يحرز أنهم لا يروون إلا عن ثقة، والشيخ الصدوق لم يحرز منه كذلك.

٤- انه من مشايخ الإجازة، بل انه شيخ أصحاب المجاميع الرجالية المهمة وانه محور الروايات التي ينقلها الشيخ الصدوق والكليني فهو شيخهما ومثله لا يحتاج إلى التوثيق لأن مقامه اجل من ذلك.

وقد نص الشهيد الثاني على وثاقته في الدراية[1].

وقد التزمنا بأن الإجازة دالة على التوثيق في موارد عديدة على تفصيل فيها، في محله إن شاء الله تعالى.

الطريق الثاني: تطبيق نظرية التعويض بلحاظ نقل الشيخ الطوسي للرواية في الخصال: بتقريب أن للشيخ إلى سعد بن عبد الله طرقاً ذكرها في الفهرست،

---

١) الدراية ص١٩٢، الطبعة الأولى المحققة.

وحينئذ نستبدل القطعة من السند التي فيها احمد بن محمد بن يحيى بقطعة الشيخ الطوسي إلى سعد بن عبد الله وحيث أن هذه القطعة صحيحة فيتم السند بالتلفيق بين طريق الصدوق إلى حريز وبين طريق الشيخ إلى سعد بن عبد الله فيرتفع الإشكال بارتفاع موضوعه وهو وقوع احمد بن محمد بن يحيى في الطريق.

ولكن هذا الطريق موقوف على أن الشيخ (قده) يريد بقوله ((وما ذكرته في هذا الكتاب عن سعد بن عبد الله فقد اخبرني به الشيخ أبو عبد الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله واخبرني به أيضاً الشيخ رحمه الله عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن سعد بن عبد الله.[1]

فهل مراد الشيخ الطوسي (قده) بهذا الكلام، أن جميع روايات سعد بن عبد الله وكل رواية يقع سعد في سندها يرويها الشيخ بهذا الطريق الذي ذكره، وهذا يشكل كبرى مفادها. كل رواية في سندها سعد بن عبد الله يرويها الشيخ بهذا الطريق المذكور إلى سعد.

والصغرى هنا. إن حديث الرفع رواية يقع سعد في سندها وحينئذ يمكن تعويض قطعة الصدوق التي فيها احمد بن محمد بن يحيى العطار بقطعة الشيخ الطوسي النقية، وبهذا يكون الحديث معتبراً سنداً بعد التعويض المذكور.

ولكن هذه المحاولة من التعويض غير صحيحة، لأن قول الشيخ في المشيخة للتهذيب، في ذكر طريقه إلى سعد بن عبد الله ليس مفاده أن جميع الروايات التي في سندها سعد يرويها الشيخ بالطريق المذكور كي يصح التعويض بطريقه إلى سعد عن طريق الصدوق إلى سعد بواسطة العطار.

---

٢) تهذيب الأحكام ج١. المشيخة ص٧٤.

نعم القدر المتيقن هو روايات سعد المنسوبة إليه أو كتابه أو أصله الذي صنفه وليس جميع الروايات التي في سندها سعد.

وفي هذه الحال يمكن أن تكون رواية الرفع من الروايات التي ليست موجودة في كتاب أو أصل لسعد، فلا يمكن التعويض لأنه خارج القدر المتيقن من صحة التعويض، وهو فيما كانت تلك الرواية موجودة في كتاب الواسطة التي يراد وضعها بدل الواسطة الضعيفة.

وقد يقال: بإمكان توسيع دائرة القدر المتيقن المذكور بما إذا كان الشيخ قد بدأ بإسم –سعد بن عبد الله- في السند.

ولكن هذه التوسعة نوقش فيها من قبل السيد الشهيد (قده) على ما ذكره بعض مقرري بحثه، ولم يذكر وجه المناقشة.

ولعل الوجه أن مجرد البدء بالسند بإسم سعد؛ ما لم تكن الرواية واردة من كتاب له أو أصل لا تكون مشمولة بعبارة الشيخ المتقدمة.

الطريق الثالث: ما ذكره بعض المعاصرين[1]

أن الصدوق (قده) قد التزم في أول كتاب (من لا يحضره الفقيه) انه لا يروي إلى من الأصول والكتب المعتبرة والمعول عليها، وهذه كبرى ورواية الرفع قد رواها مسندة في كتابي الخصال والتوحيد ورواها مرسلة في كتاب الفقيه، فلابد انه قد أخذها من كتب الأصحاب بحسب ما التزم به في أول كتاب الفقيه.

وحيث أن احمد بن محمد بن يحيى العطار ليس له أصل أو كتاب فلابد أن يكون الشيخ الصدوق قد نقلها من كتاب سعد أو من كتاب الذي يليه من الرواة الذين لهم كتاب.

---

١) السيد الهاشمي في بحثه الذي قرره بعض الطلبة ص١٧٢- المحصول.

وبالتعويض عن احمد بن محمد بن يحيى بسند الصدوق إلى كتاب سعد بن عبد الله نتخلص من ضعف السند بأحمد بن محمد.

ولكن هذا الطريق أورد عليه

انه من المحتمل أن يكون لأحمد بن محمد أصلاً ورسالة اخذ الصدوق الرواية عنه، وحينئذ لا يوجد طريق للصدوق إلى هذه الرواية إلا هذا الطريق الذي يقع فيه احمد.

وهذا الاحتمال يتحول إلى احتمالين، أولهما انه ليس للصدوق طريق إلى الرواية ليأخذ الرواية منه

وثانيهما: أن الطريق الوحيد له هو أن يكون لأحمد أصل وقد اخذ الصدوق منه الرواية.

وإذا قبلنا الاحتمال الأول، فلا يمكن قبول الثاني لوضوح أن لا كتاب ولا أصل لأحمد بن محمد بن يحيى، وإذا ثبت انه لا أصل لأحمد، ليأخذ الرواية منه، فيكون نقل الصدوق لها إنما هو بطريق معتبر عنده، وبذلك يندفع الاحتمال بكلا شقيه.

رواية النوادر: التي رواها في الوسائل عن احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سمعته يقول: وضع عن أمتي ستة خصال منها ما لا يعلمون).

وهنا مشكلتان، الأولى: في تحقيق هوية إسماعيل الجعفي المذكور في السند، لورود عدة أسماء مشتركة تحت هذا العنوان على ما سنذكره بعد قليل إن شاء به تعالى.

الثانية: إن صاحب النوادر هل يمكن أن يروي عن إسماعيل الجعفي الذي هو من أصحاب الصادق (عليه السلام)، لا يمكن أن يروي عنه بل لا يمكن أن

يروي عن إسماعيل بن عبد الرحمن لو كان المراد من إسماعيل في السند تحت عنوان (إسماعيل الجعفي) هو إسماعيل بن عبد الرحمن؛ لأن هذا الرجل مات في زمان الصادق (عليه السلام).

المشكلة الأولى: في تحقيق هوية إسماعيل المذكور في النوادر تحت عنوان (الجعفي).

١- إسماعيل بن جابر الجعفي، وقد ذكره النجاشي في كتابه حيث قال: (إسماعيل بن جابر الجعفي: روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) وهو من روى حديث الآذان له كتاب ذكره محمد بن الحسن بن الوليد في فهرسته اخبرنا أبو الحسين علي ابن احمد، قال: حدثنا محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى- عن صفوان بن يحيى عنه).[١]

ومن الواضح أن النجاشي لم يوثق إسماعيل بن جابر.

٢- إسماعيل بن جابر، ذكره الشيخ في فهرسته وقال: له كتاب اخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عيسى عن عبيد عن صفوان عن إسماعيل بن جابر ورواه حميد بن زياد عن القاسم بن إسماعيل القريشي- عنه[٢].

والشيخ لم يوثق إسماعيل بن جابر المذكور.

٣- إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي: ذكره الشيخ في أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام) وقال: انه (ثقة ممدوح له أصول رواها عنه صفوان عن يحيى)[٣].

٤- إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي.

---

٢) رجال النجاشي ص٢٣.
١) الفهرست ص١٥.
٢) رجال الشيخ ص١٠٥.

روى عنه الصدوق وذكره في مشيخته بالقول: (وما كان فيه عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي فقد رويته عن محمد بن علي ماجلويه رضي الله عنه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن احمد بن محمد عن خالد عن أبيه عن محمد بن سنان وصفوان بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي)[١].

وذكره النجاشي في عرض ترجمة بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي قائلاً: وكان أوجههم إسماعيل وهم بيت بالكوفة من جعفي يقال لهم بنو أبي سيرة منهم خيثمة بن عبد الرحمن[٢].

والشيخ لم يذكر إسماعيل بن عبد الرحمن في رجاله من دون توثيق.

٥- إسماعيل بن عبد الخالق الجعفي: وقد ترجم له النجاشي بدون ذكر لقبه بقوله (إسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربه بن أبي ميمونة بن اليسار مولى بني أسد وجه من وجوه أصحابنا وفقيه من فقهائنا وهو من بيت الشيعة وعمومته شهاب وعبد الرحيم ووهب وأبوه عبد الخالق كلهم ثقة روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله وإسماعيل نفسه روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام له كتاب.[٣]

وذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الباقر (عليه السلام).

وذكره الشيخ أيضاً في أصحاب الصادق (عليه السلام) ولكن بلقب الأسدي[٤]، وذكره في أصحاب السجاد وبدون لقب الجعفي في الفهرست[٥].

---

٣) الفقيه ج٤ – المشيخة ص٦٣
٤) رجال النجاشي ص٨٠.
٥) رجال النجاشي ص٣٠.
٦) رجال الشيخ ص١٠٥
٧) رجال الشيخ ص١٤٧.

وقال عنه الكشي (حدثني أبو الحسن حمدويه بن نصير قال: سمعت بعض المشايخ يقول: وسألته عن وهب وشهاب وعبد الرحمن بن عبد ربه، وإسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربه؛ قال كلهم خيار فاضلون كوفيون).

وبهذا تثبت وثاقة إسماعيل بن عبد الخالق بتصريح النجاشي بوثاقته.

هذه هي الأسماء التي جاءت بصيغة (الجعفي) وورد في سند الحديث واحد منها، ومن الواضح انه لو كان الوارد في السند هو إسماعيل بن عبد الخالق فهو ثقة بتصريح النجاشي، وأما غيره من الأسماء الأربعة فإنها مرددة بين الثقة كإسماعيل بن جابر الخثعمي، وبين من لتثبت وثاقته صريحاً كإسماعيل بن عبد الرحمن.

وعلى هذا فالحاجة إلى توثيق إسماعيل الجعفي لتصحيح السند، وههنا عدة طرق.

الطريق الأول منها: أن تثبت وحدة الأشخاص الأربعة سوى ابن عبد الخالق الذي وثقه النجاشي، ومع وحدة الأشخاص الأربعة وبملاحظة توثيق الشيخ لإسماعيل بن جابر الخثعمي يتم المطلوب.

فإن كان واقع (إسماعيل الجعفي) هو الشخص الذي ورد بتلك العناوين الأربعة المشتركة بحسب الحقيقة فهو ثقة، وإن كان ابن عبد الخالق فهو ثقة أيضاً.

والقرينة على وحدة الأشخاص هي أن الجعفي اسم لقبيلة في اليمن، والخثعمي اسم لمكان في اليمن، وحينئذ يمكن أن يلقب إسماعيل بن جابر بالخثعمي تارة، وبالجعفي أخرى، باعتبار القبيلة وباعتبار المكان.

ويرد عليه: إن احتمال وحدة العناوين الأربعة باستثناء إسماعيل بن عبد الخالق، بعيد لعدة قرائن.

القرينة الأولى: إن النجاشي ذكر إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي قائلاً عنه (انه أوجه من إخوته وابن أخيه بسطام) وذكر إسماعيل بن جابر الجعفي وذكر أن

له كتاب وذكر طريقه إليه، وهذا ظاهر في تعدد العنوان فيكون إسماعيل بن عبد الرحمن شخص آخر غير إسماعيل بن جابر الجعفي وغير الآخر المذكور بدون لقب.

والمؤيد لكون أب إسماعيل الرابع هو (عبد الرحمن) فيما اسم أب إسماعيل بن جابر (هو جابر) مما يبعد احتمال الاتحاد.

وهذا الإيراد غير مقبول، مع التسليم على عدم الاتحاد بين إسماعيل بن عبد الرحمن، وإسماعيل بن جابر الجعفي، لأن ذلك غير ضائر بعد أن وثق الشيخ إسماعيل بن جابر الخثعمي، ولم يذكر ابن عبد الرحمن بتوثيق، ولم يترجم له النجاشي مستقلاً بل ذكره بالعرض ضمن ترجمة ابن أخيه (بسطام بن الحصين).

وعليه يمكن القول بأننا لا نحتاج إلى زج ابن عبد الرحمن مع الثلاثة الآخرين، ويكفينا وحدة الشخص المسمى بالأسماء الثلاثة الباقية، كما يأتي في الطريق الثاني.

القرينة الثانية: ورد كل من عنوان (إسماعيل بن عبد الرحمن) وعنوان (إسماعيل بن جابر) في روايات عديدة مستقلة مما يعني تعدد الشخصين، إذ من المستبعد بحساب -الاحتمالات- أن يكون مع التعدد ورودهما بهذين العنوانين شخصاً واحداً.

وفيه: مع عدم الضير من التعدد كما تقدم، فإن كونهما شخصين لورودهما بهذين العنوانين إنما يصح لو كانا واردين عن شخص واحد وأما لو كانت الروايات التي ورد الاسمان فيها من أشخاص متعددين فلم يستبعد الاتحاد، إذ قد يكون كل ناقل ينقل بالعنوان الذي يعتقد صحته للراوي عنده وإن خالفت عنوانه عند الآخر.

القرينة الثالثة: إن الصدوق(ره) ذكر في مشيخته عنوان (إسماعيل بن جابر) بلا إضافة وقال: وما كان عن إسماعيل بن جابر فقد رويته عن محمد بن موسى بن

المتوكل (رض) عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى عن إسماعيل بن جابر[١].

وقال أيضاً: وما كان فيه عن إسماعيل الجعفي فقد رويته عن محمد بن علي ماجلويه (رض) عن عمه بن أبي القاسم عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن محمد بن سنان وصفوان بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي[٢].

وهذا الكلام للصدوق يفيد مطلبين

المطلب الأول: إن الصدوق (قده) إذا أورد إسماعيل الجعفي فإنه يريد به إسماعيل بن عبد الرحمن.

المطلب الثاني: إن إسماعيل بن جابر غير إسماعيل الجعفي لأن الثاني اسم أبيه عبد الرحمن، والأول اسم أبيه جابر.

وهذان المطلبان يكشفان بكل وضوح عن تعدد العناوين الأربع على اقل تقدير في شخصين هما إسماعيل بن جابر وإسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي.

وفيه: ما تقدم من عدم الضير في كون ابن عبد الرحمن هو غير ابن جابر؛ فبالإمكان إخراج ابن عبد الرحمن والإبقاء على العناوين الثلاثة الباقية.

وبهذا الاندفاع للقرائن، وبعد إخراج ابن عبد الرحمن يمكن القول بوحدة العناوين الثلاثة، لأن لقب الجعفي بلحاظ القبيلة ولقب الخثعمي بلحاظ المكان، وهذا واقع كثيراً عند السابقين والحاضرين والاسم الثالث المجرد عن اللقب هو نفس المقترن به، وإلا لو أريد غيره مع اتحاد الاسم لذكر اسم الجد دون اللقب للتفريق بينهما إذ قد يسقط اللقب أثناء النسخ، أو أن الناقل يلتزم بذكر الأسماء دون الألقاب أو غيرهما من الأسباب.

---

١) الفقيه ص١١.
٢) الفقيه ص٦٣.

الطريق الثاني: هو أن يقال بوحدة العناوين الثلاثة إسماعيل الجعفي، وإسماعيل بن جابر، وإسماعيل بن جابر الخثعمي. لأن الخثعمي تحريف من النساخ إذ الصحيح هو الجعفي ولكن أبدل الجعفي بالخثعمي خصوصاً مع تقارب إشكال الحروف، والذي يؤيد هذا هو انه من البعيد أن يكونا رجلين مستقلين وأن يكون صفوان نقل عنهما كتأبيهما[١] ؟

ويرد عليه: أولاً: إن هذا الطريق لا يعالج المشكلة لأنه ينفع في توحيد العناوين الثلاثة، وأما الاسم الآخر وهو إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي فإنه يظل على حاله، وحينئذ يحتمل أن يراد بـ(إسماعيل الجعفي) الوارد في الحديث هو إسماعيل بن جابر الجعفي الذي وقع فيه التصحيف بالخثعمي، ويحتمل أن يراد به ابن عبد الرحمن الجعفي وهو لم يوثق فلا يمكن إحراز وثاقة إسماعيل الجعفي المذكور في سند الحديث على أي تقدير.

وفيه: أن قول النجاشي عن ابن عبد الرحمن (انه أوجه إخوته..) لا إشكال في وثاقته، وإذا كان ثقة وبعد إثبات وحدة العناوين الثلاثة الباقية وقد وثق منها الخثعمي بواسطة الشيخ الطوسي، فلا إشكال في البين.

وثانياً: إن احتمال التحريف في النسخ في نفسه بعيد، وذلك لأن الشيخ ذكر عنوان (إسماعيل بن جابر الخثعمي) في موردين في رجاله[٢] احدهما ضمن أصحاب الباقر (عليه السلام) وأخرى ضمن أصحاب الصادق[٣] (عليه السلام) مضافاً إلى وروده في سند رواية نقلها الكافي[٤]، ومعه كيف يقال بوقوع التحريف في النسخ إذ التحريف يمكن أن يقع في مكان واحد وليس في عدة أماكن[٥].

---

١) ذكره المحقق الخوئي (قده) في المعجم ج٣ ص١٨.
٢) رجال الشيخ ص١٠٥.
٣)نفس المصدر السابق ص١٤٧.
٤) الكافي ج٤، كتاب الحج – باب النوادر ص٢٦.
٥) نقلاً عن المعجم للخوئي ج٣ ص١١٨.

وأجيب عنه: إن الكشي- نقل الرواية في الجزء (٤) ص/٥٤٥ وجاء اسم إسماعيل بعنوان (إسماعيل الخثعمي) مرة واحدة في كتاب الكافي، ومن الواضح إمكان وقوع الاشتباه هنا، أما المرتان اللتان ذكرهما الشيخ فهما في قوة المرة الواحدة لأن ذكر الرجل مرتين في وقت واحد لأن الشيخ كان يضع الاسم ضمن أصحاب الأئمة دفعة واحدة وهذا يقرب إمكان وقوع الاشتباه بحساب الاحتمالات.

والصحيح في الجواب ما ذكرنا سابقاً من إمكان التلقيب بلقبين مرة للقبيلة وأخرى للمكان وهو واقع كثيراً.

الطريق الثالث: إن يقال بأن (إسماعيل الجعفي) ينصرف إلى إسماعيل بن جابر الجعفي لقرينتين.

الأولى: إن إسماعيل بن جابر الجعفي كثير الرواية عن الأئمة فيكون الانصراف إليه من باب كثرة الرواية عنهم (عليه السلام).

الثانية: ما ذكره النجاشي في كتابه حيث قال: إسماعيل بن جابر الجعفي روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) وهو الذي روى حديث الآذان.[١]

مع ملاحظة أن رواية الآذان نقلها الكافي هكذا (علي ابن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن أبان بن عثمان عن إسماعيل الجعفي)[٢].

يتضح أن مراد النجاشي من إسماعيل بن جابر الجعفي هو إسماعيل الجعفي وهذا معناه الانصراف المذكور في هذا الطريق.

وأورد عليه: أولاً: إن دعوى الانصراف المذكورة لا وجه لها بعد ورو عنوان (إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي) في الروايات، نعم خصوص عنوان (إسماعيل بن جابر) بدون إضافة (الجعفي) ينطبق على خصوص عنوان (إسماعيل الجعفي)

---

٦) النجاشي ص٣٢.
٧) الكافي ج٣ ص٣٠٢ ح٢

أما عنوان (إسماعيل الجعفي) فإنه قد يراد به إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي، كما نقلنا قرينته عن الصدوق وقد يراد به إسماعيل بن جابر الجعفي ولا وجه لانصرافه إلى خصوص الثاني وقول النجاشي في ترجمة (إسماعيل بن جابر الجعفي) بأنه ناقل خبر الآذان التي وردت بعنوان (إسماعيل الجعفي) قد يكون من باب الاشتباه.

ولكنه مردود بأصالة عدم الاشتباه، وهل يعقل من مثل النجاشي الاشتباه في عنوان (إسماعيل الجعفي).

وثانياً: لو فرض صحة دعوى الانصراف إلا أن إسماعيل بن جابر الجعفي لم يوثق، والذي وثق هو إسماعيل بن جابر الخثعمي فلابد من ضم دعوى الاتحاد بين الخثعمي والجعفي لاستفادة التوثيق لعنوان إسماعيل بن جابر (الجعفي) بدعوى وجود التحريف في النسخ، كما ادعاه السيد الخوئي (قده) صريحاً في المعجم، أو لاستبعاد ذكر احدهما من قبل الشيخ وعدم ذكر الآخر، وكذا ذكر الآخر من قبل النجاشي وعدم ذكر الأول وهذه قرينة الاتحاد، وهذه القرينة صحيحة إلا أنها لا تثبت أكثر من وجود خطأ في كلام الشيخ أو النجاشي في ترجمة الرجل ومع ذلك فإن دعوى الانصراف من عنوان إسماعيل الجعفي إلى إسماعيل بن جابر الجعفي وليس إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي تبقى بلا دليل.

وفيه: إن الخطأ في كلام الشيخ والنجاشي مردود بأصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولو صحت فبالإمكان وقوعه من الشيخ لا من النجاشي (قدهما)، هذا أولاً

وثانياً: ما مر من أن الخثعمي والجعفي لقبان لشخص واحد، وهو أمر ممكن فباعتبار قبيلة يلقب بلقب وباعتبار المنطقة يلقب بآخر، وبالتالي لا يضر انصراف الاسم إلى أي منهما.

وثالثاً: عدم الاستبعاد في احتمال التحريف على ما مر بيانه.

رابعاً: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من كونهما عنوانين لشخص واحد لوجوه.

الأول: لو كانا شخصين ذكرهما الشيخ في رجاله والفهرست ولاسيما الآخر فإنه معد لذكر أرباب الكتب والأصول مع انه اقتصر في رجاله على ذكر إسماعيل بن جابر الخثعمي، وقال انه كوفي ثقة ممدوح له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى، فلو كان الخثعمي غير ما ذكره الشيخ (قده) في الفهرست بعنوان إسماعيل بن جابر، كيف يمكن غفلته فيه عن الخثعمي مع انه معد لأرباب الكتب، وكيف يمكن سكوت الشيخ عن إسماعيل بن جابر الجعفي مع أن النجاشي ذكره وأن له كتاباً رواه عنه صفوان وأيضاً كيف يمكن سكوت النجاشي عن إسماعيل بن جابر الخثعمي، فهذا كله يدل أنهما شخص واحد، وهذا الوجه هو ما تقدم ذكره.

الثاني: أن جماعة من أرباب الكتب والرجال نقلوا من رجال الشيخ إسماعيل بن جابر الجعفي لا الخثعمي، وهذا يدل على انه شخص واحد ملقب بلقبين.

أقول: وقد مر بيانه منا.

الثالث: الموجود في روايات كتأبي التهذيب والاستبصار هو إسماعيل بن جابر، وإسماعيل الجعفي، فتارة يروي الشيخ (قده) عن الأول وأخرى عن الثاني وأما إسماعيل بن جابر الخثعمي فلا يوجد فيهما، وهذا يدل على أن الخثعمي هو الجعفي، وإلا فلا يحتمل أن الشيخ (قده) ذكر الخثعمي في كتأبيه الرجال والفهرست بدون أن يروي عنه مرة واحدة لا في الاستبصار ولا في التهذيب[1].

---

١) المباحث الأصولية ج١ ص٩٨.

الطريق الرابع: أن يثبت وثاقة العناوين الأربعة، وقد ثبت وثاقة إسماعيل بن عبد الخالق فتكون جميع العناوين ثقة، وعليه فلا يضر تردد إسماعيل الجعفي بين احدهم إذ جميعهم من الثقاة، بالبيان التالي.

أما إسماعيل بن جابر الجعفي فهو وإن لم يصرح بوثاقته ولكن نقل النجاشي نقَلَ كتابه بواسطة صفوان بن يحيى فيكون مشمولاً بقاعدة توثيق من يروي عنه احد المشايخ الثلاثة، صفوان واحمد بن محمد بن عمرو أبي نصر البيزنطي ومحمد بن أبي عمير.

وأما إسماعيل بن جابر الخثعمي فقد وثقه الشيخ صريحاً.

وأما إسماعيل بن عبد الرحمن فإنه يمكن توثيقه بطريقين.

احدهما: كلام الشيخ المتقدم في حق الرجل بأنه أوجه إخوته، وهذا المقدار يوضح جلالة الرجل ووثاقته.

ثانيهما: أن يقال بأن صفوان روى عنه حسب ما ذكره الصدوق في طريقه إلى إسماعيل بن عبد الرحمن في المشيخة في آخر الفقيه فيكون ثقة.[1]

وقد نوقش كبرى وصغرى.

أما الكبرى: بأنها غير تامة، وهي أن صفوان والباقين لا يروي إلا عن ثقة والإجماع المدعى على ذلك غير ثابت كما ذكره الشيخ الفياض عن أستاذه الخوئي (قده) في المعجم موسعاً.

مع ثبوت روايته عن غير الثقة، فإذا ثبت التخلف في مورد واحد فلا يمكن حصول الاطمئنان في بقية الموارد[2].

١) الفقيه ج٤ ص٦٢.
٢) المباحث ج٩ ص٩٩.

ولكن الكبرى مسلمة على تفصيل ليس هنا محله، وما ذكره من التخلف مبني على عدم تسليم الكبرى، وإلا فلو سلمت لكان المروي عنه من قبل صفوان ثقة لا محالة، ففرض كونه غير ثقة أشبه بالمصادرة.

أما الصغرى: فقد ناقش فيها السيد الشهيد الصدر (قده)، بأن طريق الصدوق إلى إسماعيل بن عبد الرحمن الذي ينتهي إلى صفوان يقع فيه (محمد بن سنان) وهو في غاية الضعف وهو الذي يروي عن صفوان عن إسماعيل وحيث ثبت أن محمد بن سنان ضعيف فيسقط السند عن الاعتبار.

والأمر قد حصل فيه اشتباه بمراجعة خاتمة الوسائل حيث ذكر الحر طرق الشيخ الصدوق إلى أرباب الكتب (أي مشيخته في آخر الفقيه) وقد نقل الحر ألعاملي طريق الصدوق إلى إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي هكذا:

(وما كان فيه إسماعيل الجعفي فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن احمد بن محمد بن طاهر عن أبيه عن محمد بن سنان عن صفوان بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي).[1]

ولكن الصحيح المذكور في نفس المشيخة هو:

(وما كان فيه عن إسماعيل الجعفي فقد رويته ----- عن محمد بن سنان وصفوان بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي) ويتضح إن محمد بن سنان لا يروي عن صفوان، إنما يروي كل من محمد بن سنان وصفوان، وفي عرض واحد عن إسماعيل بن عبد الرحمن، فلا يضر وقوع سنان في السند لأنه في عرض صفوان لا ان صفوان في طوله.

نعم ذكر بعض المعاصرين، بأن هناك مشكلة أخرى في طريق الصدوق من أول السند المتمثلة بـ(محمد بن علي ماجيلويه) وهو من مشايخ الصدوق، ولم يوثق

---

٣) الوسائل ج١٩ ص٣٢٩.

صريحاً، فإن قلنا بكفاية مشيخته للصدوق في التوثيق فيتم الطريق وتثبت الرواية لصفوان عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي وإلا فالطريق غير تام لضعف ابن ماجيلويه لا بضعف محمد بن سنان.

ولكن شيخوخة الإجازة تدل على التوثيق عندنا.

يبقى إشكال آخر على طريق الصدوق إلى إسماعيل الجعفي حيث ذكر في نهاية الطريق صفوان بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الرحمن وهذا مما لا يمكن الالتزام به لأن صفوان من أصحاب الرضا (عليه السلام) وإسماعيل بن عبد الرحمن مات في زمان الصادق (عليه السلام) وترحم عليه نفس الإمام[1] فكيف يعقل رواية صفوان عنه أو عن إسماعيل الجعفي الذي هو من أصحاب الصادق (عليه السلام).

وأجيب عنه: بأن صفوان بن يحيى لم يرو عن إسماعيل بن عبد الرحمن رواية كي يقال باستبعاد ذلك للفاصل ألزماني وإنما هو يروي عن كتاب إسماعيل بن عبد الرحمن، ويستند إليه مباشرة فلابد أن يكون الكتاب قد وصل إليه بطريق موثق عنده فيكون نقله عن إسماعيل حجة لأنه يستند إلى أصالة الحس. بلا فرق بين ثبوت الحجية بالنقل مشافهة وبين النقل الذي ينطوي على تعهد من قبل الراوي بأن ما يرويه صادر من ذلك الشخص الذي اسند إليه وإن لم يعاصره فكلاهما حجة من باب أصالة الحس.

المشكلة الأخرى: إن رواية النوادر عن احمد بن محمد بن عيسى- عن إسماعيل الجعفي، غير ممكنة للفاصلة الزمنية بينهما إذ احمد بن محمد بن عيسى- من أصحاب الجواد والعسكري (عليهما السلام)، من حيث إن إسماعيل الجعفي توفي في زمان الصادق (عليه السلام) ومن هنا تكون الرواية مقطوعة السند.

---

١)المعجم ج٣ ص١٤٩.

وأجيب عنه بعدة أجوبة.

الجواب الأول: ما ذكر آنفاً في الجواب عن عدم إمكان نقل صفوان عن إسماعيل بن عبد الرحمن لو كان هو إسماعيل الجعفي كما قربناه، وإن احمد بن محمد بن عيسى تعهد بأن ما ينقله عن إسماعيل الجعفي صادر من كتابه وهذا المقدار كافي في إثبات الحجية، إذ لا يقل هذا التعهد عن توثيقات النجاشية والشيخ (قدهما) لأصحاب الأئمة الذين يفصل بينهم أكثر من ثلاثمائة سنة فكما أن توثيقاتهم حجة لأنها قائمة على أساس كتب وأصول وطرق حسية بالنسبة إليهم، ولو بضميمة أصالة الحس.

وحيث نقبل شهادة النجاشي بوثاقة الحلبي وابن الصياح وغيرهما من أصحاب النقل نقبل شهادة احمد بأنه ينقل عن كتاب إسماعيل الجعفي.

ويرد عليه:

أولاً: إن يقال بالفرق بين توثيقات الرجال وبين النقل من كتاب فالأول يجري فيه أصالة الحس للعلم بوجود سيرة ثابتة عن أحوال الرجال ووثاقتهم وضعفهم ويؤيد هذا المعنى الرجوع إلى كتاب الكشي وملاحظة الروايات في هذا الباب، بخلاف الحال بالنسبة للكتب فإنه لم تجر مثل هذه السيرة والنتيجة ان رواية الراوي عن كتاب غير معاصر صاحبه للراوي لا يمكن إثبات حجية نقله بأصالة الحس بخلاف الحال بالنسبة للتوثيقات الرجالية للعلم بوجود سيرة تحقيقية بحالهم نقطع بأن قول النجاشي (ثقة) صادر عن حس ووجدان فيكون حجة.

وأجاب السيد الهاشمي عنه: بأنه كما توجد سيرة على الشهادة بالحس كذلك توجد سيرة على الخبرة وأعمال الرأي فأي معنى لهذه السيرة غير أصالة الحس.

وهذا الجواب غير تام للفرق بين السيرتين فإن ما يقال بحجيتها هي ما كانت عن حس أما ما كانت عن خبرة ورأي فليست بحجة وإلا لكان أعمال الرأي لكل احد من السابقتين حجة، ولم يقل به احد.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن السيرة إنما تتحقق من جهة أخذها جيلاً بعد جيل فإذا وجدت في زمان النجاشي والشيخ وقبلت توثيقاتهم من باب الحس، فقبولها من جهة السابقين ومنهم احمد بن محمد بن عيسى- أولى، لقدمه زماناً من صاحب الكتاب فتكون معرفته حسية اكسر- من معرفة الرجاليين، ولا يمكن أن تكون هذه السيرة متقطعة ولم تصل إليهم من أصحاب الأئمة وإلا لم تكن حجة؛ كما هو واضح.

ثانياً: لو سلمنا انه ينقل عن كتاب الجعفي فإن هذا وحده لا يكفي إذ لعل في طريقه إلى الكتاب من هو غير ثقة والضعيف، فلا يمكن الاعتماد عليه وليس من باب عدم جريان أصالة الحس وإنما لاحتمال ضعف الطريق ووثاقة احمد بن محمد بن عيسى وتعهده بأنه وصل إليه عن طريق معتبر غير نافع إذ لعله اعتمد على قرائن شخصية أو جهات خاصة لا نراها سليمة من النقد.

وأجيب عنه، أولاً: بما ذكره السيد الهاشمي، بأن هذا الضعف إن أريد به الضعف والخطأ في الاجتهاد والخبرة فالمفروض إنا أجرينا أصالة الحس وأثبتنا الحسية، وإذا أريد به الخطأ في الحس فهو جار في كل أخبار عن حس، وينفى بنفس حجية الإخبار الحسي.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه من غير المعقول أن يكون من ينقل عنه احمد بن محمد بن عيسى ضعيف عندنا وليس كذلك عنده مع قربه منه مباشرة ومعاشرته له، ولعل تضعيفنا له لفقدان الكثير من الأمارات الدالة على توثيقه منا؛ إذ ليس فقدان قرائن اعتمد عليها في التوثيق بأولى من فقدان أمارات دالة على التوثيق منا.

وثالثاً: إنا لا نجد رواية لأحمد بن محمد بن عيسى ينقلها عن كتاب إسماعيل الجعفي غير هذه الرواية، وهذا دليل على أن روايته لحديث الرفع عن إسماعيل لا ينطوي على تعهد بأنه قد وصل إليه كتاب إسماعيل الجعفي، نعم لو ثبت انه ينقل عن إسماعيل الجعفي في عدة موارد فإن هذه شهادة من عنده بأنه ينقل عن كتاب إسماعيل وانه وصل إليه عن طريق معتبر عنده إلا انك عرفت انه لم ينقل إلا هذه الرواية عن كتاب إسماعيل.

ورده واضح لأن نقله رواية عن إسماعيل ومن كتابه تعهد واضح بأنه قد وصل إليه كتاب إسماعيل ولكن نقل هذه الرواية لمناسبة لم تتوفر لغيرها من الروايات لينقلها من الكتاب.

فالتعهد موجود ولا معنى لثبوته فيما لو نقل عنه في عدة موارد فإن الاحتمال فيما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.

وقد يجاب عنه: بأن عدم نقله عن كتاب إسماعيل لا يضر- لأن ديدن الأصحاب هو حذف الأسانيد فإذا أحرزنا شهادة احمد بن محمد بن عيسى- بأنه ينقل عن طريق قطعي حسي عنده عن كتاب إسماعيل فهذا المقدار يكفي في إثبات حجية الرواية بأصالة الحس.

وأجيب عن الوجه الثالث أيضاً: بأن حذف الأسانيد من قبل الرواة لم ينحصر في طرقهم القطعية لتلك الكتب، بل كانوا يحذفون طرقهم غير القطعية اختصاراً وتسهيلاً على القارئ، ويؤيده ما فعله الصدوق في كتابه من لا يحضره الفقيه، وكذا الطوسي في التهذيب، والعياشي في التفسير.

وحينئذ فإن إخبار احمد بن محمد بن عيسى- عن إسماعيل - مثلاً - لا ينطوي على أكثر من أن هذه الرواية تنقل إليه سواءً بطريق قطعي أو غير

قطعي، فلا يكون إخباره تعهداً بأن ما يرويه عن إسماعيل صادر عنه بالقطع والحس لتجري أصالة الحس لإثبات صحة النقل.

وهذا بخلاف من شهادة النجاشي بوثاقة ابن سنان مثلاً، فإن النجاشي في مقام بيان حال الرجل الواقعي من الوثاقة وعدمها والغلو والفساد في عقيدته وعدمها وهي أمور واقعية لا اصطلاح خاص فيها.

وحيث أن هذه الأمور ممكنة في حق النجاشي لوجود شياع وشهرة وتواتر سيرة تحقيقية في حال الرجال امتدت من الأئمة حتى وصلت إلى النجاشي والطوسي، يمكن في ضوء تلك السيرة معرفة حال الرجال وإنهم ثقات أولاً من باب الحس والوجدان، فيكون إخبارهما حجة من باب شهادة العدل.

وهذا بخلافه في مسألة النقل عن كتاب فانه ليس فيه تعهد بأن الكتاب الذي يروي عنه وصل إليه بطريق حسي- ليكون إخباره حجة من باب أصالة الحس.

أقول: وقد عرفت ما فيه إذ وصول السيرة التحقيقية للرجاليين لابد من مرورها بمن هو قبلهم، واحمد بن محمد بن عيسى قبلهما بكثير فلابد من جريانها في زمانه، واحتمال اعتماده عليه ليس ببعيد، مع إن قربه من صاحب الكتاب يبعِّد ضعف طريقه إليه لاحتمال وصوله إليه من عدة طرق لا اقل واحد منها معتبر فهذا الإيراد غير وارد.

وديدن صاحب كتاب النوادر النقل من الكتب من دون ذكر السند وليس ذلك إلا اعتباره قطعاً عنده للأمرين المتقدمين من قربه من صاحبه، ولجريان السيرة في زمانه وإلا لم تكن حجة لعدم معاصرتها للمعصوم.

وقد يقال كما قيل: بأن أصالة الحس إنما تجري لإثبات عدم الإرسال وعدم وجود سقط ولا تجري لإثبات صحة الطريق، لأن الصحة شيء ووجود الطريق

شيء آخر، وتعهده –أي الراوي- إنما في الأول وإن نقله تم بطريق متصل الحلقات إلى صاحب الكتاب، لأن قرينة حذف الأسانيد ليس لها مدلول أكثر من هذا.

ولكن يقال: إن هذا ليس بأولى من العكس وإن حذف الأسانيد إذا لم يكن لها مدلول أكثر من اتصال السند والتعهد بصحته فيكون حذفها بلا موجب إلا من باب الاختصار والتسهيل كما يقال ويبقى حذفه وذكره سواء، إذ لا فائدة ترجى من حذفه إذا لم يكن فيه مدلول إضافي من صحته.

والذي يؤيد ذلك بأن الأسانيد المحذوفة غالباً ما تكون من الموثقين من أصحابنا القدماء أمثال الشيخ الطوسي والعياشي والشيخ الصدوق (رحمهم الله).. ومثل هؤلاء مع حذفهم للسند بدون الفائدة الإضافية غير معقول، مع تصريح الشيخ في العدة في حق الثلاثة البيزنطي وصفوان وابن أبي عمير، بأنهم لا يروون إلا عن ثقة، ومن هنا كانت مراسيلهم حجة عند بعض العلماء كما هو المختار عندنا.

الجواب الثاني: الاعتماد على رواية الرفع المنقولة في البحار عن نوادر احمد حيث ذكر (قده) سنداً متصلاً لأحمد بن محمد بن عيسى- عن إسماعيل الجعفي هكذا (احمد بن محمد بن عيسى عن فضالة عن سيف بن عميرة عن إسماعيل الجعفي).

وكل من فضالة بن أيوب وسيف بن عميرة ثقة كما عن النجاشي[1]، وبهذا يتم السند ويكون الطريق تاما إلى إسماعيل الجعفي عن الإمام أبي جعفر (عليه السلام).

وأورد عليه: انه اجتهاد من قبل صاحب البحار، إذ نسخة النوادر المتوفرة بين أيدينا فيها عن إسماعيل الجعفي مباشرة ولم يذكر سنده وفق الصورة التي ذكرها صاحب البحار، والذي يظهر أن صاحب البحار ظن إن احمد بن محمد بن

---

١) النجاشي ص١٣٥، ٣٣٠.

عيسى علق رواية الرفع على الرواية التي قبلها، حيث ذكر صاحب النوادر في الرواية رقم(١٥١) سنده هكذا (عن فضالة عن سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام)..) ثم ذكر الرواية.

أما رواية الرفع فقد ذكرها هكذا (عن إسماعيل الجعفي) فظن صاحب البحار أن هذه الرواية معلقة على سند الرواية التي تسبقها برواية وإلا خبره قد علقها صاحب النوادر على التي قبلها أي قال: وعنه (أي عن إسماعيل عن أبي عبد الله (عليه السلام)..) فظن صاحب البحار أن صاحب النوادر علق رواية الرفع والتي فيها على تلك الرواية السابقة في السند إلا أن هذا غير صحيح وذلك لأن صاحب النوادر لو كان يريد التعليق لذكر الرواية هكذا (وعن إسماعيل الجعفي) بإضافة واو العطف إلى (عن) مع أن الأمر ليس كذلك لأن نقله للرواية هكذا (عن إسماعيل الجعفي) فليس فيها ظهور التعليق وهذا بخلاف الحال في الرواية السابقة لرواية الرفع فانه لم يعطفها على الرواية التي قبلها فيكون فيها ظهور على إرادة التعليق.

والأمر سهل إذ يقال بأن الواو قد حذفت أثناء النسخ إلا إذا كانت النسخة المتوفرة بين أيدينا هي النسخة الأصلية ليصح ما ذكره المستشكل وإلا يبقى احتمال الحذف أثناء النسخ وارداً.

هذا مضافاً إلى: أن يقال بأن صاحب البحار قد نقلها عن الخصال للصدوق، وسنده صحيح إلى أبي عبد الله (عليه السلام)، ومعناه انه لم يعلق الرواية على الرواية السابقة ليحتاج إلى الواو، بل أخذها عن الشيخ الصدوق من كتاب الخصال أو غيره.

فبهذا الإيراد على تضعيف الرواية غير تام.

إلى هنا قد تبين أن كلتا المشكلتين التي تواجه رواية الرفع قد تم دفعهما، وعليه فصحة الرواية مما لاعتبار عليها وإن كانت استفاضتها عند الفريقين مغنية عن البحث في سندها مضافاً إلى ما يمكن ان يقال وهو الصحيح، من أن متن الرواية شاهد على استقامة سندها.

هذا هو الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في حقيقة الرفع.

مما لا شك فيه أن الرفع الحقيقي في العناوين المذكورة في الحديث الشريف غير مراد باستثناء فقرة (ما لا يعلمون)، لا بلحاظ الفعل إذ من الواضح وقوع فعل المضطر والمكره في الخارج، ولا بلحاظ نفس هذه العناوين من الخطأ والنسيان إذ هي واقعة في الخارج.

وعلى هذا فلا بد من عناية خاصة لتصحيح إسناد الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث.

وبتعبير آخر أن الرفع في جميع فقرات الحديث إلا الفقرة الأولى فقرة (ما لا يعلمون) قد اسند إلى الأمر التكويني، وحيث أن الرفع أمر تشريعي بيد الشارع المقدس كما أن الوضع بيده فلا يعقل تعلقه بالأمر التكويني، وإلا لكان تكوينياً مع فرض كونه تشريعياً وهذا خلف.

فإن رفع الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه و ---- الخ وهي واقعة كثيراً في الخارج، ومن هنا يقال كيف صح للشارع نفي ذلك؟

فإذن لابد من عناية وهي تتصور على أنحاء

النحو الأول: وهو مختار الشيخ الأنصاري (قده) حيث ذهب إلى أن المرفوع هو المقدر وهو المؤاخذة، وعليه فالرفع تعلق بالمؤاخذة القابلة للرفع برفع منشأها، فالرفع تعلق بها في جميع فقرات الحديث ولكن بلحاظ منشأها.

النحو الثاني: أن يكون المقدر هو الأثر القابل للرفع ولكن بالشكل المناسب لكل فقرة، فمثلاً الأثر المناسب لفقرة الخطأ والنسيان هو المؤاخذة باعتبار أن الفعل ألخطأي والمنسي- غير قابل لتعلق التكليف به وإن كانا عن تقصير، ولا معنى لتقدير الحكم من الوجوب والحرمة إذ لا معنى لذلك لأن الحكم ليس من شؤون المكلف، بينما الأثر المناسب في فقرتي الإكراه والاضطرار هو الحكم الشرعي كالحرمة مثلاً.

النحو الثالث: أن يكون المقدر في الكل هو جميع الآثار الشرعية الأعم من التكلفية والوضعية، فإن هذه الآثار بتمامها مرفوعة عن الأفعال التي تقع من المكلف حالة النسيان والخطأ والإكراه أو غير ذلك[1].

والجامع لهذه الأنحاء الثلاثة هو التقدير، ولكن الخلاف وقع فيما هو المقدر المناسب لفقرات الحديث، هل هو المؤاخذة كما ذهب إليه الأنصاري (قده) أو الأثر المناسب لكل فقرة، أو تمام الآثار.

النحو الرابع: أن يسند الرفع إسناداً حقيقياً إلى نفس الأمور التسعة ولكن المرفوع هو وجوداتها التشريعية بعد عدم معقولية رفع وجوداتها التكوينية. إذ كل شيء مأخوذ في موضوع حكم شرعي له نحوان من الوجود، وجود حقيقي تكويني خارجي، ووجود تشريعي مأخوذ في عالم التشريع بما هو المتعلق للحكم أو الموضوع، وهذا النحو يقول بأن المرفوع هو الوجود التشريعي لهذه الأمور التسعة، وليس هو الوجود التكويني الواقعي؛ فالرهبانية لها عنوان من الوجود خارجي واقعي لا يمكن أن يتعلق بها الرفع، ووجود تشريعي وهو المرفوع بمعنى أنها غير مشرعة في الإسلام وإن وقعت في الخارج، وعلى هذا فالإسناد إلى هذه الأمور

---

١) المباحث ج٩ ص١٠١.

حقيقي، والرفع كذلك ولكن المرفوع لهذه الأمور التسعة هو الوجود التشريعي وليس الواقعي.

فالخطأ والنسيان المرفوعان في عالم التشريع بمعنى أن الخطأ والنسيان لم يقع احدهما في عالم التشريع موضوعاً أو متعلقاً لحكم فمن شرب الخمر خطأ لم يقع الشرب ألخطأي موضوعاً للحرمة.

ومرجع هذا الوجه إلى رفع الحكم، فإن شرب الخمر ما دام قد صدر خطأ أو نسياناً فهو ليس بمحرم، ولكن لم ينف الحرمة بشكل صريح ومباشر بل بطريق غير مباشر، وهذا احد الأساليب المتداولة لنفي الحكم ولكن بلسان نفي موضوعه، ففي مثال الرهبانية، لم تقع موضوعاً للاستحباب الشرعي في الإسلام، وانه لا حكم استحبابي للرهبانية في الإسلام ولكنه وقع بأسلوب نفي وقوع الرهبانية موضوعاً للحكم في عالم التشريع ولازمه نفي ألاستحباب.

وإنما كان الرفع لهذه العناوين بوجوداتها التشريعية لأن أمرها بيد الشارع في هذا العالم رفعاً ووضعاً لا بوجوداتها التكوينية في عالم الواقع والخارج لأنها غير قابلة للرفع تشريعاً.

والنتيجة أن النفي هنا على هذا الاحتمال متجه إلى الموضوع ولكن النفي حقيقة إلى الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع تشريعاً.

قال الشيخ الفياض (حفظه الله): ونتيجة هذا الوجه اختصاص الأحكام الواقعية بغير المنصف بهذه العناوين من الخطأ والنسيان ونحوهما لأن مقتضى هذا الوجه هو ان عدم الخطأ وعدم النسيان وهكذا مأخوذ في موضوع الأحكام الشرعية في مرحلة الجعل.

أي- تقييد الأحكام الشرعية الواقعة بغير هذه العناوين.

النحو الخامس: أن يكون المقصود نفي هذه الأمور لا بلحاظ وجوداتها التشريعية كالنحو السابق، بل نفيها بلحاظ وجوداتها التكوينية الخارجية وللفرار من الكذب يقال أن نفي وجوداتها الخارجية نفياً تنزيلياً، فالحديث يريد أن يقول بأن شرب الخمر مثلاً إذا تحقق في حال الخطأ فوجوده الخارجي المتحقق بمنزلة العدم، وكأنه لم يوجد ويترتب عليه نفي الحرمة وغيرها من الأحكام.

والعناية هنا تكون في الإسناد، كما هو الحال في قوله (عليه السلام): ((لا ربا بين الوالد وولده)) فانه لا يريد نفي وجود الربا الحقيقي خارجاً إذ هو متحقق مع اخذ الزيادة وإنما يريد تنزيله منزلة العدم، فهو عند الشارع كلاً ربا وإن تحقق خارجاً.

ففي فقرات الخطأ والنسيان وغيرهما ينزل الشارع على هذا النحو الفعل ألخطأي منزلة العدم، وكأنه لم يقع، وهذا يرجع أيضاً إلى نفي الحكم، إذ لا معنى لنفي الموضوع تنزيلاً إلا نفي حكمه.

قال شيخنا الفياض (حفظه الله) هذا الوجه يرجع إلى الوجه السابق لباً وإن كانا مختلفين صورة في مقام الإثبات، فالرفع على الوجه السابق منحه إلى وجودات الأشياء التشريعية بلحاظ عالم الجعل والتشريع وعلى هذا الوجه فالرفع متجه إلى وجوداتها في عالم العين والخارج تنزيلاً وتعبداً، وعلى هذا فالإسناد على هذا النحو يكون حقيقياً وعلى الوجه السابق يكون مجازياً، وعلى كلا التقديرين يكون في الحقيقة ومقام اللب نفي تشريع الحكم وجعله في الواقع، -- بل الظاهر أن مرد الرفع التنزيلي لباً إلى الرفع بلحاظ عالم التشريع حقيقة..

ولكن اختلاف النتائج المترتبة على الوجهين يكشف عن غير ما ذكره الشيخ (حفظه الله)؛ كما يتضح لاحقاً إن شاء الله تعالى.

هذه هي الاحتمالات المتصورة ولكن الترجيح لأي واحد منها هل هو الاحتمال الأول أو الثاني أو------ الخامس؟

أما الاحتمال الأول وهو التقدير وكذا الثاني والثالث

فالوجوه الثلاثة الأولى فهي بحاجة إلى تقدير وهو خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بقرينة ولا قرينة في المقام، ومعه يكون الترجيح لأحد الوجهين الأخيرين، لأن عناية التقدير على هذا الوجه لا قرينة عليها.

وقد يقال انه لا ترجيح لها على احتمال التقدير، إذ كما أن الوجوه الثلاثة الأولى بحاجة إلى عناية- هي عناية التقدير - كذلك الاخرين، فأنها بحاجة الى عناية ولكنها غير عناية التقدير، إذ العناية هنا وهي كون الحديث ناظر إلى عالم التشريع لا إلى عالم التكوين بحاجة إلى عناية، لأنه ظاهر في النظر إلى عالم التكوين، وحمله على خلافه حمل على خلاف ظاهره؛ فيكون عناية أيضاً.

وكذا الاحتمال الخامس فإنه يحتاج إلى عناية أيضاً، فإن هذا الاحتمال وإن كان يحافظ على ظهور الحديث في النظر إلى عالم الخارج ولكن حمل النفي الخارجي على النفي التنزيلي حمل له على خلاف الظاهر فيكون عناية.

وجوابه واضح: فإن حمل نظر الحديث إلى احد الاحتمالين الأخيرين، من عالم التشريع أو من الرفع التنزيلي التعبدي، وإن كان حملاً على خلاف ظاهر الحديث ولكن هذه العناية مما توجد قرينة عليها تصححها، وهذا بخلاف الاحتمال الأول فإن عناية التقدير لا توجد قرينة تساعد عليها.

أما القرينة على احد الأخيرين ما هي؟

انه لم يحمل نظر الحديث إلى عالم التشريع والجعل وبقي ناظراً إلى عالم الخارج، فلازمه أن النبي (صلى الله عليه وآله) يحكي لنا ما هو ثابت خارجاً وكأنه لا يقول انه لا يوجد في الخارج خطأ أو نسيان وهذا باطل لأن ظاهر الحديث

يقول (رفع عن أمتي --) انه (صلى الله عليه وآله) يريد التكلم بما هو شارع ولا يريد التكلم بما هو إنسان عادي يخبر عما هو واقع خارجاً، فظهور الحديث في التكلم بصفة الشارعية لإنشاء الأحكام دون الإخبار عما وقع خارجاً قرينة تساعد على الاحتمال الرابع.

ونفس الشيء يقال بالنسبة للاحتمال الأخير، فإن الإبقاء على ظهور الحديث إلى رفع الخطأ والنسيان رفعاً خارجياً وبلا تنزيلها منزلة العدم لازمه أن المعصوم (عليه السلام) يخبر عن ذلك خارجاً مع انه يتكلم بما هو مشرع ومنشأ للأحكام لا بما هو مخبر لما هو حادث في الخارج[1].

هذا بخلافه على الاحتمال الأول وأخويه فإن العناية التي يستدعيها لا تساعد عليها قرينه فإن تقدير كلمة محذوفة عناية مخالفة للظاهر حتى في كلام النبي (صلى الله عليه وآله) الصادر عنه بما هو شارع ومنشأ.

ويبقى الترجيح للاحتمال الرابع على الخامس، لأن الاحتمال الأخير لا يتم في جميع فقرات الحديث، ففي فقرة ما لا يطيقون لا يصح تطبيق الحديث على هذا الاحتمال فمثلاً لو فرض أن المكلف لا يطيق الصوم فتركه بسبب عدم الإطاقة، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن تطبيق الحديث بناءً على الاحتمال الأخير الذي ينزل الوجود الخارجي منزلة العدم، ومن الواضح أن ترك المكلف للصوم بسبب عدم الإطاقة له غير موجود لينزل منزلة العدم، وظاهر الحديث إسناد الرفع في تمام فقراته على نسق واحد.

وأما تطبيقه في هذه الفقرة على الاحتمال الأول والرابع فأمر ممكن، فعلى الاحتمال الأول ترفع المؤاخذة على ترك الصوم، وعلى الاحتمال الرابع ينفي وقوع

---

١) الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني – للايرواني ص١٠٣.

ترك الصوم موضوعاً للحرمة في عالم التشريع، وحيث الأول خلاف الظاهر وبلا قرينة فيتعين الاحتمال الرابع.

وقد تقدم أن الشيخ الأنصاري ذهب إلى ترجيح الوجه الأول وإن المقدر في جميع الفقرات هي المؤاخذة، وإنه اظهر من الوجهين الأخيرين.

أما كون الترجيح معه ((فبتقريب))

أن ظاهر الحديث إسناد الرفع إلى العناوين من حيث وجوداتها التكوينية وهو غير ممكن، وعليه أما أن يلتزم بالتقدير أو بأن مصب الرفع وجوداتها في عالم التشريع، وكلاهما خلاف الظاهر، ومع ذلك فالترجيح للتقدير، لأن المتفاهم العرفي من قوله (صلى الله عليه وآله) رفع عن أمتي التسعة من الخطأ والنسيان --- هو ذلك، بعد عدم إمكان رفع العناوين التسعة تكويناً وأما توجيه الرفع وإسناده الى العناوين بلحاظ وجوداتها التشريعية فهو بحاجة إلى عناية زائدة.

وفيه: أن الوجه الأول المبني على التقدير كما تقدم خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا مع القرينة وهي مفقودة في المقام، وأما الوجه الرابع فقد عرفت القرينة عليه المصححة للعناية المذكورة.

(بيان ذلك): أن في الحديث على التقديرين ظهورين، الأول الظهور السياقي في عدم التقدير، والثاني ظهوره في إسناد الرفع إلى العناوين المذكورة من الخطأ والنسيان وغيرهما مباشرة، وبين الظهورين تنافي، لأن الظهور الأول ينفي التقدير والمطابقة ويثبت الظهور الآخر بالالتزام، على أساس أن الظهور من الأمارات التي تكون مثبتاتها حجة، وإن الظهور الثاني ينفي إسناد الرفع إلى العناوين بلحاظ وجوداتها التشريعية في عالم الجعل والتشريع ويثبت الظهور الآخر بالالتزام.

ولا يمكن التمسك بشيء من الظهورين، لأن التمسك بأصالة الظهور إنما هو فيما لو كان المراد الجدي من اللفظ غير معلوم والشك في أن المراد ألاستعمالي الذي هو معلوم من اللفظ مطابق للمراد الجدي أولاً، وفي مثل هذه الحالة يمكن التمسك بأصالة الظهور ويحكم بمطابقة المراد ألاستعمالي للمراد الجدي، وأما إذا كان المراد الجدي معلوماً والشك في المراد ألاستعمالي وانه مردد بين أمرين، فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور، والمقام من هذا النحو الثاني، فإن المراد الجدي فيه معلوم، وهو أن المرفوع في الحديث هو الحكم الشرعي دون نفس العناوين، والشك في كيفية استعمال كلمة (الرفع) في الحديث فهل هي مستعملة في رفع العناوين المذكورة بلحاظ وجوداتها التشريعية أو في رفع المؤاخذة، فالشك إنما هو في المستعمل فيه اللفظ، وأما المراد الجدي منه فهو معلوم على جميع التقادير، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة الظهور لعدم الظهور لها، باعتبار انه لا يعلم أن اللفظة مستعملة من المؤاخذة المقدرة في جميع الفقرات أو في رفع العناوين بوجوداتها التشريعية فلا ظهور لها في شيء من هذه المعاني حتى يتمسك بها.

وجوابه: انه لا شبهة في ظهور الحديث في إسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة وعدم تقدير شيء فيه، وحيث لا يمكن إسناد الرفع إلى العناوين بوجوداتها التكوينية، فإن ذلك قرينة على إسناده إليها بوجوداتها التشريعية، فلا يكون هناك تصرف في إسناد الرفع إلى نفس العناوين، وإنما التصرف في الإسناد بلحاظ وجوداتها التشريعية وهذا بخلافه على التقدير، فإنه خلاف الظهور.

أن نفس تعلق الرفع بها من قبل الشارع قرينة على انه بلحاظ وجوداتها التشريعية في حالة الجعل والتشريع، فهي بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

وأما كون المقدر في جميع الفقرات هي المؤاخذة فإنه يناسب الفقرة الأولى على إشكال ذكر فيها سبق بالتعليقة، وهو أن تقدير المؤاخذة في الرواية مما لا يلائم عموم الموصول نظراً إلى انه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحكم.

وجوابه أيضاً: مما تقدم من قبل العناية، أن هذا الإشكال مما لا وجه له فإن التقدير بالنسبة إلى الحكم مما لا يحتاج إليه بعد أن كان نفس الحكم قابلاً للرفع بدون حاجة إلى التقدير ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه فترتفع المؤاخذة بتبعه بل بالنسبة إلى ما سواه أيضاً غير محتاج إلى التقدير غايته أن إسناد الرفع إليه فيكون مجازاً بلحاظ المؤاخذة من قبيل إسناد السؤال إلى القرينة مجازاً بلحاظ الأهل.[1]

وأما غيرها فلا، مع انه لا موجب له إذ لا ينبغي أن يكون المرفوع في جمع الفقرات شيئاً واحداً بل الرفع كل بحسبه على ما ذكرناه في التعليقة، إذا كان تقدير المؤاخذة جائزاً بالنسبة للجميع حتى الحكم.

بقيت نقطتان

النقطة الأولى: في حاكمية دليل الرفع على أدلة الأحكام الأولية المجعولة للأشياء بعناوينها الأولية، باعتباره ناظراً إليها ويدل على أن تلك الأشياء لو صدرت من المكلف معنونة بأحد العناوين المذكورة في الحديث، فهي مرفوعة فيكون لسان الحديث لسان الرفع للحكم، ولكن كيفية هذه الحكومة تختلف باختلاف الوجوه المتقدمة.

وقبل ذلك نقدم مقدمة بأن حاكمية الدليل لها نوعان، فتارة يكون نظره إلى موضوع الدليل المحكوم، مثل دليل لا ربا بين الوالد وولده فإنه ناظر إلى دليل

---

١) العناية ج٤ ص٢١.

الربا حرام ويريد القول أن موضوع هذا الدليل وهو الربا لا يتحقق ما دام اخذ الزيادة حاصلة بين الوالد وولده.

وتارة أخرى يكون ناظراً إلى محمول وحكم الدليل المحكوم مثل دليل لا ضرر فإن هذا الدليل ينفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر لوجوب الوضوء إذا كان ضررياً، فهو ينفي الوجوب للوضوء وهو حكم ومحمول للقضية الوضوء واجب، ويسمى الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل فيه وفي الأول يسمى ناظراً إلى عقد الوضع.

وعلى هذا فالحكومة على الاحتمالين الأوليين اقصد التقدير والرفع للوجودات التشريعية، حكومة بلحاظ عقد الحمل بخلافه على الاحتمال الثالث، فإن الحكومة حكومة عقد الوضع.

أما كونه على الاحتمال الأول ناظراً إلى عقد الحمل لأن نظر الحديث إلى الحكم، فيما لو كان المقدر هو الحكم، إذ يصبح الحديث انه لا حكم في حالات صدور الفعل خطأ أو نسياناً أو غيرهما، ويدل على نفيها وعدم جعلها في تلك الحالات.

فالحديث يكون ناظراً إلى الأحكام الشرعية التي تدل أدلتها على ثبوتها وجعلها للموضوعات المقدرة وجودها خارجاً ورافع لها في مرحلة الجعل والتشريع بعنوان ثانوي طارئ على موضوعاتها كالعناوين المذكورة في الرواية، ويوجب تقييد إطلاقاتها بما إذا لم يطرأ عليها شيء من تلك العناوين، وأما مع طرو احد تلك العناوين عليها فيكشف الحديث عن عدم جعل تلك الأحكام نظير حكومة حديث لا ضرر ولا حرج على أدلة الأحكام الأولية.

وأما على الاحتمال الثاني: فالحديث يكون ناظراً إلى عقد الحمل أيضاً، لأن الحديث على هذا الاحتمال ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي انه ينفي

موضوعية الموضوع للحكم، ونفي ثبوت الموضوع في عالم التشريع هو عبارة أخرى من نفي الحكم؛ كما مثل له بـ(لا رهبانية في الإسلام).

والحديث بنظره إلى الحكم ويريد رفعه في صورة النسيان والخطأ وغيرهما، غاية الأمر انه لا يكون نافياً للحكم كالاحتمال الأول بصورة مباشرة بل بشكل غير مباشر إذ هو ينفي الحكم ولكن بغير لسان بلسان نفي الموضوع، فهو ينفي وقوع شرب الخمر الصادر من المكلف بالخطأ أو الإكراه موضوعاً في عالم التشريع للحكم وهو الحرمة.

ودعوى: أن تقديم حديث الرفع على هذا الوجه إنما هو من جهة نظره إلى عقد الوضع لا إلى عقد الحمل بلحاظ أن المرفوع هو الأفعال المعنونة بالعناوين المذكورة بوجوداتها التشريعية في عالم الجعل وبرفعها يرتفع الحكم فإذن مفاد الحديث رفع الحكم برفع موضوعه كما هو حال لا ربا بين الوالد وولده.

(مدفوعه): بأن الحديث على هذا الاحتمال متجه إلى نفي موضوعية الأفعال ونفي موضوعيتها عبارة أخرى من نفي الحكم، للفرق بين نفي موضوعها وبين نفي موضوعية موضوعها، فعلى الأول يكون الحديث نافياً للحكم ولكن بلسان نفي الموضوع، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن الموضوع بما انه أمر تكويني، فلا يمكن تعلق الرفع الشرعي به على أن الرفع فيه متجه إلى نفي موضوعية موضوعه في عالم التشريع ونفي الموضوعية عبارة أخرى عن نفي الحكم.

وأما الاحتمال الثالث: هو كون الرفع متجهاً إلى نفس العناوين التكوينية بلحاظ تنزيلها منزلة العدم تعبداً لا حقيقة، فتكون حكومة الحديث لنظره إلى عقد الوضع نظير حكومة لا ربا بين الوالد وولده، فإن الدليل الحاكم يرفع حكم الدليل المحكوم ولكن بلسان رفع موضوعه.

والحديث على هذا الاحتمال يقول بأن شرب الخمر ما دام صدر خطأ أو إكراهاً فهو بمنزلة العدم، ومن الواضح أن شرب الخمر هو موضوع من دليل شرب الخمر حرام---

بخلافه عن الوجه السابق انه يرفع الموضوع ليرفع الحكم بخلافه على الوجه السابق فهو ينفي موضوعية الموضوع ونفي موضوعية الموضوع مساوق لنفي الحكم، والأول يرفع الحكم برفع موضوعه.

النقطة الثانية: في الثمرة المترتبة على هذه الاحتمالات، فقد ذكر الأصوليون بعض الثمرات

منها: انه على الاحتمال الأول يكون المرفوع هو خصوص المقدر وهو المؤاخذة فإنه القدر المتيقن من الرفع فيما لو أريد من المؤاخذة العقوبة، وأما سائر الآثار المترتبة على الشيء الواقع خارجاً معنوناً بأحد تلك العناوين المذكورة فهي غير مرفوعة، فمثلاً لا يرتفع وجوب الكفارة على الحاج الذي يرتكب ما يوجبها خطأ أو نسياناً لو كان محرماً.

وقد يقال كما قيل: بأن مفهوم المؤاخذة شاملاً لمثل الكفارة، إذ لو وجبت الكفارة لصدق مفهوم المؤاخذة عليه، حتى لو إلُتزم الشيخ بأن المرفوع المقدر هو خصوص العقاب فإن وجوب الكفارة هو نوع عقاب يرفع بحديث الرفع، نعم لو قدر أن المرفوع هو العذاب فإنه لا يشمل مثل دفع الكفارة لأن وجوب الكفارة ليس عذاباً بحسب الوضع اللغوي.

فإنه يقال: أولاً: أن الكفارة قد تجعل مع عدم العلم والعمد وليست عقوبة كما أن الآثار التحميلية لا تختص بذلك فتضم مثلاً لزوم الوفاء بالعقد المكره عليه.

ولكن العقوبة لا يلازم رفع المؤاخذة لأن المؤاخذة اعم من العقوبة فيما لو أريد من الكفارة العقوبة، والمؤاخذة تصدق حتى مع الخطأ والنسيان لقوله تعالى ((ربنا لا تؤاخذنا أن نسينا أو أخطأنا)) الآية..

ثانياً: انه لو كانت المؤاخذة شاملة للكفارة، فما هو الوجه في إيجاب بعض الكفارات في حال الخطأ والنسيان دون البعض الآخر من نفس الموارد؛ فإن ذلك يؤشر إن المؤاخذة لا تشملها وإلا لما وجبت الكفارة في بعض الموارد؛ بل الكفارة زيادة في العقوبة أو هي عقوبة مستوفاة في الدنيا دون الآخرة.

وقد يقال: انه حتى على مسلك الشيخ وهو مسلك التقدير يمكن إثبات عموم الرفع لمطلق الآثار لا لخصوص المؤاخذة بدعوى أن حذف المتعلق يفيد العموم، وحيث أن متعلق الرفع -هنا- محذوف، فهذا يعني أن المرفوع مطلق الآثار لا خصوص المؤاخذة.

وجوابه: إن حذف المتعلق لا يفيد العموم مطلقاً لأنه عبارة عن أن ما لم يقله لا يريده، وأما ما يريده واقعاً وجداً فهذا لا يمكن تشخيصه بالإطلاق، لأن الإطلاق يجري لإثبات عدم اخذ قيد زائد في مفهوم قد شخص في مرتبة سابقة.

وفي المقام انه يوجد مفهومان مغايران مقدران احدهما أوسع من الآخر، وعليه فالإطلاق لا يبين أن المراد هو المفهوم الأوسع.

نعم لو كان في الحذف قرينة تدل على أن المرفوع المقدر هو المفهوم الأوسع فلا باس بالالتزام بالقاعدة، وهي إن حذف المتعلق يفيد العموم كما في قوله تعالى ((حرمت أمهاتكم)) كان الأم بما هي ذات لا يعقل أن تتعلق بها الحرمة، فلابد من أن يراد بالتحريم الاستمتاعات بين الرجل والمرأة، فيكون الحذف هنا قرينة على أن مراد الشارع هو المفهوم الأوسع أي مطلق الاستمتاعات لا خصوص النكاح.

ومثل هذه القرينة غير موجودة في المقام إذ كلا المفهومين مطلق الآثار، والمؤاخذة يمكن إسناد الرفع إليه بخلاف الحال في الآية فإن حرمة الأم بما هي ذات غير معقولة، إذن لابد أن يريد المفهوم الآخر وهو مطلق الاستمتاعات[1].

ولكن الفرق واضح ما بين الآية ومحل الكلام، لأن الآية التي أسندت الحرمة إلى المرأة (الأم) غير معقول فلابد من تقدير مفهوم ليصح الكلام، فإن التقدير هنا مما لابد منه، حيث تقتضي صحة الكلام ذلك تجنب دلالة الاقتضاء.

وأما في الحديث فإن التقدير غير متعين وإنما هو احد الاحتمالات في التقدير المرفوع.

هذا مضافاً إلى أن الثابت في الآية تقدير احد المفهومين من النكاح أو مطلق الاستمتاعات، لا غير لعدم صلاحية الآية إلا لهذا التقدير بخلاف الحديث، فقد تقدر المؤاخذة، وقد تقدر جميع الآثار؛ مع الالتفات إلى أن المؤاخذة قد تتسع لجميع الآثار كما تقدم قبل قليل في القيل الأول.

هذا مضافاً إلى أن التمسك بالإطلاق فرع ثبوت لفظ قابل للمفهومين فيقال بشموله للمفهوم الأوسع مع عدم القرينة، وللاضيق مع القرينة كمفهوم الرقبة الشامل بإطلاقه للمؤمنة والكافرة، ومع قيد المؤمنة فهو شامل لها فقط.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وإن حذف المتعلق لا معنى له إلا ذلك وهو أفاده العموم لا غير.

والصحيح في الجواب عن القيل: إن مع دوران الأمر بين المؤاخذة ومطلق الآثار –بناء على أوسعية مفهوم مطلق الآثار- هو خصوص المؤاخذة لأنها المتيقن، وأما ما خرج عنه مشكوك لا يشمله حديث الرفع، وبعبارة إن الشبهة هنا مفهومية مرددة بين أمرين احدهما أوسع من الآخر، والمشمول هو المفهوم الأضيق.

---

١) السيد الهاشمي في تقريرات بحثه – الشيخ الساعدي ص٨٤ ج٥.

وأما الثمرة على الاحتمالين الآخرين، فإن المرفوع فيهما معا هو مطلق الآثار لا خصوص المؤاخذة، فانه على الاحتمال الثاني فالحديث ينفي شرب الخمر الواقع خطأ موضوعاً في عالم التشريع، ومن الواضح أن مقتضى الإطلاق عدم وقوع شرب الخمر ألخطأي موضوعاً لأي حكم من الأحكام لا خصوص المؤاخذة.

وكذا على الاحتمال الثالث، فإن الحديث ينزل شرب الخمر ألخطأي بمنزلة العدم بلحاظ جميع الآثار لا لخصوص المؤاخذة.

ومع ذلك يمكن تصوير ثمرتين على الاحتمالين الأخيرين، وهما.

الثمرة الأولى: وهي التي ترتبت على الاحتمال الثالث دون الثاني، وذلك لنكتة ذكرها المحقق النائيني (قده) وهي أن حديث الرفع ليس له إطلاق للاضطرار إلى الترك، لان نفي الترك والرفع يقابله عرفاً الوضع والفعل، ومن الواضح أن الحديث لا يريد وضع الفعل وإثباته بل يريد نفيه ورفعه، فلسانه لسان الرفع والنفي لا الإثبات والإيجاب، وهذه النكتة لو تمت فإن الثمرة تترتب على الاحتمال الثالث لأن نظر الحديث إلى الخارج، وهو يريد رفع هذا الخارج ونفيه، فلو شمل الحديث الاضطرار إلى الترك فإن نفي الترك هو الوضع فيكون مفاد الحديث هو الوضع والإثبات وهو غير مقصود بالحديث، فيقال بعدم إطلاق للحديث إلى الاضطرار إلى الترك لأنه يلزم منه ما تقدم من المحذور.

وهذه النكتة لا تجري على الاحتمال الثاني لأن المأخوذ فيه الترك في عالم التشريع ونفي موضوعية الترك، لا يعني وضع موضوعية الفعل، لأن كل من الفعل والترك في لوح التشريع، عنوان وجودي يمكن أخذه لنفي موضوعيته للأحكام الشرعية إذ كلاهما لسان النفي محفوظ فيهما، فلا يلزم من تسليط الرفع والترك أن يكون لسان الترك إثبات.

وبعبارة أن الرفع سلط على العنوان في عالم التشريع ولم يسلط على الوجود الخارجي، وحينئذ فإن الموصول في فقرات ما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه صالح للانطباق على الفعل والترك إذ كلاهما مصداق لذلك العنوان المأخوذ في لسان الحديث.

نعم لو كان المأخوذ عنوان عدم الفعل التفصيلي لنفي الآثار المترتبة على الترك لزم ذلك الإشكال الذي ذكره الميرزا على الاحتمال الثالث، ولكن المأخوذ هو عنوان ما اضطروا إليه وما أكرهوا عليه، وهو عنوان عام يطبق على الترك بوصفه عنواناً وجودياً في عالم التشريع.

إذن سياق النفي في الحديث لا يمنع من انطباقه على الترك كما ينطبق على الفعل بلا فرق.

كما ويمكن أن يجاب على ما ذكره النائيني (قده) بإمكان تطبيق الحديث على الترك بلحاظ غرض الحديث وهو الامتنان والتخفيف على المكلف، ومن الواضح أن ذلك يطبق على رفع الآثار التحميلية للترك إذ لولا الحديث يكلف المكلف بما تركه نسياناً أو اضطراراً وهو خلاف غرض الحديث ولسانه الامتناني فيكون شاملاً للاضطرار إلى الترك.

هذا والمقدار كاف لرفع اليد عن مانعية التقابل العرفي بين الرفع والوضع عن شمول الحديث للاضطرار إلى الترك.

ويمكن أن يجاب على أصل ما ذكره النائيني(قده) من النكتة، بأن لا مقتضي للإطلاق إلى الترك، حتى تترتب ما ذكره من الثمرة على الوجهين الثالث والرابع، وذلك لأن المأخوذ في عنوان الرفع هي العناوين التسعة التي يقع الفعل خارجاً على صفة احدها فإن غرض الحديث الامتناني إنما يصح في رفع ما وقع فيه المكلف من الفعل فلا يشمل ما اضطر إليه من الترك.

والوجه الذي ذكره المحقق النائيني (قده) مبني على ثبوت المقتضي (بالكسر)، ثم يقع المانع في تأثيره، والأمر ليس كذلك.

ولو تمت النكتة التي ذكرها المحقق المذكور، فإن ما ذكره اخص من المدعى، لأن الترك يلحظ بلحاظين.

بلحاظ ترك ما يراد فعله شرعاً كالصلاة والصوم وغيرهما من التكاليف المطلوب امتثالها.

وبلحاظ ما يراد تركه، من المحرمات الشرعية، كالزنا وشرب الخمر ونحوهما.

وهنا يقال إن صدق الامتنان على الأول وإن المكلف لا يكلف بما تركه نسياناً أو اضطراراً وهذا واضح، ولكنه على الثاني لا يصدق بل لا معنى له، لأن الترك هو ما حصل من المكلف، وإن لم يكن بالاختيار بل بأحد العناوين المذكورة بعد أن كان أصل الترك مطلوباً فلا امتنان في ذلك ليمكن أن نطبق الحديث عليه.

نعم لو قيل بدخالة الاختيار حتى في الترك، وإن المكلف ما دام لم يترك المحرم الكذائي اختياراً فلا امتثال له في هذا المورد ما لم يصدر منه الترك عن اختيار، ولكن الشارع امتن عليه بقبول تركه ومع أحد هذه العناوين، تفضلاً وامتناناً عليه.

ولكن هذا المعنى بعيد عن مذاق الشارع المقدس الذي لا يؤاخذ إلا مع حصول الذنب والارتكاب خارجاً، وأما مع عدم الحصول فلا وبأي طريق حصل الترك.

وعلى هذا فالدليل اخص من المدعى، وإن ما ذكره من النكتة يستقم على الأول دون الثاني.

الثمرة الثانية: انه بناء على الاحتمال الثاني، وإن المرفوع هو العناوين للأفعال بوجوداتها التشريعية، فإن الحديث صالح لرفع الآثار التحميلية المترتبة على الفعل، وأما الآثار غير التحميلية فأنه لا يمكن رفعها بالحديث لعدم تحقق الفعل في الخارج في حالة الاضطرار.

فلو تقدر أن يتصدق على المحرم الذي لم يرتكب مخالفة لإحرامه كصيد البر أو النظر في المرآة أو إخراج الدم من البدن، فلو ارتكب الحاج ذلك نسياناً أو اضطراراً فانه يصدق عليه انه جاء بالفعل المذكور ولو نسياناً وإن المأخوذ في موضوعية الصدق عدم ارتكاب الفعل المحرم فلا يجوز التصدق عليه.

وهذا بخلافه على الاحتمال الثالث، إذ بناء عليه يكون الفعل الذي جاء به الحاج خارجاً كأنما لم يأت به عند الشارع فيكون مشمولاً لجواز التصدق على الحاج الذي لم يرتكب شيئاً من المحرمات، وإن عدم الارتكاب سيكون بتركه الرفع ألتنزيلي[1].

وفيه: انه لا فرق بين هذا الوجه وسابقه من عدم ترتب الأثر، وهو جواز التصدق على الأول دون الثاني من جهة أن الفعل قد وقع من الحاج في الخارج نسياناً أو اضطراراً ومجرد تنزيل الشارع له منزلة العدم على الاحتمال الثالث، ليس بأولى من رفع وجوده التشريعي في عالم الجعل والتشريع، لأن التنزيل منزلة العدم لا ينفي وقوعه خارجاً وإنما ينفي وقوعه عند الشارع موضوعاً للحكم تنزيلاً، ومعنى تنزيله عنده هو رفع جعله موضوعاً للارتكاب.

وعلى هذا فهذه الثمرة غير واضحة هنا.

هذا مضافاً إلى إمكان القول بأن هذه الثمرة على تقدير صحتها مما لا تكون مشمولة للحديث فإن الظاهر من سياقه أن الرفع متعلق بالآثار التحميلية التي

---

١) تقريرات الهاشمي – للنوري الساعدي ص٨٧، البحوث ج٥ ص٤٩.

يرتبها الشارع على الفعل لا الآثار التحميلية التي يضعها المكلف على نفسه بالنذر ونحوه.

وأما إسناده إليها تنزيلاً وتعبداً فهو يرجع في الحقيقة إلى إسناده إليها بلحاظ وجوداتها التشريعية، ولا معنى له إلا ذلك[1].

ثم قد يقال: هل يمكن إثبات صحة الفعل المتأتي به خارجاً بعد رفعه بحديث الرفع كما لو اضطر المكلف إليه اضطراراً عرفياً لا عقلياً، والذي يصحح الفعل في المقام هو الملاك فيما لو كان ثابتاً.

أو لا يمكن تصحيح الفعل لا بدليل الأمر لارتفاعه بحديث الرفع ولا بالملاك الدال عليه لسقوط ذلك الدليل، فلا دليل على ثبوت الملاك؟

فقد وجه الأصوليون بعض التوجيهات لإثبات الملاك نذكر بعضاً منها.

التوجيه الأول: أن يقال بثبوت الملاك والمقتضي- بنفس حديث الرفع. (بالتقريب التالي)

إن مفاد الحديث رفع الحكم مع الدلالة على وجود المقتضي- والملاك، وهذا يحتاج إلى عناية. فإن مجرد الرفع للحكم لا يقتضيه، وعليه فلابد من إبراز إحدى نكتتين لإثبات وجود مثل هذه العناية في حديث الرفع...

الأولى: ظهور سياق الحديث في الإمتنان على المكلف في الرفع ومن المعلوم أن تحقق الامتنان متوقف على وجود ملاك الفعل، وإلا لو لم يكن الملاك موجوداً فلا يصح الامتنان إذ الملاك في الفعل ليمتن برفعه، بل لو حصل الامتنان من هذا القبيل لكان مستهجناً عرفاً.

إذن لابد من وجود ملاك في الفعل ليصدق الامتنان.

ويرد على هذه النكتة:

---

٢) المباحث ج٩ ص١٠٧.

إن ذلك يصدق في الموالي العرفيين، حيث يقال بأن المولى امتن على عبده إذا رفع التكليف عنه مع وجود مصلحة للمولى في ذلك الفعل، وهذا غير متصور في المولى الحقيقي لرجوع مصالح الأحكام إلى العباد أنفسهم، ولا ترجع إلى المولى الحقيقي.

وعلى هذا فلابد من تفسير الامتنان بحقيقة أخرى غير ما ذكر، وهي أن الشريعة تلحظ المكلف في حالات الشدة والإكراه والعسر واليسر- وتشرع له وفقاً لتلك الحالة، ومن الواضح أن هذا المعنى من الامتنان يقتضي ارتفاع الملاك بارتفاع الحكم، بل حتى لو لم يرتفع الملاك في حالة الاضطرار والإكراه فانه ملاك منكسر- مزاحم بما هو أهم وهو مصلحة التسهيل والتيسير على المكلفين، ومن الواضح أن صحة الفعل المتأتي به يتوقف على وجود الملاك غير المنكسر، وعلى هذا لا يمكن تصحيح الوضوء غير المطاق بوجود ذلك الملاك المغلوب.

والصحيح في الجواب عن هذه النكتة: إن رفع الشارع للتكليف في هذه الموارد يكون على نحو العزيمة لا الرخصة؛ وعليه فلا مجال للقول بوجود الملاك أو بعدم وجوده، نظير رفع وجوب التمام مع السفر فأنه مما لابد منه إلا مع بعض القواطع.

أو يقال انه صدقة الرب وهي لا ترد كما ورد في الخبر.

النكتة الثانية: إن نفس التعبير (رفع عن أمتي...) يثبت وجود مقتضي- (بالكسر) إذ الرفع للشيء بعد ثبوته، ولا يطلق الرفع لنفي شيء لم يوجد في المرتبة السابقة، وعلى هذا فالرفع غير الدفع لأن الأخير يراد به نفي الشيء قبل وقوعه بخلاف الرفع فانه نفي له بعد ثبوته.

و ما يراه المحقق النائيني (قده) من عدم الفرق بين الرفع والدفع على أساس أن الرفع يرفع العلة البقائية للشيء، والدفع رفع العلة الحدوثية له فهما شيء واحد.

ويرد على هذا الكلام: بأنه مبني على الدقة العقلية الفلسفية حيث يتحد المفهومان في نفي الشيء.

ولكن هذا الكلام أيضاً غير صحيح على الدقة، لأن رفع الشيء قبل وقوعه غير صحيح إذ قبل الوقوع هو ليس بشيء ليرفع أو ليعدم ولو قيل بالحيلولة لمنع وجود ما يمكن إيجاده لكان وجهاً. وأما الرفع فمن الواضح أن يرفع ما هو موجود، فهو شيء متحقق خارجاً، وعليه فالرفع غير الدفع.

ولو تنزلنا وقلنا بأنهما شيء واحد فهما مختلفان عرفاً، فإن احدهما مفهوماً غير الآخر، ومن الواضح أن الميزان في إرادة المعاني من الألفاظ هو الفهم العرفي على أساس النكات اللغوية، بلا دخل للدقة الفلسفية في تشخيص المعاني.

وقد أورد السيد الشهيد عدة أجوبة على هذه النكتة منها[1]:

منها: أن المرفوع على الأمة بلحاظ ثبوته في الشرائع السابقة على شريعة الإسلام بخلافه في شريعة الإسلام، فهو مرفوع عن المسلمين وعليه يرتفع المقتضي للحكم كما يرتفع الحكم نفسه، ولا تنفع العناية المذكورة لإثبات المقتضي بعد ارتفاع الحكم.

وأورد عليه: انه من البعيد أن تكون تلك الأحكام موجودة في الشرائع السابقة في حالات النسيان والاضطرار بل انه يقطع بعدم وجود الحكم في حالة عدم الطاقة.

وهذا الإيراد غير وارد، بل أن ثبوت تلك الأحكام موجود على نحو الموجبة الجزئية من حالات الخطأ والنسيان، والشاهد قوله تعالى ((ربنا لا تؤاخنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصر كما حملته على الذين من قبلنا.

---

١) تقريرات الهاشمي لنوري الساعدي ص٩٠ ج٥.

ويؤيده أيضاً التقييد (عن أمتي) للإشارة إلى اختصاص أمتي بذلك ولا معنى للاختصاص لو لم يكن ذلك ثابتاً في الشرائع السابقة وبناء الشريعة على التسهيل والتيسير.

والصحيح في الجواب عن هذا الإيراد والاعتراض هو ما ذكرناه على النكتة الأولى من الجواب، مضافاً إلى تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقية في الحجية كما هي بتبعيتها لها في الوجود. فإذا سقطت الدلالة المطابقية التي مدلولها الحكم بحديث الرفع لا معنى لبقاء دلالتها الإلتزامية التي مدلولها الملاك.

ومنها: أن تلحظ عناية إثباتية في استعمال الرفع وهي: إن الرفع إنما حصل لشيء ثابت لولا الرفع فهو استعمل الرفع لأنه لولاه لكان الحكم ثابتاً بحسب إطلاق دليله، وهذه العناية لابد من تقييدها بمجموع العناوين التسعة وإلا فإن بعضها لولا الرفع لا يكون ثابتاً أيضاً من قبيل ما لا يطيقون، وخطأ والنسيان والاضطرار، أما لو قيل بأن العناية بلحاظ جميع العناوين فهذا البيان غير تام أيضاً للنكتة المشار إليها أعلاه.

ويرد عليه: انه من البعيد أن يكون حديث الرفع ناظر إلى عالم الإثبات، ومن المظنون انه ناظر إلى عالم الثبوت والملاكات.

قال المقرر لبحث السيد الشهيد الأول (قده).

والصحيح في الرفع أن يقال: إن المرفوع حقيقة هو العناوين التسعة حقيقة ولكن بما هي موضوعات للإدانة والمسؤولية الناشئة من ذلك الفعل الممنوع شرعاً، فالرفع ليس للحكم والملاك، وإنما الرفع للإدانة والمسؤولية، وليس في لوح التشريع.

ومن الواضح أن رفع المسؤولية يقتضي صدور الرفع في الخارج فما لم يصدر الفعل لا رفع للمسؤولية عنه، لأنها من تبعات الفعل وهذا هو الفارق بين كون الرفع للعناوين التسعة حقيقة، ولكن في عالم التشريع، وبين كون الرفع في عالم

الإدانة والمسؤولية، فانه على الثاني لابد من فرض تحقق الفعل في الخارج، إذ من دون تحققه لا يصدق رفع المسؤولية، وليس الحال على الأول، كذلك لأن رفع الفعل في عالم التشريع لا يقتضي- صدوره في الخارج، إذ لا يحتاج في هذا العالم لنفي الفعل تشريعاً إلا اخذ عنوانه ولا يحتاج لحيثية صدور الفعل في الخارج ليرفع تشريعياً.

ولكن على هذا البيان لا يشمل الحديث المكلف قبل الإقدام على الفعل إذا كان جاهلاً بالجهل البسيط، أو كان شاكاً في حكم الفعل لما قلنا بأن الحديث يفترض صدور الفعل في الخارج اضطراراً أو جهلاً مركباً بحكمه أو غفله ويكون وزانه وزان قوله (عليه السلام) في رواية عبد الصمد بن بشير ((أي امرؤ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه))، وهذا المعنى ينطبق على خصوص الغافل أو الجاهل جهلاً مركباً ولا يشمل الشاك والجاهل بالجهل البسيط.

وهذا المقدار من العناية يصحح استعمال حكمة الرفع، حيث يراد فيه رفع الإدانة والمسؤولية عن ذمة المكلف، ويتضح أن الملاك في مورد الرفع موجود.

والدال على صحة استظهار العناية المذكورة (أي رفع الإدانة والمسؤولية بصحته استعمال كلمة الرفع لرفع الثقل عن ذمة المكلف) وجود قرينة داخلية وأخرى خارجية.

أما القرينة الداخلية فهي أن سياق الحديث يفترض وقوع الفعل في الخارج، فالحديث ينظر إلى المكلف المتلبس بالفعل، ومن الواضح أن هذا اللحاظ يؤيد العناية المذكورة، إذ يصح استعمال كلمة الرفع لرفع المسؤولية عن ذمة المكلف الناشئة من إقدامه على الترك أو الفعل الحرام وليس كذلك لو كان الرفع بلحاظ عالم التشريع.

وأما القرينة الخارجية فهي ورود كلمة (الوضع) بدلاً من (الرفع) في بعض الروايات، ومن الواضح أن هذا التعبير يلحظ المسؤولية الناشئة من الفعل ويضعها عن كاهل المكلف، أما في ضوء الاحتمال الآخر الذي ذكره السيد الشهيد (قده) من أن الرفع في عالم التشريع، فإن الوضع يعني الجعل، فالمناسب أن يرد (لم يوضع على أمتي) وليس (وضع عن أمتي). إذن الرفع في عالم التسجيل، وهذا يعني أن المقتضي- بالكسر- وهو الملاك موجود فيمكن إثبات صحة العمل الاضطراري الذي أوقعه المكلف رغم ارتفاعه عنه[1].

ولكن الملاك الموجود ليس هو ملاك الحكم بل هو ملاك الإدانة وهو نفس المخالفة الصادرة خارجاً ولهذا عبر بالرفع والوضع فلا دلالة للحديث على فعلية الملاك.

ويلاحظ عليه: أولاً: إن رفع العناوين التسعة بلحاظ كونها موضوعات للإدانة ليس بصحيح بل الصحيح هي موضوعات لرفع الإدانة والمسؤولية، وباعتبارها رفع الشارع ما يكون إدانة لارتكاب المكلف الفعل الذي هو الممنوع شرعاً.

ثانياً: إن هذا الوجه لا يختلف عن الوجه الأول الذي عنه عناية التقدير بناء على تقدير المؤاخذة، إذ لا معنى للإدانة والمسؤولية غير معنى المؤاخذة، وليس شيئاً آخر. فهذا الوجه تغيير بالتعبير للوجه الأول؛ إذ يقال هناك إن رفع المؤاخذة يقتضي- صدور الفعل من المكلف بالخارج إذ من دون تحققه لا يصدق رفع المؤاخذة عن المكلف. غاية ما صنعه هذا الوجه انه بدل المؤاخذة بعنوان الإدانة والمسؤولية.

فإن قلت انه لا تقدير هنا بخلافه على الوجه الأول فإن تقدير المؤاخذة خلاف الظاهر.

---

١) السيد الهاشمي، المقرر – الساعدي ص٩٧ ج٥ المحصول.

قلت: التقدير إن صدق هناك صدق هنا، وإن لم يصدق هناك لم يصدق هنا، إذ بالإمكان تقدير الإدانة هنا، وإذا لم تقدر هنا أمكن القول بعدم تقديرها هناك، فيقال رفع عن أمتي الإدانة والمسؤولية عن ما لا يعلمون وما اخطأوا وغيرهما.

ثالثاً: إن في الكلام تهافتاً فتارة يقول أن الملاك في مورد الرفع موجود ويقصد ملاك الحكم ثم في الهامش يقول الملاك الموجود ليس هو ملاك الحكم بل ملاك الإدانة والمسؤولية.

رابعاً: إن الوضع في النسخة الأخرى من الحديث يراد به الرفع وليس الجعل إذ لو أريد الأخير فإن من المناسب هو استعمال كلمة (على) الظاهرة في التحميل والمسؤولية، ولكن المستعمل هو لفظ (عن) الظاهرة في الإزالة والرفع، فما ذكره من القرينة الخارجية ليس بصحيح.

والصحيح في ما هو المراد من الموصول في الحديث الشريف، والذي تعلق به الرفع هو احد الاحتمالات المذكورة من المؤاخذة وإن شئت سمها الإدانة والمسؤولية، ومن الرفع بلحاظ عالم الجعل والتشريع لعدم إمكان أن يكون الرفع تكوينياً؛ ومن تنزيل الموجود منزلة المعدوم.

فإن كلها احتمالات وإن اختلفت اعتباراً ولكنها متلازمة عرفاً فإن رفع المؤاخذة على الاحتمال الأول، أما أن يكون برفع موضوع الحكم ونفيه والمراد هو نفي الحكم بتبعه كما هو الاحتمال الثالث؛ أو لنفي موضوعية الموضوع وهو تعبير آخر عن نفي الحكم ورفعه، كما أن المؤاخذة هي نتاج رفع الحكم.

غاية الأمر أن المؤاخذة كاشفة عن رفع الحكم لهذه العناوين التسعة وإن رفع الموضوع أو موضوعية الموضوع طريق لنفي الحكم، فالاختلاف اعتباري، مع تلازمها عرفاً كما هو واضح.

فإن قلت: إن الثمرة الأولى المتقدمة واضحة ما بين الاحتمال الأول حيث كانت لخصوص المؤاخذة، وعلى الاحتمالين الثاني والثالث كانت لمطلق الآثار.

قلت: إن المؤاخذة ظاهرة في العقاب الذي هو أهم الآثار فإذا رفع كان دفع غيره أولى كما هو واضح.

فهرست الموضوعات

الاستدلال بالوجوه العقلية على حجية الخبر ٣
الوجه الاول: العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار ٤
الوجه الثاني لصاحب الوافية– الاستدلال على خصوص حجية اخبار الكتب المعتمدة . ١٠
الوجه الثالث: ما ذكره بعض المحققين ١٧
فصل: في الوجوه التي اقاموها على حجية الظن من غير خبر الواحد ٣١
ما لو اريد من الضرر المفسدة ٣٧
الوجه الثاني: لازم عدم الاخذ ترجيح المرجوح على الراجح ٤٢
الوجه الثالث: للسيد الطباطبائي من العلم الاجمالي بوجود محرمات وواجبات ٤٤
الرابع: من الوجوه العقلية– دليل الانسداد– ٤٦
المقدمة الاولى: ثبوت العلم الاجمالي بالتكاليف في الوقائع المشتبهة ٥١
المقدمة الثانية: انسداد باب العلمي ٥٢
المقدمة الثالثة: عدم جواز اهمال التكاليف ٥٤
المقدمة الرابعة: في ايجاب الاحتياط وعدمه ٥٨
الطريق الثاني من المقدمة الرابعة– الرجوع الى الاصل ٦١
تفسير الفهم ٦٣
جريان الاصول النافية ٦٤
الرجوع الى المجتهد الانفتاحي– وهو الطريق الثالث ٦٧
المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح ٦٨
فصل– في الظن بالطريق او الظن بالواقع ٧١
دليلا القائل بحجية الظن بالطريق ٧٥
لزوم الاحتياط لا ينافي عدم وجوبه بل عدم جوازه ٧٨
تفسير الفهم الذي ذكره المصنف ٨٠
عدم انحصار النتيجة بالظن بالطريق ٨١
الصرف على قسمين ٨٢
لا دليل يساعد على الصرف ولا على التقييد ٨٣
جواب الفهم الذي امر به المصنف ٨٨

ما ذكره المصنف في الهامش– رعاية التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال ٩٠
وجه الفهم الذي ذيل به كلام الحاشية ٩١
تفسير الفهم في المتن ٩٣
الوجه الثاني للاستدلال على حجية الظن بالطريق دون غيره ٩٥
كيفية استلزام الظن بالواقع بحكمة الفراغ ٩٩
ما ذكره المصنف (قده) في الهامش– تعليل الاستلزام المذكور ١٠١
فصل– في نتيجة مقدمة الانسداد لو تمت ١٠٣
كلية النتيجة بحسب الاسباب والموارد والمراتب ١٠٦
بيان وجه التدبر جيداً ١١١
وهم ودفع ١١٢
الظن المعتبر لو كان بقدر الكناية ١١٧
بيان الفهم ١١٩
اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة ١٢٢
جواب المصنف عن الوجه الثاني ١٢٦
تفسير التدبر جيداً الاول ١٢٩
بيان الفهم ١٣٠
تفسير الامر بالتدبر جيداً الثاني ١٣٢
فصل– في الظن المانع والممنوع ١٣٣
ما امر به المصنف من الفهم وجوابه ١٣٥
فصل– في الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الاية او الرواية ١٣٧
بيان الامر بالتامل جيداً ١٣٩
فصل: في عدم حجية الظن في تطبيق المأتي به ١٤٠
بيان الفهم ١٤١
خاتمة– ثبوت الظن بالاعتقاديات على تقدير تمامية المقدمات ١٤٤
ما قيل من ادلة على وجوب المعرفة بعمومها ١٤٦
ما ذكره المصنف في الحاشية ١٤٨
ما لا يكفي فيه الظن لمعرفته ١٥٠
عدم منافاة الجاهل المعذور عقلاً للاستحقاق درجه او دركه ١٥٣

ما امر به من الفهم وبيانه ١٥٤
الامر الثاني: الجبر او الوهن او الترجيح بالظن غير المعتبر ١٥٧
التامل جيداً وبيانه ١٦٠
التامل جيداً الثاني وبيانه ١٦٠
مقدمة– تعريف الاصول العملية ١٦٩
تعريف الاصول العملية وبيان مجاريها– المقصد السابع لكتاب الكفاية ١٧١
فصل– في الشبهة الوجوبية والتحريمية ١٧٧
الاستدلال بالكتاب العزيز على البراءة ١٧٨
الاستدلال بالسنة على البراءة ١٨١
المؤاخذة على مخالفة الاحتياط لا التكاليف الواقعية ١٨٤
المراد من الموصول (فيما لا يعلمون) ١٨٧
لو افاد الخبر رفع جميع الاثار ١٩٢
حديث الحجب ١٩٤
الاستدلال بحديث (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه) ١٩٧
الاستدلال بحديث السعة ٢٠١
الاستدلال بحديث (كل شيء مطلق) الوارد في الوسائل ٢٠٥
اتمام الاستدلال بضم اصالة العدم ٢١١
الاستدلال بالاجماع ٢١٤
لو اريد من الضرر– الدنيوي ٢٢١
الاستدلال للقول بالاحتياط، بالكتاب والسنة ٢٢٦
مقالة الانصاري بعدم استفادة الاحتياط من اخباره ٢٢٨
ما يؤيد كون روايات الاحتياط للارشاد ٢٣٢
الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط ٢٣٦
لا علم بتكاليف اخر غير التكاليف الفعلية المعلومة ٢٤٠
الوجه الثاني من الوجهين العقليين لايجاب الاحتياط ٢٤٥
تنبيهات البراءة.. التنبيه الاول: عدم جريان البراءة مع الاصل الموضوعي ٢٥٠
عدم وجود اصل موضوعي مثبت لقبول التذكية ٢٥٣
التنبيه الثاني– حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً ٢٥٦

ما قيل في رفع الاشكال العبادية المأتي به احتياطاً ٢٦١
ما ذكره المصنف في الحاشية.. وبيانه ٢٦٤
اختلاف الاحتياط ما بين التوصليات والتعبديات ٢٦٥
شرح المتن– وهو ما اجاب به عن اشكال رابع ٢٦٦
لو قيل بدلالة اخبار من بلغ على الاستحباب ٢٧٠
قاعدة التسامح في ادلة السنن ٢٧٢
التنبيه الثالث– وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية ٢٨١
التنبيه الرابع– حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً ٢٨٧

فهرست الحواشي مع البحث

تعليق العناية على المصنف ودفعه ٦
ما ذكره العناية من مقتضى العلم الاجمالي بصدور الكثير من الاخبار ٧
النظر فيما ذكره ٨
ما يمكن تفسير التأمل جيداً ٨
الاختلاف في تفسير عبارة صاحب الوافية ١٤
استبعاد تفسير الانصاري (قده) ١٥
ما يمكن تفسير التأمل ١٦
ايراد العناية لا وجه للتنزل الى المتيقن اعتباره ٢٠
جواب المحقق الخوئي العلم بوجوب الرجوع الى الروايات لابد له من منشأ والجواب عليه ٢١
حجية الاخبار من جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها ٢٣
بيان الفرق بين وجوب العمل في نفسها وبين وجوبه من جهة العلم الاجمالي ٢٣
الامر الثاني: في الفرق بلحاظ جريان الاصول في اطراف العلم وعدمه ٢٤
الامر الثالث: في الفرق بلحاظ جريان الاصول اللفظية وبيان صدور الاصل ٢٤
ما ذكره الفياض من المانع عن التمسك بالاصل اللفظي ٢٥
تقريبه بشكل واضح ٢٦
ما يجمع الصور الثلاثة ٣٠
الامر بالتدبر وتفسيره ٣٤
الفهم وجوابه من وجوه ٣٩
عدم وضوح ما ذكره المصنف ٤٣
جابرية الظن غير المعتبر لضعف الخبر سنداً او دلالة ١٦٠
توهين الظن غير المعتبر لصحة الخبر ١٦٠
وهل يرجح به احد الخبرين المتعارضين ١٦١
اما الكلام في الجهة الاولى– الجابرية– وفيه قولان ١٦١
الاستدلال للقول الاول ١٦١
الدليل الاول– لصاحب الكفاية ١٦٢

الدليل الثاني– للنائيني (قده) ١٦٣
ما ممكن الملاحظة على جواب الفياض لدليل النائيني ١٦٤
جابرية الظن الضعيف لدلالة الخبر الضعيف ١٦٥
الكلام في الجهة الثانية– التوهين لصحيح الخبر ١٦٦
تعليق العناية على تعريف الشيخ ١٧٢
ما ذكره السيد الخوئي من عدم نقض الاصوليين لاصالة الطهارة والرد عليه ١٧٣
جواب الفهم ١٧٣
بيان الفهم وجوابه ١٨٠
تعليق العناية على جواب المصنف في جوابه فإنه يقال، والملاحظة عليه ١٨٣
جواب الفهم ١٨٥
ما ذكره في العناية في رفع جميع الاثار التكليفية والوضعية، وما ذكره هو الاقرب ١٨٩
التمسك بصحيحة البزنطي لاثبات ان المرفوع جميع الاثار ١٩٠
اشكال صاحب العناية على الاستدلال بالحديث على رفع جميع الاثار ودفعه ١٩٥
ما استظهره صاحب العناية من تسليم المصنف للاشكال، وتعليقنا عليه ١٩٦
الاشكال على شمول الحديث للشبهتين وما ذكر متين ١٩٨
جواب التامل ١٩٩
تفسير الفهم ٢٠٣
ورود الحديث بروايتين ٢٠٧
النزاع المعروف بين الفقهاء والمعروف بالحظر والاباحة ٢٠٨
الصحيح في كلام العناية.. والتعليق عليه ٢٠٩
ما اورده العناية على جواب المصنف بالفرق بين العنوانين ٢٠٩
التعليق على ما اجاب به المصنف ٢١٢
بيان الفهم ٢١٣
المراد من موضوع قاعدة القبح ٢١٦
المراد من الورود هو الوصول ٢١٧
خلاف المصنف والانصاري (قدهما) في تقديم قاعدة القبح على قاعدة المنع ٢١٧
اشكال العناية على جواب المصنف بعدم القبح في الاقدام والجواب عنه ٢٢٢
وجه التامل الذي ذكره المصنف ٢٢٤

لم يجيب المصنف على اصل الاشكال للانصاري (قده) ٢٣٠
تعليق العناية على قول المصنف باخصية ادلة البراءة، ووجاهته ٢٣١
اولوية التعليل بلزوم تخصيص الاكثر ٢٣٤
تفسير التامل ٢٣٤
عدم احسان المصنف تقرير الوجه العقلي كما في العناية، وتعليقنا عليه ٢٣٧
عدم كفاية كون الاصل في الافعال غير الضرورية الحظر او التوقف، للعناية والملاحظة عليه ٢٤٧
امكان منع الاستدلال باصالة الحظر ٢٤٨
جواب الانصاري عن اشكال الحرمة والنجاسة من احكام الميتة ٢٥١
وجه التامل ٢٥٤
الشك هو موضوع الاحتياط او احتمال وجود التكليف ٢٥٨
ترتب الثواب موقوف على الامر بالاحتياط.. في بيان الدور ٢٥٩
جواب العناية عن وجهي التفصي عن اشكال العبادية ٢٦٠
كفاية الامر في قصد التقرب ٢٦٢
عدم متانة الاشكال كما افاده في العناية– وتعليقنا عليه ٢٧٦
وقوع الامر التوصلي عبادة كالتعبدي مع القصد ورده ٢٧٤
الامر الاحتياطي مما لا يصحح الاحتياط ٢٧٤
ما اجاب به في العناية عن الظهور الاستحبابي والتعليق عليه ٢٧٥
مراد المصنف من كون البلوغ هو الداعي، ونقده ٢٧٧
تفسير الفهم ٢٧٨
الاحتياط في القسم الاول من النهي ٢٨٤
بيان التفطن ٢٨٥
البحث في الاصول العملية– الجهة الاولى– تعريفها ٢٨٨
تحصيل الدليل على تشخيص الوظيفة العملية بعد العجز عن الظفر بدليل ٢٨٩
مفردات التعريف ٢٩٠
نقد الترتيب الاستدلالي للمشهور ٢٩١
الجهة الثانية: بيان الفرق بين الامارات والاصول ٢٩٢
بعض الفوارق التي ذكرها بعض الاصوليين ٢٩٣

بيان الشيخ الفياض للفرق بين اللوازم ٢٩٤
التعليق على ما ذكره الشيخ ٢٩٥
ما برهن عليه الشيخ الفياض من قوة كاشفية اخبار الثقة ونقده ٢٩٦
تعليقنا على ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) ٢٩٧
نقد فيما لو اريد جعل الامارة علماً تشريعاً ٢٩٨
مذهب السيد الخوئي (قده) الى كون مثبتات الامارة ليس بحجة ٢٩٩
الجواب عنه ٣٠٠
ما اجاب به الخوئي عن تقديم الامارة على الاصل وبيان الثمرات ٣٠٠
الفرق الثالث ما ذكره السيد الشهيد الصدر (قده) ٣٠٢
الاعتراضات على توسيع دائرة محركية الغرض والجواب عنها ٣٠٤
بيان ترجيح احد المتزاحمين في مقام الحفظ التشريعي ٣٠٦
جواب شيخنا الفياض عنه ٣٠٧
تعليقنا على ما ذكره الشيخ الفياض ٣١١
الفرق بين الاصل والامارة ٣١٩
شبهة الحكمين الظاهريين الطوليين ٣٢١
هل تجري البراءة في الاحكام الظاهرية كما في الاحكام الواقعية ٣٢٣
الجهة الثالثة: تقسيم الاصول الشرعية الى ثلاثة اقسام ٣٢٧
ثمرة التقسيم ٣٢٩
مناقشة الفياض لتقسيم الاصل الى محرز وغير محرز ٣٣١
النقض في روايات الاستصحاب متعلقة اليقين او المتيقن ٣٣٤
الاستصحاب برزخ بين الاصل والامارة ٣٣٥
لوازم الاصل المحرز ليست بحجة ٣٣٧
الجهة الرابعة: تقسيم الاصول الى شرعية وعقلية ٣٣٧
الفرق بين القسمين كما اشار اليهما الفياض (حفظه الله) ٣٣٨
ملاك حق الطاعة ٣٤١
انقسام المولوية الى ذاتية جعلية ٣٤٣
تقسيم المولويات الى درجات ثلاثة ٣٤٤
مقتضى الاصل الاولى قاعدة القبح والاشتغال ٣٤٦

الوجه الاول– لقاعدة القبح– للنائيني وتعليق السيد الصدر عليه ٣٤٦
مناقشة الفياض فيما ذكر ٣٤٨
المولوية المجعولة تتبع الجعل سعة وضيقا ٣٥٠
مناقشة شيخنا الفياض ٣٥١
عدم استقامة الجواب لوجوه ٣٥١
جواب الفياض الثاني عن المولوية– وبيان عدم وجاهته ٣٥٣
ما ذكره الفياض من نكتة اخرى للفرق بين المولويتين، وضعفه ظاهر ٣٥٤
ما ذكر من كون موارد الاحتمال من موارد القبح ٣٥٤
الصحيح هو قاعدة القبح ٣٥٥
بيان وجه اختيار قاعدة القبح ٣٥٦
ما اورده السيد الحائري على قاعدة القبح وخلله ٣٥٧
ما بينه صاحب الميزان من الوجه، وهو متين ٣٥٨
الثمرة بين مسلك حق الطاعة ومسلك قبح العقاب ٣٥٩
ايقاع التصالح بين المسلكين ٣٦٠
بيان ذهاب القائل بالقبح الى حسن الاحتياط والقول به قبل الفحص ٣٦٢
الوجه الثاني، من دليل القائل بالقبح– للمحقق النائيني (قده) ٣٦٢
الجواب عنه، ودفع الجواب ٣٦٣
الوجه الثالث للمحقق الاصفهاني (قده) وتعليق الشهيد الصدر عليه ٣٦٤
مناقشة شيخنا الفياض للتعليق ٣٦٥
لم يأت بشيءٍ جديد ٣٦٥
الصحيح في الجواب عن هذا الوجه ٣٦٦
الكلام فيما يقتضيه الاصل الشرعي ٣٦٧
المورد الاول– البراءة الشرعية وما استدل لها به ٣٦٧
تقريب الاستدلال بالآية (لا يكلف الله نفساً الا ما اتاها) ٣٦٨
مناقشة الاستدلال ٣٦٩
الاحتمالات المتصورة في (ما) ٣٦٩
اختلاف نسبة المفعول مع المفعول المطلق ٣٧١
الجواب على اعتراض تعود النسبة ٣٧١

جواب بعض المعاصرين فيما لو فسر الموصول بالتكليف ٣٧٢
الجواب الثاني– للنائيني والجواب عنه ٣٧٣
اطلاق الموصول– في مقام الاثبات ٣٧٥
نقد ما ذهب اليه صاحب البحوث من ارادة (الكلفة) من اسم الموصول ٣٧٦
المناسب للفعل هو التكليف لا الكلفة للتعرف بينهما ٣٧٧
الاستدلال بالسنة على البراءة ٣٧٨
(حديث الرفع) والكلام في مقامات اربعة ٣٧٨
الكلام في المقام الاول: سند الحديث ٣٧٩
طرق اثبات وثاقة احمد بن محمد بن يحيى العطار ٣٨٠
الطريق الاول– تجميع قرائن ٣٨٠
الطريق الثاني: تطبيق نظرية التعويض ٣٨١
الطريق الثالث– بعض المعاصرين ٣٨٣
مشكلتان في رواية النوادر ٣٨٤
مشكلة هوية اسماعيل وهو مشترك بين مجموعة ٣٨٥
طرق توثيق اسماعيل الجعفي ٣٨٧
توثيق اسماعيل بن عبد الرحمن بطريقين ٣٩٤
ذكر بعض المعاصرين بأن هنا مشكلة اخرى في طريق الصدوق ٣٩٥
اشكال اخر على طريق الصدوق الى اسماعيل الجعفي، والجواب عنه ٣٩٦
مشكلة رواية النوادر ٣٩٦
جواب السيد الهاشمي، بوجود شهادة على الخبرة ٣٩٧
ردنا على ما افاده ٤٠٠
الجواب في الاعتماد على رواية الرفع المنقولة في البحار عن النوادر ٤٠١
تمامية رفع كلتا المشكلتين المواجهة لرواية الرفع ٤٠٢
المقام الثاني– في حقيقة الرفع ٤٠٢
عنايات اسناد الرفع الى الخطأ والنسيان ٤٠٣
المقدر في جميع الفقرات هي المؤاخذة ٤٠٨
الرفع كل بحسبه ٤١١
حاكمية دليل الرفع ٤١١

تصوير الثمرة على الاحتمالين الاخيرين ٤١٧
الثمرة الاولى– ما تترتب على الاحتمال الثالث دون الثاني ٤١٧
ما يمكن ان يجاب على ما ذكره النائيني (قده) بامكان تطبيق الحديث على الترك . ٤١٨
الجواب على نكتة المحقق النائيني ٤١٩
الثمرة الثانية– بناء على الاحتمال الثاني ٤٢٠
ما يرد على هذه النكتة ٤٢١
الصحيح في الجواب على النكتة ٤٢٢
النكتة الثانية: اثبات وجود المقتضي من نفس التعبير (رفع عن امتي..) ٤٢٢
رؤية النائيني من عدم الفرق بين الرفع والدفع، ولكنه غير دقيق ٤٢٢
ما اورده السيد الشهيد على هذه النكتة ٤٢٣
الصحيح في الجواب عن الايراد والاعتراض ٤٢٤
الصحيح في الرفع ان يقال ٤٢٤
الملاحظة على كون الرفع للعناوين التسعة لكونها موضوعات للادانة ٤٢٦
الصحيح فيما هو المرفوع في الحديث ٤٢٧