



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد
عليه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

المبجل الامام الاصول عليه السلام

تأليف

الشيخ محمد اسحاق الفياض

الجزء الثاني



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٨	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې) المجلد ٩
١٨	اشاره
١٩	اشاره
٢٣	مبحث البراءه
٢٣	المرحله الأولى في توقف معظم الأحكام الفقهيه على عمليه الاستنباط
٢٥	المرحله الثانيه في خصائص الأصول العمليه
٢٥	اشاره
٢٦	الآراء في الفرق بين الأصوليه العمليه الشرعيه و الأمارات المعتبره
٢٦	اشاره
٢٦	الرأى الأول و المناقشه فيها
٣٢	الرأى الثاني و المناقشه فيها
٣٤	الرأى الثالث و المناقشه فيها
٤٣	حجيه مثبتات الأمارات ترتبط بعناصر ثلاثه
٤٧	نظريتنا في المساله تمتاز عن سائر النظريات
٥١	نتيجه هذا البحث عدّه نقاط
٥٣	تقسيم الأصول العمليه الشرعيه
٥٣	اشاره
٥٣	تفسيران في الفرق الأصول المحرزه و الأصول غير المحرزه
٥٣	التفسير الأول مدرسه المحقق النائيني و المناقشه فيه
٥٩	التفسير الثاني ما عن بعض المحققين و المناقشه فيه
٦٠	المرحله الثالثه في أقسام الأصول العمليه من العقليه و الشرعيه
٦٠	اشاره
٦٠	المقام الأول في تقسيم الأصول العمليه إلى أربعه أقسام
٦٠	اشاره

- ٦١ حصر الأصول العمليه في الأقسام الأربعة و المناقشه فيه
- ٦٧ الأصول العمليه الشرعيه تمتاز عن الأصول العمليه العقليه في نقطتين
- ٦٩ المقام الثاني في تحديد وظيفه المكلف أمام أصله البراءه يقع في مقامين
- ٦٩ اشاره
- ٦٩ المقام الأول في تحديد وظيفه المكلف أمام أصله البراءه العقليه
- ٩٠ المقام الثاني في تحديد وظيفه المكلف أمام أصله البراءه الشرعيه
- ٩٠ اشاره
- ٩٠ الكلام في مفاد أصله البراءه الشرعيه سعه و ضيقا
- ٩٠ أدله البراءه
- ٩٠ الاستدلال بالكتاب
- ٩٠ منها قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا
- ٩٦ الاستدلال بأيه السعه و الكلام فيها
- ١٠٧ الاستدلال بأيه ١٤٥ من سورة الأنعام
- ١١٢ الاستدلال بأيه ١١٥ من سورة التوبه
- ١١٤ الاستدلال بالسنة على البراءه الشرعيه
- ١١٤ الاستدلال بحديث الرفع و ذكر عده جهات
- ١١٥ الجبهه الأولى في سند حديث الرفع
- ١١٩ الجبهه الثانيه في متعلق الرفع في الحديث
- ١٣١ الجبهه الثالثه في مفاد جمله ما لا يعلمون يقع في مقامين
- ١٣١ المقام الأول المراد من الرفع هل هو الرفع الظاهري أو الواقعي
- ١٣٤ كلام المحقق العراقي في المقام و المناقشه فيه
- ١٣٧ كلام بعض المحققين في المقام و المناقشه فيه
- ١٤١ المقام الثاني ظاهريه الرفع هل هو بلحاظ المرفوع أو بلحاظ نفسه
- ١٤١ كلام السيد الأستاذ في المقام و المناقشه فيه
- ١٤٢ ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في المقام هو الصحيح
- ١٤٤ كلام المحقق العراقي في المقام و المناقشه فيه
- ١٤٥ الجبهه الرابعه في شمول جمله ما لا يعلمون الشبهات الحكميه و الموضوعيه

- ١٤٦ ----- ما ذهب إليه المحقق العراقي في شمولها لكلتا الشبهتين و المناقشه فيه
- ١٤٧ ----- ما ذكره المحقق الأصفهاني في المقام و المناقشه فيه
- ١٥١ ----- ما ذكره السيد الأستاذ (قده) في المقام و المناقشه فيه
- ١٥٣ ----- الصحيح ما يقال في المقام
- ١٥٥ ----- ما استدل به جماعه من شمول جمله ما لا يعلمون للشبهات الموضوعيه
- ١٥٦ ----- ما أجيب عن ذلك بوجه:
- ١٥٦ ----- الوجه الأول ما ذكره المحقق الأصفهاني و المناقشه فيه
- ١٥٦ ----- ما ذكره السيد الأستاذ في المقام و التعليق عليه
- ١٦٠ ----- الوجه الثاني: ما ذكره في فرائد الأصول و المناقشه فيه
- ١٦٢ ----- الوجه الثالث: ما ذكره في مصباح الأصول و الجواب عنه
- ١٦٣ ----- الوجه الرابع: من الجواب
- ١٦٣ ----- كلام السيد الأستاذ في المقام
- ١٦٤ ----- مناقشه كلام السيد الأستاذ في المقام
- ١٦٥ ----- ذكر عده نقاط لها صلح بحديث الرفع
- ١٦٥ ----- النقطة الأولى و جواب المحقق النائيني
- ١٦٦ ----- ما أورده السيد الأستاذ على جواب النائيني
- ١٦٧ ----- المناقشه في ما أورده السيد الأستاذ
- ١٦٧ ----- ما أجاب السيد الأستاذ عن ذلك بوجهين و المناقشه فيهما
- ١٦٩ ----- النقطة الثانيه: المرفوع في ما لا يعلمون أثر الموصول و المناقشه فيه
- ١٧١ ----- النقطة الثالثه: تحتوى على أمور
- ١٧٣ ----- النقطة الرابعه: تحتوى أيضا على أمور
- ١٧٣ ----- الأمر الأول: إن الإكراه أو الاضطرار قد يتعلق يفعل الحرام و قد يتعلق بترك الواجب
- ١٧٥ ----- الأمر الثاني: إذا تعلق الإكراه أو الاضطرار بترك الواجب و الجواب عنه
- ١٧٦ ----- الأمر الثالث: إذا سقط الوجوب عن الكل بسقوط جزئه أو شرطه و الجواب عنه
- ١٧٧ ----- النقطة الخامسه: ان المراد من الآثار الشرعيه اللزوميه المرفوعه في هذا الحديث بسبب طرو أحد العناوين المذكوره فيه، هو الآثار المترتبه على طبيعي فعل المكلف
- ١٧٧ ----- الآثار الشرعيه المترتبه على المكلف تصنف إلى ثلاثه أصناف
- ١٧٨ ----- المناقشه في الأصناف الثلاثه

- ١٨٠ النقطة السادسة و ما ذهب السيد الأستاذ من التفصيل في المقام
- ١٨١ ما أفاده السيد الأستاذ في المقام تام
- ١٨٢ النقطة السابعة: هل يشتمل حديث الرفع الاضطرار و الجواب عنه
- ١٨٣ النقطة الثامنة: تحتوى على عدة مسائل لا تكون مشموله لإطلاق الحديث
- ١٨٤ الجواب عن المسائل
- ١٨٦ اختصاص الحديث بما يكون ترتب الاثر الشرعى على خصوص الفعل الاختيارى
- ١٨٨ الاشكال على ان حديث الرفع مختص يرفع الحكم المترتب على فعل المكلف الاختيارى و الجواب عن الاشكال
- ١٩٢ نتائج البحث عن حديث الرفع
- ١٩٩ مرسله الصدوق و الكلام فى سندها و دلالتها
- ٢٠٠ ما اورده السيد الأستاذ على مناقشه المحقق الخراسانى و ان للرويه ثلاث احتمالات
- ٢٠١ ما اورده بعض المحققين على السيد الأستاذ بوجوه و المناقشه فيها
- ٢٠٧ الصحيح ما ذكره السيد الأستاذ فى تفسير الحديث
- ٢٠٨ ما قاله المحقق الخراسانى فى الاستدلال بالحديث
- ٢٠٨ ما اورده المحقق الاصفهانى على المحقق الخراسانى
- ٢٠٩ ما ذكره بعض المحققين على تقريب المحقق الاصفهانى
- ٢٠٩ لنا تعليق على كلا البيانين
- ٢١١ هل المراد من الاطلاق فى الحديث اعم من الاباحه الواقعيه و الظاهريه و الجواب عنه
- ٢١٢ ما ذكره المحقق الخراسانى انه لا يمكن اثبات اصله البراءه الشرعيه بضميمه الاستصحاب و ما اورده المحقق الاصفهانى
- ٢١٢ لنا تعليق على ما افاده صاحب الكفايه
- ٢١٤ النظر فى استدلال صاحب الكفايه بالاجماع و التعليق عليه
- ٢١٧ كلام المحقق النائينى فى المقام و ما اورده عليه السيد الأستاذ
- ٢١٨ هل تصلح اصله البراءه ان تعارض اصله الاحتياط
- ٢١٩ حديث الحجب
- ٢٢٠ جواب السيد الأستاذ على ما اورده على دلالة الحديث على البراءه الشرعيه و المناقشه فيه
- ٢٢٥ حديث السعه و المناقشه فى دلالتها
- ٢٢٨ اذا كانت (ما) مصدرية
- ٢٢٩ ما ذكره الأستاذ من ظهور كلمه (ما) فى الحديث فى الموصول

- روايات الحل منها حديث كل شيء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه ----- ٢٣١
- روايه (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه حتى تدعه) ----- ٢٣٦
- ما ذكره السيد الأستاذ من وجود قرائن فى الروايه تدل على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه ٢٣٧
- ما ذكر من الوجوه على ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيها - ----- ٢٤٠
- ما ذكره السيد الأستاذ من ان المحتمل فى الروايه امران ----- ٢٤٥
- الاستدلال على البراءه بالاستصحاب بطريقتين و المناقشه فى الطريق الأول ----- ٢٤٦
- الطريق الأول: ان الأحكام الشرعيه التى هى أمور اعتباريه انشائيه، ----- ٢٤٦
- ما اذا كان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص و الجواب عنه بوجوه ----- ٢٥٤
- جواب بعض المحققين عن وجهين من تلك الوجوه و الجواب عنه ----- ٢٥٥
- الطريق الثانى هو الاستصحاب قبل البلوغ و التعليق عليه بوجوه و الاشكال عليه ----- ٢٥٩
- الوجه الأول: ان جريان الاستصحاب منوط بكون المستصحب فى نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى حتى يمكن التعبد به وإلا فلا يجرى الاستصحاب ----- ٢٥٩
- الوجه الثانى ما ذكره الشيخ الانصارى فى المقام و الجواب عنه ----- ٢٦١
- الوجه الثالث ما ذكره النائينى فى المقام ----- ٢٦٣
- ما ذكره السيد الأستاذ من جريان استصحاب عدم الجعل و المناقشه فيه ----- ٢٦٤
- قاعده القبح مستنده الى عدم البيان ----- ٢٦٨
- الوجه الرابع ما ذكره الشيخ الانصارى فى المقام ----- ٢٧٣
- ما ذكره السيد الأستاذ من ان العناوين الماخوذه فى موضوعات الحكم الشرعيه على اقسام ثلاثه و المناقشه فيه بوجوه ----- ٢٧٤
- نتائج البحث ----- ٢٧٦
- أدله الاحتياط ----- ٢٨٤
- الاستدلال بالأيات على لزوم الاحتياط و الجواب عنه ----- ٢٨٤
- الاستدلال على الاحتياط بعده طوائف من الروايات ----- ٢٩٢
- الطائفه الأولى الأخبار التى تدل على وجوب التوقف عند الشبهه و المناقشه فيها بوجوه ----- ٢٩٢
- ظاهر هذه الروايات هو وجوب التوقف عند الشبهه و الجواب عن المناقشه فيها ----- ٢٩٩
- الطائفه الثانیه من الروايات المستدل بها على الاحتياط و المناقشه فيها ----- ٣٠٧
- تعليق بعض المحققين على دلاله روايه جميل على الاحتياط بوجوه و المناقشه فيه ----- ٣٠٨
- ما ذكره بعض المحققين من المراد من بين الرشد و الغى و الجواب عنه ----- ٣١٠
- الصحيح لا يمكن الاستدلال بروايه جميل على وجوب الاحتياط ----- ٣١٤

- الاستدلال بروايه نعمان بن بشير على الاحتياط ٣١٥
- جواب السيد الأستاذ عن الاستدلال بهذه الروايه و نقده ٣١٦
- مناقشه اخرى للروايه و نقدها ٣١٧
- الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط ٣٢١
- الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله على وجوب الاحتياط ٣٢١
- الاستدلال بالطائفة الثالثه من الروايات ٣٢٥
- منها صحيحه عبد الرحمن على وجوب الاحتياط ٣٢٥
- ذكر امور ثلاثه للروايه و الجواب عنها ٣٢٧
- الاستدلال بمعتبره عبد... بن وضاح على وجوب الاحتياط و ذكر احتماليين ٣٣٠
- الاحتمال الاول: ان يكون المراد من الحمرة فوق الجبل ٣٣٠
- كلام بعض المحققين فى المقام و المناقشه فيه ٣٣١
- الاحتمال الثانى: ان المراد من الحمرة هل هى الحمرة المغربيه ٣٣٣
- الاستدلال بمجموعه اخرى من الروايات على وجوب الاحتياط ٣٣٤
- الجواب عن الاستدلال بهذه الروايات ٣٣٥
- نتائج البحث عن الاستدلال بوجوب الاحتياط بالايات و السنه ٣٣٦
- النسبه بين اصاله البراءه واصلها الاحتياط ٣٤٤
- الكلام فى انقلاب النسبه ٣٤٦
- الكلام فى عدم انقلاب النسبه ٣٤٨
- وجوب الموافقه القطعيه فى موارد العلم الإجمالى ٣٥٠
- نسبه الطائفة الأولى من الايات الى اخبار الاحتياط ٣٥٢
- نسبه الايات التى استدل بها على وجوب الاحتياط الى اخبار البرائه ٣٥٣
- اخبار البراءه على اصناف و النسبه بينها ٣٥٤
- النسبه بين الصنف الثالث من اخبار البراءه و اخبار الاحتياط ٣٥٩
- النسبه بين استصحاب البراءه و اخبار الاحتياط ٣٦٠
- المناقشه فى كلام النائيني و السيد الأستاذ فى المقام ٣٦١
- نتائج البحث فى النسبه بين اصاله البراءه و اصلها الاحتياط ٣٦٣
- تنبيهات البراءه ٣٦٦

- التنبيه الأول: في حدود مدلول اصله البرائه العقليه ٣٦٦
- اشاره ٣٦٦
- انما الاشكال في جريان اصله البرائه على محاولتان ٣٦٨
- اشاره ٣٦٨
- المحاولة الأولى ما قام به النائيني للتغلب على اشكال جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه ٣٦٨
- الجواب عن محاوله النائيني ٣٦٩
- الخطابات التحريميه على نوعين ٣٧٢
- المحاولة الثانيه ان الخطابات التحريميه ظاهره عرفا في ثبوت الحرمة لموضوعاتها ٣٧٥
- عدم تماميه المحاوله الثانيه ظاهرا ٣٧٧
- اذا كان الكليف معلوما بتمام أطرافه ٣٧٩
- التنبيه الثاني: كل ما يكون بيانا على التكليف فهو وارد على اصله البرائه ٣٨٠
- اشاره ٣٨٠
- ما ذكره الشيخ الانصارى و ما علق عليه النائيني و الجواب عنه ٣٨٠
- اصله عدم التذكيه و كلام الشيخ الانصارى ٣٨٤
- اشاره ٣٨٤
- الجواب على كلام الشيخ الانصارى ٣٨٥
- اذا لم يكن عام لفظي في المساله ٣٨٧
- تحقيق البحث يتطلب التكلم في نقاط ٣٨٨
- النقطه الأولى: النظر الى روايات المساله و الجواب عنه ٣٨٨
- النقطه الثانيه: الظاهر من الروايات ان التذكيه مركبه لامور ٣٨٩
- النقطه الثالثه في مقامات ٣٩٢
- المقام الأول ما ذكره السيد الأستاذ في المقام و التعليق عليه ٣٩٢
- التحقيق في المقام ٣٩٥
- المقام الثاني فيما اذا كان الشك في حليه الحيوان و حرمة ٤٠٠
- المقام الثالث في ان خصوصيه الغنيمه او الاهليه معتبره في حليه لحم الحيوان بالتذكيه ٤٠٢
- المقام الرابع في ما اذا كان الشك في قبول الحيوان للتذكيه و عدم قبوله ٤٠٣
- نتائج البحث ٤٠٥

- الشك في التذكية من جهة الشبهه الموضوعيه - ٤١٠
- الصورة الأولى: ما إذا كان الشك في حليه أكل لحم الحيوان وحرمة من جهة الشك ٤١٠
- الصورة الثانية: ما إذا شك في حليه لحم الحيوان وحرمة من جهة الشك في تحقق المانع عن التذكية كالجلل ونحوه بعد العلم بمانعيته ٤١٠
- الصورة الثالثة ما اذا كان الشك في الحلبيه و الحرمة ٤١١
- الصورة الرابعه ما اذا شك في طهاره الحيوان و نجاسته ٤١٢
- الصورة الخامسه ما اذا شك في ان هذا الحيوان ذبح بالسكين او مستقبل القبله او لا ٤١٢
- بقي في المقام أمور: ٤١٣
- الأمر الأول: ان عدم التذكية المأخوذ في موضوع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة ٤١٣
- الأمر الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحلبيه ٤١٦
- ما اورده بعض المحققين على كلام الاصفهاني و الجواب عنه ٤١٨
- الامر الثالث ما استدل النائيني على ان التذكية مركبه ٤٢٦
- نتائج البحث ٤٢٧
- التنبيه الثالث:حسن الاحتياط في الشبهات البدويه ٤٣٠
- اشاره ٤٣٠
- المقام الأول: ما التزم جماعه الي عدم امكان الاحتياط في العبادات و الجواب عنه ٤٣٠
- المقام الثاني: هل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط ٤٣٢
- اشاره ٤٣٢
- ما ذكره النائيني حول حكم العقل بحسن الاحتياط و الجواب عنه ٤٣٤
- التنبيه الرابع ٤٣٨
- اشاره ٤٣٨
- الاستدلال بمجموعه من الروايات و الكلام في محتملاتها ٤٣٨
- ما قاله السيد الأستاذ ان لسان هذه الروايات ليس جعل الحجبه و التعليق عليه ٤٤٠
- ما استدل على استحباب عمل بعنوان ثانوى بوجهين و الجواب عنهما ٤٤٢
- تفريع العمل على البلوغ ورد في مجموعه من الروايات و يقع الكلام في مقامين ٤٤٧
- اشاره ٤٤٧
- المقام الاول التفريع هل يدل على ان الثواب مترتب على حصه خاصه ٤٤٨
- كلام المحقق الخراساني في المقام و الجواب عنه ٤٤٨

- ٤٥٠ تعليق بعض المحققين على ما افاده المحقق الخراساني
- ٤٥٥ المقام الثاني هل يمكن حمل الروايات المطلقة على المقيدة و الجواب عنه
- ٤٥٦ ما قاله بعض المحققين من استفادته التقييد من هذه الروايات محل اشكال و النقد فيه
- ٤٥٩ ثمره النزاع في المساله بين الاقوال
- ٤٦٠ ظهور الثمره بين القول بحجبه خبر الضعيف، و القول بالاستصحاب النفسي العمل بعنوان البلوغ في عده موارد
- ٤٦٤ التزام السيد الأستاذ بشمول الاخبار لفتوى الفقيه و المناقشه فيه
- ٤٦٧ اذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات، و تعليق السيد الأستاذ عليه
- ٤٦٨ كلام بعض المحققين في المقام و الجواب عنه
- ٤٧١ اذا كانت الكراهه و الاستحباب توصليين
- ٤٧٣ عدم جريان التزام في المستحباب على القول به و ما قاله بعض المحققين
- ٤٧٥ المراد من داعويه الامر هي الداعويه التقديرية و المناقشه فيه
- ٤٧٧ اذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل و وصل الى المجتهد دون العامي و الكلام فيه
- ٤٨٠ نتائج البحث حول حديث من بلغ
- ٤٨٤ دوران الامر بين المحذورين و البحث في مقامين
- ٤٨٤ اشاره
- ٤٨٤ المقام الأول فيما اذا كانت الواقعة واحده
- ٤٨٤ اشاره
- ٤٨٥ هل تجرى قاعده القبح في المقام و الاقوال فيها
- ٤٨٥ اشاره
- ٤٨٥ القول الأول: ما قاله المحقق العراقي و الجواب عنه
- ٤٩١ القول الثاني: ما قاله المحقق النائيني الذي حاول اثبات ذلك بعده محاولات
- ٤٩٢ المحاوله الأولى الروايات التي تكون مفادها جعل الحليقه لا تشمل المقام و الجواب عنه
- ٤٩٥ المحاوله الثانيه ادله البراءه اذا كانت من قبيل حديث الرفع لا تشمل المقام و الجواب عنه
- ٤٩٧ المحاوله الثالثه جعل الحكم الظاهري انما يمكن اذا ترتب عليه اثر شرعي عملي و الجواب عنه
- ٤٩٩ القول الثالث: لبعض المحققين من ان ادله البراءه الشرعيه لا تشمل المقام و المناقشه فيه من وجوه
- ٥٠١ ما قاله بعض المحققين: من ان ادله البراءه الشرعيه مختصه بغير المقام و لا اطلاق لها و نقده
- ٥٠٥ ما ذهب السيد الأستاذ الى جريان البراءه الشرعيه في المقام و المناقشه فيه

- هل يجرى الاستصحاب في هذه المساله او لا؟ ٥٠٨
- اشاره ٥٠٨
- ذهاب السيد الأستاذ الى جريانه ٥٠٨
- ذهاب المحقق النائيني الى جريان الاستصحاب و المناقشه فيه ٥٠٩
- في المساله قولان آخران ٥١٠
- القول الأول التخيير بينهما شرعى و المناقشه فيه ٥١٠
- القول الثانى تقديم جانب الحرمة و الجواب عنه بوجوه ٥١١
- ما اذا كان احتمال وجوب الفعل اقوى من احتمال حرمة و الجواب عنه ٥١٣
- اذا كان الحكم فى المساله التخيير العقلى و ذهاب الخراسانى الى الاخذ بمحتمل الاهميه و ذهاب النائيني الى التخيير مطلقا ٥١٥
- مناقشه كلام السيد الأستاذ ٥١٧
- هل العلم الإجمالى فى المقام منجز او لا؟ و ما افاده النائيني و السيد الأستاذ و الخراسانى فى ذلك ٥١٩
- ما التزم به المحقق العراقى فى المقام ٥٢٢
- لنا تعليقان على ما ذكره المحقق بالعراقى ٥٢٤
- اعتراض جماعه من الأصوليين على الخراسانى بان التزامه فى المقام بان العلم الإجمالى منجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ينافى مسلكه فى باب الاضرار ٥٢٤
- بقى هنا امران ٥٢٧
- الامر الأول: أن يكون احتمال الوجوب القربى مساويا لاحتمال الحرمة ٥٢٧
- ما احبيب عن ذلك بامرین و المناقشه فيهما ٥٢٨
- الامر الثانى ما اذا كانت لاحدهما مزيه على الآخر ٥٣١
- اذا دار الامر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال ٥٣٣
- المقام الثانى فى دوران الامر بين المحذورين فى وقايح متعدده فيقع فى موردین ٥٣٥
- اشاره ٥٣٥
- المورد الأول: ما اذا كان تعدد الوقايح عرضيا ٥٣٥
- المورد الثانى ما اذا كان تعدد الوقايح طوليا ٥٣٧
- اشاره ٥٣٧
- كلام للمحقق الاصفهاني اذا كان تعدد الوقايح طوليا و المناقشه فيه ٥٤٠
- ما اذا وقع حلفين او نذرين على شيئين واشتبه الشيطان عليه ٥٤٥
- هنا امران ٥٤٩

- ٥٤٩----- الامر الأول التخيير بين الواقعتين او الوقائع ابتدائي لا استمراري
- ٥٥٠----- اختيار المحقق النائيني تقديم الموافقه القطعيه على المخالفه القطعيه
- ٥٥٢----- اختيار السيد الأستاذ عدم ترجيح الموافقه القطعيه للاهم او محتمل الاهميه على المخالفه القطعيه
- ٥٥٤----- الجواب عن التقريب الأول السيد الأستاذ
- ٥٥٦----- التقريب الثاني و الجواب عنه
- ٥٥٩----- الامر الثاني مساله دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنيه
- ٥٦٢----- نتائج بحوث دوران الأمر بين المحذورين
- ٥٦٩----- مبحث الشك في المكلف به
- ٥٦٩----- اشاره
- ٥٦٩----- الجبهه الأولى في حقيقه العلم الإجمالي و التفسيرات الواردة فيه
- ٥٦٩----- اشاره
- ٥٦٩----- التفسير الأولى: ما عن المحقق الخراساني و المناقشه فيه موسعا
- ٥٧١----- التفسير الثاني: ما اختاره مدرسه المحقق النائيني و منهم السيد الأستاذ
- ٥٧١----- اشاره
- ٥٧٥----- التعليق على هذا القول ما ذكره المحقق الاصفهاني
- ٥٨٤----- المناقشه في هذا القول موسعا
- ٥٨٦----- النتائج المترتبه على هذه الاقوال و ثمراتها في مقامين
- ٥٨٧----- المقام الأول: هل كون منجزيه العلم الإجمالي بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه بنحو العله التامه او الاقتضاء؟
- ٥٨٧----- القول الأول انه بنحو العله التامه و الاستدلال عليه موجه
- ٥٨٨----- المناقشه في هذا القول و انه بنحو الاقتضاء
- ٥٩٢----- ادله حجيه الأمارات لا تشمل أطراف العلم الإجمالي
- ٥٩٣----- ما ذهب اليه السيد الأستاذ من شمول اطلاق ادله الأصول المرخصه لتمام أطراف العلم الإجمالي
- ٥٩٤----- منع بعض المحققين هذا الاطلاق و المناقشه فيه
- ٥٩٧----- روايات الحل و عمدتها روايتان
- ٥٩٨----- روايات الاستصحاب على تشمل أطراف العلم الإجمالي
- ٦٠١----- ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من عدم شمولها لاطراف العلم الإجمالي و الجواب عنه
- ٦٠٢----- القول الثاني: ان العلم الإجمالي يكون تنجيزه التكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء و قد اختار هذا القول المحقق الخراساني

- الكلام في مراد المحقق الخراساني في المقام ٦٠٣
- الكلام في المقام الثاني هو وجوب موافقه القطعيه العمليه ٦٠٦
- اذا كانت الشبهه موضوعيه فلا بد من التفصل فيها ٦٠٨
- الكلام في الجامع العرضي ٦١٠
- هل العلم الإجمالي منجز الوجوب موافقه القطعيه العمليه ٦١٤
- ما افاده السيد الأستاذ في ان تنجيز العلم الجمالي لوجوب موافقه القطعيه بنحو الاقتضاء ٦١٥
- مناقشه ما افاده الأستاذ ٦١٧
- تساقط الأصول المومنه الشرعيه في أطراف العلم الإجمالي تبتنى على مقدمتين و المناقشه فيهما ٦٢٠
- ما افاده النائيني من ان العلم الإجمالي مقتضى الوجوب موافقه القطعيه يرجع الى دعويين ٦٢٣
- ان العلم الإجمالي مقتضى لوجوب موافقه القطعيه العمليه ٦٢٣
- ما افاده المحقق الخراساني في المقام و الجواب عنه ٦٢٩
- اشكال المحقق النائيني على كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب موافقه القطعيه ٦٣٣
- ما اورده المحقق العراقي على النائيني ٦٣٤
- الجواب ان ما اورده المحقق العراقي غير تام ٦٣٥
- ما اورده المحقق العراقي على النائيني و السيد الأستاذ من ان العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز ٦٣٨
- الجواب على ما اورده المحقق العراقي ٦٣٩
- لو لم يكن العلم الإجمالي عله تامه لوجوب موافقه القطعيه لم يكن مانع عن جريان الاصل المومن ٦٤١
- ما اجيب عن ذلك بوجه ٦٤٣
- الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيه ٦٤٣
- الوجه الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ ايضا و الجواب عنه ٦٤٧
- الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ ايضا و المناقشه فيه موسعا ٦٤٩
- الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني و الجواب عنه ٦٥١
- الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين ٦٥٢
- الجواب على ما ذكره بعض المحققين ٦٥٥
- ما هو الداعي لجعل الأحكام الظاهره الترخيصيه؟ ٦٥٧
- لا مانع من تقييد الترخيص في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي ٦٥٩
- الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين ايضا من ان الروايات الوارده في العلم الإجمالي تدلى على وجوب موافقه القطعيه ٦٦٢

٦٦٧ ----- ادله الأصول المومنه المرخصه هل لها اطلاق -

٦٦٧ ----- ان هذه الادله تصنف الى ثلاثه اصناف .

٦٦٧ ----- الصنف الأول: لا تشمل أطراف العلم الإجمالي .

٦٦٨ ----- الصنف الثاني: روايات الحل و انها لا تشمل أطراف العلم الإجمالي .

٦٧٢ ----- الصنف الثالث: روايات الاستصحاب .

٦٧٢ ----- نتائج البحث

٧٠٣ ----- تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲. ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: -ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

يقع الكلام فيه في عدة مراحل:

المرحلة الأولى: أن إثبات معظم الأحكام الفقهية يتوقف على عملية الاستنباط والاجتهاد.

المرحلة الثانية: في خصائص الأصول العملية وامتيازها عن الامارات الشرعية.

المرحلة الثالثة: في أقسام الأصول العملية.

المرحلة الأولى في توقف معظم الأحكام الفقهية على عملية الاستنباط

أما الكلام في المرحلة الأولى:

فلان معظم الأحكام الفقهية أحكام نظرية، وأما الأحكام الفقهية الضرورية أو القطعية فهي قليلة جداً ولا تحل مشاكل الإنسان في الحياة اليومية العامة، حيث أن نسبتها إلى مجموع الأحكام الفقهية لا تتجاوز عن خمسة أو ستة في المائة بنسبه تقريبيه، فإذا كان معظم الأحكام الفقهية نظرية، فبطبيعته الحال يتوقف إثباتها والوصول إليها على مقدمتين:

المقدمة الأولى: تكوين القواعد والنظريات العامة في الأصول وفق شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً، لأن علم الأصول قد وضع لتكوين

النظريات والقواعد العامه فى حدود مبدأ الكتاب والسنة على طبق شروطها، وذلك كحجيه أخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنة وغيرهما.

المقدمه الثانيه: تطبيق هذه القواعد العامه على عناصرها الخاصه المحدده فى الفقه، لأن علم الفقه قد وضع لعملية تطبيق النظريات والقواعد العامه على عناصرها الخاصه، ومن هنا تكون نسبه الفقه إلى الأصول نسبه العلم التطبيقى إلى العلم النظرى، ولهذا لا- يتمكن العامى من الوصول إلى الأحكام الفقيهيه النظرية، على أساس أن الوصول إليها يتوقف على عملية الإستنباط والتطبيق، ومن الواضح أن غير المجتهد كما لا يقدر على تكوين القواعد العامه وفق شروطها فى الأصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه.

نعم أن الأحكام الفقيهيه الشرعيه الضروريه أو القطعيه مشتركه بين المجتهد وغيره ولا يرجع غير المجتهد إليه فى تلك الأحكام، لأن الرجوع إلى المجتهد والتقليد منه إنما هو فى الأحكام الفقيهيه النظرية ولا موضوع للتقليد فى الأحكام الضروريه أو القطعيه، ولكن حيث ان الأحكام الضروريه والقطعيه قليله جداً، فلا تكفى لحل مشاكل الإنسان فى الحياه العامه اليوميه، فهذا لا بد أما من التقليد أو الاجتهاد.

ثم ان عملية الاستنباط والتطبيق تقع فى مرحلتين طوليتين:

الأولى: أن عملية الاستنباط متمثله فى تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه كدليل على تشخيص الحكم وجعله فى الشريعه المقدسه.

الثانى: أنها متمثله فى تطبيق القواعد العامه على مصاديقها الخاصه

كدليل على تشخيص الوظيفة العمليه وتعيينها تجاه الحكم الشرعى تنجيزاً أو تعذيراً، والقواعد التى تقرر فى المرحله الأولى تسمى بالدليل الاجتهادى المتمثل فى الامارات الشرعيه كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ، والقواعد التى تقرر فى المرحله الثانيه تسمى بالأصول العمليه الشرعيه المتمثله فى الاستصحاب واصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره ونحوها، فإنها تعين الموقف العملى تجاه الحكم الواقعى الشرعى بدون ان تشخص الحكم وتحدده فى الواقع، بينما الامارات الشرعيه تشخص الحكم الشرعى وتحدده.

إلى هنا قد تبين ان الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط والتطبيق يستخدم أولاً- فى المساله الامارات التى ثبتت حجيتها شرعاً إن كانت، وإن لم تكن انتقل إلى المرحله الثانيه وهى الأصول العمليه الشرعيه، ويستخدم تلك الأصول لتعيين الوظيفة العمليه فى ظرف الشك والتجأ بها فى هذا المقام.

المرحله الثانيه فى خصائص الأصول العمليه

إشاره

وأما الكلام فى المرحله الثانيه:

فلا شبهه فى أن الأصول العمليه الشرعيه أحكام ظاهريه، وقد تقدم ان الأحكام الظاهريه على قسمين:

الأول الأحكام الظاهريه الطريقيه وهى متمثله فى الأحكام الظاهريه اللزوميه كايجاب الإحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف ونحوهما، وهذه الأحكام الظاهريه الطريقيه فى طول الأحكام الواقعيه، ولهذا لا تكون بأحكام شرعيه واقعيه فى عرضها، حيث انها ناشئه من نفس ملاكات الأحكام الواقعيه بلحاظ اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه والالتباس، ومن هنا لا شأن لها غير تنجيز الأحكام الواقعيه عند الإصابه

ص:٧

وتعذيرها عند الخطأ، ولا- موافقه لها إلا- بموافقتها ولا- مخالفه لها إلا بمخالفتها، ولا ترتب الثواب على موافقتها إلا إذا كانت موافقه للأحكام الواقعيه، ولا العقوبه على مخالفتها إلا إذا أدت إلى مخالفه الأحكام الواقعيه، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الثانى الأحكام الظاهريه الترخيصيه كأصالة البراءه الشرعيه وأصالة الطهاره واستصحاب الحكم الترخيصي، وقد تقدم أن هذه الأحكام الظاهريه الترخيصيه ناشئه عن المصلحه العامه النوعيه وهى المصلحه التسهيليه على تفصيل تقدم موسعاً.

وأما الامارات المعتبره شرعاً، فهى أيضاً أحكام ظاهريه، لأنها إن كانت متكفله للأحكام اللزوميه فهى أحكام ظاهريه طريقيه وتكون فى طول الأحكام الواقعيه كالأصول العمليه، والغرض من جعلها إثبات تلك الأحكام تنجيزاً لدى المطابقه وتعذيراً لدى المخالفه، وإن كانت متكفله للأحكام الترخيصيه، فالغرض من جعلها التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلف، والخلاصه أن حال الامارات المعتبره كحال الأصول العمليه الشرعيه من هذه الجهه، فإذن ما هو الفرق بينهما؟

الآراء فى الفرق بين الأصوليه العمليه الشرعيه و الإمارات المعتبره

اشاره

والجواب أن جماعه من الأصوليين قد ذكروا عده فروق بينهما وهى تتمثل فى ثلاثه آراء:

الرأى الأول و المناقشه فيها

الرأى الأول: أن الفرق بينهما يتمثل فى سنخ المجمعول، وأن سنخ المجمعول فى باب الامارات غير سنخ المجمعول فى باب الأصول العمليه، وقد

تبت على هذا الرأى مدرسه المحقق النائنى (1) قدس سره وأفادت، بأن المجعول فى باب الامارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، ولهذا تكون مثبتاتها حجه كالعلم الوجدانى، على أساس ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم وان كان العلم تعبدياً، وأما المجعول فى باب الأصول العمليه الجرى العملى على طبقها خارجاً فى ظرف الشك والجهل بدون النظر إلى الواقع، ولا فرق فى ذلك بين الأصول المحرزه وغيرها، ولهذا لا تكون مثبتات الأصول العمليه حجه وإن كانت من الأصول المحرزه، والخلاصه أن المجعول شرعاً على ضوء هذا الرأى فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى، ولهذا تكون الامارات طريقاً إلى الواقع وعلماً به تعبداً، بينما المجعول فى باب الأصول العمليه ليس هو الطريقيه والعلم التعبدى حتى فى الأصول المحرزه، ومن هنا تكون مثبتات الامارات حجه دون الأصول العمليه هذا.

وللمناقشه فى هذا الرأى مجال ومن جهتين:

الأولى: ما ذكرناه غير مره من أنه لا جعل ولا مجعول فى باب الامارات، بل لا يمكن أن يكون المجعول فى هذا الباب الطريقيه والعلم التعبدى ثبوتاً حتى ننظر إلى أدله حجيتها فى مقام الإثبات وأنها تدل على ذلك أو لا، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انه ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا دليل عليه فى مقام الإثبات، لان عمده الدليل على حجه الامارات كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ سيره العقلاء الممضاه شرعاً، ومن الواضح أن لسان السيره ليس لسان الجعل والاعتبار، بل هى عباره عن عملهم بها خارجاً، لنكته

ص: ٩

ثبوتيه وهي اقربيتها إلى الواقع نوعاً من غيرها، كما أن لسان الإمضاء ليس لسان الجعل، إذ يكفي فيه سكوت المولى وعدم صدور الرد عنه.

وبكلمه واضحاً أن طريقه أخبار الثقة وكذلك ظواهر الألفاظ ذاتيه وتكوينية، غايه الأمر أنها ناقصه لا تامه، وحينئذٍ فإن أريد بجعلها جعل هذه الطريقه الذاتيه فهو غير معقول، لأن الجعل التشريعي لا يمكن أن يتعلق بالأمر التكويني، لاستحاله تكوين الشيء بالجعل والاعتبار وإلا لزم كون الجعل تكوينياً، على أساس أن الجعل عين المَجْعول والإيجاد عين الوجود فلا فرق بينهما إلا- بالاعتبار، وان أريد به جعلها تشريعاً، فيرد عليه أنها لا تتأثر به، ضروره أن الأمر الاعتباري لا يؤثر في الأمر التكويني، لان طريقه أخبار الثقة كالأصول العمليه لا- تتأثر بجعلها طريقاً وعلماً تعبداً، لأن هذا الجعل إنما هو في عالم الاعتبار والذهن ولا وجود له في عالم الخارج والتكوين، حتى يكون مؤثراً فيه وإلا لكان تكوينياً وهذا خلف.

والخلاصه أن هذا الجعل والاعتبار إنما هو مجرد لقلقه اللسان ولا أثر له أصلاً، إلا أن يكون مردّه إلى تنزيل أخبار الثقة منزله العلم بالواقع في ترتب أثره عليها، ولكن لا يمكن حمل هذا الرأي على التنزيل إذ معنى التنزيل جعل الحكم والأثر لا الموضوع، وهذا الرأي مبني على جعل الموضوع يعنى جعل ما ليس بعلم علماً، والتنزيل لا يدل إلا على ترتب أثر المنزل عليه شرعاً على المنزل.

الثانيه: ان هدف مدرسه المحقق النائيني قدس سره من وراء هذا الفرق هو أن مثبتات الامارات حجه دون مثبتات الأصول العمليه، ولكن لا يمكن الوصول

إلى هذا الهدف من طريق هذا الفرق بين الامارات الشرعيه والأصول العمليه، وذلك لأن العلم بالملزوم إذا كان وجدانياً فهو يستلزم العلم باللائم، سواء اكان شرعياً أم عقلياً أم عادياً وبالعكس، والعلم الوجداني بأحد المتلازمين علم وجداني بالملزم الآخر وهكذا، وأما إذا كان العلم تعبيرياً، فحيث انه ليس بعلم حقيقه وإنما هو علم فى عالم الاعتبار لا فى عالم الخارج، فهو يتبع مقدار التعبد فى السعه والضيق، أما فى عالم الثبوت فكما يحتمل أن يعتبر المولى أخبار الثقه طريقاً إلى الواقع وعلماً به وبلوازمه معاً، فكذلك يحتمل أن يعتبرها طريقاً إليه وعلماً به فقط فكلا الأمرين محتمل فى مقام الثبوت، وأما فى عالم الإثبات، فلا بد من النظر إلى دليل حجيتها فيه، فإذا كان لدليلها إطلاق وإطلاقه يدل على حجيه الاماره حتى فى المدلول الإلتزامى فلا بد من الأخذ به، وأما إذا لم يكن له إطلاق كذلك، فلا تكون الاماره حجه إلا فى مدلولها المطابقي، وحيث أن عمده الدليل على حجيه الامارات كأخبار الثقه ونحوها سيره العقلاء الممضاه شرعاً، فالظاهر أن سيرتهم جاريه على العمل بها فى مدلولاتها المطابقيه والالتزاميه معاً.

وبكلمه ان جعل الشارع الاماره علماً تعبيرياً بالواقع فى مقام الثبوت كما يحتمل ان يجعلها علماً تعبيرياً بالنسبه إلى مدلولها المطابقي فحسب دون الأعم منه ومن مدلولها الإلتزامى، يحتمل أن يجعلها علماً تعبيرياً بالنسبه إلى المدلول المطابقي والإلتزامى معاً.

وأما فى مقام الإثبات، فحيث أن عمده الدليل على حجيه الامارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره العقلانيه، فهى جاريه على الأعم من

مدلولها المطابقي ومدلولها الإلتزامي، ومن هنا يظهر ان حجيه مثبتات الامارات ليست من جهة أن المجعول فيها الطريقيه والعلميه، لما مرّ من أن الملازمه بين العلم بالملزوم والعلم باللائزم إنما هي فيما إذا كان العلم بالملزوم وجدانياً، وأما إذا كان تعبيرياً، فحيث أنه ليس بعلم حقيقه وإنما هو علم في عالم الاعتبار، فلا ملازمه بين العلم التعبدى بالملزوم والعلم التعبدى باللائزم وبالعكس، فيأذن منشأ دلاله الامارات كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ على مدلولها الإلتزامي ليس نكته ثبوتيه في الواقع ومقام الثبوت، كما ان الفرق بين الامارات والأصول العمليه في أن مثبتات الأولى حجه دون الثانيه ليس ثبوتياً بل هو إثباتي وهو دلاله الدليل على هذه الملازمه في مقام الإثبات، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن جريان سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقه سواء أكان بمدلولها المطابقي أو الإلتزامي، إنما هو على أساس قوه كاشفيه أخبار الثقه عن غيرها تكويناً، وكاشفيتها عن مدلولها المطابقي تستلزم بنفس الدرجه كاشفيتها عن مدلولها الإلتزامي لا على أساس الجعل، لوضوح أنه لا ملازمه بين الكاشفيه الجعليه بالنسبه إلى مدلولها المطابقي والكاشفيه الجعليه بالنسبه إلى مدلولها الإلتزامي، إذ لا ملازمه بين الجعلين، ضروره أنه إن أريد بها أن الجعل الثاني يتولد من الجعل الأول كتولد المعلول عن العله فهو غير معقول، لأن التوليد والتسبيب إنما يتصور في الأمور التكوينيّه لا في الأمور الاعتباريه التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الاعتبار والذهن. هذا إضافه إلى أن الجعل فعل اختياري للجاعل مباشره، وفرض كونه معلولاً

ومتولداً من شيء آخر خلف، وان أريد بها إن المولى إذا جعل الاماره طريقاً إلى مدلولها المطابقي كان يجعلها طريقاً إلى مدلولها الإلتزامي أيضاً، فيرد عليه أولاً أنه لا مبرر لهذه الملازمه، ولا دليل على أن المولى إذا جعل الاماره علماً بالمؤدى، كان يجعلها علماً بلوازمه أيضاً، لوضوح أن الجعل يتبع الملاك، فإن كان للجعل الثانى ملاك، فهو جعل مستقل وليس بتابع وإلا فلا مبرر له.

وثانياً أن لازم ذلك هو أن المدلول المطابقي لدليل الحجيه ثبوت الملازمه بين الجعلين فى الواقع، فإنه يدل عليها بالمطابقه، لا أنه يدل على الجعل الأول بالمطابقه وعلى الجعل الثانى بالإلتزام.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ(١) قدس سره ان مجرد كون المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلميه لا يقتضى حجيه مثبتاتها، لأن العلم بالشىء إنما يستلزم العلم بلوازمه إذا كان العلم وجدانياً لا تعبدياً، فإن العلم التعبدى ليس بعلم وإنما هو علم فى عالم الإعتبار والجعل، ولهذا لا يستلزم العلم الإعتبارى بشىء العلم الإعتبارى بلوازمه، ولا ملازمه بين جعل الاماره طريقاً بلحاظ المؤدى وجعلها طريقاً بلحاظ لوازمه، ومن هنا خص السيد الأستاذ قدس سره حجيه مثبتات الامارات بالامارات التى تضمنت عنايه زائده فى مقام الإثبات، وهى ان لسانها لسان الاخبار عن الواقع والحكايه عنه لا مطلقاً، ولهذا يرى(٢) قدس سره ان الاستصحاب أماره ومع ذلك لا تكون مثبتاته حجه.

ص: ١٣

١- (١) - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٥.

٢- (٢) - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٤.

الرأى الثانى: أن الفرق بين الامارات والأصول العمليه، هو أن الشك غير مأخوذ فى موضوع حجيه الامارات بينما هو مأخوذ فى موضوع حجيه الأصول العمليه.

وغير خفى ان هذا الرأى غير صحيح، وذلك لان الشك فى مقام الإثبات وان كان مأخوذاً فى لسان دليل حجيه الأصول العمليه دون لسان دليل حجيه الامارات، إلا أن من الواضح أنه لا أثر لهذا المقدار من الفرق بينهما ولا يترتب عليه ما هو المطلوب منه وهو حجيه مثبتات الامارات الشرعيه وعدم حجيه مثبتات الأصول العمليه، وذلك لان الشك فى مقام الثبوت والواقع مأخوذ فى موضوع حجيه كل من الامارات والأصول العمليه، إذ لا يعقل ان يكون موضوع حجيه الامارات مطلقاً وغير مقيد بالشك فى الواقع، وإلا فلازمه جعل الحجيه للامارات مطلقاً حتى للعالم بالواقع وهذا كما ترى.

وما قيل (١) من أن الشك مأخوذ فى مورد حجيه الامارات لا فى موضوعها بينما هو مأخوذ فى موضوع حجيه الأصول العمليه.

لا- يرجع إلى معنى محصل، ضروره أنا لا نعقل الفرق بين المورد والموضوع، لان حجيه الامارات إما أنها ثابتة للجاهل والشاك فى الواقع أو للأعم منه ومن العالم به ولا- ثالث لهما، أما الأول فهو المتعين والمطلوب، وأما الثانى فهو لغو، ضروره أنه لا يعقل جعل حجيه الامارات للعالم بالواقع، فإذن ما هو معنى من أن الشك مأخوذ فى مورد الحجيه لا فى موضوعها.

ص: ١٤

قد يقال كما قيل (١) ان وجه تقديم الاماره على الأصل العملى، هو أن الشك مأخوذ فى لسان دليل حجيه الأصل بينما هو غير مأخوذ فى لسان دليل حجيه الاماره، ولهذا يحكم بتقديم الاماره على الاستصحاب على الرغم بان المجعول فيه الطريقيه كالاماره، فإذن ليس هذا التقديم إلا- بملاك ان الشك مأخوذ فى لسان دليل حجيه الاستصحاب وغير مأخوذ فى لسان دليل حجيه الاماره.

والجواب أولاً- ما حققناه فى بحث الاستصحاب، من أن المجعول فيه ليس الطريقيه والعلم التعبدى، بل المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك وعدم العلم ببقائها، ولا يوجد فى مورد الاستصحاب ثبوتاً ما يصلح ان يكون طريقاً إلى الواقع، وأما مفاد رواياته فهو مجرد التعبد ببقاء الحاله السابقه فى ظرف الشك عملاً، ومن هنا قلنا ان حال الاستصحاب حال الأصول غير المحرزه وتام الكلام فى ذلك فى محله.

وثانياً ان المراد من الشك فى روايات الاستصحاب عدم اليقين الوجدانى لا الأعم منه ومن اليقين التعبدى، لأن اليقين التعبدى ليس بيقين حقيقه، لأنه يقين بحكم الشارع واعتباره، فإذن لا تكون الاماره رافعه لموضوع الاستصحاب لا وجدانا ولا تعبداً، إما الأول فهو واضح، وأما الثانى فلان العلم التعبدى ليس بعلم حقيقه حتى يكون رافعاً لموضوع الاستصحاب وهو عدم العلم الوجدانى، نعم لو كان المراد من الشك فى روايات الاستصحاب عدم اليقين أعم من اليقين الوجدانى واليقين التعبدى، لكان

ص: ١٥

دليل حجيه الامارات وارداً عليه ورافعاً لموضوعه وجداناً، ولكن الأمر ليس كذلك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان هذين الرأيين غير صحيح، هذا مضافاً إلى أنهما لا يجديان في تحقيق الهدف المنشود منهما وهو الفرق بين الامارات والأصول العمليه.

الرأى الثالث و المناقشه فيها

الرأى الثالث: ما اختاره بعض المحققين (1) قدس سره من ان منشأ جعل الأحكام الظاهريه فى موارد الامارات والأصول العمليه إنما هو علاج التزاحم الحفظى، على أساس المرجح الكيفى أو الكمى فى مقابل التزاحم الملاكى والتزاحم الامتالى.

بيان ذلك ان التزاحم على ثلاثة أقسام:

الأول التزاحم الملاكى، كما إذا فرض وجود ملاكين فى فعل واحد فى مرحله المبادئ، فإنه يقع التزاحم بينهما فى هذه مرحله، لأن أحدهما يقتضى مثلاً- وجوبه والآخر يقتضى حرمة، والترجيح فى هذا القسم إنما يكون بيد المولى، إذ لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام الشرعيه فى الواقع.

الثانى التزاحم فى مرحله الامتثال ومنشأه عدم قدره المكلف، كما إذا وقع التزاحم بين الإتيان بالصلاه فى المسجد وإزاله النجاسه عنه والمكلف غير قادر على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال فى زمن واحد، فإذن لابد من الرجوع إلى مرجحات بابه، ولا تزاحم بين الملاكين فى مرحله المبادئ فى هذا القسم، لأن كلا من الملاكين قائم بفعل غير الفعل الذى قام به الآخر.

ص: ١٤

الثالث التزاحم الحفظى الناشئ من الاشتباه والتردد بين الواجب والمباح أو الحرام والمباح، ولا- تزاحم فى هذا القسم بين الملا-كين فى مرحله المبادى، لفرض ان كلا- منهما قائم بفعل ولا فى مرحله الامتثال، لأن المكلف قادر على الجمع بينهما فى هذه مرحله، بل التزاحم بينهما فى توسعه دائره المحركيه والباعثيه للتكاليف الواقعيه فى حاله الاشتباه والالتباس، على أساس أن شده اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات وعدم رضائه بتفويتها أصلاً حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط-تؤدى إلى توسعه دائره محركيتهما وتكون أوسع من دائره المتعلق من الواجب أو المباح، فإذن كل منهما فى مورد الاشتباه والاختلاط يقتضى حفظه، فالغرض اللزومى يقتضى حفظه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط بغيره، والغرض الترخيصى أيضاً كذلك، فإذن يقع التزاحم بين اقتضاء كل من الاحتمالين حفظه فى هذه الموارد.

ثم ان علاج هذا التزاحم إنما هو بيد المولى، على أساس الترجيح إما بقوه الاحتمال أو بأهميه المحتمل، وحيث ان جعل الحجيه للامارات إنما هو على أساس الترجيح بقوه الاحتمال، فتكون حقيقه الاماره وروحها متمثله فى قوه الاحتمال والكاشفيه عن الواقع، وأما جعل الحجيه للأصول العمليه الشرعيه، فحيث انه على أساس أهميه المحتمل، فتكون أهميه المحتمل هى حقيقه الأصل العملى وروحه، وعلى هذا فتكون حجيه مثبتات الاماره على القاعده، لأن الاماره بقوه كاشفيتها عن المودى، تكشف عن لوازمه بنفس هذه الدرجه من الكشف التصديقى.

وعلى الجملة فحيث انه لا- يمكن الجمع بين كلا الانقضائين معاً في موارد الاشتباه والاختلاط، لان كلا منهما يقتضى حفظه في الموارد المذكوره، فاذاً لا بد من علاج هذه المشكله، وإما علاجه برفع الاشتباه والجهل عن المكلفين بالطرق الاعتياديه، فهو إما أنه غير ممكن أو أن المولى لا- يرى مصلحه في ذلك، فلهذا قام المولى بعلاج مشكله التراحم الحفظى بجعل الحكم الظاهرى على طبق أحد الملا-كين دون الآ-خر، وحيث ان هذا الجعل لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبنياً على نكته مبرره له وهى فى المقام أحد أمرين:

الأول قوه الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع.

الثانى أهميه المحتمل.

وعلاج هذا التراحم قد يكون على أساس الترجيح بقوه الاحتمال، فيجعل الحكم الظاهرى على ضوء قوه الاحتمال كما فى موارد الامارات كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ ونحوهما، لأن المولى رجح قوه الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع على الاحتمال الآخر ويجعلها حجه، فحقيقه الحجيه وروحها قوه الاحتمال، وقد يكون علا-جه على أساس الترجيح بأهميه المحتمل، فإذا كان أحد الملاكين أهم بنظر المولى من الملايك الآ-خر، رجح الأهم على غيره ويجعل الحكم الظاهرى على طبقه، ولهذا يكون حقيقه هذا الحكم الظاهرى وروحه أهميه المحتمل كما فى موارد الأصول العمليه الشرعيه، فإذا كان الملايك الترخيصى أهم من الملايك اللزومى، جعل حكماً ظاهرياً ترخيصاً كأصالة البراءه الشرعيه أو أصاله الطهاره أو

استصحاب عدم التكليف اللزومي، وإذا كان أحد الاحتمالين أقوى من الاحتمال الآخر بدرجة الكشف، جعل المولى الاحتمال القوى حجه دون الآخر وان كان المحتمل فيه حكماً ترخيصياً، كما في موارد الامارات المتكفله للأحكام الترخيصيه.

فالتتيجه ان هذه النظرية ترجع إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى ان جعل الأحكام الظاهريه في موارد الامارات والأصول العمليه الشرعيه إنما هو على أساس علاج مشكله التزاحم الحفظى في موارد الاشتباه والاختلاط.

الثانيه أن قوه الاحتمال إذا كانت بدرجة الكشف عن المؤدى فهي حجه، فإذا كانت حجه على المؤدى وكاشفه عنه كانت حجه على لوازمه وكاشفه عنها أيضاً بنفس درجه الكشف عن المؤدى، ولهذا تكون حجيه مثبتات الامارات على القاعده ولا تتوقف على عنايه زائده.

ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

أما التعليق على النقطه الأولى، فقد تقدم في مستهل بحث الظن ان الأحكام الظاهريه على نوعين:

النوع الأول الأحكام الظاهريه اللزوميه.

النوع الثاني الأحكام الظاهريه الترخيصيه.

أما النوع الأول، فهو أحكام ظاهريه طريقيه في طول الأحكام الواقعيه وناشئه عن ملاكاتها اللزوميه في الواقع التي أهتم المولى بالحفاظ عليها حتى في موارد الشك والجهل بالواقع،، ولهذا ليست بأحكام شرعيه في عرض

الأحكام الواقعيه، وإلا لكانت ناشئه عن الملاكات الأخرى فى عرض ملاكاتها، وهذا خلف فرض أنها ناشئه عن نفس ملاكاتها ولاشأن لها فى مقابل الأحكام الواقعيه غير تنجزها عند الإصابه.

والخلاصه أنها أحكام ظاهريه طريقيه إلى إثبات الأحكام الواقعيه تنجزاً أو تعذيراً والحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ فى الواقع، وهذا النوع من الأحكام الظاهريه متمثل فى إيجاب الاحتياط فى الشبهات الحكميه والامارات المتكفله للأحكام اللزوميه والاستصحاب المثبت للتكليف اللزومى، ومنشأ ذلك النوع هو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ اللزوميه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، وليس منشأ جعله علاج التزاحم الحفظى، لأن الملاك الترخيصى الإباحى بالمعنى الأخص لا يصلح فى نفسه أن يزاحم الملاك اللزومى لا فى مقام التأثير فى الإراده والحب أو الكراهه والبغض، على أساس انه لا اقتضاء بالنسبه إلى الوجود والعدم، ولا فى مقام الحفظ فى موارد الاشتباه والاختلاط، والنكته فى ذلك هى ان المعلوم لدى العقلاء ومن مذاق الشرع هو الاهتمام بالأحكام اللزوميه بما لها من المبادئ والملاكات الواقعيه دون الأحكام الترخيصىه بما لها من الملاكات الترخيصىه على تفصيل تقدم.

وأما النوع الثانى فهو أحكام ظاهريه ترخيصىه وليست ناشئه عن الملاكات الترخيصىه فى الواقع والحفاظ عليها، بل هى ناشئه عن المصالح العامه النوعيه وهى مصالح التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلفين، لأن هذه المصالح العامه تتطلب جعل الترخيصى للمكلفين فى موارد الاشتباه

والاختلاط، وليس منشأها علاج التزاحم الحفظى، إذ لا- تزاخم بين المصالح الترخيصيه والمصالح اللزوميه فى الواقع، لأن المصالح الترخيصيه فى صورته العلم بها لا تتطلب الحفاظ عليها والعمل على طبقها فضلاً عن صورته الشك فيها.

والخلاصه أن منشأ هذا النوع من الأحكام الظاهريه هو المصلحه النوعيه المترتبه عليها، إذ لا وجود لها قبل وجود هذه الأحكام الظاهريه، وترتب هذه المصلحه النوعيه على وجود ذلك النوع من الأحكام الظاهريه يدعو المولى إلى جعله، وذلك كأصالة البراءه الشرعيه وأصالة الطهاره واستصحاب عدم التكليف أو استصحاب الحكم الترخيصى والامارات الشرعيه المتكفله للأحكام الترخيصيه، ومن الواضح ان منشأ جعلها ليس علاج التزاحم الحفظى، بل منشأ جعلها هو المصلحه النوعيه المترتبه عليها وهى مصلحه التسهيل.

فالتتيجه ان منشأ جعل الأحكام الظاهريه ليس علاج التزاحم الحفظى على أساس الترجيح بقوه الاحتمال أو أهميه المحتمل، بل منشأ جعلها هو ما عرفت الآن.

وأما الكلام فى النقطة الثانيه: وهى ان تمام الملا-ك والموضوع لحجيه الامارات كأخبار الثقه ونحوها، إنما هو قوه الاحتمال بدرجه الكشف عن الواقع، وعلى هذا فلا- فرق فى حجيه الامارات بين المدلول المطابقى لها والمدلول الإلتزامى، لأن قوه الاحتمال فى المدلول المطابقى تستلزم قوه الاحتمال فى المدلول الإلتزامى بنفس الدرجه، والفرض أنها تمام الملا-ك

والموضوع لحجيه الامارات، فيرد عليه، فإنه أن أريد بقوه الاحتمال بدرجه الكشف قوه الاحتمال الشخصى، ففيه ان حجيه الامارات ليست مبنيه على الكاشفيه الشخصيه الظنيه بل هي مبنيه على الكاشفيه النوعيه، والملازمه بين كشف الملزوم وكشف اللازم إنما هو فيما إذا كان الكشف الظنى شخصياً.

وإن أريد بها قوه الاحتمال النوعيه، فيرد عليه انه لا ملازمه حيثئذ بين كون الدليل كاشف نوعياً عن المدلول المطابقي وكونه كاشفاً كذلك عن المدلول الإلتزامى، لأن الاماره إذا كانت حجه من باب الظن النوعى، فمعناه أنها حجه فى المدلول المطابقي وان لم تفد الظن به بل وان كان الظن على الخلاف موجوداً، ومن المعلوم انه لا ملازمه بين حجيه الاماره فى المدلول المطابقي من باب الظن النوعى وبين حجيتها فى المدلول الإلتزامى كذلك، لأن الملازمه إنما هي بين العلم بالملزوم والعلم باللازم والظن بالملزوم والظن باللازم، ولا تتصور الملازمه بين الظن النوعى بالملزوم والظن النوعى باللازم.

وان شئت قلت ان قوه الاحتمال بدرجه الكشف النوعى لأخبار الثقه وظواهر الألفاظ ونحوهما ذاتيه وغير قابله للجعل، ولا شبهه فى ان المبرر لبناء العقلاء على العمل بإخبار الثقه دون أخبار غيرها وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها، إنما هو فوق الإحتمال بهذه الدرجه فيهما ولم تكن فى غيرهما وإمضاء الشارع لهذا البناء، ولكن الكلام فى ان قوه الاحتمال بدرجه الكشف النوعى عن المدلول المطابقي لخبر الثقه، هل تستلزم قوه الاحتمال بنفس هذه الدرجه عن المدلول الإلتزامى أو لا؟

والجواب انه لا ملازمه بينهما كما مرّ، هذا مضافاً إلى ان قوه الاحتمال

بدرجه الكشف النوعى لو كانت تمام الملا-ك والموضوع، فإذن لا موضوعيه ولا خصوصيه لأخبار الثقة وظواهر الألفاظ، فإن هذه الدرجه من الكشف من أى سبب وأماره حصلت فهى حجه، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن حصول هذه الدرجه من الكشف من أخبار الثقة وظواهر الألفاظ تمام الملا-ك والموضوع لحجيتهما لا مطلقا، وعلى هذا فلا تكون حجيه مثبتاتها على القاعده، لأن قوه الاحتمال بدرجه الكشف إنما هى حاصله من أخبار الثقة أو ظواهر الألفاظ بالمدلول المطابقى مباشره، ونفس هذه الدرجه من الكشف وان تحققت بالنسبه إلى المدلول الإلتزامى، إلا- أنها لم تحصل من أخبار الثقة أو ظواهر الألفاظ كذلك، وإنما هى متولده من قوه الاحتمال التى هى مدلول لها مباشره، فإذن لا تكون حجيه مثبتات الامارات على القاعده بل بحاجه إلى مقدمه أخرى، وهى ان دليل حجيه أخبار الثقة وظواهر الألفاظ هل يدل على حجيه لوازمها أو لا؟

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان حجيه أخبار الثقة من باب الكشف الشخصى، فإن أريد به الكشف بدرجه الوثوق والاطمئنان، فعندئذ وان كانت الملازمه بين الاطمئنان بالملزوم والاطمئنان باللازم ثابتة، إلا أنه حينئذ لا موضوعيه لأخبار الثقة، لأن الاطمئنان حجه بالسيره القطعيه العقلانيه من أى سبب كان، وعلى هذا فكما ان الاطمئنان بثبوت المدلول المطابقى حجه، فكذلك الاطمئنان بثبوت المدلول الال-لتزامى الذى هو معلول ومتولد من الاطمئنان الأول، لأن الاطمئنان بالمدلول المطابقى يستلزم الاطمئنان بالمدلول الال-لتزامى، وعلى هذا فمثبتات الاطمئنان حجه لا مثبتات

ون أريد به الكشف بدرجة الظن الشخصى، فحينئذٍ فالملازمه وان كانت ثابتة بين الظن بالمدلول المطابقى والظن بالمدلول الالتزامى، إلا أن مجرد هذه الملازمه لا يكفى بل لابد من النظر إلى دليل حجيه الاماره، وهل يدل على حجيه الظن الحاصل من الاماره بالمدلول المطابقى فقط أو على الأعم منه ومن الظن بالمدلول الالتزامى الذى هو معلول ومتولد من الظن بالمدلول المطابقى، فإذا لا تكون حجيه مثبتات الامارات على القاعده، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الفرق بين الاماره والأصل العملى الشرعى إنما هو فيما إذا كان مصب جعل الحكم الظاهرى فيها قوه الاحتمال بدون النظر إلى المحتمل وخصوصياته، فهى اماره كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ ونحوهما، باعتبار أن ملاك حجيتها إنما هو درجه كاشفيتها عن الواقع وحكايتها عنه ذاتاً، وأما إذا لم تكن قوه الاحتمال فى الاماره مصباً للحجيه، فالمجوعول فيها الأصول العمليه الشرعيه، لأن موضوع الأصول العمليه الشك بمعنى عدم العلم وهو يشمل الظن فى جميع موارد الامارات، باعتبار انها ليست بعلم، وأما الوهم والاحتمال المتساوى الطرفين، فلا يصلح أن يجعل اماره، لأن جعل الاماريه لشيء لا يمكن بدون مبرره والمبرر له إنما هو قوه الاحتمال، وأما إذا كان الاحتمال موهوماً أو مساوياً، فلا يوجد المبرر لجعله اماره، لأن اتصاف الشيء بالاماريه متقوم بقوه الاحتمال، فإذا كان أحد طرفيه أقوى من الطرف الآخر، فهو اماره بلحاظ هذا الطرف ذاتاً، فإذا جعله الشارع

حجيه مثبتات الأمارات ترتبط بعناصر ثلاثة

حجه فهو اماره شرعاً، وأما بلحاظ الطرف الموهوم أو إذا كان طرفاه متساويين، فلا يصلح أن يتصف بالاماريه ذاتاً حتى يمكن ان يجعله الشارع حجه بعنوان الاماره.

فالتتيجه أن الشارع في كل مورد لم يجعل قوه الاحتمال حجه، فالمجوعول فيه الأصول العمليه.

والصحيح في المقام ان يقال ان حجيه مثبتات الامارات كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ ونحوهما ترتبط بعده عناصر:

العنصر الأول: أن يكون لسان الامارات لسان الحكايه والأخبار عن الواقع كروايات الثقات وظواهر الألفاظ ونحوهما.

العنصر الثاني: ثبوت الملازمه بين الأخبار بشيء والأخبار بلوازمه والحكايه عن شيء والحكايه عن لوازمه.

العنصر الثالث: ان الدليل الذي قام على حجيه الامارات لا بد ان يقوم على حجيتها بعناوينها الخاصه وأسمائها المخصوصه كأخبار الثقه وظواهر الألفاظ ونحوهما بقطع النظر عن خصوصيه موردها، حيث أنه لا دخل لها في حجيتها، فإذا توفر هذه النقاط الثلاث في الامارات كانت مثبتاتها حجه.

أما العنصر الأول، فهي متوفره في مثل أخبار الثقه وظواهر الألفاظ، لأن لسانها لسان الحكايه عن الواقع والأخبار عنه، وهذا بخلاف الظن، فإن لسانه ليس لسان الحكايه عن الواقع والأخبار عنه، بل حقيقته الكشف الظنى عن الواقع، وكذلك قاعده اليد وسوق المسلم ونحوهما.

وأما العنصر الثاني، فلان المرتكز في أذهان العرف والعقلاء أن من

أخبر عن موضوع وكان جاداً في أخباره عنه، فقد أخبر عن لوازمه أيضاً، وهذه الملازمه ملازمه إرتكازيه ثابتة في الأذهان، فإذا أخبر الثقة عن شيء فقد أخبر عن لوازمه، فهنا أخباران طوليان، الأول الأخبار عن المدلول المطابقي والآخر الأخبار عن المدلول الإلتزامي في طول الأول، فإذا دل لفظ على حرمه شيء بالمطابقه، دل على عدم إباحته بالإلتزام، فله ظهوران طوليان، أحدهما في المدلول المطابقي والآخر في المدلول الإلتزامي والثاني في طول الأول وتابع له.

وأما العنصر الثالث، فلان دليل الحجيه سواء كان من الآيات أم الروايات أم سيره العقلاء، يدل على حجيه أخبار الثقة بعنوانها الخاص وأسمها المخصوص في مقابل أخبار غير الثقة، وكذلك يدل على حجيه ظواهر الألفاظ بعنوانها الخاص بقطع النظر عن خصوصيه موردها، فموضوع الحجيه خبر الثقة، وخبر الثقة بعنوانه يشمل أخبارها عن المدلول المطابقي وأخبارها عن المدلول الإلتزامي، لان كلا الأخبارين أخبار الثقة، فإذا أخبر الثقة عن شيء فقد أخبر عن لوازمه، على أساس الملازمه بين الأخبار بشيء والأخبار عن لوازمه، وحيث ان كلا الخبرين الطولين خبر الثقة فهو مشمول لدليل الحجيه.

فالتبيجه أن حجيه مثبتات الامارات مرتبطه بتوفر هذه العناصر الثلاثه كافه وبانتفاء واحد منها تنتفى الدلاله الإلتزاميه، وهذا بخلاف ما إذا دل الدليل على حجيه الظن بالقبله أو في عدد الركعات، فإنه لا يدل على حجيه مثبتاته، لانتفاء عنصرين من العناصر المذكوره فيه، الأول أن لسان الظن

ليس لسان الحكاياه والأخبار عن الواقع، الثانى أنه حجه فى مورد خاص واحتمال أن له خصوصيه فيه، وهذا الاحتمال يمنع عن حجته فى مورد آخر، ومن هنا إذا فرض قيام دليل على حجه خبر الثقة فى مورد خاص كثبوت الهلال مثلاً مع فرض أنه لا دليل على حجه أخبار الثقة بشكل عام، فإنه لا يدل على حجه لوازمه، لان لسانه وان كان لسان الأخبار والحكاياه عن الواقع، إلا أن المانع عن حجه مثبتاته هو احتمال خصوصيه لمورده، ولعلها تدعو المولى إلى جعل خبر الثقة حجه فيه لا- بعنوان خبر الثقة وبقطع النظر عن خصوصيه مورده، ومع هذا الاحتمال لا- تكون مثبتاته حجه، ومحل الكلام فى حجه مثبتات الامارات كأخبار الثقة وغيرها، هو ما إذا كان دليل الحجه يدل على حجيتها بعنوانها الخاص بدون النظر إلى خصوصيات مواردّها، فإذا قدر المتيقن هو حجته فى هذا المورد الخاص فى المدلول المطابقى.

نعم لو دل دليل على حجه مطلق الظن، لكانت مثبتاته حجه، باعتبار أن الظن باللائم ظن بالملزوم وبالعكس، فيكون مشمولاً لدليل حجته، إلا- أن ذلك ليس من باب الدلاله الإلتزاميه بل هو من باب الدلاله المطابقيه، لأن موضوع دليل الحجه طبيعى الظن، فإذا تحقق الظن باللائم، فقد تحقق موضوعه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، حيث ان عمده الدليل على حجه أخبار الثقة وظواهر الألفاظ سيره العقلاء الممضاه شرعاً، فلا شبهه فى أن السيره جاريه على العمل بأخبار الثقة فى مداليها المطابقيه والإلتزاميه معاً.

ومن ناحيه ثالته أن الامارات بذاتها كاشفه عن الواقع بدرجه من الكاشفيه، بينما الأصول العمليه ليست كذلك، وهذه الدرجه من الكاشفيه هي المنشأ والملا-ك لجعل الحجيه لها، سواء أكانت الحجيه بمعنى جعل الطريقه والعلم التعبدى أو بمعنى المنجزيه والمعدريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهري، وليس الفرق بينهما بالاعتبار والجعل كما هو ظاهر مدرسه المحقق النائيني قدس سره، بل الجعل والاعتبار في طول هذا الفرق، لأن جعل الطريقه والعلميه لأخبار الثقه وظواهر الألفاظ لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر وملاك، والملاك فيه هو درجه كاشفيتها الذاتيه عن الواقع.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره شيخنا الأنصاري(1) قدس سره من أن الاحتمال المتساوي للطرفين لا يصلح ان يجعله أماره، لأن الاماريه لا- يمكن أن تكون بالجعل والاعتبار، لوضوح أن ما ليس بأماره ذاتاً وتكويناً، فلا معنى لجعلها اماره بل هو مجرد لقلقه لسان فلا دور ولا تأثير له في الخارج بلحاظ أنه أمر اعتباري، ولا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار والذهن.

وأما الاعتراض عليه، بأنه لا- مانع من جعل الاحتمال المتساوي للطرفين أماره، إذ المقصود من جعله أماره ليس جعله كاشفاً حقيقياً بل جعله كاشفاً تعبدياً، فلا يرجع إلى معنى محصل، ضروره أنه إن أريد بجعل الاحتمال أماره مجرد الاعتبار والجعل في عالم الذهن، فيرد عليه أنه مجرد اعتبار لا دور ولا تأثير له أصلاً فيكون لغواً، وان أريد به انه يؤثر في ترجيح هذا الاحتمال على الاحتمال الآخر، فيرد عليه انه يستحيل ان

ص: ٢٨

يكون مؤثراً فيه، وإلا لزم كونه تكوينياً لا تشريعياً وهذا خلف.

وأما ما تقدم من القول بأن التفرقة بين الاماره والأصول العمليه، إنما هي على أساس ان الشك مأخوذ في موضوع الأصول العمليه بينما لا- يكون مأخوذاً في موضوع الامارات، لأن موضوعها نفس قيامها على الواقع، أو أن الشك إذا كان مأخوذاً في لسان الدليل في مقام الإثبات، فالحكم الظاهري المجعول فيه أصل عملي وإلا فهو اماره، فالظاهر أن نظر القائل بهذا القول أو ذاك إلى ان هذه التفرقة بينهما في مقام الإثبات، تكشف عن التفرقة بينهما في مقام الثبوت، لأن الشك حيث انه كان مأخوذاً في موضوع الأصل العملي، فهو يكشف عن انه مجعول في ظرف الشك والجهل بدون النظر إلى الواقع، وحيث انه لا- يكون مأخوذاً في موضوع الاماره، فهو يكشف عن أنها حجه بلحاظ نظرها إلى الواقع، لا- أن مراده هو أن التفرقة بين الأصل العملي والاماره إنما هي بحسب لسان الدليل أو الموضوع في مقام الإثبات فقط لا في مقام الثبوت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان التفرقة بين الأصل العملي والاماره إنما هو بالذات والجوهر لا بالجعل والاعتبار ولا في مقام الإثبات فقط.

نظريتنا في المسأله تمتاز عن سائر النظريات

ثم ان نظريتنا في المسأله تمتاز عن سائر النظريات فيها.

أما عن النظرية الأولى وهي نظريه مدرسه المحقق النائيني قدس سره فبعده نقاط:

الأولى ان الفرق بين الاماره والأصل العملي على ضوء نظريته قدس سره

إنما هو فى سنخ المجمعول، فى انه فى الاماره مامل فى الطرىقه العلم الابعى، وفى الاصل مامل فى الجرى العلمى، وامل على ذلك حجه مامل الاماره اون الاصل.

وأما على ضوء نظرىنا، فالفرق بىنا إنما هو بمصبب الابل لا بسنخ المجمعول، إذ لا بل ولا مجمعول فى باب الامارات كأخبار الاله ونحوها، والموجود فى هذا الباب إنما هو بناء العقل على العمل بها خارجاً وامضاء الشارع هذا البناء.

الانىة: انه قاس سره بقول بحجه مامل الامارات مطلقاً بلا فرق بى أنواع الامارات واصنافها، ولكننا لا نقول بحجه ماملها مطلقاً بل نقول بحجه مامل الامارات اللى تتوفر فىها العناصر الاله المامله، وأما الامارات اللى لا تتوفر فىها تلك العناصر، فلا تكون ماملها حجه.

الالهة: أنه قاس سره بقول بالملازمه بى ثبوت المامل المامل اللى بعداً ولبوت المامل الإلزامى كذلك، ولكننا نقول بلبوت الملازمه بى الأخبار بشىء والأخبار بلوازمه تكويناً لا بعداً.

وأما عن النظرى الانىة، فقد مل أنما لا مل إلى معنى مامل إلا بالمل باللى الذى مل.

وأما عن النظرى الالهة، فقد مل المناقشه فىها، ومع الإغماض عنها فمل نظرىنا عن هذه النظرى فى نقطه واحده، وهى انه على ضوء هذه النظرى تكون مامل الامارات حجه مطلقاً، وأما على ضوء نظرىنا، فمل حجه ماملها بالامارات اللى يكون لسانها الحكاه عن الواقع

والأخبار عنه لا مطلقاً.

ثم إننا لو لم نقل بحجيه مثبتات الامارات، فهل هناك فرق بينها وبين الأصول العمليه؟

والجواب قد يقال كما قيل بعدم الفرق بينهما حينئذٍ حقيقه وروحاً، فإن الامارات عندئذٍ كالأصول العمليه، فكما ان الأصول العمليه تكون حجه في مدلولها المطابقي دون الإلتزامي في ظرف جهل المكلف بالواقع، فكذلك الامارات تكون حجه في مدلولها المطابقي دون الإلتزامي في هذا الظرف.

والصحيح انه فرق بينهما بقطع النظر عن حجيه مثبتات الامارات، وذلك لما تقدم من أن مصب جعل الحكم الظاهري في الامارات إنما هو درجه كاشفيتها عن الواقع، باعتبار أن هذه الدرجه تصلح ان تجعل الاماريه لها، وأما مصب جعل الحكم الظاهري في الأصول العمليه إنما هو الجهل بالواقع والشك فيه بقطع النظر عن قوه احتمال إصابتها له، إذ لا دخل لها في جعل الحجيه لها، فإذا تفرقت الامارات عن الأصول العمليه في نفسها وبقطع النظر عن ان مثبتاتها حجه أو لا.

وأما حجيه مثبتاتها، فهي تتوقف على نكات أخرى وتلك النكات إنما هي متوفره في قسم من الامارات لا مطلقاً وهو الامارات التي يكون لسانها الحكايه عن الواقع والأخبار عنه كما تقدم.

قد يقال كما قيل ان هناك فروقاً أخرى بين الامارات والأصول العمليه، وتلك الفروق متمثله في تقديم الامارات على الأصول العمليه بالتخصيص أو بالحكومه أو بالورود، فهذه من مميزات الاماره.

ص: ٣١

والجواب ان هذه الفروق تتوقف على ثبوت الاماريه للاماره شرعاً في المرتبه السابقه، وقد تقدم ان ملاك جعل الاماريه لها إنما هو درجه من الكشف عن الواقع، فإن هذه الدرجه هي الملا-ك والموضوع والمصب للحجيه والاماريه لها، وملا-ك جعل الاصول العمليه وموضوعها جهل المكلف بالواقع وعدم علمه به بدون ملاحظه قوه أحد الاحتمالين ودرجه الكشف فيه والأقربيه، أو فقل ان موضوع الأصل العملي الجهل بالواقع وعدم العلم به بدون ملاحظه هذا الاحتمال أو ذاك الاحتمال، فلا تكون لقوه أحد الإحتمالين دخل في موضوع الأصل.

نعم على هذا فلا بد من تقييد موضوع الأصل بعدم جعل الشارع قوه أحد الاحتمالين موضوعاً لجعل الحجيه والاماريه، وإلا فلا موضوع للأصل، لان المقيد ينتفى بانتفاء قيده، فإذا جعل الشارع خبر الثقة حجه، فبطبيعته الحال يكون ملا-ك هذا الجعل وموضوعه أقربيه مطابقه خبر الثقة للواقع من عدم مطابقته له، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للأصل العملي كأصالة البراءه ونحوها، لأن موضوعه مقيد بعدم جعل الاحتمال الأقرب إلى الواقع ملاكاً وموضوعاً للحجيه وإلا فينتفى موضوعه بانتفاء قيده.

وعلى ضوء ذلك، فتكون الامارات وارده على الأصول العمليه الشرعيه ورافعه لموضوعها وجداناً، فيكون تقديمها عليها من باب الورد لا من باب الحكومه ولا من باب التخصيص.

وأما إذا كان الاحتمالين متساويين، فلا- موضوع لجعل الاماريه في شيء منهما، وحينئذ فالمرجع فيه الأصل العملي وكذلك الحال في الاحتمال

فالتتيجه ان الفرق بين الامارات والأصول العلميه إنما هو في المرتبه السابقه، وهذه الأمور التي ذكرت بعنوان الفروق فإنها متفرعه عليه لا- أنها فروق واقعاً، هذا إضافة إلى أنها في نفسها لا تصلح ان تكون فارقه بينهما، لان هذه الفروق موجوده بين الامارات أيضاً، حيث ان بعض الامارات تتقدم على بعضها الآخر بالحكومه أو التخصيص، وكذلك أنها موجوده بين الأصول العلميه، لأن بعضها يتقدم على بعضها الآخر بالحكومه أو التخصيص، فإذاً لا تكون هذه الفروق من العلام المميزه للامارات كما أن حجيه مثبتاتها لا- تكون من العلام المميزه، لان جمله من الامارات لا تكون مثبتاتها حجه كحجيه الظن بالقبله والظن بعدد الركعات ونحوهما.

نتيجه هذا البحث عده نقاط

النقطه الأولى: أن الأصل الأولى في الشبهات الحكميه بعد الفحص قاعده قبح العقاب بلا بيان على الأظهر لا قاعده الاشتغال وحق الطاعه، بلا فرق في ذلك بين المولويات الذاتيه والمولويات الجعليه.

النقطه الثانيه: أن ما أفاده مدرسه المحقق النائيني قدس سره من ان الفرق بين الامارات والأصول العلميه إنما هو في سنخ المجعول، لأنه في باب الامارات الطريقيه والعلم التبعدي وفي باب الأصول العلميه الجري العملي، فلهذا تكون مثبتات الامارات حجه دون الأصول العلميه، مبني على ان الملازمه إنما هي بين ثبوت المدلول المطابقي تبعداً وثبوت المدلول الإلتزامي كذلك، ولكن لا يمكن المساعده عليه، لان العلم بالمدلول المطابقي إذا كان تبعدياً، فهو لا

يستلزم العلم بالمدلول الإلترامى كذلك، باعتبار أن العلم التعبدى ليس بعلم حقيقه بل هو مجرد إعتبار من المولى فى عالم الإعتبار ولا- ملازمه فى هذا العلم، ضروره ان العلم التعبدى باللازم لا يمكن ان يتولد من العلم التعبدى بالملزوم، لإستحاله الترشح والتولد فى الأمور الإعتباريه.

النقطه الثالثه: ان الرأى الثانى لا يمكن أن يكون فارقاً بينهما روحاً وحقيقه، لأن الشك بمعنى عدم العلم مأخوذ فى موضوع كل منهما حقيقه وواقعاً وثبوتاً، سواء أكان مأخوذاً فيه فى مقام الإثبات أيضاً أم لا.

النقطه الرابعه: ان الرأى الثالث فى المسأله يبنى على ان تمام الملا-ك والموضوع لحجيه الامارات قوه الاحتمال من دون النظر إلى خصوصيه المحتمل، وحيث ان قوه الاحتمال بالنسبه إلى المدلول المطابقى والإلترامى على حد سواء، فلهذا تكون حجيه مثبتات الامارات على القاعده، ولكن تقدم الإشكال فيه موسعاً.

النقطه الخامسه: الصحيح هو ما ذكرناه فى وجه حجيه مثبتات الامارات من أنها تتركز على توفر ثلاثه عناصر فى الامارات:

الأول، ان يكون لسانها لسان الحكايه عن الواقع والأخبار عنه.

الثانى، ثبوت الملازمه بين الأخبار عن شىء والأخبار عن لوازمه.

الثالث، أن يكون موضوع دليل الحجيه الاماره بعنوانها الخاص كأخبار الثقه من دون النظر إلى خصوصيات موردها.

قد قسمها الأصحاب إلى قسمين:

الأول الأصول المحرزة، الثاني الأصول غير المحرزة، ومثلوا للأول بالاستصحاب ونحوه وللثاني بأصالة البراءة والاحتياط الشرعيين وأصالة الطهاره ونحوها، يقع الكلام في الفرق بين الأصول المحرزة والأصول غير المحرزة، وهنا تفسيران لهذا الفرق:

تفسيران في الفرق الأصول المحرزة و الأصول غير المحرزة

التفسير الأول مدرسه المحقق النائيني و المناقشه فيه

التفسير الأول: ما عن مدرسه المحقق النائيني(1) قدس سره من أن للقطع أربع حيثيات:

الأولى، الاستقرار والثبات الجزمي للنفس في مقابل التردد.

الثانية، الكاشفيه والطريقيه.

الثالثه، التنجيز والتعذير.

الرابعه، البناء والجري العملي.

أما حيثيه الأولى، فهي مخصوصه باليقين الوجداني ولا يمكن ثبوتها لليقين التعبدى، لأنها حيثيه تكوينيه، فلا يمكن ان تكون نتيجة اليقين التعبدى وآثاره وإلا لزم خلف فرض كونه تعبدياً، ضروره أن أثره إذا كان تكوينياً، فلا محاله يكون مؤثره تكوينياً، لاستحاله تأثير الأمر الإعتبارى في الأمر التكويني.

ص: ٣٥

فالتتيجه أن هذه الحيثه لا تقبل الجعل والإعتبار.

وأما الحيثه الثانيه، وهى كاشفيه اليقين وطريقته، فإنها مجعوله فى الامارات.

وأما الحيثه الثالثه، فإنها تثبت بالأصول العمليه غير المحرزه كأصالة البراءه التى تثبت التعذير وأصالة الاحتياط التى تثبت التنجيز.

وأما الحيثه الرابعه، وهى الجرى العملى فهى مجعوله فى الأصول المحرزه كالاستصحاب، لأن المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقه هذا.

ولكن تقدم ان الحيثه الثانيه كالحيثه الأولى، كما أن الحيثه الأولى حيثه تكوينيه فلا يمكن جعلها لليقين التبعدى، كذلك الحيثه الثانيه حيثه تكوينيه فلا يمكن جعلها للامارات، لاستحاله تعلق الجعل التشريعى بالأمر التكوينى، لأن إيجاده تكوينياً بالتشريع لا يمكن وأما إيجاده اعتباراً فلا قيمه له.

وأما الكلام فى الحيثه الثالثه والرابعه، فيقع أولاً فى الفرق بين الأصول العمليه المحرزه والأصول العمليه غير المحرزه، ثم النظر إلى ما هو المجعول فى الأولى وما هو المجعول فى الثانيه.

أما الأول، فيقع الكلام فيه تاره فى مقام الثبوت وأخرى فى مقام الإثبات، أما فى مقام الثبوت، فتاره ننظر إلى الاستصحاب وأخرى إلى سائر الأصول المحرزه، أما الاستصحاب فلا بد من النظر إلى مورده وتحليل الحاله السابقه فيه، وهل يوجد هنا ما يبرر كونه من الأصول المحرزه أو لا؟

والجواب، أن في الحالة السابقة أمرين: الأول اليقين بها، الثاني الحدوث أى حدوثها، أما اليقين فهو قد زال ولا يقين في ظرف الشك في بقاء الحالة السابقة كى يقتضى رجحان بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك فيه، لوضوح أن بقاءه مرتبط ببقاء علته، والمفروض ان اليقين ليس من أجزاء علته، حيث أن شأنه مجرد الكشف عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه.

وبكلمه أن اليقين السابق المعدوم فعلا- لا يعقل ان يقتضى رجحان بقاء متعلقه وهو الحالة السابقة، لأن مبدأ التعاصر بين العله والمعلول من المبادئ الأولية، فيستحيل أن يقتضى اليقين في حال وجوده بقاء الحالة السابقة إلى ظرف الشك فيه، لانه خلاف هذا المبدأ، وأما في ظرف الشك فهو معدوم، فلا يعقل ان يكون مؤثراً وإلزام تأثير المعدوم في الموجود وهو كما ترى.

وأما الحدوث فهو لا يقتضى البقاء، لأن بقاء الحادث بحاجة إلى عله غير عله حدوثه ولا تكفى عله الحدوث للبقاء، لأنه الوجود الثانى له وهو كالوجود الأول بحاجة إلى عله، والمفروض أن الوجود الأول ليس عله للوجود الثانى ولا- جزء العله له، فإذن الوجود الثانى كالوجود الأول فى الحاجة إلى العله، والسرف فيه أن وجود الممكن عين الفقر والربط بالعله لا أنه وجود له الربط، فكما ان الوجود الأول عين الربط بالعله فكذلك الوجود الثانى.

ودعوى ان الشىء إذا وجد دام، مدفوعه بان الأمر ليس كذلك، لأن الشىء إذا وجد قد يدوم وقد لا يدوم، إذ الدوام وجود ثان وهو بحاجة إلى وجود عله له فى زمانه ووجوده الأول لا يقتضى بقائه ببقاء علته، لأن هذا

الإقتضاء لا- يمكن إلا- أن يكون الوجود الأول جزء العلة للوجود الثاني، والمفروض أنه ليس عله له ولا جزئها وأيضاً أنه كيف يقتضى بقاء علتة وإلا لزم خلف فرض انه معلول لها.

والخلاصه، ان وجود الحاله السابقه لا يقتضى رجحان بقائها فى ظرف الشك فيه، ضروره أن هذا الاقتضاء لا يمكن إلا أن يكون لها دخل وتأثير فى بقائها بنحو جزء العله، ولكن الأمر ليس كذلك بل هو غير معقول، فإذن وجود الحاله السابقه كما لا يقتضى ارتفاعها فى ظرف الشك، كذلك لا- يقتضى بقائها فيه، لأن الاقتضاء لا- يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، وعليه فلا يكون المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه من حيث الجرى العملى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان الاستصحاب ليس من الأصول المحرزه بل حاله حال الأصول غير المحرزه كأصالة البراءه، فلا نظر له إلى الواقع، هذا كله بلحاظ مقام الثبوت وأما فى مقام الإثبات، فلان الوارد فى روايات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك، ومن الواضح ان هذا النهى ليس نهياً حقيقياً، ضروره ان نقض اليقين بالشك أمر قهرى خارج عن اختيار المكلف فلا يمكن ان ينهى عنه حقيقه، فإذن يكون المحتمل فيه أمران:

الأول، أن يكون مفاده الإرشاد إلى تعيين وظيفه المكلف فى ظرف الشك فى بقاء الحاله السابقه وأنها هى العمل على طبق هذه الحاله لا- إلى كون الاستصحاب طريقاً إلى الواقع، فإنه لا يصلح ان يجعله طريقاً وكاشفاً عنه، على أساس ان المورد غير قابل لجعل الطريقيه والكاشفيه، لما تقدم من

أن الاحتمال المتساوي للطرفين لا- يصلح لذلك، فإن ما يصلح هو قوة الاحتمال ودرجته من الكشف، وقد مر انه ليس في احتمال بقاء الحاله السابقه رجحان حتى يمكن جعل الطريقيه له، فما أفاده مدرسه المحقق النائيني قدس سره من أن المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه من حيث الجرى العملى لا يمكن المساعده عليه.

الثانى، ان يكون مفاده تنزيل الشك منزله اليقين، ومرجع هذا التنزيل إلى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى، ولا يدل هذا التنزيل على جعل الطريقيه والكاشفيه له، لما مر من أنه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يقتضى بقاء الحاله السابقه نوعاً حتى يصلح ان يجعل الطريقيه له، والشك في روايات الاستصحاب وان كان بمعناه اللغوى والعرفى، وهو بهذا المعنى يشمل الاحتمال الراجح أيضاً، إلا أن احتمال بقاء الحاله السابقه ليس راجحاً ولو نوعاً.

وعلى هذا فإن اراد المحقق النائيني قدس سره بالجرى العملى على طبق اليقين السابق جعل الطريقيه والكاشفيه، فيرد عليه ان احتمال بقاء الحاله السابقه لا يصلح لذلك.

وان أراد به الجرى العملى على طبقه تعبداً بدون النظر إلى الواقع، فيرد عليه انه على هذا ليس الاستصحاب من الأصول المحرزه بل هو من الأصول غير المحرزه، وحينئذ فلا وجه لان يكون تقديمه على سائر الأصول بالحكومه.

وان أراد قدس سره به تنزيل الاستصحاب منزله اليقين فى الكاشفيه، أثباتاً،

فيرد عليه ان حقيقه الاستصحاب كما عرفت حكم الشارع ببقاء الحاله السابقه فى ظرف العمل من دون رجحان بقائها نوعاً حتى يصلح لهذا التنزيل. وان أراد قدس سره به تنزيل الاستصحاب منزله اليقين فى الجرى العملى، فيرد عليه أولاً ان روايات الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل، وثانياً أن هذا التنزيل لا يستلزم جعل الطريقيه والكاشفيه، بل هو بلحاظ الجرى العملى على طبق اليقين السابق فى ظرف الشك تعدياً، وعليه فلا يكون الاستصحاب على ضوء هذا التفسير من الأصول المحرزه.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين (1) قدس سره من ان الفرق بين الاستصحاب والأصل غير المحرز ثبوتى، على اساس ان جعله مبنى على أمرين: أحدهما أهميه نوع المحتمل والآخر مراعات درجه الكشف، فكلا الأمرين ملحوظ فى الأصول المحرزه التنزيليه لا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من انه لا يوجد فى مورد الاستصحاب وهو الحاله السابقه ما يوجب رجحان بقائها فى ظرف الشك ولو نوعاً حتى يصلح ان يكون من الأصول المحرزه.

لحد الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه لا فرق بين الاستصحاب وبين اصاله البراءه والاحتياط ونحوهما من الأصول غير المحرزه لا ثبوتاً ولا إثباتاً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائينى قدس سره من تقديم الاستصحاب على الأصول غير المحرزه بالحكومته وتقديم الامارات على الاستصحاب أيضاً بالحكومته فلا يمكن الجمع بينهما، لأن معنى تقديم

ص: ٤٠

الاستصحاب على الأصول غير المحرزه بالحكومه هو ان المجعول فى باب الاستصحاب الطريقيه والكاشفيه، فإذا كان المجعول فيه الطريقيه والكاشفيه، فلا يمكن ان يكون تقديم الامارات عليه بالحكومه، إذ معنى ان تقديمها عليه بالحكومه هو ان المجعول فيه ليس الطريقيه والكاشفيه، ودعوى ان المجعول فيه الطريقيه والعلم التعبدى من حيث الجرى العملى على طبق الحاله السابقه فى ظرف الشك، بينما المجعول فى باب الامارات الطريقيه والعلم التعبدى مطلقاً، مدفوعه بان المجعول فيه ان كان الطريقيه والعلم التعبدى، فهو مانع من حكومه الامارات عليه، وان كان جعلها من حيث الجرى العملى على طبقها، ضروره أن هذه الجبهه لا- ترتبط بما هو مصب الحكومه ومركزها وهو الطريقيه، وان شئت قلت ان الامارات والاستصحاب كليهما طريق إلى الواقع تعبداً، فلا يعقل ان تكون طريقيه الاستصحاب محكومه بطريقيه الاماره ومرفوعه بها رغم تعبديه كلتا الطريقتين.

فالتتيجه انه لا- يمكن الجمع بين حكومه الاستصحاب على الأصول غير المحرزه وحكومه الامارات عليه، فإن الأول إذا كان بالحكومه فالثانى لا يمكن ان يكون بها، وان كان العكس فبالعكس.

التفسير الثانى ما عن بعض المحققين و المناقشه فيه

التفسير الثانى: ما ذكره بعض المحققين (١) قدس سره على ما فى تقرير بحثه من أن الحكم الظاهرى إذا كان قد جعل على أساس الترجيح بملاك نوعيه المحتمل محضاً فهو أصل غير محرز، وأما إذا كان على أساس الترجيح بملاك نوعيه المحتمل مع مراعاة كاشفيه الاحتمال فهو أصل تنزىلى، فالأصل

ص: ٤١

التنزيلى أو المحرز إنما هو الحكم الظاهرى الذى لوحظ فيه درجه من الكاشفيه وقوه الاحتمال مع نوعيه المحتمل.

ولكن تقدم الإشكال على هذا المبني، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المبني صحيح، ولكن قد مرَّ انه لا يوجد فى مورد الاستصحاب ما يقتضى رجحان البقاء فى ظرف الشك لا اليقين السابق الزائل فعلاً ولا حدوث الحاله السابقه حتى يكون أصلاً تنزيلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى أن الاستصحاب ليس من الأصول المحرزه أو التنزيليه.

أقسام الأصول العمليه

المرحله الثالثه فى أقسام الأصول العمليه من العقليه و الشرعيه

اشاره

أما الكلام فى المرحله الثالثه: فيقع فى أقسام الأصول العمليه من العقليه و الشرعيه، ووظيفه المكلف أمام هذه الأصول فى مقامين:

المقام الأول فى تقسيم الأصول العمليه إلى أربعة أقسام

اشاره

الأول فى تقسيم الأصول العمليه إلى أربعة أقسام:

١ - أصاله البراءه العقليه والنقله.

٢ - أصاله الاشتغال والاحتياط العقليه والنقله.

٣ - أصاله التخيير العقليه والنقله.

٤ - الاستصحاب.

الثانى فى تحديد وظيفه المكلف أمام هذه الأصول العمليه.

أما الكلام فى المقام الأول: فيقع تاره فى وجه حصر الأصول العمليه بأربعه، وأخرى فى تفسير الأصول العمليه العقليه وبيان أصنافها.

ص: ٤٢

أما الأول فيمكن تقريبه بما يلي: وهو ان شروط اصوليه المسأله لا- تتوفر في غير هذه الأصول العمليه الأربعة كأصالة الطهاره وقاعده الفراغ والتجاوز ونحوها، لأن غير هذه الأصول الأربعة من الأصول العمليه على قسمين:

حصر الأصول العمليه في الأقسام الأربعة و المناقشه فيه

القسم الأول: مختص بالشبهات الموضوعيه كقاعدتى الفراغ والتجاوز وقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وقاعده اليد ونحوها، فإن هذه القواعد جميعاً قواعد فقهيه لا أصوليه لعدم وقوعها فى طريق عمليه الاستنباط لإثبات الجعل الذى هو ملاك أصوليه المسأله، وأما تطبيقها على مصاديقها فهو من باب تطبيق الجعل على مصاديقه لا لإثبات الجعل فى الشريعه المقدسه كما هو شأن المسأله الأصوليه.

القسم الثانى: لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يجرى فى الشبهات الحكميه أيضاً كقاعده الطهاره ونحوها، فإنها كما تجرى فى الشبهات الموضوعيه كذلك تجرى فى الشبهات الحكميه.

وقد تسأل حينئذٍ هل أن قاعده الطهاره قاعده أصوليه أو لا؟

والجواب ان فيه قولين، فذهب جماعه إلى القول الثانى منهم السيد الأستاذ قدس سره (1) والمحقق الخراسانى قدس سره (2).

أما السيد الأستاذ قدس سره فقد أفاد فى وجه ذلك، أن قاعده الطهاره حيث أنها قاعده مسلمه لدى الكل ولا نزاع ولا خلاف فيها بين الأصحاب حتى

ص: ٤٣

١- (١) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٩.

٢- (٢) - كفايه الأصول ص ٣٨٤.

الاحباريين منهم، فلذلك لا تكون من المسائل الأصولية، ومن هنا بنى قدس سره على ان مسأله حجيه الظاهر ليست من المسائل الأ-صوليه، باعتبار أنها مسأله مسلمه عند الجميع ولا- نزاع فيها كبروياً أصلاً، ومعنى ذلك أن أصوليه المسأله مرهونه بوجود الخلاف فيها ولو فى الجملة.

وللنظر فيه مجال واسع، لان أصوليه المسأله مرهونه بوقوعها الحد الأوسط فى مقام عمليه الاستنباط لإثبات جعل الشرعى الكلى أو الجزئى، وذلك لأن الحكم الشرعى الواقعى ان كان ضرورياً أو قطعياً، فهو واصل إلى المكلف مباشره سواء أكان المكلف مجتهداً أم غير مجتهد، إذ وصوله لا- يتوقف على واسطه ومقدمه خارجيه كعمليه الاستنباط والاجتهاد، لان المجتهد والعامى أمامه على حد سواء ولا- يرجع العامى إلى المجتهد فيه، لأنه عالم به وجداناً فلا موضوع للتقليد فيه، وأما إذا لم يكن قطعياً أو ضرورياً، فوصوله بحاجه إلى واسطه وتلك الواسطه هى المسأله الأصوليه، لأنها الحد الأوسط فى عمليه الاجتهاد والاستنباط لإثباته وإيصاله إلى المجتهد وهى تطبيق القواعد الأ-صوليه العامه على عناصرها الخاصه لإثبات جعل الحكم الشرعى، وأما وصوله إلى العامى فإنما هو بالتقليد والرجوع إلى المجتهد.

وعلى هذا فكل مسأله تتوفر فيها هذه الخاصه وهى وقوعها الحد الأوسط فى القياس لإثبات النتيجة فهى مسأله أصوليه، ومن الواضح ان توفر هذه الخاصه فى المسأله منوط بكون المسأله ظنيه ولو من جهه واحده وكانت حججه من هذه الجهه، فإذا كانت كذلك فهى مسأله أصوليه بلحاظ هذه الجهه، وأما إذا كانت قطعيه من جميع الجهات كما إذا كانت الروايه

قطعيه سنداً ودلاله وجهه، فلا موضوع لاصوليتها وتوسطيتها، لأن الحكم الشرعي الواقعي واصل إلى المكلف بالوجدان مباشره بدون واسطه كالحجيه أو نحوها، ولا فرق حينئذ بين المجتهد والعامي فلا يرجع العامي إليه، إذ لا موضوع للتقليد حينئذ.

والخلاصه ان المسأله إذا كانت قطعيه من تمام الجهات كالروايه المذكوره فلا موضوع لاصوليتها، لان أصوليتها متقومه بحجيتها وهي متقومه بكون المسأله ظنيه ولو من بعض الجهات وإلا- فلا موضوع لها، لأن جعل الحجيه للمسأله منوط بعدم العلم بالواقع وجداناً، ومع العلم به كذلك فلا معنى لجعل الحجيه لها لانه لغو وجزاف، وأما إذا كانت المسأله ظنيه ولو من جهه واحده فهي أصوليه إذا ثبتت حجيتها من هذه الجهه، لان إثبات الحكم الشرعي جعلاً يتوقف على حجيه هذه المسأله من الجهه المذكوره، باعتبار أن النتيجة تابعه لآخس المقدمتين، فإذا ن تكون هذه المسأله هي الحد الأوسط لإثباته، ولا فرق في ذلك بين ان تكون هذه المسأله مسلمه عند الكل أو خلافه، لان أصوليه المسأله لا تكون مرهونه بوجود الخلاف فيها وعدم كونها مسلمه عند الكل بل هي مرهونه بوقوعها الحد الأوسط في قياس عمليه الاستنباط والاجتهاد، ويكفي في ذلك كون المسأله حجه من جهه واحده وان كانت من سائر الجهات قطعيه، فإنها أصوليه وان كانت مسلمه بين جميع المتقدمين والمتأخرين.

وعلى هذا فالآيات القرآنيه قطعيه سنداً وجهه ولكنها ظنيه دلالة، وحيث ان دلالتها حجه على أساس حجيه ظواهر الألفاظ بالسيره القطعيه

العقلائييه الممضاه شرعاً، فتكون حجيتها من المسائل الأ-صوليه، لأنها تقع الحد الأوسط فى طريق عمليه الاستنباط وان كانت مسلمه بين جميع الأصحاب حتى الاخباريين.

فإذن كون حجيه أصله الطهاره متسالم عليها بين الأصحاب جميعاً وكذلك حجيه ظواهر الألفاظ، لا يوجب خروجها عن كونها أصوليه، إذ لا شبهه فى وقوعها الحد الأوسط فى القياس لإثبات النتيجة، ولا يمكن إثبات الحكم الشرعى جعلاً فى الفقه بدون تطبيق كبرى حجيه الظهور أو قاعده الطهاره على عناصرها الخاصه.

فالنتيجه أن أصوليه المسأله لا تكون مرهونه بوجود الخلاف فيها كما هو ظاهر السيد الأستاذ قدس سره، بل هى مرهونه بوقوعها الحد الأوسط فى القياس وان لم يوجد خلاف فيها.

وأما المحقق الخراسانى قدس سره⁽¹⁾ فقد ذكر ان أصوليه المسأله مرهونه باشتراكها بين معظم أبواب الفقه، وحيث ان قاعده الطهاره مختصه ببابها ولا تجرى فى سائر الأبواب، فلا تكون من المسائل الأصوليه هذا.

والجواب ان أصوليه المسأله بطبعها وان كانت تقتضى عمومها واشتراكها بين معظم أبواب الفقه، على أساس ان نسبتها إلى علم الفقه نسبه العلم النظرى إلى العلم التطبيقي، إلا- أن ذلك لا- يقتضى اشتراك كل مسأله أصوليه بين معظم أبواب الفقه، وإنما تقتضى كون المسأله الأصوليه كبرى تنطبق على مصاديقها وعناصرها الخاصه فى الفقه، أما كونها كبرى لمعظم

ص: ٤٦

أبواب الفقه فهو لا- يقتضى ذلك، ولا شبهه فى أن قاعده الطهاره قاعده كليه تنطبق على مصاديقها وعناصرها فى الفقه، غاية الأمر ان عناصرها محصوره فى باب الطهاره وهذا الحصر لا يضر بكليه هذه القاعده.

وان شئت قلت ان أصوليه المسأله لا- تتطلب كونها مشتركه بين معظم أبواب الفقه أو جميعها وإنما تتطلب كونها كبرى كليه تنطبق على عناصرها الخاصه فى الفقه، وأما سعه دائره عناصرها وضيقها، فهى لا ترتبط بأصوليه المسأله.

ومن هنا بنينا على أن أصاله الطهاره من المسائل الأصوليه.

وعلى هذا فلا وجه لحصر الأصول العمليه بالأربعه فالصحيح أنها خمس، خامسها أصاله الطهاره.

وأما المورد الثانى وهو الأصول العمليه العقليه، فهو على نوعين:

النوع الأول، قاعده الاشتغال والاحتياط.

النوع الثانى، قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أما النوع الأول، وهو قاعده الاشتغال والاحتياط، فالحاكم به العقل، وصغرى هذه القاعده بلا منازع تمثل ثلاث مسائل:

الأولى: أطراف العلم الإجمالى بثبوت تكليف لزومى بينها وعدم وجود مانع من تنجيزه فيها.

الثانيه: موارد الشك فى الامتثال بعد اليقين بثبوت التكليف فى الذمه.

الثالثه: الشبهات قبل الفحص.

ثم انه لا فرق بين ان تكون مولويه التكليف المشكوك فى هذه المسائل

ذاتيه أو عرضيه، فإنه على كلا التقديرين لا مناص من تطبيق قاعده الاشتغال عليها جميعاً وثبوت حق الطاعة فيها.

وأما النوع الثانى، وهو قاعده قبج العقاب بلا- بيان، فالحاكم به العقل، والقدر المتيقن من مواردها الشك فى ثبوت التكليف مشروطاً بشروط:

الأول ان يكون الشك فيه بدوياً.

الثانى: ان يكون ذلك بعد الفحص بالمقدار اللازم فى مظانه واليأس من الظفر بدليل.

الثالث ان تكون مولويته عرضيه.

فإذا توفرت هذه الشروط جميعاً فيه، فلا شبهه فى انه من صغريات هذه القاعده بلا منازع وعدم ثبوت حق الطاعة فيه للمولى جزماً.

وأما إذا كانت مولويته ذاتيه كمولويه الله سبحانه وتعالى، فهل يمكن تطبيق هذه القاعده عليه أيضاً أو انه حينئذٍ من صغريات قاعده الاشتغال وحق الطاعة؟

والجواب ان فيه قولين: المعروف والمشهور بين الأصوليين القول الأول وهو ان المقام من صغريات قاعده قبج العقاب بلا بيان، حيث انهم لم يفرقوا فى جريان هذه القاعده بين المولويه الذاتيه والمولويه العرضيه، وذهب جماعه (1) إلى انه من صغريات قاعده الاشتغال وحق الطاعة، وسوف نشير إلى كلا القولين فى المسأله وما هو الصحيح منهما.

ثم ان الاختلاف بين قاعده قبج العقاب بلا بيان وقاعده الاشتغال ليس

ص: ٤٨

بمعنى التعارض بينهما، ضروره ان التعارض بينهما غير معقول، لأن الحاكم بكتليهما معاً العقل فلا يعقل التعارض بين الأحكام العقلية، هذا إضافة إلى أنهما مختلفتان مورداً وحكماً، أما مورداً فلان التكليف فى مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان غير منجز وفى مورد قاعده الاشتغال منجز، ولهذا لا يمكن اجتماعهما فى مورد واحد.

وأما الثانى، فلان مفاد القاعده الأولى إدراك العقل قبح العقاب على مخالفه الواقع بلا بيان وانه ظلم وقبح، ومفاد القاعده الثانى إدراكه حسن العقاب عليها وانه عدل، ولهذا لا يمكن اجتماعهما فى مورد واحد، نعم قد يقع الاشتباه فى ان المورد هل هو من موارد القاعده الأولى أو الثانى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان الأصول العمليه الشرعيه تمتاز عن الأصول العمليه العقلية فى نقطتين:

الأصول العمليه الشرعيه تمتاز عن الأصول العمليه العقلية فى نقطتين

الأولى: ان الأصول العمليه الشرعيه تتبع فى سعتها وضيقها سعه مدلول أدله حجيتها وضيقه كما هو الحال فى جميع الأحكام الشرعيه، فإن اتساع دائرتها أو ضيقها يتعين من قبل أدلتها ومدى استيعابها واتساعها، ومن هنا يقع الكلام فى ضمن البحوث القادمه عن سعه دائره هذه الأصول العمليه وضيقها من قبل أدلتها وأنها هل تشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً أو مختصه بالشبهات الموضوعيه فقط، وأيضاً أنها هل تشمل الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى أو لا، وهذه البحوث جميعاً سوف تأتى فى محلها، والفرض فى المقام الإشاره إلى أن تحديد هذه الأصول العمليه الشرعيه سعه

وضيقاً ومدى استيعابها للشبهات إنما هو من قبل أدلتها الشرعية ومدى عمومها وإطلاقها.

وهذا بخلاف الأصول العملية العقلية، إذ لا يمكن تحديد مدلولها سعه وضيقاً بقيود معينه ومحدوده كما وكيفاً بل هو يختلف سعه وضيقاً باختلاف آراء الأفراد وظروفهم، ومن هنا لا بد من ملاحظه هذه الأصول العملية العقلية في كل واقعه من وقائع الشك وموارده في نفسها، لأن كل فرد مأمور في ان يحدد وظيفته العملية على طبق ما أدرك عقله العملي، ومن الطبيعي ان العقل العملي يختلف باختلاف الأشخاص ووقائع الشك وتوفر شروط إدراكه ولا- يمكن جعل ضابط كلي لذلك، ومن هنا يرى البعض في مورد جريان البراءه العقلية فيه ويرى الآخر انه من موارد قاعده الاشتغال وحق الطاعه.

الثانيه: ان الأصول العملية العقلية لا تصلح ان تعارض الأصول العملية الشرعيه، لأن أصله البراءه العقلية معلقه على عدم البيان والاستصحاب بيان وكذلك الاحتياط الشرعي، فإنه بيان منجز للواقع، وعلى هذا فالأصول العملية الشرعيه كالاستصحاب المثبت للتكليف والاحتياط الشرعي وارده على أصله البراءه العقلية، لأن موضوعها عدم البيان وهذه الأصول بيان شرعاً، فتكون وارده عليها ورافعه لموضوعها وجداناً.

وأصله الاشتغال معلقه على تنجز التكليف في المرتبه السابقه، والمفروض ان استصحاب عدم ثبوت التكليف يثبت عدم تنجزه فيها، فيكون رافعاً لموضوعها وكذلك أصله البراءه الشرعيه، فإنها تثبت عدم تنجز التكليف الواقعي وكذا قاعده الفراغ والتجاوز، فإنها رافعه لموضوع قاعده

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان حكم العقل العملى سواء كان بالبراءه أو بالاشتغال معلق على عدم جريان الأصول العمليه الشرعيه فى موردّه، باعتبار أنها رافعه لموضوعه وجدانا.

نعم قد يقع التعارض بين الأصول العمليه الشرعيه بعضها مع بعضها الآخر كالتعارض بين الاستصحابين أو بين الاستصحاب وأصاله البراءه، فعلى الأول يسقط كلا الاستصحابين معاً وعلى الثانى قدم الاستصحاب عليها بملاك الجمع الدلالى العرفى لا بملاك الحكومه أو الورود، وتفصيل كل ذلك يأتى فى ضمن البحوث القادمه.

المقام الثانى فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه يقع فى مقامين

اشاره

وأما الكلام فى المقام الثانى: فيقع تاره فى وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه العقلية سعه وضيقاً وأخرى أمام أصاله البراءه الشرعيه كذلك، فهنا مقامان:

المقام الأول فى تحديد وظيفه المكلف سعه وضيقاً أمام أصاله البراءه العقلية وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

المقام الثانى فى تحديد وظيفه المكلف كذلك أمام أصاله البراءه الشرعيه.

المقام الأول فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه العقلية

أما المقام الأول: فيقع الكلام فى انه هل يمكن تطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان على التكليف المشكوك ثبوته بالشك البدوى المستقر أى بعد الفحص اللازم إذا كانت مولوته ذاتيه والحكم بقبح العقاب عليه، أو انه لا يمكن والمرجع فيه قاعده الاشتغال وحق الطاعه.

والجواب ان المعروف والمشهور بين الأصوليين القول الأول وان المرجع

فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، بلا فرق بين ان تكون مولويه التكليف المشكوك ثبوته ذاتيه أو عرضيه، ولكن ذهب جماعه إلى القول الثاني وان المرجع فيه قاعده الاشتغال وحق الطاعه دون قاعده القبح.

أما القول الأول فقد استدل عليه بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (1) قدس سره من ان التكليف المولوى إذا وصل إلى المكلف بعلم وجدانى أو تعبدى، استقل العقل العملى بلزوم التحرك نحو امثاله، باعتبار انه يدرك استحقاق العقوبه على مخالفته وهو المحرك الأساسى نحو الطاعه والامثال، وأما إذا لم يصل إلى المكلف لا بعلم وجدانى ولا بعلم تعبدى، فلا مقتضى لحكم العقل بلزوم التحرك نحو امثاله، على أساس ان العقل العملى يدرك ان العقاب عليه بلا بيان وهو قبيح، إذ ليس هنا إلا احتمال التكليف، والاحتمال لا يصلح ان يكون بياناً ومحركاً نحوه إذا كان بعد الفحص، ولهذا يدرك عقله بان العقاب عليه من العقاب بلا بيان وهو قبيح وظلم.

والخلاصه ان التكاليف الإلزاميه بوجوداتها الواقعيه لا تكون محرکه ومؤثره وإنما تكون محرکه ومؤثره بوجودها الواصل ولو بعلم تعبدى، ومجرد احتمال ثبوتها فى الواقع ليس نحو وصول لها، فلهذا يكون العقاب عليه بلا بيان.

وقد علق عليه بعض المحققين (2) قدس سره بتقريب، ان المحرك تاره يكون

ص: ٥٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٦.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول ج ٥ ص ٢٧.

تكوينياً ناشئاً من غرض تكويني نحو الشيء واخرى يكون تشريعياً وهو حكم العقل بلزوم التحرك نحو الطاعه والعبوديه، سواء أكان عند الإنسان غرض فيها أم لا وسواء أكان موافقاً لطبعه أم لا.

أما الأول فالشيء بوجوده الواقعي التكويني لا يكون محركاً وإنما يكون محركاً بوجوده الواصل وهو ذات مراتب ودرجات منها الوصول الاحتمالي، فإنه قد يكون محركاً إذا كان الغرض مهماً بحيث لا يرضى الإنسان بتركه حتى في حال الاشتباه والاختلاط، لاین المحركيه تختلف باختلاف مراتب الغرض وتفاوتها، لاین الأغراض التكوينية ليست على مرتبه واحده بل هي على مراتب متفاوتة من حيث مراتب الأهميه، ومن هنا قد يكون احتمال وجوده في الواقع محركاً إذا كان ذات أهميه وقد لا يكون محركاً إذا لم يكن كذلك، فإذاً يختلف المحرك التكويني باختلاف مراتب الغرض.

وأما المحرك التشريعي فهو متمثل في حق الطاعه والعبوديه، لأن العقل يدرك استحقاق العقوبه على تفويت هذا الحق الذي هو المحرك الأساسى نحو العمل في الخارج على طبق ما أمر الله تعالى به أو نهى عنه ولا كلام في ذلك، والكلام إنما هو في حدود هذا الحق سعه وضيقاً، وهل هو ثابت في حالات الشك في التكليف واحتمال ثبوته في الواقع، ومن يدعى انه ثابت في هذه الحالات، فإنه غير ملزم بإثبات هذه الدعوى وإقامه البرهان عليها، إذ يكفي في إثباتها عدم ثبوت دليل على أنه في حالات الشك والاحتمال لا يكون محركاً، على أساس أن احتمال التكليف مساوق لإحتمال العقاب إذا لم

يكن هناك أصل مؤمن في البين، وحيث لا برهان على تطبيق قاعده قبح العقاب بلا بيان على المقام، فلا يكون أصل مؤمن فيه، ومن يدعى ان احتمال التكليف في حالات الشك فيه لا يكون محرراً ومنجزاً، فهو ملزم بالإثبات وإقامه الدليل والبرهان على ذلك، وأما إذا لم يتم برهان ودليل على ذلك، كفى هذا في إثبات الدعوى الأولى وهي ان المقام من موارد قاعده حق الطاعة لا قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبكلمه أن احتمال التكليف في نفسه مساوق لإحتمال العقاب وهذا هو منشأ قاعده حق الطاعة، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون وصول التكليف بالوجدان أو بالتعبد أو بالاحتمال، فإنه على جميع التقادير منجز ومحرر، وأما تطبيق قاعده القبح على المقام، فهو يتوقف على إثبات ان احتمال التكليف لا يصلح بياناً في المرتبه السابقه وهو بحاجه إلى دليل.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من الوجه لإثبات توسعه قاعده القبح يكون مرجعه إلى المصادر، لانه قدس سره جعل مدعاه دليلاً وبرهاناً، لأن المدعى هو ان احتمال التكليف لا يكون محرراً ومنجزاً، ولكنه قدس سره جعل ذلك دليلاً وبرهاناً في المساله، حيث قال إن المرجع في المقام قاعده القبح، لان العقل يرى ان العقاب على مخالفته عقاب بلا بيان وهو قبيح وظلم، معللاً بان احتمال التكليف لا يكون بياناً وهو عين المدعى، فلهذا يكون هذا الوجه ساقطاً لان مرده إلى المصادر.

والخلاصه ان قاعده القبح وان كانت قاعده تامه وضروره كبرويه إلا أنها لا تثبت صغراها، وهي ان احتمال التكليف لا يكون محرراً ومنجزاً، لانه

بحاجه إلى دليل من الخارج، والمفروض انه لم يأت بدليل وبرهان على ذلك، ومن الواضح ان عدم قيام الدليل والبرهان على ذلك، يكفى فى محركته لأنها لا تحتاج إلى دليل كما مرّ.

فإذن من يدعى ان احتمال ثبوت التكليف فى الواقع محرك ومورد لقاعده الاشتغال وحق الطاعه، لا- يكون ملزماً فى إثبات مدعاه بإقامه دليل على ذلك، لأن هذه الدعوى على القاعده، ومن يدعى انه ليس بمحرك ومنجز وانه مورد لقاعده القبح، ملزم بإقامه برهان على ذلك، باعتبار انه يدعى على خلاف القاعده هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، ان الظاهر هو أن المحقق النائنى قدس سره قد اعتمد فى هذا الوجه على السيره العقلانيه الجاريه بينهم، وهى ان الموالى العرفيه لا- يواخذون عبيدهم على مخالفه التكليف فى حالات الشك والجهل به، ومنشأ هذه السيره الإرتكازيه الراسخه فى أعماق النفوس الموافقه للفطره والجبله وهو قبح العقاب بلا بيان وعدم صلاحيه احتمال ثبوت التكليف فى الواقع للبيان، ومن هنا تكون قاعده القبح قاعده ارتكازيه وموافقه للجبله والفطره، فإذن لا- يكون مرجع هذا الوجه إلى المصادر هذا.

ولكن هنا إشكالاً آخر وهو أن هذه السيره وان كان ثابتة إرتكازاً وموافقه للفطره، إلا أن موردها المولويه العرفيه العرضيه دون المولويه الذاتيه.

والجواب ان اعتماد المحقق النائنى قدس سره على السيره العقلانيه الإرتكازيه الموافقه للوجدان والفطره إنما هو على أساس انه لا يرى فرقاً فى حق الطاعه بين المولويه الذاتيه والمولويه العرضيه كما هو المعروف والمشهور

بين الإصحاب، وعلى ذلك فمن يدعى الفرق بينهما بأن المرجع في حالات الشك في التكليف وإحتمال ثبوته في المولويه الذاتية قاعده الاشتغال وحق الطاعه، والمرجع في حالات الشك في المولويات العرضيه قاعده القبح، فعليه ان يبين نكات الفرق بين البابين هما باب المولويه الذاتية والمولويه العرضيه.

الذى يظهر من القائل بهذا الفرق نكتتان:

النكته الأولى: ان المولويه العرضيه مولويه جعليه اعتباريه تتبع الجعل والاعتبار في السعه والضيق كسائر الأحكام الشرعيه.

وعلى هذا فلا نعلم جعلها واعتبارها في حالات الشك بالواقع وعدم العلم به لا وجدانا ولا تعبدًا، فإذا لم نعلم بجعلها في موارد الجهل وحالات الشك في التكليف، فالقدر المتيقن هو ان مولويه المولى العرفى مجعوله في حالات العلم بالتكليف دون حالات الشك به، فإذا لا يكون الشك في التكليف شكًا في المولويه وهذا بخلاف حالات الشك بالتكليف في المولويه الذاتية، فإنه شك في التكليف المولوى والشك فيه مساوق للشك في العقاب واحتماله، فلذلك يكون المرجع فيه قاعده حق الطاعه، بينما لا- يكون في حالات الشك في التكليف في المولويه الجعليه شك في التكليف المولوى، لأن القدر المتيقن هو جعل المولويه للمولى العرفى في حال العلم به لا مطلقًا، وهذا هو الفرق بين المولويه الذاتية وبين المولويه الجعليه هذا.

ويمكن المناقشه فيه أولاً أن أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول وان كان ممكناً ثبوتاً، وعلى هذا فلا مانع بحسب مقام الثبوت من أخذ العلم بجعل المولويه للمولى العرفى في موضوع

نفسها في مرتبه المجعول، إلا- انه بحاجه إلى دليل ولا دليل على ذلك في مقام الإثبات، بل الدليل في مقام الإثبات يدل على أنها مجعوله له مطلقاً، لان ما دل من الدليل على مولويه الرسول صلى الله عليه وآله والأئمه الاطهار عليهم السلام مطلق، ومقتضى إطلاقه أنها مجعوله لهم عليهم السلام مطلقاً لا مقيده بالعلم بها، وعلى هذا فما صدر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بعنوان ثانوى كما في منطق الفراع، فهو حكم مولوى صدر من المولى سواء أكان المكلف عالماً به أم لا، لأنه حكم مولوى في الواقع، غايه الأمر ان المكلف جاهل به.

وعلى هذا فالشك في التكليف الصادر من المولى العرضى واحتمال ثبوته في الواقع شكاً في التكليف المولوى، والمفروض ان الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب، فإذا كان داخلياً في صغرى قاعده حق الطاعه دون قاعده القبح، وعليه فلا فرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعليه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه العرضيه واطلاق الأولى واختصاص الثانيه بحال العلم بها، ولكن دعوى ان احتمال التكليف في المولويه الذاتيه مساوق لاحتمال العقاب، يرجع إلى دعوى أن العقل العملى يدرك ذلك، وان كان هذا الاحتمال بعد الفحص والتحقيق عن الدليل في الشبهات الحكميه واليأس من الظفر به، ولكن لقائل ان يقول ان العقل العملى لا- يدرك ذلك إذا كان احتمال التكليف بعد الفحص، وكلتا الدعويين بحاجه إلى الإثبات، والمفروض ان القائل بالدعوى الأولى لم يقم برهاناً عليها غير دعوى ان احتمال التكليف المولوى مساوق لاحتمال العقاب، ولكن هذه الدعوى وان كانت صحيحه في الجملة،

إلا- أن الكلام فى إطلاقها وشمولها حتى احتمال التكليف بعد الفحص والتحقيق، بل لا- يبعد دعوى ان العقل بحسب فطرته وجبلته يدرك ان احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص والتحقيق والياس من الظفر بدليل مما لا- قيمه له وان وجوده كالعدم والعقاب عليه عقاب بلا بيان.

النكته الثانيه: ان مولويه المولى الحقيقى ذاتيه مطلقه كامله ولا- حدود ولا- نهايه لها، على أساس انه الخالق المطلق والمنعم والرزاق والقادر والعالم بكل شىء وله الولايه المطلقه على التشريعيات والتكوينيّات، بينما المولى العرفى وله تكون مولويته محدوده بحدود التشريعيات فقط فى الجملة، وهذا الفرق والاختلاف بينهما يؤدى إلى هذه النتيجة وهى ثبوت حق الطاعه وشكر المنعم فى حالات الشك فى التكليف المولوى الحقيقى وعدم ثبوته فى حالات الشك فى التكليف المولوى الجعلى.

والجواب ان المولى الحقيقى وان كانت مولويته كامله ومطلقه ولا- حدود لها فى التكوينيّات والتشريعيات، بينما تكون مولويه المولى الاعتبارى محدوده وضعيفه وفى التشريعيات فقط، إلا ان مولويته المطلقه اللامحدوده فى التكوينيّات والتشريعيات وان كانت تفرض على العبد الإطاعه، إلا أنها لا تحدد حدودها ولا تتعين موردها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان المولويه التى هى عباره عن ثبوت حق الطاعه على قسمين: الأول المولويه الذاتيه وهى منحصره بمولويه القادر المطلق ولا تحتاج إلى جعل جاعل.

الثانى المولويه الجعليه التى هى مجعوله من قبل الله تعالى كمولويه

الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

ثم ان المولويه المجعوله تتبع فى السعه والضيق جعل الجاعل، والظاهر اختصاص جعل المولويه للموالى العرفيه العرضيه فى خصوص الأحكام المعلومه بالعلم الوجدانى أو التعبدى هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، أما اختصاص جعل المولويه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام بحال العلم بها، فقد تقدم أنه وان كان ممكناً ثبوتاً إلا- أنه لا- دليل عليه فى مقام الإثبات، بل مقتضى الدليل فى هذا المقام العموم وعدم الاختصاص كما هو الحال فى سائر الأحكام الشرعيه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم اختصاص جعلها بحال العلم لا مطلقاً، ولكن الكلام فى أن الشك فى التكليف المولوى الذاتى المساوق للشك فى ثبوت حق الطاعه هل هو محرك ومنجز أو لا؟

والجواب انه مبنى على حكم العقل بان احتمال التكليف المولوى بعد الفحص والتحقيق عن الدليل واليأس منه منجز له فى مقابل المشهور بأنه ليس بمنجز، واحتمال التكليف المولوى وان كان مساوقاً لاحتمال العقاب، إلا أن ذلك إنما هو بإدراك العقل العملى، أما انه يدرك ذلك فى مطلق احتمال التكليف المولوى حتى إذا كان بعد الفحص واليأس من الدليل، فهو غير معلوم لا وجدانا ولا برهاناً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن قاعده قبح العقاب بلا بيان وان كانت قاعده ارتكازيه ثابتة فى أعماق النفوس كالجبله والفظره، إلا أنها لا تعين صغرها ولا تقول بان الاحتمال محرك وبيان على الواقع المشكوك ومنجز او انه ليس

بيانا، فتعيين الصغرى إنما هو بيد العقل العملى، ودعوى انه يدرك ان المقام من موارد قاعده الاشتغال وحق الطاعه وان الاحتمال بيان ومنجز.

مدفوعه بأن هذه الدعوى بحاجه إلى دليل وبرهان ولا برهان على ذلك، باعتبار ان هذا الإدراك العقلى ليس وجدانياً ولا من الضروريات كى لا يحتاج إلى برهان، كما ان دعوى أن هذا الاحتمال ليس بيانياً ومنجزاً للواقع، وان المقام من صغريات قاعده القبح بحاجه إلى دليل وبرهان.

ودعوى أن حق الطاعه للمولى الحقيقى ثابت فى المرتبه السابقه على أوامره ونواهيه، وأما فى المولى الاعتبارى فهو ليس بثابت فى المرتبه السابقه وإنما هو ثابت فى أوامره ونواهيه فحسب، وعلى هذا فلا يدرك العقل إلا ثبوت حق الطاعه فى أوامره ونواهيه الواصلتين إلى المكلف وإلا فلا أثر لهما.

مدفوعه، بأنه ان أريد بذلك أن مولويه المولى الإعتبارى مختصه بحال العلم بها، فيرد عليه ما تقدم من ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أن الدليل فى مقام الإثبات يدل على أن المجعول مولويته مطلقاً وان لم يعلم بها، وإن أريد بذلك ان المولى أوجب إطاعه أوامره ونواهيه من دون جعل المولويه له، فيرد عليه انه لا- يرجع إلى معنى محصل، لوضوح أن وجوب إطاعه أوامره ونواهيه من جهه أنه مولى فى المرتبه السابقه إما ذاتاً أو جعلاً، بل لو صرح بوجوب إطاعه أوامره ونواهيه، فهو يكشف عن جعل المولويه له فى المرتبه السابقه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى ان كلتا النقطتين المذكورتين لا- تصلح ان تكون فارقه بين المولى الحقيقى الذاتى والمولى الإعتبارى الجعلى،

لأن إحتمال التكليف المولوى لا- يخلو من أن يكون بياناً ومنجزاً له على تقدير ثبوته فى الواقع أو لا، فعلى الاول يكون المورد من موارد حق الطاعة حتى فى المولويه الجعليه، وعلى الثانى يكون المورد من موارد قاعده القبح حتى فى المولويه الذاتيه، وتعيين ان المورد من موارد قاعده حق الطاعة أو قاعده القبح مطلقاً بحاجه إلى دليل وبرهان.

يؤكد ان المقام من موارد قاعده القبح لا قاعده حق الطاعة أمران:

الأول: ان الشارع بين الأحكام الشرعيه بما لها من الموضوعات والمتعلقات بتمام شروطها وقيودها من دون بيان طريقه امثالها، وسكوت الشارع عنه يدل على أنه ليس لدى الشارع طريقه خاصه لامثالها، وطريق الامثال وهو الطريق المتبع لدى العرف والعقلاء المرتكز فى أذهانهم، وحيث ان الطريقه المتبعه عند العقلاء فى حالات الشك فى التكليف إذا كان بعد الفحص والتحقيق هى تطبيق قاعده القبح دون قاعده حق الطاعة، فلذلك أصبح تطبيق قاعده القبح فى هذه الموارد أمراً مرتكزاً فى الأذهان، ولو كانت للشارع طريقه أخرى لامثال أحكامه الشرعيه مخالفه لطريقه العرف والعقلاء ولو فى بعض الموارد، لكان عليه التنبيه عليها، مثلاً إذا فرضنا ان المطلوب لدى الشارع فى حالات الشك فى التكليف واحتمال ثبوته قاعده حق الطاعة دون قاعده القبح، لكان عليه التنبيه على خطأ طريقه العقلاء فى هذا المورد، وحيث انه لم يرد تنبيه من الشارع على ذلك لا تلويحاً ولا تصريحاً، فيعلم انه ليس لديه طريقه أخرى للامثال غير الطريقه المتبعه لدى العرف والعقلاء.

ودعوى ان العقل العملى يدرك ان المرجع فى حالات الشك فى المولويه الذاتيه قاعده حق الطاعه دون قاعده القبح، وهذا يكفى فى ان طريقه العقلاء فى كيفيه الامتثال وحدوده لا تكون متبعه مطلقاً.

مدفوعه بأن إدراك العقل ذلك مطلقاً حتى بعد الفحص والتحقيق وعدم الظفر بدليل فى المسأله أول الكلام وبجابه إلى الإثبات كما عرفت، باعتبار ان هذا الحكم العقلى ليس من الأوليات والضروريات التى قياساتها معها.

الثانى: أن المرتكز فى أذهان العرف والعقلاء أن احتمال التكليف المولوى بعد الفحص والتحقيق عن الدليل واليأس عن الظفر به لا أثر له ولا يكون محرراً ومنجزاً ولا يحكم العقل العملى على خلافه حتى فى المولويه الذاتيه كما تقدم، ولو كان هذا الارتكاز خطأ بنظر الشارع ومخالفاً للأغراض التشريعيه لنبه عليه وردع عنه، فمن عدم الردع يكشف الإمضاء.

فالنتيجه فى نهايه المطاف هى عدم ثبوت قاعده الاشتغال وحق الطاعه فى الأحكام الشرعيه المشكوكه والمحتمله بعد الفحص والتحقيق عن الدليل وعدم الظفر به، وعندئذٍ فلا محاله يكون المرجع قاعده القبح بلا فرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعليه.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الاصفهانى(1) قدس سره من أن كل حكم من أحكام العقل العملى يكون مردّه إلى حكمه الرئيسى الأولى الذاتى وهو حكمه بقضيتى قبح الظلم وحسن العدل، مثلاً يحكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب، فإنه فى الحقيقه يرجع إلى أنه عدل، ويحكم بقبح ضربه للإيذاء فإنه

ص: ٦٢

يرجع إلى أنه ظلم.

وعلى هذا ففي كل مورد قامت الحجة على ثبوت تكليف شرعي من وجوب أو حرمة، كانت مخالفته خروج عن رسم العبودية وحق الرقيه وهو مصداق للظلم والتعدي على حق المولى فيستحق العقاب عليه.

وأما إذا لم تقم عليه حجة وبيان، بل كان مجرد احتمال وجوده في الواقع بعد الفحص عن الدليل واليأس من الظفر عليه، فلا تكون مخالفته خروجاً عن ذي العبودية وتفويتاً لحق الطاعة ولا- يكون مصداقاً للظلم، لأنه لم يخالف مولاه في الواقع ونفس الأمر، لان عنوان المخالفه إنما يتحقق في مخالفه التكليف الواصله إلى المكلف، وأما إذا لم يكن واصله إليه، فلا يكون ترك إطاعتها وامثالها مخالفه للمولى لكي يستحق العقاب عليها بل هو قبيح بحكم العقل الفطري، لانه يدرك فطره أن العقاب بلا بيان قبيح هذا.

وقد علق عليه بعض المحققين (1) قدس سره بما حاصله هو ان حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ليس هو الأصل والأساس لأحكام العقل العملي كافه، لان قضيه قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن ان تكون من القضايا الأوليه، لأن الظلم عباره عن سلب ذي حق حقه، فلا بد حينئذٍ من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي في نفسه في المرتبه السابقه، وترك شكر المنعم ظلم باعتبار ان العقل يدرك ان له حق الشكر في المرتبه السابقه، فصدق الظلم يتوقف على إدراك العقل وجود حق للغير في المرتبه السابقه حتى يكون تفويته ظلماً، وعلى هذا ففي المقام لا بد أولاً من النظر إلى ان

ص: ٦٣

حق الطاعة ثابت للمولى فى المرتبه السابقه فى حالات الشك فى التكليف واحتمال ثبوته فى الواقع أو أنه غير ثابت إلا- فى التكليف الواصله بالعلم الوجدانى أو التعبدى، فإذاً يتجه البحث فى المقام إلى ان حق الطاعة ثابت فى هذه الحالات أو لا، فإن ثبت فتركه ظلم وإلا- فلا- ظلم، ولا- وجه لجعل مصب البحث فى أن ترك الطاعة فى الحالات المذكوره ظلم أو لا، وعلى هذا الأساس فإن أراد قدس سره من الحججه ما يصحح العقاب، فيرد عليه أولاً أن القضييه حينئذٍ تكون بشرط المحمول، إذ معناها أنه إذا قام ما يصحح العقاب، يصح عقابه وهو كما ترى، وثانياً أن دعوى عدم انطباقها على الوصول الإحتمالى أول الكلام، لان مرجعها إلى ان الوصول الاحتمالى ليس مصححاً للعقاب، لانه ليس بحججه فيكون الدليل عين المدعى، وان أراد قدس سره من الحججه العلم، فهو أول الدعوى وبحاجه إلى الإثبات،

فالتنتيجه أن ما ذكره قدس سره من التعليق يرجع إلى أمرين:

الأول: أن قضييه قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن ان تكون أوليه بل هى فى طول قضييه أخرى، وهى ثبوت حق للغير فى المرتبه السابقه وهى أيضاً من مدركات العقل العملى كالقضييه الأولى.

الثانى: انه لا يمكن ان يراد من الحججه ما يصحح العقاب ولا العلم.

وللمناقشه فى كلا الأمرين مجال، أما الأمر الأول فلا شبهه فى أن قضييه قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأوليه الفطريه وثابته فى أعماق النفوس كالجبله، وأما القضييه الأخرى وهى إدراك حق للغير فى المرتبه السابقه فهى موضوع قضييه قبح الظلم وملاكها، لأن تمام موضوعها وملاكها هو ثبوت

الحق للمظلوم في المرتبه السابقه، إذ معنى الظلم هو سلب ذى حق حقه وعنوان الظلم عنوان مشير إلى ذلك، فإذن ليس هنا قضيتان مستقلتان موضوعاً ومحمولاً، بل القضيه الثانيه تمام الموضوع والملاك للقضيه الأولى وهى قضيه قبح الظلم وحسن العدل، ومن الواضح ان العقل إنما يحكم بقبح الظلم وحسن العدل بعد إحراز موضوعه وملاكه، ومع الشك فيه وعدم إحرازه لا يحكم بذلك، ومن الطبيعى أن حكم العقل بقبح الظلم أو حسن العدل لا يكون إلا بعد إحراز تمام موضوعه وملاكه، أو فقل إنه إذا صدق عنوان الظلم فى الخارج وتحقق، فلا شبهه فى قبحه وإنه أمر فطرى أولى فلا يحتاج إلى أى مؤنه زائده، وأما إنكار الاشاعره قبح الظلم فهو مكابره منهم فى مقابل أمر فطرى ضرورى، بل لهم طفرات أخرى لا تقل عن ذلك، كإنكارهم حدوث القرآن وكونه قديماً والإختيار للإنسان وكونه مجبوراً لا حول له ولا قوه، فإن كل ذلك خلاف الضروره والوجدان، هذا إضافه إلى أنهم لا ينكرون إدراك العقل قبح الظلم وحسن العدل، وإنما ينكرون ان فعل العبد لا يتصف بالقبح أو الحسن بملاك ان فعله لا يكون اختياريّاً حتى يتصف بالحسن أو القبح.

وأما ما ذكره ابن سينا من أنه لو لا- بناء العقلاء عليهما، فلا يحكم عقلنا بقبح الظلم وحسن العدل، فهو مبنى على نقطه خاطئه وهى تخيله ان إدراك عقله قبح الظلم وحسن العدل إنما هو من جهه بناء العقلاء عليهما لا من جهه الفطره، مع أن لازم ذلك هو ان العقل لا يدرك قبح الظلم قبل وجود العقلاء على سطح الأرض وهو كما ترى.

والخلاصه إن الفعل طالما يكون متصفاً بالظلم، فلا محاله متصف بالقبح ويستحيل انفكاكه عنه كاستحاله إنفكاك المعلول عن العله، ولا يمكن هذا الإنفكاك إلا بانتفاء موضوعه وهو عنوان الظلم، بأن يكون هناك مانع عن اتصاف الفعل به، فعندئذٍ ينتفى القبح بانتفاء موضوعه، مثلاً ينطبق عنوان العدل على الصدق في الخارج، فطالما يكون الصدق متصفاً بعنوان العدل فهو حسن ويستحيل انفكاكه عنه، نعم إذا عرض على الصدق عنوان آخر مانعاً عن اتصافه بالعدل، ينتفى حسنه حينئذٍ بانتفاء موضوعه وهو العدل، كما إذا فرض أن الصدق مصداق للضرر على الآخر، فإنه حينئذٍ ليس مصداقاً للعدل بل هو مصداق للظلم ومتصف بالقبح وكذلك الحال في الكذب، فإنه طالما يكون مصداقاً للظلم ومتصفاً به فهو قبيح ويستحيل انفكاكه عنه، وأما إذا كان هناك مانع عن انطباق الظلم عليه واتصافه به، كما إذا كان الكذب لإنقاذ نفس مؤمن، فإنه مصداق للعدل لا للظلم، فينتفى حينئذٍ قبحه بانتفاء موضوعه وهو الظلم.

فالتنتيجه ان قضيه قبح الظلم وحسن العدل، قضيه فطريه أوليه يدركها العقل العملى فطره وجبله.

وأما الأمر الثانى: الظاهر ان المحقق الأصفهانى قدس سره أراد من الحججه المنجزيه، فعندئذٍ لا يلزم كون القضيه بشرط المحمول، وأما المصادر فهى أيضاً غير لازمه، لأن المحقق الأصفهانى قدس سره يرى ان احتمال التكليف إذا كان بعد الفحص، لا يصلح أن يكون منجزاً وحجه، على أساس أن عدم صلاحيته للتنجيز أمراً مرتكزاً لدى العرف والعقلاء.

فالتنتيجة أنه قدس سره قد اعتمد على هذا الارتكاز وهو حجه لعدم الردع عنه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني (١) قدس سره أيضاً، وحاصل ما أفاده قدس سره ان الحكم الشرعى على قسمين:

الأول الحكم الإنشائي، وهو الحكم الذى لا يكون باعثاً ومحركاً.

الثانى الحكم الحقيقى الذى هو مدار الإطاعة والعصيان، وهو متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقوليه تأثير الإنشاء الواقعى فى انقداح الداعى فى النفس ومع عدم الوصول فلا تكليف حقيقى، وحينئذٍ فلا مخالفه للتكليف الحقيقى فلا عقاب، فإنه على مخالفه التكليف الحقيقى.

ثم أورد قدس سره على هذا البيان، بأن عدم العقاب لعدم التكليف الحقيقى أمر وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعده القبح الثانى دون الأول، هذا إضافة إلى أن قاعده القبح مما اتفق عليه الكل، وتقوم التكليف بالوصول محل خلاف هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين (٢) قدس سره بأمرين:

الأول يمكن ان يقال ان التكليف الحقيقى متقوم بالوصول الأعم من الوصول الاحتمالى بناء على سعه دائره حق الطاعة، وعليه فما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره مبنى على ضيق دائره حق الطاعة فى المرتبه السابقه، بدعوى ان الوصول الاحتمال بعد الفحص لا يكون مقوماً للتكليف ومنجزاً له وهذا

ص: ٦٧

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٤٦١.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول ج ٥ ص ٢٨.

لا يكون إلا مصدره هذا.

ويمكن المناقشه فيه بما مرّ من ان عدم صلاحيه احتمال التكليف بعد الفحص لان يكون مقوماً للتكليف ومنجزاً له أمر مرتكز عند العرف والعقلاء فلا يحتاج إلى إقامه دليل، وعدم تبلور هذه القاعده أى قاعده قبح العقاب بلا بيان إلا فى زمن المحقق قدس سره لا- يكون دليلاً- على عدم ارتكازيتها، ومن المعلوم ان ارتكازيه جوهر هذه القاعده ولبها ثابته فى زمن المعصومين عليهم السلام، فلو كانت مخالفه للاغراض التشريعيه، فبطبيعته الحال نهى الشارع عن العمل على طبقها.

ودعوى أنا لو سلمنا ان التكليف الحقيقى متقوم بالوصول العلمى الوجدانى أو التعبدى دون الوصول الاحتمالى، إلا ان ملاكاته فى مرحله المبادئ كالمصلحه والمفسده والإراداه والكراهه والحب والبغض حيث أنها أمور واقعيه تكوينيه، فتكون محفوظه فى حالات العلم والجهل والشك، وبما أن هذه المبادئ هى حقيقه الحكم وروحه، فاحتمال وصولها يكفى لمنجزيتها ومعها يثبت حق الطاعه.

مدفوعه بأن مبادئ الحكم وان كانت حقيقه الحكم وروحه، إلا- أن الحكم إذا كان وصوله وتنجزه مشروطاً بالعلم به أو قيام الحجه عليه، فبطبيعته الحال يكون وصول المبادئ وتنجزها مشروطاً بذلك، لأن وصول المبادئ إنما هو بوصول الحكم، ولا يمكن افتراض وصول المبادئ وتنجزها بدون وصول الحكم وتنجزها، لأن شروط الحكم هى شروط المبادئ سواءً كانت فى مرحله الجعل أم فى مرحله التنجز.

ص: ٦٨

وان شئت قلت، أن الوصول الاحتمالي إذا كان محركاً ومنجزاً للمبادئ فهو محرك ومنجز للحكم أيضاً، ولا- وجه للقول بأنه منجز للمبادئ دون الحكم، فعلى القول بسعه دائره حق الطاعه فإنه منجز للحكم والمبادئ معاً، وعلى القول بضيق دائرته لا يكون منجزاً لشيء منهما، فإذاً الفرق بان الحكم الحقيقي متقوم بالوصول العلمى دون الأعم منه ومن الاحتمالى، وأما مباديه فهى غير متقومه بالوصول العلمى فقط بل بالأعم منه ومن الوصول الاحتمالى، لا وجه له أصلاً هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال ان للحكم الإنشائى تفسيرين:

الأول أن الغرض مترتب على نفس الإنشاء والجعل كإنشاء الأمر للامتحان أو لغرض آخر، فإن مفعوله ينتهى بإنشاء الإنشاء فلا حكم فى هذا الفرض، هذا فى مقابل الحكم الحقيقى وهو الحكم المجعول بداعى البعث والزجر الناشئ من الملا-ك القوائم بمتعلقه ويدور مداره وجوداً وعدمًا.

الثانى الحكم الإنشائى، وهو الحكم المجعول فى الشريعة المقدسه بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، وهذا الحكم الإنشائى طالما يكون فى مرحله الإنشاء لا أثر له ولا يكون حكماً حقيقه فى هذه مرحله، وأما إذا صار فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج، فيكون حكماً حقيقه، غايه الأمر ان كان موضوعه أمراً خارجياً كالأستطاعه والبلوغ والعقل وغير ذلك، فلا تكفى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى تنجزه بل لا بد من وصوله بالعلم الوجدانى أو التعبدى، وأما إذا كان وصوله إلى المكلف مأخوذاً فى موضوعه، فعندئذ تكون فعليته بفعليه موضوعه مساوقه لتنجزه،

ولكن الكلام فى أن المأخوذ فى الموضوع هل هو وصوله بالأعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى والوصول الإحتمالى أو لا،
ففيه وجهان:

فعلى القول بسعه دائره حق الطاعه هو الوجه الأول، وعلى القول بضيق دائرته هو الوجه الثانى، وقد تقدم ان الأظهر هو القول
بالضيق هذا.

ولكن ظاهر هذا الوجه هو ان وصول الحكم قد اخذ فى موضوع نفسه، فلهذا قال قدس سره ان التكليف الحقيقى متقوم
بالوصول، فإن الوصول إذا لم يكن مأخوذاً فى موضوعه، فلا- يكون التكليف الحقيقى متقوماً به، لأن التكليف الإنشائى إنما
يصبح حقيقياً إذا صار فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج سواء وصل إلى المكلف أم لا- لأن الوصول موجب لتنجزه لا- مقوم
لحقيقته.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذا الظاهر، لان من يستدل بهذا الوجه يرى استحاله أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه، وعليه فكيف
يستدل به، فإذن لابد أن يكون مراده من التكليف الحقيقى هو التكليف الباعث والمحرك فعلاً، ومن المعلوم انه متقوم بالوصول
الوجدانى أو التعبدى ولا قيمه للوصول الاحتمالى إذا كان بعد الفحص.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الأولى: ان فى الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم الظفر بدليل اتجاهين: الأول الاتجاه المشهور بين
الأصحاب هو ان الأصل الأولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان مطلقاً أى بلا فرق بين أن يكون الشك فى المولويه الذاتيه أو
المولويه الجعليه.

الثانى أن الأصل الأولى فيها قاعده الاشتغال وحق الطاعه دون قاعده القبح فى خصوص ما إذا كان الشك فى المولويه الذاتيه دون المولويات الجعليه، وقد اختار هذا الاتجاه بعض المحققين قدس سره، وقد مرّ ان الأظهر هو الاتجاه الأول.

الثانيه: أنه لا- فرق بين المولى الحقيقى والمولى الجعلى، فعلى كلا- التقديرين يكون الشك فى التكليف شكاً فى التكليف المولوى سواء أكانت مولويته ذاتيه أم جعليه، لما تقدم من عدم اختصاص المولويه الجعليه بصوره العلم وعدم ثبوتها فى حال الشك والجهل.

الثالثه: ان إثبات كل من الاتجاهين بحاجه إلى دليل وبرهان، لا أن الإتجاه الأول بحاجه إلى دليل دون الثانى إلا بناءً على أن احتمال التكليف المولوى مساوق لاحتمال العقاب مطلقاً وان كان الاحتمال بعد الفحص، ولكن تقدم ان المرتكز لدى العرف والعقلاء أنه لا يصلح أن يكون منجزاً وبيانياً مطلقاً.

الرابعه: ان الفرق بين المولويه الذاتيه والمولويه الجعليه وان كانت كبيره، فإن المولويه الذاتيه مولويه مطلقه كامله ولا حدود لها فى التكوينيات والتشريعات، بينما المولويه الجعليه مولويه محدوده فى التشريعات فحسب، إلا أن هذا الفرق الكبير بينهما ذاتاً لا يؤدى إلى الفرق بينهما فى حق الطاعه، لأن مسأله حق الطاعه ترتبط بإدراك العقل العملى وحكمه باستحقاق العقوبه والمثوبه فى مرحله الامتثال والانقياد، لانه يدرك ان المؤثر فى هذه مرحله إنما هو مولويه المولى، وأما كون هذه المولويه ذاتيه فلا تأثير

لها فيما هو منشأ حق الطاعة كما تقدم.

ومن هنا قلنا ان الصحيح ما هو المشهور بين الأصوليين من أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص، قاعده قبح العقاب بلا بيان لا قاعده حق الطاعة.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول وهو ان الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص اللازم هل هو أصاله البراءه العقليه أو أصاله الاشتغال وحق الطاعة، وقد تقدم ان الأظهر هو الأول.

المقام الثانى فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه الشرعيه

اشاره

المقام الثانى: أن وظيفه المكلف فى الشبهات الحكميه بعد الفحص اللازم عن الدليل فيها وعدم الظفر به، هل هو أصاله البراءه الشرعيه أو أصاله الاحتياط الشرعيه؟

والجواب ان الكلام يقع فيه فى موردين:

الأول: فى أصاله البراءه الشرعيه.

الثانى: فى أصاله الاحتياط الشرعيه.

أما الكلام فى المورد الأول: فيقع فى جهتين:

الأولى: فى مفاد أصاله البراءه الشرعيه سعه وضيقتاً.

الثانيه: فى نسبه أدلتها إلى أدله الاحتياط.

الكلام فى مفاد أصاله البراءه الشرعيه سعه و ضيقاً

أما الكلام فى الجبهه الأولى: فقد استدل عليها بالكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب، أما الكتاب فبعده من الآيات:

أدله البراءه

الاستدلال بالكتاب

منها قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

١- (١) - سورة الإسراء، الآية ١٥.

وتقريب الاستدلال به، أن بعث الرسول في الآيه الشريفه كناية عن بيان الأحكام الشرعيه للناس وإتمام الحججه عليهم، فلا عقاب على مخالفه كل حكم من الأحكام الشرعيه قبل البيان وإتمام الحججه، لان الله تعالى قد نفى العذاب قبل بعث الرسول الذى هو كنايه عن بيان الأحكام الشرعيه.

فالتتيجه ان مفاد هذه الآيه المباركه نفى العقاب قبل بيان التكليف وإيصاله وإتمام الحججه عليه، وهذا هو مفاد أصاله البراءه الشرعيه والعقليه معاً هذا.

وقد نوقش في دلالة هذه الآيه الكريمه بوجوه:

الوجه الأول (1): ان الآيه الكريمه ناظره إلى نفى العذاب الدينوى عن الأمم السابقه، ولا تدل على نفى العذاب الأخرى على مخالفه التكليف المشكوك في الشبهات الحكميه، وعليه فيكون مفاد الآيه الإخبار عن نفى العذاب الدينوى ولا نظر لها إلى نفى العذاب الأخرى، فإذن تكون الآيه أجنيه عن الدلاله على أصاله البراءه الشرعيه.

والجواب أولاً، أنه لا وجه لتقييد العذاب في الآيه بالعذاب الدينوى، إلا ان يقال بأن فعل الماضى فيها قد استعمل في الأخبار عن نفى العذاب الدينوى كالهلاك ونحوه عن الأمم السابقه وان هذا العذاب لا يكون قبل بعث الرسول والبيان وإتمام الحججه.

ولكن من الواضح ان فعل الماضى في الآيه لم يستعمل عن نفى العذاب الفعلى سابقاً، لان الظاهر منها عرفاً بقريته السياق هو نفى الشأنيه، لان جمله

ص: ٧٣

(و ما كنا نعذب) فى الآيه ظاهره عرفاً فى نفى الشأنيه وان العذاب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يمكن صدوره منه سبحانه، وأما حمل هذه الجملة على الإخبار عن نفى العذاب الدنيوى بالنسبه إلى الأمم السالفه قبل إرسال الرسل، فهو بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك ولا قرينه فى البيان.

والخلاصه أنه لا-شبهه فى ظهور هذه الجملة فى الآيه أن العذاب قبل البيان وإتمام الحججه ليس من شأنه تعالى ولا يليق به، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فى الزمان الماضى أو المستقبل، هذا إضافه إلى ان هذه الآيه الكريمه واقعه فى سياق الآيات الراجعه إلى العذاب الأخرى كقوله تعالى:

كُلِّمَ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ (١) إلى قوله تعالى: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (٢) قرينه على أن المراد من العذاب، العذاب الأخرى أو الأعم منه ومن الدنيوى.

فالتتيجه أن المراد من العذاب فى الآيه إما خصوص العذاب الأخرى أو الأعم منه ومن الدنيوى، ولا مبرر لتخصيصه بالعذاب الدنيوى فحسب.

وثانياً لو سلمنا ان المراد من العذاب فى الآيه الكريمه العذاب الدنيوى، إلا أن ذلك إنما هو من باب تطبيق العذاب فى الآيه عليه، باعتبار انه موردها لا انه مفادها، لوضوح ان المتفاهم العرفى من الآيه بمناسبه الحكم والموضوع الإرتكازيه العرفيه أنه ليس من شأنه تعالى العذاب قبل البيان وإتمام الحججه وانه لا يليق بمقامه سبحانه، وهذا المعنى معنى عام يشمل العذاب الدنيوى

ص: ٧٤

١- (١) - سورة الإسراء، الآيه ١٣.

٢- (٢) - سورة الإسراء، الآيه ١٥.

والأخرى معاً، غاية الأمر ان مورد نزول الآيه العذاب الدنيوى، ومن الواضح ان تطبيق الآيه على مورد نزولها لا- يوجب تخصيصها به.

وعلى الجملة، فالآيه المباركه تدل على انه ليس من شأنه تعالى العذاب قبل البيان سواء أكان عذاباً دنيوياً أم عذاباً أخروياً.

هذا إضافة إلى ان العذاب الدنيوى قبل البيان وإتمام الحججه إذا لم يكن من شأنه تعالى، فالعذاب الأخرى بطريق أولى.

الوجه الثانى (١): ان الآيه الكريمة ظاهره فى نفي العذاب الفعلى ولا تدل على نفي الاستحقاق ولا ملازمه بينهما، إذ يمكن ان لا يعاقب الشخص فعلاً بسبب أو آخر رغم انه مستحق له مع ان المقصود فى المقام نفي الاستحقاق الذى هو مفاد أصله البراءة الشرعيه، فإذن الآيه لا تدل على أصله البراءة.

والجواب عن ذلك يظهر مما تقدم من أن المتفاهم العرفى الارتكازى من الآيه المباركه هو ان العذاب قبل البيان وإتمام الحججه ليس من شأنه تعالى وغير لائق بمقامه سبحانه، وعلى هذا فلو كان العبد مستحقاً للعذاب، كان عذابه لائقاً بمقامه سبحانه ومناسباً لشأنه تعالى.

الوجه الثالث (٢): ان الرسول فى الآيه كناية عن صدور البيان من الشارع فى الواقع لا عن وصوله فعلاً، وعلى هذا فلا تنطبق الآيه على الموارد التى قد صدر البيان من الشارع ولكنه غير واصل إلى الناس، إذ لا ملازمه بين صدور البيان ووصوله، إذ قد يصدر ولم يصل، فإذن لا تدل الآيه على

ص: ٧٥

١- (١) - كفايه الأصول ص ٣٨٥.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول ج ٥ ص ٣٤.

نفى العقاب فيما إذا صدر البيان ولم يصل إلى المكلف لمانع من الموانع، لأن مدلولها نفى العذاب قبل البيان لا بعده وان كان غير واصل، ودلاله الآيه الكريمه على أصاله البراءه تتوقف على أن يكون الرسول فيها كنايه عن الوصول، لأنه مانع عن أصاله البراءه لا صدوره فقط بدون وصوله، وظاهر الآيه إناطه العقوبه بالصدور والتشريع لا بالعلم والوصول.

والجواب ان المتفاهم العرفى من الآيه بمناسبه الحكم والموضوع الإرتكازيه هو ان الرسول كنايه عن البيان وإتمام الحججه، ومن الواضح ان الحججه لا- تتم إلا- بعد الوصول، فإذا صدر التكليف فى الواقع ولكنه غير واصل إلى المكلف بسبب أو آخر، فلا يصدق على مجرد صدوره البيان والحججه، ضروره ان صدقه متقوم بالوصول بنحو من الأنحاء حتى يكون لله حججه بالغه.

الوجه الرابع (1): ان مفاد الآيه الكريمه مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، لان مفاد الآيه الكريمه نفى العقاب بدون بيان وحججه، وهذا هو مفاد قاعده القبح دون أصاله البراءه الشرعيه، حيث ان مفادها الترخيص الظاهرى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل فيها، والمفروض ان الآيه لا تدل على الترخيص الظاهرى فى موارد الشك والاشتباه، وإنما تدل على عدم العقاب بلا- بيان، فإذا مفاد الآيه مفاد قاعده القبح وتؤكد على القاعده وترشد إليها. نعم لو قلنا بأن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص قاعده الاشتغال وحق الطاعه لا قاعده القبح، كانت الآيه وارده

ص: ٧٦

عليها أى على قاعده الاشتغال وحق الطاعه ورافعه لموضوعها وجداناً وهو احتمال العقاب، هذا إذا كان المراد من الرسول البيان الشرعى كما هو الظاهر.

وأما لو كان المراد منه مطلق البيان أعم من البيان الشرعى والعقلى، فلا- تكون الآيه وارده عليها، لفرض ان قاعده حق الطاعه حينئذ بيان، باعتبار ان العقل العملى يدرك ان احتمال التكليف المولوى الذاتى بيان ومنجز وان كان فى الشبهه الحكيمه بعد الفحص ومعه يكون العذاب بعد البيان لا بدونه، ولكن الظاهر من الرسول فى الآيه البيان الشرعى لا الأعم منه ومن العقلى. فالنتيجه ان هذا الأشكال، وهو ان مفاد الآيه مفاد قاعده القبح وارد عليها، وعلى هذا فلا تدل الآيه على أصاله البراءه الشرعيه.

الاستدلال بآيه السعه و الكلام فيها

ومنها قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (١).

وتقريب الاستدلال به ان الموصول من الأسماء المبهمه التى لا تتعين إلا بصلتها وهو مستعمل فى معناه المبهم، على أساس انه معناه الموضوع له وتعيينه فى ضمن بعض مصاديقه وأفراده بواسطه صلتها أو بقرينه أخرى إنما هو من باب تطبيقه على فرده فى الخارج لا من باب استعماله فيه وإلا لكان مجازاً، لانه لم يوضع بازاء الفرد، واستعماله فيه، استعمال فى غير معناه الموضوع له مع ان الأمر ليس كذلك، وعليه فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لأن الموصول قد استعمل فى معناه الموضوع له وهو المبهم

ص: ٧٧

وتطبيقه على بعض أفراده المعين في الخارج إنما هو بدال آخر.

وعلى هذا فالموصول في الآية قد استعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم، ولكن تطبيقه على فرد المعين في الخارج في الآية الكريمة وهو المال بقرينه موردها، باعتبار ان الآية بمثابة التعليل للآية الأخرى قبلها وهي قوله تعالى: **وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (١)**، فإن ذلك قرينه على أن المراد من الموصول فيها المال، فيكون التطبيق من باب تعدد الدال والمدلول.

فالتيجة أن الموصول في الآية مستعمل في معناه الموضوع له وقرينه السياق تدل على ان المراد منه المال، وعلى هذا فالموصول في الآية قابل للتطبيق على التكليف وكذلك على الفعل إذا كانت هناك قرينه على ذلك، غايه الأمر ان أريد من الموصول في الآية المال أو الفعل، فالمراد من الإيتاء هو القدره، وان أريد به التكليف فالمراد منه الإيصال.

وعلى ضوء هذا الأساس فلا مانع من الاستدلال بالآية الشريفة على أصالة البراءة الشرعية، باعتبار أن الموصول في نفسه يشمل التكليف أيضاً، فيكون مفاد الآية لا يكلف الله نفساً، كلفه 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 والمدلول، ولا يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ودعوى ان ذلك وان لم يستلزم استعمال الموصول في الآية في أكثر من

ص: ٧٨

معنى واحد، إلا أنه يستلزم استعمال لفظ الإيتاء فى معنيين هما الإيصال والقدره.

مدفوعه، أولاً انه لا يستلزم استعماله فيهما بنحو استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، إذ لا مانع من استعماله فى معنى واحد جامع بينهما كالموصول، غايه الأمر إرادته كل واحد منهما خاصه بحاجه إلى قرينه، هذا إضافة إلى انه لا مانع من استعماله فيهما معاً، لما ذكرناه فى مستهل علم الأصول من أنه لا مانع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ثبوتاً، غايه الأمر أنه فى مقام الإثبات بحاجه إلى قرينه تدل عليه، والقرينه فى المقام موجوده وهى إرادته كل من التكليف والمال من الموصول فى الآيه، لان إرادته التكليف منه قرينه على أن لفظ الأيتاء استعمال فى الإيصال وإرادته المال منه، قرينه على أنه استعمال فى الاقدار.

والخلاصه انه لا مانع ثبوتاً من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وأما إثباتاً فهو بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، وفى المقام لا مانع من استعمال لفظ الإيتاء فى المعنيين المذكورين هما الوصول والقدره ثبوتاً، وأما إثباتاً فالقرينه على ذلك موجوده وهو إرادته التكليف والمال والفعل من الموصول فى الآيه بقرينه خارجيه، فإنها تتطلب استعمال لفظ الإيتاء فى أكثر من معنى واحد هذا.

وقد ناقش شيخنا الأنصارى (١) قدس سره، فى دلالة الآيه المباركه على أصاله البراءه الشرعيه،

ص: ٧٩

بدعوى أنه لا- يمكن أن يراد من الموصول فى الآيه التكليف والمال معاً، لانه ان أريد به التكليف كان مفعولاً مطلقاً، بينما إذا أريد به المال أو الفعل كان مفعولاً به، وحيث ان نسبة الفعل إلى المفعول المطلق مباينه لنسبته إلى المفعول به، فلا يمكن الجمع بينهما فى جملة واحده، لأن الآيه الكريمة مشتمله على نسبة واحده وهى نسبة الفعل إلى المفعول ولا يعقل ان تكون مشتمله على نسبة أخرى مباينه للنسبه الأولى، وعلى هذا فلا يمكن ان يراد من الموصول فى الآيه التكليف والمال معاً، فإذن يدور الأمر بين أن يكون المراد منه التكليف فقط أو المال أو الفعل ولا يمكن الجمع بينهما، لاستلزامه الجمع بين نسبتين مختلفتين فى إستعمال واحد وكلام فارد، وحيث ان مورد الآيه المال، فيصلح ذلك ان يكون قرينه على أن المراد منه المال.

وقد أجيب عنه بوجه:

الأول: ما عن المحقق العراقى (1) قدس سره من ان الهيئه القائمه بالفعل والمفعول مستعمله فى نسبه جامعه بين النسبتين لا فى كل واحده منهما مستقلة حتى يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وهو لا يمكن.

ولكن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأنه ان أريد من النسبه جامعه الجامع الحقيقى، فيرد عليه ما ذكرناه فى بحث الحروف من أن الجامع الذاتى الحقيقى بين أنحاء النسب والروابط غير معقول، والنكته فى ذلك أن النسبه حيث انه ليس لها تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على عالم الوجود، فهى بطبيعه الحال متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها فى

ص: ٨٠

الذهن أو الخارج، بمعنى أن طرفيها ان كانا فى الخارج فالنسبه خارجيه، وإن كانا فى الـذهن فالنسبه ذهنيه، على أساس أن شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه لها، مثلاً نسبه الضرب إلى زيد مباينه لنسبته إلى عمرو وهكذا، باعتبار ان كل نسبه متقومه بشخص وجود طرفيها فى الخارج أو الـذهن، ومن الواضح ان شخص وجود طرفى نسبه الضرب إلى زيد مباين لشخص وجود طرفى نسبته إلى عمرو وهكذا، لان المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتيه للنسبه الأخرى وأنها بمثابه الجنس والفصل للنوع، والجامع الذاتى إنما يتصور بين الأفراد التى تشترك فى المقومات الذاتيه وهى محفوظه مع إلغاء جميع خصوصياتها الفرديه كأفراد الإنسان، فإنها مشتركه فى المقومات الذاتيه وهى الحيوانيه والناطقيه، وهذه المقومات الذاتيه محفوظه مع إلغاء كافه خصوصياتها الفرديه والعرضيه ولا- يمكن إلغاء تلك المقومات عنها، لان إلغائها، إلغاء الإنسانيه وهذا خلف، ولا يتصور اشتراك أنحاء النسب والروابط فى المقومات الذاتيه، لما عرفت من أن كل نسبه فى الـذهن أو الخارج متقومه ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها، ومن هنا إذا ألغيت المقومات الذاتيه لها، فلا نسبه حينئذٍ، ومع الحفاظ عليها فهى متباينات ذاتاً وحقيقه.

فالتتيجه أن الجامع الحقيقى لا يتصور بين نسبتين مختلفتين.

وإن أريد بالنسبه الجامعه بينهما الجامع الانتزاعى، فيرد عليه انه مفهوم اسمى وليس بمفهوم حرفى، لوضوح ان مفهوم النسبه اللحاظى ليس بنسبه بالحمل الشائع وان كان نسبه بالحمل الأولى، بل هو مفهوم اسمى للفظ

النسبه لانه موضوع بازائه.

ومن الواضح أن الهيئه القائمه بالفعل والفاعل لم توضع بازاء مفهوم النسبه الذى هو مفهوم اسمى، بل موضوعه بازاء واقع النسبه التى هى نسبه بالحمل الشائع ومعنى حرفى ومتقومه بشخص وجود طرفيها، يعنى انه لا وجود لها بقطع النظر عن وجودهما.

وان أريد بها نسبه ثالثه مباينه للنسبتين المذكورتين وملائمه مع إطلاق الموصول بالنسبه إلى كل من التكليف والمال، بمعنى أنه ان أريد من الموصول المال، كانت نسبه الفعل إليه نسبه إلى المفعول به، وإن أريد منه التكليف، كانت نسبه الفعل إليه نسبه إلى المفعول المطلق، وهاتان النسبتان متباينتان، وأما نسبه الفعل إلى الموصول بما له من المعنى المبهم الجامع كالشئ، فهى نسبه ثالثه تنسجم مع إطلاق الموصول للتكليف، وحينئذ فيكون معنى الآية < لا يكلف الله نفساً إلا شيئاً أو كلفه آتاهما >، فكل من الشئ أو الكلفه يشمل التكليف أيضاً.

فيرد عليه أولاً، أن هذه النسبه ليست جامع بين النسبتين المذكورتين، لما مرّ من استحاله اشتراك النسبتين فى جامع ذاتى بينهما، بل هى نسبه مستقله فى مقابل هاتين النسبتين ومباينه لهما إذا كان الجامع ملحوظاً بنحو الموضوعيه، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعرفيه والمشيريه إلى كل من التكليف والمال، فلا- تكون هناك إلا نسبه الفعل إلى المال أو إلى التكليف، وأما نسبه إلى الجامع، فهو مجرد عنوان ومعرف لها وليست بنسبه بالحمل الشائع فى مقابلها.

ص: ٨٢

والخلاصه أن نسبة الفعل في الآية إلى الموصول بعنوان المعرف ليست نسبة الحمل الشائع في مقابل نسبه إلى المال، بل هي نسبة بالحمل الأولى أى عنوانها ومفهومها.

وثانياً، أن نسبة الفعل إلى الموصول بمعناه المبهم وان كانت ممكنه ثبوتاً، إلا أن إطلاق الموصول للتكليف في مقام الإثبات بحاجه إلى قرينه وهي تماميه مقدمات الحكمة، ولكن المقدمات غير تامه في المقام، لان القرينه على تقييد الموصول بالمال موجود وهي سياق الآية، فإنه يد على هذا التقييد، فإذن لا تتم مقدمات الحكمة.

وان شئت قلت انه مع اقتران الآية بهذا السياق لم يحرز انها في مقام البيان حتى من ناحيه التكليف، وعليه فيكون الموصول مجملاً من حيث المراد الجدى النهائى منه فلا إطلاق له للتكليف، فلذلك لا يمكن ان يراد من الهيئه القائمه بالفعل والمفعول، نسبه ثالثه مباينه للنسبتين المذكورتين وملائمه مع إطلاق الموصول.

فالنتيجه أنه لا- يمكن أن تكون نسبة الفعل في الآية المباركه إلى الموصول بماله من المعنى المطلق والمبهم الشامل للتكليف، لان القدر المتيقن منه المال، وإراداه الأعم بحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك، فإذن ليست في الآية إلا نسبه واحده وهي نسبة الفعل إلى المال.

الثانى: ما عن المحقق النائينى(1) قدس سره من أن التكليف بمعناه المصدرى لا يصلح إلا أن يقع مفعولاً مطلقاً ولا يمكن ان يقع مفعولاً به، وأما بمعناه اسم

ص: ٨٣

المصدر الذى هو اسم للذات فيصلح ان يقع مفعولاً به، وعلى هذا فإن لوحظ التكليف فى الآيه بما هو اسم المصدر، فإنه بهذا اللحاظ ذات لا- حدث ومصدر، وان لوحظ التكليف فيها بما هو مصدر، فإنه بهذا اللحاظ حدث لا ذات، فعلى ضوء اللحاظ الأول، فالموصول يصلح ان يقع مفعولاً به، وأما على ضوء اللحاظ الثانى، فهو لا يصلح إلا أن يقع مفعولاً مطلقاً، فإذن لا مانع من أن يراد من الموصول الجامع بين المال والتكليف وهو اسم المصدر، فإنه على كلا التقديرين مفعول به فى الآيه، وعليه فشمول الموصول فى الآيه التكليف بمعنى اسم المصدر لا يستلزم الجمع بين نسبتين متباينتين فيها، بل الآيه حينئذٍ شتمله على نسبه واحده وهى نسبه الفعل إلى المفعول به، سواءً كان المراد من الموصول المال أو التكليف بمعنى أسم المصدر هذا.

ويمكن المناقشه فيه، بتقريب ان المصدر واسم المصدر واحد ذاتاً وحقيقه فى الخارج والفرق بينهما إنما هو فى اللحاظ والاعتبار، وذلك لأنه ان لوحظ التكليف فى عالم الذهن بما هو وبقطع النظر عن اشتماله على نسبه ما، فهو اسم المصدر وبهذا اللحاظ يكون ذاتاً لاحداثاً ومصدرأ، وان لوحظ بما هو مشتمل على نسبه ما فهو مصدر وحدث، ولكن هذا الفرق إنما هو باللحاظ فى عالم الذهن لا- فى عالم الواقع، ضروره أن المصدر بوجوده الواقعى حدث مشتمل على نسبه ما وهو واقع اسم المصدر وليس له واقع آخر غيره، لان الفرق بينهما إنما هو بوجوده اللحاظى لا- بوجوده الواقعى، ومن الواضح ان إطلاق الموصول فى الآيه إنما هو بالنسبه إلى واقع التكليف وهو حدث مشتمل على نسبه ما، وأما اسم المصدر فلا واقع موضوعى له غير

وجوده في عالم اللحاظ والذهن، وعليه فلا- يمكن ان يراد من الموصول في الآيه الأعم من المال والتكليف، وإلا لزم محذور
اشتمال الآيه على نسبتين متباينتين هما نسبة الفعل إلى المفعول به المتمثل في المال ونسبه الفعل إلى المفعول المطلق المتمثل
في التكليف، ولا يمكن الجمع بينهما في كلام واحد.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين (1) قدس سره من أن هذا الإشكال مبني على تطبيق الموصول على التكليف في مقابل تطبيقه
على المال، وعندئذٍ فيصالح الموصول لأن يقع مفعولاً مطلقاً، ولكن هذا المبني خاطئ، وذلك لأن مادة الفعل في الآيه المباركه
وهو قوله تعالى: < لا- يكلف > هي الكلفه بمعنى المشقه، والمراد من إطلاق الموصول هو إطلاقه للحكم الشرعي الذي هو
الموضوع للكلفه، وحيث ان الحكم مبين للكلفه مفهوماً، فيصح أن يقع الحكم مفعولاً به، وعليه فيكون معنى الآيه لا يكلف الله
نفساً إلا بحكم واصل إليها، فعندئذٍ لا يلزم محذور الجمع بين النسبتين المتباينتين هما نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبته إلى
المفعول المطلق في الآيه، بل الآيه حينئذٍ مشتمله على نسبه واحده وهي نسبه الفعل إلى المفعول به.

وغير خفي ان هذا الوجه وان كان ممكناً ثبوتاً ومعالجاً للمشكله ودافعاً لها، إلا أنه لا يمكن الأخذ به في مقام الإثبات بدون قرينه
تدل على ذلك، لأن ظاهر الآيه الكريمه بحسب المتفاهم العرفي من الموصول فيها هو التكليف، وإرادته الحكم بمعنى الاعتبار
والجعل منه بحاجه إلى قرينه تدل عليه ولا قرينه في المقام لا من الخارج ولا من الداخل.

ص: ٨٥

والخلاصه أنه لا شبهه فى ان معنى الآيه والمتبادر منها عرفاً هو أن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا تكليفاً لا أن معناها لا يكلف نفساً إلا حكماً، فإنه خلاف الظاهر ويحاجه إلى عنايه زائده.

الرابع: ان الظاهر من الآيه الكريمة هو ان الموصول فيها مفعول مطلق أى لا- يكلف الله نفساً إلا- كلفه آتاها، بتقريب ان ماده التكليف لا تتعدى إليها بدون الباء، فلا يقال كلفه بمعنى كلف به، وحيث انه لم يرد حرف الجر فى الآيه، فالمراد من الموصول هو المفعول المطلق، والكلفه تشمل المال والفعل والتكليف جميعاً، وعلى هذا فإطلاق الموصول وشموله للتكليف أيضاً لا يستلزم محذور الجمع بين نسبتي متباينتين فى الآيه، لأن الآيه على هذا لا تشتمل إلا على نسبه واحده وهى نسبه الفعل إلى المفعول المطلق.

وهذا الوجه قريب جداً ولا بأس بالالتزام به، غير ان هذا الوجه يستلزم استعمال كلمه الإيتاء فى معنيين هما العلم والقدرة، وقد تقدم أنه لا محذور فيه.

إلى هنا قد تبين أنه لا- مانع من الاستدلال بالآيه الكريمة على أصاله البراءه الشرعيه ثبوتاً، واما إثباتاً فهو يتوقف على إثبات الإطلاق للموصول بالنسبه إلى التكليف، وهو يتوقف على إجراء مقدمات الحكمه فيه، ولكن إجرائها لا- يخلو عن إشكال، وذلك لان مورد الآيه المال وهى مسوقه لبيانه بقرينه وحده السياق، وحيث ان وحده السياق تصلح ان تكون قرينه على تعيين الموصول وتطبيقه على المال، فهى تمنع عن جريان مقدمات الحكمه لإثبات إطلاقه.

وان شئت قلت أن الآيه المباركه فى مقام بيان تحديد الإنفاق بالمال بالمقدار الميسور حسب الطاقه والإمكانيه ولا ظهور لها فى الإطلاق، ولا- يمكن إثبات ظهورها بمقدمات الحكمه أيضاً لعدم تماميتها حتى على الوجه الأخير، باعتبار ان مورد الآيه هو الكلفه الماليه وإرادته الأعم منها ومن التكليف بحاجه إلى قرينه، والقرينه فى المقام مقدمات الحكمه وهى لا تجرى.

فالتتيجه أنه لا يمكن الاستدلال بالآيه على أصاله البراءه الشرعيه.

ويؤكد ذلك أن معنى الإيتاء الأقدار لا الإعلام، وهذا يصلح ان يكون قرينه على اختصاص الموصول فى الآيه بالمال، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى إننا لو سلمنا إطلاق الآيه الكريمه للتكليف، فهل يكون مفادها نفي الكلفه من قبل التكليف الواقعي عند الشك فيه وعدم وصوله أو نفي الكلفه فى مورد أى مورد التكليف الواقعي، فإن كان مفادها الأول فهو لا ينافى إيجاب الاحتياط، لأن دليله يثبت الكلفه بسبب وجوب الاحتياط لا- أنه يثبت الكلفه من قبل الواقع المجهول، وان كان مفادها الثانى فهو ينافى إيجاب الاحتياط، لان دليله يثبت الكلفه بسبب إيجابه فى مورد التكليف المجهول، والآيه تدل على نفي الكلفه فى هذا المورد، وحينئذٍ لابد من تقديم الآيه على روايات الاحتياط لأنها مخالفه للكتاب، والروايات المخالفه له لا تكون حجه فى نفسها، إلا أن يقال ان نسبه الروايات إلى الآيه نسبه المقيد إلى المطلق، باعتبار اختصاصها بالشبهات التحريميه دون الآيه فإنها مطلقه.

ومن هنا يختلف مفاد هذه الآيه عن مفاد الآيه الأولى، لأن مفاد هذه

الآيه نفى التكليف مباشره فى مورد الاشتباه والاختلاط، بينما مفاد الآيه الأولى نفى العقاب كذلك قبل البيان وإتمام الحجه، ولهذا قلنا ان مفادها مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثم ان الآيه الكريمه هل هى ظاهره فى الفرض الأول أو الثانى؟

والجواب ان فيه وجهين: الظاهر هو الفرض الثانى، لأن الآيه المباركه فى مقام الامتنان وهو يقتضى نفى الكلفه عن مورد التكليف الواقعى المجهول غير الواصل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان عدم دلالة هذه الآيه الكريمه على أصالة البراءه الشرعيه إنما هو من جهه عدم إطلاقها للتكليف وشمولها له وإلا فلا قصور فيها من النواحي الأخرى.

الاستدلال بآيه ١٤٥ من سوره الأنعام

ومنها قوله تعالى قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِشْقًا أَوْ أَهْلًا لِعَيْبٍ لِّلَّهِ بِهِ (١).

وتقريب الاستدلال به ان التعبير فيه بكلمه عدم وجدان دون عدم الوجود مع ان الأنسب لسياق الآيه فى المقام هو التعبير بعدم وجود غير ما هو المذكور فى الآيه الشريفه، على أساس ان المحرمات فى زمن نزول هذه الآيه المباركه منحصره بما هو المذكور فيها، وحيث ان الله تعالى فى هذه الآيه كان فى مقام تعليم النبى الأكرم صلى الله عليه و آله طريقه المحاجه مع أهل الكتاب، بإعتبار أنهم حرموا عده أشياء لم ينزل بها شرع، فيكون الأنسب التعبير بعدم وجود

ص: ٨٨

المحرمات غير الأشياء المذكوره فى الآيه بديلاً عن التعبير بعدم الوجدان، لان التعبير به لا يدل على عدم وجود محرمات أخرى فى الواقع، على أساس أنه لا ملازمه بين عدم الوجدان وعدم الوجود، ولكن مع هذا أمره تعالى نبيه الأكرم صلى الله عليه وآله فى مقام المحاجه معهم التعبير بعدم الوجدان لا بعدم الوجود، ومن الواضح ان هذا لا يمكن ان يكون بلا نكته، والنكته هى ان عدم الوجدان يكفى للترخيص وإطلاق العنان، غايه الأمر ان عدم الوجدان إن كان من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله كفى للترخيص وإطلاق العنان الواقعى، بإعتبار ان عدم الوجدان منه صلى الله عليه وآله مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره أى غير المعصوم، كفى للترخيص وإطلاق العنان الظاهرى.

وبكلمه أن المقصود من الآيه الكريمة هو عدم وجود المحرمات غير الأشياء المذكوره فى الآيه، ولكن مع هذا فالتعبير بعدم الوجدان بديلاً عن عدم الوجود، فلا محاله يكون مبنياً على نكته عامه وهى ان عدم الوجدان يكفى للترخيص، غايه الأمر ان كان عدم الوجدان من المعصوم عليه السلام فهو مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره كفى للترخيص الظاهرى.

وعلى ضوء هذا التقريب، يمكن الاستدلال بالآيه الكريمة على أصاله البراءه الشرعيه.

وهنا تعليقان على الاستدلال بالآيه على أصاله البراءه.

التعليق الأول: ما عن جماعه (1) من الأصوليين من ان عدم الوجدان من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فيما يوحى إليه يكون دليلاً قاطعاً على عدم وجود

ص: ٨٩

محرمات أخرى فى الشريعة المقدسه غير المحرمات المذكوره فى الآيه، فإذن الآيه لا تدل على جعل حكم ظاهرى ترخيصى حتى يمكن الاستدلال بها فى المقام، بل أن ذلك لا يناسب مقام المخاصمه والمواجهه مع أهل الكتاب، باعتبار ان نفى الحرمة الواقعيه ظاهراً لا- يدل على نفيها واقعاً، وعليه فلا تكون الآيه دليلاً على نفى ما يدعى أهل الكتاب مع أنها فى مقام ردهم، وان دعواهم بوجود محرمات أخرى غير ما هو مذكور فى الآيه باطله هذا.

والجواب ان هذا التعليق لا يرتبط بما ذكرناه من النكته العامه لتقريب الاستدلال بالآيه، وهى ان العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان مبنى على نكته عامه عرفيه وهى ان عدم الوجدان يكفى للترخيص وإطلاق العنان، غايه الأمر ان كان هذا التعبير من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله كفى للترخيص الواقعي باعتبار انه مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره كفى للترخيص الظاهري، فالاستدلال بالآيه فى المقام مبنى على هذه النكته العامه، وأما المخاصمه والمواجهه فهى مبنيه على أن عدم وجدان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله مساوق لعدم الوجود فى الواقع.

التعليق الثانى: ما ذكره بعض المحققين (١) قدس سره من ان عدم الوجدان من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وان لم يساوق عدم الحرمة واقعاً يعنى عدم الوحي بها، ولكنه دليل قطعى على عدم صدور التشريع بها منه صلى الله عليه وآله فى الشريعة المقدسه، وعلى هذا فلو فرض دلالة الآيه على أصاله البراءه، فبطبيعته الحال تكون الأصاله منوطه بعدم صدور الحكم من قبل الشارع لا بعدم وصوله، ومن

ص: ٩٠

الواضح أنه لا يمكن إحراز ذلك في الشبهات الحكمية حتى تجرى الأصالة فيها، بل لو أحرز فلا شبهه لكي تجرى الأصالة فيها.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان هذا التعليق أيضاً لا يرتبط بما ذكرناه من النكته العامه العرفيه، فإن الاستدلال بها إنما هو على ضوء هذه النكته لا على أن عدم وجدان النبي الأكرم صلى الله عليه و آله مساوق لعدم الوجود حتى يقال ان الآيه لا تدل على أصاله البراءه، وذلك لأن العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى التعبير بعدم الوجدان لا يمكن ان يكون جزافاً بل لا محاله يكون لنكته عامه، وهي ان عدم الوجدان يكفي للترخيص وإطلاق العنان، فإن كان من غير المعصوم عليه السلام كفى للترخيص الظاهري، وعلى هذا فالمكلف إذا لم يجد في الشبهات الحكميه بعد الفحص دليلاً وحجه في المساله حكم بالترخيص فيها ظاهراً، وهذا هو معنى أصاله البراءه، والآيه على ضوء هذه النكته العامه تدل على ان عدم وجدان الدليل في الشبهات الحكميه بعد الفحص يكفي للترخيص الظاهري هذا.

ولكن مع ذلك فالآيه لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه، وذلك لأن العدول من التعبير عن عدم الوجود إلى التعبير بعدم الوجدان في الآيه كما يمكن ان يكون بنكته أن عدم الوجدان يكفي للترخيص ولو ظاهراً، يمكن ان يكون بنكته أن التعبير بعدم الوجدان من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بديلاً عن عدم الوجود في مقام المخاصمه والمواجهه أبلغ وأوقع في النفوس من التعبير بعدم الوجود وهذه النكته تكفي للعدول.

والخلاصه ان كلاً من النكتتين يصلح ان يكون سبباً للعدول، وعلى

هذا فالآية لو لم تدل على ان سبب العدول هو النكته الثانيه، فلا ظهور لها في ان سببه هو النكته الأولى فلا أقل من الإجمال، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على أصالة البراءه الشرعيه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها تدل على أصالة البراءه، فعندئذٍ تقع المعارضه بينها وبين أدله وجوب الاحتياط، فإن مقتضى الآيه الكريمه جعل الترخيص الظاهري في الشبهات الحكميه بعد الفحص وعدم وجدان الدليل فيها، ومقتضى روايات الاحتياط وجوبه فيها في هذا الفرض، ولكن حيث ان روايات الاحتياط مخالفه للآيه الكريمه، فهل هي مشموله للروايات الداله على ان المخالف للكتاب أو السنه زخرف أو باطل أو لا؟

والجواب أنها غير مشموله لها، وذلك لأن المراد من المخالفه في تلك الروايات المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه، وأما إذا كانت المخالفه بنحو العموم المطلق، فلا تكون مشموله لها وما نحن فيه كذلك، لأن روايات الاحتياط بما أنها مختصه بالشبهات الحكميه التحريميه فتكون أخص من الآيه الكريمه، لأن الآيه بإطلاقها تشمل الشبهات الحكميه أعم من الوجوبيه والتحريميه، وعندئذٍ فمقتضى القاعده تقييد إطلاق الآيه بغير الشبهات التحريميه.

فالنتيجه أن دلالة الآيه على أصالة البراءه لو تمت، فمقتضى القاعده تقديم روايات الاحتياط على إطلاق الآيه تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد، هذا في فرض تماميه روايات الاحتياط سنداً ودلاله وإلا فلا معارض لها.

ومنها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١).

بتقريب انه يدل بمقتضى جملة ما كان الله ليضل قوماً على انه ليس من شأنه تعالى إضلال قوم إلا بعد بيان الأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات التى يكون الاتقاء بها، فإذن تدل الآيه على أن كل ما كان سبباً للتقوى لا يعاقب عليه إلا بعد البيان وإقامه الحجه عليه، والمراد من الإضلال فى الآيه العقاب والمضل هو العاصى والمتمرد.

وبكلمه أن الاستدلال بهذه الآيه المباركه مبنى على أن يكون المراد من الموصول فى قوله تعالى ما يتقون خصوص الأحكام الشرعيه الواقعيه كما هو مقتضى موردها، والآيه حينئذ تدل على ان ما لم يتم بيان وحجه على الحكم الواقعى من قبل الشرع، فالمكلف مرخص فيه ومطلق العنان بالنسبه إليه، ومعنى هذا عدم وجوب الاحتياط وإلا لم يكن هناك ترخيص، وأما إذا كان المراد منه أعم من الحكم الواقعى والظاهرى، فلا تدل الآيه على أصاله البراءه الشرعيه فى مقابل أصاله الاحتياط، بل مفادها حينئذ قاعده قبح العقاب بلا بيان، لأن مفاد الآيه عندئذ نفى الضلال والعقوبه على ما لم يتم بيان عليه من الحكم الشرعى أعم من الواقعى والظاهرى كإيجاب الاحتياط، فإذا لم يكن دليل على الحكم الواقعى ولا على إيجاب الاحتياط، فلا عقوبه فى البين وهذا هو مفاد قاعده القبح.

ثم ان مفاد الآيه الكريمه هل هو المعنى الأول، وهو ان المراد من

ص: ٩٣

الموصول الأحكام الشرعيه الواقعيه، أو المعنى الثانى، وهو ان المراد منه أعم من الأحكام الواقعيه والظاهريه، فيه وجهان، الظاهر هو الثانى، لظهور الآيه المباركه فى انه ليس من شأنه تعالى ان يؤاخذ العبد بدون البيان، ولا فرق بين ان يكون بياناً على الحكم الواقعى أو على الحكم الظاهرى كإيجاب الاحتياط، فإذن يكون مفاد الآيه مفاد قاعده القبح.

ولكن قد يقال كما قيل (١) ان الأقرب هو المعنى الأول يعنى الأحكام الواقعيه، بدعوى ان الآيه الكريمه تدل على ان الإضلال والعقوبه مترتب على مخالفه الحكم فى نفسه، وهذا قرينه على ان المراد من الحكم، الحكم والواقعى، لأن العقاب إنما هو على مخالفته، وأما الحكم الظاهرى كإيجاب الاحتياط، فحيث انه طريقى فلا عقوبه على مخالفته ولا مثوبه على موافقته، فإن مخالفته إنما هى بمخالفه الحكم الواقعى وموافقته إنما هى بموافقته، وظاهر الآيه هو ان الإضلال والعقاب مترتب على مخالفه الحكم، وهذا لا ينطبق إلا على مخالفه الحكم الواقعى، إذ لا-إضلال ولا-عقاب على مخالفه الحكم الظاهرى بقطع النظر عن مخالفه الحكم الواقعى هذا.

ولكن الصحيح المعنى الثانى، وهو عموم الموصول للحكم الواقعى والظاهرى معاً، بنكته ان الموصول فى الآيه المباركه معنون بعنوان التقوى، والآيه تدل على نفي المؤاخذة والعقوبه إلا بعد البيان أى بيان ما هو سبب التقوى والإطاعه، ومن الواضح انه لا فرق فى ذلك بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، إذ قد يكون سبب التقوى بيان الحكم الواقعى وقد يكون

ص: ٩٤

سببه بيان الحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط، والآيه تدل على نفى المؤاخذة والعقوبه على مخالفه الواقع عند عدم بيان ما هو سبب للتقوى والإطاعه وهو أعم من الحكم الظاهري والواقعي، فإذن يكون مفادها أصاله البراءه العقليه، وحينئذ فتكون أصاله الاحتياط وإرده عليها ورافعه لموضوعها وجداناً وهو عدم البيان، لان أصاله الاحتياط على تقدير ثبوتها بيان.

فالتتيجه ان الآيه الكريمه ظاهره عرفاً في عموم الموصول للأعم من الحكم الواقعي والظاهري ولو لم تكن ظاهره فيه، فلا ظهور لها في اختصاص الموصول بالحكم الواقعي، فإذن لا محاله تكون الآيه مجمله فلا ظهور لها في شيء منهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الآيات بأجمعها لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه، هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات.

الاستدلال بالسنة على البراءه الشرعيه

وأما السنه فقد استدل بمجموعه من الروايات:

الاستدلال بحديث الرفع و ذكر عده جهات

منها حديث الرفع رواه في الوسائل عن الصدوق في الخصال والتوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعه... الخ (منها ما لا يعلمون)(١).

ويقع الكلام فيه في عده جهات.

الجهه الأولى في سنده، الجهه الثانيه في سنخ المرفوع في بعض فقرات هذا الحديث التي يكون متعلق الرفع فيها أمراً تكوينياً كالخطأ والإكراه

ص: ٩٥

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٥ - ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١.

والنسيان والاضطرار، الجبهه الثالثه فى مفاد جملة (ما لا- يعلمون)، الجبهه الرابعه فى شمول هذه الجملة للشبهات الحكيمه والموضوعيه معاً.

الجبهه الأولى فى سند حديث الرفع

أما الكلام فى الجبهه الأولى: فلان الحديث بهذا السند ضعيف، لان فى سنده أحمد بن محمد بن يحيى العطار وهو لم يثبت توثيقه ولا يكفى فى توثيقه كونه من مشايخ الصدوق رحمه الله.

وقد يحاول(1) فى تصحيح سنده بقطع النظر عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار وإلغائه عن السند، وحاصل هذه المحاوله هو ان طريق الشيخ إلى سعد بن عبدالله صحيح، فإن الشيخ روى جميع كتبه ورواياته عنه بطريق صحيح، وقال فى الفهرست أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، وعلى هذا فبالإمكان تطبيق ذلك على هذا الحديث، على أساس أنه حديث سعد بن عبدالله وهذا الحديث وان كان ضعيفاً من جهه أن فى سنده أحمد بن محمد بن يحيى إلا انه وصل إلى الشيخ رحمه الله بطريق صحيح وهو طريقه إلى سعد بن عبدالله وعليه فيكون الحديث معتبراً هذا.

ولكن هذه المحاوله غير صحيحه، لأنها مبنيه على أن قول الشيخ فى الفهرست يشمل كل ما ينسب إلى سعد من الروايات أو هو واقع فى سندها، ولكن ذلك مشكل بل لا- يمكن، لان الظاهر من قول الشيخ رحمه الله فى الفهرست هو ان كل ما يراه روايه للسعد ومسنداً إليه فى كتبه فهو واصل إليه بطريق معتبر وبدأ الشيخ رحمه الله السند به، وهذا الحديث ليس روايه له بل هو روايه صدوق رحمه الله. والخلاصه أن قول الشيخ رحمه الله فى الفهرست لا يشمل كل روايه

ص: ٩٦

يكون سعد بن عبدالله واقعاً في سنده بل يختص بروايات كتبه التي بدأ سندها به أي بسعد.

إلى هنا قد تبين أن الرواية ضعيفه من ناحية السند فلا يمكن الاستدلال بها على أصالة البراءة الشرعيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان هناك روايه رواها في الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سمعتة يقول وضع عن أمتي سته خصال منها ما لا يعلمون).

ويقع الكلام في سندها من جهات:

الأولى أن إسماعيل الجعفي هل هو إسماعيل بن جابر الجعفي أو إسماعيل بن جابر الخثعمي أو إسماعيل بن عبدالرحمان.

الثانيه في توثيق هؤلاء جميعاً أي سواء أكانوا متعددين أم كانوا متحدتين.

الثالثه أن أحمد بن محمد بن عيسى هل يمكن أن يروى مباشرة عن إسماعيل بن جابر الجعفي أو إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي بلا واسطه أو لا؟

أما الجبهه الأولى فالظاهر أن المسمى بإسماعيل بن جابر واحد لا متعدد ويدل على ذلك أمور: الأول ان الجعفي والخثعمي لو كانا شخصين لذكرهما الشيخ في رجاله والفهرست ولا سيما في الأخير، فإنه معدّ لذكر أرباب الكتب والأصول مع أنه اقتصر في رجاله على ذكر إسماعيل بن جابر الخثعمي، وقال أنه كوفي ثقة ممدوح له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى،

فلو كان الخثعمي غير ما ذكره قدس سره في الفهرست بعنوان إسماعيل بن جابر، كيف يمكن غفلته فيه عن الخثعمي مع أنه معدّ لذكر أرباب الكتب، وكيف يمكن سكوت الشيخ رحمه الله عن إسماعيل بن جابر الجعفي مع ان النجاشي ذكره وذكر أن له كتاباً رواه عنه صفوان، وأيضاً كيف يمكن سكوت النجاشي عن إسماعيل بن جابر الخثعمي، فإن كل ذلك يدل على أنهما شخص واحد قد يذكر بعنوان الخثعمي وقد يذكر بعنوان الجعفي.

الثاني أن جماعه من أرباب الكتب والرجال نقلوا عن رجال الشيخ إسماعيل بن جابر الجعفي لا الخثعمي، وهذا يدل على انه شخص واحد ملقب بلقبين.

الثالث ان الموجود في روايات كتابي التهذيب والاستبصار إسماعيل بن جابر وإسماعيل الجعفي، فتاره يروى الشيخ رحمه الله عن الأول وأخرى عن الثاني، وأما إسماعيل بن جابر الخثعمي فلا يوجد فيهما، وهذا يدل على أن الخثعمي هو الجعفي وإلا فلا يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر الخثعمي في كتابيه الرجال والفهرست بدون ان يروى عنه مره واحده لا في الاستبصار ولا في الفهرست.

فالنتيجه أنهما رجل واحد وقد وثقه الشيخ رحمه الله في رجاله.

أما الجبهه الثانيه: فقد ذكر بعض المحققين (1) قدس سره بأن روايه صفوان عنهما تدل على وثاقتهما على تقدير ان يكون الجعفي غير الخثعمي، باعتبار أنه لا يروى إلا عن ثقه، فإن ذلك يفيد الاطمئنان بوثاقتهما على ضوء حساب

ص: ٩٨

الاحتمالات هذا.

والجواب، أن الكبرى غير ثابتة وهي انه لا- يروى إلا عن ثقة، والإجماع المدعى على ذلك غير ثابت كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في رجاله موسعاً.

هذا إضافه إلى انه قد ثبت روايته عن غير الثقة أيضاً، فإذا ثبت التخلف في مورد واحد، فلا يمكن حصول الاطمئنان في سائر الموارد، فإذا روى صفوان عن مجهول، فلا- يمكن حصول الاطمئنان بأنه ثقة، نعم لو حصل اطمئنان لشخص فهو حجه بالنسبه إليه دون غيره.

وبكلمه ان صفوان تاره يروى عن الثقات، ولا فرق من هذه الناحيه بين صفوان وغيره، واخرى يروى عن المجهول ولا ندرى انه ثقة أو لا، فهل روايته عنه شهاده بوثاقته أو لا؟

والجواب انه مع وجود التخلف وروايته عن غير الثقة، فلا- يمكن حصول الوثوق والإطمئنان بانها شهاده على وثاقته بنحو ضابط كلى، نعم قد يحصل ذلك في بعض الموارد لبعض الأشخاص، ولكن هذا الاختلاف إنما هو لأمر ذاتى لا لأمر موضوعى.

فالنتيجه أن هذا البيان غير تام ولا- يمكن إثبات وثاقه كلا الرجلين به على تقدير تعددهما، فالثقة إنما هي واحده منهما وهو إسماعيل بن جابر الخثعمى لا الجعفى.

وأما الجهه الثالثه فإن إسماعيل بن جابر الجعفى من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وقيل أنه أدرك الإمام الكاظم عليهما السلام، واحمد بن محمّد بن عيسى

ص: ٩٩

من أصحاب الرضا والجواد عليه السلام، وعلى هذا فلا يمكن ان يروى أحمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل بن جابر الجعفي بلا واسطه ومباشره، واحتمال ان إسماعيل بن جابر بقى إلى زمان الرضا عليه السلام بعيد جداً بل بقائه إلى زمان الإمام الكاظم عليه السلام غير معلوم.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن تصحيح حديث الرفع المشتتمل على جملة مالا يعلمون من ناحيه السند، ومن ذلك يظهر ان تعبير شيخنا الأنصارى (١) قدس سره عن هذا الحديث بالصحيح فى غير محله.

الوجه الثانيه فى متعلق الرفع فى الحديث

أما الكلام فى الوجه الثانيه: فمع الإغماض عن الوجهه الأولى وتسليم ان الحديث تام من ناحيه السند، فيقع فى متعلق الرفع فيه، باعتبار انه فى أكثر فقرات الحديث قد أسند إلى الأمر التكويني، وحيث ان الرفع فى الحديث تشريعى فلا يمكن ان يتعلق بأمر تكويني، لأن الرفع عين المرفوع، فيستحيل ان يكون الرفع تشريعياً والمرفوع أمراً تكوينياً لأنهما كالإيجاد والوجود متحدان ذاتاً ووجوداً ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار، ولهذا لا يمكن ان يتعلق الرفع التشريعى بالأمر التكويني وإلا لكان تكوينياً وهذا خلف، وعلى هذا فلا بد من التصرف فى الحديث واعمال العنايه فيه بأحد وجوه.

الأول: الالتزام بتقدير شىء واحد فى تمام فقرات الحديث ويكون ذلك الشىء قابلاً للرفع تشريعياً كالمؤاخذة فإنها قابله للرفع برفع منشائها، فإذن يكون المقدر فى جميع الفقرات المؤاخذة والرفع يتعلق بها بلحاظ منشائها.

الثانى: ان يكون المقدر فى كل فقره من فقرات الحديث الأثر القابل

ص: ١٠٠

لرفع المناسب لها، مثلاً الأثر المناسب تقديره في جملة الخطأ والنسيان المؤاخذة على أساس أن الفعل الخطائي والمنسى غير قابل لتعلق التكليف به وان كان الخطاء أو النسيان عن تقصير، ولهذا لا معنى لأن يكون المقدر فيها الوجوب أو الحرمة، بينما الأثر المناسب تقديره في جملة الإكراه والاضطرار وما لا يطبقون هو الحكم الشرعي كالحرمه.

الثالث: ان يكون المقدر في الكل جميع الآثار الشرعيه أعم من التكليفيه والوضعيه، بان يكون المرفوع تمام الآثار الشرعيه المترتبه على الأفعال الخارجيه إذا كان صدورها من المكلف خطأً أو نسياناً أو أكراهاً أو اضطراراً أو غير ذلك.

الرابع: ان يكون الرفع في الحديث متجهاً إلى نفس العناوين المذكوره فيه مباشره بما هي موجوده في عالم التشريع والجعل لا بما هي موجوده في عالم الخارج.

وبكلمه أنه لا- يمكن ان يكون الرفع في الحديث متجهاً إلى العناوين الموجوده فيه بلحاظ وجودها التكويني في عالم العين، ضروره أن الرفع التشريعي لا- يمكن ان يتعلق بالأمر التكويني وإلا- لكان أمراً تكوينياً وهذا خلف، ولكن لا مانع من ان يكون متجهاً إلى نفس هذه العناوين بلحاظ وجودها في عالم التشريع والجعل، فشرب الخمر مثلاً الصادر من المكلف خطأً أو نسياناً أو اضطراراً مرفوع في عالم التشريع والجعل، بمعنى ان الشارع لم يجعله مورداً للحرمه ومتعلقاً لها.

وان شئت قلت ان لشرب الخمر وجودين: أحدهما وجوده العيني

الخارجى فى عالم العين والخارج، والآخر وجوده الاعتبارى التشريعى فى عالم الجعل والتشريع، والرفع فى الحديث لا يمكن ان يكون متجهاً إلى وجوده الأول لأنه غير قابل للرفع تشريعاً، ولكن لا مانع من أن يكون متجهاً إلى وجوده الثانى فى عالم التشريع والجعل، لادن معنى رفعه فى هذا العالم عدم جعله مورداً للحرمة ومتعلقاً لها، وعليه فشرب الخمر الصادر من المكلف خطأً أو نسياناً ليس متعلقاً للحرمة لا أن الحرمة مرفوعه عنه، إذ فرق بين ان تكون حرمة الشرب مرفوعه عنه فى حال صدوره نسياناً أو خطأً، وبين ان الشارع لم يجعل الشرب فى هذه الحالة متعلقاً للحرمة، وحيث ان الرفع فى لسان الحديث المتعلق بالأشياء المذكوره فيه رفع تشريعى، فيكون هذا قرينه على أنه تعلق بوجوداتها التشريعيه فى عالم التشريع، باعتبار ان أمرها بيد الشارع فى هذا العالم رفعاً ووضعاً لا بوجوداتها التكوينييه فى عالم التكوين والخارج، لانها غير قابله للرفع تشريعاً، نظير قولعليه السلام (لا رهبانيه فى الإسلام)، فإن النفى متجه إلى وجود الرهبانيه فى عالم التشريع والجعل وهو وجودها التشريعى فيه، نظير لاربا بين الوالد والولد وهكذا، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والخلاصه أن النفى فى لسان الدليل إذا كان متجهاً إلى الموضوع كالأمثله المذكوره فى الحديث، فالمنفى فى الحقيقه الحكم بلسان نفى الموضوع تشريعاً.

وعلى هذا فالمرفوع فى الحديث الفعل الخطائى بوجوده التشريعى فى عالم الاعتبار والجعل وهكذا بالنسبه إلى سائر الفقرات، ولهذا يكون مرجعه

على نفى الحكم في الحقيقة بلسان نفى الموضوع تشريعاً لا تكويناً، ونتيجة هذا الوجه اختصاص الأحكام الشرعية الواقعية بغير المخطئ والناسى والمضطر والمكره وما شابه ذلك، لأن مقتضى هذا الوجه هو ان عدم الخطأ وعدم النسيان وعدم الاضطرار وهكذا مأخوذ في موضوع الأحكام الشرعية في مرحله الجعل.

الخامس: ان يكون الرفع في الحديث متجهاً إلى نفس تلك الأشياء بوجوداتها التكوينية تنزيلاً وتعبداً لا حقيقة نظير لاربايين الوالد والولد، فإن نفى الربا فيه نفى تنزيلي لا نفى لوجود الربا في عالم التشريع والجعل، وعلى هذا فإذا شرب المكلف الخمر خطأً أو نسياناً، فهو بمنزله عدم الشرب تعبداً لا واقعاً وحقيقته، وهذا في نهايه المطاف يرجع إلى نفى الحكم، إذ لا معنى لنفى الموضوع تنزيلاً-إلا- نفى حكمه، فإذا نرجع هذا الوجه إلى الوجه السابق لباً وان كانا مختلفين صوره في مقام الإثبات، إذ على هذا الوجه فالرفع في الحديث متجه إلى وجودات الأشياء المذكوره فيه بلحاظ عالم العين والخارج تنزيلاً وتعبداً، وعلى الوجه السابق متجه إلى وجوداتها التشريعيه بلحاظ عالم الجعل والتشريع، فعلى الأول يكون الإسناد مجازياً وعلى الثانى يكون حقيقياً، وعلى كلا التقديرين يكون فى الحقيقة ومقام اللب نفى تشريع الحكم وجعله فى الواقع، فإذا الفرق بينهما إنما هو فى الصوره لا فى اللب والجوهر، بل الظاهر أن مرد الرفع التنزيلي لباً إلى الرفع بلحاظ عالم التشريع حقيقه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه يمكن تصحيح إسناد

الرفع في الحديث بأحد الوجوه المذكوره المتقدمه.

ثم ان الظاهر من هذه الوجوه، هل هو الوجه الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع أو الخامس؟

والجواب الظاهر هو الوجه الرابع، لأن الوجه الأول والثاني والثالث بحاجة إلى تقدير شيء وهو خلاف الأصل وبحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك، وأما الوجه الخامس فمضافاً إلى أنه بحاجة إلى التنزيل والتعبد فلا يصح في فقره ما لا يطيقون، إذ لا وجود لها في الخارج لكي يكون اسناد الرفع إليه بالتنزيل مع ان ظاهر الحديث ان اسناد الرفع في تمام فقراته على نسق واحد، فإذن يدور الأمر بين الوجه الأول والوجه الرابع، وقد عرفت ان الظاهر هو الوجه الرابع.

ولكن قد يقال كما قيل (١) أن الظاهر هو الوجه الأول وان المقدر في جميع فقرات الحديث المؤاخذه، فهنا دعويان: الأولى الظاهر هو الوجه الأول دون الوجه الرابع، الثانيه أن الوجه الأول أظهر من الوجه الثاني والثالث.

أما الدعوى الأولى فيمكن تقريبها بانه لا بد من التصرف في ظاهر الحديث، لأن ظاهره إسناد الرفع إلى العناوين التكوينية وهو لا يمكن، وحينئذ إما ان يلتزم بالتقدير أو بأن مصب الرفع وجوداتها في عالم التشريع والجعل وكلاهما خلاف الظاهر، فكما أن التقدير خلاف الظاهر فكذلك جعل مصب الرفع وجوداتها التشريعيه، ولكن مع هذا فالترجيح للتقدير، وذلك لان المتفاهم العرفي من قوله رفع عن أمتي التسعه، الخطاء والنسيان وغيرهما هو

ص: ١٠٤

الوجه الأول بعد ما لا- يمكن رفع هذه العناوين التكوينية بأنفسها، وأما توجيه الرفع وإسناده إليها بلحاظ وجوداتها التشريعية بحاجه إلى عناية زائده.

وأما الدعوى الثانيه، فيمكن تقريبها بان المتبادر من الحديث هو ان المقدر فى جميع فقراته شىء واحد سنخاً وهو ليس إلا المؤاخذه.

ولكن كلتا الدعويين باطله:

أما الدعوى الأولى: فلأنه لا يمكن الأخذ بالوجه الأول، لأنه خلاف ظاهر الحديث، حيث أن الظاهر منه عدم تقدير شىء فيه والتقدير بحاجه إلى عناية زائده ثبوتاً وإثباتاً وهذا بخلاف الوجه الرابع، بيان ذلك أن فى الحديث الشريف ظهورين، الأول ظهوره السياقى فى عدم التقدير، الثانى ظهوره فى إسناد الرفع إلى العناوين المذكوره فيه كعنوان الخطأ والنسيان والاضطرار ونحوها مباشره وبين الظهورين تنافى، لاین الظهور الأول ينفى التقدير بالمطابقه ويثبت الوجه الرابع بالالتزام، على أساس ان الظهور من الامارات التى تكون مثبتاتها حجه، والظهور الثانى ينفى إسناد الرفع إلى العناوين المذكوره بلحاظ وجوداتها التشريعيه فى عالم الجعل والتشريع ويثبت التقدير بالالتزام، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أنه لا يمكن التمسك بشىء من الظهورين فى المقام، وذلك لأن التمسك بأصالة الظهور إنما هو فيما إذا كان المراد الجدى من اللفظ غير معلوم ويشك فى أن المراد الاستعمالى الذى هو معلوم من اللفظ، هل هو مطابق للمراد الجدى أو لا، وفى مثل ذلك يتمسك بأصالة الظهور

ويحكم بمطابقه المراد الاستعمالي للجدى النهائي، وأما إذا كان المراد الجدى معلوماً والشك يكون في المراد الاستعمالي وانه مردد بين أمرين، فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المراد الجدى فيه معلوم وهو ان المرفوع في الحديث الحكم الشرعي دون نفس العناوين المذكوره فيه، والشك إنما هو في كيفية استعمال كلمه (رفع) في الحديث، وهل أنها مستعمله في رفع العناوين المذكوره تنزيلاً وتعبداً أو في رفعها بوجوداتها التشريعيه أو في رفع المؤاخذة، فإذن الشك إنما هو في المستعمل فيه هذه الكلمه، وأما المراد الجدى النهائي منها فهو معلوم على جميع التقادير، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة الظهور لعدم الظهور لها، باعتبار أنا لا ندري أنها مستعمله في رفع المؤاخذة المقدره في هذه الفقرات أو في رفع هذه العناوين بوجوداتها التشريعيه أو في رفعها بوجوداتها التكوينيّه تنزيلاً، فلا ظهور لها في شيء من هذه المعاني حتى يتمسك به هذا.

ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهه في ظهور الحديث في إسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكوره فيه وعدم تقدير شيء فيه، وحيث ان هذا الرفع رفع تشريعي، فلا يمكن ان يكون المرفوع نفس هذه العناوين بوجوداتها التكوينيّه، فإذن هذا قرينه على أن إسناد الرفع إليها إنما هو بلحاظ وجوداتها التشريعيه في عالم التشريع، وعلى هذا فلا يكون هناك تصرف في إسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكوره، وإنما التصرف في أن هذا الإسناد إنما هو بلحاظ وجوداتها التشريعيه وهذا بخلاف التقدير، فإنه خلاف هذا الظهور.

وبكلمه أن ما تقدم من ان الحديث مجمل من حيث المعنى المستعمل فيه لا أصل له، إذ لا شبهه في ظهور الحديث في إسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكوره فيه، ولا يكون الأمر مردداً بين إسناد الرفع إليها واسناده إلى المقدر في هذه الفقرات، لان التقدير خلاف الأصل وبحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه لا في الداخل ولا في الخارج، بينما القرينه موجوده على أن إسناد الرفع إلى هذه العناوين إنما هو بلحاظ وجوداتها التشريعيه في عالم الجعل والتشريع لا بلحاظ وجوداتها التكوينيّه لأنها غير قابله للرفع تشريعاً، لان الرفع التشريعي إنما يتعلق بالأمر التشريعي، ويستحيل أن يتعلق بالأمر التكويني وإلا لزم أحد المحذورين، إما ان يكون الرفع تكوينياً أو يكون المرفوع تشريعياً، ويستحيل أن يكون أحدهما تكوينياً والآخر تشريعياً، لان الرفع عين المرفوع، ولا فرق بينهما ذاتاً وحقيقه إلا - بالاعتبار كالجعل والمجعمل والإيجاد والوجود، فإذا نفس تعلق الرفع بها من الشارع قرينه على أنه بلحاظ وجوداتها التشريعيه في عالم التشريع فإنها بيد الشارع وضعاً ورفعاً، وهذا بخلاف الالتزام بالتقدير، فإنه يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور، وأما إسناده إليها تنزيلاً وتعبداً، فهو يرجع في الحقيقه إلى إسناده إليها بلحاظ وجوداتها التشريعيه ولا معنى له إلا ذلك.

بقي هنا شيء وهو ان الحديث على كافه الاحتمالات والوجوه فيه حاكم على أدله الأحكام الواقعيه المجعوله للأشياء بعناوينها الأوليه، باعتبار أن الحديث ناظر إليها ويدل على أن تلك الأشياء إذا صدرت عن المكلف خطأً أو نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً فهي مرفوعه، فيكون لسانه رفع

الحكم برفع موضوعه.

ولكن كيفيه هذه الحكومه تختلف باختلاف هذه الوجوه.

أما على الوجه الأول، فتكون حكومته على أدله الأحكام الواقعيه إنما هي من جهه نظره الشخصى إلى عقد الحمل فيها وهو الأحكام الثابته على موضوعاتها، وبدل على نفيها وعدم جعلها فى حالات خاصه وهى حاله الخطأ أو النسيان أو الاضطرار أو الإكراه.

وبكلمه أن الحديث على هذا الوجه ناظر إلى الأحكام الشرعيه التى تدل أدلتها على ثبوتها وجعلها للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج ورافع لها فى مرحله الجعل والتشريع بعنوان ثانوى طارئ على موضوعاتها كعنوان الخطأ والنسيان ونحوهما، ويوجب تقييد إطلاقات أدله هذه الأحكام الشرعيه بما إذا لم يطرأ على موضوعاتها شىء من العناوين المذكوره، وأما مع طرو هذه العناوين عليها، فيكشف الحديث عن عدم جعل تلك الأحكام لها فى الشريعه المقدسه، هذا نظير حكمه حديث لا ضرر ولا حرج عليها.

والضابط فى هذه الحكومه التى يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الأدله الأولويه بعنوان ثانوى، هو انه لو لا الدليل المحكوم فى الشريعه المقدسه لكان الدليل الحاكم لغواً، وتطبيق ذلك على المقام هو ان الحديث الشريف ظاهر فى ان العناوين المأخوذه فى لسان الحديث كعنوان الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وغير ذلك مأخوذ كمعرفات للأفعال الخارجيه بعناوينها الأوليه التى هى محكومه بالأحكام الواقعيه، ومفاد الحديث هو رفع هذه الأحكام الشرعيه الواقعيه عنها عند طرو هذه العناوين عليها كعنوان الخطأ والنسيان

ص: ١٠٨

ونحوهما، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون الحديث ناظراً إلى الأحكام الثابتة لتلك الأفعال بعناوينها الأولية بأدلتها من الكتاب والسنة ورافع لها بعناوين ثانوية طارئة عليها، ومن الواضح أنه لو لا جعل تلك الأحكام فى الشريعة المقدسه لها، لكان الحديث لغواً كحديث لا ضرر ولا حرج، فلذلك لا بد من تقديم الحديث على أدله تلك الأحكام وتقييد إطلاقها بغير موارد، وان كانت النسبه بينه وبين كل دليل من أدله الأحكام الشرعيه الأوليه عموماً من وجه، إلا أن النسبه لا تلحظ بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، مثلاً ما دل على حرمه شرب المسكر يشمل بإطلاقه شربه فى حال الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وغير ذلك، وحديث الرفع بإطلاقه يشمل شرب المسكر وشرب النجس وغيرهما، فإذا كان يكون مورد الالتقاء والاجتماع هو شرب المسكر فى حال الخطأ أو النسيان أو الاضطرار، فإن مقتضى إطلاق ما دل على حرمه شرب المسكر انه حرام، ومقتضى إطلاق حديث الرفع انه حلال وحرمته مرفوعه واقعاً، ولكن مع هذا لا بد من تقديم إطلاق الحديث على إطلاق دليل حرمه شرب المسكر، على أساس ما مر من النكته وهى أنه لو لا دليل حرمه الشرب وأدله سائر المحرمات لكان الحديث لغواً.

فالتتبعه أنه لا شبهه فى تقديم حديث الرفع على أدله الأحكام الشرعيه الأوليه، وسبب هذا التقديم هو نظره الشخصى إليها، بحيث لو لا تلك الأدله فى الواقع لكان الحديث لغواً صرفاً.

ودعوى أن تقديم حديث الرفع على ضوء هذا الوجه إنما هو من جهه نظره إلى عقد الوضع لا- إلى عقد الحمل، بلحاظ ان المرفوع هو الأفعال

المعنونه بالعناوين المذكوره فيه بوجوداتها التشريعيه فى عالم التشريع والجعل وبرفعها يرتفع الحكم، فإذن مفاد الحديث رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، كقوله لاربا بين الوالد والولد.

مدفوعه بأن الرفع فى الحديث متجه إلى نفي موضوعيه الأفعال المعنونه بالعناوين المزبوره، ونفى موضوعيتها عباره أخرى عن نفي حكمها، إذ فرق بين نفي موضوعها وبين نفي موضوعيه موضوعها، فلو كان الرفع فى الحديث متجهاً إلى نفي موضوعها، لكان الحديث ناظراً إلى نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن الموضوع بما انه امر تكوينى، فلا يمكن تعلق الرفع الشرعى به، وهذا قرينه على أن الرفع فيه متجه إلى نفي موضوعيه موضوعه فى مقام التشريع والجعل، ونفى الموضوعيه مساوق لنفى الحكم.

وأما على الوجه الخامس، وهو ان الرفع فى الحديث متجه إلى نفس العناوين التكوينية المذكوره فيه بلحاظ وجوداتها الواقعيه تنزيلاً وتعبداً لا- حقيقه، فتكون حكومته على أدله الأحكام الواقعيه المجعوله للأشياء بعناوينها الأوليه من جهه نظره إلى عقد الوضع نظير حكومه لا ربا بين الوالد والولد على أدله حرمة الربا، فإن دليل الحاكم يرفع الحكم بلسان رفع موضوعه، فالحديث فى المقام يرفع الحكم بلسان رفع موضوعه، فإذن هذا الوجه يختلف عن الوجه الرابع وان كان شريكاً معه فى نكته التقديم، وهى انه لو لا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً.

وأما على الوجه الأول والثانى والثالث، فتكون حكومته من باب نظره

إلى الحكم ابتداءً، فإنه ناظر إلى رفع ما يترتب على الفعل الخطائي أو المنسى أو الاضطراري من الأثر الشرعي، والفرق بين الحكومه على ضوء هذه الوجوه والحكومته على ضوء الوجه الرابع، هو أن الحديث على ضوء هذه الوجوه ناظر إلى نفي الحكم ابتداءً، وعلى ضوء الوجه الرابع ناظر إلى نفي موضوعيه الأفعال المعنونه بالعناوين المذكوره فيه في عالم التشريع والجعل ولكنه مساوق لنفي الحكم لباً وثبوتاً، وأما في مقام الإثبات فالوجوه المذكوره مبنيه على الإلتزام بالتقدير بينما هذا الوجه لا يبتنى على التقدير.

نتائج البحث عده نقاط النقطه الأولى: ان حديث الرفع المشتمل على جملة ما لا يعلمون ضعيف من ناحيه السند، وتعبير شيخنا الأنصاري قدس سره عنه بالصحيح في غير مورده.

النقطه الثانيه: ان الرفع في الحديث قد اسند في أكثر فقراته إلى الأمر التكويني، وحيث انه لا يمكن ان يتعلق الرفع التشريعي بالأمر التكويني وإلا لزم كون الرفع تكوينياً وهذا خلف، ولهذا لا بد من علاج هذه المشكله بأحد وجوه.

الأول الإلتزام بالتقدير فيها وان متعلق الرفع هو الأمر المقدر.

الثاني ان إسناد الرفع إلى الأمور التكوينية في هذه الفقرات إنما هو بلحاظ وجوداتها الشرعيه في عالم الجعل والاعتبار، والوجودات التشريعيه أمرها بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

الثالث ان إسناد الرفع إليها إسناد تنزيلي تعبدى لا حقيقى.

النقطة الثالثه: ان أظهر هذه الوجوه هو الوجه الثانى، أما الوجه الأول فهو بجميع احتمالاته خلاف الأصل، لأن مقتضى الأصل عدم التقدير.

وأما الوجه الثالث فهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الإرتكازيه تقتضى ان الرفع فى الحديث متجه إلى نفى موضوعيه هذه الأفعال المعنونه بالعناوين المذكوره فى عالم التشريع والجعل، لا أنه متجه إلى رفعها بوجوداتها التكوينية تعبداً وتنزيلاً، فإن رفعها كذلك يرجع لباً إلى رفع موضوعيتها فى عالم التشريع، وهذا هو الوجه الثانى وإلا فلا معنى لرفعها تعبداً وتنزيلاً.

النقطة الرابعه: أن حديث الرفع بتمام احتمالاته حاكم على الأدله الأوليه وان حكومته عليها من وجهه نظره الشخصى إلى تلك الأدله سواء أكان النظر إلى عقد وضعها أو عقد حملها.

الجهه الثالثه فى مفاد جمله ما لا يعلمون يقع فى مقامين

وأما الكلام فى الجهه الثالثه: فيقع فى جمله ما لا يعلمون وتحديد مفادها سعه وضيقاً وكيفيه دلالتها على أصاله البراءه الشرعيه فى مقابل أصاله الاحتياط، والكلام فى مفاد هذه الجملة يقع فى مقامين:

الأول: ان المراد من الرفع فى هذه الجملة، هل هو رفع ظاهرى أو واقعى كما فى سائر الجملات.

الثانى: على تقدير كونه ظاهرياً، فهل ظاهريته بلحاظ الحكم المرفوع أو بلحاظ الرفع والمرفوع حكم واحد.

المقام الأول المراد من الرفع هل هو الرفع الظاهرى أو الواقعى

أما المقام الأول: فالظاهر بل لا شبهه فى أن الرفع فى هذه الجملة ليس

رفعاً واقعياً للحكم الواقعي غير المعلوم، وذلك لأن الرفع في نفسه وان كان ظاهراً في الرفع الواقعي، لأن لفظ الرفع كسائر الألفاظ موضوع لمعنى واقعي، إلا انه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لاستلزامه اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم بها.

وعلى هذا فقولہ صلی اللہ علیہ و آلہ فی الحدیث، (رفع عن امتی التسعه منها ما لا یعلمون) ظاهر فی إسناد الرفع إلى نفس ما لا یعلمون وهو التکلیف الواقعی المجهول، وحيثنذ فالتصرف فيه أما بإسناد الرفع إلى إيجاب الاحتياط إزاء التکلیف الواقعی المجهول وغير المعلوم أو بتطعيم الظاهريه في نفس الرفع، لأن الرفع ان اسند إلى ايجاب الاحتياط فالتصرف إنما هو في المرفوع لا- في الرفع، وان اسند إلى التکلیف الواقعی المشكوك فالتصرف إنما هو في الرفع، بمعنى ان رفعه ظاهري لا- واقعي، وكلا التصرفين خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه تدل على ذلك.

والقرينه في جملة ما لا یعلمون موجوده وهي تلزم التصرف في كلمه الرفع أما في نفسها أو في إسناده إلى المرفوع، وذلك لأنه لا يمكن الحفاظ على ظاهر الحدیث، لان ظاهره هو ان المرفوع نفس ما لا یعلمون وهو الحكم الواقعی المشكوك، ولازم ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وهذا أما مستحيل او مقطوع البطلان، لأن اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم وعدم ثبوتها للجاهل، ان كان بلحاظ أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبه واحده فهو مستحيل، لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها.

وان كان بلحاظ أخذ العلم بالحكم في مرتبه في موضوع نفسه في مرتبه المجعول، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنا نقطع بعدم وقوع ذلك في الأحكام الشرعيه المجعوله في الشريعة المقدسه بشكل عام، بداهه أن الأحكام الواقعيه ثابتة في الواقع كان المكلف عالماً بها أم جاهلاً، وتدل على ذلك إطلاقات الأدله من الكتاب أو السنه، وأيضاً لازم ذلك سقوط مجموعه كبيره من البحوث الأصوليه بسقوط موضوعها كمبحث حجيه الامارات والأصول العمليه برمتها وهذا كما ترى، لان موضوع هذه البحوث كافه الشك في الحكم الفعلي الواقعي، فإن جعل الاماره حجه إنما هو فيما إذا كان مدلولها حكماً فعلياً حتى تكون منجزه له وإلا كان جعل الحجيه لها لغواً وكذلك الحال في الأصول العمليه، فإن جعلها من قبل الشارع في مواردنا إنما هو فيما إذا كانت الأحكام الواقعيه في مواردنا فعلياً بفعليه موضوعاتها بتمام قيودها وإلا لكان جعلها لغواً صرفاً لعدم ترتب أثر عملي عليها.

هذا إضافة إلى أن لازم هذا الفرض اختصاص فعليه الحكم الواقعي بالعالم به، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه في مرتبه المجعول لا- في مرتبه الجعل، لان جعله مطلق ولا يختص بالعالم به والمجعول وهو الحكم الفعلي مختص بالعالم، مع ان ظاهر قوله صلى الله عليه و آله (رفع عن أمتي التسعه) هو رفع الحكم عن مرتبه الجعل عن الجاهل واختصاصه بالعالم في هذه المرتبه، وقد مر أنه غير معقول لاستلزامه الدور وتقديم الشيء على نفسه.

فالنتيجه أنه لا يمكن ان يكون الرفع في جمله ما لا يعلمون رفعاً واقعياً للحكم الواقعي المجهول، لما مر من أن ذلك إما مستحيل ذاتاً أو ان وقوعه

خلاف الضروره فى الشرع، فإذن لابد من التصرف اما فى ماده الرفع وإرادته الرفع الظاهرى منها، أو التصرف فى المرفوع وإرادته الحكم الظاهرى منه كما يجب الاحتياط.

وهذا بخلاف الرفع فى سائر الجملات، فإنه واقعى، لأن الخطأ رافع واقعاً للحكم الخطائى وكذلك النسيان والاضطرار والإكراه وغيرها، بينما الجهل لا يكون رافعاً للحكم إلا ظاهراً.

وعليه فتفترق جملة ما لا يعلمون فى الحديث عن باقى الجملات فى نقطه، وهى ان الرفع فى الأولى ظاهرى لا واقعى وفى الباقى واقعى لا ظاهرى، وهذا وان كان خلاف الظاهر إلا انه لابد من الالتزام به، باعتبار انه لا يمكن أن يكون المراد من الرفع فى جملة ما لا يعلمون رافعاً واقعياً اما ثبوتاً أو إثباتاً هذا.

كلام المحقق العراقى فى المقام و المناقشه فيه

وقد ذكر المحقق العراقى(١) قدس سره فى وجه أن الرفع فى جملة ما لا يعلمون ظاهرى لا واقعى لأمرين:

الأول: ان حديث الرفع حيث انه قد ورد فى مقام الامتنان على الأمه، فيختص برفع ما يكون وضعه على خلاف الامتنان كما يجب الاحتياط مثلاً، فإن وضعه على المكلف، حيث انه على خلاف الامتنان، فالحديث يختص برفعه، فمصب الرفع ما يكون فى وضعه على المكلف خلاف المنه، وما لا- يكون فى وضعه خلاف المنه فهو خارج عن مصب الرفع فى الحديث وان كان فى رفعه امتنان، ومن هنا لا يشمل جملة ما لا يعلمون الحكم الواقعى المجهول

ص: ١١٥

الثابت في المرتبة السابقة على الشك، فإنه بوجوده الواقعي لا- يكون على خلاف الامتنان ولا يكون ضيقاً على المكلف حتى يكون مشمولاً للحديث.

ولكن قد ظهر مما مرّ انه لا تصل النوبة لإثبات ان الرفع في جملة ما لا يعلمون رفع ظاهري لا واقعي، بأن الحديث قد ورد مورد الامتنان فلا يشمل الحكم الواقعي المجهول، وذلك لما عرفت من انه لا يمكن ان يكون الرفع في جملة ما لا يعلمون رفعاً واقعياً اما ثبوتاً أو إثباتاً لا أنه ممكن، ولكن ورود الحديث في مقام الامتنان قرينه على أن الرفع ظاهري لا واقعي.

وبكلمه أن ظاهر ما ذكره قدس سره في تقرير بحثه انه يمكن ان يكون الرفع في جملة ما لا يعلمون واقعياً، بان يكون المرفوع التكليف المشكوك الواقعي بتمام مراتبه، ولكن ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي ان يكون الرفع ظاهرياً ومتجهاً إلى بعض مراتبه وهو إيجاب الاحتياط، وتخصيص الحديث بما يكون في وجوده منه وضيق فإنه مرفوع به، وأما ما لا يكون في وضعه ووجوده منه على المكلف وان كان في رفعه منه وتوسعه عليه، فهو لا يكون مشمولاً له.

ولكن قد عرفت انه يستحيل ان يكون المرفوع في جملة ما لا يعلمون التكليف الواقعي المجهول، فإن لانزم ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل، وقد تقدم انه مستحيل ثبوتاً أو إثباتاً وان كان ممكناً ثبوتاً، فإذن ليس عدم الشمول من جهه انه ليس في وجود التكليف الواقعي المشكوك ضيق على المكلف، هذا بناء على ان المرجع في موارد الشك فيه قاعده القبح، فعندئذ لا ضيق من قبله، وأما بناء على القول بان

المرجع فيها قاعده حق الطاعه والاشتغال، فيكون وجوده فى الواقع ضيقاً على المكلف وعليه فيكون مشمولاً للحديث.

هذا إضافة إلى أنه لا وجه لما ذكره قدس سره من أن الحديث لا يشمل ما لم يكن فى وضعه ضيق على المكلف وكلفه وان كان فى رفعه امتنان عليه وتوسعه له، وذلك لأنه لا يتصور ان لا يكون فى وضع التكليف على المكلف كلفه وضيق عليه ويكون فى رفعه امتنان وسعه له، ضروره ان الامتنان إنما يتصور فيما إذا كان المقتضى للضيق موجوداً وإلا فلا يكون فى رفعه امتنان، فإذا لم يكن التكليف المشكوك الواقعى منجزاً فى الواقع من جهة قاعده القبح، فلا يكون فى رفعه امتنان، لان وجوده وعدمه بالنسبه إلى المكلف حيثئذٍ على حد سواء هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى إنا لو سلمنا أنه لا مانع من تخصيص الأحكام الواقعيه بالعالم بها وعدم جعلها للجاهل بدون لزوم أى محذور لا ثبوتاً ولا- إثباتاً كما هو الحال فى سائر فقرات الحديث، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور كلمه الرفع فى الرفع الواقعى، بأن يكون المرفوع فى جمله مالا- يعلمون هو التكليف الواقعى المشكوك واقعاً كما هو الحال فى باقى جملات الحديث، وعلى هذا فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع فى الرفع الواقعى كما هو الحال فى سائر الفقرات.

وكون الحديث فى مقام الامتنان بالنسبه إلى جميع فقراته يقتضى كون الرفع فى الجميع واقعياً، ويكفى فى صدق الامتنان ثبوت المقتضى لو لا المانع، والمفروض ان المقتضى فى الكل موجود، فإذاً لا مقتضى للتفكيك بين الرفع

فى جملة ما لا يعلمون وبينه فى سائر الجملات بحمل الرفع فى الأولى على الرفع الظاهرى وحمله فى الباقى على الرفع الواقعى.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقى قدس سره لا يرجع إلى معنى محصل.

كلام بعض المحققين فى المقام و المناقشه فيه

ومن ذلك يظهر ان ما أورده بعض المحققين (١) قدس سره على ما فى تقرير بحثه على ما أفاده المحقق العراقى من عدم شمول جملة ما لا يعلمون فى حديث الرفع الحكم الواقعى المشكوك بقرينه وروده فى مقام الامتنان ولا امتنان فى رفعه، حيث لا كلفه فى وضعه ووجوده فى الواقع، وحاصل ما أورده قدس سره ان هذه القرينه مبنيه على مسلك المشهور، من أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكيمه بعد الفحص قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ على هذا المسلك لا كلفه ولا مشقه فى التكليف الواقعى المجهول فى نفسه بقطع النظر عن إيجاب الاحتياط، لأنه إنما يوجب الكلفه بتوسط إيجاب الاحتياط.

وأما بناء على ما هو التحقيق من أن الأصل الأولى فيها قاعده حق الطاعه والاشتغال دون قاعده القبح، فالتكليف الواقعى بوجوده الاحتمالى موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال بلا حاجه إلى إيجاب الاحتياط، وعلى هذا حيث ان فى وضعه كلفه ومشقه، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، إذ فى رفعه حينئذ امتنان وتوسعه، وجه الظهور ما مرّ من انه لا يمكن ان يكون المرفوع جملة ما لا يعلمون التكليف الواقعى عند عدم العلم به، لأن لازم ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه المجعلوه فى الشريعه المقدسه بالعالم بها، وهذا

ص: ١١٨

غير ممكن ثبوتاً وإثباتاً أو إثباتاً فقط، وعلى الجملة فحديث الرفع لا يمكن ان يكون رافعاً للتكليف الواقعي عند عدم العلم به وان لم يرد في مقام الامتنان، ضروره انه لا- يمكن ان يكون المرفوع في جمله مالا يعلمون التكليف الواقعي المشكوك واقعاً، سواء أكان الحديث وارداً في مقام الامتنان أم لا، وعلى هذا فلا فرق بين القولين في المسأله، هما القول بأن الأصل الأولى في الشبهات الحكميه بعد الفحص قاعده القبح، والقول بان الأصل الأولى فيها قاعده حق الطاعه، فإنه على كلا القولين لا يعقل ان يكون الحديث رافعاً للتكليف الواقعي عند عدم العلم به واقعاً مطلقاً أى وان لم يكن مفاده الامتنان، وان اريد برفع التكليف الواقعي المشكوك رفعه ظاهراً لا واقعاً، فقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن حكم العقل بقاعده حق الطاعه معلق على عدم وصول الترخيص في ترك هذا الحق، وإلا انتفى حكم العقل بانتفاء ما علق عليه، ومن هنا تكون أصاله البراءه الشرعيه وارده على قاعده حق الطاعه، لان منشأها حكم العقل، بأن الوجود الاحتمالي للتكليف الواقعي منجز ومساوق لاحتمال العقاب بنظر العقل، ووجوب الامتثال معلق على عدم ترخيص الشارع في ترك امتثاله.

الثاني: ان الرفع متأخر عن الشك، باعتبار ان الشك والجهل عله له والمعلول متأخر عن العله، والشك وعدم العلم متأخر عن الحكم الواقعي بملا-ك تأخر الشك عن ذات المشكوك، فإذا كان الرفع متأخراً عن الحكم الواقعي المشكوك، فإذا كان متأخراً استحال ان يكون رافعاً له، لأن رفع كل

شئء عبارء عن نقيضه وبديله ونقيض الشئء فى مرتبته، فأذن حيث ان الرفع والمرفوع نقيضان فهما فى مرتبه واحده، وعلى هذا فالرفع فى الحديث بما أنه متأخر عن الشك وعدم العلم بالحكم الواقعى، باعتبار ان الشك فيه مأخوذ فى موضوع الرفع، والشك متأخر عن الحكم الواقعى باعتبار أنه متعلقه، فيكون الرفع متأخراً عن الحكم الواقعى بمرتبتين، فلا يمكن ان يكون رافعاً له، وإلا لزم اما محذور تأخر الحكم الواقعى عن مرتبته إلى مرتبه الرفع المتأخره، أو محذور تقدم الرفع على مرتبته إلى مرتبه الحكم الواقعى المتقدمه وكلاهما مستحيل، لأن الرفع والمرفوع نقيضان والنقيضان فى مرتبه واحده.

وغير خفى ان هذا الأمر مبنى على الخلط بين الرفع التكوينى والرفع التشريعى، لأن الرفع ان كان تكوينياً، فلا بد ان يكون فى مرتبه المرفوع، إذ لا- يمكن ان يكون الرفع متأخراً عن المرفوع، وأما إذا كان الرفع تشريعياً كما فى المقام، فمعناه هو ان الشارع يرفع الحكم الواقعى عند عدم العلم به والجهل، وهذا مرجعه إلى أن الحكم الواقعى مجعول فى الشريعه المقدسه للعالم به دون الجاهل، وعليه فقوله صلى الله عليه وآله فى الحديث (رفع عن أمتى التسعه) يكشف عن أن الأحكام الواقعيه فى الشريعه المقدسه مجعوله للعامد والذاكر والمختار والعالم دون المخطئ والناسى والمضطر والمكره والجاهل، فما ذكر قدس سره من ان الرفع حيث انه متأخر رتبه عن الحكم الواقعى، فلا- يمكن ان يكون رافعاً له، والألزم كون الرفع فى مرتبه متأخره عن المرفوع مع انهما نقيضان، والنقيضان فى مرتبه واحده لا يرجع على معنى محصل فى المقام، لأنه لو تم فإنما يتم فى الرفع الحقيقى التكوينى لا فى مثل المقام الذى يكون الرفع فيه تشريعياً

وعبارته عن ان الحكم الواقعي لم يجعل للشاك والجاهل وإنما جعل للعالم به، وحديث الرفع يدل على ذلك، وأما توجيه كلامه وحمله على أن مراده من رفع الحكم في حال الجهل والشك هو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وحيث انه قدس سره يرى استحاله ذلك، باعتبار ان العلم بالحكم متأخر عنه فلا- يمكن أخذه في موضوع نفسه، وإلا- لزم كون الحكم متأخراً عنه فهو خلاف الظاهر، لأن مسأله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، مسأله أخرى تعرض قدس سره لها في محلها، وأما في هذه المسأله، فقد ذكر قدس سره ان الرفع في الحديث حيث أنه متأخر عن نفس الحكم الواقعي الثابت في المرتبه السابقه، فلا يمكن ان يكون رافعاً له، معللاً- بأن الرفع والمرفوع نقيضان والنقيضان في مرتبه واحده، وليس في كلامه هنا قرينه على ان مراده من ذلك أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، بل تعليله استحاله هذه المسأله غير تعليله استحاله تلك المسأله.

نعم بناء على ما ذكرناه آنفاً ان هذه المسأله ترجع إلى تلك المسأله ومن صغرياتها.

هذا أضافه إلى أن تأخر شيء عن شيء رتبه مع كونه مقارناً معه زمنياً أو تقدم شيء على آخر رتبه مع تقارنهما زماناً بحاجه إلى ملاك ومبرر ولا- يمكن أن يكون جزافاً، فالعله متقدمه على المعلول رتبه قضاء لحق العليه، والشرط متقدم على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطيه وهكذا، وعدم العله لا يكون مقدماً رتبه على المعلول وكذلك عدم الشرط على المشروط رغم انه في مرتبه العله والشرط، على أساس ان النقيضين في رتبه واحده، باعتبار

ان التقدم الرتبى بحاجه إلى عله ومبرر، ولا مبرر لتقدم عدم العله على المعلول ولا على عدمه بعدما كانا متقارنين زماناً، وعلى هذا فالرفع متأخر عن الشك وعدم العلم، باعتبار انه مأخوذ فى موضوعه، والحكم متأخر عن الموضوع قضاء لحق الموضوعيه والشك متأخر رتبه عن الحكم من باب تأخر الشك عن ذات المشكوك، ولكن هذا لا يستلزم تأخر الرفع عن ذات الحكم الواقعى لعدم الملاك لهذا التأخر، فإن ذات الحكم ليست عله له ولا شرطاً ولا موضوعاً، ومن الواضح ان التقدم أو التأخر الرتبى لا- يمكن ان يكون بلا- ملاك- وجزافاً، فإذا لم يكن هنا ملاك لتأخر الرفع عن ذات الحكم رتبه فلا مبرر لتأخره عنه كذلك، وقياس المساواه عديم النتيجة فى باب التقدم والتأخر الرتبى، وإنما تكون له نتيجة فى باب التقدم والتأخر الزمانى، فإذا لا موجب لتأخر الرفع عن ذات الحكم رتبه، وحينئذٍ فلا مانع من كونه رافعاً له بعد كونه مقارناً له زماناً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان ما ذكره قدس سره من الأمرين فى وجه ان الرفع فى الحديث لا يكون رافعاً للحكم الواقعى عند عدم العلم به لا يرجع إلى معنى محصل.

المقام الثانى ظاهريه الرفع هل هو بلحاظ المرفوع أو بلحاظ نفسه

وأما الكلام فى المقام الثانى: وهو كون الرفع فى جمله ما لا- يعلمون ظاهرياً لا واقعياً، فهل ظاهريته بلحاظ المرفوع أو بلحاظ نفسه؟

كلام السيد الأستاذ فى المقام و المناقشه فيه

والجواب ان فيه قولين: فذهب السيد الأستاذ(1) قدس سره إلى القول الثانى، بدعوى أن المرفوع إنما هو الحكم الواقعى فى مقام الظاهر وهو مقام الشك

ص: ١٢٢

فيه، لأن الحكم المشكوك في نفسه قابل للرفع في هذا المقام، غاية الأمر يكون هذا الرفع رفعاً ظاهرياً وهو رفع الحكم الواقعي في مرحلة الشك ظاهراً لا- واقعاً، ولا- حجه حينئذٍ إلى الإلتزام بأن المرفوع هو إيجاب الاحتياط، إذ على هذا فظهور الرفع في كونه واقعياً وان كان محفوظاً، إلا- أن ذلك يستلزم الإلتزام بخلاف الظاهر من ناحيه أخرى وهي ان قوله صلى الله عليه وآله (رفع ما لا يعلمون) ظاهر في إسناد الرفع إلى نفس الموصول وهو الحكم الواقعي المشكوك لا إلى إيجاب الاحتياط، وعليه فإذا كان المرفوع إيجاب الاحتياط، فلا- بد من رفع اليد عن هذا الظهور وهو ظهور إسناد الرفع إلى نفس ما لا- يعلمون والإلتزام بالتقدير كتقدير إيجاب الاحتياط وإسناد الرفع إليه، باعتبار انه أثر الحكم المجهول، ومن الواضح ان التقدير بحاجه إلى عنايه زائده وقرينه تدل على تقدير شيء وتعيينه بإيجاب الاحتياط لكي يكون الرفع مستنداً إليه، هذا هو نكته ما أختاره السيد الأستاذ قدس سره.

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في المقام هو الصحيح

وذهب شيخنا الأنصاري(١) قدس سره إلى القول الأول، وهو ان المرفوع ايجاب الاحتياط لا- الحكم الواقعي المشكوك في مرحله الظاهر هذا.

والصحيح هو ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري قدس سره، وذلك لأنه ليس للحكم مرتبتان من الثبوت إحداهما ثبوته في الواقع والأخرى ثبوته في الظاهر، بل له ثبوت واحد اعتباري في عالم الاعتبار والجعل، غاية الأمر قد يتعلق به العلم وقد يتعلق به الشك لا أن متعلق الشك مرتبه أخرى من الحكم، ضروره ان الشك تعلق بنفس ما تعلق به العلم لا أن متعلقه مرتبه

ص: ١٢٣

أخرى وهى مرتبته فى الظاهر، لوضوح انه ليس للحكم مرتبتان، مرتبه ثبوته واقعاً ومرتبته ثبوته ظاهراً، والمفروض ان الدليل الدال على ثبوت الحكم الواقعى لا يدل على ثبوته فى مرحله الشك ظاهراً زائداً على ثبوته فى مرحله الواقع واقعاً، والدليل الآخر على ذلك غير موجود.

وعلى هذا فإسناد الرفع إلى ما لا يعلمون لا يخلو من أن يكون إلى ذات الحكم الواقعى المشكوك فى مقام الجعل أو إلى الحكم فى المرتبه الفعلية إذا شك فى ثبوته فى مرتبه الجعل، وعلى الأول لا يمكن، لأن لازم ذلك هو أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى تلك المرتبه بعينها، وهذا مستحيل لاستلزامه الدور وتقدم الشئ على نفسه، وعلى الثانى: يمكن، فإن أخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الإثبات، إذ مضافاً إلى انه خلاف الضروره كما مرّ، أن لازم ذلك هو انتفاء الحكم الفعلى بانتفاء موضوعه وهو العلم، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلى، وعلى هذا فلا بد من رفع اليد عن ظهور الحديث فى أن الرفع فيه تشريعى وحمله على الإرشاد إلى حكم العقل وهو لا يمكن وبجاجة إلى قرينه.

وبكلمه ان الشك فى الحكم الواقعى ان كان معناه أخذ العلم بالجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه واحده، فقد تقدم انه مستحيل، وان كان معناه أخذ العلم بالجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه أخرى وهى مرتبه المجعول، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً، إذ لا معنى لإسناد رفع الحكم الواقعى فى هذه المرتبه إلى الشك والجهل شرعاً، لأنه ينتفى بانتفاء

فالتتبعه أنه لا يمكن إسناد الرفع إلى الحكم الواقعي المشكوك لا في مرتبه الجعل ولا في مرتبه المَجْعول، فإذن لا محاله يكون الرفع في الحديث مستنداً إلى أثر الحكم الواقعي المشكوك، وأثره هو إيجاب الاحتياط فيكون المرفوع أيجاب الاحتياط، والقرينه على ذلك هي أنه لا يمكن إسناد الرفع في الحديث إلى الحكم الواقعي المشكوك، فإذن لا بد من إسناده إلى إيجاب الاحتياط، ومن هنا يظهر وجه صحه ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من أن المرفوع في هذا الحديث هو إيجاب الاحتياط هذا.

كلام المحقق العراقي في المقام و المناقشه فيه

والعجب من المحقق العراقي (1) قدس سره على ما في تقرير بحثه، من انه لا مانع من ان يكون الرفع في ما لا يعلمون واقعياً، بان يكون المرفوع فعليه الحكم الواقعي لا- أصل جعله وهذا لا مانع منه، وأما دعوى الشيخ رحمه الله بوجود الأخبار المتواتره الداله على أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالم والجاهل فلا- واقع موضوعي لها، إذ ليس لتلك الأخبار عين ولا أثر في الروايات هذا.

ووجه العجب هو ما ذكرناه من أن أخذ العلم بالحكم في مرتبه الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المَجْعول وان كان ممكناً ثبوتاً إلا- أنه خلاف الضروره من الشارع إثباتاً، لأن مقتضى إطلاقات الأدله من الكتاب والسنة هو أن الأحكام الواقعيه في الشريعة المقدسه مشتركه بين العالم والجاهل، وإلا فلا يمكن التمسك بشيء من إطلاقات الكتاب والسنة في موارد الشك في المراد الجدى النهائي وانه مطلق أو مقيد، فلو لم تكن الأحكام التي تدل عليها

ص: ١٢٥

الإطلاقات المذكوره فعليه لم يمكن التمسك بتلك الإطلاقات، إذ الحكم في مرتبه الأنشاء والجعل لا أثر له، وأيضاً لازم ذلك إلغاء جميع الامارات والأصول العمليه، حيث ان الأحكام الموجوده في مواردها ليست بأحكام فعليه حتى تكون قابله للتنجز بها، لأن فعليتها مشروطه بالعلم بها، ومن الواضح أنه لا أثر لقيام الامارات والأصول العمليه على الأحكام الشرعيه في مرتبه الجعل والإنشاء، إذ لا يجب امتثالها والعمل بها طالما لا يتحقق موضوعها في الخارج، وأيضاً قد مرّ ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في الخارج عقلي ولا يمكن ان يكون شرعياً، وعليه فالرفع في جمله مالا يعلمون لا يمكن ان يكون مستنداً إلى الحكم الفعلي، لأن انتفائه مع بقاء موضوعه في الخارج غير معقول، ومع انتفائه يكون عقلياً ولا يتصور ان يكون شرعياً.

وقد تقدم ان الرفع في جمله مالا يعلمون لو كان واقعياً، لكان مفاده اختصاص الأحكام الواقعيه المجعوله في الشريعه المقدسه بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل والشاك، وحيث انه لا يمكن الإلتزام بذلك، فلا- مناص من الإلتزام بأن الرفع في جمله المذكوره ظاهري لا واقعي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان المرفوع في جمله مالا يعلمون أثر الحكم المجهول وهو ايجاب الإحتياط.

الجهه الرابعه في شمول جمله ما لا يعلمون الشبهات الحكميه و الموضوعيه

وأما الكلام في الجهه الرابعه: فيقع في أن الموصول في جمله ما لا يعلمون هل يشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً أو يختص بإحدهما دون الأخرى؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الأول: أن جملة ما لا يعلمون تشمل كلتا الشبهتين معاً، وقد اختار هذا القول جماعه من الأصوليين.

القول الثاني: أنها لا تشمل شيء من الشبهتين، وقد اختار هذا القول جماعه أخرى منهم.

أما الجماعه الأولى فقد استدلووا لإثبات عموم الموصول بوجوه:

ما ذهب إليه المحقق العراقي في شمولها لكلتا الشبهتين و المناقشه فيه

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي (١) قدس سره من أن المراد من الموصول في ما لا- يعلمون الجامع بين الحكم الكلى والحكم الجزئى ويكون إسناد الرفع إليه حقيقياً، وعلى هذا فيشمل الموصول الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً ولا فرق بينهما من هذه الناحيه.

والجواب انه لا يمكن ان يراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون الجامع بين الحكم الكلى والحكم الجزئى معاً، لأنه ان أريد به الشبهه الحكميه فالمجهول فيها هو الحكم دون الموضوع، وان أريد به الشبهه الموضوعيه فالمجهول فيها الموضوع الخارجى دون الحكم، وعليه فلا يمكن ان يكون إسناد الرفع إلى الجامع بين الحكم والموضوع الخارجى حقيقياً، والنكته فى ذلك هى ان عدم العلم فى هذه الجملة مستند إلى الموصول مباشره، وعلى هذا فإن كانت الشبهه حكميه كما إذا شك فى حرمه شرب التتن مثلاً، فالموضوع هو الحكم المجهول دون الفعل كحرمه شرب التتن، وان كانت الشبهه موضوعيه فالموصول هو الفعل المجهول دون الحكم، كما إذا شك فى ان هذا المائع خمر أو لا، ولا يتصور الجامع الحقيقى بين الحكم والفعل حتى

ص: ١٢٧

يكون هو المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون.

وبكلمه ان الموصول بمعناه المبهم وان كان يشمل الحكم والموضوع معاً، لأن معناه الشيء وهو ينطبق على كل منهما، إلا أنه لا يمكن أن يراد منه في هذه الجملة الجامعه بينهما، وذلك بقريته اسناد الرفع إليه الظاهر في أنه إسناد حقيقي، فلو كان المراد منه الجامع بين الحكم والموضوع، فلا يمكن أن يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً.

ودعوى إنه لا- مانع من أن يراد من الموصول فيها الجامع بين الحكم الكلى والحكم الجزئى، وحينئذٍ فبطبيعته الحال يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً خاطئه جداً، لأن الموصول في هذه الجملة هو المجهول، والمفروض أن الحكم الجزئى ليس مجهولاً- حتى يكون أحد فردى الجامع، لأن المجهول في الشبهه الموضوعيه الفعل بعنوانه لا- حكمه، وعندئذٍ فلو كان المراد من الموصول الجامع، فلا محاله يكون الجامع بين الحكم المجهول والفعل المجهول، وقد عرفت أن إسناد الرفع إليه مجازى.

فالتتيجه أن المشكوك في جملة ما لا- يعلمون عنوان للحكم في الشبهه الحكميه وللفاعل في الشبهه الموضوعيه، فلا- يتصور الجامع بينهما على نحو يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً.

ما ذكره المحقق الأصفهاني في المقام و المناقشه فيه

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الأصفهاني(1) قدس سره من أنه لا مانع من أن يكون إسناد واحد حقيقياً من ناحيه ومجازياً من ناحيه أخرى، وقد علل ذلك بأن التقابل بين الحقيقه والمجاز ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين الضدين

ص: ١٢٨

والنقيضين بل بالاعتبار، فلا مانع من صدق المجاز والحقيقه على إسناد واحد باعتبارين، وفي المقام لا مانع من إسناد الرفع إلى الموصول، غايه الأمر ان هذا الإسناد بلحاظ انبطاقه على التكليف المجهول حقيقياً وبلحاظ انبطاقه على الفعل المجهول مجازياً هذا.

ويمكن المناقشه فيه بأمرين:

الأول: أن نسبه الرفع إلى الموصول بلحاظ انبطاقه على التكليف مغايره لنسبته إليه بلحاظ انبطاقه على الموضوع الخارجى، على أساس ان كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخصى وجود طرفيها فى الذهن أو فى الخارج، إذ لا وجود للنسبه إلا بوجود شخص طرفيها لأنهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، وحيث ان طرف النسبه الأولى التكليف وطرف النسبه الثانيه الموضوع الخارجى، فلا يعقل ان تكون هناك نسبه واحده، لما ذكرناه فى مبحث الحروف من أن الجامع الحقيقى الذاتى الماهوى بين أنحاء النسب والروابط غير متصور، لأن كل نسبه مباينه ذاتاً وحقيقه للنسبه الأخرى، باعتبار أن المقومات الذاتيه لكل منهما مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى وهى شخص وجود طرفيها، فإذن ليس هنا إلا نوعان متباينان من النسبه ذاتاً وحقيقه.

وبكلمه أخرى أن نسبه الرفع إلى الموصول فى جمله ما لا يعلمون تنحل بانحلال الموصول وهو الشئ المجهول وتتعدد بتعددده، لأن نسبته إليه بما هو تكليف مغايره ذاتاً وحقيقه لنسبته إليه بما هو فعل خارجى فهما نسبتان متباينتان ذاتاً وحقيقه فى مقام الثبوت والواقع، وأما نسبته إلى الموصول بما

هو شىء مجهول، فلا واقع لها بل هى مجرد مفهوم فى عالم الذهن وصوره فيه بدون أن يكون لها واقع، فإذا التعبير بالانحلال مبنى على التسامح، بداهه أنه لا يتصور انحلال نسبه إلى إنحاء من النسب، لأن كل نسبه مباينه ذاتاً وحقيقه لنسبه أخرى كذلك، حيث انه ليس للنسبه حقيقه متقرره فى المرتبه السابقه على وجودها، لأن حقيقه كل نسبه متقومه ذاتاً بشخص وجود طرفيها، والمفروض ان كل وجود فى الذهن أو الخارج مباين لوجود الآخر فيه.

وعلى هذا فإن أراد قدس سره بوحده نسبه الرفع إلى الموصول فى جمله مالا يعلمون وحدتها واقعاً وحقيقه، فيرد عليه ان وحدتها كذلك غير معقوله، بداهه أن نسبه الرفع إلى التكليف مباينه ذاتاً وحقيقه لنسبته إلى الفعل الخارجى، فلا يتصور ان تكون نسبه الرفع إلى الموصول نسبه واحده.

وان أراد قدس سره بوحده وحدتها وحدتها فى عالم اللحاظ والتصور، فيرد عليه أنها مجرد مفهوم وصوره فى عالم الذهن، ومن الواضح ان مفهوم النسبه بالحمل الأولى وصورتها ليس بنسبه واقعاً وحقيقه بالحمل الشائع.

وان أراد قدس سره بها ان نسبه الرفع إلى الموصول جامع بين النسبتين المتباينتين فى مرحله الانطباق، فيرد عليه ما ذكرناه آنفاً من أن الجامع الذاتى بين أنحاء النسب والروابط غير معقوله، لأن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها والجامع الذاتى إنما يتصور بين الأفراد المشتركه فى المقومات الذاتيه التى هى محفوظه مع إلغاء جميع خصوصياتها العرضيه كأفراد الإنسان، فإنها مشتركه فى المقومات الذاتيه وهى الحيوانيه والناطقيه وأنها

محفوظه مع إلغاء كافة خصوصيات الأفراد المقومه لفرديتها وهي الجامع الذاتى بينها.

فالتبجيه ان ما ذكره قدس سره من ان نسبه الرفع إلى الموصول نسبه واحده، ولا مانع من ان تكون هذه النسبه الواحده حقيقه من جهه ومجازيه من جهه أخرى، لا- يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، لأن هذه النسبه لا يمكن ان تكون واحد حقيقه بل هنا نسبتان واقعتان متبايتان ذاتاً وحقيقه، فإذن لا موضوع لما ذكره قدس سره من أنه لا مانع من ان تكون نسبه واحد حقيقه من جهه ومجازيه من جهه أخرى.

الثانى: أن المعيار فى ان النسبه نسبه حقيقه أو مجازيه إنما هو بنسبه كلاميه، فإنها تتصف بالحقيقه أو المجاز، وهي فى مرتبه سابقه على مرتبه انحلال المعنى بإنحلال أفراده وتطبيقه عليها.

ولكن لا يمكن تطبيق هذا المعيار فى المقام، لأن نسبه الرفع إلى الموصول بمعناه المبهم وهو الشئ المجهول بما هو ليست إلا مفهوم النسبه المنتزع وصورتها فى الذهن لا واقعها وحقيقتها، ومفهوم النسبه نسبه بالحمل الأولى وليس بنسبه بالحمل الشائع حتى تتصف بالحقيقه أو المجاز، وإنما ينطبق هذا المعيار فى مثل قولنا ضرب زيد، فهل نسبه الضرب إلى زيد نسبه حقيقه وإلى ما هو له أو لا، باعتبار ان هذه النسبه نسبه حقيقه لا مجرد المفهوم كما فى المقام.

وأما فى الواقع فى المقام نسبتان متبايتان ذاتاً وحقيقه، لأن نسبه الرفع إلى الحكم فى الشبهات الحكميه مباينه لنسبته إلى الفعل الخارجى فى

الشبهات الموضوعية، ولا نسبة في المقام غير هاتين النسبتين المتباينتين في الخارج.

هذا اضافة إلى ان النسبه الواحده لا يمكن أن تتصف بالحقيقه والمجاز من ناحيتين، لأنها اما إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له ولا- ثالث لهما، فعلى الأول حقيقه وعلى الثانى مجازيه، وعلى هذا فلو سلمنا ان نسبه الرفع إلى الموصول بما هو نسبه حقيقه، فبطبيعته الحال أن هذه النسبه اما إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له، فعلى الأول نسبه حقيقه وعلى الثانى مجازيه ولا يعقل ان تكون هذه النسبه الواحده حقيقه من ناحيه ومجازيه من ناحيه أخرى.

وأما ما ذكره قدس سره من ان هذه النسبه بلحاظ انطباق الموصول على التكليف حقيقه وبلحاظ انطباقه على الفعل الخارجى مجازيه فإنه من مثله قدس سره غريب، ضروره ان نسبه الرفع إلى الموصول بلحاظ انطباقه على التكليف نسبه مباينه ذاتاً وحقيقه لنسبته إليه بلحاظ انطباقه على الفعل فى الخارج، لأنهما نسبتان متباينتان بالذات والحقيقه والأولى حقيقه والثانيه مجازيه، ولا يعقل ان تكون هناك نسبه واحدته مجازيه من جهه وحقيقه من جهه أخرى.

فالتبيجه أن ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى معنى محصل بل لا يترقب صدور من مثله.

ما ذكره السيد الأستاذ (قده) فى المقام و المناقشه فيه

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ(١) قدس سره من أن المراد من الموصول فى جمله مالا- يعلمون لا يخلو من أن يكون الحكم أو الأعم منه ومن الفعل، وعلى كلا

ص: ١٣٢

التقديرين فالموصول يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معاً، أما على التقدير الثانى فهو واضح، وأما على تقدير الأول فلان مفاد الحديث رفع الحكم المجهول وإطلاقه، كما يشمل ما إذا كان منشأ الجهل عدم وصول الحكم إلى المكلف كما فى الشبهات الحكميه، كذلك يشمل ما إذا كان منشأ الجهل الاشتباه فى الأمور الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه.

وأما إذا كان المراد من الموصول خصوص الفعل الخارجى، فلا يشمل الشبهات الحكميه التى لا يكون الفعل فيها مجهولاً هذا.

ويمكن المناقشه فيه، لأن المراد من الموصول فى جمله ما لا يعلمون إذا كان الحكم، فشموله للشبهه الموضوعيه لا- يخلو عن إشكال، وذلك لأن الظاهر من قول - ه صلى الله عليه و آله (رفع ما لا يعلمون) هو ان الجهل صفه للموصول بلحاظ نفسه لا بلحاظ الأعم من نفسه ومتعلقه، وعلى هذا الأساس فالموصول المجهول لا ينطبق إلا على الحكم فى الشبهه الحكميه، باعتبار ان الحكم فيها مجهول بنفسه لا- بلحاظ متعلقه، بينما الحكم لا- يكون مجهولاً- بنفسه فى الشبهه الموضوعيه وإنما يكون مجهولاً بلحاظ متعلقه لا- فى نفسه مع ان ظاهر الحديث هو ان الموصول مجهول بنفسه لا- بلحاظ متعلقه، وإلا فمعناه انه ليس بمجهول، فإذا لم يكن الحكم مجهولاً بنفسه، فلا يكون مشمولاً للحديث، وكذلك لا ينطبق الموصول المجهول على الحكم فى الشبهه الموضوعيه، باعتبار أنه ليس بمجهول وإنما المجهول متعلقه.

فالتتيجه أن المراد من الموصول فى ما لا يعلمون، لو كان الحكم فقط فلا يشمل الشبهه الموضوعيه، وقد يستشكل بأنه لا يمكن ان يراد من

الموصول أعم من الحكم والفعل الخارجى معاً، لأنه يستلزم محذور الجمع بين الإسناد الحقيقى والمجازى فى إسناد واحد وهو إسناد الرفع إلى الموصول بما هو، فإنه بلحاظ الحكم يكون حقيقياً وإلى ما هو له، وبلحاظ الفعل الخارجى يكون مجازياً وإلى غير ما هو له، والجمع بينهما فى إسناد واحد لا يمكن.

ولكن تقدم الجواب عن هذا الإشكال وانه لا- يرجع إلى معنى محصل، لأن الإسناد فى المقام لا يمكن ان يكون واحداً ذاتاً وحقيقه بل فيه إسنادين حقيقيين متباينين بالذات والحقيقه هما إسناده إلى الحكم وإسناده إلى الفعل، وأما إسناده إلى الجامع بينهما، فهو مجرد مفهوم الإسناد وصورته فى الذهن لا أنه إسناد بالحمل الشائع.

إلى هنا قد تبين أنه لا يتم شىء من هذه الوجوه الثلاثة.

الصحيح ما يقال فى المقام

والصحيح فى وجه عموم الموصول فى ما لا يعلمون لكلا الشبهتين معاً ان يقال، أن الموصول فى نفسه يشمل الحكم والموضوع معاً، لأن معناه الشىء المجهول وهو كما ينطبق على الحكم فى الشبهات الحكميه كذلك ينطبق على الموضوع فى الشبهات الموضوعيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن الرفع فى الحديث متجه إلى الموصول أى الشىء المجهول مباشره وهو المرفوع فى ظاهر الحديث.

ومن ناحيه ثالثه، قد تقدم انه لا- يمكن ان يكون الرفع متجهاً إلى نفس الحكم الواقعي المجهول مباشره، لاستلزام ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل والشاك وهو لا يمكن ثبوتاً وإثباتاً أو إثباتاً

فقط، ومن هنا قلنا أنه لا بد ان يكون الرفع متجهاً إلى أثره وهو إيجاب الاحتياط، وحينئذ فلا بد من الإلتزام بتقديره في جملة ما لا يعلمون، وكذلك لا يمكن ان يكون الرفع متجهاً إلى الفعل المشتبه في هذه الجملة مباشرة، لأنه بوجوده التكويني غير قابل للرفع التشريعي، فإذاً لا بد من التصرف فيه اما بتقدير شيء فيها كالمؤاخذة أو الأثر المناسب لكل فقره من الحديث أو جميع الآثار الشرعيه أو بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل أو بلحاظ وجوده التكويني تنزيلاً لا حقيقه، وقد تقدم ان الأظهر من هذه الوجوه الثلاثه الوجه الثاني لا الأول ولا الثالث، ولكن لازم هذا الوجه تخصيص الأحكام الشرعيه في الشبهات الموضوعيه بالعالم بها، وهذا لا مانع منه ثبوتاً ولا يلزم من هذا التخصيص محذور ثبوتى كالدور وتقدم الشيء على نفسه، كما يلزم هذا المحذور من تخصيص الحكم بالعالم به في الشبهات الحكميه إذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه بلحاظ مرتبه واحده، وأما إذا كان بلحاظ مرتبتين، فلا مانع منه ثبوتاً وان كان لا يمكن الإلتزام به إثباتاً، وأما في الشبهه الموضوعيه فلا مانع من هذا التخصيص ثبوتاً، بان تكون حرمه شرب الخمر مختصه بالعالم بان هذا المانع خمر لا مطلقاً.

ولكن لا يمكن الإلتزام بذلك في مقام الإثبات، لأن هذا التخصيص مخالف لاطلاقات الأدله من الكتاب والسنة ومخالف لإطلاق أدله حجه الامارات والأصول العمليه، لأنها باطلاقها تشمل الشبهات الموضوعيه أيضاً.

وعلى هذا فلا يمكن تعلق الرفع بالفعل الخارجى لا بلحاظ وجوده التكويني، لأنه غير قابل للرفع التشريعي ولا بلحاظ وجوده التشريعي في

عالم الجعل والتشريع، لاستلزامه تخصيص الحكم بالعالم بالموضوع الخارجى، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فى مقام الإثبات وان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت، وعدم إمكان هذا التخصيص فى الشبهات الموضوعية فى مقام الإثبات، قرينه على ان الرفع متعلق بأثر الفعل المناسب له وهو إيجاب الاحتياط، وعلى هذا الأساس فلا بد من الالتزام بتقدير الأثر فى فقره ما لا يعلمون مطلقاً أى سواء أكان المراد من الموصول فيها الحكم أم الموضوع، فإذاً يكون مفاد هذه الفقرة رفع أثر الشىء المجهول أعم من التكليف والفعل الخارجى وهو إيجاب الاحتياط، وعلى ضوء هذا الأساس فتشمل فقره ما لا يعلمون الشبهات الحكمية والموضوعية معاً ويكون الرفع فى كلتا الشبهتين مستنداً إلى إيجاب الاحتياط، وعليه فالرفع واقعى والمرفوع حكم ظاهرى.

ما استدل به جماعه من شمول جمله ما لا يعلمون للشبهات الموضوعية

وأما الجماعه الثانيه، فإنهم قائلون باختصاص جمله ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية وعدم شمولها للشبهات الحكمية، وقد استدلوا على ذلك بعده أمور:

الأمر الأول: (١) أن المراد من الموصول فى ما لا يعلمون لا- يمكن ان يكون الأعم من الحكم والموضوع بأن يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، وإلا لزام ان يكون الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً فى وقت واحد، لأنه بلحاظ انطباق الموصول على الحكم حقيقى وبلحاظ انطباقه على الموضوع فى الخارج مجازى، ومن الواضح أن الإسناد الواحد لا يعقل ان يكون مجازياً وحقيقياً معاً، لأنه اما إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له ولا ثالث لهما،

ص: ١٣٦

فعلى الأول حقيقى وعلى الثانى مجازى، فإذن لا محاله يكون المراد من الموصول أما الحكم أو الموضوع، وتعيين أحدهما دون الآخر بحاجة إلى قرينه، ووحده السياق فى المقام تصلح ان تكون قرينه على ان المراد منه الفعل الخارجى كما هو الحال فى سائر الفقرات، ولهذا تختص فقره مالا يعلمون كسائر الفقرات بالشبهه الموضوعيه ولا تعم الشبهه الحكميه.

ما أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول ما ذكره المحقق الأصفهاني و المناقشه فيه

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني(١) قدس سره من انه لا مانع من اتصاف إسناد واحد بوصفى الحقيقه والمجاز معاً، وقد علل ذلك بأن التقابل بين الحقيقه والمجاز ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين النقيضين أو الضدين بل بالاعتبار، ولهذا لا مانع من ان يكون إسناد واحد حقيقياً من جهه ومجازياً من جهه أخرى.

ولكن تقدم ان ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى معنى صحيح، أما أولاً: فلأنه ليس فى جملة مالا يعلمون نسبه واحده بالحمل الشائع إذا كان المراد من الموصول فيها الأعم من الحكم والموضوع، بل فيها نسبتين متباينتين بالذات والحقيقه إحداهما حقيقيه والأخرى مجازيه على تفصيل قد سبق.

وثانياً:

ما ذكره السيد الأستاذ فى المقام و التعليق عليه

الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ(٢) قدس سره وهو يرجع إلى جوابين:

الأول، ان إسناد الرفع فى الحديث كما انه حقيقى بالنسبه إلى الحكم

ص: ١٣٧

١- (١) - نهايه الدرايه ح ٢ ص ٤٣٧.

٢- (٢) - دراسات فى علم الأصول ج ٣ ص ٢٣٥.

كذلك أنه حقيقى بالنسبه إلى الموضوع بلحاظ وجوده التشريعى فى عالم الجعل، باعتبار ان رفعه بيد الشارع، لأن مرجعه إلى عدم اعتباره فى عالم التشريع موضوعاً للحكم.

وعلى الجملة فالمراد من الرفع فى الحديث هو الرفع التشريعى، وهو لا يمكن ان يتعلق بالأفعال التكوينية المأخوذه فى لسان أكثر فقرات هذا الحديث، وحيث أنها بوجوداتها التكوينية غير قابله للرفع تشريعاً، فيكون هذا قرينه على انه تعلق بها بوجوداتها التشريعيه فى عالم التشريع والجعل، بمعنى أن الشارع لم يجعل تلك الأفعال مورداً للأحكام الشرعيه، ونتيجه ذلك هى ان عدم الخطاء والنسيان والاضطرار ونحوهما مأخوذ فى موضوعها ويكون نظير لا ربا بين الوالد والولد، وعلى هذا فإسناد الرفع إلى الفعل بوجوده التشريعى حقيقى لا- مجازى، كما ان إسناده إلى الحكم كذلك، فإذن لا يلزم كون إسناد الرفع إلى الموصول الأعم من الحكم والفعل حقيقياً ومجازياً معاً.

الثانى إننا لو سلمنا أن إسناد الرفع إلى الفعل مجازى وإلى الحكم حقيقى، إلا- ان ذلك إنما هو بحسب مقام التطبيق وانحلال الموصول إلى الفعل والحكم، وأما بحسب الإسناد فهو متمثل فى نسبه الرفع إلى التسعه فى قوله صلى الله عليه و آله (رفع عن أمتى التسعه)، وحيث ان التسعه مركبه من ما هو له ومن غير ما هو له، فالإسناد إلى المركب منهما إسناد إلى غير ما هو له، وعليه فالإسناد الكلامى فى الحديث إسناد واحد وهو عنائى ليس بحقيقى، وأما الإسناد بحسب اللب والتحليل فهو متعدد، ولا يلزم حينئذٍ محذور كون

الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً معاً، فما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من ان الإسناد فى المقام واحد وهو حقيقى من جهه ومجازى من جهه أخرى لا يمكن المساعده عليه.

ولنا تعليق على ذلك، وهو ما تقدم من أن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها لأنه بمثابة الجنس والفصل للنوع، ولهذا لا- يتصور جامع ذاتى ماهوى بين أنحاء النسب والروابط فى المرتبه السابقه، ومن هنا تكون متباينات بالذات والحقيقه فلا اشتراك بينها، وعلى هذا فنسبه الرفع فى كل فقره من فقرات هذا الحديث مباينه بالذات والحقيقه لنسبته فى فقره أخرى وهكذا، ولا- يمكن التحفظ على ظهور النسبه فى كل فقره باعتبار أنها ظاهره فى نسبه الرفع إلى الفعل الخارجى، وحيث ان الفعل الخارجى غير قابل للرفع تشريعاً، فلا بد من التصرف فيه وجعل ذلك قرينه على ان نسبه الرفع إليه إنما هى بلحاظ وجوده التشريعى فى عالم الجعل والتشريع، أو أن هذه النسبه إليه نسبه تنزيله لا حقيقه، وحينئذ فلا تصل النوبه إلى التقدير كما تقدم.

وأما نسبه الرفع إلى مجموع التسعه، فهى ملحوظه آله ومرآه للنسب الموجوده فى فقرات الحديث وليست نسبه مستقله فى مقابلها، ومن هنا لا تكون نسبه الرفع على مجموع التسعه نسبه بالحمل الشائع بل هى نسبه بالحمل الأولى يعنى مفهوم النسبه الموجود فى الذهن.

فالنتيجه أن نسبه الرفع إلى التسعه ليست بنسبه حقيقه بالحمل الشائع كى ننظر إلى أنها حقيقه أو مجازيه، بل هى مجرد عنوان ذهنى ملحوظ مرآه

لإنحاء النسب، ولا معنى لإسناد الرفع إلى هذا العنوان الذهني بما هو موجود في الذهن، وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع.

هذا في غير جملة ما لا يعلمون، أما فيها فقد مرّ أن الموصول أعم من الحكم والموضوع، وإسناد الرفع إلى كل من الحكم والموضوع عنائي، لأنه إنما هو باعتبار أثره وهو إيجاب الاحتياط، وأما إسناده إلى الموصول بما هو جامع بين الحكم والموضوع، فهو مجرد مفهوم لوحظ مرآه لواقع نسبه الرفع إلى الحكم ونسبه إلى الموضوع، وأما الجامع بما هو موجود في عالم الذهن، فهو غير قابل للرفع ولا معنى لإسناد الرفع إليه.

قد يقال كما قيل انه لو أريد من الموصول في جملة ما لا يعلمون الأعم من الحكم والموضوع، لزم استعمال النسبه الكلاميه في نسبتين مختلفتين بالحقيقه والمجاز وهو ممتنع، لأنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

والجواب أولاً أنه لا يلزم هذا المحذور، لأن نسبه الرفع إلى الموصول الجامع بين الحكم والموضوع إنما هي ملحوظه بنحو المعرفيه والمشيريه إلى نسبتته إلى الحكم بحدده وإلى الموضوع كذلك، فالنسبه الكلاميه عنوان معرف ومشير إلى ما هو واقع النسبه لا أنها مستعمله في نسبتين متباينتين ذاتاً وحقيقه.

وان شئت قلت ان الهيئه في قوله صلى الله عليه وآله (رفع عن أمتي التسعه) مستعمله في نسبه كلاميه بنحو المعرفيه والمشيريه إلى أنحاء من النسب المتباينات ذاتاً وحقيقه، ومن الواضح أنها لم تستعمل فيها وإنما استعملت في مفهوم النسبه الذي هو مفهوم أسمى ونسبه بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع.

وثانياً مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها قد استعملت في نسبتين متباينتين، إلا انا ذكرنا في محله أنه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى ثبوتاً ولا محذور فيه.

ومن هنا يظهر ان جمله ما لا- يعلمون تختلف عن سائر جملات الحديث، فإن المراد من الموصول في سائر الجملات الفعل الخارجى، وأما في جمله ما لا يعلمون، الجامع بين الفعل الخارجى والحكم الشرعى.

الوجه الثانى: ما ذكره فى فرائد الأصول و المناقشه فيه

الوجه الثانى (١): ان جمله ما لا يعلمون قد وقعت فى سياق الجملات الثلاث المتناسقه، وهى عباره عن جمله ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، والمراد من الموصول فى هذه الجملات الثلاث الفعل الخارجى، ووحده السياق قرينه على ان المراد من الموصول فى جمله ما لا يعلمون أيضاً الفعل الخارجى، لأن وقوعها فى سياق تلك الجملات قرينه على ذلك.

والجواب انه لا- موضوع فى المقام للتمسك بوحده السياق، وذلك لأن الموصول فى تمام هذه الجملات مستعمل فى معناه المبهم الجامع وهو الشىء أو ما يساوقه، وهذا المعنى المبهم الجامع هو المراد الاستعمالى من الموصول لأنه مستعمل فيه، غايه الأمر ان صله الموصول تعين ما هو المراد منه فى الخارج وهو مصداقه وفرده، فالموصول فى جمله ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، مستعمل فى معناه وهو الشىء، ولكن صلته فى هذه الجملات قرينه على تعيينه فى الفعل الخارجى وتطبيقه عليه، وأما فى جمله ما

ص: ١٤١

لا يعلمون، فهي قرينه على تعيينه في الجامع بين الفعل الخارجي والحكم وتطبيقه عليه.

والخلاصه، ان الموصول في جميع الجملات مستعمل في معنى واحد وهو الشيء، لا أنه مستعمل في معنى في الجملات الثلاث وفي جملة ما لا يعلمون في معنى آخر حتى يقال أنه خلاف مقتضى وحده السياق، لأنها تقتضى استعماله في الجميع في معنى واحد، غايه الأمر ان الصلة في الجملات الثلاث قرينه على تعيين الموصول وتطبيقه على الفعل الخارجي، وفي جملة ما لا يعلمون قرينه على تعيينه وتطبيقه على الجامع بين الفعل والحكم ولاصله لذلك بظهور السياق للكلام.

ودعوى ان الصلة في هذه الفقرات مانعه عن انعقاد ظهور الموصول في العموم وموجه لانعقاد ظهوره في المعنى الخاص وهو الفعل الخارجي.

مدفوعه، بأن الصلة لا تمنع عن استعمال الموصول في معناه العام، وإنما تمنع عن كون هذا المعنى العام مراداً منه جداً.

وعلى هذا فالصلة في تلك الجملات كالأكراه والاضطرار وعدم الإطاقه إنما تعين مصداق الموصول، والمراد الجدى منه في هذه الجملات وانه فيها الفعل الخارجي، لا أنها قرينه على ان الموصول استعمل في الفعل الخارجي، لوضوح ان الصلة لا تدل على ذلك وإنما تدل على تعيين المراد الجدى منه، لأن الموصول في جملة ما استكروها عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء، غايه الأمر ان الصلة تدل على ان المراد الجدى منه في هذه الجملات هو حصه خاصه من الشيء

وهى الفعل الخارجى، ومن هنا لا شبهه فى ان المتفاهم العرفى من قوله صلى الله عليه و آله (ما استكروها عليه) الشىء الذى استكروها عليه، ومن قوله صلى الله عليه و آله (ما اضطروا إليه) الشىء الذى اضطروا إليه لا خصوص الفعل الذى استكروها عليه أو اضطروا إليه فى الخارج، فإن الصله تدل على ذلك لا الموصول.

والخلاصه أن صله الموصول فى كل مورد إنما هى لتعيين مصداقه وتطبيقه عليه، ولا تدل على ان الموصول استعمل فى مصداقه المعين مجازاً وعنايه.

الوجه الثالث: ما ذكره فى مصباح الأصول و الجواب عنه

الوجه الثالث (١): ان الرفع بمفهومه العرفى من جهه وبقرينه وروده مورد الامتنان من جهه أخرى، يقتضى ان يكون مصبه أمراً فيه كلفه ومشقه على المكلف وثقلاً عليه، وهذا لا ينطبق إلا على الفعل الخارجى، باعتبار ان الكلفه والمشقه إنما هى فيه لا فى الحكم، فإذن بطبيعته الحال يختص الحديث بالشبهه الموضوعيه ولا يشمل الشبهه الحكميه، لأن الثقل إنما هو فى الفعل المجهول لا فى الحكم المجهول.

والجواب ان الرفع بمفهومه العرفى وبقرينه وروده مورد الامتنان وان كان يقتضى ان يكون مصب الرفع أمراً فيه مشقه وكلفه، إلا أن ذلك لا يقتضى اختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيه دون الأعم منها ومن الشبهه الحكميه، وذلك لأن مصدر المشقه والكلفه فى الفعل إنما هو تعلق الحكم الالزامى به وإلا- فالمكلف مطلق العنان إليه ولا- يكون ملزماً بالإتيان به وتحمل كلفته ومشقته، فإن الذى يدعو المكلف إلى الإتيان به هو الحكم

ص: ١٤٣

الشرعى الإلزامى، ولولاه لم يكن المكلف ملزماً به ومتحملاً مشقته وكلفته، ومن الواضح ان الظاهر من الرفع فى الحديث الوارد مورد الامتنان هو ان المرفوع ما يكون منشأً وسبباً للكلف والمشقه على المكلف من قبل الشارع وضيقاً عليه، فإذن يكون مصب الرفع فى الحديث هو الحكم المجهول الإلزامى دون الفعل المجهول، باعتبار ان الامتنان إنما هو فى رفع الحكم.

الوجه الرابع: من الجواب

الوجه الرابع (١): ان الرفع والوضع متقابلان ومتواردان على موضوع واحد، وحيث ان مورد الوضع الفعل، باعتبار ان معنى التكليف بشىء عبارته عن وضع ذلك الشىء على ذمه المكلف، فإذن بطبيعته الحال يكون مورد الرفع أيضاً الفعل، لأن مقتضى كونهما متقابلين ومتواردين على موضوع واحد، وعليه فبطبيعته الحال يختص الحديث بالشبه الموضوعيه ولا- يعم الشبهه الحكيمه.

والجواب ان الوضع والرفع وان كانا متقابلين ومتواردين على موضوع واحد، إلا- أن مورد الوضع ليس هو الفعل مباشره، لأن معنى الوضع الشرعى الجعل وهو فعل اختيارى للمولى ومتعلقه الحكم، حيث ان الحكم مجعول وموضوع لا- الفعل الخارجى، وعليه فيكون مورد الرفع أيضاً الحكم بقرينه المقابله، فلا يختص الحديث حينئذٍ بالشبهه الموضوعيه هذا.

كلام السيد الأستاذ فى المقام

وللسيد الأستاذ (٢) قدس سره فى المقام كلام وحاصله، أن مورد الوضع تاره يكون ذمه المكلف وأخرى الشريعه المقدسه، وهذا الوجه إنما يتم إذا كان

ص: ١٤٤

١- (١) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٦٢.

٢- (٢) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٦٢.

مورد الوضع ومصبه ذمه المكلف، لأن ما وضع على ذمته الفعل، وعليه فالمرفوع عنها أيضاً الفعل بقرينه المقابله.

وأما إذا كان مصب الوضع الإسلام فلا- يتم هذا الوجه، لأن ما وضع فيه الحكم، فإذن بطبيعته الحال يكون المرفوع عنه أيضاً الحكم بقرينه المقابله بينهما.

والمقام من قبيل الثانى، لأن قوله صلى الله عليه و آله فى الحديث (رفع عن أمتى التسعه) ظاهر فى ان التسعه مرفوعه عن الأمه فى الإسلام لا فى مطلق الأديان السماويه، وعليه فمصب الرفع فى الحديث الإسلام والمرفوع فيه الحكم، باعتبار انه مجعول فيه دون الفعل.

مناقشه كلام السيد الأستاذ فى المقام

وللمناقشه فى هذا التفصيل مجال، وذلك لأنه لا شبهه فى ان الإسلام هو ظرف جعل الأحكام الشرعيه، لأنها مجعوله فيه بنحو القضايا الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، والموضوع هو المكلف بمالها من القيود والشروط وظرف جعلها الشرعيه الإسلاميه المقدسه، وعليه فلا محاله يكون ظرف الرفع أيضاً الشرعيه الإسلاميه بملاك قرينه المقابله، فما ذكره قدس سره من ان ظرف الجعل والوضع تاره يكون ذمه المكلف وأخرى الشرعيه الإسلاميه فلا أساس له.

نعم هنا شىء آخر وهو ان هذه الأحكام الشرعيه المجعوله فى الشرعيه المقدسه ثابتة على ذمه الناس المكلفين بها، على أساس أنها مجعوله فى الشرعيه الإسلاميه بغايه تحديد مواقفهم العمليه وسلوكياتهم الخارجيه وإطلاق عنانهم بما يتلائم مع العداله الاجتماعيه والتوازن بين طبقات الأمه والمنع من الانحرافات السلوكيه، ومن ذلك كله يظهر ان الحديث الشريف لا

يختص بالشبهات الموضوعية بل يشمل الشبهات الحكمية أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حديث الرفع وان كان تاماً من ناحيه الدلاله على أصاله البراءه الشرعيه وتصلح ان تعارض أصاله الاحتياط على تقدير ثبوتها، إلا أنه ضعيف من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليه.

ذكر عدة نقاط لها صلة بحديث الرفع

هنا عدة نقاط لها صلة بحديث الرفع

النقطة الأولى و جواب المحقق النائيني

النقطة الأولى: أن الرفع في مقابل الدفع، معناه إزالة الشيء بعد وجوده وثبوته، والدفع معناه المنع عن وجود الشيء وثبوته بعد تحقق مقتضيه، أو فقل ان الدفع معناه المنع عن تأثير المقتضى في المقتضى، وعلى هذا فلا يصح إطلاق الرفع على الدفع إلا بالعيان والمجاز، فإذا نعدم جعل الحكم لمانع بعد ثبوت مقتضيه ليس من الرفع بل هو من الدفع.

ثم ان المقتضى لثبوت الأحكام الشرعيه في جميع فقرات الحديث وان كان موجوداً بقريته وروده مورد الامتنان، إذ لا امتنان في نفي الحكم بنفي مقتضيه، ولكن حيث ان تلك الأحكام الشرعيه غير ثابتة، فلا يصح إطلاق الرفع على المانع عن تأثير المقتضى، لان المانع غير الرفع مفهوماً هذا.

وقد أجاب عن ذلك المحقق النائيني (1) قدس سره، بأنه لا فرق في الواقع ومقام الثبوت بين الرفع والدفع، وقد أفاد في وجه ذلك، أن الممكن بحاجه إلى العله حدوثاً وبقاءً، على أساس أن الممكن عين الفقر والربط بالعله لا ذات له

ص: ١٤٦

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٧٠، فرائد الأصول ج ٣ ص ٣٣٦.

الربط، وإلا فننقل الكلام إلى ذاته وهل هي واجبه أو ممكنه، والأول غير ممكن لاستحاله انقلاب الممكن واجباً، والثاني هو المطلوب، فإذا كان وجود الممكن عين الفقر والحاجه، فلا فرق بين وجوده الأول ووجوده الثاني، فكما ان وجوده الأول المسمى بالحدوث بحاجه إلى العله فكذلك وجوده الثاني المسمى بالبقاء، إذ لا فرق بين الوجودين أصلاً، ضروره أن الوجود عين الربط بالعله كضوء الشمس سواء أكان وجوده الأول أو الثاني، والفرق بينهما إنما هو في التسميه بالاعتبار، فإن الوجود الأول حيث انه مسبوق بالعدم سمي بالحدوث، والوجود الثاني حيث انه مسبوق بالوجود الأول سمي بالبقاء.

وعلى هذا فلا فرق بين الرافع والدافع، فإن ما يكون مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود الأول يسمى بالدافع، وما يكون مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود الثاني يسمى بالرافع مع انه دافع وليس برافع حقيقه، فإذا الرافع هو الدافع في مقام اللب والواقع، فلا فرق بينهما أصلاً بالنظر الدقي العقلي، والفرق بينهما إنما هو بالنظر العرفي التسامحي، حيث يعبر عن الأول بالدافع وعن الثاني بالرافع.

وعلى ضوء ذلك، فالمراد بالرافع في الحديث الشريف هو الدافع عن تأثير المقتضى للأحكام الواقعيه الشرعيه عند طرو تلك العناوين الخاصه على الأفعال الخارجيه هذا.

ما أورده السيد الأستاذ على جواب النائني

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (1) قدس سره، بأن ما ذكره قدس سره وان كان صحيحاً

ص: ١٤٧

من زاوية النظر الفلسفي العقلي، إذ على أساس هذه النظرية لا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً، ضرورة ان مبدأ العلية مبدأ عام لا يمكن استغناء أى موجود ممكن عنه لا حدوثاً ولا بقاءً كما حقق في محله، ولكن ذلك لا يجدي في دفع الإشكال عن المقام، لأنه لا يمنع عن ان كلمه الدفع موضوعه لغه للمنع عن تأثير المقتضى في المقتضى حدوثاً فقط، وكلمه الرفع موضوعه للدلاله على المنع عن تأثير المقتضى في المقتضى بقاءً أى بعد فرض حدوثه ووجوده في الخارج.

المناقشه في ما أورده السيد الأستاذ

وغير خفى ان ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره مجرد تصور في أفق الذهن، لوضوح ان البحث المزبور بحث فلسفي وهو لا يمنع عن إمكان ما ذكره قدس سره وتصوره، ولكنه غير واقع في الخارج جزماً، إذ من المعلوم ان كلمه الدفع لم توضع للمعنى المذكور وهو المنع عن تأثير المقتضى في المقتضى حدوثاً، وكلمه الرفع للمنع عن تأثير المقتضى في المقتضى بقاءً.

فالنتيجه أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، وان كان ممكناً ثبوتاً إلا إنه غير واقع جزماً، فإذن لا مانع من الاخذ بما ذكره المحقق النائيني قدس سره، هذا من ناحيه.

ما أجاب السيد الأستاذ عن ذلك بوجهين و المناقشه فيهما

ومن ناحيه أخرى قد أجاب السيد الأستاذ(١) قدس سره عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول، ان إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنما هو على أساس ثبوت هذه الأحكام الشرعيه في فقرات هذا الحديث في الجملة وبنحو الموجبه الجزئيه، ويشهد على ذلك اختصاص الرفع في الحديث بالامه، فإنه

ص: ١٤٨

يدل على عدم الرفع في سائر الامم.

الوجه الثاني، أن إطلاق الرفع في الحديث إطلاق عنائي، على أساس ان المقتضى لثبوت الأحكام الشرعيه موجود في تمام فقرات الحديث، والقرينه على ثبوته هي ان الحديث قد ورد مورد الامتنان، إذ لو لم يكن المقتضى لثبوتها موجوداً فلا امتنان في البين، لأن عدم ثبوتها حينئذٍ مستند إلى عدم ثبوت مقتضيها لا إلى الامتنان هذا.

ولكن لا يخفى ان إطلاق الرفع على الوجه الأول أيضاً عنائي، باعتبار ان الأحكام الشرعيه بالنسبه إلى بعض فقرات الحديث ثابتة دون الجميع، وعليه فإسناد الرفع في الحديث إلى المجموع المركب مما هو له وغير ما هو له إسناد إلى غير ما هو له، لأن معنى الرفع إزاله الشيء الثابت وهو بالنسبه إلى بعض الفقرات حقيقي، بلحاظ أن الحكم الشرعي ثابت فيه في الشرائع السابقه، وبالنسبه إلى بعض الآخر مجازي.

ثم أن الصحيح من هذين الوجهين الوجه الثاني، والنكته في ذلك هي ان إطلاق الرفع على المنع من تأثير المقتضى عنايه أمر شائع ومتعارف، بل المراد منه في جميع موارد استعماله في الشريعه المقدسه بمعنى المنع عن تأثير المقتضى، وأما بمعناه الحقيقي وهو إزاله الشيء الثابت، فلا يوجد له ولو مورداً واحداً في الشرع.

والخلاصه أنه لا شبهه في ان المراد من الرفع في الحديث الشريف هو المنع من تأثير المقتضى، بمعنى انه لولا مانعيه العناوين المذكوره فيه عن تأثيره لكان مؤثراً، والقرينه على وجود المقتضى كذلك هي ورود الحديث في مقام

الامتنان، ومن الواضح انه لا امتنان إذا لم يكن المقتضى موجوداً.

النقطة الثانية: المرفوع في ما لا يعلمون أثر الموصول و المناقشه فيه

النقطة الثانية: قد تقدم ان المرفوع في ما لا يعلمون أثر الموصول، سواء أكان المراد منه الحكم أو الفعل الخارجي وهو إيجاب الاحتياط، ولا- يمكن ان يكون المرفوع الحكم الواقعي لا- في الشبهات الحكميه ولا- الموضوعيه، أما في الأولى فلما مرّ من أن لازم كون المرفوع فيها الحكم الواقعي اختصاص الأحكام الواقعيه في الشريعه المقدسه بالعالم بها، وهذا أما محال ثبوتاً للدور أو أنه غير ممكن إثباتاً كما تقدم تفصيله.

وأما في الثانية فلان تخصيص الحكم فيها بالعالم به وان كان ممكناً ثبوتاً ولا يلزم منه محذور الدور، إلا أنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً، لأن هذا التخصيص مضافاً إلى كونه خلاف إطلاقات الأدله من الكتاب والسنة من جهه وموجب لإلغاء جميع الامارات والأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه من جهه أخرى بحاجه إلى أمرين:

الأول، أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى المعلوم كلفظ البول مثلاً للبول المعلوم ولفظ الخمر للخمر المعلوم وهكذا.

الثاني، أن يدل دليل من الخارج على أن حرمه شرب الخمر مجعوله للخمر المعلوم لا لطبيعي الخمر ونجاسه البول مجعوله للبول المعلوم لا لطبيعي البول وهكذا.

ولكن كلا الأمرين ممنوع.

أما الأمر الأول فمضافاً إلى انه لا ريب في أن الالفاظ موضوعه بازاء المعانى الواقعيه لا بازاء المعانى المعلومه، أن العلم لا يمكن ان يكون مأخوذاً

فى المعنى الموضوع له لا العلم التصورى ولا العلم التصديقى، أما الأول فمضافاً إلى أن لازمه كون المعنى الموضوع له فى عامه الألفاظ خاصاً يعنى مقيداً بالعلم، أنه لا- يمكن لا- من جهة أن اللحاظ التصورى لو أخذ قيداً للمعنى الموضوع له، فاللحاظ التصورى الجائى من قبل الاستعمال لا يخلو من أن يكون عينه أو غيره وكلاهما لا يمكن، أما الأول فلأنه يلزم أخذ ما هو متأخر فى المتقدم وهو مستحيل، لأن اللحاظ الجائى من قبل الاستعمال متأخر عن اللحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له، فلو كان عينه لزم تأخره عن نفسه وهو كما ترى، وأما الثانى فهو خلاف الوجدان، إذ لا يوجد فى نفس المستعمل حين الاستعمال إلا لحاظاً واحداً لا- لحاظين: أحدهما قيد للمعنى الموضوع له، والآخر جاء من قبل الاستعمال، وذلك لأنه يمكن دفع ذلك بأن اللحاظ التصورى أخذ قيداً للمعنى الموضوع له فى طوله لا- فى عرضه، وهذا القيد الطولى لا- يلزم ان يكون موجوداً قبل الاستعمال، ضروره أنه غير موجود قبله بل هو يتحقق بنفس اللحاظ التصورى الاستعمالى، فإذن لا محذور بل من جهة أن أخذه قيداً للمعنى الموضوع له لغو صرف، وذلك لأن هذا اللحاظ مما لا بد منه فى مقام الاستعمال، سواء أكان مأخوذاً فى المعنى الموضوع له أم لا، فإذن أخذه فيه كعدم أخذه ولهذا يكون لغواً.

وأما الثانى وهو العلم التصديقى أى العلم بوجود المعنى خارجاً، فمضافاً إلى استلزام ذلك كون المعنى الموضوع له فى عامه الألفاظ خاصاً، بمعنى كونه مقيداً بالعلم التصديقى، وهذا مخالف للضروره والوجدان لدى العرف والعقلاء أنه لا يمكن، لإستلزامه محذور الدور، لأن لفظ الخمر مثلاً لو

كان موضوعاً بازاء الخمر المعلوم فى الخارج لزم الدور، لأن الوضع يتوقف على الخمر المعلوم فى الخارج من باب توقف الوضع على الموضوع له، والخمر المعلوم فيه يعنى العلم بأن هذا المائع خمر، يتوقف على الوضع، فالنتيجه أن الوضع يتوقف على الوضع.

إلى هنا قد تبين أنه لا- يمكن ان يكون العلم مأخوذاً فى المعنى الموضوع له، لأن الألفاظ موضوعه بازاء طبيعى المعانى بقطع النظر عن وجودها فى الخارج أو الذهن.

وأما الأمر الثانى، فلا دليل على هذا التقييد هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان هذا التقييد مخالف لإطلاق الكتاب والسنة ويؤدى إلى إلغاء جميع الامارات والأصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه، وهذا خلاف الضروره من الشرع.

النقطه الثالثه: تحتوى على أمور

النقطه الثالثه: تحتوى على أمور:

الأول، ان الحديث الشريف ظاهر فى وروده مقام الامتنان على الأمه، لأن فى رفع الأحكام الشرعيه عنهم بسبب طرو أحد العناوين الخاصه المذكوره فيه امتنان عليهم، ولا فرق من هذه الناحيه بين الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه، لأن الحديث يشمل بإطلاقه كل حكم يكون فى رفعه امتنان وان كان وضعياً، كما إذا أكره شخص على بيع داره، فإن صحته مرفوعه بالإكراه، باعتبار أن فى رفعها امتنان، وأما الحكم بصحته، فهو حيث انه على خلاف الامتنان فلا يمكن.

والخلاصه أنه لا فرق فى ذلك بين الحكم التكليفى والحكم الوضعى،

لأن كلا الحكمين بيد الشارع رفعاً ووضعاً، وعلى هذا فإذا كان في رفعه بالإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك امتنان، فهو مرفوع سواء أكان حكماً وضعياً أم تكليفاً.

الثاني، ان الامتنان هو الذى يحدد دائره الحكم المرفوع سعه وضيقاً، على أساس أن الرفع فى الحديث حيث أنه امتنانى، فيدور مداره وجوداً وعدمًا، باعتبار انه قرينه على تحديد مقدار المرفوع كماً وكيفاً، فكل حكم يكون فى رفعه امتنان على الأمة، فهو مرفوع عنهم بطرو أحد العناوين المذكوره فى الحديث وإلا فلا يكون مرفوعاً، مثلاً لو اضطر شخص إلى بيع داره لسبب من الأسباب، لم تكن صحته مرفوعه من جهه الاضطرار، إذ لا امتنان فى رفعها بل فيه خلاف الامتنان، ومن هذا القبيل ما إذا أكره الحاكم الشرعى المدين الممتنع عن أداء دينه على بيع داره أو فرسه أو سيارته أو شيء آخر لتأديه دينه، لم تكن صحته مرفوعه من جهه الإكراه، باعتبار ان فى رفعها وان كان امتناناً عليه، إلا أنه خلاف الامتنان بالنسبه إلى الدائن، ومثل هذا الرفع لا يكون مشمولاً للحديث، لأنه ظاهر فى كون الرفع امتناناً على الأمة، وأما إذا كان امتناناً على فرد دون فرد آخر، فلا يكون امتناناً على الأمة حتى يكون مشمولاً للحديث.

فالنتيجة أن الرفع فى هذا المثال وأمثاله لا يكون مشمولاً لإطلاق الحديث، إذ لا امتنان فيه على الأمة، فيدور اطلاقه مدار الامتنان على الأمة وجوداً وعدمًا سعه وضيقاً.

الثالث، أنه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون فعل المكلف الذى طراً

عليه الإكراه أو الاضطرار أو الخطأ أو غير ذلك متعلقاً للحكم الإلزامى المولوى أو موضوعاً له، وذلك كالإفطار في نهار شهر رمضان، فإنه متعلق للحرمة وموضوع للكفاره، وعليه فإذا افطر في نهار شهر رمضان عامداً ملتفتاً، فقد ارتكب محرماً وعليه كفاره، وأما إذا أكره على الإفطار فيه فافطر مكرهاً، فترتفع حرمة وكفارته معاً للامتنان، وكذلك إذا اضطر إلى الإفطار فيه فأفطر مضطراً، ارتفعت حرمة وكفارته معاً لمكان الامتنان، حيث ان في رفع كل منهما امتنان على الأمه.

ومن هذا القبيل ما إذا شرب الخمر، فإن كان عامداً ملتفتاً، فقد ارتكب محرماً وعليه الحد، وإذا كان مكرهاً عليه أو مضطراً بسبب من الأسباب أو ناسياً، ارتفعت حرمة وكذلك وجوب الحد للامتنان، فالشرب في المثال بالنسبه إلى الحرمة متعلق وبالنسبه إلى وجوب الحد موضوع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن كل حكم إلزامى يكون في رفعه امتنان على الأمه، فهو مرفوع بمقتضى هذا الحديث عند طرو الاضطرار أو الإكراه أو الخطأ أو النسيان، بلا فرق في ذلك بين أن يكون فعل المكلف متعلقاً له أو موضوعاً، لأن العبره إنما هي في كون رفعه امتناناً على الأمه، فإذا كان امتناناً عليها، فهو مشمول لإطلاق الحديث وإلا فلا.

النقطه الرابعه: تحتوى أيضا على أمور

النقطه الرابعه: وهي تحتوى أيضاً على أمور:

الأمر الأول: إن الإكراه أو الاضطرار قد يتعلق بفعل الحرام وقد يتعلق بترك الواجب

الأمر الأول: أن الإكراه أو الاضطرار قد يتعلق بفعل الحرام وقد يتعلق بترك الواجب، أما على الأول، كما إذا اضطر إلى شرب النجس أو الخمر أو إكراه عليه، فالمرفوع إنما هو حرمة الفرد المكروه عليه أو المضطر إليه دون

حرمه شرب سائر الأفراد، باعتبار أن حرمه شرب كل فرد من النجس أو الخمر حرمه مستقلة لا ترتبط بحرمه شرب سائر الأفراد، فإذا اضطر إلى شرب فرد من النجس، فالمرفوع والساقط إنما هو حرمه شربه فحسب دون غيره من الأفراد لعدم المقتضى.

وأما على الثانى وهو ما إذا تعلق الاضطرار أو الإكراه بترك الواجب، فإن كان الواجب انحلالياً، كان المرفوع وجوب خصوص الفرد المضطر إليه أو المكروه عليه دون وجوب سائر الأفراد الواجبه لعدم الاضطرار إلى تركها.

وأما إذا لم يكن الواجب انحلالياً، بأن يكون الوجوب متعلقاً بالطبيعى الجامع ويكون المطلوب هو صرف وجوده فى الخارج لا تمام وجوده فيه كالصلاه فى وقتها، فإن المطلوب هو صرف وجودها فى الوقت لا تمام وجودها فى تمام الوقت، ففى مثل ذلك فإن كان الإكراه على ترك الصلاه فى بعض الوقت، كما إذا كان فى أول الوقت أو أثنائه أو آخره لا فى تمامه أو الاضطرار إلى تركها فيه كذلك، فلا اثر له ولا يكون رافعاً لوجوبها، كما إذا أكره على ترك الصلاه فى أول الوقت أو اضطرار إليه ثم ارتفع، فلا يكون رافعاً لوجوبها، لأن الواجب هو الجامع بين تمام أفراده الطوليه من بدايه الوقت إلى نهايته، والمفروض أن الإكراه أو الاضطرار لم يتعلق بترك الواجب وهو الجامع وإنما تعلق بترك فرده وهو ليس بواجب، فيأذن ما هو واجب لم يتعلق بالإكراه بتركه ولا الاضطرار، وما تعلق به الإكراه أو الاضطرار، فهو ليس بواجب بل هو فرده.

نعم إذا تعلق الإكراه بترك الصلاه فى تمام الوقت أو الاضطرار، كان

رافعاً لوجوبها واقعاً على أساس الامتنان، وأما إذا اضطر إلى ترك الصلاة مع الطهارة المائيه في أول الوقت وصلى فيه مع الطهارة التراييه ثم ارتفع العذر في الوقت وتمكن من الصلاة مع الطهارة المائيه فيه، فهل تجب عليه إعادة الصلاة مع الطهارة المائيه أو لا؟

والجواب، الصحيح وجوب الإعادة، لأن الصلاة مع الطهارة التراييه إنما تجزى إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت وإلا فلا بد من الإعادة، لأن ارتفاع العذر والتمكن من الصلاة مع الطهارة المائيه في الوقت، يكشف عن أنه كان مأموراً بالصلاة مع الطهارة المائيه، لفرض انه متمكن منها ومعه لا يكون مأموراً بالصلاة مع الطهارة التراييه، فإذا ارتفع العذر يكشف عن أنها لاغيه ولا أمر بها.

الأمر الثاني: إذا تعلق الإكراه أو الاضطرار بترك الواجب و الجواب عنه

الأمر الثاني، ان الإكراه أو الاضطرار إذا تعلق بترك الواجب رأساً ومباشره، فلا شبهه في ارتفاع وجوبه والمؤاخذة عليه، وإنما الكلام في أن وجوب قضائه هل يرتفع أو لا؟

والجواب، انه لا يرتفع كما سوف نشير إليه.

وأما إذا تعلق الإكراه أو الاضطرار بترك جزء من الصلاة، كما إذا اضطر إلى ترك القراءة فيها أو الاستقبال أو أكره عليه، فلا شبهه في ارتفاع وجوب القراءة أو الاستقبال عنه ولا- كلام في ذلك، وإنما الكلام في ان رفع وجوب القراءة أو الاستقبال لا يمكن بدون رفع الوجوب عن الكل وهو الصلاة المركبه منها ومن غيرها وذلك لوجهين، الأول ان وجوب القراءة حيث انه وجوب ضمنى وجزء تحليلى لوجوب الكل، فلا يعقل ارتفاعه

بدون ارتفاع وجوب الكل، وإلا لزام ان يكون وجوبها وجوباً مستقلاً وهذا خلف. الثانى ان أجزاء الصلاه أجزاء ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً، فلا- يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا لزم خلف فرض كونها ارتباطيه، فإذا ان يكون المرفوع فى الحقيقه هو وجوب الكل.

فالتتيجه أنه لا فرق بين كون الاضطرار أو الإكراه متعلقاً بترك الواجب مباشره أو بترك جزئه أو قيده، فإنه على كلا التقديرين يكون المرفوع وجوب الكل وهو الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالواجب مباشره، على أساس ان رفع وجوب الجزء لا يمكن إلا برفع وجوب الكل.

الأمر الثالث: إذا سقط الوجوب عن الكل بسقوط جزئه أو شرطه و الجواب عنه

الأمر الثالث، أنه إذا سقط الوجوب عن الكل بسقوط جزئه أو شرطه بالاضطرار أو الإكراه، فهل يمكن الحكم بوجوب الباقي أى باقى الأجزاء أو الشرائط أو لا؟

والجواب، أن مقتضى القاعده عدم وجوب الباقي، أما الوجوب الأول المتعلق به فى ضمن تعلقه بالكل، فقد سقط عنه بسقوطه عن الكل ولا يعقل بقاءه، مثلاً إذا سقط الوجوب عن الصلاه بسقوط جزء منها، فلا يعقل بقاءه بالنسبه إلى الباقي، وإلا فلازمه ان لا يكون وجوب الباقي ضمناً ومربوطاً بوجوب الكل وهذا خلف.

وأما الوجوب الآخر الجديد متعلقاً بالباقي بحده، فهو بحاجه إلى دليل وحديث الرفع لا يدل عليه، لأن مفاده نفى الوجوب عن الكل بدون أى دلالة على وجوب الباقي بوجوب جديد لا مطابقه ولا التزاماً، أما الأول فهو واضح، وأما الثانى فلأنه لا ملازمه بين نفى الوجوب عن الكل وإثبات

الوجوب الآخر للباقي.

وعلى هذا فوجوب الباقي بعد سقوط الوجوب عن الكل بحاجه إلى دليل، وفي كل مورد دل دليل على وجوبه فهو، وإلا فلا يمكن الالتزام بوجوبه.

نعم قد دل الدليل على وجوب الباقي بعد سقوط الوجوب عن الكل بسبب أو آخر في باب الصلاة، لأن مقتضى قولعليه السلام لا تدع الصلاة بحال وغيره، هو ان الصلاة لا تسقط عن المكلف بحال، فإذا سقطت مرتبه منها، فالواجب المرتبه الثانيه وهكذا، فإذا سقطت الصلاة مع الطهاره المائيه، فالواجب هو الصلاة مع الطهاره الترابيه، وإذا سقطت الصلاة مع القيام، فالوظيفه هي الصلاة مع الجلوس وهكذا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان مقتضى القاعده عدم وجوب الباقي، فالوجوب بحاجه إلى دليل.

النقطه الخامسه: ان المراد من الآثار الشرعيه اللزوميه المرفوعه في هذا الحديث بسبب طرو أحد العناوين المذكوره فيه، هو الآثار المترتبه على طبيعي فعل المكلف

الآثار الشرعيه المترتبه على المكلف تصنف إلى ثلاثه أصناف

بيان ذلك، إن الآثار الشرعيه المترتبه على فعل المكلف يمكن تصنيفها إلى ثلاثه أصناف:

الصنف الأول، ما يترتب على حصه خاصه من فعل المكلف وهي الحصه المعنونه بعنوان العمد كالقتل العمدى، فانه موضوع لوجوب القصاص وكفاره الجمع، والإفطار العمدى في نهار شهر رمضان موضوع لوجوب

الكفاره، ومن الواضح ان ترتب هذه الآثار على هذه الحصة من الفعل منوط بعدم طرو أحد العناوين المذكوره فى الحديث عليه، وإلا- فتنتفى تلك الآثار بانتفاء موضوعها لأنها مضاده للحصه المزبوره، فلا يمكن اجتماعهما على فعل واحد، ضروره أن عنوان العمد لا يجتمع مع الخطأ وهكذا.

الصنف الثانى، هو الآثار المترتبه على حصه خاصه من الفعل، وهى الفعل المعنون بعنوان خاص كعنوان الخطأ والسهو والاضطرار والإ- كراه وغيرها كوجوب سجدتى السهو المترتب على الزيادة السهويه فى الصلاه أو النقيصه السهويه فيها على المشهور، والديه المترتبه على القتل الخطائى فى مقابل القتل العمدى وهكذا.

الصنف الثالث، هو الآثار الشرعيه المترتبه على الأفعال بعناوينها الأوليه بقطع النظر عن العناوين الثانويه الطارئه عليها كحرمه شرب الخمر، فإنها مترتبه على شربها بعنوانه الأولى بدون دخل عنوان ثانوى فيها، وحرمه أكل مال الغير وحرمه شرب النجس ونحوهما، فإنها مترتبه على الفعل بعنوان الأولى بقطع النظر عن العناوين الثانويه وعدم دخلها فيها لا وجوداً ولا عدماً.

المناقشه فى الأصناف الثلاثه

وبعد ذلك نقول: أما الصنف الأول، فهو ينتفى بانتفاء موضوعه عند طرو أحد العناوين المذكوره عليه، ولا يكون انتفائه مستنداً إلى طرو هذه العناوين، لأن الموضوع فى هذا الصنف الفعل المعنون بعنوان العمد، وبانطباق عنوان الخطأ

عليه ينتفى عنوان العمد، لاستحاله اجتماعهما على شيء واحد، فإذا انتفاء آثاره إنما هو بانتفاء موضوعها لا بانطباق عنوان الخطأ عليه، ضروره أن إسناد الانتفاء إلى انطباقه عليه منوط بثبوت المقتضى لها وبقاء موضوعها، فإنه عندئذ يكون انتفائها مستنداً إلى انطباقه عليه لا إلى انتفاء موضوعها.

وأما الصنف الثانى من الآثار الشرعيه، فهو مترتب على نفس العناوين الخاصه المذكوره فى الحديث كعنوان الاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان، فإن هذه العناوين موضوع لها فلا يعقل ان تكون رافعه لها، وإلا لزم كونها موضوعاً لها وفى نفس الوقت رافعه لها وهذا تهافت، إذ معنى كونها موضوعاً لها أنها مترتبة عليها، ومعنى كونها رافعه لها أنها غير مترتبة عليها.

وان شئت قلت ان معنى كون هذه العناوين قد أخذت فى لسان الحديث موضوعاً للآثار، أنها حيثيات تقيديه، وملحوظه بنحو الموضوعيه، ومعنى كونها رافعه لها، أنها قد أخذت فى لسان الحديث بنحو المعرفيه والمشيريه إلى الآثار المترتبة على الأفعال الخارجيه بعناوينها الأوليه وتكون حيثيات تعليليه لرفع آثارها الثابته لها، ومن الواضح ان الجمع بين كونها حيثيات تعليليه وحيثيات تقيديه معاً فى دليل واحد لا يمكن.

وأما الصنف الثالث من الآثار الشرعيه، فهو المرفوع بهذا الحديث، لأن هذا الصنف من الآثار الشرعيه مترتبة على الأفعال الخارجيه بعناوينها الأوليه، وإذا طرأت عليها العناوين الثانويه المذكوره فى الحديث فهى رافعه لها مع ثبوت المقتضى لها، وعلى هذا فهذه العناوين حيثيات تعليليه، لأن الشارع جعلها رافعه لها عند انطباقها عليها، مثلاً إذا شرب أحد الخمر، فإن كان عامداً ملتفتاً فقد ارتكب محرماً وعليه حد، وان كان اضطراراً أو إكراهاً

أو ناسياً أو خطأً فقد ارتفع حرمة ولا- حد عليه، لأن انطباق أحد هذه العناوين على الشرب يكون رافعاً لآثاره المترتبة عليه بعنوان الأولى من الحرمة ووجوب الحد، وإذا باع داره باختياره وإرادته، صح بيعها ويترتب عليه آثاره من النقل والانتقال، وأما إذا كان مكرهاً عليه، فلا يصح، فالإكراه رافع لصحته.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي ان المرفوع بالحديث الشريف إنما هو الآثار المترتبة على الأفعال بعناوينها الأولى، فإنها ترتفع بطرو أحد العناوين المذكوره عليها دون الآثار المترتبة عليها بعنوان ثانوى كعنوان العمد والسهو ونحوهما.

النقطه السادسة و ما ذهب السيد الأستاذ من التفصيل فى المقام

النقطه السادسة: أن البراءه الشرعيه، هل تختص بالتكاليف الإلزاميه أو تشمل التكاليف غير الإلزاميه أيضاً، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ(1) قدس سره إلى التفصيل بين التكاليف الاستقلاليه والتكاليف الضمنيه، وقد خص جريان أصاله البراءه فى التكاليف الاستقلاليه بما إذا كانت الزاميه، وأما إذا كانت ترخيصيه فلا تجرى أصاله البراءه فيها.

وأما فى التكاليف الضمنيه، فلا- فرق بين أن تكون الزاميه أو غير الزاميه، فإن أصاله البراءه تجرى فيها مطلقاً، وقد أفاد فى وجه ذلك، أن المراد من الرفع فى الحديث الرفع فى مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ولازم هذا الرفع الظاهرى، عدم وجوب الاحتياط فى ظرف الشك فى الواقع والجهل به مع ثبوت المقتضى له، وهذا المعنى غير متصور فى التكاليف الاستقلاليه غير

ص: ١٤١

الإلزاميه، ومن هنا لو شككنا في استحباب شيء كاستحباب الدعاء عند رؤيه الهلال، فلا تجرى أصاله البراءه فيه، لأن مفادها دفع الكلفه عن المكلف والمشقه عنه، والمفروض انه لا كلفه ولا مشقه في الاستحباب.

ما أفاده السيد الأستاذ في المقام تام

وما أفاده قدس سره تام، لأن أصاله البراءه الشرعيه لا تنطبق مفاداً وملاكاً على الأحكام الترخيصيه المشكوكه إذا كانت مستقله، أما ملاكاً فلما تقدم من أن أصاله البراءه إنما شرعت لمصلحه نوعيه وهي مصلحه التسهيل، وأما مفاداً فلان مفادها نفي الكلفه والمشقه مباشره كما قويناه وبالواسطه كما عند السيد الأستاذ (1) قدس سره، وحيث ان التسهيل في موارد الأحكام الترخيصيه ثابت في المرتبه السابقه بقطع النظر عن أصاله البراءه، فلا مجال لها فيها ملاكاً ومفاداً، وعلى هذا فإذا شك المكلف في استحباب شيء كاستحباب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً، فلا يكون مشمولاً لا طلاق دليل البراءه، باعتبار أنه لا إمتنان في رفعه حتى يكون مشمولاً له، هذا إضافة إلى أن مفاد دليل البراءه نفي الكلفه ولا كلفه في الاستحباب، ولهذا لا شبهه في استحباب الاحتياط فيه ورجحانه.

وأما في الأحكام الضمنيه، فتجربى أصاله البراءه عند الشك فيها، سواء أكانت الزاميه أم ترخيصيه، أما الأولى كما إذا شك في وجوب السوره في الصلاه، فإنه لا -مانع من جريان أصاله البراءه فيه، بناء على ما هو الصحيح من أن المرجع في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو أصاله البراءه عن الأكثر.

ص: ١٤٢

وأما الثاني، فكما إذا شك في أن استقبال القبلة هل هو شرط في النافلة أو لا، وحيث ان مرجع هذا الشك إلى الشك في مشروعيه النافلة بدون الاستقبال، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن شرطيه الاستقبال فيها، أو إذا شك في شرطيه الطهاره في الإقامه، فإن مرجعه إلى الشك في مشروعيه الإقامه بدونها، بمعنى أن الطهاره لو كانت شرطاً، فلا يجوز الايتان بها بدونها، فلو أتى بها كذلك لارتكب محرماً تشريعاً واستحق العقوبه، ولهذا لا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن شرطيته لها.

والخلاصه أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن أصله البراءة لا- تجرى في الأحكام الترخيصيه المستقله وتجرى في الأحكام الترخيصيه الضمنيه هو الصحيح، ومرد ما ذكره قدس سره إلى أن أصله البراءة لا تجرى إلا في الأحكام اللزوميه، سواء أكانت في الأحكام المستقله أم من الأحكام الضمنيه كالأجزاء والشرائط والموانع، وسواء أكانت تلك الأجزاء والشروط والموانع من أجزاء الواجب وشروطه وموانعه، وسواء أكانت تلك الأجزاء والشروط والموانع من أجزاء الواجب وشروطه وموانعه أم من أجزاء المستحب وشروطه، ومعنى ذلك أنه لا فرق في جريان أصله البراءة في الأحكام اللزوميه عند الشك فيها بين كون لزومها نفسياً أو شرطياً، فأنها تجرى في كلا القسمين بملاك واحد وهو دفع الكلفه والمشقه.

النقطه السابعه: هل يشمل حديث الرفع الاضطرار و الجواب عنه

النقطه السابعه: هل يشمل حديث الرفع الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار، كما إذا ألقى نفسه من شاهق فمات أو لا؟

الجواب، أنه لا يشمل مثل هذا الاضطرار، لأن هذا الشخص على

أساس المرتكزات العرفيه والعقلانيه لا يستحق الامتنان، لأنها بمثابة القرينه المتصله المانع عن إطلاق الحديث.

هذا إضافة إلى أن الاضطرار إذا كان مستنداً إلى اختيار الشخص، فهو ليس باضطرار واقعاً في مقابل الاختيار حتى يكون مشمولاً للحديث.

وما قيل من أن الإنسان إذا ورط نفسه وجعلها مضطراً إلى شرب الخمر فبدأ بشربها مضطراً أو ألقى نفسه من شاهق وبعد الإلقاء اضطر إلى إيقاع نفسه في التهلكه أو الاضطرار بها، فيكون مشمولاً للحديث.

لا يمكن المساعدة عليه، أولاً ما عرفت من أن مقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني ان مثل هذا الشخص لا يستحق الامتنان، وثانياً ان الاضطرار بسوء الاختيار ليس باضطرار في مقابل الاختيار بل هو اختيار، على أساس ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو عين الاختيار، ولهذا لو ألقى شخص نفسه من شاهق ومات، فيقال أنه قتل نفسه باختياره وأرادته.

النقطه الثامنه: تحوى على عدده مسائل لا تكون مشموله لإطلاق الحديث

النقطه الثامنه: أن هناك عدده مسائل لا تكون مشموله لإطلاق الحديث:

المسأله الأولى، نجاسه شيء بالملاقاه، فإنها لا ترتفع إذا كانت الملاقاه خطأً أو نسياناً أو إكراهاً أو اضطراراً مع ان النجاسه حكم شرعى وضعى، وقد تقدم ان الحديث لا يختص بالحكم التكليفى بل يشمل الحكم الوضعى أيضاً.

المسأله الثانيه، وجوب قضاء الصلاه أو نحوها المترتب على الفوت، فإنه لا يرتفع بطرو أحد العناوين المذكوره فى الحديث، فإذا كان الفوت

بالإكراه أو الاضطرار أو النسيان أو الخطأ، فلا يكون وجوب القضاء مرفوعاً عنه رغم انه حكم تكليفي.

المسألة الثالثة: ضمان مال الغير المترتب على التلف، فإنه لا يكون مرفوعاً إذا كان التلف بالخطأ أو النسيان أو الاضطرار أو الإكراه مع انه حكم شرعى وضعى.

المسألة الرابعة: وجوب غسل مس الميت، فإنه لا يرتفع فيما إذا كان مسه نسياناً أو خطأً أو اضطراراً أو إكراها هذا.

الجواب عن المسائل

والجواب اما عن المسألة الأولى، فلان ما هو موضوع نجاسه الملقى بالكسر هو السرايه وهى لازمه للملاقاه، والملاقاه قد تكون بفعل المكلف وقد لا تكون بفعله، وعليه فلا تكون النجاسه من الآثار المترتبه على فعل المكلف لكى ترتفع بطرو أحد العناوين المذكوره فى الحديث، ومن الواضح أن الحديث ناظر إلى أن الآثار المترتبه على فعل المكلف مباشره ترتفع بانطباق أحد هذه العناوين عليه، ولا يكون ناظراً إلى رفع الآثار المترتبه على عنوان آخر الذى هو لازم أعم لفعل المكلف كالسرايه فى المثال، بل لو كان موضوع النجاسه الملاقاه، فأيضاً لا تكون النجاسه مرفوعه بطرو أحد تلك العناوين عليها، باعتبار أن الموضوع طبيعى الملاقاه بين فعل المكلف وغيره، ومتى تحقق الطبيعى تحقق النجاسه، سواء أكان تحققه بفعل المكلف أم بسبب آخر، لأن حيثيه كونه بفعل المكلف لادخل لها فى ترتبها عليه.

وأما عن المسألة الثانية، فلأن وجوب القضاء فى المسألة الأولى لا يترتب على حصه خاصه من الفوت وهى فعل المكلف الصادر منه بإرادته

واختياره، بل يترتب على الجامع بينها وبين غيرها، والمفروض ان المرفوع في حديث الرفع بطرو أحد العناوين المذكوره فيه إنما هو الآثار الشرعيه المترتبه على خصوص فعل المكلف بعنوانه الأولي الصادر منه بإرادته واختياره، وأما الآثار الشرعيه المترتبه على الجامع بينه وبين غير الاختيارى منه فهي لا ترتفع به.

ومن هنا يظهر الجواب عن المسأله الثالثه والرابعه أيضاً.

أما عن المسأله الثالثه، فلان موضوع الضمان تلف مال الغير، سواء أكان بفعل المكلف الاختيارى أم كان بغير اختياره لا خصوص الحصه الأولى من فعله، وقد مرّ أن المرفوع بحديث الرفع إنما هو الآثار الشرعيه المترتبه على خصوص فعل المكلف الاختيارى، بأن يكون لاختياره دخل في ترتبها عليه، وأما الآثار الشرعيه المترتبه على الجامع بين الحصه الاختياريه والحصه غير الاختياريه، فهي غير مرفوعه به.

وأما عن المسأله الرابعه، فلان موضوع وجوب غسل مس الميت أعم من أن يكون باختياره أو بغير اختياره، كما إذا مس الميت ناسياً أو خطأً أو اضطراراً أو إكراهاً، وليس موضوعه خصوص فعل المكلف الاختيارى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حديث الرفع مختص بما إذا كان الحكم مترتباً على خصوص حصه اختياريه من فعل المكلف لا مطلقاً، بحيث يكون لاختياره دخل في ترتبه عليه ولا يشمل الأثر الشرعى المترتب على الجامع بين الحصه الاختياريه والحصه غير الاختياريه، لأنه مترتب عليه، سواء أكان صدوره من المكلف بالاختيار أم لا ولا دخل

لاختياره في ترتيبه عليه.

ثم ان عدم شمول الحديث للمسائل المتقدمه ليس من جهه تخصيصه وتقييد اطلاقه، بل من جهه قصوره في نفسه عن شمول تلك المسائل واختصاصه بخصوص الآثار الشرعيه المترتبه على الحصه الاختياريه من فعل المكلف.

اختصاص الحديث بما يكون ترتب الاثر الشرعي على خصوص الفعل الاختياري

وأما وجه اختصاص الحديث بما يكون ترتب الأثر الشرعي على خصوص الفعل الاختياري لا على الأعم منه ومن غير الاختياري فهو من وجوه:

الوجه الأول: ما ذكرناه آنفاً من ان الاثر الشرعي لا يخلو من ان يكون مترتباً على الفعل المقيّد بعنوان العمد كالقتل العمدي والافطار العمدي ونحوهما، أو يكون مترتباً على الفعل المقيّد بعنوان النسيان أو الخطأ أو الاضطراب أو الاكراه في مقابل الأول، أو يكون مترتباً على طبعي الفعل بعنوانه الأولي بقطع النظر عن طرو أي عنوان من العناوين الثانويه عليه.

وعلى هذا فانتفاء الحكم في الفرض الأول عند عروض النسيان أو الخطأ عليه إنما هو بانتفاء موضوعه وهو العمد، لا من جهه عروض عنوان النسيان أو الخطأ عليه، نعم ان عروضه سبب لانتفاء موضوعه، وأما في الفرض الثاني فلان العناوين المذكوره في الحديث موضوع للحكم الشرعي، فلا يعقل ان تكون رافعه له، والالزم كون الموضوع رافعاً لحكمه وهذا كما ترى، ولهذا لا يكون هذا الفرض مشمولاً لحديث الرفع كما تقدم، فإذا يختص الحديث بالفرض الثالث، وهو ما إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على

ص: ١٤٧

فعل المكلف الاختياري بعنوانه الأولى، فإنه حينئذٍ يكون المرفوع في الحديث الأثر الشرعي المترتب على حصه اختياريه لفعل المكلف بعنوانه الأولى بقطع النظر عن العناوين الثانويه.

الوجه الثاني: ان فعل المكلف إذا كان متعلقاً للحكم التكليفي، فبطبيعته الحال يكون اختيارياً على أساس قبح تكليف العاجز، هذا إذا كان الفعل متعلقاً للحكم التكليفي، وأما إذا كان موضوعاً له، فحيث انه لا يعتبر في ترتب الحكم على موضوعه أن يكون الموضوع اختيارياً، فإذا استفاد اعتبار الاختيار في ترتبه عليه بحاجه إلى قرينه والقرينه على ذلك في المقام موجوده، وهي ان ترتب الكفاره على الإفطار في نهار شهر رمضان في لسان الأدله قرينه على دخل العمد والاختيار في ترتبها عليه، بل قد ورد عنوان العمد في لسان الأدله، هذا كله في الحكم التكليفي المترتب على فعل المكلف، سواء أكان ترتبه عليه بملاك أنه متعلقه أم بملاك انه موضوعه، وعلى كلا التقديرين فالاختيار والعمد دخل في ترتبه عليه.

وأما بالنسبه إلى الحكم الوضعي كصحه البيع التي ترتفع بالإكراه عليه، فمن جهه أن المعتبر في صحه المعاملات الإنشائية الاختيار كالباع ونحوه، فإذا انشأ بيع داره باختياره صح، وأما إذا باعها بغير اختياره كما إذا باعها نسياناً أو خطأ أو اكراهاً فلا يصح، وأما الاضطرار، فإن كان بحد يوجب خروجه عن الاختيار فلا يصح، وأما إذا كان الاختيار موجوداً مع الاضطرار، كما إذا اضطر إلى بيع داره لأجل أداء دينه فهو صحيح.

والخلاصه ان حديث الرفع مختص برفع الحكم المترتب على فعل

المكلف الاختياري، بمعنى أن لإختياره دخلاً- في ترتيبه عليه، سواء أكان ذلك الحكم تكليفاً أم وضعياً، وسواء أكان فعل المكلف متعلقاً له أم موضوعاً هذا.

الاشكال على ان حديث الرفع مختص برفع الحكم المترتب على فعل المكلف الاختياري و الجواب عن الاشكال

ولكن قد يستشكل في ذلك بتقريب، ان حديث الرفع لو كان مفاده رفع الآثار الشرعيه عن خصوص الحصه الاختياريه من فعل المكلف عند عروض النسيان أو الخطأ أو الاضطرار أو الإكراه عليه، لكان معناه ان الاختيار شرط لرفع الحكم عنه في مرحله الجعل، وما كان شرطاً له في هذه المرحله، فهو شرط لاتصافه بالملاك في مرحله المبادئ، ونتيجه ذلك هي أن الحكم ينتفى بانتفاء ملاكه وعليه فلا امتنان فيه، لأن الامتنان إنما هو في انتفاء الحكم مع بقاء ملاكه ومقتضيه، مع ان الحديث الشريف ظاهر في وروده مورد الامتنان، فإذا لا- يمكن الجمع بين كون الحديث مختصاً برفع الآثار الشرعيه المترتبه على فعل المكلف بقيد الاختيار وبين كون هذا الرفع امتنائياً، فإن لازم الاختصاص ارتفاع الحكم بارتفاع ملاكه، ولازم كون هذا الرفع امتنائياً، أن ملاكه باق والمرفوع إنما هو الحكم فحسب.

والجواب ان هذا الإشكال مبني على الخلط بين القيود المأخوذه في لسان الدليل شرعاً كالاستطاعه ونحوها والقيود التي يحكم بها العقل، وعلى هذا فكل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في انه قيد للحكم في مرحله الجعل وللملاك في مرحله المبادئ، وهذا بخلاف القيد الذي يحكم به العقل كالقدره والاختيار، فإن الحاكم باعتباره العقل بملاك قبح تكليف العاجز لا الشرع، بمعنى أنها غير مأخوذ في لسان الدليل كالاستطاعه والبلوغ ونحوهما.

وان شئت قلت ان العقل بما انه لا- طريق له إلى الملا-ك في الواقع، فحكمه باعتبار القدره إنما هو في التكليف الموجه إلى المكلف بملا-ك قبح توجيهه إلى العاجز، فلا- يكون الاختيار قيداً لمتعلقه أو موضوعه، لأن المتعلق هو طبعي الفعل بعنوانه الأولى بدون تقييده بعنوان ثانوي، وحكم العقل بأن للقدره والاختيار دخلاً في التكليف إنما هو بملاك استحاله تكليف العاجز لا أنها عنوان للفعل وقيد له، ضروره أنه ليس للعقل جعل القيد للفعل أو للحكم، فإنه وظيفه الشارع دون العقل، فإنه ليس بجاعل وإنما هو مدرك، فيدرك أن توجيه التكليف إلى العاجز قبيح، ومن هنا لا يكون الاختيار عنواناً للفعل شرعاً حتى يكون شرطاً لحكمه في مرحله الجعل ولا تصافه بالملا-ك في مرحله المبادئ، بل هو معتبر فيه عقلاً، بمعنى ان العقل يدرك ان التكليف مشروطاً بالقدره، على أساس استحاله تكليف العاجز، ولا- يدرك أنها شرط للملاك أيضاً في مرحله المبادئ، فإذا كان يكون المرفوع الآثار الشرعيه المترتبه على الفعل بعنوانه الأولى لا بعنوان المقدور والمختار، غايه الأمر ان العقل يحكم بان ثبوت هذه الآثار له شرعاً مشروطاً بالقدره عقلاً.

والخلاصه ان المرفوع بالحديث الحكم المترتب على طبعي الفعل بعنوانه الأولى بدون تقييده بعنوان آخر، غايه الأمر أن العقل يحكم بأن لاختيار المكلف دخلاً في ترتبه عليه بملاك حكمه بقبح تكليف العاجز، لا أنه قيد للفعل كالأستطاعه ونحوها شرعاً، هذا إذا كان الفعل متعلقاً للحكم.

وأما إذا كان موضوعاً له، فعندئذٍ ان كان الاختيار والعمد مأخوذاً في لسان الدليل، فهو خارج عن محل الكلام وداخل في المسأله الأولى

كالقصاص المترتب على القتل العمدى لا على طبعى القتل، والكفاره المترتب على الإفطار العمدى فى نهار شهر رمضان لا على طبعى الإفطار وهكذا.

وأما إذا لم يكن مأخوذاً فى لسان الدليل، فلا يحكم العقل بان ترتب الحكم على الموضوع مشروط بالقدره والاختيار، على أساس أن المكلف لا يكون مأموراً بإيجاد الموضوع لكى يحكم العقل بانه مشروط بالاختيار تطبيقاً لقانون قبح تكليف العاجز، وهذا بخلاف ما إذا كان فعل المكلف متعلقاً للتكليف، فإنه حيث كان مأموراً بإيجاده فى الخارج، فلذلك يحكم العقل باشرطه بالقدره والاختيار.

وبكلمه ان فعل المكلف إذا كان موضوعاً للحكم الشرعى، فإن كان عنوان العمد مأخوذاً فى لسان دليله كالقصاص المترتب على قتل المؤمن متعمداً كما فى الآيه الكريمه، والكفاره الكبيره المترتب على الإفطار العمدى كما فى قوله عليه السلام (من افطر فى نهار شهر رمضان متعمداً فعليه إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبه مؤمنه)، فإذا اكره على القتل أو على الإفطار أو قتل مؤمن خطأً أو نسياناً أو افطر كذلك، انتفى القصاص بانتفاء موضوعه وهو العمد وكذلك الكفاره، لا من جهه الإكراه أو النسيان أو الخطأ، باعتبار ان هذه العناوين رافعه للموضوع لا للحكم مع بقاء الموضوع، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر قهرى فلا يصح إسناد الرفع إليه، وهذا داخل فى المسأله الأولى ولا يكون مشمولاً للحديث.

وأما الأحكام الوضعيه كصححه البيع والإجاره ونحوهما، فهى مترتب على المعاملات الإنشائيه وهى أمور قصديه اختياريه، وعلى هذا فإذا أكره

شخص على بيع داره، حكم ببطالن هذا البيع، ولكن هل هذا الحكم من جهة الإكراه أو من جهة انتفاء شرطه به في المرتبه السابقه وهو القصد وطيب النفس المعترف في صحه هذه المعاملات.

والجواب الظاهر هو الثانى، لأن صحه البيع فى المثال تتنفى بانتفاء شرطها وهو طيب النفس لا بالإكراه.

نعم لو لم يكن القصد وطيب النفس معتبراً فى صحه المعامله، فحينئذٍ يكون الإكراه رافعاً للصحه ومشمولاً للحديث. فالنتيجه ان الظاهر هو عدم شمول الحديث لمثل هذه الأحكام الوضعيه.

وأما الأحكام التكليفيه الثابته لأفعال المكلفين التى لا يكون ثبوتها لها مشروطاً بالقدره، كما إذا كانت تلك الأفعال موضوعاً لها، فلا تكون مشموله للحديث إذا طرأ عليها أحد العناوين المذكوره فيه.

وعلى هذا فوجوب القضاء المترتب على الفوت غير مشمول لإطلاق الحديث من وجهين: الوجه الأول، أنه مترتب على الفوت الذى هو ليس فعل المكلف مباشره بل هو مسبب عنه أو ملازم له، لأن ما هو فعل المكلف مباشره هو ترك الواجب كالصلاه ونحوها وعدم الإتيان بها، وحيث ان ظاهر الحديث نسبه الرفع إلى فعل المكلف مباشره أو إلى أثره المترتب عليه كذلك، فلا يشمل ما هو لازم فعل المكلف بلحاظ أثره الشرعى كالفوت.

الوجه الثانى، مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه مترتب على الترك مباشره، إلا أن ترتبه عليه حيث كان من باب ترتب الحكم على موضوعه

لا على متعلقه، فلا يكون مشمولاً للحديث.

وأما الضمان المترتب على إتلاف مال الغير، فهو لا- يكون مشمولاً للحديث، فلو أكره شخص على أتلاف مال الغير فاتلفه مكرهاً، فلا يكون الضمان مرفوعاً عنه لأمرين:

الأول، أن ترتبه عليه يكون من باب ترتب الحكم على الموضوع، وقد مرّ أنه لا يكون مشمولاً للحديث.

الثاني، أنه لا يكون مشمولاً له في نفسه، لان رفع الضمان بالإكراه أو الاضطراب يكون على خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك وان كان امتناناً بالنسبة إلى المتلف المكره أو المضطر، إلا ان مثل ذلك لا يكون مشمولاً للحديث، باعتبار ان الامتنان فيه ليس امتناناً على الأمه.

وأما وجوب الغسل المترتب على مس الميت، فحيث ان ترتبه عليه من باب ترتب الحكم على موضوعه، فلا- يكون مشمولاً للحديث.

نتائج البحث عن حديث الرفع

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه الأولى: ان حديث الرفع المشتمل على جملة ما لا يعملون، ضعيف سنداً فلا يمكن الاستدلال بها على أصالة البراءه الشرعيه.

الثانيه: أن الرفع في الحديث قد اسند في سائر الفقرات غير فقره ما لا يعلمون إلى الفعل بلحاظ وجوده التشريعي لا بلحاظ وجوده التكويني تنزيلاً وتعبداً، ولا بلحاظ أثره المقدر من الأثر المناسب لكل فقره أو جميع الآثار أو خصوص المؤاخذه على ما تقدم تفصيله.

الثالثه: ان الرفع في هذه الفقرات غير فقره ما لا يعلمون واقعي، لأن

المرفوع فيها الأحكام الواقعيه المترتبه على متعلقاتها بعناوينها الأوليه واقعاً بينما الرفع فى فقره مالا يعلمون ظاهرى.

الرابعه: ان حديث الرفع حاكم على الأدله الواقعيه التى تدل على ثبوت الأحكام الشرعيه لمتعلقاتها بعناوينها الأوليه، وحكومته عليها حكومه واقعيه وهى تختلف باختلاف الوجوه المشار اليها آنفاً، وهى ان المرفوع فى الحديث هل هو الوجود التشريعى أو التكويني تبعداً أو الأثر، فعلى الوجه الأول تكون حكومته عليها بلحاظ نظره الشخصى إلى عقد الحمل وكذلك على الوجه الثالث، وأما على الوجه الثانى فتكون حكومته عليها بلحاظ نظره الشخصى إلى عقد الوضع، ولا تترتب ثمره على هذا الاختلاف، لأن المرجع الحكومه إلى التخصيص ثبوتاً، والاختلاف إنما هو بحسب لسان الدليل فى مقام الإثبات على تفصيل تقدم.

الخامسه: أن الرفع قد اسند فى جملة ما لا يعلمون إلى الأثر المترتب على الموصول فى الواقع ومقام الثبوت وهو إيجاب الاحتياط بلا- فرق بين ان يكون المراد من الموصول فى مرحله التطبيق الفعل أو الحكم الشرعى، ولا- يكون مستنداً إلى الحكم الواقعى ظاهراً كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

السادسه: ان ظاهريه الرفع فى جملة مالا يعلمون إنما هى بلحاظ المرفوع لا بلحاظ نفسه، لأن الرفع فى نفسه واقعى والمرفوع وهو إيجاب الاحتياط ظاهرى، ولا- يمكن ان يكون المرفوع حكماً واقعياً لا- فى الشبهات الحكميه ولا- فى الشبهات الموضوعيه، لاستلزام ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم بها فى الشبهات الحكميه وبالعالم بالموضوع فى الشبهات

الموضوعيه، وهذا وان كان ممكناً ثبوتاً بأخذ العلم بالحكم فى مرتبه الجعل فى موضوع نفسه فى مرتبه المجعول، إلا- أنه لا يمكن الأخذ به إثباتاً وقد تقدم تفصيل ذلك.

السابعه: ان المراد من الموصول فى جمله ما لا- يعملون اعم من الحكم والموضوع، ولا- يلزم من ذلك محذور كون الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً معاً، والأول بلحاظ الحكم والثانى بلحاظ الموضوع الخارجى، لان إسناد الرفع إليه مجازى لا محاله.

وقد اجيب عن ذلك تاره بان إسناده إلى الجامع بينهما إسناد إلى غير ما هو له، لأن الإسناد إلى المركب مما هو له ومن غير ما هو له إسناد إلى غير ما هو له.

وأخرى بان المناط فى كون الإسناد حقيقياً أو مجازياً إنما هو بالإسناد الكلامى وهو واحد فى المقام المتمثل فى قوله صلى الله عليه و آله (رفع عن أمتى التسعه).

وأما بلحاظ مرحله التطبيق فهنا اسنادان: أحدهما حقيقى وهو إسناد الرفع إلى الحكم، والآخر مجازى وهو إسناد الرفع إلى الفعل الخارجى، وأما الإسناد إلى الجامع، فهو ليس بإسناد ثالث فى مقابل الإسناد إلى الحكم والإسناد إلى الفعل، بل هو جامع انتزاعى منتزع منهما ولا واقع موضوعى له فى الخارج، وأما الجامع الذاتى، فهو غير متصور بين أنحاء النسب والروابط، حيث أن كل نسبه مباينه ذاتاً وحقيقه لنسبه أخرى، باعتبار أن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها وأنها بمثابة الجنس والفصل للنوع، وأما إسناد الرفع إلى التسعه، فهو أيضاً ليس بإسناد حقيقه،

لأنها مجرد مفهوم وعنوان انتزاعي لافراد النسب والروابط في فقرات الحديث على تفصيل تقدم.

الثامنة: إن إرادته الحكم والموضوع معاً من الموصول في جملة ما لا- يعلمون لا- تنافى وحده السياق، لان الموصول في جميع فقرات الحديث قد استعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء المبهم وتعيينه في كل فقره إنما هو بصلته، وهذا التعيين إنما هو في مرحله التطبيق لا في مرحله الاستعمال، لا أنه استعمل في سائر الفقرات في خصوص الفعل الخارجي حتى تنافى إرادته الأعم من الموصول فيها وحده السياق، غاية الأمر أن الصلة في سائر الفقرات قرينه على تطبيق الموصول على خصوص الفعل الخارجي، وفي فقره ما لا- يعلمون قرينه على تطبيقه على الأعم من الحكم والفعل الخارجي، فيكون الاختلاف بين الفقرات في مرحله التطبيق لا في مرحله الإستعمال.

التاسعة: إن إطلاق الرفع في مورد الحديث إطلاق عنائي لا حقيقي، باعتبار أنه إنما هو بلحاظ ثبوت المقتضى للحكم المرفوع بحيث لولا- الحديث لكان الحكم ثابتاً، ومن الواضح أن هذا المقدار يكفي في صدق الرفع، حيث أن إطلاقه في موارد ثبوت المقتضى أمر شائع وعرفي.

العاشره: إن الحديث حيث إنه وارد في مقام الامتنان، فهو يحدد دائره المرفوع سعه وضيقاً، فكل حكم إذا كان في رفعه امتنان فهو مرفوع سواء أكان حكماً تكليفاً أم وضعياً، وأما دلالة الحديث على الامتنان فهي من جهتين:

الأولى، إن كلمه عن تدل على أن المرفوع أمر ثقيل.

الثانيه، إن إسناد الرفع إلى الأمه يدل على أنه امتنان عليها وإلا فلا وجه لتخصيص الرفع بالأمه، ثم أن دلالة القرينه الأولى لفظيه والثانيه سياقيه.

الحاديه عشر: إن حديث الرفع لايشمل الأحكام الترخيصيه المستقله، وأما الأحكام الترخيصيه الضمنيه فهي مشموله لإطلاقه كالأحكام اللزوميه.

الثانيه عشر: إن الاضطرار أو الإكراه قد يتعلق بالفعل كالاضطرار إلى شرب الخمر او الإكراه عليه أو إنه يصدر منه نسيانا أو خطأ، وقد يتعلق بالترك، أما على الأول فهو رافع للحرمة والحد معاً، وأما على الثاني فإن كان الترك موضوعاً للحكم الشرعي فهو مرفوع، وأما إذا لم يكن موضوعاً له كما إذا أكره على ترك الواجب كالصلاه مثلاً، فعندئذ إن كان الإكراه على تركه في تمام وقت الواجب فالعقوبه مرفوعه، لأنها مترتبه على تركه في تمام الوقت إذا كان بالاختيار، وأما إذا كان بالإكراه أو الاضطرار أو نحوه، فهي مرفوعه بإرتفاع منشأها.

وأما وجوب القضاء فهو غير مرفوع، باعتبار انه غير مترتب على فعل المكلف مباشره، بل يترتب على عنوان الفوت الذي هو مسبب عنه، هذا اضافته إلى ان ترتبه عليه حيث انه من ترتب الحكم على موضوعه، فلا- يكون مشمولاً له، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الثالثه عشر: إن الحكم المترتب على فعل المكلف، تاره يكون مقيداً بعنوان العمد، وأخرى يكون مقيداً بأحد العناوين المذكوره في الحديث، وثالثه لاهذا ولاذاك، بل هو مترتب عليه بعنوانه الاولى، وحديث الرفع ناظر

إلى رفع الحكم في الفرض الأخير فحسب.

الرابعه عشر: إن حديث الرفع مختص برفع الحكم المترتب على فعل المكلف بعنوانه الأولى المأمور بإيجاده في الخارج، وأما إذا لم يكن المكلف مأموراً بإجاده فيه، فلا يكون مشمولاً للحديث، كما إذا كان فعل المكلف موضوعاً للحكم لامتعلقاً له، فإنه غير مأمور بإيجاده في الخارج وإن كان قادراً عليه.

الخامسه عشر: إن الخطأ والنسيان يختلف عن العناوين الأخرى في السياق، لأن الرفع في فقرتي الخطأ والنسيان قد أسند إلى نفس الخطأ والنسيان، وفي سائر الفقرات قد أسند إلى الموصول لا إلى نفس العنوان، ولكن هذا لا يوجب كون المرفوع في الخطأ والنسيان يختلف عن المرفوع في سائر الفقرات، لأن المتفاهم العرفي هو أن المرفوع فيها الحكم المترتب على فعل المكلف بعنوانه الأولى إذا صدر منه خطأ أو نسياناً، كما إنه مرفوع بالإكراه والاضطرار، لأن المراد من الموصول الفعل، فإذا أكره عليه أو اضطر إليه، ارتفع حكمه بالإكراه أو الاضطرار.

وأما الفقرات الثلاث الأخيره، الحسد والطيره والوسوسه في الخلق، فهي مذكوره في الحديث بعناوينها الأولى، فلذلك سياقها سياق منفصل لا يرتبط بسياق سائر الفقرات بلحاظ أنها ليست من سنخ الأفعال الخارجيه بل هي من سنخ الأفعال في عالم النفس، والمرفوع بالحديث إنما هو آثار الأفعال الخارجيه المترتبه عليها بعناوينها الأولى لانفسها لأنها غير قابله للرفع.

ص: ١٧٨

السادسه عشر: إن حديث الرفع تام من حيث الدلاله على أصاله البراءه الشرعيه ولكنه ضعيف من ناحيه السند، فمن أجل ذلك لا يمكن الاستدلال به.

هذا تمام الكلام حول حديث الرفع.

ص: ١٧٩

٢ /مرسله الصدوق قوله عليه السلام (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)(١).

يقع الكلام فيه تاره فى سنده وأخرى فى دلالتة:

أما الكلام فى الأول، فالروايه ضعيفه من ناحيه السند للإرسال من الصدوق قدس سره، ولادليل على أن مرسلاته كمسنداته حجه، ولا فرق فى عدم حجيه المراسيل بين أن تكون بعنوان قال الصادق عليه السلام أو بعنوان روى عنه.

وأما الكلام فى الثانى، فتقريب الإستدلال به يتوقف على ثبوت أمرين: الأول أن يكون المراد من الأطلاق السعه والترخيص الظاهرى، الثانى أن يكون المراد من الورود الوصول والعلم بالنهى.

وقد ناقش المحقق الخراسانى(٢) قدس سره فى الأمر الثانى بدعوى أن من المحتمل أن يكون المراد من الورود الصدور لا الوصول، وعلى هذا فيكون مفاده أن كل شىء مباح واقعا حتى يصدر النهى عنه، وعليه فالروايه أجنبيه عن محل الكلام، لأن محل الكلام فى المقام إنما هو فى إثبات الإباحه الظاهريه لا الإباحه الواقعيه، فإذن حيث إن المراد من الأطلاق فيها الإطلاق الواقعي، فلا يمكن الأستدلال بها على أصاله البراءه الشرعيه، وعلى هذا فلا يمكن

ص: ١٨٠

١- (١) - الوسائل ج ٦ ب ١٩ من أبواب القنوت حديث ٣.

٢- (٢) - كفايه الأصول ص ٣٨٩.

التمسك بإطلاق هذه الرواية عند الشك في ورود النهى، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه، باعتبار أن عدم صدور النهى مأخوذ في موضوع الإطلاق والسعه، ومع الشك في الموضوع لا يمكن التمسك بالإطلاق هذا.

ما أورده السيد الأستاذ على مناقشه المحقق الخراساني و ان للرويه ثلاث احتمالات

وقد علق السيد الأستاذ(١) قدس سره على هذه المناقشه بتقريب، أن في الروايه احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأول، أن يكون المراد من الورد في الروايه الحجه، وحينئذ فيكون مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الاحتمال الثاني، أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السلام كل شيء مطلق، الإطلاق الواقعي سواء أكان المراد من الورد الوصول أو الصدور.

الاحتمال الثالث، أن يكون المراد من الإطلاق فيه، الإطلاق الظاهري أى الإباحه الظاهريه، والمراد من الورد فيه الوصول والعلم.

أما الاحتمال الأول، فهو وإن كان ممكنا ثبوتا الا أنه خلاف ظاهر الحديث، لأن قوله عليه السلام (كل شيء مطلق) ظاهر في أنه خطاب مولوى لا إرشادى، لأن كل خطاب صدر من المولى ظاهر في المولويه، وحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه في المقام لافى نفس الروايه ولا من الخارج، فلذلك لا يمكن الأخذ بهذا الاحتمال.

وأما الاحتمال الثاني، فلا يمكن الأخذ به، سواء أكان المراد من الورد الوصول أو الصدور، أما على الأول فيلزم تقييد الإباحه الواقعيه بعدم العلم بالحرمة وهذا غير ممكن، لأنه إن أريد به تقييد الإباحه الواقعيه بعدم العلم

ص: ١٨١

الطريقى بالحرمة فى الواقع فهو غير معقول، فإنه مضافاً إلى عدم الملازمه بين عدم العلم بها وعدم وجودها فى الواقع، يلزم اجتماع حكمن واقعيين عند ثبوت الحرمة فى الواقع، ومن هنا لا يمكن أن تكون الإباحه الواقعيه مغياه بالعلم بالحرمة.

وإن شئت قلت أنه لا- يمكن أن يكون عدم العلم بالحرمة مأخوذاً فى موضوع الإباحه الواقعيه، ضروره أن معنى ذلك هو أن الإباحه الواقعيه غير ثابتة إلا- فى فرض عدم العلم بالحرمة والشك فيها وإرتفاعها بالعلم بها وهذا كما ترى، لأن هذه الإباحه، إباحه ظاهريه لا واقعيه.

وإن أريد به تقييدها بعدم العلم بالحرمة التى أخذ العلم بها فى موضوع نفسها، فيرد عليه:

ما أورده بعض المحققين على السيد الأستاذ بوجوه و المناقشه فيها

أولاً أن أخذ العلم بالحرمة فى موضوع نفسها إن كان بلحاظ مرتبه واحده فهو مستحيل، وإن كان بلحاظ مرتبتين فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه خلاف الضروره الفقهيه فى مقام الإثبات.

ثانياً مع الإغماظ عن ذلك وتسليم أنه ممكن ثبوتاً وإثباتاً، إلا انه لا يمكن أن تكون الإباحه الواقعيه مغياه بالعلم بالحرمة، لأن لازم ذلك هو جعل أحد الضدين غايه للضد الآخر، لأن ضد الإباحه فى هذا الفرض الحرمة المعلومه، بإعتبار أن الحرمة غير ثابتة فى الواقع وإنما هى ثابتة للعالم بها لا مطلقاً، ومن الواضح أنه لا يمكن جعل أحد الضدين غايه للضد الآخر، لأن لازم ذلك هو أخذ عدم الضد فى موضوع الضد الآخر، ونتيجته ذلك هى أن وجود كل من الضدين مانع عن الضد الآخر، فعندئذ يلزم التمانع بين الضدين وهو مستحيل، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الحرمة المعلومه مانعه

عن الإباحه الواقعيه، وإلا لزم أن تكون الإباحه الواقعيه فى طولها وهو كما ترى وبالعكس.

وأما على الثانى، وهو ما إذا كان المراد من الورد الصدور، فإن لوحظ تقييد الحليه الواقعيه بعدم الحرمة الواقعيه بنحو الموضوعيه فهو محال، لأن ذلك من أخذ عدم الضد فى موضوع الضد الآخر وهو مستحيل كما مر، هذا إضافه إلى أنه لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، لأنه من قبيل أن يقال كل شىء متحرك حتى يسكن، كل شىء ساكن حتى يتحرك، فإنه من توضيح الواضحات فلا يمكن صدوره عن عاقل فضلا عن مولى الحكيم.

وإن لوحظ بنحو المعرفيه والمشيريه إلى ما هو ثابت فى الواقع، فعندئذ يكون مفاده الإرشاد والإخبار عن قضيه واقعيه واضحه وهى أن هذا الشىء إذا لم يكن حراما فى الواقع فهو حلال، أو فقل إنه إرشاد إلى أن هذا الشىء مباح واقعا إلى أن يصدر النهى عنه. فيرد عليه أنه خلاف ظاهر الحديث، لأنه بلحاظ صدوره من المولى، ظاهر فى المولويه وحمله على الإرشاد بحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنه لا يمكن الأخذ بالاحتمال الأول ولا بالاحتمال الثانى.

وأما الاحتمال الثالث، وهو أن يكون المراد من الإطلاق فى الحديث الإطلاق والسعه الظاهريه، والمراد من الورد فيه الوصول والعلم فهو المتعين، لأن مفاده حينئذ كل شىء مباح ظاهرا ما لم يصل النهى عنه، والقرينه على

أن المراد من الورد الوصول موجوده وهى تعين كون المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الظاهرى، فإنه قرينه على ذلك، إذ لا يمكن حينئذ أن يكون المراد من الورد الصدور.

وقد اورد عليه بعض المحققين(١) قدس سره بوجه:

الوجه الأول: إن المراد من النهى فى الحديث الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزه، وعلى هذا فلامانع من اخذ العلم بخطاب الحرمة فى موضوع نفسها، إذ لا يلزم منه محذور ثبوتى وهو الدور وتقدم الشىء على نفسه هذا.

ولكن يمكن المناقشه فيه أولاً أن النهى ماده وهيته ظاهر عرفاً فى معناه الموضوع له وهو الحرمة، وعلى هذا فالظاهر من النهى الوارد فى الحديث هو الحرمة وإرادته خطابها المبرز لها، والكاشف عنها بحاجه إلى قرينه ولاقرينه على ذلك لا- فى نفس الحديث ولا من الخارج، فإذن ما ذكره قدس سره مجرد احتمال لادليل عليه.

وثانياً إن هذا التقييد وهو كون العلم بخطاب الحرمة مأخوذاً فى موضوع نفسها وإن كان ممكناً ثبوتاً ولا يلزم منه محذور فى هذا المقام كالدور ونحوه، إلا- أنه لا يمكن الإلتزام به فى مقام الإثبات، لأنه مخالف لإطلاقات الأدله من الكتاب والسنة المداله على ثبوت الأحكام التحريميه فى الواقع سواء أكان المكلف عالماً بخطاباتها أم لا.

فالتتيجه أنه لا يمكن الإلتزام به لافى مقام الثبوت ولا فى مقام الإثبات.

الوجه الثانى: إنا لو سلمنا بأن هذا التقييد مستحيل ثبوتاً، إلا إنه

ص: ١٨٤

لأمانع من الإلتزام بأن الحديث الشريف يكون في مقام بيان ثبوت الحليه الواقعيه للأشياء بلسان أن كل شىء محكوم بهذه الحليه الواقعيه طالما لم يصدر من الشارع النهى عنه، ولأمانع من ذلك ولا يلزم منه اللغويه، بل يفيد الكشف عن ثبوت الحليه الواقعيه كلما لم يصدر خطاب شرعى بالتحريم هذا.

ولكن لا يمكن حمل الحديث على ذلك، لا مجرد أنه خلاف الظاهر بل هو لغو، لأنه على هذا لا يكشف أكثر مما هو المرتكز فى أذهان المكلفين والمتشرعه هو أن الأشياء على الإباحه طالما لم يصدر من الشارع الزام بالفعل أو بالترك، والحديث لا يكشف أكثر من ذلك، فإذا قال المولى كل شىء مباح حتى يصدر منه النهى عنه، فلا يكشف أكثر مما هو مرتكز فى الأذهان، فإذا لا يفيد الحديث شيئاً زائداً على ما هو المرتكز فيها ولهذا يكون لغواً.

إلا أن يقال أن الحديث الشريف يكون بصدد بيان أن الملاكات الواقعيه لا تؤثر فى الحرمة طالما لم يصدر خطاب من الشارع على طبقها، بمعنى أن صدور الخطاب من قبل الحجج دخیل فى تماميه ملاك التحريم فعندئذ يصح التقييد ولا يكون لغواً.

ولكن هذا القول فى نفسه خاطىء وغير مطابق للواقع، لأن معناه أن التبليغ وصدور الخطاب من المولى قد مؤثر فى ملاك الحرمة ومأخوذ فى موضوع نفسها، وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا إنه لا يمكن الإلتزام به فى مقام الإثبات، ضروره أن الملاكات الواقعيه اللزوميه تامه فى الواقع سواء صدر الخطاب من المعصومين عليه السلام على طبقها أم لا، ومن هنا لاشبهه فى الحكم

بالحرمة أو الوجوب بقاعده الملازمه فى مرحله المبادئ.

فالتتيجه أنه لايمكن القول بأن توسط الحجج دخيل فى تماميه موضوع الحكم وملاكه، بمعنى أن الملازمه الواقعيه اللزوميه لا تتم الا فى فرض التبليغ وصدور الخطاب.

هذا إضافه إلى إنه خلاف الظاهر من الحديث، لأن الظاهر منه أن النهى فيه نهى مولوى لا أنه مجرد بيان لثبوت الحليه الواقعيه، فإذن لايمكن حمل الحديث على ذلك.

الوجه الثالث: يمكن أن يراد من الإطلاق فى الحديث الترخيص الظاهرى ومن الورود الصدور، بأن يكون مفاد الحديث جعل الترخيص الظاهرى والإباحه الظاهريه للأشياء قبل نزول الوحي بالتحريم أو النهى، وهذا الاحتمال كما يناسب الوصول يناسب الصدور أيضا، ولايلزم تقييد الترخيص الظاهرى بعدم الحرمة الواقعيه، بل بعدم صدور مايدل على الحرمة وتشريعها، فيكون مفاد الحديث مفاد القاعده المشهوره من أن الأصل فى الأشياء الإباحه قبل صدور النهى.

والجواب أن الترخيص الظاهرى فى مقابل الترخيص الواقعى إنما جعل فى ظرف الشك فى الواقع، لأنه مأخوذ فى موضوعه كما هو الحال فى جميع الأحكام الظاهريه، لأنها مجعوله فى ظرف الشك بالواقع والجهل به، وعلى هذا فما ذكره قدس سره من أنه لامانع من جعل الترخيص الظاهرى للأشياء قبل نزول الوحي بالتحريم لاينطبق عليه معيار الترخيص الظاهرى، وذلك لأن الترخيص المجعول للأشياء لا يخلو من أن يكون مجعولا لها بعناوينها الأوليه أو

بعناوينها الثانويه المشكوكه من حيث اشتمالها على المفسده وعدم اشتمالها عليها.

أما على الأول فلا يمكن أن يكون الترخيص ظاهرياً، لأنه ثابت للشئ بعنوانه الأولى لابعنوانه الثانوى المشكوك حتى يكون ظاهرياً.

وأما على الثانى فمثل هذا الترخيص من المولى بمعنى عدم تحفظه على الملاكات الواقعيه قبل إصدار الخطاب على طبقها وإن كان ممكناً ثبوتاً وموضوعه عدم صدور النهى، ولكن لا يمكن الأخذ به فى مقام الإثبات، أما أولاً فلأنه خلاف ظاهر الحديث، فإن الحديث ظاهر فى أن الإطلاق فيه إطلاق واقعى، بإعتبار أن موضوعه الشئ بعنوانه الأولى لابعنوانه المشكوك، وإرادته الشئ منه بعنوانه المشكوك بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك.

وثانياً أنه لا يمكن أن يراد من الإطلاق فى الحديث الترخيص الظاهرى للأشياء بلحاظ الشك فى اشتمالها على الملاكات الواقعيه اللزوميه للتحريم قبل أن يصدر الخطاب التشريعى للحرمة من المولى وذلك لسببين، الأول أن هذا الشك غير موجود فى كثير من الأشياء المحكومه بالإباحه والترخيص قبل نزول الوحى حتى تكون إباحتها ظاهريه، بل لا يمكن أن تكون إباحه الأشياء قبل نزول الوحى إباحه ظاهريه، ضروره أنها واقعيه ذاتيه، بمعنى أنها غير مجعوله حتى بعد الشرع، فإذا كان مفاد الحديث هو مفاد القاعده المشهوره هى أن الأصل فى الأشياء الإباحه، فلا يعقل أن تكون إباحتها ظاهريه، لأن المراد من هذا الأصل ليس الأصل العملى بل المراد منه الأصل الأولى الذاتى، والمراد من الإباحه، الإباحه الواقعيه الذاتيه.

الثانى، أنه لا يمكن حمل الإطلاق فى الحديث على الإطلاق الظاهرى بهذا المعنى، فإنه بحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك لافى نفس الحديث ولا من الخارج، وبدون قرينه لا يمكن الإلتزام بهذا الحمل، لوضوح أن المراد من الورد فى الحديث إن كان بمعنى الوصول، فهو قرينه على أن المراد من الإطلاق الإطلاق الظاهرى، لأن موضوعه مقيد بعدم وصول حرمة، وإن كان بمعنى الصدور، فهو قرينه على أن المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الواقعى، لأن الإباحه الواقعيه ترتفع بصدور الحرمة فى الواقع لإستحاله اجتماعها فى شىء واحد.

الصحيح ما ذكره السيد الأستاذ فى تفسير الحديث

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن الصحيح فى تفسير الحديث ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، ولا يرد عليه ما أورده بعض المحققين قدس سره هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى إن كلمه الورد الموجوده فى الحديث الشريف، هل هى ظاهره فى الوصول والعلم بالنهاى أو ظاهره فى الصدور والتشريع الواقعى؟

والجواب أن فيه وجوها: الأول أنها ظاهره فى الصدور، الثانى أنها ظاهره فى الوصول، الثالث أنها تختلف باختلاف موارد استعمالها، وهذه الكلمه فى اللغه وإن فسرت بالحضور يعنى ورد بمعنى حضر، أو ورد بمعنى أحضر، كما أنها قد تستعمل فى الوصول بقرينه موردها إذا كان المورد أمرا خارجيا، كما فى مثل قولنا ورد الماء فى النهر، ورد المسافر فى بلده وهكذا.

وأما الورد فى الحديث الشريف، فحيث أن مورده الشرع وهو ظرف

له، فيناسب مع كل من الوصول والورود ولا ظهور له في أحدهما، فإذا نراد كل منهما خاصة بحاجه إلى قرينه.

ولكن لا يبعد ظهور هذه الكلمه فى الحديث فى الصدور بقرينه تعديها بكلمه فيه، نعم إذا كانت متعديه بكلمه إلى أو على، كانت ظاهره فى الوصول هذا.

فالتتيجه أن الحديث ضعيف سنداً ودلاله فلا يمكن الإستدلال به على أصاله البراءه الشرعيه هذا.

ما قاله المحقق الخراسانى فى الاستدلال بالحديث

ثم أن المحقق الخراسانى قدس سره (١) قال إن الإستدلال بالحديث فى نفسه غير صحيح، ولكن لا مانع من الإستدلال به على أصاله البراءه الشرعيه بضميمه الإستصحاب الموضوعى وهو استصحاب عدم صدور النهى عنه عند الشك فيه، لأن موضوع الإباحه الشىء المقيد بعدم صدور النهى عنه، ومع الشك لا مانع من التمسك بالإستصحاب لإحراز موضوعها وهو عدم صدور النهى لترتيب آثاره عليه وهى الإباحه الظاهريه، ولا فرق بين أن يكون ثبوت الإباحه الظاهريه للشىء بعنوان عدم صدور النهى عنه بالإستصحاب أو يكون ثبوتها له بعنوان المجهول والمشكوك، لأن العبره إنما هى بثبوت الإباحه الظاهريه له سواء أكان بهذا العنوان أو ذاك هذا.

ما أورده المحقق الاصفهانى على المحقق الخراسانى

وقد أورد عليه المحقق الأصفهانى قدس سره (٢)، بأن الغرض من إجراء الإستصحاب إذا كان مجرد نفي الحرمة ودفع تبعثها ظاهراً فلا مانع منه، وإن

ص: ١٨٩

١- (١) - كفايه الأصول ص ٣٨٩.

٢- (٢) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٤٥٨.

كان الغرض منه إثبات الإطلاق الترخيصى بإثبات موضوعه فهو لا يمكن، لأن المراد من الإطلاق إن كان الإباحه الواقعيه، فقد تقدم أنها لاتعقل أن تكون مغياه ومقيده بعدم صدور النهى، لأن هذا التقييد إن لوحظ بنحو الموضوعيه فهو غير معقول، إذ لازم ذلك هو أن يكون عدم الضد شرطاً لصد آخر ووجوده مانعا عنه وهو مستحيل، بداهه إستحاله التمانع بين الضدين، وإن لوحظ بنحو المعرفيه والمشيريه إلى واقع الأمر فى الخارج، لزم أن يكون مفاد الحديث إرشاداً إلى ما هو واقع القضيه وهو خلاف ظهوره فى المولويه، وإن كان المراد منه الإباحه الظاهريه، فقد مر أنها لاتكون مقيده بعدم صدور النهى عنه فى الواقع، فإذن لا يمكن إثبات الإباحه لا واقعاً ولا ظاهراً بإستصحاب عدم صدور النهى فى الواقع هذا.

ما ذكره بعض المحققين على تقريب المحقق الاصفهانى

وذكر بعض المحققين قدس سره (١)، إن هذا التقريب لا يتم إلا- إذا ثبتت أصاله البراءه الظاهريه للأشياء قبل صدور النهى، وحينئذ فإذا شك فى صدور النهى عن شىء، فلا مانع من إستصحاب عدمه ويترتب عليه بقاء الإباحه الظاهريه وعدم إرتفاعها.

لنا تعليق على كلا البيانين

لنا تعليق على كلا البيانين:

أما التعليق على البيان الأول، فالأذن المراد من الإطلاق فى الحديث وإن كان لا يعقل أن يكون الإباحه الواقعيه، لما مر من أنها لا يمكن أن تكون مقيده بعدم الحرمه الواقعيه، سواء أكان التقييد ملحوظاً بنحو الموضوعيه أم بنحو المعرفيه والمشيريه.

ص: ١٩٠

ولكن لامانع من أن يراد منه الإباحه الظاهريه التي يكون موضوعها الشيء المقيد بعدم صدور النهى عنه ظاهرا، فإذا شك في صدوره كذلك فلامانع من إستصحاب عدم صدوره وبه يحرز موضوع الإباحه الظاهريه. نعم لايمكن ان يكون موضوع الإباحه الظاهريه مقيدا بعدم صدور النهى عنه واقعا، لأن الثابت له عندئذ الإباحه الواقعيه دون الظاهريه.

وأما التعليق على البيان الثانى، فقد تقدم المناقشه فيه ثبوتا وإثباتاً، وانه لايمكن حمل الحديث على أن مفاده مفاد القاعده المشهوره من أن الأصل فى الأشياء الإباحه قبل صدور النهى ونزول الوحي، بل الحديث ظاهر فى الإطلاق الفعلى بإعتبار أنه صادر فى زمن الصادق عليه السلام وبعد نزول الوحي والشرع والشريعه ولايكون ناظرا إلى جعل الإباحه للأشياء قبل الوحي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أنه لايمكن حمل الإطلاق فيه على الإطلاق الواقعى لأمرين:

الأول، أن الإطلاق الواقعى لايمكن تقييده بعدم صدور النهى واقعا لابنحو الموضوعيه ولا بنحو المعرفيه والمشيريه.

الثانى أن حمل الإطلاق فيه على الإطلاق الواقعى، يستلزم أن يكون مفاده الإرشاد إلى بيان امر واقعى وهو خلاف الظاهر، فإن الغايه فيه ظاهره فى المولويه.

وهذان الأمران قرينه على أن المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الظاهري، لأنه مقتضى صدوره من المولى، إذ كل كلام صادر من المولى فى

مقام التشريع ظاهر في المولويه، وحمله على الإرشاد وبيان ماهو الواقع بحاجه إلى قرينه تدل على ذلك، وهذا الظهور قرينه على أن المراد من الورد في الحديث الوصول. ثم أنه هل يمكن أن يراد من الإطلاق في الحديث أعم من الإباحه الواقعيه والإباحه الظاهريه معا أو لا؟

هل المراد من الاطلاق في الحديث اعم من الاباحه الواقعيه و الظاهريه و الجواب عنه

والجواب أنه لا يمكن الجمع بينهما، لأن المراد من الإطلاق فيه إن كان الإباحه الواقعيه، كان مفاده الإرشاد والاخبار عن الأمر الواقعي الخارجى، وإن كان الإباحه الظاهريه، كان مفاده الإنشاء والجعل المولوى، ولا يمكن الجمع بين الإخبار والإنشاء فى كلام واحد، فإذن لا يمكن أن يراد من الاطلاق فى الحديث الإطلاق الواقعي والظاهرى معا يعنى الإباحه الواقعيه والظاهريه، وعليه فبطبيعته الحال يختص بالاطلاق الظاهرى هذا من جانب.

ومن جانب آخر لو كان المراد من الورد فى الحديث الصدور، فعندئذ إذا شككنا فى صدور النهى عن شىء، فلامانع من التمسك بإستصحاب عدم صدوره، وبه يثبت عدم حرمة هذا الشىء ظاهرا ومعه لاحاجه إلى التمسك بأصالة البراءه بل هو مقدم عليها، فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من أنه لامانع من التمسك بأصالة البراءه بضميمه الإستصحاب أى استصحاب عدم الصدور، لا يمكن المساعده عليه، لأن الإستصحاب المذكور بنفسه يثبت عدم الحرمة ظاهراً، ويترتب عليه عدم المؤاخذه والعقوبه وهو مقدم على أصالة البراءه أما بالحكوميه كما هو المشهور أو بالتخصيص كما قويناه، وعلى كلا التقديرين يتقدم الإستصحاب على أصالة البراءه الشرعيه، على أساس الجمع الدلالى العرفى، وسوف يأتى الكلام فيه فى آخر مبحث البراءه.

ثم أن صاحب الكفايه (١) قدس سره قد ذكر أنه لا يمكن إثبات أصالة البراءه الشرعيه بضميمه الإستصحاب فى تمام الموارد ومطلقا، إذ لا يمكن إثباتها فى مسأله توارده الحالتين المتضادتين على شىء واحد، كما إذا علم بصدور النهى عن شىء فى زمان وعلم بإباحته فى زمان آخر وشك فى المتقدم والمتأخر منهما، وفى مثل ذلك لا يجرى الإستصحاب اما من جهه المعارضه أو من جهه عدم إحراز إتصال زمان اليقين بزمان الشك، وعلى كلا التقديرين لا يجرى الإستصحاب فى المسأله، ومع عدم جريانه لا يمكن إحراز موضوع أصاله البراءه الشرعيه هذا.

ما ذكره المحقق الخراسانى انه لا يمكن اثبات أصاله البراءه الشرعيه بضميمه الاستصحاب و ما أورده المحقق الاصفهانى

ولكن أورد عليه المحقق الأصفهانى (٢) قدس سره بأنه لا يمكن تصوير الحالتين المتضادتين فى المقام، لأن العلم بالإباحه الطارئه على الشىء مساوق للعلم بأنها طارئه عليه بعد الحرمة، إذ لا يمكن أن تكون طارئه عليه قبل الحرمة، وإلا لزم إجتماع الإباحتين على موضوع واحد وهو مستحيل، فإذن لا يمكن إفتراض العلم بطرو الحرمة على شىء وفى نفس الوقت إفتراض طرو الإباحه عليه وشك فى المتقدم والمتأخر منهما، لأن العلم بطرو الإباحه لا ينفك عن العلم بطروها بعد الحرمة هذا.

لنا تعليق على ما أفاده صاحب الكفايه

ولنا تعليق على ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره وتعليق على ما أورد المحقق الأصفهانى قدس سره، أما الأول، فقد تقدم أن الإستصحاب لا يحقق موضوع أصاله البراءه الشرعيه بل هو يتقدم عليها إما بالحكومه أو بالتخصيص.

ص: ١٩٣

١- (١) - كافيہ الأصول ص ٣٩٠.

٢- (٢) - نہایہ الدراییہ ج ٢ ص ٤٥٩.

وأما الثاني، فهو مبنى على إستحاله إجتماع الإباحيتين على شىء واحد، ولكن هذا المبنى خاطئ جدا، إذ لا مانع من إجتماع حكمين متماثلين على شىء واحد لا فى مرحله الجعل والإعتبار ولا فى مرحله المبادئ، أما فى مرحله الأولى، فلأن الحكم مجرد إعتبار لواقع موضوعى له ماعدا وجوده فى عالم الإعتبار والذهن ولا تتصور المضاده والمماثله والإندكاك والعلية والمعلوليه فى الأمور الإعتباريه، لأنها من الحالات الطارئه على الأمور التكوينيّه الخارجيه، وعليه فلا مانع من إجتماع وجوبين أو تحريمين أو إباحيتين على شىء واحد، هذا إضافه إلى أن الإباحه المجمعوله فى هذا الحديث، إباحه ظاهريه وهى لاتنافى الحرمة الواقعيه والوجوب الواقعي فضلا عن الإباحه الواقعيه لأنها تجتمع مع الجميع.

وأما فى مرحله الثانيه، فلأن المبادئ حيث أنها من الأمور التكوينيّه فيندك بعضها ببعضها الآخر، وعلى هذا فإذا إجتمع المصلحتان فى شىء واحد، فتندك إحداهما فى الأخرى فتصبحان مصلحه واحده قويه، وكذلك الحال فى المفسدتين ونحوهما، فإذا لا مانع من إجتماع إباحيتين فى شىء واحد، سواء أكانتا ناشئتين من الملاك أم لا، وعليه فيمكن تصوير توارد الحالتين المتضادتين على شىء واحد فى المقام بين الحليه الظاهريه والحرمة الواقعيه، وأما تصويره بين الحليه والحرمة الواقعيّتين، لا يمكن إلا- مع احتمال أن الحرمة قد نسخت وإنتهت وجعل المولى الحليه بعد إنتهاء الحرمة فى مقام الثبوت بإنتهاء أمدها، وبدون هذا الاحتمال لا يمكن تصويره.

ثم قال قدس سره (١) أنه يمكن إتمام المطلوب بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل بين جريان أصاله البراءه فى حالات عدم التوارد بين الحالتين المتضادتين وجريانها فى حالات التوارد بينهما، بمعنى أنه إذا ثبت جريانها فى الحالات الأولى، ثبت جريانها فى الحالات الثانية بعدم القول بالفصل. ثم علق على ذلك بأن التمسك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، إنما هو فيما إذا كان الدليل على ثبوت الحليه فى حالات عدم التوارد دليلاً إجتهادياً لأصلاً عملياً، لأن الإجماع المركب وعدم القول بالفصل إنما هو فى الفرض الأول لا- الثانى، وحيث أن الدليل على أصاله البراءه فى المقام الإستصحاب فى حالات عدم التوارد، فلا إجماع ولا عدم القول بالفصل فيه على التعدى إلى حالات التوارد.

النظر فى استدلال صاحب الكفايه بالإجماع والتعليق عليه

وللنظر فى استدلاله وتعليقه عليه معاً مجال.

أما الأول، فقد ذكرنا فى مبحث الإجماع أنه لا طريق لنا إلى إثبات حجيه الإجماع، لأن الإجماع فى نفسه لا يكون حججه، وحجيته منوطه بثبوت هذا الإجماع فى زمن المعصومين عليهم السلام ووصوله إلينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه ولا طريق لنا إلى أحرار ذلك وقد تقدم تفصيله.

ثم إننا لو سلمنا أن الإجماع حججه، إلا أنه لا يستلزم حجيه عدم القول بالفصل، لأنه ليس بإجماع، باعتبار أنه ينسجم مع السكوت أيضاً، وأما الإجماع المركب فى المقام فهو عباره عن عدم القول بالفصل، لأمعناه الحقيقى المتعارف بين الفقهاء.

ص: ١٩٥

وأما الثاني فلو سلمنا فرضاً أن عدم القول بالفصل حجه، إلا أن ما ذكره قدس سره من إختصاصه بما إذا كان الدليل على الحليه فى حالات عدم التوارد من الامارات لامن الأصول العلميه فهو غير تام، أما أولاً فلأن ذلك ينافى ما ذكره قدس سره قبل أسطر فى حديث الحل من أن قوله عليه السلام: < كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام > مختص بالشبهات التحريميه ولا يشمل الشبهات الوجوبيه، ولكن يتم المطلوب بعدم القول بالفصل مع أن المثبت للإباحه فى الشبهات التحريميه أصاله البراءه لا الدليل الإجتهادى، والمقام من هذا القبيل، فإن المثبت للحليه فى حالات عدم التوارد بين الضدين اصاله البراءه لا الإستصحاب، لأنه منقح لموضوعها، فإذا ن لامانع من التمسك بعدم القول بالفصل بين أصاله البراءه فى هذه الحالات واصاله البراءه فى حالات التوارد نظراً إلى ثبوت الإجماع على إتحاد حكم الشبهه فى تمام الحالات بلا فرق بين حالات التوارد وحالات عدم التوارد.

وبكلمه أنه لو ثبت الملازمه شرعاً بين حكمين، فإن كانا واقعيين، فالدليل على ثبوت أحدهما دليل على ثبوت الآخر على أساس الملازمه بينهما، أو أن دليل الملازمه عند وجود أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، وإن كانا ظاهرين فأيضاً كذلك، كالملازمه الثابته بين ثبوت الحليه فى الشبهه التحريميه وثبوتها فى الشبهه الوجوبيه بعدم القول بالفصل والإجماع، وعلى هذا فإذا ثبتت البراءه بقوله عليه السلام: < كل شىء حلال لك > فى الشبهه التحريميه، ثبتت البراءه فى الشبهه الوجوبيه، على أساس أن الدليل على ثبوت أحدهما دليل على ثبوت الآخر، أو الدليل على الملازمه عند ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإن

عدم القول بالفصل يدل على ثبوت الملازمه بين اصاله البراءه فى حالات عدم التوارد وأصالة البراءه فى حالات التوارد، وأما الإستصحاب فى الفرض الأول منقح لموضوع الأصالة لا أن الحليه مستنده إليه.

وثانياً أن الملازمه فى المقام إنما هى بين حكيمين ظاهريين وهى ثابتة شرعاً بعدم القول بالفصل، فإذا كان الأمر كذلك، فعدم القول بالفصل عند جريان اصاله البراءه بمقتضى قوله عليه السلام < كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى > فى حالات عدم التوارد دليل على جريانها فى حالات التوارد بملاك الملازمه بينهما، أو أن قوله عليه السلام: < كل شىء مطلق... > كما يدل على البراءه والحليه الظاهريه للشىء فى حالات عدم التوارد، كذلك يدل عليها فى حالات التوارد، على أساس أن الدليل علياخذ المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

وثالثاً أن الحليه وعدم الحرمة فى حالات عدم التوارد فى المقام مستند إلى الإستصحاب لا إلى أصالة البراءه، لأن عدم الحرمة من آثار إثبات عدم صدور النهى بالإستصحاب ومعه لامجال لأصالة البراءه، لأنه يتقدم عليها اما بالحكومته أو بالتخصيص.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهاني(1) قدس سره من أنه لا ملازمه بين جريان الإستصحاب فى مورد وجريان البراءه فى مورد آخر صحيح، لأن عدم القول بالفصل قائم على الملازمه بين جريان البراءه فى الشبهه التحريميه وجريانها فى الشبهه الوجوبيه، ولا إجماع على الملازمه بين جريان البراءه فى

ص: ١٩٧

شبهه وجريان الاستصحاب فى شبهه أخرى، بل جريان كل منهما فى مورد تابع لتحقق اركانها فيه، وعلى هذا فجريان الاستصحاب فى حالات عدم التوارد بين الضدين إنما هو من جهة توفر اركانها فيها، وجريان البراءة فى حالات التوارد بينهما إنما هو من جهة توفر موضوعها، وعدم جريان الاستصحاب فيها اما من جهة المعارضه أو من جهة أن المعتبر فى جريانه إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وهو غير محرز فيها، لا من جهة الإجماع أو القول بعدم الفصل على الملازمه بين جريان الاستصحاب فى الأولى وجريان البراءة فى الثانية، ضروره أنه لا معنى لدعوى مثل هذا الإجماع فى المسأله كما هو ظاهر.

كلام المحقق النائنى فى المقام وما اورده عليه السيد الأستاذ

ثم ان للمحقق النائنى(١) قدس سره كلاماً فى المقام، وهو ان مفاد الحديث الإباحه الأصلية الثابته للأشياء قبل الشرع والشريعه وهى بمعنى اللاحقيه العقلية، وعليه فيكون مفاد الحديث أجنياً عن الدلاله على جعل الإباحه الظاهرية فيما إذا شك فى الحرمة والحليه بعد ورود الشرع.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ(٢) قدس سره، بأنه لا يمكن حمل الحديث على الإباحه الأصلية للأشياء قبل الشرع وهى اللاحقيه العقلية، لأنه لغو بعد استقلال العقل بها، هذا إضافه إلى أن لازم هذا الحمل هو أن يكون مفاد الحديث إرشاداً إلى حكم العقل وهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر منه انه فى مقام بيان الحكم المولوى وجعله وهو الإباحه الظاهرية فى المقام، ورفع اليد

ص: ١٩٨

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٢.

٢- (٢) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٨١.

عن هذا الظهور لا يمكن بدون قرينه تدل على ذلك، ولا قرينه على ذلك لا فى نفس الحديث ولا من الخارج.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى ان ظهور الحديث فى المولويه قرينه على أن مفاده الإطلاق الظاهرى يعنى الإباحه الظاهريه والمراد من الورود الوصول، ولا- يمكن أن يكون المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الواقعى، لأن مفاده حينئذ يكون إرشادياً لا مولوياً، وهو خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه ولا قرينه فى البين، وعلى هذا فدلاله الحديث على أصاله البراءه الشرعيه تامه.

هل تصلح أصاله البراءه ان تعارض أصاله الاحتياط

ثم أن أصاله البراءه المستفاده من الحديث، هل تصلح ان تعارض أصاله الاحتياط على تقدير ثبوتها أو أنها محكوم به.

والجواب ان تحقيق ذلك يتوقف على تشخيص ان المراد من النهى فى الحديث ان كان واقعياً، فهى تصلح ان تعارض أصاله الاحتياط، لان أصاله البراءه تثبت الترخيص فى الشبهه التحريميه عند عدم وصول النهى عنها واقعاً، وأصاله الاحتياط تثبت وجوب الاحتياط فيها فى هذه الحاله، ولهذا تقع المعارضه بينهما.

وان كان المراد منه أعم من النهى الواقعى والظاهرى، فأصاله الاحتياط وإرده عليها، لأن أدله الاحتياط رافعه لموضوعها وهو عدم ورود النهى عنها، باعتبار ان مفادها النهى عن الشىء المشكوك وجدانا.

فالنتيجه فى نهايه المطاف ان الحديث الشريف وان كان تاماً دلالة، إلا أنه ضعيف سنداً فلا يمكن الاعتماد عليه.

٣ / حديث الحجب وهو قوله عليه السلام: < ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم > (١).

وتقريب الاستدلال به أنه ظاهر عرفاً في أن كل حكم من الأحكام الشرعية إذا كان مما حجب الله علمه عن العباد بمعنى أنه غير واصل إليهم فهو مرفوع عنهم، والمراد من الرفع، الرفع الظاهري بلحاظ المرفوع وهو إيجاب الاحتياط، إذ لا يمكن أن يكون المراد منه الرفع الواقعي، لاستلزامه تخصيص الأحكام الواقعية بالعالم بها وهو لا يمكن وخلاف الضرورة من الشرع كما تقدم، فإذا لا يمكن أن يكون المرفوع في الحديث الحكم الواقعي لا واقعاً ولا ظاهراً، بل المرفوع فيه إيجاب الاحتياط الذي هو أثر الحكم الواقعي المشكوك وأثر الفعل المشتبه، لأن الموصول يشمل الحكم والفعل معاً، بمعنى أنه يعم الشبهه الحكميه والموضوعيه على تفصيل ذكرناه في حديث الرفع هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أنه لا وجه للقول بان الحديث مختص بالشبهه الموضوعيه، ضروره أنه لا مبرر لتخصيص الموصول فيه بالفعل الخارجى فى المقام وان قلنا به فى حديث الرفع بقريته وحده السياق، إلا أن هذه القرينه

ص: ٢٠٠

فى المقام غير موجوده.

وقد أورد(١) على دلالة الحديث على البراءه الشرعيه بأن الحجب فيه قد اسند إلى الله تعالى، وهذا الإسناد قرينه على ان المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعيه التى لم يبينها الله تعالى لعباده بلسان رسوله صلى الله عليه و آله وبقيت تلك الأحكام محجوبه عنهم وهم غير مسؤولين عنها، وعدم أمره تعالى رسوله صلى الله عليه و آله ببيانها، اما من جهه عدم المصلحه فيه أو من جهه وجود المانع ولهذا بقيت فى لوح المحفوظ، وعلى هذا فمفاد الحديث أجنبى عن البراءه الشرعيه المبحوث عنها فى المقام، لأن محل البحث فى المقام إنما هو فى جريان البراءه عن الأحكام الشرعيه التى لم تصل إلى العباد بعد بيانها بلسان الرسول صلى الله عليه و آله بسبب أو آخر.

جواب السيد الأستاذ على ما اورد على دلالة الحديث على البراءه الشرعيه و المناقشه فيه

وقد أجاب السيد الأستاذ(٢) قدس سره عن هذا الإيراد، بان إسناد الحجب إلى الله تعالى كما يصح بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه التى لم يأمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه و آله ببيانها، كذلك يصح بالنسبه إلى الأحكام التى أمر رسوله صلى الله عليه و آله ببيانها، ولكنها لم تصل إليهم لوجود مانع أو عائق من قبل الظالمين، باعتبار أنه تعالى قادر على رفع المانع وإيصال هذه الأحكام إلى العباد ولكنه لم يرفع المانع، ولهذا يصح إسناد الحجب إليه تعالى بل يصح إسناده إليه سبحانه حتى فى الشبهات الموضوعيه، باعتبار انه قادر على رفع الحجب عنهم فيها بإيجاد مقدمات يتمكنوا بهذه المقدمات من تحصيل العلم بها.

ص: ٢٠١

١- (١) - فرائد الأصول ج ١ ص ٣٩٤.

٢- (٢) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧١.

والخلاصه أن الله تعالى حيث انه قادر على إيصال الأحكام الشرعيه إلى عباده ولو بأمر الإمام العصر (عج) بالظهور وبيان الأحكام الشرعيه للعباد وإيصالها إليهم ورفع الحجب عنهم، بل له تعالى رفع الحجب عنهم حتى فى الشبهات الموضوعيه، فلذلك يصح إسناد الحجب إليه تعالى فى كلتا الشبهتين.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، ان إسناد الحجب إليه تعالى فى الشبهات الحكميه والموضوعيه وان كان حقيقياً بالنظر الدقى العلقى، إلا إسناده فى هذه الشبهات إلى السبب المباشر أولى بنظر العرف من إسناده إليه تعالى، باعتبار أنه إسناد إلى السبب غير المباشر، ومن هنا يكون إسناد أفعال العباد إليه تعالى إسناد حقيقى لا عنائى، باعتبار أنه تعالى عله العلل ومسبب الأسباب، ومع هذا يكون إسنادها إليهم أولى بنظر العرف، وعلى هذا فالروايه ظاهره فى ان إسناد الحجب إليه تعالى بالمباشره وهو لا ينطبق إلا على الأحكام التى لم يأمر الله عزّ وجل رسوله صلى الله عليه و آله ببيانها للعباد وأنها باقيه فى لوح المحفوظ، ولا ينطبق على الأحكام التى أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه و آله ببيانها لهم ولكنها لم تصل إليهم لمانع من الموانع وبسبب من الأسباب هذا.

ولكن فى نفس الحديث قرينه على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعيه التى لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها للناس من قبل الله تعالى، وهذه القرينه هى ما ذكرناه فى حديث الرفع من انه ظاهر فى رفع الأمر الثقيل والمؤاخذه والمسؤوليه عن الأمه، باعتبار ان المقتضى للثقل والمسؤوليه موجود وتام، ولكن الشارع منع عن تأثير هذا المقتضى امتناناً، ومن الواضح

ان هذا لا ينطبق إلا على الأحكام التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها لمانع من الموانع، فإن في رفعها امتنان على الأمة.

وأما إذا كان اختفاء الأحكام عن العباد من جهه أنه تعالى لم يأمر رسول الله صلى الله عليه وآله ببيانها للناس اما لعدم المقتضى أو لوجود المانع، فلا يصح إطلاق الرفع إليه، إذ ليس هنا ثقل ولا مسؤوليه حتى يكون مرفوعاً بالحديث.

والخلاصه، أن الحديث الشريف ظاهر في ان رفع الأحكام المحجوبه عن العباد امتنان لهم، ومن الطبيعي ان الامتنان إنما يكون فيما إذا كان هناك مقتضى للمؤاخذة والمسؤوليه موجوداً لولا هذا الحديث.

ومن المعلوم أنه لا يشمل ما إذا كان الحجب من جهه عدم المقتضى، حيث انه ليس في رفع الأحكام المحجوبه من جهه عدم المقتضى امتنان.

وبكلمه، ان في الحديث قرينتين تدلان على أن المراد من الموصول فيه خصوص الأحكام الشرعيه التي لم تصل إلى العباد بعد صدورها وبيانها.

القرينه الأولى، أن المراد من الموصول في الحديث لو كان الأحكام الموجوده في لوح المحفوظ قبل وجود المقتضى لبيانها للناس وتبلغها لهم، فلا معنى لإسناد الرفع إليها بمعنى رفع أثرها وهو أيجاب الاحتياط، لأن إسناد الرفع إليها بهذا المعنى غير معقول.

وان شئت قلت، أن إسناد الوضع في الحديث إلى ما حجب الله علمه عن العباد ظاهر في رفع أثره وهو إيجاب الاحتياط والمسؤوليه والإدانه عنهم، وعليه فكلمه الرفع في ذيل الحديث قرينه على ان المراد من الموصول

فى صدره خصوص الأحكام الشرعيه التى لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها من قبل الله تعالى بسبب من الأسباب، لوضوح ان هذه الكلمه فى نفسها ظاهره فى رفع أمر ثقيل عن العباد، وعلى هذا فلو كان المراد من الموصول بالأحكام الشرعيه التى لم تبلغ من قبل الله تعالى للعباد وكان إخفائها من قبله تعالى، فلا تتصور فيه مقتضى للمسؤوليه والإدانه حتى تكون مرفوعه.

القرينه الثانيه، أن الحديث الشريف ظاهر فى ان عنوان الحجب هو السبب لرفع الحكم المحجوب كما هو الحال فى حديث الرفع، حيث انه ظاهر فى ان سبب الرفع فى جمله (ما لا يعلمون) الجهل بالواقع، وأما سببه فى سائر الفقرات الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وفى المقام أيضاً كذلك، فإن الحديث ظاهر فى ان الحجب هو السبب للرفع، ومن الواضح انه بهذا الظهور قرينه على أن المراد من الموصول فيه خصوص الأحكام الشرعيه التى بينت وبلغت من قبل الله تعالى للعباد ولكنها لم تصل إليهم، وعلى الجملة فعنوان الحجب عنوان تعليلى فى الحديث وظاهر فى أنه السبب للرفع، أى رفع الحكم المحجوب بمعنى رفع أثره وهو إيجاب الاحتياط، فحينئذ يحافظ على ظهور الحديث فى الرفع المولوى، وهذا بخلاف ما لو كان المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعيه التى لم تبلغ ولم تبين من قبله تعالى، فإنه على هذا يكون مفاده الإرشاد والأخبار عن قضيه واقعيه فى الخارج وهى ان الأحكام التى لم تبلغ من قبل الله تعالى فلا وجود لها فى الشريعه المقدسه، ومن الواضح ان حمل الرفع فى الحديث على رفع تلك الأحكام التى لا وجود لها إلا فى لوح

المحفوظ خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه ولا قرينه على ذلك.

فالتنج، لديثعلى ضوء هاتين القرينتين ظاهر فى ان المرفوع هو خصوص الأحكام التى صدرت من الشارع، ولكنها لم تصل إلى العباد لسبب من الأسباب لا الأعم منها ومن الأحكام التى لم تصدر من الشارع أصلاً، على أساس ان الحديث ظاهر فى الانحلال، لأن تعليق الرفع عن العباد على الحجب عنهم، ظاهر فى انحلاله بانحلال أفراد العباد فى الخارج، فالرفع عن كل فرد معلق على الحجب عنه.

ودعوى ان تعليق الرفع عن العباد على الحجب عنهم، إنما هو بلحاظ المجموع من حيث المجموع وهو مساوق لعدم صدور البيان، إذ لو كان البيان صادراً، فبطبيعته الحال وصل إلى بعضهم دون الآخر، فلا يكون محجوباً عن مجموع العباد.

مدفوعه أولاً أن كلمه الرفع قرينه على أن المقتضى للوضع موجود، وهذا لا ينطبق إلا على الأحكام الشرعيه بعد البيان، وأما الأحكام الشرعيه الموجوده فى لوح المحفوظ، فلا مقتضى لوضعها ولا لوضع أثرها لكى يكون مرفوعاً، وثانياً ان الحديث فى نفسه ظاهر فى الانحلال ولا قرينه على عدم الانحلال، وعلى هذا فدلاله الحديث على أصاله البراءه الشرعيه تامه وهى تصلح ان تعارض أدله الاحتياط على تقدير تماميتها.

وأما من حيث السند، فالظاهر أنه تام أيضاً، وعليه فلا بأس به سنداً ودلاله.

٤/ حديث السعه > الناس في سعه ما لا يعلمون <(١) وتقریب الاستدلال به، أنه يدل على ان الناس في سعه ورخصه من قبل الحكم المجهول وغير المعلوم، ولكن هذا يتوقف على أن يكون المراد من (ما)، (ما) الموصول فيما لا يعلمون، وحينئذٍ فيكون مفاد الحديث هو ان الناس في سعه وليسوا في ضيق من ناحيه الحكم الواقعي المجهول، وهذا معناه عدم وجوب الاحتياط، فعندئذٍ يصلح الحديث ان يكون معارضاً لأدله الاحتياط، لأن مفادها وجوب الإحتياط من قبل الحكم الواقعي المجهول والضيق، ومفاد هذا الحديث الترخيص والسعه من قبله وعدم وجوب الاحتياط.

وأما إذا كان (ما) فيما لا يعلمون مصدرية زمانيه، فيكون مفاده الناس في سعه ما داموا لا يعلمون، وحينئذٍ فإن كان المراد من عدم العلم، عدم العلم بالحكم الواقعي فحسب، فهو يصلح ان يعارض أدله الاحتياط أيضاً، وان كان المراد منه أعم من عدم العلم به وبالحكم الظاهري، فلا يصلح ان يعارض أدله الاحتياط، لأنها حينئذٍ رافعه لموضوع السعه في الحديث وهو عدم العلم، باعتبار أنها مفيدة للعلم بوجوب الاحتياط ومع العلم به فلا موضوع لها، فإذاً يكون تقديم دليل الاحتياط على دليل السعه من باب

ص: ٢٠٦

وقد قرّب بعض المحققين (١) قدس سره دلاله هذا الحديث على أصالة البراءة الشرعيه بتقريب آخر، وهو ان كلمه (ما) فى الحديث ان كانت موصوله، فغايه ما تدل عليه عندئذ هو أن الناس فى سعه من ناحيه ما لا يعلمون وهو الحكم الواقعى المجهول، ولا تدل على أنهم فى سعه من ناحيه حكم آخر وهو إيجاب الاحتياط، وان كانت مصدرية، بمعنى ما داموا لا يعلمون بالواقع فهم فى سعه، فهى تنافى وجوب الاحتياط، لأنه لا يرفع عدم العلم بالواقع.

ولنا تعليق على كلا شقى هذا التقريب:

أما على الشق الأول، فقد تقدم فى حديث الرفع ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعى المجهول، لاستلزامه محذور تخصيص الأحكام الشرعيه الواقعيه بالعالم بها وهو لا يمكن، كما ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعى ظاهراً، لما تقدم من أنه ليس للحكم الواقعى وجودان: وجود واقعى ووجود ظاهرى، بل له وجود واحد وهو وجوده الواقعى فى مقابل الحكم الظاهرى الذى له وجود واحد وهو وجوده الظاهرى، بل المرفوع هو إيجاب الاحتياط، بل لو قلنا بان المرفوع هو الحكم الواقعى ظاهراً، فأيضاً لازمه رفع إيجاب الاحتياط وعدم جعله.

وأما فى المقام، فلا شبهه فى أن المراد من سعه الناس من قبل الواقع المجهول ليس عدم ثبوت الواقع فى حق الجاهل واختصاصه بالعالم به، لما تقدم من أنه لا يمكن الالتزام باختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم به، فإذن بطبيعته

ص: ٢٠٧

الحال يكون المراد من سعه الناس من قبل الواقع المجهول انه لا يكون منشاءً لإيجاب الاحتياط من جهة وجود المانع لا من جهة عدم المقتضى، وعليه فسعه الناس إنما هي من قبل أثر الواقع المجهول وهو إيجاب الاحتياط، باعتبار ان المقتضى له موجود والحديث يكون مانعاً عن تأثيره، فإذا بطبيعته الحال يقع التعارض بينه وبين دليل وجوب الاحتياط، فإن مقتضى هذا الحديث هو ان الناس فى سعه من قبل الواقع المجهول، ومعنى أنهم فى سعه عدم وجوب الاحتياط عليهم، ومقتضى دليل الاحتياط أنهم فى ضيق من قبل الواقع المجهول.

وان شئت قلت ان مقتضى أدله الاحتياط لو تمت وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه وان المكلف ليس فى سعه فيها بل هو فى ضيق، ومقتضى هذا الحديث هو ان المكلف فى سعه فيها يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، فإذا لا محاله تقع المعارضه بينهما ويرجع إلى مرجحات بابها، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون إضافه السعه إلى ما لا يعلمون إضافه نشوئيه أو مورديه.

وعلى الأول فيكون معنى الحديث ان الناس فى سعه من ناحيه الضيق الذى ينشأ مما لا يعلمون، ومن الواضح ان المراد من الضيق الذى ينشأ منه هو ايجاب الاحتياط، فإن منشأه الواقع المجهول واهتمام المولى به، ولا يمكن ان يراد منه الضيق الذى ينشأ من الواقع المجهول لو علم به لأنه خلاف الظاهر، لأن ظاهر الحديث هو أن الناس فى سعه من ناحيه الواقع المجهول فى مقابل انهم فى ضيق من ناحيته لا أنهم فى ضيق من ناحيته إذا علم به، والنكته فى ذلك ان المقتضى للضيق فى حال الجهل موجود ولكن مع ذلك

جعل الشارع السعه والترخيص للناس، على أساس المصلحه العامه النوعيه وهى مصلحه التسهيل.

والخلاصه، أن إضافه السعه إلى الموصول فيما لا يعلمون وان كانت نشوئيه، فلا ظهور لها فى ان السعه إنما هى من ناحيه الضيق الذى ينشأ من الواقع المجهول إذا علم به لا- مطلقاً، بل لها ظهور فى ان السعه إنما هى من ناحيه الضيق الذى ينشأ من الواقع المجهول إذا علم به لا- مطلقاً، بل لها ظهور فى ان السعه إنما هى من ناحيه الضيق الذى ينشأ من الواقع المجهول بلحاظ ما فيه اقتضاء الضيق بحيث لو لا حديث السعه لاقتضاه وهو وجوب الاحتياط، فإذن دليل وجوب الاحتياط يدل على الضيق من قبل الواقع المجهول، وهذا الحديث يدل على السعه وعدم الضيق من قبله، فإذن أحدهما ينفى الآخر، وان شئت قلت أن الواقع المجهول لا يكون بنفسه سبباً للضيق ومباشره وإنما هو سبب له من جهه اقتضائه إيجاب الاحتياط الذى هو ضيق على المكلف.

وعلى الثانى، فالحديث يدل على ان الناس فى سعه فى مورد ما لا يعلمون، فإذن يصلح ان يعارض دليل الاحتياط، لأنه يدل على أنهم فى ضيق فى هذا المورد.

إذا كانت (ما) مصدرية

وأما على الشق الثانى وهو ان تكون (ما) مصدرية زمانيه، فيكون مفاد الحديث ان الناس فى سعه ماداموا لا يعلمون، وحينئذ فإن كان المراد من عدم العلم، عدم العلم بالواقع، فعندئذ يكون معارضاً لدليل الاحتياط، وان كان المراد منه عدم العلم بالأعم من الواقع والظاهر كإيجاب الاحتياط،

كان دليل الاحتياط وارداً عليه ورافعاً لموضوعه وهو عدم العلم.

ما ذكره الأستاذ من ظهور كلمه (ما) في الحديث في الموصوله

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الأستاذ(١) قدس سره من أن دلالة الحديث على أصالة البراءه منوطه بكون (ما) فيما لا يعلمون موصوله، وأما إذا كانت مصدرية زمانيه، فيكون مفاده ان الناس في سعه ماداموا لا يعلمون لا الحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط، فعندئذ يكون في قوه قاعده قبح العقاب بلا بيان غير تام، لما مرّ من ان (ما) لو كانت مصدرية زمانيه، فلا بد من التفصيل فيها كما عرفتم.

ودعوى ان جمله ما لا- يعلمون مطلقه وباطلاقها يشمل عدم العلم بالحكم الواقعي والظاهري معاً كإيجاب الاحتياط، وعليه فلو كانت كلمه (ما) مصدرية زمانيه، كان مفاد الحديث قاعده قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدله وجوب الاحتياط حاكمه عليه، فلا وجه حينئذ للتفصيل.

مدفوعه بانه لا ظهور لها في الإطلاق، لأن السعه إما ان تكون مضافه إلى شيء مقدر فكأنه قال الناس في سعه من الشيء ما داموا لا يعلمون حكمه، وهذا ظاهر في ان المراد من عدم العلم، هو عدم العلم بحكمه الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري ولا أقل من الإجمال.

وأما ما ذكره(٢) قدس سره من ظهور كلمه (ما) في الحديث في الموصوله دون المصدرية الزمانيه، معللاً- بأن دخول (ما) المصدرية الزمانيه على الفعل المضارع نادر وشاذ، فلا يصلح ان يكون منشأً لظهور كلمه (ما) في

ص: ٢١٠

١- (١) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧٨.

٢- (٢) - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧٨.

الموصوله، لأن احتمال أن يكون المراد منها (ما) المصدريه الزمانيه مانع عن ظهورها فى الموصوله إلا إذا كان هذا الاحتمال ضعيفاً بحيث لا يمنع عن ظهوره فيها.

نعم ظهور الحديث فى المولويه مانع عن حملها على المصدريه الزمانيه وقرينه على أن المراد منها الموصوله بناء على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره لا مطلقاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان دلالة هذا الحديث على أصاله البراءه الشرعيه تامه ولا بأس بها.

وأما سندها فهو غير موجود فى مصادر أحاديثنا إلا فى بعض الكتب غير المعتره كالغوالى اللئالى، فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها.

نعم هنا روايه أخرى قد وردت عن أمير المؤمنين عليه السلام: > انه قد مرّ بسفره فى الطريق مطروحاً فيها لحم كثير، فرخص فى الأكل منها معللاً بأنهم فى سعه حتى يعلموا <.

ولكن هذه الروايه ضعيفه دلالة وسنداً.

أما دلالة، فلان الظاهر منها كون الترخيص فيها مستنداً إلى الاماره كيد المسلمين أو بلادهم، وإلا كان المرجع هو استصحاب عدم التذكيه ومعه لا تصل النوبه إلى أصاله البراءه لتقدم الاستصحاب عليها اما بالحكومه أو بالتخصيص.

وأما سنداً، فلان فى سندها النوفلى وهو لم يثبت توثيقه، وأما وروده فى إسناد كامل الزياره فهو لا يجدى.

روايات الحل منها حديث كل شيء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه

٥/ روايات الحل منها صحيحه عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: > كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه <(١)>.

وتقريب الاستدلال بها، هو أنها تدل على حليه كل شيء يشك في حليته و حرمة، فإذا شك في مائع انه حلال أو حرام فهو حلال بمقتضى هذه الصحيحه، وكذلك إذا شك في شرب التتن أنه حلال أو حرام فهو حلال وهكذا.

وهل تشمل هذه الصحيحه الشبهات الحكميه أو تختص بالشبهات الموضوعيه؟

والجواب الظاهر أنها مختصه بالشبهات الموضوعيه، وقد ذكر(٢) في وجه الاختصاص وعدم الإطلاق قرينتان:

القرينه الأولى: أن قوله عليه السلام > كل شيء فيه حلال و حرام <الخ، ظاهر في ان مورد الحليه شيء ينقسم إلى قسمين فعلاً، قسم منه حلال و قسم منه حرام، كاللحم فإن فيه حلالاً- كلحم المذكي و حراماً كلحم الميتة، ومنشأ الاشتباه والشك هو وجود القسمين فيه، لأن المكلف لا يعلم ان هذا الموجود

ص: ٢١٢

١- (١) - الوسائل ج ١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

٢- (٢) - فرائد الأصول ج ١ ص ٣٩٨، وج ٣ ص ٣٦٤-٣٦٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٤.

هل هو من قسم الحلال أو الحرام، ومن الواضح ان هذا لا ينطبق إلا على الشبهات الموضوعية، فإذا شك المكلف في مائع في الخارج أنه حلال أو حرام، كان منشأ الشك في حليته وحرمة وجود قسمين فيه: الحلال كالخل والحرام كالخمر، واشتباه أحدهما بالآخر في الخارج منشأ للشك في ان الموجود فيه من قسم الحلال أو الحرام، وإذا شك في جبن انه حلال أو حرام، فيكون منشأ الشك في حليته وحرمة وجود قسمين فيه الحلال وهو المتخذ من المذكي والحرام وهو المتخذ من الميتة، واشتباه أحدهما بالآخر منشأ للشك في الحليه والحرمة.

وأما الشبهه إذا كانت حكميه، فلا يتصور فيها التقسيم حتى يكون هذا التقسيم منشأ للشك في الحليه والحرمة، وإنما المتصور فيها التريديد، ومنشأ هذا التريديد والشك اما عدم النص في المسأله أو إجماله أو تعارض النصين، فإذا شككنا في حرمة شرب التتن، فليس منشأ هذا الشك أن شرب التتن في الخارج على قسمين: قسم حلال وقسم حرام، واختلاط أحدهما بالآخر منشأ للشك في الحليه والحرمة بل هو قسم واحد ولا ندرى أنه حلال في الشريعة المقدسه أو حرام، ومنشأ هذا التردد أحد الأمور المتقدمه.

ودعوى ان الشبهه الحكميه إذا كانت مفهومييه، فيتصور فيها التقسيم كالماء، فإنه ينقسم إلى قسمين: أحدهما الماء المطلق فيصح الوضوء منه والآخر الماء المضاف فيشك في صحه الوضوء منه من جهه الشك في مفهوم الماء وانه موضوع للجامع بين الماء المطلق والمضاف أو لخصوص الماء المطلق، فيكون مفهومه مردداً بين الأقل والأكثر، ومن الواضح أن منشأ الشك في

صحه الضوء بالماء المضاف إنما هو من جهة تقسيم الماء إلى هذين القسمين، ولكن مع هذا تكون الشبهه حكميه.

مدفوعه بأن هذا التقسيم وان كان متصوراً في هذا القسم من الشبهه الحكميه، إلا- أنها مع ذلك لا تكون مشموله لإطلاق الصحيحه، وذلك لأن كلمه بعينه فيها تدل على أن ارتفاع الشبهه إنما هو بالتمييز في الخارج لابتعيين مدلول اللفظ.

فالنتيجه أن الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه ولا تشمل الشبهه الحكميه مطلقاً.

القرينه الثانيه: كلمه بعينه، فإنها ظاهره في الاحتراز على أساس أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر فيه وحمله على التأكيد خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه، وعلى هذا فكلمه بعينه في الصحيحه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، لأن الشبهه إذا كانت حكميه فلا يتصور فيها العلم بالحرام لا بعينه، إلا إذا كانت الشبهه مقرونه بالعالم الاجمالي فيحتمل تصور، ولكن الصحيحه لا تشمل تلك الشبهه اما بنفسها أو من جهة المعارضه الداخليه، بلا فرق بين أن تكون حكميه أو موضوعيه إذا كانت محصوره، وأما إذا لم تكن الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالي، فإن علم بالحكم فيها، فقد علم بعينه وإلا فلا يعلم أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، باعتبار ان الحكم في الشبهات الحكميه مجعول لعنوان كلى، فإن علم به فهو علم به بعينه وإلا- فلا- علم به أصلاً، ومن هنا لا يمكن ان تكون هذه الكلمه في الشبهه الحكميه إلا تأكيداً لا تقييداً زائداً، إذ لا يتصور التقييد الزائد إلا في موارد

العلم الإجمالي، بينما الأمر في الشبهه الموضوعيه ليس كذلك، إذ قد يكون الحرام فيها معلوماً لا بعينه كما في الشبهه غير المحصوره، لأن الخارج من الصحيحه الشبهه المحصوره، وأما الشبهه الموضوعيه إذا كانت غير محصوره فهي مشموله لها، باعتبار ان هذا العلم الإجمالي لا- أثر له ولا- يكون منجزاً ما دام لا يعلم بالحرام بعينه في الخارج، فإذن كلمه بعينه في مقابل لا بعينه، فالحرام إذا كان معلوماً لا بعينه لا أثر له، وإذا صار معلوماً بعينه وشخصه وجب الاجتناب عنه، ولا يمكن حمل هذه الكلمه على التأكيد، لأنه بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، ولا عنايه في المقام لا في نفس الروايه ولا من الخارج.

والخلاصه، ان هذه الكلمه بمقتضى ظهورها في الاحتراز لا تنطبق إلا في الشبهه الموضوعيه دون الشبهه الحكميه هذا.

وغير خفى ان كلمه بعينه، ليست قرينه مستقله في مقابل قرينه صدر الروايه، فإنها تدل بصدرها على أن كل شىء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف القسم الحرام منه، فإذن كلمه بعينه تأكيد لمعرفه القسم الحرام، لأن معرفه القسم الحرام معرفه له بعينه، وعليه فلا حاجه إلى الإتيان بهذه الكلمه إلا تأكيداً.

وان شئت قلت، أن قوله عليه السلام > حتى تعرف الحرام منه < ظاهر في ان المراد من المعرفه هو المعرفه التفصيليه، باعتبار ان متعلقها القسم الحرام بحدده، فإذن بطبيعته الحال تكون كلمه بعينه تأكيداً لا قيداً احترازياً، ومن هنا ينبغى ان يجعل القرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه قوله عليه السلام > حتى

تعرف الحرام منه <، باعتبار أنه ظاهر في ان المجهول هو الحرام دون حرمة فحسب، وهذا لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه دون الحكميه، لأن المجهول في الأولى الفعل دون الحكم والمجهول في الثانيه الحكم دون الفعل.

فالتتيجه ان الروايه وان كانت تامه سنداً إلا أنها مختصه بالشبهه الموضوعيه ولا تشمل الشبهه الحكميه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أن ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ(1) (قدهما) من أن كلمه بعينه قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه وعدم شمولها للشبهه الحكميه، بدعوى أن الشك في حرمة فعل في الخارج لا ينفك عن كونه من أحد أطراف الشبهه غير المحصوره، كما إذا شك المكلف في ان هذا المائع حلال او حرام أو ذاك المائع نجس أو طاهر، فإنه يعلم أجمالاً بأن في العالم قسم من المائع حرام وقسم منه حلال وكذلك الحال في المثال الثاني، وعليه ففي الشبهه الموضوعيه التحريميه يكون الحرام معلوماً لا بعينه وإجمالاً دائماً، ولكن لا أثر لهذا العلم ما دام لا يعلم به بعينه.

وفيه ان الشبهه الموضوعيه تاره تكون من أطراف الشبهه غير المحصوره وأخرى تكون بدويه وليست من أطرافها بنظر العرف، فإذا شك في ان هذا المائع خمر أو خل، كان هذا الشك شكاً بدوياً عرفاً ولا يكون من أطراف الشبهه غير المحصوره وان كان طرفاً للعلم الإجمالي بوجود الخمر في العالم، إلا- أن هذا العلم وجوده كعدمه بنظر العرف والعقلاء، لا من جهه ان أطرافه من الشبهه غير المحصوره أو خارجه عن محل الابتلاء بل هو بنظرهم

ص: ٢١٤

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٤، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧٤.

لا يعدّ من أطراف الشبهه غير المحصوره، ومن الواضح ان الروايه منصرفه عنه.

فالتتيجه فى نهايه المطاف ان الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه، لا من جهه كلمه بعينه بل من صدرها الظاهر فى التقسيم وذيلها الظاهر فى معرفه القسم الحرام.

روايه (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه حتى تدعه)

ومنها روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبدالله عليه السلام: > قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب عليك وقد اشتريته ولعله سرقه أو المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأه تحتك ولعلها أختك ورضيعةك والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به اليه <(١).

وتقريب الاستدلال بها، أن هذه الروايه بنفسها تشمل الشبهه الموضوعيه والحكميه معاً، فإن قوله عليه السلام > كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام < كما يشمل الشبهه الموضوعيه يشمل الشبهه الحكميه أيضاً، فإنه يدل على أن كل شيء كشرب التتن مثلاً هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، فتكون كلمه بعينه تأكيداً لا احترازاً، وإذا شك فى ان لحم الأرنب حلال أو حرام، فيكون مشمولاً لعموم قولله عليه السلام (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام). وبذلك تمتاز هذه الروايه عن الروايه السابقه، فإن اشتمال الروايه السابقه على التقسيم فى مقابل التريده مانع عن شمولها للشبهه الحكميه وقرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، وأما هذه الروايه

ص: ٢١٧

فحيث أنها لا تشتمل على التقسيم، فلا مانع من شمولها للشبهه الحكميه والموضوعيه معاً هذا.

ما ذكره السيد الأستاذ من وجود قرائن في الروايه تدل على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه

ولكن ذكر السيد الأستاذ(1) قدس سره أن في نفس الروايه قرائن تدل على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه:

القرينه الأولى: كلمه بعينه، فإن ظهور هذه الكلمه في الاحتراز والتمييز في الخارج مانع عن شمول الروايه للشبهه الحكميه وقرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه هذا.

والتحقيق ان هذه لا تصلح ان تكون قرينه لا في هذه الروايه ولا في الروايه الأولى.

أما في الروايه الأولى، فلما تقدم آنفاً من أن كلمه بعينه تأكيد لقوله عليه السلام (حتى تعرف الحرام منه)، باعتبار ان هذه المعرفه، معرفه تفصيليه تعلقت بشخص القسم الحرام في الخارج، فإذن لا محاله تكون كلمه بعينه تأكيداً له لا قيداً احترازياً، هذا نظير قولك حتى تعرف انه زيد بعينه، إذ لا شبهه في ان كلمه بعينه تأكيد في هذا المثال لا قيد احترازي.

وأما في هذه الروايه فأيضاً الأمر كذلك، لأن الضمير في قولعليه السلام (حتى تعلم انه حرام) يرجع إلى الشيء المشكوك حرمة، فإذن تكون الغايه العلم التفصيلي به، وعليه فبطبيعته الحال تكون كلمه بعينه تأكيداً لا تأسيساً.

ثم ان قوله عليه السلام (حتى تعلم انه حرام) لا يدل على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه، فإنه كما ينطبق على الشبهه الموضوعيه كذلك ينطبق

ص: ٢١٨

على الشبهه الحكميه كشرب التتن، لأنه إذا شك في حرمة، يصدق عليه أنه حلال حتى تعلم انه حرام، فإن الضمير يرجع إليه بوصف الجهل بحرمة لا بذاته، وبهذا يمتاز قوله عليه السلام (حتى تعلم انه حرام) في هذه الروايه عن قولعليه السلام (حتى تعرف الحرام منه) في الروايه الأولى، لأنه في الأولى ظاهر في معرفه ذات الحرام لا اتصافه بالحرمة فانه معلوم، أو فقل ان ذات الحرام فيه مجهوله لا- حرمة، بينما في الثانيه ظاهر في معرفه الحرام بوصفه العنوانى وهو الحرمة لا- ذات الحرام فانها معلومه، وكيف كان فكلمه بعينه في كلتا الروايتين للتأكيد لا للتأسيس.

ثم ان كلمه بعينه لا تدل بنفسها لا على التأكيد ولا على التأسيس، لانها تتبع من هذه الجهه الجمله التى سبقتها، فإذا قيل حتى تعرف زيدا من بين هؤلاء الجماعه بعينه، فكلمه بعينه للتأسيس لا للتأكيد، واما إذا قيل حتى تعرف انه زيد بعينه، فهى للتأكيد لا للاحتراز والتأسيس، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان ما تقدم من أن الشبهه إذا كانت حكميه، فهى للتأكيد وإذا كانت موضوعيه فهى للتأسيس فانه غير تام، لما عرفت من انه لا مانع من كونها للتأكيد رغم كون الشبهه موضوعيه.

القرينه الثانيه: قولعليه السلام في ذيل الروايه (والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البيئه)، بتقريب ان حصر الغايه بالعلم الوجدانى والبيئه، قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه، غايه الأمر انه لا بد من رفع اليد عن اطلاق هذا الحصر في عده موارد منها الأقرار،

فانه رافع للحليه، ومنها حكم الحاكم فى باب القضاء بل مطلقاً ومنها الاستصحاب.

وأما الغايه فى الشبهه الحكيمه، فهى منحصره بالعلم الوجدانى والعلم التعبدى أى الامارات المعتمده كأخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنة، وأما البينه فهى مختصه بالشبهه الموضوعيه هذا.

ولكن غيرخفى ان قرينه ذلك مبنيه على أن يكون المراد من البينه فيها البينه المصطلحه وهى شهاده العدلين، والبينه فى الروايات وان استعملت فى شهاده العدلين، إلا ان الظاهر منها عرفاً فى الروايه مطلق الحجج بقرينه جعلها فى مقابل العلم، فاذن لا يكون قوله عليه السلام فى الروايه: (حتى تقوم به البينه) قرينه على اراده خصوص الشبهه الموضوعيه من الروايه.

القرينه الثالثه: ان الأمثله المذكوره فى ذيل الروايه حيث انها مختصه بالشبهه الموضوعيه، فتكون قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه ولا تعم الشبهه الحكيمه.

والجواب ان هذه الامثله لا يمكن ان تكون امثله تطبيقيه لمفاد صدر الروايه، لان صدرها يدل على أصاله الحل، وبعمومه يشمل الشبهات الحكيمه والموضوعيه معاً، ومن الواضح ان هذه الامثله لا تكون من مصاديق أصاله الحل ولا يمكن تطبيقها عليها، لان الحل فيه مستنده إلى قواعد اخرى لا إلى أصاله الحل، لأن حليه الثوب والعبد مستنده إلى قاعده اليد وحليه المرأه مستنده إلى استصحاب عدم تحقق الرضاع المحرم بينهما أو النسب، فاذن لا ينسجم صدر الروايه مع ذيلها.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

ما ذكر من الوجوه على ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيها

الوجه الأول: ان الامثله المذكوره فى ذيل الروايه انما هى من باب التنظير والتشبيه لا- من باب التطبيق أى تطبيق الكبرى على الصغرى، و من المعلوم انه يكفى فى التنظير ادنى مناسبه ولا يعتبر فيه التناسب من تمام الجهات.

وفيه ان هذا الوجه خلاف الظاهر ولا يمكن حمل قولعليه السلام فى الحديث، وذلك مثل ثوب يكون عليك ولعله سرقه الخ، لانه ظاهر فى ان ذلك من باب التطبيق، وان هذا المثل من مصاديق أصاله الحل وحمله على مجرد التنظير والتشبيه بحاجه الى قرينه، ودعوى ان القرينه على ذلك موجوده فى نفس الحديث، وهى ان الحليه فى هذه الامثله لا تكون مستنده إلى أصاله الحل بل هى مستنده إلى قواعد أخرى كما مرّ، فاذن لابد من رفع اليد عن ظهور الحديث، اما عن ظهور صدره فى إصاله الحل أو عن ظهور ذيله فى ان هذه الأمثله من مصاديق الاصاله، وحيث ان رفع اليد عن ظهور صدرها لا يمكن، فاذن لابد من رفع اليد عن ظهور ذيله وحمل الامثله فيه على مجرد التنظير و التشبيه.

مدفوعه بأن التحفظ على ظهور الذيل لا يمكن ولا بد من رفع اليد عنه، واما حمله على مجرد التنظير والتشبيه فهو بحاجه الى قرينه خاصه، لان رفع اليد عن ظهوره فى التطبيق والتمثيل لايتطلب حمله على مجرد التنظير والتشبيه فحسب دون معنى آخر.

وما قيل من ان هذه الامثله، كما لا يمكن حملها على التطبيق كذلك لا

يمكن حملها على التنظير أيضاً، لأن التنظير يكون بين الحكمين كتنظير حليه أصاله الحل بحليه الاستصحاب وحليه قاعده اليد، وأما في الحديث فليس فيه تنظير حليه الأصاله بحليه الاستصحاب والقاعده بل فيه تنظير حليه الأصاله بافراد موضوع حكم آخر كالثوب والعبد والمرأه.

فهو مدفوع، بانه لا شبهه في أن هذا التنظير انما هو بلحاظ حكم هذه الافراد لا بلحاظ نفسها، و من هنا لو كان الحفاظ ممكناً على ظهور هذه الأمثله في التمثيل والتطبيق، فلا محاله يكون التمثيل بلحاظ حكم هذه الافراد لا بلحاظ نفسها، ولا فرق من هذه الناحيه بين ان تكون هذه الامثله من باب التمثيل أو التنظير، ولا شبهه في عرفيه ان يكون التمثيل أو التنظير فيه بلحاظ حكم الفرد المذكور فيه.

الوجه الثاني (1): ان مفاد الروايه ليس أصاله الحل فحسب، بمعنى ان الإمامعليه السلام في هذه الروايه ليس في مقام بيان أصاله الحل بل هو في مقام بيان حليات متعدده مستنده إلى قواعد مختلفه كأصاله الحل والاستصحاب وقاعده اليد، ومن الواضح ان الحليه المستنده إلى كل واحده منهما غير الحليه المستنده إلى الأخرى وهكذا، وقد أخبر الإمامعليه السلام عن انشاء هذه الحليات المتعدده بعناوين مختلفه في هذه الروايه، بمعنى انها تخبر عن جعل متعدده في الشريعه المقدسه.

وبكلمه ان هذا الاشكال انما يرد فيما إذا كان مفاد صدر الحديث انشاء الحليه في الأمثله المذكوره بعنوان كونها مشكوك الحرمة والحليه، وأما

ص: ٢٢٢

إذا كان مفاده الأخبار والحكاية عن انشاء الحليه المتعدده المختلفه بعنوانين متعدده كعنوان اليد والسوق والاستصحاب وعنوان المشكوك، فلا اشكال، اذ الغرض انما هو بيان حجه هذه العناوين والأخبار عنها.

والجواب ان هذا الوجه وان كان احسن من الوجه الأول، حيث ان حمل هذه الأمثله على مجرد التنظير والتشبيه ليس بعرفي، ولهذا لا يناسب صدورها بغرض مجرد التشبيه والتنظير للكبرى المذكوره فى صدر الحديث، وأما هذا الوجه فهو يعالج هذه المشكه بشكل فنى، وتكون الأمثله المذكوره حينئذٍ من باب التمثيل وتطبيق الكبرى على الصغرى الا انه خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الحديث انه فى مقام الانشاء وجعل الحليه الظاهرية للشىء الذى لا يعلم انه حلال أو حرام لا فى مقام الأخبار عن جعل متعدده بعنوانين مختلفه وحمله على ذلك بحاجه إلى قرينه.

ودعوى ان الحديث وان كان ظاهراً فى الإنشاء، الا ان القرينه على حمله على الأخبار موجود وهو ان لازم الحفاظ على ظهوره فى الانشاء حمل الأمثله المذكوره على مجرد التنظير والتشبيه، وقد مرّ ان هذا الحمل لا يمكن.

مدفوعه بأن ظهور الحديث فى الانشاء لا- يتطلب حمل الأمثله المذكوره على مجرد التنظير، بل لا- مانع من الجمع بين كلا الظهورين هما ظهور الحديث فى الانشاء وظهور الأمثله فى كونها من باب التطبيق لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

وأما ثبوتاً فلائنه لا مانع من أن يتصور المولى الشىء المجهول حرمة وحليته للمكلف فى الواقع وجعل له الحليه الظاهرية بتمام حصصها الطويله

والعرضيه فى آن واحد، وهذه الحليه فى مقام الثبوت والواقع لا محاله تكون مغياه بعدم العلم بحرمه ذلك الشىء، ولكن فى مرحله الانطباق والفعليه تاره يكون ثبوتها للشىء فى الخارج مستنداً إلى اليد وأخرى إلى السوق وثالثه إلى أرض المسلمين ورابعه إلى الاستصحاب وخامسه إلى أصاله الحل، ومن الواضح ان اختلاف الأدله فى الخارج لا- يوجب اختلاف الحليه الظاهريه، لأنها أمر اعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن ولا وجود لها فى الخارج.

والخلاصه انه لا مانع من جعل الحليه الظاهريه للشىء المقيد بعدم العلم بحرمته فى مقام الثبوت، وهذه الحليه فى مرحله الانطباق والاثبات تاره مستنده إلى اليد وأخرى إلى السوق وثالثه إلى الأصل، والحليه فى مقام الثبوت على جميع هذه التقادير حقيقه واحده وهى الحقيقه الاعتباريه.

وأما اثباتاً فلا بد قول - هعليه السلام: (كل شىء هو حلال لك حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك كالثوب عليك) إلى آخر الحديث مبرز لما ذكرناه، ويدل على أن الحليه الظاهريه المجعوله للشىء تنحل بانحلال افراده فى مرحله الانطباق، فحليه الفرد تاره تستند إلى اليد أو السوق وأخرى إلى الأصل، بل حليه فرد واحد تاره مستنده إلى الاماره وأخرى إلى الأصل، وأما قول هعليه السلام: (حتى تعلم انه حرام بعينه) فهو كاشف عن ان موضوع الحليه فى مقام الثبوت الشىء المقيد بعدم العلم بأنه حرام وإلا فلا يعقل جعل الحليه الظاهريه له، وأكد على ذلك فى ذيل الحديث بقوله عليه السلام: (حتى يستبين لك أو تقوم به بينه) فانه يدل على أن حليه هذه الأشياء مغياه بعدم العلم بالخلاف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا مانع من الالتزام بأن الأمثلة المذكورة في ذيل الحديث من باب التطبيق والتمثيل لا مجرد التنظير والتشبيه، هذا مع الحفاظ على ظهوره في الإنشاء.

الوجه الثالث (1): ان الحديث ناظر إلى جعل الحليه للأمثله المذكوره عند الشك في بقاء حليتها الثابته لها بقاعده اليد أو السوق أو الاستصحاب، وان هذه الحليه باقيه إلى زمان العلم بحرمتهها أو قيام البينه عليها.

وبكلمه ان الحديث ليس في مقام جعل الحليه الظاهريه للأشياء ابتداءً إلى زمان العلم بحرمتهها، بل ناظر إلى ان الحليه الثابته للأشياء بقاعده اليد أو الاستصحاب أو قاعده أخرى باقيه ولا ترفع اليد عنها إلى زمان العلم الوجداني بحرمتهها أو قيام البينه عليها، وعلى هذا فمعنى الحديث كلّ شيء ثبتت حليته بقاعده من تلك القواعد يبقى حلالاً حتى تعلم انه حرام بعينه، فالحديث ناظر إلى مرحله البقاء لا إلى مرحله الحدوث.

وللنظر فيه مجال، اذ لا شبهه في أن حمل الحديث على مرحله البقاء خلاف الظاهر جداً، ولا يمكن حمل قولعليه السلام: (كلّ شيء هو لك حلال) على كل شيء ثبتت حليته بقاعده من القواعد، تبقى حليته لك حتى تعلم انه حرام، لان هذا الحمل بحاجه إلى التقدير في غير مورد، هذا اضافه إلى ان الحديث ظاهر في جعل الحليه لشيء ابتداء كما هو الحال في جميع موارد ثبوت المحمول للموضوع، سواء كان في القضايا الاخباريه أم الانشائيه، والحمل على الثبوت البقائي بحاجه إلى قرينه، هذا من ناحيه.

ص: ٢٢٥

ومن ناحيه أخرى، ان الحلبي الثابته للأشياء بقاعده اليد أو السوق أو الاستصحاب، فهي باقيه ببقاء هذه القواعد كبقاء الحكم ببقاء موضوعه، وهذا لا يحتاج إلى جعل جديد، ضروره انها باقيه إلى ان تحقق غايتها وهي العلم الوجداني بالحرمة أو قيام البينه عليها ومعه ترتفع بارتفاع تلك القواعد.

فالتتيجه أنه لا يمكن الأخذ بهذا الوجه.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (1) من أن المحتمل في الروايه أمران:

ما ذكره السيد الأستاذ من ان المحتمل في الروايه امران

الأمر الأول، ان مفادها اثبات الحلبي وجعلها استناداً إلى الأصل والقاعده سواء اكان الأصل متمثلاً في قاعده اليد أم السوق أم الاستصحاب أم أصله الحل هذا، وقد تقدم ان هذا الاحتمال هو الأظهر من الروايه، إذ لا وجه لتخصيص صدرها بخصوص قاعده الحل، لأن الحلبي في جميع موارد هذه القواعد، حليه ظاهريه مجعوله في ظرف الشك والجهل بالواقع، ومن هنا قلنا أنه لا فرق بين الامارات والأصول العمليه من هذه الناحيه ثبوتاً، لأن موضوع الحكم الظاهري في كليهما مقيد بالجهل بالواقع، ولا يعقل جعل الحكم الظاهري سواء أكان في موارد الامارات أم الأصول العمليه للعالم به، وعلى هذا فالروايه بعمومها تدل على جعل الحلبي للشئ في ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، وهذه الحلبي الظاهريه المجعوله له تاره تكون في مرحله الانطباق والفعليه مستندة إلى قاعده اليد وأخرى إلى قاعده الاستصحاب وثالثه إلى قاعده الحل وهكذا، وعليه فصدر الروايه بمثابه

ص: ٢٢٤

الكبرى والأمثلة المذكوره فى ذيلها بمثابه الصغرى لها لا مجرد انها تنظير، فإذن لا اشكال فى الروايه من هذه الناحيه لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

الأمر الثانى، ان الحل فى الروايه بمعناه اللغوى الإرسال وعدم التقييد فى مقابل المنع والحرمه والإرسال، جامع بين الحليات المتعدده المستنده إلى الأصول المختلفه كأصالة الحل وقاعده اليد والاستصحاب ونحوها.

وفيه ان هذا الاحتمال بعيد، لأنه ان أريد بالإرسال وعدم التقييد، الإرسال الواقعى فهو مقطوع العدم، بداهه انه لا يكون مغنياً بعدم العلم بالحرمه، وان أريد به الإرسال الظاهرى فهو عين المحتمل الأول، لأن الإرسال الظاهرى عباره أخرى عن الحليه الظاهريه، فإذن هذا الأمر أما انه لا معنى له أو أنه يرجع إلى الأمر الأول.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى انه لا مانع من الاستدلال بهذه الروايه على أصالة البراءه الشرعيه فى الشبهات الحكميه التحريميه، لأنها بعمومها تشمل الشبهات الحكميه والموضوعيه معاً، وقد مرّ انه لا تنافى بين ظهور صدرها وظهور ذيلها، وانه لا محذور فى حمل الأمثله المذكوره فى ذيلها على أنها من مصاديق الصدر وانطباقه عليها من انطباق الكبرى على الصغرى، ولكن الذى يمنع عن الاستدلال بها ضعف سندها.

الاستدلال على البراءه بالاستصحاب بطريقتين و المناقشه فى الطريق الأول

الاستدلال على البراءه بالاستصحاب وتقريب الاستدلال به بأحد طريقتين:

الطريق الأول: ان الأحكام الشرعيه التى هى أمور اعتباريه انشائية،

فلا- يعقل ان تكون ازليه وان كانت موجوده فى علمه تعالى الأزلى، الا ان ثبوتها العلمى الأزلى ليس معنى جعلها وانشائها، لأن معنى جعلها هو أمره تعالى نبيه الأكرم صلى الله عليه وآله بواسطة الوحي بتبليغها وبيانها للناس تدريجاً، وقبل بيانها وتبليغها للناس من قبل الله تعالى ليس لها وجود جعلى وانشائى، فجعلها على الناس انما يتحقق ببيان الرسول صلى الله عليه وآله من قبل الله تعالى، وعلى هذا فإذا شك فى جعل حكم كحرمة شرب التتن، فلا مانع من استصحاب عدم جعله إلى زمان الشك فيه، ويترتب على هذا الاستصحاب عدم حرمة شرب التتن، وكذلك الحال فى كل حكم إذا شك فى جعله من قبل المولى، فلا مانع من استصحاب عدم جعله، لأن اركانها من اليقين السابق والشك فى البقاء تامه.

وقد نوقش فى هذا الاستصحاب بمناقشتين:

المناقشه الأولى (1): أن عدم الحكم قبل الشرع والشريعة عدم محمولى بمفاد ليس التامه، والعدم المشكوك بعد الشرع والشريعة عدم نعتى، فإذا كان المتيقن العدم المحمولى والمشكوك العدم النعتى فلا يجرى الاستصحاب، إذ لا يمكن اثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى الا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان العدم النعتى صفة للموضوع الموجود فى الخارج ونعت له، ومن المعلوم ان استصحاب العدم المحمولى لا يثبت كونه نعتاً للموضوع.

والجواب أولاً، ان اثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى وان كان لا يمكن، الا ان المستصحب فى المقام ليس عدم جعل الحكم بمفاد ليس

ص: ٢٢٨

التامه بل هو عدم جعل الحكم بنحو العدم النعتى، وذلك لانا نتيقن بأن هذا الحكم المشكوك جعله فعلاً غير مجعول فى أول البعثه ومنذ بدايه الوحي، لأن الناس فى أول البعثه لا يكون مكلفاً بشىء من الأحكام الشرعيه. ما عدا الشهاده بكلمه التوحيد والرساله ثم بسائر الأحكام الشرعيه بنحو التدريج، وعلى هذا فإذا شككنا فى جعل حكم، كان المستصحب هو عدم جعله بنحو العدم النعتى وهو العدم المنسوب إلى الشارع، لأن عدم جعله الحكم بعد البعثه مستند إلى الشارع، فاذن لا اشكال من هذه الناحيه.

وثانياً، ان هذا الاشكال فى المقام غير تام، فانه انما يتم فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على العدم النعتى، فعندئذ لا يجرى الاستصحاب فى العدم المحمولى، لأنه لا يثبت العدم النعتى إلا على القول بالأصل المثبت، وأما إذا كان الأثر مترتباً على العدم المحمولى كما فى المقام، فلا موضوع لهذا الاشكال، والأثر فى المقام الذى هو عبارته عن الأمن من العقوبه والأدانه مترتب على عدم جعل الحكم بنحو العدم المحمولى الأزلى، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم جعل الحكم بنحو العدم المحمولى الأزلى، فلا عقوبه عليه ولا ادانه.

فالتتيجه ان هذه المناقشه لا أساس لها فى المقام.

المناقشه الثانيه: ان الأثر انما يترتب على الحكم الفعلى دون الحكم الانشائى، إذ لا يترتب عليه أى أثر، لأن التنجيز أو التعذير إنما يترتب على الحكم الفعلى، حيث إنه يتنجز بالتنجيز ويتعذر بالتعذير دون الحكم الانشائى، إذ لا أثر له ما لم تتحقق صغراه، وعليه فلا أثر لاستصحاب عدم

الحكم الانشائي ولا- يثبت به عدم الحكم الفعلى إلا- على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان انتفاء الحكم الفعلى بانتفاء الحكم الانشائي، عقلى وليس بشرعى كما ان ترتبه عليه كذلك هذا.

وقد قرّب المحقق النائنى(1) قدس سره هذه المناقشه بصيغه أخرى، وهى ان استصحاب عدم الجعل لا يجرى لعدم ترتب أثر عليه فى نفسه، والأثر انما هو مترتب عل عدم المجعل وهو عدم الحكم الفعلى بفعليه موضوعه فى الخارج، ولا يمكن اثبات عدم الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، كما ان استصحاب بقاء الجعل لا يثبت بقاء المجعل وهو الحكم الفعلى إلا على هذا القول، ومن هنا لا يترتب أثر على جعل وجوب الحج على المستطيع بالنسبه إلى غير المستطيع فعلاً، فإنه لا يكون ملزماً بالحج إلا بعد استطاعته وبعدها يكون ملزماً به، باعتبار ان وجوبه صار فعليا عليه بعد فعليه موضوعه وهو الاستطاعه، فالأثر انما هو مترتب على المجعل وهو الحكم الفعلى بفعليه موضوعه فى الخارج نفيًا واثباتًا.

وعلى هذا فلا- أثر لاستصحاب الجعل أو عدمه فى نفسه، وأما إذا أريد به اثبات المجعل أو نفيه، فهو لا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت، حيث إنه قدس سره قد بنى على ان استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعل.

والجواب أنا قد ذكرنا غير مره ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل، فان الحكم يوجد فى هذه المرتبه ولا وجود فيها غير وجوده الجعلى الاعتبارى وانه عين المجعل فيها، ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد

ص: ٢٣٠

والوجود فى الأمور التكوينية، وليس للحكم وجود آخر وهو وجوده بوجود موضوعه فى الخارج، ضرورة استحاله وجود الحكم فى الخارج بوجود موضوعه فيه، لأنه أمر اعتبارى لا واقع موضوعى له إلا- فى عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد فى الخارج وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض انه أمر اعتبارى لا وعاء له إلا عالم الاعتبار.

ومن هنا قلنا ان مرتبه المجمعول وهى فعلية الحكم بفعلية موضوعه فى الخارج ليست من مراتب الحكم وإلا- فلأزمها ان يوجد الحكم فى الخارج بوجود موضوعه فيه وهذا خلف، فاذاً ليس للمجمعول وجود زائد على الجعل، لأن وجوده انما هو بوجود الجعل، فإذا ثبت الجعل وتحقق الموضوع فى الخارج، ترتب عليه أثره وهو لزوم الامتثال، فليس هنا الا جعل الحكم واعتباره فى مرحله الجعل وتحقق الموضوع فى الخارج لا ان هنا جعلاً ومجمعولاً وموضوعاً، بداهه ان المجمعول فى عالم الاعتبار عين الجعل ووجوده بوجود الجعل وليس له وجود آخر فى مقابل وجود الجعل، نعم فعلية فاعليته ومحركيته انما هى بفعلية موضوعه فى الخارج، مثلاً- وجوب الحج قبل وجوب الاستطاعه فى الخارج لا- يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالحج، وأما بعد وجوده صارت فاعليته ومحركيته فعلية لا نفس وجوب الحج، لأنه لا يعقل ان يصير فعلياً، وإلا لزم كونه أمراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف وفعلية انما هى بالجعل، وعلى هذا فلا- مانع من استصحاب بقاء الجعل وبه يثبت الكبرى وهى الجعل، فإذا تحقق الصغرى فى الخارج وهى الموضوع، ترتب الأثر.

وبكلمه ان الأثر الشرعى مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معاً، سواء كان ثبوت كليهما بالوجدان أم بالتعبد أو أحدهما بالوجدان والأخرى بالتعبد، والكبرى عبارته عن جعل الحكم والصغرى عبارته عن موضوعه فى الخارج، فإذا ثبت الكبرى وهى الجعل وتحقق الصغرى فى الخارج وهى الموضوع ترتب عليهما النتيجة وهى لزوم الامتثال، فالأثر مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معاً ولا يترتب على ثبوت الكبرى فقط ولا على ثبوت الصغرى كذلك، وإنما يترتب على ثبوت الجعل وتحقق الموضوع فى الخارج، فإذن استصحاب بقاء الجعل يثبت الكبرى فى الشريعة المقدسه، وهذا المقدار يكفى فى جريانه ولا يتوقف على شىء زايد عليه، وحينئذٍ فإذا ثبت الصغرى ترتب عليهما الأثر، أو قل ان استصحاب بقاء الجعل يثبت المجعول، اذ ليس للمجعول وجود آخر وراء وجود الجعل، وعليه فاثبات الجعل به بعينه هو اثبات المجعول به، لأنه عينه إذ لو كان للمجعول وجود آخر غير وجود الجعل، فلا يمكن اثباته باستصحاب الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، فإذن لا يكون استصحاب الجعل لاثبات المجعول واستصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المجعول من الأصل المثبت.

ومن هنا لا اشكال فى جريات استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ، سواء أكان الشك فى نسخ الاحكام فى الشرايع السابقه أم كان فى هذه الشريعه، فإذا جرى استصحاب بقاء جعل الحكم وعدم نسخه فى مورد، فحينئذٍ ان كان موضوعه موجوداً فى الخارج، ثبتت الكبرى والصغرى معاً وترتب على ضم الصغرى إلى الكبرى أثر.

والخلاصه ان المجعول ان كان عين الجعل كما هو الصحيح ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود فى التكوينيات، فهو يثبت باستصحاب الجعل وينفى باستصحاب عدم الجعل، باعتبار ان ثبوته عين ثبوت الجعل ونفيه عين نفيه لا شىء آخر، وان كان وجوده غير وجود الجعل، فلا يمكن اثباته باستصحاب الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، كما لا يمكن نفيه باستصحاب عدمه إلا على هذا القول.

وعلى هذا فلا موضوع للمعارضه بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول كما بنى عليها السيد الاستاذ قدس سره فى الشبهات الحكميه، أما على الفرض الأول، فلا مجعول فى مقابل الجعل كى تقع المعارضه بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول، وأما على الفرض الثانى، فلا يمكن اثبات المجعول أو نفيه باستصحاب الجعل أو عدمه إلا على القول بالأصل المثبت، فاذن لا تعارض بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، لفرض ان استصحاب عدم الجعل لا ينفى المجعول فى مرحله الفعلية حتى تقع المعارضه بينهما، لان فعلية المجعول فى هذه مرحله منوطه بثبوت الكبرى والصغرى معا، واستصحاب عدم ثبوت الكبرى لا ينفى ثبوت المجعول فى مرحله ثبوت الصغرى إلا على القول بالأصل المثبت، لأن نفي ثبوته فى هذه مرحله من الآثار العقلية له، وتام الكلام من هذه الناحية فى بحث الاستصحاب القادم انشاء الله تعالى.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن استصحاب الجعل لا يثبت المجعول واستصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول الاعلى القول

بالأصل المثبت، مبنى على أن للمجوعول وجوداً آخر غير وجود الجعل وهو وجوده بوجود موضوعه فى الخارج، ولكن قد مرّ انه لا- يمكن ان يكون للمجوعول وجود آخر فى مقابل وجود الجعل وهو وجوده بوجود موضوعه فيه، وإلا لزم ان يكون الحكم أمراً خارجياً وهذا خلف فرض انه أمر اعتبارى.

وبكلمه ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من ان استصحاب بقاء الجعل لا يثبت المجوعول الاعلى القول بالأصل المثبت وبدون اثباته لا أثر له، وكذلك استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجوعول إلا بناء على حجيه الأصل المثبت، مبنى على نقطه خاطئه وهى ان المجوعول موجود وراء وجود الجعل ويكون ترتبه عليه عقلياً لا شرعياً، وعدم المجوعول شىء وراء عدم الجعل وترتبه عليه عقلى لا شرعى وبدون ترتبه عليه لا أثر لاستصحاب بقاء الجعل ولا لعدمه، لأن الأثر انما هو مترتب على المجوعول أو عدمه فى مرتبه الفعلية والاستصحاب لا- يثبت ذلك، وأما خطأ هذه النقطه، فقد عرفتم انه ليس للمجوعول وجود وراء وجود الجعل، إذ ليس هنا جعل ومجوعول وموضوع حتى يقال ان استصحاب الجعل لا يثبت المجوعول الاعلى القول بالأصل المثبت، أو استصحاب عدم الجعل لا- يثبت عدم المجوعول بعين هذا الملا-ك، بل هنا جعل وموضوع فقط، لأن استصحاب الجعل هو استصحاب المجوعول، واستصحاب عدم الجعل هو استصحاب عدم المجوعول، والاختلاف بينهما انما هو فى التعبير.

وأما ما ذكره قدس سره من أن الأثر لا يترتب على الحكم فى مرتبه الجعل

والانشاء فهو وان كان صحيحاً، الا- انه ليس من جهه ان للمجعول وجوداً وراء وجود الجعل، والأثر انما هو مترتب عليه لا على وجود الجعل، بل من جهه ان استصحاب الجعل انما يثبت الكبرى فقط، ومن الواضح ان الأثر لا يترتب عليها ما لم تنضم اليها الصغرى، فإذا انضمت الصغرى اليها ترتب عليها الأثر وهو التنجز ووجوب الامتثال.

وعلى هذا فليس فى موارد الأحكام الشرعيه عناصر ثلاثه: العنصر الأول الجعل، العنصر الثانى المجعول، العنصر الثالث الموضوع، بل فيها عنصران: الأول الجعل والثانى المجعول، فإذا ثبت الجعل والموضوع معاً، ترتب الأثر على ثبوتهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى انه لا مانع من استصحاب عدم الجعل فى المقام ولا يكون مثبتاً ولا معارضاً هذا.

ما اذا كان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص و الجواب عنه بوجوه

ولكن قد يقال كما قيل ان هذا الاستصحاب وان كان جارياً فى نفسه الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإذا شك فى جعل الحرمة لشرب التتن، فبطبيعه الحال كان يشك فى جعل الترخيص له، فاستصحاب عدم جعل الحرمة له معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص له فيسقطان معاً من جهه المعارضه، فاذن لا دليل على البراءه الشرعيه والمرجع حينئذ هو البراءه العقلية.

والجواب عن ذلك بوجوه: الوجه الأول، ان الاباحه الأوليه للأشياء غير مجعوله لا ذاتاً ولا أمضاءً، لأن الشريعه الاسلاميه المقدسه انما هى فى مقام جعل القيود والحدود لاطلاق عنان الانسان، وأما أصل اطلاق العنان

فهو ثابت له طبعاً وذاتاً وثبوتاً لا يحتاج إلى أى عناية زائده، لأن الانسان بطبعه حر ومطلق العنان فى سلوكياته الخارجيه، ولكن الشارع المقدس جعل لذلك قيوداً وانه حر فيها فى الحدود المسموح بها شرعاً لا مطلقاً.

الوجه الثانى، على تقدير تسليم ان الترخيص مجعول فى الشريعه المقدسه، الا انه مجعول فى كل مورد لم يجعل الشارع الحكم الالزامى فيه، وعليه فموضوع الحكم الترخيصى مقيد بعدم جعل الحكم الالزامى وعدم الملاك له فيه، وعندئذ فاستصحاب عدم الجعل يثبت موضوع الحكم الترخيصى، ولا مجال حينئذ لاستصحاب عدم جعل الحكم الترخيصى، فانه محكوم باستصحاب عدم جعل الحكم الالزامى.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كلا-الحكمين مجعول شرعاً فى مورد واحد، الا انه لا يمنع عن جريان كلا الاستصحابين معاً، لأن المانع عن جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى انما هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه، وأما المخالفه القطعيه الالتزاميه فلا تكون مانعه عن جريانه، وعلى هذا فكلا الاستصحابين يجرى فى المقام ويترتب عليه نفي العقوبه والادانه، اذ يكفى فى نفي العقوبه نفي الحرمة ولا يتوقف على اثبات الترخيص لما ذكره السيد الاستاذ(1) قدس سره على ما فى تقرير بحثه.

جواب بعض المحققين عن وجهين من تلك الوجوه والجواب عنه

وقد ناقش بعض المحققين(2) قدس سره على ما فى تقرير بحثه فى كلا هذين الوجهين:

ص: ٢٣٦

١- (١) - مصباح الأصول: ج ص، ج ص.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول: ج ص، ج ص -.

أما الوجه الأول، فقد ناقش فيه بأن الدليل على هذا التقييد أى تقييد موضوع الحكم الترخيصى بعدم جعل الحكم الالزامى ان كان الروايات الواردة فى منع النبى الأكرم صلى الله عليه و آله اصحابه من كثره السؤال فى الحج، وما ورد من قول - ه صلى الله عليه و آله: (إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم)(١)، فقد أورد عليها بأن هذه الروايات لا تدل على هذا التقييد.

أما الطائفة الأولى، فمن المحتمل قويا ان يكون النهى عن كثره السؤال باعتبار ان الاغراض المولويه غير تامه، ومع عدم تماميتها لا تكون محرکه للمولى نحو البيان، فإذا كانت كذلك، فلا تجب امثالها فى الواقع حتى يجب السؤال عنها، وأما إذا سئل عنها، فقد يكون نفس السؤال موجباً لتتميم ملاك البيان فيبين، فيجب عليهم الامتثال فيخالفون فيقعون فى المعصيه بسبب من الاسباب، ولهذا نهى صلى الله عليه و آله عن السؤال ارشاد إلى عدم تماميه الاغراض المولويه أو أن انها تامه فى الواقع ولكنه صلى الله عليه و آله غير مأمور ببيانها لمصلحه من المصالح التسهليه للناس، وأما إذا سئل عنها فله ان يبينها، فإذا بينها وجب عليهم الامتثال والطاعه، ولكنهم قد يقعون فى ورطه المخالفه والمعصيه من جهه سؤالهم، ولهذا نهى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله عن ذلك.

وأما الطائفة الثانيه، فهى اجنبيه عن الدلاله على التقييد، لأن مفادها هو ان المولى إذا أمر بشىء ذا أفراد فأتوا من أفراد ما استطعتم يعنى الأفراد المقدوره، هذا اضافه إلى ان الطائفة الثانيه ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها، وان كان الدليل عليه حديث (اسكتوا عما سكت الله عنه)

ص: ٢٣٧

١- (١) - بحار الأنوار: تتمه أبواب أحواله، باب ٣٧ باب ما جرى بينه وبين أهل الكتاب، بحار ج ٢٢، ص ١.

فيرد عليه، ان مفاد هذا الحديث السكوت وهو عنوان وجودى، فلا يمكن اثباته باستصحاب عدم جعل الحكم الالزامى الاعلى القول بالأصل المثلث.

والجواب أولاً- انه من غير المعلوم ان صاحب هذا الوجه قد استدل على تقييد موضوع الحكم الترخيصى بعدم جعل الحكم الالزامى بهذه الطوائف من الروايات حتى يقال انها لا تدل على هذا التقييد، بل من المحتمل قوياً ان يكون نظره إلى ان الشارع المقدس قد امضى فى أول البعثة الاباحات الاصلية الثابته للأشياء، ومن الطبيعى ان هذا الامضاء يكون مقيداً بعدم جعل الاحكام الالزاميه فى الواقع ومقام الثبوت لها ولا يمكن ان يكون مطلقاً، وعلى هذا فيكون استصحاب عدم جعل الحكم الالزامى حاكماً على استصحاب عدم جعل الحكم الترخيصى باعتبار انه يثبت موضوعه.

وأما الوجه الثانى، فقد أورد عليه قدس سره بأنه لا يتم على مبناه من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى، اذ حينئذٍ يمكن اسناد الحكم المستصحب إلى المولى بعنوان الحكم الواقعى، لأن موضوع جواز الاسناد هو العلم بكونه منه، والمفروض ان الاستصحاب يقوم مقام هذا العلم، ونتيجة ذلك ان جريان كلا الاستصحابين فى المقام يؤديان إلى جواز اسناد كلا العدمين المستصحبين إلى المولى وهو غير جائز، لأنه من اسناد ما علم بكذبه اليه، باعتبار أنا نعلم اجمالاً بكذب أحد الاستصحابين فى المقام وعدم مطابقته للواقع، والعلم الاجمالى يكفى فى عدم جواز اسناد كليهما إلى المولى، لأنه من اسناد ما علم بكذبه اليه وهو محرم، فاذن لا يجرى الاستصحاب فى كلا الطرفين لأنه يؤدى إلى المخالفة القطعية العمليه هذا.

ويمكن دفع ذلك بأن هنا مطلين:

الأول، ان المجمعول فى باب الاستصحاب على مسلكه قدس سره، حيث إنه الطريقيه والكاشفيه، فمن أجل ذلك يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه، وعليه فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على ما دلّ على أخذ القطع فى الموضوع ويوسع دائرته.

الثانى أنه قدس سره قد بنى فى نفس الوقت على ان طريقيته فى ظرف الشك فى بقاء الحاله السابقه والعمل بها لا مطلقاً، بمعنى ان طريقيته ليست كطريقيه أخبار الثقة التى تكون بنحو الحكايه عن الواقع والأخبار عنه، ومن هذه الجبهه يكون مفاده الحكم الظاهرى لا إثبات الواقع.

فالتتيجه على ضوء هذين المطلين انه لا تنافى بين قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي الموضوعى وبين كونه حكماً ظاهرياً لا يثبت الواقع، لأن قيامه مقام القطع الطريقي الموضوعى من جهه طريقيته، وحيث إنها فى ظرف الشك والعمل، فتكون حكماً ظاهرياً لتنجيز الواقع عند الأصابه لا لإثباته، فإذن لا مانع من إسناد كلا الاستصحابين إلى المولى ولا يكون ذلك من إسناد ما يعلم بكذبه، لأن كلا الاستصحابين ثابت ظاهراً بحكم الشارع.

نعم هنا اشكال آخر وهو ان استصحاب عدم جعل الترخيص لا يجرى فى نفسه لعدم أثر شرعى مترتب عليه، لأنه لا يثبت جعل الحرمة الاعلى القول بالاصل المثبت، فإذن لا موضوع للمعارضه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التتيجه، وهى انه لا مانع من استصحاب عدم الجعل إذا شك فيه.

هذا تمام الكلام فى الطريق الأول.

الطريق الثانى هو الاستصحاب قبل البلوغ و التعليق عليه بوجه و الاشكال عليه

الطريق الثانى: هو استصحاب عدم التكليف الثابت فى حال الصغر وقبل البلوغ، فإذا شك فى ثبوت هذا التكليف بعد البلوغ، فلا مانع من استصحاب عدم ثبوته و يترتب عليه الأمن من الإدانة والعقوبه.

وقد علق على هذا الاستصحاب بعده وجوه:

الوجه الأول: ان جريان الاستصحاب منوط بكون المستصحب فى نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى حتى يمكن التعبد به وإلا فلا يجرى الاستصحاب

، وحيث ان عدم الحكم ليس بمجموع من قبل المولى ولا- موضوعاً لمجموع شرعى، فلا- يمكن جريان الاستصحاب فيه، لانه ليس قابلاً للتعبد بالبقاء هذا، وقد نسب المحقق الخراسانى(١) قدس سره هذا التعليق إلى الشيخ الأنصارى(٢).

لكن السيد الاستاذ(٣) قدس سره اشكل على هذه النسبه بأنها غير مطابقه للواقع، لان الشيخ رحمه الله من القائلين بجريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه، وقد صرح بذلك فى عدّه موارد من كتابيه الرسائل والمكاسب، ولهذا لافرق عنده فى جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم هذا.

والظاهر ان هذا الاشكال غير وارد، اذ لاتنافى بين نسبه هذا التعليق إلى الشيخ رحمه الله وبين قوله بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه لسببين:

ص: ٢٤٠

١- (١) - كفايه الأصول: ص.

٢- (٢) - فرائد الأصول: ج ص.

٣- (٣) - مصباح الأصول: ج ص.

الأول، ان هذا التعليق ليس من جهه انه استصحاب فى العدم الأزلى، بل من جهه ان المستصحب لابد ان يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى وإلا فلا يمكن التعبد به شرعاً، وحيث ان عدم الحكم فى المقام ليس أثراً شرعياً فى نفسه ولا موضوعاً له، فلهذا لا يجرى الاستصحاب فيه.

الثانى، ان العدم الازلى قد يكون فى جانب الحكم كعدم الحكم ازلاً، وقد يكون فى جانب الموضوع كعدم القرشيه مثلاً، وهذا التعليق مبنى على انكار جريان الاستصحاب فى العدم الازلى فى جانب الحكم لا فى جانب الموضوع، فاذن لا تنافى بين نسبه هذا التعليق إلى الشيخ رحمه الله وبين قوله بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه، باعتبار انه قدس سره انما يقول بجريان الاستصحاب فى العدم الازلى فى الشبهات الموضوعيه التى يكون العدم الازلى موضوعاً للآثر الشرعى.

فالتنتيجه، انه لا- تنافى بين قول الشيخ رحمه الله بجريان الاستصحاب فى العدم الازلى الذى هو موضوع للحكم بقاء وبين قوله بعدم جريانه فى عدم الحكم، باعتبار انه ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان الصحيح فى الجواب عن هذا التعليق ان يقال، ان الملا-ك فى جريان الاستصحاب هو ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد بقاء وفى ظرف الشك تنجيذاً او تعديراً وان لم يكن فى نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

وبكلمه انه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب فى

نفسه حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، كما لا يعتبر في جريانه ان يكون المستصحب تحت قدره المولى ويده نفيًا واثباتًا، فان شيئًا من الامرين غير معتبر في جريانه.

أما الأمر الأول، فلان المناط في جريان الاستصحاب هو ان يكون المستصحب قابلا للتعبد بقاء وان لم يكن حكما شرعيا في نفسه ولا- موضوعا له، وعدم الحكم في الازل وان لم يكن حكما في نفسه ولا موضوعا له، الا انه قابل للتعبد بقاء وفي ظرف الشك، ويترتب عليه التعذير ولا يكون مثل هذا الاستصحاب لغوا.

وأما الأمر الثاني، فلان كون المستصحب تحت قدره المولى بما هو مولى غير معتبر في جريان الاستصحاب، ولهذا يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجيه كاستصحاب بقاء عداله زيد وبقاء علم عمرو وحياه بكر وهكذا، فان هذه الموضوعات خارجه عن قدره المولى بما هو شارع ومع هذا يجري الاستصحاب فيها، لان المناط في جريانه فيها انما هو بترتب الاثر عليها وكونها قابله للتعبد بقاء في ظرف الشك، واما عدم التكليف الذي هو مورد الاستصحاب في المقام، فهو قابل للتعبد بقاء في ظرف الشك، ويترتب على بقاءه اثر وهو التعذير والتامين من الادانه والعقوبه، وهذا المقدار يكفي في جريانه ولا يكون لغوا.

فالتتيجه ان هذا التعليق غير تام.

الوجه الثاني ما ذكره الشيخ الانصاري في المقام و الجواب عنه

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري(1) قدس سره من أن استصحاب

ص: ٢٤٢

البراءة وعدم التكليف لا- يوجب القطع بعدم العقاب إلا- على القول بالأصل المثبت، أو كون الاستصحاب من الامارات التي تكون مثبتاتها حجه، وحيث إن الاستصحاب لا يكون من الامارات ولا مثبتاته حجه، فإذن لا أثر لهذا الاستصحاب، لأن الأمن من الادانه والعقوبه انما هو مترتب على الترخيص الظاهري لا- على عدم التكليف، والمفروض ان الاستصحاب انما يثبت عدم التكليف ولا يثبت الترخيص الاعلى القول بالأصل المثبت.

وان شئت قلت، ان القطع بالأمن من العقاب لا يترتب على عدم حرمه الفعل أو عدم وجوبه وانما هو مترتب على الترخيص فيه، والمفروض انه لا يثبت بالاستصحاب، فاذن احتمال العقاب موجود ولا يمكن دفعه الا بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

والجواب، ان استصحاب عدم التكليف يكفي في القطع بعدم العقاب، باعتبار ان العقاب من لوازم التكليف، فإذا ثبت عدمه شرعاً ولو بالاستصحاب، فلا عقاب يقيناً، على أساس ان اليقين بحجيه الاستصحاب يستلزم اليقين بعدم العقاب على العمل به وان كان مخالفاً للواقع.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره (1) من أنه لا- مانع من أن يجعل مصب الاستصحاب نفس الترخيص الشرعي في المقام باعتبار انه كان متيقنا قبل البلوغ بمقتضى حديث الرفع وبعد البلوغ يشك في بقاءه فيستصحب فهو غير تام، لأن مفاد حديث رفع القلم، نفى جعل الحكم وتشريعه لا اثبات الترخيص، نعم الترخيص لازم عقلي لرفع المنع لا انه مجعول.

ص: ٢٤٣

فالنتيجه ان هذا الوجه غير تمام.

الوجه الثالث ما ذكره النائبي في المقام

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائبي قدس سره (١) من أن الأثر الشرعي العملي، تاره يكون مترتب على الواقع المستصحب، وأخرى على الشك فيه، بحيث يكون الشك تمام الموضوع له، وثالثه على الأعم من الواقع والشك فيه.

أما على الأول، فلا مانع من استصحاب بقاءه إذا شك فيه، كما إذا شك في بقاء حياه زيد مثلاً، فإنه لا مانع من استصحاب بقاء حياته وترتيب آثارها عليها، أو إذا شك في بقاء عداله زيد، فإنه لا مانع من استصحاب بقاء عدالته وترتيب أثرها عليها كجواز الاقتداء به وقبول شهادته وجواز تقليده وهكذا.

وأما على الثاني، فحيث ان الأثر العملي فيه مترتب على نفس الشك وهو تمام الموضوع للحكم، فلا مجال للاستصحاب في هذا الفرض ولا موضوع له، لأن موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولا يتصور هنا الشك في البقاء، بل لو فرضنا ان اركان هذا الاستصحاب تامه ومع ذلك لا يجرى، لعدم ترتب أى أثر عملي عليه فيكون لغواً، مثلاً موضوع حرمه التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين وهو محرز بالوجدان، وحيث أن أريد بالاستصحاب استصحاب عدم ثبوت التكليف في الواقع، فيرد عليه ان الأثر لا يترتب على الواقع، وان أريد به استصحاب عدم العلم بأنه من الدين، فيرد عليه انه محرز بالوجدان، وغير خفى ان افتراض كون الشك تمام الموضوع مجرد افتراض لا واقع موضوعي

ص: ٢٤٤

وأما على الثالث، فقد ذكر المحقق النائيني قدس سره ان موضوع التأمين فيه محرز بالوجدان وهو الشك في التكليف ومعه لا يجرى استصحاب عدم جعله، لأنه تحصيل الحاصل بل من أردأ انحائه هذا.

ما ذكره السيد الأستاذ من جريان استصحاب عدم الجعل و المناقشه فيه

ولكن ذكر السيد الاستاذ قدس سره (١) انه لا- مانع من جريان الاستصحاب في هذا الفرض، لأن الاستصحاب فيه مترتب على الشك في الواقع وعلى عدم ثبوته، والاستصحاب يجرى بلحاظ ترتب الأثر على عدم ثبوت الواقع، فإذا احرز عدم ثبوته به فقد ارتفع الشك أيضاً تعبدًا، وعليه فلا يكون الاستصحاب لغوًا، لانه يحرز أحد فردي الموضوع وهو عدم ثبوت الواقع ويرفع الفرد الآخر وهو الشك بحكم الشارع، فاذن كيف يكون الشك مانعًا عن جريانه لأنه يرتفع به، ومن هنا لا اشكال في صحه جعل الاماره ونصبها على عدم حرمه شيء رغم ان أصاله الاباحه تكفي لاثباته، وكذلك لا اشكال في صحه استصحاب بقاء طهاره الشيء مع ان أصاله الطهاره تكفي لاثباتها، والمقام من هذا القبيل، فان قاعده قبح العقاب بلا بيان منوطه بتحقق موضوعها وهو عدم البيان، وحينئذٍ فانها كما لا تجرى مع بيان التكليف كذلك لا تجرى مع بيان عدم التكليف، والفرض ان الاستصحاب بيان ومعه ترتفع القاعده بارتفاع موضوعها.

فالتتيجه انه لا مانع من جريانه ولا يكون من تحصيل الحاصل.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً فقد حققنا في محله ان الاستصحاب ليس من

الاماره ولا- من الأصل المحرز حتى يكون حاكماً ورافعاً للشك في المقام، فاذن يكون جريانه في المقام لغواً، لأنه يثبت ما هو ثابت بالوجدان وهو من اردأ انحاء تحصيل الحاصل.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه اماره أو أصل محرز، ولكنه لا- يكون حاكماً في المقام، لأن حكومته انما هي على القواعد الشرعيه التي يكون أمرها بيد الشارع سعه وضيقتاً دون القواعد العقليه، والقاعده في المقام اما قاعده قبح العقاب بلا بيان أو قاعده الاشتغال، بعد فرض عدم تماميه ادله البراءه الشرعيه، والاستصحاب وارد على كلتا القاعدتين معاً ورافع لموضوعهما وجداناً، لأن موضوع الأولى عدم البيان والاستصحاب بيان شرعاً بالوجدان، وموضوع الثانيه احتمال العقاب والاستصحاب رافع لهذا الاحتمال جزماً، وحيث إن المفروض في المقام قاعده قبح العقاب بلا- بيان عند الشك في ثبوت التكليف لا- قاعده الاشتغال، فيكون الاستصحاب أى استصحاب عدم ثبوت التكليف وارد عليها ورافع لموضوعها وجداناً، لأن موضوعها عدم البيان لا الشك، اذ لا موضوعيه له الا من جهه انه لا يكون بياناً.

وبكلمه أوضح ان هنا مناقشه على ما ذكره قدس سره من جهتين:

الجهه الأولى: ان الاستصحاب لا يصلح ان يكون رافعاً للشك ولو تعبدا لكى يرتفع اثره بارتفاع موضوعه، بناء على ما حققناه في محله من ان المجعول في باب الاستصحاب ليس هو الطريقيه والكاشفيه، بل المجعول فيه الجرى العملى على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك بدون ان توجد فيها

الاماريه والكاشفيه، ومن هنا قلنا انه ليس من الأصول المحرزه فضلاً عن كونها اماره بل هو من الأصول غير المحرزه، ولهذا يكون تقديم الاستصحاب على أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره والحل انما هو بالتخصيص لا بالحكومه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان تقديم الاستصحاب على قاعده قبح العقاب بلا بيان يختلف عن تقديمه على أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره ونحوهما، لأن تقديمه على قاعده القبح يكون من باب الورود، على أساس انه بملاك ثبوت نفس التعبد الاستصحابي لا بملاك ثبوت المستصحب والمتعبد به، ومن الواضح ان ثبوت التعبد بالاستصحاب أمر وجداني وقطعي لأنه عباره عن حجتيه، وحيث إن تقديمه على القاعده بملاك ثبوت نفس التعبد الاستصحابي، فلهذا يكون من باب الورود، ورفع موضوعها بالوجدان وهو عدم البيان، باعتبار ان الاستصحاب بيان وجداناً، وهذا بخلاف تقديمه على أصاله البراءه الشرعيه وأصاله الطهاره، فانه انما يكون بثبوت المستصحب والمتعبد به، والمفروض ان ثبوته بالتعبد لا بالوجدان ولهذا يكون تقديمه على أصاله البراءه الشرعيه أو أصاله الطهاره ونحوها بالحكومه على المشهور وبالتخصيص على ما قويناه.

الجهه الثانيه: ان ما أفاده قدس سره من الحكومه لو تم فإنما يتم فيما إذا كان الأثر الشرعي مشتركاً بين الواقع والشك فيه، كما في مثل حرمه التشريع والطهاره الظاهريه والاباحه الظاهريه وهكذا.

ولكنه لا ينطبق على المقام، على أساس ان الأثر المطلوب في المقام

وهو التعذير والأمن من العقوبه والادانته ليس أثراً للواقع المستصحب، بيان ذلك ان الأثر تاره يترتب على واقع المتيقن المستصحب، وأخرى يترتب على نفس الشك والتعبد بالاستصحاب.

أما على الأول، فيكون إثباته بالاستصحاب ظاهرياً لا واقعياً.

وأما على الثانى، فيكون واقعياً كالتنجيز أو التعذير، أما الأول فهو من أثر المنجز واقعاً سواء كان المنجز اماره أم أصلاً عملياً كإيجاب الاحتياط، وأما الثانى فانه كما يترتب على نفس الشك واقعاً كذلك يترتب على نفس التعبد الاستصحابى، وحيث إن ثبوت التعبد الاستصحابى بالوجدان، فالأثر المترتب عليه واقعى أى ثابت واقعاً ووجداناً لا ظاهرياً.

وان شئت قلت ان هناك أثرين:

أحدهما الحكم الشرعى وهو مترتب على المستصحب بوجوده الواقعى وإثباته بالاستصحاب يكون ظاهرياً لا واقعياً والآخر الأثر العملى كالتنجيز والتعذير، لانهما من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب بوجوده الواقعى، والتنجيز كما يثبت واقعاً ووجداناً إما بملاك أصله الاحتياط العقليه أو الشرعيه أو بملاك التعبد الاستصحابى، لأن التعبد الاستصحابى ثابت بالوجدان والمتعبد به ثابت بالتعبد، ونقصد بالتعبد حجيته وكذلك التعذير، فانه يثبت واقعاً وبالوجدان اما بملاك قاعده القبح أو بملاك نفس التعبد الاستصحابى.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره مبنى على الخلط بين الأثر الشرعى والأثر العقلى، لأن الأثر الشرعى إذا كان مترتباً على الأعم من

الواقع والشك فيه كحرمه التشريع مثلاً، فعندئذٍ يلزم ما ذكره قدس سره من أن إثباته باستصحاب عدم كون هذا الشيء من الدين تحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه.

وأما على الثاني، فانه مترتب على نفس الشك وعلى نفس التعبد الاستصحابي، وحيث إن كليهما ثابت بالوجدان، فاثبات هذا الأثر بالاستصحاب ليس من اردأ انحاء تحصيل الحاصل، لأن المفروض ان اثباته بالاستصحاب أيضاً بالوجدان، فاذن لا مانع من جريان الاستصحاب أيضاً، غايه الأمر ان الأثر حينئذٍ مستند إلى كليهما معاً أى الشك والاستصحاب لا إلى أحدهما دون الآخر، نظير اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، هذا إذا كان الأثر وهو التعذير مترتباً على نفس الشك بما هو شك، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، اذ لا يوجد مورد يكون التعذير فيه مستنداً إلى نفس الشك الموجود في افق النفس.

قاعده القبح مستنده الى عدم البيان

وأما قاعده القبح، فهي مستنده إلى عدم البيان لا إلى نفس الشك الا باعتبار انه من مصاديق عدم البيان، ولكن القاعده لا تستند اليه مباشرة وانما تستند إلى عدم البيان كذلك، وهو قد ينطبق على الشك وقد ينطبق على غيره.

نعم الأثر الشرعي قد يترتب على نفس الشك في الواقع كحرمه التشريع، ولكن الاستصحاب لا يثبت هذه الحرمة الا باعتبار انها مترتبة على واقع المستصحب ولا تكون مترتبة على نفس التعبد الاستصحابي، فاذن اثباتها به يكون بالتعبد لا بالوجدان.

هذا اضافته إلى ان فرض كون الشك تمام الموضوع لها بعيد جداً، بل هو جزء الموضوع وجزئه الآخر الواقع.

وأما التعذير في الشبهات الحكميه بعد الفحص، فهو مستند إلى قاعده القبح، وحيث إن موضوعها عدم البيان، فاستصحاب عدم التكليف فيها وارد على القاعده ورافع لموضوعها وهو عدم البيان وجداناً، لأن الاستصحاب بعد حجته بيان جزماً وأثره التعذير، باعتبار انه مترتب على نفس التعبد الاستصحابي لا على المستصحب هذا.

وقد أجاب بعض المحققين (1) قدس سره عن هذا الاشكال، بأن التعذير بملاك قاعده القبح مرتبه ضعيفه من المعذريه، وأما التعذير بملاك تصدى المولى نفسه لبراز عدم اهتمامه بالتكليف المشكوك الالزامي والترخيص في مخالفته ترجيحاً لملاكاته الترخيبيه على ملاكاته الالزاميه في مقام التزاحم الحفظي مرتبه أقوى من التعذير هذا.

وفيه أولاً، ما تقدم من المناقشه في هذا المبني بشكل موسع في مستهل بحث البراءه فلاحظ.

وثانياً ان التعذير والتأمين على أساس قاعده القبح في موارد الشك في التكليف، حيث إنه قطعي فلا يتصور ان يكون التأمين والتعذير الجائي من ناحيه استصحاب عدم التكليف أقوى مرتبه من التعذير والتأمين بملاك القاعده، فان الأمن من الادانته والعقوبه في كليهما قطعي، والقطع بالأمر لا يتصف بالشده والضعف، وعلى هذا فكما ان استصحاب عدم التكليف

ص: ٢٥٠

كاشف عن عدم اهتمام المولى بالتكليف المشكوك الالزامى بماله من الملاك كذلك قاعده القبح، فإنها تكشف عن عدم اهتمام المولى بالتكاليف المشكوكه وإلا وجب الاحتياط فيها.

ولكن مع هذا لا مانع من جريان استصحاب عدم التكليف المشكوك لأمر:

الأول، ان موضوع القاعده خصوص عدم البيان على التكليف أى عدم قيام الحجه عليه لا عدم البيان من كلا الجانبين هما جانب التكليف وجانب عدم التكليف، فاذن استصحاب عدم التكليف لا يرفع موضوع القاعده لا حكمومه ولا وروداً، لأن موضوعها عدم البيان على التكليف وهو ثابت حتى عند البيان على عدم التكليف، لأنه انما يرتفع بالبيان على التكليف لا بالبيان على عدمه.

الثانى، ان موضوع القاعده عدم البيان من كلا-الجانبين، وعليه فيكون استصحاب عدم التكليف وارداً على القاعده ورافعاً لموضوعها وجداناً، باعتبار ان الاستصحاب بيان وجداناً وحجه كذلك.

الثالث، ان موضوع القاعده الشك فإنه تمام الموضوع لها، لأن المكلف إذا شك فى التكليف وكان شكه بعد الفحص، تجرى فيه قاعده القبح وان كان التكليف ثابتاً فى الواقع، اذ لا أثر لثبوتة فى الواقع ما لم يتم بيان عليه والمفروض ان الشك ليس ببيان.

وعلى هذا فأيضاً لا مانع من جريان استصحاب عدم التكليف المشكوك، لأن موضوع التعذير المستند إلى القاعده الشك وهو تمام الموضوع

لها لا- مطلقاً، فاذن التعذير في الشبهات الحكميه بعد الفحص كما يثبت بقاعده القبح كذلك يثبت بالاستصحاب وبالاماره وبالعلم الوجداني، نعم ان الاستصحاب حينئذٍ وان لم يكن وارداً على القاعده، لأنه غير رافع لموضوعها وهو الشك بالوجدان، الا انه رافع له حكماً، ضروره ان الشك انما يكون مؤثراً في القاعده إذا لم يكن بيان من الشارع على خلافه، والمفروض ان الاستصحاب بيان شرعاً ومعه لا أثر له هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل الصحيح من هذه الأمور الثلاثه، الأمر الأول أو الثاني أو الثالث، والجواب الظاهر هو الفرض الأول لا الثاني ولا الثالث، بيان ذلك:

ان الحاكم بالقاعده انما هو العقل، ومن الواضح ان العقل انما يحكم بقبح العقاب على التكليف إذا لم يتم بيان عليه، فيكون موضوع حكم العقل عدم البيان على التكليف فحسب لا الأعم منه ومن عدم التكليف، ضروره انه لا عقاب على عدم التكليف سواء كان عليه بيان أم لا، ولا يمكن ان تكون دائره الموضوع أوسع من دائره الحكم، لأن الحكم - وهو قبح العقاب - انما هو على التكليف بدون قيام بيان عليه.

فالنتيجه ان الموضوع هو عدم البيان على التكليف فقط، ومن هنا يظهر حال الأمر الثاني.

وأما الثالث، فلا- يحتمل ان يكون الشك في التكليف بعنوانه موضوعاً للقاعده، نعم انه بملاك عدم كونه حججه وبيانياً موضوع لها، ومعنى ذلك ان الموضوع هو عدم البيان والحججه على التكليف.

والخلاصة ان الحاكم بهذه القاعده انما هو العقل، ومن الواضح انه انما يحكم بقبح العقاب على التكليف إذا كان بلا حجه وبيان، فاذن الحكم بقبح العقاب عند الشك فى التكليف الالزامى إنما هو باعتبار ان الشك ليس بحجه وبيان.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهو ان موضوع القاعده ليس عدم البيان من الجانبين.

ثم ان ملاك حكم العقل بقبح العقاب بلا حجه وبيان انما هو ادراك العقل بأن هذا العقاب ظلم، ولهذا قلنا ان هذه القاعده موافقه للفطره والجبلة وان كان منشأ هذا القبح هو عدم ثبوت حق المولى فى حال الشك فى التكليف، واحتمال ثبوته على أساس ان الشك والاحتمال بمقتضى الارتكاز العرفى والعقلانى لا يصلح ان يكون حجه وبياناً، ولذلك يكون العقاب فى هذه الحاله من العقاب بلا بيان وهو قبيح بملاك انه ظلم.

تحصل مما ذكرناه، انه لا مانع من استصحاب عدم جعل التكليف المشكوك أو استصحاب عدم ثبوت التكليف إلى ما بعد البلوغ عند الشك فى ثبوته، وهذا الاستصحاب وان لم يكن وارداً على القاعده ولا حاكماً عليها، أما الأول فلان موضوع القاعده عدم البيان على التكليف فحسب لا- عدم البيان من كلا- الجانبين، والاستصحاب المذكور ليس بياناً عليه حتى يكون رافعاً لموضوعها بل هو بيان على عدم التكليف وهو لا ينافى موضوع القاعده، وأما الثانى فلان حكومته مبنيه على انه يثبت التكليف الواقعى تعبدًا، والمفروض انه يثبت عدمه وهو لا ينافى موضوع القاعده ولكن مع

ذلك يجرى، لأن القاعده لا تمنع عن جريانه كما انها لا تمنع عن جريان أصله البراءه الشرعيه ولا يكون لغواً، غايه الأمر ان الأثر وهو التأمين والتعذير مستند إلى كليهما معاً، هذا اضافته إلى ان أثر هذا الاستصحاب هو انه يصلح ان يعارض ادله الاحتياط على تقدير تماميتها، وأما القاعده فهي لا تصلح ان تعارض ادله الاحتياط، باعتبار انها بيان وجداناً فترفع موضوع القاعده كذلك.

الوجه الرابع ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام

الوجه الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاري(1) قدس سره من أنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه فيها موضوعاً ومحمولاً، وهذا الاتحاد مقوم لحقيقه الاستصحاب لا انه شرط خارجي فحسب، فإذا فرضنا ان الموضوع في القضية المتيقنه غير الموضوع في القضية المشكوكه فيها، فلا مجال للاستصحاب ولا- موضوع له، وفي المقام لا يكون الموضوع في القضية المتيقنه نفس الموضوع في القضية المشكوكه فيها، لأن الموضوع في الأولى الصبي كما في حديث رفع القلم والموضوع في الثانيه البالغ، والاباحه الثابته للأول فقد ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الصبي، والاباحه الثابته للبالغ هي اباحه أخرى لموضوع آخر، فلذلك لا يجرى استصحاب بقاء الاباحه الثابته في حال الصبا وقبل البلوغ إلى ما بعد البلوغ، لأن ذلك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو قياس وليس من الاستصحاب في شيء.

وأما ما قيل من أن عدم التكليف الثابت في حال الصغر من باب

ص: ٢٥٤

١- (١) - فرائد الأصول: ج ص.

اللاحرجية العقلية وهو مقطوع الانتفاء في حال البلوغ، لأن عدم التكليف في حال البلوغ شرعى بمعنى عدم جعل الشارع، فهو لا يتم مطلقاً وإنما يتم فيها إذا لم يكن الصبي مميزاً وشاعراً، وأما بعده فهو قابل للتكليف، فعدمه حينئذٍ لا محاله مستند إلى الشارع ولهذا تكون عبادات الصبي مستحبه.

ما ذكره السيد الأستاذ من ان العناوين المأخوذة في موضوعات الحكم الشرعيه على اقسام ثلاثه و المناقشه فيه بوجوه

وذكر السيد الأستاذ(١) قدس سره ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، وقد أفاد في وجه ذلك ان العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعيه في لسان الدليل على ثلاثه أقسام:

القسم الأول، أن يكون العنوان مقوماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان، يعد حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأول.

القسم الثاني، ان يكون العنوان من حالات الموضوع وغير مقوم له بنظر العرف.

القسم الثالث، ان يشك في كون العنوان مقوماً للموضوع أو لا كعنوان التغير المأخوذ في موضوع نجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس.

وبعد ذلك قال قدس سره ان عنوان الصبي داخل في القسم الأول ويكون من العناوين المقومه بنظر العرف، وعليه فلا يجرى الاستصحاب في المقام، لأن عنوان الصبي موضوع بنظر العرف وعنوان البالغ موضوع آخر، وبانتفاء العنوان الأول ينتفى حكمه أيضاً وهو عدم التكليف الثابت له، ولا يمكن اثباته للبالغ بالاستصحاب.

ص: ٢٥٥

ويمكن المناقشه فيه بوجه:

الوجه الأول، ان المستصحب هو عدم التكليف الأزلى الذى لا يتوقف على وجود موضوع فى الخارج، وقد تقدم انه لا مانع من استصحابه إلى زمان الشك فى بقاءه وترتيب الأثر عليه وهو حكم العقل بالتأمين والتعذير، وان شئت قلت ان العدم لا يتعدد إلا بتعدد موضوعه وما يضاف إليه ولا يتعدد بتعدد سببه وملاكه، مثلاً عدم التكليف تاره مستند إلى عدم قابليه المورد للتكليف عقلاً وأخرى مستند إلى عدم ملاكه مع أن المورد قابل له، ومن الواضح ان تعدد السبب والملاك لا يوجب تعدده.

الوجه الثانى، ان الترخيص الثابت للصبى هو الترخيص اللاقتضائى، وموضوعه الجامع بين الصبى والبالغ ولا دخل لعنوان الصبى فيه، وحينئذٍ فإذا شك فى بقاءه بعد البلوغ، فلا مانع من استصحاب بقاءه إلى ما بعد البلوغ.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الترخيص الثابت للصبى بمقتضى حديث الرفع غير الترخيص اللاقتضائى، هو ان الظاهر بنظر العرف كون عنوان الصبا ليس من العناوين المقومه، لأن هذا العنوان كان ينطبق على الانسان قبل بلوغه بآنٍ وبعد مضى هذا الآن صار بالغاً، وهل يحتمل ان يكون الثانى غير الأول، وان اسراء الحكم من الأول إلى الثانى قياس وليس باستصحاب؟

والجواب، ان هذا غير محتمل عرفاً، وعلى هذا فلا مانع من هذا الاستصحاب.

ولعل منشأ توهم ذلك، هو جعل الشارع عنوان البلوغ شرطاً للتكليف

ص: ٢٥٦

الالزامى، ولكن من الواضح ان هذا لا يدل على أنه عنوان مقوم له، لأن الشرط غالباً من حالات الشيء لا من مقوماته، وعلى أساس ذلك فبطبيعته الحال يشك في بقاء هذا الترخيص بعد البلوغ فلا مانع من استصحاب بقاءه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا مانع من استصحاب عدم التكليف وهو كسائر ادله البراءة الشرعية يصلح ان يعارض ادله وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الروايات التي استدلت بها على أصالة البراءة الشرعية باجمعها ضعيفه إما من ناحيه السند أو الدلاله أو كليتهما معاً ما عدا روايه واحده، وهي روايه الحجب فإنها تامه سنداً ودلاله.

وأما الآيات فهي قاصره الدلاله فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

نتائج البحث

نتائج البحث عده نقاط النقطه الأولى: ان المراد من الاطلاق في قوله: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) ليس الاطلاق الواقعي، سواء اكان المراد من الورود فيه الصدور أو الوصول، بل المراد منه الاطلاق الظاهري والمراد من الورود الوصول، وحينئذٍ فلا بأس بدلاله الحديث على أصالة البراءة الشرعية هذا.

ولكن اورد عليه بعض المحققين قدس سره بوجوه وقد ناقشنا في جميع هذه الوجوه.

النقطه الثانيه: انه لا يمكن ان يراد من الاطلاق في الحديث، الاطلاق الظاهري قبل نزول الوحي بالحرمة، لأن الاطلاق الظاهري في مقابل

الاطلاق الواقعي، إنما جعل في ظرف الشك في الواقع ولا موضوع له قبل نزول الوحي، باعتبار انه ثابت للشيء بعنوان ثانوي وهو الشيء المشكوك لا بعنوان أولى وإلا فهو اطلاق واقعي، كما لا يمكن أن يراد منه الاطلاق الظاهري للأشياء بلحاظ الشك في اشتغالها على الملاك لسببين تقدم بيانهما فلاحظ.

النقطة الثالثة: لا يبعد ظهور كلمه (ورود) في هذا الحديث في الصدور بقريته تعديها بكلمه فيه، بينما إذا كانت متعدية بكلمه (إلى) أو (على) ظاهره في الوصول، وعلى هذا فالروايه لا تدل على أصاله البراءه الشرعيه.

النقطة الرابعه: ذكر المحقق الخراساني قدس سره انه يمكن الاستدلال بهذا الحديث بضميمه استصحاب عدم صدور النهي عند الشك فيه على أصاله البراءه الشرعيه، لأن موضوع الاباحه الشيء المقيد بعدم صدور النهي عنه، فإذا شك فيه فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم صدوره، وقد أشكل على ذلك المحقق الاصفهاني قدس سره من جانب وبعض المحققين قدس سره من جانب آخر وقد تقدم التعليق على اشكال كل منهما.

النقطة الخامسه: ان هناك قرينتين على أن المراد من الاطلاق في الحديث ليس الاطلاق الواقعي، بل المراد منه الاطلاق الظاهري، ولا يمكن أن يراد منه الاطلاق الواقعي والظاهري معاً، لاستلزامه محذور الجمع بين الانشاء والإخبار على تفصيل تقدم.

النقطة السادسه: ذكر المحقق الخراساني قدس سره انه لا يمكن اثبات أصاله البراءه الشرعيه بضميمه الاستصحاب في موارد توارد الحاليتين المتضادتين

على شىء.

واشكلك عليه المحقق الاصفهاني قدس سره، بأنه لا يمكن تصوير الحالتين المتضادتين فى المقام، ولنا تعليق على كل منهما، أما على الأول فلان الاستصحاب لا يحقق موضوع أصاله البراءه الشرعيه، لأنه يتقدم عليها اما بالحكومه أو بالتخصيص، وأما على الثانى فلأن ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره مبنى على استحاله اجتماع الباحثين على شىء واحد، وهذا المبنى خاطئ، اذ لا مانع من اجتماع حكيمين متمثلين على شىء واحد لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادى.

النقطه السابعه: ان عدم القول بالفصل بين الأفراد المشتبهه وان كان موجوداً الا انه لا يجرى فيما إذا كان الدليل على اثبات الحليه فى موارد عدم التوارد دليلاً- اجتهادياً لا أصلاً عملياً، وحيث إن الدليل على الحليه فى الموارد المزبوره فى المقام أصلاً عملياً كأصاله البراءه، فلا يجرى ولكن تقدم الاشكال فيه.

النقطه الثامنه: ذكر المحقق النائيني قدس سره ان مفاد هذا الحديث الاباحه الأصليه الثابته للأشياء قبل الشرع والشريعه، وفيه انه لا يمكن حمل الحديث على ذلك، أما أولاً فلان هذه الاباحه ثابته لها ذاتاً فلا حاجه إلى الجعل بل هو لغو وبلا فائده، وثانياً ان ظاهر الحديث هو انه فى مقام المولويه، فلو كان مفاده الاباحه الأصليه، لكان فى مقام الارشاد وهو خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه.

النقطه التاسعه: ان حديث الحجب يشمل الشبهات الحكميه

ص: ٢٥٩

والموضوعيه معاً ولا وجه لتخصيصه بالشبهات الموضوعيه ولا قرينه على هذا التخصيص.

نعم قد يستشكل في دلالته على أصالة البراءه الشرعيه، باعتبار انه قد اسند الحجب فيه إلى الله تعالى، وهذا الاسناد قرينه على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعيه التي لم ينزل الوحي على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بتبليغها للناس، ومحل الكلام انما هو في الأحكام المشتبهه بعد بيانها وتبليغها، وقد أجاب السيد الاستاذ قدس سره عن ذلك بأن اسناد الحجب في كلا موردين اليه تعالى حقيقى، باعتبار انه تعالى قادر على رفع الموانع عن وصول الأحكام إلى العباد، وفيه ان هذا الاسناد بهذا الاعتبار وان كان حقيقياً، الا ان الظاهر بنظر العرف من الاسناد، الاسناد إلى السبب المباشر دون غير المباشر، هذا مضافاً إلى ان في نفس هذا الحديث قرينه على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعيه التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها وهى ظهور هذا الحديث في وروده مورد الامتنان، هذا اضافته إلى ان اسناد الرفع إلى الاحكام الموجوده في لوح المحفوظ غير صحيح الا عنائه.

النقطه العاشره: ان حديث السعه على أساس ظهوره في المولويه يكون مانعاً عن حمل كلمه (ما) على المصدريه الزمانيه، وقرينه على ان المراد منها (ما) الموصوله، ولهذا تكون دلالته على أصالة البراءه الشرعيه تامه وتصلح ان تعارض ادله الاحتياط على تقدير تماميتها، الا ان الحديث ضعيف من ناحيه السند فلا يمكن الاستدلال به.

النقطه الحاديه عشر: ان التقسيم في قوله عليه السلام في صحيحه عبدالله بن

سنان: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) حيث إنه ظاهر في الفعلي فيختص بالشبهه الموضوعيه، لأن الشيء المشكوك فيها منقسم إلى قسمين فعلاً، وأما في الشبهه الحكميه فهو مردد بين أمرين.

وأما كلمه بعينه في ذيل الحديث، فهي ليست قرينه مستقله في مقابل قرينه صدره وهو التقسيم، ولهذا لا يصح الاستدلال بها على أصاله البراهه في الشبهات الحكميه، وأما من ناحيه السند فهي تامه.

النقطه الثانيه عشر: ان روايه مسعده حيث إنها لا تشمل على التقسيم فلا تختص بالشبهه الموضوعيه بل تشمل الشبهه الحكميه أيضاً، وكلمه بعينه وان كانت موجوده في هذه الروايه أيضاً إلا إنها لا تصلح ان تكون قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، وكذلك كلمه البينه المذكور فيها، فإنها لا تصلح ان تكون قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه، اذ المراد منها مطلق الحجج لا البينه المصطلحه.

النقطه الثالثه عشر: ان الأمثله المذكوره في ذيل هذه الروايه لا- يمكن حملها على مجرد التنظير والتشبيه، لأنه خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه، كما لا- يمكن حملها على الإخبار عن انشاءات متعدده، ضروره ان الظاهر منها أنها في مقام الانشاء، وهل يمكن الجمع بين ظهور الروايه في أن هذه الأمثله من باب التطبيق لا التنظير والتشبيه وظهورها في الانشاء؟

والجواب، نعم، وقد ذكرنا انه لا مانع من هذا الجمع ثبوتاً واثباتاً على تفصيل تقدم، ولهذا قلنا انه لا مانع من الاستدلال بهذه الروايه على أصاله

البراءة الشرعيه، ولكن المانع ضعفها سنداً.

النقطه الرابعه عشر: انه لا مانع من استصحاب عدم التكليف عند الشك فيه، كما إذا شك في أن الحرمة مجعوله لشرب التتن في الشرعيه المقدسه أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم جعلها له، ويترتب عليه عدم حرمة وجواز شربه، وفي هذا الاستصحاب مناقشتان:

الأولى، ان عدم التكليف قبل الشرع والشرعيه عدم محمولي، والعدم المشكوك بعد الشرع عدم نعتي، ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولى الاعلى القول بالأصل المثبت.

الثانيه، ان الأثر الشرعى يترتب على الحكم الفعلى لا على الحكم الانشائي، وعليه فاستصحاب عدم الحكم الانشائي حيث إنه لا يثبت عدم الحكم الفعلى الاعلى القول بالأصل المثبت، فلا أثر له.

ولكن كلتا المناقشتين غير تامه، ولا مانع من جريان هذا الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطه الخامسه عشر: ان استصحاب عدم جعل الحرمة لشيء لا يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الاباحه له لوجه: الأول ان الاباحه الأصلية الثابته للأشياء غير مجعوله، الثانى ان موضوع الاباحه مقيد بعدم جعل الحرمة له، فاذن استصحاب عدم جعل الحرمة يثبت موضوعها، الثالث انه لا مانع من جريان كلا الاستصحابين معاً.

النقطه السادسه عشر: ان إشكال بعض المحققين قدس سره على ما فى تقرير بحثه على الوجه الثانى والثالث غير وارد، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة السابعة عشر: انه لا مانع من استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ إلى ما بعده، والاشكال فيه بأن المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً له، وحيث إن المستصحب في المقام ليس بحكم شرعى ولا موضوع له، فلا يجرى الاستصحاب، مندفع بما تقدم.

النقطة الثامنة عشر: ان ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من أن استصحاب البراءة وعدم التكليف لا يوجب القطع بعدم العقاب الاعلى القول بالأصل المثبت غير تام، لأن القطع بعدم العقاب مترتب عليه باعتبار، انه من لوازم عدم التكليف ولو ظاهراً، وأما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن المستصحب هو الترخيص الشرعى الثابت بمقتضى حديث رفع القلم فهو غير تام، لأن مفاد حديث رفع القلم، نفى جعل الحكم لا اثبات الترخيص.

النقطة التاسعة عشر: ذكر المحقق النائيني قدس سره ان الأثر الشرعى تاره مترتب على الواقع وأخرى على الشك فيه وثالثه على الأعم منه ومن الشك فيه، أما على الأول، فلا مانع من جريان الاستصحاب لاثبات الواقع وترتيب أثره عليه، وأما على الثانى، فلا مجال للاستصحاب فيه ولا- موضوع له، وأما على الثالث فاستصحاب عدم التكليف فى الواقع وان جرى، يترتب عليه الأثر وهو الأيمن من العقوبة، الا انه لغو وتحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه، لأن هذا الأثر مترتب على الشك وهو محرز بالوجدان، فلا حاجة إلى احرازه بالتعب.

واورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بأنه لا مانع من جريان هذه

الاستصحاب وتقديمه على قاعده قبح العقاب بلا بيان على تفصيل تقدم.

النقطه العشرون: ان الأثر تاره مترتب على نفس التعبد الاستصحابى كالتنجيز والتعذير وأخرى مترتب على المستصحب، والأول ثابت بالوجدان باعتبار ان ثبوت التعبد الاستصحابى وجدانى، والثانى بالتعبد باعتبار ان موضوعه وهو المستصحب ثابت بالتعبد، ومن هنا فالاستصحاب وارد على قاعده القبح من الحيثيه الأولى باعتبار انه بيان وجداناً من هذه الحيثيه، وحاكم على أصاله البراءه الشرعيه وقاعده الطهاره من الحيثيه الثانيه على المشهور.

النقطه الحاديه والعشرون: ان موضوع قاعده القبح عدم البيان على التكليف لا- عدم البيان من كلا- الجانبين، وعلى هذا فاستصحاب عدم التكليف لا- يكون حاكماً على القاعده ولا- وارداً عليها، باعتبار انه لا صلّه له بموضوع القاعده، نعم لو كان موضوع القاعده عدم البيان من كلا الجانبين، لكان الاستصحاب وراداً عليها باعتبار انه بيان وجداناً.

ص: ٢٦٤

أدله الاحتياط

الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط و الجواب عنه

قد استدلل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه بالأدله الثلاثه: الكتاب والسنه والعقل.

أما الكتاب فبعده من الآيات وهى على خمس طوائف.

الطائفة الأولى: الآيات الناهيه عن القول بغير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)** وتقريب الاستدلال بها ان الآيه تدل على عدم جواز القول بغير العلم، وعلى هذا فلا يجوز للمجتهد ان يفتى بالحرمة أو الاباحه فى الشبهات الحكيمه التحريميه، لأنه قول بغير العلم.

ثم ان مورد الآيه الكريمه وان كان عدم جواز القول بدون العلم، الا ان ملاك حرمة وعدم جوازه إنما هو عدم العلم بمطابقتها للواقع، وهذا الملاك موجود فى الفعل المشتبه أيضاً الذى لا نعلم انه حرام أو مباح، فاذن تدل الآيه على وجوب التوقف عند الشىء المجهول وعدم جواز اقتحامه سواء أكان ذلك الشىء قولاً أم فعلاً.

والجواب، ان الآيه اجنبية عن الدلاله على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكيمه، لأن مفادها حرمة التشريع وهو ادخال ما لا يعلم انه من

ص: ٢٦٥

الدين فى الدين، فالحكم بحرمه الفعل أو القول الذى لا يعلم بحرمته ولا حليته، تشريع ومحرم عند جميع العلماء من الأصوليين والخباريين، وحرمة حرمه واقعيه لا ظاهريه كوجوب الاحتياط، فاذن يكون مفاد الآيه حرمه اسناد القول إلى الله تعالى بغير علم.

وبكلمه ان مفاد الآيه المباركه حرمه الافتاء بدون علم، فلا يجوز للفقيه ان يفتى فى الشبهات الوجوبيه بالوجوب وفى الشبهات التحريميه بالحرمه مع عدم علمه بالوجوب فى الأولى والحرمه فى الثانية، وليس مفادها وجوب الاحتياط فيها.

الطائفه الثانيه: قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١)**، وتقريب الاستدلال بهذه الآيه الكريمه ان مفادها النهى عن القاء النفس فى التهلكه وتعريضها لها وهى تشمل الهلاك الدينوى والأخروى معاً، والجامع انها تدل على عدم جواز اقتحام كل شىء فيه تعريض للنفس فى التهلكه، سواء أكانت دنيويه أم أخرويه، وحيث إن فى اقتحام الشبهات الحكيمه تعريض للنفس فيها فلا يجوز

والجواب، ان الآيه المباركه اجنبية عن الدلاله على وجوب الاحتياط فيها، حيث إنه قد فرض فى موردها ثبوت التهلكه فى المرتبه السابقه، ومن الواضح ان ثبوتها انما هو بثبوت منشأها وهو تنجزها بمنجز سابق من علم وجدانى أو تعبدى، أو فقل ان التهلكه بما أنها قد أخذت فى مورد الآيه مفروغ عنها فى المرتبه السابقه، فتدل الآيه على أنها منجزه بمنجز سابق،

ص: ٢٦٦

فاذن يختص موردها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى والشبهات قبل الفحص، لأن الاقتحام فيها تعريض للنفس فى التهلكه والقائمه فيها، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون النهى فى الآيه ارشاداً إلى حكم العقل بعدم جواز القاء النفس فى التهلكه، إذ لولا الآيه لكان العقل مستقلاً بذلك، ولا- يمكن أن يكون هذا النهى مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، على أساس ان وجوب الاحتياط وجوب طريقي مولوى مجعول بداعى الحفاظ على الملاكات الواقعيه واهتمام المولى بها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الآيه لا- تنطبق على الشبهات الحكميه بعد الفحص إلا بناء على القول بأن الأصل الأولى فيها قاعده حق الطاعه، وأما بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا موضوع للآيه فيها، لأن موضوع الآيه التهلكه فى المرتبه السابقه المنجزه بمنجز سابق، والمفروض عدم وجودها فى الشبهات المذكوره، فاذن لا يكون الاقتحام فيها تعريض للنفس فى التهلكه لكى يكون مشمولاً للآيه المباركه.

والخلاصه ان الآيه اجنبيه عن الدلاله على وجوب الاحتياط بالكلية سواء فيه القول بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه أم لا، أما على الأول فلان اقتحامها وان كان تعريضاً للنفس فى التهلكه الا انه من جهه وجوب الاحتياط الثابت فى المرتبه السابقه لا بدلاله الآيه المباركه، وأما على الثانى فلا- موضوع للآيه فيها، وأما احتمال ان الخطاب فى الآيه موجه إلى الناس بنحو العموم المجموعى، بأن يلحظ التعريض للهلاك بالنسبه إلى

المجموع لا إلى كل فرد، إذ على هذا الاحتمال قد يكون القاء الفرد نفسه في التهلكه حيا للمجتمع فهو غير محتمل، ضروره ان ظاهر الآيه الشريفه ان الخطاب فيها موجه إلى الناس بنحو العموم الأفرادى.

ودعوى ان وقوع الآيه فى سياق آيات الجهاد، يقتضى أن يكون الخطاب فيها بنحو العموم المجموعى، بمعنى ان قوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) إرشاد إلى عدم جواز القاء المجتمع فى الهلاك.

مدفوعه أولاً، ان هذه الآيه ليس فى سياق آيات الجهاد، لأن سياق الآيات قد تغير بقوله تعالى: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الخ (٢) ، وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الآيه فى سياق آيات الجهاد، الا ان مجرد كونها فى سياقها لا يصلح أن يكون قرينه على رفع اليد عن ظهور الآيه فى عدم جواز القاء النفس فى التهلكه اختياراً.

هذا كله بالنظر إلى هذه الفقره من الآيه، وأما بالنظر إلى ما قبلها وما بعدها، فمن المحتمل قوياً ان يكون النهى فيها عن البسط بما يوجب القائه فى الفقر وهو نوع من الهلاك، والقرينه على ذلك هى إنه قد ورد فى صدر هذه الآيه قوله تعالى: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٣) ، وفى ذيلها: وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (٤) فالآيه تتضمن ثلاث فقرات:

الفقره الأولى، أمره بالانفاق فى سبيل الله، والفقره الثانيه ناهيه عن القاء النفس فى التهلكه، والفقره الثالثه أمره بالاحسان.

ص: ٢٤٨

١- (١) - و ٢ و ٣ و ٤ - سورة البقره، الآيه ١٩٥.

٢- (٢) -

٣- (٣) -

٤- (٤) -

وأما الفقرة الثانية، فيحتمل ان تكون مرتبطه بالفقره الأولى، بمعنى ان الانفاق فى سبيل الله أمر حسن ومحجوب عند الله تعالى شريطه ان لا يتجاوز حدوده وهى الانفاق بتمام أمواله، بحيث يجعل نفسه وعائلته فى مهلكه الفقر والافلاس الموجه لمهانتة عند الناس وحاجته اليهم، ويؤكد ذلك قوله تعالى: **وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدْ مَلُومًا مَّحْسُورًا (١)** وقوله تعالى: **وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (٢)** أى ما زاد على حاجته، وعلى هذا فالمراد من التهلكه فى الآيه الفقر والافلاس وليس هلاك النفس أو العقوبه الأخرويه، وحيث إن المؤمنين فى صدر الاسلام كانوا يتسابقون فى البذل والانفاق والعطاء فى سبيل الله بكل ما يملكونه، ولهذا نهى الله تعالى عن مثل هذا البذل وأمر بالاعتدال والقسط والوسطيه.

ويحتمل ان تكون الفقرة الثانية فى مقابل الفقرة الأولى، فان الفقرة الأولى ظاهره فى وجوب الانفاق، وحيث لا بد من الأخذ بهذا الظهور بالنسبه إلى الزكاه والخمس ونحوهما، وأما بالنسبه إلى الانفاقات المستحبه، فنرفع اليد عن هذا الظهور لمكان القرينه على عدم الوجوب، وهذه الفقرة ظاهره فى حرمه الانفاق المؤدى إلى التهلكه.

فالنتيجه ان الآيه على كلا التقديرين أجنبيه عن الدلاله على وجوب الاحتياط.

ص: ٢٦٩

١- (١) - سورة البقره، الآيه ٢٩.

٢- (٢) - سورة البقره، الآيه ٢١٩.

الطائفه الثالثه: قوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (١) وتقريب الاستدلال به هو انه يدل على وجوب الاتقاء لله بالمقدار المستطاع، ومن الواضح ان الاجتناب عن الشبهات التحريميه مصداق للتقوى، فإذا كان مصداقاً له فهو واجب.

والجواب، ان الأمر فى الآيه المباركه تعلق بالتقوى المفروغ عنه فى المرتبه السابقه، وله مراتب ودرجات وبعضها واجب وبعضها مستحب، فكما ان الاتيان بالواجب مصداق للتقوى فكذلك الاتيان بالمستحب، وعليه فالأمر به فى الآيه المباركه أمر ارشادى وهو تابع للمرشد اليه فى اللزوم وعدمه، فإن كان التقوى واجباً فى المرتبه السابقه كما فى موارد العلم بالواجبات والمحرمات تفصيلاً أو اجمالاً- أو فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، فالأمر به وجوبى، وأما فى الشبهات الحكميه بعد الفحص، فحيث إن المؤمن عن احتمال العقاب فيها موجود وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا يكون هناك منجز ولا يكون الاحتياط فيها واجباً، نعم هو محبوب ومستحب، فمن هذه الجهه يكون مصداقاً للتقوى.

وعلى هذا فالتقوى فى موارد العلم التفصيلى بالأحكام الشرعيه اللزوميه والعلم الاجمالى بها والاحتمال فى الشبهات الحكميه قبل الفحص واجب، وأما فى موارد الاحتمال فى الشبهات الحكميه بعد الفحص فانه غير واجب، والأمر بالتقوى فى الآيه ارشاد إلى التقوى بدون الدلاله على الوجوب أو الاستحباب، لأنه تابع للمرشد اليه فى المرتبه السابقه، ومن هنا

ص: ٢٧٠

لوقلنا بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه بعد الفحص، فلا بد ان نقول به فى المرتبه السابقه بدليل آخر فيها لا- بالآيه الكريمه، ضروره ان الأمر فيها لا يمكن ان يكون أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، والالزم ان يكون منقحاً لموضوعه وهو التقوى وهذا مستحيل، لأنه يتوقف على موضوعه، فلو كان موضوعه متوقفاً عليه لزم الدور.

الطائفه الرابعه: قوله تعالى: إِتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (١) وتقريب الاستدلال به ان الآيه الكريمه قد أمرت بأقصى مرتبه التقوى ودرجاته، ومن الواضح ان الاجتناب عن الشبهات الحكميه بعد الفحص من مصاديق أقصى درجات التقوى.

والجواب أولاً، ان أقصى درجات التقوى غير واجب، والواجب انما هو أصل التقوى، وثانياً ان الأمر فى الآيه الكريمه لا يمكن ان يكون سبباً للتقوى ومنشأه، بل لابد من فرض وجود المنشأ له فى المرتبه السابقه كما فى موارد العلم التفصيلي والعلم الاجمالي والشبهات الحكميه قبل الفحص، لأن الواقع فى هذه الموارد منجز بمنجز سابق، فلهذا يجب الامتثال والاطاعه فيها وهو التقوى، فاذن لا- محاله يكون الأمر به ارشادياً إلى حكم العقل بوجوب الامتثال والاطاعه فى الموارد المذكوره، ولا يمكن ان يكون مولوياً طريقياً فى طول الواقع ومنجزاً له، لاستحاله ان يكون منقحاً لموضوعه وهو تنجيز الواقع الذى هو منشأ التقوى لاستلزامه الدور.

ص: ٢٧١

الطائفه الخامسه: قوله تعالى: وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (١) وتقريب الاستدلال به انه يدل على وجوب الجهاد بأقصى درجاته فى سبيل طاعه الله تعالى، ومن الواضح ان الجهاد بأقصى درجاته فى سبيل طاعه الله يشمل الاحتياط فى الشبهات أيضاً وان كانت بعد الفحص، لأنه من أقصى المجاهده فى سبيل طاعته.

والجواب أولاً، ان أقصى درجات الجهاد فى طاعه الله غير واجب، وأما انطباق أصل الجهاد الواجب على ترك الشبهات فهو أول الكلام.

وثانياً، انه لا بد من افتراض طاعه الله فى المرتبه السابقه حتى يكون ايجادها جهاداً، وعلى هذا فالأمر بالجهاد أمر ارشادى، ارشاد إلى وجوب الطاعه كأوامر الطاعه، ولا- يمكن أن يكون أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع ومحققاً لموضوعه وهو الطاعه حتى يتحقق الجهاد فيها.

وان شئت قلت: ان الجهاد فى الآيه عنوان لطاقه الله تعالى فى أوامره ونواهيه فى الشريعه المقدسه، لأن امتثالهما طاعه وجهاد، فاذن الأمر فى الآيه الكريمه تعلق بالجهاد أى الامتثال والطاعه، ولهذا لا يعقل ان يكون هذا الأمر مولوياً طريقياً ومحققاً للطاعه والامتثال، لأنه يتوقف على تحقق الطاعه والامتثال فى المرتبه السابقه، فلو كان تحقق الطاعه متوقفاً عليه لزم الدور.

هذا إذا كان المراد من الجهاد فى الله الجهاد فى طاعه الله، وأما إذا كان المراد منه الجهاد فى نصره الله تعالى، فأيضاً يكون الأمر بالجهاد ارشادياً لا مولوياً طريقياً بعين ما تقدم من الملاك، وكذلك إذا كان المقدر فى الآيه معرفه

ص: ٢٧٢

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان الآيات بتمام طوائفها لا- تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه بعد الفحص.

الاستدلال على الاحتياط بعده طوائف من الروايات

أما السنه، فقد استدل بمجموعه كبيره من الأخبار وهي على طوائف:

الطائفة الأولى الأخبار التي تدل على وجوب التوقف عند الشبهه و المناقشه فيها بوجه

الطائفة الأولى: الأخبار التي تدل على وجوب التوقف عند الشبهه وانه خير من الاقتحام فى الهلكه كروايه أبى سعيد الزهرى عن أبى جعفر عليه السلام: (قال الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) وروايه السكونى عن علي عليه السلام: (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه).

وتقريب الاستدلال بها انها تدل على وجوب التوقف عند الشبهه وان الاقتحام فيها اقتحام فى الهلكه وهي العقوبه الأخرويه، وهذا معنى دلالة هذه الطائفة على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه، لأن ارتكابها وقوع فى الهلكه. وقد نوقش فيها بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره بعض المحققين (1) قدس سره من أن المراد من الشبهه فيها ليس الشبهه فى المصطلح الأصولى وهو الشك فى الحكم الشرعى، بل المراد منها الضلاله والبدعه والخديعه التي تلبس لباس الحق، وقد ورد فى بعض الروايات لما سميت الشبهه شبهه، لأنها تشبه الحق وفى بعضها انها من الشيطان، فاذن تكون هذه الطائفة من الروايات اجنبية عن محل الكلام.

وفيه أنه هذه الروايات غير ظاهره عرفاً فى أن المراد من الشبهه الضلاله والبدعه والخديعه، نعم احتمال ان المراد منها ذلك موجود، وأما

ص: ٢٧٣

الظهور فلا، غاية الأمر انها مجمله من هذه الجبهه فلا يمكن الاستدلال بها.

الوجه الثانى: ما ذكره السيد الاستاذ(1) قدس سره من أن الموجود فى هذه الطائفة من الروايات عنوان الشبهه وهو ظاهر فى مطلق المشتبهه والملتبس من حيث الحكم الشرعى الواقعى والظاهرى معاً، فإذا كان الشىء مشتبهاً كذلك فهو مشمول لهذه الطائفة من الروايات، وأما إذا كان مشتبهاً من حيث الحكم الواقعى فقط دون الحكم الظاهرى، بأن يكون الحكم الظاهرى معلوماً سواء أكان وجوب الاحتياط أم الترخيص فلا يكون مشمولاً لها، لأن موضوع وجوب التوقف مطلق الشبهه لا خصوص الشبهه من ناحيه الحكم الواقعى فحسب، فإذا كان الحكم الظاهرى معلوماً فى الواقعه وان كان الحكم الواقعى غير معلوم، فلا تكون تلك الواقعه مشموله لاطلاق هذه الطائفة من الروايات، وعليه فلا يمكن للاخبارى الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه.

والجواب انه لا- يبعد دعوى ظهور الشبهه فى الشبهه فى الحكم الواقعى لا- الأعم منه ومن الحكم الظاهرى، كما ان الظاهر من الشك فى الحكم هو الشك فى الحكم الواقعى.

الوجه الثالث (2): ان الوارد فى هذه الروايات عنوان الاقتحام وهو عبارته عن الدخول فى شىء بدون اذن مسبق ومبرر، لأن معنى الاقتحام هو الدخول فيه فجأه، وعلى هذا فمفاد تلك الروايات عدم جواز الدخول فى الشبهات بدون اذن من الشارع، وهى بهذا اللسان لا تصلح ان تعارض ادله البراءه الشرعيه، باعتبار ان مفادها الاذن من الشارع فى الدخول فى

ص: ٢٧٤

١- (١) - مصباح الأصول: ج ص.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول: ج ص.

الشبهات، وعليه فتكون وارده على هذه الروايات ورافعه لموضوعها وجداناً، لأن نسبتها إلى أصله البراءة الشرعيه كنسبه قاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى أدله وجوب الاحتياط.

الوجه الرابع: ان الأمر بالتوقف فى هذه الطائفة لا يخلو من أن يكون أمراً مولوياً نفسياً أو طريقياً أو ارشادياً ولا رابع فى البين.

أما الأول فهو غير محتمل، ضروره انه لا يحتمل ان يكون الوقوف عند الشبهه من أحد الواجبات فى الشريعه المقدسه كالصلاه والصيام ونحوهما والا لاشتهر بين الناس واصبح من الواضحات.

وأما الثانى، فهو أيضاً غير محتمل، لأن الأمر المولى الطريقى الذى هو فى طول الواقع لا شأن له غير تنجيز الواقع لدى الاصابه واستحقاق العقوبه والادانته عليه، باعتبار ان هذا الأمر بنفسه ينقح موضوع العقوبه والادانته وهو تنجيز الواقع، والأمر فى هذه الروايات لا يمكن ان يكون كذلك، لأن الهلاك والعقاب المترتب على اقتحام الشبهه والدخول فيها قد أخذ مفروض الوجود فيها فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن الأمر بالتوقف، ولا يمكن ان تكون الهلكه والعقوبه المعلل بها الأمر بالتوقف مترتبه على نفس هذا الأمر معلوله له، وإلا لزم كون الهلكه عله للأمر بالتوقف ومعلوله له فى آن واحد وهذا مستحيل.

وان شئت قلت: ان الأمر بالتوقف معلول لتنجز الواقع بمنجز فى المرتبه

السابقه، فلا يعقل ان يكون عله له، ومن هنا يستحيل ان يكون الأمر بالتوقف أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع.

وأما الثالث، وهو كون الأمر بالتوقف أمراً ارشادياً فهو المتعين، لأنه ارشاد إلى حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الشبهات وعدم جواز الاقتحام فيها باعتبار انه اقتحام في الهلكه، ومن هنا لو لم تكن هذه الروايات فى المسأله، لكان العقل مستقلاً بذلك، فاذن تكون هذه الروايات مؤكده لا- مؤسسسه، وعلى هذا فمورد هذه الطائفة من الروايات الشبهات التى تكون الحكم الواقعى فيها منجزاً بمنجز فى المرتبه السابقه كالشبهات المقروونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، فان الاحكام الواقعيه فى هذه الشبهات منجزه بمنجز فى المرتبه السابقه والعقل مستقل بوجوب الاجتناب عنها وعدم الدخول فيها، لأنه دخول فى الهلكه، والأمر بالتوقف فى هذه الروايات مجرد ارشاد إلى حكم العقل، ولا- يعقل ان يكون تنجيز الواقع مستنداً اليه وإلا لزم الدور وتوقف الشىء على نفسه، ولا- تعم هذه الروايات الشبهات الحكميه بعد الفحص، اذ ليس فيها هلاك وعقاب على الواقع بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولى فيها قاعده القبح.

وقد نوقش (1) فى هذا الوجه بأن هذه الروايات فى مقام بيان الحكم بلسان بيان آثاره من العقوبه والمثوبه، وهذا أمر متعارف فى الأدله الشرعيه، لأن بيان الحكم بالدليل تاره يكون بلسان ما يترتب عليه من الآثار فى الخارج، بأن يكون مدلوله المطابقى ترتب العقوبه أو المثوبه على الفعل أو

ص: ٢٧٦

١- (١) - بحوث فى علم الأصول: ج ص.

الترك، ومدلوله الالتزامى الوجوب أو الحرمة، فيدل على الأول بالمطابقه وعلى الثانى بالالتزام.

وأخرى يكون بلسان بيان ملاكه فى الواقع كالمصلحه أو المفسده فى الفعل، فيدل على ثبوته فيه بالمطابقه وعلى الوجوب أو الحرمة بالالتزام.

وثالثه يكون بلسان الأمر أو النهى ونحوهما، فيدل على الوجوب أو الحرمة بالمطابقه وعلى المبادئ والآثار بالالتزام.

والخلاصه ان بيان الحكم الشرعى تاره يكون بيان آثاره وأخرى يكون بيان مبادئه وثالثه يكون بيان نفسه، ولا فرق بين أن يكون بيان الأحكام الشرعيه بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه.

والجواب ان بيان الأحكام الشرعيه ببيان آثارها أو مبادئها وان كان أمراً متعارفاً ومعهوداً فى الأدله، الا ان المقام ليس كذلك، لأن هذه الروايات ظاهره فى أن الهلكه فيها قد أخذت مفروضه الوجود فى المرتبه السابقه على وجوب التوقف وانه معلول لوجود الهلكه بمقتضى قولعليه السلام: (فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه)(1)، لأنه يدل بوضوح على أن وجوب التوقف عند الشبهه معلول لما فيها من وجود الهلكه، فإذا كان معلولاً لوجودها فيها، فلا يعقل ان يكون عله وسبباً له وإلا لزم الدور.

وان شئت قلت ان مفاد هذه الروايات قضيه حقيقه وقد أخذ موضوعها - وهو الشبهه التى يكون الاقتحام فيها اقتحاماً فى الهلكه - مفروض الوجود فى الخارج، فإذا تحقق موضوعها فى الخارج يعنى الشبهه

ص: ٢٧٧

المذكوره، صار حكمه فعلياً وإلا فلا، ولا يعقل ان يكون الحكم محققاً لموضوعه ومنقحاً له وإلا لزم محذور الدور، فإذاً يكون مفادها ان الشبهه التي يكون الاقتحام فيها اقتحام في الهلكه إذا تحققت في الخارج، تحقق الحكم وهو وجوب التوقف، وأما انها متحققه فيه أو لا، فالحكم ساكت عن ذلك ولا يدل لا على تحققها ولا على عدم تحققها كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه، وهذه الشبهه بالكيفيه المذكوره المأخوذه في موضوع وجوب التوقف لا تنطبق الا على الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات البدويه قبل الفحص، وأما على الشبهات البدويه بعد الفحص، فلا تنطبق عليها على أساس ان الحكم الواقعي فيها غير منجز، ولهذا فلا تهلكه ولا عقوبه على الدخول فيها حتى تكون مشموله لها، والمفروض ان الأمر بالتوقف لا يدل على ذلك، بل لو شككنا في أن احتمال التكليف فيها منجز أو لا، فلا يمكن التمسك باطلاق هذه الروايات، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، هذا اضافه إلى ان الهلكه مترتبه على وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف لا على وجوده في الواقع، فلو كان وصوله متوقفاً على ترتب الهلكه لدار.

وبكلمه ان وجوب الاحتياط في هذه الشبهات التي هي محل الكلام في المقام، لا يخلو من أن يكون واصلاً إلى المكلف بقطع النظر عن هذه الروايات أو لا يكون واصلاً، والأول خلاف الفرض، وأما الثاني، هو وصوله بتلك الروايات، فهو لا يمكن وذلك لأمرين:

الأول، ما تقدم من أن موضوع الأمر بالتوقف في هذه الروايات الشبهه المنجزه بمنجز في المرتبه السابقه وهي التي يكون اقتحامها اقتحاماً في الهلكه،

وحيثُ فإن احرزنا ان هذه الشبهه منجزه بمنجز سابق، كما إذا كانت من اطراف العلم الاجمالي أو كانت قبل الفحص فيجب الاجتناب عنها، وأما إذا لم نحرز انها منجزه بمنجز في المرتبه السابقه كالشبهات البدويه بعد الفحص، فلا- يمكن التمسك باطلاق هذه الروايات لاثبات انها منجزه الا بنحو دائر.

الثاني، ان ترتب الهلاك والعقاب في هذه الروايات على الدخول في الشبهات لا يمكن ان يكون كاشفاً عن وجوب الاحتياط فيها المنجز لها، لأن ترتبه على الدخول فيها يتوقف على وصول وجوب الاحتياط فيها بتلك الروايات، فلو كان وصوله فيها متوقفاً على ترتبه على الدخول فيها لدار.

فالتتيجه في نهايه المطاف انه لا يمكن استكشاف وجوب الاحتياط في الشبهه من ترتب الهلاك والعقاب على الدخول فيها هذا.

وقد أجاب شيخنا الأنصاري(1) قدس سره عن هذا الاشكال بتقريب، ان وجوب الاجتناب المستكشف بهذه الطائفه من الروايات، لا يخلو من أن يكون نفسياً أو غيرياً، فعلى الأول يكون الهلاك والعقاب على مخالفه وجوب الاحتياط بنفسه، باعتبار انه حينئذ في عرض الواقع لا في طوله ولا يكون منجزاً للواقع، وهذا خلف الفرض، لأن المفروض ان العقاب على مخالفه الواقع لا على مخالفه وجوب الاحتياط دون الواقع.

وعلى الثاني، فلازمه ان يكون الهلاك والعقاب على مخالفه الواقع بدون وصوله وتنجزه، باعتبار ان الوجوب الغيرى لا يصلح ان يكون طريقاً إلى وصوله وتنجزه، وهذا لا يمكن لأنه من العقاب بلا بيان.

ص: ٢٧٩

فالتتيجه انه لا يمكن ان يكون منشأ الهلاك والعقاب ايجاب الاحتياط.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، وذلك لما تقدم من أن وجوب الاحتياط وجوب مولوى طريقى فى طول الواقع، ولا يعقل ان يكون نفسياً أو غيرياً فى عرضه، أما الأول فهو واضح، وأما الثانى فهو غير معقول فى المقام، لأن الوجوب الغيرى متعلق بشىء يكون ذلك الشىء مقدمه للواجب، بينما وجوب الاحتياط متعلق بنفس ما تعلق به الحكم الواقعى ولكن بعنوان آخر كعنوان المشكوك والمجهول.

ظاهر هذه الروايات هو وجوب التوقف عند الشبهه و الجواب عن المناقشه فيها

تحصل ممّا ذكرناه ان ظاهر هذه الروايات هو ان وجوب التوقف عند الشبهه انما هو من جهه ترتب الهلكه والعقاب على اقتحام الشبهه فى المرتبه السابقه، لا ان الهلكه على الاقتحام بها انما هى من جهه وجوب التوقف والاحتياط فيها هذا.

وناقش فيه بعض المحققين (1) قدس سره بوجوه:

الوجه الأول: النقض بأدله الأحكام الواقعيه، فان بيانها قد يكون بلسان ترتب العقاب، ولا فرق من هذه الناحيه بينها وبين أدله الأحكام الظاهريه، لأن بيان الأحكام تاره يكون بالمطابقه وأخرى يكون بالالتزام أى ببيان آثارها أو مبادئها.

والجواب، الظاهر انه فرق بين أدله الأحكام الواقعيه وأدله الأحكام الظاهريه، لأن الأحكام الواقعيه ثابتة لأفعال المكلفين بعناوينها الأوليه، فإذا دلّ دليل على ترتب العقاب على ترك فعل، كان كاشفاً عن وجوبه فى المرتبه

ص: ٢٨٠

السابقه، بمعنى انه يدل على ترتب العقاب على تركه بالمطابقه وعلى وجوبه بالالتزام، وإذا دلّ دليل على ترتب العقاب على ارتكاب فعل، كان كاشفاً عن حرمة كذلك، فيدل على ترتب العقاب عليه بالمطابقه وعلى حرمة بالالتزام، وكذلك الحال لو دلّ دليل على اشتغال فعل على مصلحة ملزمه أو مفسده كذلك، فإنه يدل بالمطابقه على اشتغاله على المصلحه أو المفسده وبالالتزام على وجوبه أو حرمة، وهذا بخلاف الأحكام الظاهريه، فإنها ثابتة لأفعالهم بعنوانها الثانويه وهى عنوان الشك فى ثبوت الحكم الواقعي لها، وحينئذٍ فإذا دل دليل على وجوب الاجتناب عنها معللاً بأن الاقتحام فيها اقتحام فى الهلكه، لم يكن ظاهراً فى أن الهلكه معلوله لوجوب الاحتياط فيها، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون مستنده إلى تنجز الواقع بمنجز فى المرتبه السابقه كالعلم الاجمالي فيما إذا كان الشك مقروناً به أو كون الشبهه قبل الفحص، بل الروايات فى المقام ظاهره فى الاحتمال الثانى.

وان شئت قلت ان الروايات المذكوره التى تدل على ترتب الهلكه والعقوبه على ارتكاب الشبهه والدخول فيها، تكشف عن تنجز الواقع المشتبهه، ولكنها لا تدل على ان تنجزه انما هو من جهة وجوب الاحتياط لا العلم الاجمالي ولا احتمال التكليف كما فى الشبهه قبل الفحص، بل الظاهر منها عرفاً ان تنجزه انما هو بمنجز سابق، هذه هى نكته الفرق بين أدله الأحكام الواقعيه وأدله الأحكام الظاهريه، لأن الدليل إذا دل على ترتب الهلاك والعقوبه على فعل بعنوانه الأولى، كما إذا دل على ترتب الهلكه والعقوبه على شرب الخمر بعنوانه الأولى، فبطبيعته الحال يدل بالالتزام على

حرمه شربها والا- فلا- يعقل ترتب العقوبه عليه، اذ لا- منشأ له غيرها، بينما إذا دل دليل على ترتب العقوبه على الفعل المشتبه حرمته، فإنه لا يدل على أكثر من تنجز الحرمة المشكوكه بمنجز في المرتبه السابقه، وأما ان ذلك المنجز هو وجوب الاحتياط أو العلم الاجمالي أو الاحتمال، فالدليل لا يدل على أنه الأول، لأن الملازمه بين ثبوت العقاب على شىء بعنوانه الأولى وثبوت الحكم الواقعي له موجوده وهى تشكل الدلاله الالتزاميه للدليل، ولكن هذه الملازمه بين ثبوت العقاب على الشىء بعنوانه المشكوك وثبوت الحكم الظاهرى له غير موجوده، ولهذا فالدليل الدال على ترتب العقاب على مخالفه الواقع المشكوك لا يدل بالالتزام على ثبوت الحكم الظاهرى له، لاحتمال ان الواقع كان منجزاً بمنجز آخر غير الحكم الظاهرى.

وأما المقام، فالروايات ظاهره عرفاً فى أن الواقع منجز بمنجز آخر فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن ايجاب الاحتياط، بل قد تقدم ان ظاهر الروايات هو ان وجوب التوقف معلول للهلكه المترتبه على اقتحام الشبهه، فلا- يعقل ان يكون عله لها وإلا لزم الدور.

الوجه الثانى: انه لا يعتبر فى ترتب العقاب وصول التكليف بل يكفى فيه احتمال ثبوته فى الواقع، بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه قاعده حق الطاعه والاشتغال دون قاعده قبح العقاب بلا بيان.

والجواب، ان هذا الوجه انما يتم على مسلكه قدس سره من أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه قاعده حق الطاعه حتى بعد الفحص.

وأما بناء على ما قويناه في محله، من أن الأصل الأولى فيها قاعده القبح، فيعتبر في ترتب العقاب على مخالفه الواقع وصول التكليف إما بنفسه أو بطريقه وهو ايجاب الاحتياط.

الوجه الثالث: ان هذه الروايات سواءً كانت بنحو القضييه الخارجيه أم بنحو القضييه الحقيقيه، يمكن ان يكون دليلاً على وجوب الاحتياط.

أما على الفرض الأول، فلان المنظور فيه ان اولئك الذين كانوا يعيشون في عصر الإمامعليه السلام جميعاً أو جلهم ممن يتنجز التكليف الواقعي في حقهم إذا كان المجعول وجوب الاحتياط واقعاً، لأنهم اما ان يكونوا عالمين بوجوب الاحتياط أو جاهلين به، وعلى كلا التقديرين فانهم إذا تركوا الاحتياط وقعوا في الهلكه والعقوبه، أما على تقدير العلم والوصول فهو واضح، وأما على تقدير عدم العلم والوصول، فمن جهه ان الشبهه قبل الفحص، اذ بامكانهم العلم بايجاب الاحتياط أو الواقع بالسؤال عن الإمامعليه السلام، وأما فرض عدم وصوله حتى بعد الفحص، فهو فرض نادر في زمن الأئمه عليهم السلام، وهلاك هذه الكثره الكاثره في ترك الاحتياط انما هو نتيجة وجوب الاحتياط واقعاً، اذ لو لم يكن واجباً كذلك، لم يكن هنا هلاك وعقاب على التارك منهم بعد الفحص، فوجوب الاحتياط واقعاً، يستلزم هلاك الكثره الكاثره في ترك الاحتياط، فالإمامعليه السلام أراد أن يبين وجوب الاحتياط لغير هذه الكثره الكاثره بلسان بيان لازمه من ترتب العقاب، لأن هذا ابلغ في مقام بيان الزجر والتخويف.

والجواب ان هذه الروايات وان كانت بنحو القضييه الخارجيه، الا ان

لسانها ليس بيان وجوب الاحتياط فى الشبهات بلسان ترتب الهلاك والعقاب على ارتكابها، لأن المكلفين الموجودين فى عصر الإمام عليه السلام على طائفتين:

الطائفة الأولى كانوا عالمين بالأحكام الواقعية.

الطائفة الثانية كانوا جاهلين بها.

أما الطائفة الأولى، فلا كلام فيها ولا موضوع لجعل إيجاب الاحتياط عليهم.

وأما الطائفة الثانية، فحيث إن الشبهه بالنسبه إليهم فى ذلك الزمان انما تتصور قبل السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكم الشبهه، وأما بعد السؤال فهم كانوا يعلمون بحكم المسأله فلا تبقى شبهه، وعلى هذا فالشبهه بالنسبه إليهم تكون قبل الفحص أى قبل السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكمها، والشبهه إذا كانت قبل الفحص، يجب الاحتياط فيها بحكم العقل لا بالجعل الشرعى، ولهذا منع الإمام فى هذه الروايات هؤلاء الذين كانوا جاهلين بالحكم الواقعى فى ذلك العصر عن الدخول فى الشبهات والاحتحام فيها قبل الفحص أى قبل السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكمها من جهه انه اقتحام فى الهلكه، ومن الواضح ان الهلكه فيها انما هى من جهه ان الواقع منجز بمنجز فى المرتبه السابقه ككون الشبهه قبل الفحص أو كونها من اطراف العلم الاجمالى.

وأما ما ذكره قدس سره على ما فى تقرير بحثه، من أن الموجودين فى ذلك العصر على قسمين، قسم منهم وصله وجوب الاحتياط وقسم منهم لم يصله وجوبه، فتكون الشبهه عنده حينئذٍ من الشبهه قبل الفحص، فلا يمكن المساعده عليه، أما أولاً فلأن ما ذكره قدس سره مبنى على أن جعل وجوب

الاحتياط أمر مفروغ عنه في مورد هذه الروايات، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن غايه ما تدل هذه الروايات هي أن العقاب والهلاك فيها إنما هو من جهة تنجز الواقع، أما ان تنجزه مستند إلى ايجاب الاحتياط أو إلى منجز آخر في المرتبه، السابقه، فالروايات لو لم تكن ظاهره في الثاني، فلا ظهور لها في الأول ولا أقل من الاجمال.

وثانياً ان الحاضرين في عصر الأئمه عليهم السلام اما ان يكونوا عالمين بالأحكام الشرعيه أو جاهلين بها، بمعنى انهم شاكون فيها ولا كلام على الأول، وعلى الثاني حيث إن الشبهه قبل الفحص، فلا يجوز لهم ارتكابها والاحتحام فيها، وهذه الروايات تدل على وجوب التوقف عند هذه الشبهه، لأن الاقتحام فيها اقتحام في الهلكه، باعتبار انها قبل الفحص ولا نظر لها إلى ايجاب الاحتياط.

وأما على الفرض الثاني، وهو ان الروايات المذكوره تكون بنحو القضييه الحقيقيه كما هو الصحيح، فقد ذكر قدس سره ان هذه الروايات ظاهره في أن هناك قيماً مستتراً في مثل هذه الألسنه والخطابات، وهو ان من وصل إليه حكم الشبهه إذا دخل فيها واقتحم، هلك ودخل النار، مثل من وصل إليه حكم الخمر إذا شربها دخل النار وهلك وهكذا، ومن الواضح ان هذه القضييه الشرطيه انما هي صادقه إذا كان الحكم الواصل وجوب الاجتناب والا كانت الشرطيه كاذبه، فإذا كان حكم الواصل وجوب الاجتناب عن الشبهه، فارتكابها واقتحامها اقتحام في الهلكه، ونفس هذه القضييه تدل على هذا القيد المستتر وهو وصول الحكم هذا.

ولكن تقدم ان هذا البيان صحيح عرفى بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه، لأن بيانها بلسان بيان آثارها كالهلاك والعقاب على مخالفتها أمر عرفى، فإذا قال المولى إذا فعلت كذا أو تركت الأمر الفلانى لعاقبتك، فإنه يدل بالدلاله الالتزاميه على الحرمة فى الأول والوجوب فى الثانى، ولا فرق بين أن يكون هذا البيان بنحو القضيهِ الخارجيه أو الحقيقيه.

وأما بالنسبه إلى الأحكام الظاهريه فهو غير تام، لأن هذا البيان يدل على ان الشبهه منجزه ولا يدل على انها منجزه بايجاب الاحتياط، اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون تنجزها من جهه ان الشبهه قبل الفحص أو من جهه العلم الاجمالى أو غير هذا، اذ لا ملازمه بين ترتب العقاب والهلاك على ارتكاب الشبهه وبين وجوب الاحتياط فيها شرعاً، نعم ان هذه الملازمه ثابتة كما عرفت بين ترتب العقاب على فعل شىء أو حرمة فى الواقع وبين ترتبه على ترك شىء ووجوبه فى الواقع، اذ لا منشأ لترتب العقاب هنا الا كون هذا الشىء حراماً وذاك الشىء واجباً فى الواقع، بينما الأمر ليس كذلك فى ترتب العقاب على ارتكاب الشبهه.

ودعوى ان ترتب العقاب على ارتكاب الشبهه انما هو بلحاظ شده اهتمام المولى بأحكامه الواقعيه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، وهذه الشده هى وجوب الاحتياط وروحه.

مدفوعه بأن الكاشف عن شده اهتمام المولى بالأحكام الواقعيه بمالها من الملاكات حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، إنما هو ايجاب الاحتياط شرعاً لا ترتب العقاب على ارتكاب الشبهه فانه اعم من ذلك، نعم إذا فرض

ان المكلف علم بانه كان من جهه ايجاب الاحتياط، فحينئذٍ وان كان كاشفاً عن شدة اهتمام المولى بها الا- انه بالتبع، وأما بالأصالة فالكاشف عنها انما هو ايجاب الاحتياط.

وأما الروايات المذكوره، فهي لا تدل على ان ترتب العقاب على ارتكاب الشبهه انما هو بلحاظ شدة اهتمام المولى باغراضه الواقعيه، وإنما تدل على ترتب العقاب على ارتكاب الشبهه ولا تدل على أن هذا الترتب من جهه شدة اهتمام المولى بالأحكام الواقعيه، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون من جهه ان الشبهه قبل الفحص أو من جهه العلم الاجمالي كل ذلك محتمل.

وبكلمه ان هذا البيان وان كان صحيحاً بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه، لأن بيانها ببيان آثارها أمر عرفي ومعقول، وأما بالنسبه إلى الأحكام الظاهريه فهو غير تام، لأن ترتب الدخول في النار والهلكه على الاقتحام في الشبهه وان كان يكشف عن تنجزها، الا ان تنجزها هل هو بايجاب الاحتياط أو العلم الاجمالي أو الاحتمال، فلا يتعين الأول.

وعلى هذا فما ذكره قدس سره من أن الحكم الواصل إلى المكلف لو لم يكن وجوب الاجتناب والاحتياط لكانت القضيه الشرطيه كاذبه، لا يتم، لأنه ان أريد بالحكم الواصل وجوب الاحتياط فحسب، فيرد عليه انه لا فرق في صدق القضيه الشرطيه بين ان يكون الحكم الواصل ايجاب الاحتياط أو الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي أو الاحتمال كما في الشبهه قبل الفحص، فإنه على جميع التقادير فالقضيه الشرطيه صادق.

وان أريد بالحكم الواصل الحكم الواقعي الواصل بايجاب الاحتياط فحسب، فيرد عليه ان الأمر ليس كذلك، اذ لا فرق بين ان يكون وصوله بالتنجيزى بايجاب الاحتياط أو بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال كما فى الشبهه قبل الفحص، فإنه على جميع التقادير فالقضيه الشرطيه صادقه.

فالتتيجه ان هذه الروايات لا- تدل على أكثر من كون الشبهه منجزه، لأنها إذا كانت منجزه، ترتب على الاقدام والافتحام فيها الدخول فى النار والهلكه، وأما ان تنجزها بجعل ايجاب الاحتياط بهذا اللسان أو بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال كما فى الشبهه قبل الفحص، فهذه الروايات لو لم تكن ظاهره فى الثانى فلا- ظهور لها فى الأول فتكون مجمله، فلا- دلالة لها على ايجاب الاحتياط.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التتيجه وهى ان هذه المحاوله لاثبات دلالة هذه الروايات على ايجاب الاحتياط غير تامه، والصحيح ان مفادها الارشاد إلى ما استقل به العقل.

هذا اضافه إلى انها ضعيفه من ناحيه السند.

الطائفة الثانيه من الروايات المستدل بها على الاحتياط و المناقشه فيها

وأما الطائفة الثانيه: فمنها روايه جميل بن صالح عن أبى عبدالله عليه السلام عن آباءه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله فى حديث طويل: (الأمر ثلاثه، أمر بين لك رشده فاتبعه وأمر بين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده إلى الله)(١).

وتقريب الاستدلال بها على ايجاب الاحتياط، هو ان هذه الروايه تدل على ان الأمور على ثلاثه أقسام:

ص: ٢٨٨

القسم الأول: حلال بين، القسم الثاني حرام بين، القسم الثالث مشتبه بينهما، ولا- كلام في القسمين الأولين، وانما الكلام في القسم الثالث، والروايه تدل على وجوب رده إلى الله تعالى وهذا كناية عن وجوب الاحتياط فيه والاجتناب عنه عملاً هذا.

تعليق بعض المحققين على دلاله روايه جميل على الاحتياط بوجوه و المناقشه فيه

وقد علق بعض المحققين (1) قدس سره على دلاله هذه الروايه على وجوب الاحتياط بوجوه:

الوجه الأول: ان الوارد في الروايه عنوان بين الرشده وبين الغي، وهذا العنوان انما يناسب المستقلات العقليه أى مدركات العقل العملي، فإذا ادرك العقل ان العمل الفلاني ظلم وقبيح وضلاله، وجب الاجتناب عنه، وإذا ادرك ان العمل الفلاني عدل وحسن وهدايه لزم اتباعه، وأما إذا لم يدرك لا هذا ولا ذاك، بأن لا يكون من مسلمات العقل العملي، فرده إلى الله تعالى، بمعنى انه تعالى هو الحاكم فيه في مقابل الاعتماد على الاستحسان والظنون والتخمينات، وعلى هذا فالروايه اجنبية عن الدلاله على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه هذا.

وللمناقشه فيه مجال، أما أولاً فلان هذه الروايه حيث إنها صادرة من الشارع، فتكون ظاهره في المولويه وحملها على إنها في مقام بيان المستقلات العقليه العمليه بحاجه إلى قرينه، ولا- قرينه على ذلك لا- في نفس الروايه ولا- من الخارج، ومن هنا لا يكون المتبادر من بين الرشده وبين الغي في الروايه الحسن والقبح العقليين، بل الظاهر منهما بمناسبه صدور الروايه عن الإمام

ص: ٢٨٩

عليه السلام الأمر والنهي المولويين الواصلين إلى المكلف، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان لازم ذلك هو حمل الروايه على الارشاد إلى ما استقل به العقل العملي، ومن المعلوم ان هذا بحاجة إلى قرينه، لأنها ظاهره في المولويه بقرينه صدورها من المولى.

ومن ناحيه ثالثه، ان هذا الحمل لا- ينسجم مع ذيل الروايه وهو قوله: (وأمر اختلف فيه) إذ على ضوء حمل الروايه على المستقلات العقلية العمليه، فلا- موضوع للاختلاف فيها، لأن العقل العملي إما ان يدرك ان هذا الشيء حسن وعدل وذاك الشيء قبيح وظلم أو لا يدرك ولا رابع في البين، فاذن ليس هنا أمر اختلف فيه العقل، وعليه فكلمه اختلف فيه في ذيل الروايه، قرينه على انه لا يمكن حملها على المستقلات العقلية العمليه.

وثانياً، ان في نفس الروايه قرينه على عدم امكان حمل بين الرشد وبين الغي على المستقلات العقلية وهي نسبة بين الرشد والغى إلى المخاطب في هذه الشريعه، فإنها تدل على ان الرشد والغى أمر نسبي لا مطلق، فلو كان المراد من الرشد والغى العقل العملي المستقل، فلا يمكن ان يكون نسبياً يعني ثابتاً في شريعه دون أخرى وطائفه دون طائفه أخرى، لوضوح ان حسن العدل لا يمكن ان يكون نسبياً وكذلك قبح الظلم.

والخلاصه ان كلمه لك في قوله (بين لك رشده) تدل على ان الرشد والغى أمر نسبي لا مطلق، وهو لا ينطبق على المستقلات العقلية العمليه، لانها بينه الرشد والغى بنحو الاطلاق، وعلى هذا فلا يبعد ان يكون مورد الروايه المسائل الاعتقاديه كما سوف نشير إليه.

وثالثا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايه غير ظاهره فى ان المراد بالرشد والغى، الرشد والغى الشرعيان ولكنها غير ظاهره فى ان المراد بهما المستقلات العقلية، فانها اما ان تكون مجمله او مطلقه، و باطلاقها تشمل الاحكام الشرعيه والمستقلات العقلية معا،

ودعوى، ان المستقلات العقلية من اكمل افراد بين الرشد والغى، وعليه فالروايه منصرفه إلى اكمل افرادها،

مدفوعه، بان منشاء الانصراف إنما هو كثره استعمال اللفظ فى معنى أو فى فرد من افراده بدرجه إذا اطلق اللفظ، كان ذلك المعنى او الفرد هو المتبادر منه دون الجامع، واما الاكمله فلا تكون منشاء للانصراف.

ما ذكره بعض المحققين من المراد من بين الرشد و الغى و الجواب عنه

الوجه الثانى: ما ذكره قدس سره من أنا لو سلمنا ان المراد من بين الرشد والغى هو بين الرشد والغى الشرعيان لا-العقليان العمليان، فمع ذلك لا تدل الروايه على المقصود وهو وجوب الاحتياط، اذ من المحتمل كون الروايه بصدد بيان حجيه الاجماع، والمراد من بين الرشد وبين الغى المجمع على صحته والمجمع على بطلانه بقريته جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لاما شك فيه، فان اختلف فيه قد يكون بين الرشد أو الغى نسبيا.

والخلاصه انه كما يمكن حمل المختلف فيه على المشكوك، كذلك يمكن ان يجعله قرينه على ان المراد من بين الرشد او الغى هو البين بنحو الاطلاق اثباتا اى المجمع عليه، وحينئذ فيكون مفاد الروايه وجوب اتباع الاول والاجتناب عن الثانى ورد ما اختلف فيه إلى الله تعالى.

والجواب ان هذا الوجه غير محتمل، وذلك لان بين الرشد أو الغى على

أساس هذا الحمل متمثل في الأحكام الشرعية الضرورية القطعية فقط، لأن هذا الصنف من الأحكام يبين الرشد أو الغي بنحو الإطلاق والمجمع عليه، وأما الأحكام النظرية فهي من الأحكام المختلف فيها وتكون من اليقين الرشد أو الغي نسبياً، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون العمل في الفقه مقتصرًا بالأحكام الضرورية أو القطعية وردّها من الأحكام النظرية المختلف فيها إلى الله تعالى، لوضوح أن هذا خلاف الضرورة الفقهية بل الشرع، بداهة أنه لا يمكن الاقتصار على العمل بها، لأن نسبتها إلى جميع الأحكام الفقهية الشرعية لا تتجاوز عن نسبه خمسة أو ستة بالمائة بنسبه تقريبيه، ولهذا لا تحل مشاكل الإنسان الكبرى في حياته العامة.

والخلاصة أن يبين الرشد أو الغي، تارة يراد منه المعنى النسبي كما هو الظاهر من الرواية، وأخرى يراد منه المعنى المطلق المساوق للمجمع عليه بين الفقهاء من زمن المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا، ومن الواضح أن المعنى المطلق منه إنما ينطبق على الأحكام الضرورية أو القطعية في مقابل الأحكام النظرية المختلف فيها غالباً، ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يراد منه المعنى المطلق لأنه خلاف الضرورة، فاذن لابد من حمل الرواية على المعنى النسبي.

الوجه الثالث: ما ذكره قدس سره من أنه لو فرض أن المراد من المختلف فيه المشكوك ولكن الشك لابد أن يضاف إلى ما أضيف إليه التبين، بمعنى أن الرواية تدل على أن الأمور على ثلاثة أقسام: أمر يبين لك رشده، أمر يبين لك غيّه، أمر يشك في رشده وغيّه، فإذا شك في ذلك، فمقتضى هذه الرواية رده إلى الله تعالى وعدم جواز الدخول فيه، ولكن ادله البراءة وإن كانت

عقلية وارده عليها ورافعه للشك في أنه رشد أو غيٌّ وجداناً، إذ لا شبهه في أن أصله البراءه وان كانت عقلية، فهي رشد وتجعل ارتكاب الشبهه من بين الرشد لا الضلال، وعلى الجملة فالشك في الحكم الشرعي ان كان بعنوان انه بين الرشد و الغي، فأصله البراءه سواء أكانت شرعية أم عقلية، وارده عليها ورافعه لموضوعها وهو الشك في أنه بين الرشد أو الغي، باعتبار ان الأصل من بين الرشد، والعمل بها بارتكاب الشبهه رشاد لا ضلال، نعم إذا كان الشك في الحل والحرمه، فلا تكون أصله البراءه رافعه لموضوعها وهو الشك فيها لا وجداناً ولا تعبداً، وعلى هذا فلا يمكن للاخباري ان يثبت بها وجوب الاحتياط على الفرض الأول في مقابل الأصولي، وعلى الثاني فهي تصلح ان تعارض ادله البراءه الشرعيه.

وان شئت قلت انه لا شبهه في أن أصله البراءه رشاد وليست بضلال وغيٌّ، فلهذا تكون وارده على الروايه ورافعه لموضوعها وهو الشك في الرشد والغيٌّ وجداناً، نعم لو كان المراد من بين الرشد بين الحل والحرمه، لم تكن أصله البراءه الشرعيه حاكمه عليها فضلاً عن أصله البراءه العقلية، لأن هذه الروايه تدلّ على وجوب الاحتياط في موارد الشك بالحل والحرمه، وأدله البراءه الشرعيه تدل على الترخيص في هذه الموارد، وعليه فتقع المعارضه بينهما، فاذن تكون هذه الروايه وارده على أصله البراءه العقلية ومعارضه لأصله البراءه الشرعيه.

ويمكن المناقشه فيه، ان عنوان بين الرشد والغيٌّ تاره يلحظ بنحو الموضوعيه، بأن يكون المراد من الرشد الحق ومن الغيِّ الباطل، وأخرى

يلحظ بنحو المعرفيه الصرفيه للحلال والحرام، فالرشد عنوان صرف للحلال والغى عنوان صرف للحرام.

أما على الأول، فلا- ينطبق عنوان بين الرشد وبين الغى على الحلال والحرام المعلومين، لأن الحليه والحرمه كليهما حق لا ان الحليه حق والحرمه باطله، وعلى هذا فلا ينطبق الا على العقائد، سواء أكانت على مستوى الدين أم كانت على مستوى المذهب، فإذا كان المذهب بين الرشد يعنى حقاً لزم اتباعه، وإذا كان بين الغى يعنى باطلاً وجب رفضه، وأما إذا كان المختلف فيه فلا يدري انه حق أو باطل، فيجب التوقف فيه وردّه إلى الله تعالى إلى ان يظهر الحق له.

وعلى هذا فالروايه اجنبيه عن الدلاله على ايجاب الاحتياط فى الأحكام الشرعيه عند الشك والجهل بها، كما أنه لا موضوع حينئذٍ للتمسك بأصالة البراءه العقليه، ضروره انه لا- مجال لها فى العقائد ولا موضوع لها فيها، لأنها اصول عمليه عقليه وتعين الوظيفه العمليه فى الخارج ولا ترتبط بالعقائد.

وأما على الثانى، فحيث إن بين الرشد وبين الغى عنوانان للحلال والحرام الواقعيين، فما دام الحكم الواقعى من الحلال والحرام مشكوكاً فى الواقع كان عنوانهما أيضاً مشكوكاً، لوضوح أنه لا يعقل ان يكون المعنون مشكوكاً دون العنوان الفانى فيه، لأنه خلف فرض انه عنوان له.

وعليه فقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا ترفع الشك فى أنه حلال أو حرام فى الواقع، كذلك لا ترفع الشك فى أنه رشد أو غى، على أساس ان هذا

الشك يرجع إلى الشك في أنه حلال أو حرام، والمفروض ان القاعده لا- ترفع هذا الشك، نعم لو لم تتم دلالة الروايه على وجوب الاحتياط ولا أدله أصاله البراءه الشرعيه، فالمرجع قاعده القبح وهي تدفع العقاب فحسب ولا ترفع الشك، ولا تثبت ان موردها بين الرشد، أجل أنها بنفسها من بينه الرشد.

وأما إذا كان الشك في الحليه والحرمه الظاهرتين في مورد، بمعنى انا لا ندرى ان المجعول فيه أصاله البراءه الشرعيه أو أصاله الاحتياط الشرعيه، فيكون المرجع قاعده القبح فيه وهي تدفع المؤاخذه والعقوبه عن هذا المورد بدون ان ترفع الشك عنه، فالقاعده بلحاظ انها تدفع المؤاخذه والعقوبه جزماً من بينه الرشد.

والخلاصه انه لو كان المراد من المختلف فيه في الروايه المشكوك فيه من الحلال والحرام الواقعيين، لكانت الروايه داله على وجوب التوقف ورد حكم الشبهه إلى الله تعالى، وحينئذ فالروايه وارده على أصاله البراءه العقليه هذا.

الصحيح لا يمكن الاستدلال بروايه جميل على وجوب الاحتياط

والصحيح في المقام ان يقال، انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط، أما أولاً فلان الروايه ضعيفه سنداً فلا يمكن الاستدلال بها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سنداً ولكنها ضعيفه من حيث الدلاله، لأن الوارد فيها عنوان بين الرشد وبين الغي وما اختلف فيه، وكلمه الرشد ظاهره في الحق وكلمه الغي ظاهره في الباطل، ولا- يمكن تطبيقهما على الحليه والحرمه، لأن كليهما حق صادر من الشارع، واطلاق

الباطل على الحرام باعتبار فعل الحرام وارتكابه، لأنه مبغوض وباطل لا حرمة التي هي حكم شرعي، فشرب الخمر غي وباطل لا حرمة لأنها حق ورشد وراذعه عن الغي، وعلى هذا فالرواية ظاهرة في المسائل الاعتقادية كمذهب الجبر والتفويض ونحوهما من المذاهب الباطلة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان المراد من الرشد والغى في الرواية المعنى النسبي لا- المعنى المطلق، وتدل على ذلك قوله فيها (بين لك رشفه وبين لك غيه)، فان كلمه لك قرينه على أن المراد منهما المعنى النسبي لا المعنى المطلق.

ومن هنا يظهر انه كما لا يمكن حمل بين الرشد وبين الغى في الرواية على الحليه والحرمة أو الحليه والوجوب المعلومين، باعتبار ان هذا الحمل بحاجة إلى قرينه والا فالظاهر منهما الحق والباطل، كذلك لا يمكن حملهما على المعنى المطلق المجمع عليه بين الكل، باعتبار انه لا يمكن حملهما بهذا المعنى على المذاهب المختلفه، لأن الحق والباطل فيها نسبي لا مطلق، هذا اضافه إلى أن في الرواية قرينه على أن المراد منهما المعنى النسبي لا المعنى المطلق كما عرفت.

فالتتيجه ان الروايه اجنبية عن الدلاله على وجوب التوقف والاحتياط ورد علم الشبهه إلى الله تعالى.

الاستدلال بروايه نعمان بن بشير على الاحتياط

الروايه الثانيه: روايه نعمان بن بشير، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: (حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعى حول الحمى يوشك ان يوقع فيه الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله

وتقريب الاستدلال بها، انها تدل على وجوب الاتقاء عن الشبهات وهو عباره أخرى عن ايجاب الاحتياط فيها، ولا يرد على الاستدلال بها شىء من الاشكالات المتقدمه التى اوردت على الروايه الأولى، فاذن لا- مانع من الاستدلال بها على وجوب الاحتياط من قبل تلك الاشكالات، وهل هنا مانع آخر عن الاستدلال بها على ايجاب الاحتياط أو لا؟

جواب السيد الأستاذ عن الاستدلال بهذه الروايه و نقده

والجواب، ان السيد الأستاذ(٢) قدس سره قد ابدى بوجود مانع آخر عن الاستدلال بها بتقريب، ان الترخيص الظاهرى الثابت بأدله البراءه الشرعيه داخل فى الحلال البين، لأن المراد منه أعم من الحلال الواقعى والظاهرى.

وان شئت قلت: ان المراد من الحلال البين هو الحلال الذى تكون حليته مبيته فى الشريعة المقدسه، سواء أكانت واقعیه أم ظاهريه كما هو مقتضى الاطلاق، فاذن ما ثبت انه حلال ظاهراً بادلته البراءه الشرعيه، فهو داخل فى الحلال البين وان كانت مشتبهاً فى الواقع، الا انه لا أثر لهذا الاشتباه كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه، اذ لا شبهه فى انها داخله فى الحلال البين ظاهراً من قبل الشرع وان كان مشتبهاً بلحاظ الواقع.

وللنقد فيه مجال، لأن هذه المناقشه مبنيه على اعتراف الاخبارى بثبوت الحكم الترخيصى فى الشبهات التحريميه كالأصولى، والمفروض ان الاخبارى لا يعترف بذلك ولا يقول بالتخصيص بل يقول بوجوب الاحتياط

ص: ٢٩٧

١- (١) - الوسائل ب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٦٤.

٢- (٢) - مصباح الأصول: ج ص.

فيها، فيأذن لا- محاله يكون المراد من الحلال البين والحرام البين، الحلال والحرام الواقعيين لا الأعم منهما ومن الحلال والحرام الظاهريين، والمراد من الشبهات بينهما، الشبهات بين الحلال والحرام الواقعيين.

ومن هنا يظهر ان قياس مشكوك الحرمة بمشكوك الطهاره قياس مع الفارق، فإن الاخبارى لا يعترف بأصالة الحل في الشبهات التحريمه، ويعترف بأصالة الطهاره في موارد الشك في الطهاره والنجاسه مطلقاً حتى في الشبهات الحكميه، فاذن قياس مشكوك الحرمة بمشكوك النجاسه قياس مع الفارق، كما ان قياس الشبهات الحكميه بالشبهات الموضوعيه قياس مع الفارق، لأن جريان البراءه الشرعيه في الشبهات الموضوعيه مورد الاتفاق بين الأصوليين والخباريين، ولهذا تدخل في الحلال البين، بينما الشبهات الحكميه التحريميه مورد الخلاف بينهما فلا- تكون من الحلال البين الا- نسبياً، ولكن من الواضح ان المراد من قوله حلال بين وحرام بين، البين المطلق لا- النسبى وهو لا- ينطبق الا- على الحلال والحرام الواقعيين، فانهما قد يكونان من البين عند الكل في الشريعه المقدسه وقد يكونا من المشتبه فيهما.

فالنتيجه ان هذه المناقشه لا أساس لها.

مناقشه اخرى للروايه و نقدها

وهنا مناقشه اخرى (1)، وهى أن مورد وجوب الاحتياط انما هو احتمال وقوع المكلف في الحرام الواقعى، فإذا شك المكلف فى أن شرب التتن حلال أو حرام، فبطبيعته الحال يكون فى ارتكابه احتمال الوقوع فى الحرام.

وأما مورد هذه الروايه هو ان ارتكاب الشبهه يوشك الوقوع فى الحرام

ص: ٢٩٨

البين ومعرض له، وفي مثل هذا يكون العقل مستقلاً بوجوب الاجتناب عن هذه الشبهه التي يكون اقتحامها معرضاً للاقتحام في الهلكه والعقوبه، حيث إنه يسهل الطريق إلى الوقوع في الحرام ويجعله في معرض ذلك، وعليه فيكون مفاد الروايه ارشاد إلى ما استقل به العقل من وجوب الاجتناب عنها لا ان مفادها وجوب الاحتياط فيها مولوياً.

ويمكن نقد هذه المناقشه، أما أولاً فلأن مورد الروايه لا يختلف عن مورد الاحتياط، لأن مورد الاحتياط ومنشائه احتمال الوقوع في الحرام الواقعي إذا ارتكب الشبهه ولم يجتنب عنها، وهذا هو مورد الروايه، لأن الوارد فيها: (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ولكن من المعلوم ان المراد من الوقوع في الحرام، الوقوع في الحرام المحتمل، حيث إن الوقوع في الشبهات لا يلازم الوقوع في الحرام، فلا محاله يكون المراد هو الوقوع في الحرام المحتمل وجوده في الواقع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان قوله: (من وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ليس معناه ان الوقوع فيها يقرب إلى الوقوع في الحرام البين ويسهل الطريق إليه، بل معناه ما عرفت من أن الوقوع فيها وقوع في الحرام المحتمل، وان وجوب الاجتناب فيها انما هو من هذه الناحيه لا من ناحيه انه يقرب إلى الوقوع في الحرام المعلوم.

وثانياً، ان منشأ وجوب الاحتياط هو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعيه بمالها من الملاكات حتى في موارد الاشتباه والاختلاط لا

مجرد احتمال الوقوع فى الحرام، وهذا هو المنشأ لوجوب الاجتناب فى المقام أيضاً.

وأما قوله بعد ذلك (كالراعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه)، فلا يصلح ان يكون قرينه على ذلك، أما أولاً، فلأن ذلك مجرد تشبيه ولا يدل على أكثر من ذلك، وثانياً، انه لا يدل على أنه يوشك ان يقع فى الحمى البين، بل الظاهر منه احتمال الوقوع فى الحمى الواقعى وان لم يعلم به تفصيلاً.

وأما قوله: (وان حمى الله تعالى محارمه)، فهو لا يدل على ذلك أيضاً، لأن مفاده ان المحرمات الالهيه الواقعيه حمى الله تعالى وارتكاب الشبهات يوجب احتمال الوقوع فيه، وليس مفاده ان ارتكابها يوشك ويقرب الانسان إلى الوقوع فى حمى الله المعلوم تفصيلاً.

إلى هنا قد تبين انه ليس فى الروايه ما يدل على ان موردها يختلف عن مورد وجوب الإحتياط.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه المناقشه تامه كبرويه، وهى ان ارتكاب الشبهه إذا كان فى معرض الوقوع فى الحرام البين، لم يجز بحكم العقل ولكنها ليست مفاد الروايه، باعتبار ان هذه الكبرى لا تنطبق لاعلى الشبهه المنجزه كالشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى أو الشبهه قبل الفحص، ولاعلى الشبهه غير المنجزه كالشبهه البدويه بعد الفحص، على أساس ان الاصل الأولى فيها أصاله البراءه، أما عدم انطباقها على الاولى، باعتبار ان وجوب الاجتناب عنها انما هو من جهه احتمال العقوبه على نفس ارتكابها

ص: ٣٠٠

بالعلم الاجمالي أو الاحتمال لا من جهة ان ارتكابها يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين، أو فقل ان حكم العقل بوجوب الاجتناب عنها انما هو من جهة ان ارتكاب نفس هذه الشبهات احتمال العقوبه، لان ارتكابها يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين المنجز وعصيانه.

وأما عدم انطباقها على الشبهه غير المنجزه، باعتبار ان ارتكابها لا يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين ولا يصلح ان يكون منشأ لذلك لوجود الاصل المؤمن فيها، لان المكلف لا يرتكب الشبهه غير المنجزه إلا من جهة القطع بالأمن وعدم العقوبه عليه. إلى هنا قد تبين امران:

الأمر الاول، ان ماهو مقصود الاخبارى هو ايجاب الاحتياط ووجوب الاجتناب عن الشبهات، باعتبار ان فى ارتكابها احتمال الوقوع فى الحرام وهذا هو المستفاد من الروايه.

الأمر الثانى، ان وجوب الاجتناب عن الشبهه على أساس ان ارتكابها فى معرض ارتكاب الحرام البين المنجز، والحاكم بهذا الوجوب هو العقل، والروايه حينئذ ارشاد اليه ولا تدل على الحكم المولوى، ومن هنا يكون استدلال الاخبارى بهذه الروايه على وجوب الاحتياط انما هو على ضوء الامر الاول دون الثانى، باعتبار ان الاخبارى يقول بوجوب الاحتياط المولوى الطريقي.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايه ظاهره فى الأمر الثانى، فعندئذ تكون الروايه اجنبية عن محل الكلام ولا تدل على وجوب الاحتياط

شرعاً بل إرشاد إلى ما استقل به العقل، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ان محارم الله متمثله فى المحرمات الواقعيه لا فى الاعم منها ومن المحرمات الظاهريه، لان المحرمات الظاهريه ليست لها شأن فى مقابل المحرمات الواقعيه، بل هى فى طولها وناشئه عن شدة اهتمام المولى بالحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ الواقعيه، ومن هنا لا يكون ايجاب الاحتياط حكماً شرعياً فى مقابل الحكم الواقعي وفى عرضه، بل هو فى طوله وناشئ من شدة اهتمام المولى بماله من الملاك والمبادئ حتى فى حال الاشتباه والالتباس، فلا يكون ايجاب الاحتياط الا ابراز لاهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى فى موارد الاشتباه.

إلى هنا قد تبين ان حمى الله تعالى عباره عن محرماته الواقعيه بمالها من المبادئ والملاكات، ولكن شدة اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى فى موارد الشك تدعوه إلى ايجاب الاحتياط، وليس هذا توسعه لدائره حمى الله وجعلها الاعم من المحرمات المعلومه والمحرمات المشكوكه، بل حمى الله عباره عن المحرمات الواقعيه بدون التقييد بالعلم بها.

الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط

والصحيح فى المقام ان يقال انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط أما أولاً، فلأنها ضعيفه من ناحيه السند، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله على وجوب الاحتياط

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سنداً، الا ان المتفاهم العرفى من قول - هعليه السلام (وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام)،

هو ان الشبهات منجزه بمنجز في المرتبه السابقه، بقريته ان الاتقاء عنها استبراء لدينه وعرضه وحفظ له، ولهذا قال (ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ومعلوم ان المراد من الحرام، الحرام المنجز، إذ لا محذور للوقوع في الحرام غير المنجز ولا أثر له كما ان الاتقاء عنه ليس استبراء لدينه وعرضه وإنما يكون ذلك إذا كان منجزاً.

ودعوى ان تنجز هذه الشبهات انما هو بنفس دلالة هذه الروايه على وجوب الاحتياط.

مدفوعه بان ذلك خلاف الظاهر من الروايه، لان قوله (وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس) لا يدل على وجوب الاحتياط فيها، لانه في مقام بيان الشبهه في مقابل الحلال البين والحرام البين بدون النظر إلى حكمها.

وقوله بعد ذلك (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه) يدل بمقضى التفريع ان الشبهات المزبوره التي لا يعلمها كثير من الناس منجزه في المرتبه السابقه لا- بايجاب الاحتياط، لان هذا اللسان ليس لسان وجوب الاحتياط شرعاً، بل هو لسان وجوب الاجتناب عقلاً عن الشبهات بما هي شبهات، بملاك انه تقوى واستبراء للدين في المرتبه السابقه وان الوقوع فيه وقوع في الحرام أى الحرام المحتمل المنجز والافلا محذور في ارتكابه، فإذا تدل الروايه على ان الشبهات منجزه بمنجز في المرتبه السابقه، وأما ان هذا التنجز من جهه وجوب الاحتياط أو من جهه أخرى، فالروايه لا تدل على تعيين شىء منهما.

فالتتيجه انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على ايجاب الاحتياط

الروايه الثالثه: مقبوله عمر بن حنظله فى حديث الأمور ثلاثه (أمر بين رشده فمتبع وأمر بين غيئه فمجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله تعالى)^(١) ثم استشهد بقول (الإمام عليه السلام) فى ذيل الحديث النبوى (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم) وتقريب الاستدلال بها انه تدل على وجوب التوقف عند الشبهه وردحكمها إليه تعالى.

والجواب، انه لا يمكن الاستدلال بالتثليث الوارد فى كلام الإمام عليه السلام على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص، لانه وارد فى الخبرين المتعارضين الذين احدهما المجمع عليه والاخر شاذ نادر وهو أمر مشكل يردحكمه إلى الله تعالى، ومعنى ذلك عدم الاعتماد عليه فى مقام استنباط الحكم الشرعى.

وبكلمه واضحه ان الروايه وان كانت مشهوره ومجمع عليها بين الاصحاب فهى المتبع فى مقام المعارضه، وأما الروايه الاخرى التى هى كانت شاذه ونادره، فهى ليست بحجه ولا يمكن الاعتماد عليها فى مقام الاستنباط، وهذه هى المراد من الأمر المشكل فى الروايه، لأن للأمر المشكل وجهين فلا يمكن الاخذ بأى واحد منهما، لانه لا يكون حجه فى سببى منهما، فيكون الاخذ بأى واحد منهما اخذ بغير الحجه، وهذا المعنى لا ينطبق على مشكوك الحليه والحرمة، لأن له وجهاً واحداً فلا يجوز الأخذ به من هذا الوجه وهو

ص: ٣٠٤

وجه حرمة لا- وجه حليته، وإنما ينطبق على الرواية الشاذة النادرة التي لا تكون حجة في مقابل الرواية المشهورة، ويؤكد ذلك التعبير بالاتباع، فإنه يناسب الدليل ولا يصح اضافته إلى الحكم، إذ لا- معنى لاتباع معلوم الحلية أو معلوم الحرمة، وعلى هذا فالدلالة على ثلاثه انحاء، دليل بين الصحة يتبع، ودليل بين البطلان فيجتنب، ودليل مشكل وملتبس، فيرد إلى الله تعالى اى لا يؤخذ باحتمال صحته ولا باحتمال فساده.

فالتيجة ان الرواية من ناحية تقسيم الإمام عليه السلام لا تدل على وجوب الاحتياط، لأن التقسيم ناظر إلى الخبرين المتعارضين كان أحدهما مجمع عليه بين الأصحاب والآخر شاذ ونادر، والشاذ هو المشكل يرد حكمه إلى الله تعالى.

ان قلت، أنه على هذا فما معنى استشهاد الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب الحرام وهلك من حيث لا يعلم) فان التثليث فى كلام الإمام عليه السلام لا ينطبق على التثليث فى كلام النبي الاكرم صلى الله عليه وآله، لأن الأول ناظر إلى دلالة الدليل والثانى ناظر إلى الحكم الشرعى.

قلت، ان الاستشهاد انما هو بلحاظ الامر المشكل لامطلقاً، إذ لاجاه فى معرفه حكم الأمر البين الرشد او الغى إلى الاستشهاد بحديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وأما الاستدلال بالتثليث بقول النبي الاكرم صلى الله عليه وآله فايضاً غير تام، لانه لا يدل على وجوب الاحتياط، اذ قوله صلى الله عليه وآله: (فمن ترك الشبهات نجى من

المحرمات)، يدل على ان فى ترك الشبهات عملاً نجاه من المحرمات، والمراد من المحرمات، المحرمات المحتمل المنجزه فى المرتبه السابقه، وذلك بقريته قولله صلى الله عليه وآله: (ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)، فإنه يدل على أمرين، الأول أن المراد من الأخذ بالشبهات، ارتكابها والاتيان بها بقريته قوله صلى الله عليه وآله (ارتكب المحرمات)، وليس المراد من الأخذ، الأخذ بالدلاله المشتبهه، الثانى ان المراد من المحرمات، المحرمات المحتمل المنجزه فى المرتبه السابقه، فاذن مفاد قول النبي صلى الله عليه وآله ارشاد إلى ان الشبهه منجزه فى المرتبه السابقه ولا يدل على انها منجزه بايجاب الاحتياط او بالعلم الاجمالي أو بالإحتمال كما فى الشبهه قبل الفحص، فيكون مجملاً من هذه الناحيه فلا يمكن الاستدلال به.

فالتتيجه ان هذه الطائفه بتمام رواياتها لاتدل على إيجاب الاحتياط، لانها جميعاً ضعيفه من ناحيه السند والدلاله معاً فلا يمكن الإستدلال بها.

الاستدلال بالطائفه الثالثه من الروايات

منها صحيحه عبد الرحمن على وجوب الاحتياط

وأما الطائفه الثالثه: من الروايات التى استدلت بها على وجوب الاحتياط المتمثله فى الروايات الآمره بالاحتياط، فهى تقسم إلى عدّه أصناف:

الصنف الاول: صحيحه عبد الرحمان (قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء، فقال لا، بل عليهما ان يجرى كل واحد منهما الصيد، قلت ان بعض اصحابنا سألنى عن ذلك، فلم ادر ما عليه، فقال إذا أصبتم بمثل هذا فلم

تدروا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا(١).

وتقريب الاستدلال بها، ان المشار اليه بكلمه هذا فى قوله عليه السلام (إذا اصبتم بمثل هذا) واقعه الصيد التى هى مردده بين الأقل والأكثر بنحو الشبهه الحكميه، بمعنى ان الجزاء الواجب على الرجلين الذين اصابا صيداً فى حال الاحرام مردد بين الواحد والاثنين وكل واحد منهما لا يدري ان جزاءً واحداً عليهما معاً أو على كل واحد منهما جزاءً مستقلاً، ومورد الصحيحه وان كان الشبهه الحكميه المردده بين الأقل والأكثر، إلا انها بمقتضى قوله عليه السلام (إذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط) تدل على وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهه الحكميه، سواء كانت الشبهه مردده بين الأقل والأكثر ام بين المتباينين، اذ يكفى فى صدق المثل كون الشبهه حكميه وان لم تكن مردده بين الأقل والأكثر، لان القاسم المشترك بين جميع الشبهات الحكميه هو كون الشبهه فى الحكم وان كانت مختلفه فى الموضوع، وهذا المقدار يكفى فى صدق المثل هذا.

وللمناقشه فيه مجال بتقريب ان المشار اليه كلمه هذا فى الروايه كما يحتمل ان يكون أصل واقعه الصيد المردده بين الأقل والأكثر، يحتمل ان يكون السؤال الأخير للسائل بمعنى ان المكلف إذا ابتلى بسؤال لا يعلم جوابه، فوظيفته الاحتياط وعدم الافتاء حتى يسأل ويعلم حكم المسأله، وعلى هذا فالصحيحه على الاحتمال الأول تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه، وأما على الاحتمال الثانى، فتكون اجنبية عن الدلاله على وجوب

ص: ٣٠٧

١- (١) - الوسائل ج ١٣ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها ح ٦.

الاحتياط، لأن مفادها على ضوء هذا الاحتمال النهى عن الافتاء بغير العلم.

وبكلمه ان المشار إليه بقوله بمثل هذا ان كان مسأله الصيد، فالصحيحه حينئذٍ وإن كانت تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه بالتقريب الذى تقدم، إلا- ان قوله عليه السلام فيها (حتى تسألوا وتعلموا) قرينه على أن الشبهه قبل الفحص، وعليه فوجوب الاحتياط فيها عقلى وليس بشرعى، فإذن قولعليه السلام فى الصحيحه (فعلیکم بالاحتياط) ارشاد إلى حکم العقل به، وان كان المشار إليه بقوله (بمثل هذا الحكم المسئول عنه)، فالمراد من الاحتياط، الاحتياط فى الفتوى، يعنى لا يجوز الافتاء بغير العلم، لان حرمه الافتاء بغير العلم أمر مسلم ولا إشكال فيها، سواء فيه القول بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه أم لا.

ثم أن الظاهر من الصحيحه الاحتمال الثانى دون الاحتمال الأول، باعتبار أن الحكم المسئول اقرب إلى كلمه هذا من واقعه الصيد، ولو لم تكن ظاهره فى الثانى لم تكن ظاهره فى الأول أيضاً، فتكون الصحيحه مجمله من هذه الناحيه فلا تدل على وجوب الاحتياط، هذا إضافه إلى انها لو كانت ظاهره فى الاحتمال الأول، فأيضاً لا يدل على وجوب الاحتياط شرعاً فى الشبهه الحكميه، باعتبار أن الشبهه فى مورد الصحيحه قبل الفحص، فيكون وجوب الاحتياط فيها عقلياً لا شرعياً كما مرّ.

ذكر امور ثلاثة للروايه و الجواب عنها

بقى هنا أمور:

الأمر الأول، ما ذكره بعض الأصوليين من أن قولعليه السلام فى الصحيحه (بمثل هذا) إذا كان إشاره إلى السؤال الأخير للسائل، فالظاهر دلالة

ص: ٣٠٨

الصحيحه على أن حكم الواقعه المشتبه وجوب الاحتياط دون البراءه، وحينئذٍ فيتم الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه كما هو محل البحث فى المقام.

والجواب، أنه ان كان إشاره إلى السؤال الأخير للسائل، فلا يمكن ان تكون الصحيحه داله على ان حكم المشتبه الاحتياط فى المسأله دون البراءه، لأن معنى الروايه على هذا إذا اصبتم بمثل هذا أى السؤال عن حكم المسأله فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط فى الفتوى يعنى عدم الافتاء بأحد طرفى المسأله قبل تحصيل العلم به، ومعنى الاحتياط فيها التوقف عنها، باعتبار أنها فتوى بغير العلم وهى تشريع ومحرم، وعليه فيكون المراد من قولعليه السلام (فعليلكم بالاحتياط) أى الاحتياط فى الفتوى بقريته قولعليه السلام (تسألوا حتى تعلموا) ولا يمكن أن يراد من الاحتياط بالاحتياط فى المسأله، لأن الخطاب بالاحتياط متجه إلى السائل الذى لا يدري حكم المسأله الذى سئل عنه، وعليه فالجواب بالاحتياط مع عدم العلم بحكم المسأله ظاهر فى عدم الافتاء بأحد طرفيها لا- الإحياط فى المسأله عملاً كما أنه ليس المراد منه عدم الافتاء بالبراءه فحسب، فإنه لا يناسب جعل الاحتياط مغىً بالعلم بالمسأله، فإن معنى ذلك هو عدم الافتاء بكلا طرفى المسأله.

الأمر الثانى، أن مورد الصحيحه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين على أساس ظهورها فى ذلك ولا يمكن حملها على الأقل والأكثر الاستقلاليين، لأن الوارد فى الصحيحه التردد بين ان يكون عليهما جزاء واحد وان يكون على كل منهما جزاء، نعم لو كان الوارد فيها التردد بين

جزاء واحد عليهما معاً وبين جزائين عليهما كذلك، كانت الصحيحه ظاهره في الأقل والأكثر الاستقلاليين، فإذا كانت الصحيحه ظاهره في الأقل والأكثر الإرتباطيين، فذهب جماعه منهم المحقق النائيني قدس سره إلى وجوب الاحتياط فيما لكن لا من جهه الصحيحه بل من جهه عدم إنحلال العلم الاجمالي في مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، وحينئذ فوجوب الاحتياط فيها مستند إلى العلم الإجمالي لا إلى هذه الصحيحه، وحينئذ يكون مفادها إرشاداً إلى حكم العقل لا تأسيساً هذا.

ولكن الصحيح هو إنحلال العلم الإجمالي في مسأله الأقل والأكثر الإرتباطيين، ومقتضى القاعده فيها إصالة البراءه دون الاحتياط، فالنتيجه إنه لا إشكال في المسأله من هذه الناحيه.

الأمر الثالث، إن مورد الصحيحه الشبهه الحكميه الوجوبيه ولا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين والأصوليين معاً، فإذن لابد من رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب.

والجواب، انه لا يمكن رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب بمجرد قيام الاجماع أو الشهره على خلافها، لما تقدم من ان مثل هذا الاجماع لا يكون حجه في نفسه حتى يكون كاسراً لصحه الروايه، فاذن لابد من الاخذ بظهور الصحيحه وطرح الاجماع المدعى في المسأله.

وبكلمه ان الصحيحه لو كانت ظاهره في وجوب الاحتياط في الشبهه الحكميه الوجوبيه، فلا بد من الاخذ بها ولا يمكن رفع اليد عن ظهورها بسبب

دعوى الاجماع او الشهره على خلافها ولكنها لاتدل على ذلك، باعتبار ان الشبهه فى موردها قبل الفحص ووجوب الاحتياط فيها عقلى.

الاستدلال بمعتبره عبد... بن وضاح على وجوب الاحتياط و ذكر احتمالين

الصنف الثانى: معتبره عبد الله بن وضاح (قال كتبت اليالعبد الصالح يتوارى على القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عنى الشمس ويرتفع فوق الجبل حمره يؤذن عندنا المؤذنون فاصلى حينئذٍ وافطر ان كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل، فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك) (١)، وتقريب الاستدلال بها ان فى هذه المعتمره احتمالين:

الاحتمال الاول: ان يكون المراد من الحمرة فوق الجبل

، الحمرة المشرقيه التى ترتفع عن افق المشرق باستتار القرص فى افق المغرب، والسائل يحتمل ان يكون لذهاب هذه الحمرة عن الافق دخل فى تحقق المغرب، وعلى هذا فالشبهه عندئذٍ تكون حكميه، حيث انه لا يعلم حكم المسأله شرعاً، فإذن لا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، اذ لا يمكن حمل الامر بالاحتياط على الامر الجدى، لوضوح ان السؤال عن حكم المسأله إذا كان متجهاً إلى الإمام عليه السلام، كان عليه بيان الحكم الواقعى ورفع الشبهه، إما ببيان ان ذهاب الحمرة شرط فى تحقق المغرب أو انه ليس بشرط فيه، ولا معنى لان يأمر الإمام عليه السلام بالاحتياط فى المسأله، لان ذلك شأن الجاهل بالواقع العالم به، ولهذا لا بد من حمل المعتمره على التقيه، وان الامر بالاحتياط ليس جدياً بل هو كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيه فى تحقق المغرب فى المسأله،

ص: ٣١١

بقرينه أنها موضع الخلاف بين العامه والخاصه، لان العامه يقولون بان المغرب يتحقق باستتار القرص وذهاب الحمرة المشرقيه غير معتبر في تحققه، و الخاصه يقولون باعتباره في تحقق المغرب، فلذلك تحمل المعتبره على التقيه، بمعنى ان الإمامعليه السلام بين الحكم الواقعي وهو اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيه في تحقق المغرب في هذه المعتبره بلسان التقيه، فيأذن قول - هعليه السلام في المعتبره (تأخذ بالحائط لدينك) كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيه في دخول المغرب لانه في مقام بيان وجوب الاحتياط.

والخلاصه انه لايمكن ان يأمر الإمام عليه السلام بالسائل بالاحتياط في الشبهه الحكميه، لان وظيفتهعليه السلام رفع الاشتباه وبيان الحكم الواقعي له فيها، إلا ان يكون هناك سبب وعله لذلك ولا سبب في المقام إلا التقيه، فاذن يكون أمر الإمامعليه السلام بالاحتياط انما هو للتقيه ولكن مقصوده بيان الحكم الواقعي بهذا اللسان هذا.

كلام بعض المحققين في المقام و المناقشه فيه

ولبعض المحققين (١) قدس سره في المقام كلام وحاصله، انه يمكن حمل الروايه على الجد لاعلى التقيه، بتقرير ان ذهاب الحمرة المشرقيه لا يكون دخيلاً في تحقق المغرب بنحو الموضوعيه والشرطيه بل هو معرف وطريق إلى مرتبه من استتار القرص، فانه إذا وصل إلى هذه المرتبه تحقق المغرب، والكاشف عن ذلك في الخارج هو ذهاب الحمرة، وحيث ان في بعض البلدان يتحقق تلك المرتبه من الاستتار للقرص قبل ذهاب الحمرة المشرقيه كامله، فيكون الكاشف - وهو ذهاب الحمرة - اخص من المنكشف، فمن أجل ذلك أمر

ص: ٣١٢

الإمام عليه السلام بالاحتياط في الكاشف، إذ حينئذ يصح التعبير عنه بالاحتياط، على أساس ان الاحتياط حكم ظاهري طريقي للحفاظ على الواقع، فإذاً يكون الاحتياط عن جد لللتقيه.

وفيه، ان ما افاده قدس سره من ان ذهاب الحمره المشرقيه معرف وطريق إلى درجه من استتار القرص من دون ان يكون له دخل في الموضوع وان كان صحيحاً وهو الظاهر منه عرفاً إذا اخذ في لسان الدليل كعنوان التبين المأخوذ في لسان الايه المباركه وهى قوله تعالى: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (١)، فإن الظاهر منه انه مأخوذ بنحو المعرفيه الصرفه للموضوع وهو الفجر الواقعي من دون ان يكون له دخل في تحققه، ولكن حمل الاحتياط على الاحتياط في الكاشف خلاف الظاهر، بل الظاهر منه بيان الحكم الواقعي بلسان الاحتياط لظهور الروايه في كون الشبهه في موردها حكميه لاموضوعيه، حيث ان السائل لا يعلم ان المغرب يتحقق بظهور الحمره المشرقيه أو بذهابها عن فوق الجبل، فالإمام عليه السلام بين بقوله - (أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمره وتأخذ بالحائط لدينك) ان المغرب يتحقق بذهاب الحمره لا بظهورها، والتعبير بالاحتياط إنما هو للتقيه وليس بجد.

ويحتمل ان يكون المراد من الاحتياط، الاحتياط في استتار القرص، بمعنى ان السائل يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص ولكنه شاك فيه، ويحتمل ان ظهور الحمره فوق الجبل لا يكون علامه لاستتار القرص بحيث

ص: ٣١٣

لوقام شخص فوق الجبل لراى شمساً فوق الافق، وعلى هذا فالشبهه موضوعيه ومقتضى القاعده الاحتياط، لأن الشك فيها ليس فى ثبوت التكليف بل فى سقوطه.

وبكلمه ان المكلف إذا كان يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص عن الافق ولكنه شاك فى استتاره، وعلى هذا فالروايه خارجه عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنّما هو فى الشبهه الحكميه لا الموضوعيه، هذا إضافه إلى ان مورد الروايه لو كان الشبهه الموضوعيه، كان الشك فى فراغ الذمه بعد اليقين بالاشتغال به، وهذا ايضا خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنّما هو فى الشك فى اصل ثبوت التكليف، وحينئذ يكون الأمر بالإحتياط فى الروايه على القاعده، لان موردها عندئذٍ مورد لقاعده الاشتغال والاحتياط، فالنتيجه ان هذا الاحتمال ضعيف.

الاحتمال الثانى: ان المراد من الحمرة هل هى الحمرة المغربيه

الاحتمال الثانى: ان المراد من الحمرة هو الحمرة المغربيه، لانها تظهر فى الافق عند غروب الشمس واستتارها، ومنشأ شك السائل فى المقام إنّما هو ظهور الحمرة فوق الجبل، باعتبار ان السائل احتمل ان الشمس موجوده وراء الجبل وبعد لم تغب عن الافق، وتكون الشبهه حينئذٍ موضوعيه، لأن السائل لايشك فى الحكم الشرعى وهو يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص عن الافق، ولكنه شاك فيه من جهه احتمال ان القرص موجود وراء الجبل وهو مانع عن ظهوره ورؤيته، وعلى هذا فالشك فى المقام انما هو فى فراغ الذمه بعد اليقين باشتغالها، والمرجع فى مثل ذلك قاعده الاشتغال والاحتياط.

وان شئت قلت ان من شك في استتار القرص، فبطيعة الحال يشك في انه إذا صلى في هذا الوقت، هل يفرغ ذمته عنها أو لا، وإذا كان صائماً هل يجوز له الإفطار فيه أو لا، وإذا افطر فهل يجزى صومه أو لا، والمرجع في كل هذه الصور قاعده الاشتغال والاحتياط، وعلى هذا فالمعتبره اجنبية عن محل الكلام، لان موردها الشبهه الموضوعيه ومحل الكلام انما هو في الشبهه الحكميه. هذا اضافه إلى ان الشك في المقام إنما هو في فراغ الذمه عن التكليف المتيقين، ومحل الكلام انما هو في ثبوت اصل التكليف.

فالتتيجه ان الروايه على ضوء هذا الاحتمال اجنبية عن محل الكلام.

الاستدلال بمجموعه اخرى من الروايات على وجوب الاحتياط

الصنف الثالث: مجموعه من الروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط.

منها ما عن أمالي المفيد الثاني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: قال أمير المؤمنين لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) (١).

منها ما روى عن الصادق عليه السلام (لك ان تنتظر الحزم وتأخذ بالحائط لدينك) (٢).

ومنها روايه أبي البصرى عن أبي عبدالله عليه السلام يقول فيه (سل العلماء ما جهلت وإياك ان تسألهم تفننا وتجربه وإياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً واهرب عن الفتيا هربك من

ص: ٣١٥

١- (١) - الوسائل ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦.

٢- (٢) - الوسائل ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

الاسد ولا تجعل رقيتك عتبه للناس(١).

وتقريب الاستدلال بها، انها تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه ولا سيما الروايه الأولى والثانيه.

الجواب عن الاستدلال بهذه الروايات

والجواب اولاً، ان هذه الروايات باجمعها ضعيفه من ناحيه السند، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سناً ولكنها ضعيفه دلالة.

أما الروايه الاولى، فهى ظاهره فى الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، ولا تدل على وجوبه مولوياً والقربينه على ذلك أمور:

الاول، ان تنزيل الدين منزله الاخ يدل على الاحتياط باقصى مرتبه، ومن الواضح ان اقصى مرتبه غير واجب.

الثانى، ان اضافته الاحتياط إلى الدين مطلقاً تدل على انه غير واجب، لوضوح ان الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه للدين مع انه غير واجب.

والخلاصه انه لا يمكن الاخذ باطلاق هذه الروايه، فان مقتضى اطلاقها هو وجوب الاحتياط فى الدين مطلقاً وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الاحتياط بهذا العنوان العام غير واجب جزماً بل هو يختلف باختلاف الموارد، فوجوبه فى كل مورد بحاجه الى دليل يدل عليه، فاذاً يكون مفاد الروايه ارشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ورحجانه فى المرتبه السابقه.

الثالث، ان تقييد الاحتياط فى الروايه بمشيئه المكلف واراوته يدل

ص: ٣١٦

بوضوح على انه غير واجب، إذ لو كان واجباً لم يكن منوطاً بمشيئته وإرادته، لأن المكلف شاء أو لم يشأ فلا بد من الاتيان به.

فالتتيجه أن هذه الروايه بمقتضى هذه القرائن الموجوده فيها لا- تدل على وجوب الاحتياط بوجوب مولوى طريقى فى طول الواقع، بل مفادها الارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الاحتياط ورجحانه.

وأما الروايه الثانيه، فيظهر حالها مما مر فى الروايه الأولى من ان اضافه الاحتياط إلى الدين قرينه على ان الاحتياط بهذا العنوان العام غير واجب يقيناً بل هو حسن، ومفادها الارشاد إلى ما استقل العقل به من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقاً.

وأما الروايه الثالثه، فهى اجنبية عن محل الكلام، فانها فى مقام التحذير عن الافتاء بغير العلم والاخذ بالاحتياط والتوقف فى كل ما لا يجد إليه سبيلاً للفرار عنه، فاذن تدل الروايه على حرمه الافتاء بغير العلم.

إلى هنا قد تبين ان ما أستدل به الاخباريون من الآيات والروايات على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه بعد الفحص، غير تام ولا يدل شىء منهما على وجوب الاحتياط.

نتائج البحث عن الاستدلال بوجوب الاحتياط بالآيات و السنه

(نتائج البحث عدّه نقاط) النقطة الاولى: ان الآيات بتمام طوائفها الاربع لا تدل على وجوب الاحتياط.

أما الطائفه الأولى، فلان مفادها حرمه التشريع، وهو القول بغير العلم لاوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه.

وأما الطائفة الثانية، فلان مفادها حرمة القاء النفس في التهلكة المفروضه وجودها في المرتبه السابقه، فتكون الحرمة حرمه ارشاديه لامولويه.

وأما الطائفة الثالثة، فلان مفادها الأمر بالتقوى المفروضه وجودها في المرتبه السابقه، فلا يمكن ان تكون هذه الطائفة منشأً للتقوى وسبباً له والالزم الدور، فاذن يكون الامر بالتقوى امرأ ارشادياً لامولويأ.

وأما الطائفة الرابعه، فلان مفادها الامر باقصى درجات التقوى، ومن المعلوم ان اقصى درجاته غير واجب جزماً، هذا اضافه إلى ان التقوى قد اخذ في الآيه مفروض الوجود في الخارج، فلا يمكن ان يكون ناشئاً من الأمر فيها.

وأما الآيه الخامسه فلان مفادها الامر باقصى مرتبه الجهاد وهو غير واجب جزماً، هذا اضافه إلى ان الجهاد قد أخذ مفروض الوجود في الآيه، فلا يمكن أن يكون منشأه نفس الأمر فيها، فإذن لامحاله يكون الامر بالجهاد امرأ ارشادياً باعتبار انه طاعه الله في المرتبه السابقه.

النقطه الثانيه: ان السنه التي استدل بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه بعد الفحص واليأس من الظفر بدليل هي على عده طوائف:

الطائفة الأولى، الروايات التي تدل على وجوب التوقف عند الشبهه، معللاً بانه خير من الاقتحام في الهلكه، وقد نوقش في دلاله هذه الطائفة على وجوب التوقف، بان المراد من الشبهه فيها ليس الشبهه في المصطلح الأصولي

وهو الشك في الحكم الشرعى، بل المراد منها الضلاله والبدعه والخديعه التى تلبس لباس الحق.

وفيه انه لا ظهور لها فى ان المراد من الشبهه فيها الضلاله والبدعه، غايه الأمر إنها مجمله من هذه الناحيه.

النقطه الثالثه: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان المراد من الشبهه المأخوذه فى لسان هذه الطائفه من الروايات اعم من الشبهه فى الحكم الواقعى والظاهرى، وعلى هذا فإذا كانت الشبهه من ناحيه الحكم الواقعى دون الحكم الظاهرى، بان يكون الحكم الظاهرى معلوماً فلا تكون مشموله لها، إذ لا شبهه فيها حينئذٍ من ناحيه الحكم الظاهرى، مما لا يمكن المساعده عليه كما تقدم.

النقطه الرابعه: ان الوارد فى لسان هذه الطائفه الاقتحام وهو الدخول فى شى فجأه و بدون اذن مسبق، وعلى هذا فلا يمكن للاخبارى الاستدلال بها فى مقابل أدله البراءه، لانها وارده عليها ورافعه لموضوعها وجداناً، باعتبار انها اذن فى الدخول فى الشبهات.

النقطه الخامسه: ان دلالة هذه الطائفه على وجوب التوقف والاحتياط، منوطه بكون الامر به امراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، لان وجوب الاحتياط وجوب طريقى فى طول الواقع وشانه تنجيز الواقع عند المطابقه ولاشان له غير ذلك، وناشئ من اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعيه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، وفى المقام لا يمكن ان يكون الأمر بالتوقف طريقياً، لان ظاهر هذه الطائفه هو ان الأمر به معلول

لثبوت الهلكه والعقوبه فى المرتبه السابقه، ولا يمكن ان يكون هذا الأمر عله لثبوتها.

النقطه السادسه: انه لا مانع من حمل الأمر بالتوقف على الامر المولوى الطريقي، لان بيان الحكم الشرعى تاره يكون بالمطابقه واخرى يكون بالالتمزام اى ببيان اثاره، والمقام كذلك، فان ترتب الهلكه والعقوبه على فعل يدل على حرمة، كما ان ترتب المثوبه على شىء يدل على وجوبه.

وفيه ان هذا وان كان تاماً فى الاحكام الواقعيه ولكنه غير تام فى الأحكام الظاهريه، هذا اضافه إلى ظهور هذه الطائفه فى ان الهلكه قد اخذت مفروضه الوجود فى المرتبه السابقه لا انها معلوله للامر بالتوقف، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون هذه الطائفه من الروايات بنحوالقضيه الخارجيه أو الحقيقيه، فعلى كلا التقديرين لا يمكن ان يكون الامر بالتوقف امراً مولوياً طريقياً.

النقطه السابعه: قد ورد فى الطائفه الثانيه من الروايات ان الأمور ثلاثه: أمر يبين لك رشده أمر يبين لك غيبه وامر اختلف فيه فرده إلى الله تعالى.

وتقريب الاستدلال بها ان وجوب رده إلى الله تعالى كناه عن وجوب الاحتياط.

وقد أورد عليه بعض المحققين (١) قدس سره، ان الوارد فيها عنوان يبين الرشد ويبين الغى، وهذا العنوان إنما يناسب مستقلات العقل العملى كحسن العدل

ص: ٣٢٠

وقبح الظلم، واما إذا لم يدركه العقل العملي، فيرده إلى الله تعالى لانه الحاكم به دون الاستحسان والتخمينات.

وفيه ان حمل هذه الروايات على المستقلات العقلية العمليه بحاجه إلى قرينه ولا-قرينه على ذلك بل القرائن على الخلاف موجوده، منها ان صدورها من المولى يوجب ظهورها فى انها فى مقام المولى لافى مقام الارشاد، ومنها قوله فى ذيله (وأمر اختلف فيه) فانه لا-يتصور فى العقل العملى، لانه اما ان يدرك حسن الشىء أو قبح آخر أو لايدرك لا انه اختلف فيه، ومنها وجود القرينه فى نفس هذه الروايه على ان المراد من الرشد، الرشد النسبى وكذلك المراد من الغى وهى قوله (أمر بين لك رسته، وأمر بين لك غيه) بينما رشد المستقلات العقلية اوغيا مطلق فلا تتصور فيها النسبيه.

النقطه التاسعه: ان هذه الروايه لولم تكن ظاهره فى ان المراد بالرشد والغى، الرشد و الغى الشرعيان، لم تكن ظاهره فى ان المراد بهما المستقلات العقلية العمليه فتكون مجمله.

النقطه العاشره: قد ذكر بعض المحققين^(١) قدس سره انه على تقدير تسليم ان المراد منهما الرشد والغى الشرعيان فمع ذلك تكون الروايه اجنبية عن محل الكلام، لأن المراد منهما الرشد والغى بنحو الاطلاق يعنى الحكم الشرعى المجمع على صحته أو على بطلانه، ولازم ذلك هو رد الأحكام الشرعيه المختلف فيها إلى الله تعالى وعدم جواز العمل بها.

وفيه انه لا يمكن ان يراد بهما الرشد والغى المطلق، لانهما بهذا المعنى

ص: ٣٢١

منحصران بالاحكام الشرعيه الضروريه أو القطعيه، حيث انها من المجمع عليها بنحو الاطلاق دون غيرها من الاحكام النظرية، ولهذا لايمكن ان يراد بهما ذلك بل المراد بهما الرشد والغى النسيين كما تقدم.

النقطه الحاديه عشر: لو كان المراد من المختلف فيه المشكوك، لكان مفاد هذه الروايه الشك في الرشد والغى، فإذا شك المكلف في ان الشئء الفلاني رشد أوغى، فحيث ان أصله البراءه رشد، فهي وارده عليها وان كانت عقليه، باعتبار ان العمل بها رشاد لاضلال، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق الشك الحليه والحرمه، فإنها لاتكون رافعه لهذا الشك لا وجداناً ولا تعبداً.

النقطه الثانيه عشر: ان الوارد في لسان الدليل إذا كان عنوان بين الرشد وبين الغى و المشكوك فيه، فان كان هذا العنوان ملحوظاً بنحو الموضوعيه، فلا ينطبق على الحلال والحرام المعلومين، لان الحرمه كالحليه حق ليست بضلال وباطل، وحينئذٍ فأصالة البراءه، وارده على هذا الدليل، باعتبار انها من الرشاد لا الضلال ومن الحق لا الباطل، وان كان ملحوظاً بنحو المعرفيه والطريقه الصرفه إلى الحلال والحرام، كان معنى بين الرشد، بين الحلال، ومعنى بين الغى، بين الحرام، وعندئذٍ فلاتكون أصله البراءه وارده عليه ولا حاكمه.

حسن الاحتياط في الشبهات البدويه

النقطه الثالثه عشر: الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط، لانها ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها، ومع تسليم تماميتها سنداً فتكون ضعيفه دلالة، لان الوارد فيها بين الرشد وبين الغى

ص: ٣٢٢

والمختلف فيه لا- الحلال والحرام والشك فيهما، والرشد والغى ظاهران في الحق والباطل، فاذن لا تنطبق الرواية الا على المسائل الاعتقادية.

النقطة الرابعه عشر: لا يمكن الاستدلال على وجوب الاحتياط بروايه نعمان بن بشير (قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك لا- يعلمها كثير من الناس... الخ)(1) أما أولاً- فلان الروايه ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سنداً الا انها ضعيفه دلالة، لان الظاهر منها هو ان الشبهات التي امر فيها بالاتقاء منجزه في المرتبه السابقه، ولكن هل هذا التنجيز بايجاب الاحتياط أو بغيره، فلا تدل الروايه على انه بايجاب الاحتياط لو لم تدل على انه بمنجز آخر.

النقطة الخامسه عشر: ان الاستدلال على وجوب الاحتياط بمقبوله عمر بن حنظله على تقدير تسليم سندها غير تام، لان موردها الخبرين المتعارضين فلا تشمل المقام.

النقطة السادسه عشر: ان في صحيحه عبدالرحمان احتمالان: الأول ان المشار إليه في قوله عليه السلام (بمثل هذا) واقعه الصيد المردده بين الأقل والأكثر، الثاني انه الحكم المسؤول عنه، وعلى الأول فالصحيحه تدل على وجوب الاحتياط في العمل، وعلى الثاني تدل على وجوب الاحتياط في الفتوى بغير

ص: ٣٢٣

١- (١) - مستدرک الوسائل ج ١٧، ص ٢٢٣، أبواب صفات القاضی باب ١٢، حکم التوقف والاحتياط من القضاء والفتوى ح ٧.

العلم، والصحيحه لو لم تكن ظاهره فى الاحتمال الثانى لم تكن ظاهره فى الاحتمال الأول فتكون مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط.

النقطه السابعه عشر: ان فى معتبره عبدالله بن وضاح احتمالان: الأول ان المراد بالحمره، الحمرة المشرقيه، الثانى ان المراد بها الحمرة المغربيه، وعلى الأول فالشبهه حكميه وعلى الثانى فالشبهه موضوعيه، ولا ظهور لها فى أحد الاحتمالين.

النقطه الثامنه عشر: ان ما استدل به الاخباريون من الآيات والروايات على وجوب الاحتياط لا يتم شىء منها، فإذن لا دليل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه التحريميه.

النسبه بين اصاله البراءه واصاله الاحتياط

يقع الكلام تاره فى نسبه اصاله البراءه العقليه إلى اصاله الاحتياط العقلى، وأخرى فى نسبه أدله البراءه الشرعيه إلى أدله الاحتياط الشرعى على تقدير تماميتها سنداً ودلاله.

أما الكلام فى المورد الأول: فقد يتوهم وقوع التنافى والتعارض بين القاعدتين العقليتين العمليتين هما قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الاشتغال والاحتياط.

بدعوى ان منشأ قاعده الاشتغال والاحتياط العقلى احتمال العقاب ومعه يستقل العقل العملى بوجوب دفعه، والفرض وجود هذا الاحتمال فى الشبهات الحكميه حتى بعد الفحص، على أساس ان احتمال التكليف موجود فيها وهو مساوق لاحتمال العقاب هذا من ناحيه، ومن ناحيه أخرى حيث إنه لم يتم بيان على هذا الاحتمال فيكون مورداً لقاعده القبح، فأذن بطبيعته الحال تقع المعارضه بينهما.

والجواب ان هذا التوهم خاطئ جداً ولا واقع موضوعى له، بداهه انه لا يعقل التعارض والتنافى بين هاتين القاعدتين على اساس ان الحاكم بهما العقل العملى، ومن الطبيعى انه لا- يمكن ان يحكم العقل بحكمين متنافيين قطعيين أحدهما حكم ضرورى برهاني وهو قبح العقاب بلا بيان والثانى حكم ضرورى فطرى وهو دفع العقاب المحتمل، فأذن لا محاله يكون مورد

أحدهما غير مورد الآخر ويستحيل اجتماعهما في موضوع واحد.

بيان ذلك، ان مورد قاعده الاحتياط العقلية احتمال العقاب في ارتكاب الشبهه واقتحامها، ومن الواضح ان احتمال العقاب على ارتكابها انما هو فيما إذا كانت الشبهه منجزه بمنجز في المرتبه السابقه، وهذا لا ينطبق الا على الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهه البدويه قبل الفحص، لان الأولى منجزه بالعلم الاجمالي والثانيه بالاحتمال، وأما إذا لم تكن الشبهه مقرونه بالعلم الاجمالي ولا قبل الفحص كالشبهات الحكيمه البدويه بعد الفحص، فلا منجز لها في المرتبه السابقه، لان المنجز في تلك المرتبه اما العلم الاجمالي أو الاحتمال المقرون بما قبل الفحص، وشيء منهما غير موجود فيها، وأما احتمال التكليف بعد الفحص فهو انما يكون منجزاً إذا لم يكن اصل مؤمن في البين ومع وجوده لا- يكون منجزاً، وعليه فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، وعلى ضوء ذلك فالشبهه التي تكون منجزه بمنجز في المرتبه السابقه مورد لقاعده الاشتغال عقلاً، والشبهه التي لا تكون منجزه بمنجز سابق مورد لقاعده القبح، فإذن لا يمكن التقاء القاعدتين واجتماعهما في مورد واحد.

أما الكلام في المقام الثاني: فيقع في عده نقاط:

النقطه الأولى، ما هو النسبه بين الآيات التي استدل بها على اصاله البراءه الشرعيه والآيات التي استدل بها على وجوب الاحتياط.

النقطه الثانيه، ما هو النسبه بين الآيات المذكوره والروايات التي استدل بها على وجوب الاحتياط وبالعكس، أي بين الروايات التي استدل بها على

البراءه الشرعيه والآيات التي استدل بها على وجوب الاحتياط.

النقطه الثالثه، ما هو النسبه بين الروايات التي استدل بها على اصاله البراءه الشرعيه والروايات التي استدل بها على وجوب الاحتياط.

النقطه الرابعه، ما هو النسبه بين روايات الاحتياط وروايات الاستصحاب.

الكلام فى انقلاب النسبه

أما الجواب عن النقطه الأولى، فعلى القول باطلاق ايات البراءه لجميع الشبهات الحكميه والموضوعيه وكذلك اطلاق آيات الاحتياط، تكون النسبه بينهما التباين، لأن مدلول الأولى جعل الترخيص فى الشبهات كافه ومدلول الثانيه جعل وجوب الاحتياط فيها كذلك، وعلى هذا فان قيد اطلاق آيات البراءه بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات البدويه قبل الفحص، وقيد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات الموضوعيه، فعلى القول بالانقلاب، تنقلب النسبه بينهما من التباين إلى عموم من وجه، ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الشبهات الحكميه بعد الفحص، ومورد افتراق الأولى الشبهات الموضوعيه ومورد افتراق الثانيه الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص، وعلى هذا فتقع المعارضه بينهما فى الشبهات الحكميه بعد الفحص فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فيكون المرجع حينئذ قاعده قبح العقاب بلا بيان.

فالتتيجه هى عدم جريان اصاله البراءه الشرعيه فى الشبهات الحكميه بعد الفحص ولا-اصاله الاحتياط فيها فيرجع إلى قاعده القبح.

وأما على القول بعدم انقلاب النسبه بينهما كما هو الصحيح، فتبقى

النسبه على حالها وهى التباين، وحينئذ فتسقطان معاً من جهه المعارضه ويرجع عندئذ إلى الاصل الأولى فى المسأله وهو اصاله البراءه العقلية.

وبكلمه واضحه، انه لا بد من تقييد اطلاق آيات البراءه بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص دون اطلاق آيات الاحتياط، وذلك لان آيات البراءه لا يمكن ان تشمل جميع اطراف العلم الاجمالى، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، وشمولها لبعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وأما شمولها للبعض غير المعين فلا يمكن، واما عدم شمولها للشبهات قبل الفحص، فلان السيره القطعيه جاريه على وجوب الفحص فيها وعدم جواز الرجوع إلى الاصول لا اللفظيه ولا العمليه المؤمنه قبل الفحص، وقد ورد التأكيد على ذلك فى الآيات والروايات، وعلى هذا فهل تنقلب النسبه بينهما من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، باعتبار ان آيات البراءه بعد التخصيص اصبحت اخص من آيات الاحتياط أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين وقد اختار المحقق النائينى (١) قدس سره والسيد الاستاذ (٢) قدس سره القول الأول، بل ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان تصور مساقه لتصديقه فلا يحتاج إلى اقامه برهان هذا.

ولكن الصحيح كما ذكرناه فى مبحث التعادل والترجيح هو القول الثانى، لان المعيار فى النسبه التى هى مدار الجمع الدلالى العرفى كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والظاهر على الاظهر أو النص والمحكوم على

ص: ٣٢٨

١- (١) - اجود التقريرات: ج ٢ ص ٥٢٠؛ فوائد الاصول: ج ٤ ص ٧٤٦.

٢- (٢) - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٨٦.

الحاكم انما هو بالظهور العرفي، وحيث ان التخصيص والتقييد بالمنفصل لا يوجب هدم ظهور المطلق في الاطلاق والعام في العموم فتبقى النسبه بحالها، ومجرد كون المراد الجدى في آيات البراءه خاص من دون ظهورها فيه، فلا يصلح بنظر العرف ان يكون قرينه على العام، لان الخاص انما يكون قرينه بنظر العرف إذا كان ظاهراً فيه لفظاً، لان الظهور اللفظي قرينه بنظر العرف على العام ويقدم عليه، وأما إذا كان اللفظ ظاهراً في العموم ولكن المراد الجدى منه الخاص من دون ظهور اللفظ فيه، فهو لا يصلح ان يكون قرينه لدى العرف العام، لانه غير مستند إلى ظهور اللفظ، والمناط بالتعارض والجمع الدلالى العرفى انما هو بالظهور اللفظي العرفي، وعلى هذا فحيث ان آيات البراءه باقيه على ظهورها في العموم وان كان المراد الجدى منها الخاص، وهذا الخاص لا- ينتم بظهورها فيه، فتبقى نسبه التباين بينهما على حالها، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبه، فنقيد اطلاق آيات الاحتياط بالشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص وبذلك ترتفع المعارضه بينهما، لاختصاص آيات البراءه بالشبهات الحكميه بعد الفحص واختصاص آيات الاحتياط بالشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، فإذا ن يكون مورد كل منهما غير مورد الأخرى.

الكلام فى عدم انقلاب النسبه

وأما على القول بعدم انقلاب النسبه كما هو الصحيح، فحيث ان المعارضه تبقى على حالها وهى التباين فتسقطان معاً بعد ما لم يكن ترجيح فى البين، وعندئذ فالشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص محكوم به بوجود الاحتياط عقلاً فى المرتبه السابقه بسبب العلم الاجمالي فى

الأولى واحتمال التكليف فى الثانى ولا يرتبط بالآيات، وأما فى الشبهات البدويه الحكيمه بعد الفحص، فحيث إن أدله البراهه الشرعيه ساقطه بالتعارض، فالمرجع فيها اصاله البراهه العقليه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل يمكن حمل آيات الاحتياط على الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الأول، ان هذا الحمل غير ممكن، بدعوى انه لا معنى لجعل ايجاب الاحتياط وجوباً مولوياً طريقياً إلى الواقع فى الشبهتين المذكورتين المنجزتين بمنجز سابق على ايجاب الاحتياط، وذلك لان شأن وجوب الاحتياط الطريقي تنجيز الواقع لدى الاصابه، باعتبار انه فى طول الواقع، فلو كان الواقع منجزاً بمنجز فى المرتبه السابقه، لكان جعله لغواً وبلا أثر لأن يقبل التنجيز مره أخرى.

والجواب ان شأن وجوب الاحتياط وان كان تنجيز الواقع عند الاصابه والا لكان جعله لغواً، الا ان هذا الاثر مترتب عليه فى المقام أيضاً.

والنكته فى ذلك ان تنجز الواقع فى كل آن معلول لوجود المنجز فيه، على اساس مبدأ التعاصر بين العله والمعلول، ضروره ان تأثير العله فى المعلول المتقدم أو المتأخر مستحيل، والا- لزم وجود المعلول فى زمان بدون وجود العله فيه أو وجود العله فيه بدون وجود المعلول، وهذا معناه انفكاك المعلول عن العله التامه وهو مستحيل، وعلى هذا فتتنجز الواقع فى كل آن بحاجه إلى وجود المنجز فى هذا الآن، وحيثئذ فإذا اجتمع عليه فى آن

منجزان فى عرض واحد، فلا محاله يكون تنجزه فىه مستنداً إلى كليهما معاً، إذ استناده إلى احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، ضروره ان نسبه تنجزه فى هذا الآن، وهو آن الاجتماع إلى كل منهما على حد سواء كما هو الحال فى كل مورد إذا اجتمع فىه علتان مستقلتان على معلول واحد، وعليه نفى آن جعل وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه، يكون تنجز الواقع فىها مستنداً إلى كلا المنجزين هما العلم الاجمالى أو الاحتمال فى الشبهات قبل الفحص ووجوب الاحتياط الشرعى ولا وجه لاستناده إلى العلم الاجمالى، بدعوى انه اسبق من ايجاب الاحتياط، إذ لا أثر لاسبقيته اصلاً، لان المعلول فى كل آن بحاجة إلى عله فىه.

وبكلمه ان حرمة المخالفه القطعيه العمليه فى موارد العلم الاجمالى مستنده إلى نفس العلم الاجمالى، ولا موضوع لجعل وجوب الاحتياط فى هذه الموارد.

وجوب الموافقه القطعيه فى موارد العلم الإجمالى

وأما وجوب الموافقه القطعيه العمليه فى موارد العلم الاجمالى، فحيث انه مستند إلى احتمال التكليف فى كل طرف من اطرافه، فلا- يمنع عن جعل ايجاب الاحتياط فىه ولا- يكون لغواً، لان تنجز التكليف المحتمل فى الواقع فى كل طرف من اطرافه بقاءً مستند إلى أمرين فى عرض واحد هما احتمال التكليف فىه ووجوب الاحتياط.

هذا اضافته إلى ان جعل وجوب الاحتياط شرعاً فى اطراف العلم الاجمالى، يكشف عن اهتمام الشارع بالتكليف الواقعى المحتمل ومباده والحفاظ عليه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط بدرجه يدعوه إلى جعل

وجوب الاحتياط فيها، وعليه فبطبيعته الحال يكون تحريك المكلف نحو الحفاظ على الواقع ومبادئه أكد وأشد مما إذا لم يكن الاحتياط مجعولاً في اطرافه، فإذا لا يكون لغواً.

فالتتبعه انه لا مانع من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص وحمله عليها بناء على القول بانقلاب النسبه.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو القول بإمكان جعل وجوب الاحتياط شرعاً في اطراف العلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولا وجه للقول بعدم امکان هذا الجعل.

وأما الجواب عن النقطة الثانيه، فلأن جمله من آيات البراءه مختصه بالشبهات الحكيمه بعد الفحص ولا- تشمل الشبهات الموضوعيه كقوله تعالى: **وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (١)** وقوله تعالى: **وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (٢)**.

نعم بعض هذه الآيات يشمل الشبهات الموضوعيه أيضاً كقوله تعالى: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (٣)** على تفصيل تقدم.

وأما أخبار الاحتياط فهى بكافه طوائفها كإخبار التوقف والتلث والاحتياط، تشمل باطلاقها جميع الشبهات حتى الشبهات الموضوعيه.

ص: ٣٣٢

١- (١) - سورة الإسراء، الآية ١٥.

٢- (٢) - سورة التوبه، الآية ١١٥.

٣- (٣) - سورة الطلاق، الآية ٧.

وعلى هذا فنسبه الطائفة الأولى من الآيات إلى أخبار الاحتياط نسبه الخاص إلى العام، لما مرّ من ان هذه الطائفة من الآيات مختصه بالشبهات الحكميه بعد الفحص.

ثم انه يرد على عموم أخبار الاحتياط مخصص آخر، وهو ما دل على اصاله البراءه فى الشبهات الموضوعيه، وعلى هذا فقد قيد اطلاق أخبار الاحتياط بقيدتين فى عرض واحد، الأول بالطائفة الأولى من الآيات، فانها تقيد اطلاقها بغير الشبهات الحكميه بعد الفحص، الثانى ما دلّ على البراءه فى الشبهات الموضوعيه، لانه يقيد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعيه، فيذن اطلاق أخبار الاحتياط قيد بهذين القيدتين ولا مانع منه، إذ لا يلزم من ذلك أى محذور، وعليه فتختص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص.

وأما نسبه الطائفة الثانيه من الآيات إلى أخبار الاحتياط فايضاً عموم وخصوص مطلق، على أساس ان هذه الطائفة من الآيات وان كانت تعم الشبهات الموضوعيه، الا انها لا تشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي، باعتبار ان المراد من قوله تعالى: و ما آتاه (١) العلم وهو يشمل العلم التفصيلي والاجمالي معاً ولا وجه لتخصيصه بالأول، فانه بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً واثباتاً، ولا عنايه لا فى نفس هذه الآيات ولا من الخارج، ولهذا تختص هذه الآيات بالشبهات البدويه سواءً كانت حكميه أم موضوعيه، وعلى هذا فلا بد من تقيد اطلاق أخبار الاحتياط بغيرها تطبيقاً لقاعده حمل

ص: ٣٣٣

المطلق على المقيد، فالنتيجة اختصاص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكيمه قبل الفحص، وخروج الشبهات الحكيمه بعد الفحص والموضوعيه عن اطلاقها.

نسبه الايات التي استدل بها على وجوب الاحتياط الى اخبار البرائه

ثم انه لا- فرق بين أن تكون هذه النسبه ملحوظه بينهما بقطع النظر عن تقييد اطلاق هذه الطائفه من الآيات بغير الشبهات قبل الفحص أو ملحوظه بعد هذا التقييد، لان هذا التقييد لا يؤثر في هذه النسبه حتى على القول بانقلابها، لأن هذه النسبه تظل ثابتة بعد هذا التقييد أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان أخبار الاحتياط بجميع طوائفها مختصه بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدويه قبل الفحص، وهذه الطائفه من الآيات مختصه بالشبهات الحكيمه بعد الفحص والشبهات الموضوعيه، فإذن تكون النتيجة في صالح الاصوليين.

وأما إذا قلنا بان أخبار الاحتياط بتمام السنتها لا تشمل الشبهات الموضوعيه في نفسها لانصرافها عنها عرفاً ومعه لا اطلاق لها، فإذن تكون النسبه بينها وبين هذه الطائفه من الآيات عموماً وخصوصاً من وجه، وماده الالتقاء والاجتماع بينهما الشبهات الحكيمه بعد الفحص، وماده افتراق الآيه الشبهات الموضوعيه، وماده افتراق أخبار الاحتياط الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكيمه قبل الفحص، وعلى هذا فتدخل أخبار الاحتياط في الأخبار المخالفه للكتاب والسنة، والأخبار المخالفه لهما لا تكون حجه وانها باطله وزخرفه، ولا فرق في الأخبار المخالفه بين ان تكون مخالفتها لهما بالتباين أو العموم من وجه.

وأما نسبه الآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط إلى أخبار البراءة، فهي تختلف باختلاف تلك الأخبار، بيان ذلك ان عمده الآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط هي قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١)** وبناء على دلاله هذه الآيه المباركه على وجوب الاحتياط، بنكته ان بيان الحكم فيها انما هو بيان آثاره فهي تشمل جميع الشبهات.

أخبار البراءة على اصناف و النسبه بينها

وأما أخبار البراءة فهي على اصناف:

الصنف الأول، مطلق وباطلاقه يشمل تمام الشبهات من الحكميه والموضوعيه كحديث الرفع ونحوه.

الصنف الثاني، مختص بالشبهات التحريميه كحديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى.

الصنف الثالث، مختص بالشبهات الحكميه أعم من التحريميه والوجوبيه كقوله عليه السلام: (وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنه)، هذه هي عمده اصناف أخبار البراءة.

أما النسبه بين الصنف الأول منها والآيه الكريمه فهي التباين، وحينئذ فلا بد من طرحها، لأنه مخالف للكتاب وداخل في الأخبار الداله على ان ما كان مخالفاً للكتاب باطل وزخرف ولم أقله.

وأما النسبه بينها وبين الصنف الثاني، فهي عموم وخصوص مطلق، وحينئذ هل يمكن تقييد اطلاق الآيه بغير الشبهه التحريميه أو لا؟

والجواب قد يقال بأنه لا يمكن، إذ من غير المحتمل عدم وجوب

ص: ٣٣٥

الاحتياط في الشبهه التحريميه ووجوبه في الشبهه الوجوبيه، وعلى هذا فلا يمكن تقييد اطلاقها بهذا الصنف، فإذا لم يكن فيدخل في الأخبار المخالفه للكتاب.

وللمناقشه فيه مجال، إذ لا- دليل على ثبوت الملازمه بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه وعدم وجوبه في الشبهه الوجوبيه الا دعوى الاجماع على هذه الملازمه وعدم القول بالفصل، ومن الواضح انه لا أثر لهذه الدعوى ولا قيمه لها، وعلى هذا فإذا دلّ الدليل على عدم وجوب الاحتياط لسبب أو آخر في الشبهه التحريميه، فلا موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيه.

وأما النسبه بين الآيه وبين الصنف الثالث، فهي عموم وخصوص مطلق أيضاً، وقد ورد على الآيه مخصص آخر وهو ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعيه، وحيث ان نسبه كلا- المخصصين معاً إلى الآيه المباركه التباين، فلا بد من طرحهما باعتبار انهما معاً مخالف للكتاب، والتخصيص بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لا بد من الطرح، هذا بناء على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبه.

وأما بناءً على القول بالانقلاب، فلا معارضه بينهما وبين اطلاق الآيه المباركه، وذلك لأن اطلاق الروايه في هذا الصنف قد قيد بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات الحكميه قبل الفحص، وبعد هذا التقييد لا مانع من تخصيص اطلاق الآيه بكلا المخصصين معاً تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد، لأن ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعيه يكون

مقيداً لاطلاق الآيه بغيرها، وما دلّ على الترخيص في الشبهات الحكميه بعد الفحص مقيداً لاطلاقها بغير هذه الشبهات، فأذن تبقى تحت اطلاقها بعد التقييد بهما الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولا مانع من حمل اطلاقها عليهما، لأنه ليس من الحمل على الفرد النادر.

وعلى هذا فعلى القول بعدم انقلاب النسبه فالنتيجه في صالح الاخباريين، وعلى القول بانقلاب النسبه فالنتيجه في صالح الاصوليين.

وأما الجواب عن النقطة الثالثه، فالنسبه بين اخبار البراءه واخبار الاحتياط تختلف باختلاف أخبار البراءه سعه وضيقتاً.

بيان ذلك، قد تقدم ان أخبار البراءه على ثلاثه اصناف:

الصنف الأول مطلق وباطلاقه يشمل جميع الشبهات من الحكميه والموضوعيه.

الصنف الثاني مختص بالشبهات التحريميه.

الصنف الثالث مختص بالشبهات الحكميه أعم من الوجوبيه والتحريميه.

وأما أخبار الاحتياط، فقد تقدم انها بتمام اصنافها وطوائفها مطلقه وباطلاقها تشمل جميع الشبهات الحكميه والموضوعيه والمقرونه بالعلم الاجمالي والبدويه قبل الفحص.

وعلى هذا فالنسبه بين أخبار الاحتياط والصنف الأول من أخبار البراءه التباين، بناء على ان هذا الصنف يشمل باطلاقه الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص ايضاً، وعليه فيدل على الترخيص في تمام الشبهات، واخبار الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط في الجميع هذا

من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى انه لابد من تقييد اطلاق هذا الصنف بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولكن هذا التقييد لا اثر له، بناءً على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبه، لان النسبه تبقى على التباين بعد هذا التقييد أيضاً، على اساس ما عرفت من ان المعيار فى النسبه فى موارد الجمع الدلالى العرفى انما هو بالاختصيه والاعميه والاظهريه والانصيه والظاهريه بحسب الظهورات العرفيه لا بحسب المراد الجدى بدون ظهور اللفظ فيه و ما نحن فيه كذلك، لان النسبه بين هذا الصنف من اخبار البراءه واخبار الأحتياط انما هى بحسب الظهور العرفى، والتقييد المذكور لا يوجب انقلاب هذا الظهور.

وأما على القول بالانقلاب، فتقلب النسبه من التباين إلى عموم وخصوص من وجه، لأن مورد الالتقاء بينهما الشبهات الحكميه بعد الفحص، ومورد افتراق الصنف الأول الشبهات الموضوعيه، ومورد افتراق أخبار الاحتياط الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات الحكميه قبل الفحص.

وتظهر الثمره بين القولين فيما يلى، فعلى القول بعدم انقلاب النسبه، تسقط كلتا الطائفتين عن الحجيه من جهه المعارضه، وعندئذ يكون المرجع فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص قاعده الاشتغال، وفى الشبهات الحكميه بعد الفحص والشبهات الموضوعيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، وعلى القول بالانقلاب، تسقطان معاً فى خصوص مورد الالتقاء

ص: ٣٣٨

والاجتماع بينهما وهو الشبهات الحكميه بعد الفحص، وبعد السقوط يرجع إلى الأصل الأولى وهو اصاله البراءه العقلية، وأما فى الشبهات الموضوعيه، فيرجع فيها إلى اصاله البراءه الشرعيه، هذا كله على المذهب المشهور بين الاصحاب.

وأما بناء على ما قويناه من أنه لا اطلاق لمثل حديث الرفع بالنسبه إلى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي، لانصرافه عنها بالنظر العرفى الأرتكازى، فالنسبه بينه وبين أخبار الاحتياط عموم من وجه، فالنتيجه هى نفس النتيجه على القول بانقلاب النسبه.

وأما النسبه بين الصنف الثانى من أخبار البراءه وأخبار الاحتياط، فهى عموم وخصوص مطلق، ولا بدّ حينئذ من تقييد اطلاق أخبار الاحتياط بغير الشبهات التحريميه، كما انه لا بدّ من تقييد اطلاق هذا الصنف بغير الشبهات التحريميه المقرونه بالعلم الاجمالي أو كانت قبل الفحص، ولكن هذا التقييد لا يؤثر فى نسبه هذا الصنف إلى أخبار الاحتياط وهى نسبه الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق، فان هذه النسبه محفوظه حتى بعد هذا التقييد، باعتبار ان هذا الصنف لا يشمل الشبهات الموضوعيه ويختص بالشبهات الحكميه التحريميه بعد الفحص، ثم انه لا بدّ من تقييد اطلاق أخبار الاحتياط بما دلّ على الترخيص فى الشبهات الموضوعيه أيضاً، وعليه فيرد عليها تقييدان: أحدهما تقييد اطلاقها بغير الشبهات التحريميه بعد الفحص والآخر تقييد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعيه.

ودعوى انه لا يمكن الحكم بالبراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه بعد

الفحص وبوجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوديه كذلك، لأنه خلاف الاجماع والقول بعدم الفصل.

مدفوعه بأنه لا- مانع من الالتزام بهذا التفصيل إذا كان ذلك نتيجة الجمع العرفى بين الأدله، وأما الاجماع على الملازمه بين الشبهتين فى اصاله البراءه، فلا يكون حجه ولا أثر له.

النسبه بين الصنف الثالث من اخبار البراءه و اخبار الاحتياط

وأما النسبه بين الصنف الثالث من أخبار البراءه وأخبار الاحتياط، فهى عموم وخصوص مطلق، لأن أخبار الاحتياط تشمل باطلاقها الشبهات الحكميه والموضوعيه والمقرونه بالعلم الاجمالى والبدويه قبل الفحص وبعده جميعاً، بينما هذا الصنف مختص بالشبهات الحكميه، وحينئذ فان قلنا بأنه لا يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص كما هو الظاهر، فيقيد اطلاق أخبار الاحتياط بغير الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لا بدّ من تقييد اطلاقها بما دلّ على الترخيص فى الشبهات الموضوعيه أيضاً، فإذا نـ لا- يبقى تحت اطلاق أخبار الاحتياط الا- الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص، وأما لو قلنا بأن هذا الصنف باطلاقه يشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص أيضاً، فحينئذ وان كانت نسبتها إلى أخبار الاحتياط محفوظه وهى نسبه الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق، الا انه فى هذا الفرض لا- يمكن تقييد اطلاق أخبار الاحتياط به وبما دلّ على الترخيص فى الشبهات الموضوعيه معاً، لان نسبه كل من المخصصين إلى أخبار الاحتياط وان كانت نسبه الخاص إلى العام، الا ان نسبه المجموع اليها نسبه

المباين إلى المباين، فإذن تخصيص أخبار الاحتياط بهما معاً لا يمكن، وتخصيصها بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وعليه فلا محاله تقع المعارضه بينهما وبين أخبار الاحتياط فتسقطان معاً، فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة العقلية في الشبهات الحكمية البدويه بعد الفحص والشبهات الموضوعية، هذا بناء على القول بعدم انقلاب النسبه بتقييد اطلاق هذا الصنف من أخبار البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص.

وأما على القول بالانقلاب، فتقلب النسبه بهذا التقييد من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، لان مجموع هذين المخصصين حينئذ يكون أخص من أخبار الاحتياط، باعتبار انها تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص دون هذين المخصصين، فإذن لابد من تقييد اطلاقها بهما تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد، ونتيجه ذلك هي تخصيص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، وقد مرّ انه لا مانع من ذلك.

وعلى هذا فتظهر الثمره بين القولين في المسأله، فعلى القول بعدم الانقلاب، فالنسبه بين مجموع المخصصين واخبار الاحتياط التباين، ولهذا تقع المعارضه بينهما فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فالمرجع حينئذ في الشبهات البدويه الحكميه والموضوعيه وهو أصالة البراءة العقلية، وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص قاعده الاشتغال.

النسبه بين استصحاب البراءة و اخبار الاحتياط

وأما الجواب عن النقطة الرابعه، وهي ملاحظه النسبه بين استصحاب

البراءه وأخبار الاحتياط، ففيها قولان: أحدهما انه يقدم عليها، وذهب إلى هذا القول المحقق النائيني (١) والسيد الاستاذ (٢) (قدهما)، بتقريب ان الاستصحاب حاكم على أخبار الاحتياط ورافع لموضوعها وهو الشك، وقد افاد السيد الاستاذ قدس سره في وجه ذلك، ان الاستصحاب اماره وناظر إلى الواقع وليس من الاصول العمليه، لان معنى حجيه الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين في ظرف الشك لا- التعبد بالعمل بالشك في ظرفه وفرق بين التعبيرين، فان الأول تعبير عرفي عن موقع الاستصحاب كماره، والثاني تعبير عرفي عن موقعه كاصل عملي.

والخلاصه ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والعلم التعبدى في ظرف الشك لا الجرى العملي، وأما كونه من اضعف الامارات، فانه بملا-ك ان التعبير ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبد عملي لا- حكائي ومن اجل ذلك لا تكون مثبتاته حجه، وعلى هذا فاخبار الاحتياط لا يصلح ان تعارض الاستصحاب، بل لابد من تقديم الاستصحاب عليها ويكون هذا التقديم من باب الحكومه هذا.

المناقشه في كلام النائيني و السيد الأستاذ في المقام

وللمناقشه فيما افاده قدس سره مجال، وذلك لما حققناه في محله ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزه في مقابل الاصول غير المحرزه فضلا عن كونه اماره.

أما ثبوتاً، فلانه ليس في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره،

ص: ٣٤٢

١- (١) - فوائد الاصول: ج ص ٥، ج ٤ ص ٦٨٠؛ اجود التقريرات: ج ص ٤٩٤.

٢- (٢) - مصباح الاصول: ج ص ٥، ج ص ٢٥٣.

أما اليقين السابق فقد زال في ظرف الشك ولا يعقل بقاءه فيه، ومن الواضح ان الشك لا يصلح ان يكون اماره، ولا ملازمه بين حدوث الشئ وبقائه ولو ظنا، فيذن ليس في مورده ما يصلح ان يكون اماره وناظراً إلى الواقع لكي يكون قابلاً لجعله حجه وطريقاً اليه، ومن هنا قلنا ان المجعول فيه هو الجرى العملى في ظرف الشك على الحاله السابقه.

وأما في مقام الاثبات، فمفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعمل على طبق الحاله السابقه في ظرف الشك لا التعبد ببقاء اليقين، إذ لا يقين في هذا الظرف.

فالنتيجه انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والعلميه التعبديه لا ثبوتاً ولا اثباتاً وتمام الكلام في ذلك في محله، تحصل ان تقديم الاستصحاب على أخبار الاحتياط ليس بملاك الحكومه.

فالصحيح ان تقديمه عليها انما هو بملاك الاظهرية أو الاخصيه حكماً، بلحاظ ان الارتكاز العرفى قائم على عدم التفكيك بين موارد الاستصحاب، وهذا الارتكاز يشكل الدلاله الالتزاميه بين مورده، فلذلك هو بمنزله الخاص، فيقدم على أخبار الاحتياط في مورد الاجتماع من باب تقديم الخاص على العام أو الأظهر على الظاهر، لأن هذا الارتكاز قرينه على اظهريته أى العرف العام وكلاهما من موارد الجمع الدلالى العرفى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان المرجع فى الشبهات الحكميه بعد الفحص اصاله البراءه الشرعيه دون الاحتياط، بلا فرق بين ان تكون الشبهه وجوبيه أو تحريميه، هذا نتيجه الجمع بين ادله البراءه الشرعيه

و ادله الاحتياط على تقدير تماميتها، ولكن تقدم انها غير تامه فاذن لا مقتضى للاحتياط.

نتائج البحث فى النسبه بين اصاله البراءه و اصاله الاحتياط

نتائج البحث عده نقاط

النقطه الأولى: ان التنافى والتعارض لا يتصور بين قاعده البراءه العقلية وقاعده الاحتياط العقلية، على اساس ان الحاكم بهما هو العقل العملى ويستحيل ان يحكم العقل بحكمين قطعيين متنافيين احدهما حكم عقلى ضرورى برهانى موافق للفطره وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان والآخر حكم عقلى ضرورى فطرى وهو دفع العقاب المحتمل، ولهذا يكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر ويستحيل اجتماعهما فى موضوع واحد.

النقطه الثانيه: ان النسبه بين آيات البراءه وآيات الاحتياط التباين، وعلى هذا فلا بد من تقييد اطلاق آيات البراءه بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص، كما انه لا بد من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات الموضوعيه، وحينئذ فعلى القول بالانقلاب، تنقلب النسبه من التباين إلى عموم من وجه، وأما بناءً على القول بعدم انقلاب النسبه كما هو الصحيح فلا تختلف النسبه، لأن التقييد بالمنفصل لا يؤثر فى النسبه وانما يؤثر فى المراد الجدى وانه المقيد دون المطلق، فاذن تقع المعارضه بينهما بالتباين فتسقطان معاً، والمرجع بعد سقوطهما الأصل الأولى فى المسأله وهو اصاله البراءه العقلية.

النقطه الثالثه: ان ما قيل من أنه لا يمكن اطلاق آيات الاحتياط

للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، لأن مفاد آيات الاحتياط جعل ايجاب الاحتياط وهو لغو فيهما وجزاف، باعتبار ان الغرض من جعله تنجيز الواقع عند الاصابه، والمفروض ان الواقع فيهما منجز بمنجز في المرتبه السابقه خاطئ جداً، لأن تنجز الواقع يدور مدار المنجز في كل آن، على اساس دوران المعلول مدار علتة حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا ففي آن جعل الاحتياط فيهما يكون تنجز الواقع مستند إلى كليهما معاً هما العلم الاجمالي أو الاحتمال والاحتياط الشرعي، ولا يمكن ان يستند إلى أحدهما المعين فقط، لأنه ترجيح من غير مرجح كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

النقطه الرابعه: ان جمله من آيات البراءه خاصه بالشبهات الحكيمه بعد الفحص وبعضها يشمل الشبهات الموضوعيه أيضاً، وأما أخبار الاحتياط بكافه طوائفها تشمل باطلاقها جميع الشبهات حتى الشبهات الموضوعيه، ونسبه هذه الآيات إليها نسبه الخاص إلى العام، فإذن لابد من تقديم هذه الآيات عليها تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد، ولا فرق في ذلك بين ان تشمل الآيات الشبهات الموضوعيه أيضاً أو لا، وعلى هذا فأخبار الاحتياط مختصه بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص ولا مانع من ذلك.

النقطه الخامسه: ان أخبار البراءه على اصناف:

١ - مطلق وباطلاقه يشمل الشبهات الحكيمه والموضوعيه معاً كحديث الرفع ونحوه.

ص: ٣٤٥

٢ - مختص بالشبهات الحكيمه اعم من الوجوبيه والتحريميّه.

٣ - مختص بالشبهات التحريميه.

أما النسبه بين آيات الاحتياط والصنف الأول من أخبار البراءه التباين، وحينئذ يدخل هذا الصنف من الأخبار في الخبر المخالف للكتاب فلا يكون حجه.

وأما النسبه بينها وبين الصنف الثاني فهي عموم وخصوص مطلق.

نعم هنا مخصص آخر لها أيضاً وهو ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعيه، وحينئذ فنسبه كلّ مخصص إلى آيات الاحتياط وان كانت نسبه الخاص إلى العام، الا ان نسبه مجموع المخصصين إليها نسبه التباين، فإذن تختلف النتيجة باختلاف القول بانقلاب النسبه والقول بعدم انقلابها، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وأما النسبه بينها وبين الصنف الثالث فهي عموم وخصوص مطلق أيضاً، وحينئذ لا بد من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات التحريميه، ولا مانع من هذا التقييد حتى مع تقييد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعيه، لان نسبه مجموع المخصصين إلى اطلاقها وعمومها نسبه الخاص إلى العام لا نسبه التباين كما في الفرض الثاني.

النقطه السادسه: ان النسبه بين أخبار البراءه وأخبار الاحتياط تختلف باختلاف أخبار البراءه سعه وضيقاً، لأنها على ثلاثه اصناف، فالنسبه بين الصنف الأول منها وبين أخبار الاحتياط التباين، والنسبه بينها وبين الصنفين الأخيرين عموم وخصوص مطلق.

ص: ٣٤٤

النقطة السابعة: ان النسبه بين أخبار الاستصحاب وأخبار الاحتياط ليست نسبه الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، لأنها مبنيه على ضوء مبنى مدرسه المحقق النائيني قدس سره من أن المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والعلميه، ولكن الأمر ليس كذلك بل تقدم انه غير ممكن ثبوتاً ولا اثباتاً، فالصحيح ان تقديمه عليها من باب الجمع الدلالى العرفى.

تنبيهات البراءه

التنبيه الأول: فى حدود مدلول اصاله البراءه العقليه

اشاره

التنبيه الأول: يقع الكلام فى حدود مدلول اصاله البراءه العقليه سعه وضيقاً من جانب، وحدود مدلول اصاله البراءه الشرعيه من جانب آخر كذلك، بيان هذا:

ان تحديد مدلول كل من الاصلتين سعه وضيقاً يتبع تحديد موضوع كل منهما كذلك، على اساس ان كل واحده منهما اثر لموضوعها، غايه الأمر ان اصاله البراءه العقليه أثر عقلى لموضوعها واصاله البراءه الشرعيه أثر شرعى له.

أما موضوع الأولى فهو عدم البيان على التكليف المشكوك، فإذا شك فى تكليف ولم يتم بيان عليه من قبل الشرع، يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فإذا موضوع البراءه العقليه مركب من أمرين هما الشك فى التكليف المولوى الالزامى وعدم قيام بيان عليه شرعاً، فإذا توفر الأمران فى مورد، جرت البراءه العقليه فيه وإلا فلا ثم انه لا فرق فى البيان بين كونه واقعياً أو ظاهرياً كالأستصحاب ووجوب الاحتياط، ومن هنا تكون اصاله الاحتياط

وارده على قاعده القبح ورافعه لموضوعها وجداناً باعتبار انها بيان كذلك بحكم الشارع، فإذن يكون تقديم استصحاب التكليف الالزامى كالوجوب أو الحرمة أو نحو ذلك، واصاله الاحتياط الشرعيه عليها من باب الورود، كما هو الحال فيما إذا كان البيان علماً وجدانياً أو اماره شرعيه على التكليف.

فالضابط لجريان البراءه العقلية فى كل مورد انما هو بتوفر موضوعها فيه وهو عدم البيان على التكليف بالوجدان أو بالتعبد الشرعى، ولا فرق فيه بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، غايه الأمر عدم البيان فى الشبهات الحكميه متمثل فى عدم قيام أحد الأدله التى يستعملها الفقيه كدليل مباشر على اثبات الوظيفه الشرعيه واستنباطها، وفى الشبهات الموضوعيه متمثل فى عدم قيام الامارات أو الاصول العمليه الشرعيه المتكفله للاحكام الالزاميه أو العلم الوجدانى.

وأما موضوع الثانيه وهى اصاله البراءه الشرعيه فهو الشك فى أصل ثبوت التكليف وجعله فى الشريعه المقدسه شريطه ان يكون هذا الشك بعد الفحص عن الدليل وعدم الظفر به وان لا يكون مقروناً بالعلم الاجمالى، ومع توفر هذين الشرطين لموضوعها، ترتب عليه اثره وهو الترخيص.

وأما إذا كان أصل التكليف ثابتاً فى الشريعه والشك انما هو فى سقوطه عن الذمه فى مرجه الامتثال، فلا تجرى اصاله البراءه الشرعيه ولا العقلية، بل المرجع فيه قاعده الاشتغال، على اساس حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يتقضى البراءه اليقنيه.

وعلى هذا فالشبهه إذا كانت حكميه وكانت بعد الفحص، فلا ريب فى

جريان اصاه البراءه فيها باعتبار ان تمام شروطها متوفره.

وانما الاشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعيه، على أساس ان الشك فيها ليس فى ثبوت الحكم الشرعى وجعله فيها، وانما هو فى الموضوع الخارجى، كالشك فى ان هذا المايح خمر أو خل أو أن ذاك المايح ماء أو بول وهكذا ولا يكون فى ثبوت الحكم الشرعى، لأنه معلوم ولا- شك فيه، لأن هذا المايح على تقدير كونه خمرأ فهو حرام وعلى تقدير كونه خلأ فهو حلال، وعلى هذا فلا تتوفر فيها شروط اصاله البراءه الشرعيه حتى تجرى وبدون توفرها فلا يمكن التمسك بها هذا.

تنبيهات اصاله البراءه

انما الاشكال فى جريان اصاله البراءه على محاولتان

اشاره

وللتغلب على هذا الاشكال محاولتان:

المحاوله الأولى ما قام به النائى للتغلب على اشكال جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه

المحاوله الأولى: ما ذكره المحقق النائى(1) قدس سره من أن الاحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج، ولهذا ترجع لبأ إلى القضايا الشرعيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، مثلاً وجوب الحج مجعول للمستطيع بنحو القضيه الحقيقيه أى للموضوع المفروض وجوده فى الخارج، فإذا وجد فرد فيه وصدق عليه انه مستطيع وجب عليه الحج فعلاً، وكذلك حرمه شرب الخمر، فإنها مجعوله بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فيه وهو الخمر، ومرجع ذلك إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وهو الخمر فى المثال وتاليها ثبوت الحرمة له، فإذا وجد مايح فى الخارج وصدق عليه انه خمر حرم شربه.

وعلى ضوء ذلك فإذا شك فى مايح انه خمر أو خل، كان مرجعه إلى

ص: ٣٤٩

الشك في أن الحرمة مجعوله له في الشريعة المقدسه أو لا، باعتبار ان الشك في وجود الموضوع مساوق للشك في ثبوت الحكم، والمفروض ان موضوع اصاله البراءه الشرعيه الشك في ثبوت الحكم وجعله في الشريعة المقدسه، وعليه فتتوفر شروط جريان اصاله البراءه الشرعيه في الشبهات الموضوعيه أيضاً.

وبكلمه ان موضوع اصاله البراءه الشرعيه الشك في ثبوت الحكم في الشريعة المقدسه بلا فرق بين أن يكون الحكم المشكوك ثبوته كلياً كما في الشبهات الحكميه أو جزئياً كما في الشبهات الموضوعيه، كما أنه لا فرق بين أن يكون منشأ الشك عدم الدليل أو اجماله أو تعارض الأدله أو يكون منشأ الاشتباه في الأمور الخارجيه، وعلى كلا التقديرين حيث إن الشك في ثبوت الحكم وجعله في الشريعة المقدسه كلياً كان أم جزئياً فالمرجع فيه اصاله البراءه، فإذا لا اشكال من هذه الناحيه في جريان اصاله البراءه في الشبهات الموضوعيه.

الجواب عن محاوله النائبي

وغير خفى ان هذه المحاوله وان كانت تدفع الاشكال في الجملة الا- انها لا- تدفع الاشكال في جميع الاحكام الشرعيه من الاحكام الوجوبيه والاحكام التحريميه معاً.

بيان ذلك، ان كل قيد أخذ في لسان الدليل مفروض

الوجود لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، والنكته هي أن القيد إذا كان له دخل في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، وهذا يعني انه من شروط الاتصاف والجعل معاً، فلا بد من أخذه في لسان الدليل مفروض الوجود في الخارج، إذ لا يمكن جعل الحكم مطلقاً وبقطع النظر عن وجوده فيه والا لزم أحد محذورين: إما خلف فرض إن للقيد دخلاً في الملاك والحكم معاً أو جعل الحكم بلا ملاك ومبرر وكلاهما لا يمكن، مثلاً الاستطاعة التي أخذت في لسان الدليل كآية المباركة ونحوها إذا كان لها دخل في اتصاف الفعل وهو الحجج بالملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم وهو الوجوب في مرحلة الجعل، فلا بد من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل، ضروره انه لا يمكن جعل وجوب الحجج مطلقاً وبقطع النظر عن وجود الاستطاعة، لأن جعله كذلك بلا ملاك وهو لا يمكن، ولا فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات فالدليل عليه أمران:

الأول، ان كل قيد أخذ في لسان الدليل مفروض الوجود، فهو ظاهر في أن له دخلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، بمعنى انه شرط للاتصاف والجعل معاً، وذلك كقوله تعالى: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** وقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٣)** وهكذا، فان هذه الأدلة ظاهره في أن للقيد المأخوذ في لسانها مفروض الوجود دخلاً في الاتصاف والجعل معاً، وفي مثل هذه الأدلة التي أخذت القيود فيها مفروضه الوجود في الخارج لابد من

ص: ٣٥١

١- (١) - سورة آل عمران، الآية ٩٧.

٢- (٢) - سورة المائدة، الآية ١.

٣- (٣) - سورة البقره، الآية ٢٧٥.

الالتزام بأن فعليه الحكم فيها منوطه بفعليه موضوعها وقبورها فيه وإلا لزم خلف فرض كون القيد مأخوذاً مفروض الوجود.

الثانى، ان قيد الواجب إذا كان غير اختيارى فلا بد من أخذه قيداً للحكم أيضاً، بأن يؤخذ مفروض الوجود فى مقام الجعل كيوم عرفه مثلاً، فانه قيد للواجب وهو الحجج، ولكن حيث إنه غير اختيارى، فلا بد من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الواجب مقيداً بقيد غير اختيارى والوجوب مطلقاً وفعالياً، والا لزم التكليف بغير المقدور، لأن الوجوب إذا كان فعالياً ومطلقاً، فلا محاله يكون محرراً للمكلف نحو الاتيان بالواجب المقيد بقيد غير اختيارى وهو كما ترى، ولهذا لا بد من أخذه مفروض الوجود فى مرحله الجعل لكى يكون قيداً للوجوب أيضاً حتى لا يلزم التكليف بغير المقدور، وأما الدليل عليه فهو حكم العقل، باعتبار انه فى لسان الدليل قد أخذ قيداً للواجب دون الوجوب، وحيث إنه غير اختيارى، فيحكم العقل بأنه قيد للوجوب أيضاً، والا لزم التكليف بغير المقدور وهو مستحيل.

والخلاصه ان أخذ القيد مفروض الوجود فى مرحله الجعل انما هو بنكته ان له دخلاً فى اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى وفى الحكم فى مرحله الجعل، وقد دلّ على ذلك فى مقام الاثبات أحد أمرين: الأول ظهور القيد المأخوذ فى لسان الدليل فى انه شرط للملاك والحكم معاً، الثانى حكم العقل بذلك، بمعنى انه يدرك ان الشارع جعله قيداً للوجوب أيضاً، والا لزم أحد محذورين: أما خلف فرض ان له دخلاً فى الملاك والحكم معاً، أو جعل الحكم بلا ملاك وكلاهما لا يمكن، هذا كله فى القيود المأخوذه فى موضوع

الخطابات التحريمية على نوعين

وأما الخطابات التحريمية فهي على نوعين:

النوع الأول، الخطابات التحريمية التي لا- موضوع لها في الخارج، ونقصد بعدم الموضوع لها عدم وجود المتعلق لمتعلقاتها، باعتبار ان الموضوع هو متعلق المتعلق وذلك كالخطابات الناهية عن الكذب والغيبه ونحوهما، إذ ليس للكذب أو الغيبه متعلق في الخارج لكي تتوقف فعلية حرمة على فعليته فيه، وفي مثل هذا الخطاب التحريمي الذي لا موضوع له لكي يبحث عن أنه قد أخذ مفروض الوجود في الخارج أو لا، لا يتم ما افاده قدس سره.

النوع الثاني، أن يكون له موضوع في الخارج، كالخطاب الناهي عن شرب الخمر أو النجس أو عن أكل مال الغير ونحوها، لأن الشرب في المثال متعلق الحرمة مباشرة، ومتعلق الشرب الخمر في الخارج والأكل متعلق للحرمة كذلك ومتعلق الأكل مال الغير فيه، وحينئذ فيقع الكلام في أن مثل هذه الخطابات الناهية، هل هي ظاهرة في أن موضوعاتها قد أخذت مفروضه الوجود في مقام الجعل أو لا، فان كانت مأخوذه مفروضه الوجود فيه، فبطبيعته الحال تتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها في الخارج كالأحكام الوجوبية، وان لم تكن مأخوذه كذلك، فهي فعلية ولا- تتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها فيه بل هي فعلية بفعلية ملاكاتها سواءً كانت موضوعاتها موجوده فيه أم لا، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان المحرمات الالهيه غالباً تكون من الأعمال الرذيله الدنيئه ومن الأعمال التي يتنفر الطبع عنها ولا يليق للانسان

العقل ارتكابها، لأن ارتكابها يؤدي إلى سقوط الانسان عن القيم الانسانيه، والشارع المقدس أراد أن يكون المجتمع الاسلامى نزيهاً وسليماً ومهذباً من السلوكيات المنحرفه التى تؤدى إلى سقوط المجتمع الانسانى و الاسلامى إلى المجتمع الساقط، ولهذا وذاك يكون الهدف الأساسى من النهى عنها محوها وازالتها عن صفحه الوجود، وعدم قدره بعض أفراد المكلف على ارتكاب بعض تلك الأعمال فى فتره لا يوجب كون النهى المتوجه إليه لغواً، حيث إن الهدف الأصلى من النهى عنها هو ما عرفت.

وان شئت قلت، ان الغرض من النهى عن الأعمال الخبيثه الدينئه هو ايجاد داع آخر فى نفس المكلف على الابتعاد عنها ومحوها عن المجتمع والتأكيد عليه زائداً على وجود الداعى النفسانى والطبيعى والعقلانى، فإذا تحقق الابتعاد عنها خارجاً، حصل الغرض سواء كان ذلك بالاختبار أم بغيره، وهذا بخلاف الأمر بشىء، فان الغرض منه لا يحصل الا بالاتيان به بداعى الامتثال والطاعه إذا كان عبادياً، ولهذا لو لم يكن مقدوراً، لزم التكليف بالمحال وهو مستحيل.

والخلاصه ان الخطابات التحريميه إما انه لا- قيود لمتعلقاتها كالخطابات الناهيه عن الكذب والغيبه والبهتان ونحوها أو لها قيود كالخطابات الناهيه عن شرب الخمر وشرب النجس وأكل مال الغير وهكذا، أما النوع الأول فلا موضوع له حتى نبحت عن أنه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج أو لا، وأما النوع الثانى فهو وان كان له موضوع كالخمر، الا ان الكلام فى أنه هل أخذ مفروض الوجود فى الخارج أو لا؟

والجواب أن هذا بحسب مقام الثبوت وان كان ممكناً، الا ان الخطاب التحريمى غير ظاهر فيه، مثلاً خطاب لا تشرب الخمر وان كان ظاهراً فى أن الخمر قيد لمتعلق الحرمة، الا- انه لا- ظهور له فى أنها قد أخذت مفروضه الوجود فى الخارج وتتوقف فعليه حرمتها على وجودها فيه، فإذا لم تكن موجوده، فلا حرمة فى البين كما هو الحال فى الاحكام الوجوبيه، لأن فعليه وجوب الحج وتتوقف على وجود الاستطاعه فى الخارج، فإذا لم تكن موجوده فيه فلا وجوب فى البين، ومعنى ذلك هو ان حرمة شرب الخمر لا تكون فعليه حتى فى حق من يكون قادراً على شربها من جهه قدرته على ايجادها فى الخارج وهو كما ترى.

فالتنتيجه ان الغرض من الخطابات التحريميه هو خلو صفحه الوجود عن هذه المحرمات، باعتبار ان صرف وجودها عند الله تعالى مبغوض ومخل للقيم الدينيه والانسانيه.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن الخطابات الشرعيه من الوجوبيه والتحريميه جميعاً مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج لا يتم باطلاقه، وانما يتم فى الخطابات الوجوبيه، وأما فى الخطابات التحريميه فلا يتم فى كلا قسميه، أما فى القسم الأول، فلانه لا موضوع له حتى يكون مأخوذاً مفروض الوجود فى لسان ادلته فى مقام الجعل فالسالبه تكون بانتفاء الموضوع.

وأما فى القسم الثانى الذى له موضوع فى الخارج، فلا يكون ظاهراً فى أنه قد أخذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل هذا من ناحيه، ومن ناحيه

أخرى ان انحلال الحكم في القسم الأول انما هو بانحلال متعلقه، فكل فرد من أفراد الكذب متعلق للحرمة وكذلك الحال في القسم الثاني، لأن حرمة شرب الخمر تنحل بانحلال الشرب في الخارج وتتعدد بتعددده، فيثبت لكل فرد من الشرب حرمة مستقلة كما انها تنحل بانحلال موضوعها.

وان شئت قلت ان حرمة شرب الخمر كما تنحل بانحلال موضوعها وهو الخمر في الخارج، كذلك تنحل بانحلال متعلقها وهو الشرب فيه.

وعلى هذا فلا مانع من جريان اصله البراءة في الشبهات الموضوعية، فإذا شككنا في مايع انه خمر أو خل، كان مرجع هذا الشك إلى الشك في حرمة شربه وعدم حرمة شربه، فانه إذا كان خمرًا في الواقع، كان شربها حراماً، وان كان خلا فيه كان حلالاً، وحيث انا لا نعلم بالحال فنشك في أصل ثبوت الحرمة له، فيكون المرجع فيه اصله البراءة، فإذا لا فرق في جريان اصله البراءة بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه، غايه الأمر ان الشبهه إذا كانت موضوعيه، كان الشك في ثبوت الحكم الجزئي، وإذا كانت حكميه كان الشك في الحكم الكلي، ومنشأ الشك في الأولى الاشتباه في الأمور الخارجيه وفي الثانيه عدم الدليل أو اجماله أو تعارض الدليلين.

المحاولة الثانيه ان الخطابات التحريميه ظاهره عرفا في ثبوت الحرمة لموضوعاتها

المحاولة الثانيه: ان الخطابات التحريميه ظاهره عرفاً في ثبوت الحرمة لموضوعاتها بنحو القضايا الشرطيه لا- من ناحيه أخذ موضوعاتها مفروضه الوجود في الخارج في مرحله الجعل، لما عرفت من أنه بحاجه إلى عناية زائده وقرينه، وإلا- فظاهر الخطابات عدم أخذها مفروضه الوجود فيه، لأن حرمة شرب الخمر مثلاً فعليه بمجرد جعلها وان كانت الخمر غير موجوده في

الخارج إذا كان المكلف قادراً على إيجادها فيه، و لهذا لا يمكن ان يكون موضوعها مأخوذاً مفروض الوجود، بل من ناحيه ان المتفاهم العرفي من مثل خطاب لا تشرب الخمر هو ثبوت الحرمة لشرب الخمر بنحو القضييه التعليقيه تحليلاً، وهي ان كل ما يع إذا كان خمراً فلا- تشربه، فالحكم وهو حرمة الشرب فعلى وان لم تكن الخمر موجوده فى الخارج، شريطه ان يكون المكلف قادراً على شربها ولو بايجادها فيه، والنكته فى ذلك: هي ما ذكرناه انفاً من أن المطلوب الواقعي للمولى والهدف الأساسى له من الخطابات التحريميه هو خلو المجتمع الإسلامى من الانحرافات السلوكيه والأعمال الرذيله الدنيئه التى تسبب انحطاط المجتمع اخلاقياً وسلوكياً، باعتبار ان المولى قد شدد فى هذه الخطابات على الابتعاد عن الأعمال المذكوره وجعلها من الدواعى الأكيده على تركها، لأن الداعى على تركها قد يكون عقلائياً وقد يكون تنفر الطبع عنها، وقد لا يكون المكلف قادراً عليها ومع هذا لا تكون هذه الخطابات لغواً، لأن لها دوراً أساسياً وكبيراً فى تطور المجتمع دينياً وثقافياً وأخلاقياً وتهذيب سلوكه، وهذا بخلاف الخطابات الوجوبيه، لأن الغرض منها ايجاد متعلقاتها فى الخارج عند تحقق موضوعاتها فيه، ولهذا تكون مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، ومن هنا يظهر ان الخطابات الوجوبيه تمتاز عن الخطابات التحريميه فى نقطتين: الأولى ان الخطابات الوجوبيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه، بينما الخطابات التحريميه غير مجعوله كذلك، الثانيه ان المفاسد المترتبه على ارتكاب المحرمات الشرعيه ومزاولتها مفاسد اجتماعيه وفرديه، بينما المصالح المترتبه على

الواجبات الشرعيه فى الخارج مصالح شخصيه غالباً.

ثم ان المحاوله الأولى تشترك مع المحأوله الثانيه فى نقطه، وهى ان الشك فى مايع انه خمر أو خل، شك فى قيد الحكم وموضوعه فى كلتا المحاولتين، غايه الأمر انه على ضوء المحاوله الأولى يكون شكاً فى قيد الحكم بمفاد كان التامه وهو الشك فى وجود الخمر فى الخارج، وعلى ضوء المحاوله الثانيه يكون شكاً فيه بمفاد كان الناقصه وهو الشك فى مايع انه كان خمرأ أو لا، فعلى كلتا المحاولتين يكون الشك شكاً فى قيد الحكم وهو مورد لاصاله البراءه، ولا فرق فيه بين ان يكون الشك فى المايح الخارجى، كالشك فى أن هذا المايح خمر أو خل، أو المايح الفرضى كما إذا شك فى أن الفقاع خمر أو لا مع فرض عدم وجوده فى الخارج، وفى مثل ذلك لا-مانع من جريان اصاله البراءه عن حرمته، لأن حرمته على تقدير ثبوتها فعليه ولا تتوقف فعليتها على وجوده فى الخارج.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه لا اشكال فى جريان اصاله البراءه فى الشبهات الموضوعيه، لما عرفت من أن الشك فيها يرجع إلى الشك فى قيد التكليف وهو مورد لاصاله البراءه، سواء كان الشك فيه بمفاد كان التامه أم بمفاد كان الناقصه، هذا بناء على تماميه كلتا المحاولتين.

ولكن تقدم ان المحاوله الأولى غير تامه فى الخطابات التحريميه.

عدم تماميه المحاوله الثانيه ظاهراً

وأما المحاوله الثانيه، فالظاهر انها أيضاً غير تامه، وذلك لأن الخطابات التحريميه كما انها غير ظاهره فى أن موضوعاتها قد أخذت مفروضه الوجود فى الخارج فى مقام الجعل، كذلك انها غير ظاهره فى رجوع عقد وضعها إلى

قضية تعليقيه وشرطيه، بل الظاهر منها عرفاً هو ان الاحكام التحريميه مجعوله لطبيعي موضوعاتها أو متعلقاتها الجامع بين افراده التي تنحل بانحلالها، وهذه الاحكام التحريميه فعليه في حق المكلف وان لم يكن موضوعها فعلياً إذا كان المكلف قادراً على فعليته في الخارج وایجاده فيه، مثلاً- من يقدر على شب الوقه لى ايجاد فى الخا، حرمه شربها فى حقه فعليه وان لم تكن الخمر موجوده فيه، بل مفاسدها المترتبه على وجودها فعليه وان كان وجودها فى الخارج بغير اختيار، ولكن النتيجة نفس النتيجة المترتبه على ضوء تماميه المحاولتين، وهى ان الشك فى الشبهه الموضوعيه يرجع إلى الشك فى ثبوت التكليف وهو مورد لاصاله البراءه.

لحد الآن قد تبين انه لا فرق فى جريان اصاله البراءه بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، أما فى الأولى فلا فرق بين ما إذا كان الشك فى أصل التكليف وجعله مع العلم بمتعلقه وموضوعه بتمام قيوده وشروطه، أو الشك فيه من جهه الشك فى قيد من قيود متعلقه أو موضوعه، لأن كل ذلك من الشبهه الحكميه، باعتبار ان بيان المتعلق والموضوع بمالهما من القيود والشروط بيد المولى أيضاً، وأما الثانيه وهى الشبهه الموضوعيه، فلان الشك فى تحقق قيد من قيود موضوعه فى الخارج يرجع إلى الشك فى ثبوت التكليف بلا- فرق فيه بين ان يكون القيد بمفاد كان التامه، بمعنى ان التكليف منوط بوجوده خارجاً كالاتصافه التى هى قيد لوجوب الحج بمفاد كان التامه، أو بمفاد كان الناقصه، بأن يكون التكليف منوطاً باتصافه بعنوان خاص، فيكون القيد فى الحقيقه هو الاتصاف، فعلى الأول يرجع الشك فى

الوجود الخارجى إلى الشك فى ثبوت التكليف الفعلى، كما إذا شك المكلف فى الاستطاعه وعدمها، فانه يرجع إلى الشك فى وجوب الحج عليه وعدم وجوبه، والمرجع فيه اصاله البراءه، وعلى الثانى يرجع الشك فى الاتصاف إلى الشك فى ثبوت التكليف، كما إذا شك المكلف فى اتصاف مايع بخمر، فانه يرجع إلى الشك فى ثبوت الحرمة له وعدم ثبوتها، فيكون مورداً لاصاله البراءه، ولا يختص هذا بالشك فى عنوان الموضوع بل يعم عنوان المتعلق أيضاً، وهذا يعنى انه لا فرق فى التكليف التحريميه بين أن يكون الشك فى تحقق عنوان الموضوع بمفاد كان الناقصه أو فى عنوان المتعلق كذلك، كالشك فى كون الكلام الفلانى كذباً أو سباً أو سخريه أو غيبه و غير ذلك أو لا، فانه يرجع إلى الشك فى الحرمة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان الضابط لجريان اصاله البراءه فى الشبهات الحكميه هو ان يكون الشك فى ثبوت الحكم فى مرحله الجعل، سواء اكان مع معلوميه اطرافه من المتعلق والموضوع أم كان منشأ الشك فيه الشك فى حدود متعلقه أو موضوعه، وأما فى الشبهات الموضوعيه، فحيث ان مرجع الشك فيها إلى الشك فى ثبوت الحكم الفعلى الجزئى، فلا مانع من الرجوع إلى اصاله البراءه فيه.

إذا كان الكليف معلوماً بتمام أطرافه

وأما إذا كان التكليف معلوماً بتمام اطرافه وكان الشك فى سقوطه بالامثال، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال ولا موضوع فيه لقاعده البراءه، وكذلك إذا كان الشك فى المحصل لا فى متعلق التكليف، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فقد تقدم فى مستهل بحث البراءة ان حديث الرفع مطلق وباطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً، لأن المراد من الموصول فيه الجامع بين الفعل والحكم، هذا اضافة إلى ان بعض روايات الحل مختصه بالشبهات الموضوعية.

التنبیه الثانی: کل ما یكون بیاناً علی التکلیف فهو وارد علی اصاله البراءة

اشاره

التنبیه الثانی: قد تقدم ان موضوع اصاله البراءة العقلية الشک فى التکلیف الالزامی مع عدم قیام بیان وحجه علیه، وأما موضوع اصاله البراءة الشرعية، الشک فى أصل ثبوت التکلیف فى مرحة الجعل بدون ان یكون مقیداً بعدم البیان، وعلى هذا فکل ما یكون بیاناً علی التکلیف سواء اکان التکلیف ظاهرياً أم واقعياً، فهو وارد علی اصاله البراءة العقلية ورافع لموضوعها وجداناً كالاستصحاب وایجاب الاحتیاط، فانهما بیان من قبل الشارع ولا یكون العقاب معهما عقاباً بلا بیان وجداناً، وأما اصاله البراءة الشرعية فهی وان كانت بیاناً، الا انها بیان علی الترخیص وعدم ایجاب الاحتیاط، فلهذا لا تكون وارده علی القاعده، لان المراد من البیان الذى أخذ عدمه فى موضوع القاعده هو البیان علی تنجیز الواقع لا علی تعذيره هذا.

ما ذكره الشیخ الانصارى و ما علق علیه النائینى و الجواب عنه

وذكر شیخنا الانصارى (1) قدس سره ان موضوع اصاله البراءة الشرعية مقید بعدم اصل موضوعی علی خلافه لانه حاکم علیه، بنکته انه ینقح موضوع الحكم الالزامی المشکوک کاستصحاب بقاء خمريه الخمر إذا شک فى انقلابها خلا، فانه حاکم علی اصاله البراءة عن حرمتها ورافع لموضوعها تعبداً هذا.

ص: ۳۶۱

وعلق عليه المحقق النائيني (١) قدس سره بان تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه الشرعيه بالحكومه لا يختص بالاستصحاب الموضوعي، بل يتقدم عليها بالحكومه، الاستصحاب الحكمي أيضاً كاستصحاب بقاء حرمة وطى الحايض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فانه حاكم على اصاله البراءه عنها.

وقد افاد في وجه ذلك، ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقيه والعلميه، فيكون الاستصحاب علماً تعبدياً، فإذا كان علماً بحكم الشارع، فيكون رافعا لموضوع اصاله البراءه تعبداً وهو الشك في الوجوب أو الحرمة، لانه إذا جرى استصحاب بقاء الوجوب أو الحرمة، كان المكلف عالماً بالوجوب أو الحرمة بحكم الشارع لا انه شاك فيه، وقد قوّاه السيد الاستاذ (٢) قدس سره أيضاً.

ولكن قد حققنا في مبحث الاستصحاب انه لا يعقل ان يكون المجعول فيه الطريقيه والعلميه التعبدية، إذ لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اماره على البقاء، لأن اليقين السابق قد ارتفع جزماً في ظرف البقاء والموجود فيه فعلاً الشك فيه، والمفروض انه لا ملازمه بين حدوث شيء وبقائه ولو ظناً، لأن ما حدث قد يبقى وقد لا يبقى، باعتبار ان بقاءه بحاجه إلى عله كحدوثه، حيث إنه وجود ثان له على تفصيل ذكرناه هناك، هذا بحسب مقام الثبوت.

ص: ٣٤٢

١- (١) - أجود التقريرات: ج ٢ ص ١٩٣.

٢- (٢) - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٠٩.

وأما في مقام الاثبات، فلو فرضنا ان دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في جعل الطريقيه والعلميه التعديديه، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، لما عرفت من عدم امكان هذا الجعل في مقام الثبوت، ولهذا لا تصل النوبه إلى البحث عنه في مقام الاثبات، هذا اضافه إلى ان الظاهر من دليل الاستصحاب بقريته أخذ الشك في لسانه هو ان المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فيه، النهى عن النقض العملى لا الواقعى، وكنايه عن العمل بالحاله السابقه في ظرف الشك وعدم رفع اليد عنها، ولكن مع هذا لا بد من تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه الشرعيه، على أساس ان الاستصحاب وارد في مورد اصاله البراءه، وعليه فيكون دليل الاستصحاب اخص من دليل الاصاله، فإذن لا بد من تقديمه عليها تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، وأما تقديم الاستصحاب على اصاله الحل، فيمكن ان يكون بأحد الملايين:

الأول ان النسبه بين الاستصحاب وبين اصاله الحل وان كانت عموماً من وجه الا- انه مع ذلك يكون الاستصحاب في حكم الخاص، على أساس ان المرتكز في الازهان عدم الفرق بين موارد، ولهذا لا- يمكن التفكيك بينها بجريانه في بعضها دون بعضها الآخر، وهذا الارتكاز يشكل الدلاله الالتزاميه على عدم التفكيك بين موارد، فإذا جرى في مورد جرى في سائر الموارد أيضاً، بينما هذا الارتكاز غير موجود بالنسبه إلى موارد اصاله الحل، إذ التفكيك بين موارد التي ليست للحرمه المحتمله حاله سابقه فيها ومواردها التي تكون لها حاله سابقه، وجريان اصاله الحل في الأولى دون الثانيه ليس

على خلاف الارتكاز، فإن يكون الاستصحاب بمنزله الخاص فيقدم عليها في مورد الاجتماع بملاك تقديم الخاص على العام.

الثاني ان يكون بملاك الاظهرية، فان الارتكاز المذكور يوجب اظهريته بالنسبه إلى الاصله، فيكون تقديمه عليها حينئذ من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

وان شئت قلت ان الاستصحاب الموضوعي الذي ينقح الموضوع، فلا شبهه في تقديمه على اصاله البراءه، على أساس ان الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي إذا كان المسبب من الآثار الشرعيه للسبب وان كان الأصل السببي اصاله البراءه أو اصاله الطهاره والأصل المسببي الاستصحاب، وأما الاستصحاب الحكمي فأيضاً لا بد من تقديمه على الاصله، لأن العكس يستلزم الغاء الاستصحاب الحكمي نهائياً وهذا لا يمكن، وهذه نكته عرفيه تصلح ان تكون قرينه على تقديمه عليها من باب الجمع الدلالي العرفي بل هي ضابطه كليه تنطبق على كل دليلين متعارضين يلزم من تقديم أحدهما على الآخر لغواً وبلا مورد، ففي مثل ذلك تعين العكس، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، الظاهر ان مراد الشيخ قدس سره من الأصل الموضوعي ليس هو الأصل الجاري في الموضوع، بل مراده قدس سره من الأصل الموضوعي هو الأصل الراجع لموضوع اصاله البراءه وهو الشك تعبدًا، والمفروض ان الاستصحاب رافع له كذلك وان كان حكماً، باعتبار ان الشيخ قدس سره يرى ان الاستصحاب من الأصل المحرز والمجعول فيه الطريقيه والعلميه، ولهذا يكون

حاكماً على اصاله البراءه ورافعاً لموضوعها تعبداً، ولا يرد عليه ما أورده المحقق النائيني قدس سره من انه لا وجه لتخصيص تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه بالاستصحاب الموضوعي، لما عرفت من أن مراده قدس سره من الاستصحاب الموضوعي، ليس الاستصحاب الجارى فى الموضوع.

اصاله عدم التذكيه و كلام الشيخ الانصارى

اشاره

اصاله عدم التذكيه ثم ان شيخنا الأنصارى(1) قدس سره قد رتب على تقديم الاستصحاب الموضوعي على اصاله البراءه، تقديم اصاله عدم التذكيه عليها فيما إذا شك فى حليه أكل لحم حيوان وحرمة من جهه الشك فى قبوله للتذكيه وعدم قبوله لها، فإن فى مثل ذلك يكون المرجع اصاله عدم التذكيه ويترتب عليها حرمة أكل لحمه، ولا تجرى اصاله البراءه عنها، لأنها محكومها باصاله عدم التذكيه.

ودعوى ان هذه الاصاله معارضه باصاله عدم موته حتف الأنف، مدفوعه بأنها عباره أخرى عن اصاله عدم التذكيه لا أنها معارضه لها، فلا مغايره بينهما هذا.

ويقع الكلام حول ما أفاده شيخنا الأنصارى قدس سره فى نقطتين:

النقطه الأولى: فى صحه ما أفاده قدس سره من التمسك باصاله عدم التذكيه عند الشك فى تذكيه الحيوان الذى شك فى قابليته لها، وعدم جريان اصاله البراءه عن حرمة أكل لحمه لأنها محكومها بها.

ص: ٣٦٥

النقطة الثانية: فى صحه ما أفاده قدس سره من عدم المعارضه بين اصاله عدم الموت حتف الأنف واصاله عدم التذكيه.

أما الكلام فى النقطة الأولى: فالشك فى قبول الحيوان للتذكيه مره يكون من جهه الشبهه الحكيمه وأخرى يكون من جهه الشبهه الموضوعيه.

أما الأول كما إذا كان هناك حيوان متولد من شاه و كلب ولا يشبه احدهما ولا يصدق عليه انه كلب كما لا يصدق عليه انه شاه، بل هو حيوان ثالث لا يدري انه قابل للتذكيه شرعاً أو لا، فيقع الكلام فيه فى مقامين:

المقام الأول فى مقتضى الأصل اللفظى.

المقام الثانى فى مقتضى الأصل العملى.

أما المقام الأول: فهل يوجد فى المسأله عام لفظى يدل على ان كل حيوان قابل للتذكيه الا ما خرج بالدليل المخصص كالكلب والخنزير ونحوهما من العناوين الوجوديه.

الجواب على كلام الشيخ الانصارى

والجواب ان صاحب الجواهر(١) قدس سره قد ادعى ان العام اللفظى موجود فى المسأله وهو صحيحه على بن يقطين: (قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفتك والثعالب وجميع الجلود، قال لا بأس بذلك)(٢) ، بدعوى انها بعمومها تشمل جلد كل حيوان حتى الكلب والخنزير، غايه الأمر انهما قد خرجا بالنص، وعلى هذا فالحيوان المذكور حيث انه غير داخل فى عنوان المخصص، فلا محاله يكون داخلاً فى عموم العام ومقتضاه انه

ص: ٣٦٦

١- (١) - جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ١٩٦.

٢- (٢) - الوسائل ج ٤ ب ٥، من أبواب لباس المصلى ج ١.

قابل للتذكيه هذا.

والصحيح ان الروايه لا تدل على أن كل حيوان قابل للتذكيه، وذلك لأن مفادها انما هو جواز لبس جميع جلود الحيوان، ومن الواضح انه لا ملازمه بينه وبين قبوله للتذكيه، لأن لبس جلد الحيوان غير المذكي بل الميته، ليس من أحد المحرمات فى الشريعه المقدسه، نعم لا تجوز الصلاه فيه للنص الخاص، وعلى هذا فان كان للصحيحه اطلاق حتى بالنسبه إلى جواز لبس الجلود فى الصلاه، فلا بد من تقييد اطلاقها بغير حال الصلاه بما دل من الدليل على عدم جواز الصلاه فى غير المذكى أو الميته، وأما إذا لم يكن لها اطلاق من هذه الناحيه كما هو الصحيح، فلا تدل الروايه الا على جواز لبس جلود الحيوان غير المذكى، ولا ملازمه بين جواز لبسها وبين قبولها للتذكيه، والروايه انما هى فى مقام البيان من الجهه الأولى وهى ان لبس هذه الجلود غير المذكى أو الميته ليس من أحد المحرمات فى الشريعه المقدسه، وليست فى مقام البيان من الجهه الثانيه وهى انها قابله للتذكيه، فإذا تدل الروايه على جواز لبسها تكليفاً ولا تدل على انه ليس مانعاً عن الصلاه، إذ لا ملازمه بينهما، وعليه فلو لبسها المصلى حال الصلاه، لم يفعل محرماً فى الشريعه المقدسه ولكن صلاته باطله من جهه انه مانع عنها، فتكون حرمه لبسها حال الصلاه حرمه تشريعيه لا ذاتيه، والصحيحه انما هى فى مقام نفى حرمه لبسها ذاتاً وتكليفاً كلبس الثوب النجس مثلاً فى الصلاه، فانه جائز ولكنه مانع عن الصلاه ومبطل لها.

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان العام اللفظى فى المسأله غير موجود.

ص: ٣٤٧

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو ما إذا لم يكن عام لفظي في المسأله كما هو المفروض، فحينئذٍ لابد من الرجوع إلى الأصل العملي، وهل الأصل العملي في المسأله أصاله عدم التذكيه أو غيرها، فقد ذكر السيد الاستاذ(١) قدس سره ان جريان هذه الاصله أى اصاله عدم التذكيه وعدم جريانها في المسأله مبنيان على أن التذكيه أمر بسيط مسبب من الأفعال الخارجيه وتكون نسبتها إليها نسبه المسبب إلى السبب، أو انه مركب من الأفعال الصادره من الذابح، وهي عباره عن فرى الأوداج الأربعة وان يكون بالحديد والبسمله واستقبال القبله، فعلى الأول لا مانع من جريان استصحاب عدم تحققها عند الشك فيه من جهه الشك في قابليه الحيوان لها بعد فرض وقوع جميع الأفعال التي لها دخل في تحققها، وان كانت مركبه، فلا يمكن التمسك باستصحاب عدمها، لأن التذكيه التي هي عباره عن الأفعال المذكوره قد وقعت على الحيوان في الخارج ولا نشك في وقوعها عليه، وانما الشك في حليه لحمه وعدم حليته من جهه الشك في قبوله التذكيه وعدم قبوله لها، وحيث إنه لا اصل في المقام لاحراز قبوله لها، يكون المرجع هو اصاله البراهه عن حرمة أكل لحمه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، هل ان التذكيه أمر بسيط أو انها مركبه من نفس الأفعال المشار إليها انفاً، فيه قولان: فقد اختار السيد الاستاذ(٢) قدس سره انها أمر بسيط مسبب عن الأفعال التي تقع على الحيوان في الخارج، وفي مقابل ذلك

ص: ٣٦٨

١- (١) - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣١٣.

٢- (٢) - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣١٣.

ذهب جماعه منهم المحقق النائيني (١) قدس سره إلى انها مركبه من الأفعال المذكوره هذا.

تحقيق البحث يتطلب التكلم في نقاط

وتحقيق البحث في المسأله وتفصيله بشكل موسع يتطلب التكلم في النقاط التاليه:

النقطه الأولى: النظر الى روايات المسأله و الجواب عنه

النقطه الأولى: النظر إلى روايات المسأله، وهل يظهر منها ان حليه لحم الحيوان مترتبه على نفس الأفعال الواقعه على الحيوان في الخارج مباشره كفري الأوداج الأربعة وان يكون ذلك الفري بالحديد والتسميه واستقبال الذبيحه إلى القبله، أو انها مترتبه على عنوان وجودى بسيط مسبب عنها.

والجواب ان جواز أكل لحم الحيوان في الروايات مترتب على عنوان المذكى أو التذكيه وهى عباره عن الذبح من المذبح وفري الأوداج والتسميه واستقبال القبله، فى مقابل ان عدم جواز أكل لحمه مترتب على ما إذا كان قتله وازهاق روحه بسبب آخر، والمقابله فى الروايات انما هى بين ما إذا كان ازهاق روح الحيوان بالتذكيه وما إذا كان ذلك بسبب آخر، فعلى الأول يجوز أكله وعلى الثانى لا يجوز، وهذه المقابله قرينه على ان المراد من التذكيه سبب القتل وازهاق الروح يعنى فري الأوداج الأربعة بشروطها، ولا- يمكن ان يراد منها أمراً معنوياً بسيطاً مسبباً عنه، ضروره ان هذا خلاف الوجدان، إذ ليس فى المسأله الا فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسميه واستقبال القبله، فإذا وقعت هذه الأمور على الحيوان، حكم الشارع بجواز أكل لحمه وحليته ويتترع من ذلك عنوان المذكى، والتذكيه فى مقابل الميتة، فكما ان

ص: ٣٦٩

عنوان الميتة عنوان انتزاعي منتزع من حكم الشارع بحرمة أكل لحمها فكذلك عنوان التذكية، فانه منتزع من حكم الشارع بالحلية ويكون عنواناً لفعل الذابح مع شروطه، كما ان عنوان المذكي، عنوان للحيوان المحكوم بحلته أكل لحمه.

النقطة الثانية: الظاهر من الروايات ان التذكية مركبة لامور

النقطة الثانية: فالظاهر من الروايات ان التذكية مركبة لا بسيطة، وذلك لأمر:

الأول: ما مر من ان الاستفادة من الروايات هو ان التذكية مركبة وليست بسيطة ومعلولة لها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان حلته أكل لحم الحيوان في الآيه الكريمة وكثير من الروايات مترتبة على التذكية بعنوانها، كما ان حرمة أكل لحمه مترتبة على عدم التذكية كذلك.

ومن ناحيه ثالثة، انه لا- يمكن ان يكون لحليه أكل لحم الحيوان سببان: احدهما نفس المركب من الأفعال الخاصه الخارجيه بعناوينها الأولى، والآخر التذكية التي هي عنوان وجودى بسيط مسبب عنها.

وعلى هذا، فتلك الأفعال اما ان تكون بنفسها شرطاً وموضوعاً للحليه أو محصله للموضوع، وقد تقدم ان الروايات ظاهره في الأول وحملها على الثانى بحاجه إلى قرينه، والآيه المباركه مع بعض الروايات لا تصلح ان تكون قرينه على ذلك، لأن عنوان التذكية في الآيه الكريمة وغيرها لا يخلوا من ان يكون مسبباً عن الأفعال المشار إليها انفاً ومعلولاً لها أو يكون عنواناً لها، وتكون نسبتها إليها نسبة العنوان إلى المعنون لا المسبب إلى السبب،

والآية المباركة لا تكون ظاهره في الأول، وقد تقدم ان فرض كون التذكية موجوده بوجود بسيط مسبب عن الأفعال الخارجيه المشار إليها انفاً ومعلول لها، فرض خاطيء لا واقع موضوعي له، إذ لا يمكن اثبات ذلك لا بالوجدان ولا بالبرهان، ضروره انه لا يوجد في المسأله الاحكام الشارع بجواز أكل لحم حيوان وقعت عليه الذبح بكافه شروطه في مقابل حيوان ميت بسبب آخر، فينتزع من حكم الشارع بحليه أكل لحمه عنوان المذكي، وينتزع من حكم الشارع بحرمة أكل لحمه عنوان الميته، فإذن التذكية عنوان للفعل الخارجى لا انها مسببه عنه، والمذكى عنوان للحيوان الذى يقع عليه الذبح، كما ان الميته عنوان للحيوان الذى لم يقع عليه الذبح شرعاً.

فالتنتيجه ان الآيه لا تدل على ان التذكية عنوان وجودى بسيط ومسبب بل حالها حال الروايات فى المسأله.

الثانى: ان عنوان الذبح الوارد فى بعض الروايات، ظاهر فى انه عنوان لنفس الأفعال الخاصه الصادره من الذابح على الذبيحه مباشره لا انه مسبب عنها ومعلول لها، لأنه غير محتمل عرفاً ولا يناسب معنى الذبح، لان معناه القطع والشق وهو فعل الذابح بنحو مباشر لا انه مسبب عنه، فإذن لاشبهه فى ظهور الذبح فى عنوان لنفس الأفعال المذكوره.

وعلى الجملة، فالوارد فى لسان الأدله تاره يكون عنوان الذبح وأخرى عنوان التذكية، ولا يحتمل ان يكون الذبح عنوانا لنفس فعل الذابح، والتذكية عنواناً وجودياً بسيطاً مسبباً عن فعله ومعلولاً له، بل الظاهر منها عرفاً ان كلا العنوانين عنوان لفعل الذبح، ومن هنا فسر فى اللغه التذكية بمعنى الذبح.

الثالث: ان المتفاهم العرفى من عنوان التذكيه والمذكى المأخوذ فى لسان الآيه والروايات هو نفس فعل الذابح مباشره كفى أودج الحيوان الأربعة بالحديد والتسميه واستقبال القبله بقرينه ترتب الطهاره والحليه عليها، لأن هذه الأفعال إذا وقعت من الذابح على الذبيحه، حكم الشارع بطهارتها وحليه أكل لحمها، ويؤكد ذلك ظهور الآيه المباركه وهى قوله تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) فى اسناد التذكيه إلى الذابح مباشره لا بالتسيب، هذا اضافته إلى ما عرفت من ان التذكيه فى اللغه قد فسرت بمعنى الذبح.

وعلى هذا فان أريد بالعنوان الوجودى البسيط المسبب عن فعل الذابح الواقع على الذبيحه الطهاره والحليه، فيرد عليه ان اطلاق التذكيه عليهما وان كان لا بأس به، الا ان التذكيه بهذا المعنى ليست مسببه من الأفعال المذكوره، لأنهما من الاحكام الشرعيه المترتبه عليها شرعاً، وان أريد به شىء آخر غيرهما فلا تتصوره، لأن المتصور هو الذبح الخارجى بماله من الشروط، فإذا تحقق الذبح من الذابح بماله من الشروط، حكم الشارع بالطهاره والحليه وتنتزع من ذلك عنوان التذكيه كما تقدم، فالنتيجه فى نهايه الشوط ان التذكيه مركبه من الأفعال الخاصه المشار إليها آنفاً وليست أمراً بسيطاً مسبباً عنها.

ومن هنا يظهر ان استشهاده قدس سره بأن لفظ المذكى الوارد فى لسان الروايات، ظاهر فى أن التذكيه أمر وجودى بسيط مسبب عن الفعل الخارجى بماله من الشروط، بمعنى ان نسبته إليه نسبه المسبب إلى السبب لا

ص: ٣٧٢

نسبه العنوان إلى المعنون غير تام، لما عرفت من أن المتفاهم العرفي من لفظ المذكي هو انه عنوان للحيوان المذبوح شرعاً ومنتزع من حكم الشارع بحليته وطهارته، وليس عنواناً وجودياً مسبباً عن فعل الذابح في الخارج.

إلى هنا قد تبين ان واقع التذكيه مركبه من الأفعال الخاصه التي تقع على الحيوان، وأما مفهومها الانتزاعي فهو عنوان لها الذي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الذهن وليس وجوداً بسيطاً مسبباً عنها خارجاً، لأنه مضافاً إلى عدم انسجامه مع تفسيرها في اللغه والعرف انه غير متصور كما مرّ.

النقطه الثالثه في مقامات

وأما الكلام في النقطه الثالثه: فيقع في مقامات:

المقام الأول، فيما إذا شك في حليه أكل لحم حيوان أو حرمة من جهه الشك في قبوله التذكيه بعنوانه الأولى وعدم قبوله لها.

المقام الثاني، فيما إذا شك في حليه أكل لحمه أو حرمة من جهه الشك في أن العنوان الطارئ عليه كعنوان الجلل أو موطوء الانسان مانع عن قبوله التذكيه أو لا.

المقام الثالث، فيما إذا شك في ذلك من جهه الشك في اعتبار خصوصيه فيه كخصوصيه الغنم أو البقر أو الابل أو الأهلى أو غير ذلك.

المقام الرابع، فيما إذا شك في طهاره اجزاء الحيوان ونجاستها من جهه الشك في قبوله التذكيه وعدم قبوله لها.

المقام الأول ما ذكره السيد الأستاذ في المقام و التعليق عليه

أما الكلام في المقام الأول: فان كان في المسأله دليل عام يدل على ان كل حيوان قابل للتذكيه الا ما خرج بالدليل كالسبع ونحوها، فلا اشكال حينئذ ولا شبهه في البين، وأما إذا لم يكن لنا دليل كذلك كما هو الصحيح،

فعدئذٍ يصل الدور إلى الأصل العملى، ويقع الكلام فى مقتضى هذا الأصل فى الحيوان المشكوك بين كونه محلل الأكل أو محرم، كالحیوان المتولد من الشاه والذئب ولا يتبع أحدهما فى الاسم بل هو حیوان ثالث لا يصدق عليه لا عنوان الذئب ولا الشاه، ولهذا نشك فى أنه هل يحل أكل لحمه بالتذكية أو لا وان كان يطهر بها، ومن هذا القبيل ما إذا شك فى حليه لحم الارنب وحرمة، فانه ان كان هناك دليل على حرمة فهو والا فيرجع إلى الأصل العملى، وهل يمكن الرجوع إلى اصاله عدم التذكية فى المقام أو لا؟

والجواب، ان السيد الاستاذ(١) قدس سره قد ذكر فى المقام ان التذكية ان كانت أمراً وجودياً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح، فلا مانع من اصاله عدم تحققها إذا شك فيه، ويترتب على هذه الاصله الحرمة وعدم جواز الصلاه دون النجاسه لأنها مترتبة على الميتة، ولا يمكن اثبات عنوان الميتة الذى هو أمر وجودى باستصحاب عدم التذكية الاعلى القول بالأصل المثبت.

وان كانت التذكية مركبة من الأفعال الخاصه للذابح، فإذا وقعت هذه الأفعال على الذبيحة فى الخارج وشك فى حليه أكل لحمها من جهة الشك فى قبولها للتذكية، فلا مجال لاصاله عدم وقوع التذكية، لأنها قد وقعت جزماً ولا شك فى وقوعها وانما الشك فى قبولها التذكية ولا أصل فى المقام لاثبات ذلك، فإذا نصل النوبة إلى الأصل الحكمى فى المقام وهو اصاله البراءة عن حرمة أكل لحمها هذا.

ولنا تعليق على ذلك، لأن معنى قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها

ص: ٣٧٤

هو حكم الشارع بالحل والحرمه، فان حكم الشارع بأن الحيوان الفلانى محلل الأكل، فمعناه انه يحل بالتذكيه، وإذا حكم بأن الحيوان الفلانى محرم الأكل، فمعناه انه لا يحل بها ولا تأثير للتذكيه فيه، وحيث إن حكم الشارع بالحل أو الحرمة لا يمكن ان يكون بلا- مبرر وجزافاً كسائر أحكامه، فلا محاله يكون مبنياً على وجود خصوصيه فى الحيوان تبرر ذلك وتدعو المولى إلى الحكم بحليته أو حرمة، مثلاً حكم الشارع بحليه أكل لحم الشاه والبقر والابل ونحوها، يكشف عن وجود خصوصيه فيها تدعو المولى إلى هذا الحكم، كما ان حكمه بحرمة أكل لحم الكلب والخنزير والسباع يكشف عن وجود خصوصيه فيها تدعو المولى إلى الحكم بالحرمة، كما ان حكمه بطهاره السباع بالتذكيه، يكشف عن وجود خصوصيه فيها تدعو المولى إلى الحكم بطهارتها، كذلك حكمه بنجاسه الكلب والخنزير وعدم طهارتهما بالتذكيه، يكشف عن وجود خصوصيه فيهما تدعو المولى إلى الحكم بها وعدم تأثير التذكيه فيهما كما هو الحال فى سائر الاحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات، بدهاه انه لا يحتمل ان يكون جعل الحكم فى الشريعه المقدسه بلا ملاك وجزافاً.

وعلى هذا فإذا شك فى حيوان انه محلل الأكل أو محرم الأكل من جهه الشبهه الحكميه كالحيوان المتولد من الشاه والذئب ولا يصدق عليه اسم أحدهما، فإذن بطبيعه الحال لا- ندرى انه من القسم الأول المحلل فى الشريعه المقدسه أو المحرم فيها، وكالارنب إذا شك فى حليه أكل لحمه وحرمة، ففى مثل ذلك هل يمكن الرجوع إلى الحكم بالحل إلى قوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ

فِي مَا أُوجِبَ إِلَيْهِ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ... (١) أو لا.

والجواب انه لا- يمكن الرجوع اليه إذ لا- عموم له، لأنه ناظر إلى المحرمات في زمان نزول الآيه، ومن الواضح ان المحرمات في ذلك الزمان كانت معدوده، على أساس ان بيان الاحكام الشرعيه كان بالتدرج وقتاً بعد وقت، ولا نظر له إلى ما ثبت حرمة من الحيوانات بعد نزولها، وعلى هذا فإذا لم يوجد عام فوقى يقتضى حليه كل حيوان الا ما خرج بالدليل ولا دليل خاص في المقام على حليه الحيوان المشكوك، كان المرجع هو استصحاب بقاء الحل الثابت له قبل الشريعة، لأن حرمة بحاجة إلى التشريع والجعل دون حليته، إذ انها ثابتة له من الأول، فإذا لا- تصل النوبه إلى اصاله الحل أو البراءه لتقدم الاستصحاب عليها اما بالحكومه كما هو المشهور بين الاصحاب أو بالجمع الدلالي العرفي كما قويناه، فإذا لا مانع من استصحاب بقاء الحل الثابت للحيوان الذى لا- ندرى انه من القسم المحلل أو المحرم فى الشرع، فإذا شككنا فى حيوان انه محلل الأكل أو محرم الأكل- كل كالأرنب ونحوه، فلا مانع من استصحاب بقاء حليه أكله الثابته له قبل الشرع والشريعة، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب، فيصل الدور إلى اصاله الحل والبراءه هذا.

التحقيق فى المقام

والتحقيق فى المقام ان يقال، ان المراد من قبول الحيوان للتذكيه، حكم الشارع بحليه أكل لحمه بعد موته إذا كان مستنداً إلى السبب الشرعى وهو

ص: ٣٧٦

ذبحه بكافه شروطه، والمراد بعدم قبوله للتذكيه، حكم الشارع بحرمة أكل لحمه وان وقعت التذكيه عليه خارجاً، فشرطيه الذبح وسببته لحليه الأكل منوطه بثبوت الكبرى وهى كون الحيوان قابلاً للتذكيه والا فلا يكون شرطاً وسبباً لها، وهذا يعنى ان فعليه الحليه تتبع فعليه الشرط وهو الذبح الشرعى، فإذا علمنا بالكبرى وهى جعل الشارع الحليه لأكل لحم الحيوان إذا كان موته مستنداً إلى السبب الشرعى وعلمنا بتحقيق الصغرى وهى السبب الشرعى تنطبق الكبرى عليها، فالنتيجه هى حليه أكل لحم هذا الحيوان، فإذا ن موضوع حكم الشارع بالحليه هو لحم الحيوان الذى زهق روحه بسبب شرعى.

وعلى هذا الاساس، فإذا شك فى حيوان انه يقبل التذكيه أو لا، فهو شك فى أن الشارع جعل حليه أكل لحمه معلقه على موته بسبب شرعى أو لا، وينشأ من هذا الشك، الشك فى شرطيه الذبح بماله من الشروط، لأن الحليه ان كانت مجعوله فهو شرط لها، باعتبار انها معلقه عليه فى مرحله الجعل، وان لم تكن مجعوله فلا موضوع لشرطيته، وعلى هذا فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل الحليه له كذلك، باعتبار انه مسبوق بالعدم ويترتب عليه امران: الأول عدم ثبوت شرطيه الذبح بماله من الشرائط، الثانى عدم جواز أكل لحمه بعد وقوع الذبح عليه، لئلا من ان موضوع جواز أكله الحيوان الذى زهق روحه بسبب شرعى وكان محلل الأكل، فيكون الموضوع مقيداً بقيدتين: أحدهما ان يكون زهاق روحه بسبب شرعى، والآخر ان يكون الحيوان قابلاً للتذكيه، وبانتفاء كل من القيدتين، تنتفى الحليه وان كان

الانتفاء بمقتضى الأصل العملي كالأستصحاب، لانه ينفى هذا الموضوع بنفى جزئه، ويثبت ان هذا الحيوان لم يكن محلل الأكل شرعاً حتى يقبل التذكيه، فإذا ننتفى الحليه بانتفاء موضوعها، فلا- تصل النوبه إلى اصاله البراءه عن حرمه أكله لتقدم الاستصحاب على اصاله البراءه أما بالحكومه أو بالجمع الدلالى العرفى، وعلى كلا- التقديرين فالمرجع فى المسأله هو الاستصحاب، بلا فرق فى ذلك بين القول بأن التذكيه بسيطه والقول بأنها مركبه.

وبكلمه ان المرجع فى المسأله هو استصحاب عدم جعل الكبرى فى الشريعه المقدسه عند الشك فى جعلها، وهى حليه أكل لحم الحيوان بالتذكيه من دون فرق بين القول بكون التذكيه أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح فى الخارج والقول بكونها مركبه، أما على القول الأول، فلا- استصحاب عدم التذكيه فى المسأله وان كان جارياً فى نفسه للشك فى تحققها، الا انه محكوم بالاستصحاب المتقدم، لأن الشك فى تحقق التذكيه مسبب عن الشك فى جعل الكبرى فى الشريعه المقدسه، وهى جعل الحليه للحيوان معلقه على ان يكون موته بسبب شرعى، ويعبر عنها بقابليه الحيوان للتذكيه، ومع استصحاب عدم جعل الحليه له كذلك، لا يبقى مجالاً لاستصحاب عدم التذكيه، لأن الشك فى تذكيتها مسبب عن الشك فى جعل الحليه له كذلك، والأصل فى طرف السبب يتقدم على الأصل فى طرف المسبب اما بالحكومه أو بالجمع الدلالى العرفى.

وأما على الثانى، فاستصحاب عدم التذكيه لا يجرى فى نفسه، لفرض انها واقعه فى الخارج ولا شك فيها، والشك انما هو فى قبول الحيوان للتذكيه،

يعنى فى جعل الكبرى وهى الحليه له، وقد مرّ انه لامانع من استصحاب عدم جعلها عند الشك فيه ويترتب عليه حرمة أكله.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن المرجع فى المسأله على القول بأن التذكيه مركبه، هو اصاله البراءه عن حرمة أكله، لا- يمكن المساعده عليه، لما عرفت من ان المرجع فيها هو استصحاب عدم جعل الكبرى وهو مقدم على اصاله البراءه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى انه إذا شك فى حيوان انه محلل الأكل أو محرم كالارنب مثلاً، أو الحيوان المتولد من الشاه والذئب، فالمرجع هو استصحاب عدم جعل الكبرى وهى حليه أكل لحمه معلقه على أن يكون موته بسبب شرعى، فلا مجال حينئذ لا لاستصحاب عدم التذكيه ولا لاصاله البراءه، لأن حليه أكل لحمه مترتبه على احراز الكبرى والصغرى معاً، والمفروض ان الكبرى غير محرز.

ونظير المقام ما إذا شك فى جعل وجوب العمره المفرده على المستطيع، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل وجوبها عليه فى الشريعه المقدسه، ومعه لا- يصل الدور إلى اصاله البراءه عن وجوبها عليه بملاك ان الاستصحاب يتقدم عليها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان استصحاب عدم جعل الكبرى لا يجرى، فهل يصح ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن التذكيه إذا كانت مركبه، فبعد وقوعها على الذبيحه إذا شك فى حليتها وحرمتها، فلا يمكن التمسك باصاله عدمها، لعدم الشك فى تحققها ووقوعها فى الخارج، وحينئذ فإذا لم يكن فى المسأله عام لفظى، كان المرجع فيها اصاله

والجواب ان ما ذكره قدس سره وان كان صحيحاً بالنسبه إلى اصاله عدم التذكيه، فإنها لا تجرى لعدم الشك في وقوعها، الا ان ما ذكره قدس سره من أن المرجع بعدها اصاله الحل والبراءه غير صحيح، بل المرجع هو استصحاب بقاء الحليه الثابته بالحيوان قبل وجود الشرع ومعه لا تصل النوبه إلى اصاله الحل، الا ان يكون مراده من اصاله الحل اعم من استصحاب بقائه لكنه بعيد.

ودعوى ان الحليه الثابته للاشياء قبل الشرع، ليست حليه شرعيه حتى يستصحب بقائها، مدفوعه بانه يكفى في جريان هذا الاستصحاب كونها شرعيه بقاءً بالاستصحاب، وان كان المستصحب في ظرف اليقين بالحدوث ليس بشرعي، الا انه بقاءً وفي ظرف الشك يكون شرعياً، باعتبار انه مستند إلى الاستصحاب و هذا المقدار يكفى في جريانه هذا.

قد يقال كما قيل ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب حرمه اكل الحيوان حال حياته، فيسقطان معا من جهه المعارضه، فيكون المرجع حينئذ اصاله الحل والبراءه.

والجواب أولاً، انه لا دليل على حرمه اكل الحيوان حيا ولا يصدق عليه عنوان اكل الميته أو عدم المذكى، لان توصيف الحيوان بالمذكى أو بعدمه انما هو بعد الموت، واما قبل الموت فلا يتصف بشيء منهما.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اكل الحيوان حيا حرام، فمع ذلك لا يجرى استصحاب بقاء حرمة، لان حرمه اكله حيا ان كانت بملاك

حياته، فالحرمة تنتفى بانتفاء الحياه ولا يعقل بقائها مع انتفائها فإذن لا موضوع للاستصحاب، وان كان بملاك انه غير مذكى فى حال الحياه، فيرد عليه ان عنوان غير المذكى لا يصدق على الحيوان الحى، لان الحيوان الميت اما انه مذكى أو غير مذكى، واما الحيوان الحى فهو خارج عن المقسم.

نعم مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان عنوان غير المذكى يصدق على الحيوان الحى، فحينئذ لا مانع من استصحاب بقاء الحرمة، لان المساله عندئذ تدخل فى القسم الثانى من اقسام استصحاب الكللى، لان حرمة ان كانت من جهه انه غير مذكى، فقد ارتفعت بوقوع التذكيه عليه، وان كانت من جهه انه من غير المأكول، فقد بقيت بعد التذكيه أيضاً، فإذن يدور امرها بين فردين احدهما قصير العمر وهو حرمة اكله بلحاظ انه غير مذكى، والاخر طويل العمر وهو حرمة بلحاظ انه من غير الماكول، وعليه فان كان الموجود الفرد الأول، فقد ارتفع قطعاً بعد وقوع التذكيه عليه، وان كان الفرد الثانى فهو باق جزءاً، وهذا التردد منشأ للشك فى بقاء الجامع بينهما بعد اليقين بحدوثه، ولا مانع حينئذ من استصحاب بقائه، هذا كله فيما إذا كان الشك فى قبول الحيوان للتذكيه وعدم قبوله لها بعنوانه الأولى.

المقام الثانى فيما إذا كان الشك فى حليه الحيوان و حرمة

وأما الكلام فى المقام الثانى: فيقع فيما إذا كان الشك فى حليه الحيوان وحرمة من جهه طرو عنوان ثانوى عليه كعنوان الجلل أو موطوء الانسان، فان الشك فى حليته وحرمة يرجع إلى الشك، فى ان الشارع جعل عنوان الجلل أو موطوء الانسان من العناوين المحرمة، فإذا طرء على الحيوان المحلل اكله يحرم، وعلى هذا فان كانت التذكيه بسيطه ومسببه عن الافعال الخاصه

الخارجيه، فلا مانع من استصحاب عدم تحققها في الخارج في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب عدم كون العنوان المذكور مانعا عن التذكيه، إذ به يحرز موضوعها وهو الحيوان القابل للتذكيه في نفسه وعدم كون هذا العنوان مانعا عنها، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني محرز بالاستصحاب، وان كانت مركبه فلا- يجرى استصحاب عدم تحققها، لفرض انها متحققه في الخارج وعدم الشك فيه، وانما الشك في حرمه أكل لحمه أو حليته من جهة الشك في أن عنوان الجلل أو موطوء الانسان مانع عنها، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم كونه مانعاً عن تذكيته، هذا إذا لم يكن لدليل حليه الحيوان كالشاه ونحوها اطلاق، والا كان المتعين هو التمسك باطلاقه لاثبات حليته مطلقاً حتى بعد طرو العنوان المذكور، فلا تصل النوبه حينئذ إلى استصحاب عدم كونه مانعاً عن التذكيه، ومن هنا تفرق هذه الصوره عن الصوره الأولى، وهي ما إذا كان الشك في أصل حليه الحيوان بالتذكيه وحرمته، يعنى قابليته لها وعدم قابليته، وقد تقدم ان المرجع فيها هو استصحاب عدم جعل الكبرى، وهي جعل الحليه له معلقه على ان يكون موته بسبب شرعى ويترتب عليه عدم جواز اكله، لان جواز اكله مشروط بشرطين: الأول كون الحيوان محلل الأكل أى قابلاً للتذكيه، الثاني كون موته بسبب شرعى وهو التذكيه، وبانتفاء أحد الشرطين ينتفى الحليه وان كان الانتفاء بالأصل العملى.

وأما في هذه الصوره، فحيث ان قابليه الحيوان للتذكيه في نفسه محرز ولا شك فيها، وانما الشك في أن العنوان الطارئ عليه كعنوان الجلل، هل هو

مانع عن قبوله التذكيه أو لا، ففي مثل ذلك لا محاله يكون المرجع هو اصاله عدم كونه مانعاً عنه.

هذا كله فيما إذا كان الشك في حليه الحيوان وحرمة من جهة طرو عنوان ثانوى عليه.

المقام الثالث في ان خصوصيه الغنيمه او الاهليه معتبره في حليه لحم الحيوان بالتذكيه

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو ما إذا شك في أن خصوصيه الغنيمه أو الأهليه أو غيرها معتبره في حليه لحم الحيوان بالتذكيه، فيقع في الشك في الحليه والحرمة من جهة الشك في ان الشارع جعل الخصوصيه الأهليه مثلاً شرطاً في حليه لحم الحيوان بالتذكيه أو لا، ومع هذا الشك فلا مانع من استصحاب عدم جعلها شرطاً، فإذا لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه لانه محكوم بهذا الاستصحاب، باعتبار انه يحرز موضوعها وينفى اعتبار خصوصيه زائده في قبول الحيوان للتذكيه، هذا فيما إذا لم يكن لدليل حليه الحيوان اطلاق والا كان المرجع هو اطلاقه، ومقتضاه عدم اعتبار هذه الخصوصيه في حليته، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب ولم يكن في المسأله اطلاق فوقى، فعندئذ ان كانت التذكيه أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح في الخارج، تعين استصحاب عدم تحققها إذا لم يكن الحيوان المذبوح واجداً لهذه الخصوصيه، وان كانت مركبه، فلا موضوع لاستصحاب عدمها لعدم الشك في تحققها في الخارج، وعندئذ فالمرجع اصاله الحل والبراءه عن الحرمة.

فالنتيجه في نهايه المطاف ان الشك في حليه لحم الحيوان وحرمة في هذه المقامات الثلاثه انما هو من جهة الشك في أنه محلل الأكل أو محرمة، يعنى انه قابل للتذكيه من هذه الناحيه أو لا، وان كان قابلاً لها من ناحيه

المقام الرابع فى ما اذا كان الشك فى قبول الحيوان للتذكيه و عدم قبوله

وأما الكلام فى المقام الرابع: وهو ما إذا كان الشك فى قبول الحيوان للتذكيه و عدم قبوله لها من ناحيه طهارته فحسب مع العلم بأنه غير قابل للتذكيه من ناحيه حليته، فيرجع الشك فيه إلى الشك فى أنه نجس العين بحكم الشارع أو لا؟ وعلى الأول فلا أثر لوقوع التذكيه عليه، وعلى الثانى تترتب عليها طهارته فحسب دون حليته، وذلك كالحیوان المتولد من الذئب والخنزير ولا يصدق عليه اسم الذئب ولا اسم الخنزير، فيشك فى أنه نجس العين أو لا، وحينئذٍ فان كان فى المسأله عام لفظى يدل على ان كل حيوان قابل للتذكيه الا- ما خرج بالدليل كالكلب والخنزير يرجع اليه، ومقتضاه انه داخل فى العام لا فى المستثنى وقابل للتذكيه وتترتب عليها طهارته، وأما إذا لم يكن فيها عام كما هو المفروض، فيكون المرجع حينئذٍ الأصل العلمى، وهل هو اصاله عدم التذكيه إذا كانت التذكيه أمراً بسيطاً أم أصل آخر، وهل تجرى هذه الاصله فى نفسها أو لا؟

والجواب انه لا- يمكن ان يكون هذا الأصل اصاله عدم التذكيه، لأنها لا- تجرى فى المقام لعدم ترتب أثر عملى عليها، لأن المطلوب فى المقام هو اثبات نجاسه هذا الحيوان وهى لا تثبت نجاسته، لأنها مترتبه على الميتة لا على عدم التذكيه، والمفروض انها لا- تثبت عنوان الميتة الا- على القول بالاصل المثبت، فإذا لا تجرى هذه الاصله فى نفسها فى المقام، وعليه فالمرجع فيه اصاله الطهاره للشك فى انه نجس العين أو لا، فان كان من نجس العين، فنجاسته باقيه ولا- ترتفع بالتذكيه، وان كان من طاهر العين فطهارته

بأقيه، ومع الشك في أنه نجس العين أو لا، فلا مانع من التمسك بأصالة الطهاره.

هذا كله في ما إذا كان الشك في حليه الحيوان و حرمة بمعنى انه محلل الاكل أو محرم، أو الشك في خصوص طهارته أو نجاسته بمعنى انه نجس العين أو طاهر العين.

واما إذا كانت قابليه الحيوان للتذكيه محرزه مطلقا أو بالنسبه إلى الطهاره فقط، ولكن الشك في الحليه والحرمة أو الطهاره و النجاسه انما يكون من جهه الشك في اعتبار شىء اخر فيها، كما إذا شك في اعتبار استقبال القبله فيها أو اعتبار كون الذبح بالحديد أو غير ذلك، ففي مثل هذا ان كانت التذكيه امرا بسيطا مسببا عن الافعال الخارجيه، كان المرجع فيه استصحاب عدم تحققها بغير حديد أو استقبال القبله، لان امر محصلها يدور بين الاقل والاكثر، وفي مثل ذلك لا بد من الاتيان بالاكثر حتى يعلم بتحقق المسبب في الخارج وهو التذكيه، واما إذا كانت مركبه، ففي مثل ذلك إذا شك في اعتبار الاستقبال أو الحديد، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم اعتباره، لان امر التذكيه مردد بين الاقل والاكثر والمرجع فيه اصالة عدم اعتبار الاكثر.

والخلاصه ان الحكم بحليه الحيوان أو طهارته مترتب على امرين: الأول ان يكون موت الحيوان مستندا إلى سبب شرعى، الثانى ان يكون الحيوان قابلا للتذكيه، والأمر الأول محرز بالوجدان والثانى بالتعبد، فإذا مات الحيوان بسبب شرعى وكان قابلا للتذكيه بحكم الشارع، ترتب عليه الحكم بحليته أو طهارته فحسب.

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان موضوع اصاله البراءه العقلية عدم البيان اعم من البيان الوجداني والتعبدى، وموضوع اصاله البراءه الشرعيه الشك في ثبوت التكليف وجعله في الشريعه المقدسه، شريطه ان يكون هذا الشك بعد الفحص وان لا يكون مقروناً بالعلم الاجمالي.

النقطة الثانيه: انه لا- اشكال في جريان اصاله البراءه الشرعيه في الشبهات الحكميه، وانما الاشكال في جريانها في الشبهات الموضوعيه، باعتبار ان الشك فيها ليس في ثبوت الحكم الشرعى.

النقطة الثالثه: ان المحقق النائنى قدس سره قد حاول التغلب على هذا الاشكال، بأن الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، فيجعل لكل فرد من الموضوع فى الخارج فرد من الحكم، وعلى هذا فإذا شك فى وجود الموضوع فى الخارج، فبطبيعته الحال يشك فى ثبوت الحكم له، مثلاً إذا شك فى مايع انه خمر أو خل، كان مرجعه إلى الشك فى ثبوت الحرمة له، ومعه لا مانع من اجراء اصاله البراءه عنه، لأن موضوع الاصاله متحقق.

النقطة الرابعه: ان هذه المحاوله انما تتم فى الخطابات الوجوبيه فقط، لأنها مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، بينما لا- تتم هذه المحاوله فى الخطابات التحريميه، لأن قسم منها ممّا لا موضوع له حتى يقال انه مأخوذ مفروض الوجود فى الخارج كالكذب والغيبه ونحوهما، وقسم آخر منها وان كان له موضوع فيه، الا انه لا دليل على انه قد أخذ

مفروض الوجود فى الخارج، فإذن هذه المحاولة غير تامه.

النقطه الخامسه: ان الخطابات التحريميه ظاهره عرفاً فى ثبوت الحرمة لموضوعاتها بنحو القضايا التعليقيه لا- من ناحيه أخذ موضوعها مفروض الوجود فى الخارج، بل من ناحيه ان المتفاهم العرفى من مثل خطاب لا تشرب الخمر، ثبوت الحرمة للشرب بنحو القضييه التعليقيه تحليلاً- وهى ان كل مايع إذا كان خمراً فلا تشربه، فالحكم وهو حرمة الشرب فعلى وان لم تكن الخمر موجوده فى الخارج، شريطه ان يكون المكلف قادراً على ايجادها فيه، فانه إذا كان قادراً على ايجادها فهو قادر على شربها، بل لا- يبعد كون الحرمة فعليه وان لم يكن المكلف قادراً على شربها من جهه عدم القدره على ايجادها، على أساس ان الهدف الأساسى من وراء الخطابات التحريميه هو محروميه المجتمع الاسلامى من الأعمال المحرمه التى هى غالباً من الأعمال الرذيله والدينئه وتؤدى إلى سقوط المجتمع وانحرافه ووصوله إلى حضيض الحيوانيه، والغرض هو خلو المجتمع منها سواء اكان بالاختيار أم بغيره، وعلى هذا فالشك فى مايع انه خمراً أو خل، يرجع إلى الشك فى قيد الحكم وموضوعه، فيكون شكاً فى ثبوت الحكم وهو مورد لاصاله البراءه، فإذن لا فرق فى جريان اصاله البراءه بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان هذه المحاولة أيضاً غير تامه، لعدم ظهور الخطابات التحريميه فيها، بل الظاهر منها ان الأحكام التحريميه مجعوله لطبيعى الموضوع أو المتعلق الجامع بين أفراده فى الخارج، وأما بحسب النتيجة، فلا

فرق بينهما على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة: ان روايات اصاله البراءه باطلاقها تشمل الشبهات الموضوعيه أيضاً بل بعض رواياتها مختص بها.

النقطة السابعة: ان الاستصحاب إذا كان منجزاً للواقع فهو وارد على اصاله البراءه العقليه، باعتبار ان موضوعها عدم البيان والاستصحاب بيان وجداناً وكذلك اصاله الاحتياط، وأما اصاله البراءه الشرعيه فهي وان كانت بياناً من قبل الشارع، الا انها بيان على الترخيص والتعذير لا- بيان على تنجيز الواقع، والمراد من البيان الذى أخذ عدمه فى موضوع قاعده القبح، هو البيان على تنجيز الواقع لا مطلق البيان.

النقطة الثامنة: ان تقديم الاستصحاب على اصاله البراءه الشرعيه من باب التخصيص أو الاظهره لا من باب الحكومه، كما ان تقديمه على اصاله الحل يكون من هذا الباب أو من باب الأظهره.

النقطة التاسعه: ان الشك فى حليه أكل لحم الحيوان وحرمة ان كان من جهه الشك فى أن الحيوان محلل الأكل فى نفسه كالغنم والأبل والبقر وما شاكل ذلك أو محرم الأكل كذلك كالسبع، أو ان الشك من جهه الشك فى طرو عنوان ثانوى عليه كالجلل أو نحوه، أو انه من جهه احتمال اعتبار خصوصيه خاصه فى حليه أكل لحمه كعنوان الأهليه، فان كانت التذكيه أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح بماله من الشروط فى الخارج كما اختاره السيد الاستاذ قدس سره، فالمرجع هو اصاله عدم التذكيه إذا لم يكن هناك أصل لفظى عام يدل على حليه كل حيوان الا ما خرج بالدليل، وان كانت مركبه كما هو

ص: ٣٨٨

الصحيح، فالمرجع الأصل اللفظي عند الشك في تحققها ان كان والا فالأصل العملى.

النقطه العاشره: ان المراد من قابليه الحيوان للتذكيه هو حكم الشارع بحليه أكل لحمه كالغنم والبقر ونحوهما، والمراد من عدم قابليته للتذكيه هو حكم الشارع بحرمة أكل لحمه كالسبع ونحوها.

النقطه الحاديه عشر: ان استصحاب بقاء حرمة أكل لحم الحيوان حياً لا يجرى لعدم ثبوت حرمة، وعلى تقدير ثبوت هذه الحرمة فهي مرتفعه بعد الذبح، والشك في حرمة من ناحيه أخرى لا من ناحيه بقاء حرمة أكله في حال الحياه

النقطه الثانيه عشر: ان الشك إذا كان في طهاره الحيوان ونجاسته بعد الفراغ عن أنه محرم الأكل، فان كان هناك عام لفظى يدل على ان كل حيوان قابل للتذكيه فهو، و الا فالمرجع اصاله الطهاره.

النقطه الثالثه عشر: ان المعتبر في حليه أكل لحم الحيوان أمران، أحدهما ان يكون موته بسبب شرعى، والآخر ان يكون محلل الأكل، وان شئت قلت ان حليه أكل الحيوان مشروطه بشرطين: الأول ان يكون زهاق روحه بسبب شرعى، الثانى ان يكون قابلاً للتذكيه يعنى محلل الأكل، وإذا لم يحرز شىء منهما أو أحدهما لم يحكم بحليته.

النقطه الرابعه عشر: ان الشك في أن هذا الحيوان قابل للتذكيه أو لا كالأرنب مثلاً ولم يكن هناك دليل لفظى يدل على أنه قابل للتذكيه، يعنى محلل الأكل، ففي مثل ذلك يكون هذا الشك مسيئاً عن الشك في جعل الكبرى، وهى حليه أكل لحمه معلقه على زهاق روحه بسبب شرعى، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم جعل

الكبرى وهو مقدم على اصاله عدم التذكيه.

النقطه الخامسه عشر: ان التذكيه إذا كانت مركبه كما هو الصحيح، فإذا شك في تحقق جزء منها أو شرطها كاستقبال القبلة أو التسميه، فإن كان في البلاد الاسلاميه، فلا يعتنى بهذا الاشكال، والا فالمرجع هو اصاله عدم تحقق التذكيه.

هذا كله فيما إذا كان الشك في التذكيه من جهه الشبهه الحكميه.

ص: ٣٩٠

فهنا صور:

الصوره الأولى: ما إذا كان الشك في حليه أكل لحم الحيوان وحرمة من جهة الشك

في أن هذا الحيوان المذبوح شاه حتى يجوز أكل لحمها أو ذئب حتى لا- يجوز، كما إذا ذبح حيواناً في الليل المظلم ثم بعد الذبح شك في أنه محلل الأكل أو محرمة، أو إذا فرض ان الذابح اعمى، ففي مثل ذلك حيث إن الشبهه موضوعيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيها وان كان هناك عام لفظي، وعلى هذا فان كانت التذكية أمراً بسيطاً تعين استصحاب عدمها، وان كانت مركبه فلا تجرى اصاله عدم التذكية، فيصل الدور إلى اصاله البراءه أو الحل.

الصوره الثانيه: ما إذا شك في حليه لحم الحيوان وحرمة من جهة الشك في تحقق المانع عن التذكية كالجلل ونحوه بعد العلم بمانعيته

، فإذا ذبح شاه وشك في أنه جلل أو لا، فإن كانت جلاً حرم أكل لحمها وإلا فهو حلال، وحينئذٍ فهل يجرى استصحاب عدم طرو عنوان الجلل عليها أو لا؟

والجواب انه لا- مانع من التمسك بهذا الاستصحاب لنفي حرمة أكل لحمها بنفي موضوعها وهو عنوان الجلل، ودعوى ان هذا الاستصحاب لا يثبت التذكية إلا على القول بالأصل المثبت، مدفوعه، لأن الغرض منه ليس اثبات التذكية بل اثبات عدم المانع منها، إذ المقتضى لها موجود وهو كونها محلله الأكل في نفسها، والشك في حرمتها انما هو من جهة الشك في تعنونها

بعنوان ثانوى محرم، وحينئذٍ فلا- مانع من استصحاب عدم تعونها به لنفى حرمتها، هذا بناء على القول بأن التذكية أمر بسيط مجعول شرعاً ومرتب على فعل الذابح مع عدم كون الحيوان جلاً، فعندئذٍ ترتب التذكية على استصحاب عدم الجلل من باب ترتب الحكم على موضوعه، وأما على القول بأنها أمر تكويني مرتب على فعل الذابح مع عدم الجلل، فلا يمكن اثبات التذكية باستصحاب عدم الجلل الاعلى القول بالأصل المثبت، لأن استصحاب عدم المانع لا يثبت المقتضى بالفتح إذا كان تكوينياً الا على القول بالأصل المثبت، إذ لا يترتب على استصحاب عدم المانع ثبوت المعلول التكويني وهو التذكية فى المقام، لأنه لازم عقلى له، فإذن المتعين فى المقام هو اتصاله عدم التذكية على القول بأنها بسيطه.

والخلاصه ان التذكية ان كانت أمراً بسيطاً مجعولاً شرعاً مترتباً على الأفعال الخاصه فى الخارج مع عدم الجلل، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب عدم الجلل لحرزها، وان كان أمراً تكوينياً مسبباً عن تلك الأفعال، فالمرجع هو استصحاب عدم التذكية، ولا يمكن حينئذٍ اثباتها باستصحاب عدم الجلل إلا- على القول بالأصل المثبت، وأما إذا كانت التذكية مركبه، فالمتعين هو استصحاب عدم الجلل ويترتب عليه الحليه، باعتبار انها مترتبه على الحيوان الذى وقعت عليه التذكية خارجاً ولم يكن جلاً، والجزء الأول محرز بالوجدان والثانى بالاستصحاب.

الصوره الثالثه ما اذا كان الشك فى الحليه و الحرمة

الصوره الثالثه: ما إذا كان الشك فى الحليه والحرمة من جهه الشك فى تحقق ما هو معتبر فى التذكية من الشروط كالأهليه، كما إذا ذبح حيواناً

وشك في أنه حيوان أهلي حتى يكون قابلاً للتذكية من جهة ان مكان الذبح مظلم لا يرى أو ان الذابح أعمى أو غير ذلك، ففي مثل هذا لا مانع من استصحاب عدم تحقق هذا الشرط بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، إذ في زمان لم يكن هذا الحيوان موجوداً ولا أهليته ثم وجد هذا الحيوان وشك في ان اتصافه بهذه الصفه وجد أو لا، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها ويثبت به أنه حيوان لم يكن أهلياً، أما كونه حيواناً فهو محرز بالوجدان، وأما انه لم يكن أهلياً فهو بالاستصحاب، ويترتب عليه حرمه أكل لحمه، هذا إذا كانت الأهليه قيداً للحليه وموضوعاً لها وظرف للتذكية، وأما إذا كانت الأهليه قيد للتذكية، فيجربى استصحاب عدم التذكية بما هي مقيدة ويترتب عليه حرمه أكل لحمه هذا، ولكن الظاهر ان الأهليه من شروط حليه الحيوان لا من شروط التذكية وقيودها وان لم تظهر الثمره بينهما.

الصورة الرابعة ما اذا شك في طهاره الحيوان ونجاسته

الصورة الرابعة: ما إذا شك في طهاره الحيوان ونجاسته، كما إذا ذبح حيواناً في مكان مظلم وشك في أن ما ذبحه ذئب أو كلب، فان كان ذئباً فهو طاهر لأنه يقبل التذكية، وان كان كلباً فهو نجس لأنه لا يقبل التذكية، وحينئذٍ يشك في أنه طاهر أو نجس، فإذا ان كانت التذكية أمراً بسيطاً، فلا مانع من استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان المذبوح بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، ولكن لا- أثر لهذا الاستصحاب، لأنه لا-يثبت نجاسته الا على القول بالأصل المثبت، وعليه فالمرجع في المسألة اصاله الطهاره.

الصورة الخامسة ما اذا شك في ان هذا الحيوان ذبح بالسكين او مستقبل القبله او لا

الصورة الخامسة: ما إذا شك في أن هذا الحيوان هل ذبح بالحديد أو مستقبل القبله أو لا، ففي مثل هذا يكون المرجع استصحاب عدم الذبح

بالحديد أو التسميه أو استقبال القبلة ومعه لا يصل الدور إلى اصاله عدم التذكيه، باعتبار ان الشك في تحققها مسبب عن الشك في تحقق الشرط، والأصل في طرف السبب مقدم على الأصل في طرف المسبب إذا كان المسبب أثراً شرعياً له، ويترتب على هذا الأصل حرمه أكل لحمه لا نجاسته، هذا تمام الكلام في الشبهات الموضوعيه.

بقي في المقام أمور:

الأمر الأول: ان عدم التذكيه المأخوذ في موضوع حرمه الأكل وعدم جواز الصلاه

، يمكن تصويره ثبوتاً على أحد نحوين: النحو الأول، ان موضوع حرمه الأكل وعدم جواز الصلاه الحيوان الموصوف بوصفين عرضيين بدون تقييد أحدهما بالآخر، وهما زهاق روحه وعدم تذكيته.

ثم ان عدم التذكيه تاره يؤخذ بنحو العدم المحمولي وأخرى بنحو العدم النعتي، وعلى كلا التقديرين لا مانع من استصحاب عدمها عند الشك في تحققها على القول بأنها بسيطه، أما على الأول فلان عدم تذكيه هذا الحيوان الزاهق روحه ثابت من الأزل بنحو العدم المحمولي إلى زمان وجوده وحياته في الخارج، وبعد زهاق روحه يشك في بقاء ذلك العدم، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاءه وبه يحرز موضوع عدم جواز الصلاه.

وأما على الثاني، فلان لهذا العدم أي العدم النعتي حاله سابقه وهي اتصاف الحيوان بعدم التذكيه حال حياته، فإذا لا مانع من استصحاب بقاءه بعد موته وزهاق روحه.

ولكن هذا الفرض مبني على صدق عنوان غير المذكى على الحيوان في

حال حياته، وقد تقدم ان عنوان عدم المذكى لا- يصدق على الحيوان الحى، وعلى هذا فلو كان عدم التذكية مأخوذاً فى الموضوع بنحو العدم النعتى، فلا يجرى الاستصحاب فيه لعدم حاله سابقه له، لأنه من حين موته وزهاق روحه يشك فى اتصافه بالتذكية أو بعدمها، وأما استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلى، فهو لا يثبت اتصافه بعدمها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المأخوذ فى الموضوع العدم النعتى والمستصحب فى استصحاب العدم الأزلى هو العدم المحمولى، ولا يمكن اثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى.

وعليه فالمرجع حينئذ هو اصالة البراءة أو الحل فى المقام، هذا إذا كانت التذكية بسيطة، وأما إذا كانت مركبة، فان علم بوقوعها على الحيوان فى الخارج ولكنه شك فى تحقق بعض شروطها كاستقبال القبله أو الذبح بالحديد أو غير ذلك، فالمرجع هو استصحاب عدم الذبح بالحديد أو استقبال القبله أو غير هذا، وكذلك إذا شك فى أصل تحقق الذبح، كما إذا اشترى لحماً من السوق وشك فى أنه مذكى أو ميتة، هذا إذا لم تكن هناك اماره على التذكية كسوق المسلمين أو يد المسلم إذا لم يعلم بأنها مسبوقة بيد الكافر أو أرض المسلم.

النحو الثانى، ان عدم التذكية المأخوذ فى الموضوع انما أخذ مضافاً إلى الحيوان الزاهق روحه لا إلى نفس الحيوان، وعلى هذا فيكون عدم التذكية قيماً للحيوان الزاهق روحه، وحينئذ فالموضوع يكون مقيداً بقيدتين طوليين: أحدهما الحيوان الزاهق روحه، وثانيهما عدم التذكية، وعلى هذا فإذا وقع

على الحيوان الذبح فى الخارج ويشك فى تحقق بعض الشروط المعبره فى تذكيته، فبطبيعته الحال يشك فى أن هذا الحيوان الزاهق روجه مذكى أو ميتة، وفى مثل ذلك لا- مانع من استصحاب عدم كونه مذكى بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلى، بتقريب ان فى زمان لم يكن هذا الحيوان موجوداً ولا اتصافه بعدم التذكيه، ثم وجد الحيوان ويشك فى أن اتصافه بعدم التذكيه وجد أو لا، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدم اتصافه به وبذلك يثبت انه حيوان زاهق روجه ولم يكن مذكى، والجزء الأول محرز بالوجدان والثانى وهو عدم كونه مذكى بالتعبد، نعم إذا كان عدم التذكيه قيداً للحيوان الزاهق بنحو العدم النعتى، فلا يجرى الاستصحاب لا- فى نفسه لعدم حاله سابقه له ولا فى عدمها المحمولى بنحو العدم الأزلى، لأنه لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت، ولا فرق فى ذلك بين القول بأن التذكيه بسيطه والقول بأنها مركبه، لأن المعيار انما هو بالشك فى تحققها سواء اكان فى تحقق أصلها أم فى تحقق بعض شروطها، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فهل الأدله ظاهره فى أن عدم التذكيه مأخوذ فى الموضوع على النحو الأول أو على النحو الثانى.

والجواب ان الأدله ظاهره فى أنه مأخوذ على النحو الثانى دون الأول، يعنى انه قيد للحيوان الزاهق روجه لا لذات الحيوان، كما انها ظاهره فى أنه مأخوذ بنحو العدم المحمولى دون العدم النعتى منها الآيه المباركه، فانها تدل على حرمة أكل حيوان زاهق روجه، ثم استثنت منه الحيوان المذكى بقوله:

إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) وقد ذكرنا فى بحث العام والخاص ان القيد الوارد بعنوان التخصيص للعام سواء اكان بلسان الاستثناء أم بلسان آخر، فالظاهر هو انه يقيد موضوع الدليل العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولى دون العدم النعتى، فإذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم، كان الظاهر من الدليل المخصص هو انه يقيد موضوع العام بعدم الفسق بنحو العدم المحمولى، فيكون الموضوع فى المثال العالم الذى لا يكون فاسقاً لا العالم الذى يكون متصفاً بعدم الفسق فانه بحاجة إلى عنايه زائده، وعلى هذا فموضوع الآيه بعد التخصيص هو الحيوان الميت الذى لا يكون موته بالتذكيه.

والخلاصه ان الآيه الكريمه ظاهره فى أن عدم التذكيه قيد للحيوان الزاهق روحه لا لذات الحيوان وبنحو العدم المحمولى لا العدم النعتى.

الأمر الثانى: ما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره من أن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحليه

(٢)

من جانب وموضوع النجاسه والطهاره من جانب آخر، لا- يخلو من أن يكون من تقابل التضاد أو العدم والملكه أو الايجاب والسلب.

أما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد، بأن يكون موضوع الحرمة والنجاسه الميتة وموضوع الطهاره والحليه التذكيه، فتكون نسبه الأصل إلى موضوع كل منهما على حد سواء، فإذا تقع المعارضه بين استصحاب عدم

ص: ٣٩٧

١- (١) - سورة المائده، الآيه ٣.

٢- (٢) - نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٤٩٩.

التذكية واستصحاب عدم الموت حتف الأنف عند الشك في ذلك وبعد التسايط يرجع إلى اصاله البراءه.

وأما إذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، بأن يكون موضوع الحليه والطهاره المذكى وموضوع الحرمة والنجاسه عدم المذكى من شأنه ان يكون مذكى، فلا مجال لاصاله عدم التذكية، لأن موضوع العدم والملكه فى المقام الحيوان الزاهق روحه فانهما تعرضان عليه، لأن الحيوان المذكور اما انه متصف بالتذكية أو بعدمها الشأنى ولا حاله سابقه لشيء منهما أى لا الملكه ولا لعدمها، لأن الشك انما هو فى اتصاف الحيوان الزاهق روحه بأحدهما، إذ الحيوان الحى لا يتصف بشيء منهما، فإذا لم تجر اصاله عدم التذكية فالمرجع اصاله الحل والبراءه، وأما استصحاب عدم التذكية بنحو العدم المحمولى، فهو لا يثبت اتصاف الحيوان بهذا العدم الا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، فلا مانع من استصحاب عدم التذكية، باعتبار ان موضوع الحرمة حينئذ هو العدم المطلق الأزلى فى مقابل الوجود المطلق، لأنه العدم البديل للوجود المطلق ونقيضه والتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، فإذا نـ تصل النوبه إلى اصاله الحل والبراءه، إذ يترتب على استصحاب عدم التذكية حرمة أكل لحمه وعدم جواز الصلاه فيه وهو يتقدم عليها هذا على القول بأنها بسيطه، وأما على القول بأنها مركبه، فالشك فيها يرجع إلى الشك فى بعض شروطها، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم تحققه، ويترتب عليه حرمة أكله وعدم جواز الصلاه فيه، فإذا نـ تصل النوبه إلى اصاله الحل.

ص: ٣٩٨

والخلاصه ان التقابل بين التذكيه وعدمها ان كان من تقابل التضاد، بأن يكون عدمها عباره عن الميته، فاستصحاب عدم التذكيه معارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف فيسقطان معاً، فيرجع حينئذٍ إلى اصاله الحل والبراءه.

وان كان من تقابل العدم والملكه، فلا- يجرى استصحاب عدم التذكيه، فانه لا- يثبت اتصاف الحيوان بعدمها الا على القول بالأصل المثبت، وأما نفس الاتصاف فليست له حاله سابقه.

وان كان من تقابل الايجاب والسلب، فلا مانع من استصحاب عدم التذكيه بنحو العدم المحمولي الأزلي، ثم انه قدس سره قد أطال الكلام في الوجود الرابط والرابطى وكذلك فى العدم الرابط والرابطى، ولكن كل ذلك خارج عن محل الكلام، مضافاً إلى الاشكال فى اصل الوجود الرابط فى مقابل الوجود الرابطى باعتبار ان الوجود فى الخارج اما جوهر أو عرض وهو الوجود الرابطى ولا- ثالث لهما فيه، فإذن لا- يتصور فى الخارج وجود فى مقابل وجود الجوهر و وجود العرض، ويسمى ذلك الوجود بالوجود الرابط، الا ان يكون مراده قدس سره من الوجود الرابط النسبه وهذا أيضاً لا يمكن، لان النسبه لا وجود لها لا فى الذهن ولا فى الخارج، بل الذهن والخارج ظرف لنفسها لا لوجودها وتمام الكلام فى محله.

ما اورده بعض المحققين على كلام الاصفهاني و الجواب عنه

ثم ان بعض المحققين (1) قدس سره قد اعترض على ما ذكره قدس سره بامرین:

الأول: ان فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحليه بنحو التضاد أو

ص: ٣٩٩

العدم والملكه غير معقول، لانه يكفى فى ثبوت الحليه انتقاء موضوع الحرمة، فإذا كان موضوع الحليه أو الحرمة وجودياً كالتذكية أو الموت حتف الأنف، فلا محاله يكون موضوع الآخر نقيضه، فلا يجرى استصحاب عدم التذكية أو استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لان استصحاب عدم التذكية يثبت موضوع الحرمة ومعه لا يجرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لأنه ليس موضوعاً للحرمة، وإذا جرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، فلا يجرى استصحاب عدم التذكية لان التذكية ليست موضوعاً للحليه فموضوعها عدم الموت حتف الأنف وهو يثبت بالاستصحاب.

وان شئت قلت ان موضوع الحليه إذا كان امراً وجودياً، فموضوع الحرمة نقيضه لا- انه أيضاً امر وجودى، فإذا ن- يجرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لان موضوعها ليس عنوان الموت، وإذا كان موضوع الحرمة امراً وجودياً كالموت حتف الأنف، فلا محاله يكون موضوع الحليه نقيضه لا انه امر وجودى، فإذا فرض ان موضوع كليهما امر وجودى غير معقول.

والجواب أنه لا- مانع ثبوتاً من ان يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحليه التذكية وهما ضدان لا ثالث لهما، ولا مانع من جعل الحرمة على الموضوع الأول والحليه على الموضوع الثانى فى الواقع، باعتبار ان المفسده انما هى فى اكل لحم الحيوان الذى مات حتف الأنف، والمصلحه انما هى فى أكل لحم الحيوان المذكى ولا مانع من ذلك ثبوتاً، إذ كما يعقل ان يكون موضوع الحرمة امراً وجودياً وموضوع الحليه نقيضه وبالعكس فى

مقام الثبوت، كذلك يعقل أن يكون موضوع الحرمة والحليه كليهما امراً وجودياً، باعتبار ان عدم التذكيه فى الواقع مساوق للموت حتف الانف، كما ان الموت حتف الانف مساوق للتذكيه ولا يعقل الانفكاك بينهما، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون موضوع الحرمة عدم التذكيه أو الموت حتف الانف، وموضوع الحليه عدم الموت أو التذكيه فى الواقع، لوضوح ان الحرمة فى الواقع ومقام الثبوت مترتبه على عدم التذكيه، باعتبار انه مساوق لتحقيق موضوعها فى الخارج وهو الموت حتف الانف وكذلك الحليه، فانها مترتبه فى الواقع على عدم الموت، باعتبار انه مساوق لوجود موضوعها فيه وهو التذكيه، فإذن ترتب الحرمة على عدم التذكيه فى الواقع ومقام الثبوت، وترتب الحليه على عدم الموت حتف الانف فيه لا- يكون دليلاً على ان موضوع الأولى عدم التذكيه وموضوع الثانيه عدم الموت، إذ كما يمكن ذلك، يمكن ان يكون موضوع الأول الموت وموضوع الثانيه التذكيه فى مقام الثبوت، والخلاصه انه بحسب مقام الثبوت والواقع كما يمكن ان يكون موضوع الحليه عدم الموت حتف الانف وموضوع الحرمة عدم التذكيه، كذلك يمكن ان يكون موضوع الأولى التذكيه و موضوع الثانيه الموت حتف الانف، باعتبار ان احدهما ملازم للاخر ومساوق له خارجاً ولا يمكن التفكيك بينهما واقعا وحقيقه، ولاثمره حينئذ بين ان يكون موضوع احدهما وجودياً دون الاخر أو موضوع كليهما وجودياً، والثمره انما تظهر بينهما فى ظرف الشك ومقام الاثبات، لان الموضوع ان كان امراً وجودياً كالتذكيه، فلا يمكن اثباتها باستصحاب عدم الموت حتف الانف الاعلى القول بالاصل المثبت و

بالعكس، بينما إذا كان الموضوع امراً عديمياً يثبت بالاستصحاب.

و ان شئت قلت ان موضوع الحليه إذا كان التذكيه، ف - لا يمكن اثباته باستصحاب عدم الموت حتف الانف وبالعكس الاعلى القول بالاصل المثبت.

نعم لا تظهر الثمره بين الفرضين فى مقام الثبوت وتظهر فى ظرف الشك ومقام الاثبات، فإذا شك فى تذكيه حيوان، فان كان موضوع الحرمة عدم التذكيه، فهو يثبت باستصحاب عدمها، وان كان موضوعها الموت حتف الانف، فهو لا يثبت باستصحاب عدم التذكيه الاعلى القول بالاصل المثبت، وكذلك إذا كان موضوع الحليه عدم الموت حتف الانف، فانه يثبت باستصحاب عدمه، وان كان موضوعها التذكيه، فهو لا يثبت باستصحاب عدم الموت حتف الانف الاعلى القول بالاصل المثبت.

فالنتيجه، انه لا مانع من ان يكون التقابل بين موضوعى الحليه والحرمة من تقابل التضاد ثبوتاً، كما انه لا مانع من ان يكون التقابل بين موضوعى الطهاره والنجاسه كذلك، فما ذكره قدس سره من عدم معقوليه ذلك لا يمكن المساعده عليه.

نعم ما ذكره قدس سره بالنسبه إلى العدم والملكه فهو صحيح، لأن الحليه مترتبه، على عدم الموت حتف الأنف فى الواقع الذى هو نقيض الموت لا على العدم الخاص وهو العدم فى مقابل الملكه، وكذلك الحرمة مترتبه على عدم التذكيه الذى هو نقيضها لا على العدم فى مقابل الملكه، ولهذا لا يعقل أن يكون التقابل بين موضوعى الحليه والحرمة من تقابل العدم والملكه فى الواقع.

الثانى: انه على تقدير تسليم معقوليه أن يكون التقابل بين موضوعى الحليه والحرمة من تقابل التضاد، بأن تكون الحرمة فى الواقع مجعوله على الموت حتف الأنف والحليه مجعوله على التذكية، فمع ذلك لا تجرى اصاله عدم التذكية لكى يعارض اصاله عدم الموت حتف الأنف، لأنها لا-تثبت الموت إلا- على القول بالأصل المثبت، فإذن لا-يترتب عليها أثر لا بلحاظ نفى الحليه بنفى موضوعها، إذ لا-كلفه فى ثبوت الحليه حتى يمكن نفيها بالأصل، ولا بلحاظ اثبات الحرمة بأثبات موضوعها، لأنها لا-تثبت موضوعها الا على القول بالأصل المثبت، والأصل العملى انما يجرى بلحاظ أحد أمرين: الأول بلحاظ تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ، الثانى دفع الكلفه عن المكلف، وأما إذا لم يكن فى المسأله شىء منهما، فلا يجرى فيها والمقام من هذا القبيل، لان اصاله عدم التذكية لا تجرى بلحاظ اثبات موضوع الحرمة الابناء على حجيه الاصل المثبت، ولا بلحاظ دفع الكلفه عن المكلف، إذ لا-كلفه فى الحليه حتى تكون مدفوعه بها، فإذن يبقى اصاله عدم الموت حتف الأنف بلا معارض، إذ انها و ان لم تثبت التذكية الا على القول بالأصل المثبت، الا انها تدفع الكلفه عن المكلف وهى الحرمة.

والخلاصه ان ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره من فرض التعارض بين الأصلين فى المقام لا يرجع إلى معنى محصل، وقد اعترض عليه بنفس هذا الاعتراض السيد الاستاذ قدس سره أيضاً وهو فى محله، هذا كله فى مقام الثبوت.

وأما فى مقام الاثبات، فلا بد من النظر إلى الأدل - ه من آليات والروايات، وقد مر ان المستفاد منها أمران: أحدهما ان المستفاد من الأدله

منها قوله تعالى: حرم عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ (١) إلى ان قال تعالى: وَ مَا أَكَلَ السَّعُجُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٢) ان موضوع الحليه وجواز الصلاه أمر وجودى وهو عنوان المذكى، وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاه الحيوان الزاهق روحه لا- بسبب شرعى كالتذكيه، وعليه فيكون موضوع الحرمة مقيداً بعنوان عدمى وهو عدم التذكيه، بينما موضوع الحليه مقيد بعنوان وجودى، وعلى هذا فإذا شك فى التذكيه، فلا- مانع من استصحاب عدمها، لما مر من ان المخصص المنفصل إذا كان معنوياً بعنوان وجودى مخالفاً للعام، سواء اكان بلسان الاستثناء أم كان بلسان آخر، ظاهر فى تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولى، ولذلك لا مانع من استصحاب بقائه إذا شك فيه، ويترتب على هذا الاستصحاب حرمة الأكل وعدم جواز الصلاه، لان أحد جزئى الموضوع محرز بالوجدان وهو موت الحيوان والجزء الاخر وهو عدم كونه مذكى محرز بالاستصحاب، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان يتحقق الموضوع بكلا جزئيه.

وثانيهما ان المستفاد من الروايات فى المقام هو ان موضوع النجاسه عنوان الميتة وهو عنوان وجودى، إذ لم يرد فى شىء من الأدله ترتب النجاسه على عنوان عدمى وهو عدم المذكى لامن الآيات ولامن الروايات، لان المستفاد منها ان الحرمة وعدم جواز الصلاه مترتبان على عدم المذكى لا النجاسه، فانها مترتبه على الميتة التى هى أمر وجودى، فالنتيجه ان كل حيوان زاهق روحه فهو طاهر الا ان يكون ميتة، وعلى هذا فإذا شك فى

ص: ٤٠٤

١- (١) - و ٢ - سورة المائدة، الآية ٣.

٢- (٢) -

حيوان انه ميتة أو لا- فلا- مانع من استصحاب عدم كونه ميتة، إذ يترتب عليه نفى النجاسة عنه بنفى موضوعها، كما يترتب عليه اثبات الطهارة باثبات موضوعها، لان موضوعها مقيد بعدم كون الحيوان الزاهق روحه ميتة، أما زهاق روحه فهو ثابت بالوجدان وأما عدم كونه حتف الأنف فهو ثابت بالاستصحاب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان التقابل بين موضوعى الحرمة والحليه يكون من تقابل الايجاب والسلب، لان موضوع الحليه الحيوان المذكى وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة الحيوان الزاهق روحه لابلتذكيه، فالتذكيه ماخوذه فى موضوع الحليه وجواز الصلاة بنحو الوجود النعتى، وعدمها مأخوذ فى موضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة بنحو العدم المحمولى، ولا يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد ولا العدم والملكه، إذ لايدل شىء من الادله على ان التقابل بينهما بنحو التضاد أو العدم والملكه، لأن المستفاد منها ما ذكرناه من ان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان التقابل بين موضوعى الطهاره والنجاسه أيضاً من تقابل الايجاب والسلب، لأن موضوع النجاسه الميتة التى هى أمر وجودى وموضوع الطهاره مقيد بعدمها، فإذا شكك فى حيوان انه ميتة أو لا- فلا- مانع من استصحاب عدم كونه ميتة ويترتب عليه طهارته.

نعم موضوع كل من الحليه والنجاسه أمر وجودى، لان موضوع الأولى التذكيه وموضوع الثانية الميتة وكلتاها أمر وجودى فى مقابل موضوع

الطهاره والحرمة فانه مقيد بعنوان عدمى.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من جعل موضوع الحرمة والنجاسة فى مقابل موضوع الطهاره والحليه وان التقابل بينهما اما ان يكون من تقابل التضاد أو العدم والملكه أو الإيجاب والسلب، مبنى على أن يكون موضوع الحرمة هو موضوع النجاسة وموضوع الحليه هو موضوع الطهاره.

ولكن قد ظهر ممّا تقدم ان موضوع الحليه مقيد بعنوان وجودى وهو عنوان التذكيه، وموضوع الطهاره مقيد بعنوان عدمى وهو عدم كون الحيوان ميتة، كما ان موضوع النجاسة مقيد بعنوان وجودى وهو الميتة، وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة مقيد بأمر عدمى وهو عدم كون الحيوان مذكى.

والخلاصه ان جعله قدس سره موضوع الحرمة والنجاسة فى مقابل موضوع الحليه والطهاره، اما بتقابل التضاد أو العدم والملكه أو الايجاب والسلب غير صحيح، لما عرفت من عدم المقابله بينهما كذلك، بل لابد من حساب موضوع كل من الحرمة والنجاسة مع موضوع كل من الطهاره والحليه بشكل مستقل، ويفرق بين موضوع النجاسة وموضوع الحرمة وموضوع الطاهره وموضوع الحليه، لأن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحليه من تقابل الإيجاب والسلب، والتقابل بين موضوع النجاسة وموضوع الحليه من تقابل التضاد، وأما التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الطهاره اما من تقابل التضاد أو الإيجاب والسلب واما التقابل بين موضوعى الطهاره والنجاسة من تقابل الايجاب والسلب، أوالتضاد ثبوتاً.

ص: ٤٠٤

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن اثباته بدليل، لما مرّ من أن الأدله من الآيات والروايات تنص على ان موضوع الحرمة غير موضوع النجاسه، لأن موضوع الأولى مقيد بعدم التذكيه وموضوع الثانيه مقيد بالميتة أى بعنوان وجودى، ولا يكون لهما موضوع واحد فى مقابل موضوع الحليه والطهاره، كما ان لهما ليس موضوعاً واحداً، لأن موضوع الأول مقيد بعنوان وجودى وهو التذكيه وموضوع الثانيه مقيد بعنوان عدمى وهو عدم المذكى، وموضوع النجاسه مقيد بعنوان وجودى وهو الميتة وموضوع الطهاره مقيد بعنوان عدمى وهو عدم الميتة.

الامر الثالث ما استدل النائينى على ان التذكيه مركبه

الأمر الثالث: قد تقدم ان التذكيه عنوان للأفعال الخارجيه مباشره لا انها مسببه عنها ومعلوله لها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى، ان المحقق النائينى(1) قدس سره قد استدل على أن التذكيه مركبه لابسيطه بأمرين:

الأول، ان اهل اللغه قد فسر التذكيه بالذبح الذى هو فعل الذابح، وهذا التفسير شاهد على أنها مركبه لابسيطه.

الثانى، ان اسناد التذكيه إلى الذابح فى الروايات والآيه المباركه وهى قوله تعالى: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٢)** ظاهر فى أنها فعله مباشره لا بالتسيب هذا.

لكن الاستدلال بكلا الأمرين غير صحيح.

ص: ٤٠٧

١- (١) - فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٨٢؛ أجود التقريرات: ج ٢ ص ١٩٤.

٢- (٢) - سورة المائده، الآيه ٣.

أما الأمر الأول، فلان قول اهل اللغة لا يكون حجه إلا إذا كان منشأً للظهور، فعندئذ يكون الظهور حجه لاقول أهل اللغة.

أما الأمر الثاني، فلان اسناد التذكية إلى الذابح وان كان ظاهراً في أنه اسناد حقيقي ولكنه لا يدل على أنها فعل مباشر له لا بالتسبيب، لأن الاسناد لا يدل على أكثر من أنه اسناد حقيقي، أما انه بالمباشره أو بالتسبيب، فهو لا يدل على انه بالمباشره، فإذن تعيين كل منهما بحاجه إلى قرينه حاله أو مقالیه.

نتائج البحث

نتائج البحث عدہ نقاط:

النقطه الأولى: ان الشك في حليه لحم الحيوان وحرمته في الشبهه الموضوعيه من جهه الشك في تذكيتہ يتصور على صور، وقد تقدم حكم هذه الصور تماماً، كما انه قد يشك في طهارته ونجاسته مع العلم بحرمة لحمه من جهه الشك في قبوله التذكية وعدم قبوله لها ومقتضى الأصل فيه الطهاره.

النقطه الثانيه: ان موضوع حرمه أكل لحم الحيوان وعدم جواز الصلاه فيه، الحيوان الموصوف بوصفين عرضيين هما زهاق روحه وعدم تذكيتہ، وهو تاره يكون مأخوذاً بنحو العدم النعتي وأخرى بنحو العدم المحمولى، فعلى الأول لا يجرى استصحابه لعدم حاله سابقه الا- على القول بصدق عنوان عدم التذكية على الحيوان في حال حياته، وعلى الثاني لا مانع من استصحابه بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، هذا كله على القول بان التذكية أمر بسيط، وأما على القول بأنها مركبه وقد علم بوقوعها على

الحيوان وشك في بعض شروطها، فلا مانع من استصحاب عدمه.

النقطة الثالثة: ان موضوع الحرمة وعدم جواز الصلاه الحيوان الزاهق روحه بالتذكيه، فيكون عدم التذكيه قيده للحيوان الزاهق روحه، فيكون الموضوع مقيداً بقيدين طوليين، وإذا شك في الحيوان الزاهق روحه انه مذكي أو ميتة، فلا مانع من استصحاب عدم كونه مذكي بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، هذا إذا كان عدم التذكيه مأخوذاً بنحو العدم المحمولي، بأن يكون الموضوع الحيوان الزاهق روحه ولم يكن مذكي، واما إذا كان مأخوذاً بنحو العدم النعتي، فلا- يجرى استصحاب عدم كونه مذكي لعدم حاله السابقه له، ولا فرق في ذلك بين ان تكون التذكيه بسيطه أو مركبه.

النقطة الرابعه: ان ظاهر الادله في مقام الاثبات ان عدم التذكيه قيد للحيوان الزاهق روحه، فيكون في طول قيده الأول وهو زهاق الروح، كما انها ظاهره في انه مأخوذ بنحو العدم المحمولي دون النعتي.

النقطة الخامسه: ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره ان التقابل بين موضوعي الحرمة والحليه من جانب وموضوعي الطهاره والنجاسه من جانب آخر، أما من تقابل التضاد أو العدم والملكه أو الإيجاب والسلب، فعلى الأول يسقط الاصلان من جهه المعارضه فيكون المرجع اصاله البراءه، وعلى الثاني لا- يجرى استصحاب العدم في مقابل الملكه لعدم حاله سابقه له، وعلى الثالث يجرى استصحاب عدم التذكيه بنحو العدم الازلي بناءً على كونها بسيطه، وأما بناء على كونها مركبه، فالشك فيها يرجع إلى الشك في بعض شروطها.

النقطة السادسه: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان التقابل بين

موضوعى الحرمة والحليه بنحو التضاد غير معقول، إذ يكفى فى ثبوت الحليه انتفاء موضوع الحرمة وبالعكس، فإذا كان موضوع الحليه وجودياً كالتذكية، فلا- محاله يكون موضوع الحرمة نقيضه، وحينئذٍ فيكفى فى اثبات الحرمة استصحاب عدم وجود التذكية وبالعكس فلا- يمكن المساعده عليه، إذ لا- مانع من أن يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحليه الحيوان المذكى، كما انه لا مانع من أن يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحليه نقيضه وبالعكس، فما ذكره من عدم المعقوليه غير تام ثبوتاً.

نعم ما ذكره قدس سره من ان التقابل بين موضوعى الحليه والحرمة من تقابل العدم والملكه غير معقول، فهو صحيح كما تقدم.

النقطه السابعه: ان موضوع الحليه إذا كان التذكية وموضوع الحرمة الموت حتف الأنف، فلا يجرى استصحاب عدم التذكية، فانه لا يثبت الموت الا- على القول بالأصل المثبت، وبدون اثباته لا أثر له الا نفى الحليه بنفى موضوعها، وحيث إنه لا كلفه فى ثبوت الحليه فلا يمكن نفيها به.

النقطه الثامنه: ان المستفاد من الأدله فى مقام الاثبات ان موضوع الحرمة مقيد بقيد عدمى وموضوع الحليه مقيد بقيد وجودى، وموضوع النجاسه أمر وجودى وهو عنوان الميتة، وموضوع الطهاره امر عدمى وهو عدم الميتة.

النقطه التاسعه: ان التذكية مركبه لا بسيطه وتكون عنواناً للافعال الخارجيه، وأما استدلال المحقق النائنى قدس سره على انها مركبه لا بسيطه بأمرين

التنبیه الثالث: حسن الاحتياط في الشبهات البدويه

اشاره

حسن الاحتياط في الشبهات البدويه

يقع الكلام في حسن الاحتياط في الشبهات البدويه بعد الفحص مع فرض عدم تماميه ادلته وقصورها عن اثبات وجوبه في هذه الشبهات في مقامين:

المقام الأول في الاحتياط في خصوص العبادات.

المقام الثاني في الاحتياط في مطلق الشبهات البدويه.

المقام الأول: ما التزم جماعه الى عدم امكان الاحتياط في العبادات و الجواب عنه

أما الكلام في المقام الأول: فقد ذهب جماعه إلى عدم امكان الاحتياط في العبادات، ويمكن تقريب ذلك بأمرين:

الأول: ان صحه العباده مشروطه بالجزم بالأمر بها، وهذا الشرط مفقود في موارد الشك فيه، وحيثئذٍ فليس بإمكان المكلف الاتيان بها بداعي أمرها الجزمي الا تشريعاً وهو محرم، وعليه فبطبيعته الحال يسقط عنه التكليف، لأنه مشروط بالقدره على امتثاله وهي تتوقف على العلم بوجود الأمر بها، ومع عدم العلم به عاجز عنه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في وجود الأمر بها شكاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الاجمالي، لأن معنى اعتباره في صحه العباده الغاء الاحتياط فيها نهائياً.

والجواب، ان هذا الاشكال ساقط جداً ولا أساس له، ضروره ان المعتبر في صحه العباده ثلاثه عناصر العنصر الأول قصد القربه، وهو عباره

عن الاتيان بها مضافاً اليه تعالى، ومن الواضح انه يكفى فى تحقق هذه الاضافه مطلق الدواعى القريبه، والانبعاث عن احتمال الأمر من الدواع القريبه، باعتبار انه يدعو المكلف إلى الاتيان بها بهذا الداعى وهو من أرقى مرتبه العبوديه، ولأن انبعائه عن احتمال الأمر يكشف عن أقصى درجه اخلاصه للمولى وعبوديته له.

وبكلمه، ان صحه العباده منوطه بتوفر العناصر الثلاثه فيها، العنصر الأول قصد القربه، وهو يتحقق بالاتيان بالعباده بداعى محبوبيته للمولى سبحانه، لان حقيقه قصد القربه هى الاتيان بها لله وحده لا شريك له، ويكفى فى ذلك كون الفعل محبوباً له تعالى وان لم يكن متعلق الامر، كما انه يكفى فيه الاتيان بها بداعى امرها الجزمى أو الاحتمالى، والجامع هو الاتيان بها مضافاً اليه سبحانه وتعالى، ولا- فرق فى ذلك بين ان يكون منشأ نيه القربه الخوف من العقوبه والدخول فى النار أو الطمع فى الجنه أو ايماناً بانه تعالى اهل للعباده.

نعم ذكر المحقق النائينى(1) قدس سره ان المكلف إذا كان متمكناً من الامتثال الجزمى، فلا- يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى لانه فى طول الأول.

ولكن ذكرناه فى مورده ان الامتثال الاحتمالى فى عرض الامتثال الجزمى لا- فى طوله وان المكلف مع التمكن من الامتثال اليقينى، جاز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال اليقينى، فمع ذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال

ص: ٤١٢

الاحتمالي مع فرض عدم التمكن من الامتثال اليقيني، كما هو كذلك في المقام.

العنصر الثاني نيه الاخلاص، ونقصد بها عدم الرياء في العباده، فانه مبطل لها ومحرم شرعا، كما إذا صلى جماعه رياء أو صلى في المسجد كذلك وهكذا.

العنصر الثالث قصد الاسم الخاص للعباده، كصلاه الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح وصلاه العيدين والايات ونحوها، فإذا صلى اربع ركعات بدون ان ينوي الظهر أو العصر أو العشاء لم يقع شيء منها، فان الاسم الخاص والعنوان المخصوص لكل صلاه مقوم لها حتى الصلاه التي ليست لها شريكه في الكم كصلاه المغرب، فانه لا شريك لها في الفرائض ولا في النوافل ومع ذلك لا بد ان يكون الاتيان بها باسمها الخاص وعنوانها المخصوص، فلو صلى ثلاثه ركعات بدون ان ينوي عنوان المغرب لم تقع مغربا، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه في العباده صحت والا فلا.

ودعوى ان قصد التمييز المعتبر في صحه العباده زائدا على قصد القربه غير ممكن في المقام، مدفوعه بانه لا دليل على اعتباره زائدا على اعتبار قصد القربه عقلا ولا شرعا، اما الأول فلان العقل لا يحكم باكثر من اعتبار قصد القربه في العباده، واما الثاني فلانه لا دليل على اعتباره اصلا بل الدليل على عدم اعتباره موجود، وتفصيل الكلام في ذلك تقدم في مبحث القطع.

المقام الثاني: هل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط

اشاره

وأما الكلام في المقام الثاني، فهل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط أو لا؟ والجواب ان الكلام فيه يقع في مرحلتين:

ص: ٤١٣

المرحلة الأولى فى إمكان ذلك فى مقام الثبوت. المرحلة الثانية على تقدير إمكانه فى مقام الثبوت، فهل عليه دليل فى مقام الإثبات أو لا؟

أما الكلام فى المرحلة الأولى، فقد استدل على عدم إمكان ذلك فى الشبهات الحكيمه البدويه بامرین:

الامر الأول، ان جعله للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط لغو، لان الغرض منه جعل المحرك غير الزامى للمكلف، والمفروض انه موجود وهو حكم العقل بحسن الاحتياط، ومع وجود حكم العقل به يكون جعله من قبل الشارع لغوا، حيث ان وجوده كعدمه فلا يترتب عليه اثر زائد.

والجواب ان جعل الاستحباب للفعل المشكوك يتصور على نحوین:

النحو الأول، انه يجعل للفعل بعنوان كونه مشكوكا لا بعنوان الاحتياط.

النحو الثانى انه يجعل له بعنوان الاحتياط.

أما النحو الأول فلا- اشكال فيه، لانه استحباب نفسى مجعول للفعل بعنوان المشكوك وناشئ من الملا-ك فى نفس الفعل المشكوك وراء ملاك الواقع الذى هو منشا حكم العقل بحسن الاحتياط للحفاظ عليه، ولكن هذا الاحتمال خلاف الفرض، لان المفروض جعل الاستحباب للفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوان المشكوك. وأما النحو الثانى فهو استحباب طريقي للحفاظ على الواقع بما له من الملاكات ولا مانع منه رغم حكم العقل بذلك، لانه يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع بما له من الملاك ويوجب تأكيد حكم العقل بذلك فلا يكون لغواً.

والخلاصه ان جعل الاستحباب الطريقي للفعل المشكوك بعنوان

الاحتياط، لا- محاله يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع، لانه يدرك ما لا يدركه العقل من الملاك، ولهذا يكون مؤكداً لحكمه فلا يكون لغوا، ولا يعقل ان يكون جعله بنفس ملاك حكم العقل بدون ان يوجب تاكده.

ما ذكره النائبي حول حكم العقل بحسن الاحتياط و الجواب عنه

الأمر الثاني: ما ذكره المحقق النائبي قدس سره (1) من ان حكم العقل بحسن الاحتياط، حيث انه واقع في سلسله معلولات الاحكام الشرعيه، فلا- يعقل ان يكون منشأ لحكم شرعي، إذ لا ملازمه بينه وبين حكم الشرع، لان الملازمه انما هي بين حكم العقل الواقع في سلسله علل الأحكام الشرعيه وبين حكم الشرع، كما إذا ادرك العقل مصلحه ملزمه في فعل أو مفسده كذلك في فعل اخر واحرز عدم المزاحم لها، فيستكشف من ذلك وجوب الفعل في الفرض الأول وحرمة في الفرض الثاني، على اساس تطبيق الكبرى الكلية على المقام وهي ان الاحكام الشرعيه تابعه للمبادئ والملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد.

وأما حكم العقل الواقع في سلسله معلولات الاحكام الشرعيه كحكمه بحسن الاطاعه وقبح المعصيه، فهو لا يمكن ان يكون منشأ لحكم شرعي بالملازمه بينه وبين هذا الحكم العقلي، وعليه فيكون حكم الشارع بحسن الطاعه وقبح المعصيه لغوا بعد استقلال العقل بذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والجواب أولاً منع الكبرى، إذ لا مانع من جعل الحكم المولوى من

ص: ٤١٥

الوجوب أو الحرمة في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، والنكته في ذلك ما ذكرناه في غير مورد من ان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية منوط بثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقه، باعتبار ان اداء هذا الحق عدل وتفويته ظلم، وعلى هذا فإذا فرض ان المولى بنفسه قد رخص في مخالفته، فعندئذ لا تكون مخالفته مصداقا للظلم، لان الظلم سلب ذى حق عن حقه، فإذا فرض ان المولى اذن في مخالفته، فمعناه انه رفع اليد عن حقه فلا يكون سلبه عنه حينئذ ظلماً، فإذا انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولذلك نظائر كثيره في الخارج، منها ان التصرف في مال الغير بدون اذنه ظلم وتعد، لانه سلب ذى حق عن حقه، وأما إذا اذن في التصرف فيه، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وان شئت قلت ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكماً تنجيزياً بل هو حكم تعليلي، فيكون معلقاً على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقه، وأما إذا رفع المولى يده عن هذا الحق واذن في مخالفته، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا لا مخالفه للمولى بل موافقه لقراره و عمل باذنه، ومن هنا يظهر ان ما هو المشهور بين الاصحاب من انه لا يمكن جعل الحكم المولوي في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية لانه لغو بعد استقلال العقل بذلك.

فلا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان حكم العقل العملي بحسن الطاعة وقبح المعصية ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم تعليلي معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقه، وأما إذا رخص المولى المكلف

فى تفويت هذا الحق واذن فيه، فينتقى حكم العقل بالقبح بانتقاء موضوعه. وثانيا مع الأغماض عن ذلك وتسليم الكبرى، الا انها لا تنطبق على المقام، وقد ذكر فى وجه ذلك امران:

الأول ان حكم العقل بحسن الاحتياط انما هو بملا-ك قصد الطاعة والامثال، ومحل الكلام فى المساله انما هو فى استحباب الاحتياط مطلقا وان لم يكن بقصد الطاعة والامثال.

وفيه ان حكم العقل بحسن الاحتياط انما هو بملا-ك الحفاظ على الاحكام الواقعيه بمالها من المبادئ والملاكات وان لم يكن بقصد الامثال والطاعة.

ومن هنا يكون حكم العقل بحسن الاحتياط فى الشبهات التحريميه انما هو بملاك الفرار عن الوقوع فى مفسده الحرام لا بقصد الامثال والطاعة، لانه غير معتبر فيه لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع.

الثانى ما ذكره السيد الاستاذ(1) قدس سره من انه لا-مانع من ان يكون الامر بالاحتياط امرا مولويا كاشفا عن اهتمام المولى وحرصه على الحفاظ بالملاكات الواقعيه ويكون مؤكدا لحكم العقل، باعتبار ان العقل لا يدرك هذه المرتبه من الاهتمام، فاذن لا مانع من الامر بالاحتياط ولا يكون لغوا، فانه انما يكون لغوا إذا كان ملاكه نفس ملاك حكم العقل.

فالنتيجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لا مانع من ان يكون الامر بالاحتياط امرا استجابيا مولويا ثبوتا وان كان صحيحا، الا انه لا

ص: ٤١٧

يمكن استفادته ذلك من ادله الاحتياط، لأنها على ثلاثة طوائف:

الطائفة الأولى الايات وهي بين ما يكون لسانه النهى عن العمل بغير العلم وما يكون لسانه النهى عن القاء النفس فى التهلكه، وكلا الصنفين لا يدل على وجوب الاحتياط ولا على استحبابه كما تقدم.

الطائفة الثانيه، روايات التوقف، وهي أيضاً اجنبية عن الدلاله على استحباب الاحتياط، لما تقدم من ظهورها فى ان الحكم الواقعى فى موردها منجز بمنجز سابق كالعلم الاجمالي أو الاحتمال، كما إذا كانت الشبهه قبل الفحص، ولهذا يكون مفادها الارشاد لا الحكم المولوى.

الطائفة الثالثه: الروايات الأمره بالاحتياط، ولكن تقدم ان هذه الروايات باجمعها ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها، هذا اضافته إلى انها ظاهره فى الارشاد لا فى الحكم المولوى.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا شبهه فى حسن الاحتياط فى العبادات، لانه من ارقى مرتبه العبوديه، وما اثير من الشبهات حول الاحتياط فيها لا يرجع إلى معنى محصل، وأما استحباب الاحتياط فى مطلق الشبهات البدويه، فأيضاً لا اشكال فى امكان جعله فيها ولا-يكون لغوا، لانه يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع بماله من الملاك والمبادى، وقد ذكرنا انه لا مانع من جعل الحكم الشرعى المولوى من الوجوب أو التحريم فى موارد حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه، لاین العقل انما يحكم بحسن الطاعه فيما إذا لم يكن للشارع حكم على خلافها واذن منه فى تركها وكذلك حكمه بقبح المعصيه، فانه انما هو فيما إذا لم بأذن

الشارع بارتكابها، فإذا اذن فيه فلا معصيه حينئذ.

التنبه الرابع

اشاره

قاعده التسامح فى ادله السنن

الاستدلال بمجموعه من الروايات و الكلام فى احتمالاتها

وقد ورد فى مجموعته من الروايات ان ما بلغه ثواب على عمل فعمله، كان له ذلك الثواب وان لم يكن على ما بلغه، منها صحيحه هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام > قال من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه، كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه < (1) ومنها غيرها، وحيث ان فى المساله روايات معتبره فلا كلام فيها من ناحيه السند، وعلى هذا فيقع الكلام فيها من جهات اخرى

الجهه الأولى: فى احتمالات مدلول هذه الروايات وهى امور:

الأول، ان يكون مدلولها الارشاد إلى ما استقل به العقل من حكمه بحسن الاحتياط والانقياد، لان العقل يحكم بان الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب برجاء ادراكه ومطابقته للواقع حسن بقطع النظر عن هذه الروايات، باعتبار انه من صغريات حكمه بحسن الاحتياط ويترتب عليه الثواب الموعود، فإذا ورد فى خبر ضعيف مثلاً ان من صلى ركعتين فى يوم الجمعة فله كذا وكذا، استقل العقل بان من اتى بها فى يوم الجمعة برجاء ادراك الواقع، اعطى له هذا الثواب الموعود وان فرض عدم مطابقه الخبر للواقع،

ص: ٤١٩

١- (١) - أبواب مقدمات العبادات باب ١٨ باب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع، روى له ثواب عنهم عليهم السلام، ح ٤٠٦، وسائل ج ١، ص ٨٢.

والخلاصه ان مفاد هذه الروايات ليس حكما مولويا بل حكما ارشاديا اى ارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الاحتياط.

الثانى، ان يكون مفادها حجيه اخبار الضعاف والغاء شروط الحجيه فيها، بمعنى انها تدل على حجيه اخبار الضعاف بالمطابقه وعلى الغاء شروطها بالالتزام.

الثالث، ان يكون مفادها جعل الحكم الظاهرى الطريقي للعمل المذكور بعنوان الاحتياط.

الرابع، ان يكون مفادها استحباب العمل بعنوان ثانوى نفسيا.

الخامس، ان يكون مفادها مجرد الوعد من الشارع باعطاء الثواب على العمل لمصلحه فيه، هذه هي احتمالات هذه الروايات، فإذن لابد من النظر فيها.

أما الاحتمال الأول، فهو بعيد من جهتين:

الأول، ان ما يصدر من المولى ظاهر بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فى المولويه وحمله على الارشاد بحاجه إلى قرينه، إذ معنى هذا الحمل هو الغاء مولويه المولى، أو فقل ان كل خطاب صادر من المولى، ظاهر فى انه صادر منه بما هو مولى لا بما هو عاقل، بلا فرق بين ان يكون صدوره بلسان الامر أو النهى أو الوعد أو غير ذلك.

الثانيه، ان مفاد هذه الروايات، اعطاء الثواب الموعود لمن عمل بالعمل البالغ عليه الثواب، وهذا لا ينسجم مع حكم العقل، لانه لا يحكم باعطاء الثواب الموعود وانما يحكم باستحقاق اصل الثواب على العمل برجاء ادراك

الواقع، لادن قوله عليه السلام فى الصحيحه (كان له اجره) ظاهر فى الاجر الذى سمعه على شىء، فإذن مفاد هذه الروايات لا يطابق حكم العقل حرفاً بحرف حتى يكون ارشادا اليه، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الخامس، فانه أيضاً خلاف الظاهر، لان الظاهر منها ان الأمام عليه السلام بصدد ترغيب الناس وحثهم على العمل الذى بلغ عليه الثواب والاجر مولويا لا مجرد انه وعد واخبار منه.

وأما الاحتمال الثانى وهو ان يكون مفادها جعل الحجيه لأخبار الضعاف.

ما قاله السيد الأستاذ ان لسان هذه الروايات ليس جعل الحجيه و التعليق عليه

فقد اعترض عليه السيد الأستاذ(1) قدس سره بتقريب، ان لسان هذه الروايات ليس لسان جعل الحجيه، لان لسانه انما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على ان المودى هو الواقع كما فى ادله حجيه الامارات كاخبار الثقه ونحوها، وأما لسان هذه الروايات الترغيب على العمل الذى بلغه الثواب وان لم يكن مطابقا للواقع، ومن الواضح ان هذا اللسان ليس لسان ادله الحجيه بل هو فى طرف النقيض معه هذا.

ولنا تعليق عليه بتقريب، ان ما افاده قدس سره فى المقام مبنى على مسلكه فى باب حجيه الامارات، وهو ان المجعول فى هذا الباب الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى، لانه مفاد ادله حجيه اخبار الثقه ونحوها، وحيث ان لسان هذه الروايات ليس جعل الطريقيه والعلميه لاخبار الضعاف، فلا يمكن ان يكون مفادها حجيه تلك الاخبار.

ص: ٤٢١

ولكن قد تقدم في مبحث حجيه خبر الواحد موسعا، انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الامارات الطريقيه والعلميه تعبدا لا ثبوتا ولا- اثباتا، أما ثبوتا فلانه لغو ولا يخرج عن مجرد لقلقه اللسان، وأما اثباتا فلان عمدته الدليل على حجيه الامارات كاخبار الثقه سيره العقلاء الجاربه على العمل بها لنكته تكوينيه ذاتيه، وهى اقربيتها إلى الواقع نوعا من اخبار غير الثقه، على اساس ان عمل العقلاء بشيء لا- يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته، والنكته المذكوره هى المبرره لعملهم بها، وأما الايات والروايات التى استدلت بها على حجيه اخبار الثقه، فهى جميعا مؤكده لسيره العقلاء وامضاء وتقرير لها وليس مفادها التأسيس.

والخلاصه ان السيره لا- تدل على حجيه اخبار الضعاف، وانما تدل على حجيه اخبار الثقه وظواهر الالفاظ فى مقابل ظواهر الافعال.

نعم، لا- مانع من ان يكون هناك دليل اخر يدل على حجيه اخبار الضعاف بملاك الحفظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ.

وان شئت قلت، ان الدليل على حجيه الامارات كالسيره وغيرها من الايات والروايات، وان كان مفاده حجيتها بما هى طريق وكاشف عن الواقع ذاتا ونوعا، ولكن يمكن ان يكون هناك دليل اخر على حجيه شيء بمعنى المنجزيه والمعذريه بملاك الحفظ على الواقع بدون ان يكون طريقا اليه ذاتا، وعلى هذا فيمكن ان يكون المجعول فى هذه الروايات فى مقام الثبوت حجيه خبر الضعيف لا بما هو طريق وكاشف عن الواقع نوعا، بل بما هو منجز للواقع عند الاصابه ومعذر عند الخطاء، الا انها قاصره عن الدلاله عليها فى

فالتتيجه ان الغرض من جعل الحجية التي هي حكم ظاهري طريقي في طول الواقع هو الحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ، سواء اكان جعلها بلسان الغاء احتمال الخلاف ام كان بلسان اخر.

وأما الاحتمال الثالث، وهو جعل الاستحباب الظاهري الطريقي للعمل الذي بلغ عليه الثواب والاجر بعنوان الاحتياط، فلا يرد عليه ما أورده السيد الاستاذ قدس سره من الايراد على الاحتمال الأول، ولكن مع ذلك لا يمكن الاخذ به، لان روايات المساله غير ظاهره فيه، إذ عمدتها صحيحه هشام بن سالم وهي بصيغتها الخاصه لا تدل على استحباب العمل المذكور بعنوان الاحتياط ورجاء ادراك الواقع، وانما تدل على ان من اتى بالعمل البالغ عليه الثواب بداعي ذلك الثواب الموعود سواء اكان مطابقاً للواقع أم لا، اعطى له هذا الثواب.

وأما الاحتمال الرابع وهو ان يكون مفادها استحباب هذا العمل بعنوان ثانوي وهو عنوان بلوغ الثواب عليه باستحباب نفسى، فقد استدل على تقريبه بوجهين:

ما استدل على استحباب عمل بعنوان ثانوي بوجهين و الجواب عنهما

الوجه الأول: ان ترتب الثواب على عمل سواء اكان بعنوان أولى ام بعنوان ثانوي، كاشف عن محبوبيته واستحبابه، فلو قيل من عاون مؤمناً فله كذا من الثواب، ظاهر في استحبابه ومحبوبيته، ولا يمكن فرض ترتب الثواب على عمل لا يكون محبوباً ومطلوباً للمولى.

والجواب، انه لا ملازمه بين ترتب الثواب على عمل وبين ثبوت الأمر

به، لان ترتب الثواب على عمل، تاره يكون بملاك استحبابه النفسى كالمثال المتقدم، واخرى يكون بملاك الاحتياط والانقياد، وترتب الثواب على الاتيان بعمل بعنوان الاحتياط والانقياد لا يكون منوطا بوجود الامر به، لان الثواب مترتب على نفس الانقياد، باعتبار انه من ارقى مرتبه العبوديه وان لم يكن أمر فى الواقع، وعلى هذا فترتب الثواب على العمل البالغ كما يمكن ان يكون من جهه استحبابه النفسى، يمكن ان يكون من جهه الانقياد، ولهذا لا يكون ترتب الثواب على العمل المذكور كاشفا عن وجود الامر الاستحبابى النفسى به.

فالنتيجه، ان ترتب الثواب على عمل انما يكون كاشفا عن وجود الأمر به إذا لم تكون هناك نكته اخرى تصلح عرفا ان تكون منشأ لترتب الثواب عليه، والمفروض وجود هذه النكته فى المقام، ومع وجودها لا يمكن ان يكون ترتب الثواب عليه كاشفا عن وجود الامر به،

الوجه الثانى: ان اطلاق هذه الروايات دليل على استحباب العمل المذكور فى نفسه، لان مقتضى اطلاقها ان الثواب مترتب على الاتيان بالعمل المذكور وان لم يكن بعنوان الانقياد والاحتياط، ومن الواضح ان ترتبه عليه إذا لم يكن بهذا العنوان كاشف عن استحبابه النفسى.

والجواب، انه لا- اطلاق لها من هذه الناحيه، لان ترتب الثواب على الاتيان بالعمل، منوط بان يكون الاتيان به بقصد الاطاعه والامتثال، وأما الاتيان به بدون قصد الامتثال والاطاعه، فلا يكون منشأ لترتب الثواب عليه وان كان متعلقا للامر، وعلى هذا فقصد الامتثال والاطاعه فى المقام لا يخلو

من ان يكون قيذا للامر الاستجابى النفسى أو يكون قيذا للامر الاحتمالى الذى هو مدلول الخبر الضعيف، وأما كونه قيذا للأول، فهو منوط بدلاله هذه الروايات على استحباب العمل المذكور بعنوان البلوغ وصول هذا الامر الاستجابى إلى المكلف، والمفروض انها لاتعدل عليه، لانه من احد محتملاتها، فلهذا لا اطلاق لها من هذه الناحيه، لان اطلاقها منوط بدلالتها على ثبوت الامر النفسى الاستجابى حتى يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل المذكور بقصد امتثاله والتقرب به.

وان شئت قلت: ان مفاد هذه الروايات هو ان من اتى بعمل بلغ عليه الثواب بقصد القربه، اعطى له هذا الثواب الموعود، ومن الواضح ان صدق هذه القضييه لانتوقف على الاتيان به بقصد امتثال الامر النفسى المتعلق به بعنوان البلوغ، بل يكفى فى صدقها الاتيان بالعمل المذكور بداعى الانقياد وقصد امتثال الامر الاحتمالى، هذا إذا كان ترتب الثواب من باب الاستحقاق.

وأما إذا كان من باب التفضل من الله تعالى، فلا مجال لاستكشاف الامر بالعمل من ترتب الثواب عليه بالملازمه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى انه لا يمكن الاخذ بالاحتمال الرابع أيضاً، و أما الاحتمال الخامس وهو كون مفاد هذه الروايات مجرد وعد من الشارع، فلا يمكن الاخذ به، لانه ينافى ظهور الروايات فى المولويه كما تقدم.

وعلى هذا فيدور مفاد الروايات المذكوره بين الاحتمال الثانى وهو

حجيه الخبر الضعيف، والاحتمال الثالث وهو استحباب العمل البالغ عليه الثواب والا-جر بعنوان الاحتياط والانقياد، والاحتمال الرابع وهو استحبابه النفسى بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ، فإذن يدور مفادها بين هذه الاحتمالات الثلاثة هذا.

ولكن اراده الاحتمال الأول من هذه الاحتمالات من روايات المساله ضعيف بالنسبه إلى اراده الاحتمالين الاخيرين، على اساس انه على خلاف المتفاهم العرفى الارتكازى منها، إذ لا اشعار فيها بالنسبه إلى هذا الاحتمال فضلا عن الدلاله، فإذن يدور الامر بين الاحتمال الثانى والاحتمال الثالث.

قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث على الاحتمال الثانى بامور:

الأول: ان الامر الاستجابى الظاهرى المتعلق بالعمل المذكور بعنوان الاحتياط بما انه امر طريقي، فلا شأن له ولا قيمه له غير الحفاظ على الملاكات الواقعيه، باعتبار انه فى طول الاحكام الواقعيه وليس فى عرضها، ولهذا لا- ملاك له غير ملاك الواقع واهتمام الشارع بالحفاظ عليه حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، فإذن الامر الاستجابى الظاهرى الطريقي لا يصلح ان يكون منشأً للثواب حتى يكون مشمولاً لهذه الروايات، وعليه فترتب الثواب على العمل المذكور يكشف عن الامر الاستجابى النفسى المتعلق به بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ.

والجواب ان الامر الظاهرى الطريقي وان كان كذلك بلا- فرق بين ان يكون وجوبيا أو استجابيا، إلا ان الثواب لا يترتب على موافقته حتى يقال انه لا ثواب عليها، وانما يترتب على تحريك المكلف وترغيبه إلى العمل

المذكور بداعى الثواب الموعود، فان هذا الثواب الذى وعد المولى به لمن عمل بالعمل المزبور، هو الداعى إلى الايمان به بعنوان الاحتياط والحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات، ومن الواضح ان الثواب الذى اعطاه المولى لمن عمل برجاء ذلك الثواب غير الثواب المترتب على الانقياد والاحتياط.

هذا اضافته إلى ان الثواب لا يترتب على امتثال الامر الظاهرى الطريقي، إذ لا امتثال له الا بامتثال الواقع ولا وجود له الا بوجوده، ولكن ليس الكلام فى المقام فى ترتب الثواب على امتثال الامر الظاهرى الطريقي لكى يقال انه لا امتثال له حتى يترتب عليه الثواب، بل الكلام فى ان الثواب الموعود، هل هو مترتب على العمل المذكور بعنوان الاحتياط والانقياد أو بعنوان البالغ عليه الثواب.

الثانى: ان الامر الاستجابى الظاهرى الطريقي حيث انه توصلى، فلا يترتب ثواب على موافقته.

والجواب أولاً. انه لا مانع من ترتب الثواب على موافقه الامر التوصلى إذا قصد المكلف امتثاله، وثانيا ما عرفت من ان الثواب غير مترتب على موافقه الامر الظاهرى الطريقي بل هو مترتب على تحريك المكلف وترغيبه بالعمل المذكور برجاء الثواب الموعود كما مر، هذا اضافته إلى انه لا مانع من ترتب الثواب على الانقياد والاحتياط كما عرفت.

الثالث: ان قوله عليه السلام فى الصحيحه (فعمله) جمله خبريه مستعمله فى مقام الانشاء كما فى مثل قولك اعاد ويعيد وسجد ويسجد وهكذا، والجمله

الخبريه المستعمله فى مقام الانشاء تدل على ان العمل متعلق للامر، وعليه فهذه الجملة ظاهره فى استحباب العمل المذكور بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ.

والجواب ان جمله فعله فى الصحيحه وارده موقع الشرط، ومن الواضح ان جمله الخبريه انما يصح استعمالها فى مقام الانشاء إذا كانت واقعه موقع الجزاء أو كانت جمله حمليه، و أما إذا كانت واقعه موقع الشرط وهو موقع الفرض والتقدير، فلا- يصح استعمالها فى مقام الانشاء.

والخلاصه ان جمله فعله حيث انها واقعه فى طرف الشرط، فلا تدل على اكثر من فرض وجودها فى الخارج وترتب الاثر عليه.

هذا اضافته إلى ان هذه الجملة لا تنفى احتمال ان يكون الامر المتعلق بالعمل المذكور امرا ظاهريا طريقيا وانما تنفى الارشاد.

فالتبجيه، انه لا ترجيح لاحتمال الثالث على الاحتمال الثانى، فإذن الروايه مجمله من هذه الناحيه ولا تدل على الاحتمال الثانى ولا على الاحتمال الثالث، ولكن المكلف إذا اتى بالعمل المذكور برجاء ادراك الثواب الموعود، اعطى له هذا الثواب، سواء اكان الامر المتعلق به امرا استحبابيا نفسيا أو ظاهريا طريقيا.

تفريع العمل على البلوغ ورد فى مجموعه من الروايات و يقع الكلام فى مقامين

اشاره

النقطه الثالثه: قد ورد فى مجموعه من روايات الباب تفريع العمل على البلوغ، منها قوله عليه السلام فى صحيحه هشام المتقدمه > من سمع شيئا من الثواب على شىء أو من بلغه شىء من الثواب عليه فعله كان له اجره < فان كلمه فاء فى قوله عليه السلام > فعله < تدل على تفريع العمل على البلوغ

والسمع، وقد نص في جملة منها الاتيان بالعمل التماسا للثواب الموعود أو طلبا لقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هذا.

ويقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول التفريع هل يدل على ان الثواب مترتب على حصه خاصه

المقام الأول، ان هذا التفريع هل يدل على ان الثواب مترتب على حصه خاصه من العمل وهي الحصه الاحتياطيه الانقياديه أو لا؟

المقام الثاني، انه على تقدير تسليم ان هذا التفريع يدل على ذلك، فهل هذه الدلاله تقيد اطلاق الروايات المطلقه أو لا؟

أما الكلام في المقام الأول: فالظاهر ان كلمه الفاء في قوله عليه السلام < فعمله > كفي الصحيحه تدل على تفريع العمل على بلوغ الثواب المحتمل في الواقع، لانه مدلول الخبر الضعيف والداعى إلى العمل والمحرك نحوه، ومن الواضح ان العمل إذا كان بداعى الثواب المحتمل في الواقع، فهو مصداق للانقياد والاحتياط ولا نقصد به الا الاتيان بالعمل بداعى الامر المحتمل الذى هو مدلول الخبر الضعيف الذى يدل بالمطابقه على ترتب الثواب عليه وبالالتزام على الامر الاستجابى به وان كان العكس فبالعكس، فإذا الصحيحه ظاهره في ان الثواب مترتب على حصه خاصه من العمل وهي الحصه الانقياديه والاحتياطيه لا على طبعى العمل هذا.

كلام المحقق الخراسانى فى المقام و الجواب عنه

ولكن المحقق الخراسانى (1) قدس سره قد منع عن ظهور الصحيحه في ذلك، بدعوى ان الثواب مترتب على العمل الذى بلغه عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله أو الائمه الاطهار عليهم السلام، ومجرد كونه متفرعا على البلوغ وكونه الداعى اليه لا

ص: ٤٢٩

يوجب كون الثواب مترتبا على الاحتياط، لوضوح ان العمل بشئ لا- محاله بحاجه إلى داع ومحرك نحوه، ومن الطبيعي ان الداعى إلى العمل لا يمكن ان يكون وجهها وعنوانا له، وهذا يعنى ان حيثه البلوغ حيثه تعليليه لا تقيديه.

والجواب ان اريد بذلك انه لا يكون قيدا للعمل الذى بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف فهو صحيح، لان الامر الاستجابى الاحتمالى الذى مدلول الخبر الضعيف متعلق بطبيعى ذلك العمل لا بحصه خاصه منه، وان اريد بذلك انه لا يكون قيدا للعمل الذى ترتب عليه الثواب، ففيه ان ظاهر الصحيحه هو انه قيد للعمل الذى ترتب عليه الثواب وهو حصه خاصه من طبيعى العمل وهى الحصه الانقياديه والاحتياطيه، على اساس ان العمل إذا كان بداعى الثواب المحتمل ورجاء ادراكه، فهو مصداق للانقياد والاحتياط، ولا نعنى بالاحتياط الا- الاتيان بالعمل برجاء انه واجب أو مستحب، والمفروض ان داعويه الثواب المحتمل فى المقام هى داعويه الامر المحتمل فيه بلحاظ ان كليهما مدلول للخبر الضعيف، غايه الامر ان دلالتة على احدهما بالمطابقه وعلى الاخر بالالتزام.

وعلى هذا فالثواب مترتب على العمل المأتى به بداعى ادراكه فى الواقع وهو حصه خاصه منه وهى الحصه الانقياديه والاحتياطيه وغير مترتب على طبيعى العمل. وبكلمه انه لا ظهور للصحيحه فى ان عنوان بلوغ الثواب عله وداع للاتيان بالعمل البالغ مطلقا وان كان بداعى امره الجزمى، بل الظاهر منها ان بلوغ الثواب عله وداع للاتيان بالعمل المذكور بهذا الداعى لا مطلقا، فيكون بلوغ الثواب حيثه تعليليه من جهه انه يدعو المكلف إلى

الاتيان بهذا العمل، وحيثه تقييده من جهه ان الاتيان به يكون بهذا الداعى لا مطلقا.

تعليق بعض المحققين على ما افاده المحقق الخراسانى

وقد علق بعض المحققين (1) قدس سره على ما افاده المحقق الخراسانى قدس سره بتقريب اخر، وهو ان ترتب الثواب على العمل منوط بقصد القربه ولا يمكن فرض ترتبه على ذات العمل بل على العمل بقصد الطاعه أو الانقياد أو الاحتياط، وقصد القربه كما يتحقق بقصد امتثال الامر الجزمى، كذلك يتحقق بقصد امتثال الامر الاحتمالى، وهذه الروايات منها صحيحه هشام المتقدمه، تدل على ترتب الثواب على العمل المأتى به بقصد القربه، وأما ان قصد القربه هل هو بقصد الامر الجزمى أو بقصد الامر الاحتمالى، فلا ظهور لها فى الأول ولا فى الثانى.

وغير خفى ان هذا التعليق فى نفسه وان كان صحيحا، لان ترتب الثواب على العمل لا محاله يكون منوطا بقصد القربه ولا يمكن ترتبه على ذات العمل، الا- انه مخالف لظهور الصحيحه، لانها ظاهره عرفا فى ان ترتب الثواب على العمل المذكور انما هو فيما إذا اتى به بداعى الثواب الموعود المحتمل فى الواقع وبرجاء ادراكه، وهذا معناه انه مترتب على حصه خاصه من العمل وهى الحصه الانقياديه والاحتياطيه لا مطلقاً.

فالتتيجه، ان هذه الروايات منها الصحيحه ظاهره فى ان الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب فى روايه ضعيفه انما هو بداعى ذلك الثواب الموعود المحتمل فى الواقع، فانه يحرك المكلف نحو الاتيان به كذلك ويدعوه اليه، وهذا

ص: ٤٣١

هو واقع الاحتياط وحقيقته، والمفروض ان داعويه الثواب المذكور من الدواعى القريبه هذا من ناحيه،

ومن ناحيه أخرى ان بإمكان صاحب الكفايه قدس سره ان يجيب عن هذا التعليق، بان مقصودنا من ترتب الثواب على طبيعى العمل، ترتبه عليه بقصد القربه لا مطلقا وان لم يقصد به القربه.

ومن هنا يظهر حال ما قيل من ان العمل فى هذه الروايات لم يكن متفرعا على داعويه الامر الاحتمالى لكى يختص ترتب الثواب على الحصه الاحتياطيه، بل يكون متفرعا على داعويه الثواب المحتمل كما فى الصحيحه، ومن الواضح ان الثواب لا يترتب الامع قصد القربه، وحينئذ لابد من قصده، اما بقصد الامر الاحتمالى بعنوان الاحتياط والانقياد، أو بقصد الامر الجزمى بعنوان الطاعه، وجه الظهور، هو ما تقدم من انه لا فرق بين كون الايتان بالعمل متفرعا على داعويه الثواب المحتمل وكونه متفرعا على داعويه الامر المحتمل، لان كليهما مدلول للخبر الضعيف، وعليه فالتفريع على كل منهما تفريع على الاخر لعدم امكان التفكيك بينهما، والمفروض فى الصحيحه ان الايتان بالعمل متفرع على داعويه الثواب المحتمل الذى هو مدلول الخبر المذكور لا على داعويه طبيعى الثواب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان الصحيحه تدل على ان من اتى بالعمل البالغ بداعى الثواب المحتمل فى الواقع الذى هو مدلول الخبر الضعيف اعطى له هذا الثواب، ولا تدل على ان من اتى بالعمل بعنوان البلوغ بداعى طبيعى الثواب اعطى له، إذ لا يمكن حملها على ذلك، لوضوح

ان موضوع هذه الروايات الاخبار الضعاف، وهى تدل على ان من اتى بالعمل الفلانى فله كذا وكذا من الثواب والاجر، وهذه الروايات تحث الناس على الاتيان به بداعى هذا الثواب المحتمل، وان كل من اتى به بهذا الداعى، اعطى له ذلك الثواب، وهذا هو الاحتياط والانقياد هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ذكر بعض المحققين (1) قدس سره ان الصحيح فى الجواب عن ذلك ان يقال، ان بلوغ الثواب موضوع لتحقق الداعى الذى هو اما انقياد اى قصد الامر الاحتمالى فى الواقع أو الطاعه اى قصد الامر الجزمى، وعلى هذا فالصحيحه لا تدل على ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط لا- مطلقا، لانها تدل على كون العمل متفرعاً على بلوغ الثواب وهو موضوع لتحقق الداعى الذى هو اما قصد الامر الاحتمالى أو قصد الامر الجزمى، فاذاً تكون الصحيحه مجمله فلا ظهور لها لا فى الأول ولا فى الثانى ولا فى المجموع.

وفيه ان بلوغ الثواب وان كان موضوعاً لتحقق الداعى النفسانى، الا ان الموضوع ليس هو طبيعى بلوغ الثواب، بل هو بلوغ الثواب المحتمل الذى هو مدلول الخبر الضعيف، لانه الداعى إلى الاتيان بالعمل المذكور، وهذه الروايات فى مقام ترغيب الناس وحثهم على العمل باخبار الضعاف بداعى الثواب والاجر الموعود فيها المحتمل، وهو عبارته اخرى عن داعويه الامر المحتمل فيها وهذا هو الاحتياط والانقياد، فاذاً مفاد الروايات منها صحيحه هشام، جعل الاحتياط الاستجابى الطريقي لا جعل الاستجاب النفسى

ص: ٤٣٣

للعمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ.

ويؤكد ذلك مضافا إلى ظهورها فى جعل الاستحباب الظاهرى الطريقي امران:

الأول: ان ظاهر روايات المساله هو ان الثواب مترتب على ذات الفعل الذى بلغ المكلف الثواب عليه، فلو ورد فى روايه ضعيفه > من افطر صائماً فله كذا وكذا من الأجر والثواب <، فانه ظاهر فى ان الثواب والاجر مترتب على الافطار بعنوانه الأولى لا عليه بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ، أو إذا ورد فى خبر ضعيف > من زار مؤمنا مثلاً فله كذا وكذا من الاجر والثواب <، فانه ظاهر فى ان الثواب مترتب على الزياره بعنوانها الأولى لا عليها بعنوان البلوغ، وهذا لا ينسجم مع كون مفاد الروايات المذكوره جعل الاستحباب النفسى للعمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ، إذ لو كان مفادها ذلك، لزم عدم كونها متعرضه للثواب الموعود الذى هو مدلول الخبر الضعيف، لان مفادها حينئذ استحباب العمل بعنوان البلوغ وترتب الثواب عليه، وأما ان الثواب الموعود اعطى لمن عمل به أو لا، فهى لا تدل لا على الاعطاء ولا على عدمه، ومن الواضح انه لا يمكن حمل الروايات على ذلك، لانها ظاهره بل ناصه فى ان الثواب الموعود المترتب على العمل بعنوانه الأولى بمقتضى الخبر الضعيف، اعطى لمن اتى به برجاء ادراك الواقع والثواب الموعود.

الثانى: ان هذه الروايات تدل على ان المولى اعطى لمن اتى بالعمل المذكور الثواب الموعود لا- اكثر ولا- اقل، وهو يختلف باختلاف الموارد وليس مقدارا خاصا محددًا فى جميع الموارد، وهذا لا ينسجم مع كون المجعول فيها

ص: ٤٣٤

الاستحباب النفسى للعمل بعنوان البلوغ، إذ لو كان المجعول فيها ذلك، لكان المترتب عليه ثوابا واحدا لا يختلف باختلاف الموارد، و أما إذا كان المجعول فيها الاحتياط، فيختلف مقدار الثواب باختلاف موارد، فالنتيجة انه لا يمكن استفادة الاستحباب النفسى من هذه الروايات، فإذن يتعين مفادها فى الاستحباب الظاهرى الطريقي وهو استحباب العمل بعنوان الاحتياط والانقياد هذا.

قد يقال كما قيل، ان الصحيحه إذا كانت ظاهره فى ان ترتب الثواب على العمل انما هو بعنوان الاحتياط لا مطلقا، كان مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط والانقياد.

والجواب، انه لا يمكن حملها على الارشاد، لان مفاده الغاء مولويه المولى وهو خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه لا فى نفس هذه الروايات ولا من الخارج، وان شئت قلت ان العقل العملى وان استقل بحسن الاحتياط فى مورد هذه الروايات، الا انه مع ذلك لا يكون مفادها الارشاد اليه، لان مفاد الروايات لا يطابق حكم العقل حرفا بحرف، إذ العقل انما يحكم باستحقاق اصل الثواب على الاحتياط والانقياد بدون ان يكون مقدرًا بقدر خاص كما وكيفًا، ومفاد الروايات ترغيب الناس وحثهم وتحريكهم نحو العمل المذكور بداعى الثواب الموعود المحتمل وهو ليس مقدرًا معينا كما وكيفًا بل هو يختلف من مورد إلى مورد اخر، ومن الواضح ان العقل لا يحكم باستحقاق الثواب الموعود، هذا اضافه إلى ان مفاد هذه الروايات اعطاء الثواب لمن اتى بالعمل المزبور، ومفاد العقل استحقاق الثواب ولا يحكم

بالاعطاء الفعلى، ولهذا لا يمكن حمل هذه الروايات على الارشاد.

فالتبجيه فى نهايه المطاف هى بطلان جميع محتملات هذه الروايات إلا-المحتمل الثالث، وهو ان مفادها ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط والانقياد.

المقام الثانى هل يمكن حمل الروايات المطلقة على المقيده و الجواب عنه

وأما الكلام فى المقام الثانى: فهل يمكن حمل الروايات المطلقة على الروايات المقيده، وهى الروايات التى تدل على ترتب الثواب على الاتيان بالعمل برجاء ادراكه، وفى بعضها التماسا للثواب الموعود وفى الاخر طلبا لقول النبى الأكرم صلى الله عليه و آله وهكذا.

والجواب أولاً، انه ليس هنا روايات مطلقه، لان الروايات الوارده فى هذه المساله على طائفتين: الطائفة الأولى، هى الروايات التى تدل على تفرع العمل على بلوغ الثواب بخبر ضعيف منها صحيحه هشام المتقدمه، وقد مر ان هذه الطائفة من الروايات تدل على ان ترتب الثواب على العمل البالغ انما هو بعنوان الاحتياط والانقياد لا مطلقا، فإذن لا اطلاق لها.

الطائفة الثانیه، هى الروايات التى تدل على تقييد الاتيان بالعمل بالتماس الثواب الموعود أو بطلب قول النبى الاكرم صلى الله عليه و آله، وعلى هذا فلا- فرق بين الطائفتين من الروايات من حيث المعنى والمضمون، لان مضمون كليهما جعل الاستحباب الظاهرى الطريقي للاحتياط والانقياد، فإذن لا توجد فى المساله روايات مطلقه حتى نبحت عن امكان تقييد اطلاقها بالروايات المقيده.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الطائفة الأولى مطلقه وتدل

باطلاقها على جعل الاستحباب النفسى للعمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ مطلقا ولكن لا مقيد لها، فان الطائفه الثانيه حيث انها باجمعها ضعيفه من ناحيه السند، فلا تصلح ان تكون مقيده لاطلاقها.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان فيها روايه معتبره، إلا انها لا تصلح ان يكون مقيده لها، وذلك لما ذكرناه فى مبحث المطلق والمقيد من انهما إذا كانا مثبتين، فان كان الحكم المجعول فيها واحدا فى الشريعه المقدسه مثل صل وصل عن طهور مثلا، ففى مثل ذلك لابد من حمل المطلق على المقيد والا لكان القيد لغوا وهو خلاف الظاهر، ولهذا يدل الدليل المقيد على ان الحكم المجعول فى الدليل المطلق مجعول على حصه خاصه وهى الحصه المقيده بهذا القيد، وأما إذا كان الحكم المجعول فيهما انحلاليا كقولك اكرم العلماء واکرم العلماء العدول، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد ولا مبرر له، لان المبرر لذلك انه لو لم يحمل المطلق على المقيد لكان القيد لغوا، وهذا المحذور غير لانزم فى المقام، إذا لامانع من حمل المقيد فيه على افضل الافراد مع بقاء المطلق على اطلاقه. وان شئت قلت ان الدليل المقيد فى المقام غير ظاهر فى التقييد، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون التقييد بملاك انه افضل الافراد، والمقام من هذا القبيل هذا.

ما قاله بعض المحققين من استفاده التقييد من هذه الروايات محل اشكال و النقد فيه

وذكر بعض المحققين (1) قدس سره ان استفاده التقييد من الروايات التى توهم انها مقيده محل اشكال، وقد افاد فى وجه ذلك، ان المراد من التماس الثواب أو طلب قول النبى صلى الله عليه و آله الذى هو الثواب أيضاً، وان كان الثواب البالغ المحتمل

ص: ٤٣٧

فى الواقع المترتب على الامر الاحتمالى الواقعى الذى هو مدلول الخبر الضعيف، إلا- ان ذكر ذلك ليس من اجل تقييد متعلق ذلك الامر الاحتمالى المولوى وجعل متعلقه خصوص هذه الحصه، بل من اجل ان ذلك شرط لترتب الثواب عليه، حيث انه منوط بذلك لا اصل المطلوبيه، كما انه لا يكون قيذا فى متعلق الطلب المولوى المستفاد من هذه الروايات.

والخلاصه، ان التماس الثواب وطلب قول النبى صلى الله عليه و آله كما انه ليس قيذا فى متعلق الامر المولوى الواقع البالغ بالخبر الضعيف، كذلك انه ليس قيذا فى متعلق الامر المولوى المستفاد من هذه الروايات بل هو شرط لترتب الثواب.

وللنقد فيه مجال، أما انه ليس قيذا فى متعلق الامر البالغ من الخبر الضعيف فهو واضح، ضروره ان متعلقه الفعل بعنوانه الأولى ولا يمكن تقييده بالقيود الماخوذه فى لسان هذه الروايات وهى عنوان الالتماس وعنوان الطلب، لان هذه الروايات فى طول الروايات الضعاف، باعتبار ان عنوان البلوغ اى بلوغ الثواب بروايات الضعاف قد اخذ موضوعها فى المرتبه السابقه، وتدل على ان من اتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف بداعى ذلك الثواب المحتمل فى الواقع والتماسا له، اعطى له هذا الثواب وان لم يكن الخبر الضعيف مطابقاً للواقع، ومن الواضح ان هذا السياق بهذه الصيغه ظاهر فى ان الثواب مترتب على حصه خاصه من العمل وهى الحصه الانقياديه والاحتياطيه، وان هذه الحصه هى المحبوبه، لا- ان ذات العمل بعنوان ثانوى محبوبه، وداعويه الثواب والتماسه شرط لترتب الثواب عليه لا قيده، اذ لو كان العمل بعنوان البلوغ محبوباً ومستحباً، كفى فى ترتيب الثواب عليه الاتيان

به بهذا العنوان، فلا موجب لكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بالاتيان بداعى الثواب الموعود والتماسا وطلباً له، وإلاً فمعناه انه فى نفسه لا يكون محبوباً، وإلاً فلا يكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بهذا الشرط.

والخلاصه انه ليس للاخبار المقيده مدلولان:

أحدهما، ان المطلوب هو طبعى العمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ.

والثانى، ان ترتب الثواب عليه مشروط بالاتيان بداعى احتمال الامر فى الواقع والتماس الثواب فيه أو طلب قول النبى صلى الله عليه وآله، بل لها مدلول واحد وهو الاتيان بالعمل بداعى الاحتياط والانقياد والتماس الثواب، ولا تدل على ان المطلوب طبعى العمل بعنوان البلوغ، وعليه فيكون مفادها الاستحباب الظاهرى الطريقي، والمطلوب حصه خاصه من العمل وهى العمل الانقيادى والاحتياطى، إذ لو كان المطلوب طبعى العمل بعنوان البلوغ، لم يكن ترتب الثواب عليه مشروطاً بالاتيان به بداعى الانقياد والاحتياط والتماس الثواب، بل هو مترتب عليه بالاتيان به بداعى الطاعه والامر الجزمى، هذا اضافه إلى ان الظاهر منها عرفاً هو ان عنوان البلوغ أو السماع مجرد معرف ومشير إلى ما هو متعلق الامر من دون دخله فيه اصلاً.

وان شئت قلت، ان مدلول الخبر الضعيف هو ترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولى، وروايات من بلغ تدل على ان هذا الثواب انما يترتب عليه إذا أتى به بعنوان الاحتياط والانقياد لا مطلقاً.

فالتتيجه فى نهايه الشوط ان الصحيح فى المقام هو ما ذكرناه.

ثمره النزاع فى المساله بين الاقوال

النقطه الرابعه: فى ثمره هذا النزاع.

وتظهر الثمره بين القول الأول والقول الخامس وبين سائر الاقوال فى المساله، فعلى القول الأول والخامس لا يجوز الافتاء بالاستحباب مطلقا لا بالاستحباب النفسى ولا بالاستحباب الظاهرى الطريقي، باعتبار ان روايات المساله على ضوء هذين القولين لا تتكفل اى حكم شرعى، وأما على ضوء سائر الاقوال فيها، فيجوز الافتاء بالحكم الشرعى الظاهرى كالاستحباب أو الحجيه.

وتظهر الثمره بين القول الثانى وهو القول بحجيه الخبر الضعيف وبين القول الثالث وهو القول بجعل الاستحباب الظاهرى الطريقي، فعلى القول الثانى يجوز الافتاء بالاستحباب النفسى، لان خبر الضعيف إذا كان حجه، فيثبت مدلوله وهو استحباب العمل، وأما على القول الثالث، فلا يجوز الافتاء به وانما يجوز الافتاء بالاحتياط الاستحبابى، ونفس هذه الثمره تظهر بين القول الثالث والقول الرابع، فانه على القول الرابع يجوز الافتاء بالاستحباب النفسى للعمل بعنوان ثانوى دون القول الثالث.

وأما الثمره بين القول الثانى وهو القول بحجيه خبر الضعيف والقول الرابع وهو القول بالاستحباب النفسى للعمل بعنوان البلوغ، فهل تظهر فيه قولان؟

فذهب السيد الاستاذ(1) قدس سره إلى ان الثمره لا تظهر بينهما فى النتيجة، حيث ان النتيجة على كلا القولين هى استحباب العمل، غايه الامر ان

ص: ٤٤٠

استحبابه على القول الثاني يكون بعنوانه الأولى وعلى القول الرابع بعنوانه الثانوى هذا.

ولكن الظاهر ان الثمره تظهر بينهما فى عدة موارد:

ظهور الثمره بين القول بحجبه خبر الضعيف، و القول بالاستصحاب النفسى العمل بعنوان البلوغ فى عدة موارد

الأول، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل، وقام خبر الثقة على نفي استحبابه، فانه على القول الثاني يقع التعارض بين الخبرين فيسقطان معا من جهة المعارضه فلا يثبت استحبابه، وعلى القول الرابع فلا تنافى بينه وبين خبر الثقة، لان خبر الثقة ينفي استحبابه بعنوانه الأولى واخبار من بلغ تثبت استحبابه بعنوانه الثانوى، ولا مانع من ان يكون الشىء مستحبا بعنوان ثانوى ولا يكون مستحبا بعنوان أولى، إذ كثير من الاشياء لا تكون مستحبه بعنوان أولى ولكنها مستحبه بعنوان ثانوى، والمفروض ان خبر الثقة لا ينفي استحبابه بعنوان ثانوى وانما ينفي استحبابه بعنوان أولى.

الثانى، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب شىء ودل خبر الثقة على حرمة بالاطلاق أو بالعموم الوضعى، وحينئذ فعلى القول الثاني يكون الخبر الضعيف مخصصا لاطلاقه أو عمومه لفرض انه حجه وصالح للقرينيه، وأما على القول الرابع، فقد ذكر السيد الاستاذ (1) قدس سره انه يقع التزاحم بين استحبابه بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ وبين حرمة بعنوان أولى، ولكن لا بد من تقديم الحرمة على الاستحباب.

وفيه ان ما ذكره قدس سره قابل للمناقشه وذلك، لان باب التزاحم يختلف عن باب التعارض اختلافا جوهريا، لان التزاحم بين الحكمين انما هو فى

ص: ٤٤١

مرحلة الامتثال بعد ثبوت كلالا- الحكمين في مرحلة الجعل وعدم التنافي بينهما في هذه المرحلة، وقد ذكرنا في محله ان عدم رجوع باب التراجع إلى باب التعارض يركز على ركيزتين: الأولى: ان وجوب كل فعل مقيد لبا بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الاهميه، إذ لو كان وجوب كل منهما مطلقا وغير مقيد لبا لكان بينهما تعارض بالاطلاق، الثانيه: القول بالترتب، بان يكون كل من الحكمين مجعولا- في الشريعة المقدسه للشىء على تقدير عصيان الاخر إذا كانا متساويين، والا فيكون المهم مجعولا على تقدير عصيان الاهم وترك امتثاله.

وأما إذا قلنا باستحاله الترتب، فيقع التنافي بين الحكمين في ظرف العصيان، لفرض ان كلالا- الحكمين فعلى في هذا الظرف ويسرى التنافي من هذه المرحلة إلى مرحلة الجعل، وتتمام الكلام في ذلك في مبحث التعادل والترجيح.

وأما المقام فهو داخل في باب التعارض، لوضوح انه لا يمكن جعل الحرمة للشىء بعنوانه الأولى وجعل الاستحباب له بعنوانه الثانوى وهو عنوان البلوغ في المقام، وحينئذ فعنوان البلوغ ان كان عنوانا تعليليا وعباراه عن الوصول والعلم ولا- يكون عنوانا تقيديا، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحدا، غايه الامر ان الحرمة تعلقت به بعنوان أولى والاستحباب تعلق به بعنوان ثانوى الذى هو مجرد معرف ومشير إلى ما هو متعلقه في الواقع، فإذا لا محاله تقع المعارضه بينهما، إذ لا يمكن جعل كلالا الحكمين معا فيسقط ويرجع إلى اصاله البراءه عن حرمة، وان كان عنوانا

تقيديا، فيدخل المقام في باب اجتماع الامر والنهي، ولكن مع ذلك لا يكون من باب التزاحم بل من باب التعارض، ضروره انه لا- يمكن جعل الحرمة للشئ بعنوان أولى مطلقا وجعل الاستحباب له بعنوان ثانوى، إذ يلزم من ذلك ان يكون هذا الشئ محبوبا بعنوان ثانوى ومبغوضا بعنوان أولى مطلقا حتى فيما إذا كان معنونا بهذا العنوان الثانوى، ومشمولا على مفسده كذلك ومصالحه بعنوان ثانوى، والخلاصه ان جعل الحكمين بما هما امران اعتباريان وان كان ممكنا، الا انه لا يمكن ذلك بلحاظ مالها من المبادئ والملاكات التي هي حقيقه الحكم وروحه.

الثالث، ما إذا قام خبر ضعيف على وجوب شئ وترتب الثواب عليه، فعلى القول الرابع يثبت استحبابه بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ، لان الوجوب غير ثابت باعتبار ان الخبر ضعيف، ولكن حيث انه محقق لعنوان البلوغ، فيكون مشمولا للروايات المتقدمه وهي روايات من بلغ، وتدلل تلك الروايات على استحباب العمل بهذا العنوان - وهو عنوان البلوغ -.

وأما على القول الثانى، فهو لا يكون مشمولا لروايات من بلغ، لانها تدل على حجيه ادله السنن إذا كانت ضعيفه من ناحيه السند والغاء شروط الحجيه فيها، وأما الخبر إذا كان مدلوله الوجوب، فهو لا يكون مشمولا لها.

وان شئت قلت، انه لا- فرق بين ان تكون دلالة الخبر على بلوغ الثواب بالمطابقه أو بالتضمن أو بالالتزام، وعلى هذا فلو قام خبر ضعيف على وجوب شئ، فحيث انه ضعيف من ناحيه السند فلا- يثبت الوجوب، ولكنه لما كان دالا على ترتب الثواب عليه بالالتزام، تحقق عنوان بلوغ

الثواب بخبر ضعيف، فإذا تحقق هذا العنوان، كان مشمولاً لها على جميع الاقوال في المساله غير القول الثانى وهو القول بحجيه الخير الضعيف إذا كان مدلوله حكماً ترخيصياً كالاستحباب، وأما في المقام فحيث ان مدلوله حكماً الزامياً كالوجوب، فلا يكون مشمولاً لها، وحينئذ فتظهر الثمره بين هذا القول وبين سائر الاقوال في هذه المساله.

الرابع، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الجلوس مثلاً في المسجد قبل الزوال، فانه حجه على القول الثانى فيثبت مدوله وهو استحباب الجلوس فيه قبل الزوال، وإذا شك في بقاءه بعد الزوال، فلا مانع من استصحاب بقاءه إذا لم تكن هناك قرينه على ان الزوال قد اخذ بنحو القيديه، وأما على القول الرابع، فيثبت استحبابه بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ قبل الزوال، وأما بعده فلا، لعدم تحقق عنوان البلوغ بعده وانما يتحقق هذا العنوان بالخبر الضعيف، والمفروض انه يدل على بلوغ الثواب على الجلوس قبل الزوال لا- بعده، وعلى هذا فيختلف هذا القول عن القول الثانى، فعلى القول الثانى، يمكن اثبات الاستحباب إلى ما بعد الزوال بالاستصحاب دون هذا القول.

الخامس، ما إذا قام خبران ضعيفان على استحباب عمليين علم اجمالاً بكذب احدهما وعدم استحباب كلا العملين معاً، وحينئذ فعلى القول الثانى يقع التعارض بينهما، فان كلا- منهما يدل بالمطابقه على ثبوت مدلوله وبالالتزام على نفي مدلول الاخر، فالتعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامى للاخر، وأما على القول الرابع، فلا تعارض في البين بين

ثبوت الاستحباب لكل من العاملين بعنوان البلوغ، ومنها غير ذلك من الموارد التي تظهر الثمره بينهما.

النقطه الخامسه: هل تشمل اخبار من بلغ فتوى الفقيه باستحباب عمل أو لا؟

والجواب ان فى المساله قولين:

التزام السيد الأستاذ بشمول الاخبار لفتوى الفقيه و المناقشه فيه

فذهب السيد الاستاذ(1) قدس سره إلى القول الأول، وهو شمولها لفتوى الفقيه، بتقريب ان موضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب على عمل، والمراد منه البلوغ الظاهرى من النبى الا-كرم صلى الله عليه و آله أو احد الأئمه الاطهار عليهم السلام بالواسطه، ولا يفرق بين ان تكون الواسطه الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه، لاین كليهما اخبار عن قول المعصوم عليهم السلام، غايه الامر ان الأول اخبار عن حس والثانى اخبار عن حدس واجتهاد، وحيث ان موضوع اخبار من بلغ العمل البالغ عليه الثواب بلا فرق بين ان يكون البلوغ بالاخبار الحسيه أو الحدسيه، فان المعيار انما هو بتحقيق هذا العنوان سواء كان تحققه بفتوى الفقيه أو الشهره الفتوائيه أو الاجماع المنقول أو الخبر الضعيف، وعلى هذا فعلى القول الثانى وهو ان مفاد هذه الروايات حجيّه مادل على ترتب الثواب على عمل تكون فتوى الفقيه حجه وكذلك الاجماع المنقول والشهره الفتوائيه هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان المنصرف من الروايات المذكوره الاخبار الحسيه عن النبى الاكرم صلى الله عليه و آله أو واحد الأئمه الاطهار عليهم السلام ولا تشمل الاخبار الحدسيه كفتوى الفقيه والشهره الفتوائيه والاجماع المنقول، لان عمدته

ص: ٤٤٥

هذه الروايات صحيحه هشام المتقدمه وقوله عليه السلام فيها > من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله من الثواب فعمله، كان اجره له وان لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله <ظاهر فى النقل الحسى بالواسطه فلا يشمل مثل فتوى الفقيه، على اساس ان الخير المنقول عن شخص ظاهر فى الحس سواء ا كان مباشره ام بواسطه، واراده الاعم منه ومن الخبر الحدسى بحاجه إلى قرينه، لان ظاهر النقل والاخبار عن شخص هو النقل عنه بالاستقلال بدون دخل لحدسه واجتهاده فيه، وفتوى الفقيه وان كان اخبار عن النبي الا-كرم صلى الله عليه وآله أو احد الائمة عليهم السلام، الا-ان لاجتهاده وحدسه دخلاً- فيه وهو فى الحقيقه ينقل رايه واجتهاده الذى هو ذوطابع اسلامى، وموضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله أو الائمة الاطهار عليهم السلام، ومن الواضح ان بلوغه منهم عليهم السلام ظاهر فى انه وصل منهم بالاستقلال، بينما الفقيه ينقل اجتهاده ورايه فى المساله ابتداء ومستقلا وراى المعصوم عليه السلام بالتبع لا بالاصاله، لوضوح ان الفقيه ينظر فى فتاويه إلى افكاره الاجتهاديه التى هى ذات طابع اسلامى وينقل تلك الافكار.

فالتتيجه، ان صحيحه هشام ظاهره فى بلوغ الثواب عن المعصومين عليهم السلام عن حس، فلا تشمل ما إذا كان عن حدس

النقطه السادسه: هل تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على كراهه فعل أو لا؟

والجواب انها لا تشملها، وذلك لوجود قرينتين فيها:

الأولى، انها فى مقام ترغيب الناس وحثهم على العمل وتحريكهم نحوه، وهذا يدل على ان مضمون الخبر الضعيف محبوب للمول، وأما إذا كان

مكروها ومبغوضا فى الجملة، فلا معنى لترغيب الناس إليه.

الثانية، ان موضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب على عمل وهو لا يشمل الخبر الضعيف الدال على كراهه عمل، لوضوح انه لا ثواب عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الخبر الضعيف إذا كان دالا- على رجحان الترك، فالظاهر انه مشمول لها، إذ الموضوع لها بلوغ الثواب سواء اكان على الفعل ام على الترك.

ودعوى ان قوله عليه السلام فى الصحيحه (فعمله)، ظاهر فى بلوغ الثواب على الفعل، فلا يشمل ما إذا بلغ الثواب على الترك.

مدفوعه، بان قوله عليه السلام (فعمله) متفرع على قوله (من بلغه شىء من الثواب) وهو باطلاقه يشمل بلوغه على الفعل والترك، باعتبار ان متعلق الثواب محذوف ومقدر وهو يشمل بلوغ الثواب على كل من الفعل والترك، لان التعيين بحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه، فإذا ن قوله عليه السلام فعمله يشمل الفعل والترك معا لان كليهما عمل، فان كان الثواب على الفعل اتى به وان كان على الترك قام به والعمل جامع بينهما.

فالنتيجه ان الصحيحه مطلقه من هذه الناحيه، وتدل باطلاقها على عدم الفرق بين ان يكون بلوغ الثواب على الفعل أو على الترك، كما انه لا فرق بين كون الخبر الضعيف الدال على رجحان الترك يدل على كراهه الفعل أيضاً أو لا.

ومن ناحيه ثالثه، إذا فرض ان هناك خبرين ضعيفين يدل احدهما

على استحباب عمل والاخر على كراهته، فالخبر الأول مشمول لاخبار من بلغ دون الثانيه، وعلى هذا فعلى القول الثانى يثبت حجته، وعلى القول الثالث يثبت استحباب العمل الظاهرى الطريقي، وعلى القول الرابع يثبت استحبابه النفسى بعنوان البلوغ.

إذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات، و تعليق السيد الأستاذ عليه

وأما إذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات أيضاً، فهل يمكن ثبوت استحباب كل من الفعل والترك معاً أو لا؟ فيه وجهان، فقد يقال بانه لا مانع منه، غاية الامر يقع التراحم بينهما ولا محذور فيه فى باب المستحبات، إذ كثير ما يكون فى كل من الفعل والترك مصلحة و رجحان، فيكون كلاهما مستحبا هذا.

ولكن السيد الأستاذ(1) قدس سره قد علق على ذلك، بانه لا بد فى المقام من التفصيل بين ما إذا كان كل من الاستحباب والكراهه توصلياً وبين ما إذا كان احدهما تعبدياً والاخر توصلياً، فعلى الأول يقع التنافى بين استحباب الفعل واستحباب الترك، إذ يلزم منه لغويه جعل استحباب احدهما، لانه المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما، فان قام بالفعل فالترك ضرورى، وان قام بالترك فالفعل ضرورى، بداهه انه اما فاعل أو تارك ولا ثالث لهما.

وعلى الثانى فيقع التراحم بينهما، إذ بامكان المكلف مخالفه كلا الاستحبايين معاً، فإذا فرضنا ان استحباب الفعل تعبدي دون الترك، فحينئذ إذا اتى بالفعل بدون قصد القربه، كان تاركاً لهما معاً هذا.

وللنظر فيما افاده قدس سره مجال، ولتوضيح ذلك ينبغي ان نتكلم فى مقامين:

ص: ٤٤٨

المقام الأول، هل لآخبار من بلغ اطلاق فى نفسها وتشمل باطلاقها الخبر الدال على استحباب عمل فى مقابل الخبر الدال على كراهته أو لا؟

المقام الثانى، فى صحه ما افاده قدس سره من التفصيل فى المساله.

كلام بعض المحققين فى المقام و الجواب عنه

أما الكلام فى المقام الأول: فقد ذكر بعض المحققين (١) قدس سره انه لا اطلاق لها حتى بناء على اختصاصها بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات، وقد أفاد فى وجه ذلك، ان العمل فى هذه الروايات متفرع على البلوغ، وعليه فلا بد ان يكون البلوغ فى المرتبه السابقه بنحو يدعو المكلف إلى العمل بقطع النظر عن هذه الروايات، وهذا لا يكون الا مع بلوغ الاستحباب فقط لا بلوغ الاستحباب والكراهه معا مع فرض تساويهما احتمالاً- ومحتماً- إذ حينئذٍ لا- يكون الأمر الاستحبابى البالغ محرراً مولوياً للمكلف نحو الفعل فى قبال الترك، فلسان هذه الروايات تتميم المحركيه والحث على العمل فى مورد البلوغ المشكوك، ولا اطلاق لها لمورد لا تكون المحركيه فيه ثابتة فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن الروايات المذكوره.

وغير خفى ان ما أفاده قدس سره لو تم فانما يتم على القول بأن مفاد أخبار من بلغ ارشاد إلى حكم العقل أو مفادها جعل الاستحباب الظاهرى الطريقي أو ان مفادها مجرد الوعد للثواب البالغ الموعود، إذ على ضوء هذه الاقوال فى المساله لا تكون المحركيه ثابتة فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن تلك الروايات، باعتبار ان محركيه استحباب الفعل البالغ عليه الثواب نحو الايتان به مزاحمه لمحركيه كراهته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاحم

ص: ٤٤٩

لكراهته ان يكون داعياً ومحركا نحو الاتيان به حتى يكون مشمولاً للروايات المزبوره.

وأما على القول بأن مفاد هذه الروايات حجيه الخبر الضعيف الدال على بلوغ الثواب، وكذلك على القول بأن مفادها الاستحباب النفسى للعمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ فلا يتم، وذلك لأن الداعى للعمل على الأول حجيه الخبر الضعيف وعلى الثانى الاستحباب النفسى الثابت بهذه الروايات لا بلوغ الثواب فى المرتبه السابقه هذا.

والتحقيق ان ما ذكره قدس سره لا يتم مطلقا حتى على الاقوال الثلاثه المشار إليها آنفاً، وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على كراهه فعل فى مقابل خبر ضعيف يدل على استحبابه، لا- يمنع عن صدق بلوغ الثواب المحتمل فى الواقع عليه، لأن هناك احتمالات ثلاثه:

الأول، ان يكون كلا- الخبرين مخالف للواقع، الثانى، ان يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع دون الخبر الدال على الكراهه، الثالث، عكس ذلك، فإذا احتمال صدق الخبر الدال على استحباب العمل فى الواقع فى مقابل الخبر الدال على كراهته، يكفى فى صدق عنوان البلوغ المحتمل، واحتمال صدق الخبر الدال على الكراهه لا يمنع عن ذلك، فإذا لا مانع من شمول الروايات للخبر الضعيف الدال على استحباب العمل وترتب الثواب عليه، باعتبار ان احتمال صدقه ومطابقته للواقع محقق لعنوان البلوغ الذى هو موضوع هذه الروايات، والسر فى ذلك هو ان العمل المذكور فى الواقع ان كان مكروها، فلا يترتب على ارتكابه شىء، وان كان مستحباً فى

الواقع، ترتب عليه ثواب، ومن الواضح ان هذا الاحتمال يصلح ان يكون داعياً في المرتبه السابقه بقطع النظر عن الروايات المذكوره.

وبكلمه ان الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل في مقابل الخبر الضعيف الدال على كراهه هذا الفعل، يصلح ان يكون محققاً لعنوان بلوغ الثواب المحتمل في الواقع في المرتبه السابقه على الروايات المذكوره، وهو يصلح ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف فيها بقطع النظر عنها، بنكته ان هذا الفعل لو كان في الواقع مكروهاً، فلا يترتب على الاتيان به شيء من العقوبه والادانه، بينما لو كان في الواقع مستحباً، فيترتب على الاتيان به ثواب، ومن الطبيعي ان مجرد احتمال الحزازه في ارتكابه لا يقاوم احتمال الثواب فيه.

والخلاصه ان احتمال الكراهه وان كان يدعو المكلف إلى ترك الفعل، الا انه بلحاظ كونه ترك، مكروه لا انه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب.

وعلى هذا الأساس، فإذا دل خبر ضعيف على استحباب فعل في قبال خبر ضعيف دل على كراهته، فحيث إن الأول محقق لعنوان بلوغ الثواب المحتمل في الواقع الذي هو موضوع الاخبار المذكوره، فيكون مشمولاً لها، ولا فرق بين ان تكون دلالته عليه بالمطابقه أو بالالتزام، بينما الثاني لا يكون محققاً لعنوان بلوغ الثواب حتى يكون مزاحماً لاحتمال الأول.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان أخبار من بلغ تشمل باطلاقها الخبر الضعيف الدال على استحباب عمل سواء اكان في مقابله خبر ضعيف دال على كراهته أم لا.

وأما الكلام فى المقام الثانى: فان كانت الكراهة والاستحباب معاً توصليين، فلا يمكن جعلهما معاً لفعل واحد، لاستحالة اجتماع الكراهة مع الاستحباب فى شىء واحد فى مرحله المبادئ والملاكات، لان منشأ استحبابه هو انه مشتمل على مصلحه ومراد ومحجوب للمولى، ومنشأ كراهته انه مشتمل على مفسده ومكروه و مبعوض للمولى، ومن الطبيعى انه لا يمكن ان يكون شىء واحد محبواً و مكروهاً معاً و مشتملاً على مصلحه و مفسده كذلك، وأيضاً الاستحباب يدعو إلى الفعل والكراهة تدعو إلى الترك، فكيف يمكن الجمع بينهما، وكذلك لا يمكن جعل الاستحباب لكل من الفعل والترك معاً، إذ لا يمكن ان يكون كل من النقيضين محبواً ومراداً و مشتملاً على مصلحه، فإذن المحذور فى المقام ليس لزوم اللغويه من جعل الاستحباب والكراهة معاً لفعل واحد كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، بل المحذور انه يستحيل ان يكون فعل واحد محبواً و مبعوضاً ومراداً و مكروهاً معاً و مشتملاً على مصلحه و مفسده كذلك، لان الملاكات والمبادئ هى حقيقه الحكم وروحه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا اثر له، فعدم امكان جعلهما لفعل واحد انما هو من جهه عدم المقتضى لا من جهه وجود المانع كما عن السيد الاستاذ قدس سره، وكذلك الحال فى جعل الاستحباب لكل من النقيضين.

وأما ما ذكره قدس سره من انه لا مانع من جعلهما معاً إذا كان احدهما تعبيرياً، كما إذا كان استحباب الفعل تعبيرياً دون الترك، فانه حينئذ بإمكان المكلف ترك كليهما معاً، كما إذا اتى بالفعل بدون قصد القربه، فانه فى هذه الحاله تارك لكلا المستحبين معاً.

فلا- يمكن المساعده عليه، أما على القول بجريان باب التراحم فى المستحبات كما هو لظاهر، فهو يتوقف على الالتزام بامرین: أحدهما التقييد اللبى، وهو ان يكون كل من المستحبين مقيداً لبأ بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وثانيهما الالتزام بالترتب وعدم المانع من فعله كلا الحكمين فى ظرف عدم الاشتغال بالآخر، وإلا يرجع باب التراحم إلى باب التعارض.

وأما فى المقام، فهو وان كان بينهما واسطه، حيث ان بإمكان المكلف ترك كلا المستحبين معاً، كما إذا اتى بالفعل بدون قصد القربه، فانه حينئذ تارك لكليهما معاً، ولكن مع هذا لا- يمكن ان تكون الحصه القريبه مقيده لبأ بترك الفعل، إذ بعد فرض الترك يكون وجود الفعل ضروريا فى الخارج، فإذن لا يعقل تعلق الامر به قريبا لاستحاله ايجاده فى الخارج ثانياً بقصد القربه، لانه بعد وجوده فيه لا يقبل وجود آخر.

وان شئت قلت، ان استحباب حصه من الفعل وهى الحصه القريبه لا يعقل ان يكون مقيده لبأ بعدم ترك الفعل، وبعد فرض عدم الترك يكون وجود الفعل ضروريا فى الخارج، لان وجود احد النقيضين ضرورى عند عدم نقيض الآخر، فإذا كان وجود الفعل ضروريا فيه، استحال الأمر باتيانه قريبا لانه تكليف بغير المقدور.

وناخذ مثلاً لذلك، وهو ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الجلوس فى المسجد فى مقابل خبر ضعيف قام على كراهته فيه، وفرض ان استحباب الجلوس فيه تعبدى ومشروط بقصد القربه، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون استحباب الجلوس فيه مقيدا لبأ بعدم الاشتغال بنقيضه ومشروطا

بعدم تركه، لأن مرجع هذا الاشتراط بالتالى إلى اشتراط استحباب الجلوس بالجلوس فيه، ومع فرض وجوده فيه فى المرتبه السابقه، يستحيل تعلق الامر به بقصد القربه، لانه من طلب الحاصل على وجه قريى وهو مستحيل، لاستحاله ان يؤتى به المكلف بقصد القربه، لانه خارج عن اختياره وقدرته، باعتبار انه لا يقبل وجودا اخر، وكذلك لا يمكن تقييد الامر بالترك لبا بعدم الفعل، لانه مساوق للترك وبالتالي يرجع إلى اشتراط الامر بالترك وهو كما ترى، هذا كله فيما إذا كان احدهما تعديا.

وأما إذا كان كلاهما تعديا، فلا يلزم هذا المحذور، إذ لا مانع من ان يكون الامر بالحصه القريبه من الفعل مشروطا لبا بترك الحصه القريبه، لان ترك الحصه القريبه لا يكون مساوقاً للفعل فى الخارج بل له فردان: احدهما ترك الحصه غير القريبه والاخر الفعل.

وعلى هذا ففيما إذا كان احدهما تعدياً، فحيث ان تقييد الأمر بكل منهما لبا بعدم الاتيان بالآخر لا يمكن، فلا تراحم بينهما حينئذ، بل تعارض بين اطلاقيهما، إذ لا يمكن جعل كليهما معاً مقيداً بعدم الاتيان بالآخر.

وأما إذا كان كلاهما تعديا، فحيث ان هذا التقييد ممكن، فيقع التراحم بينهما.

عدم جريان التراحم فى المستحباب على القول به و ما قاله بعض المحققين

وأما على القول بعدم جريان التراحم فى باب المستحبات، فقد ذكر بعض المحققين (1) قدس سره انه لا يمكن ان يكون كل من الفعل أو الترك مستحباً، بلا فرق بين ان يكون كلاهما توصلياً أو أحدهما تعدياً والآخر توصلياً أو

ص: ٤٥٤

كلاهما تعدياً، وعلى الفرض الثانى والثالث وان كان بإمكان المكلف مخالفتها معاً لوجود ثالث فى البين، ولا مانع حينئذ من جعل استحباب كل من الفعل والترك مشروطاً بقصد القربه، أو استحباب الفعل فقط مشروطاً به دون الترك ولا يلزم محذور اللغو، ولكن لا- يمكن ذلك من ناحيه اخرى وهى انا إذا فرضنا ان الامر الاستحبابى المتعلق بكل من الفعل والترك مشروط بقصد القربه، ولكن الداعى القربى انما يدعو المكلف إلى ذات الفعل والترك لا إلى الفعل والترك بقصد القربه، وذلك لما ذكرناه فى مبحث التعبدى والتوصلى من ان قصد القربه وان كان ماخوذاً فى متعلق الأمر، إلا انه جزء فى طول سائر الاجزاء لا فى عرضها، ويتحقق بنفس قصد المكلف القربه بامثال الأمر المتعلق بذات الفعل فى المرتبه السابقه، ولهذا يدعو المكلف ويحركه نحو الفعل فى الخارج والترك فيه، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون كلاهما محركاً معاً، لانه من طلب الجمع بين النقيضين وهو مستحيل، كما لا يمكن ان يكون كلاهما محركاً نحو الجامع بينهما، لان الجامع وهو عنوان أحدهما ضرورى.

ولا- يمكن ان يكون خصوص الامر الاستحبابى المتعلق بالفعل محركاً نحوه دون الامر الاستحبابى المتعلق بالترك أو بالعكس، لانه ترجيح من غير مرجح، لان نسبه كل من الامرين إلى المولى على حد سواء، فافتراض ان احدهما مؤثر ومحرك دون الاخر لا يمكن.

ودعوى ان هناك صورته رابعه وهى ان المؤثر فى مثل المقام هو احدهما بنحو التخيير، مدفوعه بانه ان اريد بالتخيير التخيير الشرعى، فيرد عليه ما

ذكرناه في محله من ان مرجع التخيير الشرعى إلى تعلق الامر بالجامع بين فردين أو افراد لا إلى أوامر متعددة المشروطه، وحيث ان الامر في المقام متعدد بنحو التعيين، فلا يمكن ارجاعه إلى التخيير.

وان اريد به تقييد الامر بكل منهما بعدم امتثال الاخر لبا، فيرد عليه انه مبنى على فرض التزاحم حتى يكون الامر بكل منهما مقيداً لبا بعدم الاشتغال بالآخر، ولكن الكلام انما هو في فرض جريان عدم التزاحم في باب المستحبات، هذا اضافه إلى ما مر من ان هذا التقييد في المقام غير ممكن حتى في فرض التزاحم بينهما إذا كان احدهما تعدياً دون الاخر.

والخلاصه ان داعويه كلا- الامرين معا مستحيله لاستحاله الدعوه إلى اجتماع النقيضين، وأما داعويه احدهما بالخصوص دون الاخر، فهي ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل هذا.

ويمكن المناقشه في هذا الاشكال، بتقريب انه مبنى على ان يكون المراد من داعويه كل من الامرين الداعويه الفعلية، فعندئذ لا يمكن الجمع بين استحباب الفعل واستحباب الترك.

ولكن الظاهر ان المراد منها امكان الداعويه لا فعليتها، فإذا أمر المولى بشيء امكن ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف بحيث لو لم يكن له مقتض وداع آخر، امكن ان يكون ذلك داعياً له.

المراد من داعويه الامر هي الداعويه التقديرية و المناقشه فيه

وبكلمه لا- يمكن ان يراد من داعويه الامر، الداعويه الفعلية، بل المراد منها الداعويه التقديرية اى امكان داعويته للمكلف، لوضوح ان الغرض من الامر بشيء هو امكان ايجاد الداعى المحرك في نفس المكلف، بمعنى انه يمكن

ان يكون داعياً ومحرراً له نحو الاتيان به، وليس الغرض منه ايجاد الداعويه الفعلية في نفس المكلف و محركته نحو ايجاده في الخارج فعلاً، وعلى هذا فالغرض من الأمر الاستجابي بكل من الفعل والترك في المقام هو امكان داعويه كل منهما في نفسه لو لم يكن هناك مقتض أو داع آخر للفعل، ولا مانع حينئذ من الامر بكل منهما من هذه الناحية، والمانع انما هو فيما إذا كان كل منهما داعياً ومحرراً فعلاً نحو ايجاد متعلقه فانه غير معقول، لانه من الدعوه فعلاً إلى اجتماع النقيضين، وأما إذا كان الغرض من الامر بكل منهما امكان داعويته في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، فلا مانع منه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، يمكن ان يكون مراد السيد الاستاذ قدس سره من امكان جعل الاستجاب لكل من الفعل والترك إذا كان احدهما تعبيراً دون الاخر أو كلاهما تعبيراً، هو ان اطلاق دليلهما في المقام قد سقط من جهة المعارضه فيبقى اصل الأمر بالفعل والترك بنحو القضييه المهمله، ونتيجه بقاء الأمر بهما في الجملة، هي حكم العقل بالتخير بينهما عملاً، بمعنى ان المكلف مخير بين الاتيان بالفعل بقصد القربه أو الترك كذلك إذا كان قريباً، فإذن لا يرد عليه اشكال استحاله داعويه كل منهما فعلاً نحو متعلقه في الخارج هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً لان ما ذكره قدس سره مبنى على ان يكون لكل من الامر بالفعل والامر بالترك مدلولان احدهما المطلق والاخر المهمل، فإذا سقط المدلول الاطلاقي لكل منهما من جهة ما تقدم من المحذور بقي المدلول الاجمالي.

ولكن هذا المبنى خاطئ، إذا ليس لكل منهما مدلولان بل مدلول واحد وهو مدلوله الاطلاقى النهائى، والمدلول الاجمالى انما يكون فى ضمنه ومدك فيه لا انه مستقل، ويدل كل منهما عليه فى ضمن دلالة على مدلوله الاطلاقى، ولهذا فيسقط بسقوط مدلوله الاطلاقى، لوضوح ان الدلالة التضمنيه تتبع الدلالة المطابقه ثوباً وسقوطاً، فإذا سقطت الدلالة المطابقه، سقطت الدلالة التضمنيه أيضاً ولا يعقل بقائها.

والخلاصه انه ليس لكل من الامر بالفعل والترك مدلولان مستقلان أحدهما القضييه المطلقه والآخر القضييه المهمله بل لكل منهما مدلول واحد ودلاله واحده، وهى الدلاله على القضييه المطلقه باعتبار انها مندكه فيها لا انها مستقله هذا.

والصحيح فى دفع الاشكال المذكور هو ما ذكرناه، من ان الغرض من الامر بكل من الفعل والترك هو امكان دعوئه كل منهما فى نفسه لا-فعليتها فى الخارج، فإذن لا مانع من الامر بكل منهما من هذه الناحيه، كما انه لا مانع من ناحيه الجعل ولا من ناحيه الملاكات والمبادئ، ولا يلزم اللغويه إذا كان احدهما تعبيرياً.

إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل و وصل الى المجتهد دون العامى و الكلام فيه

بقى هنا شىء وهو انه إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل ووصل هذا الخبر إلى المجتهد وبلغ دون العامى، فهل يجوز للمجتهد ان يفتى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب أو لا؟

والجواب، انه يجوز الافتاء بالاستحباب بنحو الكبرى الكليه، سواء كانت صغراها متحققه فى الخارج ام لا، كما هو حال الفتاوى فى الشبهات

الحكميه، وحينئذ فإذا تحقق صغرها في المقام صار الاستحباب فعليا، ولكن هذا ليس محل الكلام في المساله، لان محل الكلام فيها انما هو في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل بعنوان البلوغ للعامي رغم ان هذا العنوان لم يتحقق عنده هذا.

ويمكن تصحيح هذا الافتاء من المجتهد بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي (١) قدس سره من ان هذا الافتاء من المجتهد الذي وصل اليه الخبر الضعيف للعامي الذي لم يصل اليه ذلك الخبر، مبني على ان يكون مفاد اخبار من بلغ حجيه الخبر الضعيف، فإنه إذا كان حجه، دل على استحباب مؤداه مطلقاً وبعنوانه الأولى لا بعنوان البلوغ، وعليه فيثبت استحبابه للعامي أيضاً الذي لم يبلغه الخبر، باعتبار ان استحبابه حينئذ غير مشروط بعنوان البلوغ حتى يختص بمن بلغه الخبر ووصل إليه هذا.

ويمكن المناقشه فيه أولاً، ان مفادها ليس حجيه الخبر الضعيف، ولا تدل عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها حجيه الخبر الضعيف، الا ان حجيته انما تكون بعنوان ثانوي وهو عنوان بلوغ الخبر كما هو مقتضى قوله عليه السلام في صحيحه هشام > من بلغه عن النبي الاكرم صلى الله عليه و آله ثواب على عمل فعله، كان له اجره وان لم يقله < (٢)، فانه يدل على ان موضوع الصحيحه خصوص الخبر البالغ به الثواب، وهي تدل على حجيته بهذا العنوان لا

ص: ٤٥٩

١- (١) - نهايه الافكار ج ٣ ص ٢٨١.

٢- (٢) - أبواب مقدمات العبادات، باب ١٨، ح ١٣، وسائل ج ١، ص ٨١.

مطلقاً، وعلى هذا فإذا فرض ان الخبر لم يصل إلى العامى ولم يبلغه به، فلا يكون مشمولاً للصحيحه، فالنتيجه انه لا يكون حجه عليه، فإذا لم يكن حجه، فلا يثبت مؤداه له وهو استحباب العمل بعنوان ثانوى، لعدم تحقق موضوعه فيه.

وبكلمه ان اخبار من بلغ لو دلت على حجه الخبر الضعيف، لم تدل على حجتيه بعنوانه الأولى وهو عنوان الخبر، كما هو الحال فى حجه سائر الامارات كاخبار الثقه وظواهر الالفاظ ونحوهما، بل تدل على حجتيه بعنوان ثانوى وهو عنوان البالغ، ولهذا تختص حجتيه لمن بلغه الخبر ووصل اليه ولا- يكون حجه لمن لم يبلغه ولم يصل اليه، لعدم الموضوع لها فى حقه، ومن هنا لا تكون حجتيه كحجيه سائر الامارات التى تبنى على ملاك الكاشفيه والطريقيه النوعيه. وحيث ان حجتيه بعنوان البلوغ، فلا يثبت مضمونه الا لمن ثبت فى حقه هذا العنوان لا مطلقاً.

الثانى: ان المجتهد يفتى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب بنحو الكبرى الكليه ويخبر العامى بتحقيق صغرى لها فى موارد خاصه، فإذا ن تحقق صغرى البلوغ فى حق العامى أيضاً فيثبت له الاستحباب حينئذ، ولا فرق بين ان يكون تحقق البلوغ بابلاغ الراوى مباشره أو بالواسطه.

ونتيجه هذا الوجه هى ان فتوى المجتهد باستحباب العمل البالغ عليه الثواب لا يكون حجه فى حق العامى، إلا إذا اخبره ببلوغ الثواب عليه حتى يتحقق عنوان البلوغ عنده أيضاً.

وهذا الوجه وان كان صحيحاً فى نفسه إلا انه غير مطابق لفتوى

الاصحاب بالاستحباب على ضوء قاعده التسامح فى ادله السنن، لانهم يفتون بالاستحباب على ضوء هذه القاعده كحكم واقعى
أولى لا كحكم ثانوى متوقف على عنوان البلوغ وان كان بابلاغ المجتهد.

فالتتيجه انه لا يمكن الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب من الفتوى بالاستحباب كحكم واقعى على ضوء قاعده التسامح، لان
هذه القاعده لو تمت، فلا يمكن الافتاء بالاستحباب الا كحكم ثانوى وهو الحكم باستحباب العمل بعنوان البلوغ.

نتائج البحث حول حديث من بلغ

نتائج البحث عده نقاط النقطه الأولى: ان فى روايات من بلغ محتملات تبلغ إلى خمس، والاطهر منها المحتمل الثالث وهو جعل
الاستحباب الظاهرى الطريقى للاحتياط، لانه المستفاد من روايات الباب كصحيحه هشام وغيرها.

النقطه الثانيه: انه ليس فى روايات من بلغ روايات مطلقه وروايات مقيده، بل جميع هذه الروايات بمختلف السننها تدل على جعل
الاستحباب الظاهرى الطريقى بعنوان الاحتياط والانقياد، وعلى تقدير ان تكون هناك روايات مطلقه وروايات مقيده، فلا يحمل
المطلق على المقيد على اساس ان الحكم المجعول فيهما انحلالى.

النقطه الثالثه: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من ان الروايات المقيده لاتدل على تقييد العمل بها، بل ظاهرها ان القيود
الماخوذه فى لسانها شرط لترتب الثواب عليه لانها قيد لاصل مطلوبيته، لايمكن المساعدة عليه على

النقطة الرابعة: تظهر الثمره بين القول الأول والخامس وبين سائر الاقوال فى المساله فى انه يجوز الافتاء بالاستحباب اعم من النفسى والطريقى على ضوء سائر الاقوال دون القول الأول والخامس، وتظهر الثمره أيضاً بين القول الثانى وهو ان مفاد اخبار من بلغ حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، والقول الثالث هو ان مفادها جعل الاستحباب الظاهرى الطريقى بعنوان الاحتياط فى ان الثابت على القول الثانى الاستحباب النفسى للعمل البالغ عليه الثواب، وعلى القول الثالث الاستحباب الظاهرى الطريقى، وأيضاً تظهر الثمره بين القول الثانى والقول الرابع وهو القول بالاستحباب النفسى للعمل البالغ عليه الثواب فى عده موارد.

النقطة الخامسة: لا تشمل اخبار من بلغ فتوى الفقيه خلافا للسيد الاستاذ قدس سره، حيث قال انها تشمل فتوى الفقيه، بدعوى ان موضوع هذه الاخبار، بلوغ الثواب على عمل من النبى الاكرم صلى الله عليه وآله أو احد الائمة الاطهار عليهم السلام بالواسطه، ولا فرق بين ان تكون الواسطه الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه أو اجماع المنقول أو الشهره الفتوائيه.

ولكن تقدم ان اخبار الباب التى عمدتها صحيحه هشام منصرفه عن الاخبار الحدسيه.

النقطة السادسة: ان اخبار من بلغ لاتشمل الخبر الضعيف الدال على كراهه العمل بقريتين فيها، الأولى ان هذه الاخبار حيث انها فى مقام ترغيب الناس على العمل البالغ عليه الثواب وحثهم عليه، فتدل على انه محبوب فلا

تشمل المكروه، الثانيه ان موضوع هذه الاخبار حيث انه بلوغ الثواب على عمل، فلا تشمل المكروه، لعدم ترتب ثواب عليه.

النقطه السابعه: ان اخبار من بلغ تشمل باطلاقها الخبر الضعيف الدال على استحباب العمل البالغ عليه الثواب في مقابل الخبر الضعيف الدال على كراهته، وما ذكره بعض المحققين قدس سره من انه لا اطلاق لها، غير تام كما تقدم.

النقطه الثامنه: عدم اجتماع الكراهه والاستحباب في فعل واحد لا من جهه لغويه جعلهما معاً له، بل من جهه استحاله اجتماع المصلحه والمفسده والمحبويه والمبغوضيه والاراده والكراهه في شىء واحد، وأما إذا كان المراد من الكراهه استحباب الترك، فعندئذ أيضاً لا يكون كل من النقيضين محبوباً ومراداً ومشتماً على مصلحه.

النقطه التاسعه: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من انه لا مانع من جعل الكراهه والاستحباب معاً لفعل واحد إذا كان احدهما تعدياً، لان المكلف حينئذ متمكن من ترك كليهما معاً، فإذا فرضنا ان الفعل تعدي دون الترك، فإذا اتى به بدون قصد القربه، كان تاركاً لكليهما معاً، غير تام على القول بجريان التراحم في باب المستحبات إلا إذا كان كلاهما تعدياً، وأما على القول بعدم جريان التراحم فيها، فقد ذكر بعض المحققين قدس سره على ما في تقرير بحثه انه لا يمكن أيضاً، من جهه ان الامر بالفعل يدعو المكلف نحو الاتيان به بقصد القربه، والامر بالترك يدعو نحو الترك ولا يمكن ان يكون كلاهما محرراً وداعياً.

وفيه ان ما ذكره قدس سره من عدم الامكان مبنى على ان يكون المراد من

داعويه كل منهما الداعويه الفعلية، ولكن الامر ليس كذلك، بل المراد منها امكان داعويه كل منهما في نفسه يعنى الداعويه التقديرية، فإذن لا مانع من داعويه كل منهما تقديراً.

النقطه العاشره: إذا وصل الخبر الضعيف إلى المجتهد وبلغه ثواب على عمل ولكنه لم يصل إلى العامي، فهل يجوز للمجتهد ان يفتي باستحباب العمل بعنوان بلوغ الثواب عليه أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن الا إذا اخبر المجتهد بالضعري أيضاً وهي بلوغ الثواب على هذا العمل حتى تكون هذه الفتوى حجه على العامي.

اشاره

دوران الأمر بين المحذورين يقع البحث عن هذه المساله فى مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كانت الواقعه واحده.

المقام الثانى: فيما إذا كانت متعدده.

المقام الأول فيما اذا كانت الواقعه واحده

اشاره

أما الكلام فى المقام الأول: فهل العلم الاجمالى بجنس التكليف الجامع بين الوجوب والحرمة منجز ومانع عن جريان الاصول العمليه المؤمنه من العقلية والشرعية فى اطرافه أو لا؟

والجواب ان هذا العلم الاجمالى وان كان بياناً وكاشفاً عن الواقع ذاتاً، الا انه يستحيل ان يكون منجزاً بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه ولا- بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ولا- بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالى تمكن المكلف من الموافقه والمخالفه القطعيتين العمليتين، وفى المقام لا يتمكن المكلف لا من الأولى ولا من الثانيه، أما من الأولى فلان المكلف لا يتمكن من الجمع بين الفعل والترك فى ان واحد، لانه من الجمع بين النقيضين وهو مستحيل، وأما من الثانيه فلان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما.

وأما بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، فهي أيضاً غير ممكنة، لأن نسبة العلم الاجمالي إلى كل من الوجوب والحرمة المحتملين على حد سواء، فإذاً كونه منجزاً لخصوص الوجوب المحتمل دون الحرمة المحتملة أو بالعكس، ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل.

فالتبعية، ان هذا العلم الاجمالي يستحيل ان يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال الجامع بين الوجوب والحرمة حتى بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، وعليه فالعلم الاجمالي في المقام ساقط فيكون وجوده كعدمه.

وعلى هذا فليس في المسألة الا- صرف احتمال الوجوب فيها واحتمال الحرمة، وحينئذ فيقع الكلام في ان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، هل هو منجز في نفسه أو لا؟

هل تجرى قاعده القبح في المقام و الاقوال فيها

اشاره

والجواب، أما بناء على ان الاصل الأولى في الشبهات البدويه قاعده حق الطاعه دون قاعده القبح، فيكون احتمال كل من الوجوب والحرمة في نفسه منجزاً لمتعلقه من الفعل أو الترك، غاية الامر يقع التزاحم بينهما في مقام الاقتضاء والتاثير، لاستحاله تنجيز كليهما معاً، وتنجيز احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلا يتنجز شيء منهما فالنتيجه هي التنجيز عقلاً.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاصل الأولى فيها قاعده القبح، فهل تجرى هذه القاعده العقلية أو الشرعية في المقام أو لا؟
والجواب ان في المسألة اقوالاً:

القول الأول: ما قاله المحقق العراقي و الجواب عنه

القول الأول: عدم جريان البراءة العقلية والشرعية معاً، وقد اختار هذا

القول المحقق العرفي (١) قدس سره وافاد في وجه ذلك، أما البراءة العقلية، فلان العلم الاجمالي في المقام وان لم يكن منجزا لا بالنسبة إلى الموافقة القطعية العمليه ولا بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه ولا بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه، ولكن مع ذلك لا- تجرى البراءة العقلية، وذلك لان الترخيص العقلي في الفعل أو الترك وان كان ثابتا، الا ان كل ترخيص ليس ببراءة عقلية، لان الترخيص تاره يكون بملاك الاضطرار وعدم التمكن من المخالفه والموافقه القطعيتين، واخرى يكون بملاك عدم البيان، وحيث ان الترخيص في المقام مستند إلى الاضطرار لا إلى عدم البيان، فلا موضوع للبراءة العقلية فيه.

وبكلمه ان اريد في المقام ابطال منجزيه العلم الاجمالي بها اي بالبراءة العقلية فهو مستحيل، لان البراءة العقلية متفرعه على عدم البيان باعتبار انه موضوع لها، ومن الطبيعي انها لا تثبت موضوعها ولا تنقحه وإلا لزم الدور، لانها متوقفه على ثبوت موضوعها وهو عدم البيان في المرتبه السابقه، فلو كان ثبوت موضوعها متوقفا عليها لدار، وفي المقام لو كان عدم بيانه العلم الاجمالي متوقفاً على البراءة العقلية فيه لزم محذور الدور، لانها على الفرض متوقفه على عدم كونه بيانا في المرتبه السابقه، ولهذا لا بد من اثبات موضوعها في كل مورد بقطع النظر عن جريانها فيه، والا فلا يعقل ان تكون اصاله البراءة العقلية بنفسها منقحه لموضوعها، وحيث انه لا- يمكن احراز موضوعها في المقام الا بتجريد العلم الاجمالي فيه عن البيانه في المرتبه السابقه، فلا يمكن تجريدها بالقاعده.

ص: ٤٦٧

وان اريد اجراء القاعده بعد ابطال منجزيه العلم الاجمالي في المساله وبيانيته فيها، فيرد على ان اجرائها حينئذ يكون لغوا ووجودها كعدمها، لان الترخيص الثابت في المساله يكون بملاك اضرار المكلف وعدم تمكنه من الموافقه القطعيه العمليه ولا من المخالفه القطعيه كذلك لا بملاك عدم البيان.

والخلاصه، ان ابطال العلم الاجمالي عن المنجزيه و البيانيه بالبراءه العقليه مستحيل لاستلزامه الدور، وأما ابطاله عنها بقاعده اخرى وهى قاعده الاضرار في المرتبه السابقه، فهو وان كان صحيحا الا انه حينئذ يكون الترخيص في المساله مستند إلى هذه القاعده فلا تصل النوبه إلى قاعده البراءه العقليه، هذا غايه ما يمكن ان يقال في توضيح ما افاده المحقق العراقي قدس سره.

وقد اجيب عن ان المدعى في المقام ليس هو اجراء البراءه العقليه، لابطال منجزيه العلم الاجمالي وبيانيته لكي يقال انه غير معقول، و أيضاً ليس المدعى اجرائها بعد ابطال العلم الاجمالي عن المنجزيه والبيانيه من جهه الاضرار وعدم التمكن من الموافقه القطعيه العمليه ولا من المخالفه القطعيه العمليه، بل المدعى اجرائها في كل من احتمال الوجوب والحرمة في نفسه، بتقريب ان احتمال كل منهما في نفسه ويقطع النظر عن الاخر منجز لمتعلقه من الفعل أو الترك، على اساس ان احتمال التكليف الالزامي مساوق لاحتمال التنجيز على كلا القولين في المساله، هما القول بان الاصل الأولى في الشبهات البدويه قاعده الاشتغال وحق الطاعه، والقول بان الاصل الأولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان، غايه الامر انه على القول الأول، فالتنجيز

ثابت فعلاً بمقتضى قاعده الاشتغال وحق الطاعه وعدم جريان قاعده القبح، وعلى القول الثانى، فالنتجيز معلق على عدم جريان قاعده القبح، وعلى هذا فحيث ان احتمال الوجوب أو احتمال الحرمة فى المقام فى نفسه منجز لولا قاعده القبح فلا مانع من جريانها، وعليه فموضوع القاعده وملاكه تام فى المقام فى نفسه وان كان ملاك الاضطرار أيضاً تام فيه، لان المكلف حيث لا يقدر على الموافقه القطعيه العمليه ولا- على المخالفه القطعيه العمليه، فبطبيعته الحال يضطر إلى الموافقه والمخالفه الاحتماليتين، فلا يمكن عقابه على ترك الموافقه القطعيه العمليه لانه من عقاب العاجز هذا.

ويمكن المناقشه فى هذا الجواب، بتقريب انه لا- يمكن تطبيق القاعده على كلا- الاحتمالين معا فى المقام لا- من جهه العلم الاجمالي بأحدهما، لما عرفت من ان وجوده وعدمه سيان فلا يصلح ان يكون بياناً، بل من جهه ان موضوع القاعده عدم البيان على التكليف فى مورد قابل للبيان فيه، والمفروض انه لا- يمكن اقامه البيان على كلا- الاحتمالين معا فى المقام حتى يكونا مشمولين للقاعده، وأما تطبيق القاعده على احدهما المعين دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا لا يمكن. ودعوى ان اجراء القاعده انما هو عن احتمال الوجوب أو الحرمة فى نفسه وبقطع النظر عن الاخر، ومن الواضح ان احتمال كل منهما كذلك مساوق لاحتمال العقاب لولا القاعده، مدفوعه بان القاعده وان كانت جاريه على ضوء هذه الفرضيه، الا ان هذه الفرضيه مجرد افتراض فى المقام لا- واقع موضوعى له فيه، لانه ان اريد بجريان القاعده فى كل واحد من الاحتمالين فى نفسه وبقطع النظر عن الاخر،

نفى العقوبه والاداناه على كل من الفعل والترك واثبات التأمين، فيرد عليه انه ثابت عقلا وتكويناً، لان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً، واحتمال الوجوب معارض مع احتمال الحرمة، وكلا الاحتمالين لا يمكن ان يكون موثراً وإلا لزم التكليف بغير المقدور، واحدهما المعين موثر دون الاخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لابعينه يعنى الجامع موثر ومنجز غير معقول، لان نتيجه التخيير وهو ثابت فى المقام تكويناً وعقلاً، وان اريد به نفى العقوبه والاداناه عن احدهما دون الاخر، فان اريد باحدهما، احدهما المعين فهو ترجيح من غير مرجح، وان اريد به احدهما المخير فهو ثابت تكويناً وعقلاً فى المقام.

وان اريد به جريانها فى كل واحد منهما كذلك فرضاً من دون ان ينطبق على المقام فلا اثر له، لانه مجرد افتراض لا يمكن ان يكون مصححاً لجريان القاعده، هذا اضافه إلى ان الكلام إنما هو فى جريان القاعده فى المقام وهو مساله دوران الامر بين المحذورين اى فى الاحتمالين المتنافيين، فانهما بهذا الوصف من صغريات هذه المساله.

فالتتيجه ان موضوع القاعده وملاكها وان كان تاماً على ضوء هذه الفرضيه، الا انها لا تنطبق على المقام، فإذن لا يمكن ان يكون اجراء القاعده فى المقام على ضوء هذه الفرضيه.

كما انه لا- يمكن ان يكون اجراء القاعده على ضوء احتمال تعيين الوجوب أو الحرمة فى الواقع ومقام الثبوت من قبل الشارع، وذلك لان هذا الاحتمال وان كان موجوداً إلا ان نسبته إلى كلا المحتملين فى المقام على حد سواء، وعلى هذا فتطبيق القاعده على احتمال تعيين الوجوب فقط ترجيح

من غير مرجح، لأن نسبتها إلى احتمال تعين كل من الوجوب والحرمة على البديل نسبة واحده، فإذن تطبيق القاعده على كل واحد منهما تعييناً دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وأما تطبيقها على الجامع بينهما وهو عنوان أحدهما، لا أثر له إلا ثبوت التخيير بينهما وهو ثابت تكويناً وعقلاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان ملاك القاعده ومبررها هو اثبات التأمين، وأما إذا كان التأمين ثابتاً في المرتبه السابقه فلا مبرر لاجرائها، وحيث ان المكلف في المقام مأمون من الادانه والعقوبه بملاك اضطراره إلى الموافقه أو المخالفه الاحتماليه و عجزه عن الموافقه القطعيه في المرتبه السابقه، فتكون ادانته من ادانه العاجز و عقوبته وهى قبيله بحكم العقل العملى، ومن الواضح انه لا مجال ولا مبرر لتمسكه بالقاعده لاثبات التأمين بعدما كان التأمين ثابتاً له مسبقاً، فالنتيجه انه لا مجال لاجراء القاعده فى المقام.

وأما البراءه الشرعيه، فقد ذكر قدس سره انها أيضاً لا تجرى فى اطراف العلم الاجمالي، لان جريانها متفرع على عدم كون العلم الاجمالي منجزاً فى المرتبه السابقه، على اساس ان منجزيته تمنع عن جريانها، وحيث ان سقوط العلم الاجمالي فى المقام عن التنجيز انما هو بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانه العاجز فى المرتبه السابقه، فلا مجال للتمسك بالبراءه الشرعيه فى طول ذلك لانها لغو.

وقد اجيب عن ذلك، بانه لا مانع من التمسك باصالة البراءه الشرعيه ثبوتاً، بتقريب ان مفادها نفى ايجاب الاحتياط شرعاً بلحاظ احتمال

الوجوب أو احتمال الحرمة، وحيث ان بإمكان الشارع في المقام جعل ايجاب الاحتياط على طبق الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة في الواقع، فلهذا يكون احتمال جعله موجودا فيه بالنسبه إلى احدهما، والرافع لهذا الاحتمال هو اصالة البراءة الشرعيه، فما ذكره المحقق العراقي قدس سره من المانع الثبوتى لجريان اصالة البراءة الشرعيه في المقام ليس مانعا من جريانها عن احتمال الوجوب أو الحرمة ثبوتا، وانما هو مانع عن جريانها في كلا الاحتمالين معا، لانه لغو هذا.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لانه احتمال ان الشارع جعل ايجاب الاحتياط على طبق الوجوب المحتمل، معارض مع احتمال جعله ايجاب الاحتياط على طبق الحرمة المحتملة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر، وحينئذ فان جعله على طبق كليهما معا فهو لايمكن، لاستلزامه طلب الجمع بين النقيضين، وعلى طبق احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، وعلى طبق احدهما لابعينه لا اثرله، فان اثر التخيير وهو ثابت عقلاً وتكوينا.

فالتتيجه ان عدم جريان اصالة البراءة العقليه والنقليه في المقام انما هو من جهه ما ذكرناه، لا من جهه ما ذكره المحقق العراقي قدس سره.

هذا كله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الاثبات، فروايات اصالة البراءة لا تشمل المقام كما سوف نشير إليه.

القول الثاني: ما قاله المحقق النائيني الذي حاول اثبات ذلك بعده محاولات

القول الثاني: عدم جريان البراءة الشرعيه في المسأله، وقد اختار هذا

القول المحقق النائيني (١) قدس سره وافاد في وجهه، ان الحكم في هذه المساله هو التخيير بين طرفيها عقلا من دون ان يكون فيها حكم ظاهري شرعى.

وقد حاول لاثبات ذلك بعده محاولات:

المحاولة الأولى الروايات التي تكون مفادها جعل الحليه لا تشمل المقام و الجواب عنه

المحاولة الأولى: ان الروايات التي يكون مفادها جعل الحليه للشئ المشكوك كروايات الحل فلا تشمل المقام، لان جعل الحليه في هذه المساله غير محتمل، على أساس ان حكم المساله مردد بين الوجوب والحرمه ولا ثالث لهما، ومن الواضح ان اصاله الحل انما تجرى فيما إذا احتمل مطابقتها للواقع، وأما فيما إذا علم بمخالفتها له فلا يمكن جعلها، وحيث انا نعلم في المقام وجدانا ان اصاله الحل في المساله مخالفه للواقع ولهذا لا يمكن جعلها، لان جعل الحكم الظاهري للشئ منوط باحتمال مطابقتها للواقع، وتبعه فيه السيد الاستاذ (٢) قدس سره.

والجواب، ان اعتبار احتمال مطابقه الحكم الظاهري للواقع في صحه جعله، ان كان بملا-ك ان تحقق موضوعه متقوم بهذا الاحتمال، وبدونه فلا- موضوع له كما في مثل جعل الحجية للامارات ووجوب الاحتياط والاستصحاب، لان موضوع الحجية الامارات التي يحتمل مطابقتها للواقع، وأما مع العلم بمخالفتها له فلا موضوع لها، ضروره ان الامارات التي تكون مخالفه للواقع، فلا يعقل جعل الحجية لها بتمام معانيها، كما ان الامارات التي تكون مطابقه له، فلا معنى لجعل الحجية لها.

ص: ٤٧٣

١- (١) - أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٢.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٢٩.

وأما وجوب الاحتياط، فحيث انه وجوب ظاهري طريقي مجعول بغرض تنجيز الواقع والحفاظ عليه بماله من المبادئ والملاكات وفي طوله، فيكون موضوعه متقوماً باحتمال المطابقه للواقع، وأما مع العلم بعدم المطابقه فلا موضوع له، بداهه ان الغرض منه تنجيز الواقع والحفاظ عليه، فإذا لم يكن هناك واقع وجدانا، فلا معنى لجعله طريقاً اليه.

وأما الاستصحاب، فادلته صريحه في ذلك، لان قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر)^(١)، يدل على ان موضوع الاستصحاب متقوم بركنين: الأول اليقين بالحاله السابقه الثاني الشك في بقائها، ومع العلم بارتفاع الحاله السابقه، فلا- موضوع للاستصحاب فالنتيجه، ان موضوع الاستصحاب ثبوتاً واثباتاً متقوم بالشك في بقاء الحاله السابقه والا فلا موضوع له.

تحصل ان موضوع هذه الاحكام الظاهريه متقوم بالشك في الواقع واحتمال مطابقتها له، وأما اصاله الحل، فهي ليست كاصاله الاحتياط والاستصحاب والامارات، إذ لا توجد فيها نكته ثبوتيه أو اثباتيه بانها متقومه باحتمال مطابقتها للواقع، لان موضوعها الشك في الحكم الواقعي سواءً اكان احتمال المطابقه والمماثله بينها وبين الحكم المشكوك موجوداً أم لا، فإذا شك في وجوب شيء وحليته، فاحتمال المطابقه موجود، وكذلك إذا كان الشك في حرمة شيء وحليته، الا- انه لا- دخل لاحتمال المطابقه في تحقق موضوعها، لان موضوعها الشك في الحكم الواقعي، سواء اكان احتمال

ص: ٤٧٤

١- (١) - أبواب نواقض الوضوء باب ١، باب انه لا ينقض الوضوء إلا اليقين ح ١، وسائل ج ١، ص ٢٤٥.

المطابقه موجودا كما فى المثالين المذكورين ام لم يكن موجودا كما فى المقام، لان الحكم الواقعى فيه يدور بين الوجوب والحرمة ولا- ثالث لهما، ومع هذا لا- مانع من التمسك باصالة الحل لتحقق موضوعها وهو الشك فى الحكم الواقعى، ومن هنا يظهر الفرق بين اصالة الحل وبين اصالة الاحتياط والاستصحاب والامارات.

وبكلمه ان احتمال مطابقه الحكم الظاهرى للواقع ان كان مقوما لموضوعه، فلا اشكال فى اعتباره فيه كما فى حجيه الامارات، لانه موضوعها احتمال مطابقته للواقع، ومع العلم بعدم مطابقته له، فلا- معنى لجعل الحجيه لها، لان جعلها للعالم بالواقع لغو وكذلك الحال فى اصالة الاحتياط والاستصحاب كما مر.

وأما اصالة الحل، فهى تمتاز عن هذه الاصول، لانها حكم ظاهرى غير طريقى وموضوعها الشك فى الحكم الواقعى كالشك فى وجوب شىء وحليته والشك فى حرمة شىء وحليته والشك فى حرمة شىء ووجوبه، ولا- يكون موضوعها متقوما باحتمال مطابقته للواقع، ولا- مانع من جعل الحليه الظاهريه للشىء المشكوك وجوبه أو حرمة، وكذلك للشىء المشكوك حرمة وحليته، والمصلحه العامه وهى المصلحه التسهيليه النوعيه تقتضى ذلك، وقد ذكرنا فى محله ان هذه المصلحه النوعيه التسهيليه تدعو المولى إلى جعل الترخيص وان كان جعله قد يؤدى إلى تفويت المصلحه الشخصيه، الا انها تتقدم عليها لا من باب التراحم الحفظى، لان المصلحه التسهيليه النوعيه انما هى فى نفس الترخيص لا فى متعلقه حتى تقع المزاحمه بينها وبين المصالح

الشخصيه فى حالات الحفظ، وقد تقدم كل ذلك بشكل موسع فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى.

وأما فى مقام الاثبات، فروايات الحل وان كانت ظاهره فى اختصاصها بالشبهات التحريميه، الا ان روايات اصاله البراءه كحديث الرفع ونحوه لا تختص بها، ولكن هل تشمل مساله دوران الامر بين المحذورين وتدل على البراءه والترخيص فيها أو لا؟

والجواب، الظاهر عدم شمولها لها كما سوف نشير اليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان ما ذكره المحقق النائى والسيد الاستاذ (قدهما) من عدم جريان اصاله الحل فى المقام، معللا بان جريانها مشروط باحتمال مطابقتها للواقع وهو مفقود فى المقام، مبنى على الخلط بين الاحكام الظاهريه الطريقيه كحجيه الامارات والاستصحاب ووجوب الاحتياط ونحوها، وبين الاحكام الظاهريه غير الطريقيه كاصاله الاباحه ونحوها، فان احتمال المطابقه والمماثله انما هو مقوم للموضوع ومحقق له فى الطائفه الأولى دون الثانيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، انه لا- يمكن جريان اصاله الحل فى المقام بنفس ما ذكرناه من الملاك فى عدم جريان اصاله البراءه فيه العقليه والنقليه فراجع.

المحاوله الثانيه ادله البراءه اذا كانت من قبيل حديث الرفع لا تشمل المقام و الجواب عنه

المحاوله الثانيه: ان ادله البراءه إذا كانت من قبيل حديث الرفع، بان يكون لسانها رفع الحكم عند عدم العلم به فلا تشمل المقام، وقد افاد فى وجه ذلك ان رفع الحكم عن مورد سواءً كان الحكم الواقعى ام الظاهرى لا يمكن الا إذا امكن وضعه فيه، بداهه ان وضع الحكم إذا لم يكن فى مورد فلا

موضوع للرفع، وحيث ان مفاد حديث الرفع، رفع ايجاب الاحتياط، فمن الطبيعي انه لا يمكن رفعه عن مورد الا إذا امكن وضعه فيه، والا فلا معنى للرفع ولا موضوع له، وفي المقام بما انه لا يمكن وضع ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معا، فلا يمكن الرفع أيضاً حتى يكون مشمولاً لحديث الرفع.

فالتتيجه ان ادله البراءه الشرعيه سواء اكانت من قبيل روايات الحل أم كانت من قبيل حديث الرفع، فلا تشمل مساله دوران الامر بين المحذورين.

وقد اجيب عن ذلك(1)، بان وضع ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معا وان كان لا يمكن، لاستلزامه التكليف بالجمع بين النقيضين وهو مستحيل، فإذا استحال الوضع استحال الرفع أيضاً.

إلا- ان الكلام في المقام ليس في جعل ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معا لكي يقال انه مستحيل، ومع استحالته لا مقتضى للرفع، بل الكلام انما هو في امكان جعل ايجاب الاحتياط لكل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، كما ان بإمكان الشارع جعل ايجاب الاحتياط للفعل معينا أو للترك كذلك، فإذا كان ذلك ممكنا من قبل الشارع، فيكون مشمولاً لاطلاق حديث الرفع.

والخلاصه ان محل الكلام في المساله انما هو في شمول ادله البراءه لكل من الفعل أو الترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، وحيث ان وضع ايجاب الاحتياط وجعله لكل من الفعل والترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر

ص: ٤٧٧

ممکن، فيمكن رفعه أيضاً، وعليه فيكون مشمولاً لادله البراءه منها حديث الرفع.

فما ذكره قدس سره من عدم شمول الحديث للمقام غير تام.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لما تقدم من انه لا يمكن جعل ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، وكذلك لا يمكن جعله للفعل معيناً أو للترك كذلك، لان احتمال تعيين كل منهما معارض باحتمال تعيين الاخر ولا ترجيح في البين، وقد مر تفصيل كل ذلك انفاً، فإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات، إذ لا موضوع حينئذ للبحث عن ان ادله البراءه هل تشمل المقام أو لا.

المحاولة الثالثة جعل الحكم الظاهري انما يمكن اذا ترتب عليه اثر شرعى عملي و الجواب عنه

المحاولة الثالثة: ان جعل الحكم الظاهري انما يمكن فيما إذا ترتب عليه اثر شرعى عملي والا لكان جعله لغواً، وفي المقام لا فائده في جعل الحكم الظاهري وهو الترخيص في الفعل أو الترك، وذلك لانه ثابت عقلاً وتكويناً، باعتبار ان الانسان لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، فإذا ما هو اثر اصاله البراءه الشرعيه، إذ لا يترتب عليها الا الترخيص في الفعل أو الترك وهو ثابت تكويناً وعقلاً، فلاجل ذلك لا يكون مشمولاً لاطلاق ادله البراءه منها حديث الرفع.

وقد اجيب (1) عن ذلك، بان الترخيص التكويني العقلي في المقام انما هو ثابت فيما إذا لم يلزم الشارع المكلف بالالتزام بالفعل أو بالترك، وأما إذا الزمه باحدهما، فلا يحكم العقل بالترخيص بينهما، لان حكمه بذلك معلق

ص: ٤٧٨

على عدم الزام الشارع باحدهما معينا والا فينتفى حكمه بانتفاء موضوعه.

وان شئت قلت، ان بإمكان الشارع جعل ايجاب الاحتياط لاحدهما المعين دون الاخر بسبب أو اخر فى الواقع، ولا دافع لهذا الاحتمال الا- اصاله البراءه التى يكون مفادها عدم جعل ايجاب الاحتياط، فإذن لا يكون جريانها لاثبات الترخيص بينهما حتى يكون لغوا، بل جريانها لنفى ايجاب الاحتياط عن احدهما فى الواقع، فانه محتمل وجدانا واصله البراءه تنفى هذا الاحتمال ظاهرا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من المحاولات لاثبات ان اصاله البراءه لا تجرى فى المقام، مبنى على الخلط بين الموارد التى لا- تجرى فيها الاصاله والموارد التى تجرى فيها، أما الأول فلان الاصاله لا تجرى لاثبات الترخيص بين الفعل والترك، لانه ثابت تكويناً وعقلاً، ومع ثبوته كذلك يكون جريانها لغوا، وأما الثانيه فلانه لا مانع من جريانها لنفى ايجاب الاحتياط عن احدهما، لان احتمال تعيينه موجود فى الواقع ولا يدفع الا باصاله البراءه عنه.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان هذا الجواب خاطئ وغير دقيق، لان جعل ايجاب الاحتياط لاحدهما المعين دون الاخر لا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، إذ احتمال تعيين كل منهما معارض مع احتمال تعيين الاخر، فكما يحتمل تعيين الوجوب المحتمل فى الواقع، فكذلك يحتمل تعيين الحرمة المحتمله فيه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر، فإذن كيف يمكن التمسك باصاله البراءه عن تعيين احدهما دون الاخر، فالنتيجه ان اصاله البراءه عن تعيين كل

منهما لا- يمكن، لان نتيجهها التخيير وهو ثابت عقلاً وتكويناً، وعن احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات.

القول الثالث: لبعض المحققين من ان ادله البراءه الشرعيه لا تشمل المقام و المناقشه فيه من وجوه

القول الثالث: ان ادله البراءه الشرعيه لا- تشمل المقام، وقد اختار هذا القول بعض المحققين (1) قدس سره وقد افاد في وجه ذلك، ان المنساق منها ولا سيما اصاله الحل انها علاج مولوى كحالات التزاحم بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصى على الغرض الالزامى، لا علاج التزاحم بين غرضيين الزاميين كما فى المقام.

وبكلمه، ان التزاحم الحفظى فى موارد الاشتباه واختلاط الاحكام الالزاميه بالاحكام الترخيصيه انما هو فى الحقيقه بين الملاكات والاغراض اللزوميه والملاكات والاغراض الترخيصيه، وترجيح احدهما على الاخرى فى هذا المورد اما بقوه الاحتمال أو المحتمل، وفى موارد اصاله البراءه ونحوها يرجح الاغراض والملاكات الترخيصيه على الاغراض والملاكات اللزوميه، وعليه فتكون ادله اصاله البراءه علاج مولوى لحالات التزاحم بينهما هذا.

ويمكن المناقشه فى هذا القول من وجوه:

الأول: ان المجعول فى الشريعه المقدسه انما هو الاحكام الالزاميه كالوجوبات والتحريمات وما يلحق بها من الاستجابات والمكروهات، وأما الاحكام الترخيصيه الواقعيه التى هى عباره عن المباحات الاصليه، فهى غير مجعوله فى الشريعه المقدسه ولا مقتضى لجعلها، والنكته فى ذلك هى ان

ص: ٤٨٠

الشريعة الاسلاميه المقدسه قد جاءت لتحديد اطلاق عنان الانسان وجعل القيود والحدود له وانه حر فى الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا، ومن الطبيعى ان اطلاق العنان للانسان مقتضى طبيعته الأوليه وفطرته الذاتيه.

الثانى: انا لو سلمنا انها مجعوله فى الشريعة الاسلاميه المقدسه، الا ان جعلها انما هو من جهه عدم وجود المقتضى للاحكام الالزاميه من الوجوب والحرمة أو الاستحباب والكراهه لا انها ناشئه من المقتضى كالاحكام الالزاميه.

الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاحكام الترخيصيه احكام اقتضائيه كالاحكام الالزاميه، الا ان من الواضح بمقتضى الارتكاز العرفى والعقلائى ان مقتضيات الاحكام الترخيصيه لا- تصلح ان تتراحم مقتضيات الاحكام الالزاميه مطلقا اى لا فى مرحله الجعل ولا- فى مرحله الامتثال ولا- فى مرحله الاختلاط والاشتباه، فإذن لا يمكن ان يكون جعل الاحكام الترخيصيه فى موارد الاشتباه والاختلاط مبنيا على ترجيح الملاكات الترخيصيه على الملاكات الالزاميه، بل لا محاله يكون مبنيا على نكته اخرى وهى ان المصلحه العامه النوعيه وهى المصلحه التسهيليه تدعو المولى إلى جعلها وتقديمها على الملاكات الشخصيه الالزاميه.

الرابع: انه ليس المنساق والمتفاهم عرفا من ادله البراهه هو انها علاج مولى لحالات التتراحم، بل المنساق والمتفاهم العرفى منها هو انها رفع للضيق والكلفه من قبل الحكم الواقعى المشكوك عن المكلف وعدم ايجاب الاحتياط عليه، نعم انها تكشف عن ان المولى قدم المصالح العامه على

وبكلمه ان المتفاهم عرفا من ادله البراءه سواء اكانت بلسان جعل الحليه ام بلسان رفع ما لا- يعلم، هو ترخيص المكلفين فى ارتكاب المشتبهات امتنانا وتوسعه، فالمصلحه المترتبه على الترخيص مصلحه عامه تتمثله فى التوسعه والامتنان، ولهذا تكون اهم عند الشارع من الملاكات الواقعيه الشخصيه التى قد تفوت عن المكلفين بجعل الترخيص واطلاق العنان لهم فى موارد الاشتباه والاختلاط، ولا- فرق فى ذلك بين ان يكون الشك فى الحكم الالزامى والحكم الترخيصى، كما فى دوران الامر بين الوجوب والاباحه أو بين الحرمة والحليه أو الشك بين الحكمين الالزاميين كما فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذى هو محل الكلام فى المقام.

هذه هى الاقوال الثلاثه فى المساله، وقد مر ان هذه الاقوال بصيغها الخاصه لا تتم بدون ضميمه مقدمه اخرى وسوف نشير اليها.

ما قاله بعض المحققين: من ان ادله البرائه الشرعيه مختصه بغير المقام و لا اطلاق لها و نقده

ثم ان هناك وجها اخر لعدم جريان اصاله البراءه فى المقام ذكره بعض المحققين (1) قدس سره، وحاصل هذا الوجه ان ادله البراءه الشرعيه مختصه بغير المقام ولا اطلاق لها، وقد افاد فى وجه ذلك، ان دليل اصاله الحل لا يشمل المقام جزما للقطع بعدم الحليه، وأما حديث الرفع، فلان المراد من الموصول فى قوله (رفع ما لا يعلمون) ان كان عنوان الوجوب أو الحرمة، فهو شامل للمقام، لان كلا من الوجوب والحرمة مما لا يعلم فيكونان مرفوعين ظاهرا، وان كان المراد بالموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنوانى، فالحكم الثابت فى

ص: ٤٨٢

المقام واحد لامتعدد وممثل في احدهما في الواقع، وحينئذ فلا يكون هنا الارتفاع واحد لا رفعا، وحيث ان الرفع الظاهري في مقابل الوضع الظاهري، فلا يدل الحديث على الرفع الا في مورد يعقل فيه الوضع الظاهري، وفي موارد دوران الامر بين المحذورين لا يعقل الوضع الظاهري، لاستحاله الموافقه والمخالفه القطعيتين، وأما الموافقه والمخالفه الاحتماليتين فهي ضروريه، بداهه ان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما.

والمراد من الحديث المعنى الثانى دون المعنى الأول، بقريته ان المراد من العلم فيما لا يعلمون، العلم الصحيح المطابق للواقع لا الاعم منه ومن الجهل المركب، باعتبار ان العلم بالوجوب والعلم بالحرمة كليهما ليسا مطابقين للواقع، على اساس ان الحكم فى الواقع واحد والامتعدد انما هو عنوانه كالوجوب أو الحرمة، بل ظاهر الموصول ان هناك حكما واحدا فى الواقع وثابتا فيه ولكن المكلف لا يعلمه.

وعلى هذا فمعنى الحديث هو رفع الحكم الظاهري فى موارد الشك على تقدير ثبوت الحكم المشكوك واقعا، ومع علم بجامع الرفع الواقعي إذا لم يكن هناك تكليف فى الواقع أو الظاهري إذا كان هناك تكليف فيه.

فالتنتيجه فى نهايه الشوط، ان حديث الرفع لا يشمل المقام، لان المشكوك الحكم الواقعي وهو واحد، وحيث انه لا يمكن وضعه فى المقام، فلا يمكن رفعه بل لا موضوع له حينئذ.

ويمكن نقد هذا الوجه، أما ما ذكره قدس سره من ان دليل اصاله الحل لا

يشمل المقام للقطع بعدم الحليه فيه، فلا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من ان احتمال مطابقه الواقع غير معتبر فى جريان هذه الاصاله وانما هو معتبر فى الاحكام الظاهريه الطريقيه كوجوب الاحتياط والاستصحاب والحجيه لا فى مثل هذه الاصاله، إذ لا مانع من جريان اصاله الحل فى المقام لاثبات حليه الفعل المردد امره فى الواقع بين الوجوب والحرمة ظاهرا، لان موضوعها الشك فى الحكم الواقعى.

وان شئت قلت، ان اعتبار احتمال المطابقه انما هو من جهه انه مع العلم بالمخالفه لا موضوع للاصل كما هو الحال فى الاصول المتقدمه، وأما فى المقام فالعلم بالمخالفه لا يضر بموضوع اصاله الحل، إذ العلم بان حليه الفعل ظاهرا مخالفه للحكم الواقعى له، لا يضر بموضوع الاصاله وهو الشك فى الحكم الواقعى، ولا يراد بها تقومها باحتمال مماثله الحكم الواقعى.

وبكلمه، انه لا- مانع من جريان اصاله الحل فى المقام واثبات الحليه الظاهريه للفعل فيه، و هذه الحليه وان كانت مخالفه للحكم الواقعى على كل تقدير، الا- ان هذه المخالفه لا- تمنع عن جريانها طالما يكون موضوعها متحققا وهو الشك فى الوجوب أو الحرمة.

فالنتيجه، انه لو لم يكن هناك مانع اخر عن جريان اصاله الحل فى المقام، فالقطع بان الحليه الظاهريه مخالفه للواقع جزما، لا يمنع عن جريانها طالما يكون موضوعها متحققا وهو الشك فى الحكم الواقعى، والمفروض انه موجود فى المقام، إذ لا مانع من ان يجعل الشارع الحليه الظاهريه للفعل، يكون فى الواقع اما متعلق للوجوب أو الحرمة، ولا يلزم من ذلك اى محذور

بعد ما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً، ولكن مع ذلك شمول دليل اصالة الحل للمقام مشكل، باعتبار انه جعل الغايه لها فيه معرفه الحرام، واراده مطلق الحكم الاملزامى منه بحاجه إلى قرينه، نعم لو كانت الغايه فيه معرفه الحكم الواقعي اعم من الوجوب والحرمة، فلا- مانع من شمول دليلها للمقام، واما بحسب مقام الثبوت، فقد تقدم انه لا يتوقف جعل الحليه الظاهريه على احتمال مطابقتها للواقع.

وأما حديث الرفع، فالظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو الحكم الواقعي المجهول، سواء اكان الجهل به من جهه انه مردد بين الوجوب والاباحه أو بين الحرمة والاباحه أو بين الوجوب والحرمة، فالجهل به انما هو من جهه الجهل بعنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة.

وعلى هذا فالحكم الواقعي فى المقام وان كان واحدا حقيقه وذاتا، ولكنه مجهول بعنوان الوجوب أو الحرمة، حيث انا لا ندرى ان الحكم الواقعي المتعلق بالفعل الوجوب أو الحرمة، فإذن هنا رفعان هما رفع الحكم الواقعي عن الفعل بعنوان الوجوب و رفعه عنه بعنوان الحرمة، ولكن فى المقام كما لا يمكن ان يكون فيه رفع واحد، كذلك لا يمكن ان يكون فيه رفعان ثبوتا كما تقدم، فإذن لا- يصل الدور إلى مقام الاثبات، والبحث عن ان حديث الرفع هل يشمل المقام أو لا، أو فقل انه لا شبهه فى ان الحكم الواقعي فى المقام واحد ولكنه مجهول بعنوان الوجوب أو الحرمة، وهذا الجهل هو الموضوع للرفع، وحيث انه متعدد فلا محاله يكون الرفع متعدداً، وبما ان الرفع فى المقام لا يمكن سواء اكان واحدا ام متعدداً، فلا تظهر الثمره فيه من

هذه الناحية، فيأذن لا- فرق بين ان يكون الرفع في الحديث موجها إلى الجامع المجهول وهو الجامع بين الوجوب والحرمة، أو موجها إليه بعنوان الوجوب أو بعنوان الحرمة وان كان الصحيح الثاني كما عرفت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان جميع الاقوال في المسألة غير تامه هذا.

ما ذهب السيد الأستاذ إلى جريان البراءة الشرعية في المقام و المناقشه فيه

وذهب السيد الأستاذ(1) قدس سره إلى جريان اصالة البراءة الشرعية في المقام، وقد افاد في وجه ذلك ان القدره على كل من الافعال المتضاده كافيه في القدره على ترك الجميع ولا يعتبر فيها القدره على فعل الجميع، ضروره ان الانسان لا يقدر على الجمع بين الافعال المتضاده في ان واحد ولكنه قادر على ترك جميعها فيه إذا كانت من المتضادات التي لها الثالث، وليس الا من جهه انه قادر على فعل كل واحد منها بخصوصه.

وفي المقام وان لم يكن الشارع متمكنا من وضع الالتزام بالفعل والترك معا، ولكنه متمكن من وضع الالتزام لكل منهما بخصوصه، فإذا كان قادراً على وضع الالتزام على كل واحد منهما في نفسه، كان قادراً على رفع الالتزام عنهما معاً، وحينئذ فحيث إن كل من الوجوب والحرمة مجهول، فيكون مشمولاً لادله البراءة، وتكون النتيجة هي الترخيص في كل من الفعل والترك هذا.

وللمناقشه فيه مجال، لأن اصالة البراءة لا تجرى في كل من الوجوب والحرمة المجهولين، لأن مرد ذلك إلى الترخيص بين الفعل والترك وهو لا

ص: ٤٨٦

يمكن، لانه ثابت عقلا وتكويناً، والخلاصه انه لا يمكن رفع الوجوب والحرمة معا في المقام شرعاً لانه لغو.

وأما ما ذكره قدس سره من أن الشارع وان كان لا يتمكن من وضع الالتزام لكل من الفعل والترك معاً، الا انه متمكن من وضعه لكل منهما في نفسه، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن جعل ايجاب الاحتياط لكل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، ان كان مجرد افتراض بدون ان يكون له واقع ملموس في الخارج فلا قيمه له، وان كان له واقع موضوعي في الخارج فهو لا يمكن، لأن احتمال تعيين كل منهما في نفسه وجعل ايجاب الاحتياط له، معارض لاحتمال تعيين الآخر وجعل ايجاب الاحتياط له، لفرض انه لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وبكلمه ان شمول ادله البراءه للشئ المشكوك وجوبه أو حرمة منوط بتوفر أمرين:

الأول، الشك في الحكم الشرعي، شريطه ان يكون هذا الشك بعد الفحص وان لا يكون مقرونا بالعلم الاجمالي المؤثر، الثاني ان يكون احتمال التكليف في نفسه منجزاً وموجباً لاحتمال العقوبه لولا الأصل المؤمن في البين كاصاله البراءه ونحوها.

وبكلمه ان احتمال التكليف في الشبهات الحكميه منجز مطلقاً على القول بأن الأصل الأولى فيها قاعده الاشتغال وحق الطاعه، ومنجز على تقدير عدم وجود الأصل المؤمن في البين على القول بأن الأصل الأولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وعلى هذا فحيث إن المختار في المسأله القول الثانى، فيكون تنجيز احتمال التكليف الالزامى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص معلق على عدم وجود الأصل المؤمن فيها كاصاله البراءه ونحوها، والا فلا يكون منجزاً، لأن الأصل المؤمن مانع عن تنجيزه.

وأما إذا لم يكن احتمال التكليف فى نفسه منجزاً سواء كان هناك أصل مؤمن أم لا، فلا يكون مشمولاً لأدله اصاله البراءه، على أساس ان هذه الاصله انما هى للتأمين، فإذا كان الانسان مأموناً من العقاب من جهه عدم وجود المنجز للتكليف المحتمل والمشكوك فلا- موضوع لها، وحيث إن فى المقام احتمال كل من الوجوب والحرمة فى المسأله لا يمكن ان يكون منجزاً معاً، لاستلزام ذلك التكليف بالمحال، وتنجيز أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا لا يكون مشمولاً لأدله البراءه.

ودعوى ان كل واحد من الاحتمالين حيث إنه منجز فى نفسه وبقطع النظر عن الآخر، فيكون مشمولاً لأدله البراءه، مدفوعه بما تقدم الآن.

وقد تحصل من ذلك كله، ان جريان الاصول المؤمنه كاصاله البراءه العقليه والنقلية ونحوها يرتكز على ركيزتين:

الركيزه الأولى، ان يكون الحكم الواقعى مشكوكا بالشك البدوى لا مقرونا بالعلم الاجمالى المنجز وان يكون بعد الفحص.

الركيزه الثانيه، ان يكون احتمال التكليف مساوقاً لتنجيزه واحتمال العقاب عليه إذا لم يكن هناك اصل مؤمن فى البين.

وأما إذا لم يكن احتمال التكليف فى نفسه منجزا وان فرض عدم

وجود الاصل المؤمن كما فى المقام، فهولاء يكون مشمولاً لادله الاصول، اذ المفروض ان المكلف مامون من العقاب فى المرتبه السابقه ومعها لا موضوع لها.

فالتبجحه فى نهايه الشوط، ان الصحيح عدم جريان الاصول المؤمنه فى مساله دوران الامر بين المحذورين.

هل يجرى الاستصحاب فى هذه المساله او لا؟

اشاره

وأما الاستصحاب، فهل يجرى فى هذا المساله أو لا فيه وجهان:

ذهب السيد الأستاذ الى جريانه

فذهب السيد الأستاذ^(١) قدس سره إلى الوجه الأول، بدعوى انه لا مانع من استصحاب عدم وجوب الفعل فى الشريعه المقدسه وعدم حرمة فيها، فالاستصحاب واصله البراءه فى المقام، كما ان ادله اصاله البراءه تشمل المقام كذلك ادله الاستصحاب.

وبكلمه ان الاصول المؤمنه منها استصحاب عدم التكليف، انما تجرى فى المسائل التى يكون احتمال التكليف فيها منجزاً لولا جريان تلك الاصول فيها، فان جريانها مانع عن تنجيزه والا فالمقتضى له تام، وحيث ان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة فى المقام لا يكون منجزاً، فلا يجرى استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، لان هذا الاستصحاب لا يكون مؤمناً، باعتبار ان التامين ثابت فى المرتبه السابقه على اساس عدم المقتضى للتنجيز، واما استصحاب عدم احدهما المعين فهو ترجيح من غير مرجح، واما استصحاب عدم كل منهما فى نفسه وبقطع النظر عن الاخر، فهو أيضاً لا يمكن كما تقدم وجهه.

ص: ٤٨٩

١- (١) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٣١.

والخلاصه ان الاستصحاب متقوم باركان ثلاثه:

الركن الأول، اليقين بحدوث شيء أو بعدم حدوثه.

الركن الثاني، الشك في بقاءه.

الركن الثالث، الاثر الشرعي المترتب عليه في ظرف الشك

والركنان الأولان متوفران في المقام، وأما الركن الثالث فهو غير متوفر فيه، لان الوجوب المحتمل في المساله والحرمة المحتمله فيها غير قابل للتنجيز لكي يترتب على استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة نفى الاثر الشرعي القابل للتنجيز، فإذن لا يترتب على شيء غير التنجيز بين الفعل والترك وهو ثابت عقلا وتكويناً في المرتبه السابقه، ولهذا لا يجرى الاستصحاب في المقام.

ذهاب المحقق النائيني الى جريان الاستصحاب و المناقشه فيه

وفي مقابل هذا القول ذهب المحقق النائيني(١) قدس سره إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام.

وقد افاد في وجه ذلك، ان الاستصحاب من الاصول المحرزه، باعتبار ان المجعول فيه الطريقيه والكاشفيه فحاله حال الامارات، فكما ان الامارات لا تجرى في اطراف العلم الاجمالي سواء لزم من جريانها المخالفه القطعيه العمليه ام لا فكذلك الاستصحاب، فانه لا يجرى في اطرافه بنفس الملاك هذا.

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لاننا لو سلمنا ان الاستصحاب من الاصل المحرز ولكن مع هذا لا يكون حاله حال الامارات، على اساس ان الامارات حيث ان مثبتاتها حجه دون الاستصحاب، فلا تشمل اطراف العلم الاجمالي وان كان لا يلزم من شمولها مخالفه قطعيه عمليه لوقوع المعارضه بينها في

ص: ٤٩٠

١- (١) - فوائد الأصول ج ٣ ص ٤٤١؛ أجود تقريرات ج ٢ ص ٢٣٢.

اطرافه، مثلا فى المقام إذا قامت اماره على وجوب الفعل، فانها تدل بالمطابقه على وجوبه وبالالتزام على نفى حرمة، وإذا قامت اماره اخرى على حرمة، فانها تدل بالمطابقه على حرمة وبالتزام على نفى وجوبه، ولهذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل من الامارتين والمدلول الالتزامى باخرى فتسقطان معا من جهه المعارضه، بينما الاستصحاب حيث لا تكون مثبتاته حجه، فلا يدل استصحاب عدم وجوبه على نفى حرمة بالتزام، واستصحاب عدم حرمة على نفى وجوبه كذلك، فإذن ليس هنا الا العلم بمخالفه احد الاستصحابين للواقع، وهو لا يمنع من جريانها إذ لم يكن هناك مانع اخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان موارد دوران الامر بين المحذورين إذا كانت فى واقعه واحده ولم تكن مزيه لاحد الاحتمالين على الاخر، فلا تكون مشموله للاصول المؤمته كاصاله البراءه العقلية والنقلية واستصحاب عدم التكليف.

فالصحيح فى المساله التخيير بين الفعل والترك عقلا لا شرعا.

فى المساله قولان آخران

القول الأول التخيير بينهما شرعى و المناقشه فيه

وهنا قولان اخران:

القول الأول، ان التخيير بينهما شرعى.

القول الثانى، تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

أما القول الأول: فهو ضعيف جدا ولا اصل له، بل هو مبنى على جريان الاصول المؤمته فى المقام، كاصاله البراءه أو استصحاب عدم التكليف لكى يكون التخيير فيه مستندا اليها، ولكن قد تقدم انها لا تجرى، وعلى

تقدير جريانها، فنتيجته نفى تعين كل من الاحتمالين لا التخيير، وحيث ان التعين كلفه زائده فلا مانع من نفيها بالاصل المؤمن.

ودعوى، ان ما دل على التخيير بين الخبرين المتعارضين يشمل باطلاقه المقام ويدل على التخيير بين الاحتمالين فيه.

مدفوعه أما أولاً، فلان الروايات التي تدل على التخيير بين الخبرين المتعارضين ضعيفه جداً من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها، ولهذا لم يثبت هذا التخيير بينهما هناك فضلاً عن المقام.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامه سنداً الا انها لا تشمل المقام، لان موضوعها الخبرين المتعارضين لا الأعم منهما ومن الاحتمالين المتعارضين، ولهذا يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين من المسائل الاصوليه ومرجعه إلى حجييه احدهما، بينما التخيير فى المقام لو ثبت، فهو من المسائل الفرعيه.

فالتبيجه ان هذا القول لا اساس له اصلاً.

القول الثانى تقديم جانب الحرمة و الجواب عنه بوجوه

وأما القول الثانى: وهو تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فقد استدل عليه بان دفع المفسده أولى من جلب المصلحه.

والجواب أولاً: ان هذه الكبرى غير تامه، إذ رب واجب تكون مصلحته أهم من مفسده الحرام، وفى مثل ذلك يكون جلب المصلحه أولى من دفع المفسده، لأن المقام حينئذ داخل فى باب المزاحمه فلا بد فيه من تقدم الأهم على المهم.

وثانياً: على تقدير تسليم الكبرى الا ان المقام ليس من صغريات هذه

الكبرى، لأن صغرهاا ممتثله فيما إذا كان هناك واجب مشتمل على مصحله وحرام مشتمل على مفسده، فيقع التزاحم بينهما من جهه عدم قدره المكلف على اتيان الواجب وترك الحرام معاً، وفي مثل ذلك قد يقال بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب معللاً- بأن دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، وأما المقام فحيث إن أمر فعل واحد يدور بين كونه حراماً مشتملاً على مفسده وواجباً مشتملاً على مصحله فلا يكون مشمولاً لهذه الكبرى، وترجيح المفسده في فعل على المصلحه في فعل آخر، لا- يستلزم ترجيح احتمال المفسده في فعل على احتمال المصلحه فيه، إذ يمكن ان يحكم العقل بالأول دون الثاني ولا ملازمه بين المسألتين.

وثالثاً: ان هذه الكبرى لو تمت فإنما تتم في الأغراض الدنيويه، فإذا دار الأمر بين دفع الضرر وجلب المنفعه قدم الأول على الثاني، ولا تتم في الاغراض الشرعيه كالمصلحه والمفسده، فانهما ان لم تكونا منجزتين فلا قيمه لهما، وكانت احدهما منجزه دون الأخرى فلا بد من العمل على طبقها، وان كانت كلتاهما منجزه، فعندئذ تقع المزاحمه بينهما إذا كان المكلف عاجزاً من الجمع بينهما، وحينئذ لابد من ملاحظه ما هو الأهم منهما أو محتمل الأهميه، فان كانت احدهما أهم من الأخرى أو محتمل الأهميه، قدمت على الثانيه والا فالمكلف مخير بينهما، مثلاً إذا كان الوجوب أهم من الحرمة من حيث الملاك قدم عليها، وان كانت الحرمة أهم من الوجوب كذلك قدمت عليه، وان كانا متساويين حكم بالتخير بينهما.

ورابعاً: ان الكبرى المذكوره لا تتم في الاغراض الدنيويه أيضاً، فانها

تختلف باختلاف الموارد، إذ قد يتحمل الانسان الضرر فى طريق جلب المنفعه وقد يكون الأمر بالعكس، فليس لذلك ضابط كلى، هذا من ناحيه.

ما اذا كان احتمال وجوب الفعل اقوى من احتمال حرمة و الجواب عنه

ومن ناحيه أخرى، إذا كان احد الاحتمالين أقوى من احتمال الآخر، كما إذا كان احتمال وجوب الفعل أقوى من احتمال حرمة، فهل لهذه الاقوائيه أثر فى المقام أو لا؟

والجواب، انه لا أثر له، لأن هذه الاقوائيه ان كانت بين الواجبين المتزاحمين أو بين الواجب والحرام أو بين الحرامين المتزاحمين لكانت مرجحه، وأما فى المقام فلا أثر لها، أما على القول بجريان الاصول المؤمنه فى المقام، فهذه الاقوائيه لا تمنع عن جريانها، لأنها ليست بحجه حتى تمنع عنه كأصل الاحتمال، وأما على القول بعدم جريانها فيه فأيضاً لا أثر لها، لأن الأقوائيه المذكوره لا تصلح ان تكون منجزه فى مقابل الاحتمال الفاقدها، باعتبار انها ليست سبباً لترجيح الاحتمال القوى على الاحتمال الضعيف فى المقام وانما هى مرجحه فى باب التزاحم، فإذاً يكون وجودها كالعدم فلا أثر لها.

وبكلمه واضحه، انه على القول بأن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه بعد الفحص قاعده حق الطاعه، فتكون اقوائيه الاحتمال منجزه، إذ على هذا القول كما ان أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائيه التى هى درجه زائده على أصل الاحتمال، فعندئذ لا بد من تقديم احتمال الأهم والأقوى على الاحتمال الآخر فى المقام، فإن كان احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة، كان المنجز اقوائيه احتمالاً لا- أصله، لانه لا- يمكن ان يكون مرجحاً فى مقابل الاحتمال الآخر، لما تقدم من ان منجزيه كليهما مستحيله، ومنجزيه

احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وان كان احتمال الحرمة اقوى من احتمال الوجوب فالامر بالعكس تماماً، ولا فرق في ذلك بين اقوائيه الاحتمال أو المحتمل. والخلاصه انه على هذا القول، فحيث ان اصل الاحتمال في كل منهما مزاحم مع الآخر في التأثير، فلا يكون منجزاً، بينما لا مزاحم لاقوائيته فتكون منجزه.

وأما على القول بان الاصل الأولى فيها قاعده القبح كما هو الصحيح، فلا تكون اقوائيه الاحتمال أو المحتمل منجزه وان بلغت إلى درجه الظن القوى، لان المنجز على هذا القول انما هو العلم والحجه وهو مفقود في المقام، لان الحجه غير موجوده، وأما العلم الاجمالي فهو لا- يكون منجزاً، لانه تعلق بالجامع بين الفعل والترك وهو غير قابل للتنجيز، لان تنجيز الجامع معناه حرمة المخالفه القطعيه العمليه وهي مستحيله في المقام، نعم امكان جعل ايجاب الاحتياط ثبوتاً على طبق الاقوى موجود، وأما في مقام الاثبات فلا تكون الاقوائيه مرجحه لجريان اصاله البراءه في الاقوى دون غيره.

ودعوى ان العلم الاجمالي تعلق بالواقع المعلوم بالاجمال وهو يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه ان امكن والا- فالموافقه الظنيه، وان لم يمكن ذلك أيضاً فالموافقه الاحتماليه، فإذن الاقوائيه قد تنجزت بالعلم الاجمالي في المقام في طول تنجيزه الموافقه القطعيه العمليه.

مدفوعه أما أولاً فلان متعلق العلم الاجمالي الجامع دون الواقع بحده الشخصى، وان كان الجامع عنوان معرف للواقع الا ان الواقع مبهم.

وثانياً، ان العلم الاجمالي المتعلق بواقع المعلوم بالاجمال انما ينجز الواقع

من جهه موافقته القطعيه، وأما إذا لم يمكن الموافقه القطعيه كما فى المقام فلا اثر له، ولا يمكن القول بان العلم الاجمالى منجز لاقوائيه الاحتمال، ضروره انها ليست متعلقه له، فإذن لادليل على هذا الترتيب فى مقام الامثال.

فالتنتيجه فى نهايه الشوط، انه لا اثر لاقوائيه احد الاحتمالين دون الاحتمال الاخر.

إذا كان الحكم فى المساله التخيير العقلى و ذهاب الخراسانى الى الاخذ بمحتمل الاهميه و ذهاب النائنى الى التخيير مطلقا

ثم انه على القول بان الحكم فى المساله التخيير العقلى فحسب كما هو الصحيح من دون وجود حكم شرعى فيها اصلا، فهل تدخل المساله فى كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير فيما إذا كان احدهما محتمل الاهميه ام لا؟

والجواب ان فيه وجهين: فذهب المحقق الخراسانى(١) قدس سره إلى الوجه الأول، بدعوى ان العقل يحكم بتعيين محتمل الاهميه فى المقام كما هو الحال فى جميع موارد باب التراخيم، معللا بان احتمال الاهميه من احد مرجحات باب التراخيم. فى مقابل ذلك ذهب المحقق النائنى(٢) قدس سره إلى الوجه الثانى، وهو التخيير مطلقا وان كان احدهما محتمل الاهميه بالنسبه إلى الاخر، ومال اليه السيد الاستاذ(٣) قدس سره أيضاً وقد افاد فى وجه ذلك، ان التراخيم بين الحكمين انما هو ناجم عن عدم تمكن المكلف من امثال كلا الحكمين معا، وحينئذ فان كان لدليل كل منهما اطلاق، سقط اطلاق كلا الدليلين عند التساوى، وأما مع

ص: ٤٩٦

١- (١) - كفايه الاصول ص ٤٠٦.

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٣.

٣- (٣) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٣٢.

عدم التساوى واحتمال اهميه احدهما دون الاخر، فالساقط هو اطلاق دليل الاخر على كل تقدير اى سواء اكان فى الواقع مساويا له ام مرجوحا دون اطلاق دليل الأول وهو محتمل الاهميه، إذ لا علم بسقوط اطلاقه، وعندئذ فلا مانع من التمسك به فى موارد المزاحمه.

وان لم يكن لدليل كل منهما اطلاق، كما إذا ثبت كلا الحكمين بالاجماع أو نحوه أو بالدليل اللفظى الذى لا اطلاق له، فأيضاً لا بد من تقديم محتمل الاهميه على الاخر فى موارد التزاحم، لان المكلف لا يتمكن من استيفاء كلا الملاكين معاً ومتمكن من استيفاء احدهما دون الاخر، وفى مثل ذلك يعلم بجواز تفويت ما لا يحتمل اهميته على كل تقدير، اى سواء اكان مساويا للاخر ام مرجوحا، وأما تفويت ما يحتمل اهميته، فلا- يعلم بجوازه، فانه فى الواقع ان كان الاله لم يجر تفويته وان كان مساويا جاز، ومع الشك فى جواز تفويته، يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال، باعتبار ان المكلف فى موارد التزاحم يعلم باشتغال ذمته فتنطبق عليه قاعده ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وبكلمه ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فى موارد وقوع التزاحم بين تكليفين فعليين، وحيث انه قادر على امثال احدهما، فحينئذ ان كانا متساويين، كان المكلف مخيراً بين امثال هذا وامثال ذاك، وأما إذا كان احدهما محتمل الاهميه دون الاخر، فيجوز ترك امثال الاخر على كل تقدير اى وان كان مساويا له، وأما ترك امثال الأول، فهو غير جائز بحكم العقل تطبيقاً لقاعده الاشتغال هذا.

ولكن هذا البيان لا- ينطبق على المقام، لان الحكم المجعول فيه حكم واحد فى الواقع وهو مردد بين الوجوب والحرمة، فإذن ليس هنا ملاكان ولا اطلاقان لدليليهما بل ملاك واحد مردد بين ملاك الوجوب وملاك الحرمة، ونسبه العلم الاجمالى إلى كل واحد منهما نسبه واحده، وفى مثل ذلك لا تراحم بين الحكمين الفعليين وانما هو بين الاحتمالين يدوران حول حكم واحد فى الواقع، وهذا خارج عن باب التراحم موضوعاً.

وعلى هذا، فلا دليل على ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بمجرد احتمال كونه اهم منه احتمالاً أو محتملاً.

مناقشه كلام السيد الأستاذ

وغير خفى ان ما افاده السيد الاستاذ قدس سره من ان المقام غير داخل فى باب التراحم متين جداً، وذلك لما ذكرناه فى محله من ان التراحم متقوم بركنين:

الركن الأول، ان يكون كلا الحكمين المتراحمين مجعولاً فى الشريعة المقدسه بدون اى تنافى وتضاد بينهما فى هذه المرحله وهى مرحله الجعل.

الركن الثانى، ان التراحم والتنافى بينهما انما يكون فى مرحله الامتثال اتفاقاً لا دائماً، ومنشأ هذا التراحم والتنافى هو عدم قدره المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً، لان له قدره واحده، فان صرفها فى امتثال هذا، عجز عن امتثال الآخر وبالعكس.

ورفع هذا التنافى منوط بالالتزام باحد امرين:

الأول، تقييد اطلاق دليل كل منهما لبا بعدم الاشتغال بضع واجب لا يقل عنه فى الاهميه، هذا إذا كانا متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من

الآخر، فيقيد اطلاق دليل المهم لبا بعدم الاشتغال بالأهم، والا لكان بين الاطلاقين تنافى، ويسرى هذا التنافى إلى مرحله الجعل وإلى دليل الحجيه.

الثانى الترتب والافيستحيل فعليه الامر بالضدين.

وكلا الركنين غير متوفر فى المقام.

أما الركن الأول، فلانه ليس هنا حكمان مجعولان فى الشريعه المقدسه بدون التنافى بينهما.

واما الركن الثانى، فلانه لايتصور فى المقام تقييد اطلاق كل منهما لبا بعد الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وتقييد اطلاق المهم لبا بعدم الاشتغال بالاهم، لان ذلك يتطلب ان يكون هناك خطابان مستقلان مجعولان فى الشريعه المقدسه، والمفروض فى المقام خطاب واحد ولهذا لايتصور فيه التقييد المذكور، كما انه لا يتصور فيه الترتب لامرين: احدهما ان الترتب تقتضى ان يكون هناك خطابان مستقلان فلا يتصور فى خطاب واحد، وثانيهما انه يقتضى ان يكون الضدين الذين لهما ثالث ولا يتصور بين الضدين الذى لا ثالث لهما ولا بين النقيضين.

فالتتيجه ان المساله فى المقام غير داخله فى كبرى باب التراحم.

وأما دخول المساله فى المقام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير فهو أيضاً لا يمكن، لان المكلف فى موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير متمكن من الموافقه القطعيه العمليه بالأخذ بجانب التعيين، كما انه متمكن من المخالفه القطعيه العمليه بترك كلا الفردين المردين بين التعيين والتخير، بينما فى المقام لا يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه و لا من الموافقه

القطعيه العمليه، ومن هنا يمكن ان يكون العلم الاجمالي في مساله التعيين والتخير منجزا بالنسبه إلى المخالفه و الموافقه القطعيتين العمليتين على اساس تمكن المكلف من كليهما معا، بينما لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي منجزا في المقام، لعدم تمكن المكلف من الموافقه و المخالفه القطعيتين العمليتين فيه.

هل العلم الإجمالي في المقام منجز او لا؟ وما افاده النائبي و السيد الأستاذ و الخراساني في ذلك

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي ان المقام كما لا يدخل في كبرى مساله التراحم، كذلك لا يدخل في مساله دوران الامر بين التعيين و التخير، فما ذكره المحقق الخراساني(١) قدس سره من دخول المقام في مساله التعيين والتخير لا يرجع إلى معنى صحيح، هذا كله فيما إذا كان كلا الطرفين توصليا، وأما إذا كان احدهما أو كلاهما تعبديا، فالمخالفه القطعيه العمليه حينئذ ممكنه، فإذا فرضنا ان وجوب الفعل تعبدى دون حرمة، ففي مثل ذلك يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه العمليه كما إذا اتى بالفعل بدون قصد القربه، فانه ان كان واجبا فقد تركه، و ان كان حراما ارتكبه، و على هذا فهل العلم الاجمالي في المقام بالاضافه إلى المخالفه القطعيه العمليه منجز أو لا، فيه وجهان:

فذهب جماعه منهم المحقق النائبي(٢) والسيد الاستاذ(٣) والمحقق الخراساني (٣) (قدهم) إلى انه منجز بالنسبه إليها، وقد افادوا في وجه ذلك، ان

ص: ٥٠٠

- ١- (١) - كفايه الاصول ص ٤٠٦.
- ٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٦.
- ٣- (٣) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٣٤ - كفايه الاصول ص ٤٠٥.

المكلف فى موارد العلم الاجمالي قد يكون متمكنا من المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، وقد يكون بالعكس، وقد يكون متمكناً من كليهما معاً، فعلى الأول يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه ولا- مانع من ذلك، ويكون هذا من باب التوسط فى التنجيز، وسوف نشير إلى ان العلم الاجمالي عندهم ليس عله تامه لوجوب الموافقه و انما هو عله تامه لحرمة المخالفه، وفى المقام حيث ان المكلف متمكن من المخالفه القطعيه ولا- يتمكن من الموافقه القطعيه، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للأولى دون الثانيه، هذا هو معنى التوسط فى التنجيز فى مقابل التنجيز المطلق، باعتبار ان التكليف الواقعي المتعلق للعلم الاجمالي ثابت على ما هو عليه، والنقص انما طرأ على التنجيز للعلم الاجمالي والتبعيض فيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان التوسط فى التنجيز كما عرفت انما يتصور على القول بان العلم الاجمالي مقتضى بالنسبه إلى وجوب الموافقه وعله تامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه.

وأما على القول بان العلم الاجمالي عله تامه بالنسبه إلى وجوب الموافقه أيضاً، فلا يعقل التوسط فى التنجيز والتبعيض فيه، لانه خلف فرض انه عله تامه للتنجيز مطلقاً.

وان شئت قلت، ان العلم الاجمالي على القول بكونه عله تامه للتنجيز، يبقى على منجزيته فى موارد الاضطرار إلى غير المعين من اطرافه، كما إذا اضطر إلى شرب احد الانائين كان يعلم بنجاسه احدهما، فان هذا الاضطرار

لا- يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، لان التنجيز معلول للعلم الاجمالي، فطالما يكون العلم الاجمالي موجوداً فالتنجيز موجود والا- لزم خلف فرض انه عله تامه له، فلهذا لا- يمكن على ضوء هذا القول الالتزام بالتوسط في التنجيز، وعليه فلا بد من التصرف في متعلقه وهو التكليف المعلوم بالاجمال بان يلتزم التوسط فيه، بمعنى ان ما ارتكبه المكلف أو تركه اضطراراً من اطراف العلم الاجمالي فهو غير قابل للتنجيز لا- ان المقتضى غير تام، فان المقتضى له وهو العلم الاجمالي تام ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتنجيز من جهه تطبيق المكلف الاضطرار عليه، وأما ما عداه من اطرافه فهو منجز، ونتيجه ذلك هي ان المكلف مخير في تطبيق اضطراره على اى طرف من اطرافه اراد وشاء، ومعنى هذا هو ان تنجز كل طرف من اطرافه مشروط بتطبيق الاضطرار على الطرف الاخر وهذا التنجيز في المقام غير معقول، إذ لا يمكن ان يكون وجوب الفعل بقصد القربه مشروطاً بترك الطرف الاخر، على اساس ان ترك الطرف الاخر مساوق لوجود الفعل في الخارج في المرتبه السابقه، ومع فرض وجوده في المرتبه السابقه، يستحيل ان يكون قصد القربه داعياً و محرراً نحو ايجاده في الخارج، لفرض انه موجود فيه وايجاده ثانياً لا يمكن.

نعم، يمكن تقييد حرمة الفعل بمخالفه الطرف الاخر، على اساس ان مخالفته لا تكون مساوقه للترك، فانها قد تكون بالفعل بدون قصد القربه وقد تكون بالترك، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القربى، فإذا لم يمكن ان يكون وجوبه مشروطاً فيسقط، لان بقاءه

مطلقاً منافی للتنجيز الترخيصى وبقائه مشروطاً غير معقول، فإذن يكون المقام من قبيل الاضطرار إلى المعين، و لهذا لا يعقل ان يكون العلم الاجمالي فى المقام منجزاً للمخالفة القطعية العمليه، لانه ينحل بالاضطرار إلى المعين، فإذن ليس هنا علم اجمالى متعلق بالجامع، لان احد طرفيه قد سقط واقعاً وحقيقه بالاضطرار و الطرف الاخر مشكوك فيه بالشك البدوى، ومن هنا لا يعقل على ضوء هذا القول التوسط لا- فى التنجيز ولا فى التكليف، فان الالتزام بالتوسط انما هو فيما إذا لم ينحل العلم الاجمالي، ومع فرض انحلاله فلا موضوع له.

والخلاصه ان احد طرفى العلم الاجمالي فى المقام إذا كان تعبدياً، فعلى القول بان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، ينحل العلم الاجمالي فى المقام، فإذا فرضنا ان وجوب الفعل تعبدى دون حرمة فالوجوب ساقط جزماً، لان بقاءه مطلقاً منافی للتخير بين الفعل و الترك، وكونه مشروطاً بترك الطرف الاخر غير معقول، لان تركه مساوق لوجود الفعل فى الخارج، ومع وجوده فيه فى المرتبه السابقه، يستحيل ان يكون الوجوب القربى متعلقاً به وداعياً ومحركاً إلى ايجاده فى الخارج، لان الوجود لا يقبل وجوداً آخر.

ما التزم به المحقق العراقى فى المقام

ومن هنا يظهر ان ما التزم به المحقق العراقى (١) قدس سره من ان العلم الاجمالي فى المقام منجز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه فحسب لا ينسجم مع مسلكه قدس سره، من ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز مطلقاً اى بالنسبه إلى

ص: ٥٠٣

المخالفه و الموافقه القطعيتين العمليتين معاً، و لهذا التزم في موارد الاضطرار إلى احد اطراف العلم الاجمالي بالتوسط في التكليف غير تام، لما عرفت من ان التوسط في التكليف لا يعقل في المقام إذا كان احدهما تعدياً، و أما إذا كان كلاهما تعدياً، فلا مانع من ان يكون كل منهما مشروطاً بترك الاخر، فكما ان حرمة الفعل لا مانع من ان تكون مشروطه بترك الواجب، لانه لا يكون مساوقاً للترك، كذلك لا مانع من ان يكون وجوب الفعل مشروطاً بترك الحرام، لانه لا يكون مساوقاً للفعل في الخارج، إذ كما انه يتحقق به كذلك يتحقق بالترك بدون قصد القربه.

وبكلمه واضح، ان المحقق العراقي قدس سره قد ذكر في مساله الاضطرار، انه إذا كان إلى بعض اطراف العلم الاجمالي غير المعين، لا- يوجب انحلاله وارتفاعه عن الجامع، و انما يوجب المنع عن الموافقه القطعيه العمليه فقط دون المخالفه القطعيه العمليه هذا من جانب، و من جانب آخر، حيث انه قدس سره قد بنى على ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فلهذا قد التزم(1) قدس سره بالتوسط في التكليف دون التوسط في التنجيز، لادن معنى التوسط فيه التبعض و ورود النقص عليه، وهذا خلف فرض كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، ومعنى التوسط في التكليف الواقعي المتعلق للعلم الاجمالي التصرف فيه و تبديله من التكليف التعيني إلى التخييري، بمعنى ان ثبوت التكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروط بمخالفه الطرف الاخر و يكون العلم الاجمالي حينئذ عله

ص: ٥٠٤

تامه لتنجز ذلك التكليف التخييري، ثم قال قدس سره ان هذه الكبرى التي بنيت عليها في مساله الاضطرار إلى غير المعين تنطبق على المقام و هو مساله دوران الامر بين المحذورين هذا

ولنا تعليقان على ما ذكره قدس سره

التعليق الأول على اصل الكبرى، و هي الالتزام بالتوسط في التكليف في مساله الاضطرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالي غير المعين.

التعليق الثاني على تطبيق هذه الكبرى على المقام على تقدير انها تامه في نفسها.

لنا تعليقان على ما ذكره المحقق بالعراقي

أما التعليق الأول: فلان التوسط في التكليف لا يرجع حقيقه إلى معنى محصل، وذلك لانه ان اريد به تبدل التكليف الواقعي من التعيني إلى التخييري قهراً فهو مستحيل، لانه التكليف امر اعتباري وفعل للمولى مباشره، فلا يعقل فيه التسبب والانقلاب، فإذا كان التكليف الواقعي المجعول في الشريعة المقدسه المعلوم بالاجمال تعينياً، فتبديله إلى التخييري قهراً غير معقول، وجعلا وان كان ممكناً ثبوتاً باعتبار ان امره بيد المولى، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وان اريد به ان العقل يحكم في موارد الاضطرار إلى غير المعين من اطراف العلم الاجمالي، بان ثبوت التكليف في كل طرف مشروط بمخالفه الطرف الاخر، فيرد عليه ان العقل لا يحكم بهذا الاشتراط والتقيد، كيف فان العلم الاجمالي بالجامع باق على حاله، وثبوت التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال في كل طرف مشكوك سواء اكان قبل الاضطرار ام كان بعده،

ضروره ان الاضطرار لا يوجب التبدل والانقلاب فيه، فالنتيجه ان التوسط فى التكليف لا يرجع إلى معنى محصل ومعقول هذا.

ولكن بامكان القائل بهذا القول وهو كون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز مطلقاً ان يقول فى موارد الاضطرار إلى غير المعين فى اطراف العلم الاجمالى انه عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه، وأما عدم تاثيره فى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فليس من جهه القصور فى العلم الاجمالى بل من جهه القصور فى التكليف المعلوم بالاجمال، فانه غير قابل للتنجيز فى كل طرف من اطرافه من جهه الاضطرار، ومن الواضح ان قابليه المحل معتبره فى تاثير العله التامه فيه.

هذا اضافته إلى ان اصل المبنى غير صحيح، لما سوف نشير اليه من ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

وأما التعليق الثانى: فانه على تقدير تسليم الكبرى وهى التوسط فى التكليف، فلا- يمكن تطبيقها على المقام إذا كان احد التكليفين المحتملين تعبدىاً فحسب دون الاخر، كما إذا فرضنا ان الوجوب المحتمل تعبدىاً، فانه حينئذ لا يمكن تقييد الوجوب التعبدى بالفعل بمخالفه الحرمة المحتمل، باعتبار ان مخالفتها مساوقه لوجود الفعل فى الخارج، ومع وجوده فيه فى المرتبه السابقيه، يستحيل ان يكون قصد القربه داعياً ومحركاً نحو ايجاده فيه، لانه دعوه إلى الحاصل، فإذا ن لامحاله يسقط الوجوب التعبدى المحتمل، لان بقائه مطلقاً منافى للترخيص التخيرى وبقائه مشروطاً غير معقول، فإذا ن يكون المقام

نظير الاضطرار إلى المعين، فيسقط الوجوب المحتمل وينحل العلم الاجمالي حينئذ ويصبح الطرف الاخر مشكوكاً بالشك البدوي والمرجع فيه اصاله البراءه.

نعم لا- مانع من تقييد حرمة الفعل المحتمل بمخالفه الطرف الاخر، لان مخالفته لا تكون مساوقه للترك، إذ انها كما تتحقق بالترك كذلك تتحقق بالفعل بدون قصد القربه، وأما إذا كان كلا التكليفين المحتملين تعبدياً، فلا مانع من تطبيق الكبرى على المقام، إذ عندئذ يمكن تقييد كل منهما بمخالفه الاخر، فالوجوب التعبدى مقيد ومشروط بمخالفه الطرف الاخر وهو الحرمة المحتمله، لان مخالفته لا تكون مساوقه للفعل، إذ كما انها تتحقق به، كذلك تتحقق بالترك بدون قصد القربه وكذلك الامر بالعكس.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره المحقق العراقي قدس سره غير تام.

اعتراض جماعه من الأصوليين على الخراساني بان التزامه في المقام بان العلم الإجمالي منجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ينافي مسلكه في باب الاضطرار

ثم ان جماعه من الأصوليين (1) قد اعترضوا على المحقق الخراساني قدس سره بان التزامه في المقام بان العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ينافي مسلكه (2) قدس سره في باب الاضطرار، لانه قدس سره قد بنى في هذا الباب ان الاضطرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب سقوطه عن التنجيز حتى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه وان كان إلى واحد غير معين، لانه قدس سره لم يفرق في سقوط العلم الاجمالي بالاضطرار بين ان يكون إلى

ص: ٥٠٧

١- (١) - منهم المحقق العراقي في نهايه الافكار ج ٣ ص ٢٩٧

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٤٠٨

غير المعين من اطراف العلم الاجمالي أو المعين منها، وفي المقام وان كان اضطرار المكلف إلى احد طرفي العلم الاجمالي لابعينه، الا انه قدس سره قد بنى على انه منجز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه إذا كان المكلف متمكنا منها، كما إذا كان احدهما تعبيرياً، ولكن هذا البناء يناقض ما بنى عليه قدس سره في باب الاضطرار إلى غير المعين من اطراف العلم الاجمالي، من انه مانع عن تنجيز العلم الاجمالي حتى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، فإذا لا يمكن الجمع بينهما، هذا اضافه إلى ان ما بنى عليه قدس سره في المقام من تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه وان كان صحيحاً بحسب الكبرى، الا انه لا ينطبق على المقام كما مر.

بقي هنا امران:

الأمر الأول، ان يكون احتمال الوجوب القربى مساوياً لاحتمال الحرمة ولا مزيه لاحدهما على الاخر، فيكون الطرفان متساويين من هذه الناحيه.

الأمر الثاني، ان يكون لاحتمال الوجوب القربى مزيه على احتمال الحرمة.

بقي هنا امران

الامر الأول: أن يكون احتمال الوجوب القربى مساوياً لاحتمال الحرمة

أما الكلام في الامر الأول: فقد يقال كما قيل ان الوجوب القربى على تقدير ثبوته ساقط، بدعوى ان المكلف لا يتمكن من الاتيان بالفعل بقصد القربه، باعتبار انه يتوقف على داعويه الوجوب المحتمل وهي تتوقف على ان يكون الفعل ارجح من الترك والمفروض انه ليس ارجح منه، وبدون ذلك لا يتمكن المكلف من الاتيان به بقصد القربه، لان عباديه الفعل متقومه

ص: ٥٠٨

بمحبوبيته ورجحانه والافلا- يعقل ان يكون عبادته، وفي المقام حيث انه لا رحجان للفعل على الترك فلا يمكن التقرب به، فإذن لا- محاله يسقط الوجوب القريب المحتمل من جهة استحاله امتثاله، فإذا سقط، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل القريب والشك البدوي في حرمة، وعليه فيكون المرجع في المساله اصاله البراءه عنها، وحينئذ فيدخل المقام في الاضطرار إلى المعين الموجب لانحلال العلم الاجمالي، وعلى هذا فلا موضوع للمخالفه القطعيه العمليه هذا.

ما احيب عن ذلك بامرین و المناقشه فيهما

وقد اجيب عن ذلك بامرین:

الأول: انه يوجد في المقام داعيان الهیان: احدهما احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، والاخر احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، فإذا فرضنا ان كلا من الداعيين عله تامه لتحريك المكلف، فعندئذ حيث ان داعويه كل منهما مزاحمه لداعويه الاخر، فلا- يمكن تأثير كلتاهما معاً لاستلزامه الجمع بين النقيضين، فإذن يجب على المكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك، وهذا يكفي في قصد القربه المعتبر في العبادات، لان اصل الداعي القريب حيث انه كان حاصلاً، غايه الامر انه مزاحم بداعي قربي اخر فلا تضر هذه المزاحمه في قصد القربه، لان النقص فيه انما نشأ من جهة مزاحمته بداعي قربي اخر لا من جهة مزاحمته بداعي دنيوي حتى تضر بقصد القربه، ولهذا لا يقاس المقام بموارد المزاحمه مع داع دنيوي يحرك المكلف نحو ضد الداعي القريب، فإذا كان الداعي الدنيوي كالداعي القريب في تحريك المكلف، فيكون مانعاً عن قصد القربه خالصاً ومخلصاً لله تعالى هذا.

ص: ٥٠٩

وللمناقشه فى هذا الجواب مجال: أما أولاً فلانه لا يمكن ان يكون كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة فى المقام عله تامه لتحريك المكلف نحو متعلقه ايجادا واعداما، بدهه ان الامر والنهى الجزمى لا يكون عله تامه لتحريك المكلف فضلاً عن الامر والنهى الاحتمالى

وثانياً ان المزاحمه بين الداعويين تمنع عن الفعل بقصد التقرب وضم الداع النفسانى اليه لا يجدى، لان معنى ذلك ان الداعى إلى الاتيان به مجموع من الداعى القربى والداعى النفسانى لا خصوص الداعى القربى، لفرض انه وحده لا يصلح ان يكون داعياً والمفروض ان الداعى النفسانى ليس من الدواعى القريبه.

وثالثاً ان الوجوب المحتمل فى المقام لا يمكن ان يكون وجوباً قريباً وكذلك الحرمة المحتمله، وذلك لان عباديه الفعل متقومه برجحانه فى نفسه ومحبوبيته للمولى كذلك، والفعل المباح لا يصلح ان يكون عباده، إذ لا يمكن الاتيان به مضافاً اليه تعالى، لانه ليس محبوباً له لكى يتقرب به، ومن المعلوم ان التقرب يتوقف على كونه مطلوباً للمولى وراجحاً ولو بادنى مرتبه الرجحان والا- فلا- يمكن التقرب به، وفى المقام حيث ان احتمال الوجوب مساوى لاحتمال الحرمة بدون اى مزيه وخصوصيه له، فلا رجحان للفعل على الترك ولو بادنى مرتبه، لان امره يدور بين كونه محبوباً للمولى أو مبغوضاً له، فان كان محبوباً فى الواقع فهو قابل للتقرب به، وان كان مبغوضاً فلا، ومع تساوى احتمال كونه محبوباً ومبغوضاً فى الواقع، لم يحرز انه محبوب، ومع عدم احرازه لا يمكن التقرب به وبالتالي لا يمكن كون الوجوب المحتمل

المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فإذاً لا موضوع للمزاحمة بين الداعيين القريبين، لأن السالبة بانتفاء الموضوع، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، لأنه يتوقف على أن يكون متعلقه وهو الفعل راجحاً من تركه والمفروض أنه ليس كذلك.

تحصل أن هذا الجواب غير تام.

الثاني: أن الفعل في نفسه وإن لم يكن قابلاً للتقرب لعدم إحرازه أنه أرجح من الترك إلا أن بإمكان المكلف الاتيان به بقصد القربه بعنوان ثانوي وهو الاتيان به بداعي ترك المخالفه القطعيه العمليه للمولى، ومن الواضح أن ترك المخالفه القطعيه العمليه للمولى من الدواعي القريبه.

ويمكن المناقشه فيه أن الفعل في المقام إذا لم يكن في نفسه صالحاً للعباديه والتقرب به، فلا يمكن اثبات عباديته بعنوان ثانوي، وذلك لأن إمكان المخالفه القطعيه العمليه يتوقف على كون الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فلو كانت عباديته متوقفه على قصد ترك المخالفه القطعيه العمليه للمولى لزم الدور، ضروره أن وجوبه المحتمل لو لم يكن قريباً، فلا يمكن المخالفه القطعيه العمليه كما لا يمكن الموافقه القطعيه العمليه، فإذا كان الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل قريباً، أمكن حينئذ المخالفه القطعيه العمليه، وأما الموافقه القطعيه العمليه فهي غير ممكنه على كلاً التقديرين، فإذاً كيف يمكن أن يكون ترك المخالفه القطعيه العمليه منشأ لعباديه الفعل، فالنتيجة أن إمكان المخالفه القطعيه العمليه يتوقف على كون وجوبه المحتمل قريباً في المرتبه السابقه، وإلا فالمخالفه القطعيه العمليه غير ممكنه كالموافقه

إلى هنا قد تبين ان فى مساله دوران الامر بين المحذورين فى واقعه واحده، إذا كان احتمال الوجوب مساويا لاحتمال الحرمة، فلا- يمكن افتراض كون احدهما تعبديا أو كلاهما، إذ كل من الفعل والترك لا يصلح فى هذا الفرض ان يكون عباده، لان عباديته متقومه برجحانه على الاخر ولو بادنى مرتبه، وأما مع تساوى المحبويه فيه مع المبغوضيه، فلا يمكن ان يكون عباده.

ومن هنا يظهر ان ما فى كلمات الاصحاب من ان الاحتمالين فى المقام لا يخلوان من ان يكون كلاهما توصلياً أو كلاهما تعبدياً أو احدهما تعبدياً والاخر توصلياً، لا يتم فى فرض تساوى الاحتمالين بدون ان تكون لاحدهما مزيه على الاخر.

الامر الثانى ما اذا كانت لاحدهما مزيه على الاخر

وأما الكلام فى الامر الثانى: وهو ما إذا كانت لاحدهما مزيه على الاخر احتمالاً أو محتملاً، فلا مانع من ان يكون ذو المزيه تعبدياً، كما إذا فرضنا ان احتمال الوجوب اقوى من احتمال الحرمة، فحينئذ لا مانع من ان يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، على اساس ان متعلقه ارجح من متعلق الحرمة، وهذا الرجحان يكفى فى الاتيان به بقصد القربه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الاضطرار فى المقام فى هذا الفرض حيث انه إلى بعض غير المعين، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز، فإذا ظل العلم الاجمالى باقياً بحاله، كان منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه العمليه دون الموافقه القطعيه العمليه، لعدم تمكن المكلف منها فى المقام.

ومن ناحيه ثالثه، ان الترخيص الثابت للمكلف فى مخالفه بعض اطراف العلم الاجمالى من جهه الاضطرار، هل هو ترخيص تخيرى أو تعيينى، فعلى الأول انه مخير بين اقتحام الطرف الاهم واقتحام الطرف المهم، وعلى الثانى يتعين عليه اقتحام الطرف الاهم فقط، فإذن يدور الامر بين التعيين والتخير.

توضيح ذلك ان دوران الامر بين التعيين والتخير يكون فى مرحلتين:

المرحله الأولى: فى مقام الجعل، بمعنى ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه هل هو مجعول للجامع بنحو التخير أو انه مجعول للفرد بنحو التعيين؟

المرحله الثانيه: فى مقام الامتثال، فيدور الامر فى هذه المرحله بين تعيين الامتثال فى فرد معين وبين التخير فيه بينه وبين فرد اخر.

أما الكلام فى المرحله الأولى: فتارة يدور الامر فيها بين التعيين والتخير فى مقام الجعل فى الاحكام الواقعيه، كما إذا شك فى ان صلاه الجمعه فى يوم الجمعه فى عصر الغيبه هل هى واجبه على المكلف تعيينا أو تخيرا بينها وبين صلاه الظهر، واخرى فى الاحكام الظاهريه، كما إذا شك فى ان حجيه فتوى الاعلم على العامى هل هى تعيينيه أو تخيرييه، بمعنى ان العامى مخير بين العمل بها والعمل بفتوى غير الاعلم أو يتعين عليه العمل بفتوى الاعلم.

أما فى الفرض الأول، فإذا شك فى ان وجوب صلاه الجمعه يومها فى عصر الغيبه هل هو تعيينى أو تخيرى، بمعنى ان الوجوب مجعول فى الشريعه المقدسه للجامع بين صلاه الجمعه وبين صلاه الظهر وهو عنوان احدهما أو

لخصوص صلاه الجمعه، ففي مثل ذلك ان كان هناك دليل في المساله من اطلاق أو عموم يقتضى التعيين فهو، والا فالمرجع اصاله البراءه عنه، باعتبار ان فيه كلفه زائده ويكون في رفعه امتنان على الامه، بينما لا يكون امتنان في رفع التخير، إذ لا كلفه فيه حتى يكون مشمولاً لدليل اصاله البراءه، ومن هذا القبيل ما إذا شك في ان التسيحات الاربع، هل هي واجبه تعييناً في الركعتين الاخيرتين أو تخيراً بينها وبين الحمد، فيرجع فيها إلى اصاله البراءه عن التعيين، فالنتيجه في المساله هي التخير.

وأما في الفرض الثانى، وهو الشك في ان حجيه فتوى الاعلم، هل هي تعيينيه أو تخيرييه، فالمرجع فيه حكم العقل وهو التعيين، على أساس ان فتوى الاعلم حجه قطعاً أما تعييناً أو تخيراً، وأما حجيه فتوى غير الاعلم، فهي مشكوكه، وقد ذكرنا في محله ان الشك في الحجيه مساوى للقطع بعدمها.

فالنتيجه ان فتوى غير الاعلم لا تكون حجه جزماً في مقابل فتوى الاعلم، وقد ذكرنا في غير مورد ان الرجوع إلى الاعلم في مورد الخلاف بينه وبين غير الاعلم امر ارتكازى ثابت في اعماق النفوس وموافق للفطره والجله في كل علم ولهذا جرت عليه السيره القطعيه من العقلاء.

إذا دار الامر بين التعيين و التخير في مقام الامتثال

وأما الكلام في المرحله الثانيه: وهى ما إذا دار الامر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال كما في الواجين المتراحمين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال، فعندئذ إذا كان احدهما محتمل الاهميه دون الاخر، فيدور الامر بين امثاله تعييناً أو تخيراً، وفي مثله يحكم العقل بالتعيين بمقتضى قاعده الاشتغال، لانه ان اتى بما يحتمل اهميته، فقد علم بفراغ ذمته

على كلا- التقديرين، سواء اكانت وظيفته التعيين أو التخيير، وان اتى بما لا يحتمل اهميته، فلا يعلم بفراغ ذمته لاحتمال ان ذمته مشغوله فى هذه الحاله بما يحتمل اهميته تعيينا لا- بالجامع بينه وبين ما لا يحتمل، ومن هذا القبيل ما إذا وقعت المزاحمه بين وجوب الصلاه ووجوب ازاله النجاسه عن المسجد، فان كانا متساويين، فالمكلف مخير بينهما فى مقام الامتثال، وان كان احدهما محتمل الاهميه دون الاخر، فيدخل فى مساله دوران الامر بين التعيين والتخيير فى ظرف الامتثال، وفى مثل ذلك إذا شك فى ان وظيفته الاتيان بالصلاه تعيينا، باعتبار احتمال اهميتها من الازاله أو التخيير بينهما وبين الازاله، تعين عليه الاتيان بالصلاه، لانه ان اتى بها فقد علم بفراغ ذمته على كلا- التقديرين، وان اتى بالازاله فقد يشك بفراغ ذمته، لانه يعلم باشتغال ذمته اما بالصلاه خاصه أو بالجامع بينها وبين الازاله، فلذلك إذا اتى بها، فقد علم بان ذمته قد فرغت، بينما لا يعلم باشتغال ذمته بالازاله فقط أو بالجامع، ولهذا إذا اتى بها فلا يعلم بفراغ ذمته، وقاعده الاشتغال تحكم بلزوم الاتيان بالصلاه، لان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وأما فى المقام إذا شك المكلف فى ان وظيفته الترخيص تعيينا أو تخييرا فالظاهر التعيين، وذلك لان العلم الاجمالى فى المقام منجز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، ومعنى تنجيذه هو ان احتمال التكليف المعلوم بالاجمال فى كل طرف منجز ما لم يكن هناك مانع منه، والقدر المتيقن من المانع هو اضطرار المكلف إلى الترخيص فى اقتحام الطرف المهم، وأما الترخيص فى الاقتحام للطرف الاهم بديلا عن المهم، فهو مشكوك ولا يكون

مضطراً إليه.

والخلاصة ان الترخيص فى الاقتحام للطرف المهم متيقن اما تعييناً أو تخيراً، وأما ثبوته للطرف الاهم فهو مشكوك فيه، فلهذا لا يكون مانعاً عن تنجيز احتمال التكليف فيه، وتمام الكلام فى ذلك فى مبحث العلم الاجمالي.

هذا كله فى دوران الامر بين المحذورين فى واقعه واحده.

المقام الثانى فى دوران الامر بين المحذورين فى وقائع متعدده فيقع فى موردين

اشاره

وأما الكلام فى المقام الثانى: وهو دوران الامر بين المحذورين فى وقائع متعدده، فيقع فى موردين:

الأول ما إذا كان تعدد الواقعه عرضياً.

الثانى ما إذا كان طويلاً.

المورد الأول: ما اذا كان تعدد الواقعه عرضياً

أما الكلام فى المورد الأول: كما إذا علم المكلف بانه قد حلف ولكنه لا يدري انه حلف على الجلوس فى الدار مثلاً صباحاً أو على ترك الجلوس فيه كذلك، وأيضاً علم بانه حلف ولكنه لا يدري ان حلفه وقع على الجلوس فى المسجد قبل الزوال أو على تركه فيه، فإذا هنا علمان اجماليان فى واقعتين، وهذا يتصور على نحوين: الأول انه علم اجمالاً بان الحلف الواقع منه أولاً ان كان واقعاً على الجلوس فى الدار، فالحلف الثانى منه واقع على ترك الجلوس فى المسجد أو بالعكس، الثانى انه لا يعلم بذلك ويحتمل ان كلاً- الحلفين منه واقع على الجلوس فى كلتا الواقعتين أو على ترك الجلوس فيهما، والفرض الثانى خارج عن محل الكلام، اذ لا اثر لتعدد الواقعه فى هذا الفرض، لانه المكلف لا يتمكن فيه من الموافقه القطعيه ولا من المخالفه القطعيه لابلحاظ كل واقعه بنفسها ولا لابلحاظ كلتا الواقعتين، ولهذا لا يكون هنا علم

ص: ٥١٦

أما الكلام فى الفرض الأول، فان لوحظ كل واقعه بنفسها فالامر فيها يدور بين المحذورين ولا يكون العلم الاجمالى موثراً فيها لا فى وجوب الموافقه القطعيه العمليه ولا- فى حرمة المخالفه القطعيه العمليه لعدم تمكن المكلف منهما، فإذن حكم كل واحده منهما حكم الواقعه الواحده هذا.

ولكن لا- موجب لملا-حظه كل واقعه بنفسها من جهه العلم الاجمالى فيها والاقتصار عليها بدون ملاحظه العلم الاجمالى بين الواقعتين، وذلك لان العلم الاجمالى فى كل واقعه بنفسها وان كان موجودا الا انه لا اثر له، بينما يكون هنا علمان اجماليان بين الواقعتين احدهما العلم الاجمالى بوجوب احد الفعلين أما الجلوس صباحا فى الدار أو الجلوس فى المسجد قبل الزوال والاخر العلم الاجمالى بحرمة احدهما، ومنشأ هذا العلم الاجمالى القضيه الشرطيه، وهى ان المكلف كان يعلم اجمالا بان الحلف الصادر منه ان كان واقعا على الجلوس فى الدار، فالحلف الثانى منه كان واقعا على ترك الجلوس فى المسجد وان كان العكس فبالعكس، فان هذه القضيه الشرطيه منشأ لهذين العلمين الاجماليين، وكل منهما يكون منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، لتمكن المكلف منها ولا- يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لعدم تمكنه منها الا- بارتكاب المخالفه القطعيه العمليه، ومن المعلوم انه لا- تجوز المخالفه القطعيه العمليه مقدمه للموافقه القطعيه العمليه، إذ لا- ترجيح للموافقه القطعيه العمليه على المخالفه القطعيه

العملية، فلا مبرر لتقديمها عليها بل العكس هو المتعين عقلا وشرعا، لان المكلف إذا ترك المخالفه القطعيه العمليه فى المقام، فلن يكون قاطعا بترك الواجب فيه وانما هو احتمال تركه، بينما إذا قام بالموافقه القطعيه العمليه فيه، فقد حصل له القطع بارتكاب الحرام والمخالفه القطعيه العمليه، وهذا هو السر، فى ترجيح ترك المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه، وأما بالاضافه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، فحيث ان المكلف متمكن منها بدون مزاحم، فيكون العلم الاجمالى منجزا لها.

وان شئت قلت، ان المكلف فى المقام لا- يتمكن من الجمع بين الفعلين والتركين معا فى كل واقعه، لاستحاله الجمع بين النقيضين، ولكنه متمكن من الجمع بين الفعلين فى واقعتين وكذلك من الجمع بين التركين فيهما أو بين الفعل فى احدهما والترك فى الاخرى، ونتيجه ذلك هى انه متمكن من الموافقه الاحتماليه والمخالفه الاحتماليه والمخالفه القطعيه العمليه ولكن لا يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه.

وعلى هذا فلا- مانع من كون العلم الاجمالى منجزا لحرمه المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، وسوف ياتى انه لا مانع من التبويض فى تنجيز العلم الاجمالى بان يكون منجزا بالنسبه إلى حرمه المخالفه دون وجوب الموافقه

المورد الثانى ما اذا كان تعدد الواقعه طوليا

اشاره

وأما الكلام فى المورد الثانى: وهو ما إذا كان تعدد الواقعه طوليا، كما إذا علم اجمالا بان الجلوس واجب فى المسجد اما يوم الخميس أو الجمع، وفى نفس الوقت علم اجمالا- بانه حرام فيه اما فى يوم الخميس أو الجمع، فالعلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة فى كل يوم لا يكون منجزا للوجوب

الموافقه القطعيه العمليه ولا-لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، لعدم تمكن المكلف تكويناً لامن الأولى ولا من الثانية، ولكن يتولد هذان العلمان الاجماليان من القضييه الشرطيه، وهى ان المكلف كان يعلم اجمالاً ان الحلف الصادر منه يوم الخميس ان كان واقعاً على الجلوس فيه، كان الحلف الصادر منه يوم الجمعة واقعاً على ترك الجلوس فيه، ان كان العكس فبالعكس، وهذه القضييه الشرطيه هى المنشأ لعلمين اجمالين طوليين، احدهما العلم الاجمالي بوجوب الجلوس فى احد اليومين الطولين هما اليوم الخميس واليوم الجمعة فى المثال والآخر العلم الاجمالي بحرمه الجلوس فى اليوم الآخر المررد بينهما، ولولا هذه القضييه الشرطيه لم يكن منشأ لهما، كما إذا احتمل المكلف وقوع كلا-الحلفين على الجلوس فى اليومين المذكورين معا أو على تركه فيهما كذلك، فإذن ليس هنا علم اجمالى بالتكليف بلحاظ كلا اليومين معا، فالنتيجه ان منشأ هذين العلمين الاجماليين هو القضييه الشرطيه المذكوره، وعلى هذا فهما موثران بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه لتمكن المكلف منها، وأما بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فالمكلف وان كان متمكناً منها تكويناً إلا انها حيث كانت مزاحمه مع المخالفه القطعيه العمليه للعلم الاجمالى الآخر، لان الموافقه القطعيه العمليه لكل منهما تزامم المخالفه القطعيه العمليه للآخر، مثلاً الموافقه القطعيه العمليه للوجوب المررد بين اليومين الطولين، مزاحمه مع المخالفه القطعيه العمليه للحرمة المررده بينهما، وقد تقدم انه لا يجوز المخالفه القطعيه العمليه مقدمه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، و لهذا يكون كل من هذين العلمين الاجماليين المتعلقين بالتكليف فى اليومين

الطوليين منجزاً لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، بناء على ماهو الصحيح من عدم الفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين التدريجات و الدفعيات.

قد يقال كما قيل ان تعدد الواقعه إذا كان طولياً يختلف عما إذا كان تعددها عرضياً، بدعوى انه على الأول لابد من ملاحظه كل واقعته بنفسها ولا- موجب لضم الواقعه الثانيه إلى الواقعه الأولى، باعتبار ان كل واحده منهما واقعته مستقله يدور الامر فيها بين الوجوب و الحرمة، ولا- يمكن فيها الموافقه القطعيه العمليه ولا- المخالفه القطعيه العمليه، لعدم تمكن المكلف منهما، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً.

ولكن هذا القول خاطئ، لان الكلام ليس في تنجيز العلم الاجمالي في كل واقعته بحددها، لانه لا يمكن ان يكون منجزاً وانما هو في تنجيز العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي بلحاظ الواقعتين الطوليين، فانا كما نعلم اجمالاً في كل واقعته بالوجوب أو الحرمة، كذلك نعلم اجمالاً بالوجوب في هذه الواقعه و الحرمة في الواقعه الثانيه و بالعكس، و بالنسبه إلى هذا العلم الاجمالي فالمكلف متمكن من المخالفه القطعيه العمليه، لانه لو اتى بالفعل في الواقعه الأولى وتركه في الواقعه الثانيه فقد علم بالمخالفه، فانه ان كان محرماً فقد ارتكبه وان كان واجباً فقد تركه، وهذا العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه، ونتيجته تنجيزه هي ان المكلف إذا اختار فعل الشيء في الواقعه الأولى، فلا- يجوز له تركه في الواقعه الثانيه بل عليه فعله فيها أيضاً و الا لعلم بالمخالفه، مثلاً- في المثال المتقدم إذا جلس في المسجد يوم الخميس، فلا- يجوز له ترك الجلوس فيه يوم الجمعة والا- لعلم بالمخالفه، لان

الجلوس ان كان واجباً يوم الخميس، كان حراماً يوم الجمعة و بالعكس، لان في المساله علمين اجمالين في الحقيقه، العلم الاجمالي بوجوب الجلوس في احد اليومين و العلم الاجمالي بحرمته في احدهما، و اثر هذين العلمين الاجماليين هو ان التخيير ابتدائي و ثابت في الواقعه الأولى فحسب، فإذا اختار المكلف الفعل يوم الخميس، وجب عليه ان يختار الفعل يوم الجمعة أيضاً وان كان العكس فبالعكس، إذ لو اختار الفعل يوم الخميس و اختار الترك يوم الجمعة لعلم بالمخالفه، لانه ان كان واجبا فقد تركه وان كان حراماً فقد ارتكبه، ولهذا يكون التخيير بين الفعل و الترك ابتدائي لا استمراري، لان معنى كونه استمرارياً، الاذن في المخالفه القطعيه العمليه و هو لا- يمكن، وحيث ان المكلف متمكن من ترك المخالفه القطعيه العمليه وان لم يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه فوظيفته تركها، و أما المخالفه الاحتماليه و الموافقه الاحتماليه، فهي ضروريه في المقام.

كلام للمحقق الاصفهاني اذا كان تعدد الواقعه طوليا و المناقشه فيه

ثم ان للمحقق الاصفهاني(1) قدس سره فيما إذا كان تعدد الواقعه طوليا كلاما، و حاصل هذا الكلام هو ان هناك تكليفين في واقعتين طوليتين احدهما في يوم الخميس مثلا- المردد بين الوجوب و الحرمة و الاخر في يوم الجمعة المردد بينهما أيضاً، و هناك علمان اجماليان تدريجيان منتزعان من العلمين الاجماليين الواقعيين الدائرين بين المحذورين و ليسا علما بالتكليف الجديد وراء التكليفين المرددين في كل من يوم الخميس و يوم الجمعة، لان المكلف يعلم اجمالا- بالوجوب أو الحرمة في يوم الخميس أو بالوجوب و الحرمة في يوم الجمعة،

ص: ٥٢١

وليس وراء هذين العلمين الاجماليين بالتكليف في كل من اليومين، علما اجماليا بتكليف جديد غيرهما هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع بل لا يرجع ما ذكره قدس سره إلى معنى محصل، أما أولا فبالنقض بما إذا كانت الواقعتان عرضيين، فانه قدس سره يقول هناك بالعلم الاجمالي بالتكليف بلحاظ الواقعتين العرضيتين، وهذا العلم الاجمالي وراء العلم الاجمالي في كل واقعه في نفسها، وان هذا العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه من جهه تمكن المكلف منها، بينما العلم الاجمالي في كل واقعه لا- يكون منجزاً، ومن الواضح انه لا- فرق بين كون الواقعتين عرضيين أو طوليين، بناء على ما هو الصحيح من عدم الفرق في تنجير العلم الاجمالي بين كون متعلقه من التدريجيات أو الدفعيات.

و ثانيا ان المكلف الذى يعلم بوقوع الحلف منه مرتين، مره فى يوم الخميس و مره اخرى فى يوم الجمعة، ولكنه تاره لا يعلم انه تعلق بالجلوس فى يوم الخميس و بتركه فى يوم الجمعة أو بالعكس، أو انه تعلق بالجلوس فى كلا اليومين أو بتركه فى كليهما.

و اخرى يعلم بانه ان تعلق بالجلوس فى يوم الخميس فقد تعلق بالترك يوم الجمعة، وان كان العكس فبالعكس، فعلى الفرض الأول ليس هنا علم اجمالى اخر وراء العلم الاجمالي فى كل من اليومين بنفسه، لوضوح انه ليس هنا علم اجمالى بالوجوب فى احد اليومين و لا علم اجمالى بالحرمة فى اليوم الاخر، إذ كما يحتمل الوجوب فى احد اليومين و الحرمة فى اليوم الاخر، كذلك يحتمل الوجوب فى كلا اليومين أو الحرمة، فليس هنا علم اجمالى

بالتكليف حتى العلم الاجمالي الانتزاعي به، إذ على هذا فالمسأله لا- تخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثه التي لا تشكل العلم الاجمالي في المقام، وعلى الفرض الثاني، فلا شبهه في ان هنا علما اجماليا اخر وراء العلم الاجمالي بالتكليف في كل يوم بنفسه ولا يكون منتزعاً من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين بل هو ناشئ من القضييه الشرطيه المذكوره، وهي ان الحلف ان كان متعلقا بالجلوس يوم الخميس، كان متعلقاً بالترك يوم الجمعة وان كان العكس فبالعكس، وهذه القضييه الشرطيه منشأ للعلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين وبالحرمة في اليوم الاخر، وهذا الوجوب المعلوم بالاجمال في احد اليومين ليس وجوباً جديداً ولا منتزعاً، بل هو نفس الوجوب المحتمل في كل من اليومين بنفسه، غايه الامر انه متعلق للاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي في كل يوم بنفسه ومتعلق للعلم الاجمالي في احد اليومين، ومنشأ هذا العلم الاجمالي هو القضييه الشرطيه المذكوره وكذلك الحال في الحرمة المعلومه بالاجمال حرفاً بحرف، وهذا العلم الاجمالي منجز على اساس انه يكفي في تنجيز العلم الاجمالي امكان المخالفه القطعيه العمليه، وحيث انها ممكنه بلحاظ هذا العلم الاجمالي وغير ممكنه بلحاظ العلم الاجمالي في كل واقعه بنفسها، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً لها دون ذاك العلم الاجمالي، ولا- يتوقف تنجيزه على ان يكون متعلقه تكليفاً جديداً بل المناط في تنجيزه امكان المخالفه القطعيه العمليه، و الخلاصه ان الوجوب المعلوم بالاجمال في احد هذين اليومين ليس وجوباً جديداً منتزعا من الوجوب المحتمل في كل واقعه، بل هو نفس الوجوب المحتمل في الواقعه الأولى و الوجوب المحتمل في

الواقعه الثانيه، كما ان الحرمة المعلومه بالاجمال ليست حرمة جديده منتزعه بل هي نفس الحرمة المحتمله فى الواقعه الأولى، و الحرمة المحتمله فى الواقعه الثانيه مثلاً- وجوب الجلوس يوم الخميس متعلق للاحتمال ووجوبه يوم الجمعة أيضاً متعلق للاحتمال وكذلك حرمة يوم الخميس، فانها متعلقه للاحتمال كحرمة يوم الجمعة، و الجامع بين الوجوب و الحرمة فى كل من يومى الخميس و الجمعة متعلق للعلم الاجمالى، ولكن تقدم انه لا اثر لهذا العلم الاجمالى، وأما الجامع بين الوجوب المحتمل فى يوم الخميس والوجوب المحتمل يوم الجمعة متعلق للعلم الاجمالى، وكذلك الجامع بين الحرمة المحتمله فى يوم الخميس والحرمة المحتمله فى يوم الجمعة، كما هو الحال فى جميع موارد العلم الاجمالى، فإذا علمنا بنجاسه احد الانائين، فان نجاسه كل اناء بحد نفسه متعلقه للاحتمال والشك، والجامع بين نجاسه هذا الاناء وذاك الاناء متعلق للعلم الاجمالى، وما نحن فيه كذلك، إذ ليس فيه الا وجوب واحد مردد بين وجوب الفعل يوم الخميس ووجوبه يوم الجمعة، ولهذا يكون الوجوب بالاضافه إلى كل واحد من اليومين بحدده مشكوك فيه وبالاضافه إلى الجامع الانتزاعى وهو عنوان احدهما متيقن، فإذا لا فرق بين المقام وبين سائر موارد العلم الاجمالى من هذه الناحيه، وكذلك الحال بالنسبه إلى الحرمة المرده بين حرمة الفعل فى يوم الخميس وحرمة فى يوم الجمعة، ومنشأ هذا العلم الاجمالى هو علم المكلف بالقضيه الشرطيه التى تقدمت الاشاره اليها.

وعليه فحال هذا العلم الاجمالى وهو العلم الاجمالى بوجوب الفعل فى احد اليومين، حال العلم الاجمالى بالتكليف فى سائر الموارد، وليس هذا العلم

الاجمالي علماً اجمالياً انتزاعياً، بمعنى انه متعلق بتكليف انتزاعي لا واقع موضوعي له بل له واقع موضوعي متعلق بتكليف واقعي، لان منشأه هو ان المكلف كان يعلم بصدور الحلف منه يوم الخميس ولكنه لا يدري انه تعلق بالفعل أو بالترك، وفي نفس الوقت كان يعلم بصدور الحلف منه يوم الجمعة ولكنه لا يدري انه وقع على الفعل أو الترك، و على هذا فالمكلف يعلم اجمالاً بالوجوب أو الحرمة في كل من اليومين في نفسه، وقد مر انه لاثر لهذا العلم الاجمالي، وأما العلم الاجمالي بوجوب الجلوس في احد اليومين والعلم الاجمالي بحرمة في اليوم الآخر، فهو علم اجمالي واقعي ثابت في افق النفس وجدانا ومتعلقه التكليف الواقعي وهو الوجوب في أحد اليومين المذكورين والحرمة في الآخر، ومن الواضح انه وجوب واقعي مجعول في الشريعة المقدسه وكذلك الحرمة.

وعلى الجملة فمناً هذين العلمين الاجماليين هو علم المكلف بصدور الحلفين منه بالنحو التالي: إذا حلف هو على الجلوس يوم الخميس، فقد حلف يوم الجمعة على تركه فيه، وان كان بالعكس فبالعكس، وهذا الترديد بهذا الشكل منشأ للعلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين وبالحرمة في الآخر، فإذن كيف يمكن القول بان هذا العلم الاجمالي مجرد انتزاع من العلمين الاجماليين الأولين، وحيث انه لا- اثر لهما فلا- اثر له أيضاً، بل هو علم اجمالي اخر يكون متعلقه غير متعلق الأول ومنشأه غير منشأه، ولا يكون متعلقه التكليف الانتزاعي الذي لا واقع موضوعي له بل هو تكليف واقعي حقيقي كما مر، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، انه قدس سره قد خص هذا الاشكال فيما إذا كان تعدد الواقعه طوليا دون ما إذا كان عرضيا، ويقول بعدم تنجيز العلم الاجمالي فى الأول وبتنجيزه فى الثانى، رغم انه قدس سره يقول بتنجيز العلم الاجمالي فى التدريجيات وعدم الفرق بينها وبين الدفعيات.

ومن هنا قام قدس سره^(١) بمحاولة الفرق بين الصوره الأولى والصوره الثانيه من جانب وبين العلم الاجمالي فى الصوره الثانيه والعلم الاجمالي فى التدريجيات من جانب اخر.

ما اذا وقع حلفين او نذرين على شيئين واشتبه الشيطان عليه

أما الفرق بين الصوره الأولى والصوره الثانيه، فالظاهر انه قدس سره اراد به ان فى الصوره الأولى علم المكلف بوقوع حلفين أو نذرين منه تعلق احدهما بفعل شىء والاخر بترك شىء اخر واشتبه الشيطان، فلا يدري ان الحلف تعلق بفعل هذا الشىء وترك شىء اخر أو بالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بوجوب احد الفعلين والعلم الاجمالي بحرمة الاخر، ولهذا يكون كل منهما منجز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، بينما المكلف فى الصوره الثانيه كان يعلم بصدور حلف منه يوم الخميس ولكنه لا يدري انه على فعل شىء أو تركه، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة فيه، وأيضاً كان يعلم بوقوع الحلف منه يوم الجمعة ولكنه لا يدري انه تعلق بالفعل أو بالترك، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة فيه، وأما العلم الاجمالي بوجوب الفعل فى احد اليومين الطولين والعلم الاجمالي بحرمة فى اليوم الاخر المررد بينهما فلا منشأ لهما، ولهذا يكونا منتزعين من

ص: ٥٢٤

العلمين الاجماليين الواقعيين ولا- واقع موضوعى لهما غيرهما، والمفروض انهما لا يكونان منجزين للتكليف فى مورد هما وما هو طرف لهما كما تقدم، كما أن كل منهما لا يكون منجزا للتكليف فى مورد الاخر، مثلا العلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة فى يوم الخميس لا- يعقل ان يكون منجزا للتكليف فى يوم الجمعة وبالعكس، ضروره ان العلم الاجمالى انما ينجز ما هو متعلقه وطرفه لا ما هو ليس بمتعلقه وطرفه هذا.

ولكن هذا الفرق صورى ولا واقع موضوعى له.

أما انه صورى، فلا-ن الواقع من المكلف الحلف يوم الخميس والحلف يوم الجمعة، وفى كلا- اليومين لا يعلم انه تعلق بالفعل أو بالترك، وهذا هو منشأ للعلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة يوم الخميس ويوم الجمعة، فليس هنا علم اجمالى اخر بتكليف جديد هذا بحسب الصوره، وأما بحسب الواقع فلا- فرق بين الصوره الأولى والثانيه، فكما ان المكلف فى الصوره الأولى يعلم اجمالا- بأن الحلف الصادر منه اما تعلق بالفعل فى هذا الواقعه أو بالترك فى الواقعه الاخرى، فكذلك فى الصوره الثانيه كان يعلم اجمالا- بان الحلف فى يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان فى يوم الجمعة متعلقا بالترك، وان كان العكس فبالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالى بالوجوب فى احد اليومين والحرمة فى اليوم الآخر.

والخلاصه ان هنا حلفين قد صدرا منه، احدهما يوم الخميس والاخر يوم الجمعة، ولكنه لا- يدرى انه فى يوم الخميس تعلق بالفعل وفى يوم الجمعة تعلق بالترك أو بالعكس، ولازم ذلك هو يعلم اجمالا بانه يوم الخميس إما

تعلق بالفعل أو بالترك وكذلك يوم الجمعة، هذا هو منشأ العلم الاجمالي في كل من اليومين في نفسه الذي لا اثر له، وأما منشأ العلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين والحرمة في اليوم الآخر، فهو القضييه الشرطيه المذكوره وهي ان الحلف في يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان في يوم الجمعة متعلقا بالترك وان كان العكس فبالعكس، وان شئت قلت ان المكلف كما كان يعلم اجمالا- بانه في يوم الخميس إما متعلق بالفعل أو بالترك وكذلك في يوم الجمعة، هذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل من اليومين بحده الخاص، كذلك كان يعلم اجمالا- بان الحلف في يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان في يوم الجمعة متعلقا بالترك وبالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب في احد هذين اليومين وبالحرمة في الآخر، بل لو كان هذان العلمان الاجماليان متولدين من العلمين الاجماليين الأولين فأيضاً الامر كذلك، يعنى انهما علمان اجماليان واقعيان متعلقان بالتكليف الواقعي، ضروره ان وجوب الفعل ثابت في احد اليومين لا انه مجرد وجوب انتزاعي لا واقع موضوعي له، وكذلك حرمة الفعل في اليوم الاخر، بل هو حكم واقعي متعلق للعلم الاجمالي في واقعتين طويلين.

وأما الفرق بين العلم الاجمالي في الصوره الثانيه، وهي ما إذا كان تعدد الواقعه طوليا والعلم الاجمالي في التدرجيات، فقد ذكر قدس سره انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون متعلقه من التدرجيات أو الدفعيات، فانه كما ينجز متعلقه وما هو طرفه في الدفعيات، كذلك ينجز متعلقه وما هو طرفه في التدرجيات، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وأما فى الصورة الثانىة، فمتعلق العلم الاجمالى فى كل من يومى الخمىس والجمعه بحد نفسه دفى لاء- تدرىجى، لائن متعلقه الجامع بىن الوجوب والحرمة يوم الخمىس والجامع بىنهما يوم الجمعه و هكذا، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالى لا يكون منجزاً ولا- اثر له، ولىس متعلقه التكلىف فى يوم الخمىس والجمعه معا، ضروره ان متعلق العلم الاجمالى يوم الخمىس هو التكلىف فىه، وأما التكلىف فى يوم الجمعه، فهو لىس متعلقا له بل هو متعلق للعلم الاجمالى الاخر وهو العلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة فى يومها، وعلى هذا فعدم تنجىز العلم الاجمالى التكلىف المعلوم بالاجمال فى كل من يوم الخمىس والجمعه بحد نفسه من جهة عدم قابلىته للتنجىز، وأما عدم تنجىز العلم الاجمالى بالتكلىف فى يوم الخمىس للتكلىف فى يوم الجمعه من جهة انه لىس متعلقا وطرفا له، فإذن لا يقاس المقام بالعلم الاجمالى فى التدرىجىات هذا.

وفىه ان هذا الفرق لا ىرجع إلى معنى محصل، لانه مبنى على ما ذكره قدس سره من انه لىس فى هذه الصورة الا العلم الاجمالى بالتكلىف فى يوم الخمىس والعلم الاجمالى بالتكلىف فى يوم الجمعه.

ولكن قد مر ان هنا علمىن اجمالىىن اخرىن هما العلم الاجمالى بالوجوب فى احد الیومىن والعلم الاجمالى بالحرمة فى الیوم الاخر، وهذا العلمان الاجمالىان منجزان لحرمة المخالفه القطعىه العملىه من جهة ان المكلف متمكن منها دون وجوب الموافقه القطعىه العملىه لعدم تمكن المكلف منها، وتنجىز هذىن العلمىن الاجمالىىن مبنى على تنجىز العلم الاجمالى فى

التدرجيات، وقد تقدم ان منشأهما القضييه الشرطيه التي اشرنا اليها انفا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره قدس سره من الفرق بين الصوره الأولى والصوره الثانيه لا يرجع إلى معنى معقول.

هنا امران

الامر الأول التخيير بين الواقعتين او الوقائع ابتدائي لا استمراري

بقي هنا امران:

الأول: ما اشرنا اليه انفا من ان التخيير بين الواقعتين أو الوقائع المتعدده ابتدائي لا استمراري، لان التخيير في الاستمرار يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، ولا- يمكن ان يكون مأذوناً فيها عقلا ولا شرعا، بمعنى ان العقل لا يمكن ان يرخص فيها ولا الشرع، وان كان الترخيص من الشرع ممكن ثبوتاً إذا كانت فيه مصلحه اهم من مفسده المخالفه، إلا انه بحاجة إلى دليل خاص وصریح فيه، وإلا- فلا يمكن الالتزام به، ومن هذا القبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين بناء على تماميه اخبار التخيير دلالة وسندا، فان مفادها حجيّه احدهما مشروطه بالاخذ به، فإذا اخذ المجتهد باحدهما في مقام عمليه الاستنباط، كان الماخوذ هو الحججه في حقه دون الاخر، ولا- يجوز له ان يرفع اليد عنه في واقعه اخرى وياخذ بالاخر، لانه بعد الاخذ بالأول غير مشمول لاخبار التخيير، والفرق بين هذا التخيير والتخيير في المقام، هو ان التخيير بين الخبرين المتعارضين، تخيير في المساله الاصوليه، بينما التخيير في المقام، تخيير في المساله الفقهيّه.

ومن هذا القبيل أيضاً التخيير في التقليد بين المجتهدين المتساويين، فانه على تقدير ثبوتيه ابتدائي لا استمراري، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الحكمين في الواقعتين طوليين أو عرضيتين إذا

كانا متساويين، فلا- شبيهه في ان التخيير بينهما بدوى فلا يسوغ للمكلف الا الترك أو الفعل في كلتا الواقعتين، وأما الترك في واقعه والفعل في واقعه ثانيه، فلا يجوز لاستلزامه القطع بالمخالفه، لانه لو كان واجبا في الواقع فقد تركه ولو كان حراما فيه فقد ارتكبه، هذا كله فيما إذا كان الحكمان متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من الاخر، كما إذا فرض ان الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهميه، فعندئذ هل يجب ترجيح الوجوب على الحرمة، بمعنى تقديم موافقه القطعيه العمليه على المخالفه القطعيه العمليه وعدم الاكتفاء بالموافقه والمخالفه الاحتماليتين أو لا، فيه قولان:

اختيار المحقق النائيني تقديم موافقه القطعيه على المخالفه القطعيه

القول الأول، اختاره جماعه منهم المحقق النائيني(1) قدس سره، بتقريب ان كل حكم الزامى إذا وصل إلى المكلف يقتضى عقلا امران:

الأول، لزوم امتثاله والاتيان بمتعلقه في الخارج اداء لحق المولويه وعملا بوظيفه العبوديه.

الثاني، لزوم احراز امتثاله بالاتيان بمتعلقه، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقنى، وعلى هذا فوجوب الواجب في احد اليومين كما يقتضى لزوم امتثاله والاتيان بمتعلقه، كذلك يقتضى لزوم احراز امتثاله تحصيلا للامن من العقوبه، وكذلك حرمة الحرام في اليوم الاخر المردد بين اليومين، فانها كما تقتضى لزوم امتثالها وترك متعلقهما في الخارج كذلك تقتضى احراز امتثالها، هذا من جانب، ومن جانب اخر انه لا- تراحم بين الواجب والحرام في الامر الأول، لان المكلف في الواقع غير عاجز عن الاتيان

ص: ٥٣١

بالواجب وترك الحرام معا، وانما التزاحم بينهما فى الامر الثانى وهو احراز امتثال كليهما معا، لانه عاجز عن ذلك وغير متمكن منه، فانه ان اتى بالفعل فى الواقعه الأولى وبالترك فى الواقعه الثانى، احتمل امتثال كل منهما فى الواقع وأما الاحراز فلا، إذ من المحتمل ان يكون الفعل فى الواقعه الأولى محرما وفى الثانى واجبا، وأما إذا اتى بالفعل فى كلتا الواقعتين أو بالترك فيهما، فقد علم بالمخالفة، ولهذا لا- يتمكن من احراز امتثال كلا- الحكمين معا، فإذا يقع التزاحم بينهما فى الامر الثانى لا فى الامر الأول، لان احراز امتثال الواجب مزاحم باحراز امتثال الحرام، حيث ان المكلف عاجز عن احراز امتثال كليهما معا وغير قادر على ذلك.

والخلاصه ان المكلف غير قادر على الموافقه القطعيه العمليه بالنسبه إلى الواجب والحرام معا فى المقام، لان الموافقه القطعيه للوجوب هى الاتيان بالفعل فى كلتا الواقعتين الطوليتين، والموافقه القطعيه للحرمة هى ترك الفعل فى كليهما معا، ومن الواضح ان الجمع بينهما لا- يمكن، لان فى الفرض الأول وان حصل له القطع بامتثال الواجب ولكنه يستلزم القطع بارتكاب الحرام، وفى الفرض الثانى وان حصل له القطع بامتثال الحرام ولكنه يستلزم القطع بترك الواجب، فلهذا تقع المزاحمه بين الفرض الأول والفرض الثانى، فإذا لا- بد من الرجوع إلى مرحجات باب التزاحم، وحيث ان الوجوب فى المقام اهم من الحرمة أو محتمل الاهميه، فلا بد من تقديم الوجوب على الحرمة، ونتيجه هذا التقديم هى وجوب الموافقه القطعيه العمليه للواجب فى الواقعتين الطوليتين دون الحرام، ولا فرق فى تقديم الاهم أو محتمل الاهميه على غيره

بين ان يكون التزاحم فى مرحله الامتثال أو فى مرحله احرازه، لان منشأ التزاحم هو عدم قدره المكلف باعتبار ان له قدره واحده، فان صرفها فى امتثال هذا الواجب، عجز عن امتثال الاخر، وكذلك الحال إذا كان التزاحم فى مرحله احراز الامتثال، فانه ان صرف قدرته فى احراز امتثال الواجب فى المقام، عجز عن احراز امتثال الحرام بل علم بارتكابه وبالعكس.

فالتبجيه ان التزاحم ان كان بين التكليفين المعلومين بالتفصيل، كان لا- محاله فى مرحله الامتثال، وان كان بين التكليفين المعلومين بالاجمال، كان لا محاله فى مرحله احرازه.

القول الثانى: وهو عدم ترجيح الموافقه القطعيه العمليه للاهم أو محتمل الاهميه على المخالفه القطعيه العمليه للمهم، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ(1) قدس سره ويمكن تقريب هذا القول باحد تقريبين:

اختيار السيد الأستاذ عدم ترجيح الموافقه القطعيه للاهم أو محتمل الاهميه على المخالفه القطعيه

التقريب الأول، ما افاده السيد الاستاذ قدس سره من ان المزاحمه بين الحكمين فى مرحله الامتثال انما هى ناشئه عن عدم قدره المكلف على الجمع بين متعلقيهما فى هذه المرحله خارجا، وحينئذ فان كان الحكمان متساويين، فالساقط هو اطلاق كليهما بناء على القول بالترتيب، بمعنى تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، وان كان احدهما اهم من الاخر أو محتمل الاهميه، كان الساقط هو اطلاق الآخر يقينا وتقييده بعدم الاشتغال بالاهم أو بمحتمل الاهميه، فإذن لا بد من التمسك باطلاق الاهم أو محتمل الاهميه والاطيان به، هذا إذا كان لكل من الحكمين اطلاق، اما إذا لم يكن اطلاق

ص: ٥٣٣

لشيء منهما، فالتزاحم بينهما عندئذ منوط باحراز الملاك في كليهما معاً، فان احرز الملاك فيهما، فان كان ملاك احدهما اهم من ملاك الآخر أو محتمل الاهميه، تعين الاخذ به والا فوظيفته التخيير بينهما.

وهذا البيان لا ينطبق على المقام، إذ لا تزاحم بين متعلقى التكليف واقعا وحقيقه، لان المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً في المقام، ولكنه لا يتمكن من احراز امتثال كليهما كذلك لانه خارج عن قدرته، وعلى هذا فالحكمان باقيا على اطلاقهما في صورته التساوى وفي صورته كون احدهما اهم من الآخر أو محتمل الاهميه، إذ لا موجب لتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر أو تقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالاهم، لان الموجب لذلك عدم قدره المكلف على الجمع بينهما واقعا بان يكون له قدره واحده، فان صرفها في الاتيان باحدهما عجز عن الاتيان بالآخر واقعا، والمفروض في المقام انه قادر في الواقع على امتثال كليهما معاً.

والخلاصه ان المكلف إذا علم اجمالاً- بوجود الفعل في احد اليومين الخميس أوالجمعه و بحرمة في اليوم الآخر، فلا يدخل الحكمان في باب التعارض لعدم التنافى بينهما في مرحله الجعل ولا في باب التزاحم، لتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معاً في الواقع، غايه الامر انه من جهة اشتباه احدهما بالآخر في الخارج لا- يتمكن من احرازه، وفي مثل ذلك لا يرجع إلى مرحجات باب التزاحم، هذا اضافه إلى ان تقديم احراز امتثال الاهم أو محتمل الاهميه على احراز امتثال غيره، انما هو فيما إذا لم يكن احراز امتثاله والقطع بموافقته مساوفاً للقطع بمخالفه التكليف الآخر، فإذا فرض ان

الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهميه، فاحراز امتثاله يستلزم القطع بمخالفه الحرام وبالعكس، فلذلك لا يمكن الترجيح هذا.

الجواب عن التقريب الأول السيد الأستاذ

والجواب ان العقل كما يحكم بتقديم امتثال الالهم على امتثال المهم أو محتمل الاهميه، كذلك يحكم بتقديم احراز امتثال الالهم أو محتمل الاهميه على المهم، إذ فى الواقع وان كان امتثال كليهما ممكنا ولا تضاد بينهما فيه، ولكن المكلف لا يتمكن من احراز امتثال كليهما معاً، فيدور الامر حينئذ بين احراز امتثال الالهم واحراز امتثال المهم، وفى مثل ذلك لا محاله يحكم العقل بتقديم الأول على الثانى، بيان ذلك ان التراحم إذا كان بين التكليفين المعلومين بالتفصيل، فان كان احدهما اهم من الاخر أو محتمل الاهميه، حكم العقل بتقديمه عليه، على اساس تقييد كل تكليف لبا بعدم الاشتغال بضده الواجب لا يقل عنه فى الاهميه، فان كان التكليف اهم من ضده الواجب أو محتمل الاهميه، تعين تقييد اطلاق ضده الواجب بعدم الاشتغال به دون العكس بناء على القول بالترتب كما هو الصحيح، ونكته هذا التقييد والتقديم، هى ان ملاكه اهم من ملاك الاخر أو محتمل الاهميه، وحيث ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه، والا فالحكم بدون الملاك مجرد اعتبار لا قيمه له فلا بد من تقديمه عليه، وهذا الملاك وان كان غير موجود فى المقام، باعتبار انه لا- تنافى بينهما فى الواقع، الا ان هنا ملاكاً آخر وهو حكم العقل بتقديم امتثال الالهم أو محتمل الاهميه على المهم، ولا- فرق فى حكمه بالتقديم بين ان يكون ذلك فى مرحله الامتثال أو فى مرحله احرازه، لان ملاك هذا الحكم العقلى هو ان على العبد ان يتحرك على طبق ما هو الالهم وأولى عند المولى من الاغراض

التشريعيه والملاكات الواقعيه، فياذن لا- فرق من هذه الناحيه بين ان يكون التراحم في موارد العلم التفصيلي أو في موارد العلم الاجمالي، غايه الامر يكون التراحم على الأول في مرحله الامتثال وعلى الثاني في مرحله الاحراز، فإذا علمنا بان الوجوب في احد اليومين اهم حقيقه وروحا من الحرمة في اليوم الاخر، ولا- يمكن احراز امتثاله الا- بارتكاب الحرام أيضاً، ففي مثل ذلك يحكم العقل باحراز امتثال الواجب الاهم وان ادى إلى ارتكاب الحرام، لان الموافقه القطعيه بنظر العقل اهم من المخالفه القطعيه، فإذا وقع التراحم بينهما، يحكم العقل بتقديم الأولى على الثانيه، لان حكم العقل بذلك انما هو بملاك الحفاظ على الملاكات الواقعيه، فإذا وقع التراحم بينهما، يحكم العقل بتقديم الاهم أو محتمل الاهميه على المهم، ولا فرق بين ان يكون ذلك في مرحله الامتثال أو في مرحله احرازه.

وعلى الجملة فلا- فرق بين ان يكون التراحم بين التكليفين المعلومين بالتفصيل أو بين التكليفين المعلومين بالاجمال، غايه الامر ان التراحم في الفرض الأول في مرحله الامتثال وفي الفرض الثاني في مرحله احرازه، وحينئذ فإذا كان احدهما اهم من الاخر، فعلى الأول التراحم بين الاهم والمهم، وعلى الثاني التراحم بين احراز امتثال الاهم واحراز امتثال المهم، ولا فرق في حكم العقل بالتقديم بين الفرض الأول والثاني، لان اهميه التكليف المعلوم بالاجمال في حكم العقل كاهميه التكليف المعلوم بالتفصيل، فكما ان العقل يحكم بتقديم امتثاله على امتثال المهم، فكذلك يحكم بتقديم احراز امتثال الأهم على احراز امتثال المهم، فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان

العقل لا- يحكم بالترجيح والتقديم للأهم أو محتمل الأهميه على الآخر إذا كان في مرحله الاحراز لا في مرحله الامتثال، لا يمكن المساعده عليه.

التقريب الثانى و الجواب عنه

التقريب الثانى: مبنى على القول بان تنجيز العلم الاجمالى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه وبالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء، والتعليق بمعنى انه مؤثر ومنجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه إذا لم يكن هناك مانع عنه، وعلى هذا فكل من العلمين الاجماليين المتعلقين بالوجوب والحرمة فى واقعتين طوليتين، حيث انه عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فبطبيعته الحال تكون حرمة المخالفه القطعيه العمليه منجزه، إذ لا يتصور مانع عن تنجيزها والا لزم خلف فرض ان العلم الاجمالى عله تامه له، ومن الواضح ان تنجزها مانع عن تأثير العلم الاجمالى وتنجزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار ان تأثيره فى وجوبها معلق على عدم وجود المانع عنه، والمفروض ان تنجزها مانع بقانون ان كلما وقع التراحم بين مقتضى تنجيزى ومقتضى تعليقى، كان الأول مانعا عن الثانى ورافعاً له، على اساس ان المعلق يرتفع بارتفاع المعلق عليه، وعلى هذا فلا يمكن تقديم الموافقه القطعيه العمليه للعلم الاجمالى بالأهم على المخالفه القطعيه العمليه للعلم الاجمالى بالمهم، لفرض ان الأولى معلقه على عدم وجود الثانيه ومتفرعه عليه، ومع وجودها فلا- وجود للأولى حتى تتقدم عليها، فإذن لابد من ترك المخالفه القطعيه العمليه لكلا العلمين الاجماليين والاكتفاء بالموافقته الاحتماليه هذا.

والجواب أولاً، ان العلم الاجمالي ليس عله تامه للتنجيز مطلقا حتى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه كما سوف نشير اليه في مبحث العلم الاجمالي.

وثانياً، ان اقتضاء العلم الاجمالي لتنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه معلق على عدم وجود الاصل المؤمن في اطرافه، فان كان فهو مانع، وان لم يكن فهو عله تامه له، وعلى هذا فكل من العلمين الاجماليين يقتضى تنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه معلقا على عدم وجود الاصل المؤمن في اطرافها، وحيث انه لا يجرى لا في الواقعه الأولى ولا في الواقعه الثانيه، لما تقدم من ان اصاله البراءه لا تجرى لا عن وجوب المحتمل ولا عن الحرمة المحتمل في كل واقعه لعدم ترتب اثر عليها، كما انها لا تجرى عن الوجوب المحتمل في كل من الواقعه الأولى والثانيه، وكذلك الحال في الحرمة المحتمل في كل منهما، لاستلزام ذلك المخالفه القطعيه العمليه، فإذا سقط الاصل المؤمن فالعلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، ومن الواضح ان اقتضاء العلم الاجمالي بالوجوب في الواقعه الأولى أو الثانيه للتنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، لا- يكون معلقا على عدم اقتضاء العلم الاجمالي بالحرمة في احدهما التنجيز لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، لان كل علم اجمالي سواء اكان في التدريجات أو الدفعيات يقتضى تنجيز متعلقه وما هو طرف له بالنسبه إلى وجوب الموافقه وحرمة المخالفه، ولكن قد يكون اقتضاءه التنجيز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه مزاحم لاقتضاء العلم الاجمالي الاخر التنجيز لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، وفي المقام اقتضاء كل من العلمين الاجماليين

بالجوب فى احد الیومین و بالحرمة فى الیوم الاخر، یقتضى التنجیز لوجوب الموافقه و حرمة المخالفه، غایه الامر یكون اقتضائه لحرمة المخالفه بنحو العله التامه ولوجوب الموافقه بنحو التعليق اى معلق على عدم جریان الاصل المؤمن فى اطرافه، و المفروض فى المقام عدم جریان هذا الاصل فى كل من الطرفين، فإذن یكون اقتضائه لوجوب الموافقه بنحو العله التامه كاقضائه لحرمة المخالفه، و علیه فتقع المزاحمه بین المقتضیین التامین، و حیثئذ فیحكم العقل بتقدیم وجوب الموافقه القطعیة العملیه للعلم الاجمالی بالوجوب على حرمة المخالفه القطعیة العملیه للعلم الاجمالی بالحرمة، على اساس ان الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهمیة، وقد مر انه لافرق فى حكم العقل بتقدیم الاهم أو محتمل الاهمیة على المهم بین ان یكون التزاحم فى مرحله الامتثال أو فى مرحله احرازه، وقد تقدم ان ملاك هذا الحكم العقلی هو تقدیم ما هو الاهم أو محتمل الاهمیة على المهم من الملاكات الواقعیة، التى اهتم الشارع بالحفاظ علیها.

فالتنتیجه ان ما اختاره المحقق النائینی قدس سره من ان احد الحكمین المعلومین بالاجمال فى الواقعتین الطولیتین إذا كان اهم من الاخر أو محتمل الاهمیة، حكم العقل بتقدیم الاهم وهو وجوب موافقته القطعیة على المهم وهو حرمة مخالفه الاخر، لاین المكلف لو فعل ذلك فقد أمن من العقوبه و الادانته، و أما لو اکتفى بالموافقه الاحتمالیة فلم یحرز الامن منها، إذ یحتمل انه ترك وظیفته وهى الموافقه القطعیة العملیه للاهم هو الصحیح.

الامر الثانى مساله دوران الامر بين المحذورين فى العبادات الضمنيه

الامر الثانى: ذكر شيخنا الانصارى (1) قدس سره مساله دوران الامر بين المحذورين فى العبادات الضمنيه، كما إذا دار الامر بين شرطيه شىء لواجب أو مانعيته عنه، واختار قدس سره فيه التخيير كما هو الحال فى دوران الامر بين المحذورين فى واقعه واحده، فأذن يكون المكلف مخيراً بين الاتيان به و بين تركه هذا.

والصحيح ان ما افاده قدس سره من دورن الامر بين شرطيه شىء لواجب وما نعيته عنه، لا يكون من صغريات كبرى مساله دوران الامر بين المحذورين، وذلك للفرق بينه وبين دوران الامر بين الواجب والحرام فى واقعه واحده، وهو ان العلم الاحمالى لا يكون منجزاً فيه لا- وجوب الموافقه القطعيه العمليه ولا- حرمة المخالفه القطعيه العمليه، على اساس ان المكلف غير متمكن لامن الأولى ولا- من الثانيه، نعم إذا كانت الواقعه متعدده، كان العلم الاجمالى منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال فى احدى الواقعتين بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه العمليه كما تقدم، وأما المقام فهو غير داخل فى هذه المساله بل من صغريات مساله دوران الامر بين المتباينين، هما العلم الاجمالى بوجوب الصلاه اما مقيده بوجود هذا الشىء إذا كان شرطاً لها فى الواقع أو مقيده بعدمه إذا كان مانعاً عنها كذلك، لان الامر الضمنى ليس بامر شرعى مجعول فى الشريعه المقدسه بل هو امر لا وجود له الا بتحليل من العقل، وعلى تقدير تسليم انه امر شرعى، الا انه لا وجود له الا بوجود امر مستقر متعلق بالصلاه، فأذن بطبيعته الحال يرجع الشك فى

ص: ٥٤٠

شرطيه شىء للصلاه أو مانعيته عنها إلى الشك في ان الصلاه مقيده بوجوده على تقدير كونه شرطاً لها أو مقيده بعدمه على تقدير كونه مانعاً عنها، فإذا علم المكلف اجمالاً بان الواجب عليه احدى هاتين الصلاتين، وهذا العلم الاجمالي منجز للمعلوم بالاجمال بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه العمليه وحرمة المخالفه القطعيه العمليه لتمكن المكلف من كليهما معاً، فإذا لم يمكن ان يكون المقام داخلاً في كبرى مساله دوران الامر بين المحذورين، فما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره لا يمكن المساعده عليه.

نعم إذا اتفق ذلك في ضيق الوقت بحيث لايسع الوقت الا لصلاه واحده إما مقيده بوجود هذا الشىء المشكوك كونه شرطاً أو مانعاً أو بعدمه، ولا يقدر على الاحتياط و الجمع بين كلتا الصلاتين، فيدخل المقام حينئذ في مساله دوران الامر بين المحذورين، و حيث ان المكلف عندئذ لا يتمكن لا من الموافقه القطعيه و لا من المخالفه القطعيه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، و لكن وقوع هذا الفرض في الخارج نادر سواء اكان في الشبهات الحكميه ام في الشبهات الموضوعيه.

ومن هذا القبيل ما إذا دار الامر بين القصر و التمام في مساله، فانه ان كان في سعه الوقت، كان العلم الاجمالي منجزاً و مقتضاه وجوب الاحتياط، و ان كان ذلك في ضيق الوقت بحيث لايسع الوقت اكثر من الصلاه ركعتين، كان من دوران الامر بين المحذورين فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لعدم تمكن المكلف من الاحتياط، فإذا وظيفه المكلف التخيير، و دعوى ان لهذا العلم الاجمالي اثرًا بالنسبه إلى وجوب القضاء خارج الوقت، فان المكلف

يعلم اجمالاً اما بوجوب احدهما اداءً أو وجوب الاخرى قضاءً و هذا العلم الاجمالي منجز، لان المكلف متمكن من الاحتياط.

مدفوعه بان وجوب القضاء ليس فى عرض وجوب الاداء بل هو فى طوله، لانه متوقف على فوت الواجب المنجز فى الوقت، و المفروض ان الواجب المحتمل فى الوقت غير منجز، لان العلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مؤثر فى الوقت كما مر، فاذا لم يكن هنا علم اجمالى بوجوب الاداء فى الوقت أو القضاء خارج الوقت.

وقد يكون هذا الشك فى اثناء الصلاه، كما إذا شك المصلى بعد النهوض من الجلوس إلى القيام فى انه اتى بالسجده الثانيه أو لا، فان كان هذا الشك بعد الدخول فى القيام، فالمرجع قاعده التجاوز و مقتضاها ان المكلف اتى بها، وحينئذ لو رجع واتى بها، كانت زياده عمدية فى الصلاه و مبطله لها، و أما إذا كان هذا الشك قبل الدخول فى القيام فلا تجرى، لان المعتمد فى جريانها الدخول فى الجزء الاخر المترتب على الجزء المشكوك شرعاً، ولا يكفى فى جريانها الدخول فى مقدماته، وعلى هذا فلا يكفى فى جريان قاعده التجاوز الدخول فى النهوض، لانه مقدمه للجزء وهو القيام وليس بجزء، فوظيفته حينئذ الاتيان بها، فإذا لم يات بها عامدا ملتفتا، بطلت صلاته بنقصان سجده فيها.

ولكن هذا الفرض لا يرتبط بموارد دوران الامر بين المحذورين، لان المكلف متمكن فيه من الموافقه والمخالفه القطعيه العمليه معا، غايه الامر إذا فرض ان المكلف من جهه الجهل بالمساله لا يتمكن من اتمام هذه الصلاه

صحيحه، لانه لا يدري فى هذه الحاله ما هو وظيفته، هل الاتيان بالسجده أو لا، فيجوز له قطع هذه الصلاه والاتيان بها من جديد، إذ لا دليل على حرمة قطع الصلاه، وعلى تقدير تسليم ان قطعها حرام، فالقدر المتيقن غير هذا الفرض.

نتائج دوران الأمر بين المحذورين

نتائج بحوث دوران الأمر بين المحذورين

عده نقاط:

النقطه الأولى: ان العلم الاجمالي فى مساله دوران الامر بين المحذورين فى واقعه واحده لا يكون منجزا الا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه ولا لحرمة المخالفه القطعيه العمليه ولا لوجوب الموافقه الاحتماليه، أما بالنسبه إلى الأوليين فلعدم تمكن المكلف منهما، وأما بالنسبه إلى الاخيريه فهى ضروريه، لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل.

النقطه الثانيه: ان احتمال الوجوب أو الحرمة منجز فى نفسه، بناء على ان الاصل الأولى فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص قاعده الاشتغال وحق الطاعه، وعندئذ فيقع التراحم بينهما فى الاقتضاء والتاثير، وأما بناء على ان الاصل الأولى فيها قاعده القبح، فهل تجرى القاعده فى المقام أو اصاله البراءه الشرعيه، فيه أقوال:

القول الأول، ما اختاره المحقق العراقي قدس سره من عدم جريان القاعده فى المقام ولا اصاله البراءه الشرعيه، ولكن تقدم نقد هذا القول.

القول الثانى، عدم جريان اصاله البراءه الشرعيه، واختار هذا القول

ص: ٥٤٣

المحقق النائيني قدس سره، وقد حاول لاثبات هذا القول بعده محاولات جميعها غير تامه.

القول الثالث، ان ادله البراءه الشرعيه لاتشمل المقام، وقد اختار هذا القول بعض المحققين قدس سره، بدعوى ان المنساق منها انها فى مقام علاج مولوى لحالات التزاحم بين الاغراض اللزوميه والاغراض الترخيصيه، ولا تشمل علاج التزاحم بين الغرضين اللزومين فى المقام، وقد مر نقده فراجع.

النقطه الثالثه: ما ذكره بعض المحققين قدس سره أيضاً من ان روايات البراءه لاتشمل المقام فى نفسها بقطع النظر عن ان المنساق منها انها فى مقام علاج حالات التزاحم، أما روايات الحل فللقطع بعدم الحليه فى المقام، وأما حديث الرفع، فالظاهر من الموصول فيه واقع الحكم المجهول، فانه مرفوع ظاهراً، والرفع لايعقل الا فى مورد يعقل فيه الوضع، وفى المقام حيث انه لا يعقل الوضع الظاهرى وهو ايجاب الاحتياط، فلا يعقل الرفع أيضاً، هذا ولكن تقدم المناقشه فيه.

النقطه الرابعه: ذكر السيد الاستاذ قدس سره انه لا- مانع من الرجوع إلى اصاله البراءه الشرعيه، بتقريب ان وضع الالزام بالفعل والترك معا فى المقام غير ممكن، ولكن لامانع من وضع الالزام بكل واحد منهما بخصوصه، هذا ولكن تقدم ان ادله البراءه الشرعيه لاتشمل المقام كذلك أيضاً.

النقطه الخامسه: ان الاصول المؤمنه تتركز على ركيزتين:

الركيزه الأولى، ان يكون الشك فى الحكم الالزامى، شريطه ان يكون بدوياً لامقروناً بالعلم الاجمالى وبعد الفحص لاقبله.

الركيزه الثانيه، ان يكون الشك في التكليف مساوقاً لتنجزه على تقدير ثبوته واحتمال العقاب على مخالفته لولم يكن اصل مومن في البين، وأما إذا فرض ان احتمال التكليف في مورد لا- يكون مساوقاً لتنجزه وان لم يكن اصل مومن في البين، فلا- يكون مشمولاً لادله الاصول العمليه المومنه وما نحن فيه من هذا القبيل، فان في مساله دوران الامر بين المحذورين، لا يمكن ان يكون كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة منجزاً، فإذن الركيزه الثانيه للاصول المومنه غير متوفره فيها.

النقطه السادسه: ان استصحاب عدم التكليف هل يجرى في المقام أو لا، والجواب انه لا يجرى بنفس الملاك الذى ذكرناه في وجه عدم جريان الاصول المومنه فيه خلافاً للسيد الاستاذ قدس سره، حيث انه بنى على الجريان في المقام كسائر الاصول المؤمنه، ثم ان عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس من جهه ما ذكره المحقق النائنى قدس سره، من ان حال الاستصحاب حال الامارات، فكما ان الامارات لا تجرى في اطراف العلم الاجمالى وان لم يلزم من جريانها المخالفه القطعيه العمليه فكذلك الاستصحاب، وذلك لانا لوسلمنا ان المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقيه والعلم التعبدى فمع ذلك ليس حاله كحال الامارات.

النقطه السابعه: ان القول بالتخير الشرعى في مساله دوران الامر بين المحذورين لا اساس له اصلاً، كما ان القول بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب من باب ان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه لا اصل له.

النقطه الثامنه: إذا كان احد الاحتمالين في المساله اقوى من الاحتمال

الآخر، كما إذا فرض ان احتمال الوجوب اقوى من احتمال الحرمة، فهل هذه الاقوائيه موثره فى المقام، والجواب انه لا اثر لها لاعلى القول بجريان الاصول المؤمنه فيه ولا على القول بعدم جريانها على تفصيل تقدم.

النقطه التاسعه: ان المقام غير داخل فى كبرى باب التزاحم حتى يمكن تطبيق مرجاته فيه، كما انه غير داخل فى كبرى مساله التعيين والتخير.

النقطه العاشره: إذا كان احد المحتملين فى المقام أو كلاهما تعديا، كان المكلف متمكنا من المخالفه القطعيه العمليه، وعليه فلا مانع من ان يكون العلم الاجمالى فى المقام منجزا بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه ولا مانع من ذلك، وهذا من باب التوسط فى التنجيز، وهو مبنى على مذهب من يرى ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه ومقتضى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، وأما على القول بان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى كليهما معا، فلا يتصور التوسط فى التنجيز والتبعيض فيه، وحينئذ فلا بد من التصرف فى متعلق العلم الاجمالى وهو التكليف.

النقطه الحاديه عشر: ان التوسط فى التكليف لا يعقل فيما إذا كان احدهما تعديا، هذا مضافا إلى انه فى نفسه لا يرجع إلى معنى محصل، هذا من جانب، ومن جانب آخر ان التوسط فى التكليف مبنى على ان يكون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز مطلقاً، ولكن هذا المبنى غير صحيح، والصحيح ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه.

النقطه الثانيه عشر: إذا كان احتمال الوجوب القربى مساويا لاحتمال الحرمة بدون ان تكون له مزيه عليه، فلا يمكن الاتيان بالفعل بقصد القربه، لانه يتوقف على كون الفعل فى نفسه راجحا على الترك حتى يكون قابلا للتقرب، وأما إذا فرض انه مساو له فلا يمكن التقرب به، لان عباديه الشئء متقومه برحمانه ومحبوبيته للمولى والا فلا يمكن ان يكون عباداه، وما اجيب عن هذه النقطه لا يعالج المشكله كما تقدم.

النقطه الثالثه عشر: إذا فرض ان لاحتمال الوجوب القربى مزيه على احتمال الحرمة، فعندئذ لا- مانع من الاتيان بالفعل بقصد القربه، لانه راجح عن تركه وهو يكفى فى عباديته.

النقطه الرابعه عشر: ان الاضطرار فى المقام حيث انه إلى احد الطرفين لا بعينه، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز، و أما الترخيص من ناحيه الاضطرار، فهل هو ترخيص تخيبرى أو تعينى، و الجواب انه فى المقام تعينى.

النقطه الخامسه عشر: ان تعدد الواقعه إذا كان عرضيا، كما إذا علم اجمالا بان الجلوس فى الدار إما واجب أو حرام، وكذلك علم بان الجلوس فى المسجد إما واجب أو حرام، ففي مثل ذلك وان كان لا اثر للعلم الاجمالى فى كل واقعته بنفسها الا ان هنا علمين اجماليين اخرين، هما العلم الاجمالى بوجوب الجلوس أما فى الواقعه الأولى أو الثانيه، والا-خر العلم الاجمالى بحرمة الجلوس فى احدهما، وهذا العلم الاجمالى منجز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه لعدم التمكن

النقطة السادسة عشر: ان تعدد الواقعه إذا كان طوليا، فالعلم الاجمالي فى كل واقعه بنفسها لا اثر له كما مر، وأما العلم الاجمالي بين الواقعتين الطولين، فيكون منجزا بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه لتمكن المكلف منها دون الموافقه القطعيه العمليه، لانها تتوقف على ارتكاب المخالفه القطعيه العمليه.

النقطة السابعه عشر: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من ان تعدد الواقعه إذا كان طوليا، فليس هنا الا تكليفين فى واقعتين طوليين، احدهما التكليف فى يوم الخميس والاخر فى يوم الجمعة، والعلم الاجمالي به فى كل من اليومين فى نفسه لا يكون منجزا، وأما العلمان الاجماليان التدريجيان المنتزعان من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين، فليسا علما بالتكليف الجديد حتى يكونا منجزين، لا يرجع إلى معنى محصل، إذ لا يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقا بتكليف جديد، لان المعترف فيه امكان المخالفه القطعيه العمليه وهى ممكنه بلحاظ العلم الاجمالي فى الواقعتين التدريجيتين وغير ممكنه بلحاظ العلم الاجمالي فى كل واقعه فى نفسها.

النقطة الثامنه عشر: ما ذكره قدس سره من الفرق بين الصوره الأولى وهى ما إذا كان تعدد الواقعه عرضيا والصوره الثانيه وهى ما إذا كان تعدده طوليا، غير تام.

النقطة التاسعه عشر: ان التخيير بين الواقعتين بدوى لا استمرارى.

النقطة العشرون: إذا كان احد الاحتمالين اهم من الاحتمال الاخر،

فالظاهر تقديم احراز امثال الأهم على احراز امثال المهم، فان التزاحم قد يكون في مرحله الامتثال وقد يكون في مرحله احرازه، والعقل كما يحكم بتقديم امثال الالم على المهم في المرحلة الأولى، كذلك يحكم بتقديم احراز امثال الالم على المهم. النقطة الحادية والعشرون: ان دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية لا يتصور الا في حالات خاصة باسباب خاصة.

ص: ٥٤٩

أشاره

يقع الكلام فيه في عدة جهات:

الجهة الأولى: في حقيقه العلم الاجمالي.

الجهة الثانية: في منجزيه العلم الاجمالي بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

الجهة الثالثه: في منجزيته بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

الجهة الأولى في حقيقه العلم الإجمالي و التفسيرات الواردة فيه

أشاره

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد فسر حقيقه العلم الاجمالي بعده تفسيرات:

التفسير الأولى: ما عن المحقق الخراساني و المناقشه فيه موسعا

التفسير الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني(1) قدس سره في بحث الواجب التخييري من انه متعلق بالفرد المردد حيث انه قال هناك، ان الوجوب في الواجب التخييري متعلق بالفرد المردد ولا مانع من ذلك، لانه امر اعتباري فلا باس بتعلقه بالفرد المردد، بل لا- مانع من تعلق الصفه الحقيقيه به كالعلم الاجمالي، فالنتيجه انه قدس سره قد بنى على ان حقيقه العلم الاجمالي متقومه بتعلقه بالفرد المردد، بينما حقيقه العلم التفصيلي متقومه بتعلقه بالفرد المعين المحدد هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع أما أولاً، فلان ثبوت الفرد المردد في

ص: ٥٥٠

الخارج والذهن مستحيل، لأن الوجود سواء اكان فى الذهن ام فى الخارج مساوق للتشخص والتعين فيه، ولا يعقل ان يكون مرددا بين وجود و وجود الاخر، ضروره ان الوجود عين التعين والتشخص فيه، فيستحيل التردد فيه، لان معنى التردد هو انه غير موجود وهذا خلف، فالنتيجه ان الفرد المردد يستحيل ثبوته فى الخارج وجودا وهويه، وعلى هذا فان اراد بالفرد المردد الذى هو متعلق العلم الاجمالى المعلوم بالذات، وهو الصوره العلميه القائمه بالنفس التى هى عين العلم، ولا فرق بينهما الا- بالاعتبار كالايجاد والوجود، فيرد عليه انه عين التعين والتشخص فى عالم الذهن ولا يتصور التردد فيه، كيف فان التردد فيه مساوق للتردد فى العلم، لانه عين المعلوم بالذات.

وان اراد بالفرد المردد المعلوم بالعرض وانه مردد فى الخارج، فيرد عليه ما عرفت من ان الفرد المردد لا يتصور فى الذهن ولا فى الخارج، فاذن لا- يمكن ان يكون متعلق العلم الاجمالى الفرد المردد لا فى الذهن ولا فى الخارج، وكذلك لا يعقل ان يكون متعلق الوجوب التخييرى الفرد المردد، فان الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا- انه لا- ثبوت للفرد المردد لا- فى الذهن ولا- فى الخارج حتى يمكن تعلق الوجوب به.

وعلى هذا فلا بد ان يكون مراده قدس سره من الفرد المردد، المردد المفهومى يعنى عنوان احدهما أو احدها لا المصداق لانه غير معقول.

فالنتيجه ان ماهو ظاهر كلامه قدس سره فى مبحث الواجب التخييرى لا يمكن الاخذ به لافيه ولا فى العلم الاجمالى، فاذن هذا التفسير بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل.

وثانياً، ان لازم ذلك ان يكون متعلق العلم الاجمالي كل من الفردين بحده الفردي، وهذا خلاف الوجدان والضروره، بدهه ان كل انسان إذا راجع وجدانه يرى ان متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها لا الفرد بحده الفردي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، يمكن ان يكون مراده قدس سره من الفرد المردد، الفرد المردد بين فردين في الخارج وهذا امر معقول، لان الذي لا يعقل هو تردد وجوده الواقعي في الخارج، وأما تردد وجوده فيه بين وجودين أو اكثر عندنا لا في الواقع فهو امر معقول، وعلى هذا فيكون مراده قدس سره هو ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي في الواقع ولكنه مردد عندنا بين فردين أو افراد، يعنى انه مبهم وغير متعين عند العالم به في مقابل العلم التفصيلي، فان متعلقه الفرد بحده الفردي المتعين عند العالم، فإذن لا- فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المتعلق، لانه في كليهما الفرد بحده الفردي في الواقع، ولكنه متعين في العلم التفصيلي ومبهم في العلم الاجمالي ومردد بين هذا الفرد أو ذاك الفرد وسوف تاتي الاشاره اليه بشكل موسع.

التفسير الثاني: ما اختاره مدرسه المحقق النائيني و منهم السيد الأستاذ

اشاره

التفسير الثاني: ما اختاره مدرسه المحقق النائيني(١) قدس سره منهم السيد الاستاذ(٢) قدس سره، من ان العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، وأما خصوصيه الفرد فهي خارجه عن متعلقه، ولهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبه إلى الجامع الانتزاعي المعلوم بالذات علم تفصيلي، لان

ص: ٥٥٢

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢-٥٠.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥١.

الجامع متعين بحدده فى عالم الذهن، والعلم المتعلق به علم تفصيلى لا اجمالى، وأما اتصافه بالاجمال، فهو من ناحيه اخرى وهى ناحيه تطبيقه على المعلوم بالعرض، فانه مردد بين فردين أو افراد فى الخارج، فما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك والجهل، لان متعلق العلم المعلوم بالذات ومتعلق الشك المعلوم بالعرض، فإذا علم المكلف اجمالاً بوجود احدى الصلاتين فى يوم الجمعة، كان متعلق العلم وجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما المعلوم بالذات، وأما متعلق الشك فهو المعلوم بالعرض المردد بين وجوب صلاه الجمعة خاصه ووجوب صلاه الظهر كذلك، فمتعلق العلم وجوب الجامع، ومتعلق الشك وجوب الفرد بحدده الفردى، وإذا علم بنجاسه احد الانائين، كان متعلق العلم نجاسه الجامع بينهما وهو عنوان احدهما الذى هو معلوم بالذات، ومتعلق الشك نجاسه خصوص هذا الاناء وذاك الاناء، ومن هنا يكون العلم بالنسبه إلى الجامع بحدده الجامعى تفصيلى ولا يشوبه الاجمال والابهام، لان الاجمال والابهام انما يشوبه فى مرحله تطبيقه على المعلوم بالعرض، واطلاق العلم الاجمالى عليه انما هو بلحاظ تطبيق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض فى الخارج فانه مبهم.

ومن هنا يظهر ان العلم الاجمالى يشترك مع العلم التفصيلى فى نقطه ويختلف معه فى نقطه اخرى، أما نقطه الاشتراك، فلان العلم الاجمالى بالنسبه إلى متعلقه وهو الجامع الانتزاعى كالعلم التفصيلى، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه اى المعلوم بالذات، لانه فى كليهما صورته علميه قائمه بالنفس وموجوده فيها والوجود عين التشخيص والتعين، ولهذا يكون العلم الاجمالى

بالنسبه إلى المعلوم بالذات علم تفصيلي.

وأما نقطه الاختلاف، فلأن المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي، حيث انه مردد بين فردين أو افراد في الخارج، فيكون مبهما ومجملا- في مرحله التطبيق الخارجى، بينما المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي، حيث انه متعين فلا ابهام فيه في هذه مرحله أيضاً.

والخلاصه ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو في مرحله التطبيق، فان الاجمال والابهام في العلم الاجمالي انما هو في هذه مرحله، بينما لا يكون في العلم التفصيلي ابهام واجمال في هذه مرحله، هذا هو الظاهر من المحقق النائيني قدس سره، وأما السيد الاستاذ قدس سره، فقد ذكر ان المعلوم بالاجمال هو المعلوم بالذات ولاجمال ولاابهام فيه ولكن لاواقع موضوعي له في الخارج حتى ينطبق عليه، فإذا علم بنجاسه احد الانثيين، فالمعلوم بالاجمال هو نجاسه الجامع وهو عنوان احدهما، وأما نجاسه هذا الاناء بالخصوص أو ذاك الاناء كذلك، فهي ليست معلومه بالاجمال بل هي مشكوكه، ونجاسه الجامع المعلومه بالاجمال لا تنطبق على نجاسه خصوص هذا الاناء أو ذاك، والا لأنقلب العلم الاجمالي علماً تفصيلياً، إذ معنى ذلك هو نجاسه هذا الاناء مصداق للمعلوم بالذات بتمام خصوصياتها وهو كما ترى.

فالتتيجه انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي لكي ينطبق عليه، والا لزم خلف فرض كونه علماً اجمالياً بل هو علم تفصيلي، لأن للمعلوم بالذات فيه واقعاً موضوعياً ينطبق عليه، وقد برهن ذلك

بأمرين:

الأول: ما ذكره قدس سره من أنه لو كان للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى واقع موضوعى منطبق عليه، فما يقول فى موارد العلم الاجمالى التى ليس فيها واقع معين حتى فى علم الله تعالى، كما إذا علم بنجاسه أحد الانائين بملاقاه الدم وكان فى الواقع كلاً- الانائين نجس بملاقاته، ففى مثل ذلك لا يتصور ان يكون للمعلوم بالاجمال تعين فى الواقع، ضروره انه لا يمكن ان تكون نجاسه هذا الاناء خاصه مصداقاً للمعلوم بالاجمال أو نجاسه ذاك الاناء كذلك، لأن نسبته إلى نجاسه كل منهما على حد سواء، وفى مثل هذا لا يتصور ان يكون للمعلوم بالاجمال واقع موضوعى وان قلنا بذلك فيما إذا كان أحدهما ملاقياً للدم فى الواقع دون الآخر، إذ فى مثل ذلك يمكن القول بانطباق المعلوم بالاجمال على خصوص الاناء الملاقى له، وأما فى مثل المثال المذكور فلا يتصور ذلك.

والخلاصه ان وعاء المعلوم بالاجمال انما هو عالم الذهن ولا يمكن ان يتعدى عن أفق الذهن إلى الواقع الخارجى، إذ لو كان المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى منطبقاً على الواقع المعين فى الخارج، فمعنى ذلك انحصار العلم بالعلم التفصيلى وعدم وجود العلم الاجمالى وهذا كما ترى، لأنه خلاف الوجدان والضروره، ولو كان منطبقاً على الواقع المردد، فلا وجود له فى الخارج حتى ينطبق عليه.

الثانى: ما ذكره المحقق الاصفهانى(1) قدس سره من أن المتصور فى مقام الثبوت

ص: ٥٥٥

فى موارد العلم الاجمالى عدّه احتمالات:

الأول: ان لا يكون للعلم الاجمالى متعلق لكى نبحت عن أنه الفرد المردد أو الجامع أو غيره.

الثانى: ان متعلقه الفرد بحدّه الفردى.

الثالث: ان متعلقه الفرد المردد.

الرابع: ان متعلقه الجامع الانتزاعى وهو عنوان أحدهما أو أحدها.

والاحتمالات الثلاثه الأولى جميعاً باطله ولا أساس لها.

أما الاحتمال الأول، فلأن العلم من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه، فلا يتصور وجوده بدون المتعلق والمضاف إليه.

وأما الاحتمال الثانى، فلأن متعلقه لو كان الفرد بحدّه الفردى، لزم انقلاب العلم الاجمالى علماً تفصيلاً وهو خلف.

وأما الاحتمال الثالث، فلأن الفرد المردد لا- ثبوت له لا- فى الذهن ولا فى الخارج، فإذن يتعين الاحتمال الرابع وهو ان متعلقه

الجامع الانتزاعى بحدّه الجامعى وهو عنوان أحدهما أو أحدها، ومن الواضح انه لا يمكن ان ينطبق هذا العنوان على الفرد المعين

فى الخارج والا لزم محذور الانقلاب كما مرّ، ولا على الفرد المردد، وهذا معنى انه لا واقع موضوعى للمعلوم بالاجمال.

التعليق على هذا القول ما ذكره المحقق الاصفهانى

ولنا تعليق على هذا القول بتقريب، ان متعلق العلم الاجمالى وان كان هو الجامع الانتزاعى مباشره لا الفرد المعين ولا المردد، الا

ان العلم بالجامع الانتزاعى المنتزاع من نفس الفرد فى الخارج انما هو بملاك استخدامه للاشاره إلى واقع موجود فيه، كما هو

الحال فى جميع موارد استخدام المفاهيم لتفهيم

المقاصد والاعراض، فانه يكون بنحو المرآتيه والمشيريه لا بنحو الموضوعيه، ضروره انها بما هي موجوده فى أفق الذهن لا أثر لها.

والخلاصه ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعى لكن لا بما هو موجود فى الذهن بل بما هو مرآه فى الخارج ومعرف ومشير إليه، واستخدامه بعنوان المشيريه إلى ما هو فى الواقع فى موارد العلم الاجمالي أمر طبيعى وارتكازى، فلا يحتاج إلى مؤنه زائده كما هو الحال فى العلم التفصيلى، فإذا علم شخص بنجاسه اناء معين فى الخارج، فلا يرى الانجاسته فيه، لأن نظره إلى المعلوم بالذات انما هو بنحو الفناء والمرآتيه إلى ما هو فى الخارج، واستخدامه انما هو بملا-ك ان العلم لا-يمكن ان يتعلق بالواقع الخارجى مباشره، فلا بد ان يتعلق بمفهوم مشير إليه، ولا فرق من هذه الناحيه بين العلم التفصيلى والعلم الاجمالي، غايه الأمر ان متعلق العلم التفصيلى مفهوم معين من حيث انطباقه على الخارج وفنائه فيه، ومتعلق العلم الاجمالي مفهوم مبهم من هذه الحيشه، فإذا علم المكلف اجمالاً-بوجوب احدى الصلاتين فى يوم الجمعة، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع بينهما وهو عنوان احدهما على أساس ان العلم موجود ذهنى، فلا يمكن تعلقه بالواقع الخارجى مباشره، فلا محاله يكون متعلقه مفهوم ذهنى وهو مرآه للواقع ومشير إليه باشاره تردديه، وعليه فلا موضوعيه لعنوان احدهما وانما استخدم للاشاره إلى ما هو الواجب فى الواقع، وهو أما خصوص صلاه الظهر بحددها الشخصى أو صلاه الجمعة كذلك، وإذا علم مثلاً اجمالاً بنجاسه أحد الانائين، الشرقى أو الغربى، فاستخدام عنوان احدهما انما هو للاشاره إلى الاناء النجس فى الخارج المردد

بين خصوص الاناء الشرقى أو الغربى، ضروره ان عنوان أحدهما ليس موضوعاً للنجاسه، وحيث إنه غير معلوم عنده بحده الخاص، فلهذا استخدم عنوان أحدهما لتعريفه والاشاره إليه باشاره تردديه، وعلى هذا الأساس فللمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى مطابق فى الخارج وهو المعلوم بالعرض، غايه الأمر انه فى العلم التفصيلى معين فى الخارج وفى العلم الاجمالى فرد وهو مردد عند العالم به بين فردين أو أفراد فيه، فالمعلوم بالذات المتمثل فى الصوره العلميه القائمه بالنفس متعين فى عالم الذهن، ولا يعقل التردد فيه وهو مرآه للمعلوم بالعرض فى الخارج فى العلم التفصيلى والعلم الاجمالى معاً، غايه الأمر انه فى العلم التفصيلى مرآه للفرد المعين فيه ثبوتاً واثباتاً، وأما فى العلم الاجمالى فهو مرآه للفرد المعين فيه ثبوتاً وواقعاً، وأما اثباتاً فهو مردد بين فردين أو أكثر، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى يختلف عن المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى، رغم انه فى كليهما عباره عن الصوره العلميه القائمه بالنفس، ولكن تلك الصوره معينه ومحدده فى العلم التفصيلى سواء اكانت كليه أم جزئيه، وأما فى العلم الاجمالى فهى تتمثله فى الجامع الانتزاعى وهو عنوان أحدهما أو أحدها، وهذا العنوان هو المعلوم بالذات، وحيث إنه يستخدم كمرآه إلى الواقع الخارجى، فيسرى اليه الابهام من هذه الناحيه لا من ناحيه انه موجود فى الذهن، وهذا بخلاف المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى، فانه لا ابهام فيه لا من حيث وجوده فى الذهن ولا من حيث استخدامه كمرآه إلى الخارج، وعلى هذا فإذا علم اجمالاً بوجود احدى

الصلاتين، فالمعلوم بالذات وجوب احدهما، والمعلوم بالعرض ليس وجوب صلاة الظهر خاصة أو وجوب صلاة الجمعة كذلك حتى يلزم محذور انقلاب العلم الاجمالي علماً تفصيلاً، بل المعلوم بالعرض هو واقع احدهما المردده بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وان شئت فقل ان المعلوم بالذات مفهوم الجامع الانتزاعي الذي هو مرآه إلى الخارج بطبعه، والمعلوم بالعرض واقع هذا الجامع ومعنونه وهو في الخارج مردد بين فردين أو أفراد، وكذلك إذا علم بنجاسه أحد الانائين الشرقي أو الغربي، فالمعلوم بالذات هو نجاسه الجامع وهو عنوان أحدهما المأخوذ طبعاً كمرآه إلى الواقع، والمعلوم بالعرض هو واقع هذا الجامع ومعنونه وهو مردد في الخارج بين نجاسه الاناء الشرقي ونجاسه الاناء الغربي، وليس المعلوم بالعرض خصوص نجاسه الاناء الشرقي أو الغربي لكي يقال انه على هذا يلزم الانقلاب، على أساس ان المعلوم بالعرض لا بد ان يكون مطابقاً للمعلوم بالذات، ولهذا يكون المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي فرداً معيناً ومحددأ في الخارج، وفي العلم الاجمالي فرد وهو مردد في الخارج بين هذا وذاك.

وعلى هذا فان أريد بعدم الواقع للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي انه لا واقع له بوصف كونه معلوماً وانه بهذا الوصف لا ينطبق على الخارج، فهو وان كان صحيحاً، لوضوح انه بهذا الوصف لا وجود له الا في عالم الذهن ولا موطن له الا فيه، وهذا لا يختص بالمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، بل المعلوم بالذات في العلم التفصيلي أيضاً كذلك، لأنه بوصف كونه معلوماً لا يمكن ان ينطبق على ما في الخارج، فلا فرق من هذه الناحية بين

المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى والمعلوم بالذات فى العلم التفصيلى.

الا ان من الواضح ان المراد من المعلوم بالذات هو ذات المعلوم بقطع النظر عن وصفه العنوانى، ومن الطبيعى ان لذات المعلوم مطابقاً فى الخارج بلا- فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والعلم الاجمالى، فكما ان لذات المعلوم بالذات فى العلم التفصيلى مطابقاً فى الخارج، فكذلك لذات المعلوم بالذات فى العلم الاجمالى فان لها مطابقاً فيه، غايه الأمر ان مطابقه فى العلم التفصيلى فرد معين فى الخارج وفى العلم الاجمالى فرد وهو مردد بين فردين أو أكثر، فإذا علمنا بملاقاه أحد الانائين للنجس، كان المعلوم بالعرض هو نجاسه الاناء الملاقى فى الواقع والمعلوم بالذات - وهو نجاسه أحدهما - مرآه له، لأن العالم بها لا يرى الا الواقع بواسطته من دون النظر إليه الا بنحو المشيريه.

والخلاصه ان متعلق العلم الاجمالى الجامع العرضى الاختراعى وقد يعبر عنه بالجامع الانتزاعى كعنوان أحدهما أو أحدها، فإنه كعنوان الفرد والشخص والجزئى المنتزع من نفس الفرد فى الخارج بحده الفردى فى مقابل الجامع الذاتى، وقد ذكرنا فى مبحث الوضع ان الوضع العام والموضوع له الخاص انما يتصور فى الجامع الفرضى، لان تصوره تصور الفرد لا الجامع الذاتى كالانسان، فان تصوره ليس تصوراً للفرد، وعلى هذا فالمعلوم بالذات هو الصورة العلميه القائمه بالنفس، فان كانت هذه الصورة، صوره الجامع الذاتى فهى ليس صورته للفرد فى الخارج، بل هى صورته لجهه مشتركه بين افراده، وان كانت هذه الصورة، صورته الجامع العرضى الانتزاعى، فهى صورته للفرد لا صورته الجهمه المشتركه بينه وبين غيره من الأفراد، والمعلوم بالذات فى

ص: ٥٦٠

العلم الاجمالي صورته أحدهما في الذهن وهي صورة الفرد بحدده الفردي المردد بين فردين أو أكثر، لأنها منتزعه منها لا صورته الجامع وهو الوجه المشتركه بين الأفراد، والخلط بين الجامع الانتزاعي العرضي والجامع الذاتي في مدرسه المحقق النائيني قدس سره أوقعهم في هذا الخطأ، وهو تخيل ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي حيث إنه الجامع ولا واقع موضوعي له في الخارج، لأن ما في الخارج الفرد بحدده الفردي وهو ليس متعلق العلم الاجمالي، وهذا التخيل منشأ الخلط بين الجامع العرضي والجامع الذاتي.

وان أريد به ان المعلوم بالاجمال صورته الجامع لا صورته الفرد، والمفروض انه لا واقع موضوعي لصورته الجامع في الخارج.

فيرد عليه ما مرّ من ان هذا مبني على الخلط بين الجامع الذاتي والجامع العرضي، فلو كان متعلق العلم الاجمالي الجامع الذاتي فهذا الاشكال وارد، إذ ليس لصورته الجامع الذاتي مطابق في الخارج، ولكن قد عرفت ان متعلقه الجامع العرضي وصورته في عالم الذهن هو صورته الفرد في الخارج كما تقدم.

ولعل منشأ الخطأ في هذا القول هو تخيل ان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي إذا كان له مطابق في الخارج، فلا بد ان يكون متعيناً لا مردداً، لأن الفرد المردد في الخارج غير معقول هذا.

ولكن هذا التخيل مبني على الخلط بين وجود الفرد المردد في الخارج وبين الفرد الموجود فيه، ولكنه مردد عند الجاهل به ولا يدري انه هذا الفرد أو ذاك، والأول مستحيل دون الثاني، فانه واقع في الخارج، والمعلوم بالعرض

فى العلم الاجمالى هو واقع اأء الفرءى فى الخارج؁ لأن عنوانه معلوم بالذات ومعنونه معلوم بالعرض؁ على أساس ان المعلوم بالعرض مطابق للمعلوم بالذات؁ فإذن المعلوم بالعرض فى العلم الاجمالى هو واقع أحدهما لا اءدهما المعىن؁ والا لزم انقلاب العلم الاجمالى علماً تفصىلىاً.

إلى هنا قد تبىن ان للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى واقعاً موضوعياً كما هو الحال فى المعلوم بالذات فى العلم التفصىلى.

أما ما ذكره السىء الاستاذ قءس سره من البرهان فهو مبنى على ان للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى؁ لو كان المعلوم بالعرض فهو الواقع المعىن فى الخارج؁ ولهذا قال قءس سره فما يقول فى الموارد التى لا تعىن فىها للواقع؁ ولكن هذا المبنى خاطئ؁ لأن المطابق للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى لىس هو الواقع المعىن فى الخارج؁ و الا لزم انقلاب العلم الاجمالى علماً تفصىلىاً؁ بل مطابقه واقع الفرء فىه وهو مرءء بىن هذا وذاك؁ وعلى هذا فإن كان المعلوم بالعرض فى العلم الاجمالى معىنا فى الخارج واقعاً وعىر معىن عندنا؁ كانت صوره الجامع العرضى وهو عنوان أحءهما حىث إنها صوره الفرء فى الءهن؁ فهى تنطبق على صوره الفرء بءه الفرءى فى الخارج؁ وهى معىنه فى الواقع ومرءءه عندنا بىن صوره هذا الفرء خاصة وصوره ذاك الفرء كذلك؁ وأما إذا لم يكن المعلوم بالعرض فىه معىناً واقعاً كما فى المءال الذى ذكره قءس سره؁ فىكون مطابق صوره الجامع فى الءهن التى هى صوره الفرء فىه فى مءل هذا المءال؁ صوره كل من الفرءى فى الخارج على البءل.

والءلاصه؁ ان متعلق العلم الاجمالى حىث إنه الجامع الانتزاعى المنتزع

من الفرد فى الخارج، فصورته فى الذهن هى صورته الفرد، فإذا كانت صورته الفرد، فلها مطابق فى الخارج وهو الفرد الموجود فيه، فإذا علم بنجاسه أحد الانائين فى الخارج وكان كلا الانائين فى الواقع نجساً، فلا شك فى أن المعلوم هو نجاسه أحد الانائين فى الخارج ولا يرى العالم بها الا نجاسته فيه، وحيث إن العلم لا يتعلق بالفرد فى الخارج مباشرة، فيتعلق به بواسطة صورته فى الذهن.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى انه لا فرق بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلى، فكما ان للمعلوم بالذات فى العلم التفصيلى مطابق فى الخارج، لأن صورته المعلوم بالذات فى الذهن هى نفس صورته المعلوم بالعرض فى الخارج، فكذلك للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى، فإن صورته فى الذهن مطابق لصورته المعلوم بالعرض فى الخارج، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من البرهان، فهو مبنى على أنه لو كان للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى واقع موضوعى، فلا يخلو من أن يكون الفرد المعين فى الواقع أو المردد فيه ولا ثالث لهما، وكلاهما لا يمكن ان يكون معلوماً بالعرض للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى، أما على الأول، فيلزم انقلاب العلم الاجمالى إلى العلم التفصيلى، وأما على الثانى، فلان الفرد المردد مستحيل وجوده فى الخارج، ولهذا لا واقع موضوعى للمعلوم بالذات فى العلم الاجمالى هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان ما ذكره قدس سره خاطئ جداً ومبنى على ان

يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع الذاتى، فانه حينئذ لا مطابق لصورته الذهنيه فى الخارج، لان ما فى الخارج صورته الفرد بحده الفردى وما فى الذهن صورته الجامع ولهذا لا مطابق لها فيه.

ولكن تقدم ان هذا المبني خاطئ، حيث ان فيه خلطا بين الجامع الذاتى والجامع العرضى الانتزاعى، وما ذكره قدس سره تام فى الجامع الذاتى، ولكن متعلق العلم الاجمالي ليس هو الجامع الذاتى بل الجامع العرضى وهو عنوان احدهما، وقد تقدم ان صورته المعلوم بالذات فى العلم الاجمالي فى الذهن هى صورته الفرد بحده الفردى فيه،

فالنتيجه فى نهايه المطاف، ان العلم الاجمالي المتعلق بالجامع العرضى وهو عنوان احدهما للاشاره إلى الفرد فى الخارج الذى هو متعلق الحكم، لان المعلوم بالذات هو عنوان احدهما فى الذهن والمعلوم بالعرض واقع احدهما فى الخارج وهو مشير اليه بتمام خصوصياته، واخذ هذا العنوان فى متعلق العلم باعتبار انه لا يمكن ان يتعلق بالواقع الخارجى مباشره، ولا فرق من هذه الناحيه بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلى، هذا اضافه إلى ان العلم لو تعلق بالواقع مباشره، لم يقع اى خطأ فيه مع انه واقع فيه وجدانا.

القول الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقى قدس سره⁽¹⁾ من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين فى الواقع ولا- فرق بينه وبين العلم التفصيلى فى المعلوم، لانه فى كليهما الفرد المعين فى الخارج، و الفرق بينهما انما هو فى العلم، لانه فى العلم الاجمالي مشوب بالاجمال كالمراءه غير الصافيه، بينما فى العلم

ص: ٥٦٤

التفصيلي غير مشوب به كالمراءه الصافيه، ولهذا قد اعترض على مدرسه المحقق النائيني قدس سره التي قد تبنت على ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الجامع دون الفرد المعين في الخارج، و الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو في المعلوم لا في العلم، بان هذا المبني غير تام، لان لازم ذلك هو ان المعلوم بالذات لا ينطبق على الفرد في الخارج بحده الفردي، باعتبار انه الجامع بحده الجامعي دون الفرد، لان الفرد متعلق الشك وهذا خلاف الوجدان، لان كل من يرجع إلى وجدانه يرى ان متعلق العلم الاجمالي، الجامع الانتزاعي المنتزع من الفرد في الخارج وهو عنوان احدهما، و من الواضح انه ينطبق على الفرد بحده الفردي في الخارج، وقد افاد في وجه ذلك، ان متعلق العلم لو كان الجامع، فلا ينطبق الا على الحثيه المشتركه بين افراده، باعتبار انه منتزع منها بالغاء الخصوصيات الفرديه عنها، ومعه لا يمكن ان ينطبق على الفرد بتمام خصوصياته وانما ينطبق على الجزء التحليلي منه وهو الحثيه المشتركه هذا.

المناقشه في هذا القول موسعا

وللمناقشه في هذا القول مجال واسع، أما أولا- فلان ما ذكره قدس سره من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع كمتعلق العلم التفصيلي، فلا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع إلى معنى معقول، لانه قدس سره ان اراد بذلك ان العلم الاجمالي تعلق بالفرد المعين في الخارج مباشره فهذا مستحيل، لان العلم من الصفات النفسانيه فيستحيل ان يتعلق بالخارج مباشره، بل لا بد ان يكون تعلقه به بواسطه مفهوم ذهني، هذا اضافته إلى ان العلم لو تعلق بالواقع مباشره لم يقع فيه خطأ اصلا، وهو كما ترى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان متعلق العلم الاجمالي هو عنوان احدهما فى افق النفس وجدانا، وهذا العنوان وان كان ينطبق على الفرد فى الخارج بحده الفردى، ولكنه مردد بين فردين أو أكثر فيه ولا- يكون معيناً فى الخارج، وان أراد بالفرد المعين عنوان احدهما، فيرد عليه مضافاً إلى انه ليس فرداً معيناً بل هو عنوان جامع بين فردين أو أكثر، انه متعين فى افق الذهن لا فى الواقع، وصریح كلامه قدس سره ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين فى الواقع، ولهذا قال انه لافرق بينه وبين العلم التفصيلي فى المعلوم.

وثانياً، ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فى المعلوم واضح، أما فى المعلوم بالذات، فلانه فى العلم الاجمالي عنوان احدهما الجامع بين هذا الفرد أو ذاك، وأما فى العلم التفصيلي، الشئ بحده الخاص، وأما فى المعلوم بالعرض، فهو فى العلم الاجمالي مردد بين فردين أو أكثر، وأما فى العلم التفصيلي، فهو معين فى الخارج.

وثالثاً، ان ما ذكره قدس سره من ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو فى نفس العلم لا فى المعلوم غريب جداً، ضروره ان العلم فى طرف النقيض مع الجهل، فلا- يعقل ان يكون نفس العلم بما هو انكشاف مشوبه بالاجمال، لان الاجمال فى العلم الاجمالي ليس فى المعلوم بالذات الذى هو عبارته عن الصوره العلميه القائمه بالنفس ولا يتصور الاجمال فيها، والاجمالي انما هو فى انطباق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض فى الخارج، باعتبار انه غير معين فيه ومردد بين هذا الفرد وذاك، وعلى هذا فلعل مراده قدس سره من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين فى الواقع المعين فيه ثبوتاً وان كان غير معين

اثباتاً، لا انه اراد بالمعین، المعین فی الواقع ثبوتاً واثباتاً، لانه خلاف الضروره والوجدان، ومن هنا يظهر ان مراده قدس سره من عدم الفرق بين متعلق العلم الاجمالي ومتعلق العلم التفصيلي انما هو في الواقع ومقام الثبوت وانه الفرد في كليهما معا، لا انه لا فرق بينهما حتى في مقام الاثبات.

ورابعاً، ان ما ذكره قدس سره من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع، فهو لا ينطبق على الفرد في الواقع بتمام خصوصياته، وانما ينطبق على الحيثية المشتركة بين الافراد التي هي جزء تحليلي للفرد، انما يتم في الجامع الذاتي الذي ينتزع من الحيثية المشتركة بين الافراد ولا يتم في الجامع العرضي الذي ينتزع من الفرد بحده الفردي كعنوان المصداق والفرد والشخص، وهكذا المنتزع من نفس الفرد في الخارج، فانه ينطبق على الفرد بتمام خصوصياته وما نحن فيه من هذا القبيل، لانه متعلق العلم الاجمالي، الجامع العرضي المنتزع من الفرد في الخارج وهو عنوان احدهما، فاذا علم الانسان بنجاسه احد الانائين بالملاقاه، فالمعلوم بالاجمال هو نجاسه احدهما المعين في الواقع ونفس الامر والمجهول عندنا، ولهذا يخترع العقل عنوان احدهما ويستخدمه للاشاره إلى ما هو نجس في الواقع، فيكون المعلوم بالذات عنوان احدهما في عالم الذهن، والمعلوم بالعرض واقعه في الخارج وهو مردد بين هذا الفرد وذاك. فالنتيجه ان ما ذكره قدس سره انما يتم في الجامع الذاتي لا- في الجامع العرضي الاختراعي.

هذا كله في الاقوال والاتجاهات في تفسير حقيقه العلم الاجمالي.

النتائج المترتبة على هذه الاقوال وثمراتها في مقامين

وما هو النتائج والثمرات المترتبة على هذه الاقوال.

والجواب ان الكلام يقع فى النتائج المترتبة على هذه الاقوال وثمراتها فى مقامين:

الأول، فى منجزيه العلم الاجمالى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه.

الثانى، فى منجزيته بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

المقام الأول: هل كون منجزيه العلم الإجمالى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه بنحو العله التامه أو الاقتضاء؟

أما الكلام فى المقام الأول: فهل تكون منجزيه العلم الاجمالى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه أو الاقتضاء؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الأول، انه بنحو العله التامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين.

ولكن خالفهم فى ذلك المحقق الخراسانى(١) قدس سره وذهب إلى القول الثانى وهو ان منجزيته تكون بنحو الاقتضاء.

القول الأول انه بنحو العله التامه و الاستدلال عليه موجوه

أما القول الأول: فقد استدل عليه بوجوه وقد تقدمت هذه الوجوه فى مبحث القطع موسعا، وعمدتها ما افادته مدرسه المحقق النائينى(٢) قدس سره من انه لا يمكن للمولى جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لانه ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه للمولى والتمرد على حقه وهو الطاعه، و من الواضح ان هذا هتك للمولى وتعدى على حقه وظلم، لان الظلم سلب ذى

ص: ٥٦٨

١- (١) - كفايه الاصول ص ٤٠٧.

٢- (٢) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤١.

الحق عن حقه كما ان اعطاء ذى الحق حقه عدل، ومن الواضح ان العقل العملى مستقل بقبح الظلم وحسن العدل، و هذا معنى كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، لان من اثار ذلك عدم امكان جعل الترخيص فى اطرافه والا- فلا- تكون عله تامه له، لان معنى كونه عله تامه، انه لا- يمكن فرض وجود المانع عنه، باعتبار ان العله التامه انما تكون عله تامه بعد فرض عدم وجود المانع عنها، فإذن فرض وجوده خلف.

وبكلمه ان ترخيص الشارع فى تفويت حق الطاعه وايجاد المعصيه والطغيان والتعدى على حق المولى الذى تكون مولويته ذاتيه مستحيل، لانه من اظهر مصاديق الظلم، وحيث ان الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالي يؤدى إلى الترخيص فى ترك الجامع، فلذلك يكون قبيحا فلا يمكن صدرره من المولى الحكيم هذا.

المناقشه فى هذا القول و انه بنحو الاقتضاء

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لان العقل العملى وان كان مستقلا بقبح المخالفه القطعيه العمليه على اساس انها معصيه للمولى وظلم وتعدى عليه، الا ان الكلام فى ان هذا الحكم العقلى العملى هل هو بنحو العله التامه أو لا، وان شئت قلت: ان حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، هل هو بنحو العله التامه بحيث لا يمكن فرض وجود المانع عنه، أو انه بنحو الاقتضاء والتعليق؟

والجواب انه لا- شبهه فى انه بنحو الاقتضاء والتعليق، لانه يتوقف على تحقق موضوعه فى الخارج، مثلا حكم العقل بقبح الظلم يتوقف على ثبوت حق فى المرتبه السابقه، لان معنى الظلم هو سلب ذى حق عن حقه، فإذن

يكون حكم العقل بقبح الظلم معلقاً على ثبوت موضوعه والا فهو ينتفى بانتفاء موضوعه، وكذلك حكم العقل بحسن العدل، فانه معلق على ثبوت موضوعه وهو ثبوت الحق في المرتبه السابقه حتى يكون وضعه في مكانه عدلاً، وأما إذا لم يكن الحق ثابتاً في المرتبه السابقه فلا موضوع له، والخلاصه انه لا يمكن ان يكون حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل حكماً تنجيزياً بل هو حكم على ثبوت موضوعه في الخارج في المرتبه السابقه والا فهو ينتفى بانتفاء موضوعه، وكذلك الحال في حكم العقل بقبح معصيه المولى ومخالفته، فانه ليس حكماً تنجيزياً بل هو معلق على ثبوت موضوعه في المرتبه السابقه وهو حق الطاعه للمولى، فإذا حكم العقل بقبح المعصيه والمخالفه القطعيه العمليه معلق على ثبوت حق الطاعه للمولى في المرتبه السابقه والا فلا موضوع له، وعلى هذا فإذا رخص المولى في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي، فمعناه عدم ثبوت حق الطاعه له على العبد فيها، وعندئذ فلا حكم للعقل، لانه منتفى بانتفاء موضوعه، وهذا معنى ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه لا يكون بنحو العله التامه، ضروره انه معلق على عدم اذن المولى وترخيصه في المخالفه، وأما مع الاذن فيها، فلا يكون في ارتكاب اطرافه مخالفه للمولى بل هو موافقه لاذنه وترخيصه فيه، فإذا ينتفى حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم ليس حكماً تنجيزياً بنحو العله التامه بل هو حكم تعلقي معلق على ثبوت موضوعه مسبقاً وهو ثبوت الحق للمظلوم كذلك، باعتبار أن

معنى الظلم هو تفويت حق المظلوم وسلبه عن حقه، فإذا لم يرد في حكم العقل من فرض ثبوت حق له في المرتبة السابقة لكي يكون تفويته وسلبه عنه ظلماً، ولا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، فكما ان العلم الاجمالي لا يكون عله تامه للتعريف فكذلك العلم التفصيلي ولا مانع من التصرف في موضوعه، نعم لا يمكن التصرف في حكم العقل مع ثبوت موضوعه وهو حق الطاعة ولا يمكن رده، لأنه يستلزم التهافت والتناقض في حكم المولى، وأما نفيه بنفي موضوعه فهو يبيد المولى ولا مانع منه أصلاً، لأن جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي رافع لموضوع حكم العقل، فإذا ينتفى بانتفاء موضوعه، ومن هنا يظهر انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي من هذه الناحية، لأن حكم العقل العملي بحسن الطاعة وقبح المعصية ليس حكماً تنجيزياً بل هو حكم تعلقي بلا فرق بين ان يكون ذلك في موارد العلم الاجمالي أو العلم التفصيلي.

نعم يفترق العلم التفصيلي عن العلم الاجمالي من ناحيه أخرى، وهي انه لا يمكن ردع العالم في العلم التفصيلي عن علمه، ومن هنا قلنا في مبحث القطع انه لا يمكن ردع القاطع عن قطعه، والنكته في ذلك هي ان الترخيص إذا كان في العلم التفصيلي، فهو متجه إلى نفس المعلوم، ولهذا يكون بنظر العالم تهافتاً وتناقضاً.

وأما في العلم الاجمالي، فحيث إن الترخيص فيه لا يكون متجهاً إلى نفس المعلوم وانما هو متجه إلى اطرافه المشكوكه، فلا يكون بنظر العالم تهافتاً وتناقضاً.

قد يقال كما قيل، ان جعل الحكم الظاهري الترخيصى وان كان لا مانع منه من ناحيه حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه، باعتبار انه معلق على عدم جعل الترخيص فيها ومعه ينتفى بانتفاء موضوعه.

ولكنه لا يمكن من جهه أخرى، وهى لزوم محذور المضاده بين الحكم الظاهري الترخيصى والحكم الواقعي الالزامى، فإذا علم بنجاسه أحد الانائين، فلا- يمكن جعل الطهاره الظاهريه لكلا الانائين معاً، إذ حينئذ يلزم اجتماع الطهاره الظاهريه مع النجاسه الواقعيه فى الاناء النجس واقعا وهو لا يمكن، لأنه من اجتماع الضدين فى شىء واحد.

والجواب عن ذلك قد تقدم فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي موسعاً، وقلنا هناك انه لا تنافى بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا فى مرحله المبادئ والملاكات ولا فى مرحله الجعل والاعتبار ولا فى مرحله الفعلية والامثال فراجع.

فالتتيجه، انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى من هذه الناحيه أيضاً.

لحد الآن قد تبين انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى من قبل المولى، ومعنى ذلك هو ان تنجيز العلم الاجمالى لحرمة المخالفه القطعيه العمليه لا يكون بنحو العله التامه بل يكون بنحو الاقتضاء، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فهل تشمل الادله المتكفله للأحكام الظاهريه الترخيصبه لاطراف العلم الاجمالى أو لا؟

والجواب ان الكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

المقام الأول، فى شمول أدله حجيه الامارات المتكفله للأحكام الظاهريه الترخيصيه لاطراف العلم الاجمالى بالأحكام الالزاميه ومدى اطلاق تلك الأدله.

المقام الثانى، فى شمول ادله الاصول المؤمنه المرخصه كاصاله البراءه واستصحاب عدم التكليف ونحوهما لاطراف العلم الاجمالى ومدى اطلاق هذه الأدله.

ادله حجيه الإمارات لا تشمل أطراف العلم الإجمالى

أما الكلام فى المقام الأول: فلا شبهه فى أنها لا تشمل اطراف العلم الاجمالى لا كلاً ولا بعضاً، هذا لا من جهة لزوم محذور المخالفه القطعيه العمليه، لما عرفت من أنها لا تكون مانعه عن جعل الترخيص الظاهرى فى تمام اطراف العلم الاجمالى، بل من جهة ان دليل الاعتبار لا يشمل الامارتين المتعارضتين فى اطرافه، فإذا علم اجماً بنجاسه أحد الانائين الشرقى والغربى، ففى مثل ذلك إذا قامت البيئه على طهاره الاناء الشرقى، فإنها تدل بالمطابقه على طهارته وبالالتزام على نجاسه الاناء الغربى، وتشكل هذه الدلاله الالزاميه من سببين، أحدهما العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما، فانه يشكل قضيه شرطيه مانعه الخلو وهى ان الاناء الشرقى لو كان طاهراً فى الواقع، كان الاناء الغربى نجساً جزماً وان كان العكس فبالعكس، الثانى ان مثبتات الامارات حججه، وعلى هذا فإذا قامت البيئه على طهاره الاناء الشرقى، فبطبيعه الحال تدل على طهارته بالمطابقه وعلى نجاسه الاناء الغربى بالالتزام، لفرض ان الملازمه بينهما ثابتة فى المرتبه السابقه، وحينئذٍ فإذا

قامت بينه أخرى على طهاره الاناء الغربى، فإنها تدل بالمطابقه على طهارته وبالالتزام على نجاسه الاناء الشرقى، وحينئذ فتقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكل منهما والمدلول الالتزامى للأخرى، فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فلا يكون أى من البيئتين مشمولاً لدليل الحجيه، لأن شموله لكليهما معاً لا يمكن، وأما لاحدهما المعينه دون الأخرى ترجيح من غير مرجح، فإذن لا محاله يسقط ويكون العلم الاجمالى حينئذ منجزاً، وتام الكلام فى ذلك يأتى فى مبحث التعادل والترجيح.

ما ذهب اليه السيد الأستاذ من شمول اطلاق أدله الأصول المرخصه لتمام أطراف العلم الإجمالى

وأما الكلام فى المقام الثانى: فالمعروف والمشهور بين الاصوليين منهم مدرسه المحقق النائنى (1) قدس سره ان المانع من شمول أدله الاصول المؤممه لتمام اطراف العلم الاجمالى ثبوتى، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الترخيصى الظاهرى فى تمام اطرافه، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه التى استقل العقل بقبحها، على أساس انها معصيه للمولى وهتك لمقام ربوبيته ومولويته الذاتيه، ولهذا بنوا على ان العلم الاجمالى عله تامه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه العمليه، ومع وجود المانع الثبوتى، فلا يصل الدور إلى البحث عن المانع فى مقام الاثبات.

وأما بناء على ما هو الصحيح من امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً، فهل يشمل اطلاق أدله الاصول المرخصه لتمام اطراف العلم الاجمالى أو لا، فيه قولان.

ص: ٥٧٤

فذهب السيد الاستاذ(١) قدس سره إلى القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك انه لا مانع من شمول اطلاقها لتمام اطراف العلم الاجمالي، إذ لا- قصور في اطلاق مثل حديث الرفع وحديث الحجب وروايات الحل عن شمول اطراف العلم الاجمالي جميعاً هذا.

منع بعض المحققين هذا الاطلاق و المناقشه فيه

ولكن منع بعض المحققين(٢) قدس سره عن هذا الاطلاق، بتقريب ان اطلاق المطلق يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه منها عدم وجود القرينه على التقييد، بلا- فرق بين ان تكون القرينه لفظيه أو لبيه، وعلى هذا فاطلاق المطلق انما ينعقد بمقدمات الحكمه إذا كان اطلاقه موافقاً للفهم العرفي والارتكاز العقلائي، ومن الواضح ان الارتكاز العقلائي لا يساعد على اطلاقها، حيث إنهم يرون ان في جعل الحكم الظاهري الترخيصي في جميع اطراف العلم الاجمالي نحو مناقضه، وهذا قرينه لبيه على المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان مقدمات الحكمه حينئذ غير تامه.

وبكلمه، ان اطلاق المطلق يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، لأنها منشأ لانعقاد ظهوره في الاطلاق، ومن مقدمات الحكمه عدم القرينه على التقييد، ولا- فرق بين ان تكون لفظيه أو لبيه، ثم ان اطلاق المطلق انما ينعقد إذا كان اطلاقه عرفياً وموافقاً للارتكاز العقلائي، وأما إذا لم يكن كذلك بأن يكون مخالفاً للارتكاز العرفي والعقلائي فلا- ينعقد، باعتبار ان الارتكاز المذكور حيث إنها بمثابة القرينه اللبيه المتصله، فيمنع عن انعقاد ظهور المطلق

ص: ٥٧٥

١- (١) - مصباح الاصول: ج ٥ ص ٣٥١

٢- (٢) - بحوث في عام الاصول: ج ٥ ص ١٨٠

فى الاطلاق، والمقام من هذا القبيل، لأن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطراف العلم الاجمالى وان كان ممكناً ثبوتاً، الا- انه لا- يمكن اثباتاً، على أساس انه مخالف للارتكاز العرفى والعقلاى، حيث إن العرف والعقلاء يرون بحسب ما هو المرتكز عندهم انه تفويت للتكليف الالزامى المردد وجوده بين هذا الطرف وذاك ومناقض له، وهذا الارتكاز يصلح ان يكون قرينه لبيه مانعه عن انعقاد ظهور أدله الاصول المؤمونه فى الاطلاق هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، ان امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً انما هو بنكته انه رافع لموضوع حكم العقل بقبح مخالفه المولى، على أساس انه ليس حكماً تنجيزياً بل هو حكم معلق على عدم الترخيص فيها من قبل المولى، ومع الترخيص ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولهذا لا يرى العرف والعقلاء ى منافاه بينهما، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فهل شمول اطلاق أدله الاصول المؤمونه لجميع اطراف العلم الاجمالى مانع عن حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه.

والجواب، انه لا- ح كونماعه ان المانع هو جعل الترخيص القطعى فيها ولا- يكفى اطلاق الدليل، هذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام فى ان هذا الحكم العقلى، هل يصلح ان يكون قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه الادله فى الاطلاق أو انه بمثابة قرينه لبيه منفصله لا تصلح ان تكون مانعه عن انعقاد ظهورها فيه وانما هى مانعه عن حجيتها؟

والجواب، انه بمثابة القرينه اللبب المنفصله ومانع عن حجبه اطلاقها، لان انعقاد الاطلاق للمطلق منوط بتماميه مقدمات الحكمه، فإذا تمت انعقد اطلاقه، سواءً كان موافقا للارتكاز العرفي والعقلاني أم لا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى انه لا- يبعد دعوى عدم شمول أدله الاصول العمليه المؤمنه لاطراف العلم الاجمالي جميعاً واختصاصها بالشبهات البدويه، بتقريب ان المتبادر والمنسبق منها عرفاً بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه انها فى مقام التأمين وجعل الترخيص للمكلف فى الشبهات الحكميه البدويه، وهى الشبهات التى لا- يكون الحكم الازامى فيها معلوماً، وأما الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي بالتكليف كالوجوب أو الحرمة فهى منصرفه عنها، على أساس ان التكليف فيها معلوم بالعلم الاجمالي ومقتضاه وجوب الاحتياط فيها عقلاً وعدم جواز تفويته.

وعلى الجملة، فالمتركز فى الازهان هو ان الاصول المؤمنه الشرعيه مجعوله من قبل الشارع فى الشبهات الحكميه غير المقرونه بالعلم الاجمالي، لأن الشارع بدل ان يجعل الاحتياط فيها للحفاظ على الأحكام الازاميه المشكوكه بمالها من المبادئ والملاكات الواقعيه، فقد جعل الاصول المؤمنه فيها بملا-ك التسهيل ودفع احتمال العقوبه، وذكرنا فى محله ان المصلحه التسهيله حيث إنها نوعيه، تتقدم على المصالح الشخصيه.

ويؤكد ذلك انه لم يعهد من الشارع الترخيص فى مخالفه الحكم الازامى المعلوم وان كان بالعلم الاجمالي.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا ظهور لها فى جعل الحكم

الظاهرى الترخيصى فى خصوص الشبهات الحكميه البدويه، فلا شبهه فى أنها غير ظاهره فى الاطلاق، فإذن تكون مجمله من هذه الناحيه والقدر المتيقن منها خصوص الشبهات البدويه.

فالتتيجه ان عنوان (ما لا- يعلمون) فى حديث الرفع وعنوان الحجب ونحوهما وان كان شاملاً لكل طرف من اطراف العلم الاجمالى، الا ان المنساق منها عرفاً خصوص موارد الشك غير المقرون بالعلم الاجمالى دون الأعم.

روايات الحل و عمدتها روايتان

وأما روايات الحل فعمدتها روايتان:

الأولى صحيحه عبدالله بن سنان (كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه)(1) وهذه الروايات وان كانت تامه سنداً الا انها مختصه بالشبهات الموضوعيه بقرينتين:

الأولى، بقريته التقسيم، فانه ظاهر فى وجود القسمين فيه فعلاً، ولا يدري ان الشىء المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، وهذا لا ينطبق الا على الشبهات الموضوعيه، باعتبار انه ليس فى الشبهه الحكميه قسمان فعلاً.

الثانيه، كلمه بعينه، فإنها ظاهره فى الاحتراز والتأسيس كما هو الحال فى كل قيد مأخوذ فى لسان الدليل، فيكون المعنى يعرف الحرام منه بعينه أى مميزاً عن غيره، وحمله على التأكيد خلاف الظاهر وبحاجه إلى قريته، فإذن هذه الروايه خارجه عن محل الكلام، وقد تقدم الكلام فى ذلك.

الروايه الثانيه: روايه مسعده بن صدقه، وقد تقدم ان هذه الروايه ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها، وأما دلالة، فقد تقدم الكلام فيها

ص: ٥٧٨

١- (١) - أبواب الوضوء، باب ٤٤ باب ان من يتقن الطهاره... ح ١، وسائل ج ١، ص ٤٧٣.

روايات الاستصحاب على تشمل أطراف العلم الإجمالي

وأما روايات الاستصحاب، فهل تشمل اطراف العلم الاجمالي أو انها تختص بالشبهات البدويه وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فيه قولان:

فذهب شيخنا الأنصاري (1) قدس سره إلى القول الثاني بتقريب، ان بين اطلاق صدر هذه الروايات كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) واطلاق ذيلها وهو قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) تهافت، فان مقتضى اطلاق صدرها عدم جواز نقض اليقين بالشك في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي، ومقتضى اطلاق ذيلها وجوب نقض اليقين السابق باليقين باحدها أو احدهما، ومن الواضح ان بين الموجه الجزئيه والسالبه الكليه تناقض، لان نقض السالبه الكليه موجه جزئيه، وحيث انه لا يمكن الجمع بين اطلاق الصدر واطلاق الذيل فيسقطان معا، فإذن لا اطلاق لها بالنسبه إلى اطراف العلم الاجمالي.

والجواب عن ذلك واضح، أما أولاً فلان هذا الذيل غير موجود في جميع روايات الاستصحاب وانما هو موجود في بعضها دون بعضها الاخر، وعلى هذا فالروايات المذيله بهذا الذيل فلا اطلاق لها، وأما الروايات التي لا تكون مذيله به، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لان اجمال الطائفة الأولى لا يسرى إلى الطائفة الثانية.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان روايات الاستصحاب جميعاً

ص: ٥٧٩

مذيله بهذا الذيل، الا- ان من الواضح ان المراد من اليقين فى قوله عليه السلام < ولكن تنقضه بيقين آخر > اليقين التفصيلى، بقرينه جعله ناقضا لليقين السابق، ومن الطبيعى انه لا يكون ناقضا له الا إذا تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق، بينما متعلق العلم الاجمالى غير متعلق اليقين السابق، فإذا علم اجمالا- بنجاسه احد الانائين كانا طاهرين، فمتعلق اليقين بالطهاره كل من الانائين بحده الخاص، ومتعلق اليقين الاجمالى عنوان احدهما وهو الجامع التزاعى، ومن المعلوم ان اليقين بنجاسه احدهما لا يكون ناقضا لليقين بطهاره هذا الاناء بالخصوص أو ذاك الاناء كذلك، فإذا كلفه النقض قرينه على ان المراد من اليقين فى الذيل هو اليقين التفصيلى لا الاعم منه ومن الاجمالى هذا.

والصحيح فى المقام ان يقال، ان مفاد روايات الاستصحاب هو العمل بالشك فى ظرفه لا- العمل باليقين فى ظرف الشك، والمراد من عدم جواز النقض عدم جوازه العمل، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الحاله السابقه حكما شرعياً أو موضوع لحكم شرعى، وعلى الأول لا فرق بين ان يكون الحكم الشرعى الزامياً أو ترخيصياً على تفصيل ياتى فى مبحث الاستصحاب.

وأما إذا كان الحكم الشرعى ترخيصياً، فمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى اختصاصه بالموارد التى تكون الاحكام الالزاميه مشكوكه بالشكوك البدويه، لان اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الالزاميه الواصله إلى المكلف بمالها من المبادئ والملاكات وعدم رضاء الشارع بتفويتها قرينه ليه على هذا الاختصاص، ولا فرق بين ان يكون وصولها بالعلم

التفصيلي أو العلم الاجمالي، فانها على كلا التقديرين واصله إلى المكلف ومنجزه، ومن هنا لا يوجد مورد رخص الشارع في تفويت حكم الزامى واصل إلى المكلف، وأما ادله الاصول العمليه العامه، فقد مر ان المرتكز منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه انها في مقام بيان وظيفه الشاك والمتحير فيما لم يصل اليه التكليف لا- بعلم وجداني ولا- تعبدى، وأما إذا كان التكليف واصلًا إليه وان كان بعلم اجمالي فهو غير مشمول لها، والخلاصه ان روايات الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب حكما ترخيصيا، لو لم تكن ظاهره في اختصاصها بالشبهات البدويه على ضوء تلك المناسبات الارتكازيه، فلا تكون ظاهره في الاعم بل هي مجمله والقدر المتيقن منها الشبهات البدويه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي لا يكون تأثيره في التنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه بل يكون بنحو الاقتضاء.

وعلى هذا فعدم شمول ادله حجيه الأمارات المتكفله للاحكام الترتيبيه لجميع اطراف العلم الاجمالي انما هو لمانع اثبات وهو وقوع التعارض بينهما بالنسبه إلى شمولها للجميع، ولزوم الترجيح من غير مرجح بالنسبه إلى شمولها للبعض دون بعضها الاخر، نعم على القول بالعليه التامه، فالمانع ثبوتى ولا يصل الدور إلى المانع الاثباتى.

وأما عدم شمول ادله الاصول العمليه المؤمنه لتمام اطرافه، فانما هو لقصورها في نفسها لا لمانع ثبوتى أو اثباتى، نعم لو كان لها اطلاق، فعلى القول بالاقتضاء فالمانع عن الشمول اثباتى، وأما على القول بالعليه التامه

فالمانع عنه ثبوتى، فلا تصل النوبه إلى المانع الاثباتى.

تنبيه: وهو ان ما ذكرناه من عدم شمول ادله الاصول العمليه المرخصه لاطراف العلم الاجمالى وقصورها عنه، مختص بالعلم الاجمالى الذى تكون مخالفته مخالفه قطعيه عمليه، وأما العلم الاجمالى الذى لا تكون مخالفته مخالفه قطعيه عمليه وانما هى مخالفه قطعيه التزاميه فحسب، فلا مانع عن شمولها لاطرافه، لان النكته الارتكازيه التى هى منشأ لانصرافها عن شمول اطراف العلم الاجمالى غير متوفره فى هذا القسم من العلم الاجمالى، إذ لا يلزم من شمولها لاطرافه محذور المخالفه القطعيه العمليه، وأما المخالفه الالتزاميه فهى ليست محذورا، مثلا إذا علمنا بطهاره احد الانائين كان كلاهما نجساً سابقاً، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسه هذا الاناء واستصحاب بقاء نجاسه ذاك الاناء، ولا يلزم من جريانها مع الا القطع بمخالفه احد الاستصحابين للواقع، ولا اثر لهذا القطع ولا يمنع عن جريان كل من الاستصحابين فى نفسه وهكذا، وكذلك لا مانع من شمول ادله الاصول العمليه المرخصه لاطراف العلم الاجمالى فى الشبهات غير المحصوره التى لا يكون العلم الاجمالى فيها منجزاً، هذا بناء على ما ذكرناه من ان عدم شمول ادله الاصول المرخصه لاطراف العلم الاجمالى المؤثر انما هو على اساس ما اشرناه من المناسبات الارتكازيه.

ما ذهب اليه الشيخ الانصارى من عدم شمولها لاطراف العلم الإجمالى و الجواب عنه

وأما بناء على ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره من النكته لعدم شمول ادله الاصول المرخصه لاطراف العلم الاجمالى، فلا فرق بين الموردین المذكورين وبين غيرهما، فانها كما لا تشمل اطراف العلم الاجمالى المؤثر المنجز، كذلك

لا تشمل اطراف العلم الاجمالي غير المؤثر كالموردين المزبورين وما شاكلهما.

إلى هنا قد تبين ان الثمره بين الاقوال المتقدمه فى تفسير العلم الاجمالي لا تظهر بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، فانه عله تامه للتنجيز بالنسبه اليها فى ضوء جميع هذه الاقوال على المشهور بين المحققين الاصوليين.

وأما بناء على ماقويناه من انه يكون بنحو الاقتضاء مطلقا حتى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، فأيضاً لا- فرق بين الاقوال المذكوره، فانه على جميع تلك الاقوال يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء لا العله التامه.

القول الثانى: ان العلم الإجمالى يكون تنجيزه التكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء وقد اختار هذا القول المحقق الخراسانى

وأما القول الثانى: وهو ان العلم الاجمالي يكون تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء لا- العله التامه، فقد اختاره المحقق الخراسانى(1) قدس سره وقد قرب ذلك ببيان مقدمتين:

المقدمه الأولى: ان موضوع الحكم الظاهرى محفوظ فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بلا استثناء، و لهذا لا مانع من جعله فى كل طرف من اطرافه من هذه الناحيه.

المقدمه الثانيه: ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعليا من تمام الجهات، فإذا لم يكن كذلك، فلا- مضاده بينه وبين الحكم الظاهرى، لان المضاده انما هى بين حكيمين فعليين، وأما إذا كان احدهما فعليا من تمام الجهات والاخر غير فعلى كذلك، فلا مضاده بينهما، وعلى هذا فنتيجه ضم المقدمه الأولى إلى المقدمه الثانيه هى انه لا

ص: ٥٨٣

مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى، لان موضوعه محفوظ فى كل طرف من اطرافه، والمضاده بينه وبين الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال غير موجوده حتى تمنع عن جعله، ومن هنا قد جعل هذا الترخيصى الظاهري فى الشبهات غير المحصوره، إذ لو كانت هناك مضاده بين الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال والحكم الظاهري الترخيصى، لم يمكن جعله فى اطرافه وان كانت غير محصوره، لاستحاله اجتماع الضدين بل لا يمكن جعله حتى فى الشبهات البدويه، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، على اساس القطع باستحالته فى الواقع.

والخلاصه ان الحكم الواقعى إذا كان فعليا من تمام الجهات، لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى على خلافه، بل لا فرق فى ذلك بين ان يكون الحكم الواقعى معلوما بالاجمال أو التفصيل لاستحاله اجتماع الضدين ولو احتمالا، وان لم يكن فعليا من تمام الجهات جاز جعله على خلافه، سواء كان فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى ام لا.

ونتيجه ما افاده قدس سره هى ان التكليف المعلوم بالاجمال ان كان فعليا من تمام الجهات، فالعلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بل لوجوب الموافقه القطعيه العمليه أيضاً، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، وان لم يكن فعليا من تمام الجهات، فالعلم الاجمالى يقتضى التنجيز بنحو الاقتضاء ولا يمنع عن جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى اطرافه.

الكلام فى مراد المحقق الخراسانى فى المقام

والتحقيق فى المقام يتطلب النظر تاره إلى ماهو مراده قدس سره من الحكم

الفعلى من بعض الجهات دون تمام الجهات، واخرى إلى ما ذكره قدس سره من ان التكليف المعلوم بالاجمال إذا لم يكن فعليا من تمام الجهات، لم يكن تأثير العلم الاجمالي فى حرمه المخالفه القطعيه العمليه الا بنحو الاقتضاء.

أما الكلام فى الفرض الأول، فانه قدس سره جاء تاره بصيغه الحكم الفعلى من بعض الجهات واخرى بصيغه الحكم الانشائي وثالثه بصيغه الحكم الشأنى، وقد تقدم الكلام فى جميع هذه الصيغ فى مبحث القطع بشكل موسع، وقلنا هناك انها جميعا لا ترجع إلى معنى محصل.

أما بناء على ما هو الصحيح من ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والانشاء، فلا يتصور فعليه الحكم من بعض الجهات دون تمام الجهات، لان فعليته انما هى بجعله، ولا تتصور فى هذه المرحله فعليه الحكم من بعض الجهات، لانه لا يخلو من ان يكون مجعولا- أو لا- ولا- ثالث لهما، وأما مرتبه الفعليه وهى فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج فهى ليست من مراتب الحكم، ضروره ان الحكم لا- يعقل ان يوجد فى الخارج بوجود موضوعه فيه والا- لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتبارى ولا- واقع موضوعى له فى الخارج، ومن هنا قلنا ان المراد من فعليه الحكم بفعليه موضوعه، فعليه فاعليته ومحركيته للمكلف نحو العمل لا فعليه نفسه، وعلى هذا فلا تتصور فعليه فاعليته من بعض الجهات دون تمام الجهات، لان موضوعه ان كان موجودا فى الخارج، فهى فعليه من تمام الجهات والا فهى ليست بفعليه اصلا، لا انها فعليه من بعض الجهات دون تمام الجهات.

وكذلك الحال على القول بان مرتبه الفعليه من مراتب الحكم، فان

فعليته حينئذ منوطه بفعليه موضوعه في الخارج وتدور مدارها وجوداً وعدمًا، ولا يتصور التبعض في الفعلية بان يكون فعلياً من بعض الجهات دون تمام الجهات، وتمام الكلام في محله.

وأما الكلام في الفرض الثاني، فلا بد التكليف المعلوم بالاجمال إذا لم يكن فعلياً من تمام الجهات لم يكن قابلاً للتنجيز اصلاً، فإذا لم يثر للعلم الاجمالي به بل للعلم التفصيلي، ضروره انه لا اثر للعلم بالحكم في مرتبه الانشاء لا بنحو العله التامه ولا بنحو الاقتضاء بل وجوده كعدمه، لان معنى ان تنجز العلم الاجمالي يكون بنحو الاقتضاء، انه لو لم يجعل الحكم الظاهري الترخيصى في اطرافه لكان منجزاً، فالمانع عن تنجيزه انما هو جعل الحكم الظاهري الترخيصى فيها، وأما إذا لم يجعل اما من جهه عدم المقتضى أو من جهه وجود المانع، فيكون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز، لفرض ان المقتضى موجود، فإذا لم يكن هناك مانع كان مؤثراً فعلاً.

وأما في المقام، فلا بد التكليف المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجيز في نفسه، باعتبار انه ليس فعلياً من تمام الجهات، سواء جعل الحكم الظاهري الترخيصى في اطرافه ام لا.

وعلى هذا فالتكليف المعلوم بالاجمال ان لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فهو غير قابل للتنجيز في نفسه حتى يكون العلم الاجمالي به مؤثراً، بل لا أثر للعلم التفصيلي به فضلاً عن العلم الاجمالي، فإذا لم يكن وجوده وعدمه سيان، ولا موضوع حينئذ للبحث عن ان تاثيره فيه يكون بنحو الاقتضاء أو العله التامه.

وان كان فعليا من تمام الجهات، فهو عله تامه للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، و على هذا فهو فى الحقيقه من القائلين بان تأثير العلم الاجمالى يكون بنحو العله التامه مطلقا لا بنحو الاقتضاء، باعتبار ان محل الكلام فى ان تنجيز العلم الاجمالى هل هو بنحو العله التامه مطلقا أو الاقتضاء، انما هو فيما إذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعليا قابلا للتنجيز فى نفسه و الا- فهو خارج عن محل الكلام، و لكن قد تقدم ان العلم الاجمالى لا يكون عله تامه للتنجيز حتى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه بل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً.

الكلام فى المقام الثانى هو وجوب الموافقه القطعيه العمليه

أما الكلام فى المقام الثانى: و هو وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فيقع فى موردين: المورد الأول، فى اصل اقتضاء العلم الاجمالى لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

المورد الثانى، بعد الفراغ عن اقتضائه التنجيز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، هل هو بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه؟

أما الكلام فى المورد الأول: فقد يقال كما قيل ان العلم الاجمالى لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه إذا كانت الشبهه حكميه و منجزاً له إذا كانت الشبهه موضوعيه، و يمكن تقريب ذلك بان العلم الاجمالى إذا كان فى الشبهات الحكميه فهو متعلق بالجامع بحده الجامعى، و من الواضح ان العلم الاجمالى انما ينجز خصوص ما تعلق به وهو الجامع لا اكثر حتى بناء على ما هو الصحيح من ان الجامع ماخوذ بنحو الاشاره إلى الواقع، باعتبار ان الاشاره غير متعينه، لانها ليست إلى هذا الفرد بخصوصيته

أو ذاك الفرد كذلك، بل إلى الفرد المردد بينهما بإشاره تردديه، فخصوصيه الفرد خارجه عن متعلق العلم الاجمالي على جميع الاقوال في المساله حتى على القول بان متعلق العلم الاجمالي الفرد لا الجامع، لوضوح ان متعلقه ليس الفرد المعين في الخارج كما في العلم التفصيلي، والا- لزم انقلاب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي، وعلى هذا فخصوصيه الفرد مورد لقاعده قبح العقاب بلا- بيان، و الخارج عن القاعده هو الجامع، باعتبار ان موافقته انما هي بالاتيان به، و حيث انه لا يمكن الا بالاتيان باحد فرديه أو افراده فيكفي الاتيان به، باعتبار ان وجود الجامع انما هو بوجود فرده في الخارج، فإذن تحصل الموافقه القطعيه بالنسبه إلى الجامع و هو المقدار المنجز بالعلم الاجمالي.

فالنتيجه، ان العلم الاجمالي لا يقتضى الا الاتيان بالجامع، ومن الطبيعي انه يكفي في الاتيان به اتيان باحد فرديه أو افراده، لان الجامع يوجد بوجود فرده في الخارج، و حينئذ فلا- مانع من الرجوع إلى اصاله البراءه بالنسبه إلى سائر الافراد، مثلا إذا علم المكلف بوجوب الصلاه يوم الجمعه المردده بين صلاه الظهر وصلاه الجمعه، فمتعلق العلم الاجمالي وجوب الجامع بين الصلاتين لا خصوص صلاه الظهر ولا صلاه الجمعه، فإذن يكون المنجز بالعلم الاجمالي هو الجامع، لانه خارج عن مورد قاعده القبح دون خصوصيه الفرد، فإذن يكون المكلف مأموراً بالاتيان به باعتبار انه يعلم باشتغال ذمته به، وتحصل الموافقه القطعيه للجامع بايجاده في ضمن ايجاد احد فرديه في الخارج، و على هذا فإذا اتى المكلف باحدى الصلاتين في الخارج، فقد حصل القطع بالموافقه و فراغ الذمه، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى

اصاله البراءه عن الصلاه الاخرى.

و نتيجه ذلك هى ان العلم الاجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه فى الشبهات الحكيمه.

اذا كانت الشبهه موضوعيه فلا بد من التفصل فيها

و أما الشبهه إذا كانت موضوعيه، فلا بد من التفصيل فيها، لان الشك فيها تاره يكون من جهه الشك فى انطباق قيد الواجب على هذا الفرد أو ذاك الفرد، فاصل وجوب الواجب معلوم و الشك انما هو فى انطباق قيده، واخرى لا يكون العلم الاجمالى ناشئاً عن التردد فى قيد الواجب بل هو ناشى عن أمر آخر اجنبى عن الواجب كالنذر أو الشرط.

أما الكلام فى الفرض الأول، كما إذا علم بوجوب اطعام الفقير وتردد الفقير بين زيد وعمرو، ففى مثل ذلك قد علم المكلف باشتغال ذمته باكرام شخص وان يكون ذلك الشخص فقيراً، فإذن عنوان الفقير كما يحتمل انطباقه على زيد يحتمل انطباقه على عمرو، ولا يعلم بانطباقه على زيد خاصه أو على عمرو كذلك، ومن هنا لا يحصل اليقين بالفراغ الا باكرام كليهما معاً، إذ لو اقتصر على اكرام احدهما فلا يعلم باكرام الفقير، ولهذا يشك فى فراغ ذمته، ولا يقاس هذا بالشبهه الحكيمه، لأن المعلوم بالاجمال فيها لا يكون اكثر من احدهما وهو يتحقق بالاتيان باى من فرديه أو افراده فى الخارج، على اساس ان انطباقه على كل واحد من فرديه امر قهرى، فإذا علم بوجوب الجامع بين الصلاتين هما صلاه الجمعه وصلاه الظهر، فلا يجب عليه الا الاتيان بالجامع، ويكفى فى الاتيان به الاتيان باحد فرديه، لان الجامع يوجد بايجاد فرده فى الخارج، بينما الامر فى الشبهه الموضوعيه ليس كذلك،

ص: ٥٨٩

لان انطباق عنوان الفقير على خصوص زيد غير معلوم وكذلك على خصوص عمرو، والمعلوم هو انطباقه على احدهما لابعينه، وعلى هذا فإذا اقتصر على اكرام احدهما، فلا يعلم باكرام الفقير، لاحتمال ان الفقير غيره، وكذلك لا يحصل اليقين بالفراغ الا باكرام كليهما معاً.

وأما الكلام فى الفرض الثانى، كما إذا علم المكلف بصدور نذر منه عند شفاء مريضه، ولكنه لا يدري ان متعلق نذره ركعتين من الصلاه فى المسجد أو صوم يوم معين، وحينئذ فعند شفاء مريضه، يعلم اجمالاً اما بوجوب ركعتين من الصلاه فى المسجد أو وجوب صوم يوم معين، وعلى هذا فوجوب الجامع بينهما معلوم لا يعلم باشتغال ذمته الا بالجامع وهو لا يقتضى الا الاتيان به فى ضمن الاتيان باحد فرديه، لفرض انطباقه عليه كما ينطبق على الاخر، باعتبار ان الجامع يوجد بوجود فرده، وأما الفرد الاخر فحيث ان وجوبه غير معلوم، فيكون المرجع فيه اصاله البراءه هذا.

والجواب ان هذا الاشكال مبنى على الخلط بين الجامع الذاتى والجامع العرضى، فان الجامع إذا كان ذاتياً، فهو منتزع من الحيثيه المشتركه الذاتيه بين الافراد، بحيث لو الغيت خصوصيات الافراد، فلا تبقى الا تلك الحيثيه المشتركه، ومن هنا لا ينطبق هذا الجامع الا عليها لا عليها وعلى خصوصيات الافراد معاً، لان خصوصيات الافراد خارجه عن حدود الجامع، مثلاً الانسان ينطبق على زيد بلحاظ ما فيه من الحيثيه المشتركه لا عليها وعلى الخصوصيه الفرديه معاً، لان كل فرد ينحل بالتحليل العقلى إلى جزئين تحليليين: الأول الحيثيه المشتركه الذاتيه والاخر الخصوصيه الفرديه،

والجامع الذاتى كالانسان انما ينطبق على الجزء الأول لا على المجموع، لان خصوصيه الفرد خارجه عن حدود الجامع.

الكلام فى الجامع العرضى

وأما الجامع العرضى، فهو منتزع ومخترع من قبل العقل من نفس الافراد بماله من الخصوصيات الخارجيه الفرديه، وذلك كمفهوم الفرد والمصداق والجزئى وما شاكل ذلك، وهذه المفاهيم، مفاهيم عرضيه اختراعيه، لان العقل يخترعها للاشاره بها إلى الافراد فى الخارج وتنطبق على نفس الافراد فيه بماله من الخصوصيات الفرديه. وعلى هذا فان كان متعلق العلم الاجمالى وجوب الجامع الذاتى، فمن الواضح ان المكلف لا يعلم باشتغال ذمته الا بالجامع فحسب وهو لا يقتضى الا الاتيان به، والاتيان به لا يمكن الا فى ضمن الاتيان بفرده، باعتبار ان وجوده بوجود فرده، ولهذا لا يقتضى التكليف بالجامع الا موافقته فقط دون اكثر، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق العلم الاجمالى وجوب الجامع العرضى كما هو المفروض فى المقام، فانه مشير إلى الفرد بماله من الخصوصيه كعنوان احدهما، فانه منتزع من الفرد فى الخارج بحده الفردى، وهذا الفرد مردد بين فردين أو اكثر فى الخارج، فاخذ هذا العنوان العرضى انما هو للاشاره إلى ما هو متعلق التكليف فى الواقع وهو الفرد بماله من الخصوصيه بدون اى دخل لهذا العنوان فيه لا بما هو موجود فى افق الذهن، وعلى هذا فمتعلق التكليف الفرد فى الواقع، وحيث انه مردد بين هذا وذاك، فلا يحصل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلا الفردين معاً، إذ لو اقتصر على الاتيان باحدهما فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان التكليف المعلوم بالاجمال فى الواقع متعلق بالفرد الاخر، فإذا علم اجمالاً

بوجوب احدى الصلاتين هما صلاة الجمعة وصلاة الظهر، فالعلم الاجمالي وان كان متعلقا بوجوب الجامع الاختراعى وهو عنوان احدهما، الا- انه ماخوذ بعنوان الاشاره إلى واقعه المردد بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة الذى هو متعلق الوجوب، والعنوان المذكور مجرد مشير إلى متعلقه فى الواقع، فانه اما خصوص صلاة الظهر بحدها الخاص أو صلاة الجمعة كذلك، وعلى هذا فالمكلف يعلم باشتغال ذمته بالوجوب المتعلق بالصلاة يوم الجمعة المردده بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وحينئذ فلا يحصل اليقين بالفراغ الا- بالاثيان بكلتا الصلاتين معاً، باعتبار انه لو اقتصر على الاثيان باحدهما دون الاخرى، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب فى الواقع هو الصلاة الاخرى.

والخلاصه انه لا شبهه فى ان متعلق الوجوب فى الواقع أما خصوص صلاة الظهر يوم الجمعة أو صلاة الجمعة فيه، وحيث انه لا يمكن الاشاره اليه مباشرة، فيشير اليه بواسطة عنوان عرضى اخترعه العقل للاشاره إلى ما هو متعلق الامر فى الواقع المردد بين هذه وتلك، والعلم الاجمالي بوجوب احدهما فى الواقع منجز، وعلى هذا فالوجوب سواء اكان متعلقا بصلاة الظهر ام بصلاة الجمعة، صار منجزا والمكلف يعلم باشتغال ذمته به، ولا يحصل اليقين بالفراغ الا بالاثيان بكلتا الصلاتين معاً، ولا يجوز الاقتصار على الاثيان باحدهما، لان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وعدم الاكتفاء بالفراغ الاحتمالى، ومن هنا يظهر الفرق بين الجامع الذاتى المنتزع من الحيثيه المشتركه بين الافراد والجامع العرضى المنتزع من الفرد بحده الفردى، لان

متعلق التكليف على الأول نفس الجامع، بينما متعلقه على الثانى نفس الفرد بحده الفردى، والجامع عنوان مشير اليه بالاشاره التردديه، والمفروض ان هذا التكليف منجز بالعلم الاجمالى وهو يقتضى موافقته، ولا- يمكن موافقته القطعيه الا- بالاحتياط والياتان بكلا الفردين معاً حتى يقطع بامثاله تطبيقاً لقاعده ان الاشتغال اليقنى يقتضى الفراغ اليقنى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان الجامع فى موارد العلم الاجمالى يختلف عن الجامع فى الواجب التخييرى، وان كان فى كلا- الموردین جامعاً عرضياً الا انه ماخوذ فى موارد العلم الاجمالى بنحو الاشاره إلى ما هو متعلق التكليف فى الواقع وهى مرحله الجعل بدون ان يكون له دخل فيه، بينما هو ملحوظ فى الواجب التخييرى بنحو الموضوعيه، بمعنى انه متعلق التكليف فى مرحله الجعل بدون ملاحظه خصوصيات الافراد وعدم دخلها فيه، فإذا ورد فى الدليل صم شهرين متتابعين أو اطعم ستين مسكيناً أو اعتق رقبه، كان المتفاهم العرفى منه ان الواجب واحد وهو الجامع بين هذه الافراد بدون اخذ خصوصياتها بنظر الاعتبار، ولهذا يكفى فى امثاله الاتيان به فى ضمن احد افراده، ومن هنا قلنا ان المرجع التخييرى الشرعى إلى وجوب الجامع لا إلى وجوبات متعدده المشروطه.

فالتنتيجه ان خصوصيه الافراد ملغاه فى الواجب التخييرى، لانه الجامع، بينما تكون خصوصيه الفرد دخيله فى الواجب فى موارد العلم الاجمالى، لانه الفرد.

قد يقال كما قيل ان مقتضى نظريه السيد الاستاذ(1) قدس سره فى مساله تنجيز العلم الاجمالى انه لا- يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، بيان ذلك انه قدس سره قد بنى فى المساله ان العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، وأما بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فقد ذكر ان تنجيز التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه لا- يستند إلى العلم الاجمالى مباشره، بل هو مستند إلى الاحتمال فيه، لانه منجز إذا لم يكن فى البين اصل مؤمن، والمفروض انه قد سقط فى اطراف العلم الاجمالى من جهه المعارضه، لان جريانه فى الجميع يستلزم محذور المخالفه القطعيه العمليه، وفى البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا سقط الاصل المؤمن فى اطراف العلم الاجمالى، كان احتمال التكليف لكل طرف من اطرافه منجزا، وهذا معنى ان العلم الاجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه وانما هو مستند إلى منجزيه الاحتمال هذا.

ولكن الامر ليس كذلك، لان المنجز فى الحقيقه هو العلم الاجمالى لا الاحتمال، لانه انما يكون منجزا من جهه انه مقرون بالعلم الاجمالى والأ- فلا- اثرله، فإذا بطبيعه الحال يكون التنجيز مستندا إلى العلم الاجمالى، ولولاه فلا مانع من الرجوع إلى الاصل المؤمن، فإذا يكون التنجيز مستند إلى العلم الاجمالى دون الاحتمال، غايه الامر انه قدس سره يقول بان تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لا العله التامه، باعتبار انه معلق على عدم جريان الاصول المؤمنه فى اطرافه.

ص: ٥٩٤

إلى هنا قد تبين ان العلم الاجمالي يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، بلا- فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه.

هل العلم الإجمالي منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه

وأما الكلام في المورد الثاني: فقد ظهر ان العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، وبعد ذلك يقع الكلام في ان تنجيزه هل يكون بنحو الاقتضاء أو بنحو العله التامه؟

والجواب ان هذا البحث مبنى على مسلك المشهور من ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، وأما على القول بان تنجيزه لها يكون بنحو الاقتضاء لا- العله التامه، فلا- مجال لهذا البحث، لوضوح ان تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه إذا كان بنحو الاقتضاء، فلا- يحتمل ان يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه، لان الحاكم في كلا البابين العقل، فانه كما يحكم بقبح مخالفه المولى، على اساس انها معصيه وتفويت لحقه وهو حق الطاعه ومصداق للظلم، كذلك يحكم بحسن طاعه المولى اداء لحقه وعملا بوظيفته، فإذا كان حكمه بقبح المخالفه حكما تعليقيا اى معلقا على عدم الترخيص من المولى فيها، فلا- يعقل ان يكون حكمه بوجوب الموافقه حكما تنجيزيا وغير معلق بحيث ليس بإمكان الشارع الترخيص في تركها وهو كما ترى.

وبكلمه واضحه ان هنا دعويين:

الأولى، انه لا مجال لهذا البحث بناء على ماهو الصحيح من ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء لا العله

الثانيه، ان مجال هذا البحث انما هو على مسلك المشهور، وهو ان العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه.

أما الدعوى الأولى، فعلى القول بان تاثير العلم الاجمالي في حرمه المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء، فلا معنى للبحث عن ان تأثيره في وجوب الموافقه القطعيه العمليه، هل هو بنحو الاقتضاء أو العله التامه، ضروره ان معنى تأثيره فيه بنحو العله التامه حرمه المخالفه الاحتماليه فضلا عن المخالفه القطعيه، ومن الواضح انه لا يعقل افتراض وجود مانع عن تنجيزه لحرمه المخالفه القطعيه العمليه، وعدم افتراض وجود مانع عن تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، كيف فان وجوب الموافقه القطعيه العمليه ملازم لحرمه المخالفه الاحتماليه، فإذن لا يعقل ان يكون العلم الاجمالي عله تامه لتنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه دون حرمه المخالفه الاحتماليه فضلا عن المخالفه القطعيه العمليه.

وأما الدعوى الثانيه، فهل يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء أو العليه التامه؟ فيه قولان:

فذهب جماعه إلى القول الأول منهم المحقق النائيني^(١) والسيد الاستاذ^(٢) (قدهما).

ما افاده السيد الأستاذ في ان تنجيز العلم الجمالي لوجوب الموافقه القطعيه بنحو الاقتضاء

أما السيد الاستاذ قدس سره فقد افاد في وجه ذلك، ان العلم الاجمالي يكون

ص: ٥٩٦

١- (١) - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢.

٢- (٢) - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥١-٣٥٠، ٣٤٦.

عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، وأما بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فيكون بنحو الاقتضاء، فله قدس سره مطلبان:

الأول، ان تاثير العلم الاجمالي في حرمه المخالفه القطعيه العمليه يكون بنحو العله التامه.

الثاني، ان تاثيره في وجوب الموافقه القطعيه العمليه يكون بنحو الاقتضاء.

أما المطلب الأول، فقد تقدم الكلام فيه وفي نقده بشكل موسع.

وأما المطلب الثاني، فقد ذكر قدس سره ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه معلق على عدم جريان الاصول المؤمنه في اطرافه وتساقطها بالمعارضه، وأما إذا جرى الاصل المؤمن في بعض اطرافه بلا- معارض، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً بل هو منحل حينئذ بحكم الشارع فلا اثر له.

وعلى هذا الاساس، فحيث ان الاصول المؤمنه لا- تجرى في جميع اطراف العلم الاجمالي، لاستنزاه محذور المخالفه القطعيه العمليه، وأما في بعضها دون بعضها الاخر، فمن جهه انه ترجيح من غير مرجح، فإذن تسقط الاصول المؤمنه جميعاً عن اطراف العلم الاجمالي ولا- تجرى فيها لا كلا ولا بعضاً، وحينئذ يكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه لا مباشره بل بواسطه احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه، باعتبار ان متعلق العلم الاجمالي مباشره الجامع وهو منجز له كذلك، وأما التكليف المشكوك في كل طرف من اطرافه، فهو مورد للاحتمال مباشره وهو منجز

له، على اساس انه مقرون بالعلم الاجمالي، ولهذا السبب يكون تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء لا العله التامه.

والخلاصه ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال فى حدود كونه معلوما يكون بنحو العله التامه، وهذا معنى كونه عله تامه للتنجيز بالنسبه اليها، وأما تنجيزه للتكليف المشكوك فى كل طرف من اطرافه، فحيث انه بواسطه الاحتمال، فيكون بنحو الاقتضاء لا العله التامه.

مناقشه ما افاده الأستاذ

وللمناقشه فيه مجال، أما أولا فلما تقدم من الاشكال على هذه النظرية، وحاصل الاشكال هو انه لا شبهه فى ان متعلق التكليف فى موارد العلم الاجمالي الفرد بحده الفردى لا- الجامع بحده الجامعى، فإذا علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين مثلا فى الشريعه المقدسه يوم الجمعة، فلا- محاله يكون متعلق الوجوب فى الواقع اما خصوص صلاه الظهر بحدها الخاص واسمها المخصوص أو صلاه الجمعة كذلك، فلا- يحتمل ان يكون متعلق الوجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، لانه ماخوذ للاشاره إلى ما هو متعلق التكليف فى الواقع، حيث انه لا يمكن الاشاره اليه الا بالمفهوم الذهنى بالاشاره التردديه التصديقيه.

وان شئت قلت ان التكليف فى الواقع متعلق بالفرد بحده الفردى المبهم اى المردد بين هذا الفرد خاصه أو ذاك الفرد كذلك، والجامع العرضى المخترع من قبل العقل متعلق للعلم الاجمالي بنحو الاشاره التصديقيه التردديه بين فردين أو اكثر، باعتبار انه لا يمكن الاشاره العلميه اليه مباشره الا بواسطه هذا المفهوم المخترع، فإذا ن تكون العهده مشغوله بالفرد المبهم بحده الفردى

المردد بين صلاه الظهر وصلاه الجمعة لا- بالجامع لانه آليه الاشاره إلى الواقع، وعلى هذا فتنجز التكليف فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى مستند إلى العلم الاجمالى مباشره لا بواسطه الاحتمال.

وثانياً ان الاصول المؤمنه على قسمين:

القسم الأول، الاصول المؤمنه العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان.

القسم الثانى، الاصول المؤمنه الشرعيه كاصاله البراءه الشرعيه واستصحاب عدم التكليف.

أمّا القسم الأول: فلا- يتصور فيه التعارض، لوضوح ان التعارض انما يتصور فى الاحكام الشرعيه لا- فى الاحكام العقلية، لان الاحكام العقلية احكام واقعيه ثبوتيه وتابعه لموضوعاتها وملاكاتھا الواقعيه، ومن المستحيل ان تصدر من العقل احكاما متعارضه ومتناقضه بان يحكم بقبح شىء وفى نفس الوقت يحكم بحسنه، لانه لا يحكم بقبحه الا إذا احرز ملاكه وموضوعه، فإذن كيف يمكن ان يحكم بحسنه، كما انه لا يتصور التعارض بين الاحكام الشرعيه الواقعيه بمالھا من الملاكات والمبادئ، إذ لا يتصور ان يصدر من الشارع حكيمين متناقضين فى مقام الثبوت والتعارض، وانما يتصور فى مقام الاثبات بين الادله الشرعيه الظنيه المعتمده ولا يتصور بين الادله الشرعيه القطعيه، وتامام الكلام فى ذلك فى مبحث التعادل والترجيح.

وعلى هذا فحيث ان موضوع قاعده القبح موجود فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى وهو عدم البيان، فلا مانع من جريانھا فيه بدون اى معارضه ومنافاه، لانھا تابعه لوجود موضوعھا فى الخارج، والعلم الاجمالى

بالجامع لا- يكون مانعا عنها الا عن جريانها في الجامع، باعتبار انه مورد البيان والعلم دون كل طرف من اطرافه، فإذن التكليف المتعلق بالجامع حيث انه معلوم ومنجز فهو خارج عن مورد القاعده، وأما تعلقه بكل طرف من اطرافه حيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من جريان القاعده فيه وتكون مؤمنه من احتمال العقاب، ولكن لا- تؤمن من العقاب على الجامع المعلوم لانه خارج عن موضوعها، والعلم بوجوبه يقتضى الاثيان به، ويكفى في الاثيان به الاثيان باحد فرديه أو افراده، ونتيجته ذلك هي ان العلم الاجمالي لا- يقتضى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، لوجود مانع عنه وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان، وانما يقتضى وجوب موافقه الجامع، ومقتضى ذلك هو ان المكلف مخير في تطبيق الجامع على أى طرف من اطرافه شاء أو أراد، وهذا لا يمنع عن جريان القاعده في كل طرف من اطرافه في نفسه.

وعلى هذا فالواجب على المكلف موافقه الجامع وهي تتحقق بالاثيان باحد فرديه أو افراده، وأما الموافقه القطعيه العمليه بالاثيان بتمام اطرافه فالعلم الاجمالي لا يقتضيها، فإذن لا مانع من الرجوع إلى اصاله البراءه العقليه فيها.

وبكلمه ان العقل حاكم بالتامين في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي على اثر تحقق موضوعه فيه، ولكن ذلك لا يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، باعتبار انه لا- يلزم من التامين في كل طرف من اطرافه في نفسه التامين على الجامع المعلوم، لانه خارج عن موضوع القاعده.

وعلى هذا فلا بد من التفكيك بين الوجوب من حيث تعلقه بالجامع

وبينه من حيث تعلقه بكل طرف من اطرافه بحده الخاص، فالعلم الاجمالي منجز له من حيث تعلقه بالجامع ولا يكون منجزاً من حيث تعلقه بالفرد بحده الفردى، وعليه فالمكلف لا يعاقب على ترك كل طرف من اطرافه فى نفسه، وهذا لا ينافى ان يعاقب على ترك الجامع، لانه المكلف ملزم بالاتيان به ولكنه مخير فى تطبيقه على خصوص هذا الطرف أو ذاك الطرف، وغير ملزم بتطبيقه على طرف معين لعدم الترجيح،

ولهذا لا- تنافى بين تطبيق القاعده عليه وتطبيق الجامع أيضاً، باعتبار انه غير ملزم بتطبيق الجامع عليه خاصة حتى ينافى تطبيق القاعده عليه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي المتعلق بالجامع لا يمكن ان يكون مانعاً من تطبيق القاعده على كل طرف من اطرافه فى نفسه، لانه المنع عن حكم العقل غير معقول طالما يكون موضوعه موجوداً والا لزم الخلف، ورفعها انما يمكن برفع موضوعه هذا.

تساقط الأصول المومنه الشرعيه فى أطراف العلم الإجمالى تبنتى على مقدمتين و المناقشه فيهما

وأما القسم الثانى: وهو الاصول المومنه الشرعيه، فان تساقطها فى اطراف العلم الاجمالي بالتعارض يبتنى على مقدمتين:

المقدمه الأولى، ان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعى لا بالفرد بحده الفردى المبهم من حيث تردده بين هذا أو ذاك، فإذن خصوصيه كونه متعلقاً بالفرد حيث انها مجهوله، فتكون مشموله لقاعده التامين.

المقدمه الثانيه: ان يكون لادله الاصول المومنه الشرعيه اطلاق وابطالها تشمل اطراف العلم الاجمالي، هذا.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه:

أما المقدمه الأولى، فلما تقدم من ان الجامع فى المقام عرضى وباخترع من العقل، واخذه فى متعلق العلم انما هو للاشاره به باشاره تصديقيه تردديه إلى ما هو متعلق التكليف فى الواقع، على اساس ان العلم لا يمكن ان يشار به إلى الواقع مباشرة، فلا بد ان يكون بواسطه مفهوم ذهنى مشير اليه، فاخذه لمجرد الاشاره والا فلا موضوعيه له اصلا كما تقدم موسعاً.

وأما المقدمه الثانيه، فقد تقدم انه لا اطلاق لادله الاصول المؤمنه الشرعيه لاطراف العلم الاجمالى، لان المنسب والمبتادر منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه اختصاصها بالشبهات البدويه وانصرافها عن الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى.

وعلى هذا فالاصول المؤمنه الشرعيه وان كانت غير مانعه عن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، الا ان الاصول المؤمنه العقلية تكون مانعه عن تنجيزه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لها اطلاقاً وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالى، ولكن تسقط من جهه المعارضه الداخليه بينها، ولا يمكن شمول اطلاق ادلتها للجميع فيها والالزم محذور المخالفه القطعيه العمليه، وأما شمول اطلاقها لبعضها المعين دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح، فالنتيجه ان الاصول المؤمنه الشرعيه لا تصلح ان تكون مانعه عن تنجيز العلم الاجمالى مطلقاً حتى على فرض شمولها لها لانها تسقط حينئذ بالمعارضه، فالمانع انما هو الاصول المؤمنه العقلية المتمثله فى قاعده القبح.

ص: ٦٠٢

وعلى هذا فلا تظهر الثمره بين ان يكون اطلاق لادله الاصول المؤمنه الشرعيه أو لا، فانها على كلا التقديرين لا تكون مانعه عن تنجيزه، فإذن المانع عنه انما هو قاعده القبح فحسب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان العلم الاجمالي على مسلك السيد الاستاذ قدس سره لا يكون منجزا لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لانه منجز للتكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، وأما احتمالاه في كل طرف من اطرافه انما يكون منجزا شريطه عدم وجود الاصل المؤمن فيه، والمفروض انه موجود وهو اصاله البراءه العقلية، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى قد يقال كما قيل، ان التعارض بين الاصول المؤمنه الشرعيه في اطراف العلم الاجمالي مبني على ان يكون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه، ولكن تقدم انه ليس عله تامه للتنجيز بالنسبه اليها أيضاً بل هو مقتضى له، وعلى هذا فتنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفه، يكون معلقا على عدم الترخيص لها من قبل الشارع، كما ان تنجيزه لوجوب الموافقه معلق على عدم الترخيص في تركها، فإذن كما ان الاصل المؤمن مانع عن تنجيزه لوجوب الموافقه، كذلك مانع عن تنجيزه لحرمة المخالفه.

وفيه ما مر من انه لا- يمكن التمسك بالاصل المؤمن بالنسبه إلى تنجيزه لحرمة المخالفه، أما الاصل المؤمن العقلي، فلا موضوع له بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، لان التكليف بالجامع معلوم ولا موضوع لقاعده التامين بالنسبه اليه، وأما الاصل المؤمن الشرعي، فلان موضوعه الشك وعدم العلم

بالتكليف فى الواقع، والمفروض ان المكلف كان يعلم به للجامع بحده الجامعى، فإذن لا موضوع للاصول المؤمنه بالنسبه إلى وجوب الجامع سواء اكانت شرعيه أم عقليه.

ما افاده النائبنى من ان العلم الإجمالى مقتضى الوجوب الموافقه القطعيه يرجع الى دعويين

أما المحقق النائبنى(1) قدس سره فقد افاد فى وجه ان العلم الاجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه وليس بعلة تامه له ما يرجع إلى دعويين:

الدعوى الأولى، ان العلم الاجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه.

الدعوى الثانية، انه مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه.

ان العلم الإجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه

أما الدعوى الأولى: فقد افاد فى وجهها، انه لا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى جميع اطراف العلم الاجمالى، لانه ترخيص فى مخالفه المولى ومعصيته وتفويت حقه وهو قبيح بحكم العقل هذا.

وغير خفى ان هذا التعليل منه قدس سره غريب، لانه دورى، وذلك لان عدم امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى جميع اطراف العلم الاجمالى متفرع على كونه عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه فى المرتبه السابقه، حيث ان من اثارها عدم امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى تمام اطرافه، فإذن كيف يصح جعله عله وسبباً لكونه عله تامه له، إذ لو كان سبباً وعله كذلك لزم الدور، لان عدم امكان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى جميع اطراف العلم الاجمالى متوقف على كونه عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه، فلو توقف كونه عله تامه له على

ص: ٦٠٤

عدم امکان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى تمام اطرافه، لزم الدور.

وهنا محاولتان لعلاج مشكله الدور.

المحاولة الأولى، ان حكم العقل بقبح مخالفه المولى ومعصيته انما هو بملاك انها ظلم وتعدى على حقه، إذ حقيقه الظلم هى سلب ذى الحق عن حقه، وحيث ان قبح الظلم من القضايا الأوليه التى يدركها العقل البشرى فطره، فلا يمكن ان يتوقف على شىء والالزم خلف فرض انه من القضايا الأوليه.

وعلى هذا فيصح ما ذكره المحقق النائى قدس سره من التعليل، لان مرده إلى حكم العقل بقبح الظلم، والمفروض انه لا يتوقف على كون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه فى المرتبه السابقه حتى يلزم الدور، هذا.

ولكن هذه المحاولة غير صحيحه، وذلك لان كبرى قبح الظلم وان كانت من القضايا الأوليه التى يدركها العقل البشرى فطره مباشره بدون التوقف على اى مقدمه اخرى، والالزم خلف فرض انها من القضايا الأوليه، الا ان الكلام فى المقام ليس حول هذه الكبرى، وانما هو فى ان المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا، ومن الواضح ان كون المقام من صغريات هذه الكبرى، يتوقف على كون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمة المخالفه، والا فلا يكون من صغرياتها.

فالتتيجه، ان هذه المحاولة لا تعالج مشكله الدور.

المحاولة الثانيه، ان كون العلم الاجمالى عله تامه أمر وجدانى، والحاكم

بذلك انما هو العقل بالوجدان بدون التوقف على أى مقدمه خارجيه، وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني قدس سره ليس تعليلاً لكون العلم الاجمالي عله تامه بل هو بيان لاثاره، لأن من آثاره عدم امكان جعل الحكم الظاهري فى تمام اطرافه، هذا.

ولكن هذه المحاوله أيضاً غير تامه، لوضوح ان العقل لا يدرك وجداناً كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، ضروره ان ذلك ليس أمراً وجدانياً بحيث لا يتوقف اثباته على شىء آخر، لأن ما يكون وجدانياً هو كون العلم الاجمالي منجزاً لمتعلقه، وأما ان تنجيزه يكون بنحو العله التامه أو الاقتضاء، فهو بحاجة إلى بحث ونظر فى المسأله، بل قلنا ان الصحيح فيها كون تنجيزه بنحو الاقتضاء، وأما كونه بنحو العله التامه، فهو بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، وما ذكره قدس سره لا يصلح ان يكون دليلاً الا بنحو دائر.

فالتتيجه، ان ما افاده المحقق النائيني قدس سره من عدم امكان جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالي، لا يصلح ان يكون دليلاً وبرهاناً على كون العلم الاجمالي عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، والا لزم الدور كما مرّ.

وأما الدعوى الثانيه: (1) فقد أفاد قدس سره فى وجهها ان جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض اطراف العلم الاجمالي بمكان من الامكان، وهذا كاشف عن ان تنجيزه يكون بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو

ص: ٦٠٦

الاقتضاء، إذ لو كان بنحو العله التامه، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصى فى بعض الاطراف أيضاً، هذا.

وغير خفى ان هذا الدليل كالدليل السابق فلا يتم الا بنحو دائر، إذ امكان جعل الترخيص فى بعض الاطراف من آثار كون تنجيز العلم الاجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء، لأنه لو كان بنحو العله التامه، فلا- يمكن جعل الترخيص فى بعض الاطراف أيضاً، وعلى هذا فامكان جعل الترخيص فى بعض الاطراف يتوقف على كون تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو الاقتضاء من باب توقف الأثر على المؤثر، فلو كان تنجيزه بنحو الاقتضاء يتوقف عليه لدار.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى ان ما بنت عليه مدرسه المحقق النائينى قدس سره من التفصيل فى تنجيز العلم الاجمالى وانه يكون بنحو العله التامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه وبنحو الاقتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه غير تمام ولا يمكن اثباته بدليل.

وأما القول الثانى: وهو ان العلم الاجمالى عله تامه لتنجيز وجوب الموافقه القطعيه العمليه، فقد اختاره المحقق الخراسانى (1) والمحقق الاصفانى (2) والمحقق العراقى (3) (قدهم).

أما المحقق العراقى قدس سره فقد أفاد فى وجه ذلك ما هو تقريبه، من ان

ص: ٦٠٧

١- (١) - كفايه الاصول: ص ٤٠٨-٤٠٧.

٢- (٢) - نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٥٨٣-٥٨٠.

٣- (٣) - نهايه الافكار: ج ٣ ص ٣٠٧.

العلم الاجمالي عله تامه لتنجز ما تعلق به مباشره، وعليه فان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي دون الفرد بحده الفردى، كان عله تامه لتنجز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه دون وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

أما كونه عله تامه للتنجز بالنسبه إلى الأولى، فلانه لا يمكن جعل الترخيص فى جميع اطرافه، لاستلزامه القطع بالمخالفه القطعيه العمليه وهو قبيح عقلاً.

وأما كونه بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، باعتبار ان موضوع الحكم الظاهرى فى كل طرف من اطرافه محفوظ، وعلى هذا فجريانها فى جميع الاطراف حيث إنه يستلزم المخالفه القعطييه العمليه فلا- تجرى، وأما جريانها فى بعض اطرافه إذا كان هناك مانع عن جريانها فى بعضها الآخر فلا محذور فيه، وهذا الجريان يمنع عن تنجز العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعيه العمليه.

وأما إذا كان متعلقه الفرد المعين فى الواقع بحده الفردى المبهم عند المكلف، فيكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، على أساس ان التكليف المتعلق بالفرد، متعلق للعلم الاجمالي مباشره، فإذا كان متعلقا له كذلك، كان منجزاً لا محاله ولا يمكن فرض وجود المانع عنه، ولهذا لا فرق من هذه الناحيه بينه وبين العلم التفصيلي، وحينئذٍ فالتكليف المحتمل فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالي خارج عن موضوع الاصول المؤمنه، لأن موضوع قاعده التأمين عدم البيان، والمفروض ان البيان قد قام على التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه وهو العلم الاجمالي.

وأما موضوع الاصول المؤمنه الشرعيه، فهو احتمال ثبوت التكليف فى الواقع وعدم كونه منجزاً بمنجز فى المرتبه السابقه، والمفروض انه منجز بالعلم الاجمالى فى أى طرف من اطرافه كان، وان شئت قلت ان الاصول المؤمنه الشرعيه انما تنفى تنجز التكليف المحتمل فى كل طرف من اطرافه من ناحيه الاحتمال، باعتبار ان احتمال التكليف منجز لولا الاصول المؤمنه فى البين، ولا تنفى تنجزه إذا كان بمنجز آخر فى المرتبه السابقه كما فى المقام، بداهه انها لا تنفى تنجزه من قبل العلم الاجمالى.

والجواب أولاً، ان متعلق العلم الاجمالى ليس هو الفرد المعين فى الواقع، لوضوح ان متعلقه الجامع العرضى، لاستحاله تعلق العلم بالواقع مباشره، وانما تعلق به بواسطه صورته ذهنيه وهى صورته الجامع العرضى فى المقام أى عنوان أحدهما أو أحدها، وهذا الجامع مأخوذ بنحو الاشاره إلى ما هو متعلق التكليف فى الواقع باشارة تردديه، والمفروض ان الواقع مبهم أى مردد بين فردين أو أفراد، فإذن لا- يمكن ان يكون متعلق العلم الاجمالى التكليف المتعلق بالفرد المعين، لوضوح ان تعلق التكليف بخصوص هذا الفرد أو ذاك الفرد المجهول ومورد لقاعده التأمين، والمعلوم هو تعلقه بأحدهما أى بالفرد المردد بين فردين أو أفراد، ولا يمكن ان يقاس العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى من هذه الناحيه، فلو سلمنا ان العلم التفصيلى عله تامه لوجب الموافقه القطعيه العمليه، فلا يمكن ان يكون العلم الاجمالى كذلك، ومن هنا قلنا ان ما ذكره قدس سره فى تفسير العلم الاجمالى غير تام، وقد تقدم تفصيله.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالى الفرد

المعين، الا- انا ذكرنا فى غير مورد من أن حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم تعليقى معلق على ثبوت موضوعه وملا- كه فى المرتبه السابقه، ولهذا قلنا ان حكم العقل بقبح معصيه المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعه وحسن اطاعته وانقياده، حكم تعليقى أى معلق على ثبوت موضوعه فى المرتبه السابقه وهو حق الطاعه، والا فيتنفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ما افاده المحقق الخراسانى فى المقام و الجواب عنه

وأما المحقق الخراسانى قدس سره، فقد ذكر ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بنحو العله التامه، مبنى على فعلية الحكم الواقعى فى موارد العلم الاجمالى، فان كان فعليا من جميع الجهات، فلا- يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى لا كلا ولا بعضاً، لاستلزامه اجتماع حكيمين متضادين فى شىء واحد وهو مستحيل، غايه الامر على الأول يلزم القطع باجتماع الضدين فيه، وعلى الثانى يلزم احتمال اجتماعهم وهو مستحيل، لأن احتمال اجتماع الضدين كالقطع به محال، ولهذا يكون العلم الاجمالى عله تامه للتنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه أيضاً.

والجواب عن ذلك، قد تقدم فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى وقلنا هناك، ان الأحكام الظاهريه بكلا قسميه الطريقيه والترخيصىه لا- تنافى الأحكام الواقعيه لا- فى مرحله المبادئ والملاكات ولا- فى مرحله الجعل ولا فى مرحله الامتثال، هذا اضافته إلى ان ما ذكره قدس سره من أن الحكم تاره يكون فعلياً من جميع الجهات وأخرى من بعض الجهات لا يرجع

إلى معنى محصل، وقد تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسع.

وأما المحقق الاصفهاني قدس سره، فانه وان التزم في تفسير العلم الاجمالي بأن متعلقه الجامع بحده الجامعي لا الفرد المعين ولا الفرد المردد، فإن الأول خلاف الوجدان والثاني مستحيل كما تقدم، ولكن مع ذلك بنى قدس سره على أن العلم الاجمالي عله تامه لوجوب موافقه القطعيه العمليه، كما انه عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، وقد أفاد في وجه ذلك ان التكليف المتعلق بالجامع قد تنجز بالعلم الاجمالي مباشره، وهذا التكليف المنجز محتمل الانطباق على كل طرف من اطرافه، فإذا متعلق الاحتمال في كل طرف التكليف المنجز بالعلم الاجمالي.

وعلى هذا، فلا- يمكن تطبيق الاصول المؤمونه على اطراف العلم الاجمالي لا- كلا ولا بعضاً، أما قاعده التأمين فموضوعها عدم البيان، والمفروض ان البيان قد قام على التكليف المتعلق بالجامع المحتمل انطباقه على كل طرف من اطرافه، فإذا كان التكليف في كل طرف على تقدير ثبوته منجزاً بمنجز في المرتبه السابقه فلا يكون مشمولاً للقاعده، لأن موضوعها عدم البيان على تنجيز الواقع والمفروض ان البيان قام على تنجيزه، ومن هنا لا يكون العقاب على مخالفه هذا التكليف المنجز المحتمل ثبوته في هذا الطرف أو ذالك الطرف من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان.

فالنتيجه، ان القاعده انما تدفع العقاب على التكليف المحتمل من ناحيه تنجزه بالاحتمال لا ما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً بمنجز آخر في المرتبه السابقه بقطع النظر عن احتمالها، لأنها لا تدفع العقاب عليه بل الدليل الدال

على تنجيزه في المرتبه السابقه وارد عليها.

وأما الاصول المؤمنه الشرعيه، فلأن مفادها كما مرّ هو دفع الكلفه والعقوبه عن التكليف المحتمل من ناحيه تنجزه بالاحتمال، على أساس انه لولا تلك الاصول المؤمنه لكان الاحتمال منجزاً، فالمانع عن تنجيزه هو تلك الاصول، وأما إذا كان التكليف في كل طرف على تقدير ثبوته منجزاً بمنجز في المرتبه السابقه بقطع النظر عن الاحتمال، فلا يكون مشمولاً للاصول المذكوره، لأن موردها التكليف المشكوك الذي لا يكون منجزاً بمنجز آخر هذا.

والجواب، ان ما ذكره قدس سره قابل للمناقشه، لأن التكليف من حيث تعلقه بالجامع بحده الجامعي منجز بالعلم الاجمالي لفرض ان متعلقه الجامع، وأما من حيث تعلقه بالفرد فهو مشكوك وليس متعلقاً للعلم الاجمالي، ولهذا يكون مورداً للاصول المؤمنه اعم من العقليه والشرعيه، فإذن الواجب على المكلف الاتيان بالجامع، ويكفي في الاتيان به الاتيان بأحد فرديه أو أفراده في الخارج، لأن وجود الجامع بوجود فرده، وهذا لا ينافي جريان الاصول المؤمنه في كل طرف من اطرافه، والخلاصه ان تنجز التكليف انما هو بالمقدار الذي تعلق به العلم الاجمالي وهو التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، وأما تعلقه بالفرد بحده الفردى فهو غير معلوم، وعليه فالعلم الاجمالي منجز من حيث تعلق التكليف بالجامع وغير منجز من حيث تعلقه بالفرد، ونتيجه ذلك عدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه وجواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، باعتبار ان وجوب الجامع لا يقتضى الا الاتيان به في الخارج،

ص: ٦١٢

ويكفي في الاتيان به الاتيان بأحد فرديه أو أفراده فيه.

ودعوى انه لا- شبهه في أن التكليف المتعلق بالجامع منجز بالعلم الاجمالي، وحيث إن الجامع ينطبق على كل طرف من اطرافه، فيكون التكليف المحتمل في كل منها مصداق للتكليف المنجز وفرد له، ولهذا يكون منجزاً على تقدير ثبوته.

مدفوعه، لأن التكليف ان كان متعلقاً بالجامع فلا يسرى منه إلى افراده لا بنحو البدليه ولا الشموليه، نعم ينطبق الجامع على أحد أفراده في الخارج بنحو البدليه، وان كان متعلقاً بالفرد لم يكن منجزاً بالعلم الاجمالي، لأنه متعلق بالجامع لا بالفرد.

وبكلمه، انه لا- ريب في أن التكليف في موارد العلم الاجمالي متعلق بالفرد بحده الفردي، ولكنه مبهم عند المكلف ومردد بين فردين أو افراد ولا يكون متعلقاً بالجامع، فإذا علم بوجود احد الصلاتين في يوم الجمعة، فلا شبهه في ان متعلق الوجوب الفرد بحده الفردي المتمثل اما في خصوص صلاه الظهر أو صلاه الجمعة، ولا يحتمل ان يكون متعلق الوجوب الجامع بينهما، والجامع الذى هو متعلق العلم الاجمالي ملحوظ بنحو الاشاره إلى ماهو متعلق التكليف في الخارج، ومن الواضح ان هذا غير الجامع الذى يتعلق به الوجوب في مرحله الجعل، لانه غير ملحوظ بنحو الاشاره إلى الخارج وان كان ملحوظاً بما هو فان فيه ومرآه له وفرق بين الامرين، فان الاشاره تقتضى التشخص، بينما فناء المفهوم في مصاديقه وافراده لا- يقتضى التشخص، وظاهر المحقق الاصفهاني قدس سره من الجامع الذى هو متعلق العلم

ص: ٦١٣

الاجمالي هو الجامع الملحوظ بنحو الفناء في مصاديقه وافراده، ولا- يمكن الاخذ به بل لا- بد من حمل كلامه على الجامع العرضي الملحوظ بنحو الاشارة لا بنحو الفناء في مصاديقه.

إلى هنا قد تبين ان ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره من ان العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، مضافا إلى انه لا ينسجم مع مسلكه قدس سره في تفسير حقيقه العلم الاجمالي لا يتم في نفسه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي عله تامه لحكم العقل بقبح المخالفه والمعصيه وبحسن الطاعه والانقياد، لان هذا الحكم العقلي ليس حكما تنجيزيا بل هو حكم تعليقي، اي معلق على ثبوت موضوعه في المرتبه السابقه، ومع انتفائه ينتفي بانتفاء موضوعه، ولهذا يكون العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز حتى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه العمليه هذا.

اشكال المحقق النائيني على كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه

ثم ان المحقق النائيني(١) قدس سره قد اشكل في كون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، بانه لا مانع من جعل الترخيص في المخالفه الاحتماليه حتى في موارد العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فان مفاد قاعده الفراغ الترخيص في المخالفه الاحتماليه وكذلك مفاد قاعده التجاوز، إذ لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه دون العلم التفصيلي، ومن هنا

ص: ٦١٤

تجرى قاعدتا الفراغ والتجاوز في موارد الشك في امثال التكليف المعلوم بالتفصيل، كما إذا شك في صحه الصلاه وفسادها بعد الفراغ منها أو شك في الاثيان بجزء بعد التجاوز عنه، والشارع في مثل هذه الموارد قد اكتفى بالموافقه الاحتماليه ورخص في المخالفه الاحتماليه، فإذا جاز، جعل الترخيص الظاهري في المخالفه الاحتماليه، والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، جاز جعله بالأولويه القطعيه في موارد العلم الاجمالي، هذا.

ما اورده المحقق العراقي على النائبي

وقد أورد عليه المحقق العراقي⁽¹⁾ قدس سره بان ما ذكره قدس سره مبني على الخلط بين الاصول الجاربه في موارد الشك في الامثال والاصول الجاربه في موارد الشك في الجعل، حيث ان مفاد الأولى ليس الترخيص في ترك الموافقه القطعيه العمليه وتجويز المخالفه الاحتماليه حتى يكون منافيا لكون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه وحرمة المخالفه، بل مفادها احراز تعبدى للموافقه وهو كاحراز وجداني لها، فإذا احرز المكلف بقاعده الفراغ والتجاوز أو نحوها الموافقه القطعيه العمليه تعبدًا كفي، وعليه فيكون مفادها توسعه دائره الموافقه القطعيه العمليه وجعلها اعم من الوجدانيه والتعبديه.

وهذا بخلاف الاصول المرخصه الجاربه في موارد الشك في الجعل كاصاله البراءه ونحوها، فان مفادها الترخيص في المخالفه الاحتماليه وترك الموافقه القطعيه، ومن الواضح ان جريان الاصول في بعض اطرف العلم الاجمالي لا- يجتمع مع كون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه

ص: ٦١٥

العملية، ضروره ان معنى كونه عله تامه له، انه لا يتصور وجود مانع عنه ثبوتاً.

وان شئت قلت، ان الاصول المؤمنه النافيه إذا جرت فى بعض اطراف العلم الاجمالى، فلا تدل عل ثبوت التكليف فى الاطراف الاخرى، لان مثبتاتها لا تكون حجه، بينما إذا قامت الاماره على نفي التكليف عن بعض اطرافه، تدل بالالتزام على ثبوته فى سائر الأطراف، على اساس ان مثبتات الامارات حجه، ومرجع ذلك إلى انها تثبت الموافقه القطعيه العمليه تعبدًا فى سائر الاطراف، فإذا فرق بين ان يكون النافى للتكليف فى احد طرفى العلم الاجمالى الاصل العملى وان يكون النافى له الاماره، فعلى الأول لا يثبت الاصل ان العمل بالطرف الاخر موافقه قطعيه تعبدًا، بينما على الثانى تثبت الاماره ان العمل به موافقه قطعيه تعبدًا، ونتيجه ذلك هى ان الاماره كقاعده الفراغ والتجاوز لا تنافى كون العلم الاجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه.

الجواب ان ما اورده المحقق العراقى غير تام

والجواب، ان ما أورده المحقق العراقى قدس سره غير تام، وذلك لان العلم الاجمالى إذا كان عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بحكم العقل، بمعنى ان حكم العقل بوجوب الموافقه المذكوره لو كان حكماً تنجيزياً مطلقاً، فلا يتصور التصرف فيه لا سعه ولا ضيقاً.

وبكلمه، لو كان العلم الاجمالى عله تامه لحكم العقل بوجوب الموافقه وحرمة المخالفه القطعيتين العمليتين ثبوتاً، فلا يتصور وجود المانع عنه لا توسعه ولا تضيقاً، أما الأول كما فى موارد قاعدتى الفراغ والتجاوز

والامارات ونحوها، فان جعل هذه القواعد فى موارد الشك فى امثال التكليف المتيقن تفصيلا فضلا عن كونه متيقنا اجمالا، يدل على ان الشارع قد اكتفى بالامثال الاحتمالى ورخص فى المخالفه الاحتماليه، لان هذه القواعد قواعد ظاهريه ومفادها الاكتفاء بالمشكوك فى مقام الامثال وعدم وجوب تحصيل اليقين به، ومع فرض ان حكم العقل به تنجيزى ومطلق، فكيف يجوز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وترك الموافقه القطعيه العمليه، ومن الواضح ان هذا الجعل من الشارع يكشف عن ان العلم الاجمالي لا يكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه وان حكم العقل به معلق على عدم تصرف الشارع، وأما مع تصرفه وحكمه بالاكتفاء بالامثال الاحتمالى، ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وقد تقدم ان حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه العمليه وكذلك بحرمة المخالفه القطعيه العمليه لا- يمكن ان يكون حكما تنجيزاً ومطلقاً، بل هو معلق على ثبوت موضوعه فى المرتبه السابقه وهو حق الطاعه، وللشارع ان يتصرف فيه سعه وضيقاً.

نعم لا يمكن التصرف فى حكم العقل مع ثبوت موضوعه، والا لزم انفكاك الحكم عن الموضوع وهو خلف.

وعلى هذا فحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه العمليه معلق على عدم ترخيص الشارع فى تركها والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه والا فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لان حكم العقل فى هذه الموارد يدور مدار حق المولى نفيًا وايجابًا وللمولى ان يتصرف فى حقه، وحينئذ فلا مانع من ان

يكتفى المولى فى مرحله الامتثال بالمواقفه الاحتماليه لمصلحه ما بديلاً عن المواقفه القطعيه العمليه التى يكون الحاكم بها العقل، لان حكمه بها ينتفى بانتفاء موضوعه، حيث ان العقل فى موارد الشك فى الامتثال بعد اليقين باشتغال ذمته بالتكليف وان كان يحكم بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، الا ان جعل الشارع قاعدتى الفراغ والتجاوز فى موارد الشك فى الامتثال، يدل على انتفاء حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره قدس سره بالنسبه إلى الامارات، فانها إذا قامت على احد طرفى العلم الاجمالى، تدل بالمطابقه على نفى التكليف عنه وبالالتزام على ثبوته فى الطرف الاخر والاكتفاء بموافقته تعبداء، وجه الظهور ان هذا دليل على ان العلم الاجمالى لا يمكن ان يكون عله تامه لوجوب المواقفه القطعيه العمليه، والا فلا يمكن جعل الترخيص فى اطرافه لا كلا ولا بعضاً فى مقام الثبوت، وحينئذ فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات.

فالنتيجه فى نهايه المطاف، الصحيح هو ان جعل قاعده الفراغ والتجاوز فى موارد الشك فى الامتثال، دليل قطعى على ان العلم التفصيلى لا- يكون عله تامه لوجوب المواقفه القطعيه العمليه فضلاً عن العلم الاجمالى، لما عرفت من ان حكم العقل فى المقام ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً بل هو حكم تعليقى حتى فى موارد العلم التفصيلى، وللمولى ان يتصرف فى موضوع هذا الحكم بلا فرق من هذه الناحيه بين العلم التفصيلى والعلم الاجمالى، فكما ان الأول لا يكون عله تامه لوجوب المواقفه القطعيه العمليه ولا لحرمة المخالفه القطعيه العمليه فكذلك الثانى، لان هذا الحكم العقلى سواء اكان منشأ العلم

التفصيلي ام العلم الاجمالي، يدور مدار حق المولى في المرتبه السابقه، وللمولى ان يتصرف فيه بالسعه والضيق و يرفع اليد عنه إذا رأى فيه مصلحه، فإذا ننتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي لا يكون عله تامه للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، انا لو سلمنا ان العلم الاجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، الا- انه لا- يكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، بنكته ان العقل يحكم بقبح الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، على اساس انها معصيه وتفويت لحق المولى، ولا يحكم بقبح الترخيص في المخالفه الاحتماليه كما في الشبهات البدويه، فانه ليس ترخيصاً في المعصيه.

ما اورده المحقق العراقي على النائيني و السيد الأستاذ من ان العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز

ومن هنا ذكر المحقق النائيني(1) والسيد الاستاذ(2) (قد هما) ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، معللاً- بإمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه ثبوتاً، والمانع عنه انما هو اثباتي وهو ان جريان الاصول المؤمنه في جميع اطرافه لا يمكن، لانه ترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، ولهذا تقع المعارضه بينها فتسقط من جهه المعارضه، وأما جريانها في بعض اطرافه دون بعضها الاخر، فهو لا يمكن لانه ترجيح من غير مرجح، هذا.

ص: ٦١٩

١- (١) - اجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٤٢.

٢- (٢) - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٥١.

وأورد عليه المحقق العراقي (١) قدس سره بامرین:

الأول: ان جعل الحكم الظاهري الترخيصى إذا كان ممكنا ثبوتا فى بعض اطراف العلم الاجمالى رغم انه ترخيصى فى المخالفه الاحتماليه وترك الموافقه القطعيه العمليه، لاممكن جعله فى موارد الشك فى بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثا، لان الملاك فى كلا الموردین واحد وهو الترخيصى فى المخالفه الاحتماليه، فإذا كان جعل الحكم الظاهري الترخيصى ممكنا ثبوتا فى موارد الشك فى بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثا، فلا مانع من التمسك باطلاق ادله اصاله البراءه فى مقام الاثبات فى هذه الموارد، هذا.

الجواب على ما اورده المحقق العراقي

وقد يجاب عن ذلك تاره، بان اصاله البراءه فى موارد الشك فى البقاء بعد العلم بالحدوث محكوم به بالاستصحاب وهو استصحاب بقاء التكليف المتيقن سابقا، واخرى بان ادله اصاله البراءه منصرفه عن هذه الموارد ومختصه بموارد الشك فى حدوث التكليف، وثالثه بان تطبيق اصاله البراءه على الشك فى بقاء التكليف بعد العلم بالحدوث، ان كان بلحاظ حال حدوثه يعنى الحصه المتيقنه فلا- يمكن تطبيقها عليه، وان كان بلحاظ نفس حصه البقاء المشكوكه فلا اثر لها، لان حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثر اليقين باشتغال الذمه بالحصه المتيقنه منه من التكليف، ومن الواضح ان اصاله البراءه لا تنفى حكم العقل، إذ لا يمكن نفي الحكم العقلى الا بارتفاع موضوعه، والمفروض ان اصاله البراءه لا تنفى موضوعه.

ولكن جميع هذه الاجوبه غير تامه.

ص: ٦٢٠

أما الجواب الأول، فلان عدم جريان اصالة البراءة في تلك الموارد ليس من جهة وجود المانع وهو كونها محكومة بالاستصحاب فيها، بل من جهة انه لا- موضوع لها فيها، لان موضوعها احتمال حدوث التكليف، بحيث لولاها لكان احتمالها منجزاً له، فالمانع عن تنجيزه اصالة البراءة، وأما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً بمنجز سابق بقطع النظر عن احتمالها كما في المقام، لانه كان منجزاً سابقاً بالعلم التفصيلي فهو خارج عن موضوع الاصله، فإذن لا يمكن جعلها فيها ثبوتاً، ومع عدم الامكان الثبوتى، فلا تصل النوبه إلى مقام الاثبات هذا.

وفيه انه لا يمكن ان يكون عدم جريان اصالة البراءة في الموارد المذكوره من هذه الناحيه، لان التكليف المذكور حين حدوثه منجزاً بالعلم التفصيلي به، وبعد زواله عنه يستحيل بقاء تنجزه، لانه معلول للعلم ولا يعقل بقاء المعلول بعد زوال العله، ولهذا لا منجز له في ظرف البقاء بقطع النظر عن الاستصحاب، فإذن لا- مانع من جريان اصالة البراءة عنه، إذ لولا- هذه الاصله، لكان احتمالها منجزاً بحكم العقل، وعليه فلا مانع من تطبيق اصالة البراءة في موارد الشك في البقاء من هذه الناحيه ثبوتاً واثباتاً، إذ لا قصور في ادلتها عن شمول تلك الموارد، غايه الامر انها لا تصلح ان تعارض الاستصحاب، لان الاستصحاب على المشهور حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبداً، وأما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب حاله حال الاصول غير المحرز، فيكون تقديمه عليها على اساس الجمع الدلالى العرفى.

وأما الجواب الثانى، فقد ظهر حاله مما مر من انه لا مانع من جريان

اصاله البراءه فى الموارد المذكوره، غايه الامر ان الاستصحاب فيها يتقدم عليها.

وأما الجواب الثالث، فهو مبنى على الخلط بين ان يكون الشك فى بقاء الحكم بعد اليقين به فى مرحله الجعل، وبين أن يكون الشك فى بقاءه فى مرحله الامتثال، والشبهه فى الأول حكميه وفى الثانى موضوعيه، وقاعده الاشتغال انما تجرى فى الثانى دون الأول، لان الشك فى بقاء الحكم إذا كان فى الشبهات الحكميه، فلا يقين بالاشتغال به بل هو شاك فى اصل الاشتغال، وأما إذا كان فى الشبهات الموضوعيه، فاليقين باشتغال الذمه فيها موجود، والشك انما هو فى الفراغ عنه، كما إذا علم باشتغال ذمته بالصلاه بعد دخول الوقت ثم شك فى فراع ذمته عنها من جهه الشك فى انه اتى بها أو لا.

فالنتيجه ان هذه الأشكالات وان كانت غير تامه، الا ان ماذكره المحقق العراقى قدس سره من استبعاد جريان اصاله البراءه فى موارد الشك فى البقاء بعد العلم بالحدوث فى غير محله.

لو لم يكن العلم الإجمالى عله تامه الوجوب الموافقه القطعيه لم يكن مانع عن جريان الاصل المومن

الثانى: ان العلم الاجمالى لو لم يكن عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، لم يكن مانع عن جريان الاصل المومن فى بعض اطرافه المستلزم للترخيص فى المخالفه الاحتماليه، وهو مانع عن تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، وهذا المانع عن تنجيزه موجود دائماً، لانه اطلاق ادله الاصول المومنه وان كان لا- يشمل جميع اطراف العلم الاجمالى لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، ولهذا تقع المعارضه بينها، فان شمول اطلاق ادلتها للجميع لا يمكن، وأما شموله لها فى هذا الطرف

معارض لشموله لها في الطرف الاخر، فلهذا يسقط اطلاقها من جهة ابتلائه بالتعارض بين افراده الداخليه، واما شمول اطلاقها لبعضها المعين دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، وأما الفرد المردد، فلا وجود له في الخارج لكي يكون مشمولاً لاطلاقها، الا- انه لا- مانع من شمول اطلاقها لكل طرف مشروطاً بترك الطرف الاخر ولا محذور فيه، لان المحذور انما هو شموله لكل واحد من اطرافه مطلقاً، لان معنى ذلك الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه وهو لا يمكن.

وأما إذا قيد شمول اطلاقها لكل منها بحاله ترك الاخر، فتكون النتيجة جعل الترخيصين المشروطين، وهذا وان كان قد يؤدي إلى الجمع بين الترخيصين إذا كان المكلف تاركاً لكلا الطرفين معا بتحقق شرط فعلية الترخيص في كل منهما حينئذ، الا ان هذا من الجمع بين الترخيصين لا- من الترخيص في الجمع بين الطرفين، و المحذور انما هو في الثاني لا في الأول، لان الترخيص في الجمع، ترخيص في المخالفه القطعيه العمليه وتفويت حق المولى وهو قبيح، وأما الجمع بين الترخيصين، فلا يمكن ان يؤدي إلى المخالفه القطعيه العمليه، لان المكلف إذا ارتكب احد الطرفين، انتفى الترخيص في ارتكاب الاخر بانتفاء شرطه، ومن هنا يستحيل ان يؤدي الجمع بين الترخيصين إلى الترخيص في الجمع، والمحال انما هو الثاني وهو الترخيص في الجمع دون الأول وهو الجمع بين الترخيصين، هذا نظير مساله الترتب، فان الحكمين المتعلقين بالضدين وان كانا فعليين بنحو الترتب على ضوء هذه المساله، الا ان مقتضاهما ليس طلب الجمع بين الضدين بل يستحيل ان يكون

كذلك، لان المكلف إذا اتى باحدهما فى الخارج، سقط التكليف عن الآخر إذا كانا متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من الآخر، فإذا كان المكلف تاركاً لهما معاً، فكلا الحكمين فعلى من جهة فعلية شرطه، وأما إذا اتى بالاهم، فقد سقط التكليف عن المهم بسقوط شرطه، فما هو لازم مساله الترتب وهو فعلية كلا التكليفين معاً - فليس بمحال، لعدم استلزامها طلب الجمع بين الضدين، وما هو محال - وهو طلب الجمع بين الضدين ليس لازماً لمساله الترتب، والمقام من هذا القبيل، فان شمول اطلاق ادله الاصول المؤمنه لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترك الآخر، وان كان يستلزم الجمع بين الترخيصين الا انه لا محذور فيه، لان ما فيه محذور وهو الترخيص فى الجمع بين الطرفين وهو لا يلزم.

فالتتبعه، انه لا مانع من تقييد اطلاق دليل الترخيص الظاهرى فى كل طرف من اطراف العلم الاجمالى بترك الطرف الآخر، فانه وان كان قد يؤدى إلى الجمع بين الترخيصين الا انه لا محذور فيه، لان المحذور انما هو فى الترخيص فى الجمع بينهما وهو غير لازم، وعلى هذا فلا- يكون العلم الاجمالى منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه اصلاً، لوجود المانع عن تنجيزه دائماً وهو شمول اطلاق دليل الاصل المؤمن لكل طرف من اطراف العلم الاجمالى مشروطاً بترك الطرف الآخر.

ما اجيب عن ذلك بوجه

وقد اجيب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيه

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ (1) قدس سره، من ان جعل الترخيص

ص: ٦٢٤

لكل من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترك الطرف الاخر، وان لم يود إلى المخالفه القطعيه العمليه، الا- انه كان يودى إلى الترخيص القطعى فى مخالفه المولى ومعصيته، كما إذا ترك المكلف كلا طرفى العلم الاجمالى، فانه فى هذه الحاله مرخص من قبل الشارع فى ارتكاب كليهما معاً، وهذا ترخيص من المولى فى المعصيه وهو قبيح وان كان لا يودى إلى ارتكابها فى الخارج، لان العقل كما يحكم بقبح ارتكاب الحرام، على اساس انه معصيه، كذلك يحكم بقبح الاذن فيه وان لم يودى إلى ارتكابه فى الخارج، وعلى هذا فإذا علم اجمالاً- بان احد الانائين خمر، فكما ان الترخيص فى شرب كل منهما بنحو الاطلاق قبيح، فكذلك الترخيص فى شرب كل منهما مشروطاً بترك الاخر، فانه قد يودى إلى الترخيص فى المعصيه القطعيه، و المخالفه للمولى وان لم يودى إلى المعصيه فى الخارج، الا انه قبيح عقلاً.

و الخلاصه ان اطلاق دليل الاصل المؤمن كما لايشمل جميع اطراف العلم الاجمالى و لابعضها المعين دون بعضها الاخر و لا بعضها المردد، كذلك لا- يشمل كل واحد منهما مشروطاً بترك الاخر، فإذا كان العلم الاجمالى منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، ان استقلال العقل بقبح المعصيه أمر فطرى وجدانى، على أساس انها ظلم وتعدى على المولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعه، وأما حكم العقل بقبح الترخيص فى المعصيه الذى يستحيل ان يودى اليها خارجاً فهو غير معلوم، لان حكم العقل بقبح شىء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، وأما ملاك حكمه بقبح المعصيه على أساس انها مصداق

للظلم والتعدى على حق المولى، وأما الترخيص الظاهرى الفعلى بفعليه شرطه فى المعصيه مع استحاله كونه مؤديا اليها، فلا ملاك لحكم العقل بقبحه، لانه ليس مصداقاً للظلم، لان الظلم عباره عن سلب ذى الحق عن حقه، والمفروض انه يستحيل ان يؤدى إلى تفويت حقه حتى يكون مصداقاً للظلم، فإذن لا يوجد فيه ملاك لحكم العقل بالقبح.

وعلى الجملة، ان العقل لا يحكم بقبح جعل الترخيص الظاهرى لكل واحد من طرفى العلم الاجمالى مشروطاً بترك الطرف الاخر، لان هذا وان كان قد يؤدى إلى الجمع بين الترخيصين لا إلى الترخيص فى الجمع الا انه لامحذور فيه، و المحذور انما هو فى الترخيص فى الجمع بين الطرفين، ومن هنا قلنا فى مساله الترتب انه لا مانع من فعليه كلا الحكمين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب، لانها لا تستلزم طلب الجمع بين الضدين فانه محال، وأما الجمع بين فعليه كلا الحكمين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب بدون استلزامه طلب الجمع بينهما، فلا يكون محالاً.

نعم من يقول باستحاله الترتب كصاحب الكفايه قدس سره، لابد ان يقول باستحاله فعليه كلا الحكمين معاً، بداهه ان فعليه كليهما على ضوء القول باستحاله الترتب، تستلزم طلب الجمع بين الضدين، بينما فعليتهما على ضوء القول بامكان الترتب، لا تستلزم طلب الجمع بينهما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، ان جعل هذا الترخيص لا ينافى الحكم الواقعى، لما ذكرناه فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى انه لا تنافى بينهما اصلاً، لان الحكم الظاهرى لا يخلو من ان يكون حكماً ظاهرياً طريقياً

كايجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الالزامى والامارات المتكفله للاحكام الالزاميه، أو يكون حكماً ترخيصياً كالاصول المؤمنه المرخصه والامارات المتكفله للاحكام الترخيصيه، فعلى الأول يكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى ناشئاً من اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الواقعى ومباديه حتى فى مقام الاشتباه والاختلاط، وليس حكماً مجعولاً لا فى عرضه حتى يكون ناشئاً من ملاك فى مقابل ملاكه على تفصيل تقدم، وعلى الثانى يكون الحكم الظاهرى الترخيصى ناشئاً من المصلحه العامه وهى المصلحه التسهليه النوعيه، فانها تدعو المولى إلى جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى موارد الاشتباه والاختلاط، و ان كان جعله قد يؤدي إلى الالقاء فى المفسده أو تفويت المصلحه الشخصيه، الا انه لا يمنع عن جعله، على اساس ان المصالح النوعيه العامه اهم لدى الشارع من المصالح الشخصيه، وقد تقدم تفصيل ذلك.

فالتتيجه، ان ماذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان العقل لا يفرق فى الحكم بالقبح بين الترخيصىن فى الجمع بين اطراف العلم الاجمالي وبين الجمع بين الترخيصىن المشروطين أو الترخيصات المشروطات، فكما يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثانى، لا يمكن المساعده عليه.

وأما ما ذكره بعض المحققين (1) قدس سره من الاشكال على ما فى تقرير بحثه، من ان بالامكان تصوير الترخيصات المشروطه على نحو لا تصبح كلها فعلياً فى وقت واحد، ليلزم الترخيصى القطعى فى المخالفه القطعيه العمليه، كما إذا

ص: ٦٢٧

كان اطراف العلم الاجمالي ثلاثه وفرض ان الترخيص فى كل طرف مقيّد بترك احد بديله وفعل الاخر، وحينئذ فإذا علم انه ترك احدهما وفعل الاخر، يجوز له ارتكاب الأول ولا يلزم منه الترخيص القطعى الفعلى فى المخالفه القطعيه العمليه، فهو خارج عن مفروض الكلام فى المساله، لانه انما هو فى تقييد الترخيص فى كل من طرفى العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الاخر إذا كان للعلم الاجمالي طرفان، وأما إذا كان له اطراف متعدده، فترخيص كل طرف مشروط بترك سائر الاطراف، وعند ترك الجميع يلزم الجمع بين الترخيصين أو الترخيصات للمخالفه القطعيه العمليه.

الوجه الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ ايضا و الجواب عنه

الوجه الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ(1) قدس سره أيضاً، من ان جعل الحكم الظاهرى مشروط باحتمال مطابقته للحكم الواقعى والا- فلا- موضوع له، وحيث ان جعل الحكم الظاهرى الترخيصى لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الاخر لا يحتمل مطابقته للحكم الواقعى، لان الحكم الواقعى فيها اما الحرمة أو الحليه المطلقه، وأما الحكم الواقعى المشروط فهو غير محتمل، ولهذا لا يمكن جعل الحكم الظاهرى الترخيصى لكل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر ثبوتاً، على اساس انه غير مطابق للحكم الواقعى جزماً.

والجواب، ما تقدم فى مستهل بحث البراءه من ان المعتبر فى صحه جعل الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى، فإذا كان الحكم الواقعى مشكوكا فى مورد، صح جعل الحكم الظاهرى فيه سواء احتتمل مطابقته

ص: ٦٢٨

للوابع ام لا، وحيث ان موضوع الحكم الظاهري الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالي محفوظ وهو الشك فى الحكم الواقعى، فلا مانع من جعله فيها إذا ترتب عليه اثر وان كان لا يحتمل مطابقتة للحكم الواقعى.

والخلاصه ان المعتبر فى جعل الحكم الظاهري امران:

الأول، ان يكون موضوعه محفوظا وهو الشك فى الحكم الواقعى، الثانى ان يكون له اثر والا- لكان جعله لغوا، وكلا- الامرين متوفر فى الحكم الظاهري الترخيصى المجمعول فى اطراف العلم الاجمالي بنحو الاشتراط، فإذن لا مانع من جعله وان كان مخالفاً للحكم الواقعى المشكوك ولا يحتمل مطابقتة له.

نعم قد تقدم ان الاحكام الظاهريه الطريقيه كايجاب الاحتياط والاستصحاب وحجيه الأمارات، لا يمكن جعلها الا فى فرض احتمال مطابقتها للواقع والا فلا موضوع لها، واما الاحكام الظاهريه الترخيصبه كاصاله البراءه واصاله الحل وما شاكلهما، فلا يعتبر فى جعلها احتمال مطابقتها للواقع، لان جعلها بملاك التسهيل على المكلفين نوعا.

وان شئت قلت، ان كل اصل عملى إذا كان احتمال مطابقتة للواقع مقوما لموضوعه كاستصحاب والاحتياط واصاله الطهاره، فلا يمكن جعله بدون هذا الاحتمال، وكل اصل عملى لا يكون احتمال مطابقتة للواقع مقوما لموضوعه، بان كان موضوعه محفوظاً مع العلم بعدم مطابقتة للواقع، فلا مانع من جعله بدون هذا الاحتمال كاصاله البراءه واصاله الحليه وما شاكلهما.

فالتببجه، ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان المعتبر فى جعل الاصول

العملية احتمال مطابقتها للواقع، لا- يتم في مثل اصاله البراءه واصاله الحل التي هي محل الكلام في المقام، إذ لا يعتبر في صحه جعلها احتمال مطابقتها للواقع كما مر.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ ايضاً و المناقشه فيه موسعا

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ(1) قدس سره أيضاً من ان لدليل الاصل المؤمن كاصاله البراءه ونحوها اطلاقاً افرادياً واطلاقاً احوالياً، والمراد بالاطلاق الافرادى شموله باطلاقه لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، والمراد بالاطلاق الاحوالى شموله باطلاقه لكل من الطرفين في حال كون المكلف تاركاً للطرف الاخر وفي حال كونه اتياً له، ولا يمكن الحفاظ على كلا الاطلاقين معاً لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، لان شموله لكل من الطرفين في حال ارتكاب الطرف الاخر، معناه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه.

وعلى هذا فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق بمقدار يدفع به محذور لزوم المخالفه القطعيه العمليه، وهذا المحذور كما يدفع برفع اليد عن الاطلاق الاحوالى له في كل من الطرفين بتقييده بترك الطرف الاخر، كذلك يدفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادى والاحوالى معاً في احد طرفيه خاصه دون طرفه الاخر، وعليه فلا يتعين الأول، هذا.

ويمكن المناقشه فيه، أما أولاً، فلان رفع اليد عن الاطلاق الافرادى والاحوالى معاً في احد طرفيه خاصه دون طرفه الاخر كذلك لا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبه الاطلاق الافرادى والاحوالى لدليل

ص: ٦٣٠

الأصل إلى كل واحد من طرفيه على حد سواء، فإذا رفع اليد عنه بالنسبة إلى أحدهما خاصة دون الآخر ترجيح من دون مرجح وهو مستحيل، وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين إطلاقه لهذا الطرف أفرادياً وأحوالياً وبين إطلاقه للطرف الآخر كذلك فيسقطان معاً، فيكون المرجع قاعده الاشتغال، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إن رفع اليد عن الإطلاق الأفرادى يستلزم رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى، لأن الأول موضوع للثانى، فلا يمكن فرض الثانى إلا بافتراض الأول فى المرتبه السابقه، فإذا رفع اليد عن الإطلاق الأفرادى، انتفى الإطلاق الأحوالى بانتفاء موضوعه.

وثانياً، انه لا بد من النظر إلى منشأ هذا المحذور، وهل هو الإطلاق الأفرادى أو الإطلاق الأحوالى؟

والجواب، إن منشأ الإطلاق الأحوالى، لأن شمول إطلاق دليل الأصل لكل من الطرفين فى حال ارتكاب الطرف الآخر، يستلزم هذا المحذور وهو لزوم المخالفه القطعيه العمليه، وأما رفع اليد عن هذا الإطلاق وتقييد شموله لكل منهما بترك الطرف الآخر، ارتفع هذا المحذور بدون التصرف فى الإطلاق الأفرادى وهو شموله لكل واحد منهما فى نفسه، فإذا سقط إطلاقه الأحوالى بالمعارضه، لأنه بالنسبه إلى كل من الطرفين معارض مع إطلاقه الأحوالى بالنسبه إلى الطرف الآخر فيسقط كلا الإطلاقين بالمعارضه، وحيث إن هذا السقوط إنما هو بقدر الضروره، فمن الواضح إن الضروره لا تقتضى أكثر من سقوط إطلاق الدليل فى كل من الطرفين حال اقتحام الطرف الآخر، لأن المحذور - وهو لزوم المخالفه القطعيه العمليه - يندفع بذلك، فإذا

لاموجب لرفع اليد عن اطلاقه الاحوالى بالنسبه إلى كل واحد منهما فى حال ترك الطرف الاخر بل هو باق على حاله.

وبكلمه، ان دليل الاصل باطلاقه الاحوالى يشمل كل من طرفى العلم الاجمالى سواء ترك المكلف الطرف الاخر ام ارتكبه، وعلى هذا فدفع المحذور - وهو لزوم المخالفه القطعيه العمليه - كما يمكن برفع اليد عن اطلاقه لكل منهما مشروطا بارتكاب الطرف الاخر واقتحامه إذا كانت الشبهه تحريميه وتركه إذا كانت الشبهه وجوبيه، كذلك يمكن بتقييد اطلاقه لكل منهما بترك الطرف الاخر فى الشبهه التحريميه وبايجاده فى الشبهه الوجوبيه.

وعلى هذا، فلا موجب لرفع اليد عن اطلاقه الاحوالى مطلقا، كما لا موجب لرفع اليد عن اطلاقه الافرادى.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائينى و الجواب عنه

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائينى (١) قدس سره من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر، وحيث ان اطلاق الترخيص بالنسبه إلى كل واحد من طرفى العلم الاجمالى مستحيل، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، فيستحيل التقييد أيضاً على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه.

والجواب أولاً، ان هذا مبنى على مسلكه قدس سره من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، وأما على مسلك الاستاذ قدس سره فحيث ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فاستحاله احدهما تستلزم ضروره الاخر لا استحالته، وكذلك الحال بناء على ماهو الصحيح من ان التقابل بينهما من تقابل

ص: ٦٣٢

وثانياً، ان استحاله الملكه تستلزم استحاله العدم دون العكس، لان القابليه التي تعتبر في هذا النوع من التقابل هي قابليه المورد للملكه لا لعدمها، وعليه فاذا استحال التقييد، استحال الاطلاق دون العكس، وهذا يعنى ان استحاله الاطلاق لا تستلزم استحاله التقييد، لان الاطلاق عباره عن عدم التقييد في مورد قابل له، فقابليه المورد انما هي في الملكه لانها متقومه بها دون عدمها، لانه مضاف اليها لا إلى المورد، ولهذا استحاله الملكه تستلزم استحاله العدم، ضروره انه لا يتصور العدم بدون الملكه، وأما استحاله العدم فلا تستلزم استحاله الملكه، لانها لا تكون متقومه بالعدم وانما هي متقومه بقابليه المورد، واستحالتها انما هي بعدم قابليه المورد لها، فاذا استحاله العدم لا تستلزم استحاله التقييد ما دامت قابليه المورد لها موجوده، وحينئذ فلا محاله تكون استحالاته مستنده إلى سبب اخر. وفي المقام تقييد الترخيص المجعول لكل طرف من طرفي العلم الاجمالي بترك الطرف الاخر ممكن ولا مانع منه، وأما اطلاقه لكل منهما فهو مستحيل، لاستلزامه محذور المخالفه القطعيه العمليه، فلو كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فاستحاله الاطلاق لا تستلزم استحاله التقييد.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين (١) قدس سره بتقريب، ان مادل على الحكم التخييري يدل بالمطابقه على جعله في الشريعه المقدسه وبالالتزام على وجود ملاكه ومباده في الواقع، وعلى هذا فان كان الحكم التخييري حكماً

ص: ٦٣٣

واقعيًا سواء اكان الزامياً أم ترخيصياً، فكما يمكن ان يكون مجعولاً على الجامع، يمكن ان يكون مجعولاً على كل طرف مشروطاً بترك الطرف الاخر فكذلك ملاكته، فانه كما يمكن ان يكون في الجامع، يمكن ان يكون في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر.

وأما إذا كان الحكم التخييري حكماً ظاهرياً، فيمكن ان يكون مجعولاً على الجامع ويمكن ان يكون مجعولاً على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، وأما ملاكته فلا يمكن ان يكون كذلك، لان ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال يمكن ان يكون في جعله على الجامع، ويمكن ان يكون في جعله على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، بل ملاكته ترجيح الاهم من الملاكات الواقعيه المتزاحمه في مقام الحفظ على الآخر المهم أو محتمل الاهميه، وحينئذ فان كان الملاك الالزامي اهم من الملاك الترخيصى حتى في مرتبه الموافقه القطعيه العمليه، حكم بالاحتياط ووجوب الموافقه القطعيه العمليه، وان كان الملاك الترخيصى اهم من الملاك اللزومي حتى في مرتبه المخالفه القطعيه العمليه، حكم بالترخيص فيها، وان كان الملاك الالزامي اهم في مرتبه المخالفه القطعيه العمليه، والملاك الترخيصى اهم في مرتبه الموافقه القطعيه العمليه، حكم بالترخيص في احد طرفي العلم الاجمالي بنحو التخيير إذا لم تكن لاحدهما مزيه على الآخر وإلا فهو المتعين.

وعلى هذا فالمتفاهم العرفي من دليل هذا الجعل، هو ان اراده الالزام متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر اما مطلقاً أو في خصوص مرتبه المخالفه القطعيه العمليه، ناشئه من درجه اهتمام المولى بالملاكات

اللزوميه الواقعيه فى حالات التزاحم الحفظى، وكذلك اراده الترخيص متعلقاً بالجامع لا- بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر أما مطلقاً أو فى خصوص مرتبه الموافقه القطعيه العمليه، ناشئه من درجه اهتمام المولى بالملاكات الترخيصيه الواقعيه فى حالات التزاحم الحفظى، ومتعلق كل من الحكمين اللزومى والترخيصى الظاهريين هو الجامع، باعتبار ان منشأهما اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه فى حالات التزاحم الحفظى، وهو يقتضى جعل الحكم الظاهرى على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، لوضوح ان ترك الفرد الاخر ليس له دخل فى ملاك هذا الحكم التخييرى الظاهرى الذى هو درجته اهتمام المولى بالملاك.

والخلاصه ان الحكم الظاهرى التخييرى فى المقام مجعول على الجامع وهو عنوان احدهما لا لكل واحد منهما مشروطاً بترك الاخر، والفرق بين الامرين هو ان الترخيص المجعول على الجامع ترخيص واحد ويقتضيه درجه الاهتمام بالملاك الواقعى، وهذا بخلاف الترخيص المجعول لكل من الطرفين مشروطاً بترك الطرف الاخر، فانه ترخيصان مشروطان ودرجه الاهتمام بالملاك لا يقتضى الا جعل ترخيص واحد متعلقاً بالجامع بينهما ولا دخل لترك الطرف الاخر فى الملاك، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فان كان فى موارد العلم الاجمالى دليل يدل على جعل الترخيص لكل من طرفيه أو اطرافه مشروطاً بترك الطرف الاخر فهو المتعين، وعندئذ فلا بد ان يقول بالتخيير كذلك، ولكن مثل هذا الدليل غير موجود، لان الموجود فى المقام هو اطلاق ادله الاصول المرخصه كاصاله

البراءة ونحوها، ومفاد هذه الأدلة جعل الترخيص لكل طرف من طرفيه أو اطرافه تعييناً وهو لا يمكن، لاستلزامه محذور المخالفه القطعيه العمليه، ودفع هذا المحذور وان امكن بتقييد اطلاق الترخيص في كل طرف بترك الطرف الاخر على مستوى مدلولها المطابقى وهو جعل الحكم الظاهرى الترخيصى، حيث لا يحتاج هذا التقييد إلى مؤونه زائده غير مؤونه التقييد وهو لازم على كل حال، الا- ان هذا لا يمكن بلحاظ مدلولها الالترامى التصديقى الحكائى وهو الملاك والمبادى فى الواقع، وذلك لان اهميته تقتضى جعل الترخيص لاحدهما أو لاحدها وهو الجامع، إذ بعدما لا يمكن جعله للجميع للزوم محذور المخالفه القطعيه العمليه، فبطبيعه الحال تقتضى جعله للجامع، إذ لا- خصوصيه للفرد حيث لا دخل لخصوصيه فيه ولا لترك الفرد الاخر، على اساس ان نسبه الملا-ك إلى كل واحد من الطرفين على حد سواء، فإذن لا- محاله يقتضى جعل الترخيص على الجامع بينهما لا جعل الترخيصين المشروطين، فانه يتطلب ان يكون هناك ملاكين مشروطين مع ان الامر ليس كذلك.

فالنتيجه ان مقتضى الملا-ك والمبادى حيث انه ثبوت الترخيص للجامع، فلا- يمكن استفاده ذلك من اطلاقات ادله الاصول المؤمنه المرخصه، لان استفادته منها بحاجه إلى مؤونه زائده وقرينه كما عرفت هذا.

الجواب على ما ذكره بعض المحققين

والجواب عن ذلك ما تقدم من ان الاحكام الظاهريه على قسمين:

القسم الأول، الاحكام الظاهريه الالزاميه الطريقيه التى هى فى طول الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادى.

القسم الثاني، الاحكام الظاهرية الترخيصيه.

أما الكلام فى القسم الأول، فلان الاحكام الظاهرية الالزاميه احكام طريقه وتكون فى طول الواقع و لا شان لها غير تنجيز الواقع ولا- ملاك لها غير اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات والمبادئ للاحكام الواقعيه اللزوميه، وذلك كايجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الالزامى والامارت المعتبره المتكفله للاحكام الالزاميه، والغرض من جعلها هو الحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من الملاكات والمبادئ حتى فى موارد الاختلاط والاشتباه، لان اهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى فى هذه الموارد وعدم رضائه بتفويتها اصلا يدعو إلى جعلها فيها.

وان شئت قلت، ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الطريقيه، يكشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعيه بما لها من المبادئ والملاكات حتى فى موارد الاشتباه والاختلاط، وأما ان ذلك مبنى على حالات التراحم الحفظى وترجيح الملاكات والمبادئ اللزوميه على الملاكات والمبادئ الترخيصيه، فيتوقف أولا على ان تكون للاحكام الترخيصيه الواقعيه ملاكات ومبادئ فى متعلقاتها، وهى تدعو المولى إلى جعلها لها بلا- فرق بينها وبين الاحكام الالزاميه الواقعيه من هذه الناحيه، وثانيا على ان المبادئ والملاكات الترخيصيه، كانت بدرجه تصلح ان تراحم المبادئ والملاكات اللزوميه فى حالات وقوع التراحم الحفظى بينهما فى موارد الاشتباه والاختلاط.

ولكن كلا الأمرين خاطئ.

ص: ٦٣٧

أما الأمر الأول، فلان الإباحه الاصليه الثابته للاشياء غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، لانها ثابتة لها قبل الشرع والشريعه ولا داعى إلى جعلها، لان الشريعه انما جائت لتحديد دائره هذه الاباحه بجعل الاحكام الالزاميه للاشياء من الوجوبات والتحريمات وما يلحق بها، لوضوح ان الشرع انما هو لتحديد اطلاق عنان الانسان، وأما اطلاق عنانه فهو ثابت ذاتا ولا يحتاج إلى الجعل، لان التحديد والتقييد بحاجه إلى الجعل، فإذن ليست هنا ملاكات ومبادئ ترخيصيه فى الواقع حتى تصلح ان تزامم الملاكات والمبادئ اللزوميه فى حالات التزامم الحفظى.

وأما الامر الثانى، فعلى تقدير تسليم الامر الأول، الا ان الملاكات الترخيصيه ليست بدرجة تصلح ان تزامم الملاكات اللزوميه فى تمام المراتب اى فى مرتبه الجعل ومرتبه الامتثال ومرتبه التزامم الحفظى، بدهاه ان الملاكات والاعراض الترخيصيه لا يمكن ان تبلغ درجه تصلح ان تزامم الملاكات والاعراض اللزوميه فضلا عن تقدمها عليها، والكاشف عن ذلك هو اهتمام الشارع بالحفاظ على الاعراض اللزوميه، بينما لا يظهر منه الاهتمام بالحفاظ على الاعراض الترخيصيه، وقد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى.

ما هو الداعى لجعل الأحكام الظاهريه الترخيصيه؟

وأما الكلام فى القسم الثانى - وهو الاحكام الظاهريه الترخيصيه -، فلا شبهه فى ان الداعى على جعله انما هو مصلحه التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلفين والامتنان، لان المصلحه التسهيليه النوعيه المترتبه على ثبوت هذه الاحكام الظاهريه تدعو المولى إلى جعلها ولا يكون جعلها مبنياً على

الترجيح لحالات التزاحم الحفظي، لانه مبني على ان تكون هناك ملاكات ترخيصيه في المرتبه السابقه، وتقع المزاحمه بينها وبين الملاكات اللزوميه في مقام التزاحم الحفظي لكي يكون جعلها مبنياً على التريجیح في هذا المقام، بل جعلها مبني على اساس هذه المصلحه العامه النوعيه المترتبه على نفس الاحكام الترخيصيه، باعتبار ان جعلها في موارد الاشتباه والاختلاط يؤدي إلى التسهيل والامتنان النوعي، نعم ان جعل هذه الاحكام الترخيصيه الظاهريه قد يؤدي إلى الالتقاء في المفسده في الواقع أو تفويت المصلحه فيه، ولكن حيث ان المصالح العامه النوعيه اهم من المصالح الشخصيه، فلا مانع منه ولا محذور فيه.

وعلى هذا فالحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي كما يمكن ان يكون مجعولا على الجامع و يكون التخيير بين افراده، يمكن ان يكون مجعولاً لكل من الفردين مشروطاً بترك الفرد الاخر، باعتبار ان ملاكه الفعلي مترتب عليه بعد جعله وهو لا- يقتضى جعله على الجامع، فانه يترتب عليه سواء اكان مجعولا على الجامع ام على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، وليس ناشئاً من الملا-ك والمبادئ في الواقع حتى يقال انه يقتضى جعله للجامع لا لفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، باعتبار ان ترك الفرد الا-خر غير دخيل في الملا-ك، لانه يقتضى جعل الترخيص لاحدهما بعد ما لا- يمكن جعله لكليهما معاً، وأما إذا كان الملاك مترتباً على الترخيص بعد جعله، فهو لا يقتضى جعله بنحو خاص، باعتبار انه مترتب عليه بكلا النحويين من الجعل بدون ان يقتضى جعله للجامع أو للفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر.

فالنتيجه، ان جعل الترخيص الظاهري باحد النحويين ممكن ثبوتاً، وملاكه لا يقتضى جعله على النحو الأول، وأما بحسب مقام الاثبات، فقد تقدم انه لا- يمكن التمسك باطلاق دليل الترخيص فى اطراف العلم الاجمالى، لان مقتضاه الترخيص فى جميع اطرافه وهو لا يمكن، لانه ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه.

لا مانع من تقييد الترخيص فى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى

ولكن لا مانع من تقييد الترخيص فى كل طرف من العلم الاجمالى بترك الطرف الاخر وبه يندفع لزوم محذور المخالفه القطعيه العمليه، لان ملا-كه لا- يقتضى جعل الترخيص على الجامع وتحويله من الفرد اليه، لانه مبنى على ان ملاك الترخيص ترجيح الاهم من الملاكات الواقعيه المختلطه والمشتبهه فى حالات التزام الحفظى، وأما بناءً على ما ذكرناه من ان ملاك الذى يدعو المولى إلى جعله مترتب على فعله المجعول وهو يقتضى جعله، أما جعله على الجامع أو على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، فهو ساكت عنه ولا- يقتضى الأول ولا- الثانى، باعتبار ان الغرض منه التسهيل وهو يترتب على ثبوته سواء اكان بنحو الأول ام الثانى.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم نظريه الترجيح فى باب التزام الحفظى، فما ذكره قدس سره من ان اطلاق ادله اصاله البراءه أو نحوها وان كان لا باس بتقييده فى كل من طرفى العلم الاجمالى بترك الطرف الاخر بعد مالا يمكن الاخذ باطلاقها مطلقاً، لان هذا التقييد لا- يحتاج إلى مؤونه زائده غير مؤونه التقييد اللازم على كل حال، ولكن بلحاظ مدلوله التصديقى الحكائى وهو الملاك والمبادى، يقتضى جعل الترخيص للجامع، وهذا مؤونه زائده لا

يمكن استفادتها من مجرد اطلاق ادله الترخيص العامه.

لا يمكن المساعده عليه، لان استفاده ثبوت الترخيص للجامع من ادله اصاله البراءه بالمطابقه بحاجه إلى مؤونه زائده وقرينه تدل على ذلك، وإلاّ- فمفادها الانشائي المطابقى جعل الترخيص لكل طرف من اطراف العلم الاجمالى، وحيث انه لا يمكن الاخذ باطلاقه كذلك فلا بد من التقييد، ولكن لا مانع من استفاده ذلك منها بالالتزام.

بيان ذلك، ان ادله اصاله البراءه تدل بالمطابقه على ثبوت الترخيص لكل من طرفى العلم الاجمالى أو اطرافه تعيينا، وحينئذ فتقييد الترخيص فى كل طرف بترك الطرف الاخر لا يحتاج إلى مؤونه زائده غير مؤونه التقييد، ويكفى فى هذا التقييد عدم امكان الاخذ بالتريخى فى كلا طرفيه أو اطرافه جمعيا بنحو الاطلاق، لاستلزامه محذور المخالفه القطعيه العمليه، وتدل بالالتزام على ان ملاكـه ومباديه ترجيح الملاكـك الترخيصى على الملاكـك الالزامى فى مقام التراحم الحفظى فى مرتبه الموافقه القطعيه العمليه.

وهذه الدلاله الالتماميه تصلح ان تكون قرينه على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من كل طرفيه أو اطرافه بحده الخاص إلى الجامع، باعتبار ان ملاكـه ومباديه المذكوره تقتضى ثبوت الترخيص للجامع على اساس انه لا خصوصيه للفرد بحده الفردى.

وان شئت قلت، انها تدل بالالتزام على ترجيح الملاكـك الترخيصى على الملاكـك الالزامى فى موارد العلم الاجمالى، ومن الواضح ان هذا الترجيح يقتضى الترخيص لاحدهما وهو الجامع العنوانى، لان الحكم يتبع الملاكـك، فإذا

كان الملاك الترخيصى فى المقام واحدا كما هو المفروض فى المقام، فهو لا يدعو الا الى جعل ترخيص واحد وهو الترخيص للجامع دون الترخيص لكل طرف بعينه مشروطاً بترك الطرف الاخر، إذ على هذا يكون المجمعول ترخيصين مشروطين ولا مبررله، واحتمال ان لخصوصيه الفرد بعينه وترك الفرد الاخر كذلك دخيل فى الملاك غير محتمل، لان نسبة الملاك الى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذن لا محاله يكون المؤثر فيه الجامع وهو احدهما.

ودعوى، ان مقتضى المدلول المطابقى لادله اصاله البراءه أو نحوها هو جعل الترخيص لكل طرف من طرفى العلم الاجمالى أو اطرافه بعينه، وحيث انه لا يمكن الاخذ باطلاقه فلا بد من التقييد، بان يقيد اطلاق ثبوت الترخيص فى كل طرف بترك الطرف الاخر، فتكون النتيجة ثبوت الترخيصين المشروطين لهما بديلا عن الترخيصين المطلقين، ومقتضى المدلول الالتزامى لادلتها ان الترخيص المجمعول ترخيص واحد ثابت للجامع لا ترخيصان مشروطان، فلا يمكن الجمع حينئذ بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى.

مدفوعه، بان الأمر وان كان كذلك، الا انه لا بد من الاخذ على طبق المدلول الالتزامى، بنكته ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه ومباديه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له، فإذا كان الملاك للحكم الظاهرى الترخيصى فى المقام واحداً، فلا محاله يكون الحكم واحداً فلا- يمكن ان يكون متعدداً، ومن اجل هذه النكته لا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامى وانه قرينه على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ادله اصالة البراءة أو نحوها، تدل بالدلالة الالتزامية على ان الترخيص مجعول للجامع وانه محول من الفرد اليه.

لحد الان قد تبين ان شيئاً من الوجوه المتقدمه لا يمنع عن جعل الترخيص لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر ثبوتاً، وأما اثباتا فادله الاصول المرخصه تدل بالمطابقه على هذا الاشتراط، ولكنها تدل بالدلالة الالتزامية على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع ولا بد من الاخذ بهذه الدلالة الالتزامية، ثم ان التخيير بين الفردين على الأول شرعى وعلى الثانى عقلى، لان متعلق الترخيص فيه الجامع لا الفرد كما هو الحال فى الواجب التخييرى.

الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين ايضا من ان الروايات الواردة فى العلم الإجمالى تدلى على وجوب الموافقه القطعيه

الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين(1) قدس سره أيضاً من ان الروايات المتفرقه الوارده فى موارد العلم الاجمالي بالتكليف، تدل على وجوب الموافقه القطعيه العمليه وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصه فى اطرافه كلا ولا بعضاً مطلقاً ولا مشروطاً، وهذه الروايات على طائفتين:

الطائفه الأولى، الروايات الوارده فى قطع غنم يعلم اجمالاً بان فيها موطوءه الانسان.

الطائفه الثانيه، الروايات الوارده فى المائين المشتبهين يعلم اجمالاً بنجاسه أحدهما.

أما الطائفه الأولى، فهى تدل على وجوب الاجتناب عن جميع الاغنام

ص: ٦٤٣

المشتبهه في اطراف العلم الاجمالي، ومن الواضح ان هذه الروايات تكشف عن عدم جريان الاصول المؤمّنه في اطرافه لا مطلقاً ولا مشروطاً بترك الطرف الاخر، والا لم يجب الاجتناب عن الجميع.

فإذن هذه الطائفة من الروايات تدل على عدم جريان الاصول المرخصه في اطراف العلم الاجمالي اصلاً لا مطلقاً ولا مشروطاً بعد الغاء خصوصيه المورد، إذ احتمال خصوصيه لموردها غير محتمل، لانها ظاهره في ان وجوب الاجتناب عن جميع الاغنام انما هو من جهه العلم الاجمالي، فإذن تدل هذه الطائفة على كبرى كليه وهي عدم جريان الاصول المؤمّنه في شىء من اطراف العلم الاجمالي.

وأما الطائفة الثانيه، فهي تدل على وجوب اراقه الانائين والتيمم، ومعنى هذا ان الاصل المرخص لا يجرى في احدهما مشروطاً بترك الاخر والا لم تصل النوبه إلى التيمم، وبعد الغاء خصوصيه مورد التكليف المعلوم بالاجمال، يستفاد منها كبرى كليه وهي عدم جريان الاصول المرخصه في اطراف العلم الاجمالي.

وعلى هذا فكلتا الطائفتين تكون مخصصه لعموم ادله الاصول المرخصه، فان مقتضى عمومها ثبوت الترخيص المشروط بعد استحاله ثبوت الترخيص المطلق، ولكن نرفع اليد عن هذا الاطلاق بها، فالنتيجه في نهايه المطاف هي عدم جريان الاصول المرخصه في اطراف العلم الاحمالي مطلقاً حتى في بعضها هذا.

وغير خفى ان تماميه هذا الوجه مبنيه على ان يكون المتفاهم العرفي

من كلتا الطائفتين من الروايات عدم الخصوصية لموردها وانها ملغية بمقتضى الارتكاز العرفى.

ولكن ذلك لا يخلو عن اشكال بل منع، أما الطائفة الأولى، فلان المستفاد منها شده اهتمام المولى بالاجتناب عن اكل موطوءه الانسان من الشياه ونفيها عن ساحه الوجود باحراقها، ويفهم من ذلك ان الشارع لا يرضى باكل السباع منها فضلا عن الانسان، فلهذا امر باحراقها حتى تخرج عن قابليه الاستفاده من لحومها مطلقا، وهذه الخصوصية الموجوده فى مورد هذه الطائفة من الروايات وغير موجوده فى سائر موارد العلم الاجمالي المتعارف، والخلاصه ان من المحتمل قويا ان امر الشارع بالاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي فى مورد هذه الروايات، بنكته اهتمام الشارع وتشديده عن اكل موطوءه الانسان من الشياه والامر باحراقها ونفيها عن ساحه الوجود نهائيا، ومع هذا لا يمكن التعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

وأما الطائفة الثانيه، فهى تتمثله فى موثقتى عمار وسماعه اللتين قد وردتا فى موضوع واحد وهو الماءان المشتبهان يعلم بوقوع قدر فى احدهما ولا يعلم ايهما هو، وليس عنده ماء اخر وحضرت الصلاه، فقال (يهريقهما ويتيمم) فيقع الكلام فيها فى مقامين:

المقام الأول فى مقتضى القاعده فيها.

المقام الثانى فى مقتضى النص.

أما الكلام فى المقام الأول، فلا شبهه فى ان المكلف متمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه ومعه لا يصل الدور إلى الصلاه مع الطهاره التراييه، وذلك

كما إذا توضع المكلف باحد المائين وصلى ثم يغسل مواضع وضوئه بالاناء الاخر ثم يتوضا به ويصلى، فإذا فعل ذلك، تيقن انه صلى مع الطهاره المائيه، لانه ان كان الاناء الأول طاهرا صح وضوه وصلاته، وان كان الاناء الثانى طاهراً، حيث انه قام بغسل مواضع الوضوء بالماء الثانى ثم توضع به، فيصح وضوئه وصلاته.

وعلى هذا فالعلم الاجمالى بنجاسه احدهما لا يكون منجزا ومانعا عن وجوب الوضوء، لان المكلف متمكن منه ومعه لا تنتقل وظيفته إلى التيمم، فإذا مقتضى القاعده عدم وجوب اراقه المائين، بل لا يجوز ذلك، لانه تفويت للصلاه مع الطهاره المائيه اختيارا، وعليه فوظيفته على القاعده الاحتياط بتكرار الوضوء بهما مع الفصل بين الوضوء الأول والثانى بغسل مواضع الوضوء بالماء الثانى ثم الوضوء به والاتيان بالصلاه بعد كل وضوء، وبذلك يعلم اجمالا بانه صلى مع الطهاره المائيه، ومن الواضح ان التيمم لا يكون مشروعاً فى حقه، وتام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه.

وأما الكلام فى المقام الثانى، فتدل هذه الطائفه على حكمين:

الأول، الامر باراقه المائين المشتبهين.

الثانى، الامر بالتيمم.

أما الامر بالاراقه، فلا يخلو من ان يكون امراً نفسياً أو شرطياً أو ارشادياً.

أما الأول فهو غير محتمل، إذ لا يحتمل ان اراقه المائين المشتبهين من الواجبات النفسيه فى الشريعه المقدسه كالصلاه والصيام ونحوهما.

ص: ٦٤٦

وأما الثانى فهو أيضاً غير محتمل، لوضوح انه لا يحتمل ان تكون اراقه المائين المذكورين شرطاً لوجوب التيمم، بان يكون امر المولى بها لتحقيق موضوع وجوب التيمم وهو العاجز وتفويت موضوع وجوب الوضوء وهو الواجد للماء، بدهاه انه لا يحتمل ان يامر الشارع بذلك، بل لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه عن الوضوء اختياراً بعد دخول الوقت كما هو المفروض فى مورد الروايه، فإذن لا يمكن ان يكون الامر بالاراقه امراً شرطياً.

وعلى هذا فلا محاله يكون الامر بها امراً ارشادياً، فيكون ارشادا إلى عدم الانتفاع بها بنكته التسهيل والارفاق على المكلفين نوعاً فلا- يكون ارشاده لزومياً، إذ معنى كون ارشاده لزومياً انه لا- يمكن الانتفاع به فى الوضوء والغسل ونحوهما مع ان المكلف متمكن من الوضوء بهما بالكيفيه التى تقدمت.

وأما الامر بالتيمم، فهو لا يدل على تعيينه بنحو لا يكون الوضوء مشروعاً حتى بالكيفيه المتقدمه، وذلك لان هذا الامر قد ورد فى مظان توهم الحظر فلا- يدل على الوجوب، وعلى هذا فلا- يكون التيمم متعيناً على المكلف فى المقام بل هو مخير بين الطهاره المائيه والطهاره الترابيه.

فالنتيجه ان العلم الاجمالي بنجاسه احد الانائين فى المقام، لا يكون منجزاً للمعلوم بالاجمال وهو نجاسه احدهما بالنسبه إلى وجوب التيمم وعدم جواز الوضوء، باعتبار ان المكلف متمكن من الوضوء وليس عاجزاً عنه حتى تنتقل وظيفته إلى التيمم، فإذن لابد من حمل الامر بالتيمم فى الروايه على مطلق المشروعيه لا على وجوب التيمم، لفرض انه لا دليل على ان

الوضوء بالكيفية المذكوره غير مشروع، فيأذن تمكن المكلف من الطهاره المائيه قرينه على حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعيه لا- على الوجوب التعييني، أو فقل ان الأمر بالتيمم حيث إنه ورد في مقام توهم المنع عنه من جهة تمكن المكلف من الطهاره المائيه، فلا- يدل على الوجوب تعييناً، وعليه فالمستفاد من الروايه في المقام ان وظيفه المكلف هي التخيير بين الطهاره المائيه والطهاره الترابيه، فتكون الروايه مقيده لاطلاق دليل وجوب الوضوء في التعين.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان هذه الروايات بكلتا طائفتيها لا تدل على وجوب الموافقه القطعيه العمليه وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصه في اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً، فيأذن لا مانع من جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي أو اطرافه مشروطاً بترك الطرف الآخر ثبوتاً، وأما اثباتاً فلا يمكن كما تقدم، هذا.

ادله الأصول المومنه المرخصه هل لها اطلاق

والصحيح في المقام ان يقال، ان ادله الاصول المومنه المرخصه، هل لها اطلاق تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

ان هذه الادله تصنف الى ثلاثة اصناف

والجواب، ان هذه الادله تصنف إلى ثلاثة اصناف:

الصنف الأول: متمثل في حديث الرفع والحجب ونحوهما.

الصنف الثاني: في روايات الحل.

الصنف الثالث: في روايات الاستصحاب.

الصنف الأول: لا تشمل أطراف العلم الإجمالي

أما الصنف الأول: فقد تقدم انه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي، لما تقدم من أن المتفاهم العرفي منه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه انصرافه

إلى الشبهات البدويه وعدم شموله للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، على أساس ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو ان الشارع لا يرفع اليد عن الاغراض اللزوميه في مقابل الاغراض الترخيصيه، وعلى هذا فلا يمكن رفع اليد عن الاغراض اللزوميه في اطراف العلم الاجمالي بجعل ترخيص فيها، لأن الاغراض الترخيصيه في ارتكاز العرف والعقلاء لا يمكن ان تبلغ درجه تتقدم على الاغراض اللزوميه، ومن هنا يكون جعل الترخيص في تمام اطرافه يستلزم تفويت الغرض اللزومي المعلوم ومناقض له، وهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينه لبيته متصله مانعه عن انعقاد ظهور أدله الاصول في الاطلاق والشمول لاطراف العلم الاجمالي فيكون المانع اثباتياً، وأما شمولها لبعض الاطراف دون بعضها الآخر، فلا يمكن من جهة لزوم محذور الترجيح بلا مرجح.

الصنف الثاني: روايات الحل و انها لا تشمل أطراف العلم الإجمالي

وأما الصنف الثاني: وهي روايات الحل، فقد يقال كما قيل انها تشمل اطراف العلم الاجمالي، بتقريب ان عمده هذه الروايات صحيحه عبدالله بن سنان (كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) (1)، فان هذه الصحيحه تشمل اطراف العلم الاجمالي، وذلك بقرينه كلمه بعينه، لأنها ظاهره في التأسيس والاحتراز، كما هو الحال في كلّ قيد أخذ في لسان الدليل فانه ظاهر في الاحتراز، وحمله على التأكيد والتوضيح خلاف الظاهر، وعليه فيكون مفاد الصحيحه حليه اطراف العلم الاجمالي حتى تعرف الحرام منه بعينه أي بشخصه، وهذا مساوق للمعرفه التفصيليه فهو حلال

ص: ٦٤٩

١- (١) - الوسائل ج ١٧ ب ٤ من أبواب يكتسب به ح ١.

ظاهراً بمقتضى الصحيحه، وحمل كلمه بعينه على التأكيد خلاف الظاهر وبحاجه إلى قرينه، وعلى هذا فالغايه للحليه فى الصحيحه هى العلم التفصيلى بالحرمة، فإذن يبقى العلم الاجمالى بها فى المعنى، ولهذا تشمل الصحيحه باطلاقها جميع اطراف العلم الاجمالى، باعتبار انه لا علم تفصيلاً بحرمة كل طرف من اطرافه، هذا.

والتحقيق فى المقام ان يقال، ان فى قوله عليه السلام: (كلّ شىء فيه حلال وحرام... الخ) احتمالين، الأول ان يكون المراد من الشىء، الشىء المركب الذى يكون بعض اجزائه حلالاً وبعضها الآخر حراماً ويختلط الحرام بالحلال، وعلى هذا فيكون معنى الصحيحه ان كلّ مركب يختلط فيه الحلال والحرام إذا شك فى جزء منه انه الجزء الحلال أو الحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، وحينئذٍ فلا محاله يكون المراد من المعرفه، المعرفه التفصيليه، إذ المعرفه الاجماليه موجوده فى ضمن المجموع، والمراد من المعرفه التى هى غايه للحليه، معرفه الجزء المشكوك انه الجزء الحلال أو الحرام، ومعرفته بما انه الجزء الحرام فلا محاله تكون تفصيليه، فإذن لا تكون كلمه بعينه تأسيسيه بل هى تأكيد لمعرفه الجزء الحرام لا تأسيس واحتراز.

ودعوى ان ظاهر الصحيحه حليه الكل وهو المركب الذى اختلط الحرام والحلال فى اجزائه حتى تعرف الحرام منه بعينه أى مميزاً ومشخصاً عن غيره، فإذن تكون كلمه بعينه ظاهره فى الاحتراز والتأسيس لا فى التأكيد، وعلى هذا فمعنى الصحيحه ان حليه المجموع المركب مغياه بالعلم بحرمة الجزء الحرام منه بعينه أى بشخصه، وحينئذٍ ترتفع الحليه الظاهرية بارتفاع

مدفوعه، بان ظاهر الصحيحه وان كان ذلك، إلا انه لا يمكن الاخذ به، لان مقتضاه ان الكل حلال رغم العلم اجمالاً بحرمه بعض اجزائه، ومن الواضح ان هذا ترخيص في المعصيه القطعيه، ولهذا لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، وحمل الصحيحه على انها في مقام بيان حكم كل جزء من اجزائه على حده، فيكون معناها ان اى جزء من الكل الذى فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام، فاذا لامحاله تكون هذه المعرفه، معرفه تفصيليه، وعليه فكلمه بعينه للتاكيد فلا يمكن ان تكون للتاسيس والاحتراز.

الثانى، ان المراد من الشىء، الكلى الذى بعض افراده ومصاديقه حلال وبعضها حرام، وعلى ذلك فمعنى الصحيحه هو ان كل الشىء إذا شك في حليه فرد منه من جهه الشك في أنه من القسم الحلال منه أو حرامه، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم الحرام بعينه، ومن الواضح ان هذه المعرفه معرفه تفصيليه، لأنه يعرف ان هذا الفرد المشكوك من القسم الحرام، فاذا شك في كلمه بعينه تأكيداً لا تأسيساً، مثال ذلك الجبن فان قسم منه حلال وقسم منه حرام، فإذا شك في فرد منه انه من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم الحرام، واللحم فان قسم منه حلال وهو اللحم المذكى وقسم منه حرام وهو لحم الميتة، فإذا شك في لحم انه من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم الحرام.

والخلاصه ان المراد من الشىء في الحديث كلى منقسم إلى قسمين: أحد القسمين منه حلال والقسم الآخر منه حرام، فإذا شك في فرد منه انه

من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام، وعلى هذا فكلمه بعينه على كلاً- الاحتمالين في الحديث للتأكيد لا للتأسيس هذا، ثم ان الظاهر من هذين الاحتمالين، الاحتمال الثاني، لأنه المتفاهم عرفاً من الشيء فيه دون الاحتمال الأول.

وعلى كلا الاحتمالين، فهل تشمل الصحيحه باطلاقها اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

والجواب، الظاهر عدم الشمول، لأن مفاد الصحيحه هو ان كلّ شيء شك في أنه من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام، فمنشأ الشك فيه انما هو وجود القسمين في الشيء، بينما يكون منشأ الشك في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي هو تردد المعلوم بالاجمال بين هذا الطرف أو ذاك وهكذا لا وجود القسمين فيه، فإذا علم اجماً بحرمه اكرام زيد أو عمرو، فمنشأ الشك في حرمه اكرام كل منهما، وحليته هو العلم الاجمالي بحرمه اكرام أحدهما لا وجود القسمين فيه، ومن هنا لا ينطبق مفاد الصحيحه الا على الشبهه البدويه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لها اطلاقاً وتشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي في نفسها إلا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الاطلاق نهائياً لا الاكتفاء بتقييده فقط، مثلاً إذا علم اجماً بحرمه شرب أحد هذين الانائين، فلا يمكن ان تشمل الصحيحه كلا الانائين معاً، بأن تدل على حليه شرب كل منهما حتى تعرف أنه حرام بعينه، لاستلزام ذلك المخالفه القطعيه العمليه، وأما شمولها لأحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح

فلا- يمكن، وأما ثبوت الترخيص لكل منهما مشروطاً بترك الآخر وان كان ممكناً، الا ان الصحيحه لا تدل عليه، لأن مدلولها ثبوت الحليه مغياه بالعلم بالحرمة لا مشروطاً بترك الآخر.

المنف الثالث: روايات الاستصحاب

وأما المنف الثالث وهو روايات الاستصحاب، فلان مفاده الحكم ببقاء الحاله السابقه ظاهراً، أو التعبد بالعمل بالشك في ظرفه لا التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك، ولا فرق فيه بين أن يكون المستصحب حكماً الزامياً أو ترخيصياً أو وضعياً.

نعم، إذا كان المستصحب حكماً ترخيصياً في اطراف العلم الاجمالي، فهو غير مشمول لاطلاق روايات الاستصحاب، لما ذكرناه سابقاً من أن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى اختصاصها بالشبهات البدويه وعدم شمولها للشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي، لأن اهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الالزاميه الواصله إلى المكلف وعدم رضائه بتفويتها، تصلح ان تكون قرينه لبيه متصله مانعه عن انعقاد ظهورها في الاطلاق لأطراف العلم الاجمالي.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى ان ادله الاصول المرخصه قاصره عن شمولها لأطراف العلم الاجمالي.

نتائج البحث

نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

النقطه الأولى: ما ذهب اليه المحقق الخراسانى قدس سره من أن حقيقه العلم الاجمالي متقومه بتعلقه بالفرد المردد، وحقيقه العلم التفصيلي متقومه بتعلقه

ص: ٦٥٣

بالفرد المعين.

وفيه، انه ان أريد به واقع الفرد المردد فهو مستحيل، وان أريد به مفهومه الذهني يعنى عنوان أحدهما أو أحدها، فيرد عليه ان تعلق العلم الاجمالي به للاشاره إلى ما هو متعلقه فى الواقع لا بعنوان الموضوعيه.

النقطه الثانيه: ما ذهب اليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره من أن حقيقه العلم الاجمالي متقومه بتعلقه بالجامع العنوانى وهو عنوان أحدهما وخصوصيه الفرد خارجه عن متعلقه، ولهذا يكون الجامع هو متعلق العلم والفرد متعلق الشك، فلا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فى المتعلق فى أفق الذهن، والفرق بينهما انما هو فى مرحله التطبيق هذا، وقد تقدمت المناقشه فيه بأن الجامع فى المقام حيث إنه اختراعى وعرضى، فيكون تعلق العلم الاجمالي به للاشاره إلى ما هو متعلقه فى الواقع باشاره ترديده لا- بعنوان انه موجود فى أفق الذهن، وبذلك يظهر ان للمعلوم بالاجمال واقعا موضوعيا أيضاً، فلا وجه لما ذكره السيد الاستاذ قدس سره والمحقق الاصفهاني قدس سره من أنه ليس له واقع موضوعى.

النقطه الثالثه: ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره من أن متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين فى الواقع، ولا- فرق بينه وبين العلم التفصيلي فى المعلوم، وانما الفرق بينهما فى العلم، لأن العلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال دون العلم التفصيلي هذا.

وفيه ان هذا التفسير لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

النقطه الرابعه: المشهور بين الاصوليين ان العلم الاجمالي عله تامه

ص: ٦٥٤

بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه العمليه، وقد استدل على ذلك بوجوه، عمدتها انه لا يمكن للمولى جعل الترخيص فى تمام اطراف العلم الاجمالى، لأنه ترخيص فى المعصيه القطعيه وهو قبيح بحكم العقل هذا.

وقد تقدم ان حكم العقل بقبح المعصيه ليس حكماً تنجيزياً بل هو حكم تعليقى معلق على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، وللمولى ان يرفع اليد عن هذا الحق إذا رأى صلاحاً فيه، وعندئذٍ فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

النقطه الخامسه: ان اطلاق دليل حجيه الأمارات لا- يشمل اطراف العلم الاجمالى لا- كلاً ولا بعضاً، وأما اطلاق دليل الاصول العمليه، فالمعروف بين الاصوليين انه يشمل اطراف العلم الاجمالى ولكن يسقط من جهه المعارضه هذا، والصحيح انه لا يشمل اطراف العلم الاجمالى كما تقدم.

النقطه السادسه: ان جعل الحكم الترخيصى فى اطراف العلم الاجمالى ثبوتاً ممكن، لأنه رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه، فلا تنافى بينهما.

وأما اطلاق أدله الاصول العمليه فى مقام الاثبات بالنسبه إلى اطراف العلم الاجمالى، فهل هو مانع عن حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه العمليه ورافع له بارتفاع موضوعها أو لا؟

والجواب، ان اطلاقها لا يصلح ان يكون مانعاً عنه ورافعاً له، لأن الرافع له انما هو جعل الترخيص القطعى.

النقطه السابعه: ان روايات الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالى لا من جهه ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره، بل من جهه ان مناسبه

الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى اختصاصها بغير الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى.

النقطه الثامنه: ان العلم الاجمالى عله تامه بالنسبه إلى المخالفه القطعيه العمليه على جميع المبانى فى تفسير حقيقه العلم الاجمالى على المشهور، وأما بناء على ما هو الصحيح، فهو ليس عله تامه بالنسبه اليها أيضاً على جميع المبانى.

النقطه التاسعه: ذكر المحقق الخراسانى قدس سره ان العلم الاجمالى مقتضى للتنجيز مطلقاً على أساس مقدمتين: الأولى ان موضوع الحكم الظاهرى فى اطراف العلم الاجمالى محفوظ.

الثانيه ان التكليف المعلوم بالاجمال، حيث إنه غير منكشف تمام الانكشاف، فلهذا لا يكون فعلياً من جميع الجهات، فإذا لم يكن كذلك فلا تنافى بين الحكم الظاهرى الفعلى والحكم الواقعى الذى لا يكون فعلياً من جميع الجهات هذا.

وقد تقدم ان ما ذكره قدس سره من أن الحكم الفعلى تاره من تمام الجهات وأخرى من بعض الجهات، لا يرجع إلى معنى محصل.

النقطه العاشره: القول بالتفصيل فى تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، وانه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه إذا كانت الشبهه حكميه و منجز له إذا كانت موضوعيه، لا يرجع إلى معنى صحيح.

النقطه الحاديه عشر: ان تنجيز العلم الاجمالى لوجوب الموافقه القطعيه

العملية، يكون بنحو الاقتضاء لا- بنحو العله التامه وان كان تنجيزه لحرمة المخالفه القطعيه العمليه بنحو العله التامه كما هو المشهور، وقد افاد في وجه ذلك السيد الاستاذ قدس سره بان وجوب الموافقه القطعيه العمليه مستند إلى تساقط الاصول في اطرافه بالتعارض، فإذا سقطت، كان احتمال التكليف في كل طرف منجزاً، وقد تقدم ان ما افاده قدس سره مبنى على ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي دون خصوصيه الفرد، ولكن قد مر ان هذا المبنى غير صحيح.

النقطه الثانيه عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، لا يمكن الأخذ به إلا بنحو دائر، وكذلك ما ذكره من التعليل لحرمة المخالفه القطعيه العلميه.

النقطه الثالثه عشر: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من كون العلم الاجمالي عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، مبنى على كون الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي فعلياً من تمام الجهات، فإنه عندئذٍ لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطرافه لا كلا ولا بعضاً، لا يمكن المساعده عليه.

النقطه الرابعه عشر: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من أن العلم الاجمالي كما يكون عله تامه للتنجيز لحرمة المخالفه القطعيه العمليه، كذلك يكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه غير تام كما مر.

النقطه الخامسه عشر: اشكل المحقق النائيني قدس سره بأن العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه العمليه، والا فلا يمكن

جعل الترخيص في المخالفه الاحتماليه مع أنه جائز حتى في موارد العلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، ودفع هذا الاشكال المحقق العراقي قدس سره بأن ما ذكره قدس سره مبني على الخلط بين الاصول الجاربه في موارد الشك في الامتثال والاصول الجاربه في موارد الشك في الجعل، وما دفعه قدس سره غير تام.

النقطه السادسه عشر: ذكر المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه العمليه، معللاً بإمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه ثبوتاً، وفيه ان هذا التعليل غير صحيح لأنه دوري، وما ذكره المحقق العراقي من الاشكال عليه، فهو غير وارد.

النقطه السابعه عشر: انه لا مانع من شمول دليل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر، فإنه وان كان يستلزم الجمع بين الترخيصين عند ترك المكلف كليهما معاً الا انه لا محذور فيه، والمحذور انما هو في الترخيص بالجمع وهو لا- يستلزم ذلك، ودعوى ان جعل الحكم الظاهري منوط باحتمال مطابقته للحكم الواقعي، ولا يحتمل ان يكون الترخيص المشروط مطابقاً للواقع فهذا لا يمكن جعله، مدفوعه بأن المعتبر في جعل الحكم الظاهري للشئ هو الشك في حكمه الواقعي، وأما احتمال مطابقته له فهو غير معتبر في صحه جعله، نعم يعتبر ذلك في الاستصحاب واصاله الاحتياط والامارات.

النقطه الثامنه عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن لدليل الأصل المؤمن اطلاقاً أفرادياً واطلاقاً احوالياً، ومحذور لزوم المخالفه القطعيه العمليه

كما يمكن دفعه برفع اليد عن الاطلاق الاحوالى، يمكن دفعه برفع اليد عن الاطلاق الأفرادى، فإذا لا يتعين الأول، لأن تعينه بحاجه إلى دليل، لا يتم كما تقدم.

النقطه التاسعه عشر: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه واستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، وحيث إن اطلاق دليل الترخيص لكل من طرفى العلم الاجمالى مستحيل، فتقييده أيضاً مستحيل، غير تام، أما أولاً ان المبنى غير صحيح، وثانياً ان استحاله الملكه تستلزم استحاله العدم دون العكس، فإذا استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق لا العكس.

النقطه العشرون: ان ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن الحكم الظاهرى التخييرى، كما يمكن ان يكون مجعولاً على الجامع، يمكن ان يكون مجعولاً على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، وأما ملاكه فحيث إنه ترجيح الأهم من الملاكات الواقعيه على الآخر فى مقام التزام الحفظى، فيكون متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، فلا يمكن المساعده عليه على تفصيل تقدم.

النقطه الحاديه والعشرون: ذكر بعض المحققين قدس سره ان الروايات المتفرقه الوارده فى موارد العلم الاجمالى بالتكليف، تدل على وجوب الموافقه القطعيه العمليه وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصه فى اطرافه لا كلا ولا بعضاً، وهذه الروايات على طائفتين: الأولى الروايات الوارده فى قطع غنم يعلم اجمالاً ان فيها موطوءه الانسان، الثانيه الروايات الوارده فى الانائين

يعلم اجمالاً بنجاسه أحدهما، وقد تقدم الكلام حول كلتا الطائفتين موسعاً، وقلنا ان كليهما لا تدل على وجوب الموافقه القطعيه العمليه.

النقطه الثانيه والعشرون: ان الروايات التي يكون مفادها الترخيص سواءً كان بلسان الرفع والحجب أم بلسان الحليه أم باستصحاب عدم التكليف، لا اطلاق لها بالنسبه إلى اطراف العلم الاجمالي.

هذا آخر ما أوردناه في الجزء التاسع من المباحث الاصوليه

الحمد لله أولاً وآخراً على جزيل نعمه وتوفيقه

ص: ٦٦٠

مبحث البراءة المرحلة الأولى فى توقف معظم الأحكام الفقهيّة على عمليّة الاستنباط ٥

المرحلة الثانيّة فى خصائص الأصول العمليّة ٧

الآراء فى الفرق بين الأصوليّة العمليّة الشرعيّة و الأمارات المعتبره ٨

الرأى الأول و المناقشه فيها ٨

الرأى الثاني و المناقشه فيها ١٤

الرأى الثالث و المناقشه فيها ١٦

حجيه مثبتات الأمارات ترتبط بعناصر ثلاثه ٢٥

نظريتنا فى المساله تمتاز عن سائر النظريات ٢٩

نتيجه البحث فى عدّه نقاط ٣٣

أقسام الأصول العمليّة الشرعيّة ٣٥

تفسيران فى الفرق الأصول المحرزّه و الأصول غير المحرزّه ٣٥

التفسير الأول مدرسه المحقق النائيني و المناقشه فيه ٣٥

التفسير الثاني ما عن بعض المحققين و المناقشه فيه ٤١

المرحلة الثالثه فى أقسام الأصول العمليّة من العقليّه و الشرعيّه ٤٢

المقام الأول فى تقسيم الأصول العمليّة إلى أربعه أقسام ٤٢

حصر الأصول العمليّة فى الأقسام الأربعه و المناقشه فيه ٤٣

الأصول العمليّة الشرعيّه تمتاز عن الأصول العمليّة العقليّه فى نقطتين ٤٩

المقام الثاني فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه يقع فى مقامين ٥١

المقام الأول فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه العقليّه ٥١

المقام الثاني فى تحديد وظيفه المكلف أمام أصاله البراءه الشرعيّه ٧٢

الكلام فى مفاد أصله البراءه الشرعيه سعه و ضيقا ٧٢

الاستدلال بالكتاب على البراءه الشرعيه ٧٣

الاستدلال بآيه (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) و البحث فيها ٧٣

الاستدلال بآيه السعه و الكلام فيها ٧٧

الاستدلال بآيه ١٤٥ من سوره الأنعام ٨٨

ص: ٦٦١

الاستدلال بآيه ١١٥ من سوره التوبه ٩٣

الاستدلال بالسنة على البراءه الشرعيه ٩٥

الاستدلال بحديث الرفع و ذكر عدّه جهات ٩٥

الجهه الأولى فى سند حديث الرفع ٩٦

الجهه الثانيه فى متعلق الرفع فى الحديث ١٠٠

الجهه الثالثه فى مفاد جمله ما لا يعلمون يقع فى مقامين ١١٢

المقام الأول المراد من الرفع هل هو الرفع الظاهرى أو الواقعى ١١٢

كلام المحقق العراقى فى المقام و المناقشه فيه ١١٥

كلام بعض المحققين فى المقام و المناقشه فيه ١١٨

المقام الثانى ظاهريه الرفع هل هو بلحاظ المرفوع أو بلحاظ نفسه ١٢٢

كلام السيد الأستاذ فى المقام و المناقشه فيه ١٢٣

ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى فى المقام هو الصحيح ١٢٣

كلام المحقق العراقى فى المقام و المناقشه فيه ١٢٥

الجهه الرابعه فى شمول جمله ما لا يعلمون الشبهات الحكميه و الموضوعيه ١٢٦

ما ذهب إليه المحقق العراقى فى شمولها لكلتا الشبهتين و المناقشه فيه ١٢٧

ما ذكره المحقق الأصفهانى فى المقام و المناقشه فيه ١٢٨

ما ذكره السيد الأستاذ (قده) فى المقام و المناقشه فيه ١٣٢

الصحيح ما يقال فى المقام ١٣٤

ما استدل به جماعه من شمول جمله ما لا يعلمون للشبهات الموضوعيه ١٣٦

ما أوجب عن ذلك بوجوه: الوجه الأول ما ذكره المحقق الأصفهانى و المناقشه فيه ١٣٧

ما ذكره السيد الأستاذ في المقام و التعليق عليه ١٣٧

الوجه الثاني: ما ذكره في فرائد الأصول و المناقشه فيه ١٤١

الوجه الثالث: ما ذكره في مصباح الأصول و الجواب عنه ١٤٣

الوجه الرابع: من الجواب ١٤٤

كلام السيد الأستاذ في المقام ١٤٤

مناقشه كلام السيد الأستاذ في المقام ١٤٥

ذكر عدده نقاط لها صلته بحديث الرفع ١٤٦

ص: ٦٦٢

النقطة الأولى و جواب المحقق النائنى

ما أورده السيد الأستاذ على جواب النائنى ١٤٧

المناقشه فى ما أورده السيد الأستاذ ١٤٨

ما أجاب السيد الأستاذ عن ذلك بوجهين و المناقشه فيهما ١٤٨

النقطة الثانيه: المرفوع فى ما لا يعلمون أثر الموصول و المناقشه فيه ١٥٠

النقطة الثالثه: تحتوى على أمور ١٥٢

النقطة الرابعه: تحتوى أيضا على أمور ١٥٤

الأمر الأول: إن الإكراه أو الاضطرار قد يتعلق يفعل الحرام و قد يتعلق بترك الواجب

الأمر الثانى: إذا تعلق الإكراه أو الاضطرار بترك الواجب و الجواب عنه ١٥٦

الأمر الثالث: إذا سقط الوجوب عن الكل بسقوط جزئه أو شرطه و الجواب عنه ١٥٧

النقطة الخامسه ١٥٨

الآثار الشرعيه المترتبه على المكلف تصنف إلى ثلاثه أصناف ١٥٨

المناقشه فى الأصناف الثلاثه ١٥٩

النقطة السادسه و ما ذهب السيد الأستاذ من التفصيل فى المقام ١٦١

ما أفاده السيد الأستاذ فى المقام تام ١٦٢

النقطة السابعه: هل يشتمل حديث الرفع الاضطرار و الجواب عنه ١٦٣

النقطة الثامنه: تحتوى على عدّه مسائل لا تكون مشموله لإطلاق الحديث ١٦٤

الجواب عن المسائل ١٦٥

١٦٧ اختصاص الحديث بما يكون ترتب الاثر الشرعى على خصوص الفعل الاختيارى الاشكال على ان حديث الرفع مختص

يرفع الحكم المترتب على فعل المكلف الاختيارى و الجواب عن الاشكال ١٦٩

نتائج البحث عن حديث الرفع ١٧٣

مرسلة صدوق و الكلام فى سندها و دلالتها ١٨٠

ما اورده السيد الأستاذ على مناقشه المحقق الخراسانى و ان للرويه ثلاث احتمالات ١٨١

ما اورده بعض المحققين على السيد الأستاذ بوجوه و المناقشه فيها ١٨٢

الصحيح ما ذكره السيد الأستاذ فى تفسير الحديث ١٨٨

ما قاله المحقق الخراسانى فى الاستدلال بالحديث ١٨٩

ص: ٦٦٣

ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق الخراساني ١٨٩

ما ذكره بعض المحققين على تقريب المحقق الاصفهاني ١٩٠

لنا تعليق على كلا البيانين ١٩٠

هل المراد من الاطلاق فى الحديث اعم من الاباحه الواقعيه و الظاهريه و الجواب عنه ١٩٢

ما ذكره المحقق الخراساني انه لا يمكن اثبات اصاله البراءه الشرعيه بضميمه الاستصحاب و ما اورده المحقق الاصفهاني ١٩٣

لنا تعليق على ما افاده صاحب الكفايه ١٩٣

النظر فى استدلال صاحب الكفايه بالاجماع و التعليق عليه ١٩٥

كلام المحقق النائيني فى المقام و ما اورده عليه السيد الأستاذ ١٩٨

هل تصلح اصاله البراءه ان تعارض اصاله الاحتياط ١٩٩

حديث الحجب ٢٠٠

جواب السيد الأستاذ على ما اورد على دلالة الحديث على البراءه الشرعيه و المناقشه فيه ٢٠١

حديث السعه و المناقشه فى دلالتها ٢٠٦

اذا كانت (ما) مصدرية ٢٠٩

ما ذكره الأستاذ من ظهور كلمه (ما) فى الحديث فى الموصوله ٢١٠

روايات الحل منها حديث كل شىء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه ٢١٢

روايه (كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه حتى تدعه) ٢١٧

ما ذكره السيد الأستاذ من وجود قرائن فى الروايه تدل على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه ٢١٨

ما ذكر من الوجوه على ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيها ٢٢١

ما ذكره السيد الأستاذ من ان المحتمل فى الروايه امران ٢٢٦

الاستدلال لعى البراءه بالاستصحاب بطريقتين و المناقشه فى الطريق الأول ٢٢٨

ما اذا كان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص و الجواب عنه بوجه ٢٣٥

جواب بعض المحققين عن وجهين من تلك الوجوه و الجواب عنه ٢٣٧

الطريق الثانى هو الاستصحاب قبل البلوغ و التعليق عليه بوجه و الاشكال عليه ٢٤٠

الوجه الثانى ما ذكره الشيخ الانصارى فى المقام و الجواب عنه ٢٤٣

الوجه الثالث ما ذكره النائينى فى المقام ٢٤٤

ما ذكره السيد الأستاذ من جريان استصحاب عدم الجعل و المناقشه فيه ٢٤٥

ص: ٦٦٤

قاعده القبح مستنده الى عدم البيان ٢٤٩

الوجه الرابع ما ذكره الشيخ الانصارى فى المقام ٢٥٤

ما ذكره السيد الأستاذ من ان العناوين الماخوذه فى موضوعات الحكم الشرعيه على اقسام ثلاثه و المناقشه فيه بوجوه ٢٥٥

نتائج البحث ٢٥٧

المقام الثانى ادله الاحتياط ٢٦٥

الاستدلال بالايات على لزوم الاحتياط و الجواب عنه ٢٦٥

الاستدلال على الاحتياط بعده طوائف من الروايات ٢٧٣

الطائفة الأولى و المناقشه فيها بوجوه ٢٧٣

ظاهر هذه الروايات هو وجوب التوقف عند الشبهه و الجواب عن المناقشه فيها ٢٨٠

الطائفة الثانيه من الروايات المستدل بها على الاحتياط و المناقشه فيها ٢٨٨

تعليق بعض المحققين على دلاله روايه جميل على الاحتياط بوجوه و المناقشه فيه ٢٨٩

ما ذكره بعض المحققين من المراد من بين الرشد و الغى و الجواب عنه ٢٩١

الصحيح لا يمكن الاستدلال بروايه جميل على وجوب الاحتياط ٢٩٥

الاستدلال بروايه نعمان بن بشير على الاحتياط ٢٩٦

جواب السيد الأستاذ عن الاستدلال بهذه الروايه و نقده ٢٩٧

مناقشه اخرى للروايه و نقدها ٢٩٨

الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط ٣٠٢

الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله على وجوب الاحتياط ٣٠٢

الاستدلال بالطائفة الثالثه من الروايات منها صحيحه عبد الرحمن على وجوب الاحتياط ٣٠٦

ذكر امور ثلاثه للروايه و الجواب عنها ٣٠٨

الاستدلال بمعتبره عبد... بن وضاح على وجوب الاحتياط و ذكر احتماليين ٣١١

كلام بعض المحققين فى المقام و المناقشه فيه ٣١٢

الاحتمال الثانى: ان المراد من الحمره هل هى الحمره المغربيه ٣١٤

الاستدلال بمجموعه اخرى من الروايات على وجوب الاحتياط ٣١٥

الجواب عن الاستدلال بهذه الروايات ٣١٦

نتائج البحث عن الاستدلال بوجوب الاحتياط بالايات و السنه ٣١٧

ص: ٦٦٥

النسبه بين اصاله البراءه و اصاله الاحتياط ٣٢٥

الكلام فى انقلاب النسبه ٣٢٧

الكلام فى عدم انقلاب النسبه ٣٢٩

وجوب الموافقه القطعيه فى موارد العلم الإجمالى ٣٣١

نسبه الطائفه الأولى من الايات الى اخبار الاحتياط ٣٣٢

نسبه الايات التى استدلت بها على وجوب الاحتياط الى اخبار البرائه ٣٣٤

اخبار البرائه على اصناف و النسبه بينها ٣٣٥

النسبه بين الصنف الثالث من اخبار البراءه و اخبار الاحتياط ٣٤٠

النسبه بين استصحاب البراءه و اخبار الاحتياط ٣٤١

المناقشه فى كلام النائنى و السيد الأستاذ فى المقام ٣٤٢

نتائج البحث فى النسبه بين اصاله البراءه و اصاله الاحتياط ٣٤٤

تنبيهات البراءه ٣٤٧

التنبيه الأول فى حدود مدلول اصاله البرائه العقليه ٣٤٧

المحاوله الأولى ما قام به النائنى للتغلب على اشكال جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه ٣٤٩

الجواب عن محاوله النائنى ٣٥٠

الخطابات التحريميه على نوعين ٣٥٣

المحاوله الثانيه ان الخطابات التحريميه ظاهره عرفا فى ثبوت الحرمة لموضوعاتها ٣٥٥

عدم تماميه المحاوله الثانيه ظاهرا ٣٥٨

اذا كان الكليف معلوما بتمام أطرافه ٣٦٠

التنبيه الثانى ٣٦١

ما ذكره الشيخ الانصارى و ما علق عليه النائنى و الجواب عنه ٣٦١

اصاله عدم التذكيه و كلام الشيخ الانصارى ٣٦٥

الجواب على كلام الشيخ الانصارى ٣٦٦

اذا لم يكن عام لفظى فى المساله ٣٦٨

تحقيق البحث يتطلب التكلم فى نقاط ٣٦٩

النقطه الأولى: النظر الى روايات المساله و الجواب عنه ٣٦٩

ص: ٦٦٦

النقطه الثانيه: الظاهر من الروايات ان التذكيه مركبه لامور ٣٧٠

النقطه الثالثه فى مقامات ٣٧٣

المقام الأول ما ذكره السيد الأستاذ فى المقام و التعليق عليه ٣٧٤

التحقيق فى المقام ٣٧٦

المقام الثانى فيما اذا كان الشك فى حليه الحيوان و جرمته ٣٨١

المقام الثالث فى ان خصوصيه الغنيمه او الاهليه معتبره فى حليه لحم الحيوان بالتذكيه ٣٨٣

المقام الرابع فى ما اذا كان الشك فى قبول الحيوان للتذكيه و عدم قبوله ٣٨٤

نتائج البحث ٣٨٦

الشك فى التذكيه من جهه الشبهه الموضوعيه هنا صور ٣٩١

الصوره الثالثه ما اذا كان الشك فى الحليه و الحرمة ٣٩٢

الصوره الرابعه ما اذا شك فى طهاره الحيوان و نجاسته ٣٩٣

الصوره الخامسه ما اذا شك فى ان هذا الحيوان ذبح بالسكين او مستقبل القبله او لا ٣٩٣

فى المقام امور ٣٩٤

ما افاده المحقق الاصفهانى من التقابل بين موضوع الحليه و الحرمة ٣٩٧

ما اورده بعض المحققين على كلام الاصفهانى و الجواب عنه ٣٩٩

الامر الثالث ما استدل النائينى على ان التذكيه مركبه ٤٠٧

نتائج البحث ٤٠٨

التنبيه الثانى حسن الاحتياط فى الشبهات البدويه يقع فى مقامين ٤١١

المقام الأول ما التزم جماعه الى عدم امكان الاحتياط فى العبادات و الجواب عنه ٤١١

المقام الثانى هل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط ٤١٣

ما ذكره النائيني حول حكم العقل بحسن الاحتياط و الجواب عنه ٤١٥

التبيه الثالث قاعده التسامح فى ادله الستن ٤١٩

الاستدلال بمجموعه من الروايات و الكلام فى محتملاتها ٤١٩

ما قاله السيد الأستاذ ان لسان هذه الروايات ليس جعل الحجيه و التعليق عليه ٤٢١

ما استدل على استحباب عمل بعنوان ثانوى بوجهين و الجواب عنهما ٤٢٣

تفريع العملى على البلوغ ورد فى مجموعه من الروايات و يقع الكلام فى مقامين ٤٢٨

التفريح هل يدل على ان الثواب مترتب على حصه خاصه ٤٢٩

ص: ٦٦٧

كلام المحقق الخراساني في المقام و الجواب عنه ٤٢٩

تعليق بعض المحققين على ما افاده المحقق الخراساني ٤٣١

المقام الثاني هل يمكن حمل الروايات المطلقة على المقيدة و الجواب عنه ٤٣٦

ما قاله بعض المحققين من استفادة التقييد من هذه الروايات محل اشكال و النقد فيه ٤٣٧

ثمره النزاع في المساله بين الاقوال ٤٣٩

ظهور الثمره بين القول بحجيه خبر الضعيف، و القول بالاستصحاب النفسى العمل بعنوان البلوغ في عدده موارد ٤٤١

النقطه الخامسه هل تشمل اخبار من بلغ لفتوى الفقيه و المناقشه فيه ٤٤٥

التزام السيد الأستاذ بشمول الاخبار لفتوى الفقيه و المناقشه فيه ٤٤٥

النقطه السادسه هل تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف ٤٤٦

اذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات، و تعليق السيد الأستاذ عليه ٤٤٨

كلام بعض المحققين في المقام و الجواب عنه ٤٤٩

اذا كانت الكراهه و الاستحباب توصيلين ٤٥١

عدم جريان التراحم في المستحباب على القول به و ما قاله بعض المحققين ٤٥٤

المراد من داعويه الامر هي الداعويه التقديرية و المناقشه فيه ٤٥٦

اذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل و وصل الى المجتهد دون العامى و الكلام فيه ٤٥٨

نتائج البحث حول حديث من بلغ ٤٦١

دوران الامر بين المحذورين و البحث في مقامين ٤٦٤

المقام الأول فيما اذا كانت الوقعه واحده و الكلام فيه موسعا

هل تجرى قاعده القبح في المقام و الاقوال فيها ٤٦٦

القول الأول: ما قاله المحقق العراقي و الجواب عنه ٤٦٧

القول الثاني: ما قاله المحقق النائيني الذي حاول اثبات ذلك بعده محاولات ٤٧٢

المحاولة الأولى الروايات التي تكون مفادها جعل الحليقه لا تشمل المقام و الجواب عنه ٤٧٣

المحاولة الثانية ادله البراءه اذا كانت من قبيل حديث الرفع لا تشمل المقام و الجواب عنه ٤٧٤

المحاولة الثالثه جعل الحكم الظاهري انما يمكن اذا ترتب عليه اثر شرعى عملى و الجواب عنه ٤٧٨

القول الثالث: لبعض المحققين من ان ادله البراءه الشرعيه لا تشمل المقام و المناقشه فيه من وجوه ٤٨٠

ما قاله بعض المحققين: من ان ادله البرائه الشرعيه مختصه بغير المقام و لا اطلاق لها و نقده ٤٨٢

ما ذهب السيد الأستاذ الى جريان البراءه الشرعيه فى المقام و المناقشه فيه ٤٨٤

ص: ٤٤٨

هل يجرى الاستصحاب فى هذه المساله او لا؟ ٤٨٩

ذهاب السيد الأستاذ الى جريانه ٤٨٩

ذهاب المحقق النائنى الى جريان الاستصحاب و المناقشه فيه ٤٩٠

فى المساله قولان: القول الأول التخيير بينهما شرعى و المناقشه فيه ٣٩١

القول الثانى تقديم جانب الحرمه و الجواب عنه بوجه ٤٩٢

ما اذا كان احتمال وجوب الفعل اقوى من احتمال حرمة و الجواب عنه ٤٩٤

اذا كان الحكم فى المساله التخيير العقلى و ذهاب الخراسانى الى الاخذ بمحتمل الاهميه و ذهاب النائنى الى التخيير مطلقا ٤٩٤

و مال اليه الأستاذ

مناقشه كلام السيد الأستاذ ٤٩٨

هل العلم الإجمالى فى المقام منجز او لا؟ و ما افاده النائنى و السيد الأستاذ و الخراسانى فى ذلك ٥٠٠

ما التزم به المحقق العراقى فى المقام ٥٠٣

لنا تعليقان على ما ذكره المحقق بالعراقى ٥٠٥

اعتراض جماعه من الأصوليين على الخراسانى بان التزامه فى المقام بان العلم الإجمالى منجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه

العمليه ينافى مسلكه فى باب الاضطرار ٥٠٧

بقى هنا امران الأولى: أن يكون احتمال الوجوب القربى مساويا لاحتمال الحرمه ٥٠٨

ما احبيب عن ذلك بامرین و المناقشه فيهما ٥٠٩

الامر الثانى ما اذا كانت لاحدهما مزيه على الآخر ٥١٢

اذا دار الامر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال ٥١٤

المقام الثانى فى دوران الامر بين المحذورين فى وقايح متعدده فيقع فى موردين ٥١٤

المورد الأول: ما اذا كان تعدد الوقعه عرضيا ٥١٤

المورد الثاني ما اذا كان تعدد الواقعه طوليا ٥١٨

كلام للمحقق الاصفهاني اذا كان تعدد الواقعه طوليا و المناقشه فيه ٥٢١

ما اذا وقع حلفين او نذرين على شيئين واشتبه الشيطان عليه ٥٢٦

هنا امران الأول التخيير بين الواقعتين او الوقائع ابتدائي لا استمرارى ٥٢٩

اختيار المحقق النائيني تقديم الموافقه القطعيه على المخالفه القطعيه ٥٣١

اختيار السيد الأستاذ عدم ترجيح الموافقه القطعيه للاهم او محتمل الاهميه على المخالفه القطعيه ٥٣٣

ص: ٦٦٩

الجواب عن التقريب الأول السيد الأستاذ ٥٣٤

التقريب الثاني و الجواب عنه ٥٣٦

الامر الثاني مساله دوران الامر بين المحذورين فى العبادات الضمنيه ٥٣٩

نتائج بحوث دوران الامر بين المحذورين ٥٤٢

الشك فى المكلف به يقع فى عدة جهات ٥٤٩

الجهه الأولى فى حقيقه العلم الإجمالى و التفسيرات الوارده فيه

التفسير الأولى: ما عن المحقق الخراسانى و المناقشه فيه موسعا

التفسير الثانى: ما اختاره مدرسه المحقق النائينى و منهم السيد الأستاذ ٥٥١

التعليق على هذا القول ٥٥٥

القول الثالث ما ذهب اليه المحقق العراقى ٥٦٣

المناقشه فى هذا القول موسعا ٥٦٤

النتائج المترتبه على هذه الاقوال و ثمراتها فى مقامين ٥٦٦

المقام الأول: هل كون منجزيه العلم الإجمالى بالنسبه الى حرمه المخالفه القطعيه بنحو العله التامه او الاقتضاء؟ ٥٦٧

القول الأول انه بنحو العله التامه و الاستدلال عليه موجوده

المناقشه فى هذا القول و انه بنحو الاقتضاء ٥٦٨

ادله حجيه الأمارات لا تشمل أطراف العلم الإجمالى ٥٧٢

ما ذهب اليه السيد الأستاذ من شمول اطلاق ادله الأصول المرخصه لتمام أطراف العلم الإجمالى ٥٧٣

منع بعض المحققين هذا الاطلاق و المناقشه فيه ٥٧٤

روايات الحل و عمدتها روايتان ٥٧٧

روايات الاستصحاب على تشمل أطراف العلم الإجمالى ٥٧٧

ما ذهب اليه الشيخ الانصارى من عدم شمولها لاطراف العلم الإجمالى و الجواب عنه ٥٧٨

تنبيه ٥٨٠

القول الثانى: ان العلم الإجمالى يكون تنجيزه التكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء و قد اختار هذا القول المحقق الخراسانى

الكلام فى مراد المحقق الخراسانى فى المقام ٥٨٣

الكلام فى المقام الثانى هو وجوب الموافقه القطعيه العمليه ٥٨٦

اذا كانت الشبهه موضوعيه فلا بد من التفصل فيها ٥٨٨

ص: ٦٧٠

هل العلم الإجمالى منجز الوجوب الموافقه القطعيه العمليه ٥٩٣

ما افاده السيد الأستاذ فى ان تنجيز العلم الجمالى لوجوب الموافقه القطعيه بنحو الاقتصاء ٥٩٥

مناقشه ما افاده الأستاذ ٥٩٧

تساقط الأصول المومنه الشرعيه فى أطراف العلم الإجمالى تبنى على مقدمتين و المناقشه فيهما ٦٠٠

ما افاده النائى من ان العلم الإجمالى مقتضى الوجوب الموافقه القطعيه يرجع الى دعويين ٦٠٣

ان العلم الإجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه العمليه ٦٠٥

ما افاده المحقق العراقى بان العلم الإجمالى عله تامه لتجيز وجوب الموافقه القطعيه ٦٠٦

الجواب على ما افاده المحقق العراقى ٦٠٨

ما افاده المحقق الخراسانى فى المقام و الجواب عنه ٦٠٩

اشكال المحقق النائى على كون العلم الإجمالى عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه ٦١٣

ما اورده المحقق العراقى على النائى ٦١٤

الجواب ان ما اورده المحقق العراقى غير تام ٦١٥

ما اورده المحقق العراقى على النائى و السيد الأستاذ من ان العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز ٦١٨

الجواب على ما اورده المحقق العراقى ٦١٩

لو لم يكن العلم الإجمالى عله تامه الوجوب الموافقه القطعيه لم يكن مانع عن جريان الاصل المومن ٦٢١

ما اجيب عن ذلك بوجه ٦٢٣

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ و المناقشه فيه

الوجه الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ ايضا و الجواب عنه ٦٢٧

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ ايضا و المناقشه فيه موسعا ٦٢٩

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني و الجواب عنه ٦٣١

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين ٦٣٢

الجواب على ما ذكره بعض المحققين ٦٣٥

ما هو الداعى لجعل الأحكام الظاهرية الترخيصيه؟ ٦٣٧

لا مانع من تقييد الترخيص فى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى ٦٣٢

الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين ايضا من ان الروايات الوارده فى العلم الإجمالى تدلى على وجوب الموافقه القطعيه

٦٤٧

ص: ٦٧١

الجواب على ما افاده بعض المحققين ٦٤٣

ادله الأصول المومنه المرخصه هل لها اطلاق ٦٤٧

ان هذه الادله تصنف الى ثلاثه اصناف ٦٤٧

الصنف الأول: لا تشمل أطراف العلم الإجمالي ٦٤٧

الصنف الثاني: روايات الحل و انها لا تشمل أطراف العلم الإجمالي ٦٤٨

الصنف الثالث: روايات الاستصحاب ٦٥٢

نتائج البحث ٦٥٢

ص: ٦٧٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

