

المحجرات

فِي تَفَرُّدٍ بِرَأْسِ الْحُجَّةِ

بُحُوثٌ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

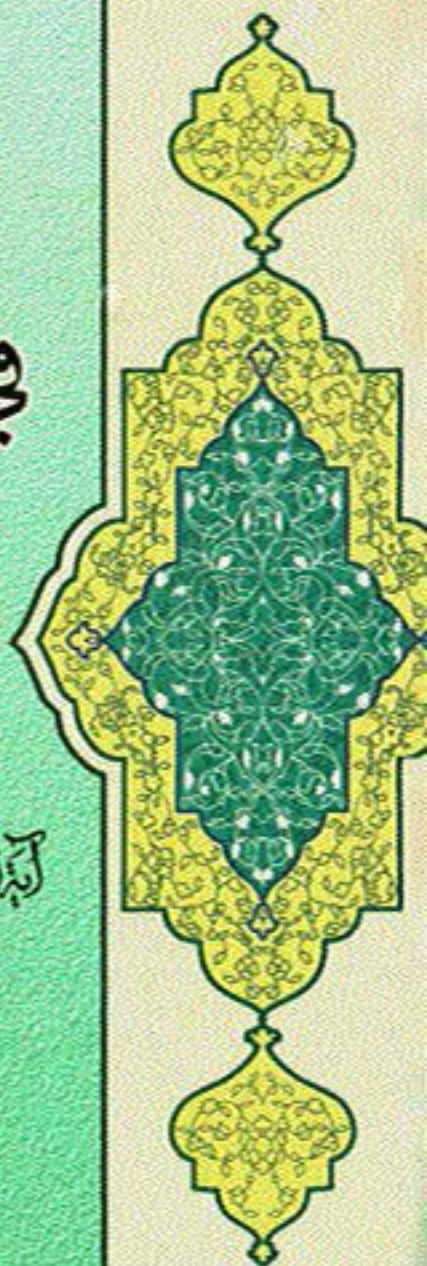
تَقْرِيرٌ لِلْبَحْثِ

لِلْإِلهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْحُجَّةِ الْكَوْنِ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ النَّبِيِّ

لَمَقَّةً

سَمَاحَةُ رَبِّهِ الْعَظِيمِ

الْمَلِكِ الْكَافِي



المحجرات في نفوس كرات الحجة

محدث في أصول الفقه

نقد البحوث

آية الله العظمى السيد محمد الحجة الكو كرمي النبي

المؤلف

سماعة آية الله العظمى

الشيخ آغا علي الطيني الطائفي

الجزء الثاني

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

اسم الكتاب: المحجة في تقريرات الحجة /ج ٢
المؤلف: ساحة آية الله العظمى الحاج آقا على الصافي الكلپايگاني
الناشر: مؤسسة السيدة المعصومة (سلام الله عليها)
الکية: ١٥٠٠

ليتوغرافي : مكتبة اهل البيت
الطبعة الاولى: محرم الحرام / ١٤٢١ هـ
طباعة: مطبعة ياران
تنفيذ الحروف والإخراج: مؤسسة اخوان
السعر المجلد: ١٨٠٠٠ ريال

السعر غير المجلد: ١٥٠٠٠ ريال

شابک ٥ - ٥١ - ٦١٩٧ - ٩٦٤

ISBN 964 - 6197 - 51 - 5

قم - ايران - شارع ارم - مؤسسة السيدة المعصومة (عليها السلام)
صندوق بريد ٣٩٣٩ / ٣٧١٨٥ - هاتف: ٧٣٤٢٤٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام

في القطع والظنّ والشك

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين، واللعن على أعدائهم من الآن إلى قيام يوم الدين .

الكلام في القطع والظن والشك

وقبل التكلم في أصل المطلب نقول بأن الشيخ رحمته الله قال في الرسائل: (إنَّ
المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيٍّ فإمَّا أن يحصل له الشكُّ فيه، أو القطع، أو الظنُّ،
فإن حصل له الشكُّ فالمرجع فيه هو القواعد الشرعية الثابتة للشاكِّ في مقام العمل...
إلى آخره).

واستشكل عليه المحقِّق الخراساني رحمته الله وبعض آخر بأن على هذا يلزم تداخل
الأقسام، إذ ربَّ شكٍّ يكون حكمه حكم الظنِّ، وبالعكس، فليس مطلقاً الظنُّ من
حيث الحكم في مقابل الشكِّ، وكذلك ليس كلَّ شكٍّ مطلقاً في مقابل الظنِّ من حيث
الحكم، بل ربَّما يكون حكم الظنِّ حكم الشكِّ، كما يكون كذلك في الظنِّ الغير المعبر،
ولكن بعد التأمل في كلام الشيخ رحمته الله وفي مطلبه يظهر لك صحة كلامه رحمته الله وعدم
ورود إشكالٍ عليه؛ لأنَّه تارة يكون هذا التقسيم باعتبار الحكم، يعني باعتبار ماهو
التكليف المكلف من حيث الحكم عند طرؤ هذه الصفات له، فإن كان التقسيم بهذا

الاعتبار فيرد الإشكال على الشيخ رحمته الله؛ لأنَّ الظنَّ من حيث الحكم ليس مطلقاً في مقابل الشكِّ. وتارةً يكون التقسيم لا باعتبار الحكم، بل يكون النظر إلى أنَّ مجرد التفات المكلف إلى الحكم مطلقاً يحصل له هذه الصفات الثلاثة: إمَّا القطع أو الظنَّ أو الشكِّ، فلا يكون النظر على هذا إلى أحكامها، بل يكون إلى نفس هذه الصفات. فعلى هذا ولو كان بعض هذه الصفات من حيث الحكم متحداً مع صفةٍ أخرى إلاَّ أنَّ في حدِّ ذاته كلاً منها صفة في قبال الآخر فلا يلزم تداخل الأقسام على هذا، وضرورة.

يكون الأمر كذلك، إذ كلَّ شخصٍ بعد توجُّهه لأمرٍ إمَّا أن يحصل له القطع، أو الظنَّ، أو الشكِّ، ونظر الشيخ رحمته الله إلى هذا.

إن قلت: لو كان المراد من التقسيم نفس هذه الصفات في حدِّ ذاتها مع قطع النظر عن حكمها فلمَ لم يتعرَّض للوهم؟ والحال أنَّ الوهم أيضاً صفة في قبال هذه الصفات، وربما يحصل للشخص الوهم، فكان الحقُّ على هذا أن يقول: إمَّا أن يحصل له القطع، أو الظنَّ أو الشكِّ، أو الوهم.

نقول: بأنَّ الوهم وإن كان هو احتمال المرجوح في مقابل الظنَّ وهو كون الاحتمال في طرفٍ أرجح من الآخر، وفي قبال الشكِّ وهو كون الاحتمال في الطرفين مساوياً، وفي قبال القطع وهو عدم احتمال الخلاف في الطرف الآخر، إلاَّ أنَّ مع ذلك لا يلزم جعله في هذا التقسيم قسماً آخر في قبال القطع والظنَّ والشكِّ.

والسرُّ في ذلك: هو كون هذا التقسيم باعتبار ما يترتَّب على هذه الصفات من الأحكام، وبعد كون الوهم احتمال المرجوح في طرفٍ وهو أضعف من الشكِّ لكون الاحتمال في الطرفين مساوياً يكون من حيث الحكم داخلياً في الشكِّ فلا يلزم ذكره مستقلاً، وهذا لا يتناقض مع ما قلنا في ردِّ المحقق الخراساني رحمته الله من عدم كون التقسيم بلحاظ الأحكام مرادنا؛ لأنَّه فعلاً لم يكن الشيخ رحمته الله في مقام بيان حكم هذه

الصفات، وهذا لا يتنافى مع كون التقسيم بلحاظ الأحكام المترتبة عليها ولو أنه يذكر بعد في محله ما يشبهه. فظهر لك مما تلونا عليك: أن ما قاله الشيخ رحمته الله في هذا المقام في محله ولا يرد عليه إشكال من هذا الحيث.

ثم إن المحقق الحراساني رحمته الله قال في مقام التقسيم بياناً آخر فراراً عن بعض الإشكالات المتوهم ورودها على التقسيم الذي ذكره الشيخ رحمته الله؛ فقال: (إن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا تلفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو مقلّده: فإما أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلى الثاني لابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية... إلى آخره).

ولكن مع ذلك يرد عليه إشكالات:

الأول: أن ظاهر كلامه اختصاص التقسيم بالمكلف البالغ لقوله: (البالغ الذي وضع عليه القلم)، والحال أن الأمر ليس كذلك:

أما أولاً فلأن غير البالغ - أعني الصبي - أيضاً يلتفت إلى حكم فعلي؛ لأنه على القول بمشروعية عبادة الصبي كما هو مذهبه واستحباب العبادات له فهو أيضاً يلتفت تارة إلى حكم فعلي، فإما أن يحصل له القطع أو غيره؛ لأن الصبي ولو لم يكن الواجب عليه واجباً والحرام عليه حراماً، إلا أنه مع ذلك يستحب له الإتيان بالواجبات فيحصل له حكم فعلي، إلا أن يلتزم بكون هذا التقسيم لخصوص الواجبات والمحرمات، وعلى هذا لا يدخل الصبي؛ لعدم حكم فعلي وجوبي أو تحريمي له، ولكن هذا الالتزام في غير محله، ولا إشكال لتعميم التقسيم للمستحبات والمكروهات أيضاً.

وأما ثانياً يكون تارة نفس الصبي موضوعاً لإجراء حكم المولى، مثلاً لو علم المولى بأن الصبي صار جنباً ولكن شك في أنه اغتسل أم لا فلا بد من إجراء الصبي

الاستصحاب والحكم لأجله ببقاء جنابته، ثم يتفرع على ذلك حكم للولي وهو لزوم رده عن مسّ كتابة القرآن، ففي مثل هذا المورد نفس الصبي يجري الاستصحاب، فهذا شاهد على كون حكم الشكّ له فيدخل في هذا التقسيم .

الثاني: قال : (إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري... إلى آخره)، وظاهر كلامه هو: أن البالغ تارة يلتفت إلى حكم فعلي واقعي، وتارة إلى حكم فعلي ظاهري. وقبل ذكر الإشكال نقول: إن مراده من الفعلي في هذا المقام ليس هو الفعلي الذي إذا علم به أيضاً لم يتنجّز؛ لأنّ الحكم عليه ولو قطع به الشخص لم يتنجّز، لأنّ له شرائط أخر غير العلم، فهو بالعلم لا يصير منجّزاً، بل مراده من الفعلي هو الفعلي الذي لو علم به لتنجّز، فليس لتنجّزه شرط إلّا العلم، فهذا القيد احتراز من الفعلي بالمعنى الأوّل.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ من يقول بكون مؤدّي الأمارات أحكاماً - كما قال به القدماء - لا يرد عليه إشكال لو قال: يحصل له حكم ظاهري، وأما من لم يقل بهذا وقال: معنى جعل الأمانة هو جعل الحجية التي معناها هو التنجّز عند الإصابة والعذر عند المخالفة فكيف يقول بأنّه (إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري؟ وهذا المحقّق رحمته الله قال في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بجعل الحجية فلم يكن على مبناه في الأمارات جعل حكم، نعم قال بجعل الحكم في بعض الأصول، فعلى أي حال يرد عليه في الأمارات: بأنّ على مبناه ليس مؤدّاها أحكاماً أصلاً فتخرج الأمارات عن هذا التقسيم .

الثالث: قال: (وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل) وحاصل كلامه هو: أنّ بعد عدم حصول القطع بحكم فعلي ظاهري أو واقعي يكون المرجع هو الظنّ الانسدادي على تقرير الحكومة، ثم بعد ذلك المرجع هو الأصول فجعل الأصول في طول الظنّ الانسدادي، والمحال أنّ الظنّ في حال الانسداد في طول

الأصول؛ لأن إحدى مقدمات دليل الانسداد هي عدم إمكان جريان الأصل في كل واقعة، فبعد عدم إمكان جريان الأصل تصل التوبة إلى الظن الانسدادي، فكلامه من هذا المحيـث أيضاً مورد إشكال ليس في محله، فيرد عليه الإشكالات الثلاثة التي ذكرناها. (١)

إذا عرفت هذا كله نقول في مقام التقسيم بياناً خالٍ عن الاشكال، وهو أن نقول: إن الشخص إذا التفت إلى حكم شرعي: فإما أن يحصل له العلم، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك، فلو قيل بهذا التعبير لا يرد إشكال.

ثم إنه حيث يكون لنفس القطع والظن الحكم بمعنى أن نفسها حيث يكونان قابليـن للحكم لأن فيها جهة الإراءة والكشف، وإن كان الكشف في الظن هو كشف ناقص يصح أن يقال: إن نفس القطع والظن قابلان للحكم، وأما الشك فحيث لم يكن فيه جهة كشف أصلاً لم يكن الشك بنفسه قابلاً للحكم، ولذا عبر الشيخ رحمه الله - ولقد أجاد في كلامه - بأن المرجع في صورة الشك هو الأصول العملية.

فعلى هذا نقول بأنه في صورة الشك إن لوحظ في حكم الحاكم - وهو الشارع مثلاً - حالة سابقة بمعنى أن الشارع لاحظ الحالة السابقة في حكمه والحالة السابقة دخل في حكمه فيكون المورد مجرى الاستصحاب، لأن فيه لاحظ الحاكم الحالة السابقة، لأنه قال: «لا تنقض اليقين بالشك». وإن لم يلاحظ الحاكم في حكمه الحالة السابقة: فإن كان الشك في أصل التكليف فالمرجع هو البراءة، وإن كان الشك في

١ - أقول: إن الإشكال الثالث الذي أورده سيدنا الأستاذ مد ظله على المحقق الخراساني رحمه الله لا يرد عليه؛ لأنه ولو إحدى مقدمات دليل الانسداد هي عدم إمكان جريان الأصل في كل واقعة إلا أن بعد تمامية المقدمات يكون الظن الانسدادي مقدماً على الأصل، ولذا لو ظن بحكم في موضوع لا مجال لجريان الأصل في هذا المورد، فعلى هذا كلام المحقق الخراساني رحمه الله في مقام التقسيم صحيح؛ لأنه قال بكون الأصل في طول الظن الانسدادي إذا تمت مقدمات دليل الانسداد، كما صرح بذلك وقال: (وقد تمت مقدمات الانسداد). (المؤلف)

المكلّف به بعد العلم بالتكليف فإن أمكن الاحتياط فالمرجع الاشتغال، وإن لم يمكن الاحتياط فالمرجع التخيير.

إذا عرفت هذا كلّه نقول: بأنّه يقع الكلام في القطع والظنّ والشكّ في طيِّ مقاصد بعون الله تعالى ونستعين منه .

المقصد الأول

في العلم

المقصد الأول

في العلم

ويقع الكلام في العلم في مقامات:

المقام الأول

هو أنَّ العلم لا يكون مورداً لحكم أصلاً، والتعبير في بعض الكلمات كما يظهر من ظاهر كلام الشيخ عليه السلام من أنه يجب اتباع القطع يكون على وجه المساعدة، وليس وظيفة العلم إلا إراءة الواقع وكشفه ورفع السترة، ولا يكون قابلاً لحكم أصلاً لا لحكم عقلي ولا شرعي، وكشفه عن الواقع أيضاً أثره التكويني، غاية الأمر بعد حصول العلم وكشف الواقع يترتب على المقطوع كل ما هو أثره، فالمقطوع أيضاً غير محكوم بحكم عقلاً، يعني ليس مع قطع النظر عن ترتب الأثر حكم آخر عقلاً بوجوب الأخذ والعمل به، بل بعد القطع والعلم يترتب على المقطوع والمعلوم كل ما هو أثره، فيترتب عليه كبرى الواقع، مثلاً: إذا علمت بكون هذا خمرأ لا يتولد أمر بوجوب اتباع هذا العلم، وكذلك بوجوب الاتباع عن المقطوع، بل بعد العلم يترتب على هذه الصغرى - وهو هذا الخمر المعلوم - كبرى الواقع وهي حرمة شربه، فليس للقطع حكم أصلاً لا شرعاً ولا عقلاً، غاية الأمر بعد العلم يترتب على المقطوع أثره،

سواء كان هذا الأمر أثر العقلي أو الشرعي.

فظهر لك أنّ في صورة العلم ليس حكم بوجوب الاتّباع عقلاً، فالعلم غير قابل للحكم، فلا مجال بعد ذلك للتكلّم في أنّه غير قابل للجعل التشريعي لا إثباتاً ولا نفيّاً، إلّا قلنا من عدم كونه قابلاً لتعلّق الحكم به أصلاً لا عقلاً ولا شرعاً، هذا حال العلم من أنّه بعد حصوله لا إشكال في ترتّب أثر الواقع على المعلوم، وأمّا الجهل المركّب فلا يترتب عليه أثر الواقع؛ لأنّه ليس هداية بل جهالة وضلالة، ولا يكون علماً بل هو جهل أشدّ جهل فكيف يترتب عليه أثر العلم؟ غاية الأمر لو لم يقصّر في مقدماته يكون معذوراً لا لأجل اعتقاده الباطل واقعاً حتى يقال: إنّ الواقع له أثر والواقع يترتب عليه، والجاهل المركّب لم يكشف له الواقع، بل لأجل أنّ جهله عذر له، فهو معذور لكون الجاهل معذوراً لو لم يقصّر في المقدمات.

فظهر لك أنّ معذورية الجاهل المركّب ليس إلّا لأجل جهله في صورة عدم تقصيره في المقدمات، وأمّا مع قصيره فلا يكون معذوراً.

وظهر لك عدم تعلّق حكم بالقطع، وكون التعبير بوجوب اتّباعه مسامحة، والشاهد على هذا هو أنّ في بعض الموارد لا معنى لوجوب الاتّباع، مثلاً: لو قطع يكون هذا المانع ماءً فبعد العلم ينطبق على هذه الصغرى كبرى الواقع وهي كون الماء مباحاً، فلو كان الواجب اتّباع العلم لكان عليه لازماً شربه، وهو كما ترى، فهذا دليل على عدم ترتّب حكم متعلّق به من العقل أو الشرع، بل ليس أثر العلم إلّا كشف الواقع، ولازمه ترتيب ما هو أثره في الواقع، فافهم.

ومما قلنا ظهر لك أنّ العلم هو الاعتقاد الموافق للواقع فإن كان كبرى الواقع هو الوجوب يترتب عليه، وكذلك الحرمة. وتارةً يكون كبرى الوقع الإباحة أو النّدب أو الكراهة، فلا معنى لوجوب الاتّباع في هذه الصور، فالعلم غير محكوم بحكم من العقل، كما أنّ الذي هو جهل بل من أشدّ صور الجهل أيضاً غير محكوم

بحكم من المعذورية مثلاً، بل الجهل عذر له؛ لأن الجاهل مع عدم تقصيره معذور .
وبما قلنا ظهر لك أن إطلاق الحجّة على العلم ليس بمعنى إطلاقها على غيره؛
لأنه لم يصّر وسطاً لإثبات متعلّقه، فلا تقل: إن هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم
الخمرية كذا، فهذا كذا، بل بمجرد العلم ينكشف الواقع لك، ولذا تنطبق كبرى الواقع
على هذه الصغرى وتقول: هذا خمر، وكلّ خمر حرام، فهذا حرام. ومن الواضح أن
الحجّة عبارة عن ما يوجب القطع بالمطلوب فكيف يطلق على نفس القطع؟ وهذا
واضح، فالمراد من إطلاق الحجّة على العلم هو: أن به يصح الاحتجاج، فتارةً يحتاج
العبد به على المولى إذا قطع ولم يصادف الواقع ولم يكن في تحصيله مقصراً، وتارةً
يحتاج المولى به إذا صادف الواقع ولم يعمل العبد به. هذا كلّ في العلم.

وأما في الظنّ فحيث لم يكن كاشفاً تاماً بل فيه احتمال الخلاف ولأجل ذلك
يكون حجّةً تعبديةً فيصح إطلاق الحجّة الاصطلاحية عليه؛ لصيرورته وسطاً
لإثبات المتعلّق، فتقول: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية حرام، فهذا
حرام، والسرّ في ذلك هو: أنك لو لم تجعل الظنّ وسطاً لا يمكن لك تطبيق الصغرى
على الكبرى فلا بدّ فيه من الأمرين:

الأول: كبرى تعبدية على حجّة الظنّ. الثاني: جعل الظنّ وسطاً في الصغرى
حتى ينطبق على هذا الكبرى التعبدية، فلا يمكن لك مع حصول الظنّ بكون هذا
خمرًا أن تقول: هذا خمر، لأنّه من المحتمل عدم كونه خمرًا، فلا بدّ من أن تقول في
الصغرى بأنّ هذا مظنون الخمرية.

ثمّ بعد ذلك هذه الصغرى لا تنطبق على الكبرى الواقعية، فلو كان لك كبرى
واقعية بأنّ كلّ خمر حرام فلا تنطبق على هذه الصغرى أعني هذا مظنون الخمرية؛
لأنّ مقتضى الكبرى هو حرمة الخمر الواقعي، وهذه الصغرى لا تثبت إلّا الظنّ
بكون هذا خمرًا فيحتمل أن يكون ماءً في الواقع، لأن معنى الظنّ احتمال المرجوح في

طرفه فلا يمكن القول بحرمة هذا؛ لأنه ليس لهذه الصغرى كبرى واقعية فلا بد من كبرى تعبدية وهو كل مظنون الحمرية حرام، فبعد ضم هذه الصغرى لهذه الكبرى ينتج لك أن هذا حرام، فلأجل ذلك حيث إن الظن صار سبباً لإثبات المتعلق يصير وسطاً فتكون حجية الظن حجية تعبدية بخلاف العلم فهو حجة بذاته، فبعد كون حجية الظن حجية تعبدية ولم تكن لصغرها كبرى واقعية، ولا يمكن انطباق صغرها على الكبرى الواقعية فلا يقع هذا الحمر المظنون صغرى لكل خمر يجب الاجتناب عنه؛ لأن وجوب الاجتناب عرض الحمر الواقعي، وهذا المانع المظنون خمريته غير معلوم كونه خمراً واقعاً حتى يعرضه وجوب الاجتناب.

فمن أجل ذلك التزمت العامة تارة بأن الحكم الواقعي ليس حكماً واحداً لكل من العالم والجاهل، بل لكل منهما في كل واقعة حكم على حدة، فمن اعتقد بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - كان الواجب عليه واقعاً هو الجمعة، ومن اعتقد بحرمة كان واقعاً صلاة الجمعة عليه حراماً.

وتارة بأن الحكم المجهول واقعاً هو حكم واحد يشترك فيه الجاهل والعالم، غاية الأمر من صادف اجتهاده بما هو الواقع فما هو الواقع عليه واجباً، وإن لم يصادف رأيه بما هو الواقع بل صادف غير الواقع فيبدل الواقع بالنسبة إليه.

والفرقة المحقة - الشيعة - لما رأوا بطلان هذا الكلام وفساده لم يعتقدوا بهذه المقالة، بل قالوا بأن الله تعالى في كل واقعة حكماً واحداً يشترك فيه العالم والجاهل، وليس له حكمان في واقعة واحدة، ولا يبدل ما هو الواقع لو لم يصادف رأي المجتهد الواقع، بل في هذه الصورة أيضاً حكم من أخطأ الواقع هو ما هو الواقع، غاية الأمر هو أخطأ ولم يصل الى الواقع، ومن هنا نشأ النزاع بين المحطنة والمصوبة، فالعامة قائلون بالتصويب؛ لأن باعقادهم كل مجتهد مصيب لأن لكل حكماً على حدة، والشيعة قائلون بالتخطئة لأنهم كما قلنا معتقدون بأن الله في كل واقعة حكماً واحداً

مشتركاً فيه العالم والجاهل .

فالشبهة بعد التزامهم بذلك قد تصدّوا لتصوير وجهٍ صحيحٍ للالتزام واتباع الأمارات غير الموجبة للعلم فذكروا لذلك وجوهاً :

الوجه الأول: ما يظهر من القدماء وهو الالتزام بحكمٍ آخر في مقابل الحكم الواقعي عبّر عنه بالحكم الظاهري، وقالوا بأنّ الحكم الواقعي حكم واحد، ولكن لنا حكم آخر وهو الحكم الظاهري وهو مؤدّي الأمانة، فما هو مؤدّي الأمانة يكون حكماً ظاهرياً، وبهذا البيان فرّوا من إشكال التصويب لالتزامهم بأنّ الواقع ليس إلا حكم واحد، وتصوروا كبرى شرعيةً ينطبق عليها الصغريات، فإذا ظننت بكون هذا خماً تقول: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية حرام لأداء الظنّ به وكون مؤدّي الظنّ حكماً ظاهرياً فتكون النتيجة: أنّ هذا حرام ظاهراً لكونه مصداقاً لحكم ظاهري، فعلى هذا تكون المصلحة في نفس مؤدّيات الطرق والأمارات وهي مصلحة في قبال مصلحة الواقع .

الوجه الثاني: وهو ما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله وهو: أن تكون المصلحة في نفس السلوك، فعلى هذا لا تكون المصلحة في المؤدّي، بل المصلحة في الأمانة تكون مصلحةً طريفةً تعبّر عنها بالمصلحة السلوكية، فمن عمل بالطريق لو لم يصل الى الواقع يصل الى مصلحةٍ مجعولةٍ في نفس الطريق، فعلى هذا الوجه ليس مؤدّي الطرق والأمارات حكماً أصلاً، بل ليس في المؤدّي مصلحة أصلاً بل المصلحة في السلوك فقط، فعلى هذا الوجه أيضاً ينطبق الصغريات على كبرى شرعية وتكون الكبرى على كلّ من الوجهين كبرى شرعية؛ لأنّ الشارع على الوجه الأول جعل حكماً ظاهرياً في مؤدّي الظنّ مثلاً، وكذلك على الوجه الثاني الشارع جعل المصلحة في سلوك هذا الطريق مثلاً، فالكبرى تكون كبرى شرعية .

الوجه الثالث: أنّنا لا نلتزم بالوجهين المتقدمين، بل نقول بأنّه ليس للشارع

حكم أصلاً بل الكبرى مأخوذة من العقل، بمعنى أن الحاكم بالكبرى لهذه الصغريات هو العقل، وهذا أيضاً على أنحاء:

فتارة يكون للعقل حكم بأن الوصول إلى الواقعيات لا يمكن إلا بسلوك طرق كما ترى، فإن العقلاء لهم طرق منصوبة للوصول إلى مقاصدهم، فبعد حكم الشارع أو العقل بأن خبر الواحد حجة - مثلاً - يحكم العقل بسلوك هذا الطريق لكونه من مصاديق الكبرى العقلية، وهو: أن كل طريق لابد من سلوكه - مثلاً - يحكم العقل، ففي هذه الصورة تكون للصغريات كبرى لكن حكم الكبرى يكون من ناحية العقل، فعلى هذا يكون الحكم حكماً طريقتياً عقلياً لا شرعياً، كما أنه يمكن أن يكون جعل الحجية من هذا القبيل.

وتارة لا يكون منشأ الكبرى العقلية ذلك، بل يكون من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، لأنه من المسلّم أنه مع عدم المؤمن كقبح العقاب بلا بيان لو احتمل ضرراً لابد من دفعه، فبعد جعل الصغرى - مثلاً - بعد جعل الشارع الظن حجة يحكم العقل باتباعه لأجل دفع الضرر المحتمل لعدم مؤمن في البين.

وتارة يكون منشأ الكبرى العقلية التي تنطبق عليها الصغريات التعبدية هو حكم العقل باهتمام المولى بالواقع كما ترى، مثلاً المولى يكون حفظ الدين عنده مهم، بحيث مع احتماله أيضاً لا يجوز ترك الحفظ، كما أنه لعل من هذا القبيل الفروج والدماء، ففي هذه الصورة بعد ما يرى العقل اهتمام المولى بالواقع يحكم بحفظ جميع احتمالات الواقع، فيمكن أن يكون الحكم الكبروي على لزوم اتباع الطرق والأمارات من هذا القبيل، حيث إن من المحتمل كون مؤدئ الطريق هو الواقع و المولى إلى أهمية حفظ الواقع، فالعقل يحكم بحفظ جميع احتمالاته، فيحكم بلزوم العمل على طبق الأمانة حفظاً للواقع، فعلى أي حال بكل من هذه الوجوه يمكن تصوير الكبرى الصغريات التعبدية. غاية الأمر إثبات أن حجية الأمارات

والطرق والكبرى التي تنطبق عليها الصغريات التعبدية من أي الأقسام هذه بعد بطلان التصويب مسلماً ، وهذا ما سيأتي التعرّض له في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إن شاء الله.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ العلم لا يصير وسطاً لإثبات متعلّقه، وإطلاق الحجة عليه مساححة، وأنّ الظنّ يصير وسطاً لإثبات متعلّقه .

ولكن كلّ ما قلنا من عدم صيرورة العلم وسطاً وعدم إطلاق الحجة عليه يكون في العلم الطريقي، يعني ما هو طريق لكشف الواقع الذي ليس فيه إلاّ جهة الإراءة .

وأما العلم الموضوعي فهو قابل لصيرورته وسطاً لإثبات متعلّقه، بمعنى أنّ العلم الموضوعي يعني العلم الذي جعله الشارع موضوعاً لحكم يقبل لأنّ يصير وسطاً، وصيرورة العلم موضوعاً لحكم آخر أمر ممكن، فكما أنّ الشارع يمكن له أن يجعل الظنّ موضوعاً لحكم ويقول: إذا ظننت بوجوب شيءٍ وجب عليك كذا يمكن له أن يجعل العلم موضوعاً لحكم ويقول: إذا علمت - مثلاً - بالظهور وجب عليك التصديق، فصيرورة العلم موضوعاً للحكم أمر ممكن.

المقام الثاني

في تقسيم العلم

يقسّم العلم الى خمسة أقسام، بأن يقال: إنّ العلم تارةً يكون طريقياً، وتارةً يكون موضوعياً، وإذا كان موضوعياً تارةً يكون موضوعاً على نحو الطريقة وبما هو طريق، وتارةً يكون موضوعاً على نحو الصفية وبما هو صفة خاصة، فالأقسام ثلاثة:

الأول: العلم الطريقي .

الثاني: العلم الموضوعي على نحو الطريقة .

الثالث: العلم الموضوعي على نحو الصفية .

وكل من الأخيرين إما أن يكون العلم تمام الموضوع، وإما أن يكون جزء الموضوع، فالأقسام خمسة:

الأول: العلم الطريقي .

الثاني: العلم الموضوعي بنحو الطريقة على أن يكون العلم تمام الموضوع .

الثالث: العلم الموضوعي على أن يكون العلم جزء الموضوع، يعني يكون العلم مع الواقع موضوعاً للحكم .

الرابع: العلم الموضوعي على نحو الصفية، ويكون هو تمام الموضوع، يعني هو

موضوع للحكم بنفسه مع قطع النظر عن الواقع.

الخامس: العلم الموضوعي على نحو الصفية بنحو يكون جزء الموضوع، يعني يكون هو الواقع موضوعاً للحكم.

فتكون الأقسام خمسة على مذهب الشيخ عليه السلام الذي جعل القطع مقسماً.

وكذلك تكون الأقسام خمسة على مختارنا من جعل العلم مقسماً.

لا يقال: يلزم على مختاركم أن لا تكون الأقسام إلا ثلاثة؛ لعدم إمكان أخذ العلم في الحكم على أن يكون تمام الموضوع، بل في صورة الموضوعية يكون العلم جزء الموضوع دائماً، لأنّ مع كون العلم كذلك هو الاعتقاد الموافق للواقع فداًماً يكون العلم مع الواقع وغير منفك عنه، فكلّ ما علم بشيء فالواقع يكون كذلك؛ فلو علم بكون هذا خمرأ في الواقع يكون خمرأ، فالمناط هو العلم والواقع، لعدم التفكيك بينهما، ولا يكون العلم في قبال الواقع بل كلّ حكم يكون للعلم يكون للواقع أيضاً، فعلى هذا لو صار العلم موضوعاً لحكم آخر يكون أخذه بما هو جزء الموضوع، فهو مع الواقع يكون موضوعاً للحكم، ولا يعقل فرض كون العلم تمام الموضوع؛ لأنّ معنى كون العلم تمام الموضوع هو كون العلم ميزاناً لا الواقع، والحال أنّ العلم والواقع متلازمان.

نعم، على مختار الشيخ عليه السلام من جعل العلم هو القطع يصحّ تصور أخذ القطع موضوعاً لحكم آخر على أن يكون هو تمام الموضوع؛ لأنّ القطع تارة لا يصادف الواقع مثل الجهل المركّب فالواقع غير ملازم مع القطع حتى لا يمكن التفكيك بينهما. لأنّا نقول: إنّه على أيّ تقدير تكون الأقسام خمسة، أمّا على مختار الشيخ عليه السلام فالأمر واضح. وأمّا على ما اخترنا فنقول كما قلنا في بعض المباحث: إنّ المتلازمين يكون أثرهما أنّه إذا وجد أحدهما وجد الآخر ولا يمكن وجود أحدهما مع عدم وجود الآخر، والقدر اللازم أنّه لا يمكن أن يكون لهما حكمان مختلفان، ولكن لا يلزم أن يكون لهما حكمان موافقان، بمعنى أنّه لا يلزم أن يكون لكلّ منهما حكم ثبت

للآخر، مثلاً: الاستقبال والاستدبار متلازمان، فكلما يحصل الاستقبال من طرف يحصل الاستدبار في مقابله، ولكن لا يلزم أن يكون حكم لأحدهما هو نفسه للآخر، بل ما يلزم هو أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكم مخالف للآخر، ولذا فني مثال الصلاة لو فرض كون الواجب هو الاستقبال للقبلة فلا يمكن أن يكون استدبار القبلة واجباً، فلو أمر بوجوب الاستقبال ليس معناه حرمة الاستدبار، بل القدر اللازم هو عدم إمكان وجوب استدبار القبلة، فكل منها لو كان مورد الحكم لا يلزم أن يكون الآخر مورداً لهذا الحكم ومتحداً معه في الحكم، ولهذا أيضاً آثار في بعض الموارد، ففي المثال المذكور لو حكم بحكم على أحدهما لا يلزم أن يكون الآخر محكوماً به. إذا عرفت أن المتلازمين لا يلزم اتحادهما في الحكم نرجع الى ما نحن فيه، ونقول: بأن العلم والواقع ولو كان بينهما تلازم ولكن تارة يكون موضوع الحكم الواقع، وتارة يكون العلم، وتارة يكون كل منهما، فلو كان موضوع الحكم العلم - مثلاً - لا يلزم أن يكون الواقع أيضاً محكوم بهذا الحكم، بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً، ففي الصورة التي يكون فيها موضوع الحكم هو نفس العلم يكون تمام الموضوع هو العلم، ولا نظر الى الواقع ولو كان الواقع أيضاً موافقاً وملازماً للعلم، ولكن ليس موضوع حكم الشارع، بل يكون في هذه الصورة الواقع كالحجر في جنب الإنسان.

وبالعكس لو كان الواقع موضوع الحكم فيكون الموضوع الواقع بنفسه، ولو كان كل منهما موضوع الحكم فكل منهما جزء الموضوع، وفيما كان العلم موضوعاً للحكم بنفسه لا الواقع له بعض الآثار في بعض الموارد، فلو دل دليل على تنزيل شيء منزلة العلم فهو يصير منزلة العلم فقط على هذا لا العلم والواقع؛ لعدم التلازم بين التزليلين، يعني لا يلزم أن يكون كل شيء ينزل منزلة العلم ينزل منزلة الواقع أيضاً.

ثم إنَّ للنائبين ﷺ هنا كلاماً، وهو: أنه قال بعدم إمكان فرض كون العلم

مأخوذاً على نحو الموضوعية، ومع ذلك يكون بنحو الطريقة مأخوذاً في الموضوع فيما إذا كان العلم موضوعاً لإثبات الحكم، فأنكر أحد الأقسام المتقدمة وهو العلم الموضوعي على وجه الطريقة إذا كان تمام العلم موضوعاً لإثبات الحكم لأنه لو كان العلم موضوعاً ومأخوذاً كذلك يلزم التناقض؛ لأن مقتضى كونه طريقاً منقضض لكونه موضوعاً، لأنه في الأول هو طريق والموضوع هو الواقع، ولا نظره أصلاً، ومقتضى كونه موضوعاً هو كون النظر به بنفسه موضوعاً فيلزم التناقض، فلا يعقل كون العلم موضوعاً بنحو تمام الموضوعية ومع ذلك كان أخذه على نحو الطريقة في الموضوع.

ولكن لا يخفى ما في كلامه من الفساد:

أما نقضاً فبأن كلامه لو كان في محله فلا يختص الإشكال بصورة كون تمام العلم موضوعاً، بل كما يجري هذا الإشكال على تقدير تماميته في هذه الصورة يجري في كذلك صورة أخرى، وهي: ما إذا كان العلم جزء موضوع لإثبات الحكم؛ لأن في هذه الصورة يكون العلم طريقاً وجزء موضوع لإثبات الحكم، فعلى هذا لو كان هو جزء الموضوع فيكون النظر به تارة بالطريقة، وتارة بالموضوعية، بل لعله يكون الإشكال في هذه الصورة أزيد من الصورة التي استشكل فيها؛ لأن في الصورة التي ذكرها يكون العلم فقط موضوعاً، ولكن في هذه الصورة يكون العلم مع الواقع موضوعاً، فيكون العلم طريقاً إلى ما هو جزء الموضوع وهو الواقع، ويكون مع ذلك بنفسه جزء الموضوع، ففي الصورة الأولى ليس طريقاً لما هو الموضوع ومع ذلك يكون الموضوع، وأما في الصورة الثانية مع كونه طريقاً إلى جزء الموضوع وهو الواقع بنفسه جزء الموضوع فيرد عليه نقضاً بما قلنا.

وأما جوابه حلاً فهو: أن يقال كما نقول من كون العلم تارة موضوعاً لحكم ليس معناه أن العلم موضوع لنفس متعلقه، بل يكون معناه أن العلم يصير تارة موضوعاً لحكم آخر غير متعلقه، مثلاً إذا قال بأنه إذا علمت بوجود الخمر يجب

الاجتناب عنه، فتعلق العلم يكون وجود الخمر فليس العلم مأخوذاً موضوعاً لهذا المتعلق وإثبات هذا المتعلق، بل هذا العلم - أعني العلم بوجود الخمر - يكون موضوعاً لحكم آخر وهو وجوب الاجتناب، ومنشأ إشكال الثائني ﷺ يكون هو تخيل أن في الصورة التي يكون فيها العلم موضوعاً هو كونه موضوعاً لإثبات نفس متعلقه، فقال: «إنّ ذلك موجب للتناقض»، وإن كان الأمر كذلك صحّ ما قاله، ولكن من الواضح فساد ذلك بل ومن أوضح الواضحات، كما يظهر من كلام الشيخ ﷺ بأن العلم في صورة الموضوعية يصير موضوعاً لحكم آخر غير متعلقه، فعلى هذا لا يلزم إشكال أصلاً؛ لأنّ العلم ولو أخذ موضوعاً بما هو طريق لكتّه طريق لإثبات متعلقه و موضوع لإثبات حكم آخر، فلا يكون طريقاً وموضوعاً بالنسبة الى موضوع واحد حتى يلزم التناقض، فظهر لك فساد هذا الكلام.

وقال نظير هذا الإشكال في الاستصحاب أيضاً في ردّ التمسك بـ «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» للحكم الواقعي والظاهري بعدم إمكان ذلك، لإثته لا بد من أخذ أحدهما طريقاً الى الواقع والآخر موضوعاً، وهذا غير ممكن؛ لأنّ بينها الطولية حيث إنّ حليّة الظاهرية في طول حليّة الواقعية فلا يمكن لمحاظهما عرضاً، وقد قلنا بفساد هذا الإشكال؛ لأنّ العلة والمعلول ولو أنّ بينها الطولية بحسب الوجود ولكن لا مانع من أن يعرض بعد ذلك حكم لها عرضاً، كما ترى أنّ الابن معلول الأب وجوداً ولكن بعد الوجود قابلاً لحكم عرضاً، ولا مانع من ذلك، فكذلك ولو أنّ بين الحكم الواقعي والظاهري تكون الطولية ولكن بلحاظ آخر يمكن أن يعرض عليهما حكم واحد.

ثمّ بعد ما ظهر لك من أنّ أقسام العلم خمسة لا بدّ من فهم الفرق بين الأقسام وبيان المراد منها:

أما العلم الطريقي فعناؤه واضح فليس فيه إلّا جهة الإراءة والكشف .
وأما العلم الموضوعي فلا بدّ من الفرق بين قسميه، وهو ما إذا كان موضوعاً

على وجه الطريقة، وما إذا كان موضوعاً على نحو الصفتية، وأما القسمان الآخران - يعني ما إذا كان العلم مأخوذاً بنحو تمام الطريقة وبين العلم الموضوعي على نحو الصفتية - فنقول: إنه قيل في مقام الفرق وجوه :

الوجه الأول: هو أنه كما يكون الشيء تارة مركباً وموضوعاً للحكم بما هو مصداق للكلّي لا بما هو فرد خاص، مثلاً يكون لزيد بما هو فرد ومصداق للعالم موضوعاً لوجوب الإكرام، وفي هذه الصورة لو دلّ دليل على أن فرداً آخر مصداق للكلّي ينزّل منزلته، مثلاً لو دلّ دليل على كون عمرو عالماً ينزّل منزلته ويشمله حكم وجوب الإكرام، لأنّ في هذه الصورة مركّب الحكم يكون هو الجامع بينهما وهو العلم، ولا خصوصية لخصوص الفرد إلا بما هو فرد للجامع .

وتارة لا يكون كذلك، بل يكون المصداق الفرد بماله من الخصوصية المختصة به مورد الحكم لا بما هو مصداق للكلّي، ففي هذه الصورة لو دلّ دليل على كون فرد آخر مصداقاً لما هو مصداقه لا يسري حكم الأول إليه؛ لعدم كون الحكم به بما هو مصداق للكلّي، بل يكون الحكم عليه بما هو فرد خاصّ متخصّص بالخصوصية الكذائية، مثلاً: لو صار زيد موضوعاً لوجوب الإكرام لا بما هو مصداق للإنسان بل بما هو فرد خاص متخصّص بخصوصيات ودلّ دليل على تنزيل عمرو منزلة زيد في الانسانية لا يسري وجوب إكرام المستلّق بزيد به؛ لأنّ زيدا لم يكن مركباً وموضوعاً للحكم بما هو مصداق الإنسان.

إذا عرفت هذين القسمين نعود الى العلم ونقول: بأنّ العلم أيضاً يأتي فيه هذان القسمان :

الأول: أن يكون أخذه في الموضوع بما هو مصداق من مصاديق الكاشف، لا لأجل خصوصية في نفسه بل بما هو كاشف، فلو أخذ كذلك لو دلّ الدليل على تنزيل الظنّ - مثلاً - في الكاشفية وأنّ الظنّ كاشف واحد من مصاديق الكاشف فلا إشكال في قيامه مقام العلم المأخوذ كذلك، لأنّ في الحقيقة ما هو موضوع الحكم هو جامع

الكاشف، والعلم أيضاً كان موضوعاً لأجل كونه مصداقاً له، فكلّ كاشفٍ بعد ورود الدليل على كونه كاشفاً يصير موضوعاً لإثبات ما يكون العلم موضوعاً لإثباته .

الثاني: أن يكون العلم موضوعاً للحكم لا بما هو مصداق لجامع الكاشف، بل بما هو صفة ولأجل خصوصية تكون فيه، ففي هذه الصورة ولو دل دليل على كون الظنّ - مثلاً - مصداقاً لمصاديق الكاشف لا يقوم مقام هذا العلم، لأن العلم صار موضوعاً بما هو صفة خاصة وبما فيه من الخصوصية، فالقسم الأول يكون علماً موضوعياً على وجه الطريقة، والقسم الثاني يكون علماً موضوعياً على وجه الصفة، فبعض قال في مقام الفرق بين العلم الموضوعي على وجه الطريقة وبين ما أخذ على نحو الصفة بهذا البيان.

ولكن قد يقال: إنّ هذا الفرق يظهر من بعض كلمات الشيخ عليه السلام مثل مثاله الذي قال بأنّ الشارع لو أخذ صفة القطع على هذا الوجه في عدد ركعات التناية والثلاثية والأولتين من الرباعية فالدليل الدال على حجية مطلق الظنّ في الصلاة لا يكفي لكفاية قيام الظنّ بأحد طرفيه أو أصالة عدم الزائد مقام هذا العلم، لأن العلم أخذ على وجه الصفة، وكذلك في المثال الذي مثّل به بعد ذلك فيمن نذر بتصدق درهم مادام متيقناً بحياة ولده لا يجب عليه التصدّق مع الشك في الحياة لأجل الاستصحاب، لأنّ القطع بما هو صفة أخذ في موضوع نذره، فهذان المثالان يدلّان على أنّ مراده من القطع الموضوعي الطريقي ما قلنا، ومن القطع الموضوعي الصفتي ما قلنا، وحيث إنّ في المثالين صفتي لأنّ تقوم الأمارات الآخر بدليل حجيتها مقامه إلا بتزليل آخر .

ولكن لا يخفى عليك أنّ مراد الشيخ عليه السلام لو كان هو هذا الفرق بين الطريقي الموضوعي وبين الصفتي الموضوعي لكان لازمه الالتزام بكون النسبة بين أدلة الأمارات والواقعيات هو الوجود لا الحكومة؛ لأنّ معنى الوجود هو التصرف في الموضوع، ومعنى الحكومة هو التصرف في الحكم لا في الموضوع مثل قوله: «الطّواف

بالبيت صلاة» يعني حكماً لا موضوعاً، وأمّا في الورد فيكون التصرف في الموضوع، وفي المقام ما قلت في القسم الأول، يعني القطع الطريق الموضوعي كان معناه أنّ العلم موضوع للحكم بما هو مصداق للكاشف، فلو دلّ الدليل على كون الظنّ كاشفاً فيكون وارداً على هذا الدليل وتكون النسبة الورد، لأنّ بعد دليل التنزيل تصرف الشارع في الموضوع وهو الكاشف وجعل الظنّ مصداقاً للكاشف بدليل التنزيل، لا أن يكون التصرف في الحكم فتكون النسبة الورد لا الحكومة، والحال أنّ الشيخ رحمته الله يقول بأنّ النسبة بين الطرق والأمارات وأدلة الأحكام الواقعية تكون الحكومة لا الورد، فهذا خلاف مبناه، فبعد ما نرى من أنّ في المثالب يكون القطع مسلماً مأخوذاً على وجه الطريقة لا بد من الالتزام بأنّ الشيخ رحمته الله خلط في هذا المقام، أو أن يكون بنظره القطع الصفّي غير هذا.

الوجه الثاني: هو أنّ صفات ذات الإضافة ولو كلها ترى ترى مع الإضافة، ولكن مع ذلك تارة في مقام اللحاظ يلاحظ اللاحظ هذه الصفة ذات الإضافة من حيث نفسها بدون جهة إضافتها إلى الغير، بل يكون الملحوظ نفس هذه الصفة. وتارة يلاحظ هذه الصفة من حيث إضافتها إلى الغير، ففي هذا اللحاظ يكون الملحوظ الصفة مع خصوصية إضافتها إلى الغير.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ العلم حيث يكون كذلك يعني من صفات ذات الإضافة فإنه نور لنفسه ومنور لغيره فيمكن لحاظه بنحوين :

فتارة يلاحظ العلم بما هو نور ومرآة للغير، وبهذا المعنى يكون طريقاً، فلو لوحظ كذلك لو دلّ الدليل على تنزيل شيء في الكاشفية فيقوم مقام العلم، لأنّه بما هو نور ومرآة وكاشف ونور لنفسه ومنور لغيره وباعتبار إضافة إلى نفسه وغيره صار موضوعاً للحكم، فلو كان شيء له هذه الإضافة ولو بالتنزيل فينزل منزله.

وتارة يلاحظ حيث نفسه لا بإضافة إلى نفسه وغيره بل بما هو من كفيات نفسانية، فعلى هذا لو دلّ دليل على كون شيء فيه هذه الإضافة لم يقم مقام هذا

العلم؛ لأنّ في هذه الصورة العلم صار موضوعاً للحكم بما هو لا بما هو مضافاً إلى الغير .

فعلى الأول يكون العلم طريقاً موضوعياً . وعلى الثاني يكون صفتياً موضوعياً ، وبهذا النحو يمكن الفرق بين الصفتي الموضوعي وبين الطريق الموضوعي ، وعليه يترتب الأثر: فإن كان أخذ العلم على النحو الأول - أعني الصفتي - فلا تقوم الأمارات والطرق بدليل اعتبارها مقام هذا العلم . وإن أخذ على النحو الثاني - أعني فيما أخذ طريقاً في الموضوع - فتقوم مقامه الأمارات والطرق .

والثاني عليه السلام جعل كلام المحقق الخراساني عليه السلام مورداً للإشكال، فقال في هذا المقام: بأن العلم حيث يكون من الأمور ذات الإضافة فقيه جهات ثلاثة: جهة كونه صفةً قائمةً بالنفس مضافاً إلى العالم، وجهة كشفه عن الواقع وإضافته إلى المعلوم، وجهة الجري العملي على طبقه، وما يقوم مقامه الأمارات والطرق هو في الجهة الثانية يعني حيث إضافة إلى المعلوم، فما يظهر من كلامه هو جعل إضافته إلى العالم وكونه نوراً له في مقابل كونه مرئياً للمعلوم وكاشفاً عنه .

والحال أنّ هذا كلام فاسد ، حيث إنّ في ما أخذ على نحو الصفتية لم يلاحظ أصلاً جهة كاشفيتها وكونه نوراً للعالم وكاشفاً للمعلوم، بل بهذا الحيث يكون في مقابلها، وأمّا لو أخذ طريقاً يلاحظ جهة اضافته إلى العالم والمعلوم كليهما لأنّ بينهما التلازم، فعلى هذا قيام الأمارات مقامه يكون في ما أخذ طريقاً شاملاً لإضافته إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، فلا يمكن أن تقوم الأمارات مقامه حيث إضافته إلى المعلوم بدون أن يقوم مقام إضافته إلى نفس العالم، بل نوعاً في الموارد يكون العلم الطريقي بلحاظ إضافته إلى العالم تقوم الأمارات مقامه، كما ترى في الرجوع إلى المجتهد فإنّ علم المجتهد موضوع لحكم المقلد وهذا العلم مسلماً طريق، وهذا الحيث يعني حيث اضافته إلى العالم يعني المجتهد موضوع للحكم وبهذا الحيث تقوم

الأمارات والطرق مقامه، فهو مع التزامه بأنّ في هذا المثال تقوم الأمارات مقام العلم مع كون حيث إضافته إلى العالم ملحوظاً كيف تفوّه هذه المقالة؟

فالحقّ هو: أنّ حيث كاشفية العلم في مقابل حيث صفيته، فلو لوحظ صفة -يعني بما هو صفة- في مقابل سائر الصفات النفسانية كالظنّ والشكّ يكون هذا اللحاظ في قبال حيث كاشفيته ولحاظه كاشفاً بكلا صورتيه، يعني صورة إضافته إلى العالم وصورة إضافته إلى المعلوم يكون في قبال أخذه صفة، وما يترتب الأثر في هذا يعني لو أخذ صفة لم تقم مقامه الطرق والأمارات، ولو أخذ كاشفاً تقوم مقامه الطرق والأمارات لو لوحظ بالإضافة إلى المعلوم أو إلى العالم لأنّ بينهما التلازم، فظهر لك عدم تمامية كلامه ﷺ .

ثمّ إنّ بعد ما ظهر لك أنّ العلم ينقسم إلى أقسام خمسة، وظهر لك الفرق بين الطريق وبين الموضوعي، وظهر لك الفرق بين الصفتي الموضوعي وبين الصفتي الطريقي يقع الكلام في مقام آخر، وهو: أنّ الأمارات والطرق هل تقوم مقام العلم بدليل حجّيتها، أو لا؟

فنقول: اعلم أنّ الكلام أولاً يكون في الطرق والأمارات وبعض الأصول المحرزة للواقع كالأستصحاب، فهو وإن كان من الأصول إلّا أنّه مع ذلك يكون ناظراً إلى الواقع، ولذا قلنا بكونه برزخاً بين الأصول والأمارات، ولذا يقدم على سائر الأصول في مقام التعارض، وأمّا سائر الأصول ممّا ليس فيه جهة الإحراز وغير ناظر إلى الواقع فليس محلّ كلام، لعدم قيامه مقام العلم.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ الكلام يقع تارة في قيام هذه الطرق والأمارات وبعض الأصول المحرزة مقام العلم الطريقي، وتارة يقع الكلام في قيامها مقام العلم الموضوعي:

أمّا الكلام في المقام الأول فنقول: بعد ما قلنا من أنّ العلم يكون كاشفاً تاماً وليس في إنارته نقص، ولذلك مرأى للواقع ونور في نفسه منور لغيره، وحيث

تكون كاشفيته تامة يكشف الواقع به ولا يحتاج الى تعبد بالعمل به، بل ولا يمكن ذلك، ويكون تطبيق الكبرى على صغرياتها المعلومة قهرياً وأن هذا أثره التكويني، وبعد كون ذلك أثره التكويني فبمجرد حصول العلم يعلم بالصغرى وبعد العلم بها تنطبق هذه الصغرى على الكبريات الواقعية. وبعبارة أخرى: بعد حصول العلم يترتب على المعلوم كل ما هو أثره هذا حال العلم.

وإذا نظرنا الى الطرق والأمارات وبعض الأصول يعني ما فيها جهة الإحراز حيث إنه بعد قيام الظن أو الطريق مثلاً على شيء - كما قلنا سابقاً - لم يكن للمظنون مثلاً كبرى واقعية حتى يترتب على الصغرى المظنون فلا بد من حيث التعبد في الطرق والأمارات حتى بعد التعبد يمكن ترتب كبريات الواقع عليها، لأن فيها احتمال الخلاف، فلأجل هذا محتاجة في الاعتبار الى الجعل ولذا تكون حججاً تعبدية بعد وقوع التعبد بها من الشارع.

فحيث إننا نقول بأن معنى أن الشارع جعلها حجة واعتبارها هو جعل حجة نفس الظن ونفس الطريق، لا المظنون أو المؤدى، فعنى جعلها حجة هو أن الكشف الناقص الذي كان فيها أتمه الشارع، ويكون مختارنا في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري هو تميم الكشف، فبعد جعل الشارع وحجيتها من قبله يكون معناه إلغاء احتمال الخلاف الذي كان فيها، فبعد تميم كشف الناقص يصير كشفه تاماً وكاشفاً تاماً كالعلم.

غاية الأمر العلم كاشف تام بنفسه، وهذه الطرق التعبدية بجعل الشارع وتعبد منه فبعد قيام الدليل على حجيتها تصير من حيث الكاشفية كالعلم.

فظهر لك من هذا البيان أن ما فعل الشارع هو تميم الكشف الناقص الذي كان فيها لا غير ذلك، ثم بعد ذلك يترتب على كاشفيته كل ما يترتب على الكاشف الواقعي، وليس من فعل الشارع، بل الشارع جعلها كاشفاً كالعلم، فكما أن العلم بعد كشفه عن الواقع يترتب على المعلوم كل ما هو أثره كذلك هذه الطرق التعبدية، فبعد

صيرورتها كاشفةً تامةً ولو بالتعبد فكما أن العلم الطريقي بمجرد إراءته الواقع يترتب على المعلوم كلياً هو أثره من حكم أو غيره كذلك هذه الطرق التعبدية بعد الكشف الناقص بها وتتميم كشفها الناقص بدليل المحجة واعتبارها يترتب على صغرياتها الكبرى الواقعية، وما هو أثر الصغرى الواقعية، لأنه على الفرض بعد ورود الدليل على حجيتها ومعناها كما قلنا هو إلغاء احتمال خلافها تصير كالعلم كاشفاً للواقع فتقوم بدليل اعتبارها مقام العلم الطريقي، فكما أنه لو علم بكون هذا خمرأ ترتب عليه أثره الواقعي هو وجوب الاجتناب كذلك لو قام خبر واحد على كون ذلك خمرأ يترتب عليه أثره الواقعي والكبرى الواقعية وهي وجوب الاجتناب عنه، فافهم .

وهذا واضح، إنما الإشكال في جهة أخرى، وأنه تارة يقع الكلام في قيام هذه الطرق التعبدية والأصول المحرزة مقام العلم الموضوعي .
اعلم: أن هذه الطرق التعبدية لا تقوم مقام العلم الموضوعي الصفي مسلماً؛ لأنه كما قلنا ليس أثر المترتب على العلم الموضوعي الصفي على مصداق الكاشف حتى يقال بعد حجية الامارة - مثلاً - تكون الأمانة كاشفاً مثله فيترتب عليه كلياً هو أثر الكاشف، بل أثر المترتب يترتب على هذه الصفة بالخصوص في قبال سائر الصفات فلا تقوم صفة أخرى مقام هذه الصفة .

إنما الكلام يكون في أنها هل تقوم مقام العلم الموضوعي الطريقي، أم لا ؟
والحق هو قيامها مقام العلم بهذا المعنى، لما قلنا من أن دليل اعتبارها جعلها كالعلم في الكاشفية وتم الشارع نقص كشفها فهي كالعلم في الكاشفية، وبعد صيرورتها كاشفة تقوم مقام العلم الموضوعي الطريقي أيضاً، لأن العلم صار موضوعاً بما هو كاشف عن الواقع، وهذه الطرق أيضاً بعد دليل الاعتبار تكون كالعلم في الكاشفية .

وما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في بيان عدم إمكان قيام هذه الطرق مقام العلم

الموضوعي الطريقي من أن في هذه صورة أخذ العلم طريقاً ليس نظراً بالعلم أصلاً بل النظر يكون الى الواقع فقط، لأن نسبة العلم الى المعلوم نسبة المرآة مع ما يرسم فيه، فكما أن من ينظر في المرآة يكون تمام نظره بالصورة المرتسمة فيه كذلك في العلم الطريقي بعد كونه طريقاً يكون النظر بالمعلوم والواقع ولا نظر بالعلم أصلاً، وفي صورة أخذ العلم موضوعاً بعد كونه موضوعاً يكون تمام النظر به مستقلاً اذا كان العلم تمام الموضوع، وبه وبالواقع إذا كان جزء الموضوع.

وعلى أي حال في كلتا صورتين يكون العلم مورد النظر، ففي الصورة الطريقية آلي، وفي الصورة الموضوعية استقلالي، فدليل تنزيل الأمارات منزلة العلم إن كان تنزيله في كلتا الجهتين فيوجب اجتماع اللحاظين، وهذا محال، وإن كان متكفلاً لأحدهما فلا بد أن يكون متكفلاً لحيث الطريقية لا لحيث الموضوعية، وأنتم أيضاً لا تلتزمون بكون التنزيل في حيث موضوعية العلم لا لحيث الطريقية، فدليل التنزيل متكفل لتنزيل الأمارات منزلة العلم في حيث الطريقية، فقيامها مقام العلم في حيث الموضوعية يحتاج الى تنزيل آخر ودليل آخر، ولا يمكن تكفل دليل واحد لكل من الجهتين؛ لعدم إمكان اجتماع اللحاظين: لحاظ الآلية لحيث قيامها مقام العلم الطريقي، ولحاظ الاستقلالية لحيث قيامها مقام العلم الموضوعي. وأضف الى ذلك أنه لابد في التنزيل أن يكون باعتبار الأثر، بمعنى أن تنزيل الطرق منزلة العلم يكون باعتبار ترتب الآثار على ذلك، فلا بد من أن يكون الأثر ملحوظاً، فبعد ذلك الأثر هو الواقع، ففي العلم الطريقي يكون الأثر مترتباً على الواقع، وفي الموضوعي على العلم إذا كان تمام الموضوع، وعلى العلم والواقع إذا كان العلم جزء الموضوع، ففي تنزيل الامارة منزلة العلم الطريقي الملحوظ هو الواقع، وفي قيامها منزلة العلم الموضوعي يكون الملحوظ هو العلم ملازم ذلك اجتماع اللحاظين فدليل الواحد غير قابل لتنزيلين.

يظهر لك فساد مما قلنا؛ لأننا قلنا بأن المجهول في باب الطرق والإمارات ليس

إلا نفسها وتتميم كشفها، وأما ما يترتب عليها فلا يكون مورد الجعل، فالشارع تمّ نقص كشفها، ثم بعد تتميم هذا النقص تصير كاشفةً تامةً، فكل أثر يكون مترتباً على الكاشف يترتب عليها بدون أن يكون هذا الأمر مورد لحاظ الشارع في مقام الجعل والتنزيل، فالشارع لا يكون نظره إلى الأثر حتى يقال: إن الأثر في أحدهما على الواقع وفي أحدهما على العلم، بل الشارع لم يفعل إلاّ تتميم الكشف، ثم بعد صيرورته كاشفةً وكل أثر يكون للكاشف يترتب عليه، فالشارع لم ينزله منزلة العلم في حيث الطريقة، ولم يقع تنزيله في هذا الحيث حتى يقال مع لحاظ هذا الحيث لا يمكن لحاظ الموضوعية، بل الشارع جعله كاشفاً. ثم الكاشف تارةً يصير طريقاً فهي أيضاً بعد كونها كاشفاً تصير طريقاً، وتارةً تصير موضوعاً لحكم فهي أيضاً بعد التنزيل في الكاشفية تصير موضوعاً لحكم من غير أن يكون ملحوظ الشارع في مقام التنزيل هذين الحيتين.

وما قال من أن التنزيل باعتبار الأثر فلا بدّ من لحاظ الأثر فيه أن التنزيل يكون كما قال باعتبار الأثر، لكن تارةً يكون الملحوظ في مقام التنزيل هو نفس الأثر، وتارةً يكون الشيء لو كان لحاظ الشيء وتنزيله باعتبار الأثر، ففي الأوّل يكون الملحوظ هو الأثر، وفي الثاني لا يكون الملحوظ هو الأثر، بل الملحوظ نفس الشيء، غاية الأمر لحاظه وجعله كان باعتبار الأثر، وبينهما فرق واضح.

فلو كان المفعول في باب الأمارات المؤدّي يصحّ ما قال، لأنّ الجعل تعلّق بالأثر والمؤدّي، فهذا الجعل لا يكفي لجعل نفس الأمانة، ولكن لو كان الجعل متعلقاً بنفس الأمانة لا بالأثر ولو كان الجعل باعتبار الأثر فلا يلزم ما قاله أصلاً.

فظهر لك فساد كلامه، والعجب من هذا المحقق رحمته الله فهو مع التزامه في باب الأمارات بأن المفعول هو المحجة لا المؤدّي كيف يقول بهذه المقالة؟

ثم بعد ما عرفت من عدم الإشكال في قيام الأمارات مقام العلم الموضوعي على وجه الطريقة على القول بتعلّق الجعل بنفس الأمانة أو نفس الظن، وكون

المجموع التعبدية نفس الطرق لا المؤدّي نقول : بأنه يمكن الالتزام بذلك على القول بكون المجموع هو المؤدّي، يعني مؤدّي الطريق.

بيانه: أنّ التزيلات الواردة تارة تكون عرضية، بمعنى أنّ شيئاً يكون في عرض شيء آخر لا في طوله مثل أن يقال : التراب ماء فنزل التراب منزلة الماء في الطهورية مثلاً ويكون في عرضه لا في طوله ، فيكون لسان التزيل جعله عرضاً له . وتارة لا يكون المجموع والمنزل في عرضه، بل يكون في طوله، فنقول : إنّ فيما نحن فيه لا يمكن الالتزام بكون التزيل عرضياً، وإنّ مؤدّي الطريق منزل منزلة الواقع ويكون في عرضه ، لأنّ هذا موجب للتصويب الذي هو محال، أو يجمع على بطلانه؛ لأنه على هذا يكون الواقع تارة الواقع الأولي، وتارة الواقع الجملي وهذا تصويب، فما هو المعقول هو كون المؤدّي الذي تعلّق الجعل به في طول الواقع، بمعنى أنّ مؤدّي الطريق من باب كشفه عن الواقع صار حجةً ولزم الاتّباع، فيكون المؤدّي منزلاً منزلة الواقع في طوله وباعتبار كشفها عن الواقع، فعلى هذا يكون المؤدّي لازم الاتّباع والمجموع من باب كونها كاشفةً عن الواقع وكون الطريق القائم عليه طريقاً الى الواقع فلنأخذ بكون اعتبار المؤدّي وتعلّق الجعل بها لأجل كشفها عن الواقع، فحيث كشفها عن الواقع مأخوذ فيه قهراً ، لأنّ بهذا الحيث صار مجعولاً، فالمؤدّي مع كشفها عن الواقع صار مورد الجعل والاعتبار، وعلى هذا فالمؤدّي المنكشف مورد اعتبار الشارع ، يعني مؤدّي المتحيّنة بحيثية كشفها عن الواقع ولأجل كاشفيّتها للواقع صارت مورد الاعتبار.

فعلى هذا بعد كون المؤدّي بهذا الاعتبار مورد الجعل فحيث الكشف دخيل وملحوظ في مقام الاعتبار فبعد كون المؤدّي لكاشفيّتها عن الواقع مورد الاعتبار فالجعل لا يتعلّق بنفس المؤدّي ، بل بها وبحيث كشفها.

ولهذا قال بعض في مقام بيان مراد الشيخ رحمته الله : إنّ المؤدّي المنكشف مورد الاعتبار، ومعناه ما قلنا، يعني أنّ المؤدّي مع حيث كشفها صار مورد الجعل، فعلى

القول بكون المجمعول هو المؤدّي مع حيث كشفها لكون اعتبارها في طول الواقع وبعد كون حيث الكشف ملحوظاً فباعتبار كشفها يقوم مقام كاشفية العلم، ولا يلزم اجتماع اللحاظين على هذا، لما قلنا من أنّ الملحوظ أمر واحد، وهو المؤدّي لكن باعتبار كشفها عن الواقع، فبعد شمول التنزيل بهذا الموضع يكون لكل أثر كشف يترتب على المجمعول.

نعم، لو كان مورد الأثر مترتباً على نفس العلم الموضوعي لا الواقعي أو هو والواقع يكون هذا الكلام غير تام، ولا يمكن الالتزام بكون المؤدّي المنكشف قائماً مقام هذا العلم، لأنّه قام مقام الواقع لا العلم فيصح هذا الكلام، ولكن هذا قلماً يتفق في العلم الذي أخذ جزء الموضوع على وجه الطريقة.

وعلى أي حال على مختارنا من أنّ المجمعول نفس الطريق لا إشكال في قيام الطرق مقام العلم الطريقي والموضوعي الطريقي، سواء كان العلم جزء الموضوع أو تمام الموضوع.

ثم إنّ المحقق الخراساني رحمه الله تصدّى لتصحيح قيام الأمارات مقام العلم الموضوعي بدعوى الملازمة العرفية، وأنّ العرف يحكمون بالملازمة ولو كان المجمعول هو المؤدّي، ولا يلزم اجتماع اللحاظين.

بيانه: أنّ بعد تعلق الجعل بالمؤدّي وتنزيله منزلة الواقع فتأثيره لا يمكن إلّا باعتبار جزء آخر وهو حيث الكشف لأنّ الجعل المؤدّي يقوم مقام الواقع، فيرتب عليها أثر الواقع، وأمّا أثر جزء آخر - يعني أثر العلم - موقوف على تعلق الجعل بالطريق أيضاً فالعرف في هذا المقام يحكم بالملازمة بين جعل المؤدّي وجعل الطريق حتى يترتب الأثر، ولا يلزم اجتماع اللحاظين على هذا؛ لأنّ أحد التنزيلين يعني تنزيل المؤدّي منزلة الواقع ثبت بالمطابقة ويجعل مطابق وهو دليل الجعل، والآخر وهو تنزيل الطريق منزلة العلم ثبت بالملازمة وبتتبع جعل الأول فلا يجتمع اللحاظين؛ لأنّ اللازم ليس محتاجاً بالجعل بل هو مجمعول بالتبع وبدلالة الالتزام.

واعلم أنّ هذا الكلام لو صحّ يصحّ في الصورة التي كانت هي الأثر للعلم والواقع، يعني يكون العلم مأخوذاً بعنوان جزء الموضوع .

وأما اذا كان العلم مأخوذاً بعنوان تمام الموضوع فليس لهذا التوجيه مجال إلا أن يكون أثراً آخر للواقع أيضاً في هذه الصورة غير أثر العلم ، ولكن يكون هذا الكلام في غير محله ويكون مورداً للإشكال .

فالذي أورده المحقق رحمه الله نفسه هذا الإيراد عليه هو لزوم الدور ؛ لأنّه بعد كون أثر المترتب على المؤدّي موقوفاً على أثر المترتب على الطريق فيكون عكسه أيضاً كذلك، فإنّ أثر المترتب على الطريق أيضاً موقوف على أثر المترتب على المؤدّي فيلزم الدور ؛ لأنّ التوقّف على هذا يكون من الطرفين .

ولكن يرد على هذا الكلام إيراد أيضاً، وهو : أنّه مع كونه دليلاً على فساد أصل التوجيه كذلك يكون دليلاً على فساد ما أورده على التوجيه من بيان الدور . فنقول بعونه تعالى : الأثر الذي لا بد من كونه في كل شيء حتى يكون باعتباره قابلاً للجعل والتزويل ليس هو الأثر الفعلي ، بل يكفي قابلية ترتب الأثر ولو تعليقاً ولو لم يكن فعلياً كما ترى في اعتبار كل شيء ، فالسورة معتبرة في الصلاة ويترتب عليها أثر في حصول معراج المؤمن مثلاً ، ولا إشكال في أنّ هذا الأثر ترتب على السورة اذا انضمّ إليها سائر الأجزاء والشرائط ، ولكن مع ذلك يترتب الأثر عليها ولو لم يجد سائر الأجزاء ، ويكفي في كونها ذات أثر بهذا المقدار .

وكذلك في كل شيء ذي أثرٍ مثلاً في هذه السورة لو شككت بعد الدخول في الركوع بأنّه هل أتيت به أم لا ؟ فتجري قاعدة التجاوز ، والحال أنّ السورة بنفسها لا أثر لها إلا بعد الصلاة والإتيان بكلّ ما اعتبر في الصلاة ، ولكن أنت لا تصبر حتى تمضي صلاتك ، ثمّ تجري قاعدة التجاوز ، بل تجري في حال الركوع الذي هو حال الشك هذه القاعدة .

والسرّ في ذلك : هو عدم لزوم أثره الفعلي في تنزيل شيء أو تعلق الجعل

بشيء، بل يكفي صرف كونه بحيث لو انضم إليه سائر الشرائط ورفع الموانع يؤثر أثره، فعلى هذا نقول في المورد بأنه يكفي في كون الأثر لجعل المؤدى هو صرف قابلية الأثر، يعني بحيث لو انضم إليه جزء الآخر يؤثر الأثر ويكون أثره هو، مثلاً أنه لو تعلق جعل آخر بجزء الآخر يعني الطريق فهو ينضم إليه ويؤثران في الأثر المترتب عليهما، فلا يكون المراد الأثر الفعلي حتى يقال بأن الأثر الفعلي على المؤدى موقوف على تعلق الجعل بالطريق، فنستفيد تعلق الجعل بالطريق بالملزمة لما قلنا، فأصل التوجيه يظهر فساداً من هذا البيان.

وكذا يظهر فساد إشكال الدور؛ لأن بعد عدم كون المراد من الأثر هو الأثر الفعلي فلا يكون بينها توقف حتى يلزم الدور. هذا تمام الكلام في العلم الطريقي الصرف والموضوعي الطريقي.

وأما الموضوعي الصفّي فكما قلنا لا يقوم الطريق مقامه؛ لأن في هذه الصورة العلم بما هو صفة في قبال الصفات صار موضوعاً للحكم، فالطريق بدليل حجته لا يقوم مقامه، لأن الأثر ليس للكاشف بل يكون لصفة خاصة وهو العلم.

ثم إن هنا إشكالاً، وهو: أن تنزيل شيء منزلة شيء آخر باعتبار الأثر لا بد وأن يكون الأثر المنزل عليه رفعه ووصفه بيد المنزل - بالكسر - حتى ينزل على آخر منزلته في هذا الأثر، والمقام ليس كذلك، لأن الأثر المترتب على العلم - على ما قلنا - يكون مترتباً عليه قهراً وتكويناً لا يجعل جاعل، فالشارع لم يجعل أثر العلم حتى ينزل الطريق منزلته باعتبار هذا الأثر.

ولكن دفعه ظاهر، وهو: أنه لا يلزم في التنزيل أن يكون أثر المنزل عليه أمر وضعه ورفعته بيد المنزل، بل لا بد وأن يكون في التنزيل أثر، يعني لا بد وأن يكون في تنزيل شيء منزلة الآخر أثر حتى يكون التنزيل باعتبار هذا الأثر ويمكن للمنزل تنزيل ذلك الشيء منزلته باعتبار الأثر وجعل الأثر فيه بتنزيله منزلته، فافهم.

ومما قلنا ظهر لك أنّ النسبة بين أدلة الأحكام المتكفّلة للأحكام الواقعية مع الطرق والأمارات هي الحكومة ، يعني تكون أدلة الطرق والأمارات حاکمةً عليها ولا تكون النسبة الورود ؛ لأنّه بعد ما قلنا من أنّ الورود عبارة عن التصرف في الموضوع والتوسعة في الموضوع تبعداً ، والحكومة عبارة عن التصرف في الحكم تبعداً لا الموضوع فحيث يكون العلم بالطريق موضوعاً للحكم بخصوصية العلم بالموضوع الواقعي هو العلم ، غاية الأمر من باب كونه كاشفاً عن الواقع ، لكن مع ذلك ما هو الموضوع هو العلم ، وبعد ما قلنا من أنّ دليل التنزيل ينزل الطريق والأمارات منزلة العلم في الكاشفية فالطريق بما هو كاشف يكون بعد التنزيل كالعلم حكماً في كشفه عن الواقع فيكون الموضوع للحكم الواقعي هو العلم ، ولكن بعد التنزيل يكون الطريق أو الأمارات في حكم العلم فتكون النسبة هي الحكومة لا الورود ، فافهم .

هذا كلّه في قيام الطرق والأمارات منزلة العلم ، وعرفت تفصيله من قيامها مقام العلم الطريقي الصرف والعلم الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية ، ولا تقوم مقام العلم الموضوعي على وجه الصفية .

وأما الكلام في قيام الأصول مقام العلم فنقول : إنّ الأصول على قسمين : قسم ليس فيها جهة نظر إلى الواقع وكشف إلى الواقع ، بل تكون أصولاً عملية وليس دليلها دالّاً إلا على لزوم الجري العملي على طبقها بدون لحاظ الواقع فيها ، وليس فيها حيث إحراز الواقع والنظر اليه ، بل هي أصول تجري في مقام الجهل بالواقع بلا نظر إلى الواقع ، بل تكون في قبال الواقع أحكاماً عملية ، كأصالة البراءة وأصالة الطهارة ، وهذا القسم لا كلام فيه في عدم قيامها منزلة العلم أصلاً ، لعدم جهة كشفٍ ومرآيةٍ للواقع فيها أصلاً ، ويدخل في هذا القسم الاحتياط لأنه أيضاً ليس كاشفاً وناظراً إلى الواقع ، بل هو عين الواقع فبالعمل به عمل بنفس الواقع لا بما هو طريق إلى الواقع .

وقسم منها يكون فيه جهة كشفٍ ونظرٍ الى الواقع، ولوحظ فيه إحراز الواقع، ولذا يقال: بأنها أصول محرزة، كالاستصحاب، وقاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، فهذا القسم لا إشكال فيه في قيامها مقام العلم الطريقي الصرف والعلم الموضوعي الطريقي.

فتتكلّم في الاستصحاب، لأنّ بعد معلومية الأمر فيه يعرف الحكم في غيره من الأصول المحرزة، فنقول: أمّا الاستصحاب فعلى مختارنا من أنّ بعد كون التنزيل تارةً فعل نفس الشارع مثل تنزيله خبر الواحد منزلة العلم، وتارةً يأمر المكلف بالتنزيل بأن نزل الشيء الفلاني منزلة الشيء الكذائي يكون الأمر في الاستصحاب كذلك، فإنّ مقتضى أدلة الاستصحاب مثل قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو أمر الشارع المكلف بأن نزل الشك منزلة اليقين، فعلى هذا بعد أمره بهذا التنزيل فيكون معناه أنّ الشك بمنزلة اليقين، فبعد تنزيله منزلة اليقين يصير الشك كاليقين، فكلّ أثر يكون لليقين يترتب عليه، لأنّه بالأمر بالتنزيل صار كاليقين فيترتب عليه أثر اليقين، وهذا على جعل نفس الاستصحاب أو الشك منزلة اليقين واضح.

وأما على كون حقيقة الاستصحاب تنزيل المستصحب والمشكوك منزلة المتيقن فيكون كجعل المؤدّي في الطرق، ففي هذه الصورة يشكل الأمر؛ لأنّ المستصحب صار منزلة المتيقن فيترتب على المشكوك والمستصحب أثر المتيقن، وهذا سليم عن الإشكال في قيام الاستصحاب منزلة العلم الطريقي، لأنّ في العلم الطريقي الأثر مترتب على الواقع والمعلوم والمتيقن، فالمستصحب أيضاً على كونه هو المعمول يصير منزلة المتيقن والمعلوم، وأمّا قيامه مقام العلم الموضوعي الطريقي سواء كان العلم تمام الموضوع أو جزء الموضوع يصير على هذا مورد الإشكال؛ لأنّ في العلم الموضوعي الطريقي الذي يكون العلم تمام الموضوع لا أثر للمتيقن والمعلوم والواقع أصلاً، والمستصحب نزل منزلة المتيقن لا العلم، فأثر العلم لا يترتب عليه، وكذا في جزء الموضوع أيضاً بعد كون العلم جزء الموضوع لا يكون الأثر لخصوص

المتيقن والمعلوم، بل يكون له وللعلم، فالاستصحاب أيضاً لا يقوم مقامه؛ لأن دليل التنزيل نزلته منزلة المتيقن لا العلم، ولكن على ما قلنا في قيام الطرق والأمارات مقام العلم الموضوعي ولو كان المجعول هو المؤدى نقول في المقام ويرفع الإشكال. لأننا نقول: إن المنزل والمجعول وإن كان المستصحب والمشكوك ولكن يكون التنزيل باعتبار الكشف، فالمستصحب باعتبار كشفه صار منزلاً منزلة المتيقن فحيث بهذا الاعتبار صار مجعولاً يقوم مقام العلم الموضوعي الطريقي بكلا قسميه أيضاً، لأنه لوحظ فيه جهة الكشف.

ومن هنا يظهر حال قاعدة التجاوز وغيره، لأن فيها أيضاً لوحظ حيث الكشف كما عبر بأنه حين العمل أذكر فيكون النظر إلى الواقع، وباعتبار كشفها عن الواقع صار مجعولاً فتقوم مقام العلم الطريقي الصرف والعلم الموضوعي الطريقي، سواء كان العلم جزء الموضوع أو تمام الموضوع.

وأما قيام هذه الأصول المحرزة مقام العلم الموضوعي الصفتي فلا يمكن، لما قلنا سابقاً من أن العلم في هذه الصورة موضوع باعتبار كونه صفة خاصة في قبال سائر الصفات.

ثم إنه بعد ما قلنا من الأقسام الخمسة للعلم وآثارها لابد من فهم أن المورد من أي هذه الأقسام هو؟ وأنه من أي هذه الموارد يكون؟ ثم إنه كما يتصور هذه الأقسام الخمسة في العلم كذلك يأتي هذا التقسيم في الظن أيضاً، فيمكن أن يؤخذ طريقاً صرفاً، ويمكن أن يؤخذ موضوعاً، وفي الموضوع يمكن أخذه على وجه الطريقة، ويمكن أخذه على نحو الصفتية، وفي كل منهما يمكن أن يكون الظن تمام الموضوع، ويمكن أن يكون جزء الموضوع، فافهم.

المقام الثالث

من المقامات التي يُبحث فيها في المقصد الأول هو : أنَّ ما قلنا من صيرورة العلم تارةً مأخوذاً في الموضوع يمكن أخذه في موضوع حكمٍ آخر غير موضوعه ، مثلاً يصير العلم بالخمر موضوعاً لنجاسته ، أو العلم بنجاسته موضوعاً لحرمة ، ولا يمكن أن يكون العلم موضوعاً لنفس هذا الحكم ، مثلاً لا يمكن أن يقال : إذا علمت بوجوب الاجتناب يجب الاجتناب ، لأنَّ هذا يستلزم الدور ، فإنَّ الموضوع مقدم على الحكم فالموضوع وهو وجوب الاجتناب لا يمكن أن يكون هو الحكم ، ولا يمكن أخذه في مثله لاجتماع المثليين ، ولا في ضده لاجتماع الضدين ، مثلاً لا يمكن أن يقال : إذا علمت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربه ، فافهم .

المقام الرابع

في التجري

فنتول : إنَّ الكلام في التجري يقع في جهاتٍ ثلاث :

الجهة الأولى: في أنَّ التجري من باب كونه صفةً في قبال الانقياد وهو عبارة عن حالة في الشخص بحيث يكون في مقام الجرأة على المولى ولا يبالي أن يخالف المولى ويعصيه في قبال الانقياد، وهو كون الشخص له حالة يكون في مقام إطاعة المولى واتقياده ، ففي هذه الجهة يكون البحث في أنَّ هذه الصفة صفة مذمومة كاشفة عن سوء السريرة وخبت الباطن أو لا، بلا نظرٍ الى حيث إعمال التجري في الخارج وحيث إبرازه ؟

الجهة الثانية: يكون الكلام في أنَّ التجري بنفسه مع قطع النظر عن الفعل المتجري به هل يوجب عقاباً وفي قباله يوجب الانقياد ثواباً أو لا ؟ ففي هذه الجهة يكون الكلام في حيث إبراز التجري وإبراز الانقياد ، وهو في ما اذا تجرئى وارتكب ما تخيل كونه مورد نهي المولى ، والحال أنَّه في الواقع لم يكن منهيّاً عنه ، أو صار في مقام إتيان ما تخيل واعتقد كونه مورد أمر المولى وأتى به ، والحال أنَّه لم يكن مأموراً به في الواقع ، فهل يكون في الأول نفس هذا التجري مع قطع النظر عن الفعل الذي حصل به التجري موجباً للعقاب ، وفي الثاني هذا الانقياد مع قطع النظر عن الفعل

الذي حصل به الانقياد موجباً للثواب أم لا ، فلا يكون الكلام في أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به ما يكون حاله ، بل يكون الكلام في صرف أن على التجري يكون العقاب أو لا ولا يكون النظر أيضاً في هذه الجهة إلى أن التجري حرام ، أم لا ؟
 الجهة الثالثة: يكون النزاع في أن الفعل المتجرى به يصير حراماً ، أم لا ؟
 مثلاً لو اعتقد أن هذا خمر والحال أنه خلّ وتجري وشرب هذا المانع يصير هذا الفعل حراماً ، أم لا ؟ ففي هذه الجهة يكون الكلام في أن الفعل المتجرى به ينقلب عما هو واقعاً ويصير حراماً أم لا ؟

أما الكلام في الجهة الأولى فنقول : لا ينبغي أن يقع مورد البحث أصلاً ، ولا إشكال في أن من يكون فيه هذه الصفة - أعني التجري - ويكون بحيث لا يبالي على مخالفة المولى يكون شخصاً مذموماً وخبيثاً في مقابل العبد المنقاد ، وأن كل عاقل يجعل التفاوت بين عبده الذي يكون من حاله الانقياد مع عبده الذي من حاله التجري والظنيان ، وهذا واضح .

وأما الكلام في الجهة الثانية فيما يظهر من كلام المحقق الخراساني عليه السلام هو : أن التجري موجب للعقاب ، والانقياد موجب للثواب ، بل يظهر من كلامه أن الثواب مطلقاً ولو في الإطاعة الواقعية يكون على الانقياد ، والعقاب حتى في المخالفات الواقعية يكون على التجري ، لأن الحاكم في باب الإطاعة والمعصية والثواب والعقاب هو العقل ، والعقل يحكم بأن الثواب على الانقياد والعقاب على التجري .

وبعبارة أخرى نقول في بيان مراده: إن في ترتب الثواب والعقاب يكون نفس العلم موضوعاً ، فما هو موضوع حكم العقل والثواب والعقاب يكون نفس الاعتقاد والعلم ، ولو أن موضوع حكم الشارع في حكمه يكون هو الواقع فبعد العلم بوجود شيء لو أطاع انقاد ويحكم العقل بأن له الثواب ولو لم يكن هذا واجب في الواقع ، ولو تجرئ مع العلم وخالف فالعقل حاكم باستحقاقه للعقاب بمجرد تجريه ولو لم

يكن واجباً واقعاً، ولكنّ الوجوب والحرمه من ناحية الشارع يكونان مترتبان على الإتيان بالواجب الواقعي وترك الحرام الواقعي.

والشاهد على أنّ الثواب والعقاب على نفس الانقياد والتجري هو: أنّه كما ترى أنّك لو تخيلت صورة العقرب تفرّ منه ولو لم يكن في الخارج عقرب أصلاً، وبالعكس لو كان في الخارج عقرب ولم تكن أنت معتقد بذلك لا تفرّ منه، لأجل أنّ العلم بوجود العقرب موجب للفرار لا وجوده الخارجي ولو لم تعلم به، كذلك العلم بالشئ موضوع للثواب والعقاب لا الواقع والخارج، لأنّ العقل يحكم بذلك، وإنّ تمّ هذا الكلام لازمه أن الثواب والعقاب يكونان على الانقياد والتجري، لا على إتيان الواجب الواقعي وترك الحرام الواقعي.

فعلى هذا لا يرد عليه أنّ لازم كون العقاب على التجري هو كون العقابين في صورة الإصابة مع الحرام الواقعي مع تجريه ومخالفته نهي المولى فيلزم تداخل العقابين في هذه الصورة، لأنّه على ما قلنا في بيان مراده لا يكون العقاب إلّا على التجري حتى في صورته مصادقة الواقع، ولا يكون الثواب إلّا على الانقياد ولو في صورة مصادقة الواقع.

فدعوى هذا المحقق رحمته الله هو حكم العقل بذلك، بل على ما يظهر من بعض كلماته أنّه ترقى وقال بأنّ الثواب والعقاب لا يكون إلّا على القصد، وعلى أيّ حال هذا مراده.

فظهر لك أنّ كلمات القائلين بالتجري متباينة، فن بعض كلماتهم يظهر أنّ العقاب على التجري، ومن بعضها يظهر أنّ العقاب يكون على القصد المتعقب به العمل، لأنّ نفس القصد ليس له ثواب أو عقاب، كما أنّ من كلمات المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً يظهر تارة أنّ العقاب على التجري، وتارة أنّ العقاب على القصد.

إذا عرفت مراده فنقول: إنّ التجري له إطلاقان:

الأول: يقال لمن يكون في مقام الطفيان على المولى وعناده بحيث لو أمره المولى: إنه تمرد عن إطاعة أمره ، وبالأصطلاح يكون باغياً وطاغياً في قبال العبد الذي يكون مطيعاً ومتقاداً للمولى ، فعلى هذا يقال لهذا العبد الذي ليس له اعتناء بأمر المولى: إنه متجري مع قطع النظر عن مخالفة منه ، مثل أن عبداً لم يتفق الحال أن يأمره المولى أمراً فيخالفه ، ولكن يكون مع ذلك بحيث لو أمره به بخالفيه ويعصيه لأجل عداوته مع مولاه ، مثل أن يقول : لو أمرني المولى لأخالفه ، فهذا الشخص تجريه ليس من باب مخالفة أمر المولى خارجاً ، بل يكون فيه صفة التجري مع قطع النظر عن مخالفته خارجاً ، فيقال لهذا العبد : متجراً من باب كونه في مقام هتك المولى والطفيان عليه والبغض وعداوته معه ، وكون هذه الصفة فيه فيقابل العبد الذي من حاله كونه مطيعاً للمولى وفيه هذه الصفة مع قطع النظر عن العمل الخارجي ، مثل من كان بناؤه على أن المولى لو أمره بشيء أطاعه .

الثاني: أن يقال : إن كون الشخص متجراً من باب المخالفة التي صدرت منه في الخارج بأنه خالف أمر المولى ، فينتزع من هذه المخالفة الخارجية التجري في قبال انتزاع الانقياد من العبد الذي أطاع أمر مولاه ، ففي هذه الصورة ليس تجريه من باب كونه في مقام هتك المولى والعناد معه ، بل صدرت منه المخالفة من باب غلبة هوئ النفس ، ولو أن منشأ ذلك أيضاً ضعف اليقين ولكن ليس من باب كونه في مقام هتك المولى والعناد معه ، بل ربما يكون في هذا الحال خائفاً من المخالفة ومتنفراً عن هذا الفعل ، ولكن كما قلنا : إن غلبة النفس صارت سبباً لهذه المخالفة كما قيل في المروي عن سيدنا السجاد عليه السلام في دعاء أبي حمزة : «إلهي لم أعصك حين عصيتك وأنا بربوبيتك جاحد ، ولا بأمرك مستخف ، ولكن خطيئة عرضت وسؤلت لي نفسي وغلبني هواي» فيكون العصيان من باب غلبة الهوى لا من باب الاستخفاف بالمولى ، كما كان في الإطلاق الأول فيطلق التجري على هذا القسم أيضاً .

إذا عرفت أن التجري يطلق على هذين القسمين نقول: إن القائل بكون

العقاب للتجري والثواب للانقياد يكون مراده من التجري في أيّ من الإطلاقين ؟ فإن كان مراده هو التجري بالإطلاق الأول فلا شك فيه ، ونحن أيضاً نعتزف بكون العقاب لهذا القسم من التجري ، بل يمكن أن يكون موجباً للكفر أيضاً لا للعقاب فقط ، لأنّ هذا العبد معاند ومستخفّ بالمولى .

وإن كان مراده من العقاب على التجري هو التجري بالإطلاق الثاني - يعني التجري الذي يتنزع من العمل الخارجي ، مثل أن علم بكون هذا خمر وشربه فيقال : إنّه تجرّى على المولى - فليس كلامه في محله ؛ لأنّ العقل مستقلّ بعدم عقاب على هذا التجري ، ولو كان عقاب فيكون على نفس العمل ، فإن كان العمل حراماً واقعاً فيستوجب العقاب لمخالفته الواقع لا للتجري ، وليس هذا التجري بعنوان هتك المولى واستخفافه حتى لأجل هذا يحكم العقل بكون ذلك سبباً للعقاب بلا إشكال . والتجري الذي يكون مورد البحث هو التجري بهذا الإطلاق ، لا التجري بالإطلاق الأول فكما قلنا : هذا القسم من التجري يعني ما لا يكون بعنوان اهتك والعداوة مع المولى ليس موجباً لاستحقاق العقاب بحكم العقل ، فدعوى استقلال العقل والوجدان على كون العقاب على التجري إن كان على هذا القسم من التجري يكون دعوى بلا برهان ، والعقل والوجدان مستقلّان على خلافه وعدم العقاب عليه ، فليس عقاب على التجري لعدم كون التجري بهذا المعنى موجباً للعقاب .

ولكن لو صدر منه الفعل بعنوان الإطاعة والانقياد ولو لم يصادف ما تحيّل من كونه واجباً وفعل مع الواقع يعني لم يكن واجباً واقعاً ، ولكنّ هذا الانقياد موجب للثواب ؛ لأنّ محرّك هذا الشخص الى الفعل ليس إلّا إطاعة المولى والقيام بوظائف العبودية فحيث أتى هذا الفعل من باب انتسابه الى المولى فنفس ذلك موجب للثواب .

فظهر بذلك الفرق بين الانقياد وبين التجري بالمعنى الثاني ، لأنّ في الانقياد حيث إتيان الفعل ليس إلّا بداعي أمر المولى فستحق هذا الشخص من جهة انقياده

للتّواب ، وأمّا تجرّيه فحيث لا يكون بعنوان عناد المولى وهتك حرمة بل هوى النفس بعته على ذلك العمل المحرّم ظاهراً فلا يوجب صرف هذا التجري عقاباً .

وما قلنا من كون الثواب على الانقياد لا يوجب أن يكون في صورة الإصابة ثوابان ، مثلاً لو اعتقد كون هذا واجباً وفعله بعنوان الانقياد ثم كان واقعاً واجباً لم يكن مع ذلك عليه ثوابان : ثواب للانقياد وثواب للإتيان بنفس الواجب . لأنّه لو كان الواجب تعبدياً فليس عنوان الانقياد إلّا عنوان قصد التقرب والتعبد المعتبر في العبادة فأقْبَى به ، أمّا العبادة بما هي عبادة فلا توجب إلّا ثواب العبادة .

وإن كان توصلياً فحيث إنّ نفس إتيان العمل في التوصلي بلا قصد الانقياد لا يوجب ثواباً عليه ، فلو أقْبَى بعنوان الانقياد والعبودية فيوجب ترتب الثواب الواحد على هذا الفعل لإجل هذا الانقياد ، لا لنفس العمل ، فافهم .

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة وهي : أنّه مع قطع النظر عن نفس التجري هل يكون الفعل المتجرى به منقلباً عمّا هو عليه بنفس الاعتقاد والقطع أو لا ؟ مثلاً لو اعتقد كون هذا ابن المولى ، والحال أنّه عدوه ومع الاعتقاد بكونه ابنه كان واقعاً في الهلكة وتجري ولم ينجه مع وجوب نجاته ، والحال أنّه في الواقع عدوه وواجب الهلاك فهل يصير بذلك الاعتقاد هذا الفعل الواجب واقعاً وهو هلاك هذا الشخص المتوهم أنّه ابن المولى حراماً لاعتقاده بكون هذا ابن المولى أم لا ؟ قد يقال بذلك ، ومنشأ هذا يمكن أن يكون وجوهاً :

الوجه الأول: أنّه كما ترى أنّ بعض العناوين يكون لها أحكام في حدّ ذاتها ، ولكن باعتبار بعض الجهات الخارجية يطراً عليها أحكاماً بالعناوين الثانوية ، مثلاً يكون الضرب بنفسه حراماً ولكن حيث يكون لتربية الطفل - مثلاً - واجباً فتارةً يصير الضرب بعنوان ثانويٍّ واجباً إذا كان تربية الطفل موقوفاً عليه ، فكذلك نقول في المقام بأن الشيء الذي يكون واجباً - مثلاً - واقعاً وفي حدّ ذاته وبقطع النظر عن الجهات الخارجية يصير بعنوان ثانويٍّ حراماً ، والعنوان الثانوي هو تعلق القطع به

فلأجل تعلق القطع به يصير حراماً بعنوان ثانوي وإن كان واجباً بعنوان أولي، وهذا الوجه يظهر من بعض كلمات المحقق الخراساني رحمته الله.

ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الفساد:

أما أولاً فإن القطع مسلماً ليس من العناوين الثانوية التي توجب تغيير العنوان الأولي والعنوان الواقعي.

وثانياً: أن العنوان الثانوي وإن كان يوجب تغيير ما عليه الشيء من العنوان الأولي لكن هذا تحت ميزان ولا يمكن الالتزام به في كل مورد، فورده هو أن يكون الحكم بالعنوان الثانوي فيكون كبرئ محكوم بحكم، فيصير ماهو محكوم بحكم بالعنوان الأولي مصداقاً وصغرى لهذا العنوان الثانوي فيغير حكمه ويصير محكوماً بالعنوان الثانوي، مثلاً في المثال المتقدم التأديب واجب وهذا كبرئ مسلمة ويكون الضرب أيضاً بالعنوان الأولي حراماً، ففي مورد لزوم تأديب طفل في هذا المصداق والصغرى ولو كان بالعنوان الأولي ضربه حراماً ولكن لأجل انطباقه على هذه الكبرى المعنون بالعنوان الثانوي يصير ضربه واجباً.

والمورد ليس كذلك، فإن القطع ليس محكوماً بحكم حتى في مورد لو صار منطبقاً صغرى عليه صار محكوماً بحكمه فعلى هذا فهذا الوجه ليس في محله، فافهم.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله: بأنه لا يمكن أن يكون الفعل المتجرى به بعنوان تعلق القطع به حراماً تحت الاختيار، حيث إنه تجرئ بعنوان كون الواقع هو ما تجرئ وخالف فكان تجريه بهذا العنوان، فليس عنوان كونه حراماً لأجل تعلق القطع به تحت اختياره، لأن تجريه كان بعنوان آخر لا بهذا العنوان، فلم يكن بهذا العنوان تحت اختياره حتى يمكن أن يصبح حراماً عليه بهذا العنوان، لأنه على الفرض في التجري أخذ القطع طريقاً إلى الواقع، فتجريه يكون بعنوان الواقع وليس القطع مأخوذاً موضوعاً حتى يكون التجري بهذا العنوان، فاذا كان تجريه بهذا العنوان كان الفعل بهذا العنوان تحت اختياره فيمكن أن يكون حراماً عليه، لأنه تجرئ

بعنوان الواقع لا بعنوان نفس تعلق القطع ، فعلى هذا لا يمكن أصلاً كون الفعل حراماً من باب تعلق القطع به .

واستشكل عليه النائي رحمته الله : بأنه على هذا لا يمكن فرض القطع الموضوعي ، لأنه لو تمّ كلامه يلزم أن لا يكون تحت اختياره ، فلا يمكن كون القطع موضوعاً للحرمة أو الوجوب .

وفيه : أن نظره رحمته الله ليس الى عدم إمكان فرض القطع الموضوعي مطلقاً ، بل نظره الى أن في التجري حيث يكون القطع طريقاً فالتجري يكون تجرّيه باعتقاد مخالفة الواقع ، لا مخالفة نفس القطع ، فالفعل المتجرى به لو كان حراماً بعنوان تعلق القطع به ليس تحت اختياره فلا معنى لحرمة عليه بهذا العنوان ، وإلا فأخذ العلم موضوعاً بمكان من الإمكان ، ولا يرد هذا الإشكال ، لأنه لو أخذ موضوعاً يكون النظر الى نفس القطع والالتقياد أو التجري يكون بنفس هذا العنوان ، فكلام المحقق الحراساني رحمته الله ليس في هذا الحيث مورد الإشكال .

ولكن يرد عليه : أنه لو أغمضنا عما قلنا في جواب كون الفعل المتجرى به حراماً بالعنوان الثانوي وهو تعلق القطع به أنه لا يلزم من العنوان في إتيان الفعل أو تركه التوجّه الى نفس المصداق ، وأما التوجّه الى عنوانه الكلي في صيرورة الفعل اختيارياً فلا يلزم ذلك - مثلاً - في الضرب وكونه اختيارياً حتى يصير حراماً لا يلزم كون الشخص متوجّهاً الى أن هذا ضرب محرّم ، ولا يلزم توجّهه الى أن هذا الضرب المحرّم بأي عنوان كان حراماً ويكون ملتفتاً الى ذلك ، فعلى هذا فيما نحن فيه مع القطع يعلم بكون هذا حراماً ولو لم يلتفت أن حرمة كانت لأجل تعلق القطع به ؛ لأنّ هذا المقدار يكفي في كون الفعل تحت اختياره . نعم ، لو لم يلتفت حتى الى كونه معلوماً أيضاً ومورد تعلق القطع صحّ كلامه ولكن هو ملتفت بذلك .

الوجه الثاني من الوجوه التي قيل بها لإثبات كون الفعل المتجرى به حراماً فهو يتمّ مع فرض تمامية كون التجري موجباً للعقاب وكونه قبيحاً فيقال : إنه بعد

الفراغ من ذلك و بعد كون ذلك قبيحاً يسري قبحه الى الفعل أيضاً ، كما قيل بذلك في التشريع بأنّ بعد كون التشريع وبهذا القصد حراماً تسري حرمة الى الفعل الذي أتى به بعنوان التشريع فكذلك يقال في المقام بأنّه لأجل التجري يصير الفعل أيضاً حراماً ، فنفس التجري قبحه لم يصير سبباً لكونه إمّا لأجل أنّ ذلك يوجب التسلسل وإمّا أنّ الحاكم العقل في استحقاق العقوبة وقبح التجري ، وليس ذلك من وظائف الشرع حتّى يحكم بحرمة التجري ، لكن اذا سرى قبحه الى الفعل فللشارع أن يحكم بحرمة الفعل ، وعدم لزوم التسلسل من جعل الشارع الفعل حراماً .

وعلى هذا التقريب لا يلزم اجتماع حكّمين متماثلين في محلٍّ واحدٍ أحدهما حرمة للتجري والآخر لكونه حراماً واقعاً بنظره ؛ لأنّ كلّاً من الحكّمين يكون بعنوان غير العنوان الآخر ، فإنّ أحد الحكّمين يكون على الواقع ، والآخر من باب كونه الفعل المتجرى به ، وليس في رتبة واحدة ، بل أحدهما متأخّر عن الآخر بمرتبتين ، فإنّ مرتبة الحكم الذي على الواقع مقدم على الحرمة المتعلقة بالفعل بمرتبتين ؛ لأنّ هذا الحكم يسري من التجري به فهو مؤخر عن نفس التجري ، ونفس التجري تأخر عن الواقع ، لأنّه بعد اعتقاده بالواقع تجرّى بهذا الحكم الواقعي ، فحكم الساري من التجري تأخر عن الأول بمرتبتين ، وأيضاً على هذا لا يلزم من حرمة العمل التسلسل الذي يلزم التجري ، فإنّ التجري لو كان حراماً فيوجب التسلسل ، لأنّ ترك هذا المحرام أيضاً تجرّى ، وهكذا الى أن يتسلسل ، ولكن حرمة الفعل لا توجب ذلك ؛ لأنّ بالفعل تسري الحرمة من التجري اليه ، وأيضاً لا يوجب عقابين ؛ لما قلنا في التجري : إنّ العقاب ليس على مخالفة الحكم الواقعي ، بل يكون العقاب على التجري وليس إلّا عقاب واحد .

ولكن مع ذلك فإنّه بهذا الوجه أيضاً لا يمكن الالتزام بكون الفعل المتجرى به حراماً ؛ لأنّه لو كان التجري هو نفس القصد فلا يمكن سراية الحرمة منه الى الفعل الخارجي ، لأنّ الميزان في سراية حكم الى موضوع آخر هو كون الاتحاد ونحو

وحدة بين الموضوعين ، كما يكون كذلك في الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه ، وأما فيما ليس بين الموضوعين نحو وحدة فلا يمكن سראية الحكم من أحدهما الى الآخر ، ففي المقام حيث يكون القصد من الأمور القلبية والفعل من الأمور الخارجية فلا يمكن سראية حكم الأمر القلبي الى الفعل الخارجي .

وإن كان التجري الذي يسري قبحه الى الفعل هو التجري الذي ينتزع من الفعل الخارجي فهو وإن كان على هذا يمكن سرايته اليه لكونه منشأ انتزاع هذا التجري ولكن هذا موقوف أولاً على كون العقاب على هذا النحو من التجري وكونه حراماً حتى يسري الى الفعل ، وقلنا بعدم عقاب عليه ، ومع قطع النظر عن ذلك يلزم اجتماع المثليين ، ولا يكون في طول الحكم الواقعي بنظره .

الوجه الثالث من الوجوه التي قيلت بكون الفعل المتجرى به لأجله حراماً - ولعله يكون الى هذا نظر الشيخ رحمته الله هو الالتزام بكونه حراماً بجرمة ظاهرية لا بجرمة واقعية - بأن يقال بعد حكم الشرع بوجوب اتباع القطع فيجب العمل بهذا الحكم ، فالواقع حكمه محفوظ ، ويكون في البين حكم آخر وهو الحكم الظاهري على وجوب اتباع القطع ، ومعنى وجوب اتباعه شرعاً هو العمل بمؤداه ، فلو قطع بوجوب شيء يجب العمل به ، فلو خالف فعل حراماً ، فلو شرب الخمر المقطوع حرمة ولو لم يكن خمرأ واقعاً فعل حراماً ، لكون مؤدئ القطع على هذا حكماً ظاهرياً وهو الحرمة ، فإن كان حرمة الفعل المتجرى به لأجل حرمة الظاهرية فلا يرد بعض ما أورد على الوجهين المتقدمين ، لأن كلها كان على تقدير كون الفعل حراماً واقعياً ، وإلا فالحرمة الظاهرية لا مانع منها كما نقول في الظن ، ومن بعض الأمثلة التي ذكرها الشيخ رحمته الله يظهر أن مراده هذا كما في مثاله بسلوك طريق مظنون الضرر .

ولكن هذا أيضاً غير تمام ، حيث إن القطع ليس كالظن من معمولات الشارع ، وليس للشارع حكم بوجوب اتباعه ، بل على ما قلنا ليس حكماً عقلياً أيضاً على

وجوب اتباعه ، وأيضاً قلنا بعدم إمكان الالتزام بالحكم الظاهري حتى في مؤديات
الظنون فكيف يمكن الالتزام بذلك في المقطوع ؟

ثم على مبنى القدماء القائلين بالحكم الظاهري في الأمارات يمكن القول
بذلك ، ولكن يرد عليه الإشكال الأول ، وهو : أن القطع ليس مجعولاً ، وليس
للشارع حكم فيه ، ويكون قطع المخالف للواقع جهلاً لا طريقاً الى الواقع ، وما هو
طريق الى الواقع يكون هو العلم وهو دائماً يصادف الواقع ، ومن قطع بشيء وليس
واقعه كذلك ليس هذا إجهلاً لا علماً .

الوجه الرابع: أن يقال بحرمة الفعل المتجزي به بحكم ظاهري ، ولكن لا
بحكم الشرع بل بحكم العقل .

بيانه : أنه بعد كون الواقع محكوماً بحكم فهو لازم الإطاعة اذا تعلق به القطع ،
والآفا دام لم يعم القطع عليه ولم ينكشف بواسطته فلا يكون لنفس الواقع تنجز
فيكون للقطع موضوعية ، فعلى هذا نقول بأن القطع بالواقع يكون مؤثراً ، فاذا كان
كذلك فالعقل حيث يرى أن المكلف تارة يكون قطعه مصادفاً للواقع ، وتارة غير
مصادف له ، وفي كل منهما يكون بنظره أن قطعه حجة وينكشف به الواقع ، ولا
يحتمل الخلاف لكونه قاطعاً ، فالعقل يحكم لأجل حفظ الواقع بحكم آخر وهو العمل
بقطعه مطلقاً ولو في صورة عدم الإصابة لأنه بعد عدم كون المصادفة وعدم
المصادفة؛ تحت اختياره فلا يمكن الحكم عليه باتباع خصوص القطع المصادف ، فلو
حكم بالعمل بخصوص المصادف فهو غير مقدور له ، ولو حكم بعدم العمل
بالمصادف وغير المصادف فهو خلف ، فلا بد أن يحكم بالعمل بكل من المصادف
وغير المصادف حتى يحرك المكلف نحو الواقع ، لأنه لو أمره بخصوص المصادف
لواقع فهو لا يحرك الى العمل ، لاحتمال أن يكون غير مصادف للواقع ، فالعقل له
حكم آخر غير ما هو الواقع محكوم به على اتباع مطلق القطع والعمل به ، فهذا حكم
ظاهري حكم به العقل لحفظ الواقع ، ويمكن أن يكون نظر الشيخ رحمه الله الى هذا .

وفيه: أن هذا الوجه أيضاً لا يمكن الالتزام بحرمة الفعل المتجرى به، لأنه بعد ما قلنا من أن ما يلزم اتباعه وطريق الى الواقع وكاشف له هو العلم، والعلم ليس له إلا صورة واحدة وهي صورة مصادقة الواقع، لأن العلم هو الانكشاف التام الموافق للواقع، فالعلم دائماً مصادف للواقع وهذا طريق الى الواقع لا القطع الذي تارة يصادف وتارة لا يصادف.

فعلى هذا نقول: إن مع قطع الشخص بشيءٍ والحال أن الواقع ليس كذلك فليس للعقل حكم أصلاً في مورده، لأن هذا ليس إلا تخيل صرف وجهل أي جهل، فالعقل كيف يحكم عليه باتباع جهله؟ فإن العقل لو لم يحكم بعدم اتباع هذا القطع فلم يقرره على اتباعه فهذا الوجه أيضاً غير وجيه.

فظهر لك أن في باب التجري ليس القطع مأخوذاً على نحو الموضوعية أصلاً، فن تخيل ذلك وبنى على هذا البناء الفاسد أموراً ليس في محله كما فعله النائي بالله، وعليك بالمراجعة في كلماته في هذا المقام فإن بعضها مورد الإشكال، ولعل الاشتباه فيه من المقرر.

ومما تلونا عليك سابقاً في طي كلماتنا ظهر لك الفرق بين الانقياد وبين التجري، وعدم العقاب في الثاني، والثواب في الأول لحيث استناده الى المولى، فإنه يأتي بالفعل بعنوان إطاعة المولى وانقياده له ويثاب على ذلك مع ما قلنا في الفرق بين التعبد والتوصلي.

وأما التجري فحيث لا يكون بالمعنى الثاني منه الذي قلنا سابقاً هتكا للمولى، بل غلبة النفس صار سبباً له فلا يوجب عقاباً أصلاً، فافهم.

إذا عرفت ما هو الحق في الأقسام الثلاثة من التجري نقول: في مقام الشهرة لهذا النزاع بعد كون العقاب عليه أو عدم العقاب عليه على اختلاف بأن الثمرة في المسألة هي: أن العدالة المعتمدة في إمام الجماعة أو في الطلاق على القول بكون العدالة هي الملكة فلولا تميز عدالة شخص وتجري يعني كان متجربياً على المولى فع هذه

الصفة فيه أو إبرازه منه لا يمكن الحكم بكون الملكة فيه ، لأن الملكة صفة نفسانية رادعة عن مخالفة المولى ، فمن تجرئ على المولى لم تحرز عدالته الى المحال فهذا شاهد على عدم كون الملكة فيه ، ولا يمكن مع ذلك الحكم بكونه ذا ملكة ، وأما لو كان له ملكة سابقاً ثم تجرئ فحيث إن الملكة لا تزول بصرف المخالفة ولم نعلم بأنها بأي شيء تزول .

فحتاج في فهم ذلك الى ورود التعبد من ناحية الشارع وتحديد الشارع في زوال الملكة لو كان التجري معصية حقيقة ، فصرف التجري لا يوجب زوال الملكة ، لأنه ليس معصية حقيقية ، بل تزول الملكة بفعل الكبيرة أو الإصرار على الصغيرة ، وأما لو قلنا بكون التجري حراماً ظاهراً فيصير التجري معصية حقيقة فالإصرار عليه مسلماً موجب لزوال الملكة ، لأنه لو كان من المعاصي الكبيرة فبارتكابها مرة واحدة تزول الملكة ، وإن كانت صغيرة فالإصرار عليها يوجب الزوال .

نعم ، لو تجرئ مرة واحدة وشككنا في أن التجري من الكبائر حتى كان فعله مرة يوجب زوال الملكة ، أو الصغيرة حتى لا يوجب إتيانه مرة زوال الملكة ، بل لابد من إصرار عليه حتى تزول الملكة ، فنستصحب الملكة في هذا المورد ، فافهم . هذا كله في التجري . وأما الكلام في القصد فإن قيل بكونه حراماً من جهة حرمة التجري وأنه بعد كونه حراماً حيث إن القصد والعزم مقدمة له فهو حرام فلا وجه لذلك ، لأنه مضى عدم حرمة التجري إلا في القسم الأول .

وإن كان المراد بكونه حراماً لا من باب كونه مقدمة للتجري بل يكون أحد المحرمات بنفسه فلا بد أن يفهم ذلك من الأخبار ، وبعد المراجعة الى الأخبار نرى أن القصد على إتيان الواجب يكون الثواب ، وأما القصد على فعل الحرام فليس حراماً ولا عقاب عليه إلا في مورد القتل ، لدلالة بعض النصوص على ذلك في خصوص القصد ، وأما كونه حراماً مطلقاً فلا دليل على ذلك أصلاً ، فافهم .

المقام الخامس

من المقامات التي يبحث عنها في المقصد الأول هو : أنه يظهر من كلمات بعض الأخباريين على اختلاف كلماتهم عدم اعتبار القطع اذا حصل من غير المقدمات الشرعية والسماع ، بل كان حاصلًا من المقدمات العقلية .
فلا بدّ أولاً من فهم أن ما ادّعوه يكون أمراً معقولاً أم لا ؟ وبعد فرض المعقولة هل يكون لهم دليل على كون اعتبار القطع في خصوص ما حصل من غير المقدمات العقلية أم لا ؟

فتقول بعونه تعالى : إنه لو كان مرادهم عدم اعتبار العقل وعدم كونه مرجعاً حتى في أصول الدين فلازمه هو عدم حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، بل يقولون بأخذ ذلك كله من الشرع ، فهذا واضح الفساد ، إذ أصل إثبات الشرع واثبات المبدأ والنبوة ثبت من باب حكم العقل ، فلو لم يكن العقل حجّة فكيف يثبت أصل الشرائع والأديان ؟ فإنّ ذلك ثبت بالعقل ، وهو حجّة باطنية ، وكيف يمكن عزل العقل مطلقاً ؟

فإن كان مرادهم هذا فهو أمر غير معقول ، ولا يمكن إثبات الصانع بقول النبي أو المعصوم ، بل العقل حاكم بذلك .

وإن كان مرادهم هو أنه بعد كون العقل له وظائف خاصة وهو ما يكون المرجع فيه ، وكذلك للعرف وظائف خاصة وهو المرجع فيه ، كذلك للشرع أيضاً وظائف خاصة وهو المرجع فيه لا غيره ، ولا إشكال في أن بيان الحكم أمره بيده فلا بد من الرجوع في ذلك اليه ، فنقول : في الفروع وما يتعلق بالعمل يكون هو المرجع ، وإذا كان هو المرجع فيكون أمره سعةً وضيقاً بيده فيمكن له تصرفات في كيفية الحكم وفي طريقه وغير ذلك ، فيمكن له أن يجعل حكمه في موضوعٍ خاصٍّ ، مثلاً: جعل الماء طاهراً إذا قطع بطهارته بأسبابٍ عاديةٍ أو غير ذلك .

فإذا ظهر أن أمر بيان الحكم بيده فهل يكون لتوجيه قولهم أمر معقول حتى إذا ثبتت معقوليته تنفحص من دليله ، أم لا ؟ فنقول : يمكن توجيه كلامهم تارةً بأن يقال : إن القطع ولو أخذ طريقاً لاثبات المتعلق ولكن بعد ما تكون مراتب للأحكام فيمكن أن يجعل الشارع القطع طريقاً لمرتبةٍ خاصةٍ موضوعاً في مرتبةٍ أخرى ، مثلاً: القطع الذي هو طريق لمرتبة إنشاء حكم جعله طريقاً موضوعاً لمرتبة فعليته ، ولا محذور في ذلك ؛ لأنه كما يمكن جعل القطع الذي هو طريق شيء موضوعاً لاثبات حكم آخر كذلك يمكن جعل القطع الذي هو طريق لمرتبة إنشاء الحكم موضوعاً لمرتبة الفعلية ، فيقال بأن القطع مطلقاً من أي سبب حصل طريق لمرتبة إنشاء الأحكام ، ولكن الشارع جعل القطع الحاصل من غير المقدمات العقلية موضوعاً لاثبات مرتبة فعلية هذه الأحكام ، وهذا وإن كان ليس أمراً غير معقول ولكن حيث إنه في مقام الإثبات محتاج إلى الدليل فلا يكون دليلاً عليه ، لأن الأخبار الكثيرة تدل على اشتراط الولاية في صحة الأعمال ، أو في ترتب الثواب والأجر على الكلام فيه ، ولكن ليس خبر دال على أنه بعد الولاية لابد وأن يكون طريق العلم بالأحكام هو غير المقدمات العقلية ، وكونه من السماع من المعصوم عليه السلام .

و تارةً يقال في توجيه كلامهم: بأن من المقدمات العقلية لا يحصل القطع ، بل

يحصل الظنّ و بحسب الخيال تحيّل أنّه القطع ، كما ترى في بعض موارد دعوى الأولوية ، فإنّ الأولوية القطعية التي تدعى في بعض الموارد ليست قطعاً أصلاً، فإن كان مرادهم هذا فنحن متفقون معهم ، و أنّه متى لا يحصل القطع بها ليست حجة، ولكن ليست المقدمات العقلية مطلقاً غير موجبة لحصول القطع ، بل ربّما توجب القطع ، ولكن ليس كما تحيّل بعض من توهم القطع في كلّ مورد؛ لأنّه نرى في بعض الموارد التي ادّعت الأولوية القطعية عدم القطع ، بل الظنّ ، أو أنزل من الظنّ وتوهمه القطع ، فنحن لسنا مفرطين ولا مفرّطين .

لا نقول بمقالة الأخباريين بعدم حصول القطع من المقدمات العقلية مطلقاً ، ولا نقول بمقالة بعض في حصول القطع منها مطلقاً.

ويمكن أن يكون مرادهم هو: أنّه بعد كون القطع في صورة عدم الإصابة من باب كون القاطع جاهلاً كما قلنا سابقاً عذراً له، لكن تكون معذوريته في مالم يقصر في مقدمات حصول القطع، فلو قصر في المقدمات فلا عذره ولم يكن جهله عذراً. يقال: بأن القطع الحاصل من المقدمات العقلية إمّا دائم الخطأ أو أغلب الخطأ، فحيث إنّ الأمر كذلك فمن يحصل القطع من المقدمات العقلية يكون معذوراً، ولكن هذا موقوف على كون القطع الحاصل من المقدمات العقلية دائماً الخطأ أو أغلب الخطأ، ولكن لو لم يكن الأمر كذلك وحصل القطع من بعض المقدمات العقلية التي تكون أغلب مطابقة فلم يكن مجال لهذا الكلام.

ويمكن أن يكون مرادهم هو بيان المانع ، لا عدم حصول الشرط. ففي الصورة المتقدمة عدم اعتبار القطع يكون من أجل أنّ شرطه و هو حصوله من المقدمات التي لا خطأ فيها دائماً أو كانت أغلب مطابقة ، وأمّا في هذه الصورة فيكون المانع من حصول القطع لأنّه بعد كون المقدمات عقلية كما قال عليه السلام : «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» لا يحصل القطع لوجود المانع ، و على أيّ حال لا بدّ من

الدقة في تحصيل مقدمات القطع ؛ لئلا يحتل الظن قطعاً ، و يترتب عليه آثار القطع كما ترى في بعض موارد دعوى تنقيح المناط أو الأولوية.

المقام السادس

في قطع القاطع

من المقامات المبحوثة في المقصد الأول هو : أنَّ القاطع مع قطعه وبقائه على قطعه لا يمكن القول له بأنك لا تعمل بقطعهك.

نعم، إنَّه يمكن أن يحدس في مقدمات قطعه حتَّى يرتفع قطعه، وإلّا فمع القطع لا معنى لعدم اعتباره، فلو قطع فإن حصل من المقدمات الغير المتعارفة وكان القطع المأخوذ موضوعياً يمكن أن يقال بأنَّه حيث يكون ظاهر القطع الحاصل حصوله من الطريق المتعارف، فع التقاته بكونه غير متعارف لا اعتبار بقطعه، وإن لم يلتفت بهذا أصلاً فأيضاً لا معنى لأن يردع عن العمل به، نعم، كما قلنا: لو قصّر في المقدمات لا عذر له، وإن لم يقصّر في المقدمات فالجهل عذر له.

ثم إنَّه من يكون في الخطأ وقطعه خطأ هل يجب تنبّه، أم لا ؟ فهو كلام آخر يمكن أن يقال في غير إحراز أهيتّه عند الشرع كالأعراض والنفوس - مثلاً - لا يلزم تنبّه ورفع خطئه، فافهم.

المقام السابع

في العلم الإجمالي

من المقامات التي يبحث عنها في المقصد الأول هو: العلم الاجمالي، ولا يخفى عليك أن الكلام في العلم الإجمالي يقع في جهتين: فتارةً يقع الكلام في إثبات التكليف به وعدمه، وتارةً يقع الكلام فيه في إسقاط التكليف، وأنه هل يكتفى في مقام الامتثال بالعلم الإجمالي، أو لا؟ ولنقدم الجهة الثانية تبعاً للشيخ رحمته الله فنقول: هل يصح ويجوز الاكتفاء بالعلم الإجمالي، أو لا؟

والكلام في ذلك يقع في موارد:

منها: أنه هل يكتفى في مقام الامتثال بالعلم الاجمالي بأن يحتاط ويأتي بكل ما يحتمل كونه هو الواجب، أو يترك كل ما يحتمل كونه هو الحرام مع علمه الإجمالي بكون الواجب أو الحرام في هذه المحتملات مع عدم تمكنه في مقام الامتثال إلا بالعلم الاجمالي، أو لا يصح الاكتفاء؟

فنقول: إن في هذه الصورة لا إشكال في صحة الاكتفاء به، لأن الأمر دائر بين ترك امتثال الحكم أصلاً وبين امتثاله كذلك، ولا إشكال بأنه ما دام يمكن الامتثال لابد من الامتثال، ففي هذه الصورة لا إشكال فيه، ولم يكن فيه مخالف سوى ما

ينسب الى الحلي رحمته الله فإنه قال: لو كان له ثوبان مشتهبان بأنه يطرحهما ويصلي عارياً مع علمه إجمالاً بعدم مانع في أحد التوبين كما يعلم إجمالاً بالمانع في أحدهما.
ومنها: أنه هل يكتفى به في مقام الامتثال مع التمكن من العلم التفصيلي، أو لا؟ وفي هذا المورد تارة يكون التكليف توصلياً، وتارة تعبدية، فإن كان توصلياً فلا إشكال في جواز الاكتفاء به ولو تمكن من العلم التفصيلي، لأن في التوصلي ليس الغرض إلا حصول الشيء بأي نحو حصل، ولذا لو أتى به الآخر يرفع عنه، فمن يكون له ثوبان يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما مع تمكنه من أن يعلم أن أحدهما نجس تفصيلاً فيغسله يجوز له أن يغسلها، فيعلم بالامتثال، كما أنه يحصل الغرض لو غسله شخص آخر.

وأما إن كان تعبدية: فإن كان الاحتياط وامتثال الإجمالي غير موجب لتكرار العمل فلا إشكال أيضاً في جواز الاكتفاء، لأنه ليس لعباً بأمر المولى، ولا يتناقض مع الخضوع المعتبر في العبادة، وأما لو كان الاحتياط يوجب التكرار فالإكتفاء بالامتثال الإجمالي مطلقاً مع التمكن من الامتثال التفصيلي يكون مورد الإشكال، لا لأجل الإجماع على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي لعدم اجتماع تعبدية في المقام، ولا لأجل اعتبار قصد الوجه والتميز لعدم اعتبارهما، بل لأن في بعض الموارد يوجب اللعب بأمر المولى مع اعتبار الخضوع وإظهار العبودية في التعبديات، مثلاً: من أمره المولى بغسل الثوب الكذائي وصار مردداً بين ألف ثوب وفرض كون غسل الثوب تعبدية لدخلية الخضوع وإظهار العبودية فيه وهو متمكن من أن يحصل العلم التفصيلي بأن أيّاً منها هو الثوب الواجب الغسل، ومع ذلك يرفع اليد عن ذلك ويغسل كل الألف ثوب فهذا لعب بأمر المولى عند العقلاء، إلا إذا كان في ذلك غرضاً عقلياً له فالحق هو التفصيل في المقام، وأنه إذا لم يكن اللعب بأمر المولى مثل ما إذا كانت أطراف المشتبه التي يأتي بها أو يتركها في مقام الامتثال قليلاً، مثلاً كانت ثلاثة أو أربعة، ومثل ما لو كانت الأطراف كثيرة ولكن

كان الإتيان بها بمقتضى غرض عقليّ فلا إشكال في جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي والاحتياط في مقام الامتثال .

وأما إذا لم يكن كذلك مثل ما لو كانت الأطراف كثيرة ولم يكن في إتيان المحتملات غرض عقليّ فلا يصحّ الاكتفاء بالعلم الإجمالي .

ومنها: أنّه هل يصحّ الاكتفاء في مقام الامتثال به مع عدم التمكن من العلم التفصيلي ولكن يتمكّن من الامتثال بالظن الخاص التفصيلي، أو لا ؟

اعلم: أنّ الكلام في هذا المورد يكون مثل المورد السابق، فكما أنّه مع التمكن من العلم التفصيلي قلنا بالتفصيل كذلك نقول هنا، لأنّه بعد فرض حجّية الظنّ فهو متمكّن من الامتثال التفصيلي ولو ظناً، فهو مقدم على الامتثال الإجمالي إذا كان الإجمالي لعباً بأمر المولى بالنحو الذي قلنا. نعم، يمكن له بعد الإتيان بالفرد المظنون الإتيان بالفرد الآخر، فهو أطاع لإتيانه المظنون، وانقاد لإتيانه المحتمل بعد ذلك، فالأولى الإتيان أولاً بما هو المظنون ثم الفرد الآخر المحتمل، كما ترى أنّ دأب بعض المحقّقين من العلماء على ذلك، مثلاً: في الموارد التي حكموا احتياطاً بالجمع بين القصر والإتمام فمن قدّم بنظره بحسب الدليل والأمانة القصر حكم بإتيان الصلاة قصراً ثم يحتاط ويأتي بصلاةٍ أخرى تماماً، وبالعكس من قوئ بنظره الإتمام حكم بإتيان الصلاة تماماً أولاً ثمّ الإتيان بصلاة القصر احتياطاً، فافهم .

ومنها: أنّه هل يجوز الاكتفاء به مع التمكن من الامتثال التفصيلي بالظنّ الذي صار حجةً بمقتضى دليل الانسداد أعني الظنّ المطلق، أو لا ؟

اعلم: أنّ في هذا المورد لا إشكال في جواز الاكتفاء بامثال العلم الإجمالي والاحتياط، وعدم وصول التوبة الى الامتثال بالظنّ المطلق، لأنّ إحدى مقدمات دليل الانسداد لو تمّت فتثبت حجّية مطلق الظنّ وهي عدم وجوب الاحتياط، وأما جوازه فلا إشكال فيه. نعم، لو لزم العسر والمخرج منه فهو أمر آخر، وإلّا فمع قطع النظر عن ذلك فالاكْتفاء به في مقابل الظنّ المطلق لا إشكال فيه. هذا كلّه في مقام

السقوط، وأنه هل يسقط التكليف بالعلم الإجمالي والاحتياط، أو لا؟
وأما الكلام في الجهة الأخرى يعني في إثبات التكليف به وعدمه فالكلام فيه في مقامين:

أحدهما: في أن العلم الإجمالي هل يكون كالعلم التفصيلي في التجزؤ وعلّية لإثبات الحكم، أو لا يكون كذلك، بل يكون كالجهل؟
الثاني: في أنه بعد كونه منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلي فهل تجب موافقته القطعية وتحرم مخالفته القطعية، أو لا؟

والكلام في المقام الثاني يأتي -إن شاء الله تعالى- في مسألة البراءة والاشتغال، إنما الكلام هنا في المقام الأول، يعني في أن العلم الإجمالي يكون كالعلم التفصيلي في إثبات التكليف به وتتجزؤ الواقع معه، أو لا يكون كذلك، بل يكون حاله حال الجهل؟

اعلم: أن ما يترأى من كلماتهم هو جعل العلم الإجمالي قسيماً للتفصيلي، وتوهم كونها مختلفين سنخاً، وأن الإجمالي ليس من سنخ التفصيلي، فمن أجل توهم ذلك وقعوا في الإشكال، فنشأ الإشكال وتوهم الفرق بينهما من حيث العلّية وعدمها هو من أجل هذا التوهم، يعني تخيل كونها سنخين، لا من سنخ واحد، ولكن على ما هو التحقيق في المقام هو كون العلم الإجمالي من سنخ العلم التفصيلي، وأن كليهما علم، ولا معنى للإجمال في العلم أصلاً، ولا يعقل كون العلم مجعلاً، لأن بعد كونه من الصفات النفسانية وصورة ترتسم في النفس فكيف يعقل أن ترنسم في النفس صورة إجمالية؟ فكل ما يرتسم في النفس معلوم ومبين، ولا يعقل أن يكون العلم الصّورة الحاصلة ومع ذلك كان فيه الإجمال.

ولذا ترى أن أهل الاصطلاح قسّموا الصّورة الحاصلة في هذين إلى: العلم والظنّ، وكذا الوهم، ولكن لم يقل أحد منهم بأن العلم تارةً مبيّنًا وتارةً يكون مجعلاً، فالعلم مطلقاً فيه الانكشاف وليس فيه الإجمال، غاية الأمر العلم مختلف باعتبار

كون انكشافه في موردٍ بالحدِّ الكامل وفي موردٍ ليس انكشافه كاملاً بحيث كان مرثياً عن تمام الخصوصيات .

فتارةً يتعلق العلم بوجود زيدٍ البين من كلّ جهةٍ ويتعلّق العلم بكلِّ خصوصياته ومشخصاته، وتارةً يكون مرثياً لبعض خصوصيات زيد، ولكن في كلتا صورتين في المقدار المشترك بينهما يكون مرثياً، ولا فرق بينهما من حيث العلم، بل إراءة العلم في كلّ منهما في المقدار المشترك يكون على نحوٍ واحدٍ، غاية الأمر أنّ في أحدهما ليس العلم مشوباً بالجهل لإراءة لكلّ جهاته، وفي الثاني يكون العلم مشوباً بالجهل لعدم إراءة كلّ جهاته، ولكنّ هذا لا يوجب الفرق بين العلم في المثالين، بل في كليهما يكون العلم بنحوٍ واحد، وليس كلامنا في حيث مشويته بالجهل حتّى يقال بالفرق بينهما، بل يكون نظرنا في الجهة التي تعلّق بها العلم، وفي هذه الجهة لا تفاوت بينهما وفي كليهما يكون العلم بنحوٍ واحد.

فن علم بكون هذا الإناء المعيّن خمرأ كما يجب عليه الاجتناب لانطباق هذه الصغرى على الكبرى الواقعية وهي كلّ خمرٍ يجب الاجتناب عنه كذلك لو علم بكون إناء زيدٍ خمرأ، ولكن لا يتعلق العلم إلا بهذا الموضع منه لا بجميع خصوصياته، ولم يكن مبيّناً من جميع الجهات كي يجب الاجتناب عنه، لانطباق هذه الصغرى على الكبرى الواقعية، فينطبق على هذه الصغرى المعلوم بهذا المقدار الكبرى الواقعية، فكما أنّ في الصورة الأولى لو حكم العقل أو الشرع بعدم وجوب الاجتناب عنه يكون التناقض ولو في نظر العالم، كذلك في المثال الثاني النهي عنه موجبٌ للتناقض، لأنّ المنجز وعلة إثبات التكليف يكون في كليهما هو العلم، ولا فرق في العلم الحاصل في الأول مع العلم الحاصل في الثاني .

ونقول توضيحاً لبيان المطلب: إنّ الفلاسفة يقسمون الصّورة الحاصلة في الذهن بأنّها: تارةً تكون هذه الصورة انكشافاً تاماً، وتارةً تكون انكشافاً ناقصاً، وتارةً يكون فيها الترديد، فالأول هو العلم، والثاني هو الظنّ، والثالث هو الشك

فالانكشاف التام عبارة عن العلم، فكل انكشاف يكون تاماً هو العلم بلا كلام، فعلى هذا نقول بأن العلم الإجمالي يكون انكشافه تاماً بالنسبة إلى منكشفه كالعلم التفصيلي، ولا فرق بينهما في هذا الحث، غاية الأمر العلم التفصيلي مرأى لشيء أوسع وما يرى يكون بجميع خصوصياته، والعلم الإجمالي لا يرى إلا بعض جهاته، ولكن في الجهة أو الجهات التي يكون كلاهما مرثيان لها، ولا فرق من حيث الإراءة والانكشاف بينهما، فيترتب على العلم الإجمالي كل أثر ترتب على العلم التفصيلي من حيث الانكشاف، بمعنى أنه لو كان له الكبرى تنطبق على الصغرى التي تعلق بها العلم في العلم الإجمالي، فلو تعلق العلم بكون إناء زيد خمرأ فهو لأجل اشتباهه بالإبناءين الخارجيين، وأن يقال له: إجمالي، ولكن حيث لا إجمال في حيث العلم والإراءة والانكشاف فتتطبق هذه الصغرى على الكبرى الواقعية، وهي كل خمر يجب الاجتناب عنه، فلو كان للعلم كبرى واقعية ويكون له التنجيز في كل حال ولم يكن علم مخصوص موضوعاً لإثبات الحكم فلا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي؛ لما قلنا، وهذا واضح، فعند كونه كالعلم التفصيلي فكما لا يمكن النهي عنه لا يمكن النهي عن الإجمالي للتناقض، ففي العلم الإجمالي بالحيث الذي تعلق به العلم لا يمكن الحكم في مورده إثباتاً ونقياً، وفي الحث الآخر الذي فيه سرة ولو لم يمكن الحكم فيه في حد ذاته، مثل أن جواز ارتكاب الأطراف ويحكم فيها بحكم ظاهري، ولكن بعد العلم وانكشاف الواقع لا إشكال في تنجزه وكونه علّة تامّة كالعلم التفصيلي، فعند ذلك يكون للعقل حكم بأنه لا يجوز ارتكاب الأطراف، لأنه لو كان ما تعلق علمك به في هذه الأطراف لا عذر لك في ارتكابها.

فما ظهر لك أنه لا فرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي في ثبوت التكليف بها. هذا كله في مقام ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.

ثم بعد ذلك يكون الكلام في جهة أخرى وهي: أنه بعد ثبوت التكليف به وان العلم منجز لا يمكن الحكم على خلاف حيث الذي تعلق به العلم، ولكن يأتي الكلام

في الجهة الأخرى ، وأنّ الشارع هل يمكن أن يرخص في الأطراف ، ولازمه جواز ارتكاب جميع الأطراف من باب كونها مشكوكاً بها ، أو لا يمكن ذلك ؟ ولو فرض عدم جواز ذلك يصل البحث الى جهة أخرى ، وأنّه هل يمكن له الترخيص في بعض الأطراف ، أو لا ؟ يعني تجب الموافقة القطعية كما تحرم الموافقة القطعية ، أو لا تجب الموافقة القطعية ، بل تحرم الموافقة القطعية فقط ؟ ويأتي الكلام فيه في مبحث البراءة والاستتغال إن شاء الله تعالى .

ومما قلنا من أنّ كلامنا في ما تعلق به العلم وأنّه منجز بالنسبة الى متعلّقه ، وليس الأطراف مورد نظرنا ، ولو أنّ العقل بعد تنجيز العلم يحكم في الأطراف مقدّمةً ليحفظ المعلوم في البين يظهر أنّ العلم بالنسبة الى ما تعلق به تنجيزي لا تعلقي ، ولا يتوجّه الى الأطراف حتّى يقال بأنّ العلم في الأطراف تعلقي ، بمعنى أنّه لو كان فيها منجز فن قال بأنّ العلم تعلقي بالنسبة الى الأطراف لا وجه له .

ومما ظهر لك أنّ الكلام في العلم الطريقي ، وأنّه في ما اذا كان العلم طريقياً لا فرق بين التفصيلي والإجمالي في تنجيز الواقع ، فلو كان العلم في مورد موضوعياً فهو خارج عن محلّ الكلام ، ويكون تابِعاً للنحو الذي أخذ فيه الموضوع ، فيمكن أن يؤخذ العلم التفصيلي موضوعاً ، ويمكن أن يؤخذ مطلق العلم موضوعاً ، كان تفصيلياً أو إجمالياً ، فما قاله صاحب الحقائق في باب النجاسة والطهارة من كون العلم موضوعياً على تقدير صحة كلامه خارج عن المبحث ، ويكون تابِعاً للنحو الذي أخذ الموضوع ، وكذلك هذا خارج عن محلّ الكلام لو قلنا بما قيل من أنّ التكليف لا يكون إلّا في صورة العلم ، ومع عدم العلم لا تكليف أصلاً ، فإن كان هذا الكلام تاماً فخارج عن محلّ الكلام ؛ لأنّ العلم أخذ موضوعاً فيكون تابِعاً لنحو ما أخذه ، ووجهه أنّه قيل بهذه المقالة ، يعني كون التكليف في صورة العلم التفصيلي يمكن أن يكون أموراً :

الأول: أن تكون الألفاظ للمعاني المعلومة ، مثلاً يكون الخمر موضوعاً للخمر

المعلوم ، فلو قال : اجتنب عن الخمر يكون معناه اجتنب عن الخمر المعلوم .
وفيه : أنَّ ذلك فاسد ، وثبت أنَّ الألفاظ موضوعة لمعانيتها الواقعية ، والشاهد
على ذلك : أنَّك ترى أنَّ الخمر المعلوم ليس تكراراً وزائداً ، فلو كان الخمر هو الخمر
المعلوم فاللفظ المعلوم ذكره يكون زائداً ، وكذلك قولك : الخمر المجهول ليس
استعماله في معنى مضادٍّ لمعنى الخمر .

الثاني : أنَّه حيث يكون التكليف بالجاهل تكليف بما لا يطاق فلا بد أن يكون
مورد التكليف صورة العلم .

وفيه : أنَّ التكليف لا بدَّ في مقام الامتثال أن يكون مقدوراً لا في حال
الخطاب ، فيصحَّ تكليف الجاهل ولو كان جاهلاً . نعم ، يمكن أن يقال بعدم إمكان
تكليف الغافل بما هو غافل ، غاية الأمر امتثاله موقوف على العلم ، وهذا معنى أنَّ
التكليف ينجز بالعلم ، أو يصير فعلياً ، والشاهد على ذلك : هو إمكان الاحتياط في
المجهول ، فلو كان التكليف في غير حال العلم محالاً وتكليفاً بغير مقدورٍ فلا معنى
لذلك ؛ لأنَّ على ما فرضه لا تكليف قبل العلم حتى يحتاط المكلف ، مع أنَّه علاوةً
على إمكان الاحتياط فالعقل حاكم بحسنة ولو في غير مورد العلم الاجمالي ، ولذا
فهو حسن في الشبهات البدوية .

الثالث : أنَّه ولو كان التكليف في حدِّ ذاته غير موقوفٍ على العلم ، بل أدلة
الأحكام ناظرة الى الواقع ولكن بمقتضى بعض الأخبار الدالة على كون العلم غايةً
لرفع الحليّة ، وبمقتضى الجمع بين الدليلين يحكم بكون التكليف في مورد العلم ، مثل
قوله : « كلَّ شيءٍ حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » وغير ذلك .

وفيه أولاً : أنَّ ظاهر العلم هو كونه طريقياً ، فظاهر أدلة الأصول التي جعل
غايته العلم هو العلم الطريقي ، وبعد كون العلم طريقياً فلا بدَّ من كون الحليّة قبل
العلم حليّةً ظاهريةً لا واقعيةً لمنافاة ذلك مع كون العلم طريقياً ؛ لأنَّ معنى كون العلم
طريقاً هو كونه طريقاً الى الواقع ، فالحكم في الواقع محفوظ فبالعلم يصير منجزاً ،

فلا بدّ وأن تكون الحلية حليةً ظاهريّةً ، فعلى هذا يكون التكليف في صورة الجهل أيضاً . غاية الأمر لم يصّر منجزاً إلا إذا تعلق به العلم ، لا أن يكون التكليف في صورة العلم فقط .

وثانياً: أن في مورد العلم الإجمالي نسأل منك أن الأصل هل يجري في متعلق العلم وما تعلق به العلم وهو إناء زيد مثلاً ، أو يجري في الأطراف ؟ فلا بدّ أن يجري في الأطراف ؛ لعدم إمكان الجري في الحيث الذي تعلق به العلم لعدم جريان الأصل فيه ، فعلى هذا نقول بأن المقدار الذي تعلق به العلم بعد الانكشاف صار منجزاً ولا بد من امتثاله ، فبعدكون هذا الحيث منجزاً كيف تقول بعدم اتكليف إلا في صورة العلم التفصيلي ؟ فافهم .

فن كلّ ما ذكرنا ظهر لك عدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي ، وأنّ التعبير بالإجمالي مسامحة ، ففي كلّ موردٍ يحصل العلم في الحيث الذي انكشف به لو كان له كبرى ينبجّز إذا كان واجداً للشرائط التي تأتي - إن شاء الله - في البراءة والاشتغال من كونه منجزاً على كلّ حال ، وعدم كون بعض الأطراف خارجاً عن القدرة ، مثل صورة الخروج عن مورد الابتلاء وغير ذلك .

ثمّ إنّ قال الشيخ رحمه الله في الرسائل : بأنّه على فرض كون العلم الإجمالي غير منجزٍ لو تولّد منه العلم التفصيلي لا إشكال في تنجز العلم التفصيلي ، ولكن في بعض الموارد التي يتولّد فيها العلم التفصيلي من العلم الإجمالي لا يحكم بالتنجز .

فنقول أولاً : لو التزم أحد بعدم كون العلم الإجمالي منجزاً كيف يكون العلم التفصيلي الذي تولّد منه منجزاً ؟ لأنّه بعد عدم كون العلم الإجمالي علّة تامّة على هذا للتنجز فيجري الأصل في الأطراف ، وبعد جريان الأصل في الأطراف كيف يحصل العلم التفصيلي من هذا العلم الإجمالي حتى لا يجوز مخالفته ؟ مثلاً لو علم بأنّه إمّا في ثوبه المنى أو في ثوب الإمام الذي اقتدى به ، فبعد عدم تنجز هذا العلم الإجمالي وعدم مجيء تكليف من ناحيته فيجري الأصل في الطرفين ، فيقول : الأصل عدم

كون المنّي في ثوبي ، وكذلك الأصل عدم كون المنّي في ثوب إمامه الذي اقتدى به ؛
 لأنّه على الفرض لا مانع من جريان الأصل في الطرفين ، فبعد ذلك كيف يحصل له
 العلم بفساد صلاته ؟ فإما لفساد صلاته أو لفساد صلاة مقتداه ، لأنّ هذا العلم
 التفصيلي يكون على تقدير كون العلم الإجمالي الأول منجزاً ، وأمّا مع عدم تنجزه
 وجريان الأصل في الأطراف فهو لا يعلم بفساد صلاته .

إذا عرفت هذا يظهر لك شاهداً على ما اخترنا في العلم الإجمالي ، وأنّه علّة
 تامة ، ولا فرق بين العلم أصلاً ، ففي هذا المثال من الأول يكون العلم بالنسبة الى ما
 تعلق به تفصيلاً ، وهو منجز ، ولا تجري الأصول في الطرفين وهو يعلم بفساد
 صلاته .

و ثانياً نقول: إنّ الكلام يقع في بعض الموارد التي تولد من العلم الإجمالي
 العلم التفصيلي ، ولازمه عدم إمكان مخالفته ، والحال أنّه لم يعمل على طبقه ، ففي هذه
 الموارد لا بد إما من الالتزام بطرح الدليل الدالّ على خلاف العلم ، وإما القول بعدم
 تنجز العلم الإجمالي في مورده .

المقصد الثاني

فِي الظَّنِّ

المقصد الثاني

في الظنّ

اعلم أنّه حيث لم يكن الظنّ كاشفاً تاماً كالقطع ، بل يكون فيه سترّة تكون حجّيته محتاجة الى الجعل لأجل هذا ، سواء كان جعل حجّيته من قبل العقل أو الشرع ، وهذا هو جهة الفرق بينه وبين القطع ، فعلى هذا يكون قابلاً للجعل ، بل كما قلنا حجّيته محتاجة الى الجعل .

إنّما الكلام في أنّه هل يمكن التعلّد بالظنّ ؟ أو هل يكون أصل في البين حتى نرجع اليه في مورد الشك في إمكانه وامتناعه ، أم لا ؟ لا يخفى عليك عدم أصل في مورد الشك .

نعم ، قد يراءى من ظاهر كلام الشيخ لمن لم يتفكر كلامه ذلك ، حيث قال : (بعد ما استدللّ المشهور على الإمكان بأنّ لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة ، وهذا طريق سلّكه العقلاء في الحكم بالإمكان) فيظهر من عبارته أنّه بعد ما لا نعلم أنّ هذا الأمر ممكن أو محال ، فاذا رجعنا الى عقولنا فلم نتوجّه الى ما يوجب الاستحالة ونحكم بالإمكان ، فكأن نظر الشيخ رحمته الله الى أنّ الأصل في مورد الشك هو الإمكان بذلك المعنى .

ولكن لا يخفى عليك أنّ الشيخ عليه السلام لم يكن مقصوده ذلك ، بل كان مراده أنّنا حيث لم نكن ملتفتين لتنام الجهات وتكون عقولنا قاصرة عن إدراك الجهات المحسّنة والمقبّحة ، فمجرّد أن لا نرى في عقولنا ما يوجب الاستحالة نحكم بالإمكان ، وهذه طريقة العقلاء حيث إنّهم في الحكم بالإمكان يكون ديدنهم كذلك ، لا أنّ الأصل في مورد الشك في الإمكان والاستحالة يكون هو الإمكان ، بل العقلاء يحكمون بالإمكان بمجرّد عدم ما يوجب الاستحالة عند عقولهم ، وهذا غير ما يقال من أن الأصل في الشك هو الإمكان ، وبعد ما قلنا لو تراجع كلامه يظهر فساد النسبة وأنّ كلامه هو ناظر الى ما قلنا .

ثمّ إنّّه لا إشكال في أنّ النزاع في الإمكان الوقوعي ، والآ فالإمكان الذاتي لا يكون محلّ إشكال ولا يلزم منه محذور .

إذا عرفت ذلك فيظهر من كلام ابن قبة عدم إمكان التعبد بالخبر الواحد ، ويجري كلامه في التعبد بمطلق الظنّ ، فإنّه يقال : لا يجوز التعبد بالخبر لوجهين : الوجه الأول: أنّه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ لجاز ذلك في الإخبار عن الله ، والثاني باطل إجماعاً ، فالمدّعى مثله .

وقد أجاب الشيخ عن هذا الاستدلال : بأنّه انعقد الإجماع على عدم وقوع الإخبار عن الله بالخبر الواحد ، لا على امتناع الوقوع . وقال المحقّق الخراساني عليه السلام : بأنّه لا معنى للإجماع هنا ، ولم يكن المقام ممّا يجري فيه الإجماع بل لم يقع الإخبار عن الله بالخبر الواحد والالتزام به .

ولكن لا يخفى عليك أنّ ابن قبة لم يكن مراده من الإجماع الإجماع المصطلح ، وأنّ الإجماع التعبدّي قام على عدم جواز إخبار عن الله تعالى ، بل يكون مراده أنّ من المسلّم عند المتكلّمين أنّ مدّعي النبوة لا بدّله من المعجزة أو إخبار نبيّ سابق ، ولا يسمع قوله بمجرّد دعوى النبوة ، فالمناط الذي يلتزمون لأجله بلزوم الدليل من

المعجزة أو غيرها يكون موجوداً في إخبار عن النبي ﷺ ، ولكن لا يخفى عليك عدم تمامية استدلاله ، حيث إن ما يكون محتاجاً إلى الدليل والمعجزة هو ما يكون دعوى منصب من قبيل النبوة ، فالعقلاء في ادعاء المناصب لم يعتنوا بخبر الواحد ولم يكتفوا به ، وأما فيما لا يكون الإخبار عن منصب فيكون بناء العقلاء على الاتباع ، فعلى هذا السر في عدم جواز الإخبار عن الله هو ذلك ، كما أن من يخبر عن الله بمنصب كالنبوة لا يمكن التعويل على قوله ، كما أنه لو أخبر شخص عن النبي ﷺ بمنصب الولاية والإمامة لم يقبل منه ، وأما لو أخبر بغير ذلك مثل أنه لو أخبر رجل بوجوب شيء أو غير ذلك فيمكن التعويل عليه ، من غير فرق بين الله وبين النبي ، لكنه لم يقع إخبار عن الله إلا عن طريق النبي ﷺ ، فالسر في جواز التعويل وعدم جواز التعويل بالخبر الواحد هو ما قلنا من أنه لو كان دعوى منصب كالنبوة والإمامة والولاية لا يقبل ، وإن لم يكن دعوى منصب يقبل .

الوجه الثاني: إذا عرفت ما بيننا لك من عدم ورود ما استشكله ابن قتيبة على إمكان التعمد بالظن ، فيقع الكلام بعد ذلك في وقوع التعمد ، بمعنى أنه وقع حجة الظن ، أم لا ؟

فنقول بعون الله تعالى : إن الكلام يقع أولاً في الأصل في مورد الشك في الحجية وعدمها ، فنقول : أما على ما قلنا في باب حجة القطع وأن حجتيه ليس إلا ترتب آثار الواقع عليه ، حيث إن وظيفة القطع ليس إلا إراءة الواقع فعلى حجتيه ليس إلا ترتب آثار الواقع ، وكذلك قلنا بأن معنى حجة الظن لا يكون إلا هذا فلا إشكال في أن في مورد الشك في حجتيه وعدمها يكون مقتضى الأصل عدم حجتيه ؛ لأنه بعد ما قلنا من أن القطع حيث يكون كسفاً ولا يكون معه احتمال الخلاف فبمجرد القطع يمكن تطبيق الكبريات على الصغريات ، مثلاً إذا قطع بنجاسة هذا الشيء فينطبق عليه الكبرى ، وهو : أن كل نجس يجب الاجتناب عنه ، ولهذا قلنا

بأنّ القطع ليس قابلاً للجعل إثباتاً ولا نفيّاً، بداهة أنّه بمجرد القطع تنطبق الكبريات على الصغريات .

وأما الظنّ فحيث إنّ لا يكون انكشافاً تاماً ، بل يكون فيه جهة الاستتارة ومعه يكون احتمال الخلاف ، ولهذا لا بدّ في حجّيته من الجعل ، وإلاّ لا يكون حجةً ، فعلى هذا بمجرد الشكّ في الحجية وعدمها يكون مقتضى الأصل عدم الحجية ، لأنّ مع الشك في الحجية لا يمكن تطبيق الكبريات على الصغريات ، وهذا واضح ، وكذلك يكون الأمر على ما مشى عليه المحقّق الخراساني رحمته الله ، حيث إنّ قال بأنّ معنى حجية القطع ليس إلاّ التنجّز في صورة الإصابة ، والعذر في صورة الخطأ ، وكذلك الظنّ بعد جعله حجةً لا يكون إلاّ منجزاً في صورة إصابته مع الواقع ، وعذراً في صورة مخالفته مع الواقع ، فبمجرد الشك في حجية الظنّ لا يكون حجة ، وعلى هذا يصرف الشكّ في الحجية ويكون مقتضى الأصل عدم الحجية ، ولا يحتاج الى استصحاب عدم الحجية على ما هو الحق ، كما قال شيخنا الأنصاري رحمته الله وهو من لطائف كلماته ، بداهة أنّه في كلّ مورد يكون الشكّ في شيء ذي أثر لا يحتاج الى الاستصحاب ، حيث إنّ لا يثبت بالاستصحاب إلاّ ما يثبت به ، فبمجرد الشكّ يحكم بالعدم واقعاً ويكون جريان الاستصحاب لغواً .

فعلى هذا فيما نحن فيه بعد ما كان صرف الشكّ في عدم الحجية هو عدم الحجية فلا حاجة الى جريان الاستصحاب والحكم بعدم حجّيته ، حيث إنّ بمجرد الشك لا يكون حجةً واقعاً ، وكذلك يكون الأمر في دوران الأمرين قاعدة الاشتغال والاستصحاب ، مثلاً : اذا صلّى وشكّ في أنّه هل يكون صحيحاً ، أم لا ؟ فبمجرد الشك يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الإعادة فلا حاجة الى جريان الاستصحاب والقول ببقاء التكليف .

بل يمكن أن يقال: ولو لم يقل الشيخ رحمته الله بأنّه لا يمكن في المقام جريان

الاستصحاب ؛ لأنه بعدما كان مورد جريان الاستصحاب في ما كان الأثر على الواقع وفيما لم يكن الأثر على الواقع لا مجال للاستصحاب فيقول : بأنه لا إشكال في أن ما نحن فيه ما يكون عليه الأثر هو العلم بالحجية ؛ لما قلنا من أن مع عدمه لا يمكن تطبيق الكبرى على الصغرى ، فإذا كان كذلك يكون الأثر على العلم بالحجية ، لا على واقعه ، وإلا فلو فرضنا كون الظن حجة في الواقع ولم يعلم به المكلف لم يكن حجة له ، فما ترتب عليه الأثر هو العلم لا الواقع ، فعلى هذا لا مجال للاستصحاب أصلاً ، فافهم .

ومن هنا ظهر لك عدم ورود ما قاله المحقق الخراساني إيراداً على الشيخ رحمه الله ، حيث قال : بأنه لو كان الأثر على الواقع فقط يكون مجرى الاستصحاب ، ولو كان على الشك فقط يكون مورد القاعدة ، وأما إن كان الأثر على الواقع وعلى الشك أيضاً فإنه وإن كان مورد القاعدة والاستصحاب إلا أنه لابد من جريان الاستصحاب ؛ لتقدمه وحكومته على القاعدة ، لما قلنا من أنه لا حاجة الى جريان الاستصحاب ، حيث إنه بمجرد الشك لا يكون الظن حجة فلا حاجة الى جريان الاستصحاب والمحكم لعدم الحجية ، خصوصاً على ما قلنا من أن في المورد يكون الأثر مترتباً على الشك فقط فباعترافه لا يكون مورد الاستصحاب ، فافهم .

هذا كله على القول بجعل الحجية ، وأن الأصل في مورد الشك هو عدم الحجية .

وأما على ما ذكره الشيخ رحمه الله وما قاله من أن ما مقتضى الأصل في مورد الشك في وقوع التعبد بالظن وعدمه فلا إشكال في أنه على هذا أيضاً يكون مقتضى الأصل عدم وقوع التعبد ، سواء كان على وجه التعبد أو الاستناد ، وأما لو لم يكن العمل بالظن حتى على وجه الاستناد فلا إشكال في جواز العمل به من باب الاحتياط إن لم يزاحم مع احتياط آخر ، أما فيما كان العمل بالظن بعنوان التعبد

فتحريمه واضح ، لأنّه يكون تشريعاً محرّماً ، وأمّا فيما لم يكن العمل على وجه التعبد بل يكون على وجه الاستناد فيكون حراماً لأجل الواقع ، فلو عمل بالظنّ وخالف الواقع يكون حراماً ، ولكن ذكر الشيخ رحمته الله في الرسائل : أنّ الدليل على ذلك من الكتاب قوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ وإنا لا نعلم كيف يمكن الاستدلال في الشكّ في التعبد بالظنّ على هذه الآية ؟ حيث إنّ هذه الآية تكون في مقام بيان الفتوى ، وإنّه كيف يمكن الفتوى بغير العلم ؟ وإنّ ما تفتون به هل أذن الله لكم به أم على الله تفترون ، ولا يكون مربوطاً بالعمل مع قطع النظر عن الفتوى ؟ ولو سلّم أنّه شمل غير صورة الفتوى أيضاً لكن تكون صورة الفتوى على خلاف العلم ، بمعنى أنّه مع العلم على خلاف الواقع تكون الفتوى أو العمل هو الافتراء لا يكون أيضاً مفيداً لما نحن فيه ؛ حيث إنّنا لا نعلم بأنّ التعبد بالظنّ يكون افتراءً على الله فلا يخفى ما في كلام الشيخ .

وما قاله أيضاً من التمسك بالرواية من أنّه ورد أنّه يكون في عداد أهل النار (ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم) ، فالقضاء مع كونه بالحق لأجل عدم العلم يكون في عداد أهل النار فكيف يمكن التعبد بالظنّ فيه ؟ مالا يخفى حيث إنّ هذا أيضاً يكون في مقام الفتوى ، ولعله يكون صرف القضاء ولو بالحق منشأً لدخول النار ، فافهم .

وما أورده المحقق الخراساني رحمته الله من أنّ العمل بالظنّ يكون أعمّ من التعبد والاستناد فلا وجه لاختصاص النزاع بصورة التعبد به ليس بسديد ؛ لأنّ الشيخ حيث عنوان البحث في التعبد وأنّ ابن قبة رحمته الله أشكل على التعبد بالخبر وأجاب عنه ، ثمّ بعد ذلك لأجل هذا قال : ويقع الكلام في وقوع التعبد به ، ولأجل ذلك اختصّ النزاع بمورد التعبد ، فافهم .

ثمّ إنّ ما قلنا بأنّه كلما يكون الأثر على الشكّ لم يكن مورداً للاستصحاب ،

وأنه لو كان مورداً له لا حاجة اليه مع كون صرف شكه منشأً للآخر ، والمقام لا يكون واقعه منشأً للآخر ؛ لأنّ الأثر يكون مترتباً على العلم بالواقع لا على صرف الواقع ، فيكون فيما لا يكون للواقع من حيث هو أثر ، بمعنى أن الواقع من حيث هو لا يكون أثر ؛ لان واقع الحجية لا يكون أثراً ، فهذا لا ينافي أن يكون للواقع أثر بسبب انطباقه مع عنوان آخر ، فهذا المورد لا يكون محلّ كلامنا ، بل يكون محلّ كلامنا فيما لا يكون للواقع من حيث هو أثر ، واذا لم يكن للواقع من حيث هو أثر لا يكون مورد الاستصحاب ، فما قاله شيخنا الأعظم رحمته في الدرر : (وإن شك فيه فهل لواقعه أثر على تقدير ثبوته ، أو لا ، بل يكون ما شك في حجته مع ما علم بعدم حجّيته سواء وإن كانت حجة في الواقع ؟ والحقّ فيه التفصيل ... الى آخره).

وقلنا : إنّ للحجة أثرين : أحدهما إثبات الواقع وتنجيزه على تقدير الثبوت . والثاني إسقاطه كذلك ، وفصل تفصيلات وقال في بعضها : بأن الأصل عدم الحجية ، وفي بعضها لا يكون حجة ، وقال : (فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ الطريق المشكوك بعد الفحص ليس بحجّة قطعاً لا إثباتاً ولا إسقاطاً ، وقبل الفحص ليس بحجة إسقاطاً مطلقاً وإثباتاً إن قلنا بأنّ الحجة نفس الشك قبل الفحص ، وإن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ الحجة هو الدليل الذي لو تفحص لظفر به فما لم يكن الدليل الواقعي كذلك فهو غير حجة أيضاً ، وأمّا فيما كان الدليل الواقعي بحيث لو تفحص لظفر به فوجوده الواقعي حجة على المكلف وإن كان مشكوكاً فيه فعلاً ، فتدبر) ليس في محله ، حيث إنّ في الموارد التي قال فيها بحجّية الأمانة لا يكون الواقع حجّة إلاّ لأجل انطباقه على عنوان آخر ، مثل دفع الضرر المحتمل ، وفيما قال بعدم حجّيته لا يكون الواقع غير حجّة إلاّ لأجل انطباق الواقع أيضاً على عنوان آخر ، مثل قبح العقاب بلا بيان ، فكلامه مع قطع النظر عن صحّته وسقمه لا يكون بما كنا نحن بصده ، وهو : أن الواقع من حيث هو لا يكون عليه أثر مترتب ، فافهم .

فصل

في بعض الظنون

فصل في بعض الظنّون

إذا عرفت أنّ الأصل في مورد الشكّ في حجّية الظنّ هو عدم الحجية فيقع الكلام بعد ذلك في بعض الظنّون التي ورد دليل خاصّ على اعتباره وحجّيته مع قطع النظر عن القول بحجية مطلق الظنّ ، فعلى هذا نقول : ما خرج عن تحت ذلك الأصل أو قيل بخروجه نذكر لك في طيّ مقامات :

المقام الأوّل

هل يكون الظنّ الحاصل من ظهور الألفاظ حجّةً ، أم لا ؟
اعلم : أنّه تارةً يقع النزاع في أنّه هل يكون اللفظ الفلاني ظاهراً في المعنى الفلاني ، أم لا ؟ مثل أنّ البحث في أنّ ظاهر الأمر يكون هو الوجوب أو الاستحباب ؟

وتارةً يقع البحث في أنّه بعد ما كان اللفظ الفلاني ظاهراً في المعنى الفلاني هل يكون الظنّ الحاصل من هذا الظهور حجّةً ، أم لا ؟
أمّا النزاع في الأوّل فهو لم يكن مربوطاً بالأصول .

وأما النزاع في الثاني فنقول : بأنه لا إشكال أولاً في أنّ طريق التفهّم والتفهيم منحصر بالألفاظ ، ومن كان له حاجة لا بد من أن يفهم باللفظ .

وثانياً : لا إشكال في أنّ المناسبة بين اللفظ والمعنى لا تكون إلا بالوضع ، وفي بعض الموارد بالاستعمال ، فتكون مناسبة اللفظ مع المعنى إما بالوضع التعييني أو التعيني .

وثالثاً : من الواضح أنّ اللفظ وإن كان موضوعاً لمعنى إلاّ أنّه يمكن استعمال هذا اللفظ في غير معناه بسبب القرينة .

ورابعاً : أنّه من كان في مقام الإفادة والاستفادة وألقى اللفظ وكان مراده خلاف ظاهره فلا بدّ له من نصب القرينة ، وإلاّ لأخلّ بغرضه .

إذا عرفت ما قلنا فنقول : بعد ما كان الشخص بصدد بيان مراده وألقى اللفظ لذلك ولم ينصب قرينةً على خلاف ظاهر اللفظ فيكون ظاهر اللفظ مراداً له ، ولا بد من الأخذ بظاهر كلامه . نعم ، لو لم يكن في مقام بيان مراده لا يجوز الأخذ بظاهر كلامه ، إلاّ أنّ هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام .

واحتمال أن يكون مراده غير ظاهر الكلام ويكون عدم نصب القرينة على خلاف الظاهر لأجل النسيان فمدفوع بالأصل ، حيث إنّ الأصل هو عدم النسيان ، فعلى هذا بعد هذه المقدمات لو ألقى متكلم كلاماً لا بدّ من الأخذ بظهوره ، إذ لا احتمال في عدم كون ظاهره مراداً له إلاّ احتمال أنّه نصب قرينةً ولم تصل إلينا ، ولا يخفى عليك أنّ بناء العقلاء من هذا المورد ، أعني فيما كان المتكلم بصدد بيان مراده ويكون بصدد التفهيم ، واحتمال أنّه لم ينصب قرينة لأجل السهو ، أو احتمال أنّه نصب قرينةً ولم تبلغ إلينا مدفوع بالأصل ، ويؤخذ بظهور كلامه ، والشارع أيضاً لا بدّ أن يكون في محاوراته كذلك ، إذ بعد ما كان بصدد تفهيم مراده وأنّه يرى أنّ العرف يفهمون من اللفظ الفلاني المعنى الفلاني فلو كان غرضه غير ما هو ظاهر فيه فلا بدّ

من نصب القرينة ، وإلا لأخلّ بفرضه ، وهذا قبيح .

ولو كان له طريقة أخرى غير طريقة العرف ، فلا بدّ من الإعلام ، إذ كما قلنا في باب الاستصحاب: يكون مورد الكلام ممّا يكفي فيه عدم الردع ، حيث إنّ المقام يكون ممّا يبيد العرف ، فلو كان للشارح طريق غير طريق العرف لا بدّ له من البيان ، فلم يبلغ طريق خاصّ منه لا بدّ من أن يعامل مع كلماته معاملة طريقة العرف ، إلاّ أن يبيّن طريقاً خاصّاً مثل بعض الألفاظ التي جعلها حقيقة في المعاني الخاصة ، كالصلاة مثلاً على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وما لم يبيّن طريقاً خاصّاً نأخذ بظهور كلامه كسائر ظهور كلمات المتكلمين ، فعلى هذا الإشكال في أنّ بناء العرف يكون في محاوراتهم على ذلك بأن يبيّنوا مرادهم بالألفاظ ، والألفاظ ، وإن كانت موضوعة لمعانٍ إلاّ أنّه يمكن استعمالها في غير معانيها بالقرائن ، بل على ما قلنا: إنّ مناسبة المجازات مع معاني الحقيقة يكون بالوضع أيضاً ، وقلنا: بأنّ ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ صحة استعمال اللفظ فيما يناسب مع ما وضع يكون بالطبع ليس في محلّه ، بل يكون بالوضع؛ لما قلنا من أنّ الواضع اذا وضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني ويلاحظ ثمّ استعمل كما يلاحظ الموضوع له كذلك يلاحظ ما يناسبه ، بل قلنا بأنّ الواضع ولو بنى فرضاً على عدم لحاظ ذلك يستفاد قهراً كذلك صحة مناسبة الاستعمال وضعاً ، كما ترى أنّه لو نصب أحد علامة على بابه كي يعلم الناس أنّ في داره مجلس عزاء الحسين عليه السلام فلا إشكال في أنّه لم يضعه إلاّ لذلك ، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال من كان داره في مقابل هذه الدار: إنّ داري في مقابل الباب الذي عليه العلامة ، فعلى هذا صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له يكون بالوضع ، غاية الأمر لو ألقى المتكلم اللفظ ولم يعيّن قرينة يكون ظاهراً في معناه الحقيقي ، ولا بدّ من الحمل عليه ، وإن عيّن قرينة يكون ظاهراً في معناه المجازي ، واذا علم بعدم إرادة المعنى الحقيقي فإن كان له ظهور في المعنى المجازي من بين المجازات فهو يتعين ، وهذا معنى ما قالوا من أنّ أقرب المجازات يتعيّن .

فعلى هذا ظهر لك: أن اللفظ وإن كان موضوعاً لمعنى إلا أنه يمكن استعماله في غيره بالقرينة، ولكن لو كان المتكلم بصدد بيان مراده ولم يكن بصدد الإجمال والإيهال ولم ينصب قرينة على خلاف ظاهر لفظه فن المقطوع أن ظاهر كلامه مراد له؛ لأنه لو كان بصدد بيان مراده ولم يكن ظاهر اللفظ مراداً له فلو لم ينصب قرينة لأخلّ بغرضه وهو قبيح، فعلى ذلك ظاهر كلامه يكون مراداً له قطعاً وهذا مما لاسترة عليه، ففي ما يكون كذلك يكون الظاهر مراداً له بالقطع لا بالظن، ومن المسلم أن نظر الشارع أيضاً يكون كذلك، لما قلنا من أن الشارع أيضاً يكون تابعاً للعرف، خصوصاً مع ما قال الله سبحانه: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾. نعم، يمكن للشارع أن يضع لفظاً لمعنى غير ما يكون موضوعاً له عند العرف، كما يكون الأمر كذلك في الحقائق الشرعية، ولكن مع ذلك فلو أن الشارع وضع ألفاظاً لمعانٍ غير ما يكون موضوعاً له كما لا بد وأن يكون، مثل العرف في مقام تفهيم مراده فلا بد من أن يفهم مراده بالألفاظ، وإذا كان مراده غير ما هو اللفظ ظاهر فيه فلا بد له من نصب القرينة إذا كان في صدد تفهيم مراده، وإلا لأخلّ بالفرض، وهو قبيح، مع أن الشارع لا يكون له طريق خاص مسلماً، ولو كان له طريق خاص لا بد من الإعلام عنه، فإذا كان الشارع في صدد البيان فاستعمل اللفظ قطعياً يكون مراده ظاهر اللفظ إذا لم ينصب قرينة على خلاف الظاهر، لما قلنا من أنه لو كان غير ذلك لأخلّ بالفرض، فافهم.

فإذا لقي المتكلم الالفاظ فالمخاطب حيث إنه يحتمل أن لا يكون المتكلم في مقام البيان، أو يحتمل أن يكون مراده غير ظاهر اللفظ وعدم نصب القرينة يكون لأجل النسيان، أو لأجل أنه نصب القرينة ولكن لم تبلغ المخاطب كما يكون غالباً في كلام الشارع هذا الاحتمال، فحيث إن المخاطب يحكم بمقتضى الأصل يكون المتكلم في مقام بيان المراد وأن الأصل عدم النسيان، وأن الأصل عدم نصب القرينة، وهذا هو البناء عند العقلاء في محاوراتهم، حيث إنهم في مورد الشك في هذه الأمور لم يعتنوا

بذلك للاحتتمالات، بل يأخذون بما هو ظاهر اللفظ لا يكون استفادة مراد المتكلم من اللفظ قطعياً، بل يوجب هذه الأصول الظنّ ويكون الظاهر مراداً للمتكلم، وهذا هو الذي يقال بأنّ الظنّ النوعي الحاصل من ظهور الألفاظ يكون حجة.

فظهر لك مما قلنا: أنّ للعقلاء في ظواهر الألفاظ بناءين:

الأول: بناء المتكلمين، وأنّ المتكلمين إذا كان بناؤهم التفهيم والتفهيم، وأنّ الألفاظ يمكن استعمالها في غير ما هو ظاهر فيها، فإذا كانوا في صدد بيان مراداتهم ويستعملون اللفظ فلو كان غير ظاهر اللفظ مراداً لهم فلا بدّ لهم من نصب القرينة، وإلاّ لأخلّوا بالفرض، فعلى هذا في هذا المورد لو علم هذه المقدمات يكون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلم قطعياً، ولا إشكال فيه.

الثاني: هو بناء المخاطبين، وأنّ بناء المخاطبين من العرف في محاوراتهم هو: أنّه إذا ألقى المتكلم اللفظ فع احتمال عدم كونه في صدد البيان ومع احتمال كون ظاهر اللفظ غير مرادٍ له واحتمال كون عدم نصب القرينة لأجل النسيان أو أنّه نصب ولم يبلغ بأيدينا يحكمون بمقتضى الأصل كون المتكلم في صدد البيان، وأنّ الاصل عدم النسيان، وأنّ الاصل عدم القرينة، وأنّ ظاهر اللفظ مراد للمتكلم، ويحصل الظنّ النوعي على كون ظاهر اللفظ مراداً له، فعرفت أنّ هنا بناءين: أحدهما للمتكلمين، والآخر للمخاطبين، ففي الأول يكون ظاهر الكلام مراداً قطعاً، وفي الثاني يكون ظاهر الكلام مراداً لا بالقطع، بل يحصل الظنّ النوعي على كون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلم.

فقد ظهر لك ممّا قلنا: أنّ بناء المتكلمين هو أنّهم لو كانوا في مقام التفهيم ولم ينصبوا قرينةً على خلاف ظاهر كلامهم على كون الظاهر مرادهم قطعاً، وبناء المخاطبين على أنّ المتكلم لو صدر منه لفظ وشكّوا في كونه في مقام البيان، أو شكّوا في كون ظاهر كلامه غير مرادٍ له ويكون عدم نصب القرينة إمّا لأجل الغفلة، أو لأنّه

نصب القرينة ولم نعلم بها أن يدفعوا الاحتمالات بالأصل ويعملون بما هو ظاهر كلامه، فالأول بناء المتكلمين، والثاني بناء المخاطبين، فعلى هذا يكون أصالة الظهور مع تلك الاحتمالات محتاجة إلى أصالة عدم القرينة، كما تكون محتاجة إلى أن الأصل كون المتكلم في مقام البيان، وكما تكون محتاجة إلى أن الأصل عدم الغفلة، وإلا مع الشك في هذه الأمور لا تكفي أصالة الظهور، بل تكون محتاجة إلى جريان سائر الأصول، فيلزم أولاً إجراء أصالة عدم القرينة، ثم أصالة الظهور، حيث إن الشك في الظهور يكون مسبباً عنها، فأصالة عدم القرينة في ما شك في القرينة محتاجة إليها، غاية الأمر يمكن التعبير بحسب الموارد بغيرها، فتارة يعبر عنها بأصالة الإطلاق، أو أصالة عدم التقيّد، أو غيرهما.

فما قاله الشيخ رحمته الله من أنه لا بدّ أولاً في الشك في القرينة من إجراء أصالة عدم القرينة، ثم أصالة الظهور فهو ممّا لا إشكال فيه ويكون كلاماً متيناً، حيث إن أصالة الظهور لا تكون محتاجة إلى أصالة عدم القرينة إذا قطع المخاطب بعدم نصب القرينة، وأمّا إذا شك في ذلك فلا بدّ أولاً من إجراء أصالة عدم القرينة، ثم أصالة الظهور.

فما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أن ما قاله الشيخ رحمته الله من إرجاع الأصول الوجودية إلى العدمية وأنه لا بدّ من أصالة عدم القرينة ثم أصالة الظهور لا وجه له؛ لأنّه قلنا: بأنّ الأصول العدمية ترجع إلى بناء المخاطب، والأصل الوجودي - يعني أصالة الظهور - يرجع إلى بناء المتكلم، ففي مورد الشك لا بدّ للمخاطب من إجراء أصالة عدم القرينة حتى يصير موضوعاً لجريان أصالة الظهور، فع الأصول العدمية التي منها أصالة عدم القرينة يقطع بكون الظاهر مراداً للمتكلم فيحصل بالأصول العدمية الظنّ النوعي، ولكن في موضوع جريان الأصول العدمية يحصل القطع بكون الظاهر مراداً، ولا يجري مع الشك في القرينة أصالة الظهور، حيث إن أصالة الظهور محلّها عدم نصب القرينة، فع الشك في نصب القرينة لا بدّ من إجراء أصالة

عدم القرينة ثم أصالة الظهور.

وأعجب من هذا ما قاله من أَنَّ الشاهد على عدم الحاجة الى أصالة عدم القرينة وعدم بناء العقلاء على ذلك: أنه في صورة القطع بعدم القرينة لا حاجة اليها، ويكفي أصالة الظهور في تشخيص ظاهر كلام المتكلم، فكذلك في مورد الشك في القرينة، لأنَّه في مورد القطع بعدم القرينة يكون عدم القرينة مسلماً، وقلنا بأنَّ الحاجة اليها في مورد الشك في عدم القرينة فلا وجه لقياس مورد الشك في القرينة بمورد العلم بعدم القرينة، فظهر لك أنَّه لا بدَّ من المشي طبقاً لما حَقَّقَهُ الشيخ رحمته الله في المقام.

ثمَّ إنَّه لا إشكال في حجية ظهور الأنفاظ، وكذلك ظهور كلمات الشارع، لما قلنا من أنَّ الشارع أيضاً في ذلك موافق للعرف ولم يكن له بناء على حدة، فلا بدَّ من الأخذ بظهور كلامه، فأصل المسألة لا يكون محلَّ إشكال، إنَّما الإشكال في بعض خصوصياته، منها: أنَّه هل يكون ظهور الكلام حجةً لخصوص المقصودين بالإفهام، أو يكون أعمَّ من المقصودين بالإفهام وغيرهم؟

اعلم: أنَّه ما يظهر من كلمات الشيخ رحمته الله وغيره هو التعميم، وأنَّ الظهور يكون حجةً ولو لغير المقصودين بالإفهام، ولكن ما ينبغي أن يقال هو: أنَّه لا تكون المسألة بإطلاقها صحيحةً، بل لا بدَّ من التفصيل.

فنقول: تارة لا يكون المتكلم أصلاً في صدد البيان، فقلنا بأنَّه لا يكون الظهور حجةً، وفي هذه الصورة يكون مورد قبول الشيخ رحمته الله أيضاً.

وتارة يكون في مقام البيان بالنسبة الى شخصٍ ولا نعلم بأنَّه يكون في مقام البيان للآخرين أيضاً أم لا؟ فأصالة الظهور حجة، ويكون بناء العقلاء في هذا الغرض أيضاً بالأخذ بالظهور.

وتارة يكون في مقام البيان بالنسبة الى بعضٍ ولم يكن في مقام البيان بالنسبة

الى بعض آخر.

وتارةً يكون المتكلم في مقام البيان بالنسبة الى بعض ويكون بالنسبة الى بعض آخر بصدد الكتان، مثل التورية في الصورتين الأخيرتين لا يكون الظهور حجةً لغير المقصودين بالإفهام، سواء كان بالنسبة اليهم بصدد الكتان، أو لم يكن بصدد الكتان بل يكون غرضه صرف التفهيم المقصودين بالإفهام.

وذلك لما قلنا من أنه يمكن الأخذ بالظهور بعد كون المتكلم بصدد البيان، يعني بصدد التفهيم لا بصدد البيان الذي قلناه في مقدمات الحكمة، ويكون مراده ظاهر اللفظ ولو يستكشف ذلك بأصالة عدم القرينة، ففي هذا المقام يكون بناء العقلاء على الأخذ بالظهور، وأما فيما لم يكن بصدد تفهيمه كما يكون في غير المقصودين بالإفهام أو يكون غرضه الكتان عنهم فلا يكون الظهور حجة، ولم يكن بناء للعقلاء على الأخذ بالظهور.

فأقاله الشيخ رحمته من أن ظهور اللفظ حجة ولو لغير المقصودين بالإفهام لو كان غرضه أن الظهور حجة لهم لو لم نعلم بأنهم مقصودون بالإفهام وشككنا في ذلك، كما قلنا في الصورة الثانية فيكون كلاماً جيداً، وأما لو كان غرضه أن الظهور حجة لغير المقصودين بالإفهام حتى فيما نعلم بعدم كون المتكلم في صدد تفهيمهم، أو حتى في ما يكون المتكلم بصدد الكتان بالنسبة اليهم فليس كلامه في محله، لما قلنا من عدم بناء العقلاء في الموردين على الأخذ بالظهور.

وما مثلوله من قبيل الوصية والإقرار واستشهدوا على ذلك بالمطلب، وأن في مورد الوصية ولو لم يكن غرضه تفهيم الغير ولكن يكون ظهور كلامه حجةً لغير المقصودين بالإفهام فأيضاً في هذين الموردين - أعني الإقرار والوصية - وأمثالهما يكون من قبيل القسم الثاني، أعني لا نعلم بأن المقصود يكون هو صرف من أقر له مثلاً، أو يعم غيره، وفي هذا الفرض قلنا بأن بناء العقلاء على التمسك بالظهور،

فعرفت أنّ الحق في المسألة هو التفصيل، وكان غرض المحقق القمي ﷺ من أنّ الخطاب لا يشمل غير المقصودين بالإفهام أنّ ظهور الكتاب لم يكن لنا حجة؛ لأنّا لم نكن من المقصودين بالإفهام، وعلى ما قلنا لو ثبت أنّنا لم نكن مقصودين بالإفهام فلا إشكال في عدم ظهور ألفاظ القرآن لنا، وأمّا لو شككنا في ذلك ولم ندر بأنّ المقصود بالإفهام يكون هو النبي والأئمة - صلوات الله عليهم - خاصة أو الأعمّ منهم ومن غيرهم فيمكن لنا الأخذ بظهور الكتاب المبين؛ لما قلنا من بناء العقلاء في هذا المورد، فنقول بعون الله تعالى:

اعلم: أنّه لا وجه لأن يقال من عدم حجية ظهور الأخبار لنا؛ لأنّا لم نكن مقصودين بالإفهام، لأنّه من الواضح أنّ في ما ورد من المعصومين - سلام الله عليهم - تقريراً وقولاً وفعلماً ما يدلّ على جواز تمسّكنا بالأخبار وأخذ معالم الدين منها، فنراجع الأخبار يرى ذلك، مثل ماورد أنّ الراوي يقول: كان عندي كتاب حريز وأخذ به وقرّره المعصوم، أو مثل ما ورد من أنّه يكتبون الآثار لأنّه يأتي زمان يعملون بالكتب وغير ذلك، فعلى هذا في الاخبار لا يبق إشكال، إمّا من باب كوننا من المقصودين بالإفهام وإمّا من جهة أنّه ولو لم نكن من المقصودين بالإفهام لكن أمضى المعصوم عملنا بالأخبار، فافهم.

وأما الكتاب الكريم فالإشكال في العمل به يكون من جهات:
منها: الأخبار الواردة، وهذه الأخبار أيضاً على طوائف لا بدّ من التفكيك بينها.

فطائفة من الأخبار هي ما ورد في التفسير بالرأي، مثل أنّه «من فسر القرآن بالرأي فقد كفر»، أو «من فسر القرآن بالرأي فليتبوأ مقعده من النار»، أو غير ذلك من الأخبار التي تكون متواترة، وهذه الأخبار قالوا بأنّه لا يجوز التمسك بالقرآن. وفيه: أنّه من الواضح أنّ هذه الأخبار على كثرتها تدلّ على حرمة التفسير

بالرأي، والإشكال في أن الأخذ بالظهور لا يكون تفسيراً بالرأي، لأن التفسير بأي معنى كان لا يكون الأخذ بالظهور تفسيراً، سواء كان التفسير كشف القناع أو غيره مما قالوا، فلا إشكال في أن الأخذ بالظهور لا يكون تفسيراً أصلاً، حيث إنه ترى أن معنى الأخذ بالظهور هو: أنه إذا قال في القرآن: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فلا إشكال في أن الصلاة المراد منها الصلاة المعهودة، ولا يستفاد منها إلا وجوب الصلاة، وهذا هو ظاهره.

نعم، لو قلنا بأن المراد من الصلاة هي عليّ عليه السلام كما فسّر به يكون تفسيراً بالرأي، فهذه الخبر لا يكون مربوطاً بحمل الكلام، بل يكون دالاً على أن تفسير القرآن بالرأي يكون حراماً، مثل بعض تفاسير العرفاء، أو بعض التفاسير المتداولة في هذا العصر، فافهم.

وطائفة من الأخبار تدلّ على أن المعصومين عليهم السلام عالمون بالقرآن، وعلم القرآن عندهم، فإذا كان علم القرآن عندهم فلا يكون ظاهر الكتاب لنا حجة، ولكن هذه الطائفة من الأخبار أيضاً لا تكون دليلاً على عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب، حيث إن العمل بالظهور مع الفحص أولاً عن الروايات، حتى أنه لو كان خبر وارداً في الباب يؤخذ به وبركته يعمل بظاهر الكتاب، ثم لولا رواية واردة فيعمل بظاهر الكتاب لا يكون فيه بأس، والأخبار تدلّ على أن علم القرآن عندهم ونحن لم نكن مغالين لهذا، بل كلّ ما قالوه عليهم السلام حول الكتاب الكريم نأخذ به، ولم نكن مثل بعض ما يستندون بالكتاب مع مخالفته لقول المعصوم بقول غير المعصومين كابن عباس وغيره، فهذه الأخبار تكون في مقابل هذه الطائفة من الناس الذين يقولون بالقرآن ويعتمدون على قول غير الأئمة، مع أن رأي الأئمة مخالف لقولهم، ونحن لم نكن كذلك في العمل بالظواهر، فهذه الطائفة تكون في مقابل عمل العامة الذين يأخذون بالقرآن من دون رجوعهم إلى أهل البيت عليهم السلام والأخذ بقولهم، فافهم.

وطائفة من الأخبار تدلّ على أنّ علم القرآن مخصوص بأهل البيت عليهم السلام ولم يكن علمه عند غيرهم، كما ورد عن المعصومين عليهم السلام مضموناً، كقوله عليه السلام لقتادة: «ما ورثت من كتاب الله حرفاً» و«إنّ العالم به من خطب به»، فهذه الأخبار دالة على اختصاص علم الكتاب بهم عليهم السلام، وأنّ غيرهم ما ورث من كتاب الله حرفاً، بخلاف الطائفة الثانية فإنّها دالة على أنّ علم القرآن عندهم، وأمّا أنّه لم يكن عند غيرهم فلا تكون دالة عليه، فيمكن أن يقال في الجواب: ما قلنا من أنّه يمكن أن يكون علم عند غيرهم أيضاً بخلاف هذه الطائفة فإنّها دالة على الاختصاص، فهذه الأخبار ظاهرة في عدم جواز الأخذ بظواهر القرآن، إذ لو كان الأخذ به بدعوى العلم به فهو منافٍ لهذه الأخبار، وإن كان الأخذ به مع عدم العلم فيشملة الأخبار الدالة على أنّ من فسر القرآن بغير علم فقد كفر، وغير ذلك، فهذه الطائفة من الأخبار أيضاً بعضها دالّ على أنّ علم القرآن مخصوص بأهل البيت عليهم السلام، وبعضها دالّ على أنّ العمل بالقرآن مخصوص بمن كان عالماً بتمامه من الناسخ والمنسوخ، فعملنا بالظواهر مع عدم كوننا عالمين بتمام القرآن لا يجوز. وبعضها دالّ على أنّ علم القرآن مكتوم على غير أهل البيت حتى يرجع اليهم.

فهذه الأخبار مع كثرتها واختلاف دلالتها جميعاً تدلّ على أنّ القرآن لا يمكن العمل به كما تعملون به، ولا يمكن أن يقال بأنّ هذه الأخبار أيضاً في مقابل العامة، إذ في بعض رواياتها ما يدلّ على أنّ شخصاً تمسك بالقرآن للزهد مثلاً فقال: لا يمكن العمل، كذلك ففي الأخبار ما يدلّ على عدم التمسك بالظواهر، وفي بعضها ما يدلّ على خصوص ما قاله المحقق القمي رحمته الله، فعلى هذا بعد ورود هذه الأخبار لا يمكن العمل بالظواهر.

وغاية ما يمكن أن يقال بمقتضى الجمع بين هذه الأخبار وما ورد من التمسك بالقرآن: أنّه يمكن العمل بالقرآن بعد مراجعة الروايات والناسخ والمنسوخ، ثم بضميمة ذلك يمكن العمل بالقرآن، وأمّا في ماورد في الروايات على خلاف الظاهر

كيف يمكن طرحه والأخذ بظاهر القرآن أو معاملة التعارض بينها؟ فهذا هو الذي يمكن أن يقال في المقام، فافهم وتأمل، ولو شئت أن ترى الأخبار فارجع الى باب القضاء من الوسائل أو المستدرك أو غير ذلك، فالإنصاف أن ما يكون متداولاً بالعمل بالقرآن بهذه المثابة لا يمكن استفادته من الأخبار، وغاية ما يمكن من العمل بالظواهر هو ما قلناه، والحمد لله .

فتمحصّل: أنّه لا يستفاد من الأخبار عدم كون الظهور للقرآن، بل ما يستفاد من الأخبار هو أنّه لا يمكن العمل بظواهر القرآن، لعدم الإحاطة بجميعها، أو أنّ علمه عند أهل البيت عليهم السلام، فعلى هذا لا إشكال في أنّه في كلمات القرآن يكون ظواهر، ولا يمكن العمل بظواهره للمانع، فمن هنا ظهر لك أنّ الأخبار الدالة على عرض الروايات على الكتاب والأخذ في مورد التعارض بما وافق الكتاب، أو بعض ما ورد من أمر الأئمة - صلوات الله عليهم - بالتمسك بالكتاب مثل ما ورد من قوله: «يعرف ذلك وأشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج» أو غير ذلك فلا يدلّ على حجية ظواهر الكتاب، وإمكان العمل به بأن يقال: إنّ لو لم يكن للقرآن ظاهراً فكيف يمكن الأمر بالعرض بالكتاب؟ لأنّه بعد ما قلنا من أنّ للقرآن ظاهراً ولكن لا يمكن العمل به فهذه الأخبار دالة على الرجوع بما يكون ظاهراً من الكتاب، وظهر لك أنّه لا يستفاد من الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب أزيد من أنّه لا يكون علم الكتاب إلّا عند من كان محيطاً بتمام الكتاب، فالعمل بالظواهر بضميمة ما ورد من الأخبار فيها بما لا إشكال فيه، وأمّا فيما تفحصنا ولا يكون في الأخبار تفسيراً في بابها إمّا موافقاً لظهوره أو مخالفاً فأيضاً نعمل بظهور الكتاب، لما قلنا من أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب في الأخبار الدالة على الرجوع به هو جواز العمل بظاهر الكتاب فيما لم يرد فيه خبر من المعصومين عليهم السلام. فهذا حاصل الكلام في هذا الوجه، فافهم وتأمل في المقام .

الوجه الآخر ممّا يستدلّ به على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب هو العلم

الإجمالي، بأنه بعد ما نعلم إجمالاً بورود مقيداتٍ ومخصّصاتٍ وناسخٍ ومنسوخٍ في الكتاب، وبعد هذا العلم لا يجوز العمل بظواهر الكتاب.

وفيه أمّا نقضاً كما قاله الشيخ رحمته الله : بأنه يكون هذا العلم في الأخبار أيضاً، غاية الأمر في غير الأحاديث النبوية لا يكون ناسخاً ومنسوخاً، وأمّا في النبويات فيكون ذلك أيضاً، ولذا قال بعض الأخباريين بعدم جواز العمل بظواهر النبويات، ولكن مع ذلك يبقى الإشكال في ما عداها من الأخبار.

وأما حلاً فنقول كما قلنا في باب العامّ والخاصّ: أنّ حصول العلم الإجمالي يكون على نحوين: فتارةً يحصل العلم الإجمالي للفحص مع قطع النظر الى بعض الأسباب، كما يحصل العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات في الشريعة بمجرد العلم بالشرعية ولو قبل مراجعة الأخبار والآيات.

وتارةً يحصل علم بالإجمال بعد الرجوع الى الأخبار، مثلاً اذا راجعت الأخبار علمت إجمالاً بوجود واجباتٍ ومحرمات، فعلى الأول يكون دائرة العلم الإجمالي موسعةً ولا ينحلّ بمجرد الرجوع الى الأخبار والآثار ولو علمت بوجود واجباتٍ وتفحصت في الأخبار؛ لأن حصول العلم لا يكون من مراجعة الأخبار فقط. وعلى الثاني ينحلّ العلم الإجمالي بعد التفحص في الأخبار، لأنه يكون دائرة العلم الاجمالي مضيقاً ولا يحصل إلّا من الأخبار، فاذا كان حصول العلم الاجمالي يحصل بعد مراجعة ما بأيدينا من الأخبار فهذا العلم ينحلّ أيضاً بعد المراجعة لتلك الأخبار.

وإن قلت: إنّه يمكن أن تكون التقييدات والتخصيصات فيما لم يبلغ بأيدينا من الأخبار، فعلى هذا لا يكون صرف الفحص الى ما بأيدينا من الأخبار كافٍ لانحلال العلم الاجمالي

فنقول: إنّه لا إشكال في فساد هذه الدعوى ولم يتحصّل هذا العلم الإجمالي،

وإلا إن كنت ملتزماً بذلك فلا بد لك من الاحتياط مطلقاً، حيث إنه يمكن أن يكون من الواجبات والمحرمات في الأخبار التي لم تصلنا، فافهم .

وإن قلت: إنَّ حصول العلم الإجمالي بالتقييد والتخصيص والنسخ لا يكون بعد مراجعة الأخبار حتى نقول باحتماله بعد الفحص فيها، بل يكون حصول العلم الإجمالي من بعض الأخبار الواردة في عدم جواز العمل بالكتاب لوجود التخصيص والتقييد والنسخ فيه، فعلى هذا تكون دائرة العلم موسّعة، ولا ينحلّ بالفحص في الأخبار التي تكون بأيدينا .

أقول: إنه ولو سلّمنا ذلك ولكن نقول: إنه بعد الفحص في الأخبار وتحصيلنا على تقييداتٍ وتخصيصاتٍ ونواسخٍ ومنسوخاتٍ فقهرأ ينطبق علمنا بها، فأيضاً ينحلّ العلم الإجمالي، فظهر لك أنه لا يرد إشكال العلم الإجمالي، وليس هذا من قبيل العلم بالواجبات والمحرمات في الشريعة .

ولأجل هذا قال الشيخ رحمته الله هنا باحتمال العلم، ولكن لم يقل بالخلاف فيما علمنا إجمالاً بوجود الواجبات والمحرمات، والسّرّ ما قلنا من أن حصول علم إجمالي في المقام يكون بعد مراجعة الأخبار، ولكن فيما يحصل العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات لا يكون بعد المراجعة للأخبار، بل بمجرد العلم بالشرعية يحصل العلم، فانقدح بذلك كلّ حجة ظواهر الكتاب بلا إشكال وترديد، فافهم.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: لا إشكال في أنه يجوز القراءة بما قرأ القراء، كما قالوا: إنه قرأ كما يقرأ الناس، فالقراءة بما يقرأ الناس تكون صحيحة، والدليل عليه هو بعض الأخبار، وليس هنا مجال لذكرها .

ولا إشكال أيضاً في لزوم التمسك بهذا الكتاب الذي عندنا؛ لأننا مأمورون بالعمل بذلك، إنما الإشكال في أنه إذا كانت قراءة القراء مختلفة فهل يجوز العمل وفقاً

لكلٍّ من القراءات، أو لا؟ مثلاً في كلمة «يطهرن» التي قرأها بعض بالتشديد وبعض بالتخفيف ويكون هذا الاختلاف منشأً لاختلاف الحكم، ففي مثل ذلك هل يمكن التعويل على قراءة كلٍّ من القراء، أم لا؟

فنقول: قد يقال بتواتر القراءات، بمعنى أن القراءات السبع تكون كلها قرآناً ونزلت كل القراءات من الله تعالى، مثلاً كان النازل من الله تعالى «يطهرن» بالتخفيف و«يطهرن» بالتشديد، فإن ثبت ذلك فيمكن التمسك بكلٍّ من القراءات . ولكن لا يخفى عليك فساد ذلك وعدم صحة تواتر القراءات؛ لأن ما قالوا في وجهه ليس بصحيح. فنذكر أولاً ما قالوا في إثبات تواتر القراءات، ثم ما فيه. فنقول: قد يقال بصحة تواتر القراءات بالإجماع، وأن الإجماع منعقد على ذلك.

ولا يخفى ما فيه من الفساد:

أما أولاً فلعدم ثبوت الإجماع على ذلك.

وأما ثانياً فلأن معنى التواتر هو ما يحصل بسببه علم عادي، بمعنى أن المخبرين يكونون بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيحصل العلم بمجرد إخبارهم، فعلى هذا لا يكون الخبر - مثلاً - متواتراً إلا إذا كان في تمام طبقات رواته عدة كثيرة بحيث يحصل العلم لنا، وأما لو لم يكن كذلك فلا يكون متواتراً.

فنقول في المقام: إن الإجماع بعد فرض تسليمه لا يثبت التواتر؛ لأن معنى كون شيء متواتراً هو ما يحصل بنفسه بسبب القطع بمدلوله، والإجماع لا يثبت ذلك فكيف يثبت التواتر بالإجماع؟ وأنا نرى أنه لو حصل لنا العلم لكثرة الأخبار بتواتر القراءات فنقول به، وإلا فلا يكفي الإجماع، ولا بد من أن يكون متواتراً من زمن النبي ﷺ إلى زماننا وفي كل طبقة متواتراً، وإلا فلا يكفي، فافهم.

وقد يقال لتوجيه ذلك بتوفر الدواعي وإن كان توفر الدواعي على ضبط

القرآن وحفظه، فإذا كان الأمر كذلك فما يقرؤه القراء يكون ممّا ضبطه وحفظه، فلا بد أن تكون القراءة على طبق القراءات السبع فتكون القراءات السبع متواترة.

وفيه: أن توقّر الدواعي على ضبط القرآن لا يكفي لإثبات ذلك، إذ ما يكون مسلماً توقّر الدواعي على ضبط القرآن، وأما على خصوصياته فغير مسلّم، ولو سلّم ذلك فمطلقاً أيضاً ممنوع، ولا يكون توقّر الدواعي على ضبط جميع الخصوصيات حتى الإعراب مثلاً.

وقد يقال لتوجيه إثبات تواتر القراءات بالتمسك بالخبر المجهول، وهو: أنه أنزل القرآن على سبعة أحرفٍ كلّها شافٍ وكافٍ، وقالوا بأنّ المراد من السبعة أحرفٍ قراءات السبع.

وفيه أولاً: أن الخبر مجعول.

وثانياً: أنه من أين يكون المراد من السبعة أحرفٍ هو القراءات السبع، وقد قالوا فيه خمسة وعشرين معنى؟ ومن أين يمكن أن يقال بأنّ معنى الخبر يكون ذلك؟ وثالثاً: أنه ورد في بعض الروايات: أن المراد من السبعة أحرفٍ أن القرآن على سبعة أقسام: أمرٍ ونهي إلى آخره وعدّ سبعة أشياء، فلا يستفاد من هذا الخبر أيضاً، مع أن من راجع حالات القراءات السبع يظهر له بطلان القول بتواتر القراءات، حيث إنّ القراء السبعة كانوا في زمن بني العباس وما بعده، وكان قد مضى من الهجرة ما يقارب خمسين ومائة سنة والناس قبل ذلك يتبعون قراءة غيرهم، فإذا ظهرت هذه القراءات السبع رجعوا اليهم.

ولا يخفى أن التواتر كيف حصل في زمانهم؟ ولا يكون هذا التواتر قبل زمانهم إلى زمان النبي ﷺ، وهذا شاهد على عدم تواتر القراءات، وإلا فلا بدّ فيه أن يكون متواتراً من زمن النبي ﷺ.

وأيضاً هناك شاهد آخر على بطلان تواتر القراءات، وهو: أن من يروي هذه

السبع عنهم كما يظهر للمراجع يكون بين واحد الى أربع ولم يزد على ذلك، فهم يروون عن أشخاص قليلة، وكيف يحصل العلم بقول اثنين أو ثلاث أو أربع؟ وكيف يكون هذا تواتراً أيضاً والراوي عنهم أيضاً يكون عدداً قليلاً لم يبلغ العشرة؟ فكيف ثبت التواتر بهذه الأفراد القليلة؟

وأيضاً الشاهد الآخر على ذلك هو: أن القراء بعد كل قراءة يتمسكون في صحة قراءتهم بشعر الشاعر، أو غير ذلك من الاستنباطات، وهذا شاهد على عدم تواتر القراءات، وإلا فلو تواترت القراءات فلا يحتاج الى التمسك في القراءة بشعر الشاعر، بل يتمسك في قراءته بأن تكون القراءات متواترة وهذه القراءة منها، كما يظهر ذلك لمن راجع مجمع البيان وغيره من كتب التفسير حيث يقول في باب (الحجة) وفي مقام الاحتجاج: ويتمسكون بالشعر وغيره. فهذا حال تواتر القراءات فظهر لك بطلان تواتر القراءات.

وقال الشهيد الثاني رحمه الله: «إن القراءات ولو لم تكن كلها متواترة إلا أن المتواتر فيها».

ولكن يظهر لك من مطاوي كلامنا بطلان ذلك أيضاً، حيث إنه لم يكن من المسلم أن القرآن الواقعي في ضمن هذه القراءات، لأن ما يتمسكون به في قراءتهم يكون استنباطاً، فكيف يمكن القول بأن المتواتر فيها؟ مع أننا نرى في بعض التفسير أنهم يقولون: قرأ القراء السبعة كذا، وقرأ علي عليه السلام كذا، وهذا شاهد على عدم كون المتواتر في القراء السبعة، فافهم.

فانفتح لك عدم صحة تواتر القراءات، فاذأ بعد اختلاف القراء في آية لا يمكن استفادة الحكم منها، لعدم العلم بكون أي منها قرأناً فيكون مجعلاً، ولا يجوز التمسك بإحدى القراءات إلا أن يكون شاهد في الأخبار على إحدى القراءات، ففي مثل «يظهر» لا يمكن التمسك به لإثبات الحكم إلا أن يكون شاهد على التخفيف،

أو تشديده في الأخبار، ولا يمكن القول بأنّ حالها حال الخبرين المتعارضين؛ لأنّ الخبرين المتعارضين يخبران عن الواقع، وفي المقام يمكن أن يكون منشأ قراءتهم بعض الاستنباطات، فلا يمكن أن يقال بأنّه لو أمكن الجمع بينهما فهو، وإلّا فيقع بينهما التعارض، ولا يكفي في ذلك أنّ الإجماع انعقد على القراءة بكل قراءة، إذ ولو يجوز القراءة بكل قراءة إلاّ أنّه لا يجوز التمسك بها لإثبات الحكم حتى في مورد الاختلاف، فظهر لك أنّ في مورد الاختلاف يكون كالكلام المجمل، ولا يمكن التعويل عليه، فافهم وتأمل جيّداً.

واعلم أنّه كما قلنا: يجوز القراءة بكلّ القراءات السبع، يعني بحيث يلزم ذلك بمقتضى ما ورد من أنّه: اقرأ كما يقرأ الناس، ولو وردت قراءة عن الأئمة المعصومين - سلام الله عليهم - وتكون مخالفة مع هذه القراءات فلا يجوز القراءة بها ولو ثبت أنّ المعصوم قرأ كذا: وتواتر ذلك مثلاً؛ لأنّه بمقتضى ما ورد في الخبر مع فرض السائل بأنّه يحكي عنكم قراءة فهل يجوز أن يقرأه فأمر الإمام عليه السلام بأنّه تقرأون كما يقرأ الناس؟ وهذا صريح في عدم جواز القراءة التي قرئت عن الأئمة عليهم السلام إذا كانت مخالفة مع قراءة القراء السبعة، ولا يكون هذا الحكم مختصاً بزمان السؤال؛ لأنّه في الخبر عين هذا الحكم، وغايته بأنّ غاية الحكم يكون موقع ظهور حجّة العصر عجل الله تعالى فرجه، فما لم يجيء وليّ العصر لا بد من أن تقرأ كما يقرأ الناس، ولو وردت قراءة عن الأئمة مطابقة لقراءة أحد من القراء وتكون قراءة غيره من القراء مخالفة مع قراءة الأئمة فهل تلزم القراءة بما يكون مطابقاً مع قراءة المعصوم، أو يتخير أيضاً بين القراءات؟ فأيضاً بمقتضى الرواية أمر بالقراءة كما يقرأ الناس، فالتخير باقي ولو في هذا الفرض فخير بين القراءات ولو كان أحدها موافقاً مع قراءة الأئمة، لكنّ ترجيحه يكون بلا إشكال، بمعنى أنّ القراءة على طبق قراءة من كان قراءته موافقة مع قراءة الأئمة يكون أرجح، فافهم، ولهذا كان شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله يقرأ «ملك» في موضع «مالك» لأجل هذا، وقال بأنّ الخبر وارد بأنّ المعصوم قرأ «ملك»

مائة مرة، فلهذا يكون قراءة «ملك» أولى، ولكن بعد ما تصفحنا في الأخبار نجد أن في خمسة وعشرين موضعاً في الدعاء والصلاة أن الأئمة يقرؤون «مالك»، وخصوصاً نجد في الخبر أن المعصوم قرأ «مالك» مائة مرة، فافهم.

التنبيه الثاني: ما يظهر من كلمات المتقدمين هو عدم التحريف في الكتاب المجيد والفرقان الحميد، كما قال الصدوق عليه السلام: (اعتقادنا أن القرآن المنزل هو ما يكون بين الدفتين). وادّعى السيد المرتضى عليه السلام الإجماع على ذلك، ولا يكون دعوى التحريف إلا في كلمات بعض المتأخرين، وإلا فالسيد المرتضى عليه السلام قال بأن الأخبار الدالة على التحريف ضعاف، فالكلام في التحريف يظهر من كلمات بعض المتأخرين من الأخباريين.

والحق عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم، فنقول: إن الأخبار التي يتمسكون بها على التحريف تكون على طوائف:

فطائفة منها تدلّ على الاختلاف في القراءات مثل، أنه ورد في ﴿يسألونك عن الأنفال﴾ كان (يسألونك الأنفال) بإسقاط لفظ «عن»، أو ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ كان (كنتم خير أمة) إلى غير ذلك، فهذه الأخبار دالة على اختلاف القراءة ولا تكون مربوطة بالتحريف؛ لأن الاختلاف في القراءة لا يكون محلّ إشكال.

وطائفة من الأخبار تدلّ على أنه نزل كذا، مثلاً نزل: (بلغ في عليّ) إلى غير ذلك، فهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على التحريف؛ لأن من الاصطلاحات السابقة بين المفسرين هو علم التنزيل والتأويل، والمراد بالتنزيل ما وردت الآية فيه وكان شأن نزوله، لا أن هذا يكون جزء القرآن، مثلاً نزل: (هل أتى) في حق عليّ عليه السلام، لا أن كلمة (عليّ) جزء منه وحرف وأسقط منه. نعم، يكون نزول الآيات في حق بعض، فكما نزل بعض الآيات في عليّ عليه السلام وهو دالّ على شرافته فكذلك نزل في حق

أبي بكر، مثلاً كما ورد من أنه نزل ﴿يَوْمَ يَعْصِيُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ﴾ في أبي بكر، فهذه الطائفة أيضاً غير دالة على التحريف، وطائفة من الأخبار كانت دالة على أن عثمان جمع كل نسخ القرآن، وإذا شهد واحد أو اثنان بكون آية من القرآن أدخل عثمان في القرآن هذه الآية، ولكن هذه الطائفة من الأخبار تكون جميعها عامية ولا ينقل عن الشيعة أحد إلا من طرق العامة، فمع كون طريق هذه الأخبار عامية فكيف يمكن التعويل عليها؟، فلا يبقى من الأخبار المتمسك بها للتحريف إلا بعض الأخبار الدالة على أن في القرآن يكون بعض سور فأسقطوها أو على أن بعض السور يكون كالبقرة فأسقطوا منها ولم يبق منها إلا قليلاً.

ونقول: إن هذه الأخبار لا يمكن القول بها، لأنه بعد ما كان من المقطوع أن في زمن النبي ﷺ كان أربعة عشر يكتبون القرآن المسنون بكتاب الوحي وسائر المسلمين يحفظون القرآن فكيف يمكن أن يقال: إن بمقدار سورة البقرة سقط من القرآن ولم يلتفت أحد من المسلمين، ولم يقل أحد: إنهم أسقطوا من القرآن؟ نعم، لو سقطت كلمة أو آية يمكن أن يقال: وقع الاشتباه ولم يلتفتوا، وأما بمقدار سورة البقرة كيف يمكن أن نلتزم بسقوطها من القرآن؟

وأما القرآن الذي كان عند أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - فهو قرآن جامع للتنزيل والتأويل، وبهذا الاعتبار ورد في الخبر القريب من هذه المضامين: أن الناس لو يعملون هذا القرآن الذي في يد الأمير لم يختلف اثنان، وهذا لما قلنا من أنه - حاوٍ للتنزيل والتأويل فبعد العمل به يرفع الاختلاف، وهذا لا يدل على أن هذا القرآن كان محرّفاً، لما قلنا من أن هذا القرآن هو المنزل من السماء، غاية الأمر لم يكن منضمّاً إليه التنزيل والتأويل، فافهم.

ثم إنه قد يطلق التحريف ويراد به تغيير الحكم، كما يطلق في بعض الآيات والأخبار، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ فلا إشكال في أنه أراد

من التحريف تغيير الحكم، كما ورد التفسير من أهل البيت على ذلك، والمراد تغيير حكم الزنا فكان حكمه الرجم فتغير، فكذلك في قوله تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ - ثم يحرفونه ﴿يكون المراد من التحريف تغيير الحكم، وكذلك ورد في الأخبار إطلاق التحريف على تغيير الحكم، فعلى هذا يمكن أن يكون بعض الأخبار الدالة على تحريف الكتاب هو ذلك، يعني تغيير أحكام الكتاب.

فظهر لك: أنَّ الأخبار المتمسك بها للتحريف على كثرتها لا تكون دالة على التحريف؛ لأنَّ بعضها يكون ناظرًا إلى الاختلاف في القراءات، وبعضها إلى شأن النزول، وبعضها إلى تغيير أحكام القرآن، وما ورد من أنه سقط ما بين الكلمتين ثلث القرآن، أو سقط عن القرآن بقدر سورة البراءة فقلنا: بأنه لا يمكننا الالتزام بذلك، بل كيف يمكن أن يكون الأمر كذلك والحال أنَّ المسلمين حافظين له ولم يقل أحد: إنَّ القرآن حرّف أو أسقط منه؟ والشاهد على كذب ذلك أنَّ ابن مسعود إذا طلب عثمان منه قرآنه أبى ولم يأت بقرآنه حتى ضربه ومع ذلك لم يأت بقرآنه إلى عثمان، وقرآن ابن مسعود كان مدّة في أيدي الناس، حتى أنَّ ابن النديم نقل في فهرسته بعض آياته، فيكشف أنَّ قرآن ابن مسعود كان في زمانه، وفعلًا لم يكن قرآنه بأيدينا، إلّا أنه نقل في كتب التفسير قراءته كما ترى في مجمع البيان، وإذا راجعت قراءته ترى أنَّ اختلاف قرآنه مع هذا القرآن الذي بأيدينا لم يكن إلّا من قبيل الاختلاف في القراءة، وفي بعض المواقع في ذكر شأن نزول الآية، فعلى هذا أنَّ ما ذكرناه يكون شاهداً على عدم التحريف، مضافاً إلى ما عدّوه من مطاعن بأنه كان يطبخ القرآن لأنّه حرّف القرآن، وأيضاً أنَّ ابن مسعود قال في المعوذتين: إنَّهما ليستا جزءاً من القرآن بل كانتا تعويذاً للحسنين ومع ذلك ذكر في قرآنه، لكن لا بعنوان أنَّهما جزء من القرآن، ومع ذلك حسّنه السنّي والشيعة، مع أنّه لم يسقط المعوذتين فكيف يمكن أن يسقط نصف القرآن ولم يقل أحد: إنَّ القرآن قد حرّف؟ كما أنَّك ترى أنَّ كتاب مكارم الأخلاق الذي لم يطلع عليه حتى بعض العلماء فحينما

طبع في مصر وأسطقوا منه بعض الموارد واحتجّ عليهم المسلمون فكيف يمكن أن يسقط شيء من القرآن ولم يحتجّ عليه المسلمون في ذلك الزمان؟!

فظهر لك: أنّ القول بتحريف القرآن بهذا المعنى يكون باطلاً. نعم، التحريف بمعنى الاختلاف في القراءة أو في شأن النزول أو تغيير حكمه فيمكن القول به، وهذا ليس تحريفاً حسب الاصطلاح.

فظهر لك: أنّ الإشكال في التمسك بالقرآن لوقوع التحريف ليس له وجه، ولو تنزّلنا عن ذلك والزم أحد بوقوع التحريف ولكن مع ذلك لا يكون مانعاً عن التمسك بالظهور لا لما قاله الشيخ رحمه الله، بل لما قلنا في ردّ إشكال العلم الإجمالي بأن نقول: تكون دائرة العلم الإجمالي مضيقّة؛ لأن بعد المراجعة للأخبار الدالة على التحريف يحصل العلم الإجمالي بوقوع التحريف، فلو تفتّح في هذه الأخبار وترى موارد التحريف فسوف ينحلّ علمك الإجمالي، وبهذا فيمكن العمل بالظواهر، ولو تقول بأن العلم الإجمالي حاصل قبل المراجعة بالأخبار فنقول: إنّه على هذا بعد الفحص في هذه الأخبار ينطبق علمك الإجمالي بما يكون في الأخبار، وما ورد من أنّه سقط من القرآن ثلثه ما بين كلمتين فهذا أيضاً مانع عن العمل بهذه الآية لا بغيره، ولو احتملت أنّ التقييدات والتخصيصات تكون في ما سقط فيكون أيضاً الشكّ في التقييد والتخصيص فيرفع بالأصل، مضافاً إلى ذلك أنّه يمكن الجواب بما قاله الشيخ رحمه الله من أنّه: أولاً تكون الشبهة غير محصورة، وثانياً أنّه يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء، وثالثاً من أنّه يمكن أن يكون ما سقط غير الأحكام، كما أنّه على القول بالتحريف يحتمل قوياً أن يكون كذلك، لأنّ دواعيهم تكون على تحريف مناقب أهل البيت عليهم السلام مثلاً، فعلى هذا لا يبقى إشكال، مضافاً إلى أنّنا مأمورون بالعمل بهذا القرآن، فافهم، هذا تمام الكلام في التحريف.

وأما النزاع الآخر وهو قلنا إجمالاً لك سابقاً وما قاله المحقّق القمي رحمه الله من

أنّ حجية الظهور مختصة بالمقصودين بالإفهام فأيضاً أنّه لابدّ من التفصيل من أنّه اذا قال المتكلم لفظاً وشك في أنّه هل يكون مقصوده إفهام الغير، أم لا؟ فيكون بناء العقلاء على الأخذ بالظهور، ولو لم يشكّ في كونه مقصوداً بالإفهام في موارد الإقرار والوصية والكتابة اذا كان كذلك نأخذ به، وإن لم يكن كذلك بأن يكون غرضه منه إفهام شخصٍ معيّن مثلاً ونعلم بذلك، سواء كان غرضه الكتان من الآخر أو لا فلا يمكن الأخذ بالظهور لغير المقصود بالإفهام، لعدم بناء العقلاء بالتمسك بالظهور في هذا المورد، وفي موارد الكتابة والوصية والإقرار لو كان بهذا النحو لا يمكن الأخذ بالظهور لغير المقصود بالإفهام، فظهر لك أنّ الحقّ التفصيل، فافهم هذا كلّه في الأخذ بالظهور، واذا كان للكلام ظهور نأخذ به .

وأما النزاع الثاني فهو: أنّه بماذا يحصل الظهور؟ أمّا في مورد القطع بأنّ ظاهر اللفظ الفلاني يكون المعنى الفلاني فلا اشكال، وأمّا في غير مورد القطع فهل يمكن أن يقال بالظنّ الحاصل من الشهرة، أو قول اللغوي، أو غير ذلك يمكن منه أن يستفاد أنّ هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى، أم لا بمعنى أنّ الظنّ الحاصل من أن هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى هل يكون حجة، أم لا؟

أما الظنّ الحاصل من الشهرة فغير حجة، نعم، ما يقع الاختلاف فيه وينبغي التكلم فيه هو حجية الظنّ الحاصل من قول اللغوي في كون اللفظ ظاهر في المعنى الفلاني أم لا؟

قد يقال بحجية الظنّ الحاصل من قول اللغوي من باب الانسداد، حيث إنّ فهم معاني اللغات يكون طريقه منسداً ولا يمكن فهمه إلّا بالرجوع الى اللغوي .

وفيه: أنّه يأتي -إن شاء الله- في باب الانسداد أنّ الانسداد في كلّ الأحكام لو كان يلزم بحيث يوجب من عدم العمل بالظنّ الخروج من الدين فيمكن التعويل على كلّ ظنّ، وأمّا لو لم يكن عدم العمل بالظنّ موجباً للخروج من الدين فلا يجوز

العمل بالظن، فعلى هذا ولو فرضنا انسداد باب العلم بخصوص اللغة إلا أنه مع ذلك لا يجوز العمل بقول اللغوي، لأنه لا يوجب من عدم العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي الخروج من الدين، لعدم الانسداد الكبير، أعني في كل الأحكام أو معظمها، فافهم. ولو قال أحد بحجية الظن الحاصل من قول اللغوي من باب دليل الانسداد فأيضاً لا يكون حجته من باب الظن الخاص، ففي هذا الوجه لا يمكن القول بحجية الظن الحاصل من قول اللغوي.

وقد يقال بحجية الظن الحاصل من قول اللغوي من باب حجية الخبر، أو من باب رجوع الجاهل الى العالم، ولكن هذا أيضاً لا ينفع لحجته.

فنقول مقدمة لإثبات ذلك: إنه مع فرض أن الرجوع الى المخبر أو الرجوع الى أهل الخبرة أو رجوع الجاهل الى العالم يكون في كلهما من باب رجوع الجاهل الى العالم، لأنه لو كان عالماً لم يرجع، ولكن مع قطع النظر عن ذلك ما جرى عليه الاصطلاح من أنه قد يقال: إن هذه الصغرى تكون من كبرى رجوع الجاهل الى العالم، أو تكون من كبرى الخبر ما يكون مقصودهم، وهل فيها فرق، أم لا؟

فنقول بعون الله تعالى: إن كبرى رجوع الجاهل الى العالم تكون غير كبرى الخبر؛ لأنه في كبرى رجوع الجاهل الى العالم يكون قول العالم حجةً ويعمل به العقل، ولو كان حاصلًا من مقدمات نظرية أو حدسية، فكل ما يعلم به العالم حاصل له بالمقدمات النظرية والحدسية، نعم، يعتبر أن لا تكون المقدمات خارجة عن المتعارف كالرمل والجفر، ولكن مع ذلك علم العالم حاصل من مقدمات حدسية لا حسية، فكل صغرى تكون كذلك - أعني تكون مقدماتها حدسية - تكون من صغريات هذه الكبرى، وإلا فلا.

وأما في الخبر فلا يكون كذلك، بل يكون حاصلًا من مقدمات حسية، وإلا لم يكن قول المخبر بحجة أصلاً، ففي الخبر لابد وأن يكون مقدمات خبره حسياً، غاية

الأمر تارة تكون النتيجة أيضاً حسية، وتارة تكون النتيجة حدسية، ولكن لابد وأن تكون مقدمات خبره حسية، وإلا ليس خبره حجة، فهذا فرق واضح بين كبرى الخبر وكبرى رجوع الجاهل الى العالم، ولا إشكال في أن في الخبر لو حصل مقدمات الخبر لكل شخص يكون في النتيجة مثل الخبر، ولا يمكن الاختلاف، فكل من تحصل له المقدمات تحصل له النتيجة الحاصلة للمخبر، غاية الأمر لو وقع اختلاف في النتيجة يكون من أجل الاختلاف في المقدمات، وإلا فلم يقع اختلاف أصلاً، وهذا بخلاف رجوع الجاهل الى العالم حيث إنه في هذه الكبرى يمكن أن يكون شخص آخر في المقدمات شريكاً مع العالم، ولكن مع ذلك يكون في النتيجة مخالفاً، كما ترى في استنباطات العلماء حيث إنه في مسألة واحدة يكون مع عالم آخر موافقاً في المقدمات، ولكن يكون في النتيجة مخالفاً معه .

إذا عرفت الفرق بين الكبيرين فنقول: إنه في الآثار تفاوت أيضاً، فأتى رجوع الجاهل الى العالم هو أنه يصح الرجوع اذا كان جاهلاً، وأما لو كان عالماً فلا يمكن الرجوع، لأنه لا يكون رجوع الجاهل الى العالم، بل يكون رجوع العالم الى العالم، وهذا بخلاف الخبر فإنه يجوز الرجوع الى الخبر مع كونه قادراً على العلم، كما ترى أنك قادر على أن تذهب الى الباب وترى زيدا ولكن مع ذلك لا تذهب وتكتفي بقول المخبر، وهذا واضح، وأيضاً يعتبر في كبرى الخبر في الموضوعات التعدد والعدالة في الموضوعات والأحكام، بخلاف رجوع الجاهل الى العالم إلا في باب التقليد الذي دلّ الدليل على وجوب العدالة، وإلا فمع عدم الدليل لا يجب العدالة، فافهم .

فانقدح لك الفرق بين كبرى الخبر وكبرى رجوع الجاهل الى العالم، اذا عرفت ذلك فلا إشكال في أن الرجوع الى أهل الخبرة يكون من باب كبرى الخبر، حيث إن المقدمات التي يخبر أهل الخبرة بواسطتها نتيجتها تكون حسية، ولا تكون نظرية بحيث لو كنت أنت أيضاً عارفاً بالمقدمات تحصل لك النتيجة التي حصلت

لأهل الخبرة، وأيضاً من المجاز أن يرجع الخبرة إلى الخبرة مع قدرته على المقدمات وتحصيل النتيجة، وأيضاً في الموضوعات يعتبر في جواز التمسك بقول أهل الخبرة أن يكون عدلين، وهذا كله يكون من أمارات كونها من صغريات كبرى الخبر، فيكون الرجوع إلى أهل الخبرة من صغريات كبرى الرجوع إلى الخبرة، وفي المقام - أعني الرجوع إلى قول اللغوي - لا إشكال بكونه من باب الرجوع إلى الخبرة، لأنه يعتبر فيه التعدد، واعتبار العدالة، وجواز الرجوع إليهم مع العلم، وهذه الشواهد تدلّ على عدم كون الرجوع إلى قول اللغوي من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم.

إذا عرفت ذلك فلا إشكال في عدم حجّة الظنّ الحاصل من قول اللغوي بعد كون حجّيته من باب الخبر، حيث إنّ الخبر الذي يكون حجّة هو ما يكون من المقدمات الحسية، وقول اللغوي لا يكون كذلك؛ لما ترى أنّ أقوالهم في كون شيء حقيقة أو مجازاً لا يكون إلا ببعض المقدمات الحسية فكيف تكون حجّة؟ كما أنّك ترى أنّ السيد المرتضى والسيد الرضي عليه السلام كانا من أشهر اللغويين ورأيهما على الاستنباطات في الحقيقة والمجاز، كما أنّك ترى أنّ السيد المرتضى عليه السلام يقول بأنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، وكذلك سائر اللغويين يقولون ببعض الاستنباطات والاجتهادات، فعلى هذا ظهر لك أنّ قول اللغوي - أعني الظنّ الحاصل من قوله - ليس بحجة.

وإن قلت: إنّ الرجوع إلى قول اللغوي يكون من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم فأيضاً لا يكفي ولا يكون حجّة، مع أنّه لم يكن من صغرياته، لأنّه لا إشكال في أنّ موضوع رجوع الجاهل إلى العالم يكون فيما يكون جاهلاً، وأمّا لو كان عالماً فلا يجوز الرجوع، فالعالم الذي يدعي المقامات العلمية كيف يمكن أن يرجع إليه؟

وإن قلت: إنّ مع كونه عالماً لا يكون في هذه المسألة عالماً.

فنتقول: إنّه قد ثبت في محله أنّه يجب تحصيل مقدمات الاجتهاد، فلا يكفي التقليد في النحو والصرف والتفسير والكلام وغيرها من مقدمات الاجتهاد، ولا بدّ فيها من الاجتهاد، فافهم .

إذا عرفت ذلك كلّ فهذا كلّ على القول بأنّ وظيفة اللغوي بيان الحقائق والمجازات، وأمّا لو لم يكن كذلك بل على ما هو التحقيق لا يكون وظيفة أهل اللغة إلّا بيان موارد الاستعمالات فكيف يمكن الرجوع اليهم؟ وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا شك في عدم كون وظيفة أهل اللغة إلّا بيان موارد الاستعمال، لا بيان الحقيقة والمجاز. فانقدح بذلك كلّ عدم اعتبار الظنّ الحاصل من قول أهل اللغة في تعيين الحقيقة والمجاز، لكنّ بيان موارد الاستعمال وظيفه اللغوي، ويمكن الاعتماد على قولهم مع اجتماع شرائط الخبر. نعم، في بعض الألفاظ اتّفق أهل اللغة على كونه مستعملاً في معنى واحد يمكن كشف كونه حقيقة فيه لأجل حصول الاطمئنان، لا لأجل حجية الظنّ الحاصل من قولهم.

فظهر لك: أنّ تعيين الحقائق والمجازات لا يصحّ بقول اللغوي، ولا بد فيه كسائر مقدمات الاجتهاد من الاجتهاد، وما يعتبر من قول اللغوي مع اجتماع شرائط الخبر فيه هو بيان موارد الاستعمال، فإذا عرفت موارد الاستعمال لا بدّ من فهم كون اللفظ حقيقة في أيّ من المعاني في الرجوع الى علائم الحقيقة والمجاز، فافهم وتأمل جيّداً .

أصل في الشهرة الفتوائية

ومما قيل بخروجه عن تحت أصالة عدم حجية الظنّ هو الشهرة في الفتوى، فما قالوا في توجيّه حجية الظنّ الحاصل منه وجوه :
قد يقال بحجّيته من باب دليل الانسداد.
وفيه: أنّ الكلام في حجّيته بالخصوص، وأمّا لو ثبتت تمامية أدلّة مطلق الظنّ

فلا اختصاص به.

و قد يقال بحجّيته من باب كون بناء العقلاء على حجّيتها كلّ ما يحصل منه الوثوق والاطمئنان فالشبهة الفتوائية يحصل منها الوثوق والاطمئنان.

وفيه: أنّه مع ممنوعية الصغرى أنّ ذلك أيضاً لم يكن دليلاً على حجية الشهرة بالخصوص، بل هو أيضاً نظير حجّيتها من باب حجية مطلق الظنّ غاية الأمر في الثاني يكون الظنّ الاطمئنان في حجة، وفي الأول يكون مطلق الظنّ حجة.

وقد يقال: بأنّه بعد ما كان الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجة مع كونه واحداً فلا بدّ أن يكون الظنّ الحاصل من الشهرة حجة بالأولوية.

وفيه أولاً: أنّه لعلّه يكون في الخبر خصوصية، ولأجل تلك الخصوصية صار حجة، كما أنّه يمكن أن يكون لأجل العدالة أو غير ذلك فلا يمكن التعدي عن مورده. وثانياً: أنّ الأولوية القطعية ممنوعة في المقام، وأمّا الأولوية الظنّية فالكلام في حجية الظنّ الحاصل منها.

وقد يقال بحجّيتها من التعليل الوارد في ذيل آية التّبأ ﴿أَنْ تُصِيبُوا﴾ بأنّ كلّ ما كان سبباً لإصابة القوم بجهالة لم يكن حجةً ففهموه هو: أنّ كلّ ما لم يصب القوم بجهالة يكون حجةً فالشبهة ظنّها لا يصيب القوم بجهالة.

وفيه: أنّ الآية الشريفة في مقام بيان التعليل، لا انحصاره به، فن علل عدم حجّية خبر الفاسق ذلك لأنّ يكون منحصراً به فعلى هذا لا يكون لازمه حجية كل ما لم يصب القوم بجهالة حتّى تكون الشهرة الفتوائية منها.

وقد يقال بحجّية الشهرة الفتوائية من جهة ما يستفاد من المرفوعة والمقبولة الواردتين في ترجيح الخبرين المتعارضين، حيث إنّ في إحداها صرح بأنّه: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» وفي الأخرى منها وإن لم يكن كذلك، حيث قال: «المجمع عليه لا ريب فيه» ولكن يستفاد من ذيلها أنّ المراد هو الشهرة: لأنّه قال بعد ذلك: «هما معاً مشهوران».

وفيه: أنَّ هذين الخبرين قد وردا في مقام الترجيح، وأنهما إذا كانا متعارضين فالمشهور أو الأعدل أو غيرهما يكون أرجحاً، وهذا لا يوجب كون الشهرة حجة، بل يكون سبباً لترجيح حجة على حجة أخرى، وإلا لا بد من أن نلتزم بحجية الأعدل أو غيره. كما أنه في قوله: (المجمع عليه لا ريب فيه) لا يمكن أن يقال بأنَّ المجمع عليه لا ريب فيه أصلاً، إذ لو كان كذلك يحصل منه العلم ويكون هو علماً ولا يكون ظناً فلا بد أن تقول بعدم الريب فيه بالاضافة إلى الآخر، فإذا كان كذلك فلا بد أن يكون الآخر مفروضاً حتى يكون هو لا ريب فيه بالنسبة إليه، مضافاً إلى أنَّ الخبرين وردا في مقام الترجيح وهو في الشهرة الروائية، لا في الشهرة الفتوائية، فافهم وتأمل جيداً، والحمد لله أولاً وآخراً.

أصل

ومما قيل باعتباره بالخصوص الإجماع المنقول بخبر الواحد.

أصل

ومما قيل بخروجه عن الأصل المذكور هو خبر الواحد، ولا يخفى عليك أنه من مهمات مباحث الأصول ومسائله. واعلم أنه لو كان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة يرد الإشكال المعروف، وهو: أنه بعد ما بين في محله أن ما يبحث في العلم من المسائل لا بد وأن يكون من عوارض الموضوع؛ لأنَّ الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية، وعليه فمسألة خبر الواحد لا تكون بحثاً عن عوارض الموضوع؛ لعدم كونه من عوارض السنة.

قد يقال كما قال صاحب الفصول رحمته الله: بأنَّ الموضوع في علم الأصول هو ذوات الأدلة بوصف الدليلية بتوهم أن البحث عن دليلية الدليل يكون من عوارض الدليل.

وفيه: أنه على هذا يلزم أن يكون خبر الواحد أيضاً من الأدلة، وهذا يكون خلاف الفرض .

وقال الشيخ الأنصاري رحمته الله: إنَّ البحث في خبر الواحد حيث يكون في السنة هل يثبت بخبر الواحد أم لا فيكون من عوارض السنة؟

وأشكل عليه المحقق الخراساني رحمته الله وقال: إنَّه لو كان المراد من الثبوت الثبوت الواقعي فلا يكون من العوارض، وإن كان من الثبوت التعبدية فإنه أيضاً لا يكون من عوارض السنة، بل يكون من عوارض خبر الحاكمي عنها.

ولا يخفى عدم ورود هذا الإشكال، حيث إنَّه ولو كان البحث عن عوارض خبر الحاكمي إلّا أنه إذا كان البحث عن ثبوت السنة بالخبر فحيث إنَّ الثبوت من الأمور الإضافية فيكون له طرفان إلى المثبت - بالكسر - وإلى المثبت بالفتح، فهو من عوارض المثبت، أعني الخبر، ومن عوارض المثبت هو السنة .

وقد يقال وهو ما يظهر من كلمات بعض الأساطين: إنَّ النزاع في خبر الواحد يكون في التطبيق، بمعنى تطبيق مؤدّى الخبر مع السنة، فعلى هذا يكون البحث في مسألة خبر الواحد من عوارض السنة.

وفيه: أنه لو كان النزاع في التطبيق فيرجع البحث إلى أن هذا - أعني مؤدّى خبر الواحد - هل يكون من مصاديق السنة، أم لا؟ ولا ريب في أن النزاع على هذا يكون في أنه هل يكون مؤدّى الخبر جزئياً من جزئيات السنة ومصادقاً من مصاديق ذلك الكلّي، أم لا؟ فعلى هذا لا إشكال في كونه من المبادئ، حيث إنَّه قد بين في محله أن البحث عن الموضوع وأجزائه وجزئياته يكون من مبادئ العلم لا من مسائله، فلا وجه لهذا التوجيه أيضاً.

إذا عرفت كلام الشيخ رحمته الله وعدم ورود إشكال المحقق الخراساني رحمته الله عليه فإنه مع ذلك لا يمكن الالتزام بما قاله الشيخ رحمته الله، لأنَّه ولو قلنا بكون البحث في هذا من عوارض السنة أيضاً ولكن من الواضح أنه يختلف الأمر بحسب جهة البحث

والفرض من البحث، ولا إشكال في أنّ جهة البحث في هذا البحث لا تكون عن السنة بل عن الخبر، ولا بدّ أن تكون المسألة بحسب الفرض من البحث من عوارض الموضوع، وهنا تكون جهة البحث عن الخبر فلا يكون من عوارض السنة، وهذا واضح.

فعلى هذا لو التزمنا بكون موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة يلزم عدم كون هذه المسألة من مسائل الأصول، ولكن كما قلنا في محله ليس موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة، بل كلّ ما يمكن أن يتوصّل به الى كشف حكم شرعيّ فرعيّ يكون موضوعاً له ولو كان فرضاً خارجاً عن الأدلة الأربعة، وعلى أيّ حال لا حاجة الى إطالة الكلام أزيد من ذلك في هذا، ومن الواضح أنّ هذه المسألة من جملة المباحث المهمة من مسائل الأصول، وما هو المهمّ البحث عن أصل المطلب.

فنقول بعون الله تعالى: إنّ بعد ما قلنا من عدم ورود ما قاله ابن قبة من الاستحالة في التعبد بخبر الواحد يقع الكلام في أنّه هل وقع التعبد به، أم لا؟ ولا إشكال في النافين لحجية خبر الواحد بأن لم يكونوا محتاجين الى إقامة الدليل، بل يكفيهم الأصل وهو عدم حجية الظن، فلا بدّ للمثبت أن يأتي بالدليل على الخروج من هذا الأصل، ولكن مع ذلك استدللّ المنكرون على حجية خبر الواحد بالأدلة الأربعة:

الأول: الإجماع الذي ادّعاه السيد عليه السلام، ولكن يأتي -إن شاء الله- أنّ المراد من كلام السيد ليس الإجماع المصطلح، ولا بحال لدعوى الإجماع مع هذا الاختلاف.

الثاني: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم والذمّ بالعمل بالظنّ. وأجابوا عن ذلك: بأنّ الآيات واردة في أصول الدين؛ لعدم جواز التعويل فيها على غير العلم، فلم تكن هذه الآيات ناظرة الى الفروع.

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد، إذ اختصاصه بالأصول ممّا لا وجه له، والحال أنّه يستفاد منها عدم اتّباع الظن، أو الدليل غير العلمي مطلقاً، كما ترى من الآية الشريفة في قوله عزّ من قال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ إِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، وذمهم على العمل بالظنّ وقال: إِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، فحيث إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً لا يجوز الاعتماد عليه، ولا يكون هذا كلاماً تعدياً، بل بين الأمر التكويني للظن، وأنّ الظنّ تكويناً يكون حاله أنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، ولا يمكن التعليل بأمر تعدي؛ لأنّ المنكر كيف يقع بأمر تعدي؟ فمن المعلوم أنّ الظنّ يكون أمره كذلك، فاخصّصه بالأصول ممّا لا وجه له ولو كان نزوله في الأصول، حيث إنّ هذه هي العلة، أي عدم كون الظنّ مغنياً عن الحق في الفروع أيضاً، ولا يمكن حصول الحق بالظن فكيف يمكن التعميل عليه في الأصول كان أو في الفروع؟ فعلى هذا لو تمّت دلالة الآيات التي استدلّوا بها على حجية خبر الواحد فتكون تخصيصاً لهذه الآيات الدالّة على عدم جواز العمل بغير العلم، وإلّا فلا.

وقال بعض الأساطين: إنّ أدلة حجية خبر الواحد إمّا الآيات منها فحاکم على هذه الآيات، لأنّ لسان هذه الآيات هو عدم الجواز بغير العلم، حيث إنّ لسان الآيات الدالّة على حجية خبر الواحد كان إلغاء احتمال الخلاف، فإذا كان ذلك فيكون حاكماً على الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم. وإمّا السيرة فيكون أمرها أعلى وتكون نسبتها مع الآيات الناهية الورود، حيث إنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد يكون معناه عدم احتمال الخلاف وعندهم لم يكن كأنه احتمال الخلاف، بل يكون كالعلم.

ولكن فيه: أنّ لسان الدليل تارة يكون إلغاء احتمال الخلاف، وتارة يكون عدم احتمال الخلاف فيه، فتارة يقول بأنّه لا يعتني باحتمال خلافه، وتارة يقول: لا يكون فيه احتمال الخلاف، فإن كان لسان الآيات الدالّة على حجية الخبر الثاني - أعني أنّه لا يكون فيه احتمال الخلاف - فيكون لسانها بالنسبة الى الآيات الناهية

لسان الحكومة، حيث إن هذه الآيات لسانها أن في العمل بالظن حيث يكون احتمال الخلاف لا يجوز العمل به، ولسان الآيات الدالة على حجية الخبر هو عدم احتمال الخلاف فيه، ولكن كما قال هذا القائل كان لسان الآيات الدالة على حجية الخبر إلغاء احتمال الخلاف أو عدم الاعتناء بالخلاف، فلا يكون حاكماً على الآيات الناهية، إذ مع كون احتمال الخلاف فيها أمر بالغائه فاحتمال الخلاف فيها مفروض، فعلى هذا يكون بعد تماميتها تخصيص للآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

ومن هنا يظهر حال السيرة أيضاً، إذ لو كان بناء العقلاء على عدم احتمال الخلاف في قول المخبر فصح ما قال، لكن لم يكن كذلك، بل بناء العقلاء لو سلم يكون على عدم الاعتناء باحتمال الخلاف في قول المخبر، فيكون بعد تمامية السيرة أيضاً على حجية الخبر الواحد تخصيصاً للآيات الناهية لا ورود، فافهم.

الثالث: تمسك المنكروين لحجية خبر الواحد بالأخبار الدالة على طرح مخالف الكتاب، أو لزوم الأخذ بالموافق، أو ما خالف الكتاب فلم نقله، أو زخرف، أو غير ذلك.

فنقول في جوابه: إن بعض الأخبار لسانها الأخذ بموافق الكتاب، وبعضها وهو العمدة بل نعلّه يكون متواتراً إجمالاً هو عدم جواز العمل بخبر المخالف للكتاب، مثل «ما خالف قول ربنا لم نقله» أو غير ذلك.

أما الطائفة الأولى فلا تكون إلا اثنين أو ثلاثة، وهي عدة معدودة، فنقول في جوابها: إن هذه الطائفة من الأخبار تكون أخباراً أحاد فكيف يمكن التمسك بها على عدم حجية خبر الواحد، إذ حجيتها موقوف على حجية خبر الواحد.

وأما الطائفة الثانية فنقول مقدمة لوضوح المطلب: إن أئمتنا - صلوات الله وسلامه عليهم - كانوا مبتلين بابتلاءات في أزمنتهم وقد أودوا بشق أنواع الأذى، فنها: أن معانديهم من الوضاعين والكذابين كان دأبهم وضع و تحريف وجعل مخالفة بعض الروايات للكتاب الكريم والقرآن العظيم وينسبونها للأئمة حتى صار الأئمة

بسبب ذلك مورداً للطعن، فهذه الأخبار الواردة عن الأئمة في طرح المخالف واردة في ردّ هذه الروايات المجهولة، فقالوا: «ما خالف القرآن لم نقله»، أو «هو زخرف»، والشاهد على ذلك: أن في هذه الروايات لا يكون تعرض من حيث الخبر، بل كذبوا النسبة، فهذا شاهد على أن الأئمة لا يقولون بخلاف القرآن، ولم تكن هذه الروايات في مقام بيان عدم الاعتناء بالخبر، بل تكون في مقام ردّ هذه النسبة، ولهذا قال في بعضها مثلاً: «لم نقله» أو «زخرف»، فلو فرض أن الراوي كان عادلاً - مثلاً - أو كان الخبر متواتراً ولا يمكن الاعتناء به لأنه مخالف للقرآن ولم يقل المعصوم شيئاً مخالفاً للقرآن ففي هذه الأخبار يكون المعصومون عليهم السلام في مقام التبرئة عما يُنسب إليهم من أن المعصومين يقولون ما يكون مخالفاً للقرآن، فلذا قالوا: ما خالف الكتاب لم نقله، فافهم.

فانقدح لك أن هذه الروايات لم تكن في مقام بيان ردّ الخبر، وأنها لم تكن بحجّة، بل تكون في مقام بيان شيء آخر، فتأمل جيّداً. هذا أيضاً حال الأخبار وكلّ ما تمسك به المنكرون لحجّة الخبر.

الأول:

واستدلّ القائل بحجّة الخبر بأدلة:

الأول: الآيات، منها قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، ووجه الاستدلال بالآية من وجوه: الوجه الأول: مفهوم الوصف، بتقريب أن الله تعالى أمر بالتبيين في النبأ إن كان الجاني به الفاسق، فأوجب التبيين في نبأ الفاسق، ومفهومه عدم وجوب التبيين في نبأ غير الفاسق وهو العادل، وإذا لم يجب التبيين فلازمه إمّا قبول قوله فهو المطلوب، أو ردّه، فلازمه هو كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وهو مسلّم البطلان.

والجواب عنه: أنّه بهذا الاستدلال وعلى القول المذكور يكون المفهوم للوصف، وأمّا على ما هو التحقيق من عدم كون المفهوم للوصف فيبطل التمسك

والاستدلال .

الوجه الثاني: وهو ما قاله الشيخ الأنصاري رحمته الله من مفهوم الشرط، وأنه بعد ما ثبت في محله من أن الجملة الشرطية تفيد المفهوم، ففي الآية علق وجوب التبين في نبأ الفاسق حيث قال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ففهمه يكون عدم وجوب التبين في خبر غير الفاسق، ففهمه يكون له فردان: إما أن لا يكون خبر أصلاً فلا مفهوم لعدم وجود موضوع في البين، وإما أن يجيء العادل بالنبأ فلا يجب التبين. وقد أجاب عن ذلك الشيخ رحمته الله أيضاً وقال: بأن الجملة الشرطية لها مفهوم اذا لم تكن في مقام تحقيق الموضوع، وأما اذا كانت في مقام تحقيق الموضوع فلا يكون لها مفهوم أصلاً، وهذا يكون كذلك اذا ما علق عليه الحكم، أعني وجوب التبين هو نفس النبأ.

وما قلنا من كون الجملة الشرطية مفيدة للمفهوم هو فيما يكون الموضوع مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم وعلق الحكم على حالة من حالاته، وهذا لم يكن كذلك، فهذا الوجه أيضاً ليس بسديد .

الوجه الثالث: وهو الذي يظهر من كلام المحقق الخراساني رحمته الله، وهو أيضاً من باب مفهوم الشرط، لكن لا كما قال الشيخ رحمته الله، بل بأنه يقال: إن ما علق عليه الحكم هو الفسق بعد فرض وجود النبأ ففرض النبأ مفروض الوجود، وقال: النبأ المفروض وجوده لو كان الجاني به فاسقاً فتبينوا، فيكون مفهومه هو أن النبأ لو لم يكن الجاني به فاسقاً لا يجب التبين، ولا يكون الشرط على هذا في مقام بيان تحقيق الموضوع، بل بعد فرض وجود الموضوع - وهو النبأ - علق الحكم على وصف من أوصافه وهو الفسق، فيكون على هذا للقضية مفهوم .

وفيه: أنه على هذا التقريب ولو أنه يكون المفهوم للقضية ولكن هذا خلاف ظاهر الآية، إذ ظاهر الآية هو كون نبأ الفاسق معلق عليه الحكم لا الفاسق، فافهم . وقال بعض وهو ما يظهر من تقريرات النائيني رحمته الله أنه قال: حيث إن هذه

الآية تكون في مقام بيان إعطاء قاعدة كلية، وهي وجوب التبين في نبأ الفاسق، وخصوصية المورد دالة على ذلك، إذ بعد قبولهم قول الوليد نزلت هذه الآية، فالنبأ يكون مفروض الوجود، وثم قال: إن كان الجاني به فاسقاً فستبينوا فيستفاد منه المفهوم.

وفيه: أن ما قاله من أن الآية تكون في مقام بيان إعطاء قاعدة كلية لو سلم ذلك نقول باستفادة المفهوم من الآية، إلا أن هذا أول الكلام.

وما قاله من أن خصوصية المورد تشهد بأن النبأ يكون مفروض الوجود فالموضوع لا يكون معلقاً عليه الحكم، بل المعلق عليه يكون الوصف وهو الفسق ليس في محله.

إذ نزاعنا هنا يكون في المفهوم، والمورد يشهد بكون النبأ في فرض وجود الوصف، وأما كون الموضوع باقي ولو مع عدم الوصف فيكون محلّ منع، ولا إشكال في أنه يلزم وجود الموضوع في فرض وجود الوصف وعدمه، وقرينة المورد لا تدلّ إلا على كون وجود الموضوع في فرض وجود الفسق، وأما في فرض عدمه فغير مسلم.

وقال المحقق الخراساني رحمه الله توجيهاً للتقريب الذي قال به الشيخ رحمه الله، وهو الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة، وحاصله هو: بأنه لا نقول بكون المعلق عليه نفس النبأ حتى نقول بكون القضية في مقام تحقق الموضوع فلا مفهوم له. ولا نقول بكون المعلق عليه الحكم هو نفس الفسق حتى نقول بأن ذلك خلاف الظاهر، بل نقول: بأنه بحسب ظاهر اللفظ ولو يكون المعلق عليه هو نبأ الفاسق ولكن لا إشكال في أنه بعد ما ذكر الوصف في القضية وهو الفسق نعلم بأنه لو كان التعليق راجعاً إلى الموضوع كان ذكر الوصف لغواً، ففي الظاهر ولو كان التعليق على نبأ الفاسق إلا أن التعليق يرجع لبأ إلى القيد فقط، لما قلنا من أنه لو لم يكن كذلك كان لازمه هو لغوية القيد، فعلى هذا يرجع التعليق لبأ إلى القيد، فهذه القضية ولو كان فيها التعليق على

الموضوع إلا أنه لا يكون مثل سائر القضايا الشرطية التي تكون في مقام بيان تحقق الموضوع، وهذا التوجيه لم يكن ببعيد، فافهم .

وقد ذكر توجيهات أخر في الآية لاستفادة حجية الخبر، اذا عرفت ذلك كله وأنه يرد على هذه التوجيهات بعض الإيرادات ولكن نقول: بأنه مع ذلك استفادة حكم حجية الخبر من الآية لا يكون محل إشكال .

فنقول بعون الله تعالى: إنه وردت الآية الشريفة فيما أخبر الوليد وأخذ بعض الصحابة بقوله، فنزلت هذه الآية، وخصوصية المورد تشهد على كون خبر العادل حجة، لأنه بعد ما كانت الجهالة في الآية حيث قال عز من قال: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ المراد منها هي السفاهة، فيكون المعنى هو: أنه إن جاءكم فاسق نبأ فتيبنوا أن تصيبوا قوماً بسفاهة، ولا إشكال في أن المسلمين الذين أخبرهم الوليد كانوا هم من العقلاء ولا يصدر منهم العمل السفهي، فلا بد من أن نقول: إنه حيث تكون السيرة عندهم بما هم عقلاء العمل بخبر الثقة فيكون عملهم بخبر الوليد أيضاً من باب تحيّلهم بأن الوليد يكون ثقة، فالثقة تعالى بين في هذه الآية أنه ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ وهذا إمضاء من الله لما هو سيرتهم من العمل بخبر الثقة، وخبر الوليد لا يجوز العمل به لكونه فاسقاً وغير موثق فيكشف إمضاء الله تعالى، وأن سيرتهم على العمل بخبر الثقة وإمضاء الله تعالى لهم والإخبار عن فسق الوليد وأنه تبينوا لثلاث تصيبوا القوم بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين لأجل وقوعكم في خلاف الواقع، ولا إشكال في أن التعليل لا يكون تعدياً، بل يكون أمراً عقلانياً، حيث إن العمل بخبر الفاسق موجب للوقوع في الندم، وهو مسلّم عند المسلمين، لكن لا يعلمون بكون الوليد فاسقاً، وإلا لا يعملون بخبره .

وإن قلت: إن في خبر العادل أيضاً يكون الوقوع في الندم .

نقول: إن الله تعالى في هذه الآية بين أن الندم يكون في خبر الفاسق فقط، ولا يكون في خبر العادل إصابة القوم بالسفاهة، ولا وقوع الندم، فعلى هذا بما بينا يظهر

لك أن الآية الشريفة ولو فرضنا أنها لم تكن مستقلة دليلاً على حجية الخبر لكن يستفاد منها إمضاء سيرة العقلاء على العمل بالخبر. ومما قلنا يظهر لك جواب الإشكال الذي استشكل على الآية، وهو: أنه ولو فرضنا أن يكون ظاهر صدر الآية هو حجية خبر العادل لما يستفاد من مفهوم القضية الشرطية، إلا أن التعليل في ذيل الآية يتنافى مع ذلك، حيث قال: ﴿إِنْ تَصِيَّبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتَصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ لأن استفادة المفهوم تكون بعد استفادة العلة المنحصرة، وأن العلة منحصرة بالشرط، وأما لو لم يكن العلة منحصرة فلا يمكن استفادة المفهوم، ولا يكون للقضية مفهوم أصلاً، وعلى ما قلنا من تقريب الإشكال لا يمكن الجواب: بأنه يقع التعارض بين الصدر والذيل فنقيّد عموم الذيل بالصدر، حيث إنه على ما قلنا لا يمكن استفادة المفهوم أصلاً، فلا يكون للقضية مفهوم حتى يقع التعارض.

ولكن الجواب عن الإشكال هو ما قلنا في طي كلماتنا، وهو: أن المستفاد من المورد ومساق الآية هو كون التعليل منحصراً في خبر الفاسق، والعمل بخبر الفاسق يوجب إصابة القوم بجهالة والوقوع في الندم، وأنه تعالى يكون في مقام بيان الفسق، فتكون سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة كما ترى أن المسلمين عملوا بخبر الوليد، غاية الأمر لتخيّلهم أنه ثقة، والله تعالى أوضح لهم أنه فاسق. وعندهم أيضاً يكون مسلّم من باب عقلائيّتهم عدم العمل بخبر غير الثقة والفاسق، فلا يكون التعليل أعمياً كي يرد هذا الإشكال، ففاد الآية - والله أعلم - هو بيان الصغرى، كما ترى في الخبر أن السائل يسأل (يونس بن عبد الرحمن ثقة)، فالراوي يعلم بحجية قول الثقة، ولكن لا يعلم بكون يونس من الثقات، فكذلك المسلمون سيرتهم على العمل بخبر الثقة وعدم العمل بخبر غير الثقة ولكن لا يعلمون عدم وثاقة الوليد فالله تعالى بين لهم، فافهم.

إذا عرفت ذلك فقد استشكل على التمسك بالآية الشريفة لحجية خبر الواحد بإشكالات قد تبلغ ثلاثين إشكالاً، ولكن لا يعتنى إلا باتنين أو ثلاث منها،

وتتعرض لهذه الإشكالات.

فنتقول: بعد ما ثبت بالآية حجية خبر العادل، فإذا أخبر عادل بوجوب شيء - مثلاً - نقبل قوله، ولكن بعد ورود المرجحات لحجية أخبار الآحاد المنقولة عن المعصومين، وهذه الأخبار قد وصلتنا بوسائط كثيرة فلذا يقع الإشكال بعد التنبيه بالمقدمتين المسلمتين:

الأولى: أنه لا إشكال في أن كل خبر لابد وأن يكون خبراً وجدانياً حتى يشمل صدق العادل، كما ترى أنه لو أخبر رجل بقيام زيد - مثلاً - فيكون الخبر وجدانياً فيشمله صدق العادل.

الثانية: أن التنزيل أو التعبد يكون في موردٍ ذا أثر شرعي، وأما إذا لم يكن ذا أثر شرعي فلا يشمل التنزيل أو التعبد، فكذا في المقام صدق العادل يكون باعتبار الأثر، وإلا فإن لم يكن في الخبر به أثر شرعي فلا يشمل صدق العادل بلا إشكال.

ولا يخفى عليك أنه بعد تلك المقدمتين يرد الإشكال في هذه الأخبار الواصلة إلينا بالوسائط، فيرد إشكال في من نقل الخبر إلينا، وفي من نقل عن المعصوم إشكال آخر، وفي الوسائط كلا الإشكاليين، مثلاً إذا قال الشيخ: أخبرني المفيد، وقال المفيد: أخبرني الصدوق، والصدوق عن أبيه، وأبوه عن الصفار، والصفار عن العسكري عليه السلام: أن صلاة الجمعة واجبة - مثلاً - فيرد إشكال في قول الشيخ بأنه لا يكون في تصديق قوله أثر شرعي حتى يشمل صدق العادل، ويرد بالنسبة إلى قول الصفار وهو الذي يكون في المرتبة الأخيرة أن خبره لم يكن وجدانياً ولم يكن موضوع الخبر والنبأ حتى تشمل الآيته، ويرد على الوسائط - وهو المفيد والصدوق وأبوه - كلا الإشكاليين؛ لأنه فيها لا يكون خبر فعلاً ولا يكون أثر في قولهم فلا يشملهم صدق العادل.

واعلم: أنه لو كان الإشكال ذلك فقط فيمكن جوابه بما قالوا. وهو: أنه يكفي في الأثر أن يكون مع الواسطة، وما هو اللازم هو كون الخبر به ذا أثر، وأما لزوم كون أثره بلا واسطة فلا، وهنا يكون في خبر الشيخ والوسائط أثر شرعي، غاية الأمر مع الواسطة حيث إنه بعد ثبوت خبر الوسائط إلى الصفار يثبت حكم شرعي، وأما إشكال لزوم كون الخبر وجدانياً فهذا غير لازم، بل يكفي ولو تقديرًا.

ولكن لا يخفى عليك أن الإشكال لا يكون ذلك حتى يجاب عنه بما قلنا.

فنعول أولاً: الإشكال هو: أنه بعد ما كان يشمل صدق العادل قول الشيخ إذا كان له أثر، ولا إشكال في أن أثر تصديق قول الشيخ لا يكون إلا تصديق قول المفيد فشمول صدق العادل في خبر الشيخ محتاج وموقوف إلى شمول صدق العادل في خبر المفيد؛ لأن هذا أثر خبر الشيخ، والحال أنه لا يشمل صدق العادل قول المفيد إلا بعد شموله لخبر الشيخ، فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه وهذا محال.

وثانياً: أن موضوع خبر المفيد لا يكون إلا صدق العادل، وصدق العادل لا يشمل خبر المفيد إلا بعد ثبوت الموضوع؛ لأنه من الواضحات أن الموضوع مقدم رتبة على الحكم، وتكون نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العرض إلى معروضه، فكما لا يمكن عروض العرض إلا بعد وجود موضوعه كذلك لا يمكن الحكم إلا مع فرض وجود موضوعه، ففي المقام ما يكون الموضوع في خبر المفيد هو صدق العادل، وما يكون الحكم أيضاً لا يكون إلا صدق العادل، ولازم ذلك هو كون الحكم قبل وجود الموضوع وتقديمه على نفسه بمرتبتين: المرتبة الأولى قبل الموضوع، والثانية الموضوع وهذا محال، ولا يمكن تقدم الحكم على موضوعه. فظهر لك أن في المقام إشكالان: الأول الدور، والثاني تقدم الحكم على الموضوع، وكلاهما محال. إذا عرفت الإشكاليين فلا بد من الجواب عنها.

فنعول بعون الله: إن الإشكال في المقام تارة يكون إشكالاً عقلياً وأنه كيف

يمكن ذلك؟ وتارةً يكون إشكالاً لفظياً، وأن لفظ القضية لا يمكن أن يكون متكفلاً لذلك .

أما الجواب عن الإشكال العقلي فهو أن يقال: الإشكال كان راجعاً إلى أن صدق العادل كيف يمكن أن يشمل خبر الشيخ من أن شموله محتاج إلى الأثر، ولا أثر له إلا صدق العادل في المفيد، وصدق العادل في المفيد موقوف على شمول صدق لقول الشيخ؛ وأيضاً أن الصدق في قول المفيد يكون موضوعاً وحكماً، ولا يمكن أن يكون الحكم موضوعاً .

ولكن هذا يتم، ويرد الإشكال لو قلنا بأن شخص صدق العادل الواحد يشمل قول الشيخ والمفيد، وأما لو كان الأمر غير ذلك ويكون صدق العادل له أفراد كثيرة عرضية وطولية كل واحد من أفراد الصدق كل واحد من المخبرين فلا يرد إشكال، مثلاً ما يشمل خبر الشيخ يكون فرداً من صدق العادل، وما يشمل خبر المفيد كان صدقاً آخر فلا يأتي إلا إيراد هنا؛ لأن ما يكون أثراً لصدق العادل في قول الشيخ يكون فرداً آخر غير صدق العادل في قول المفيد، فلا يكون شمول صدق العادل لقول الشيخ موقوفاً على صدق العادل في قول المفيد؛ لأن صدق العادل في قول الشيخ موقوف على الأثر، وأثره صدق العادل في قول المفيد، وهو صدق آخر غير هذا الصدق الذي يشمل قوله، فيكون طرفي الدور مختلفين، إذ ما يتوقف عليه شمول صدق في قول الشيخ غير ما يتوقف عليه شمول صدق لقول المفيد، وكذلك في قول المفيد ما يكون موضوع خبره صدق العادل الآخر غير صدق العادل الذي حكمه، فلا يلزم تقدم الحكم على موضوعه، وهذا واضح؛ لأن صدق العادل ينحل إلى صدق العادل المتكثر فلا يرد إشكال عقلي .

وأما الإشكال اللفظي فنقول في جوابه: إنه لو كان اللفظ في تلفظه وإطلاقه ناظراً إلى جميع أفراد الطبيعة فيرد الإشكال: بأنه كيف يمكن أن يلاحظ القائل أفراداً

متولدةً طويلةً، وما هو الممكن هو لحاظ الأفراد العرضية، وأمّا أفرادها المتولدة الطولية فلا يمكن لملاحظها حيث هذه الأفراد تتولد بعد شمول الطبيعة للأفراد العرضية؟ ففي المقام لا يمكن أن يشمل صدق العادل للأفراد العدول الطولية التي تكون في الأخبار مع الواسطة، إذ بعد التلقّف بصدق العادل للأفراد العرضية تتولد هذه الأفراد الطولية فكيف يمكن أن يكون داخلاً في القضية؟ فالقضية آتية عن ذلك لعدم إمكان التلقّف بذلك.

ولكنّ هذا كلّه فيما لو كانت القضية بنحوٍ تلاحظ فيها الأفراد فلا يمكن لملاحظ الأفراد المتولدة طويلاً، وأمّا لو كانت القضية قضيةً طبيعيةً لا تلاحظ معها إلا الطبيعة فلا مانع من ذلك، وتشمل أفرادها طويلةً كانت أو عرضية، ومعنى الحكم إلى الطبيعة هو: أن كل ما يكون فرداً لها أو يصير فرداً لها يشملها الحكم، فعلى هذا في المقام أيضاً لا يرد هذا الإشكال، لانه كما قال الشيخ والمحقّق الحراساني رحمتهما تكون القضية بنحو القضية الطبيعية، وإذا كانت القضية طبيعية لا يرد إشكال كما ورد على هذين الإشكاليين، فافهم وتأمل جيّداً.

ولكن يبقى إشكال الدور، وهو: أنّه مع تسليم ما قلّت في خبر الشيخ يكون شمول صدق العادل له بشمول صدق خبر المفيد، والحال أن صدق شموله لخبر المفيد يكون موقوفاً على شمول صدق خبر الشيخ. أمّا توقّف شمول صدق خبر المفيد على شمول صدق خبر الشيخ فواضح، وأمّا شمول صدق خبر الشيخ فحيث لا يشملها إلا إذا كان فيه الاتر وأثره لا يكون إلا صدق قول المفيد فيكون التوقف من الطرفين، وهذا دور فلا بدّ في الجواب على هذا الإيراد القول بأنّ الأثر لا يلزم أن يكون في زمان شمول الصدق، بل لو كان الأثر عليه بعد شمول الصدق فخبر الشيخ يشملها الصدق، لأنّ فيه الأثر ولو بعد شمول صدق خبر المفيد، فافهم وتدبّر.

هذا كلّه على القول بكون مؤدّى الخبر حكماً ظاهرياً. وأمّا لو قلنا بتستيم

الكشف كما قلنا بذلك في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فنقول كما قلنا به: يكون بيان تنعيم الكشف على نحوين بعد فرض أنه على ذلك لا يكون مؤدى الأمارات والأصول حكماً أصلاً.

الأول: أن العقلاء لم يعتنوا باحتمال الخلاف لضعفه ويعملون بالأمانة، والشارع أيضاً لم يردع عن تلك الطريقة، بل كما قلنا في توجيه الآية الشريفة: إن الشارع أمضى بناء العقلاء.

الثاني: أن عمل العقلاء بعد قيام الأمانة ولو كان احتمال خلافه قوياً ولا يكون ضعيفاً إلا أنه لأجل بعض المصالح أو المفاسد يلقون الاحتمال، ومع ذلك يعملون بالأمانة، والشارع أيضاً لم يردع عن هذه الطريقة، وتوجد نظائر القسم الثاني في الشرع أيضاً، مثل قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، ففي مورد قاعدة الفراغ يتفق في بعض الأوقات أن احتمال الخلاف لا يكون ضعيفاً بمثابة يكون مورد عدم اعتناء العقلاء، بل لأجل بعض المصالح أو دفع بعض المفاسد أمر الشارع باتباع هذه القاعدة، وعلى كل حال لو كانت الأمانة بالنحو الأول من تقريب تنعيم الكشف فحيث لا يكون في موردها حكم أصلاً لا يلزم أن يكون فيه أثر، لأن لزوم الأثر يكون في التعبد والتزويل، وأما على هذا لا يكون تعبد ولا تنزيل، بل يكون حال الأمانة على ذلك حال القطع، فكما أن القطع بشيء لا يلزم أن يكون فيه أثر فكذلك على هذا المعنى في الأمانة، بل لو أخبر بقيام زيد ولم يكن فيه أثر شرعي يكون حجة، فافهم.

وأما على النحو الثاني من تنعيم الكشف فعلى هذا وإن كان لا بد فيه من الأثر لأن فيه تعبداً للعقلاء ولكن لا يلزم أن يكون في الخبر أثر شرعي بلا واسطة، بل لو كان مع الواسطة تكون حجة، فعلى هذا لا يلزم في النحو الأول أن يكون أثر أصلاً، وفي الثاني وإن كان يلزم إلا أنه يكفي الأثر ولو مع وسائط كثيرة، فافهم.

الثالث من الإشكالات هو: أنه لا يمكن العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية، إذ لابدّ من الفحص عن المعارض وهذا معنى التبيين، فقبل التبيين من المعارض لا يجوز العمل بخبر الواحد، فلا بدّ من تنزيل الآية على الأخبار في الموضوعات الخارجية .

وفيه أولاً: أنه تارة يكون الإشكال في شيء من باب عدم مقتضي، وتارة يكون من باب وجود المانع، وهما مختلفان، ونحن في هذا المقام نكون بصدد إثبات المقتضي لخبر العادل، ومن هذه الآية يظهر أن مقتضى الحجية يكون موجوداً في خبر العادل، بخلافه في خبر الفاسق فإنه لم يكن فيه مقتضى الحجية، إذا عرفت ذلك فالتبيين الواجب في خبر الفاسق يكون من أجل الإشكال في مقتضيه، بمعنى أنه لم يكن فيه مقتضى الحجية، وهذا بخلافه في خبر العادل فإنه لم يجب فيه التبيين، لكون المقتضي فيه تاماً، غاية الأمر لابدّ من عدم وجود المانع، والفحص عن المعارض يكون لأجل العلم بعدم المانع، فعلى هذا لا يجب التبيين في خبر العادل في حين يكون واجباً في خبر الفاسق .

وثانياً: كما قال الشيخ الانصاري رحمته الله: إنه لا إشكال في أن وجوب الفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر، فإنّ الفحص عن المعارض يؤكد حجية خبر العادل، ولأنّ فيه يرجع الفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به، كما لو أوجب العمل بهذا، والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل رأساً والتماس دليل آخر، فيكون الدليل الآخر متبعا ولو كان أصلاً من الأصول، فالفرق فيها واضح؛ لأنّ في الأول إذا وجد المعارض يعمل بالأرجح منها، ولكن في الثاني إذا وجد الآخر يعمل بالآخر وإن لم يوجد لا يعمل به أصلاً، فافهم .

الرابع من الإشكالات هو: أن استفادة حجية خبر العادل من هذه الآية مستلزم لخروج مورد الآية وهو غير ممكن. وبيان الملازمة فيه: أن مورد الآية هو

خبر الوليد عن ارتداد القوم، وهو من الموضوعات، والحال أنّه يعتبر في الموضوعات أخبار العدلين لا عدل واحد.

وفيه: أمّا أولاً فلأنّ ما يثبت من الآية هو أنّه لا يجوز العمل بخبر الفاسق، ومفهومه هو العمل بخبر العادل، وأنّه لا يكون العادل كالفاسق، ولا ينافي ذلك أنّ بمقتضى دليل آخر اعتبر الشارع في الموضوعات أخبار العدلين فإذا أخبر العدلان يكون كلّ منهما منشأً لتصديق المخبر به، لا واحداً منها، وأمّا في خبر الفاسق لو أخبر آخر أيضاً لا يجوز الاستناد عليهما في الموضوعات، ولو كان الثاني عادلاً لعدم المقتضي في خبر الفاسق للحجّة فهذا شاهد على أنّ العادل لا يجوز ردّ قوله ولو كان تصديق قوله مشروطاً بشرط آخر في بعض الموارد، فعلى هذا لا يلزم خروج المورد.

وثانياً: أنّ هذا يكون في المفهوم، بمعنى أنّ المورد يستفاد من المنطوق، وأنّه يجب التبيين في خبر الفاسق، ولا يكون قوله حجةً لا في الأحكام ولا في الموضوعات كما يكون في مورد الآية، وأمّا من المفهوم لا يستفاد إلّا عدم وجوب التبين والقبول ولو كان مشروطاً بشرط آخر، فعلى هذا لا يلزم خروج المورد بدخوله في المنطوق، فلا يكون هذا منافياً لكون المفهوم مقيداً بقيد آخر بدليل آخر، فتدبر.

ومن الآيات التي استدّلوا بها على حجّة خبر العادل قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿فلولا نفرٌ من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾.

اعلم: أنّ كلّ من كان بصدد الاستدلال بهذه الآية مع اختلافهم في وجه الاستدلال يكون غرضه إثبات وجوب التحذّر عند الإنذار، ولا بدّ للمستدلّ من إثبات أمرين: الأول وجوب الإنذار، والثاني وجوب الحذر مطلقاً ولو مع عدم إفادة الإنذار للعلم كي يحذر عن علم. وما يقال في توجيه الاستدلال وجوه:

منها: أن التحذّر يكون غايةً للنفر الواجب وغاية الواجب واجبة .

ومنها: أنه بعد ما كان الترجيّ في حقّ الله تعالى محالاً إذ يلزم من ذلك الجهل في حقّه تعالى فالمراد من «لعلّ» المذكور في الآية هو المحبوبة، فيكون المعنى محبوبة الحذر، وهذا يساوق الوجوب؛ لأنّ في التحذّر مصلحةً فيكون واجباً، وإن لم يكن فيه مصلحة فلا يكون محبوباً، فلا معنىّ لندب الحذر، فعلى هذا يكون الحذر واجباً.

ومنها: أنه بعد ما وجب التحذّر الذي هو غاية للإنذار الواجب فلا بدّ أن يكون الحذر واجباً، وإلّا نفى وجوب الإنذار.

ولكن لا يخفى عليك ما في هذه الوجوه:

أما في الوجه الأول والثالث فلأنّ الآية ليست في مقام بيان التحذّر حتى يمكن التمسك باطلاقها، بل هي في مقام بيان وجوب النفر والإنذار، فعلى هذا لا يستفاد وجوب الحذر مطلقاً حتى في مورد عدم العلم، بل يمكن أن يكون مقيداً بالعلم.

وأما في الوجه الثاني فلأنّ التحذّر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت الواقع حسن، وليس بواجب، فاقيل من أنّه لا معنىّ للندب الحذر ممنوع، فافهم.

ولكن اعلم: أنّه لا إشكال في أنّ لفظ «لعلّ» يستعمل في المورد الذي يكون فيه ترتّب لاحقه على سابقه، ولا إشكال أيضاً في كون ترتّب لاحقه على سابقه مفروضاً مع قطع النظر عن «لعلّ»، وهذا بديهي، فلا يمكن الترجيّ بأمرٍ لا يكون مترتباً على سابقه، فلا بدّ من أن يكون الترتب مفروضاً من الخارج مع قطع النظر عن «لعلّ». نعم، تارةً يكون الترتب عقلياً، وتارةً يكون شرعياً، ولكن على كلّ تقدير لا بدّ من مفروضية الترتب كما ترى في موارد استعماله، مثلاً تقول: عِظْ لعلّه يخشى، فالخشية مترتبة على الموعظة مع قطع النظر عن «لعلّ» كما في المثال، وبعد ثبوت ذلك نقول: إنّ مع قطع النظر عن هذه الآية فإنّ التحذّر المذكور في الآية مترتب

على الإنذار، فإذا كان كذلك فنقول: إنه من المعلوم أن الناس يتحذرون بمجرد الإنذار، فالله تعالى أيضاً أوجب التحذّر عند الإنذار، وهذا معنى إمضاء السيرة، ومن المعلوم أن العقلاء وسيرتهم على التحذّر عند الإنذار، والشارع قد أمضى هذه السيرة، ومن الواضح أن العقلاء يتحذرون بمجرد قول المخبر الثقة ولو لم يُقَدِّ العلم، فالشارع أيضاً أمضى هذه الطريقة، إذ ما يكون في الخارج مترتباً على الإنذار فالشارع أوجبه أيضاً.

وإن قلنا: إن بناء العقلاء في الأمور شرعية قائم على اتباع قول الثقة مع إمضاء الشارع فورد الآية لا يمكن أن يكون إمضاء؛ لأنّ هذا بحاجة إلى إمضاء سابق كي يوجبه الشارع.

قلنا: بعد ما عرفت من أن في موارد إطلاق «لعلّ» لابد وأن يكون الترتّب مفروضاً من الخارج، فمن هذا انكشف أن الشارع أمضى هذه السيرة ولو سابقاً، فالآية ولو لم تكن إمضاء للسيرة بنفسها ولكنها تكون كاشفة عن إمضاء الشارع للسيرة، فافهم.

واستشكلوا على التمسك بالآية المباركة لحجية خبر العادل بإشكالين آخرين:

الأول: أن مورد الآية - أعني شأن نزولها على ما فسّره المفسرون أو الأخبار - يكون إمّا في باب الجهاد وأنهم يجاهدون، وإمّا أنهم يحضرون في الجهاد حتى يرون معجزات النبي ويخبرون بها من لا يكون في الجهاد.

وإمّا أن الطائفة يحضرون عند النبي ويأخذون معالم الدين وينذرون سائر الناس.

وإمّا أن يكون في أمر الإمامة فيفقهون ويعرفون الإمام ثم يعرفونه لسائر الناس، ولا إشكال في أن تلك الموارد لابد من العلم بها، إذ لا تثبت المعجزة مثلاً

بخبر شخص واحد، فعلى هذا يستفاد من الآية التحذّر عند حصول العلم، فلا تكون دالة على حجية قول الثقة .

إن قلت: إنّه كما قلت في ردّ الإشكال الذي أورده في آية النبأ من أنّه يلزم خروج المورد؛ لأنّه وإن كان لابدّ في الموضوعات من شهادة العدلين إلّا أنّه يكون في عدل واحد مقتضى للحجّة، غاية الأمر حجّيته في الموضوعات مشروطة بقيام عدل آخر، فهما منظمان يكوّنان دالاً على إثبات الموضوع، ونقول في المقام أيضاً بأنّه ولو لم تثبت المعجزة بخبر الواحد إلّا أنّه يكون فيه مقتضى الحجّة ويكون جزء المثبت، فبخبر عدل واحد وأخبار عدول آخر يحصل العلم وتثبت المعجزة، وفي بعض الموارد كالأحكام يثبت الحكم بخبر العادل الواحد بنفسه .

قلنا: فرق واضح بين المقام وبين ما قلنا سابقاً في ردّ الإشكال في آية النبأ، إذ في الإشكال في آية النبأ يكون خبر الواحد جزء الحجّة في الموضوعات، ويستند ثبوت الموضوع بكلا الخبرين لا بالخبر الثاني، بخلافه في المقام فيستند ثبوت المعجزة بالعلم لا بالخبر الواحد وغيره من مقدمات العلم، فعلى هذا يكون هذا الإشكال وارداً على هذه الآية على ما قالوه في وجه التمسك بها لحجّة خبر الثقة .

ولكن لا يرد هذا الإشكال على التوجيه الذي قلناه في الآية من أنّ الآية إمضاء للسيرة أو كاشف عن إمضاء الشارع، لأنّ ما كان سيرة العقلاء عليه أمضاء الشارع، ولا إشكال في أنّ سيرة العقلاء على ثبوت النبوة مثلاً أو المعجزة على حصول العلم، فالعلم لا يصدقونه، وأمّا في الأحكام من غير أصول الدين فسيرتهم على العمل بخبر الثقة، فيكون الإمضاء من الشارع لسيرة العقلاء، ففي مثل أصول الدين أمضى تصديق العقلاء الذي يكون بعد حصول العلم، وفي غيرها أمضى الشارع سيرتهم على العمل بخبر الثقة .

الإشكال الثاني وهو الذي ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله في الرسائل هو: أنّ

الآية لا تشمل الخبر الواحد، حيث إن المأخوذ في الآية هو التحذّر عند الإنذار، ولا إشكال في أنّ شأن الرواة لا يكون الإنذار، بل يكون صرف نقل قول المعصوم. نعم، يصدق ذلك في حقّ المفتين، وأمّا الرواة فلا يكونون منذرين.

وأجاب المحقّق الخراساني رحمته الله عن ذلك: بأنّ رواية الصدر الأول أيضاً لم يكونوا منذرين؛ لأنّه لا يكون بناؤهم على صرف نقل الخبر، فبعدم القول بالفصل بينهم وبين سائر الناس يثبت المطلوب.

ولكن لا يخفى ما في هذا الإشكال من الفساد، ولا نفهم كلام الشيخ رحمته الله في المقام؛ لأنّه لو كان المراد بالإنذار في الآية هو عين ما يتفقّهون كما هو الظاهر ولا إشكال في أنّ المراد هذا فلم يقل بأنّ الرواة لم يكونوا منذرين؟ حيث إنهم أيضاً منذرون بعين ما يقولون، ولا يخفى أنّه لا يوجب في الإنذار التخويف بقربة المورد، لأنّ في مورد الآية - وهو موضوع الإمامة أو بيان المعجزة - يكون إنذار، أو الحال أنّه لا يكون فيه تخويف، بل طائفة المندرين يخبرون بصرف المعجزة أو الإمام المنصوب، فن هذا يكشف عن أنّ الإنذار لا يلزم فيه التخويف، فعلى هذا شمول الآية للرواة مع قطع النظر عن الإشكالات السابقة ممّا لا ريب فيه، ولو كان المراد بالإنذار عدم صرف ما يتفقّهون وعالمون به من المعجزة أو نصب الإمام بل لابدّ من التخويف فيه كما ترى عند الخطباء وأصحاب المنابر فهذا مع بطلانه لا يكون المفتي منذراً بذاك المعنى أيضاً؛ لأنّه لا يكون مخوّفاً، فما قاله من أنّ المفتي منذر فاسد، فتنشأ الخلط هو تحيّل أنّه لابدّ في الإنذار من التخويف، فوقع في هذه الإشكالات، فبعد ما عرفت من فساد ذلك لا يرد إشكال، فافهم.

ومن الآيات التي استدلّوا بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْمُونُ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

وجه الاستدلال هو: أنه بعد ما يكون الكتان موجباً لجواز اللعن فيكون حراماً فيكون الإظهار واجباً، وإذا كان الإظهار واجباً لابد من أن يكون القبول واجباً، وإلا يكون وجوب الإظهار لغواً، فيدل على حجية خبر الثقة، وأنه إذا أظهر وبين شيئاً وجب قبول قوله.

وفيه: أما أولاً فلائنه من الواضح أن إظهار الأشياء يكون مختلفاً، فتارة يكون الأمر من الأمور القلبية بإظهاره هو باللسان، كما أن كتمانهم عدم بيانه. وتارة يكون شيء لا من الأمور القلبية بل يكون من الأمور الخارجية بإظهاره لا يكون بصرف اللسان، مثلاً إذا كان الداعي على كتمان زيد يكون كتمانهم تستره وخفاءه عن نظر الناس، لا صرف عدم ذكره باللسان، ولو كان الداعي إظهاره فهو بأن يعرفه ويشير إليه مثلاً لا بصرف ذكره بلسانه، ولو ذكره بلسانه يكون أيضاً من باب المقدمة لإظهاره، لا أن يكون إظهاره بصرف اللسان، ففي الأمور الخارجية لا يكون إظهارها صرف جريها على اللسان.

إذا عرفت ذلك فهذه الآية هي إعلام وإشارة إلى علماء اليهود الذين كانوا يكتمون دلائل نبوة نبينا ﷺ المذكورة في التوراة، ويحرفونها أو يحذفونها عن التوراة فلسان الآية أنه لا تكتموا ذلك بأن تخرجوا من التوراة ما هو شاهد على صدق نبوة محمد ﷺ، بل يجب عليكم بيان وإظهار ما في القوراة بما أنزله تعالى فيه للناس حتى يعلموا صدق دعوته، فعلى هذا لا تكون الآية دالة على حجية الخبر أصلاً، لأن الخبر لا تكون وظيفته إلا ذكر الخبر، وليس هذا مستفاد من الآية، بل الآية دالة على أمر آخر وهو ما قلنا، ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿من بعد ما بيناه للناس في الكتاب﴾ فهذا دليل على أنه لابد من إظهار ما بينه الله في الكتاب حتى يظهر صدق دعوة نبينا ﷺ وما جاء به، فافهم.

وثانياً: أننا لو تنزلنا عن ذلك ولم نقل بأن المراد بالإظهار لا يكون صرف

القول بل قلنا بأن المراد صرف القول إلا أنه مع ذلك لا يكون مفيداً لحجية الخبر مطلقاً ، حيث إنه لا إشكال في أن قول علماء اليهود يكون محفوفاً بقرائن تفيد العلم، فلو أخبروا بصدق دعوة نبينا ﷺ يكون خبرهم مطابقاً مع ما في التوراة ، ولا يمكن لهم إظهار أن في التوراة كذا ، والحال أنه لم يكن كذلك ، فخيرهم يكون مفيداً للعلم لاحتفائه بالقرينة ، فعلى هذا لا تدل الآية الشريفة إلا على حجية الخبر المفيد للعلم، لا مطلق الخبر ، ومع قطع النظر عن ذلك فقد أجاب الشيخ رحمه الله عن الاستدلال بهذه الآية فراجع الرسائل .

ومن الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ . وجه الاستدلال هو : أنه بعد ما وجب السؤال يكون مقدمة للقبول فيكون القبول واجباً .

وفيه أولاً : أن هذه الآية وردت في الرد على مزاعم بعض علماء اليهود الذين كانوا يقولون بأن النبي هو من جنس الملائكة ، فقال الله : إنه لا يكون النبي إلا من جنس البشر ، كما ترى في صدر الآية من سورة النمل ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر ﴾ ، وفي سورة الأنبياء ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ ، فالمراد بأهل الذكر هم علماء اليهود بمقتضى سياق الآية ، وعلى هذا فلا تكون الآية دليلاً لما نحن فيه ، ولا إشكال في أن الرجوع إليهم لم يكن من باب حجية الخبر ، بل لعله من جهة أن أهل الكتاب يقبلون قول علماءهم .

وثانياً : أنه بمقتضى الأخبار الواردة في تفسير الآية فإن المراد من أهل الذكر أهل البيت عليه السلام كما نقل في البحار والكافي أخبارها وهي متواترة ، والشيخ الانصاري رحمه الله حيث وقف على الأخبار التي تعرض لها أصول الكافي قال : بأنه قد يشكل فيها لضعف السند ، ولكن في البحار أخبار كثيرة ذكرت أن المراد من أهل

الذكر هم الأئمة عليهم السلام ، فعلى هذا أيضاً لا يمكن التمسك بالاستدلال لحجية الخبر بهذه الآية .

وثالثاً : أن ما يظهر من سياق الآية هو : أن تسألوا من أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون حتى تعلموا بعد السؤال ، لا أنه بمجرد الاستماع تقبلونه تعبداً ، بل يتبدل جهلكم الى علم ، ويؤيد ذلك : أن الآية وردت في أصول الدين وعلامات النبي ، وفيها لا يكون خبر الواحد حجة ، فعلى هذا أيضاً لا يكون المورد مرتبطاً بما نحن فيه .

ورابعاً : أنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بأنه ليس المراد من الآية هو السؤال حتى تعلموا ، بل تشمل قبول السؤال ولو لم يكن موجباً للعلم ، ولكن مع ذلك لا إشكال في أن المراد هو السؤال عن العالم عما يعلم ، ولا يطلق على الراوي ذلك ، فتكون الآية على هذا دليلاً على التقليد كما قال الشيخ الأنصاري رحمته الله ، ولكن لم تصل التوبة الى ذلك ، بل يكفي في الجواب ما قلنا أولاً وثانياً ، فتدبر .

وقد يقال كما يظهر من كلام المحقق الخراساني رحمته الله بأن بعض الرواة يكون كذلك ، أعني من كان مجتهداً وعالمًا كزرارة ، فبعد شمول الآية لزرارة وأمثاله فنقول في غيره بعدم القول بالفصل .

وفيه : أنه يمكن أن يقال بشمول الآية لكل من كان فيه ملاك كونه من أهل الذكر ، من كان كذلك يجب السؤال عنه لا غيره ، وأن حجية قول زرارة هي من باب كونه من أهل الذكر ، لا من باب كونه مخبراً ، فكيف يمكن التعدي الى من لم يكن من أهل الذكر ؟!

ومن الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ يَوْمَنَ بِاللَّهِ وَيَوْمَنَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

وجه الاستدلال هو: أنه تعالى وصف نبيه - صلوات الله وسلامه عليه وآله بأنه - يؤمن بالمؤمنين، والإيمان هو التصديق، فيصدق قول المؤمنين .

وفيه: أن الآية وردت في رجل نمام فأخبر الله تعالى نبيه بنميمته، فأنكر الرجل بأنّي لم أفعل ذلك، فصدّقه الرسول ﷺ، وهذا الفعل من خصاله الشريفة بأنه مع علمه بكونه نماماً لم يظهر ولم يصرّ على ذلك، بل قبل إنكاره ظاهراً، كما ترى أن ذلك موقوف عليه نظام المعيشة، فيرى الرجل من الناس مخالفاتٍ ولم يظهر على وجهه. وبعبارة فارسية (روى خودش نمی آورد)، فالنبي مع علمه بكذب هذا صدّقه ظاهراً، فعلى هذا لم يكن مفيداً لما نحن فيه، إذ النبي لم يصدق النمام واقعاً، ولم يرتّب على قوله أثر، وكيف يصدق النمام والحال أن الله تعالى أخبره بنميمته؟

والعجب ممّن تمسك بهذه الآية لحجية الخبر وغفل عن أنه لو صدّق النبي النمام لكان تصديقه له تكذيباً لله تعالى! وكيف يمكن ذلك؟

بل المراد هو ما قلنا، أو أن يكون المراد ما ورد في بعض الروايات من أنه لو شهد عندك خمسون قسامة فصدّقه وكذبهم، والحال أنه لا يمكن ردّ خمسين قسامة، فليكن المراد أنه لا يترتب عليه أثر، فتصديق الشخص يكون فيما لا يكون مضراً بالآخرين وكيف يمكن التمسك بحجية الخبر بذلك مع أن في قول المخبر يتفق كثيراً ما الإضرار بالغير؟

ويمكن أن يكون المراد أن النبي ﷺ كان سريع القطع، وهذا أيضاً لم يكن مفيداً لما نحن فيه، إذ في مورد القطع لا كلام في حجية الخبر، ولا يكون قبول قوله من باب حجية قوله، بل يكون من باب القطع، فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية لحجية قول الثقة .

وأما الأخبار التي تمسكوا بها على حجية قول الثقة فكثيرة لعلّها تبلغ حدّ التواتر. وهذه الأخبار تصلح بكونها يكون إمضاء لسيرة العقلاء .

ولا إشكال في أن سيرة العقلاء تكون على اتباع خبر الواحد و حجتيه في تمام أفعالهم، وهذه السيرة مما لا يبعد أن تكون من زمن آدم - على نبينا وآله وعليه السلام - إلى زماننا هذا، وإتينا وإن لم نكن محتاجين في هذا المقام إلى إمضاء الشارع ولكن يكفي عدم ردعه عن هذه السيرة .

وتمسكوا بحجية خبر الواحد أيضاً بالإجماع: تارة بإجماع العلماء على حجية الخبر، فإن كان كاشفاً عن قول المعصوم أو عن دليل معتبر فهو، وإلا لم يكن دليلاً. وتارة يتمسكون بإجماع علمي، وأن العلماء بل كل المسلمين من الصدر الأول إلى الحال يعملون بخبر الواحد، وهذا أيضاً مما لا إشكال فيه، ولكن لو ثبت أن سيرة المسلمين على حجية خبر الواحد تكون من باب أنهم متدينين بذلك الدين فهو لا يحتاج إلى إمضاء هذه السيرة، لأنه يكشف عن أن هذا يكون طريقة الشارع، وإلا كيف يمكن أن تكون سيرة المسلمين على ذلك؟

ولكن الإنصاف: أن هذا غير ثابت، بل تكون سيرتهم على ذلك من باب عقلايتهم، فعلى هذا تكون هذه السيرة هي سيرة العقلاء، ولا إشكال في أن العقلاء قد كانت سيرتهم على العمل بالخبر والشارع أيضاً لم يردع عن هذه السيرة فتكون هذه السيرة حجة، بل كما قلنا في ضمن بعض الآيات المتمسك بها على حجية الخبر قد أمضى الشارع هذه السيرة .

وللمحقق الخراساني رحمته الله هنا كلام يقع مورد إشكال لما توهّمه من منافاته مع ما قاله في الاستصحاب.

أما كلامه هنا فقال: إنه (إن قلت بأنه يكفي في الردع عن السيرة الآيات الناهية عن اتباع غير العلم. قلت: لا يمكن ذلك؛ للزوم الدور .

وإن قلت: إن حجية خبر الثقة بالسيرة أيضاً مستلزم للدور. قلت: إنما يكفي في حجية خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الردع عن السيرة... إلى آخره).

وقال في الاستصحاب: بأنّه لا يمكن التمسك في حجّية الاستصحاب بالسيرة، لأنّه يكتفي في ردعه بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فأشكّلوا عليه بأنّه ما الفرق بين المقامين؟

ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن توجيه كلامه، بل يكون الأمر كذلك بحيث لا يكون بين كلامه هنا وفي باب الاستصحاب منافاة .

فنعول مقدّمهً لذلك: إنّ تدخّل الشارع في الأمور يكون مختلفاً، بمعنى أنّه في بعض الموارد لابدّ من إمضاء الشارع، وفي بعضها لابدّ من كشف أنّ الشارع لم يردعه عنه، وفي بعضها يكتفي بعدم ثبوت الردع، بمعنى أنّ ثبوت الردع يكون مانعاً .

فظهر لك أنّه لا توجد قاعدة كلّية في البين بأنّه يلزم في كلّ الأمور إمضاء الشارع، بل تكون المواقف مختلفة، ففي بعضها لابدّ من الإمضاء، وفي بعضها ولو أنّه لا يلزم الإمضاء إلّا أنّه لابدّ من ثبوت عدم الردع، وفي بعضها لا يلزم ذلك أيضاً بل يكتفي بعدم ثبوت الردع.

إذا عرفت ذلك ففي بعض الموارد كاستعمال الألفاظ لا إشكال في أنّ الشارع يجاري طريقة العرف وعمله، كما قال الله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلّا بلسان قومه﴾ فالشارع يتماشّى مع العرف ولا تكون له طريقة خاصة، ولو كان فلا بدّ من أن يقول، وعليه فبمجرد صدور لفظ يحمل العرف على ما هو موضوع ومستعارف عندهم، ففي المورد لا يلزم أن يمضي الشارع هذه الطريقة العرفية، بل يكتفي فيه بعدم الردع عن هذه الطريقة، وكذلك في باب الإطاعة والمعصية وأنحاء الإطاعة وكيفيتها حيث تكون بيد العقل فكلّ ما حكم العقل في هذا الباب لابدّ من إطااعته، وبناء العقلاء على ذلك، فلو لم يكن هكذا طريق متّبعا عند الشارع لابدّ من الردع.

إذا عرفت ذلك من أنّه في بعض الموارد لا يلزم الإمضاء بل لا يلزم ثبوت عدم الردع نقول: بأنّ المحقّق الخراساني رحمه الله كان غرضه في المقام كيفية الإطاعة

والمعصية، وأنّ إمكان التعمّد بخبر الواحد وعدمه يكون راجعاً الى العقل فيكفي فيه عدم الردع، بل يكون مقتضى الحجية للسيرة موجوداً، غاية الأمر لو ثبت الردع يكون مانعاً عن حجّيته فلا يكون شرطاً في اقتضائه، فعلى هذا يكفي في حجية السيرة عدم ثبوت الردع، وعليه فبمجرّد عدم ثبوت ردع من الشارع تكون حجة، ولكن الآيات الناهية لم تكن كذلك، بل حجّيتها موقوفة بعدم تخصيصها بالسيرة، بمعنى أنّه لا يكون في الآيات الناهية مقتضى الحجية أصلاً إلا اذا لم تكن مخصّصة بالسيرة، وعلى هذا فحجّة السيرة تكون فعلية، وحجّة الآيات تكون تعليلية؛ لأنّ السيرة حجة فعلاً وفيها مقتضى الحجية، ولو فرضنا كون الآيات رادعة عن السيرة لم تكن مانعة من اقتضاء السيرة للحجية، وذلك لعدم مقتضى للحجية إلا بعد عدم تخصيصها بالسيرة، فافهم، وبهذا فقد علمت أن في بعض الموارد يكفي عدم ثبوت الردع، وفي بعض الموارد لا بدّ من الإمضاء.

ولا يخفى عليك أنّ المجموعات الشرعية كلّها من هذا القبيل، سواء كانت تكليفية أو وضعيّة، ففي كلّ منها حيث يكون راجعاً الى الشارع، إذ وظيفة الشارع هو وضع الأحكام، ففي ذلك المورد لو كان عند العرف أمر فلا بدّ في العمل والتمسك به من إمضاء الشارع، فلو كان عند العرف كذا أمر مثلاً موجباً للنقل لا يمكن لهم العمل إلا بعد إمضاء الشارع؛ لما قلنا من أنّه لا بدّ من أن تؤخذ الأحكام طرّاً من الشارع، ولا يلزمه بمقتضى شارعيته الردع حتى يقال: يكفي عدم الردع، بل يلزم على الناس الرجوع في الأحكام الى الشارع، فما لم يضيّ الشارع لا يمكن لهم العمل. نعم، في المعاملات تارة نقول: بأنّ ما يكون مورد اعتبار الشارع هو ما يكون عند العرف، والشارع يكون اعتباره منزلاً على ما يتعامل به العرف، فعلى هذا يكون من الموضوعات العرفية، والشارع حيث أنّه يتماشى مع العرف فلا بدّ من تنزيل ما يكون معاملةً عنده بما يكون معاملةً عند العرف، لأنّه لو كان غير ذلك لا بدّ له من

الردع .

وتارة نقول بأنه لا تكون المعاملة عند الشارع عبارة عما تكون معاملة عند العرف، بل يكون للشارع اعتبار آخر ولكن حيث إنه لم يبين موضوع اعتباره فلا بد من أخذ موضوع اعتبار الشارع من الحكم، وهذا غير الأول، ففي الأول لا يكون للشارع اعتبار خاص فيزول كلامه على ما هو المعتبر عند العرف، وفي الثاني له اعتبار خاص لكن حيث لم يبين موضوع حكمه ولا يكون حكمه مجملًا ولا مهملاً فلا بد من الرجوع في موضوعه الى العرف، وهذا هو السر في أنه نقول: إنه ولو قلنا بأن الألفاظ موضوعة للصحيح ولكن يمكن التمسك في المعاملات بالإطلاق بخلافه في العبادات، حيث إنه في المعاملات إما أن لا يكون للشارع اعتبار خاص، وإما أن يكون له اعتبار خاص، لكن لا بد في أخذ موضوعه من العرف فيصح التمسك بالإطلاق، وأما في العبادات فحيث إنه يكون من وظائف الشارع لا بد من أخذها منه فلا يصح التمسك بالإطلاق، فافهم.

والى هذا يشير كلام الشيخ رحمته الله في المكاسب في الصفحة (٨١) أول البيع قبل قوله: الكلام في المعاطاة بسطر قال: (وأما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه: فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ «البيع» وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، أو على المصدر الذي يراد من لفظ «بعت»... الى آخره). فعلى هذا في المعاملات يكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء لو كان المعتبر عنده هو المعتبر عند العرف، أو لم يذكر موضوع اعتباره، فلا بد من الرجوع الى العرف، فلو لم يردع يكون كاشفاً عن الإمضاء.

وأما في غير المعاملات من سائر الأحكام -تكليفية كانت أو وضعية- فيكون محتاجاً الى الإمضاء من قبل الشارع؛ لأن معنى المجهول هو كونه تابعاً للنحو الذي يجعله جاعله، وكيفية جعل الجاعلين مختلفة فلا بد على هذا من الإمضاء.

إذا عرفت ذلك كلّ يظهر لك وجه الفرق بين كلام المحقّق الخراساني رحمته الله في هذا المقام - أعني في خبر الواحد - وبين كلامه في الاستصحاب، فقال: حيث إنّه يكون معنى حجّة الخبر هو الإعذار في صورة عدم إصابة مؤداه للواقع والتنجيز في صورة الإصابة فعلى هذا يكون الكلام في أنّه يمكن الإطاعة بالخبر، أو لا وأنّه يمكن أن يقع في طريق الإطاعة والمعصية أم لا، فحيث إنّ الحاكم في باب الإطاعة والمعصية هو العقل فيكون الشارع موافقاً للعقل في هذا الباب، فيكني في حجّة طريق العقل عدم ثبوت الردع من الشارع، فما لم يثبت الردع منه يكون طريق العقل متبعاً، فعلى هذا يكون في السيرة مقتضى الحجية، والآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة؛ للزوم الدور، ولكنّ حجّة الخبر بالسيرة غير مستلزم للدور؛ لما قلنا من أنّ فيها مقتضى الحجية وما لم يثبت الردع تكون السيرة حجّة.

وأما في باب الاستصحاب فحيث إنّّه يكون من مخترعات الشارع ومجمولاته لأنّه يكون حكماً من الأحكام كما هو مبنى المحقق المذكور من أنّه يكون جعل حكم مماثل، فعلى هذا لا بدّ في المجمولات من الإمضاء، حيث إنّ وظيفة الشارع هو بيان الأحكام ولا يكون وظيفة غيره، فلا بدّ من أن تؤخذ الأحكام منه، فعلى هذا لو كان حكم في مذهب سابق أو عند الناس، لا يمكن العمل به بعد تبييننا عليه السلام بل لا بد من أن يؤخذ منه، فإن أمضى الشارع هذه الطريقة فهو، وإلا فلا بدّ من الرجوع اليه، وعليه فما لم يمض الشارع لا يكون متبعاً، والسرفيه: هو ما قلنا من أنّ وضع الأحكام وظيفه النبي، ولا بدّ من الرجوع اليه، لكن لو أمضى ما يكون عند الناس يكني، فعلى هذا في الاستصحاب أيضاً ما لم يمض الشارع سيرة العقلاء لا يمكن الأخذ بالسيرة والقول بحجية الاستصحاب، فلأجل ذلك قال المحقّق المذكور: بأنّه لا يمكن التمسك بالسيرة لحجّة الاستصحاب لأجل الآيات الرادعة، لأنّه لا يكون للسيرة مقتضى الحجية أصلاً قبل إمضاء الشارع فلا يمكن التمسك بها لحجّة الاستصحاب.

لكن لا يخفى أنَّ ما قاله المحقق المذكور في باب خبر الواحد من أنه حيث يكون البحث عن حجية الخبر راجعاً إلى أنه يمكن الإطاعة به ، أو تقع المعصية بمخالفته فيكون من كفيات الإطاعة والمعصية ، وهي راجعة إلى العقل خلاف ما قاله في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري : من أنَّ الحجية التي تكون في الأمانة هي من الأحكام الوضعية ؛ ولو كانت كذلك فيرجع أمرها إلى الشارع إلى الشارع ، ولكن يمكن الجمع بين كلاميه بما قال ولو كان مخالفاً لمبناه من أنَّ الحجية من الأحكام الوضعية .

فقد ظهر لك مما قلنا في هذا المقام قاعدة كلية وهو أنه في كلِّ موردٍ يكون أمره راجعاً إلى العرف أو العقلاء أو أهل اللسان حيث يكون الشارع تابعاً لهم يكفي فيه عدم ثبوت الردع من الشارع في جواز الأخذ به ، كاستعمال الألفاظ الراجع أمرها إلى أهل اللسان ، أو باب الإطاعة والمعصية الراجع أمرهما إلى العقل ، فلو كان للشارع هنا حكم لا يكون إلا من باب عقلانيته ، ولذا يكون حكمه إرشادياً ، وأمّا في الأحكام - أعني في كلِّ المجعولات - فحيث أمرها راجع إلى جاعله في مجعولات الشارع لا يكفي عدم الردع ، بل لابد من ثبوت الإمضاء ، غاية الأمر في المعاملات قلنا: إنّه من الإطلاقات نكشف أنّه لو كان الاعتبار عنده هو الاعتبار عند العرف فهو امضاء لما عند العرف معاملة ، ولو قلنا بأنّه ولو لم يكن الاعتبار عنده ما هو معتبر عند العرف إلا أنّه بعد عدم تعيين موضوعه لابد من الرجوع إلى العرف لأجل أنّه بعد عدم تعيين موضوع حكمه ، وحيث إنّه لا يعلم العرف من إطلاقاته إلا ما هو الاعتبار عندهم ولا يمكن إهمال إطلاقاته فلا بدّ من الرجوع في موضوع اعتباره إلى العرف نظير الإطلاق المقامي .

فالمقام يكون بحيث لابدّ من الالتزام بأنّ في موضوع اعتبار الشارع يلزم الرجوع إلى العرف ، وهذا غير ما نقول بأنّه يكفي في المعاملات عدم الردع ، بل لابدّ

من الإمضاء ، غاية الأمر نكشف الإمضاء كذلك ، فعلى هذا نعلم كليةً في المجموعات الشرعية وما هو وظيفة الشارع لابدّ من الإمضاء ، غاية الأمر في بعض الموارد يكشف عدم الردع عن الإمضاء .

إذا عرفت ذلك كلّ فاعلم : أنّ ما قاله المحقّق الخراساني رحمته الله في الخبر الواحد من أنّه حيث يكون البحث عن حجّية الخبر راجعاً الى الإطاعة والمعصية ، وأنّه يحصل به الإطاعة أو المعصية - مثلاً - فيكون من وظائف العقل فالشرع تابع له فيكون فيه الردع ليس في محله ، إذ النزاع في الخبر لم يكن في ذلك ، بل يكون في طريق الحكم ، وأنّه هل يصلح خبر الواحد أن يصير طريقاً الى الحكم الشرعي ، أو لا ؟ فعلى هذا لا يكون ذلك من وظائف العقل ، بل يكون من وظائف الشرع ، لانه كما أنّ نفس بيان الحكم على عهدة الشارع كذلك من وظائفه بيان طريقه ، فلو كان عند الناس طريق لا يمكن لهم الاكتفاء به بمجرد عدم الردع ، بل يجب عليهم الرجوع الى الشارع حتى يبين لهم الأحكام وطرقها ، ولا تكون وظيفة الشارع ردهم لأنّ على الناس أن يرجعوا الى الشارع فعلى هذا بعد كون المقام من وظائف الشارع لو كان طريق عند العرف أو العقلاء لابدّ في جواز العمل به من ثبوت إمضائه ، وفي المقام بما قلنا في آية النبأ وآية النفر والأخبار والإجماع لو تمّ لكشف الإمضاء وثبت إمضاء الشارع لسيرة العقلاء ، وبعد ثبوت الإمضاء لا مانع من الأخذ بالسيرة ، فالسيرة القطعية مع إمضاء الشارع دليل على حجّية خبر الثقة ، فافهم .

ومّا قلنا يظهر لك أنّه لا يمكن القول بحجّية الاطمئنان أو ظنون آخر تمسكاً بالسيرة ، لأنّه بعد ما كانت السيرة فيما هو وظيفة الشرع محتاجة الى الإمضاء في كلّ مورد ثبت الإمضاء يمكن التمسك بالسيرة ، وفيما لا يثبت الإمضاء لا يمكن التمسك بها ، ففي خبر الواحد حيث ثبت الإمضاء نقول بحجّية السيرة ، وأمّا في الاطمئنان أو سائر الظنون فحيث لا دليل على إمضاء الشارع لم تكن السيرة حجة ، فافهم .

نعم، في مرتبة من الاطمئنان وهي المرتبة النازلة من العلم التي يعمل العقلاء به لا لأجل ضعف احتمال، بل لأجل عدم رؤية الاحتمال، مثل أنك، ترى أنه في الاطمئنان يكون احتمال الخلاف، غاية الأمر في بعض مراتبه يكون عمل العقلاء به لضعف احتمال فيرون فيه الاحتمال، ولكن لا يكون مورد اعتنائهم، وتارة يكون الاحتمال بحيث لا يرونه فعملهم في تلك المرتبة من الاطمئنان يكون لعدم رؤيتهم الاحتمال أصلاً، ففي هذه المرتبة من الاطمئنان - أعني المرتبة التي لا يرى العقلاء فيها احتمال الخلاف - فحيث إنَّ العقلاء لا يكون بنظرهم فرق بين العلم وهذه المرتبة من الاطمئنان، بل يكون كالعلم بنظرهم فعلى هذا بعد قول الشارع مثلاً: اتَّبِعُوا الْعِلْمَ أَوْ لَا تَتَّبِعُوا الظَّنَّ يفهم العقلاء دخول الاطمئنان تحت حكم اتباع العلم وخروجه عن تحت حكم حرمة اتباع الظن، لما قلنا من كون تلك المرتبة من الاطمئنان بنظرهم كالعلم، فلا بد للشارع من أن يردعهم عن العمل به لو لم يكن ممضئ عنده، وأنه ولو قلنا بنبوت الإمضاء في طريق الأحكام إلا أنه في تلك المرتبة من الاطمئنان حيث يحسبونه كالعلم وينزلونه منزلة العلم فلو كان عند الشارع غير متبع يجب الردع، فمن عدم الردع في هذا المقام أيضاً يكشف الامضاء نظير الإطلاق المقامي، لأنَّ المقام مقام لا بد من الردع فيه لو كان بنظر الشارع غير متبع، فمن عدم الردع يكشف الإمضاء، فافهم.

ومن هنا يظهر لك ما في كلام النائي رحمته الله على ما حكى في تقريراته من أنه يكفي عدم الردع في خبر الواحد لكونه مفيداً للعلم، فالردع عنه الشارع يكون حجة، لما قلنا في مرتبة من الاطمئنان.

وفيه: أنه لا يكون قول المخبر الواحد مفيداً للعلم، ولا يكون الكلام فيما يفيد العلم، بل يكون خبر الواحد ظناً بين الظنون، فاقاله ليس في محله، فتدبر.

ثم إنه لو كشفنا الإمضاء عن الأدلة المتمسك بها على حجة الخبر، أو تكشف

منها إطلاق فيما لم يقدّم دليل على لزوم التعدّد في الموضوعات نقول بكفاية خبر الواحد وثبوت الموضوع به، وإن لم تكشف الإطلاق أو الإمضاء نقول بأنّ القدر المتيقّن من الأدلّة هو حجية خبر الواحد في الأحكام، وأما في الموضوعات فلا يكفي، ولكن لا يخفى عليك أنّه ولو قلنا بإطلاق الأدلّة أو الإمضاء حتّى في الموضوعات ولكن بعد قيام الدليل على لزوم التعدّد في الموضوعات أو في بعضها فيكون ردّها، ويكون هذا الدليل الدالّ على لزوم التقييد مقدّمًا على الإطلاق، فافهم. هذا تمام الكلام في السيرة.

أما الكلام في الوجوه العقلية التي أقاموها على حجية الخبر الأوّل وتقريرها فهي على نحوين:

أحدهما: ما قرّره الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل، وهو: أنّه من راجع الأخبار وكيفية ضبطها يحصل له العلم الإجمالي بكون أكثرها صادرة من المعصومين عليهم السلام، وبعد هذا العلم الإجمالي حيث لا نعلم تفصيلاً ما هو معلوم الصدور من الأخبار فيجب العمل بمظنون الصدور منها، فعلى هذا يجب العمل بخبر الواحد لكون مؤدّاها مظنون الصدور.

والنحو الآخر: هو ما قرّره المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية، وهو: أنّه قال: بعد ما نعلم بتكاليف إجمالاً بين الروايات وسائر الامارات نعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار بحيث لو علم ذلك المقدار من الأخبار الصادرة تفصيلاً لا نحلّ علمنا الإجمالي بالتكاليف بين الأخبار وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف بين مضامين خصوص الأخبار، وحيث لا نعلم تفصيلاً ولكن نعلم إجمالاً فلا بدّ من العمل بمظنون الصدور من الأخبار فيجب العمل بخبر الواحد.

ولقد ظهر لك الفرق بين التقريبين، ففي التقريب الثاني يدّعي المحقّق المذكور انطباق العلم الإجمالي الكبير مع العلم الإجمالي الصغير، وقال بأنّ العلم الإجمالي

بالتكاليف بين الروايات وسائر الأمارات منطبق على العلم الإجمالي الصغير، وهو العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار.

فعلى هذا بعد الانطباق تصير دائرة العلم الإجمالي الكبير أصيق، لأنه بعد الانطباق تكون أطرافه منحصرة بالأخبار وغيرها من سائر الأمارات، كما يكون الأمر في كلٍّ منها مورد احتمال للتطبيق، مثلاً لو شهد زيد بوقوع الدم في واحدٍ من عشرة أوانٍ موجودة عندك وفي هذا الحال أخبر عمرو بوقوع الدم في واحدٍ من خمسة أوانٍ معينةٍ من هذه العشرة فقهرأ ينطبق علمك الإجمالي بوقوع الدم في واحدٍ من عشرة أوانٍ على العلم الإجمالي بوقوع الدم في واحدٍ من خمسةٍ منها، ولا يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما زاد عن الخمسة منجزاً؛ لاحتمال كون الدم الذي أخبر به زيد هو الدم الذي أخبر به عمرو.

فعلى هذا في المقام أيضاً يكون العلم الإجمالي الكبير على التقريب الثاني منطبقاً مع العلم الإجمالي الصغير، وأما على تقريب الشيخ عليه السلام فلا يكون الأمر كذلك؛ لأنه لا يدعي الانطباق، ولذا يرد على تقريب الشيخ عليه السلام ما ذكره نفسه الزكية، وقال أولاً: إن غاية اثبات ذلك هو العمل بمطلق الأمارات كالشبهة وغيرها، لا خصوص الأخبار؛ لأن العلم الإجمالي لا تكون دائرته منحصرة بالأخبار، بل كل ما نعلم هو كون التكاليف في الأخبار وسائر الأمارات. وثانياً: أن هذا الوجه لا يثبت إلا العمل بما هو مظنون الواقع، لا بما هو مظنون الصدور؛ لأن ما نعلم به إجمالاً هو صدور أحكام كثيرة، فعلى هذا لا تكون هذه الأحكام الكثيرة في خصوص الأخبار، بل فيها وفي غيرها، وعليه تكون نتيجته هو العمل بما ظن بصدوره لبيان حكم الله الواقعي، سواء كان مؤدّي الخبر أو غيره من الأمارات، ولا يجب العمل بمطلق مظنون الصدور من الأخبار؛ لأن صرف صدوره لا يكفي في كونه حكماً واقعياً، لأنه يمكن صدوره تقيّة، فما هو المعلوم بالإجمال هو صدور أحكام

كثيرة، فلا بدّ لنا من الاحتياط، وإن لم يمكن أو قام الدليل على عدم وجوبه فالرجوع إلى ما أفاد الظنّ بصدور حكم شرعيٍّ من أيّ أمانة كانت.

ولكنّ هذين الإشكالين لا يردان على التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله؛ لانه بعد دعوى الانطباق يقول بأنّ الأحكام الصادرة تكون في الأخبار ومنحصرة بها، لا فيها وفي غيرها من الأمارات، ولذا قال في جوابه فقط: إنّ هذا لا يثبت حجية الخبر بحيث يمكن به تقييد الإطلاقات أو تخصيص العمومات. إذا عرفت التقريبين فتأمل حتى يظهر لك أنّه هل الأمر يكون كما ذكره الشيخ رحمه الله، أو المحقّق الخراساني رحمه الله؟ وأنّ أيّ نحوٍ من العلم الإجمالي يكون صادقاً، الذي كما قرره الشيخ رحمه الله، أو الذي قرره المحقّق الخراساني رحمه الله؟

فجوابه أنّ الميزان الذي يمكن به تصديق أحد القولين وأن الأمر يكون بأيّ من النحويين هو ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّه لو كان العلم الإجمالي الكبير منطبقاً على العلم الإجمالي الصغير لابدّ من أنّه لو أخرجنا عدّة من الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبق لنا علم إجمالي بين سائر الأخبار والامارات كما يكون الأمر في كلّ مقام، ففي مثال الأوّاني العشرة السابق لو أخرجنا الأوّاني الخمسة التي كان فيها الدم مع بقاء العلم الإجمالي في الخمسة الباقية فلا يكون انطباق، ولو لم يبق العلم الإجمالي صحّ الانطباق.

وعلى كلّ تقدير إن كان تقريب العلم الإجمالي على ما ذكره الشيخ رحمه الله فيرد عليه ما قاله نفسه الشريفة وما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّه لا يثبت حجية الخبر بحيث يمكن به التقييد أو التخصيص. ولو كان كما قرّره المحقّق لا يرد عليه إشكالا الشيخ رحمه الله، ولكن يرد عليه ما قاله نفسه الشريفة في جوابه. ومع قطع النظر عن كل ذلك يرد على كلّ من التقريبين إشكال آخر، وهو: أنّ كلامنا في حجية الخبر يكون في إثبات كونه من ظنون خاصّة، وبهذين التقريبين لا يثبت ذلك، إذ تكون

نتيجته التبعض في الاحتياط، فافهم.

الوجه الثاني: هو ما ذكره في الوافية، وهو: أنه بعد القطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سبباً بالأصول الضرورية كالصلاة وغيرها فلم نعمل بالخبر نقطع بخروج حقائق هذه الأصول الضرورية عن حقيقتها؛ لأنَّ جُلَّ أجزائها وشرائطها يثبت بالخبر.

وفيه أولاً: أن ذلك لا يثبت حجية الخبر فقط، بل لابد من العمل لكل أمانة حتى لا تخرج الأصول الضرورية عن حقيقتها.

وثانياً: أن ذلك لا يثبت حجية الخبر بحيث يقيد به الإطلاقات أو تُخصَّص به العمومات، فافهم.

الوجه الثالث: هو ما ذكره شيخ المحققين الشيخ محمد تقي صاحب حاشية المعالم، وهذا هو أحد الوجوه التي ذكرت لإثبات كون نتيجة دليل الانسداد هو الظن بالطريق، في مقابل استدلال المحقق القمي رحمته الله المدعي بأنَّ نتيجة دليل الانسداد هو الظن بالواقع وقال: إنه بعد ما نعلم إجمالاً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فإن تمكنا من الرجوع إليهما بنحو يحصل العلم فهو، وإلا فلا بد من الظن بالرجوع إليهما بحيث يحصل الظن بالخروج عن العهدة.

وفيه مع قطع النظر عما قاله الشيخ رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله؛ ما قلت من أنه لابد من الرجوع إلى الكتاب والسنة، وأنَّ وجوب الرجوع هل يكون من باب الموضوعية أو يكون من باب الطريقة؟ بمعنى أنه هل العمل بالكتاب والسنة بنفسه واجب، أو لأجل كونها متضمنين للأحكام؟ لا إشكال في بطلان الأول، وأنَّ الرجوع إليهما لا يكون من باب الموضوعية، فإذا لم يكن من باب الموضوعية بل كان من باب الطريقة بأنَّ هذا معنى الانسداد وأنه بعد عدم التمكن من العلم بالأحكام لابد من التّزل إلى الظن فلا يكون اختصاص بالخبر، فافهم وتأمل

جيداً.

هذا تمام الكلام في باب الظنّ، ولم يتعرّض سيّدنا الأستاذ -أدام الله بقاءه- للبحث عن الظنّ المطلق، وفي الواقع منّ علينا بترك تعرّضه لعدم الفائدة من البحث فيه.

الكلام

في لصالة البراءة

الكلام في أصالة البراءة

اعلم: أنه لا حاجة الى ذكر الأقسام التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله، بل نقول: كل ما شك في تكليف هل يكون مورد البراءة أو الاحتياط؟ المهم فيه هو ما يكون الأمر دائراً بين الحرمة وغير الوجوب، ويكون منشأ الشك عدم النص ففرج الكلام فيه:

فقال المجتهدون بالبراءة، والأخباريون بالاحتياط، واستدل القائلون بالبراءة بالأدلة الأربعة:

الأول من أدلتها: الكتاب، وذكروا آيات منه:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفَقْ مِمَّا آتَتْهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾.

وجه الاستدلال بالآية: أنه يظهر من الآية أن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا ما آتاه، أي أعلمها، فيستفاد من الآية الشريفة أنه لا يكلف الله الناس بشيء إلا وأعلمهم به، فالناس قبل الإعلام كانوا في سعة.

وفيه: أن التكليف مشتق من الكلفة، وما يكون متعلق التكليف هو الفعل،

لأنَّ الفعل يقبل أن يصير مورد الكلفة، وذيل الآية - أعني ﴿ما آتاها﴾ - يظهر منه بقرينة المورد المال، فبقرينة المورد يستفاد أنَّ المراد بالموصول هو المال، فعلى هذا لابدَّ من التصرف إمَّا في الصدر - أعني متعلَّق التكليف - أو في الذيل، فإن تصرفنا في الذيل فيكون معنى الآية والله أعلم: أنه لا يكلف الله نفساً فعلاً إلا ما أقدرها، فتكون الآية دالَّة على نفي التكليف بغير المقدور، ولا وجه لأن يقال من أنَّ التكليف بما لا طريق إليه كي يكون تكليفاً بغير المقدور لفساده، وأنَّه رغم ذلك إلا أنه مقدور، فافهم.

وإن تصرفنا في الصدر فيكون المعنى: أنه لا يكلف الله نفساً ما إلا ما آتاها، فتدلُّ الآية على أن الله لا يكلف بانفاق المال إلا بالمال الذي قد آتاها، وهذا الاحتمال أقوى لشهادة صدر الآية، لأن الآية في مورد الإنفاق، لأنه قال عزَّ من قال في صدر الآية: ﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾.

ويحتمل أن يكون المقدَّر هو التكليف، بمعنى أنه كان المعنى هو: لا يكلف الله نفساً تكليفاً إلا ما آتاها، أعني أعلمها، فعلى هذا يصحَّ الاستشهاد به، ويكون المحذوف هو «تكليفاً»، ويكون مفعولاً مطلقاً.

ولكنَّ هذا خلاف الظاهر، واحتمال الثاني - وهو التصرف في الصدر بقرينة المورد - أقوى، فعلى هذا لا يمكن الاستشهاد للمطلوب بالآية، فافهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذِّبين حتى نبعث رسولا﴾.

وجه الاستدلال هو: أنَّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف.

وقد أشكل الشيخ عليه السلام في الرسائل على الاستدلال بهذه الآية: بأنَّ ظاهر هذه الآية هو الإخبار عن ما مضى؛ لأنه قال: «كان» بلفظ المعنى، فعلى هذا يكون راجعاً إلى الأمم السابقة، والمراد من العذاب هو العذاب الدنيوي، فيكون المعنى: إنَّا لا نعذب الأمم السالفة في الدنيا إلا بعد بعث الرسول.

ولكن لا يخفى عدم ورود الإشكال بأنه كما تقولون في بعض الموارد من أن لفظ الماضي أو الحال منسلخ عن الزمان، أو أنه في بعض الموارد يكون للاستمرار، كما يكون الأمر كذلك في حق الله تعالى، كما أنك ترى أن قوله تعالى: ﴿وكان الله واسعاً عليماً﴾ لا يكون دالاً على الماضي، بل مفيد للاستمرار. أو قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾ يدلّ الماضي فيه على الاستمرار، كذلك في هذه الآية يكون الماضي دالاً على الاستمرار، ويكون معناه: أن الله تعالى لا يكون دأبه وديدنه العقاب بلا بعث الرسول، فالمراد هو نفي هذه الروية عن الله تعالى.

فعلى هذا يستفاد من الآية المباركة أن الله تعالى لا يعذب أحداً قبل البيان وإتمام الحجة، غاية الأمر تارة يكون عدم العذاب لأجل عدم بعث الرسول، وتارة يكون لأجل عدم بيان التكليف. وعلى أي حال لا يكون لله تعالى هذه الروية أصلاً، وعليه فالآية تدلّ على أن الله تعالى لا يعذب إلا مع البيان، فيكون مدلول الآية هو ما حكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان، فهذه الآية دالّة على ذلك، إلا أنه لو قام دليل على وجوب الاحتياط فيكون بياناً ولا بدّ من تقديمه على الآية، فافهم. ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾.

وجه الاستدلال: أنه يظهر من الآية أن الله لا يخذلهم بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يجتنبونه، فقبل البيان لا يخذلهم.

وأشكل الشيخ الأنصاري على الآية بما أشكل في الآية السابقة، وأن هذا إخبار عن الماضي، وفيه أيضاً ما قلنا في جواب إشكاله في الآية السابقة، وأن المضي يراد منه الاستمرار، وأن من دأبه تعالى وعدله وحكمته المرضية أن لا يكون الخذلان إلا بعد البيان، فيكون هو عين حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.
وجه الاستدلال: أنّه لا يكون الهلاك إلّا مع البيان، وهذه الآية وإن كانت
واردة في الجهاد إلّا أنّه لا خصوصية للجهاد، كما ترى أنّ العلماء كثيراً ما يتمسكون
بها خصوصاً في أصول الدين. نعم، يمكن الإشكال عليه فيها باختصاصها بأصول
الدين.

ولكنّ هذا أيضاً فاسد، ولا اختصاص له به. ولكن يرد على هذه الآيات
الثلاثة الأخيرة: أنّ غاية ما يثبت بها هو عدم العقاب من غير بيان، وأمّا لو دلّ
دليل على وجوب الاحتياط يكون بياناً ولا تقاوم هذه الآيات معه، فتدبر.
ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ
يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾.

اعلم: أنّه تارة يستدل بالآية ويتمسك بها لإثبات الحكم الواقعي، حيث إنّ
هذه الآية من العمومات، فكما أنّ سائر العمومات يستفاد منها الحكم الواقعي
فكذلك هذه الآية يثبت بها الحكم الواقعي، غاية الأمر لو ورد خاصّ منافٍ لعمومه
يخصّص به عمومه، فعلى هذا التقدير لا يمكن التمسك للمطلب بهذه الآية؛ لأنّه بعد
كونها في مقام بيان الحكم الواقعي لا يمكن استفادة الحكم الظاهري.

وتارة لم نقل كذلك، بل نقول: إنّ المستفاد من الآية هو عدم إمكان الحكم
بالحرمة بصرف عدم الوجدان؛ لأنّه قال: ﴿لَا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ
يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ...﴾ إلى آخر الآية.

وعدم الوجدان في النبي ﷺ وإن كان مساوقاً مع عدم الوجود إلّا أنّ التعبير
بعدم الوجدان شاهد على أنّه بصرف عدم الوجدان لا يكون محرماً، فعلى هذا تكون
الآية شاهداً لما نحن فيه.

ولكن لا يخفى عليك عدم إمكان التمسك بالآية لما نحن فيه:

أما أولاً فلأن هذه الآية واردة في مقام ردّ اليهود الذين يقولون بحرمة بعض الأشياء بلا وجه، فالله تعالى أمر نبيه ﷺ أن يقول: لا يكون ما تقولون بحرمته حراماً، وأنزل هذه الآية، ولا إشكال في أنّ اليهود قائلون بالحرمة الواقعية لا بالحرمة الظاهرية، فعلى هذا تكون الآية في مقام بيان عدم الحرمة الواقعية، فعلى هذا لا يمكن التمسك بها للحكم الظاهري وما هو محلّ كلامنا.

وأما ثانياً فلأنه بعد ما عرفت في باب الظنّ من أنّ التشريع يصدق بصرف الحكم لشيء بلا دليل ولو لم يعلم كونه خلاف الواقع، وأنّه يصدق التشريع بصرف عدم الإذن فانتساب الحكم الى الشرع لا يمكن إلّا مع إذنه، ففي كلّ موردٍ لم يرد الإذن لو نسب حكم الى الشارع يكون تشريعاً محرّماً كما قال به الشيخ رحمه الله في الأصل الأولي في العمل بالظن، وعليه فانتساب حكم من الأحكام الى الشارع بمجرد عدم ورود الدليل عليه وعدم إذنه يكون تشريعاً ولو كان في الواقع حكم الشيء ما نسب اليه، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾، فهذه الآية أيضاً من الآيات الدالة على حرمة التشريع، واليهود حيث كانوا يشترعون، ويدخلون في الدين ما لا دليل به ويحرّمون بعض ما لم يرد دليل من الشرع على حرمة فذمهم الله تعالى بهذه الآية، فعلى هذا غاية ما يثبت من الآية هو القول بالحرمة تشريعاً وأنّ الشيء الفلاني يكون حراماً والحكم بحرمته تشريعاً، وأمّا لو كان الترك لا بعنوان كونه حراماً ولا بعنوان التشريع بل يكون من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع فلا تشمل الآية، ومحلّ النزاع يكون كذلك، فافهم.

وأما ثالثاً فلأنّ اليهود يقولون بالحرمة التشريعية وأنها من الله لا من باب الاحتياط، فكيف يكون مرتبطاً بالمقام الذي قال به القائل بالاحتياط بترك المشتبه من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع؟

ومما قلنا يظهر لك ما في التمسك بالآية الشريفة: ﴿وما لكم أن لا تأكلوا مما ذُكِرَ

اسمُ الله عليه وقد فضّل لكم ما حرّم عليكم».

وجه الاستدلال هو: أنّه بعد ما لم يكن الشيء ممّا فضّل لا مانع من أكله والاستدلال بهذه الآية أشكل من سابقها، لأنّه يستفاد من الآية أنّه ما لم يكن من المحرمات الواقعية لا مانع من أكله، فلا بدّ في المشتبه من العلم بعدم كونه من المحرمات، ومع قطع النظر عن ذلك يرد عليه ما قلنا في الآية السابقة .

فظهر لك أنّ بعض الآيات وهي الأولى وهاتين الأخيرتين لا تدلّ على المقصود، والثلاثة الأخرى تدلّ على ما هو حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، إلّا أنّه لو دلّ دليل على وجوب الاحتياط فيكون بياناً، فافهم واغتنم.

الثاني من أدلّتهم: الأخبار:

وقد ذكروا أخباراً كثيرة، إلّا أنّ العمدة منها هو حديث الرفع، وهو من الأحاديث المسلّمة، لأنّه نقل بطريقٍ عديدةٍ ولا يبعد دعوى تواتره وإن كان الاختلاف في النقل، ففي بعض الطرق ورد بلفظ «الرفع»، وفي بعضها بلفظ «الوضع»، وفي بعضها بلفظ «العفو»، أو غير ذلك. وأيضاً في بعض رواياته ذكر التسعة، وفي بعضها المرفوع يكون ستّة، وفي بعضها المرفوع يكون أربعة. وعلى كلّ حال لا إشكال لنا من حيث السند، وإن أشكل في سنده بعض من لا خبرة له بقياساً بسائر النبويات، ولكنّ هذا النبوي غير النبويات الأخرى، لأنّ هذا نقل من طريق العامة والخاصّة، فالهمّ هو التكلّم في سائر جهات الحديث، ويقع الكلام في مواقع:

الموقع الأوّل:

إنّ المرفوع في الحديث هل هو جميع الآثار، أو آثاره الظاهرة، أو خصوص المؤاخذة؟

قال الشيخ رحمه الله: إنّ رفع خصوص المؤاخذة يكون أقرب عرفاً، ولكنّ رفع جمع الآثار يكون أقرب اعتباراً؛ لأنّه بعد ما استند الرفع في الخبر بنفس هذه

الأشياء، فحيث إنّه لا يكون نفس هذه الأشياء مرفوعاً حقيقةً؛ لعدم رفع نفس النسيان -مثلاً- أو غيره فرفع جميع الآثار يكون أنسب؛ لأنّه لو رفع جميع الآثار فكأنّه رفع نفس الشيء، ومع قطع النظر عن ذلك فلا حاجة لنا عندئذٍ في أن يكون المرفوع جميع الآثار الى ذلك، بل ورد في الخبر ما يدلّ على رفع جميع الآثار.

فمن المحاسن: عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبرنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: «لا، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا...» الخبر.

فهذه الرواية شاهد على أنّ المرفوع يكون جميع الآثار، ولذا يستشهد الإمام عليه السلام لعدم تحقّق الحلف بالحديث، وفي هذا الحديث وإن لم يكن جميع التسعة إلّا أنّه نعلم بأنّ الأمر في كلّهم على نحو واحد، فعلى هذا يكون المرفوع هو جميع الآثار.

لكنّه يرد إشكال في هذه الرواية، وهو: أنّ هذا الحديث ممّا يحصل الخلاف فيه بين الخاصة والعامة في عدم تحقّق الحلف بالطلاق والعناق والصدقة والإكراه، والعامة قائلون بذلك، والخاصة لا يقولون به، فعلى هذا يقع الإشكال في هذه الرواية من أنها صدرت تقيّة، وبعد صدورها تقيّة لا يكون فيها مقتضى الحجية، فلا يمكن التمسك بها لإثبات أنّ المرفوع في حديث الرفع هو جميع الآثار، ولكن لا يخفى عليك أنّه لا إشكال في الخبر أصلاً.

أمّا أولاً فلأنّ الفرض في الرواية هو أنّ السائل سأل عن كبرى كلّية، وهي «في الرجل يستحلف على اليمين» فقرّع بعد ذلك بقوله: «فحلف» فقال الإمام عليه السلام في جوابه: «لا» فإن كان الجواب عن هذه الكبرى الكلّية فلا يرد إشكال؛ لأنّه سأل عن مطلق الإكراه بالحلف وأجاب المعصوم عليه السلام بقوله: «لا»، وعُلّق بقول النبي: «رفع... الى آخره»، فيكون التعليل شاملاً له، حيث إنّ مطلق الإكراه باليمين مرفوع

بمقتضى قول النبي ﷺ، فعلى هذا جواب المعصوم يكون عن كلِّ الإكراه باليمين، فكلِّ الإكراه باليمين مرفوع وعلل بقول النبي، والتعليل في محله، والحلف بالطلاق وأخويه مكرهاً أيضاً مرفوع بمقتضى النبوي، غاية الأمر أنَّ فيها جهةً أخرى أيضاً، وهي عدم تحقق اليمين بها ولو في غير الإكراه، ولا يخفى عليك أنه لا يبعد أن يكون الأمر كذلك ويكون الجواب عن الكبرى الكلية، فعلى هذا لا يرد إشكال على الرواية.

وثانياً: أنه نقول: ولو التزمنا بأن يكون السؤال عن الإكراه بالحلف في الطلاق وأخواته ويكون الجواب عن ذلك أيضاً ولكن كما قلنا في بعض المباحث يتفق في بعض المقامات أنَّ المعصوم عليه السلام يبين حكم الله الواقعي بلسان التقية وقد بين الحكم الواقعي، ولكن لأجل رفع التقية نقل الحكم بنحو يكون موافقاً مع التقية، ففي المقام أيضاً كذلك: لأنَّ المعصوم عليه السلام في جواب السائل قال: «لا» فهذا حكم واقعي، أعني لا يتحقق اليمين بالطلاق وأخويه، ولكن حيث يمكن أن يكون مورد التقية، مثلاً يسأل رجل لم قلت: (لا) مع تحقق الحلف بها فقال عليه السلام: قال النبي ﷺ: كذا، فتبين الحكم الواقعي وهو عدم تحقق الحلف، لكن قارنه مع حكم واقعي آخر لأجل التقية. هذا على ما نقله الصدوق في الخصال من أنه قال بعد لفظ «لا»: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي... الى آخره».

وأما على ما نقله في نوادر الراوندي - وهو نقل أضبط - قال بعد لفظ «لا»: ثم قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي... الى آخره» يكون الأمر واضح؛ لأنه عبر بلفظ «ثم»، وهذا شاهد على أنَّ هذا حكم آخر، وذكره يكون لأجل التقية، فنمطواي ما قلنا ظهر لك أنه لا إشكال في أنَّ المرفوع في حديث الرفع يكون جميع الآثار، لما ورد في الرواية، وهذه الرواية التي ذكرناها كشاهد على أنَّ المرفوع هو جميع الآثار تكون رواية صحيحة، فلم يبق مجال في أنَّ المرفوع هو جميع الآثار، فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبة الى جميع الآثار، وقد ظهر لك تحقيق أمره.

وأما أنه لا يكون المراد في المقام هو رفع الآثار الظاهرة من هذه التسعة المرفوعة فتارة يقال: أثر الظاهر هو المؤاخذة فسياقي الكلام فيه، وتارة الأثر الظاهر الذي يراد به غير المؤاخذة، ففي كل منها ما هو أثره الظاهر، أو الأثر الظاهر في الكل.

فتقول: إنه لا يمكن أن يقال هنا بأن المرفوع الأثر الظاهر من الأشياء كما يقال بذلك في باب الكناية والاستعارة والتشبيه؛ لأنّ مورد ذلك يكون بحيث لو صدر اللفظ سيكون المنصرف اليه هو الأثر الظاهر، وبصرف إطلاق اللفظ يحمل العرف اللفظ على ما هو ظاهر فيه.

كما يكون الأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ينصرف الى نكاحه، أو في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ ينصرف الذهن بمجرد إطلاق اللفظ الى حرمة أكله، أو في ما ورد في الخبر «عمد الصبي خطأ» يعرف أنّ المراد في القتل.

فعلى هذا ما هو الميزان في حمل اللفظ على أثره الظاهر هو ما يكون اللفظ منصرفاً اليه بحيث يحمل العرف على هذا الأثر، سواء كان إثبات شيء أو نفي شيء، ففي المقام أيضاً لو كان الأمر كذلك فبمجرد قوله في الخبر: «رفع عن أمتي تسعة: السهو... الى آخره». ينصرف اللفظ الى الأثر الظاهر في هذه الأشياء، فيمكن أن يقال بأن المرفوع في هذه التسعة هو الأثر الظاهر، ولكن ليس في البين أثر ظاهر بحيث ينصرف بمجرد إطلاق اللفظ اليه، فعلى هذا لا يمكن في المقام أن يكون المرفوع هو الأثر الظاهر من هذه الأشياء.

أما الكلام في المؤاخذة وأنه هل يمكن أن يكون المرفوع هو المؤاخذة كي يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا﴾ حيث إنه بعد طلب النبي ﷺ من الله تعالى بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا...﴾ استجاب ربه دعاءه فرفع عن أمته التسعة

أشياء المرفوعة في طلب النبي ﷺ هو رفع مؤاخذه هذه الأشياء، والمؤاخذه يمكن أن تكون الأثر الظاهر من التسعة.

ولكن مع ذلك بعد ما ورد في الخبر الصحيح الذي ذكرناه عن الخصال استشهاد المعصوم عليه السلام بحديث الرفع لرفع أثر الطلاق والعناق والصدقة التي حلف به إكراهاً فيظهر أن المرفوع لا يكون خصوص المؤاخذه، بل يكون جميع الآثار، وفي الآية وإن وقع التصريح بأن النبي ﷺ طلب رفع مؤاخذه هذه الأشياء إلا أنه يمكن أن تكون الآية بنحو الإشارة وبيان بعض ما طلب النبي ﷺ، فتدبر.

وقال المحقق الخراساني رحمه الله والسيد محمد الأصهباني رحمه الله أخذاً عن الميرزا الشيرازي رحمه الله: إنه يكون المرفوع في حديث الرفع هو خصوص المؤاخذه، ولكن لا تنافي مع ذلك مع جميع الآثار بأن يقال: إن المؤاخذه المرفوعة أعم من المؤاخذه بلا واسطة ومن المؤاخذه مع الواسطة، فكل ما يكون أثره المؤاخذه مرفوع بمقتضى الحديث، فعلى هذا لا مانع من أن يكون المرفوع هو المؤاخذه، ولكن أعم من بلا واسطة ومع الواسطة.

إذا عرفت ذلك فلم يبق إشكال في الآية بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تَوَاضَعُنَا﴾؛ لأن النبي ﷺ طلب رفع المؤاخذه الأعم من بلا واسطة ومع الواسطة في هذه الأشياء، وأيضاً لا ينافي هذا استشهاد المعصوم عليه السلام لرفع أثر الطلاق وأخواته؛ لأنه بعد ما كانت المؤاخذه أعم من بلا واسطة ومع الواسطة فأثر الحلف بالطلاق لا يكون إلا حرمة وطى زوجته بحيث لو وطنها يكون موجباً للمؤاخذه، فبالأخرة يكون الأمر راجعاً إلى المؤاخذه، وهي مرفوعة بمقتضى الحديث، وكذلك في العتق والصدقة؛ لأنه لو لم يعتق أو لم يتصدق يكون مورد المؤاخذه، وهنا لا توجد مؤاخذه؛ لأنها مرفوعة بفرض أنها أعم من بلا واسطة ومع الواسطة.

وعلى هذا فالكلام يكون في النتيجة شريكاً مع القول برفع جميع الآثار، ولا

اشكال في هذا المقال، إلا أنه خلاف الظاهر، ولكن على كل تقدير يكون المرفوع جميع الآثار، أما على هذا التقريب فلاجل أنه بعد رفع المؤاخذة الأعم من بلا واسطة ومع الوسطة فكل أثر يكون مورداً للمؤاخذة مرفوع بحكم حديث الرفع، وأما على ما قلنا فأوضح؛ لأن المرفوع هو جميع الآثار.

ولا يخفى عليك أنه لا يرد على هذا الكلام ما استشكله بعض الأعاضم.
بيان الإشكال: أنه لو كانت المؤاخذة أعم من بلا واسطة ومع الوسطة فلا بد من أن تقول برفع كل أثر، سواء كان شرعياً أو عقلياً أو عادياً؛ لأنك قلت: كل ما يترتب عليه المؤاخذة مرفوع ولا يمكن القول بذلك، كما لم نقل به في الاستصحاب.
وفيه: أنه لا يكون المراد من أن المؤاخذة أعم من مع الوسطة وبلا واسطة هو أنه كل ما يترتب عليه المؤاخذة مرفوع ولو لم يكن من قبل الشرع، بل المرفوع هو المؤاخذة على آثارها الشرعية، نعم، تنظره بالاستصحاب، فإنه في الاستصحاب يثبت الأثر سواء كان بلا واسطة أو مع الوسطة، ولكن مع ذلك ما يثبت هو الأثر الشرعي لا العقلي، فتدبر.

ومن هذا البيان - أعني كون المؤاخذة التي أعم من مع الوسطة وبلا واسطة تكون مرفوعة - يرد الإشكال الذي قاله في تقدير المؤاخذة، وهو: أنه لو كان التقدير خصوص المؤاخذة فهو مرفوع في سائر الأمم أيضاً، فلا يكون مختصاً بأمة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله.

وجه الرد هو: أن ما يكون في الأمم السالفة نفس المؤاخذة عند هذه التسعة، وبعبارة أخرى: هو عدم المؤاخذة بلا واسطة، وأما المؤاخذة مع الوسطة فلا تكون مرفوعة، فهذا رفعه منة، وقد رفع عن أمة محمد ﷺ كل ما يترتب عليه المؤاخذة شرعاً، فتدبر.

الموقع الثاني:

بعد ما عرفت من أن المرفوع إما أن يكون جميع الآثار، أو الآثار الظاهرة، أو خصوص المؤاخذة وما هو الحق فيها فيقع الكلام في أن المرفوع بعد ما يكون استناده الى نفس هذه التسعة والمفروض أن نفس هذه التسعة لم ترتفع فالنسيان أو غيرها باقي، فلا بد أن يكون استناد الرفع الى هذه التسعة بلحاظ الأثر، سواء كان جميع الآثار، أو الآثار الظاهرة، أو خصوص المؤاخذة هل يصح كون مورد الرفع محذوفاً، أو يكون مقدراً، بمعنى أنه حذف مثلاً (المؤاخذة)، أو لم يحذف، بل يكون في التقدير كذلك، أعني يكون تقدير المؤاخذة؟

اعلم: أن ميزان الحذف والتقدير هو: أنه لو كان ما يكون غير مذكور في الكلام بحيث يكون الإسناد اليه حقيقةً فقط لا ينطق به فهو محذوف، وأما لو لم يكن كذلك هل يكون الإسناد به تنزيلاً ولا يكون مضمراً حقيقةً، بل يكون في فرض الإضمار فهو التقدير؟ فعلى هذا في المقام بعد ما كان الإسناد الى نفس هذه التسعة غاية الأمر حيث لا يرفع نفس هذه التسعة فيسند الرفع الى أثرها، فالإسناد الى الأثر لا يكون إلا تنزيلاً، وبعد ما لم يكن الإسناد اليه حقيقةً فيكون كالمقدر، فعلى هذا كل ما نقول من رفع جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذة لا يكون محذوفاً، بل يكون مقدراً.

ثم إنه لم يكن حديث الرفع كحديث لا ضرر، ففي حديث لا ضرر حيث يكون الضرر في الخارج إما من ناحية الشارع، وإما من ناحية المكلف، وإما من ناحية الغير فالشارع نفي الضرر الذي يحصل من قبله، فيمكن أن يقال: كما يكون الأمر كذلك بأنه نفي الضرر حقيقةً لأنه في الخارج يكون أحد أفراد الضرر هو الضرر الذي يجيء من قبل الشارع فنفاه الشارع حقيقةً، ولذا قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، فالضرر الذي يكون من الإسلام نفاه الشارع.

وأما في المقام فليس كذلك، بل لا يكون في الخارج إلا خطأ أو سهو واحد مثلاً، فالشارع لو رفعها لا يرفعها إلا بلحاظ آثارها؛ لأنَّ حقيقتها باقية وغير قابلة للرفع، ففي حديث «لا ضرر» يكون النفي حقيقةً، وفي حديث «الرفع» يكون الرفع تنزيلاً، وباعتبار أنَّ رفع أثر الشيء رفع الشيء تنزيلاً فما قال بعض الأعظم من أنَّ المقام يكون كحديث لا ضرر لا وجه له؛ لما عرفت ممَّا بيَّنا لك.

ثمَّ إنَّه كما أنَّ في العلم لو استند إليه شيء من الأشياء يكون باعتبار طريقته لا باعتبار نفسه، كما ترى في الحديث المشهور الوارد في السؤال في يوم القيامة: «هَلَّا تعلَّمت» لا تكون المؤاخذه على نفس عدم التعلُّم، بل تكون من باب الطريقة ويؤاخذه على ما يكون تعلُّمه واجباً، فالاستناد إليه يكون من باب الطريقة في طرف الخطأ أو السهو أو النسيان يكون الأمر كذلك، فتكون الآثار المترتبة على هذه الأشياء باعتبار ما يخطأ فيه أو يسهو أو ينسى، ويكون الاستناد إلى نفس هذه الأشياء من باب الطريقة، ولو كان الرفع مستنداً إلى نفس هذه الأشياء فلازمه رفع أثر نفس هذه التسعة، وأما لو كان المرفوع هو أثر متعلقاتها فلازمه رفع أثر متعلقاتها، مثلاً: في السهو لو كان الرفع مستنداً إليه فلازمه في سهو القراءة في الصلاة هو عدم شرطية القراءة وعدم وجوب الإعادة، وأما لو كان الرفع مستنداً إلى ما يسهو فيكون لازمه عدم وجوب سجدة السهو، ولكن يكون الرفع مستنداً إلى المتعلِّق، ولو استند إلى نفس هذه الأشياء يكون من باب الطريقة، فتدبر.

فعلیٰ هذا لا يصح ما قاله البعض من أنه بعد ما كان إسناد الرفع في حديث الرفع إلى نفس الخطأ والنسيان، وأما فيما استكروه أو ما لا يعلمون أو ما لا يطيقون لا يكون الإسناد إلى نفس هذه الأشياء، بل إلى ما لا يطيق به، أو ما لا يعلم، أو ما يستكروه به في كلٍّ من هذه التسعة لو كان الإسناد إلى نفسه يكون أثر نفسه مرفوعاً، ولو كان الإسناد إلى موضوع يكون فيه أحد التسعة فيكون المرفوع هو أثر ما فيه أحد هذه التسعة، ففي الخطأ والنسيان المرفوع أثر نفسها لإسناد الرفع إليها، وأما

فما لا يعلمون أو ما لا يطيقون أو ما استكروا عليه يكون المرفوع لا نفس الجهل أو الإكراه مثلاً، بل ما لا يعلم أو ما يستكروه به بصحيح .

أما أولاً: فليقلنا من أن الإسناد إلى هذه الأشياء لا يكون إلا من باب الطريقة، فإسناد الرفع إلى النسيان - مثلاً - يكون طريقاً إلى متعلقه، فالمرفوع هو ما ينسى أو يخطأ فيه .

وثانياً: بأنه قد ورد في بعض طرق نقل الحديث الشريف في الخطأ والنسيان أيضاً زيادة لفظ «ما» فقال: ما يخطأون مثلاً، أو ما ينسون مثلاً، فافهم .

ثم إنه بعد ما ورد نقل الحديث الشريف في بعض الطرق بلفظ «الرفع» وفي بعضها بلفظ «الوضع» وفي بعضها بلفظ «العفو» وفي بعضها بلفظ «السقوط» فعلى هذا يستفاد من الحديث أنه كلّ ما يكون من وظيفة الشارع وضعه لم يضعه في مورد الرواية، سواء كان المقتضى في التكليف به أم لا فيشمل الحديث مورد الرفع والدفع كليهما .

والشاهد على ذلك: أنه قلنا بأنه ورد في بعض الطرق بلفظ العفو فهذا شاهد على أنه يكون مقتضى في الشيء لكن عفا عنه، وكذلك التعبير بالسقوط فلا إشكال في شمول الحديث لما كان له المقتضي فرفعه لأجل هذه التسعة أو لم يكن له المقتضي أصلاً فالحدّ على من أكره على شرب الخمر لا مقتضى له أصلاً، وذلك مرفوع بلا إشكال، فالميزان هو أن ما يكون للشارع وضعه لم يضعه لأجل هذه التسعة، فتدبر جيّداً .

الموقع الثالث:

قد يستشكل في الحديث الشريف على شموله لرفع التكليف في الشبهة الحكمية، كما ذكر هذا الإشكال في كلمات الشيخ رحمته الله، فقال: أما شمول ما لا يعلمون

الوارد في الحديث للشبهة الموضوعية فسلم، لظاهر قوله: «وما لا يعلمون»؛ لأنّ ظاهره هو الفعل الخارجي الذي لا يعلم حكمه، مثلاً إذا لم يعلم بأنّ هذا الشيء خمر حتى يكون شربه حراماً، أو خلّ حتى يكون شربه حلالاً، وأمّا شموله للشبهة الحكمية فحلّ إشكال:

أما أولاً فلأنّ ظهور الموصول يكون هو الفعل، فما لا يعلمون أعني الفعل الذي لا يعلم، فالمراد «ما لا يعلمون» ظاهره هو فعل المكلف الذي لا يعلم، كفعل الذي لا يعلم أنّه شرب خمرأ أو شرب خلّاً.

وثانياً: أنّ وحدة السياق أيضاً شاهد على ذلك، لأنّه بعد ما كان المراد في «ما اضطرّوا اليه، أو ما استكروهوا عليه» أو غيرهما هو الفعل الذي استكروه به مثلاً، ويكون المراد بها الفعل مسلماً، فيكون في «ما لا يعلمون» المراد ذلك أيضاً لوحدة السياق.

وثالثاً: أنّه لو كان التقدير هو المؤاخذة ويكون المرفوع هو المؤاخذة فالمؤاخذة في الشبهة الموضوعية تكون على الفعل، وأمّا في الشبهة الحكمية فلا يمكن شمول الحديث لها؛ لأنّ ظهور الرواية هو إسناد الرفع الى نفس هذه التسعة، فعلى هذا يكون التقدير هو رفع المؤاخذة عمّا لا يعلم، وما يكون المؤاخذة عليه هو الفعل الخارجي، فما يكون قابلاً للرفع هو المؤاخذة على الفعل الخارجي، وهو لا يكون إلّا في الشبهة الموضوعية، ولا يشمل الحديث الشبهة الحكمية؛ لعدم كون المؤاخذة على الحرام أو الوجوب حتى ترتفع، فالمؤاخذة في الشبهة الحكمية غير مرفوعة بالحديث؛ لأنّ ما لا يعلم في الشبهة الحكمية يكون هو الوجوب أو الحرمة، وهما غير قابلين للمؤاخذة حتى ترتفع مؤاخذتهما، فعلى هذا لا يمكن استفادة الرفع للشبهة الحكمية التي هي أهم مقصود.

وقد أجاب عن الإشكال وبَيّن بعض بياناتٍ لشمول الحديث للشبهة الحكمية،

والعمدة في التوجيهات هما:

الأول: ما قاله بعض تلاميذ الشيخ رحمته الله من أن المنشأ في الشبهة الحكمية والموضوعية وإن كان مختلفاً؛ لأن في الأول يكون منشأ الشك هو الشك في الحكم، والثاني يكون الشك في الموضوع بعد تبين الحكم إلا أن في كل منهما ما يكون مورد الشك هو الفعل، وما يكون مورد المواخذة هو الفعل الخارجي، ولو أن منشأ الشك يكون في الفعل الخارجي مختلفاً ففي الشبهة الحكمية يكون منشأ الشك في الفعل هو الشك في حكمه، وفي الشبهة الموضوعية يكون منشأ الشك هو عدم تبين الموضوع وتكون المواخذة أيضاً على الفعل، غاية الأمر أن منشأ المواخذة في الشبهة الحكمية هو الحكم وفي الموضوعية هو الموضوع، فعلى أي حال ما يكون به المواخذة في كل منهما هو الفعل وما يرفع هو المواخذة على الفعل، لكن يرفع المواخذة لأجل ثقله، وما يكون فيه ثقل وإن كان في الشبهة الحكمية هو الحرمة أو الوجوب لكن هذا منشأ المواخذة وما يكون به المواخذة لا يكون إلا الفعل الخارجي فهو مرتفع، فعلى هذا ما ترتفع المواخذة عنه هو الفعل الخارجي، لكن منشأ المواخذة المرفوعة في الفعل الخارجي يكون مختلفاً ويكون الرفع لأجل الثقل التي كانت في الفعل إلا أنه في الشبهة الحكمية منشأ الثقل هو الحكم، وفي الشبهة الموضوعية منشأ الموضوع، وحيث لا يعلم فرقع الشارع مواخذته.

وما أوردته البعض على هذا التقرير من أن الظاهر هو رفع المواخذة عن الفعل بذاته لا لأجل كون شيء آخر وهو الحكم ففيه: أن هذا ممنوع، وفي كل من الشبهة الحكمية والموضوعية يكون رفع المواخذة على الفعل، إلا أنه ما قلت من أن المرفوع المواخذة على ذات الفعل فغير صحيح؛ لأن المرفوع هو جهة الثقل التي كانت في الفعل، ففي الشبهة الحكمية يكون الثقل من حيث الحكم فهو مرتفع، وفي الشبهة الموضوعية يكون الثقل من حيث الموضوع وهو مرفوع، وعلى كل تقدير ترتفع

المؤاخذه عن الفعل.

وبهذا التقرير تندفع إشكالات الشيخ رحمته الله: لأنه سلمنا أن ظاهر الموصول هو الفعل، لكن منشأ رفع مؤاخذته مختلف، ولا يكون على هذا خلاف في السياق؛ لأن في كل من التسعة يكون المرفوع هو المؤاخذه على الفعل.

إن قلت: إن في ما استكرهوا عليه أو غيره يكون الاسناد الى ذات الفعل، لا الى الفعل بما هو متعلق بالحكم، فع ذلك لا يحفظ السياق.

قلنا: إنه لا يتنافى ذلك مع وحدة السياق، إذ في كل من المذكورات في الحديث تكون المؤاخذه على الفعل الخارجي، ولا مانع من أن تكون المؤاخذه على الفعل الخارجي في ما لا يعلمون لجهتين: إحداهما في ذات الفعل، والأخرى باعتبار حكمه، ولا يلزم في حفظ وحدة السياق أزيد من أن يكون في كل المذكورات رفع المؤاخذه على الفعل.

ولا يرد الإشكال الثالث أيضاً؛ لأن المؤاخذه على الفعل، لكن منشأ المؤاخذه في الفعل تارة يكون الحكم، وتارة يكون الموضوع، فافهم.

التوجيه الثاني: هو أن ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله هنا عكس ما قاله البعض في التوجيه الأول، وهو أن يقال: يكون المراد بالموصول هو الحكم، وما ترتفع المؤاخذه به هو الحكم، ومع ذلك يشمل الشبهة الموضوعية بأن يقال: إن في الشبهة الموضوعية والحكمية يكون منشأ الشك هو الاشتباه في الحكم، غاية الأمر أن الاشتباه في الشبهة الحكمية هو الاشتباه في الحكم الكلي، وفي الشبهة الموضوعية يكون الاشتباه في الحكم الجزئي، مثلاً: تارة يقع الشك في أن كلي الخمر حلال أو حرام؟ فيكون الشك في الحكم الكلي، وهذا يكون شبهة حكمية. وتارة يقع الشك في أن هذا المائع الخارجي - مثلاً - هل هو خمر حتى يكون شربه حراماً، أو خل حتى يكون شربه حلالاً؟ ففي هذا المثال ولو كان حكم شرب الخمر الكلي والمخل الكلي

معلوماً إلا أنه لم يكن حكم هذا المانع الخارجى معلوماً ووقع الشك في حكمه، فهذا هو الشبهة في الموضوع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» هو الحكم، والحكم أعم من الكلِّي والجزئي، فالمؤاخذه على حكم لا يعلم مرفوع، سواء كان المشتبه الحكم الكلِّي كالشبهة الحكمية، أو الحكم الجزئي كالشبهة الموضوعية.

وهذا التوجيه وإن يندفع به الإشكال الثالث بأن يقال: إنَّ المراد بالموصول هو الحكم إلا أنه يكون خلاف الظاهر وخلاف سياق الرواية، فافهم.

فظهر لك فساد توجيه المحقق الخراساني، ولكن التوجيه الأول الذي قال به بعض تلاميذ الشيخ عليه السلام ليس ببعيد، فعلى أي حال لا مانع من شمول الحديث للشبهة الحكمية والموضوعية، فافهم.

الموقع الرابع:

لا يخفى عليك أنَّ إسناد الرفع ولو كان الى نفس هذه الأشياء إلا أنه يكون من باب الطريقة الى متعلقاتها، فالمرفوع ليس - مثلاً - أثر نفس الجهل أو الخطأ أو النسيان أو غيرها، بل المرفوع هو ما لا يعلمون أو ما يُخطأ أو ما يُنسئ الى آخره، فالمرفوع هو أثر متعلقات هذه الأشياء، سواء كان المرفوع تمام الآثار، أو الآثار الظاهرة، أو خصوص المؤاخذه، فعلى هذا ما يكون مرتفعاً هو أثر هذه المتعلقات مثلاً أثر فعل الذي أخطأ أو استكره به، لا نفس الخطأ والإكراه، فبذلك يظهر لك أنَّ الآثار المترتبة على نفس هذه التسعة لا يكون مرفوعاً بحكم الحديث، مثلاً ما يكون مرفوعاً هو القتل لو وقع خطأ، أو بطلان الصلاة لو نسيت القراءة؛ لأنَّ هذا أثر ما يخطأون وأثر ما ينسون، ولا يرتفع وجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، أو وجوب سجدي السهو المترتب على نسيان القراءة؛ لأنَّ هذا أثر نفس الخطأ، أو أثر

نفس النسيان، ولا يشملها الحديث؛ لما قلنا من أنَّ المرفوع هو أثر ما وقع فيه أحد التسعة، أو لما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أنَّ هذه الأحكام التي تترتب على أحد من التسعة كانت التسعة موضوعها، ولا يمكن أن يكون الموضوع عادم حكمها ورافعه.

وأيضاً لا إشكال في أنَّ حديث الرفع لا يشمل الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل أن يكون من أول الأمر مخصوصاً بالعماد؛ لأنَّ حديث الرفع يرفع ما يكون لو خُلِّي وطبعه مع قطع النظر عن شمول الحديث للموارد التسعة ولو بصرف كون المقتضى لشموله، وأما ما لا يكون له شمول في حال أحد التسعة فلا يشملها الحديث، ولا حاجة أيضاً الى رفعه بالحديث، لانه لا يكون في مورد أحد التسعة أولاً وبالذات أصلاً.

والحاصل: أنَّ الحديث لا يشمل ما يكون موضوعه من الأول مقيداً بعدم كونه في حال الجمل أو الخطأ أو النسيان أو غيرها من التسعة المذكورة في الحديث. وأيضاً لا إشكال في أنَّ الحديث يشمل ما كان وضعه ورفعته هو الشارع، يعني أنَّ كل أثر يكون وضعه ورفعته من قبل الشارع يرفع بمقتضى الحديث، وأما ما لا يكون أمره من الوضع أو الرفع بيد الشارع فلا يمكن له الرفع، كالأثار العقلية والعادية، فكل أثر يكون عقلياً أو عادياً غير مرفوع بمقتضى الحديث، كما يكون كذلك في باب الاستصحاب، وأنَّ الاستصحاب لا يثبت الأثر القطعي أو العادي، والسر في ذلك هو: أنَّ كل ما لا يكون وضعه ورفعته بيد أحد كيف يمكن له الوضع أو الرفع؟ ولا يوضع بوضعه ولا يرتفع برفعه لأنَّ أمره ليس بيده، فما قلناه لا يكون محل إشكال.

إلاَّ أنَّه يرد إشكال آخر، وهو: أنَّه بعد ما لا يمكن رفع الآثار العقلية والعادية بالحديث فالمقدر لو كان جميع الآثار فتكون المؤاخذه من الآثار، ولو كان الآثار

الظاهرة فالمواخذة من الآثار الظاهرة، وإن كان خصوص المواخذة فالأمر واضح.
وعلى كل تقدير تقولون برفع المواخذة، والحال أن المواخذة لا تكون من
الأمر التي كان وضعها ورفعها بيد الشارع حتى يمكن له رفعها، بل هي من الآثار
العقلية، والحاكم باستحقاق الثواب والعقاب هو العقل، فأمرها من الوضع والرفع
بيد العقل فكيف يمكن للشارع رفع المواخذة؟

فقالوا في جواب هذا الإشكال بجواب معروف، وهو: أنه بعد ما كان منشأ
المواخذة هو إيجاب الاحتياط بيد الشارع فيكون رفعها - وهو رفع منشئها أعني
عدم وجوب الاحتياط - بيد الشارع، فعلى هذا ترتفع المواخذة برفع منشئها وهو
عدم وجوب الاحتياط.

ولكن حيث كان ذلك الجواب من لطائف كلمات الشيخ رحمته الله فينبغي أن نبين
وجه هذا الكلام ببيان أوفى.

فقول بعون الله تعالى: إنه لا إشكال في أن المقدور بالواسطة مقدور، كما أن
بواسطة ذلك قلتم في باب مقدمة الواجب بأن المسبب مقدور للشخص لقدرته على
سببه؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور، فعلى هذا نقول فيما نحن فيه بأن الشارع قادر
على وضع المواخذة ورفعها، لأنه بعد ما كان للشارع وضع الأحكام فيمكن له وضع
الحكم في حال جهل المكلف وهو بأن يبلغ التكليف مرتبة الفعلية أو التجزئ على
اختلاف في أن الأعم شرط الفعلية أو التجزئ، فحيث إنه يمكن للشارع أن لا يبلغ
التكليف مرتبة الفعلية أو التجزئ فكذلك يمكن له بلوغ التكليف بتلك المرتبة، ومع
عدم العلم ولو كان بلوغ التكليف مرتبة الفعلية أو التجزئ غير ممكن لعدم علم
المكلف إلا أنه يمكن له نصب الطريق على التكليف أو إيجاب الاحتياط، ويمكن له
عدم نصب الطريق أو عدم إيجاب الاحتياط، فإذا لو نصب الطريق أو أوجب
الاحتياط في صورة مخالفة المكلف تصح المواخذة بحكم العقل، وأما لو لم يبلغ

الشارع التكليف الى مرتبة الفعلية أو التنجز إما بنصب طريق عليه وإما بإيجاب احتياط في مورده فلا تصح المؤاخذه على التكليف، وعليه تكون المؤاخذه وضماً ورفعاً بيد الشارع ولو بوضع منشئه وسببه أو رفع منشئه وسببه، وهذا معنى، أن المقدور بالواسطة مقدور، فافهم.

وبعد الجواب عن هذا الإشكال يأتي إشكال آخر، وهو: أنه على ما قلتم لا يرفع الحديث الشريف آثار نفس هذه التسعة، فلا يرتفع بالحديث آثار نفس الجهل أو الخطأ الى آخره، فعلى هذا يكون إيجاب الاحتياط في مورد الجهل وعدم العلم بالواقع، وإلا ففي صورة العلم بالواقع فلا يكون احتياط، بل يكون الواقع مكشوفاً، فالاحتياط يكون في صورة الجهل بالواقع خصوصاً على ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أن الاحتياط يكون وجوبه طريقاً، وكأن وجوبه لحفظ واقع المجهول، فيكون الاحتياط حكم ثبت في مورد الجهل وموضوعه يكون هو جهل المكلف، فعلى هذا لا يمكن أن يرفع بحديث الرفع، لأنه حكم في موضوع الجهل فكيف يمكن أن يرتفع هذا الحكم بموضوعه وهو ما لا يعلمون، أعني الجهل؟

ولا يخفى عليك أنه لو أجيب عن الإشكال الأول ويظهر مراد الشيخ رحمته الله يندفع الإشكال الثاني أيضاً، فنقول أيضاً بأن مراد الشيخ رحمته الله في دفع الإشكال الأول ونظره الى أن العلم بعد ما كان شرطاً للفعلية أو التنجز كل على مبناه فإلم يبلغ البيان من الشارع لا يصير الحكم فعلياً أو منجزاً، ولا بد للشارع من البيان، فاذا تبين يصير الحكم فعلياً أو منجزاً.

وعلى هذا في بيان الشارع تارة يكون نصب الطريق على الحكم المجهول، فاذا نصب الطريق بين ما هو وظيفته، وقهراً يصير الحكم بعد ذلك فعلياً أو منجزاً.

وتارة يكون بيانه بإيجاب الاحتياط في مورد واقع المجهول، فبعد إيجاب الاحتياط أيضاً يكون البيان من قبله تماماً، ولهذا فبعد بيان الشارع يحكم العقل

بالمؤاخذة في صورة المخالفة، ولكن ما لم يصل البيان من الشارع لا يحكم العقل بذلك، فعلى هذا نقول بأنه حيث تكون المؤاخذة على الحكم بعد بيان الشارع ومن تبعاته فيكون منشأ المؤاخذة بيد الشارع، لأنه لو لم يبلغ الشارع الحكم لمرتبة التنجيز أو الفعلية لم تقبح المؤاخذة، فللشارع أن يبلغ الحكم بتلك المرتبة حتى تتبعه المؤاخذة، وللشارع أن لا يبلغه بتلك المرتبة حتى لا تتبعه المؤاخذة، فالمؤاخذة بنفسها وإن لم يكن أمرها من الوضع والرفع بيد الشارع إلا أن منشأها - وهو بلوغ الحكم مرتبة التنجز أو الفعلية وعدم بلوغه - يكون بيد الشارع، فبعد إبلاغ الشارع الحكم لتلك المرتبة تتبعها المؤاخذة قهراً، ولم تكن مؤاخذة لو لم يبلغ الحكم لتلك المرتبة.

فظهر لك أن منشأ المؤاخذة رفعاً ووضعاً بيد الشارع ببلوغ الحكم لتلك المرتبة وعدمه، وظهور الحديث وإن كان رفع الحكم أصلاً حتى في مرتبة اقتضائه إلا أنه بعد ما أثبتنا في محله أن اختصاص الحكم بالعالمين بالأحكام يكون مستلزماً للتصويب، وفي الموضوعات ولو لم يلزم التصويب لو كان مختصاً بالعالمين إلا أنه بعد ما نعلم بعدم التفكيك بين الجاهل والعالم وأن شرب الخمر الواقعي - مثلاً - يكون حراماً لا ما علم كونه خمرأ فلا بد من أن يكون المراد من الحكم المرفوع في صورة الجهل وعدم العلم هو مرتبة التنجز أو الفعلية كل على مبناه.

فعلى هذا ما هو المرتفع بمقتضى الحديث هو مرتبة التنجز أو فعلية الأحكام، وظهر لك أن للشارع البيان، ويمكن له بلوغ الحكم لتلك المرتبة وعدم بلوغه، ولكن حيث قلنا بأن بلوغ الحكم لتلك المرتبة كما يكون تارةً يجعل الطريق كذلك يكون تارةً أخرى بإيجاب الاحتياط، ولو شاء أن لا يبلغ التكليف بتلك المرتبة لم ينصب الطريق ولم يجب الاحتياط.

فظهر لك أن المرفوع هو مرتبة التنجز أو الفعلية للأحكام، ولكن حيث يكون

منشأ عدم بلوغ الحكم لتلك المرتبة عدم إيجاب الاحتياط تارةً فلذا قال الشيخ رحمته الله: إن رفع المواخذة يكون بعد إيجاب الاحتياط، وإلاّ فإما يكون منشأ المواخذة وعدمها هو بلوغ الحكم لتلك المرتبة وعدم بلوغه، وحيث يكون البلوغ لتلك المرتبة بإيجاب الاحتياط وعدم البلوغ بعدم إيجاب الاحتياط عبّر بذلك وقال: إن رفع المواخذة يكون برفع إيجاب الاحتياط، وإلاّ فلا إشكال في أن ما هو المرفوع هو تلك المرتبة من الحكم.

ولو تأملت في كلامه يظهر لك أن مراده هو ما قلنا، فعلى هذا لا يرد الإشكال الأول، وهو: أن المواخذة من الآثار العقلية فليس للشارع رفعها، لأننا قلنا: إن رفع المواخذة برفع منشئها وهو عدم بلوغ الحكم مرتبة التنجز أو الفعلية وهو بيد الشارع، فيكون معنى رفع المواخذة رفع منشئها، وهذا معنى أن المقدور بالواسطة مقدور.

وما أورده بعض على الشيخ رحمته الله من أن ظهور الحديث هو رفع الحكم المجهول لا الاحتياط حتى يقال بأن رفع المواخذة برفع منشئها وهو رفع وجوب الاحتياط على ما قلنا في توجيه كلامه ليس بوارد.

لأنه على ما قلنا ما هو المرفوع هو مرتبة تنجز الحكم أو فعليته، ولكن يكون رفع ذلك وعدم بلوغه لتلك المرتبة بعدم إيجاب الاحتياط، فعلى هذا ما هو المرفوع هو الحكم المجهول، ولكن لو كان الجمود على لفظ إيجاب الاحتياط ورفعها وأن المرفوع هو إيجاب الاحتياط فيرد هذا الإشكال، ولكن ليس الأمر كذلك.

ومن هنا يظهر لك الجواب عن الإشكال الثاني، وهو: أن إيجاب الاحتياط حكم في موضوع عدم العلم فكيف يمكن رفعه بالحديث؟ لأننا نقول: إن ما هو المرفوع لا يكون إيجاب الاحتياط حتى يرد الإشكال، بل المرفوع كما قلنا مراراً هو الحكم، غاية الأمر في مرتبة تنجزه أو فعليته، وعليه فالمرفوع هو الحكم المجهول، لا

إيجاب الاحتياط حتى يرد الإشكال، وإذا كان المرفوع هو الحكم فيكون الموضوع هو الحكم المجهول، ولا تنافي بأن يرفع الحديث أمراً آخر وهو إيجاب الاحتياط، فما يكون مرفوعاً هو الحكم مرتبة تنجزه أو فعليته، وهو ليس حكم ثابت في مورد الجهل وعدم العلم حتى لا يمكن رفعه بحديث الرفع، فلا يرد الإشكال المتقدم.

ولو كان المرفوع هو إيجاب الاحتياط صدق ما قالوا من أنه لا يمكن رفعه بالحديث، ولكن هو ليس بمرفوع، والمرفوع هو الحكم ولو كان منشأ رفعه بعدم إيجاب الاحتياط، فتدبر.

وقد يقال: إنك تعلم بأن الأغراض تكون مختلفة شدة وضعفاً، فتارة لا تهم بحفظ الغرض لضعفه، وتارة تهم بحفظه لأهميته، فلو كان الغرض مهماً تجد طالب حفظ الغرض يهتم في حفظ غرضه، وكل ما كان لوجوده دخل في وجود غرضه بوجوده، وكل شيء يكون رفعه له دخلاً في غرضه يدفعه.

فعلى هذا نقول في ما نحن فيه: إن غرض الشارع تارة يكون مهماً بحيث يكون نظره بإتيانه ولو في حال الجهل، ولذا يجعل الاحتياط في مورد. وتارة لا يكون كذلك، بل يكون الغرض غير مهم في نظره، فلذا لو علم المكلف -مثلاً- بنفسه يطلب منه وفي حال الجهل لم يجب الاحتياط، فعلى هذا يصبح معنى رفع ما لا يعلمون رفع المقتضي؛ لما قلنا من أن المقتضي قاصر من أن يطلبه في حال الجهل، وعليه يكون الرفع رفع المقتضي، لا رفع مرتبة تنجز الحكم أو فعليته.

ولكن ولو قلنا بهذا الكلام في بعض المقامات، وأن الأغراض مختلفة من حيث الشدة والضعف إلا أنه ليس في المقام مجال لهذا الكلام؛ لأن ظاهر الحديث هو إسناد الرفع إلى الحكم، لا رفع مقتضيات الأحكام، فافهم.

ثم إن هنا عبارة للمحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية وهي: أنه مع ما يظهر من عبارته من أن المرفوع هو الحكم فقد صرح قبل ذلك جواباً عن إشكال المواخذة

وأَنَّهُ لا يمكن أن يرفعها الشارع فقال: معنى رفعها إيجاب الاحتياط الذي تسبقه المؤاخذه.

ولا نفهم مقصوده من هذا الكلام؛ لأنَّه مع التزامه بأنَّ المرفوع هو الحكم لا حاجة له إلى ذلك، ولا يكون إيجاب الاحتياط على هذا مرفوعاً، ولكنَّه اعترف في الحاشية وقال: (بعد رفع الحكم لا يمكن القول برفع إيجاب الاحتياط).

وأيضاً له عبارة أخرى في المقام في الكفاية فقال: (ثمَّ لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية... إلى آخره). ويظهر من كلامه أَنَّهُ بعد ما يكون المرفوع هو الحكم فما لا يعلم من الحكم مرفوع، ولا حاجة إلى تقدير شيء.

وفيه: أَنَّهُ ولو كان المرفوع هو الحكم ولكن مع هذا لا بدَّ من التقدير، حيث إنَّ مراتب الحكم من الإنشاء والفعلية والتنجز ما يكون منها بيد الشرع هو مرتبة الإنشاء، وفي مرتبة الفعلية أيضاً يمكن للشارع من أخذ قيود في مرتبة الفعلية مطلقاً، أو على مذهب هذا المحقق في مرتبة الفعلية، لأنَّ مبناه هو أنَّ للفعلية مرتبتين، إمَّا مرتبة التنجز، أو مرتبة أخرى من الفعلية على مبناه فليس بيد الشارع.

فنقول: أمَّا رفع مرتبة الإنشاء ولو كانت بيد الشرع ولكن لا يمكن رفعها للزوم التصويب، وأمَّا مرتبة الفعلية فيمكن له دخل قيود فيه، فعلى هذا يمكن للشارع أن يدخل قيوداً فيه حتى لا يصير فعلياً، أو لا حتى يصير فعلياً، وعليه فيمكن للشارع عدم بلوغ الحكم بمرتبة الفعلية باعتبار منشئها من عدم نصب طريق عليه، أو الاحتياط، أو بلوغ الحكم بتلك المرتبة باعتبار منشئها من نصب الطريق أو إيجاب الاحتياط.

فظهر لك أنَّ الحكم بنفسه لا مرتبة إنشائه غير قابل للرفع، بل باعتبار أمر آخر من نصب طريق أو إيجاب احتياط أو عدمها، ومرتبة الإنشاء وإن كانت

بنفسها قابلة للرفع أو الوضع لكن في المقام يوجب التصويب، فعلى هذا ولو كان المرفوع هو الحكم ولكن مع ذلك لا بدّ من التقدير لما قلنا، وعليه فيمكن أن يكون المقدّر في غير «ما لا يعلمون» أيضاً عدم إيجاب التحفظ، كما أنّ في «ما لا يعلمون» يكون المقدّر هو عدم إيجاب الاحتياط، فتدبر.

الموقع الخامس:

بعد ما عرفت من أن مقتضى الحديث هو رفع الأحكام ولو باعتبار منشئها فلذلك يقع الكلام في أن المرفوع هو الأحكام التكليفية والوضعية كليهما أو أحدهما. لا يخفى عليك أن كلّ حكم تكليفيّ - نفسياً كان أو غيرياً كان وجوبه وجوباً شرطياً أو جزئياً - يرفع بمقتضى الحديث بلا تأمل.

واعلم مقدمة: أنّه كما قلنا في طيّ المبحث يكون المرفوع نفس هذه التسعة ولو باعتبار أثرها، وأسند الرفع إلى نفس هذه التسعة لأجل أنّه بعد رفع آثارها فكأنّه يرفع نفس هذه التسعة، كما ترى في إطلاق نظائرها، مثل: «لا علم إلا ما نفع» ففي المقام يكون المرفوع نفس التسعة، ولو لم تكن هذه التسعة مرفوعة حقيقة لكنّ مجوّز الإسناد هو ما قلنا من أنّه بعد رفع آثار الشيء فالصحيح إسناد الرفع إلى نفس الشيء، فلم يكن التنزيل في البين بأن يقال بأنّه بعد كون المرفوع هو آثار هذه التسعة فكأنّه يكون ذلك بمنزلة رفع نفس هذه التسعة فنزله بمنزلة رفع نفس هذه التسعة، مثلاً: إذا رفع آثار شيء فيمكن تنزيل الشيء منزلة عدم اعتبار آثارها، كما يظهر ذلك من تقريرات النائي رحمته الله.

وقد تفرّع على ذلك أنّه يرفع الحديث الآثار الوجودية، وأمّا الآثار العدمية فلا ترتفع، ومثّل القائل بما لو نذر على تحريم شرب ماء دجلة، فلو استكره على تركه لم يرفع بالحديث أثر المترتب على مخالفة النذر بالمحدث، والسر في ذلك هو: أنّ

الحديث ينزّل الموجود بمنزلة المعدوم، ولا ينزّل المعدوم بمنزلة الموجود.

ولكنّ هذا كلام فاسد، لأنّ لسان الحديث ليس هو التنزيل حتى يقال ما قيل، بل المرفوع لا يكون إلّا نفس هذه التسعة حقيقةً لا تنزيلاً، وعلى هذا لا فرق بين العدم والوجود، فما يكون موجوداً يرفعه الحديث ولا يترتب عليه أثر وجوده، وما يكون معدوماً يرفعه الحديث في الموارد التسعة ولا يترتب عليه أثر عدمه، وفي المثال الذي ذكره يشمل الحديث ويرفعه، ولا فرق بين الوجود والعدم؛ لأنّ لسان الحديث لا يكون هو التنزيل بل الرفع يكون حقيقةً باعتبار الآثار.

ولكنّ الحديث لا يرفع أثر المترتب على وجود الشيء المرفوع أو عدمه، مثلاً لو نذر بأنّه لو شرب الخمر يجب عليه إكرام رجل فالحديث وإن كان يرفع أثر شرب الخمر مؤاخذته أو جميع آثاره إلّا أنّه لا يرفع وجوب إكرام الرجل؛ لأنّه قلنا: المرفوع هو هذه الأشياء باعتبار آثارها، لا أنّه رفع نفسها حقيقة بحيث يكون العدم، ويكون العدم باعتبار الاثر كما قلنا من أنّه لو قال: لا علم إلّا ما نفع فلو نذر إكرام الجاهل لا يكفي في الإطاعة إكرام العالم الذي لا ينفع بعلمه، فكذلك في المقام لا يرفع الحديث ما يكون مترتباً على عدم الأشياء المذكورة، لأنّ ما وقع في الخارج لو كان بسبب الجهل مثلاً أو الإكراه وهو يرفع أثره بالحديث إلّا أنّه لا يكون وجوده عدماً حقيقةً حتى يترتب عليه أثر عدمه، فتدبر.

ثم إنّ الآثار التي تترتب على الأحكام الشرعية تارةً تترتب على ذوات الأحكام، وتارةً تترتب عليها بما هي محرمة، مثلاً تارةً ينذر الشخص بأنّه لو شرب الخمر بما هو محرم شرعاً ينفق درهماً، وتارةً ينذر بأنّه لو شرب الخمر بما هو ينفق درهماً، فالحديث يرفع الأثر المترتب على الشيء باعتبار كونه حراماً أو واجباً؛ لأنّه في مورد الجهل أو الإكراه أو غيرهما من التسعة، ومعنى الرفع هو رفع الحكم، وعليه فلو لم يشرب في مورد الإكراه الخمر المحرّم فلم يترتب عليه أثره من وجوب

الاتفاق المنذور به، وأما لو كان الأثر مترتباً على نفس المحرم أو الواجب بذاتها مع قطع النظر عن كونها واجباً أو حراماً فلو جهل وارتكب الحرام أو ترك الواجب أو استكره على أحدهما ولو كان أثرها من المؤاخذه عليهما أو جميع الآثار مرتفعاً بمقتضى الحديث لكن لا يرتفع بالحديث ما هو المترتب على ذاتها، لأنّه قلنا بأنّه ليس الرفع إلّا باعتبار الأثر، لا أنّه مرفوع ومعدوم حقيقة، فحديث الرفع يجعل شرب الخمر الإكراهي كالعدم باعتبار الأثر، لا أنّه لم يشرب الخمر حقيقة.

وكذلك لا يرتفع بمقتضى الحديث إلّا الآثار المترتبة على الأحكام بذواتها وعناوينها مع قطع النظر عن حال الجهل أو العلم أو الإكراه أو الاختيار أو غيرها، فكلّ حكم يكون على الموضوعات بعناوينها مع قطع النظر عن القيود المرتفع بالحديث.

وبعبارة أخرى: المرفوع هو الآثار المترتبة على الأحكام بعناوينها من حيث هي، فعلى هذا لا يرتفع بالحديث كلّ حكم يكون موضوعه أحد هذه التسعة، وأيضاً لا يكون المرتفع بالحديث كلّ حكم يكون من أول الأمر دائرته ضيقة كأحكام الموضوعات بوصف العمدة؛ لأنّه ولو أنّ هذا الحكم بهذا الوصف لا يكون في حال الجهل إلّا أنّه لا من باب حديث الرفع، بل من جهة أنّ موضوعه من أول الأمر يكون ضيقاً، ومثاله حكم الكفارة، فعدم الكفارة في حال الجهل أو الإكراه أو غيرها من هذه التسعة لا يكون لأجل الحديث الشريف، بل من أول الأمر يكون موضوع الكفارة هو حال العمدة، فما ذكر في تقريرات النائي رحمته الله من أنّ الحديث يشمل المورد وترتفع الكفارة في غير محلّه.

ومن هذا الباب أيضاً حكم بيع المكره، حيث إنّ من شرائط البيع هو الاختيار مع قطع النظر عن هذا الحديث، فبيع المكره لا يصحّ لأجل عدم وجدان الشرط وهو الاختيار، لأنّه لا بدّ وأن يكون تجارةً عن تراضٍ، ولا يكون مربوطاً

بحديث الرفع، فالتمسك لبطلان بيع المكره كما تمسك به بعض في غير محله؛ لأنّ الحديث لا يشمل إلا الآثار المترتبة على الأحكام بعناوينها بما هي هي، وأما ما يكون من الأول دائرته ضيقة رغم كونه مختصاً بموضوعه لكن ليس هذا من باب حديث الرفع، وبيع المكره يكون من هذا القليل.

ولكن ما يتوهم بأن يكون منافياً مع ما قلنا من أنّ الحكم ببطلان بيع المكره يكون من أجل عدم كونه واجداً للشرط وهو الرضا، لا لأجل حديث الرفع هو صحيحة صفوان المتقدم ذكرها من استشهاد الامام عليه السلام لبطلان الحلف بالعناق والطلاق والصدقة بحديث الرفع، مع أنّ في هذه الموارد الحلف بها مشروط بالاختيار.

ولكن الرواية تكون مؤيداً لما قلنا هنا من أنّ الحديث لا يشمل إلا رفع الأحكام بعناوينها، وأما بيع المكره فهو مشروط بالرضا فلا يرتفع بالحديث، لما قلنا في طي كلامنا في الحديث الشريف بأنّ ما قاله المعصوم عليه السلام: «قال رسول الله: رفع عن أمتي... الى آخره» لا يكون تعليلاً للحكم، بل يبيّن الحكم ثمّ قارنه بذلك لأجل رفع التقية، وعليه فذكر هذا الكلام يكون لرفع التقية لا للتعليل؛ لما قاله من بطلان الحلف، فتدبر.

فعلماً هذا يظهر لك أنّ بطلان بيع المكره لا يكون من باب حديث الرفع، كما ترى في باب إنفاق الزوج للزوجة وأنه واجب على الزوج، ولكن موضوع القدرة، فلو لم تكن النفقة مقدورة للزوج ويكون بذل النفقة موقوفاً على شرب الخمر فلا إشكال في عدم جوازه، ولا يمكن القول بجواز شربه بحديث الرفع؛ لأنّ فيه ما اضطروا اليه، فهذا شاهد على أنّ في بعض الموارد لو كان الحكم مرفوعاً يكون بواسطة تقييده بالاختيار، ولا يكون مربوطاً بالحديث الشريف، فتدبر.

ثمّ إنّ يقع الكلام فيما يرفع الحديث من الأحكام الوضعية، كوجوب الإعادة

أو القضاء فنقول: إنه تارة يكون الجهل أو النسيان أو غيرهما من التسعة في الحكم، وتارة يقع في الموضوع، وتارة يكون الشخص جاهلاً أو ناسياً أو غيرهما بنفس العمل، أعني بنفس المركب، أو المأمور به، مثل أنه كان جاهلاً إما بوجوب الصلاة، أو كان عالماً بوجودها لكنه كان جاهلاً بموضوعها، وتارة يكون جاهلاً أو ناسياً أو غيرهما ببعض ما يعتبر في المأمور به، كما لو نسي السورة من الصلاة.

أما فيما لو كان جاهلاً أو غيره من التسعة بنفس العمل والمأمور به والمركب فلا إشكال في وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، ولا ترفع الإعادة أو القضاء بالحديث الشريف؛ لأن ما يرتفع بالحديث هو الجهة التي تعلق بها الجهل أو الاضطرار، فالصلاة لو تركها أحد عمداً يكون مستحقاً للعقاب، وهذا مرفوع في مورد الجهل بمقتضى الحديث، وأما حكم الإعادة فهو باق بحاله، لأنه مقتضى الأمر بالقضاء، لأنه مترتب على القوت وبها لا يكون جهل أو إكراه أو اضطرار، وهذا ليس محل الإشكال والكلام سواء كان الجهل بالموضوع أو بالحكم.

وأما فيما لو كان جاهلاً أو ناسياً أو غيرهما ببعض المأمور به فتارة يكون ناسياً أو جاهلاً بالشرط أو الجزء، وتارة يكون ناسياً أو جاهلاً بالمانع.

أما فيما لو كان جاهلاً بالمانع مثل أنه كان ناسياً للفقهاء لا لحكمها، بل كان ناسياً لموضوعه فنقول: إن في هذا الفرض يرتفع بمقتضى الحديث الإعادة والقضاء. بيانه: أن أثر القاطع أو المانع لا يكون إلا بطلان الصلاة والإعادة أو القضاء، وليس له أثر وضعي إلا إثبات الإعادة أو القضاء، فعلى هذا بعد حدوث المانع جهلاً أو نسياناً فعني رفعه ليس إلا رفع أثره، والمفروض أن أثره لا يكون إلا الإعادة أو القضاء، فعلى هذا يرتفع بمقتضى الحديث؛ لأنه بعد ما أثبتنا في محله من إمكان خطاب الناسي وعدم لزوم التصويب لو كان الجهل في الموضوع، وعدم الالتزام لما قاله الشيخ رحمته الله من عدم إمكان التكليف للناسي وقلنا في باب الأجزاء بأنه كل ما

يكون لسانه لسان الفردية يصير فرداً في مقابل الفرد الواقعي، فنقول في المقام: إنه بمقتضى الحديث نحكم بأن هذا المركب الواحد للمانع ليس مانعاً في حال الجهل أو النسيان أو غيرهما، وكان فرداً من المركب فيكون لازمه عدم الإعادة والقضاء، فعلى هذا في كل موردٍ يشمل حديث الرفع ويكون الجهل أو النسيان أو أخواتهما بالمانع فيكون لازم شمول الحديث رفع الحكم الوضعي الذي كان للمانع؛ لما قلنا من أن أثر المانع هو هذا فلا يجب الإعادة أو القضاء، وكما لو بكى في الصلاة نسياناً أو جهلاً بالموضوع، وكذلك لو أكل في نهار رمضان نسياناً، غاية الأمر في شهر رمضان دلّ الدليل بالخصوص على وجوب القضاء، وإلا فمقتضى القاعدة عدم القضاء.

وأما لو كان جاهلاً أو ناسياً للجزء أو الشرط جهلاً موضوعياً فهل تجب الإعادة أو القضاء، أو لا؟

اعلم: أن الأمر في ما كان جاهلاً أو ناسياً للجزء أو الشرط يكون بالعكس، ولا يرفع الحديث الإعادة أو القضاء فيما لو نسي الجزء أو الشرط؛ لأنه لو نسي السورة مثلاً لأجل نسيان موضوعه فحديث الرفع ولو أنه يرفع أثره إلا أنه ما يكون أثر ترك السورة هو المؤاخذه عليه فيرفعها، وأما الإعادة أو القضاء فلا يكون من آثار ترك السورة، بل يكون أثر بقاء الأمر الأول وهو غير مرفوع، فكلمنا نسي الجزء أو الشرط أو جهل بهما فالحديث يرفع كل ما يكون أثراً للجزء والشرط، وما يكون أثراً لهما ليس إلا المؤاخذه فيرفعها الحديث، وأما الإعادة أو القضاء فهو أثر بقاء الأمر لا أثر ترك الجزء أو الشرط؛ لأن الوجود لا يمكن أن يكون أثر العدم. فظهر لك الفرق بين الجزء والشرط وبين المانع، ففي الجزء والشرط حيث يكون الإعادة أو القضاء من أثر بقاء الأمر الأول لا أثر تركها فلا يرتفع بالحديث، وأما في المانع فيحيث يكون وجود المانع سبباً للبطلان فهو مرتفع بالحديث، ومعنى رفعه ليس إلا عدم الإعادة أو القضاء؛ لأن الإعادة أو القضاء كانا من أثر وجود

المانع، وبعد رفع أثر وجود المانع ترفع الإعادة أو القضاء، فتدبر.

فظهر لك الفرق الواضح بين الجزء والشرط وبين المانع والقاطع؛ لأن وجود القاطع يكون مضرراً، وليس أثره إلا البطلان، وكل ما يتعلق به الجهل أو النسيان أو غيرها من أخواتها يكون مرفوعاً بمقتضى الحديث، وأما في الجزء أو الشرط فلا يكون أثرهما إلا المؤاخذه؛ وأما الإعادة أو القضاء فهما أثران عقليان من جهة بقاء الأمر الأول، وليس أثر ترك الجزء أو الشرط.

فما قيل من أنه بعد عدم وجود الشرط أو الجزء ينتفي المركب؛ لأن المركب يرتفع بارتفاع جزئه، فعلى هذا لو ترك الجزء لأجل أحد العناوين الواردة في الحديث الشريف كتركه لأجل النسيان، فحيث إن بتركه صار المركب متروكاً فمقتضى رفعه هو رفع الأمر الذي كان على المركب، فالأمر بالمركب يرتفع بحديث الرفع. وبعبارة أخرى: الأمر بالكل يرتفع بالحديث لأجل انتفاء جزئه، فالمرفوع هو أمر الكل.

لا يقال: فلازم هذا الكلام هو عدم وجوب الإتيان بسائر أجزاء المركب غير هذا الجزء المنسي.

لأنه يقال: لا يرد هذا الإشكال بعدما انعقد الإجماع على وجوب الإتيان بما بقي من الأجزاء، فوجوب الإتيان بما بقي من أجزاء المركب ليس لأجل الأمر الأول، بل يكون لأجل الإجماع، فلا يجب الإعادة أو القضاء ليس في محله؛ لما قلنا من أن بقاء الأمر الأول ليس أثر ترك الجزء، وكذلك ليس أثر ترك الكل حتى يقال بأنه مرفوع فلا يجب الإعادة أو القضاء، بل يكون وجوب الإعادة أو القضاء أثراً للأمر بوجود الكل، لا أثر ترك الكل حتى يكفي هذا البيان في عدم لزوم الإعادة والقضاء بمقتضى الحديث.

ولكن اعلم: أنه لا يرد على ما قيل ما أورد في تقريرات النائي رحمه الله، حيث

توهم أن مراد ما قيل هو ارتفاع ما بقي من أجزاء المركب بحديث الرفع، فاستشكل بأنه لا وجه لذلك، وواضح أنه لو كان مراد ما قيل ذلك لا وجه له، إلا أن مراده ليس ذلك، بل مراده كما قلنا هو: أن ارتفاع الجزء يكون سبباً لارتفاع الكل، فلو ترك الجزء نسياناً كان معنى رفعه هو رفع أمر الكل؛ لأنه قلنا بأن ارتفاع الكل يكون بارتفاع الجزء، فيكون مراده أن الحديث يرفع أمر الكل، لا أمر ما بقي من الأجزاء، ولكن في ما قيل من كلام يرد ما قلنا، فتدبر.

ثم إنه من الواضح أولاً: أن ما يرفع بالحديث يكون في حال تلبسه بأحد العناوين الواردة في الحديث، وأما في غير هذا الحال فلا، مثلاً لو استكره على شرب الخمر فما دام الاستكره باقياً يرفع حكم شرب الخمر وهو الحرمة، وأما بمجرد رفع الإكراه فلا يجوز شربه.

وثانياً: أن هذا الحديث وارد في مقام الامتنان، فعلى هذا كل جهة يكون الامتنان في رفعه فيرتفع به، فعلى هذا ما يكون في تحمله مشقة وفي رفعه منته هو مرتبة الفعلية من الأحكام، وأما مرتبة الإنشاء أو مرتبة المصلحة فغير مرفوع بالحديث، فالحديث لا يرفع مصلحة الأحكام للجهات التي وردت في الحديث، ولا مرتبة الإنشاء من الأحكام، لعدم منته في رفعها، وما يكون المنته في رفعه هو مرتبة فعلية الأحكام، فعلى هذا نقول بأن في المورد الذي يرفع هذا الحديث الحكم لا يرفع مصلحته ولا مرتبة انشائه، بل هما باقيان بحالهما ولو في مورد واحد من المذكورات في الحديث، وما يرتفع في مورد الحديث هو مرتبة فعلية الأحكام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه في أي من الموارد المذكورة في الحديث لو ارتفع فيكون موجباً لرفع الحكم ارتفع النسيان أو الجهل الموجبين لرفع الجزء أو الشرط، فعلى هذا لو التزمنا بأن المنسي - مثلاً - لا يكون صرف الجزء، بل يكون الجزئية منسية، ولكن يكون مقتضى القاعدة هو الإعادة والقضاء بعد التذكر أو رفع الجهل،

لما قلناه أولاً، وثانياً لأن رفع الحكم يكون مادامياً، يعني مادام بقاء النسيان أو الجهل، ففي هذا الحال - يعني حال النسيان أو الجهل - لا يكون التكليف فعلياً، والمانع من فعلية التكليف لا يكون إلا النسيان أو الجهل، وأما المصلحة والإنشاء فلا يرتفعان، وبعد رفع النسيان أو الجهل يصير التكليف فعلياً؛ لارتفاع المانع، فلا بد من الإعادة أو القضاء، إلا أن يكون ما أتى به في حال النسيان أو الجهل وافياً بتمام مصلحة الأمور به في حال التذكر والعلم.

فعلى هذا كل من يقول باكتفاء الأمر الظاهري أو الاضطراري عن الواقعي إذا كانا وافيين بتمام مصلحة الأمور به الواقعي فلا بد من أن يلتزم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء بعد رفع النسيان أو الجهل، ولا بد أن يلتزم بذلك المحقق الخراساني رحمته الله، لأنه قائل بالإجزاء في هذه الصورة.

وأما على ما قلنا في محله من أنه لا يلزم ذلك في باب الإجزاء، بل يكفي أن يكون صلاة الاضطراري أو صلاة الظاهري فرد الصلاة الواقعي، ويكفي صرف الفردية لكونه وافياً لمصلحة الأمور به الواقعي بتمامه، بل نقول بعدم وجوب الإعادة أو القضاء بعد إحراز الفردية، ففي المقام نقول بأنه بعدما لم نقل بما قاله الشيخ رحمته الله من عدم إمكان توجه التكليف للناسي، بل قلنا بإمكان ذلك فنقول: يكون هذا الفرد الفاقداً للجزء قابلاً لأن يتعلق به التكليف، والمفروض أنه أتى به الناسي فلا يجب الإعادة أو القضاء؛ لأنه بعد فرض القابلية يكون هذا الفرد الناقص فرداً للمأمور به في مقابل الفرد الكامل ولا يلزم أزيد من ذلك، وهذا موجود، فصلاة من نسي الجزء تكون صحيحة، ولا يجب عليه الإعادة أو القضاء على هذا المبنى، لكنه لا بد من أن يكون فاقداً للجزء الفرد المأمور به الواقعي، وما لم يثبت ذلك لا مقتضى للإجزاء، ولا يثبت ذلك، فعلى هذا لا بد من الإعادة والقضاء فيما إذا نسي الجزء أو جهل به ثم تذكر أو علم، فافهم.

وأما لو تعلق الجهل أو أحد أخواته بالجزئية، كما لو كان جاهلاً بجزئية السورة أو نسي جزئية السورة فاعلم: أن في هذه الصورة لا يمكن التمسك بالحديث لرفع الإعادة والقضاء؛ لأنَّ في بعض من التسعة الواردة في الحديث الشريف لو أمكن تعلقه بالجزئية مثل الجهل أو السهو أو النسيان فيسهو مثلاً بجزئية السورة أو كان جاهلاً بها إلا أن ما يمكن رفعه بحديث الرفع هو مرتبة الفعلية أو تنجزها، ولا يمكن رفع جميع مراتب الحكم؛ للزوم التصويب، ومرتبة الفعلية من الحكم وإن أمكن رفعها بالحديث إلا أنه كما قلنا سابقاً يكون المانع من فعلية الحكم هو الجهل أو السهو أو النسيان، وإذا ارتفع المانع وصار المكلف عالماً أو صار متذكراً فيصير الحكم فعلياً، فلا بد من الإعادة أو القضاء.

نعم، لو ثبت كون الناقص هو ما أتى به ونسي جزئية الفرد المأمور به الواقعي فيمكن القول بعدم الإعادة أو القضاء، ولكنَّ هذا يحتاج إلى إثبات الفردية، وهذا غير ثابت، فافهم.

وفي بعض من التسعة كالاضطراب والإكراه وإن صحَّ رفع جميع مراتب الحكم بهما ولا يلزم التصويب إلا أنه لا يقع الاضطراب والإكراه بالجزئية أبداً، وما يتعلق به الاضطراب أو الإكراه هو الجزء لا جزئيته، فعلى هذا لا يرفع الإعادة أو القضاء في مورد تعلق الجهل أو أخواته بالجزئية. هذا كله بالنسبة إلى الإعادة والقضاء.

وأما في بعض الآثار الوضعية الأخر كالسببية والشرطية فهل يمكن التمسك بالحديث لرفعها، أو لا؟

فنقول: تارةً يتعلق الجهل أو أحد أخواته بالسبب والشرط، كما لو كان عالماً بسببية عقد العربي لحصول الملكية ولكن كان جاهلاً بالسبب أو بالشرط، وتارةً يتعلق أحد التسعة في الحديث لا بالسبب والشرط بل بالسببية والشرطية، كما لو كان جاهلاً بشرطية العريّة.

فنقول: أمّا فيما لو كان جاهلاً أو ناسياً أو غيرهما بنفس السبب والشرط فيكون الكلام نفس الكلام في الجهل بالجزء والشرط في المأمور به، فكما قلنا بعدم التمسك بالحديث لرفع الإعادة أو القضاء كذلك نقول هنا بعدم إمكان التمسك لرفع السبب والشرط بالحديث في حال الجهل أو النسيان أو أحد أخواتهما، ولا بعد كشف الخلاف؛ لأنّ فساد العقد ليس أثر ترك الشرط أو السبب، بل يكون فساد العقد لأجل عدم وجود السبب، وصحة العقد يكون أثر وجود السبب أو الشرط، فبالحديث بعد رفع الشرط أو السبب لا يوجب صحة العقد؛ لأنّ هذا لازمته، لا أثره، وهذا واضح.

والفرق بين الجزء والشرط في المأمور به هنا هو: أنّه في الجزء والشرط في المأمور به يصحّ التمسك بالحديث والدخول في الصلاة، ولكن بعد كشف الخلاف لا بدّ من الإعادة أو القضاء، ولكن هنا لا يصحّ التمسك بالحديث ولو في حال الجهل أو النسيان أو غيرهما من التسعة لرفع السبب أو الشرط، وهذا معنى أنّ الأصل في المعاملات هو الفساد.

وأما فيما لو كان أحد التسعة قد تعلّق بالشرطية أو السببية فنقول مقدّمة: إنّ عمدة الإشكال في البراءة في الأقلّ والأكثر هو إثبات المتيقن والمشكوك حتّى يقال بثبوت التكليف في الأقلّ والشكّ في الأكثر، وإشكال المحقّق الخراساني رحمته الله يكون في هذا، وأنّه لا يكون في البين معلوم على كلا التقديرين حتّى نقول بالعلم بثبوت التكليف به والشكّ في الأكثر وقلنا بأنّ الأمر بالمورد يكون أمراً انبساطياً، بمعنى أنّ الأمر بالكلّ منبسط الى تمام أجزائه، وهذا ما نعبر عنه في مقام التفهيم بالأمر الضمني، ولا يكون إلّا أمراً واحداً منبسطاً، فلهذا نقول بأنّ هذا الأمر المنبسط انبساطه بحيث يسري الى هذا الجزء الزائد غير معلوم، وما نعلم انبساطه في الأقلّ، وأمّا انبساطه أكثر من ذلك حتّى الى الأكثر فشكوك قلنا في البين معلوم وهو الأقلّ،

ومشكوك وهو الأكثر، وأن في البين لا يكون إلا أمر واحد، ولو كان الأكثر واجباً فهذا الأمر يسري إليه، لا أمر آخر.

ولذا نقول: إن هذا الأمر تعلّقه بالأقلّ معلوم، وانبساطه وتعلّقه بالأكثر مشكوك، ولذا نقول بالبراءة عن الأكثر، وعلى هذا لابدّ في كلّ موردٍ من جريان البراءة أن يكون الأقلّ معلوم، وأن يكون أمر واحد يسري إلى الأقلّ أو الأكثر لو كان هو أيضاً مأموراً به، لا أمر آخر، وإلاّ إن كان أمر آخر تعلّق بالأكثر على فرض تعلّقه فيكونان متباينين، ولا يكون الأقلّ والأكثر.

فعلى هذا نقول في الشكّ في أنّ الشيء جزء السبب أو جزء الشرط فليس كذلك، أمّا لو كانت السببية أمراً منزعاً فهو منزع عن منشأ انتزاعه، وهو ترتّب الملكية على الشيء الفلاني، ومعنى جعله جعل منشأ انتزاعه، فإن كان كذلك فلا إشكال في أنّ المورد لا يمكن التمسك برفعه بحديث الرفع، لأنّه لا ندري بأن ترتّب الملكية كان على العقد الفارسي أو المقيّد بالعربي، فلا يكون في البين متيقن ومشكوك، بل يكونان متباينين، ومنشأ الانتزاع إمّا العقد الغير مقبّد بالعربي، أو المقيد بالعربي، فالسببية المنزعة إمّا منزعة عن الأول، أو عن الثاني، فلا تجري البراءة.

وأما إن قلنا بأن السببية والشرطية مجعولة فأيضاً يكون الأمر كذلك؛ لأنّ السببية إمّا أن يكون هذا، أو هذا، وكلّ منهما مختلفان ومتباينان، و يكون العقد الفارسي والعقد العربي متباينين، لا أن يكون القدر المتيقن هو نفس الإيجاب، وأما تقيده بالعربية فمشكوك؛ لأن الأول مع الثاني ليسا من قبيل الأقلّ والأكثر، بل يكونان متباينين، فتدبر جيّداً.

ثمّ إنّ الكلام في بعض الآثار الوجودية الآخر كالأسباب والمسببات، فإن قلنا فيه بعض الكلام نقول مجدداً بنحو منقح ومرتب، وهو أن يقال: تارة يقع الكلام في

الإكراه والاضطرار، وتارة يقع الكلام في الجهل والنسيان.

أما الكلام فيما إذا تعلق الإكراه أو الاضطراب بالأسباب أو المسببات: فتارة يتعلّق بوجودها، وتارة أخرى بعدمها، وثالثة يتعلّق بالإكراه أو الاضطراب بتمام السبب، ورابعة ببعض السبب، وخامسة يتعلّق بالإكراه أو الاضطراب بالسببية، وسادسة بالمسبب إن كان تعلّقها بالآخرين معقولاً.

فاعلم: أنّه فيما لو تعلّق الإكراه أو الاضطراب بتمام السبب كأن يكون السبب للملكية هو الإيجاب والقبول بالعربية ففي تلك الصورة لا إشكال في أنّ الحديث يرفع أثره، فلا تترتب الملكية. وأما فيما إذا تعلّقاً بجزء السبب أو شرط السبب كأن يتعلّق الإكراه بالعربية التي هي شرط في العقد فلو كان كذلك فلا إشكال في شمول الحديث ويرفع الأثر، فلا تحصل الملكية بالعقد الذي كان الإكراه بشرطه وهو العربية.

وإن تعلّق الإكراه أو الاضطراب بترك شرط السبب أو جزئه فالكلام فيه هو الكلام في جزء المأمور به، وأنّ الصحة لم تكن من آثار ترك الشرط، بل تكون من آثار وجود الشرط، فعلى هذا لو كان الاضطراب أو الإكراه بترك جزء السبب أو شرطه فلا يمكن التمسك بالحديث لصحة المعاملة التي كان ترك جزء سببها أو شرط سببها مكرهاً أو مضطراً اليه.

وأما لو تعلّق الإكراه أو الاضطراب بالسببية فهو مع قطع النظر عن كونه غير معقول؛ لأنّه لا يتعلّق الإكراه أو الاضطراب بالسببية فيشمل الحديث ويرفع أثره، إلّا أنّ الإشكال في عدم معقولية ذلك.

وأما لو اضطرّ أو صار مكرهاً بالمسبّب فع قطع النظر عن عدم معقولية ذلك أيضاً، كما في تقريرات الثائني رحمه الله هنا كلام لا نفهم ما قال، حيث قال: إنّ في مورد التعلّق بالمسبّب يرفعه الحديث.

وهذا كلام باطل، إذ إما أن يحصل السبب، وإما أن لا يحصل، فإن حصل السبب فكيف يمكن رفعه؟ وإن لم يحصل فلا يكون محتاجاً إلى الرفع؟ وإن قلنا: إن السبب وهو الملكية ولو لم يرفع ولا يمكن رفعه بعد حصوله لكنه يمكن رفع أثره وهو جواز التصرف.

قلنا: إن هذا غير ممكن، وكيف يمكن التفكيك بين حصول الملكية وعدم جواز التصرف؟ كما ترى أنهم قالوا بأن من الشرائط التي تكون خلاف مقتضى العقد ليس بجائز هو شرط عدم جواز التصرف؛ لأنه لا يمكن أن تحصل الملكية، ومع هذا لا يجوز التصرفات، فعلى هذا نقول: لا يمكن تعلق الإكراه أو الاضطرار بالسبب أصلاً. هذا كله في الإكراه والاضطرار.

وأما الكلام في الجهل والنسيان فنقول: إن هنا أيضاً تارة يكون الجهل أو النسيان متعلقاً بتمام السبب، وأخرى بجزئه أو شرطه، وثالثة بالسببية، ورابعة بالسبب على فرض معقوليته.

أما فيما إذا تعلق الجهل أو النسيان بتمام السبب فلا إشكال بشمول الحديث ورفع أثره، وأما فيما إذا تعلق بجزء السبب أو شرطه فتارة يتعلّق بوجود الجزء أو شرط السبب، وأخرى بعدم الجزء أو الشرط، فإن كان تعلقها بوجود الشرط أو جزء السبب فلا إشكال في شمول الحديث، وعلى هذا لا تترتب الملكية. وإن تعلقاً بترك الجزء أو شرط السبب فلا يمكن التمسك بالحديث لصحة المعاملة وترتب الملكية التي ترك شرطه جاهلاً؛ لما قلنا من أن الصحة ليست أثر ترك الجزء أو الشرط حتى يرفعها الحديث.

وأما لو تعلق بالسبب وفرضنا معقوليته فيرفع بمقتضى الحديث، كما لو صدر منه الرجح وكان جاهلاً به فلا إشكال في حصول السبب وهو الحدث، لكنه مادام جاهلاً فيرفع الحديث أثره، وإذا انكشف الخلاف فلا.

وأما لو تعلّق بالسببية أو الشرطية فهل يمكن التمسك بالحديث لرفع الجزئية والشرطية والقول بصحة المعاملة، كما قلنا في الجزئية في المأمور به، أم لا؟

اعلم: أنّ في الجزئية في المأمور به حيث لا يكون إلّا أمر واحد يسري إلى جميع أفراد المأمور به ويكون أمره أمراً أنبساطياً - وقد يعبر عنه بالأمر الضمني - فيمكن تصوير الأقلّ والأكثر، ولا يكون الأقلّ مبيناً للأكثر، بل على تقدير كون الأكثر واجباً لا يكون وجوبه إلّا بالأمر الذي تعلّق بالأقلّ، فعلى هذا نقول بإمكان شمول الحديث ورفع الجزئية.

وأما في المقام فلا يكون الأمر كذلك، بل يكون العقد الفارسي مبيناً للعقد العربي أو مثلاً أنّ الإيجاب والقبول مبينان مع الإيجاب والقبول والقبض، فعلى هذا لا يمكن التمسك بالحديث لرفع الجزئية أو الشرطية في الأسباب والمسببات.

والمحقّق الخراساني رحمته الله القائل بالاشتغال في الأقلّ والأكثر في المأمور به يكون جهة إشكاله ما قلنا من أنّه توهم أنّ الأقلّ مباين مع الأكثر، وتام الكلام في الأقلّ والأكثر في المأمور به هو إثبات أنّ الأقلّ لا يكون مبيناً مع الأكثر، بل يكون أمر واحد منبسط إلى الأقلّ وإلى الأكثر على تقدير تعلّق الأمر به.

فظهر لك الفرق بين الجزئية والشرطية في المأمور به، وأنّه يمكن التمسك فيها بالحديث الشريف، وبين الجزئية والشرطية في الأسباب، والمسببات وأنّه لا يمكن التمسك لرفعها بالحديث الشريف.

هذا تمام الكلام في حديث الرفع.

ومن الأخبار التي تمسّكوا بها للبراءة: قوله عليه السلام «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

وجه الاستدلال بتلك الرواية هو عين ما قلنا في حديث الرفع.

وقال الشيخ رحمته الله: إنّ الظاهر من «ما حجب الله علمه» هو ما لم يبيّنه، لا ما

بيته واختق' على' العباد، فلا يمكن التمسك بها للمطلوب.

ولكن لا يخفى عليك أن هذه الرواية متعرضة لجهة أخرى، ويظهر بعد المراجعة للأخبار، حيث إن في اصطلاح الأخبار يكون العلم على قسمين: علم محبوب، وعلم مبذول، وتارة يعبر عن الأول بالغيب، فعلى هذا كأن المراد من الرواية أن العلم الذي حجب الله عن العباد هو نفسه موضوع عنهم، وواضح أن في بعض الأشياء حجب الله علمه عن الخلق إما من جهة عدم قابلية الخلق، وإما من جهة عدم قابلية المعلوم، وعليه فهذه الرواية تدل على أن ما حجب الله علمه لا يلزم على الناس التفحص والتكلم فيه، كالعلم بكنهه الباري، أو العلم بالقضاء والقدر، كما يظهر ذلك من خطبة الأمير عليه السلام في باب القضاء والقدر، فعلى هذا لا تكون الرواية إلا في مقام بيان ذلك.

ومن الأخبار التي تمسكوا بها: قوله عليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم».

وجه الاستدلال هو: أن ما لم يُعرف لا يمكن الاحتجاج به.

قال الشيخ عليه السلام: إن هذا مما لا ينكره الأخباريون، وكان نظره بأن الأخباريين يدعون التعريف، وأنه أوجب الاحتياط، ولكن هذه الرواية لم تكن دالة على المطلب، ولم تكن مربوطّة بالمقام أصلاً؛ لأن في الرواية ما يدل على عدم ارتباطه بالمقام، حيث قال قريب من هذه المضامين: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسلاً، وأنزل إليهم الكتاب فيه أمر ونهي». فعلى هذا كانت الرواية متعرضة لجهة أخرى وهي الأصول، لا الفروع التي هي محل بحثنا؛ لأن محل بحثنا يكون بعد إرسال الرسول وإنزال الكتاب والأمر والنهي، ثم الشك فيها، فكيف يمكن التمسك لذلك بما كان مقدماً عليه بمراتب؟ فافهم.

ومن الأخبار التمسك بها: قوله: «أيما أمرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء

عليه».

وجه الاستدلال واضح، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذه الرواية أيضاً تقطيعها صار سبباً لتوهم أنّه يمكن التمسك بها للمطلب، ولكن لو لوحظ تمام الرواية يظهر عدم ربطها بما نحن فيه.

فنعول: إنّ هذه الرواية واردة في باب الحجّ، ونقلها صاحب الوسائل، وهي هكذا: «أنّ سائلاً عجمياً أحرم في قيصر، فسأل الإمام عن تكليفه، فأمر الإمام بخلع من رأسه، وأنّه لا يجب إعادة الحجّ، ثمّ قال: أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه». ومعلوم أنّ مورد الرواية في الجاهل القاصر، فعلى هذا لا يمكن التعدي عن مورد، وفي مورد، في خصوص الحجّ يمكن القول به، وأنما أمر الإمام بخلع القميص من الرأس يكون لأجل كونه جاهلاً، وأنّه يكون الفرق بين الجاهل وغيره، فغير الجاهل لا بدّ أن يخلع من رجليه، فعلى أيّ حال كانت الرواية في خصوص الحجّ والجاهل القاصر، فلا يمكن التعدي إلى غير مورد، فتدبرّ.

ومن الأخبار المتمسك بها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

وجه الاستدلال واضح، وقال المرحوم شيخ: الشريعة: إنّ هذه الرواية لم تكن في كلمات العلماء قبل الوحيد البهبائي، ولكننا وجدناها في كلمات بعض العلماء قبل الوحيد، منهم الشهيد عليه السلام، ولكن هذه الرواية مرسلّة وكانت في طرق العامة أيضاً، وعلى أيّ حال تكون شاهداً لما نحن فيه، ولكن كما قال الشيخ عليه السلام: لا تتنافى مع إيجاب الاحتياط، فلو دلّ دليل على الاحتياط فلا تكون هذه الرواية معارضة له.

فما قاله المحقّق الخراساني عليه السلام من أنّ لازم الرواية عدم إيجاب الاحتياط، وإلّا فيكونون في ضيق مع عدم علمهم بالتكليف فاسد، إذ ليس المراد من «يعلموا» في الحديث خصوص العلم، وإلّا لو كان كذلك فلو قام الطريق على وجوب شيء أو

حرمته لا بدّ وأن يكونوا في السعة، والحال أنّه ليس كذلك، فيكون المراد: أنّ الناس في سعة ما لم ينبّز عليهم الواقع بكل ما كان، سواء كان العلم أو الطريق أو الاحتياط، فافهم.

ومن الأخبار المتمسك بها: قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». وهذه الرواية كما ذكرها الشيخ رحمته، ونقلها الصدوق رحمته كذلك، ونقلها الشيخ الطوسي رحمته في أماليه بهذا النحو «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك فيها أمر أو نهي، وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». وذكرها المجلسي رحمته في البحار نقلاً عن غوالي اللآلي بهذا النحو «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص».

واعلم: أنّ ما نقله الثالث لا وجه له؛ لأنّ المجلسي رحمته نقلها عن غوالي اللآلي، وهو كما بسطنا الكلام فيه في درس الرجال لا إشكال في أنّه نقل عن كنز العرفان، وكنز العرفان كان نقله عن من لا يحضره الفقيه، وفي كنز العرفان كان نقل الرواية بلفظ «نهي»، لا بلفظ «نص»، والمجلسي أيضاً لم يكن في نقله اشتباه؛ لأنّا رأينا نسخة أصل غوالي اللآلي وكان فيها بلفظ «نص»، فكان الاشتباه إمّا من الغوالي، اللآلي وإمّا من نسخة كنز العرفان الذي كان عند صاحب الغوالي وكان غلطاً، وأمّا النقلان الأوّلان فيحتمل أن يكونا رواية واحدة.

وعلى كلّ حال تدلّ الرواية على أنّ كلّ شيء يكون مطلقاً حتى يرد فيه نهي، وما لم يرد فيه نهي فيكون مطلقاً، وهذه الرواية دالة على أنّ ما لم يرد النهي بنفس الأشياء تكون مطلقة، فعلى هذا تكون بين الرواية وبين الأخبار الدالة على الاحتياط المعارضة، لأنّ مدلول هذه الرواية أنّ ما لم يرد النهي فيه بعنوان هذه الأشياء يكون مطلقاً، وأخبار الاحتياط لا يكون مدلولها النهي عن ارتكاب الأشياء بعناوينها، بل يكون مدلولها هو الاحتياط في الأشياء، لأنّ الأشياء تكون

حراماً بعنوانها، فيقع التعارض بينهما، لأنّ هذه الرواية دالة على إطلاق الأشياء قبل ورود النهي بها، وأخبار الاحتياط دالة على الاحتياط ولو لم يرد النهي عن الأشياء بعنوانها، ولا تكون هذه الرواية مثل الأخبار التي جعل الغاية فيها العلم؛ لأنّه يمكن أن يقال فيها بأنّ أدلة الاحتياط دليل وطريق فلا يقع بينها التعارض، بخلاف هذه الرواية.

واستشكل المحقق الخراساني رحمته الله على هذه الرواية: بأنّ هذه الرواية تكون دالة على إطلاق الأشياء قبل ورود النهي، فهذا مفيد لما كان الشك في الورد، وأما في محلّ الكلام وهو فيما يمكن أن ينهى الشارع ولكن لم يبلغ إلينا فليس التمسك بالرواية صحيحاً.

وبعبارة أخرى: لو كان النزاع في أنّه ما لم يرد النهي عن الشيء هل يكون مباحاً ارتكابه، أم لا؟ كان التمسك بهذه الرواية في محلّه، وفي المقام يكون النزاع في أنّ مورد الشك في الحرمة مع احتمال ورود النهي وعدم بلوغه إلينا يكون محلّ الكلام، فكيف يمكن الاستدلال بالرواية؟

ولا يخفى عليك أنّ للورد طرفين: طرف هو قائل الشيء، وطرف آخر هو الذي ورد إليه، فعلى هذا لو كان الخبر متعرّضاً لجهة انتسابه إلى القائل فلا يكون مربوطاً بالمقام؛ لأنّ المحتمل في محلّ النزاع أنّه ورد النهي، وثمّ جهة انتسابه إلى القائل ولكن لم يبلغ إلينا.

ولو كان لم يعلم أنّ الرواية متعرّضة لطرف القائل، أو الطرف الذي ورد عليه، أو كليهما فيكون الخبر أيضاً بجملاً، ولا يمكن التمسك به للمقام أيضاً؛ لأنّ من المحتمل أن يكون في مدلول الخبر جهة انتساب الورد إلى القائل.

إذا عرفت منشأ الإشكال فنقول: لو كانت الرواية المتقدمة هي ما نقلها الشيخ

الطوسي رحمه الله - أعني النقل الثاني - فلا إشكال في عدم ورود هذا الإشكال لما كان في الرواية «ما لم يرد عليك فيها أمر أو نهى»، وشرط الورد علينا، وإن كانت الرواية كما ذكرها الشيخ الأنصاري رحمه الله - أعني نقل الصدوق وهو النقل الأول - فتارةً يقال بأن الرواية متعوضة إلى أن الأشياء تكون مطلقة قبل ورود النهي، وأخرى يقال بأن الرواية متعوضة لبيان الحكم الفعلي للمكلف، وأن الأشياء تكون فعلاً مطلقة ما لم يرد النهي فيها.

والإنصاف أن الرواية تكون في مقام التعرض للجهة الثانية، وعلى هذا فالرواية دليل لما نحن فيه، ويقع التعارض بينها وبين أخبار الاحتياط.

ومن الروايات المتمسك بها: صحيفة عبدالرحمن بن الحجاج في باب العدة، واعلم: أن من تزوج امرأة في العدة فإن كان قد دخل بها كانت محرمة عليه، سواء كان عالماً أو جاهلاً، وإن لم يدخل بها، فإن كان عالماً فأيضاً محرّم عليه، وإن كان جاهلاً سواء كان بالحكم أو بالموضوع فلا يكون سبباً للتحريم، وبهذا وردت أخبار كثيرة منها هذه الصحيحة.

ولا يخفى عليك أنه لا وجه للاستدلال لما نحن فيه بهذه الصحيحة، إذ حال هذه الصحيحة حال الرواية المتقدمة سابقاً الواردة في باب الحج؛ لأن محل كلامنا في المقام هو أنه هل تكون دليلاً على رفع الحكم التكليفي المشكوك، أم لا؟ وليس كلامنا في الحكم الوضعي.

فإذاً نقول: هذه الرواية تكون في مقام بيان الحكم الوضعي، وأن الحرمة الأبدية التي هي أثر التزويج في العدة لا تكون في مورد الجهل، ولا إشكال في أن الحرمة الأبدية تكون حكماً من الأحكام الوضعية، وليست حكماً تكليفاً، فليست الرواية مربوطة بما نحن فيه أصلاً.

نعم، لو كانت الرواية في مقام بيان الحكم التكليفي وأن نفس الإيجاب والقبول

والعقد في العدة مع قطع النظر عن الحرمة الوضعية المرتفعة في حال الجهل يمكن أن يقال بأن الرواية شاهدة لما نحن فيه، ولكن ليس الأمر كذلك.

وأوضح شاهد على أن الرواية لم تكن مربوطة بالمقام هو: أن لسانها عدم الحرمة الواقعية في مورد الجهل، ولو في صورة كشف الخلاف وعلمه بالحال، والحال أن المقام ليس كذلك، بل البراءة لو قلنا بها تكون مفيدة في حال جهل المكلف، وأما بعد علمه فلا إشكال في عدم المعذورية، فافهم.

هذا كله حال الأخبار، وأن بعضها لا يكون دليلاً أصلاً وبعضاً كان لسانها هو ما يحكم العقل من بقبح العقاب بلا بيان، وبعضها كان لسانها ما ينافي أخبار الاحتياط وكان بينها التعارض بالتباين، وأما خبر «كل شيء حلال... إلى آخره» فلم تعرض له هنا وتعرضه - إن شاء الله - في الشبهة الموضوعية مع ما فيه من الكلام.

الدليل الثالث: من الأدلة التي تمسكوا بها للبراءة في محل النزاع هو الإجماع. ولا يخفى عليك أن البحث فيه غير مفيد، بل نقول إجمالاً: إنه لو حصل لأحد من هذه الإجماعات المنقولة في الباب وكلمات العلماء القطع بقول المعصوم عليه السلام، أو القطع بدليل معتبر فيكون قطعه حجةً له، وإلا فلا.

الدليل الرابع: هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ولا يخفى عليك أن هذه القاعدة مسلم بها ولا ينكرها أحد، كما أن حكم العقل بدفع الضرر المحتمل أيضاً مسلم، وما يكون مورد الكلام في المقام هو: أن ما يظهر في بادئ النظر هو جريان كلا القاعدتين في المقام، ولكن دقيق النظر يشهد بأن المورد هو جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه لا إشكال في أن كل حكم تنجيزي مقدّم على الحكم التعليقي، فعلى هذا نقول بأنه في المورد لا بد للأحكام من بيان للشارع ووصوله إلى العبد، فلا بد للشارع من البيان، ولا بد للعبد من الفحص حتى يظفر به، فإذا تفحص ولم

يظفر بالحكم فلا يمكن عقابه؛ لأنّه ولو أنّ الشارع عمل بوظيفته وبين الحكم لكن لم يصل الى العبد، والعبد تفحص ولم يظفر به، فمع ذلك يكون عقابه عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان، وليس للعبد إلا الفحص.

نعم، لو لم يتفحص عن الحكم يكون مستحقاً للعقاب لو كان حكم، وأما لو تفحص ولم يظفر بالحكم فيكون عقابه قبيحاً عقلاً، وهذا هو مضمون الخبر الشريف من أنّه في يوم القيامة يسأل عن العبد بأنّه «هلّا علمت» فإن قال: «ما علمت» قال: «هلّا تعلمت»، فلو تفحص ولم يظفر بالحكم لم يكن لله عليه حجة، وهذه القاعدة مما لا إشكال فيها، وفي المورد - أعني محل الكلام - أيضاً لا يكون جريانه مع قطع النظر عن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لمورد الإشكال.

فإذا كان كذلك فنقول: لا يمكن جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في المقام حتى يقال بأنّه بيان، وبعد البيان لا يكون العقاب قبيحاً، لأنّ مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وموضوعه يكون هو الاحتمال، بمعنى أنّه لو كان احتمال الضرر يجب دفعه واحتمال الضرر ليس في المقام إلا إذا كان بيان، وإلا لو لم يكن بيان فلا إشكال في قبح العقاب، والمفروض أنّ ما يتوهم أن يكون بياناً ليس إلا قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، والمفروض أنّ موضوع تلك القاعدة هو الاحتمال، والمفروض أنّ الاحتمال لا يكون إلا بعد البيان، فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه؛ لأنّ الحكم موقوف على الموضوع، والموضوع لا يكون إلا بعد الحكم، ففي ما نحن فيه يكون الحكم - أعني وجوب دفع الضرر - موقوفاً على موضوعه وهو الاحتمال، والموضوع وهو الاحتمال لا يكون إلا بعد الحكم؛ لأنّه ما لم يكن بيان يكون العقاب قبيحاً، والبيان لا يكون في الفرض إلا وجوب دفع الضرر المحتمل، ووجوب دفع الضرر لا يكون إلا مع الاحتمال، والاحتمال لا يكون إلا مع وجوب دفع الضرر؛ لأنّه لا احتمال إلا مع البيان، ولا بيان على الفرض إلا بهذه القاعدة،

وهذا دور واضح، فلا يمكن جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في المقام، وهذا واضح ولا حاجة الى التطويل والبسط أزيد مما قلنا.

ثم إن في المقام كلاماً للشيخ الأنصاري رحمته الله وقد استشكل عليه، وتوهمنا سابقاً أن كلام الشيخ غير صحيح، ولكن نعلم فعلاً بأن كلامه جيد، وما قاله بعض وما قلنا سابقاً إشكالاً على كلامه كان في غير محله.

قال الشيخ رحمته الله: (ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المواخذة مدفوعة: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور... الى آخره).

وقد أورد عليه: بأنه بعد كون ذلك كأوامر الاحتياط إرشادياً فلا يكون العقاب أو الثواب إلا على مخالفة الواقع المجهول أو موافقته، ولكن قلنا بأن هذا الإشكال ليس بوارد، لأنه كما قال الشيخ رحمته الله في بعض المواضع: إنه يمكن أن يكون نفس الظن موضوعاً للثواب أو العقاب، كذلك يمكن أن نقول في المقام بأن نفس الاحتمال موجب للعقاب أو الثواب، كما أنه يمكن أن يقال بذلك في الأحكام الظاهرية على القول بكون المصلحة في نفسها، لا كونها طريقياً صرفاً.

ولكن مع ذلك قلنا بأنه يرد عليه إشكال آخر، وهو: أن لازم ما قاله هو: أنه كما هو معترف بأن أوامر الاحتياط تكون بياناً للواقع المجهول كذلك هذا أيضاً بيان، ولو كان قاعدة ظاهرية فلازمه تقدّمها على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن لا بد لنا من الاعتراف بجهلنا، وأن كلام الشيخ رحمته الله صحيح، ولا يرد عليه، لا ما أورد، ولا ما أوردنا؛ لأن مراد الشيخ رحمته الله هو: أن ما تحكم به قاعدة

وجوب دفع الضرر المحتمل هو دفع الضرر، أعني العقاب في مورد الاحتمال، فما كان حكم العقل هو دفع العقاب في مورد الاحتمال.

وبعبارة أخرى: بكلّ جهة يكون الاحتمال فهو يكون له بياناً، وأنّ الاحتمال على تقدير موضوعيته يكون بياناً لكلّ جهةٍ تعلق به الاحتمال، والاحتمال تعلق بالضرر، والضرر في محلّ الكلام يكون هو العقاب، فعلى هذا تعلق الاحتمال بالعقاب، فلو كان الاحتمال بياناً يكون بياناً للعقاب، لا أن يكون بياناً للواقع المجهول، والواقع المجهول ولو كان ملازماً مع العقاب لكن ما يكون بياناً للعقاب لا يكون بياناً للواقع المجهول، لأنّ هذا لازمه، ولا يثبت به اللازم؛ لأنّ الأصل لا يكون كافياً في إثبات لوازمه، كما ترى في باب الاستصحاب، وأنّه لو فرضنا أنّه يمكن استصحاب العقاب فلو كان سابقاً عقاب متيقّن ونستصحبه في زمان الثاني فإنّه لا اشكال في عدم إثبات الحرمة بمجرد استصحاب العقاب، والشيخ رحمته الله في هذا المقام كان نظره الى ما قلنا.

فعلى هذا على تقدير ثبوت القاعدة تكون قاعدة كلفةً ظاهريّةً ولا تكون مربوطةً بالواقع المجهول، بل على تقدير احتمال العقاب وجريان القاعدة يجب دفع العقاب بمقتضى حكم العقل، سواء كان في مورد الواقع أو لا، فلو فرضنا أنّه لم يكن واقع في البين ولكن مع ذلك لو خالف الاحتمال يقع في العقاب، وهذا شاهد على عدم مدخلية بواقع المجهول، وعلى هذا لا يرد ما أورده بعض كالمحقق الخراساني رحمته الله من أنّه لا بدّ وأن يكون إرشادياً؛ لأنّه كما قلنا يكون الاحتمال منجزاً للعقاب، لا للواقع المجهول حتى يكون إرشادياً.

ولا ما أورده عليه من أنّه يكون مع ذلك بياناً للواقع المجهول كما تكون أوامر الاحتياط بياناً؛ لأنّه لا يكون الاحتمال إلّا منجزاً للعقاب، وهذا غير مربوط بالواقع المجهول.

فعلى هذا بعد كون الاحتمال منجزاً للعقاب لا الواقع نقول: إنه لم يكن بيان للواقع المجهول، وقاعدة قبح العقاب من غير بيانٍ تحكم بقبح العقاب من غير بيان، وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على هذا تحكم بدفع العقاب، سواء كان واقعاً أم لا، فلا يمكن التمسك بها للمقام.

واعلم: أن المقام بعد عدم كونه مورداً لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فنقول بأن مورد هذه القاعدة هو فيما ثبت الحكم وورد البيان عليه، ولكن صار مردداً بين الشيتين أو الأشياء، كما أنك تعلم بأن الخمر نجس ولكن لا تدري أن الخمر في هذا الإثناء أو في هذا الاناء، فأنت تحتمل العقاب في ارتكاب كل من الإثناءين، والحال أن المحرم أو النجس ليس إلا واحداً منها، ولكن العقل يحكم بعدم ارتكاب كل منها لأجل هذه القاعدة. هذا كله لو كان المراد من الضرر هو العقاب.

وأما لو كان المراد من الضرر هو غير العقاب، أعني الضرر الديني مثل البعد عن ساحة المولى، فلو كان كذلك لا ريب في عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن هذه القاعدة تحكم بعدم العقاب مع عدم البيان، وأما المفاصد الأخر التي لا فرق في ترتبها - كالبعد عن المولى - بين العلم والجهل فلا يمكن رفعها بهذه القاعدة.

فقال الشيخ رحمته الله في هذا المقام: إن الشبهة من هذه الجهة تكون موضوعية، وفي الشبهات الموضوعية يكون الأصل الجاري هو البراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، والأخباريون قائلون بالبراءة في الشبهات الموضوعية.

واستشكل عليه رحمته الله أولاً: بأنه لا تكون الشبهة موضوعية، وليس الملاك في كون الشبهة موضوعية صرف كون الشك راجعاً الى الموضوع، بل الملاك هو كون منشأ الشك الى الأمور الخارجية، كما لو أنك تعلم بحرمة الخمر ولكن لا تدري بأن هل هذا خمر أو لا؟ ولا بد أن لا تكون وظيفة الشارع بيانه، كما ترى في هذا المثال بأن للشارع بيان حرمة الخمر، وأما هذا خمر أو لا فليس وظيفته بيان ذلك، وأما في

المقام فليس كذلك، بل يكون للشارع بيان المصالح والمفاسد، فعلى هذا ليست الشبهة موضوعية.

وثانياً: أن ما قلت من أن الأخباريين أيضاً معترفون بالبراءة في الشبهات الموضوعية أول الكلام فهم لا يقولون في الشبهات الموضوعية مطلقاً بالبراءة، بل في كل موردٍ يقولون بالدليل مثل «كل شيء لك حلال».

ولكن نقول بأنّ تعبير الشيخ رحمته الله بأنّ (الشبهة من هذه الجهة موضوعية) صار سبباً لتوهم فساد كلامه، وعلى هذا نقول بأنّه حيث إنّ هذا الكلام جارٍ في الشبهات الموضوعية؛ لأنّه يحتمل أن يكون في ارتكابها مفسدة، كالبعد عن المولى، والأخباريون أيضاً قائلون بالبراءة ولو في بعض الشبهات الموضوعية، فكل ما يقولون في هذا البعض نقول نحن في محلّ الكلام، فافهم.

وأما لو كان المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي فهو غير واجب الدفع، كما ترى أنّ العقلاء يقدمون عليه في بعض الموارد، فحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي ممنوع.

فظهر لك ممّا قلنا: أنّ بعض الآيات والأخبار لا يدلّ على البراءة، وبعض الآيات والأخبار يدلّ على البراءة، وكان مدلوله هو ما حكم به العقل من قبح العقاب من غير بيان، وبعض الأخبار يدلّ على الترخيص، فالآيات والأخبار وحكم العقل الدالة على قبح العقاب من غير بيان ليست قابلة للمعارضة مع أدلة الاحتياط لو ثبتت، لأنّ مورد هذه الآيات والأخبار وحكم العقل هو صورة عدم ورود البيان، وأدلة الاحتياط على تقدير تماميتها تكون بياناً، وأمّا الرواية الدالة على الترخيص لا صرف مدلول حكم العقل فقط فتقع المعارضة بينها وبين أدلة الاحتياط على تقدير تماميتها، فعلى هذا نذكر أدلة الاحتياط، فلم تكن شاهدة على وجوب الاحتياط فتكون أدلة البراءة سليمة عن المعارض، ولو تمت أدلة

الاحتياط فتقع المعارضة بينها وبين ما كانت دالة على الترخيص، فلا بد من معاملة التعارض بينها، فلنشرع في ذكر أدلة الاحتياط بعون الله تعالى.

فنتقول: استدلوا على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه بالأدلة الثلاثة:

الدليل الأول: الكتاب، فإنه ورد فيه بعض الآيات الدالة على عدم الوقوف في ما ليس فيه علم، وعدم الإفتاء بغير علم، وفيما نحن فيه يكون القول بالإباحة قول بغير علم، وأيضاً ما يدل على الاحتياط والورع والاتقاء.

وفيه: أنه أما بعض من لا يقول ولا يفتي لا بالحرمة ولا بالإباحة ولا يفتي أصلاً، بل يعامل مع المشتبه معاملة الإباحة فهو لا يفتي بغير علم، وأما عمله فيكون لأجل حكم العقل وبعض الآيات والأخبار.

وأما من يفتي بالإباحة فهو أيضاً لا يكون عن غير علم، إذ بعد ما أثبت وجوب اتباع حكم العقل فهو يفتي بمقتضى حكم العقل، ومع قطع النظر عن ذلك يفتي بمقتضى بعض الآيات والأخبار، فلا يكون بغير علم.

وأما ما يدل على الورع والتقوى فلا يخفى عليك أن للفتوى مراتب، وليس بتمام مراتبها واجبة، ولا يكون الاتقاء عن محتمل الحرمة واجباً، وليس هذا من بعض مراتبه الواجبة.

الدليل الثاني: بعض الأخبار، وهو أيضاً طوائف:

فطائفة منها تدل على ما يستفاد من الآيات التي استدلوا بها، أعني تدل على عدم الوقوف على غير علم، أو عدم الإفتاء بغير علم، والجواب عن هذه الطائفة هو عين الجواب عن الآيات التي تمسكوا بها، أعني دليلهم الأول.

وطائفة منها تدل على الوقوف عند الشبهة، معللاً بأن الوقوف خير من الاقتحام في الهلكة، وهذه الطائفة على اختلاف مضامينها تكون كثيرة بحيث لعلها تكون متواترة، ولكن لا يمكن الاستدلال بها للاحتياط في المقام، حيث إنه غاية ما

تدلّ عليه هذه الأخبار على اختلاف مضامينها هو التوقف عند الشبهة؛ لعدم الوقوع في التهلكة، ومن الواضح أنّه لا بدّ وأن يكون من الخارج الهلكة مفروضة حتى يجب الوقوف عندها، ولا يمكن إثبات الهلاك بهذه الروايات؛ لأنّ الحكم لا يكون موجوداً لموضوعه، بل لا بدّ وأن يكون الموضوع موجوداً قبل الحكم حتى يعرضه الحكم.

فعلى هذا كلّ موردٍ يكون فيه الهلاك وثبت من أن فيه الهلاك يجب عنده الوقوف بمقتضى هذه الأخبار، وأما فيما لا يثبت ذلك فلا يجب الوقوف، وفيما نحن فيه من أين يثبت الهلاك حتى نلتزم بوجوب الوقوف فيه؟ ولا يخفى عليك أنّ الوقوف يكون باعتبار الهلكة، والهلكة تكون مواردّها مختلفة، فلا بدّ وأن يكون الوقوف عندها أيضاً مختلف.

ففي بعض المقامات يكون عدم الوقوف موجباً للكفر، مثل عدم الوقوف والقول بغير علم في أصول الدين، كما يظهر من رواية زرارة. وفي بعض المقامات لا يكون كفراً، بل يكون واجباً، وفي بعض المقامات يكون مستحباً مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»، فلا إشكال في عدم وجوبه، فعلى هذا لا بدّ وأن يكون الوقوف دائراً مدار الهلكة، ففي كلّ مورد تثبت الهلكة يكون الوقوف، وبعد ثبوت ذلك أيضاً تارة يكون واجباً، وتارة يكون مستحباً.

فعلى هذا لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لوجوب الاحتياط؛ لأنّه يلزم إثبات الموضوع، أعني التهلكة من الخارج، ثمّ بعد ذلك أيضاً بعد كون الهلكة مختلفة فيكون الوقوف أيضاً مختلفاً، وفي المقام على تقدير إثبات الهلكة من الخارج لا يكون الوقوف واجباً، فافهم.

وطائفة هنا لا تدلّ على الاحتياط، وهذه الطائفة أيضاً فيها روايتان واردتان في موردٍ خاصّ، وروايات مطلقة.

أما الروايتان الواردتان في موردٍ خاصّ فهما:

الأولى: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منها جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزي كلّ واحدٍ منها الصيد، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا».

وفيه: أنّ ظاهر الرواية هو: أنّه إذا لم تعلموا حكم شيءٍ فلا تقولوا فيه شيئاً بغير علم، بل عليكم بالاحتياط؛ لأنّ السائل بعد ما قال: «إنّ بعض...» قال عليه السلام: «فعليكم الاحتياط»، لا أن يكون الأمر بالاحتياط راجعاً الى مسألة الصيد، ومع قطع النظر عن ذلك وتسليم أنّ الأمر بالاحتياط يكون راجعاً الى الصيد ونظائره، فتارةً يقال بأنّ الشبهة تكون في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء يكون في حقّ كلّ واحدٍ منهما متيقناً، ويكون الشك في وجوب الزائد من النصف، فيكون الشك بين الأقلّ والأكثر، ولا إشكال في البراءة عن الزائد في الشك بين الأقلّ والأكثر بالاتفاق. وتارةً يقال بأنّ المورد يكون من قبيل الشك في المكلف به، وأنّ تكليفاً ثبت ويكون الشك في متعلق التكليف، فهو غير مربوط بما نحن فيه أصلاً؛ لأنّ الكلام في الشبهة الحكمية التحريمية، وهو يكون في التكليف، لا متعلّق التكليف حتى يمكن الاستدلال لوجوب الاحتياط بهذه الرواية.

الثانية: موثقة عبدالله بن وصّاح على الأقوى، قال: كتبت الى العبد الصالح: يتراى عتّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، وتستر عتّا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة، ويؤدّن عندنا المؤدّنون، فأصلي معهم وأفطر إن كنت صائماً، أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك».

وفيه: أنّ هذه الرواية إمّا أن يكون مورد سؤال السائل فيها هو الشبهة

الموضوعية، ففي الشبهة الموضوعية لا يجب الاحتياط باتفاق الأخباريين، فلا بد من حمل الاحتياط فيها على الاستحباب.

وإنما أن يكون موردها الشبهة الحكيمة؛ فحيث يكون الشبهة الوجوبية فأيضاً بعد ما لا يجب فيها الاحتياط وبالاتفاق فلا بد من حملها على الاستحباب.

ومع قطع النظر عن ذلك لا يخفى عليك أن العامة تلتزم بأن وقت المغرب يدخل بمجرد غروب الشمس، وفي طرقنا تكون الأخبار مختلفة فبعضها يدل على أن بعد غروب الشمس يدخل وقت المغرب، وبعضها يدل على أن العبرة بذهاب الحمرة، وحملوا الأخبار الدالة على أن وقت المغرب يدخل بمجرد استتار القرص على التقية، ففي هذه الرواية أيضاً بين المعصوم عليه السلام الحكم الواقعي بلسان التقية، حيث قال: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة»، فبين حكم الله الواقعي، ثم لأجل التقية قال: «وتأخذ بالحائطة لدينك».

وأيضاً لو سلمنا أن الرواية واردة في المورد لكن مع ذلك لم نقل بالبراءة، وفيما نحن فيه نقول بجريانها مع عدم الاستصحاب في موردها، وهذا مورد الاستصحاب، وهو استصحاب اليوم، واستصحاب عدم دخول الوقت فلا تجري البراءة، فظهر لك فساد الاستدلال بالرواية لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه.

أما الأخبار المطلقة الدالة على الاحتياط فهي مع كثرتها لا يمكن الاستدلال بها:

أما أولاً فلأنه يلزم تخصيص الأكثر، حيث إنه خرج بالاتفاق عن عموم أدلة الاحتياط الشبهة الموضوعية والشبهة الوجوبية، وحمل أخبار الاحتياط على الاستحباب أولى من ارتكاب ذلك.

وأما ثانياً فلأنه يدور الأمر بين ظهور العام في العموم وظهور الأمر في الوجوب، ولا يمكن الأخذ بكل الظهورين.

فلو لم نقل بالأخذ بظهور العام في عمومه وحمل الأمر على الاستحباب حتى كان لازمه هو استحباب الاحتياط في كل الموارد حتى في الشبهة الموضوعية فلا أقل من التردد والإجمال، ولا ترجيح لظهور الأمر في الوجوب، فعلى هذا لا يثبت وجوب الاحتياط .

وطائفة من الأخبار هي أخبار التثليث، مثل قوله: «إنما الأمور ثلاثة... إلى آخره»، وهذه الأخبار أيضاً لا تكفي لإثبات الاحتياط وعدم جريان البراءة في المقام.

أما ما ورد منها عن النبي ﷺ فيمكن حملها على صورة إمكان الفحص، ولا إشكال في عدم جريان البراءة مع التمكن والقدرة على الفحص عن الحكم، وأما غيرها فعلى تسليم دلالتها معارضة مع ما قلنا من الأخبار الدالة على البراءة، وعدم إيجاب التوقف والاحتياط، فلا بد من حمل أمرها على الاستحباب، كما هو البناء في كل من الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب شيء والأخر على عدمه.

وإن أبيت عن ذلك أيضاً فيقع بينها التعارض، وإذا تعارضا تساقطا فنحكم بالبراءة أيضاً بمقتضى حكم العقل. هذا كله مع ما في هذه الأخبار من الخدشة، مثل أنه يلزم تخصيص الأكثر، أو دوران الأمر بين حفظ ظهور العام في عمومه وبين حفظ ظهور الأمر في الوجوب، ولا يكون ظهور الأمر حفظه ألزم من ظهور العام، فظهر لك أن الأخبار مع كثرتها لا تكون طائفة منها ولا واحدة منها دالة على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه.

الدليل الثالث الذي أقاموه على وجوب الاحتياط هو دليل العقل، وهو على

وجهين :

الوجه الأول: هو أنه نعلم إجمالاً بأحكام في الدين، ولا بد من العمل بما يكون طرفاً للعلم الإجمالي فيجب الاحتياط في المشتبهات، ولا يخفى عليك أنه لا إشكال

في العلم الإجمالي بأحكام الشريعة، كما لا إشكال في وجود أحكام في مؤدّى الطرق والأمارات، وكما لا إشكال في أنّه في كلّ ما يكون علم إجمالي ثمّ علم تفصيلاً ببعض ينحلّ العلم الإجمالي الأول وينطبق على المعلوم التفصيلي، وكذلك لو حصل علم إجمالي آخر بعد العلم الإجمالي الأول ويكون دائرته أضيق من العلم الإجمالي الأول فأيضاً ينحلّ العلم الإجمالي الأول وينطبق على العلم الإجمالي الثاني، مثلاً لو علم بكون الخمر في أحدٍ من عشرة أوانٍ، ثمّ علم إجمالاً بكون الخمر في أحدٍ من خمسة أوانٍ من هذه الأواني العشرة فيحمل العلم الإجمالي الأول على الثاني وينطبق عليه، ولازمه الاحتياط في خصوص أطراف العلم الإجمالي الثاني، وهذه الكبريات الثلاث لا إشكال فيها، إنّما الإشكال في المقام من جهتين:

الجهة الأولى: أنّه بعد العلم الإجمالي بتكاليف الشريعة يجب بمقتضى هذا العلم الإجمالي الاحتياط في أطرافه، ولكن نعلم أيضاً بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ، أعني تكاليف في مؤدّيات الطرق والأمارات، ويكون الإشكال في أنّه هل تكون المعلومات في الطرق والأمارات بمقدار العلم الإجمالي الأول حتّى ينحلّ العلم الإجمالي الأول الى علم تفصيليٍّ أم لا؟ مثلاً نعلم بثبوت ألف حكمٍ في الدين إجمالاً، ونعلم أيضاً بأحكامٍ في مؤدّيات الطرق والأمارات، لكن يكون الإشكال في أنّ مقدار معلوم الثاني يعني ما يكون في الطرق والأمارات هل يكون بمقدار معلوم الأول، أم لا؟ فإن كان الإشكال في هذه الجهة فنقول: إنّ لا إشكال بأنّا نعلم بأحكامٍ في مؤدّيات الطرق والأمارات بمقدار معلوم الأول، فنعلم مثلاً بألف حكمٍ في مؤدّيات الطرق والأمارات، فينحلّ العلم الإجمالي الأول بلا تردد، فتدبر.

الجهة الثانية: وهي التي تعرّض لها الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه: بأنّه ولو نعلم بأنّ كلّ مقداري نعلمه بالعلم الأول يكون في مؤدّيات الطرق والأمارات، ولكن ما نعلمه أولاً إجمالاً هو أنّ في الشريعة تكون أحكام واقعية، فنعلم إجمالاً

بوجود أحكام واقعية في الشريعة، فلو سلمنا أنّ في مؤديات الطرق أيضاً أحكاماً إلّا أنّه ما يوجب الطرق والأمارات هو حجية مؤداها، بمعنى أنّه لو كان الواقع في مؤدياتها لكان منجزاً، ولا توجب كون الواقع منحصراً بمؤدياتها، فعلى هذا لو كان في مؤديات الطرق والأمارات أحكام فلا توجب انحلال العلم الإجمالي الى أحكام واقعية، إذ يمكن أن لا يكون في مؤديات الطرق والأمارات أحكام واقعية.

وأجاب الشيخ رحمه الله عن الاشكال من هذه الجهة: بأنّه ما يكون وظيفتنا هو العلم بالأحكام التي كانت في مؤديات الطرق والأمارات، فيكون غرضه أن لا تكون وظيفتنا اتباع الأحكام الواقعية، بل ولو نعلم إجمالاً بأحكام واقعية في الشريعة إلّا أنّه لا يكون علينا العمل بهذه الأحكام بل يجب علينا العمل بالأحكام الثابتة بالطرق والأمارات.

وقد أشتكل عليه: بأن العقل مستقلّ بتنجز التكاليف المعلومة بالإجمال، فيجب الخروج عن عهدها، وصرف نصب الطريق لا يوجب إلّا البناء على أنّ مؤدياتها هو الواقع، لا أنّ العبد مكلف بالواقع بحسب ما أدّى اليه الطريق، ولم يرد من الواقع إلّا ما أدّى اليه الطريق.

ويمكن منع هذا الإشكال بأن يقال: ليس غرض الشيخ رحمه الله انحصار الواقع بما أدّى اليه الطرق والأمارات، بل يكون مراده أنّ التكليف الفعلي لم يكن إلّا بالواقع الذي أدّى اليه الطريق أو الأمانة، بمعنى أنّ التكليف لا يصير فعلياً إلّا بعد قيام الطريق أو الأمانة عليه، فيكون قيام الأمانة أو الطريق شرط لفعليته، ولا مانع من ذلك، كما قال بذلك المحقّق الحراساني رحمه الله في البراءة، فعلى هذا لا ضير في أن يكون الحكم الواقعي تنجزه مشروط بذلك.

فعلى هذا ولو نعلم إجمالاً بأحكام واقعية إلّا أنّ صرف هذا العلم لا يوجب التنجز، فلو علم إجمالاً بتكاليف إنشائية لا يجب العمل بها، إذ لا ينجز هذه

التكاليف إلا بعد قيام الطرق عليها، ولكن لا يخفى عليك أنه مع ذلك لا يصح كلام الشيخ رحمته، إذ لا إشكال في أن ذلك لا دخل له في فعلية التكليف، بمعنى أنه بالطريق والأمانة لا يصير الحكم فعلياً ولو التزم بذلك الشيخ رحمته في بعض المقامات، فافهم. ولكن مع ذلك لا يخفى عليك أنه ينحل العلم الإجمالي الأول بالثاني وينطبق عليه، إذ واضح من أنه ليس في البين لفظ الانحلال حتى يقال كيف ينحل العلم بالطريق والأمانة الظنية؟ بل ما يكون في البين هو: أنه لو كان في مقابل العلم الإجمالي علم آخر كانت دائرته أضيق منه لصار العلم الإجمالي الأول منطبقاً عليه، والسر في ذلك هو: أنه لو كان في البين معلوم ومشكوك فلازمه تنجيز المعلوم وعدم تنجيز المشكوك، وكلّ مورد يكون كما نحن فيه يلزم ذلك، إذ بعد العلم الثاني ما يكون منجزاً هو أطراف العلم الثاني، وغير أطرافه مما كان في دائرة العلم الأول يصير مشكوكاً، إذ يحتمل أن يكون مورد الشبهة في أطراف العلم الثاني، فالزائد من العلم الثاني مشكوك، مثلاً فيما نحن فيه بعد العلم بأحكام في مؤديات الطرق والأمارات ما يكون منجزاً هو أطراف الطرق والأمارات، فقهرأ ينطبق العلم الإجمالي الأول على الثاني، يعني نعلم بكون الأحكام في مؤديات الطرق والأمارات وغيرها تكون مشكوكاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الانحلال تارة يكون انحلالاً حقيقياً، كما علم إجمالاً بكون أحد الإناءين خمرأ ثم علم تفصيلاً بكون أحد الإناءين خمرأ فينحل العلم الإجمالي وينطبق على الثاني حقيقة. وتارة لا يكون الانحلال حقيقياً، بل يكون حكياً مثل ما نحن فيه، ففي ما نحن فيه ولو لم ينحل العلم الإجمالي الأول حقيقة إلا أنه كما قلنا: ما يكون منجزاً هو أطراف العلم الإجمالي الثاني فيكون الانحلال حكياً، فافهم.

الوجه الثاني: هو أن الأصل الأولي في الأشياء هو المحظر حتى يصل دليل

على الإباحة إما بالخصوص أو بالعموم، كالشبهات الموضوعية، فالـم يصل الدليل من قبل الشارع على الإباحة يكون مقتضى الأصل هو المحظر. واستدلوا على ذلك بوجهين:

الأول: وهو الذي ذكره الشيخ رحمته الله أيضاً هو: أن الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام على المقطوع مفسدته.

وفيه: أن هذا الوجه مدلوله ليس إلا قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، غاية الأمر تغيرت العبارة، فعلى هذا نقول بأنه قلنا سابقاً: إنه لا مجال لهذه القاعدة مع حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، ولا يبقى مورد لهذه القاعدة.

الثاني: وهو أمتن من الوجه الأول، وهو: أنه لا يجوز التصرف في متعلق حق إلا بإذن صاحبه، وهذه الكبرى مسلمة، ومن المسلم أن تمام الأشياء مخلوق الله تعالى، وهو مالهما وفي يد قدرته أزمنة أمورهما، والعبد ملك لمولاه فلا يجوز له التصرف إلا بإذنه لا في سائر الأشياء، ولا في نفسه، لأن نفسه أيضاً ملك لله الأحد، فعلى هذا لا يجوز للناس التصرف والتدخل بصورة عامة إلا بإذن الله تعالى، فالاتيان بالمشتبه وارتكابه لا يجوز، لأنه تصرف في ملكه بلا إذن منه، فالـم يأذن الله تعالى لا يجوز تصرف أبداً.

وفيه: أما أولاً فإنه سلمنا بأن الأشياء مخلوقة له تعالى، وأنها في ملكه وفي قبضته ولكن ما قلنا من أنه لا يجوز التصرف في الأشياء ليس في محله؛ لأنه بعد ما نعلم بأن بناء الله تعالى - كما هو اعتقاد العدلية - هو أن لا يأمر بشيء إلا وأن يكون فيه المصلحة، ولا ينهى عن شيء إلا وفيه المفسدة، فأمره ونهيه تابع للمصلحة والمفسدة، ففي كل ما أمر يلزم الاتباع لأن فيه الصلاح، وعن كل ما نهى يجب الارتداع لأن فيه الفساد، فليس ما قلنا من عدم جواز التصرف مطلقاً في محله.

وإن قلنا: بأنه على ما قلنا من أن أوامره ونواهيـه تابع للمصلحة والمفسدة

ففي المشتبه لا ندري بأنه هل فيه المفسدة حتى نهى عنه أولاً فلا يجوز الارتكاب؟

أقول: بأنه على ذلك ليس الاستدلال بهذا الوجه، بل يرجع الى الوجه الأول وقلنا جوابه.

وأما ثانياً بأنه لنا الدليل على الترخيص في الأشياء ولو كان كلها ملكاً لله تعالى، مثل قوله عزّ من قال: ﴿قل لا أجدُ فيها أوحيَ إليَّ محرماً...﴾ وغير ذلك، فهذا الدليل لو تمّ يمكن الاستدلال به على الحظر قبل ورود الشرع، وأما بعد ورود الشرع فلا؛ لأنّ قبل ورود الشرع ليس للمكلّف دليل على الترخيص، فبمقتضى هذا الاستدلال على تقدير تماميّته لا يجوز الارتكاب إلّا بعد الترخيص، بخلافه بعد الشرع وبعثة النبي، لأنّه لنا الدليل على الترخيص مثل ما قلنا، أو ما قال عزّ من قائل: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وعليه فهذا الدليل لم يفد الحظر فيما نحن فيه.

وثالثاً: مع قطع النظر عن كلّ ذلك لا يمكن التمسك بهذا الدليل لما نحن فيه، إذ هذا الدليل على تسليم تماميّته لا يدلّ إلّا على أنّ التصرف لا يجوز إلّا بالاذن، فلو نعلم بعدم الإذن لابدّ من الالتزام بعدم جواز التصرف، وأما لو شككنا في أنّه هل أذن أم لا؟ فلا يمكن التمسك بهذا الدليل والقول بعدم جواز التصرف؛ لأنّ هذا الدليل لا يكون متكفلاً لحكم هذه الجهة، لأنّه يكون شبهةً مصداقيةً ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، كما ترى في عموم «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا من طيب نفسه»، فلو شككنا في أنّه في هذا المصداق هل يكون طيب النفس أم لا؟ فلا يجوز التمسك بعمومه لعدم جواز التصرف في هذا المصداق المشتبه، بل لو قلنا بجواز التصرف أو عدمه في هذا المصداق نقول بدليل آخر لا بعموم «لا يحلّ...» الى آخره.

ففي المقام أيضاً لا يمكن التمسك بهذا الدليل؛ لأنّ النزاع لا يكون فيما علم عدم

الإذن، بل يحتمل أنه قد أذن لنا ولم يبلغ إلينا الإذن، فالتمسك بهذا الدليل في حكم ما نحن فيه والقول بالخطر يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، وهذا واضح الفساد كما بينا في محله، فعلى هذا لا بدّ في الفرد المشتبه التمسك بدليل آخر، وقلنا بأن مقتضى قاعدة قبح العقاب من غير بيان هو البراءة، فتدبر.

هذه أدلة الأخباريين على الاحتياط، وظهر لك عدم تمامية أدلتهم، وعدم إمكان التمسك بها للاحتياط فيما نحن فيه، والحق هو البراءة فيما نحن فيه، فتأمل جيداً.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول:

لا يخفى عليك أنّ منشأ رفع الحكم والاستناد إلى رفعه تارة يكون هو قاعدة ظاهرية، بمعنى أنّ الحكم بعدم حكم في الظاهر يكون منشؤه هو القاعدة الظاهرية. وبعبارة أخرى: كما يكون صرف الشك في الحكم الواقعي موضوعاً لرفع الحكم فالأمر كذلك في باب البراءة، فإنّ صرف الشك في الحكم الواقعي موجب للبراءة، ولا يتنافى هذا الحكم الظاهري الحكم الواقعي في مورده، ولكن كان المكلف جاهلاً به. وتارة لا يكون كذلك، بل يكون المنشأ هو رفع الحكم الواقعي، وأنّ الجهة التي كان الاستناد إليها لازمها هو رفع الحكم الواقعي.

فهاتان صورتان مختلفتان، ففي الأولى لا يتنافى الحكم الظاهري الحكم الواقعي، وفي الثانية لا يكون حكم واقعي أصلاً بمقتضى الدليل الذي كان مستنداً إليه في رفع الحكم، وفي هذه الصورة الثانية قلنا بالملازمة بين كون شيء في الواقع مع دليله، فإن قلنا بأنه لو كان شيء في الواقع - سواء أكان حكماً أو غير حكم - يكون ملازماً مع الدليل عليه، فإن لم يكن دليل عليه نكشف بالملازمة عدم الشيء في

الواقع، وهذه الملازمة موقوفة على بعض المقدمات بعد إثبات الملازمة، وهي: أن يكون الشيء مما يكون بيانه لازماً حتى يكون عدم الدليل على بيانه كاشفاً عن عدمه، وأيضاً بعد ذلك لا بدّ بأن يكون الشيء عامّ البلوى بحيث يكون محلّ ابتلاء الأشخاص، وأمّا لو لم يكن محلّ ابتلاء الأشخاص فيمكن أن لا يبيته ولو كان في الواقع، وعدم الدليل على بيانه لا يكون كاشفاً عن عدمه واقعاً، وأيضاً بعد ذلك لا بدّ وأن يكون الشيء بحيث يكون عليه توافر الدواعي بحيث لو بيّن بلغ الينا، أمّا لو لم يكن كذلك فيمكن أن يكون قد يبيته ولم يبلغ الينا، فعدم الدليل عليه ليس كاشفاً عن عدمه واقعاً، ففي كلّ موردٍ يكون الأمر كذلك سواء كان الشيء حكماً أو غير حكمٍ يكون عدم الدليل دليل العدم، فإذا لم يكن دليل على حكم ويكون الحكم محلّ ابتلاء العامة وكان بحيث لو بيّن بلغ الينا، فلو لم يكن في الآثار والأخبار دليل عليه نكشف بسبب الملازمة التي تكون بين الحكم ودليله مع هذه المقدمات عن عدم الحكم واقعاً. فعلى هذا كلّ موردٍ يكون كذلك يكون عدم الدليل كاشفاً عن عدم الحكم في الواقع، بخلاف البراءة، وهذا هو مراد القدماء من قولهم: عدم الدليل دليل العدم، كما ترى كثيراً في كلمات صاحب المعالم رحمته الله، وهذا غير البراءة فيما قلنا، فراد المحقق أيضاً يكون ذلك. وإن أبيت عن أن يكون مراده ما قلنا فراد المتقدمين هو ما قلنا.

وبهذا يمكن توجيه كلام المحقق الذي نقله الشيخ رحمته الله في هذا المقام في التنبيه الأول في رسائله ولكن الشيخ رحمته الله قال بنحو آخر في توجيه كلامه.

وقال: إنّه لا إشكال في أن التكليف لو بلغ مرتبة الفعلية يلزم على الشرع البيان، وإلا لو لم يبين ومع ذلك كان فعلياً بمعنى البعث والزجر مع جهل المكلف كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، فمن عدم البيان وعدم الدليل نكشف عدم الفعلية، وهذا التوجيه وإن كان له وجه إلا أن نتيجته راجعة الى البراءة، فلا ينافي عدم فعلية

التكليف عدم حكم في الواقع، ولكن على ما قلنا عدم الدليل كاشف عن عدم الحكم في الواقع أصلاً، فتدبر.

التنبيه الثاني: لا يخفى عليك أنه على ما قلنا بمقتضى الأدلة السابقة للبراءة هو عدم عقاب في ارتكاب المشتبه، كما يستفاد ذلك من حكم العقل وبعض الأخبار، ولا يكون حكم مستفاداً أصلاً، بل المستفاد جواز الارتكاب عملاً وعدم العقاب على تقدير مخالفته مع الواقع، ويستفاد من بعض الأخبار الإباحة الظاهرية، إلا أنه مع ذلك لا يكون منافياً مع الحكم في الواقع.

ولكن هذا على ما مشى عليه بعض المتقدمين الذين قالوا بالبراءة لأجل الاستصحاب، غاية الأمر استصحاب حال العقل، وأن الأصل عدم ورود الحكم، فعلى هذا يكون الحكم فيما نحن فيه بالبراءة بمقتضى الاستصحاب، وعلى هذا يكون من الظنون؛ لأن حجية الاستصحاب عندهم كان من باب الظن، غاية الأمر ظن نوعي، فعلى هذا يكون الاستصحاب والبراءة من الأمارات، وبمقتضى البراءة أو الاستصحاب ينفي الواقع ونحكم بعدم حكم واقعاً، بخلاف ما قلنا فلا يكونان على هذا حكماً ظاهرياً بحيث لا يتنافى مع الحكم الواقعي غير الفعلي في موردتهما، بل بعد استصحاب عدم ينفي الواقع وأنه ولا يكون حكم في الواقع أصلاً، ويكونان على هذا من الأمارات.

ولكن مع ذلك في مقام التعارض بينها وبين سائر الأمارات يكون سائر الأمارات مقدماً عليهما؛ لأن موضوعهما هو عدم الدليل على الواقع، وإذا قامت أمانة أخرى على خلافهما يكون دليلاً، مثل ما لو قلنا بمقتضى الاستصحاب بعدم حرمة شرب الخمر، فموضوع الاستصحاب هو عدم الدليل على حرمة شربه، وإذا قام خبر الواحد على حرمة شربه فلا يقع بينها التعارض، بل لابد من تقديم خبر

الواحد، لأنّ بقاء خبر الواحد يرتفع موضوع الاستصحاب؛ لأنّ موضوعه عدم الدليل، وخبر الواحد يكون دليلاً، وأما نسبتها مع سائر الأصول فللكلام فيها محلّ آخر، فافهم.

التنبية الثالث: لا يخفى عليك في أنّه ولو قلنا بالبراءة في المشتبه إلّا أنّه مع ذلك حسن الاحتياط عقلاً ممّا لا إشكال فيه، ولو لم يكن دليل على الحرمة أو الوجوب، بل ولو قامت الأمانة على خلافه لكن مع ذلك يكون الاحتياط حسن عقلاً، بل لو كان عبد في مقام الإطاعة والانقياد وترك المشتبهات بصرف احتمال أن لا تكون حراماً يُتاب أيضاً بثواب الانقياد، بل قال بعض بأنّ في عكسه أيضاً يكون العقاب لو تجرّى العبد وارتكب ولم يكن في الواقع حراماً، ولكن نحن ولو لم نقل بالعقاب في صورة التجريّ إلّا أنّه في صورة الانقياد لا إشكال في الثواب.

نعم، تارة لا يكون الاحتياط حسناً لأجل عوارض آخر مثل ما يكون موجباً لاختلال النظام، أو يكون بناء الشارع فيه على عدم الاحتياط مثل باب الطهارة والنجاسة، أو يكون الاحتياط خلاف الاحتياط ولكن الاحتياط في حدّ ذاته مع قطع النظر عن الجهات الخارجية يكون مستحسناً عقلاً، وهذا ممّا لا إشكال فيه، فافهم.

إنّما الكلام في أنّ الاحتياط يكون مستحسناً لصرف إدراك الواقع، والأمر به أيضاً يكون بذلك، بمعنى أنّه يكون أمره أمراً مولوياً، أو يكون أمره أمراً إرشادياً؛ لأنّه لو كان الاحتياط لصرف إدراك الواقع فحيث لم يكن فيه ملاك إلّا إدراك الواقع فلا يكون قابلاً للأمر المولوي، إذ على تقدير كونه لحفظ الواقع فحيث يكون باب الإطاعة والمعصية بيد العقل فالعقل بعد ما أمر به كان لإدراك الواقع ومن وظائفه، فالشارع لو أمر به لا بدّ وأن يكون إرشادياً، وأما لو كان فيه ملاك آخر

غير حفظ الواقع فلو دلّ دليل عليه فيمكن أن يكون ملاك الأمر المولوي فيه وأمر به أيضاً، فلا بدّ هنا من مفروضية جهتين: الأولى كون الملاك فيه، والثانية الأمر به. أما الملاك في الاحتياط مع قطع النظر عن ملاك حفظ الواقع فيمكن أن يقال: إنّ الاحتياط في المشتبهات يوجب حصول ملكة في الشخص بحيث يجتنب عن المحرمات، ويحصل له ملكة الورع والتقوى، ولا إشكال في أنّ الاحتياط يوجب حصول تلك الملكة، فيكون فيه ملاك الأمر المولوي، ولكنّ صرف الملاك ليس كافٍ في كونهم مستحباً شرعاً، بل لا بدّ من الأمر.

فتقول: إنّ الأخبار الدالة على الاحتياط وإن كان بعضها دالاً على ما حكم به العقل لحفظ الواقع إلّا أنّه في أخباره ما يدلّ على ذلك، يعني على الأمر به لحصول تلك الملكة، مثل ما يدلّ على أنّ أولى الورع الورع في المشتبهات، أو غير ذلك من العبارات، فعلى هذا لا بأس بأنّ يقال: إنّ الاحتياط مع قطع النظر عن حسنه العقلي يكون مأموراً به بأمرٍ مولوي، فافهم.

التنبيه الرابع: لا إشكال في أنّ جريان البراءة يصحّ في كلّ موردٍ لا يكون دليلٌ جاكم أو وارد عليها في المورد، سواء كان الحاكم من الأمارات أو الأصول، وإلّا لو كان في موردها الحاكم أو الوارد لا تجري البراءة بلا إشكال، فعلى هذا لو كان في مورد استصحاب الحرمة أو النجاسة فلا تجري البراءة، ومن هذا القبيل هو الشك في التذكية وعدمها.

ولا يخفى عليك أنّ الأصل الجاري في الحيوان المشكوك تذكّيته يكون مختلفاً، فتارةً يكون الشكّ في الحيوان في كونه من الحيوانات مأكول اللحم وعدمه، ففي هذا الشكّ تجري البراءة، ويحكم بحلّية لحمه لو لم يكن له مانع آخر.

وتارةً يكون الشكّ في أنّ هذا الحيوان هل يكون قابلاً للتذكية، أو لا؟ ففى

هذه الصورة تارةً نقول بعدم جريان أصل عدم التذكية، وتارةً نقول بجريانه، فإن لم نقل بجريانه فأيضاً لا إشكال في جريان البراءة، وأما لو قلنا بجريانه فلا تجري البراءة؛ لأن أصل عدم التذكية يكون حاكماً على البراءة، ولكن في الشك في كونه مأكول اللحم وعدمه تجري البراءة، فعلى هذا نحكم بطهارة صوفه وشعره وجواز حمله في الصلاة، وأما لم نقل بحلّية لحمه فلأجل احتمال كونه ميتة.

فظهر لك الفرق بين جريان الأصلين، فالبراءة لو لم تجر في الشك في مأكولية لحمه وعدمه لم يمكن الالتزام بطهارة شعره وصوفه، ولكن بعد جريانه نقول بطهارة الشعر أو الصوف، ولو لم يجز أصل عدم التذكية نقول بطهارة لحمه أيضاً، ولكن المانع من ذلك هو هذا الأصل، فافهم. وللتفصيل في هذا الباب مقام آخر.

هذا كله في ما يكون الدوران بين الحرمة وغير الوجوب من جهة عدم النص، وهذا هو المسألة الأولى.

المسألة الثانية: فيما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص، وهذا أيضاً تارةً يكون منشأ الشك إجمال الحكم، وتارةً يكون منشأ الشك إجمال الموضوع. أما الأول مثل ما إذا لم ندر بأن النهي حقيقة في الحرمة أو الكراهة فالموضوع مبين، ولكن الشك في الحكم. وأما الثاني أعني ما يكون منشأ الشك إجمال الموضوع، كما إذا كنا لم نعلم ما هو موضوع الفناء؟ ولا يخفى عليك أن المراد من الموضوع هنا غير المراد من الموضوع في الشبهة الموضوعية؛ لأن في الشبهة الموضوعية -التي يأتي الكلام عنها لاحقاً- بعداً يكون الموضوع -أعني المفهوم- مبيناً ولكن الشك في المصدق، وتكون حقيقة الشبهة هي الشبهة المصادقية، وأما في المقام فيكون الموضوع غير مبين، و عليه فالمراد بكلا قسميه -أعني سواء كان الإجمال في الحكم أو الموضوع- يكون مورداً للبراءة؛ لما قلنا في المسألة السابقة من قبح العقاب من غير بيان وغيره من الأدلة.

المسألة الثالثة: فيما لو كان دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين ففي هذا المورد أيضاً تجري البراءة؛ لأنه بعد ما يكون في باب تعارض النصين مقتضى القاعدة التساقط فأيضاً يكون العقاب من غير بيان؛ لأنه ولو ورد الدليل إلا أن الدليل لا بد وأن يكون بحيث يرشد الشخص ويمكن له التعويل عليه، وفي مورد تعارض النصين ليس الأمر كذلك، فعلى هذا يكون المورد هو جريان البراءة. نعم، لو قلنا بمقتضى الأدلة الأخر بأن الحكم في تعارض الخبرين هو التخيير أو الاحتياط يكون أمراً آخر، ولكن بمقتضى القاعدة بعد ما كان التساقط لا بد من القول بالبراءة.

المسألة الرابعة: هي في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة الشك في الواقعة الجزئية، وهذا هو المسمى بالشبهة الموضوعية، ويمكن أن يقال بالنسبة المصادقية، والكلام في هذه المسألة يكون فيما لو كان الحكم والمفهوم مبنياً والشك يكون في المصدق، مثلاً أنه كان يعلم بأن الخمر الذي كان صفته كذا وكذا حرام شربه، ولكن هذا الإناء الخارجى لا يدري بأنه هل هو خمر حتى يحتجب عنه، أو ماء حتى لا يحتجب عنه؟ والحال أنه يعلم حكم الخمر ومفهومه، وكذا حكم الماء مفهومه، ولا إشكال في جريان البراءة هنا.

ولكن قد يتوهم عدم جريان البراءة؛ لأن موضوع جريان البراءة هو عدم البيان، وأما مع البيان فلا مجال للبراءة، وفي المورد بعد ما بين الشارع حكم الخمر ويعلم مفهومه فلا بد له من الاجتناب عن هذا المصدق، إذ وظيفة المولى هنا هي البيان وقد عمل بها فلا يكون عقابه من غير بيان.

وفيه: أننا نقول شيئاً على سبيل المقدمة: إن في كلام المتوهم نوعاً من الفساد، وهو: أن النهي الذي صدر من الشارع بحسب الثبوت والتصور تارة يكون بنحو القضية المحصلة ويكون نهيته انحلالياً، بمعنى أن نهيته منحل إلى نواحي كثيرة بعدد

الأفراد، مثلاً: نهى عن الخمر وكان للخمر مائة فردٍ وكان نهيه انحلالياً فقد انحلّ نهيه الى مائة نهى بعدد أفراد الخمر، وكان لازم ذلك أنه يكون فيه موافقات ومخالفات كثيرة لا موافقة أو مخالفة واحدة، فلو اجتنب عن أحد أفراد الخمر امتثل أحد النواهي، ولو ارتكب فرداً آخر خالف بالنسبة اليه.

وتارة لا يكون كذلك، بل يكون بنحو القضية المعدولة، بمعنى أنه ولو كان بحسب الظاهر النهي عن الشيء إلا أنه يكون لبناً راجعاً الى الوجود، مثلاً: إذا قال: لا تأكل الرمان يكون النهي عن الاتصاف بوصف أكل الرمان، فيكون الاتصاف بهذه الصفة مطلوباً للمولى وهذا الاتصاف يكون أمراً وجودياً، وعلى هذا لا يكون هنا إلا نهى واحد، ولا يكون له إلا امتثال واحد، كما لا يكون له إلا مخالفة واحدة، فلو أكل فرداً من الرمان خالف النهي ولو ترك سائر أفراد الرمان؛ لأنّ الاتصاف لا يحصل إلا بترك جميع أفراد، وفي هذه الصورة لا تكون موافقات أو مخالفات كثيرة بعدد الأفراد؛ لأنّ النهي لا يكون انحلالياً.

إذا عرفت أن تحول النهي يتصور بتلك الصورتين فلا إشكال في أنه في الصورة الأولى كلما يعلم كون شيء فرداً للمنهى عنه يكون لازم الاجتناب، وفي الفرد المشكوك يكون مقتضى القاعدة هو البراءة، ولا مجال لأن يقال بأنّ التكليف معلوم فلا مجال لجريان البراءة؛ لأنّ ما يكون موضوع البراءة هو جهل المكلف وعدم علمه، وبعد ما كان النهي انحلالياً في الفرد المشكوك لا يعلم بالتكليف، وإذا كان كذلك تجري البراءة.

كما أنه لا إشكال في أنه في الصورة الثانية يكون المورد قاعدة الاشتغال؛ لأنّ في الأول يكون الشك في التكليف، بخلاف الثاني فإنه يكون الشك فيه شكاً في مقام الامتثال؛ لأنّ ثبت التكليف بوجوب اتصافه بصفة عدم أكل الرمان، فلا بدّ للمكلف من تحصيل ذلك الموصوف، وفي الفرد المشتبه لابد من الاجتناب حتى يعلم بإطاعة

المولى، والبراءة عن عهدة التكليف.

نعم، لو كان أصل مقدم عليه في البين أو أمانة لا بدّ من الأخذ بها، ويجوز له ارتكاب هذا الفرد المشتبه، مثل ما كان في البين استصحاب بأن يقال بأنّه قبل ارتكاب ذلك الفرد يكون الوصف حاصلاً فكذلك بعده بمقتضى الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فلو كانت نواهي الشارع من قبيل الثاني يكون مورد الاشتغال في الشبهات الموضوعية لو لم يكن أصل أو أمانة حاكماً عليه، وإن كانت نواهي الشارع من قبيل الأول فيكون في الشبهات الموضوعية مورد البراءة، ولا إشكال في أنّ نواهي الشارع تكون من القسم الأول، وليس في الشرع نهي وارد من قبيل القسم الثاني.

وقد ظهر لك من مطاوي كلماتنا: أنّه كلّما يكون النهي من قبيل القسم الثاني يكون في الفرد المشتبه مجرى الاشتغال بعد العلم بالتكليف، وأمّا إذا كان من قبيل القسم الأول فلا إشكال في جريان البراءة، لأنّ الميزان في جريان البراءة هو جهل المكلف بالتكليف وعدم حجة من قبل المولى له، وفي ما كان التكليف انحلالياً ففي ما يعلم أنّ هذا الفرد فرد للتكليف فلا بدّ من الاجتناب، وأمّا في الفرد المشتبه فلا يجب عليه الاجتناب؛ لأنّه لم يعلم ورود نهي على هذا الفرد، ومعنى انحلالية النهي هو أنّه فيه امتثالات ومخالفات عديدة بعدد أفرادها، فعلى هذا تجري البراءة في الفرد المشتبه.

وإن قلت: إنّ ما يكون وظيفة الشارع وهو البيان قد تمّ، فلا مانع بعد ذلك من العقاب على تقدير المخالفة.

قلنا: إنّّه ولو سلّم أنّ الشارع يبيّن الحكم إلّا أنّه يكون استحقاق العقاب بعد تمامية الحجة على العبد، وما لم يتمّ الحجة لا يصحّ العقاب، وإلّا فلو يكفي صرف بيان الشارع لا بدّ أنّ يحكم العقل بالعقاب ولو لم يصلح البيان إلى المكلف، فهذا شاهد

على أنه ما لم تتم المحبّة على العبد لا يصحّ العقاب، فلا شبهة في جريان البراءة في القسم الأول، أعني إذا كان التكليف انحلالياً، ومن هذه الجهة تنجّ الفرق بين الشرطية والممانعية، فلا تجري البراءة في الأول دون الثاني، مثلاً إذا كان شرط الصلاة استعمال الملبوس من جلد مأكول اللحم فلو شكّ في أنّ شرط صلاته موجود أم لا لا يمكن جريان البراءة والحكم بصحة الصلاة؛ لأنّ في الشرائط حيث إنّ مورد التكليف هو الوجود فلا يكون انحلالياً، فعلى هذا لا بدّ له من تحصيل ذلك الوصف، مثلاً وصف لبس جلد مأكول اللحم، فعلى هذا يكون التكليف معلوماً والشكّ يكون في مقام الامتنال، وفي مثل ذلك المورد يكون مجرى الاشتغال.

وأما في الشكّ في الممانعية فليس كذلك، فلو شكّ في أنّه هل هو لابس في صلاته من جنس غير المأكول والحال أنّه عالم بأنّ من موانع الصلاة هو لبس غير المأكول؟ فلا إشكال مع ذلك في جريان البراءة؛ لما قلنا من أنّ التكليف والنهي يكون انحلالياً، وينحلّ النهي الواحد الى نواهٍ عديدة، ففي الفرد المعلوم لا بدّ من الاجتناب، وفي الفرد المشتبه تجري البراءة لجهل المكلف بالتكليف، فظهر لك أنّ في الشبهات الموضوعية تجري البراءة؛ لأنّ تكليف الكلّي وإن كان معلوماً إلاّ أنّه بالنسبة الى الفرد المشكوك لا يعلم المكلف بالتكليف، وهذا معنى أنّ الشكّ يكون في الواقعة الجزئية إلاّ اذا لم يكن النهي انحلالياً، فافهم وتدبّر جيّداً.

هذا كلّه بحسب القواعد الكلية، مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو حديث الرفع، ولكن لا يخفى عليك أنّه لا حاجة لنا في جريان البراءة في المقام الى ما قلنا أصلاً حتى يقال ويتوهم بأنّ ذلك في ما يكون النهي انحلالياً، وأمّا اذا لم يعلم بأنّ النهي انحلالى أو لا فلا مجال للبراءة حتى نحتاج الى أن نقول في الجواب بأنّ النواهي الواردة في الشرائط تكون انحلالية، بل نقول بأنّ في المقام يكون مقتضى الأصل هو البراءة لأجل أخبار كثيرة واردة في خصوص ما نحن فيه، مثل رواية عبدالله بن

سنان، ومثل الرواية الواردة في الجبن وغيرهما بحيث لا يبقى الإشكال في المسألة.
ومن الروايات التي تمسك بها للمطلب هي رواية مسعدة بن صدقة «كل شيء
هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب
يكون عليك ولعله سرقة، والعبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع، أو
امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير
هذا أو تقوم به البيئته».

وهذه الرواية وإن دلّ صدرها بظاهرها على ما نحن فيه إلا أن صدرها
متناقض مع أمثلة الرواية. وبعبارة أخرى: لا تنطبق هذه الأمثلة التي جعلها في
الرواية صغرى وكبرى مستفادة من الصدر؛ لأن الحكم في هذه الأمثلة الثلاثة
الواردة في الرواية ليس لأجل البراءة في الشبهة الموضوعية، ولا يمكن الحكم بكون
الثوب ملكاً له أو العبد عبداً له أو المرأة امرأته بمقتضى البراءة في الشبهة الموضوعية،
بل الحال في الأمثلة كما قال الشيخ رحمه الله ليس مستنداً إلى أصالة الحلّة، فإن الثوب
والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرف فيها لأجل اليد، وإن
لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيها حرمة التصرف؛ لأصالة بقاء الثوب
في ملك الغير، وأصالة الحرّية في الإنسان المشكوك رقيته، والزوجة إن لوحظ فيها
أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحلّة مستندة إليه، وإن قطع النظر عن هذا
الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

وإن لم يمكن الجمع بين الصدر وهذه الأمثلة فلا بدّ إمّا من أن يقال بأننا ولو فهم
الأمثلة إلا أن الصدر شاهد لما نحن فيه، وإمّا من طرح الرواية.

ولكن يمكن توجيه الرواية بنحو آخر، وهو: أن يقال بأنّه في الرواية نكتة
لطيفة، وهي أنّه في تمام هذه الأمثلة الثلاثة كان الاستناد إلى الشخص بمعنى أن ثوبك
أو عبدك أو زوجتك، لا أن الثوب أو العبد أو المرأة ولو لم يكن تحت تصرفك،

فالحكم يكون في هذه الأمثلة الثلاثة مع كونها تحت تصرف الشخص حيث قال: «وذلك مثل التوب يكون عليك ولعله سرقة»، وهكذا في المثالين الآخرين، وفي صدر الرواية قال: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم... إلى آخره»، ويكون بعد كل شيء لفظ «هو» وإن أسقط فيما نقله الشيخ رحمته في الرسائل، فعلى هذا يمكن أن يكون جملة «هو لك» صفة لجملة «كل شيء»، فيكون المعنى أن كل شيء يكون هو أي الشيء لك، أعني منك وتحت يدك حلال، ويكون «حلال» خبراً لكل شيء، فعلى هذا يكون لسان الرواية هو: أنه كما تكون يد الغير أمانة للملكية كذلك تكون يدك أيضاً أمانة للملكية، فإذا كان توب تحت يدك، أو عبد تحت يدك، أو امرأة تحت يدك وشككت بأن التوب والعبد هل هما ملك لي أو سرقة أو العبد حر، أو المرأة زوجتي أو أختي أو رضيعتي فتقول بأن التوب والعبد ملك لي والمرأة زوجتي بمقتضى يدك عليها.

فن هذه الرواية يُستفاد أن اليد أمانة للملكية للشخص أيضاً كما هي أمانة الملكية للغير، وعلى هذا لم تكن الرواية مرتبطة بما نحن فيه، ولكن بهذا التوجيه يرتفع الإشكال عن الرواية، وهو توجيه حسن خصوصاً مع ما في الأمثلة من الاستناد إلى الشخص، وخصوصاً مع لفظ «هو» الوارد في الرواية ولم يكن في سائر روايات الباب، وخصوصاً مع ما ورد في الروايات ما هو شاهد على أن يد الشخص أيضاً أمانة للملكية لنفسه.

ومثل ذلك ما ورد في باب اللفظة من أنه سأل شخص من المعصوم عليه السلام بأنني وجدت شيئاً في داري، فأجاب عليه السلام بما يقرب من هذه المضامين، من أنه هل يجيء أحد في دارك؟ قال: نعم، فلم يحكم المعصوم عليه السلام بكون ما وجده ملكاً له.

ثم ذكر ما يقرب من هذه المضامين: وجدته في صندوقي، فقال: هل جاء أحد على رأس صندوقك؟ فقال: لا، فقال قريباً من هذه المضامين من أنه ملكك، وهذا

شاهد على أن يد الشخص أمارة الملكية، غاية الأمر لو جاء شخص آخر لا يكون منحصرأ به فلا يكون في يده، ولذا لا يحكم بملكيته.

وكذلك في ما حصل الشك للشخص بعد تزويج امرأته بأنها هل هي رضيعته أم لا؟ فورد في بعض الروايات ما يدل على عدم الاعتناء بذلك الشك، وهذا أيضاً شاهد على أن يد الشخص أمارة الملكية كيد الغير. وعلى كل تقدير لا تكون الرواية المتقدمة مربوطة بما نحن فيه، ولجريان البراءة في ما نحن فيه يكفي سائر الأخبار.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه يظهر من أخبار الباب أنه لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية؛ لأنه قال في بعض أخباره: «حتى يقوم الشاهدان»، أو في بعض أخباره «حتى تعلم بعينه»، وهذه العبارات صريحة في عدم وجوب الفحص، ولا يجب عليه طلب الشاهدين، بل لو قام بالفحص فلعله يكون حراماً، وعليه فلو نلتزم بأنه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص بحسب القاعدة لكن في ما نحن فيه لا يكون جريان البراءة موقوفاً على الفحص، للأخبار الخاصة الواردة في المورد.

ثم إنه كما قلنا سابقاً في مطاوي كلماتنا: إن مورد جريان البراءة فيما لا يكون دليل حاكم أو أصل حاكم أو وارد عليه، فلو كان في البين أمارة موافقة للبراءة أو مخالفة لها لا يكون مجالاً للبراءة، وكذلك لو كان أصل حاكم في البين، مثل استصحاب عدم التذكية لو قيل بجريانه فلا إشكال في عدم جريان البراءة، فتدبر. هذا كله حول الكلام في ما كان الشك بين الحرمة وغير الوجوب.

أما الكلام فيما لو كان الشك بين الوجوب وغير الحرمة فأيضاً تارة يكون منشأ الشك لأجل فقدان النص، وأخرى لأجل إجمال النص، وثالثة لأجل تعارض النصين، ورابعة لأجل الشك في الواقعة الجزئية. نحن إذ نرجح الكلام في صورة ما لو كان الشك بين الوجوب وغير الحرمة وكان منشأ الشك هو فقد النص، وبعد إثبات حكم تلك الصورة يظهر حكم سائر الصور أيضاً؛ لعدم الفرق بين تلك الصورة

وسائر الصور.

فنقول بعون الله تعالى: إنه ولو لم يجز بعض الأدلة المتقدمة الدالة على البراءة في ما لو كان الشك بين الحرمة وغير الوجوب كالذي ورد قريباً من هذا المضمون «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ولكن بعض الأدلة المتقدمة جارٍ في المقام، مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحديث الرفع، وغيرها، وبعض ما تمسكوا به للاحتياط في المسألة المتقدمة ليس جارٍ في المقام، وبعضها الآخر وإن كان يمكن توهم الاحتياط في المقام لأجله إلا أنه قلنا: ما في أدلة الاحتياط من الفساد مثل رواية زرارة والرواية الواردة في الصيد، ولم يقل من قال بالاحتياط في الشك بين الحرمة وغير الوجوب بالاحتياط في المقام، فعلى هذا ليست المسألة - يعني البراءة - فيما لو كان الشك بين الوجوب وغير الحرمة محل إشكال.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول:

إنه لا يخفى عليك أنه مع ذلك لا بأس بالاحتياط بل لا إشكال في حسن الاحتياط لحكم العقل بذلك، بل يمكن أن يقال بالثواب عليه: ثواب الانقياد، حيث إن هذا العبد كان في مقام إطاعة المولى قد ترك محتمل الحرمة وأتى بمحتمل الوجوب فهو عبد منقاد ومستحق للثواب على انقياده، وإن لم نقل بالعقاب في صورة التجري فهذا أيضاً ليس قابلاً للزاع، ولكن للشيخ الأنصاري رحمته الله في المقام كلاماً صار مورد إشكال.

فنقول مقدمة لفهم مراد الشيخ رحمته الله: إن الكلام تارة يقع في أنه بعد ما يكون قصد القربة معتبراً في العبارة هل يكفي في ذلك صرف احتمال الأمر، أو لابد من العلم بالأمر؟ وبمعنى آخر أنه فيما احتمل الأمر هل يمكن قصد التقرب بصرف هذا

الاحتمال، أو لا يمكن قصد التقرب، بل يعتبر في قصد التقرب من الأمر المعلوم في البين؟ وحاصل الكلام أنّه في إمكان قصد التقرب يكون محتاجاً إلى أمرٍ بالعمل، أو لا يلزم ذلك، بل لو يُحتمل أمرٌ بشيءٍ يكفي في إثباته بداعي التقرب إلى الله تعالى؟ فإن كان الكلام في ذلك وكان الشيخ رحمته الله مراده أنّه لا يمكن قصد التقرب بصرف احتمال الأمر، بل لابدّ من الأمر المعلوم فليس كلامه في محله، ويرد عليه ما أورده المحقّق الخراساني رحمته الله وآخرون، لأنّه لا إشكال في إمكان قصد التقرب ولو باحتمال الأمر، ولا يلزم من ذلك العلم بالأمر.

وتارة يكون الكلام في أنّ عبادة الفعل بماذا تحصل؟ فهل يصير الشيء عبادةً بصرف احتمال الأمر به، أو لا يكون الأمر كذلك، بل الشيء إمّا أن يكون عبادةً واقعاً، أو لا، سواء تعلق به الأمر، أو لا؟ فصرف تعلق الأمر بالشيء لا يصير عبادةً كما ترى في التزويج وقد أمر به في الشرع، ولكن مع ذلك لا يكون من العبادات بالمعنى الأخص، وإن كان موجباً للثواب لو تزوج متقرباً إلى الله ولكن لا يكون العمل عملاً عبادياً بمجرد ذلك. وأيضاً كما ترى في التوصّيات فصرف الأمر بها لا يكفي في عباديتها، ولو أنّه لو أتى بها بداعي الأمر صار موجباً للثواب.

فظهر لك أنّ صرف احتمال الأمر لا يكفي في عبادة العمل، نعم، يكفي للجهة الأولى، فعلى هذا لو كان كلام الشيخ رحمته الله ناظراً إلى الجهة الثانية - أعني أنّ الفعل لا يصير عبادةً بصرف احتمال الأمر - لا يرد عليه ما أورده عليه، ولو تأملت في كلامه رحمته الله يظهر لك أنّ مراده كان الجهة الثانية.

فعلى هذا كون عبادة العمل في المقام - أعني فيما لو شكّ في الوجوب وغير الحرمة - مثلاً إذا لم تدّر بآثمه هل غسل اللحية في الوضوء يكون واجباً، أو يكون مباحاً، أو مستحباً؟ يتوهّم أن يكون إمّا من جهة الانقياد، وإمّا من جهة أوامر الاحتياط، وإمّا من جهة أخبار من بلغ.

ولا يخفى عليك أن الثمرة في هذا النزاع تظهر في بعض الموارد، كما في المثال المتقدم لو قلنا بأنه لا بدّ وأن يقع المسح في الوضوء بماء وضوء عبادي، فعلى هذا لو قلنا بأنّ غسل اللحية بأحد الوجوه المتقدمة إما من باب الانقياد، وإما من باب أوامر الاحتياط، وإما من باب أخبار من بلغ صار عبادةً، فلو مسح بماء الوضوء الموجود على لحيته فقد أتى بالمسح الواجب، وإلا فلا.

وعلى هذا نقول: إنّ كون العمل عبادياً لا يمكن القول به لصرف الانقياد، وإنّ بهذا العمل يحصل الانقياد، لأنّه ولو كان العبد الذي أتى بالفعل باحتمال كونه مطلوباً للمولى مطيعاً ومنقاداً، وإنه ولو قلنا في باب التجري بعدم العقاب على المتجري ولكن فيما أتى بالفعل باحتمال كونه مطلوباً للمولى يثاب عليه ثواب الانقياد، إلّا أنّه كما قلنا في التجري لا يوجب التجري قبح الفعل فكذلك لا يوجب الانقياد حسناً في الفعل، فلا يصير الفعل عبادةً ولو يثاب العبد بانقياده، وصرف مقارنة العمل مع الانقياد وحصول الانقياد به لا يوجب أن يكون العمل عبادةً، فافهم.

وكذلك لا يمكن القول بعبادية الفعل لأجل أوامر الاحتياط، سواء قلنا بكون أوامر الاحتياط إرشادية كما هو ظاهر جُلّ أخبارها، أو قلنا بكون أوامر الاحتياط كما يستفاد من بعض أخبارها مولويةً.

أما على القول بكون أوامر إرشادية فلأنّ معنى إرشاديتها هو أنّ الإتيان بالعمل يوجب الثواب في صورة الإصابة مع الواقع، وفي صورة الخطأ ليس بشيء، فعلى هذا لا يثبت الأمر الإرشادي إلّا الإرشاد الى الواقع، لا عبادية العمل، فيكون تابعاً لما يرشد اليه، فإن كان الفعل عبادةً قبل هذا الأمر فهو، وإلا فالأمر الإرشادي غير وافي لإثبات عبادية العمل، فلو كان أمر نفس العمل عبادياً فيكون العمل عبادياً، وإلا فلا، وأمر نفسه مع قطع النظر عن أوامر الاحتياط أيضاً لا يوجب كون

الفعل عبادة إلا اذا كان أمره عبادياً، وإلا فصرف الأمر بالفعل غير موجب لصيرورته عبادة؛ لأنه يمكن أن يكون أمره توصلياً.

وأما على القول بكون أوامر الاحتياط مولويةً فأيضاً لا تكفي في عبادية العمل؛ لأنه كما قلنا سابقاً: إن كون الأمر بالاحتياط في المشتبهات على القول بمولويته كما يظهر من بعض الأخبار هو لحصول الاتقاء وصيرورة العبد بذلك، أعني بالاحتياط في المشتبهات معتاداً على ترك المحرمات والإتيان بالواجبات، فيكون أمر المكلف بالاحتياط لحصول هذه الملكة، فعلى هذا يكون الاحتياط وجوبه توصلياً؛ لأن الغرض من أمره ليس إلا حصول هذه الملكة، سواء قصد التقرب أم لا، فعلى هذا لا تكفي في عبادية العمل أوامر الاحتياط، إرشاديةً كانت أو مولويةً. ثم بعد ما عرفت من عدم صيرورة الفعل عبادياً بصرف الاتقياد ولا لأجل أوامر الاحتياط فهل تكفي في عبادية العمل وصيرورته عبادةً أخبار من بلغ، أم لا يكفي؟

ولا يخفى عليك أن المدعي بكون أخبار من بلغ دالةً على عبادية الفعل يدعي بأن الفعل تارة يكون مستحباً من حيث الذات، كما لو أمر بأمرٍ عباديٍّ على استحباب الإتيان بالشيء الفلاني.

وتارة يصير الفعل عبادةً لأجل جهة طارئة ولا يكون بحسب الذات عبادة، بل عباديته تكون لأجل عارض، وبعد ما قام خبر ضعيف أو فتوى مجتهد - مثلاً - على تعلق أمرٍ بالشيء الفلاني فلاجل أخبار من بلغ وبركتها نقول بعباديته، وعبادية ذلك الشيء تكون بجهة عارضة عليه وهي البلوغ؛ لأن أخبار من بلغ دالة على أن من بلغه ثواب على شيء فعمله التماس ذلك الثواب فقد أعطاه الله، فجرد البلوغ موجب للثواب، وعلى هذا بعد البلوغ لو كان الأمر على هذا الشيء الذي سنده ضعيف أمراً عبادياً فيتاب عليه باعتبار عباديته، وإن كان أمره أمراً غير

عبادي - أي كان توصلياً - فيثاب عليه باعتبار توصليته، فنتج ثمة أخبار من بلغ أن هذا الشيء قبل أخبار من بلغ لا يمكن إثباته لأجل ضعف سنده ولو كان عبادة، وبركة أخبار من بلغ يمكن إثباته ويثاب عليه باعتبار عباديته، فتكون أخبار من بلغ مثبتة لعبادته، فصارت أخبار من بلغ سبباً لعبادية هذا الشيء ويثاب العبد بإثباته، فيكون المقصود من أخبار من بلغ استفادة استحباب العمل.

فنقول بعون الله تعالى: إنه يحتمل في أخبار من بلغ احتمالات:

الاحتمال الأول: ما ذكره الشيخ الانصاري رحمته الله، وهو: أن تكون أخبار من بلغ طريقيةً مثل الأمر بتصديق العادل، ومعنى طريقيته هو أنه ليس فيها إلا جهة الإراءة عن الواقع، فإن كان هو الواقع فلا بد من اتباع الطريق، ولذا فعنى صدق العادل هو أنه يفرض قول العادل الواقع فتتبعه، لا أنه لو لم يكن واقع يجب تصديق العادل، وتكون أخبار من بلغ طريقيةً أيضاً بهذا المعنى، بمعنى أن البلوغ ليس له موضوعية، بل يكون طريقاً إلى الواقع، فالعمل على طبق ما بلغ يكون لأجل طريقته إلى الواقع.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا الاحتمال لا يستفاد من أخبار من بلغ، ولا يمكن الالتزام به، ولو أنه لم يذكره الشيخ رحمته الله لم تتعرض لهذا الاحتمال أصلاً، لأنه كما ذكر معنى الطريقية هو أنه ليس فيه جهة إلا كونها مرتبة للواقع، وإلا فلو لم يكن واقع لا يجب سلوك الطريق. وبعبارة أخرى: يكون الطريق من العناوين الثانوية ويكون لحفظ الواقع، وليس فيه في حد ذاته جهة إلا حفظ الواقع كما في صدق العادل، ولا يمكن القول بذلك في أخبار من بلغ، لأن المستفاد منها هو أن لنفس البلوغ موضوعية، ويكون من العناوين الأولية، ويكون موضوعاً من موضوعات العالم، كما لو قال: إذا صمت كان لك الأجر القلاني.

ومن الواضح أن بصرف البلوغ والعمل على طبق ما بلغ يترتب الثواب، لا بما

هو مرئياً للواقع، بل الأخبار صريحة في أنه ولو لم يكن ما بلغ له واقع لكن يترتب عليه الثواب، ولا تكون أخبار من بلغ طريقاً، بل نفس البلوغ يكون فيه الموضوعية، كما في صدق العادل يكون لسانه فرض قول العادل هو الواقع ثم العمل على وقفه، وليس في أخبار من بلغ كذلك، بل نصرف البلوغ والعمل على وفق ما بلغ ويترتب الثواب، وأن الثواب يكون على صرف رجاء العبد وتوجهه نحو جنبه جل شأنه، فالله تعالى لا يحرمه ويعطيه ما يرجوه ولو لم يكن واقعاً لما بلغ، ولا يلزم فرض كون ما بلغ هو الواقع، بل مع عدم كون ما بلغ واقعاً يترتب الثواب، فهذا شاهد على أن نفس البلوغ أيضاً موضوع كأحد الموضوعات وليس طريقاً، فتدبر.

الاحتمال الثاني: وهو أن تكون أخبار من بلغ أخباراً عن أمر آخر ولم تكن مرتبطة أصلاً باستحباب العمل، بل يكون في مقام الإخبار عن من بلغه ثواب فصار في مقام الإطاعة والانقياد ولم يكن واقع، كما بلغه فيعطي الله ثواب البالغ إليه، لأنه كان في مقام الانقياد، لأن من أحد مراتب الإطاعة وإتيان العمل لله هو أن يفعل الفعل رجاءً للثواب، وكذلك من مراتبه الخوف من العذاب، وعلى هذا فأخبار من بلغ تكون ناظرة إلى أن الانقياد والإطاعة موجبان للثواب ولسان الأخبار هو الإخبار عن ذلك.

والشاهد على ذلك: هو ما ورد في بعض أخباره «فعله التماس ذلك الثواب، أو التماس ذلك الخبر»، فكأن المعنى - والله أعلم - أن تحريك العبد نحو العمل بمجرد بلوغ شيء انقياداً يوجب الثواب، وعليه فإن هذه الأخبار تدل على الثواب على الانقياد وتفضل الله تعالى على العبد المتقاد، والثواب على الانقياد غير مرتبط بصيرورة العمل عبادة، فافهم.

الاحتمال الثالث: وهو أن يكون لسان هذه الأخبار كلسان «من سرح لحيته فله الثواب الكذابي»، غاية الأمر كان هذا المثال في مورد خاص وتكون أخبار من

بلغ عامةً وتشمل جميع الموارد، وكأنَّ المعنى: أنَّ من بلغه شيء فعلم به التماس ذلك الثواب كان له الثواب الذي رجاه، فعلى هذا الاحتمال يصير العمل مستحباً، إلا أن هذه الأخبار ساكتة عن كيفية عبادية العمل وتوصليته، بل تكون عبادية العمل وتوصليته تابعةً لنوع الأمر الذي تعلّق به، فلو كان أمره تعبدياً فيصير العمل عبادياً، ولو كان خبره الأمر به ضعيفاً بحكم أخبار من بلغ، ولو كان أمره توصلياً فيكون العمل توصلياً، وتكون نتيجة أخبار من بلغ هي أنه لو لم تكن أخبار من بلغ لا يكون الخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب حجةً، فببركة أخبار من بلغ صار حجةً وصار كخبر الحجة، فافهم.

الاحتمال الرابع: وهو أن لا تكون أخبار من بلغ ناظرةً الى استحباب العمل وعباديته ولا الى أصل الثواب، بل تكون في مقام تقدير الثواب، وأن من بلغه ثواب محدود على عمل فعمله التماس ذلك الثواب المجهود فكان له ذلك، مثلاً لو قام خبر ضعيف على أنَّ من صلى صلاة الليل فله أربعة قصور في الجنة فتكون أخبار من بلغ ناظرةً الى أنَّ من عمل بذلك التماس ذلك الثواب المجهود - أعني أربعة قصور في الجنة - فله ذلك، ولا تكون أخبار من بلغ على هذا مرتبطةً باستحباب العمل أو أصل الثواب، بل لابد أن يستفاد ذلك من الخارج.

وكما ذكرنا في المثال المتقدم يكون استحباب صلاة الليل وأصل الثواب عليه معلوماً في الخارج، لكن ثوابه المحدود وهو أربعة قصور في الجنة ليس معلوماً، فلسان أخبار من بلغ هو اعطاء ذلك الحدّ من الثواب اذا صلى صلاة الليل، فالمستفاد من أخبار من بلغ ليس إلا اعطاء الثواب المحدود على العمل، وأما على استحباب العمل أو عباديته أو أصل الثواب عليه فلا يستفاد منها أصلاً.

اذا عرفت احتمالات المقدمة في هذه الأخبار ففي مقام الاستظهار بأيّ من هذه الاحتمالات نقول ونلتزم؟

فنقول بعون الله تعالى: أمّا الاحتمال الأول فلا يمكن الالتزام به؛ لأنّ لسان أخبار من بلغ ليس الطريقيّة، بل المستفاد منها هو موضوعية ذات البلوغ، ولا يكون خلاف الواقع.

وأما الاحتمال الثالث يعني استحباب العمل فغاية الأمر تارة يكون العمل مستحباً في حدّ ذاته، وأخرى يكون مستحباً لبعض الطوارئ، ففي المقام يكون البلوغ سبباً لصيرورة العمل مستحباً، وهذا الاحتمال هو ما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله، وكان منشأ توهمه هو ما ورد في بعض أخبار من بلغ من استناد الثواب على العمل، فأيضاً لا يمكن الالتزام بما قاله هذا المحقّق:

أما أولاً فلأنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال صريحاً في مسألة التجري: إنّ الثواب والعقاب حتى في الإطاعة والمعصية الحقيقية مترتب على العزم، كما يكون الأمر كذلك في الانقياد والتجري، ولا يكونان مترتبين على العمل أصلاً حتى في الإطاعة والمعصية الحقيقية، فن التزم بذلك في باب القطع في التجري فكيف يقول في المقام بأنّه حيث في صحيحة هشام بن سالم رتّب الثواب على العمل؟ فنفهم بأنّ العمل يكون مستحباً، لأنّه لو رتّب الثواب على العمل إلّا أنّه مع ذلك على مبناه يكون الثواب مترتباً على العزم، فبعدما كان كذلك فن أين يستظهر استحباب العمل؟ لأنّ صرف العزم موجب للثواب، فيمكن أن لا يكون العمل مستحباً أصلاً ومع ذلك كان الثواب عليه لأجل اتقياده وعزمه على الإطاعة.

وأما ثانياً فلأنّه في بعض أخباره لا يستند الثواب الى العمل، بل في بعضها صرّح بأنّه «فعمل بها»، والضمير راجع الى ما بلغ، ولا يكون راجعاً الى العمل.

وأما ثالثاً فبأنّه لو سلّم أن يكون الاستناد الى العمل لكثته مع ذلك يمكن أن يكون ترتب الثواب على العمل تارة لأجل كون نفس العمل مستحباً وفيه الثواب، وأخرى يكون لأجل أنّ بهذا العمل حصلت الإطاعة والانقياد، فالثواب ولو كان

بالعمل إلا أنه لا من حيث ذاته بل لأجل عنوان آخر وهو الانقياد، فلو كانت الروايات ناظرة إلى الجهة الأولى وأن الثواب على ذات العمل لا لأجل خصوصية طارئة عليه يكون العمل مستحباً، وأما لو كانت أخبار من بلغ متعرضة للجهة الثانية يعني أن الثواب يكون مترتباً على العمل لمقارنته مع الانقياد بمعنى أن الثواب يكون على الانقياد فلا يكون العمل مستحباً، ومن أين استظهر بأن أخبار من بلغ متعرضة للجهة الأولى؟

وإنما وإن لم نقل بأن الأخبار متعرضة للجهة الثانية، وتكون في مقام بيان نفس الرجاء، والانقياد موجب للثواب، ويكون لسانها لسان أخبار الاحتياط، ويكون الثواب على الانقياد، ولكن ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لم يستفد من الأخبار أن يكون العمل بداعي الرجاء والانقياد وبما هو احتياط، والحال أنه في الاحتياط لابد من العنوان، وأن يكون إتيان العمل بداعي وبغنوان الاحتياط لا وجه له؛ لأنه من أين يلزم ذلك ولم يلزم العنوان في الاحتياط؟ فلا أقل من أنه تردد الأخبار بين الاحتمالين المتقدمين.

وأيضاً لا يمكن القول باستحباب العمل، لأنه من المحتمل أن يكون الثواب على انقياده وكونه بصدد الإطاعة، فلا يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته الله، فيدور الأمر بين الاحتمال الثاني وهو أن تكون الأخبار متعرضة لمحيث الثواب على الانقياد، وبين الاحتمال الرابع وهو أن تكون أخبار من بلغ متعرضة لجهة تحديد الثواب، وأن الثواب المحدود يعطيه وإن لم يكن لذلك الثواب المحدود واقع، وبعد الدوران بين هذين الاحتمالين لابد من اختيار الاحتمال الرابع، حيث إن المستفاد من الأخبار هذا الاحتمال؛ لأنه ما من رواية واردة في الباب إلا وكلمة الثواب أو الشيء أو الخير فيها يكون بلفظ النكرة كما في قوله: شيء من الثواب، ففرض أصل الثواب ويكون الكلام في مقداره، أو قال: شيء من الخير.

فهذا شاهد على أن الروايات لا تكون متعرضة لأصل الثواب أو استحباب العمل، بل تكون الأخبار متعرضة لحدة الثواب، لأن ما ورد في الخبر هو بلفظ النكرة، وهذا شاهد على أن الكلام يكون في الخصوصية، وقامت رواية ضعيفة على ثواب مخصوص، فلو عمل التماس ذلك الثواب كان له ذلك الثواب المخصوص.

فعلى هذا لا يستفاد من أخبار من بلغ إلا هذه الجهة، يعني بيان حد الثواب، وفيما قام خبر على حد من الثواب، وبلغ حداً من الثواب فعمله التماس ذلك الثواب المحدود كان له ذلك، وأما استفادة أصل الثواب أو استحباب العمل فأخبار من بلغ لا تدل على ذلك أصلاً، فلا بد من استفادة أصل الثواب أو استحباب العمل بدليل من الخارج.

وقد تحصل مما مر أن استحباب العمل لا يمكن استفادته من أخبار من بلغ، ولكن مع ذلك يكون إتيان العمل رجاءً مستحسناً، وهذا معنى الاحتياط، ولا إشكال في حكم العقل بحسنه، وأيضاً ترتب على إتيانه الثواب ثواب الانقياد، ولكن الثمرة والنتيجة تكون دائرة بين استفادة استحباب العمل من أخبار من بلغ وهو الاحتمال الثالث من الاحتمالات المتقدمة وإتيانه من باب أنه مستحب، وبين إتيان العمل رجاءً واحتياطاً.

وتظهر الثمرة في بعض الموارد:

منها: فيما ورد في خبر ضعيف على استحباب غسل ما استرسل من اللحية والترمنا بكون ماء المسح من نداوة الضوء، سواء كان من أجزائه الواجبة أو المستحبة، فإن قلنا باستحباب العمل بأخبار من بلغ فيصير غسل ما استرسل من اللحية مستحباً ببركة هذه الأخبار، فيجوز المسح من نداوة ما استرسل من اللحية، وإن لم نقل بذلك بل قلنا بحسن إتيانه رجاءً فلا يجوز المسح من نداوة ما استرسل من اللحية، لأنه لا بد من أن يكون المسح من نداوة أجزاء الضوء، واجبة كانت أو

مستحبة.

وكذلك لو ورد خبر ضعيف على استحباب الغسل في الليلة الفلانية وقلنا يجوز الصلاة مع كل غسل وإجزاء كل غسل عن الوضوء مستحباً كان أو واجباً، فإن صار هذا الغسل مستحباً بهذه الأخبار فيمكن الصلاة معه، وإلا فإن كان إتيان الغسل بصرف الرجاء فلا يمكن الصلاة معه.

ومنها: أنه لو قلنا باستحباب العمل من جهة أخبار من بلغ فيكون مختصاً بالمستحبات، أعني ما ورد خبر ضعيف على استحبابه، وفي الواجبات أيضاً، ولو أشكل بعدم شمول أخبار من بلغ للواجبات، لأن أخبار من بلغ مختصة بما بلغ الثواب، وفي الواجبات كان الثواب والعقاب كليهما.

ولكن فيه: أن أخبار من بلغ تدلّ على إعطاء الثواب فيما بلغ فيه الثواب، سواء كان في تركه عقاب أيضاً كالواجبات، أو لم يكن في تركه عقاب كالمستحبات، غاية الأمر في الواجبات ما يعطى ليس إلا ثوابه؛ لأنّ في الأخبار وعدوا بذلك فلا يصير ما دلّ على وجوبه من خبر ضعيف واجباً، بل ما يثبت ببركة أخبار من بلغ هو ليس إلا استحبابه، يعني جهة الثواب فقط، وأما جهة العقاب على تركه فغير ثابت فيكون مستحباً ظاهراً، ولو كان واجباً واقعاً ولكن على المفروض لا تشمل أخبار من بلغ ما اذا دلّ خبر ضعيف على حرمة شيء أو كراهته؛ لأنّ ما ورد في أخباره هو لفظ «فعله»، وفي الحرام والمكروه يكونان متروكين ولا يكون فيهما عمل، بل يكون المطلوب فيهما الترك، وما ورد في الأخبار يكون لنظ «العمل»، فتكون الأخبار مختصة بالواجبات والمستحبات. وأما على حسن إتيان العمل رجاءً واحتياطاً فلا فرق بين الواجب والمستحب وبين الحرام والمكروه، بل بمجرد احتمال الوجوب، أو احتمال الحرمة، أو احتمال الاستحباب، أو احتمال الكراهة كان الإتيان أو الترك مستحسناً.

ومنها: أنه لو قلنا باستحباب العمل من باب أخبار من بلغ فيكون مختصاً بما بلغ شيء عن النبي أو أحد من المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم، وأما في غير ذلك كما لو أفتى الفقيه - مثلاً - باستحباب عمل فلا يثبت استحباب العمل، لأنَّ الفقيه لا يقول بالتواب حتى يقال بأنَّ الأخبار موروها يكون بلوغ الثواب، ولا خصوصية فيها لما بلغ عن المعصومين عليهم السلام، بل الفقيه يقول باستحباب العمل ولو كان لازم قوله الثواب على العمل، وأما على القول بحسن إتيان العمل رجاءً واحتياطاً فيقول الفقيه أيضاً: يحیی الاحتمال ويأتي بصرف الرجاء واحتمال الواقع، ويترتب عليه الثواب وهو ثواب الاتقياد.

ومنها: أنه لو قلنا باستحباب العمل من باب أخبار من بلغ فيكون العمل مستحباً ويمكن إتيان العمل فيما كان فيه الثواب، وأما في غيره كنقل القصص والحكايات والمواظ فلا يمكن نقلها بخبر ضعيف بأخبار من بلغ، وكذلك على القول بإتيان العمل من باب الرجاء والاحتياط، لأنَّ فيها لا يحتمل الأمر، أو النهي، أو الاستحباب، أو الكراهة حتى يأتي بالعمل رجاء ذلك. نعم، لو كان نقل القصص والحكايات فيه جهة أخرى يستفاد منها حكماً فيمكن نقلها، فافهم.

النتيجه الثاني:

وهو أنه لو شك في الوجوب التخيري فهل تجري البراءة، أم لا؟
اعلم: أنَّ لذلك صوراً، فنذكر أولاً صور المسألة ثم ما يكون حقاً أن يقال:
الصورة الأولى: وهي ما كان الشك في أصل الوجوب التخيري، بمعنى أنه لم يدرك بأنَّ ارتقاس البدن والرأس نهار شهر رمضان موجب لعتق الرقبة، أو إطعام ستين مسكيناً، أو صوم شهرين، أم لا؟ ففي هذه الصورة يعلم بأنَّه على تقدير وجوب الكفارة في شيء يكون مخيراً بين الثلاثة أشياء المتقدمة، ولكن يكون شكّه

في أن الارتماس هل يوجب ذلك أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يكون الشك في الموجب؟

الصورة الثانية: وهي أنه يعلم بوجوب إطعام ستين مسكيناً ووجوب صوم شهرين ووجوب عتق رقبة كلها، ولكن يكون شكّه في أنه هل يكون وجوب هذه الثلاثة تعيينياً أو تخييرياً؟ بمعنى أنه هل يجب الجمع وإتيان الجميع، أو لو أنه أتى بأحدها أتى بالواجب؟

الصورة الثالثة: وهي أن وجوب أحدٍ من هذه الثلاثة هل يكون معلوماً؟ مثلاً وجوب عتق الرقبة يكون معلوماً ولكن يكون الشك في أنه هل يكون إطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين واجباً حتى يكونا فردين للواجب التخيري ويكون وجوب عتق الرقبة أيضاً تخييرياً، أو لا بل يكون الواجب فقط عتق الرقبة ويكون وجوبه تعيينياً؟

الصورة الرابعة: وهي أن يكون وجوب أحد الفردين معلوماً، و مسقطية الفرد الآخر عنه أيضاً معلومة، ولكن يكون الشك في أنه هل يكون الفرد المسقط واجباً أو يكون مباحاً ولكن يكون مسقطاً؟ مثلاً يعلم بوجوب صوم شهر رمضان للحاضر ويعلم بسقوط هذا الوجوب لو سافر، ولكن لا يدري بأن السفر واجب ومسقط عن الصوم أو مباح مسقط للصوم. ولا تقول بأنه لا ثمرة في ذلك، لأننا نقول: تكون فيه الثمرة، حيث إنه لو قلنا بوجوب السفر في المثال المتقدم من باب كونه فرداً للواجب التخيري الذي كان فرداً هو الصوم، فلو صار المكلف في شهر رمضان مريضاً ولم يكن قادراً على الصيام ولكن كان قادراً على السفر كان السفر عليه واجباً، وأما لو كان السفر مسقطاً للصوم فقط ولم يكن واجباً بدلاً عن الصوم ففي الفرض المتقدم -يعني فرض المرض مع قدرة السفر- لم يكن السفر عليه واجباً ولو كان قادراً عليه؛ لعدم وجوبه.

إذا عرفت أن للمسألة صوراً أربع فنقول بعون الله تعالى:

أما الصورة الأولى: أعني فيما لو كان الشك في أصل الوجوب، بمعنى أنه لا يدري - مثلاً - بأن الارتعاس في الماء موجب للكفارة أم لا؟ والحال أنه يعلم بأنه على تقدير وجوب الكفارة يكون مخيراً بين الثلاثة المتقدمة ففي هذه الصورة لا إشكال في جريان أصالة البراءة، ومقتضاء عدم وجوب شيء عليه؛ لأنه يكون الشك في التكاليف فتجري أدلة البراءة، وكذلك يجري أصل عدم الوجوب لأنه لو لم تكن الكفارة واجبة فيشك في أنه هل يوجب وجود هذا الحادث وجوب الكفارة، أم لا؟ فبمقتضى الاستصحاب يحكم بعدم الوجوب، ومع كون مقتضى الاستصحاب هو عدم الوجوب ومقتضى البراءة أيضاً عدم الوجوب لكن لا تبلغ النوبة إلى البراءة، لوجود أصل موضوعي وهو الاستصحاب، وقلنا سابقاً: إن مورد جريان البراءة هو فيما لا يكون أصل موضوعي ولو موافقاً للبراءة في البين .

وأيضاً فرق جريان البراءة والاستصحاب في المقام هو: أنه لو نذر بأنه لو وجب عليه واجب يفعل الفعل الكذائي فعلى هذا لو نحكم بعدم الوجوب بمقتضى البراءة فحيث إن البراءة لا تنفي إلا العقاب، ولا تنفي الوجوب، ولا تثبت الإباحة فعلى هذا في المثال المتقدم عدم وجوب النذر محتاج لجريان براءة أخرى؛ لأن الشبهة في الموضوع، فلا يدري أن بسبب هذا الموضوع الخارجي وجب عليه شيء حتى يجب عليه الوفاء بالنذر، أم لا؟ فحيث إن في الشبهات الموضوعية تجري البراءة فيحكم بعدم وجوب الوفاء بالنذر، لكن صرف جريان البراءة في عدم وجوب الكفارة لا يكفي لذلك، أعني لعدم وجوب الوفاء بالنذر؛ لأن البراءة فيه لا تثبت عدم الوجوب، بل قصارى ما تثبته هو عدم العقاب على ترك الكفارة، فلا بد من جريان أصل حكمي في رفع وجوب الكفارة، وأصل موضوعي في رفع وجوب الوفاء بالنذر.

وأما على جريان الاستصحاب - يعني أصالة عدم الوجوب - فيكفي صرف جريان الاستصحاب في عدم الكفارة لنفي وجوب الوفاء بالنذر، لأن بالاستصحاب

يثبت الحكم، فببركة الاستصحاب يثبت عدم وجوب الكفارة، فإذا ثبت عدم وجوب الكفارة لا يجب الوفاء بالنذر؛ لأنَّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو ما وجب عليه واجب، وما وجب عليه واجب فهو بمقتضى الاستصحاب.

فظهر لك الفرق بين جريان الاستصحاب وبين جريان البراءة فيما كان شيء آخر مترتب على عدم الوجوب، فعلى جريان الاستصحاب يكفي استصحاب واحد، وعلى جريان البراءة لا بدّ من جريان براءتين.

أما الحكم في الصورة الرابعة، يعني فيما علم بوجوب شيء وعلم بمسقطية شيء آخر له، مثل ما علم بوجوب الصوم وعلم بأنَّ السفر مسقط عنه، بمعنى أنه يعلم بأنَّ السفر مسقط لوجوب الصوم عليه ولكن يكون شكّه في أنَّ هذا المسقط هل يكون واجباً بدلاً عن الصوم ومسقطاً له، أو لم يكن واجباً، بل يكون هناك فعل مباح ولكن إتيانه موجب لسقوط وجوب الصوم عنه؟

ف نقول: إنّه تارة نلتزم بأنَّ في الواجب التخييري يكون جعل واحد، مثلاً لو صار الصوم والسفر واجباً بالوجوب التخييري يكون وجوب واحد متعلّق بهما. وتارة نلتزم بأنّه في الواجب التخييري يكون جعلين، مثلاً في المثال المذكور يكون وجوبين: فوجوب تعلّق بالصوم، ووجوب آخر تعلّق بالسفر، غاية الأمر وجوبهما وجوب تخييري. فإن قلنا بالأول فلا تجري البراءة؛ لأنَّ مورد البراءة هو الشكّ في التكليف، وهذا في الفرض يعلم التكليف، ولكن لا يدري كيفية وجوبه، ففي المثال المتقدم لا يمكن القول بعدم وجوب السفر بمقتضى البراءة ولو أنّه لا يدري وجوبه، ولا أصالة عدم الوجوب، يعني الاستصحاب؛ لأنّه في الفرض يكون الوجوب متيقناً لكن لا يدري كيفية الوجوب، فإن كان متعلقاً بالصوم فقط يكون السفر غير واجب، وإن تعلّق بالصوم والسفر كليهما فيكونان طرفاً للوجوب فلا يجري الاستصحاب لما قلنا، وإن نلتزم بالثاني يعني بأنَّ في الواجب التخييري يكون جعلان فلا إشكال في جريان استصحاب عدم وجوب السفر، ونحكم بعدم وجوب

السفر؛ لأنَّ الجعل المتعلق بالصوم معلوم، وأما الجعل الآخر المتعلق بالسفر فيكون مشكوكاً، فيجري استصحاب عدم الوجوب.

وأما أصالة البراءة فلا تجري؛ لأنَّ مورد جريانها هو ما كان ضيق من ناحية تكليف المجهول فيرتفع بالبراءة، وأما فيما لم يكن ضيق على المكلف فلا تجري البراءة، والمقام يكون من قبيل الثاني، لأنَّه في الواقع لو أتى بالفرد المعلوم بكونه واجباً لكان كافياً عن هذا الفرد المسقط المشكوك كونه واجباً، فبعد الإتيان به قد امتثل الأمر مطلقاً، وقبل الإتيان به فقد وقع في ضيق الوجوب، لأنَّه علم وجوب هذا الفرد، وبإتيان هذا الفرد المعلوم وجوبه سقط التكليف عن الفرد الآخر المشكوك وجوبه، فلا يكون في ضيق حتى يرتفع بأصالة البراءة، مثلاً بعد ما علم بوجوب الصوم وعلم بكون السفر مسقطاً له وكان شاككاً في وجوب السفر فوجوب الصوم معلوم، ولو أتى به لا إشكال في عدم ترتب السفر ولو كان واجباً، لأنَّه أحد فردي الواجب التخييري، فعلى هذا لا يكون في ضيق حتى يرتفع بالبراءة، وأصالة البراءة تكون جارية فيها كان فيه ضيق على المكلف، فافهم.

وأما الصورة الثانية وهي ما يعلم بوجوب كلٍّ من الشيتين ولكن لا يدري بأنَّ وجوبها وجوب تعييني أو تخييري فيأتي الكلام فيها -إن شاء الله تعالى- في الشك في المكلف به، لمناسبتها مع الشك في المكلف به.

وأما الصورة الثالثة؛ وهي أنَّه لا يدري بوجوب أحد الشيتين، ولكن كان الشك في أنَّه هل كان شيء آخر واجباً بدلاً عنه حتى يكون وجوب الفرد المعين تخييرياً، أو لا، بل يكون ما علم وجوبه وجوباً عينياً؟ مثل ما يعلم بوجوب الصوم ولكن كان شكّه في أنَّ السفر أيضاً هل يكون واجباً، أم لا؟ ففي هذه الصورة تارة يقع الكلام في أنَّ وجوب فرد معلوم الوجوب هل يكون عينياً أو تخييرياً؟ فالكلام في ذلك وما هو الحق فيه يأتي -إن شاء الله- في مبحث الشك في المكلف به.

وأخرى يقع الكلام في الفرد المشكوك وجوبه، وأنَّه هل يكون هذا الفرد

واجباً حتى يكون أحد فردي الواجب التخييري، أو لا؟

فنقول كما قلنا سابقاً: إنه تارةً نلتزم بأنّ في الواجب التخييري يكون جعل واحد، بمعنى أنّ وجوباً واحداً تعلق بالفردين، ويكون المتعلق متعدداً والوجوب واحداً، فإن قلنا بذلك لا إشكال في عدم جريان البراءة؛ لأنّ الوجوب مسلّم ويكون الشكّ في متعلّقه. وبعبارةٍ أخرى: لا يقبح العقاب هنا، لأنّه بلّغ الحجة، وأحد الفردين وإن كان وجوبه مشكوكاً إلّا أنّه لا يمكن فيه الالتزام بالبراءة، لأنّ المفروض أنّه ليس إلّا جعل واحد، وهذا الجعل - أعني الوجوب - مسلّم، غاية الأمر يكون الشكّ في أنّ متعلّقه هل هذا الفرد الخاصّ حتى يكون تعيينياً، أو هذا الفرد وفرد آخر حتى يكون الوجوب وجوباً تخييرياً؟ وليس مجال للبراءة في الفرد المشكوك استصحاب عدم الوجوب؛ لأنّ الوجوب كان متيقّناً لكنّ الشكّ كان في متعلّقه.

وتارةً نلتزم بأنّ في الواجب التخييري يكون وجوبان تعلق بكلّ من الفردين وجوب على حدة، ويكون جعلان، فعلى هذا ولو كان وجوبان إلّا أنّه مع ذلك لا مجال للبراءة؛ لما قلنا من أن مورد البراءة ما يكون فيه ضيق على المكلف، لأنّه كان في مقام امتنان، وأمّا فيما لا ضيق فيه على المكلف فلا مجال للبراءة.

ففي المقام أيضاً لا إشكال في وجوب الفرد المعلوم ولزوم الإتيان به، فإذا أتى به فيقطع بعدم وجوب الفرد المشكوك عليه، لأنّه لو كان الواجب معيناً في الفرد المأتيّ به فقد أتى بالواجب، ولا يكون الفرد المشكوك واجباً، وإن كان الوجوب وجوباً تخييرياً فأيضاً لا يلزم عليه الإتيان بالفرد المشكوك لسقوط وجوبه بإتيان بدله وهو الفرد المأتيّ به.

وإن قلت: تظهر ثمرة البراءة فيما تعذّر إتيان الفرد المعلوم وجوبه، فإجراء البراءة في الفرد المشكوك وجوبه يكون فيه الثمرة، ونتيجته عدم وجوب إتيانه ولو تعذّر فرد الآخر.

لأننا نقول: محلّ الكلام هو في الواجب التخييري، وليس النزاع في الواجب التعيني، سواء كان وجوبه التعيني أصلاً أو عرضاً، فإذا تعدّر أحد الفردين يصير الآخر على تقدير وجوبه ذا وجوبٍ تعيني بالعرض، وهو خارج عن محلّ الكلام كما قال الشيخ رحمته الله أيضاً، فتدبر.

وأما استصحاب عدم الوجوب فلا إشكال فيه فيجري، لأنّه سابقاً لا يكون الوجوب والحال أنّ الشكّ في وجوب الحادث، والأصل عدمه. ولكن لا يخفى عليك أنّ لجريان هذا الأصل لا يكون ثمرة؛ لأنّه إمّا أن نقول في الشك في التعينية والتخييرية بالبراءة، وإمّا أن نقول بالاستغفال، مثلاً؛ إذا علم بوجوب الصوم لكن لا يدري أنّ وجوبه وجوب تعيني أو تخييري؛ فإمّا أن نلتزم بالبراءة، أو بالاستغفال، فإن التزمنا بالاستغفال فلازمه إتيانه، فإذا أتى به فلا يلزم إتيان الفرد المشكوك؛ لأنّه لو كان الواجب هو الفرد المعلوم وجوبه معيّناً فقد أتى به، ولا يلزم إتيان الفرد الآخر المشكوك وجوبه. وإن قلنا بالبراءة أيضاً لا ثمرة في جريان الاستصحاب؛ لأنّه لا إشكال في أنّ إتيان الفرد المعلوم وجوبه كافٍ عن الفرد المشكوك وجوبه، فبعد الإتيان به لا يلزم إتيان الفرد المشكوك أيضاً. نعم، لو نذر العمل بشيءٍ لوجب عليه واجب أعظم من أن يكون واجباً معيّناً أو مخيراً، فباستصحاب عدم وجوب الفرد المشكوك وجوبه يحكم بعدم وجوب العمل الذي تعلق به النذر.

واعلم أنّه ممّا قلنا في الواجب التخييري يظهر لك الحكم في الشك في الوجوب الكفائي، غاية الأمر الفرق بينهما هو: أنّ في الأول يكون التخيير في المكلف به، وفي الثاني يكون التخيير في المكلف بالفتح، وعلى هذا يأتي في الواجب الكفائي الصور الأربع المتقدمة في الواجب التخييري، والكلام هو الكلام، فافهم جيّداً.

أما الكلام فيما كان الشكّ في الوجوب وغير الحرمة وكان منشأ الشكّ إجمال النصّ فالكلام فيه هو عين الكلام فيما كان منشأ الشكّ فقد النصّ، وهكذا الكلام فيما كان منشأ الشكّ تعارض النصّين، ويكون مقتضى القاعدة في المتعارضين التساقط،

فيكون مقتضى القاعدة البراءة والتخيير، لأنه ولو ورد الدليل والحجة إلا أن ما يمكن أن يحتج به المولى ويكون بياناً هو ما يمكن الأخذ والعمل به، فعلى هذا كانت البراءة جارية بحسب القاعدة، إلا أن يقال لأجل الأخبار الواردة في الترجيح بالترجيح أو بالاحتياط، فالحكم على القاعدة لا إشكال فيه، إنما المهم هو فهم ما قاله الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام، وهو: أن ما يدل على التخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة هو التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى الإمام صاحب الزمان عجل الله فرجه، وحاصل مضمون الرواية هو: أنه سأل عن وجوب التكبير وعدمه عند القيام عن الركعة الثانية بعد التشهد، وأن بعض الأصحاب قال: يجب، وبعض قال: لا يجب، ويجوز أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ وجواب الإمام عليه السلام في ذلك قسماً، أحدهما أنه إذا انتقل عن حالة إلى حالة فعليه التكبير، والآخر أنه إذا رفع رأسه عن السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير... إلى أن قال: وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً.

ولا إشكال بأن المراد من الوجوب الوارد في الخبر ليس الوجوب الاصطلاحي، بل المراد يكون الاستحباب، ولو قلنا بأن هذا الخبر دال على التخيير فيما نحن فيه يرد إشكالان:

الأول: أن الخبرين اللذين أمر المعصوم عليه السلام فيها بالتخيير بينهما عموم وخصوص، لأن أحدهما دال على التكبير في كل ما انتقل من حالة إلى حالة، والآخر دال على عدم التكبير في خصوص القيام بعد التشهد الأول، فمقتضى القاعدة في هذا المورد على المبنى يكون حمل العام على الخاص، ولا يكون مقام التخيير لأنه يمكن الجمع الدلالي.

الثاني: هو أن المعصوم عليه السلام رفع اليد عن الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري، وهذا أيضاً خلاف الظاهر، فعلى هذا ما قاله الشيخ رحمه الله لا يمكن القول به.

ولا يخفى عليك أنَّ الرواية ليست مرتبطة بما نحن فيه أصلاً، بل بعد تسليم استحباب التكبير واستحباب «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» فسأل عن الإمام بأيها يأتي المكلف حيث كانا مستحبين؟ قال الإمام: بأيها لا مانع من الأخذ، ويمكن الأخذ بكلِّ منها أيضاً، لا أنَّ المعصوم أمر بالتخير وعدم جواز الإتيان بكلِّ منهما، فعلى هذا لا ربط للخبر بما نحن فيه.

وما كان منشأ توهم الشيخ هو: أولاً؛ لفظ الوجوب الوارد في الخبر الذي قلنا فيه بأنه لا إشكال بأنَّ المراد منه الاستحباب.

وثانياً؛ ذيل الخبر حيث قال: «وبأيها أخذت... إلى آخره»، حيث إنه يرى أنَّ في أخبار تعارض الخبرين كانت هذه العبارة فتخيّل أنَّ هذا الخبر أيضاً كان مثل أخبار باب التعارض، ولكن ظهر لك فساده.

وأما الكلام فيما لو كان الشكَّ في الوجوب وغير الحرمة وكان منشأ الشكَّ هو الاشتباه في الموضوع الخارجي فنقول: إنه في هذا المقام إما يكون الشكَّ في تحقق المصدق الخارجي وعدمه، مثل من يعلم بوجوب صلاة الظهر ولكن لا يدري أنَّ ما أتى به مصداق لما هو الواجب فلا إشكال في عدم جريان البراءة، بل يكون المورد الاشتغال؛ لأنَّ الشكَّ يكون راجعاً إلى مقام الامتنال بعد العلم بالتكليف.

وإما أن يكون الشكَّ في وجوب ذلك المصدق وعدمه، مثل أنَّه كان يعلم بوجوب إكرام العلماء ولكن لا يدري بأنَّ هذا المصدق الخارجي هل يكون عالماً حتى يجب إكرامه، أو لا يكون عالماً حتى لا يجب إكرامه؟ فالشكَّ يكون في المصدق الخارجي بعد العلم بالتكليف، وهذه الصورة هي المسماة بالشبهة الموضوعية الوجوبية.

ولا يخفى عليك أنَّه ممَّا مرَّ في الشبهة الموضوعية التحريمية يظهر حكم ذلك أيضاً، فنقول: إنه بعد ما كان التكليف انحلالياً فكلَّ فردٍ تعلق به وجوب، فما كان تعلق الوجوب به متيقناً يجب إتيانه، وما كان تعلق الوجوب به مشكوكاً فلا يجب

إتيانه، وتجري أصالة البراءة، فزيد المشكوك عالميته - مثلاً - لا يجب إكراهه للبراءة، نعم، لو لم يكن التكليف انحلالياً لا تجري البراءة، كما قلنا في الصورة الأولى، وهذا مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أنه مع أن المشهور ملتزمون بالبراءة في الشبهة الموضوعية الوجوبية فقد أفتوا بأن من علم بفوات صلوات منه ولكن لا يدري بمقدارها ويعلم بمقدار، مثلاً يدري بفوت مائة صلاة منه وكان شكّه في أزيد من ذلك وجب عليه الإتيان بمقدار يظنّ أنه إتيان لما فات منه، وكفاية الظنّ أيضاً يكون لأجل العسر والمخرج لو وجب العلم بقضاء ما فات منه، وإلا لا بدّ له من العلم متمسكاً في هذه الفتوى بدليل وجوب القضاء، والحال أنّه لا إشكال بأن المسألة من الشبهات الموضوعية الوجوبية، ويكون مقتضى القاعدة هو إتيان المقدار المعلوم فوته وعدم لزوم إتيان المقدار الزائد للبراءة، ولم يفتوا بذلك إلا في الصلاة.

والحال أن في خصوص الصلاة مع قطع النظر عن البراءة يكفي ما ورد من الأخبار بأنّه إذا خرج الوقت وشك في أنّه أتى بالصلاة في وقتها أم لا؟ لا يجب عليه الإتيان.

وللوحيد البهبائي ﷺ توجيه لتصحيح كلام المشهور، وحاصله هو: أن الشخص تارة لا يحصل له العلم حين فوت الصلاة، بمعنى أنّه على تقدير الفوت لم يكن عالماً بالتكليف، كما لو كان نائماً ثم استيقظ فشكّ بأنّ زمان نومه كان يومين - مثلاً - أو ثلاثة أيام، ففي هذا الفرض لا يحصل للمكلف على تقدير الفوت علم بالتكليف بالصلاة حين فوته، والحال أنّه شاكّ في مقدار ما فات منه، فبمقدار المتيقن يجب القضاء، وفيما زاد تجري البراءة، مثل أن يجب عليه قضاء صلوات يومين، وأما أزيد من يومين فلا، لأنّ الزائد مشكوك فيكون مجرى البراءة.

وتارة لا يكون كذلك، بل يدري بأنّه لو فات منه الصلاة حصل له العلم بالتكليف بالصلاة. وبعبارة أخرى: على تقدير الفوت يحصل له العلم بالتكليف،

وبعد الوقت يشك بأن الفاتئة هل تكون صلاتين أو ثلاث صلوات؟ فالفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة هو: أنه في الصورة السابقة بعد الوقت لا يدري بأنه لو فات منه ثلاث صلوات كان عالماً بالتكليف ففات منه، وأما في هذه الصورة فيدري بأنه على تقدير الفوت يكون مع العلم بالتكليف، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة في الصورة الأولى البراءة، لأنه شاك في التكليف، ولا يكون كالصورة الثانية.

وأما في الصورة الثانية فيكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال؛ لأنه يعلم بالتكليف ويكون الشك في المسقط للتكليف، ويكون الشك راجعاً إلى مقام الامتثال وليس مجال لجريان البراءة في هذا المقام؛ لأن مورد البراءة هو عدم العلم بالتكليف، وفي الصورة الثانية يدري بأنه على تقدير الفوت كان عالماً بالتكليف فلو فات منه يكون عن علم، لا عن جهل حتى تجري البراءة.

فظهر لك الفرق بين الصورتين بما قلنا؛ لأن في الصورة الأولى على تقدير الفوت يكون عن جهل، وفي الصورة الثانية على تقدير الفوت يكون عن علم، فالأولى مورد قاعدة البراءة، والثانية مورد قاعدة الاشتغال، وكان نظر الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى أن مورد فتوى المشهور هو الصورة الثانية وتكون فتواهم على القاعدة، نعم، لو كان مورد فتواهم هو الصورة الأولى فتكون فتواهم على خلاف القاعدة.

وبعض الأعلام صار بصدد توجيه كلام الوحيد المتقدم رحمه الله وقال: إن مراده هو: أن جريان البراءة في هذا الفرض يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وقد تحقق في محله عدم الرجوع إلى العام في شبهته المصداقية.

بيان كون التمسك في المقام بالبراءة من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هو: أنه على تقدير حصول العلم وعدم الإتيان ليس مورد البراءة، ففي هذا الحال كان شاكاً في أنه هل حصل له العلم بالتكليف في الأقل أو الأكثر؟ مثلاً لا يدري بأن ما علم ثبوت التكليف به وفات عنه هو صلاتان أو ثلاث صلوات،

وعلى كل تقدير حيث كان يدري بأن ما فات منه يكون مع العلم بثبوت التكليف به وفات منه، فعلى هذا لو حصل له العلم بالتكليف فلا مجال للبراءة، ولو لم يحصل له العلم بالتكليف بالنسبة إلى الأكثر يكون مورد البراءة، وحيث في الحال - يعني بعد الوقت - لا يدري بأن حصل له العلم بالتكليف بالأقل أو بالأكثر بحيث لو كان علمه بالأكثر لا مجال للبراءة، وإن كان علمه بالأقل فقط يكون في الأكثر مورد البراءة، وأنه على تقدير فوت الأقل يدري بكونه عالماً، ومع العلم لا مجال للبراءة فيحسب الشك لا مجال لمجريان البراءة؛ لأن التمسك بها تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

ولا يخفى عليك فساد ما قاله بعض الأعلام؛ لأنه كما يأتي - إن شاء الله - في باب الاستصحاب مفصلاً أن العلم ما دام موجوداً كان له الأثر، وإذا لم يكن موجوداً لا يترتب عليه الأثر، ولذا نقول بأن الشك في العلم شك في المعلوم، لأن العلم في كل حال يكون طريقاً وليس فيه إلا جهة الإراءة والطريقة، فما دام الطريق موجوداً يترتب عليه الأثر وإذا لم يكن موجوداً لا أثر له، فلو كنت عالماً في زمان كان له أثره في هذا الزمان، وفي الزمان الثاني بمجرد عدم العلم لا يترتب أثر على العلم السابق.

ففي ما نحن فيه أيضاً في ظرف التكليف بعد علمه كان للعلم أثر وهو لزوم الإتيان، وفي الزمان الثاني لو لم تكن عالماً فلا يكون أثر، وليس للعلم السابق أثر أصلاً، فعلى هذا في هذه الحال لا يكون عالماً بالتكليف بالزائد فتجري البراءة، والعلم السابق ليس له أثر فعلاً؛ لأن طريقتيه كانت في ظرف وجوده، فعلى هذا في هذا الزمان لو كان الشك في أن ما فات منه هو صلاة واحدة أو اثنتين وما يكون فوته متيقناً يجب إتيانه، والمشكوك تجري فيه البراءة، ولا يكون التمسك بالبراءة تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأننا قلنا بأنه على تقدير حصول العلم في السابق لا أثر له فعلاً، فوجوده على تقدير وجوده يكون كالعدم، لأن العلم ما دام موجوداً يكون منجزاً، وفعلاً حيث لا علم لا تنجز للتكليف. هذا ما في التوجيه.

ولكن لا يخفى عليك أن مراد الوحيد ﷺ ليس أن التمسك بالبراءة يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل يكون غرضه أن في الفرض بعد العلم بالتكليف يكون الشك في المسقط وفي مقام الامتثال، وليس في هذا المورد البراءة.

فنعول لوضوح الحق حتى ترتفع الشبهة عن البين: إنه لو قلنا بكون القضاء بالأمر سابق إلا أن الأمر بشيء إذا كان زمانه موسعاً انحلالياً بالنسبة إلى أجزاء الزمان فيكون ثبوت التكليف في كل آن محتاجاً إلى أمر آخر غير الأمر السابق، فلو كان انحلالياً فيكون التكليف له في كل آن من طرفه لأمر على حدة، ولأجل ذلك ترى أنه على القول بفورية الأمر يكون العصيان في الآن الأول، فلو كان صرف حدوث الأمر كافٍ لبقاء الأمر، أو صرف أمر الجزء الأول كافٍ للجزء الثاني على تقدير الانحلال فلا معنى للعصيان: لأن أمر الواحد عصيانه يصدق بعد عدم إتيانه في تمام طرفه، فلا إشكال في أن كل آن محتاج إلى الأمر، غاية الأمر بعد ما كان الزمان موسعاً يمكن له الإتيان في كل جزء منه. ولذا قال صاحب المعالم ﷺ: إن الأمر بالنسبة إلى زمان التكليف يكون تخييراً كما يتفق تارة التخيير بين المأمور به، غاية الأمر يكون في الواجب التخييري المصطلح التخيير في المأمور به، وهذا التخيير يكون في زمان إتيان المأمور به.

كما أنه لا إشكال في أن شرائط الأمر ومراتبه أيضاً تكون كنفس الأمر، يعني كما أن كل زمان محتاج إلى أمر، ولا يكفي وجود أمر جزء من الزمان لكل زمان التكليف كذلك إنشاء التكليف وفعليته وتنجزه أيضاً يكون كذلك، فلو كان الأمر بجزء فعلياً أو منجزاً لا يكفي لفعلية الأمر بالنسبة إلى جزء آخر، ولهذا لو كان عالمياً بالتكليف في أول جزء من الوقت ولم يأت به ثم عرض له النسيان ما دام العمر لا يكون عليه شيء، مثلاً: لو علم بدين في زمان ثم نسي حتى مات فلا يكون عليه عقاب، والسّر في ذلك: هو ما قلنا من أن الأمر في كل جزء لابد وأن يكون فعلياً ومنجزاً، ولا يكفي تنجز أمر جزء السابق، وكذلك في جزء اللاحق أيضاً، فعرفت

أَنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنْ زَمَانِ التَّكْلِيفِ مَحْتَاجٌ إِلَى أَمْرٍ غَيْرِ الْأَمْرِ بِجُزْءٍ آخَرَ مِنْ أَمْرٍ مُسْتَقِلٍّ، وَكَذَلِكَ لَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ الشَّرَاطِطِ لِكُلِّ جُزْءٍ فِي نَفْسِ زَمَانِ الْجُزْءِ.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: إِنَّ فِي مَا نَحْنُ فِيهِ فِي الْحَالِ - يَعْنِي بَعْدَ الْقَوْتِ وَحِينَ الشَّكِّ - لَا يَعْلَمُ بِأَمْرٍ مُتَعَلِّقٍ عَلَيْهِ وَأَمْرٍ سَابِقٍ عَلَى جُزْءِ السَّابِقِ، وَلَوْ تَعَلَّقَ فَقَدْ مَضَى زَمَانُهُ وَتَنَجَّزَ، وَثُبُوتُ التَّكْلِيفِ فِي هَذَا الْحَالِ مَحْتَاجٌ إِلَى ثُبُوتِ الْأَمْرِ فِي هَذَا الْحَالِ، وَلَا يَكْفِي أَمْرٌ سَابِقٌ عَلَى تَقْدِيرِ الْعِلْمِ، لِأَنَّهُ الْآنَ شَاكٌّ فِي عِلْمِ سَابِقٍ وَلَا يَدْرِي أَنَّ عِلْمَهُ كَانَ بِصَلَاةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ اثْنَتَيْنِ، فَالْعِلْمُ وَإِنْ كَانَ فَرْضًا مُحَقَّقًا فِي زَمَانٍ سَابِقٍ لَكِنَّ الْآنَ شَاكٌّ فِي عِلْمِ سَابِقٍ، فَيَكُونُ شَاكًّا فِي التَّكْلِيفِ، فَعَلَى هَذَا لَا إِشْكَالَ بِمَجْرِيَانِ الْبَرَاءَةِ فِي الْمَقْدَارِ الْمَشْكُوكِ.

وَعَلَى هَذَا ظَهَرَ لَكَ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلِاسْتِصْحَابِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ مَحْتَاجٌ إِلَى يَقِينٍ سَابِقٍ فِي زَمَانِ الشَّكِّ، وَالْمَقَامُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ فِي حَالِ الشَّكِّ شَاكٌّ فِي عِلْمِ سَابِقٍ فَكَيْفَ يَجْرِي الْإِسْتِصْحَابُ؟ وَكَذَلِكَ لَا جِهَالٌ لِقَاعِدَةِ الْإِسْتِغْفَالِ؛ لِأَنَّهُ مَحْتَاجٌ إِلَى ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ، وَالْحَالُ أَنَّ فِي الْفَرْضِ يَكُونُ الْمَكْلُوفُ شَاكًّا فِي التَّكْلِيفِ، وَهَذَا وَاضِحٌ، وَهَذَا التَّوْجِيهِ الَّذِي قُلْنَا فِي بَطْلَانِ كَلَامِ الْوَحِيدِ لَهُ نَتَائِجٌ فِي مَوَارِدٍ، وَلَيْسَ هَذَا الْجَوَابُ هُوَ الْجَوَابُ عَنِ الشَّبْهِ الْمَصْدَاقِيَةِ الَّذِي قُلْنَا بِأَنَّ الشَّكَّ فِي الْعِلْمِ شَكٌّ فِي الْمَعْلُومِ، بَلْ عَلَى مَا قُلْنَا مِنْ انْخِلَالِيَةِ الْأَمْرِ وَلَوْ كَانَ عَالِمًا فِي الْآنِ الْأَوَّلِ مِنَ التَّكْلِيفِ لَيْسَ لَهُ أَثَرٌ فِي أَنَّ حَالِ الشَّكِّ؛ لِأَنَّ هَذَا الْآنَ مَحْتَاجٌ إِلَى أَمْرِهِ عَلَى حَدِّهِ وَيَكُونُ شَاكًّا فِي عِلْمِ سَابِقٍ.

فَمِنْ النَّتَائِجِ الْمُرْتَبَةِ عَلَيْهِ هِيَ: أَنَّهُ وَلَوْ قُلْنَا فِي بَابِ الْإِسْتِصْحَابِ بِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ عِلْمٍ فِي الْبَيْنِ لَا يُمْكِنُ فِي زَمَانِ الشَّكِّ التَّمَسُّكُ بِالِاسْتِصْحَابِ؛ لِأَنَّ التَّمَسُّكَ بِهِ يَكُونُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِ فِي الشَّبْهِ الْمَصْدَاقِيَةِ، وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ يَكُونُ مَا نَحْنُ فِيهِ مَوْرِدُ الْبَرَاءَةِ؛ لِمَا قُلْنَا مِنْ انْخِلَالِيَةِ الْأَمْرِ، وَأَنَّ كُلَّ آتٍ مَحْتَاجٌ إِلَى تَنْجِيزِ التَّكْلِيفِ إِلَى أَمْرٍ مُسْتَقِلٍّ، مُخْلَافُهُ فِي الْإِسْتِصْحَابِ فَإِنَّهُ بِالِاسْتِصْحَابِ يَجْرِي أَمْرٌ سَابِقٌ لَا أَمْرٌ آخَرُ.

ومنها: أن ما قاله النائي في أحد تنبيهاته في الواجب التخييري: بأنه تارة يكون الشك في حدوث الوجوب فلا إشكال في البراءة، وتارة يكون الشك في بقاء الوجوب فيكون مورد الاشتغال، مثل أنه لو علم بوجوب الصوم ثم شك في أنه لو كان السفر بدله لما كان وجوبه باقياً، وعلى ما قلنا من انحلال الأمر ليس الأمر مطلقاً في الشك في بقاء الأمر مورد الاشتغال، بل لو كان في الآن الثاني أمر على إتيانه كان واجباً وكان مورد الاشتغال، وإلا فلا.

ثم إن كل ما قلناه في توجيه كلام الوحيد البهبهاني رحمته وما فيه من الفساد يكون على تقدير كون الاشتغال لأجل الأمر، وأن الأمر يكون واحداً، وقلنا بالاحلال الأمر بأوامر متعددة.

وقد يقال بالاشتغال لا لأجل الأمر، بل لأجل دفع الضرر المحتمل، وهو أن يقال: على تقدير القوت حيث كان عالماً لأن الفرض فيما يكون القوت على تقدير العلم بالتكليف ويشك في الزمان الثاني بأنه هل فات عنه، أم لا؟ فعلى هذا لو كان عالماً بالتكليف ولم يأت ثبت في حقه العقاب، ولا دافع لهذا التقدير، لأنه لو كان عالماً بالتكليف وفات فلا مجال للبراءة؛ لأنه بمجرد أن فوته على تقدير يكون مع العلم فيكون مورد دفع الضرر المحتمل.

غاية الأمر في سائر الموارد نقول بدفع الضرر المحتمل، وهنا يرفع الضرر المحتمل بإتيان الصلاة في خارج الوقت، كما ترى أنه بمجرد قاعدة دفع الضرر المحتمل لابد الإتيان بالكفارة، سواء كان احتمال وجوبها لأجل الشبهة الحكيمة كما لو كان شاكاً في أنه على تقدير الإفطار في شهر رمضان ترتفع الكفارة أولاً، أو كان من جهة الشبهة الموضوعية، مثل ما يعلم بأن الإفطار موجب الكفارة، ولكن كان شكه في أنه هل أفطر حتى تجب عليه الكفارة، أو لا؟ فإن كان يعلم بأنه على تقدير الإفطار كان عالماً بالتكليف فلا إشكال بمقتضى القاعدة بلزوم الإتيان بالكفارة، لأنه لا دافع لهذا الاحتمال، أعني لزوم رفع ضرر المحتمل، فالعقل يحكم بالإتيان بالكفارة حتى يصير

آمناً من العقاب ولو لم يكن أمر في البين، فكذلك فيما نحن فيه أيضاً بعدما يعلم بأنه على تقدير القوت كان عالماً بالتكليف فيحتمل العقاب، ويمكن تداركه بالقضاء، فالعقل حاكم بإتيان الصلاة في خارج الوقت، فلا إشكال في لزوم الإتيان بحكم العقل، غاية الأمر لا لأجل دفع الضرر المحتمل، بل لأجل رفع الضرر المحتمل، ولا فرق في حكم العقل بالإتيان، سواء كان لأجل دفع الضرر، أو رفع الضرر، بل يمكن أن يقال بأن رفع الضرر ألزم من دفع الضرر.

نعم، لو كان مورد لا يمكن التدارك للمأمور به حتى يرتفع بسببه فلا مجال للاتيان به؛ لأنه يعلم بأن إتيانه لا أثر له في رفع الضرر المحتمل، ولا بد من إثبات ذلك، يعني إثبات أن المورد ليس قابلاً للتدارك بعلم أو أمانة، وإلا فبمجرد الشك في إمكان التدارك يحكم العقل بالإتيان.

ولا يخفى عليك فساد وجوب القضاء في المشكوك بهذا البيان أيضاً نقضاً وحلاً:

أما نقضاً فبأن البناء في الفقه ليس على ذلك أصلاً، أعني ليس بناؤهم في باب قضاء ما وجب قضاؤه على الإتيان بالمشكوك. وأيضاً فبأنه كما قلت: لو كان ما فات غير ممكن التدارك فلا يجب إتيان ما احتمل كونه تداركاً له لو قامت الأمانة على عدم إمكان التدارك، وفي المقام لو لم نقل بكفاية البراءة لعدم لزوم التدارك فلا أقل أن نقول بكفاية قاعدة التجاوز والشك بعد الوقت، لأنه لو كان واقعاً ضرر فقتضى جعل الشارع قاعدة الشك بعد المحل هو تدارك الشارع لما فات منه، وإن لم يفت منه شيء فلا ضرر أصلاً.

وأما حلاً فنقول: أما الكلام فيما لو كان ما شك في فوته واجباً موسعاً فنقول بأنه كما قلنا سابقاً: يكون الشخص مخيراً بين أزمان ظرف الواجب الموسع، ويكون التخيير بين الأزمان، كما يكون التخيير بين الأفراد، ولا إشكال في أن العصيان في كل زمان من الواجب الموسع يحصل بعدم الإتيان بالواجب في تمام أفراد زمانه، وإلا

فبمجرد عدم الإتيان في بعض الزمان لا يحصل العصيان، كما يكون الأمر كذلك في الواجب التخييري بين الأفراد.

فعلني هذا نقول: إنه على تقدير عدم الإتيان بالواجب الموسع في أول زمان وجوبه ما حصل العصيان؛ لأنه يمكن له الإتيان في زمان الثاني، والصلاة وإن كان الأمر بقضائها بأمر أول فلازمه هو كون زمانها موسعاً، فعلى هذا في الزمان الأول لو فرضنا أنه كان عالماً بالتكليف ولم يأت بها إلا أنه لا عصيان لما قلنا، وفي الزمان الثاني بهذا الحال الذي يكون شاكاً في الإتيان وعدمه لا يكون التكليف به منجزاً؛ لأنه جاهل بالإتيان وعدمه، فحيث أنه يحتمل إتيانه بالواجب فالتكليف في هذا الحال غير منجز عليه، وفي زمان العلم وإن كان منجزاً عليه إلا أنه على تقدير عدم الإتيان لا يكون معاقباً، لما قلنا من أن العقاب في الواجب التخييري والعصيان لا يحصل إلا بعدم الإتيان بالمكلف به في جميع أزمان التكليف. هذا إذا كان المشكوك قوته واجباً موسعاً.

وأما لو كان ما احتمل قوته واجباً مضيقاً مثل إفطار الصوم فإنه بمجرد الإفطار حصل العصيان، ففي هذا الفرض نقول بأنه يكفي لعدم وجوب القضاء أوامر التوبة، لأنه ولو عصي لكن إذا تاب غفر الله تعالى له فبالتوبة يرتفع الضرر.

وإن قلت: بأن التوبة لا بد في قبولها أن يؤدي حق الله، أو حق الناس الذي كان عليه.

فنقول: إنه أما على ما قاله العلامة رحمته الله من أن التوبة تحصل بمجرد الندم ويرتفع عقاب ماترك أو أتى به ولكن حق الله أو حق الناس واجبان آخران ليس لهما مدخلة في حصول التوبة، بل وجوب أدائها يكون بأمر آخر، وإن لم يؤدي عصي الأمر المتعلق بهما، وإلا فالتوبة عن الذنب غير مشروطة بهما، فلا إشكال في حصول التوبة، فارتفع احتمال الضرر بالتوبة.

وإن قلنا: إن حصول التوبة عن الذنب مشروط بأداء ما وجب عليه من

حقَّ الله تعالى أو حقَّ الناس.

فنتقول: وإن أُبَيِّت التمسُّك في رفع شرط التوبة بعمومات التوبة لأجل كون التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية لكن مع ذلك لا مانع من البراءة؛ لأنَّه تكون الشبهة في الموضوع، ويكون مورد البراءة كما قلنا في محله، فافهم.

وإن قلت: إنَّه مع ذلك يحتمل أن يكون الفرض باقياً.

فنتقول: إنَّه ولو كان من المحتمل بقاء الفرض لكن لا إشكال بأنَّنا لم نكن مأمورين بتحصيل الفرض، وإلاَّ فيحتمل ذلك فيما لو أتى بما هو الواجب أيضاً في بعض الموارد، فتدبَّر.

المقصد الثالث

في الدوران
بين الوجوب والحرمة

المقصد الثالث

في الدوران بين الوجوب والحرمة

ولا يخفى عليك أنَّ محلَّ النزاع هو فيما كان الدوران بين الوجوب والحرمة في الشيء الواحد في زمانٍ واحدٍ أو كان في أزمنة، ولكن يكون هذا الدوران ولم تقل بالتخير الاستمراري فيما كان الدوران في شيءٍ في أزمنة.

فنقول بعون الله: إنَّه تارةً يكون الوجوب والحرمة المرذَّد أحدهما أو كلاهما تعدياً ففي مثل ذلك وإن لم تكن موافقة قطعية للعلم الإجمالي ولكن يمكن المخالفة القطعية، لأنَّه ولو قلنا بالتخير في المورد ولكن مع ذلك يمكن أن يأتي بالفعل الترك، بلا قصد التقرب، فالكلام يكون فيما كان الوجوب أو الحرمة توصلياً، حيث لا يمكن على ذلك لا الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، لأنَّ أمره دائر بين الفعل والترك، وعلى أيِّ حالٍ لا يمكن المخالفة القطعية ولا المخالفة القطعية.

فنقول: في المسألة وجوه ثلاثة:

القول بالتخير بمعنى كونه غيراً بين الفعل والترك.

والقول بالاباحة بمقتضى البراءة.

والقول بالتوقُّف عن الحكم رأساً.

ومنشأ الإشكال في الباب هو: أنه هل يكون العلم الاجمالي في المقام منجزاً، أو لا؟ فإن كان منجزاً فلا بدّ من التخيير، وإن لم يكن منجزاً فيجري الأصل في الطرفين، ولازمه القول بالإباحة. وما يظهر من كلام الشيخ رحمته الله هو عدم تنجيز العلم الاجمالي أصلاً؛ لعدم إمكان المخالفة العملية، بل بعض ترقّي عن ذلك وقال: إنّه لا يمكن البعث والانبعاث هنا أصلاً، لأنّ الأمر والنهي يكونان داعياً للمكلف نحو الفعل أو الترك، وفي المقام حيث لا بدّ للمكلف إمّا من الفعل أو الترك فبعثه اليهما محال ولا وجه له، ولأجل ذلك لا يمكن أن يتنجز العلم الاجمالي.

ولكن لا يخفى فساد ما توهم من عدم تنجيز العلم الاجمالي في المقام. ونقول لتوضيح المطلب: إنّه قلنا سابقاً في باب القطع بأنّ العلم لا يكون وظيفته إثبات الحكم وبيانه، بل ليس للعلم إلّا جهة الإراءة والطريقة وكشف الواقع، وإذا قام علم ينطبق على المعلوم كبرى الكلية، مثلاً إذا علم بأنّ هذا خمر فلا يثبت العلم إلّا أنّ هذا خمر واقعاً، وأمّا وجوب الاجتناب عنه فهو يثبت من الخارج، وحيث إنّه يعلم من الخارج بالكبرى وهي أنّ كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فإذا قام العلم على -خمرية هذا المصدق فتطبق الكبرى الكلية على هذه الصغرى.

وأيضاً قلنا في باب العلم الاجمالي: إنّه لا يمكن الإجمال في العلم، بل العلم دائماً يكون تفصيلياً، بل الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي يكون من جهة أخرى، وهي أنّ العلم تارة لا يختلط في الخارج بالشك، وأخرى يختلط بالشك، فإن لم يكن العلم مخلوطاً بالشك فيكون العلم تفصيلياً، مثل علمك بإناء زيد، والحال أنّه لا يختلطه شك وإن كان مخلوطاً بالشك يكون العلم إجمالياً، مثل إناء زيد المردّد بين هذين الإناءين، ولا يكون على كلّ من التقديرين إجمال في العلم، بل في كليهما يكون متعلق العلم هو إناء زيد، غاية الأمر أنّ إناء زيد في العلم التفصيلي لا يشوبه الشك، وفي العلم الاجمالي كان مشوباً بالشك، كما كان كذلك فيما نحن فيه أيضاً فإنّه

لا إشكال بأنَّ حكم الشارع يكون إما الوجوب، وإما الحرمة، فيعلم تفصيلاً في هذا الباب بحكم الشارع، ولا إجمال في علمه بحكم الشارع، غاية الأمر هذا العلم بحكم الشارع صار مشوباً بالشك في الخارج، فما يكون في المقام معلوماً هو حكم الشارع، ولا إجمال في ذلك، وما كان فيه الإجمال هو الحكم الوجوبي أو التحريمي، وكون الشك في الحكم المعلوم أياً منها فيكون علم وشك، ولا إجمال من حيث علمه.

ولا يخفى عليك أيضاً أنَّ الكلام تارة يكون في أصل الإطاعة، وأخرى في أنحاء الإطاعة، ولا إشكال في أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في أصل الإطاعة، بمعنى أنه كما يجب إطاعة المعلوم تفصيلاً كذلك يجب إطاعة المعلوم إجمالاً؛ لأنَّ في كلٍّ منها إراءة الواقع، فاذا علم تنطبق عليه الكبرى الكلية كما قلنا، فعلى هذا بصرف العلم الاجمالي بالتكليف ينجز التكليف، ولا بد من الإطاعة كالعلم التفصيلي، إلَّا أنَّ الفرق بينهما يكون في الجهة الثانية، يعني في كيفية الإطاعة، ولا إشكال بأنَّ العقل بعد حكمه بأصل الإطاعة بمقتضى قيام العلم على الواقع يكون له حكم آخر بكيفية الإطاعة. فتارة يكون المعلوم غير مشوب بالشك فيحكم باتيان، وأخرى يكون مشوباً بالشك، كما كان كذلك في العلم الإجمالي، فيحكم العقل تارة بإتيان المعلوم والمشكوك الذي اختلط مع المعلوم من باب المقدمة، وأخرى يحكم بإتيان جميع الأطراف أو تركها مقدمة، وثالثة يحكم بترك بعض الأطراف فقط، ورابعة يحكم بالتخير، وخامسة يرى بأنَّ المورد ممَّا يكون فيه التخير تكويناً فلا يحكم بشيء أصلاً.

وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، حيث إنَّ العقل بعد حكمه بلزوم الإتيان أو الترك المعلوم بالإجمال يكون له حكم آخر في أصل الإطاعة وكيفيةها، وهذا الحكم غير حكمه الأول، فيرى في حكمه الثاني بأنه لا يمكن الموافقة القطعية؛ لأنَّ الدوران بين الحرمة والوجوب يكون في شيء واحد فلا بد من أن يحكم بالتخير، لكن حيث يرى أنَّ التخير يكون تكويناً في الباب، لأنَّ أمر المكلف دائر بين الفعل والترك فلا

يحكم بشيء أصلاً، وعليه فعمدة الاشتباه نشأ من عدم الفرق بين المقامين، يعني مقام أصل الإطاعة ومقام كيفية الإطاعة، وحيث يرى أنه لا يكون للعقل حكم في الجهة الثانية، ولا معنى لحكمه بتوهم أن البعث والتحريك هنا غير ممكن قال بعدم تنجز العلم الإجمالي في المقام، ولذا يجري الأصل في كل من الوجوب والحرمة، وغفل عن أن ما يكون موجباً للتنجيز هو القدرة على الإتيان والترك والبعث والتحريك، وهو في الجهة الأولى، وفي الجهة الأولى يكون البعث والتحريك ممكناً، ويكون قادراً على إتيان المعلوم؛ لما قلنا من أن الإطاعة ممكنة، ولا فرق في أصل الإطاعة بين العلم التفصيلي والإجمالي، وفي كل منهما لا إجمال في العلم، وحيث لا إجمال فلا مانع من البعث والتحريك ويكون قادراً على الإطاعة، لكن كيفية الإطاعة وهو جهة أخرى وهو حكم آخر للعقل فيها لا يمكن إلا بالفعل أو بالترك، وإذا كان التخيير تكوينياً نقول بعدم حكم العقل بالتخيير، ولكن عدم حكم العقل في هذه الجهة لا يتنافى مع الحكم في الجهة الأولى، يعني أصل الإطاعة، وعليه فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالي، وأثره هو عدم جريان الأصول.

فظهر لك أن مجريان العلم الإجمالي يكون الأثر، وهو عدم جريان الأصل، فلا بد من القول بالتخيير، وتماز الاشتباه نشأ من عدم التكليف بين الجهتين المتقدمتين، وتوهموا ما توهموا.

وقد تحصل لك أنه لا إشكال في تنجز العلم الإجمالي؛ لأنه يمكن البعث والتحريك نحو المعلوم، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي، بل لا إجمال في العلم، فالبعث والتحريك ممكن، وبعد العلم يصير التكليف منجزاً وإن لم يمكن المخالفة القطعية.

والحاصل: أن العلم تفصيلياً كان أو إجمالياً ليس وظيفته إلا الطريقة وإراءة الواقع، ولا يمكن الإجمال في العلم، فإذا حصل العلم يكون لازمه تنجز الواقع بحكم العقل بلزوم الإطاعة، فإذا صار الواقع بسبب قيام العلم منجزاً فيكون للعقل حكم

آخر في أصل الإطاعة وكيفيته، وحكمه بكيفية الإطاعة غير حكمه بأصل الإطاعة، ولذا بعد ثبوت التنجيز يحكم بأن كيفة الإطاعة في التعبدى هو بقصد العبودية، وفي التوصلى بعدم لزوم ذلك.

وفي بعض الموارد يحكم مقدمة لامتنال الواقع بإتيان الأطراف، وهذا جارٍ في العلم الإجمالى، فإنه بعد حكمه بأصل الإطاعة وتنجز الواقع يحكم بحكم آخر بأنه لو صار المعلوم مشوباً ومخلوطاً بالشك فلا بد من باب المقدمة من إتيان المشتبه أيضاً، وحكمه بإتيان الأطراف أو ارتكابها من باب المقدمة أيضاً شاهد على أن الواقع - أعني المعلوم - صار منجزاً، ولذا فلاجل حفظه يحكم بحكم آخر بإتيان الأطراف مقدمة، وفي بعض الموارد لو رأى العقل بأن التخيير يكون تكويناً لا يحكم بحكم أصلاً؛ للغوية حكمه، وعدم حكمه أيضاً في هذا المقام لا يكون في أصل الإطاعة، بل بعد حكمه بإطاعة المعلوم وتنجزه حيث عليه حكم آخر بكيفية الإطاعة لا يكون هذا الحكم الثانوى في مورد التخيير التكوينى، مثل ما نحن فيه فعدم حكمه بالتخيير، وفي المقام الثانى - يعنى كيفة الإطاعة - لا يكون سبباً لعدم حكمه في المقام الأول، بل يحكم بأصل الإطاعة ويصير المعلوم منجزاً ولا يحكم في الجهة الثانية.

وفي بعض الموارد مثل ما نحن فيه لو رأى الأهمية في طرفٍ يحكم أيضاً بالأخذ به، مثلاً لو رأى أهمية حفظ الوجوب يحكم بالأخذ به وإتيانه، وكذلك عدم حكمه بالتخيير يكون فيما كان الدوران في زمان واحد، ويكون التخيير ثابتاً تكويناً، وفي هذا المقام أيضاً لو كان الدوران استمرارياً فيحكم بعدم التخيير استمراراً، فيحكم بأنه لا يجوز إتيان ما شك في حرمة ووجوبه إتيانه في زمانٍ وتركه في زمانٍ آخر للقطع بمخالفته الواقع.

فظهر لك مما قلنا أن من قال بعدم تنجيز العلم فيما نحن فيه لعدم تأثير في وجوده وعدمه لكون أمره دائراً بين الوجود والعدم تكويناً مما لا وجه له، ومنشأ خلطه هو ما قلنا من أنه بعد ما رأى أن في موردٍ كان الدوران في زمانٍ واحد ولم

يكن لأي من الوجوب والحرمة المشكوكة أهمية يكون التخيير حاصلًا تكويناً، ولم يكن للعقل حكم، وللغوية حكمه صار سبباً لأن يقال بعدم تنجيز العلم أصلاً.

ولكن قلنا بأنه لابد من التفكيك في أصل الإطاعة وبين كيفية الإطاعة، فإنه في المقام الأول لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، وبصرف العلم تحصل الإراءة، وإذا انكشف الواقع يكون الواقع منجزاً، وقلنا بأنه لا إجمال في العلم، بل في العلم الإجمالي أيضاً يكون المعلوم يتيئاً، مثلاً فيما نحن فيه ما تعلق به العلم هو أن للشارع حكم في المورد، وهذا يكفي في كون المعلوم متيئاً، فعلى هذا يكون الواقع بمجرد قيام العلم منجزاً، ومن الواضح أنه قادر على إتيان المعلوم، لأن المعلوم إما الوجوب أو الحرمة، فهو قادر على إتيان الواقع ويكون عليه منجزاً، غاية الأمر بعدما صار التكليف منجزاً لا يكون في بعض المواقع حكم للعقل في كيفية الإطاعة، وبمجرد عدم ذلك لا يكفي القول بعدم تنجز العلم، لعدم أثر له، لأنه يكفي في أثره عدم جريان الأصول في أطرافه، مع أن في بعض موارد يكون له بعض الآثار الأخرى كما أشرنا إليه.

فظهر لك فساد ما توهم من عدم تنجز العلم فيما نحن فيه، فعلى هذا يكون العلم منجزاً، وبعد تنجزه يكون أمره كأمر العلم في الشبهة المحصورة، فكلما قلنا في الشبهة المحصورة بلزوم الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية يجري فيما نحن فيه أيضاً، إلا أن الفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة المحصورة يكون في الشبهة المحصورة للشارع الحكم بكيفية الإطاعة مطلقاً، ولا يمكن ذلك بقول مطلق فيما نحن، بل في موردها كان الدوران بين وجوب الشيء وحرمة في زمان واحد ولم يكن لأحدهما أهمية لا يكون العقل حاكماً بالتخيير؛ لأن التخيير ثابت تكويناً، فافهم.

ثم إنه قال هذا المتوهم بعد ذلك: إنه بعد عدم تنجز العلم الإجمالي بأنه لا تجري أصالة التخيير فيما نحن فيه، لأنه ليس له أثر، لأن التخيير كان ثابتاً مع قطع النظر عن الأصل تكويناً، وهذا صحيح، وقال: لا تجري أصالة الإباحة، لأن من

المعلوم أنّ هذا الشيء إما واجب وإما حرام فكيف تجري أصالة الإباحة؟ وأمّا البراءة فلا بدّ من جريان أصالة براءة للوجوب وأصالة براءة أخرى للحرمة، ولا يكفي إجراء أصالة براءة لواحد، ولكن لا حاجة إلى إجراء أصالة البراءة؛ لأنّ مع عدم تنجّز العلم الإجمالي يقطع بالموثّق من العقوبة فلا حاجة إلى أصالة البراءة.

وأما حديث الرفع فحيث كان أمر وضعه ورفعته بيد الشارع لا يمكن جريانه فيها، لأنّ وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي يكون من باب حكم العقل، فليس أمر وضعه ورفعته بيد الشارع حتّى يرفعه الحديث، فأما الاستصحاب يعني البناء على الحالة السابقة والحكم بعدم الوجوب والحرمة فهو أيضاً لا يجري، لأنّه يعلم بانتقاض الحالة السابقة للعلم بحكم شرعي.

ولكن لا يخفى عليك أنّه على ما التزم به هذا الشخص من عدم تنجّز العلم فيكون العلم كالدّم، فعلى هذا لا مانع من جريان أصالة الإباحة؛ لأنّ المانع منه يكون هو العلم، ومن المفروض أنّ العلم غير منجّز، وأمّا أصالة البراءة فهو على تقدير عدم تنجّز العلم يكون محتاجاً إليها، لأنّه ولو لم يكن علم على هذا في البين إلّا أنّه لم يكن العقاب على التكليف غير المنجّز غير جائز، فلا بدّ من أن تقول بأنّ العقاب على التكليف غير المنجّز يكون لأجل قبحه، فإذا كان عدم العقاب لقبحه فهذا معنى أصالة البراءة، لأن البراءة ليس إلّا قبح العقاب من غير بيان.

وأما حديث الرفع فجريانه في أطراف العلم لا يمكن، لما قيل من أنّ الحكم بالاحتياط في الأطراف يكون بحكم العقل، فليس أمر وضعه ورفعته بيد الشارع كي يرفعه، ولكن كما قلنا سابقاً: لا إجمال في العلم، وللشارع أن يرفع ما يكون حكمه في المقام، فحكم الشارع إمّا يكون الوجوب أو الحرمة، وحيث إنّ وضع هذا الحكم ورفعته بيد الشارع، فإذا رفع الشارع حكمه الذي يكون في البين فيرتفع حكم العقل الذي كان يتبع حكم الشارع بالاحتياط في أطراف الشبهة مقدّمةً لحفظ حكم الشارع.

وأما الاستصحاب فهو أيضاً جارٍ لو التزمنا بعدم تنبّز العلم، كما التزم به هذا الشخص، لأنّه على تقدير عدم تنبّز العلم يكون وجود العلم كعدمه، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فالعجب من أنّه مع التزامه بعدم تنبّز العلم قال بعدم جريان الاستصحاب!

فظهر لك ممّا قلنا فساد كلام هذا الشخص، أعني النائيبي رحمته الله، والحق أنّ العلم منبّز، ولا مانع من تنجيّزه كما بيّنا لك.

وأما كلام الشيخ رحمته الله حيث قال بعدم تنبّز العلم؛ لعدم أثر على وجوده وعدمه، ويظهر هذا الكلام منه في غير مورد، ومن المحقّق الخراساني رحمته الله أيضاً فنقول: إنّ كلام الشيخ رحمته الله على مبناه في باب القطع بأنّ للعقل حكم باتّباع القطع ولا إشكال بأنّ مراده الحكم باتّباعه العملي فيكون في محله، لأنّ فيما نحن فيه حيث يكون المكلف به أمره تكويناً دائراً بين الوجود والعدم فلا حكم للعقل أصلاً، فلا يكون حكمه باتّباع القطع عملاً في المورد.

ولكن على مذهبنا من أنّ القطع ليس وظيفته إلّا إراءة الواقع، وإذا كان وظيفته الإراءة فاذا أراه الواقع انطبق عليه كبرى الواقع قهراً، وليس للعقل حكم آخر باتّباع القطع، بل بمجرد القطع انكشف الواقع، وإذا انكشف الواقع انطبق كبرى الواقع على الصغرى المقطوع، فليس هذا الكلام في محله؛ لأنّه بعد القطع بحكم الإزام الشارع فالكبرى الواقعيّة وهي وجوب الإطاعة تنطبق عليه، فعلى هذا يصير العلم منبّزاً وكان له الأثر، لأنّه يلزم الإطاعة وهو قادر عليها؛ لأنّ المعلوم يكون واحداً من الوجوب والحرمة، لا كليهما، وهو قادر عليه، فيصير التكليف منبّزاً، وبعد ثبوت التكليف في بعض الموارد لا يمكن الامتنال لأجل مشيويّة المعلوم بالمشكوك، وهذا لا يضرّ في تنجيّزه العلم كما قلنا، وكان له الأثر وهو عدم جريان الأصول وغيره من بعض الآثار في بعض الموارد، كما أشرنا إليه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ منشأ الإشكال في المقام يكون في مقام الثبوت، وأنّ

العلم الإجمالي هل يكون له التنجيز، أو لا؟ فالشيخ والثاني رحمهما الله كان مدعاها عدم تنجيز العلم، غاية الأمر كان الشيخ رحمهما الله نظره في ذلك إلى عدم إمكان المخالفة القطعية، والثاني رحمهما الله كان نظره في ذلك إلى أن العلم حيث يكون وجوده وعدمه على السواء فلا معنى لتنجزه، وأتينا بما قلنا في المقام أن العلم يكون منجزاً، فعلى هذا أصل الإشكال والخلاف يكون في هذه الجهة.

فعلى هذا ما قاله المحقق الخراساني رحمهما الله اعتراضاً على الشيخ رحمهما الله بأنه لا وجه لاختصاص النزاع بما كان الدوران بين الوجوب والحرمة التوصلي، وأما في ما كان أحدهما أو كلاهما تعدياً فلا مجال لهذا الاختلاف ليس في محله، لأنه ولو أن المخالفة التفصيلية ممكنة لو كان أحدهما أو كلاهما تعدياً إلا أنه لا فرق بين التوصلية والتعديّة فيما هو المهم في المقام، وهو الحكم بالتخير مما لا وجه له، لأنه كما قلنا يكون الكلام ومورد النقض والإبرام هو في مقام الثبوت، وأن العلم هل يمكن تنجزه أو لا؟ فالشيخ والثاني رحمهما الله قالوا بعدم تنجزه، وأتينا بما قلنا بتنجزه.

وعلى كلّ تقدير يكون قول الشيخ رحمهما الله بعدم تنجز العلم لأجل عدم إمكان المخالفة القطعية، وقول الثاني رحمهما الله بعدم تنجز العلم لأجل أن العلم وجوده وعدمه يكون سواء، لأن أمره تكويناً يكون دائراً بين الوجود والعدم، فكلام الشيخ رحمهما الله وكذا كلام الثاني رحمهما الله يجري ويصحّ ويتم فيما لو كان الوجوب والحرمة توصلياً، لأنه في التوصل لا يمكن المخالفة القطعية، وكذلك في التوصلي يكون أمره تكويناً دائراً بين الوجود والعدم، فلا أثر للعلم، وأما لو كان أحدهما أو كلاهما تعدياً فيمكن المخالفة القطعية بأن يأتي أو يترك لا بداعي التقرب، وكذلك يكون للعلم الأثر وهو لزوم الإتيان أو الترك بداعي التقرب، وكذلك على ما قلنا أيضاً من أنه لا أثر للعلم في المقام الثاني، أعني مقام الامتثال، ولا حكم للعقل بالتخير، وهذا يصحّ في التوصلي. وأما في التعدي فللعقل الحكم في المقام الثاني، يعني في مقام الامتثال وفي

كيفية الإطاعة فهو يحكم بالتخير مع قصد التقرب، فعلى هذا لو كان الوجوب أو الحرمة كلاهما أو أحدهما تعدياً يكون راجعاً الى مقام الامتنال وقد فرغ من مقام الثبوت، وإن كان في النتيجة مثل ما لو كانا توصلين فإن في كل منهما نحكم بالتخير، إلا أن بينهما الفرق في ما كان محل الخلاف المتقدم، وإذا كانا تعديين أو أحدهما تعدياً فيكونان من قبيل المتزاحمين، فإنه لا يمكن الجمع بينهما في مقام العمل مع كون الملاك في كل من الوجوب والحرمة، ومقتضى القاعدة في المتزاحمين أيضاً لو لم يكن أحدهما اهم هو التخير، لكن مع ذلك كان كلام الشيخ رحمته الله في محله، لما قلنا لك، فافهم.

ثم اعلم أنه على كل من القولين - أعني ما قلنا وما قال الشيخ والنائبي رحمتهما الله - لا يكون التخير في المقام تخيراً عقلياً، لأن مورد التخير العقلي هو فيما لو كان المحاكم بالتخير هو العقل، وفي المقام يكون التخير تكويناً بين الوجود والعدم، ولا يكون تخيره تخيراً شرعياً؛ لأنه ليس التخير بحكم الشرع، فعلى هذا نعم ما قيل بأن التخير في المقام يكون تخيراً تكوينياً. نعم، لو كان الدوران لا في زمان واحد بل في أزمنة، سواء قلنا بالتخير الاستمراري أو البدوي يكون التخير بحكم العقل، فتدبر.

ثم إنه هل يكون التخير إذا كان الدوران في أزمنة تخيراً بدوياً؟ بمعنى أنه إذا أخذ بأحد طرفي الوجود والعدم فلا بد من أن يكون دائماً على هذا البناء والأخذ، أو يكون التخير استمرارياً، بمعنى أنه في كل زمان له الخيار بين الفعل والترك؟ فبعض قال بالأول لأجل الاحتياط، وبعض قال باستصحاب حكم المختار، وبعض قال بالتاني لأجل استصحاب التخير، ولا وجه لهذه الأقول الثلاثة. أما الاحتياط فلأن بعد الحكم بالتخير ليس هناك احتمال حتى يلتزم بالاحتياط.

وأما استصحاب المختار فهو معارض مع استصحاب التخيير الحاكم عليه.
وأما استصحاب التخيير فلا وجه له؛ لأنَّ العقل لا يكون في حكمه ترديد
حتى نستصحب حكمه.

وتارةً يقال بعدم الاستلزام بالتخيير الاستمراري؛ للزوم المخالفة القطعية. ولا
يخفى عليك أنَّ هذا موقوف على نزاع آخر، وهو: أنه هل تكون المخالفة التدريجية
مخالفةً للعلم، أو لا؟ فإن قلنا بكون المخالفة التدريجية مخالفةً لعمليةً للعلم فلا بدَّ من
الالتزام بكون التخيير بدوياً، وإن قلنا بأنَّ المخالفة التدريجية ليست مخالفةً للعلم
فلا بأس من الالتزام بكون التخيير استمرارياً.

والشيخ رحمته الله فيما نحن فيه قال بالتخيير الاستمراري، وقال بأنَّ المورد يكون
مثل تبدل رأي المجتهد.

ولكن اعلم: أنَّ ما قاله في المقام خلاف ما التزم به في باب القطع، حيث قال
في باب القطع: إنَّ المخالفة التدريجية لو كانت مستندةً الى قاعدةً ظاهريةً فلا بأس
بالالتزام بها، ولا يكون مخالفةً للعلم، وأما لو لم تكن المخالفة مستندةً الى قاعدةٍ من
القواعد الظاهرية فيكون مخالفةً للعلم ولم يكن جائزاً، ولا إشكال بأنَّ تبدل رأي
المجتهد يكون ممّا كان مستنداً الى القواعد الظاهرية، ولذا لم يكن بأس به.

وأما فيما نحن فيه فبعد فرض كون عدم الحكم بالإباحة، بل يكون التخيير
التكويني فتكون المخالفة التدريجية مخالفةً للعلم ولم يكن جائزاً، فلا بد من الالتزام
بالتخيير البدوي. ومما اخترناه في هذه المسألة من أنَّ العلم ينجز ولو كان في مقام
امتنال التخيير التكويني تظهر لك أمور ثلاثة:

الأول: أنه لا تجري الأصول.

الثاني: أنه لو كان الدوران أزيد من زمانٍ واحدٍ لو قلنا بعدم جواز المخالفة
التدريجية في العلم فتكون نتيجة العلم وتنجزه هي: أنه لا يمكن القول بالتخيير

الاستمراري بحكم العقل.

الثالث: أنه لو كان أهمية في البين يحكم العقل بحفظ الأهم، مثلاً لو كان في مورد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في الشيء الواحد يدور الأمر في أنه لو كان الواجب قتله واحداً من الكفار وكان على تقدير الحرمة محرم القتل نبياً من الأنبياء فالعقل يحكم بحفظ طرف الحرمة لأهميته، ولا فرق في حفظ الأهمية بين ما كانت الأهمية معلومة، أو كان صرف احتمالها، لأن الملاك فيها واحد، فعلى هذا لو كان أهمية في أحد الطرفين يحكم العقل بحفظها، وهذا بحسب الكبرى لا إشكال فيه، إنما الكلام في فهم الصغرى ففيل في فهم الأهمية وجوه:

الأول: شدة الاحتمال في جانب.

وفيه: أنه بعدما قلنا في محله بعدم حجية الظن الذي لم يقم على حجتيه دليل فشدّة الاحتمال لا يوجب تغليب جانب. نعم، لو كانت الشدة في جانب المحتمل بمعنى أنه يدري أنه لو كان هذا الشيء واجباً لكان من الواجبات التي حفظها أهم من الجانب الآخر فيحكم العقل بترجيحه، فعلى هذا شدة الاحتمال لا وجه لها، ولكن شدة المحتمل فيها وجه كما قلنا.

الثاني: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وفي جانب المحرم تكون المفسدة، فلا بد من حفظ جانبه.

وفيه أولاً: منع الكبرى، ومن أي جهة تقول بأن دفع المفسدة مطلقاً مقدم على جلب المنفعة، بل ربما تكون المنفعة بحيث يجب تقديمها كما تكون فيه منفعة تجبر المفسدة أيضاً.

وثانياً: بأن فيه خلطاً فإنه ليس دائماً يكون في كل واجب جلب منفعة وفي المحرم دفع مفسدة، بل ربما يكون في ترك الواجب مفسدة.

الثالث: الاستقراء، بمعنى أنه كلما استقرأن في الشرعيات وجد غلبة جانب

الحرمة، ومثلوا لذلك بالوضوء بماءٍ مشتبّه النجاسة، حيث قالوا بعدم الجواز بالتوضؤ منه، وما قالوه من عدم جواز الصلاة في أيام الاستظهار.

وفيه أولاً: أن الاستبراء ممنوع، فإنه كيف يكون هذا استبراءً حيث لا يوجد له إلا موردان؟ فلا يكون الاستبراء كذلك.

وثانياً: بأن الحكم في الموردين ليس من جهة تغليب جانب الحرمة، بل في أيام الاستظهار يكون عدم جواز الصلاة لأجل استصحاب الحيض.

وأما في الوضوء بالماء المشتبه نجاسته فعدم جوازه يكون لأجل أمر آخر، وهو: أن لا يبتلى بنجاسة البدن، ولذا لا يمكن له الصلاة، ولأجل ذلك لو توضأ بأحد المائتين وصلّى ثم توضأ من الآخر وصلّى فلا بأس؛ لأنه على هذا فقد صلّى، والحال أن بدنه كان طاهراً، وأما لو توضأ بكلٍّ منها عقيب الآخر ولم يصل بينهما فحيث مقتضى الاستصحاب هو نجاسة البدن فلا يمكن إتيان الصلاة، فلذا لا يجوز التوضؤ؛ لأنه بمجرد صبّ أول جزءٍ من الماء الثاني على بدنه يقطع بنجاسة بدنه، أما لأجل صيرورته نجساً بالماء الأول فلم يصر حتى الحال طاهراً و طهارته بعد مشكوكة، وأما لأجل صيرورته نجساً فبسبب الماء الثاني، فافهم.

فصل

فِي الشَّكِّ فِي الْمَكْلُوفِ بِهِ

فصل

في الشك في المكلف به

الكلام في الشك في المكلف به بعد العلم بأصل التكليف: بأن كان التكليف بالحرمة أو الوجوب معلوماً وكان المشتبه الحرام أو الواجب، والكلام في هذا الباب أيضاً في مقامات كما بين الشيخ رحمته الله.

ولكن العدة والمهم في المقام: هو ما علم بالتكليف وكان الشك في الواجب أو الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي. وبعبارة أخرى: كانت الشبهة موضوعية، مثل أنه يدري بحرمة الخمر لكن لا يدري بأن الخمر في هذا الإثناء أو في ذاك الإثناء. وفي الشك في التكليف وإن كان المهم الشبهة الحكمية لكن في الشك في المكلف به يكون الأمر بالعكس، والمهم هو الشبهة الموضوعية، ولذلك قدمناه في البحث كما فعل الشيخ رحمته الله أيضاً. والكلام فيه أيضاً في مقامين:

المقام الأول: في الشبهة المحصورة.

المقام الثاني: في غير المحصورة

والكلام في الشبهة المحصورة أيضاً في موردين:

الأول: في عدم جواز المخالفة القطعية.

الثاني: في وجوب الموافقة القطعية.

أما الكلام في عدم جواز المخالفة القطعية فنقول بعون الله تعالى مقدمة: إن محلّ الكلام في هذا المقام هو فيما لو كان الواقع بما هو واقع مورد الوجوب أو الحرمة، ويكون العلم مأخوذاً على وجه الطريقة، ولا يكون أثر للعلم إلا إراءة الواقع، فليس من محلّ الكلام ما لا يكون أخذ العلم على وجه الطريقة وصرف الإراءة، بل لو كان العلم مأخوذاً في الموضوع، سواء كان مأخوذاً في مرتبة إنشاء الحكم، أو في مرتبة فعليته، أي كان الواقع فعلياً من جميع الجهات ويكون تنجزه موقوفاً على العلم، وإلا لو كان الواقع مشكوكاً أو كان أخذ العلم على نحو الموضوعية فهذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأن العلم الموضوعي يختلف بحسب الموارد وتابع لأصل أخذه، فبما قلنا يظهر لك أمران:

الأول: أن ما كان العلم فيه مأخوذاً على نحو الموضوعية فخارج عن محلّ الكلام، وهذا واضح لا يحتاج إلى البيان.

والثاني: أن ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في العلم الإجمالي وفي هذا المقام من أنه تارة يكون العلم التفصيلي شرطاً لفعلية التكليف، ولذا يكون العلم التفصيلي علّة تامّة والعلم الإجمالي فيه صرف الاقتضاء، فع عدم مورد في الشرع لو كان العلم التفصيلي شرطاً لمرتبة الفعلية يكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ لأن محلّ الكلام هو فيما لو كان العلم لصرف الإراءة والطريقة.

إذا عرفت تلك المقدمة فنقول: إن للشيخ رحمته الله في المقام لطائف من الكلام، ومن جملتها أنه قال: إن محلّ الكلام فيما لو علم التحريم وشك في الحرام، وهذا معنى ما قلنا سابقاً من أنه لا معنى لإجمال العلم، بل العلم دائماً يكون فيه التفصيل و الانكشاف، ولا معنى مع الكشف الإجمال، لكن تارة يكون العلم تفصيلاً وانكشافاً لكلّ حيثية من الحيثيات، وأخرى يكون كشفاً لجهةٍ وحيثٍ خاصّ، وعلى كلّ من

التقديرين لا يكون في العلم إجمال، والتعبير بالعلم التفصيلي والإجمالي ليس معنى كون العلم إجمالياً أنَّ في العلم يكون الإجمال والترديد، بل معناه أنَّه علم ليس فيه إراءة جميع خصوصيات المعلوم، بل كاشف ومرئي لبعض خصوصيات العلوم.

وهذا معنى أنَّ العلم الإجمالي علم يكون مشوباً بالجهل، فع كونه مشوباً بالجهل لا يكون في جهة علمه إجمال، بل لأجل مشوبيته مع الجهل عبَّر عنه بالعلم الإجمالي، وإلا فليس في العلم إجمال أصلاً. سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، مثلاً في الإناءين المشتبهين وإن كان المعلوم غير بينٍ إلاَّ أنَّه مع ذلك فإنَّ ما تعلَّق به العلم يكون مبيّناً وليس فيه إجمال، مثلاً ما تعلَّق به العلم هو إناء زيد، وفي ذلك ليس إجمال، غاية الأمر أنَّ إناء زيد اشتبه بين الإناءين، وإلا فتعلَّق العلم في ذلك المعلوم بالإجمال يكون بعينٍ معلوم بالتفصيل.

وقد قلنا بأنَّ الفرق ليس بين التفصيلي والإجمالي، إلاَّ أنَّ في التفصيلي يكون المعلوم مكشوفاً من جميع الجهات وتعلّق العلم بجميع جهاته، وفي الإجمالي لا يكون متعلقه مكشوفاً من جميع الجهات، بل لأجل تعلّق العلم بجهةٍ خاصّةٍ منه، وإلا فبكلِّ حيث تعلّق العلم لا إجمال فيه، كما قلنا في الدوران بين الوجوب والحرمة بأنَّ المعلوم بالإجمال وهو التكليف المردّد بين الوجوب والحرمة لا إجمال فيه.

إذا فهمت ما تلونا عليك فاعلم: أنَّ العلم الإجمالي حيث يكون العلم فيه خارجاً مشوباً بالجهل فيكون علم وجهل، وقلنا في علّه بأنَّ مجرد العلم يصير الواقع منجزاً، وبمجرد قيام العلم وإراءة الواقع ينطبق عليه كبرى الواقع، مثلاً إذا علم بكون هذا خمرأ فيجب الاجتناب بمقتضى «كلَّ خمر يجب الاجتناب عنه»، أو إذا قام العلم بوجود الوجوب من قبل الشارع فينطبق عليه كبرى الواقع وهو وجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيهِ، كما قلنا سابقاً، ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي

والإجمالي، بل في كلٍّ منهما ينبُز الواقع بكلِّ حيثٍ تعلق به العلم، ولذا قلنا في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة بأنَّه ما تعلق به العلم وهو الحكم المردّد بين الوجوب والحرمة لا إجمال فيه، فبمجرّد قيام العلم بهذا حيث تنطبق كبرى الواقع -وهي وجوب الإطاعة- عليه.

فعلى هذا نعبّر عن قيام العلم بكلّا قسميه حيث ينكشف الواقع وبإراءة الواقع ينطبق كبرى الواقع عليه، فعلى هذا ما تعلق به العلم يصير منجزاً، ففي العلم الإجمالي أيضاً ما تعلق به العلم يصير منجزاً، مثلاً ما تعلق به العلم هو إناء زيد، وإناء زيد وإن صار خارجاً مردّداً بين هذا الإناء وذاك لكنّه لا إجمال فيه، بل الواقع مكشوف، وأنّه عالم بكون ما في إناء زيد -مثلاً- خيراً، فكبرى الواقع تنطبق عليه، فاذا انطبقت عليه لابدّ من إبطائه بحكم العقل، غاية الأمر بعد ذلك -أعني بعد ثبوت أصل الإطاعة- للعقل حكم آخر في أصل الإطاعة، فلو كان المعلوم مفصلاً وغير مشوبٍ في الخارج مع الشكّ فالعقل يحكم بإتيانه أو تركه، ولو كان خارجاً مشوباً بالجهل فالعقل حيث يكون أصل الإطاعة وكيفيتها بيده يحكم بإتيان الطرفين، أو الأطراف، أو ترك الطرفين، أو الأطراف لحفظ المعلوم.

فالعلم الإجمالي والتفصيلي لا فرق فيهما في أصل الإراءة، والعقل يحكم بإطاعة كلٍّ منهما، يعني على مذهبنا بمجرد قيام العلم تنطبق كبرى الواقع عليه، ولكن في المقام الثاني، أعني في كيفية الإطاعة فالعقل يحكم بإتيان المعلوم أو تركه في العلم التفصيلي، وفي العلم الإجمالي بإتيان الأطراف أو تركها. ونعم ما قيل من التعبير بأنّه حكم العقل بإتيان الأطراف أو تركها يكون من باب المقدمة العلمية، فعلى ما قلنا كان لازم العلم ذلك، والشكّ وإن كان له الأثر ونقول بجريان حديث الرفع أو غيره من الأدلة في الأطراف إلّا أنّ ما يكون مدّعانا هو تنبُز المعلوم،

والمعلوم ليس إلا إناء زيد، لا أن تعلق العلم بهذا أو بذاك، فالشك في كلٍّ من الأطراف وإن كان موجباً لجريان البراءة إلا أن أثر العلم بتنجيز معلومه، وإذا تنجز المعلوم يحكم العقل بترك الأطراف من باب المقدمة، فافهم.

وبتقريب آخر كما قلنا: كأن في العلم الإجمالي علماً مشوباً بالجهل، فيكون علم وجهل، وأجود تقريب ما قاله الشيخ رحمته الله من أن العلم بالتكليف مع الشك في متعلقه، فعلى هذا نقول بأن العلم أثره تنجيز متعلقه، فبكل ما تعلق به العلم من أثر فتنجيزه بمجرد قيام العلم تنطبق عليه كبرى الواقع، ففي ما علم إجمالاً إناء زيد المردّد بين الإناءين لا إشكال في معلومية إناء زيد وأنه خمر، وتكون كبرى محفوظة، وهي: أن كل خمر يجب الاجتناب عنه، فإذا ضمت هذه الصغرى إلى الكبرى فنقول: هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وهذا واضح.

فالعلم بعد تعلقه بكلٍّ حيث كان لازمه تنجيز متعلقه، إذ به يثبت الصغرى فيضم إلى هذه الصغرى كبرى الواقع. هذا بالنسبة إلى العلم.

وأما بالنسبة إلى شكّه فأيضاً لا إشكال في أن الأطراف تجري فيها أصالة الحليّة بعنوان كونها مشكوكّة، غاية الأمر بعد العلم بالتكليف وثبوته وتنجيز الواقع حيث يحكم العقل بإطاعته، وحيث إن يديه كيفية الإطاعة فيحكم العقل بأنّه لا بدّ من إطاعة الواقع، وحيث إن الواقع خارجاً يكون مردّداً بين الأطراف فيحكم العقل من باب المقدمة العلمية بترك الأطراف، وهذا ليس من باب كون الأطراف بعنوان كونها مشكوكّة واجبة الاجتناب، بل بهذا العنوان قلنا بعدم لزوم الاجتناب عنها، ولكن المعلوم والواقع حيث يجب إطاعته فيحكم العقل بترك الأطراف بعنوان كونها مقدّمة لترك إناء زيد، ففي الأطراف اجتمع عنوانان: فمن حيث كونها مشكوكّة ومعنونة بهذا العنوان تجري فيها أصالة الحلّ، ومن حيث كونها معنونة

بعنوان المقدمة لا بدّ من اجتنابها بحكم العقل، فعلى هذا ترك الأطراف يكون أثر تنجّز العلم بالنسبة الى المعلوم، وهذا بما لا شبهة فيه، لأنّه يحكم العقل باجتنب الأطراف بحكم دفع الضرر المحتمل.

وفي الشكّ في التكليف وإن كان الأمر بالعكس، يعني كان مورد جريان قبح العقاب بلا بيان إلاّ أنّه قلنا بأنّ كلّ مورد يكون الضرر فيه محتملاً يحكم العقل بلزوم دفعه، وفي الشكّ في التكليف مع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ تقطع بعدم الضرر، وأما فيما نحن فيه فليس الأمر كذلك، بل يكون المورد قاعدة دفع الضرر المحتمل؛ لأنّ المفروض هو ثبوت الواقع والعلم بإناء زيدٍ والاجتناب عنه، فبعد العلم لا يكون العقاب عليه من غير بيانٍ لقيام العلم به، وبعد البيان يحكم العقل بالإطاعة لئلاّ تقع في العقاب، وكيفية الإطاعة هي الاجتناب عن جميع الأطراف، فلزوم الاجتناب عن الأطراف يكون أثر العلم والواقع المعلوم، ولذا قلنا بأنّ الأطراف بعنوان كونها مشكوكّة ليست واجبة الاجتناب، وليس ترك ارتكاب الأطراف من باب كونها مشبهة حتى يقال: إنّ هذا العنوان تجري فيها أصالة الحليّة؛ لأنّه قلنا بأنّ الأطراف بعنوان آخر وهو عنوان المقدمة تكون لازمة الاجتناب.

ولذا لو كان للمشكوك أثر آخر لا يترتب، كما لو نذر بأنّه إن كان في الإناء الأبيض خمر أعطى الفقير درهماً، فلو كان أحد الأطراف إناءً أبيض فلا يجب عليه بذل الدرهم، لأنّه لعلّ الخمر يكون في الإناء الآخر، والعلم بمقدار تنجّزه ليس إلّا لزوم الاجتناب عن الأطراف، وأما هذا الأثر فليس أثر تنجيز العلم، فهذا شاهد على أنّ الأطراف ليس لزوم اجتنابها من باب عنوان كونها مشكوكّة، بل بعنوان آخر وهو المقدمة.

فظهر لك أنّ في العلم الإجمالي وإن كان علم وشكّ لكنّ أثر العلم هو ما قلنا،

ولا يمكن للشرع ولا للعقل الترخيص في الأطراف؛ لأنه لو رخص الشرع فقد رخص في ارتكاب مبغوضٍ واقعي، وكذلك العقل، بل العقل يحكم بترك الأطراف مقدمةً إرشاداً، كما أنه يمكن للشارع الحكم بترك الأطراف مولوياً.

ومما قلنا ظهر لك حال الموافقة القطعية، يعني المقام الثاني فلا بد من الموافقة القطعية. كما لا يجوز المخالفة القطعية؛ لما قلنا من أن أثر العلم ذلك، فكما أنه لا بد من إحراز عدم المخالفة القطعية كذلك فلا بد من إحراز موافقة قطعية العلم بحكم العقل، لأنّ بالعلم صار الواقع منجزاً فلا بد من إحراز حفظ الواقع، فكما أنه لا يجوز المخالفة القطعية في العلم الإجمالي كما يتبين كذلك لا إشكال في وجوب الموافقة القطعية فيه، ومما مرّ ظهر لك أنه لا يبقُ إشكال في المسألة أصلاً، فافهم.

وعلى هذا فما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في القطع وفي هذا المقام أيضاً من أن العلم الإجمالي حيث لا يكون فيه تمام الانكشاف فتكون مرتبة الحكم الظاهري فيه محفوظة ليس في محله؛ لأنه أما ما تعلق به العلم يعني المعلوم فليس فيه نقص في الانكشاف، بل كشف تام، كما في إناء زيد الذي تعلق به العلم ويكون مشتبهاً بين الأطراف ومنكشفاً تمام الانكشاف ولا نقص في انكشافه. وأما الأطراف بعنوان المشكوك وإن كان يجري فيها الأصل وتكون مرتبة الحكم الظاهري فيها محفوظة إلا أنه كما قلنا؛ إن الذي نقول بتجزئه ليس إلا إناء زيد وهو معلوم، وبعد معلوميته وتجزئه لا بد من إطااعته، والعقل حيث يكون كيفية الإطااعة بيده يحكم بالاجتناب عن الأطراف مقدمةً، فالحكم الظاهري يجري في الأطراف ما لم يكن منافياً مع المعلوم، ولا يمكن للشارع الترخيص للمناقضة، فبعد حكم العقل بترك الأطراف بعنوان كونها مقدمةً للمعلوم المنجز فلا مجال للحكم الظاهري ولو كان بعنوان

المشتبه بحال له، فعلى هذا لابدّ من ترك الأطراف بحكم العقل، لأنّه لو ارتكب الأطراف يقطع بمخالفة المعلوم ويكون هذا محال، ولو ارتكب أحد الأطراف أيضاً يكون مخالفاً لحكم العقل، وليس للشارع أيضاً الترخيص للمناقضة.

وأيضاً ما قال من أنّه لو كان الحكم بحيث لو علم به تفصيلاً لتجنّز فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً فنقول:

أما أولاً فلأنّه كما قلنا سابقاً: لو فرض مورد يكون شرطاً الفعلية العلم التفصيلي فهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام فيما كان مراتب الحكم تماماً والعلم يكون شرطاً للتجنّز.

وأما ثانياً فإنّ إزاء زيد يكون معلوماً تفصيلاً فلا بدّ من إطااعته، والأطراف وإن كانت مشكوكة إلاّ أنّه لا كلام لنا فيها، وإذا كان إزاء زيد معلوماً تفصيلاً فيحكم العقل بإطااعته بهذا النحو، يعني بترك جميع الأطراف، فافهم. فظهر لك أنّه لا يمكن للشرع الترخيص بحيث ينافي الواقع المعلوم، إجمالياً كان أو تفصيلاً.

إنّما الكلام بعد ما يكون في مقامين:

المقام الأول: في أصل ثبوت التكليف، وقلنا في هذا المقام بعدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، وأنّه لا يمكن للشارع الترخيص في طرفٍ أو الأطراف في هذا المقام؛ للتناقض قطعاً أو لاحتماله.

وأما المقام الثاني: فهو أنّه بعد ثبوت التكليف والواقع بالعلم فحيث تكون كيفية الاطاعة وأصل الإطااعة بيد العقل، وقلنا بأنّ العقل مستقل بترك الأطراف بعنوان المقدمة لإطااعة الواقع المعلوم فلا يخفى عليك أنّه مع عدم حكم الشرع يكون العقل مستقلاً بالاجتناب عن الأطراف من باب المقدمة.

وما يكون مورد الكلام هو: أنه هل يمكن للشارع التصرف في حكم العقل وفي المقام الثاني - أعني في كيفية الإطاعة - بعد الفراغ عن أصل الثبوت، أم لا؟
اعلم: أنه لا إشكال في ذلك حتى في العلم التفصيلي أيضاً، فيمكن بعد ثبوت الحكم أن يتصرف الشارع في كيفية الإطاعة، مثلاً لو علم تفصيلاً بوجوب صلاة الظهر فلا إشكال في تنجزه، فبعد ثبوته وتنجزه تكون كيفية إطاعته بعد ذلك بيد العقل، فيحكم العقل بإحراز إتيانه، ولكن مع ذلك يمكن للشارع أن يتصرف في هذا المقام ويحكم بكفاية الامتثال الظني أو الاحتمالي، مع أن العقل مع قطع النظر عن هذا يحكم بلزوم الامتثال القطعي، كما ترى أنه لو خرج الوقت ولو أنه يحكم العقل بلزوم الإتيان ولكن الشارع جعل قاعدة الفراغ وحكم بأنه بعد الوقت يكفي الامتثال الاحتمالي، فكما يعقل ذلك في العلم التفصيلي وقد وقع في الشرع كذلك يمكن ذلك في العلم الإجمالي أيضاً، فيمكن أن يتصرف الشارع في المقام الثاني - أعني في كيفية الإطاعة - ويكتفي بالامتثال الاحتمالي فيحكم بكفايته للمعلوم فيجوز ارتكاب بعض الأطراف.

كما أنه يمكن للشارع أن ينصب طريقاً لإثبات ما هو الواقع، فيجعل البينة مثبتة لما هو الواقع، مثلاً لو قامت البينة بكون الخمر المعلوم بالإجمال في أحد الإبناءين تنجز التكليف بالاجتناب عنه، ولا يلزم الاجتناب عن الإبناء الآخر كذلك يمكن للشارع أن يكتفي بالامتثال الاحتمالي، فعلى هذا لازم كفاية الامتثال الاحتمالي هو كفاية ترك أحد الإبناءين وجواز ارتكاب أحدهما تعييناً أو تخييراً، ولا يكون ذلك موجباً للتناقض، إذ التناقض يلزم لو كان الترخيص في أصل الحكم وفي مرتبة ثبوته - مثلاً - بعد ثبوت الحكم بحرمة الخمر يحكم بعدم حرمة.

وأما في المقام الثاني، - يعني في كيفية الإطاعة - بعد الفراغ عن أصل الحكم ومقام ثبوته فلا إشكال في تصرف الشارع ويكون نتيجته جعل البدل، ولا يخفى عليك أن كلام الشيخ رحمته الله من إمكان جعل البدل وإن كان مجعلاً إلا أن نظره يكون إلى ما قلنا، فافهم.

فعلى هذا لا مانع من ترخيص الشارع في بعض أطراف العلم الإجمالي؛ لأن هذا يكون تصرفاً في المقام الثاني بعد فعلية أصل الحكم وثبوت الحكم وبلوغه مرتبة الفعلية، لكنه كما يكون تارة في مقام الامتثال يكتفي بالامتثال الظني كذلك يمكن للشارع أن يكتفي بالامتثال الاحتمالي، وهذا واضح لا إشكال فيه، ونفس جعل البدل معناه هو أن الواقع يكون محفوظاً، ثم في مقام الامتثال جعل الشارع هذا بدلاً للواقع، وقلنا بأنه بعد ثبوت الحكم في الواقع وتنجزه فالعقل تارة يحكم بامتثاله عيناً وهو في العلم التفصيلي، فيأتي بحكم العقل بالمعلوم، وفي العلم الإجمالي تارة يحكم العقل بإتيان أطراف الاحتمال أيضاً، وأخرى يكتفي بامتثال المظنون، مثل حجية الظن بعد الانسداد فبعد العلم الإجمالي بالواقعيات وحيث إنه لا طريق عليه من علم أو علمي يحكم العقل بكفاية الامتثال الظني، بل ربما يتفق أنه يحكم بالامتثال الاحتمالي، مثل ما لم يكن ممكناً عن الامتثال الظني أيضاً فيحكم العقل بكفاية الامتثال الاحتمالي.

ولكن كل ذلك يكون مع عدم تصرف الشارع، وإلا لو تصرف الشارع فلا بد من الإطاعة بالكيفية التي أمر الشارع بها، فتارة أن الشارع يحكم بأن في كل طرف قامت الأمانة يكون ذلك الطرف لازم الامتثال فيكون الانحلال الحكمي، لأنه قلنا بأن الانحلال تارة يكون انحلالاً حقيقياً كما في العلم الإجمالي حيث قام العلم

التفصيلي على كون النجس في أحد الأطراف، فينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي وشكاً بدوي. وأخرى يكون الانحلال انحلالاً حكماً، وهذا في ما لو قامت الأمانة على كون النجس أحد الاطراف للمعلوم إجمالاً.

وتارة يكون تصرف الشارع بنحو آخر وهو جعل البديل، فبكتفي في مقام الامتثال بإتيان أحد الاطراف، ولا إشكال بأن هذا التصرف ليس في مقام الثبوت، كما قلنا باستحالة تصرف الشارع في مقام ثبوت الحكم، ولكن العلم الاجمالي ولو أن الحكم لا إشكال في ثبوته ولكن يجعل الشارع أحد الأطراف بدلاً عن الواقع، فيكون أحد الأطراف بدلاً عن الواقع ظاهراً.

إذا عرفت إمكان ذلك وعدم استحالة هذا فيقع الكلام في أنه هل يكون في مقام الإثبات دليلاً على هذا؟ وأن أخبار البراءة هل يكون لسانها لسان جعل للبديل، أم لا؟

اعلم: أنه مما قلنا من أن معنى جعل البديل هو الفراغ عن أصل ثبوت الحكم ثم البناء ظاهراً في مقام الامتثال على كون المحرام أحد الأطراف يظهر لك: أن لسان الأخبار ليس مقتضاه جعل البديل، بل لسان الأخبار هو الحكم بالحلية الواقعية، وأن المشتبه حلال ثبوتاً، مثلاً حديث الرفع أو «كل شيء لك حلال» وغير ذلك يستفاد منها الحلية، وإذا كان لسانها الحلية فلا معنى لاستفادة جعل البديل منها، إذ معنى جعل البديل هو الحرمة الواقعية والحكم بكون المحرام في أحد الأطراف، وهذا واضح. وقال الشيخ رحمه الله كلاماً في هذا المقام لاستفادة جعل البديل من الأخبار ببيان آخر، وهو: استفادة جعل البديل بالملازمة بأن يقال: معنى «كل شيء حلال» هو حلية هذا الفرد المشكوك، فلو لم تكن الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي وتكون الشبهة بدوية فتجري البراءة في المشتبه، ومعناه هو البناء على حليته، ولو كانت الشبهة

مقرونةً بالعلم الإجمالي فجريان «كلّ شيءٍ لك حلال» في أحد الأطراف يكون معناه هو البناء على حليّته، وبضميمة العلم الإجمالي يثبت بالملازمة حرمة الطرف الآخر والبناء على ذلك، وهذا معنى جعل البدل، لأنّه من جريان البراءة في أحد الأطراف والبناء على حليّة ومقرونية العلم الإجمالي يثبت بالملازمة لزوم البناء على حرمة الطرف الآخر.

ولكنّ فيه: أنّ لسان البراءة كما قدّمنا ليس البناء على الحليّة، بل لسانها الحليّة الواقعية، وهذا ليس معنى جعل البدل، لأنّ جعل البدل محتاج الى البناء على حرمة طرفٍ من الأطراف بعد ثبوت الواقع، مضافاً الى أنّه بعد جريان البراءة في طرفٍ ليس معنى حرمة ارتكاب الطرف الآخر من باب البدلية، بل يكون ذلك لأجل احتمال كون المعلوم هو هذا، كما أنّه مقتضى العلم بحكم العقل هو الاجتناب عن الطرف الآخر أيضاً، فافهم.

فظهر لك عدم دليل على جعل البدل وحرمة المخالفة القطعية، كما أنّه يظهر ممّا مرّ لزوم الموافقة القطعية أيضاً بحكم العقل.

وما يمكن أن يتمسك بالأخبار لعدم وجوب الموافقة القطعية يكون بتقريبين:
الأول: جريان البراءة في كلّ فردٍ فردٍ من الأطراف بما هو المشتبه، غاية الأمر لأجل عدم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي لم نلتزم بجريان الأصل في كلّ الأطراف، لكن في بعضها فلا مانع منه.

وفيه: أنّه لو كان جريان البراءة في الأطراف بما هو المشتبه فنحن أيضاً معكم موافقون، ولا بأس بذلك، لكن لا ينافي ذلك عدم جريان الاصل بعنوانٍ آخر في الأطراف، وهو كونها مقدّمةً لامتنال الواقع المنجز المعلوم.

التقريب الثاني: أن يقال بالإطلاق، وأن أدلة البراءة لها إطلاق، فتشمل المشتبه ولو كان مقروناً بالعلم الإجمالي.

وفيه أولاً: أن الإطلاق ممنوع.

وثانياً: أن ذلك منافٍ مع صدر بعض الأخبار، فإن في صدر بعض الأخبار مورد الشبهة غير المحصورة، وقال قريباً من هذا المضمون: من أجل أن في الأجبان يكون جنب حرام لا يوجب الاجتناب عن كل الأجبان في هذا المورد قال: «كل شيء حلال». وأما في ما نحن فيه تكون الشبهة محصورة فلا يمكن الالتزام بذلك، مضافاً إلى أن في المقام أخباراً أخر معارضةً لذلك، فعلى هذا لا بد من الموافقة القطعية وتحرم المخالفة القطعية في العلم الإجمالي لكن بشرط تنجزه، فافهم وتدبر جيداً.

واعلم أنه يتمسك بعدم وجوب الموافقة القطعية بأمرين:

الأول: بالأخبار المطلقة، مثل «كل شيء فيه حلال وحرام»، وقد سبق الجواب عنه بأن إطلاقه ممنوع.

الثاني: ببعض الأخبار الخاصة، وهذه الأخبار بعضها يدل على حلية التصرف في جميع مالٍ يكون مخلوطاً بمال الحرام، فكل خبر يكون مدلوله هذا فهو غير مربوط بما نحن فيه، بل لو أخذنا بظاهرها كان لازمها القول بعدم حرمة المخالفة القطعية، وبعضها لا يدل على ذلك.

ومن جملة ما تمسكوا بها للمطلب كما ذكر الشيخ عليه السلام هو: موثقة ساعة، وجه الاستدلال هو قوله في ذيل الموثقة: «ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلط جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس».

وفيه: أن الموثقة لو كانت دالة على ارتكاب الجميع فتكون خارجة عن محل الكلام، ويكون لازمه جواز المخالفة القطعية، وإن قلنا بأنه يظهر منها جواز الارتكاب لا في جميعها فنقول بأنه مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها للمطلوب.

لأنه لو كان عبارة صدر الموثقة هو: أنه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ

أصاب مالا من عمال بني أمية» يعني كان لفظ الموثقة «عمال»، فعلى هذا يكون حكم المعصوم بجواز الارتكاب لأجل يد المسلم، إذ ولو يعلم بكون المال الحرام أيضاً تحت يده لكن مع ذلك هذا الذي أخذ منه يكون بمقتضى يد المسلم حلالاً، فالعلم الإجمالي وإن كان في البين إلا أنه قلنا بأنه لو كان في أحد الأطراف أمانة أو أصل بلا معارضي نأخذ به، كما أنه بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يكون أحدهما مستصحب الطهارة فنقول بطهارته ولزوم الاجتناب عن الآخر، كذلك أيضاً بحكم يد المسلم وحمل فعله على الصحة يجوز التصرف في هذا الذي يأخذ عن يده.

وأما لو كان عبارة الموثقة «من عمل بني أمية» كما كانت العبارة كذلك مطابقة لنقل الوسائل، وأن نقل الشيخ عليه السلام في الرسائل «من عمال» فعلى هذا يكون ظاهرها أن نفس الشخص يكون آخذاً المال الحرام، وهو أخذ عمل بني أمية، فيمكن أن يقال بأن الحكم بجواز المحجّ أو الصدقة بعد الاختلاط يكون من باب التخميس، وأنه بعد كون المال مخلوطاً بالحرام لو ردّ خمسه فيجوز له التصرف فيه، غاية الأمر أن الموثقة لم تصرّح بالتخميس، ويستفاد ذلك من الأدلة الأخرى، فعلى هذا أيضاً لا تكون مربوطّة بها نحن فيه.

ثم إنه ذكر الشيخ عليه السلام بعض الأخبار، وقال: إنه يستفاد منها لزوم الموافقة القطعية:

منها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال». وفيه: أن الرواية تدلّ على أن كلّ شيء اجتمع فيه الحلال والحرام فهو كذا، وفيما نحن فيه لا نعلم بأن أحد أطراف العلم اجتمع فيه الحلال والحرام. وكذا رواية ضريس فإنه قال فيها: «أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل»؛ فبعض الأطراف لا يدري بأنه خلطه الحرام.

وكذا رواية التثليث حيث يتمسك بذيلها بأنه «وقع في المحرمات وهلك من

حيث لا يعلم»، فإنّ في ارتكاب بعض الأطراف أيضاً لو كان الحرام فيه واقعاً يكون الهلاك، فيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على جواز ارتكاب بعض الأطراف.

وفيه: أنّه لو تمّ ما يدلّ على جواز ارتكاب بعض الأطراف وعدم لزوم الموافقة القطعية فيكون حاكماً على رواية التثليث؛ لأنّه بعد الدليل على جواز الارتكاب ليس عقاب، والمراد بالهلاك هو العقاب، كما قلنا بذلك في البراءة، وأنّ أخبار البراءة حاكمة عليها، وعليه فالعمدة في المقام هو حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وعدم تمامية ما تمسّكوا به على جعل البدل أو جواز ارتكاب بعض الأطراف.

تنبيهات

في جهة تفصيلية العلم الإجمالي

تنبيهات في جهة تفصيلية العلم الإجمالي

التنبيه الأول:

إنه كما قلنا سابقاً لابد في العلم الإجمالي من جهة تفصيلية، بمعنى أنه بعد ما لم يكن في العلم إجمالاً لابد وأن يكون في العلم الإجمالي أيضاً جهة تفصيل، وليس الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي إلا أن العلم التفصيلي فيه التفصيل والانكشاف من كل جهة وحشية، وأن العلم الإجمالي يكون فيه التفصيل من بعض الجهات والخصوصيات، وما يكون موجباً للتجنّز وكان لنا مفيداً هو حيث تفصيليته، فتارةً يكون الواقع منكشفاً بالعلم تمام الانكشاف من كل الجهات، مثل ما نهى عن ارتكاب هذا الإساءة الخاص، فهذا علم تفصيلي، إذ لا ستره فيه من أي جهة. وأخرى لا يكون كذلك، بل نعلم بوجود مردّد بين هذا وذاك، بل تارةً لا نعلم لون الحكم أيضاً مثل ما نعلم بحكم من الشارع لكن لم ندر بأنه الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، ففي كل منها أيضاً يكون في العلم جهة تفصيلية، فمثلاً لو كنّا نعلم بالوجوب ولو لم ندر متعلقه وهذا المقدار يكون تفصيلياً وموجباً للتجنّز ولم نقل إلا بلزوم إطاعة هذه الجهة التفصيلية ولذا قلنا بالمشتبّه من الأطراف فلا مانع من جريان الأصل فيها.

فعلى هذا بعد فهم جهة تفصيلية في العلم الإجمالي يتجنّز الواقع، فلا فرق بين

كون الأطراف متفقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة، كما فرّق صاحب الحقائق بينها، بل ولا فرق بين كون الخطأ بين الذي يعلم إجمالاً بأحدهما متفقين أو مختلفين، أو كان متعلقهما متفقاً أو مختلفاً، لما قلنا من أنه بعد العلم وتعلّقه بكلّ جهة حيث يكون فيه التفصيل من هذه الجهة يتجزّز ولا بدّ من الإطاعة، فافهم.

التنبيه الثاني:

ومما قلنا من أن ما يكون منجزاً ولا بدّ من إطاعته هو المعلوم والجهة التفصيلية التي تكون في البين، وبمجرد تحقّق الصغرى بالعلم تنطبق عليها كبرى الواقع، ولا يجب ترك الأطراف بعنوان المشتبه أصلاً، لكنّ ترك الأطراف يكون من حكم العقل إرشاداً من باب المقدمة، ولو حكم الشارع أيضاً بترك الأطراف لا يكون إلّا إرشاداً إلى حكم العقل، فلا تكون الأطراف فيها جهة بعنوانها، بل ليس في البين إلّا حفظ الواقع.

فعلى هذا لو ارتكب بعض الأطراف وصادف الواقع فيعاقب على الواقع لا على ارتكاب المشتبه، ولذا لو ارتكب بعض الأطراف ولم يصادف الواقع الذي كان في البين لا يترتب عليه عقاب أصلاً، لما قلنا من أن لزوم الاجتناب عن الأطراف ليس إلّا من باب حكم العقل، ولو حكم الشرع أيضاً لا يكون مولوياً، بل يكون إرشاداً إلى حكم العقل، فافهم. فلا وجه للقول بترتب العقاب على ارتكاب الأطراف ولو لم يصادف مع المعلوم في البين إلّا على القول بالتجري الذي لا نلتزم به وسبق كلامه في القطع، فتدبّر.

التنبيه الثالث:

لقد ظهر لك ممّا قدّمنا: أنه لا بدّ وأن يكون المعلوم تفصيلاً الذي يكون في البين في العلم الإجمالي فعلياً على كلّ تقدير، حتى بالعلم يصير منجزاً ولا يسبق لهيئت

فعليته شيء، وإذا كان فعلياً من جميع الجهات يصير بالعلم منجزاً، وهذا واضح، فلو كان فعليته على تقدير ولم يكن فعلياً من جميع الجهات فلا يصير منجزاً، وإذا لم يصير منجزاً لا يحكم العقل بالاجتناب عن الأطراف من باب المقدمة، فهذه الكبرى لا إشكال فيها.

إنما الكلام في بعض صغرياته، ومن هنا يظهر أنه لو كان لبعض الأطراف حكم ثابت بالأمانة أو بالأصل والعلم الاجمالي لا يكون أثره على تقدير كون المعلوم هو في هذا البعض أزيد مما ثبت لهذا البعض مع قطع النظر عن العلم الاجمالي فلا يكون العلم منجزاً، لأنه على تقدير كون المعلوم في هذا البعض لا يأتي حكماً زائداً فالعلم لم يكن فعلياً على كل تقدير، مثلاً لو علم إجمالاً بإصابة البول لإناء زيد أو لإناء عمرو وقد قامت الأمانة على كون إناء زيد فيه بول فهذا العلم الاجمالي لم يصير منجزاً، لأنه لو كان البول أصاب إناء زيد فأتى من ناحية العلم الاجمالي حكم زائد، فافهم، وهذا واضح لم يكن بهم.

إنما الكلام فيما لو كان بعض أطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء فهل يكون العلم الاجمالي منجزاً أم لا؟ فلا بد أولاً من فهم ميزان الخروج عن محل الابتلاء، ثم بعد فهمه يظهر لك أنه لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء هل يصير العلم منجزاً أم لا؟

لا يخفى عليك أن ميزان الخروج عن محل الابتلاء هو أنه لم يكن المكلف مقدوراً عليه، فإن كان غير مقدورٍ للمكلف فيكون خارجاً عن محل الابتلاء، وبعد تقدير كونه غير مقدورٍ له فالمعلوم الذي كان في البين لم يكن منجزاً على كل تقدير، لأنه لو كان المعلوم في هذا البعض الخارج عن محل الابتلاء فلم يكن مقدوراً للمكلف، وبعد عدم قدرته لا يكون فعلياً، فالمعلوم لا يكون فعلياً على كل تقدير، ولا يمكن البعث والتحريك نحوه، فعلى هذا لأجل عدم القدرة لا يكون فعلياً، ففعليته

تكون مشروطة، نعم، يمكن التكليف به معلقاً ومشروطاً بالابتلاء.

ومما قلنا من أن المناط في كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء وهو عدم كونه مقدوراً عليه يظهر لك الفرق بين الأمر والنهي، وأنه في الأمر يصح تعلق الأمر المطلق بالشيء ولو كان محتاجاً إلى مقدمات كثيرة، بخلاف النهي فإنه لا يصح النهي عن شيء نهياً مطلقاً مع كونه غير مقدور عليه فعلاً، لأنه في الأمر يكون فعلاً قادراً على ذي المقدمة، غاية الأمر يلزم عليه إيجاد مقدماته إما عقلاً أو شرعاً، فذي المقدمة في الحال مقدور له، وأما النهي فليس كذلك، فمن كان في مكان بعيد عن المعمورة وليس الخمر عنده قبيحاً أن يتعلق به النهي عن شرب الخمر، لعدم كونه مقدوراً بشربه فعلاً. نعم، لو أراد أن يوجد مقدماته بنفسه وصار بصدد تهينة الخمر صحت النهي عنه، ولكن من لم يرد أصلاً شرب الخمر ولم يكن مقدوراً على شرب الخمر فعلاً كان النهي المطلق عنه مستهجنًا، فإنه ليس قادراً على فعله فعلاً، بخلاف الأمر فإنه قادر عليه فعلاً، ولا يقيح للشارع الأمر به فعلاً، لأن بعد الأمر به بيعت الشرع أو العقل نحو مقدماته أيضاً. وأما في النهي فلا يبعث على مقدماته، بل هو تحت إرادة نفس المكلف.

فظهر لك أن الميزان في الخروج عن محل الابتلاء هو ما قلنا، وما يكون الفرق بين الأمر والنهي لا ما قيل من أن في النهي كان الترك حاصلاً فلا يحتاج إلى النهي، لأنه يقال: يمكن له إجماده ولو بإيجاد مقدماته، فافهم.

وبعد ما علمت من أن الميزان هو ما قلنا فلا يكون بعض المصاديق التي عدوها خارجة عن محل الابتلاء خارجاً عن محل الابتلاء، كالإبناء والأرض فيكون أحد طرفي الشبهة الإبناء وطرفه الآخر هو الأرض، فإنه مقدور في الاجتناب عنها، وكذلك ليس في مصاديق الخروج عن محل الابتلاء ما هو داخل في الإبناء وخارجه للقدرة على الاجتناب عن كليهما.

ومنشأ توهم أن هذا الفرض يكون من مصاديق الخروج عن محل الابتلاء هو صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صفاراً فأصاب إنباءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيناً فلا» فتوهموا أن مفروض السائل هو القطع بإصابة الدم للإنباء، ولكن لا يدري هل أصاب ظهره أو داخله؟ فحيث يكون ظهره خارجاً عن محل الابتلاء جوز الوضوء من الماء الداخل.

ولكن لا يخفى عليك أن مفروض الراوي ليس العلم الإجمالي لأنه فرض أنه صار الدم قطعاً صفاراً، فيكون مفروض الراوي هو الدوران بين الأقل والأكثر، فالأقل وهو إصابة نفس الإنباء معلوم عنده، ولكن كان شكّه في أنه هل أصاب الماء أيضاً أم لا؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس».

والشيخ عليه السلام مع أنه قال به وحملها المشهور على أن إصابة الإنباء لا تستلزم إصابة الماء مع ذلك لم يقل بما قلنا، فافهم.

ثم لا يخفى عليك أن كلّ مورد كان بعض الأطراف فيه خارجاً عن محل الابتلاء لا إشكال في عدم تعلق التكليف المطلق به، بل قال بعض بأنّ في بعض الفروض يكون التكليف المشروط به أيضاً مستهجناً، وعلى كلّ تقدير كلّ مورد علم فيه بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لا إشكال في عدم فعلية التكليف فيه، وكلّ مورد علم فيه بكون الأطراف ضمن محل الابتلاء أيضاً لا إشكال في فعلية التكليف وتنجزه.

إنما الكلام فيما شكّ في أنه هل هو خارج عن محل الابتلاء حتى لا يصير منجزاً، أو يكون ضمن محل الابتلاء حتى يكون التكليف منجزاً؟ فهل يكون مقتضى القاعدة هو البراءة أو الاشتغال، أو يكون المورد هو الرجوع إلى العمومات وإطلاقات الأحكام؟

قال الشيخ رحمته الله: إن المرجع في مورد الشك هو العمومات والإطلاقات لأنه بعد عموم الحكم يكون الشك في التخصيص فكما في الشبهة المفهومية من المخصص يكون المرجع هو العموم كذلك في المقام.

بل في المقام أولى لأن في شبهة مفهومية المخصص يكون الخارج هو العنوان، ولا ندرى بأن ما يكون المفهوم هذا العنوان، وفي المقام ليس التخصيص بلسان إخراج العنوان، بل الخارج يكون كل فرد فرد، هذا الفرد، وذلك الفرد، فكل فرد ثبت إخراجهم نقول بخروجه عن العموم، وفي الفرد المشكوك نرجع الى العموم، ولو كان التخصيص هنا بلسان العنوان فلا يكون إلا بعنوان المشيرة الى الأفراد، فالخارج حقيقة هو الفرد، ولا إشكال في أن في هذا القليل يكون المرجع في مورد الشك هو العام.

بل لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بكون المورد من قبيل الشبهات المصادقية، ولكن في المخصصات اللبية يكون المرجع هو العام، والمورد هو المخصص لبيته. لأن العقل حاكم باستهجان التكليف مع عدم القدرة عليه.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله بأن المقام ليس مقام الرجوع الى العمومات والمطلقات، لأن محل الرجوع الى العام هو فيما لو أصدر المتكلم لفظاً عاماً ويستفاد منه العموم، وأنه هل تكون الإرادة الجدية مطابقة للإرادة الاستعمالية، أم لا فيرجع الى العموم كما ترى في موارد الرجوع اليه؟ وأما لو كان الشك من أول الأمر في أنه هل يكون الخطاب قابلاً لتعلقه الى بعض الأفراد، أو لا كما ترى في النزاع في أن الخطابات الشفاهية تشمل المعدومين، أو لا؟ ففي هذا المقام ليس محل الرجوع الى العام، لأن الشك في قابلية الخطاب لتعلقه الى غير المشافهين.

مثلاً لو قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله﴾ فكان الشك في أصل قابلية تعلق «يا» بالمعدومين فلا يمكن التمسك بالعموم، لأن العموم فرع ذلك، فلو كان

للعبارة عموم أو إطلاق ومع ذلك لو كان الشك في ذلك فلا يمكن التمسك لشموله بالعام، فلفظ «الذين آمنوا» ولو كان شاملاً لعموم الناس حتى المعدومين لكن الخطاب لو لم يكن قابلاً لتوجهه اليهم فلا معنى للرجوع الى العموم، وهذا واضح، ومحل الكلام يكون من هذا القبيل، إذ الشك في كونه خارجاً عن محل الابتلاء أو لا يكون شكاً في قابلية توجه التكليف اليه وعدمه، فلا يمكن التمسك في المقام الى العمومات والمطلقات، فلو كان في البين أصل نقول به، وإلا نلتزم بالبراءة، فاقاله المحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام كلام متين حسن، ولا يرد عليه ما استشكله الثاني رحمته الله، وليس كلام الشيخ رحمته الله أيضاً في محله، فافهم.

ولكن على مذهب الشيخ رحمته الله القائل بالتمسك بالعمومات والإطلاقات مع أن الشك في كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو لا يكون المرجع هو العموم، فلا بد من الاجتناب عن الأطراف بحكم بأمر آخر وهو كونه داخلياً في محل الابتلاء، لأنه لو كان خارجاً عن محل الابتلاء يكون تخصيصاً للعموم، وبمقتضى أصالة العموم نحكم بعدم التخصيص فيحكم بعدم الخروج عن محل الابتلاء.

بل على هذا المبني لو علم بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء نحكم أيضاً بكون الحرام في الطرف الذي يكون محل الابتلاء، مثل ما لو علم إجمالاً بكون الخمر إما في هذا الإناء المبني به أو في الإناء الخارج عن الابتلاء قطعاً فيحكم بمقتضى عموم «اجتنب عن الخمر» على كون الخمر في الإناء الذي يكون محل الابتلاء، كما يلتزمون بذلك في غير ذلك المورد ويقولون بمقتضى أصالة العموم بكون الفرد داخلياً تحت العام، كما يقولون بمقتضاه بخروجه عن تحت العام، مثلاً إذا علم بعدم إكرام زيد لكن لا يدري بأنه عالم حتى يكون تخصيصاً لعموم «أكرم العلماء» أو يكون جاهلاً حتى لا يكون تخصيصاً لعموم «أكرم العلماء» فيقولون بمقتضى أصالة العموم بكونه جاهلاً.

غاية الأمر ما قلنا من أنه لأجل أصالة العموم يدخلون الفرد المشكوك تحت العموم بعض قالوا بذلك حتى في الخصائص اللفظية أيضاً، كما قالوا في الخصائص اللبية كالشيخ رحمته الله، وبعض قالوا بذلك في الخصائص اللبية فقط كما قال بذلك المحقق الخراساني رحمته الله، ونحن أيضاً نلتزم بذلك، فعلى أي حال في ما نحن فيه حيث يكون التخصيص تخصيصاً لياً لا إشكال في ذلك، وعليه فعلى مذهب الشيخ رحمته الله لو كان بعض الاطراف متيقناً خارجاً عن محل الابتلاء لابد من الاجتناب عن البعض الآخر لما قلنا.

ولكن قلنا بفساد ذلك المذهب، وأنه ولو يكون متعلق الخطاب عموم وإطلاق لكن حيث يكون الشك في قابلية توجه الخطاب لا يكون مجال للرجوع الى العام، لأنه من أول الأمر يكون الخطاب مشكوكاً، فافهم.

ثم إنه أوردوا على الشيخ رحمته الله بعض إشكالاتٍ آخر:

الأول: ما قاله السيد محمد الأصفهاني رحمته الله، وقال أيضاً بذلك شيخنا الحائري رحمته الله من أنه ما ورد من العمومات والمطلقات يكون متكفلاً لمتعلق التكليف وللمكلف، فالعموم متكفل لبيان المكلفين وشامل لهم كل فرد فرد من كل الطبقات، وكذلك متعلق التكليف متكفل لتمام حالاته من سواده وبياضه وصغره وكبره وغير ذلك، فيمكن في الفرد المشكوك التمسك بالعموم، لأن العام متكفل لبيانه، وأما الجهة أخرى وهي أن نفس الخطاب فعلي على كل تقدير، أو على كل الأشخاص فلم يكن العام والمطلق متكفلاً لبيان ذلك، فعلى هذا لا يمكن في مورد الشك في فعليته على تقدير أو على فرد من التمسك بالعموم أو الإطلاق.

وحاصل كلامه راجع الى أنه كما في المباحات لا يكون خطابه متكفلاً لجهات نفس الحكم كذلك في الواجبات والمحرمات. ولا يخفى عليك أنه لو كان الإشكال هذا فجوابه واضح، لأنه في المباحات يلتزمون بحكم اقتضائي، ولذا لا إشكال بأن دليل

النذر أو غيره من الأدلة ليس معارضاً له، ولا يلتزمون بذلك في الواجبات والمحرمات، ولذا فـدليل النذر وغيره من الأدلة معارض لها، والسـر في ذلك هو ما قلنا من أن أدلة المباحات متكفلة لحكم اقتضائي، بخلاف أدلة الواجبات والمحرمات فإنها متكفلة لحكم فعلي، فهذه الأدلة تثبت الحكم الفعلي على كل حالٍ وتقدير، ومن الحالات كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء فافهم.

ولكن يمكن تقرير الإشكال بنحو آخر، وهو أن يقال: إن الأدلة تارة تكون متكفلة لحكم فعلي، وأخرى تكون متكفلة لحكم غير فعلي كما فرضه المستشكل، وفيما تكون في مقام بيان الحكم الفعلي لا إشكال بأن كل ما يكون راجعاً إلى الشارع يكون الشارع في مقام بيانه ومتكفلاً لهذه الجهة، ولو سلمنا بكون الشارع في مقام بيان الحكم الفعلي لكن من الواضح أن كل ما كان راجعاً إليه يكون في مقام فعليته، وأما ما ليس أمره بيد الشارع فليس الشارع في مقام بيانه، مثل القدرة فهي راجعة إلى العقل فلا يمكن القول بصرف فعلية الحكم بعدم اشتراط القدرة، إذ ليست هي وظيفة الشارع ويده.

فكذلك نقول في ما نحن فيه ففي الخروج عن محلّ الابتلاء كان المنشأ هو استهجان الخطاب، فلو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء يكون الخطاب مستهجنأ، وهذا بيد العقل، فاذا كان بيد العقل فخطاب الشارع ولو كان فعلياً وغير معلّق على تقدير إلا أنه غير معلّق على التقدير الذي كان وظيفته وأمره بيد الشارع، وهذا ليس بيد الشارع، فكيف يصحّ التمسك بالإطلاق؟ فافهم.

وقد استشكل شيخنا الحائري رحمته الله بالتمسك بالإطلاقات إشكالاً آخر، وهو: أن نتيجة التمسك بالإطلاقات في مورد الشك ليس إلا إنبات الحكم الظاهريّ للمشكوك، لأنّه بعد الشك يشبّط الحكم الظاهري، ولا يفيد الحكم الظاهري؛ لأنّ منشأ الشك في أن خطاب الشارع حسن أم لا؟ فإن كان الخطاب حسناً نحكم به

بمقتضى الخطاب الواقعي ولا حاجة الى الخطاب الظاهري، وإن لم يكن الخطاب حسناً فلا فرق حينئذ بين الخطاب الظاهري والواقعي، فكما أنّ الخطاب الواقعي ليس بحسنٍ فكذلك الخطاب الظاهري، فما فائدة التمسك بالإطلاقات؟

وفيه: أنّه لو ثبت ما قلنا سابقاً من أنّه بمقتضى أصالة العموم يكشف كون المشكوك داخلاً في محلّ الابتلاء، كما يكون ذلك نتيجة كلام الشيخ رحمته الله، فلا يبقى مجال لهذا الإشكال، إذ على هذا بمقتضى العمومات ندخله في محلّ الابتلاء فيكون الخطاب به حسناً، فتدبر.

ثمّ إنّ بعد عدم إمكان التمسك في مورد الشك بالعمومات والإطلاقات فلا بدّ من الرجوع الى الأصول العملية، فإن قلنا بأنّ في الشك في القدرة يكون المرجع هو أصالة الاشتغال فلا بدّ من أن نقول في هذا المقام بها أيضاً، لكونها من مصاديق الشك في القدرة، وإن لم نقل بذلك ولا يقبل هذا بطريق الكلّيّة كما لا يبعد أن يكون كذلك -ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى- فيكون المورد جريان البراءة.

ثمّ إنّ للمسألة صوراً أربع:

فأوّلاً يكون الخروج عن محلّ الابتلاء قبل العلم.

وتارة يكون بعد العلم.

وفي كلّ منهما تارة يكون الخروج عن محلّ الابتلاء بمقدار زمان التكليف، مثل أنّه يعلم بالاجتناب عن المعلوم الإجمالي الذي يكون أحد طرفيه داخلاً في محلّ الابتلاء والآخر خارجاً عن محلّ الابتلاء خمسين سنة، ويكون هذا الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء أيضاً خارجاً عن محلّ الابتلاء في تمام هذه المدة.

وتارة لم يكن كذلك، بل يكون الخروج عن محلّ الابتلاء في بعض هذه المدة.

فأخيراً: أنّ كلّ ما قلناه يكون فيما كان الخروج عن محلّ الابتلاء قبل العلم وفي

تمام المدة.

وأما لو كان الخروج عن محلّ الابتلاء قبل حصول العلم لكن في بعض المدة فلا يخفى عليك أنّه لو قلنا بالاجتناب حتى في ما كان تدريجياً ففي هذا القرض يجب الاجتناب، لأنّه ولو لم يكن فعلاً منجزاً لخروجه عن محل الابتلاء لكن ينجز بعد ذلك، ولا فرق بين الدفعي والتدريجي. وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باعتبار الدفعية فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر.

وأما لو كان بعد العلم ففي كلا صورتين يجب الاجتناب، لأنّ بمجرد العلم صار لزوم الاجتناب عن الاطراف منجزاً، فلا يرتفع التنجز بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، بل لابدّ بعد التنجز من الامتثال، كما نقول بذلك في مورد فقدان بعض الأطراف لو كان بعد العلم، فتدبر.

التنبيه الرابع:

ظهر لك ممّا تلوناه عليك بأنّه بعد ما كان في العلم الإجمالي جهة تفصيل ويكون بمجرد قيام العلم منجزاً فالاجتناب عن الاطراف كان لازماً من باب أنّه لو كان المعلوم فيها لكان منجزاً، فصرف احتمال تكليف منجز يكفي في عدم جواز الارتكاب، فعلى هذا ليس في البين إلّا حيث تفصيل المعلوم، وهو بعد تنجزه كل ما يكون له من الأثر لابدّ من ترتيبه، فنكون نحن وهذا المحيـث التفصيلي، فكل ما يكون له من الأثر يترتب، وأما الآثار الأخر فلا، وهذا المطلوب ليس إشكالاً في كبراه، إنّما الكلام في صغرياته.

ثمّ اعلم: أنّه لو كان في بعض أطراف العلم أصل بلا معارض، مثل أنّه قام العلم على خيرية أحد الإبناءين ثمّ كان أحدهما مستصحب المائـية فلا إشكال في جريانه، فينطبق المعلوم على الآخر، وما يكون مورد الكلام هو أنّه لو كان الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي غير موجب للمخالفة العملية، كما أنّه لو قام العلم

على طهارة أحد الإبناءين وكان كلّ منها مستصحب النجاسة فهل يجري الأصل فيها، أو لا؟

قال الشيخ رحمته الله في بعض المواضع منها في الاستصحاب: إنّ جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي لو لم يلزم المخالفة العملية فلا مانع من جريانه، وتبعه بعض آخر، ومنشأ هذا التوهم هو هذه العبارة التي قالها الشيخ رحمته الله.

ولكن لا يخفى عليك أنّه كما تلونا عليك في مطاوي كلماتنا بعد قيام العلم حيث يكون هو كشفاً تاماً ولا سترة فيه فلا مجال لجريان الأصل، فنفس العلم مانع عن جريان الأصل، لأنّه بعد قيام العلم يكون إناء زيد طاهراً فقد انتقض اليقين باليقين فلا مجال لجريان الاستصحاب في الأطراف، فعلى هذا ولو لم يلزم المخالفة العملية ولكن مع هذا لا مجال لجريان الأصل، وبعد معلومية الواقع فلا مجال لجريان الحكم الظاهري في الشبهات البدوية بعد قيام العلم ولا يكون مجال للبراءة، فكيف تكون الشبهة المقرّنة بعلم إجماليٍّ أمرها أسهل؟ فلو لم يكن العلم مانعاً من جريان الأصل فنقول بجريان البراءة أيضاً، وعليه فنفس العلم مانع من جريان الأصول ولو لم يلزم المخالفة العملية، والسرفيه: هو ما قلنا من أنّ بعد العلم وانكشاف الواقع كيف يكون مجالاً للأصل؟ فتدبر.

وقلنا بأنّ منشأ ذلك التوهم ليس إلّا عبارة الشيخ رحمته الله، ولا يخفى أنّ نظر الشيخ رحمته الله يكون إلى المخالفة العملية في مقابل المخالفة الالتزامية، وأنّه لو كان جريان الأصل موجباً للمخالفة الالتزامية لا العملية فلا مانع من جريانه، وهو غير مرتبط بما نحن في مقامه، وهو فيما يوجب المخالفة العملية، لأنّ في المثال المتقدم أنّ أثر العلم هو الطهارة ويترتب عليه عملاً بعض الآثار، منها جواز الوضوء منه، فلو قلنا بجريان الأصل في الأطراف فلازمه عدم جواز الوضوء، فذلك مستلزم لمخالفة عملية المعلوم، فعلى هذا الحق هو ما قلنا من كون نفس العلم مانعاً من جريان الأصول ولو

لم يلزم المخالفة العملية أصلاً، لأنّه بعد قيام العلم على طهارة أحد هذين الإنسائيين فجريان الأصل في كلّ منهما مخالف للعلم التفصيلي، وفي أحدهما يكون ترجيح بلا مرجح، فتدبر.

إذا عرفت ذلك فنكون نحن والمعلوم التفصيلي، فكلّ ما يكون له من الآثار لا بدّ من جريانه في الأطراف أيضاً بالبيان الذي قدّمناه سابقاً، وهذا بحسب الكبرى ممّا لا إشكال فيه، إمّا الإشكال في صفراء.

منها: أنّه هل يحكم بتنجيس ملاقي بعض الأطراف، أو لا؟

اعلم أنّ للشيخ رحمه الله في هذا المقام عبارةً صارت مورد الإشكال، حيث قال: تتجسّس ملاقيه وعدمه مبنيّ على أنّه لو قلنا بأنّ تتجسّس الملاقي إمّا جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط فيحكم بنجاسة الملاقي، ولو قلنا بأنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلاّ الاجتناب عن العين وتتجسّس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات، نظير وجوب الهدّ للخمر فلا يحكم بنجاسة الملاقي.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله، فإنّا أولاً نذكر مراده، ثمّ ننظر بأنّه هل يكون مورد الإشكال، أو لا؟

فنقول مقدمة: إنّ مدعى ابن الزهرة بأنّ معنى نجاسة الشيء هو وجوب الاجتناب عنه وعن ملاقيه بأنّ للنجاسة أثرين عرضيين: أحدهما الاجتناب عن نفسها، والثاني الاجتناب عن ملاقيها، وقد تمسك لذلك بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ بأنّ معنى الهجر هو الاجتناب عن النجاسة وعن ملاقيها. وبعبارة أخرى: بعد نجاسة شيء يكون للشارع تكليفان عرضيان: الاجتناب عن أصل النجس، والاجتناب عن ملاقيه، فالاجتناب عن الملاقي أثر آخر في عرض الاجتناب عن

نفس النجس، لا أنه بعد الحكم بالاجتناب عن النجس يستفاد الاجتناب عن ملاقيه بالملازمة، بل هو تكليف في عرض تكليف لزوم الاجتناب عن ملاقيه، فعلى هذا أثر النجس كما يكون الاجتناب عن نفسه كذلك يكون الاجتناب عن ملاقيه. اذا عرفت ذلك فلا يخفى أن مراد الشيخ رحمته الله أيضاً هذا الذي قلناه، كما يظهر ذلك من عبارته في الرسائل لو تأملت فيه، فعلى هذا المبني لا إشكال في لزوم الاجتناب عن ملاقي الأطراف أيضاً، لأنه بعدما كان لزوم الاجتناب عن ملاقي النجس حكماً تكليفاً ثابتاً على النجس في عرض حكم تكليفي آخر ثابت على النجس وهو لزوم الاجتناب عنه فكلها أثر النجس، وبعد ما قلنا من أن كل ما يكون أثراً للنجس المعلوم في البين لابد من أن يترتب على الأطراف أيضاً، فكما أنه يجب الاجتناب عن الأطراف لأن هذا أثر المعلوم في البين كذلك يجب الاجتناب عن ملاقي الأطراف أيضاً، لأن هذا أيضاً أثر من آثار المعلوم في البين، فعلى هذا لا يرد على الشيخ رحمته الله ما أورده المحقق الخراساني رحمته الله فيما قال.

تنبيهات

التنبيه الأول:

اذا علم بجزئية شيءٍ لشيءٍ ولكن شك في ركنيته فهل يمكن التمسك بالبراءة ويكون كالأقل والأكثر حتى لو تركه نسياناً تجري البراءة أم لا؟
اعلم أن الشيخ رحمته الله ذكر لهذه المسألة أقساماً ثلاثة، ونحن نذكر أولاً ما لو تركه نسياناً فنقول: إنه في مورد النقص سهواً هل يمكن التمسك بالأصول اللفظية أو الأصول العملية، أم لا؟

أما الشيخ رحمته الله فحيث قال بعدم إمكان توجه التكليف الى الناسي فهو ملتزم بعدم جريان البراءة، لأنه بعد ما فرض جزئية هذا الشيء المشكوك ركنيته فجزئته

في حال العمد مسلمة، وبعد ما لا يمكن توجه التكليف بالناسي فلا يكون له في حال النسيان تكليف آخر، فيصبح هو مكلفاً بما كان مكلفاً حال العمد، ولكن لو تعقلنا توجه الخطاب الى الناسي وثبت إمكان ذلك ففي مورد الشك لا إشكال في جریان البراءة، ويكون حكمه بعين ما قلنا في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ لأن تكليفه بإتيان هذا الجزء في حال العمد معلوم ولا يدري بأنه هل يجب إتيانه في حال النسيان، أم لا؟ فتجري البراءة، ويحكم بعدم وجوبه في حال النسيان.

فعلى هذا لابدّ من بيان أنه هل يمكن توجه التكليف والخطاب الى الناسي أم لا؟ فنقول: أمّا على ما قلنا في الصحيح والأعمّ في مقام تصوير الجامع فنقول مثلاً في الصلاة: (وإذا ظهر حال الصلاة فيكون غيرها مثلها) فهي لها جامع مقولي له أفراد مختلفة، وليس آيياً من أن يكون له أفراد مختلفة، وما تعلق به الأمر هو هذا الجامع، غاية الأمر أن هذا الجامع له أفراد: كالقائم والقاعد والمسافر والحاضر وغير ذلك، فما يقع تحت الأمر هو هذا الجامع، لكنّه بعد ما كان له أفراد فكلّ من كان مورداً لكلّ فردٍ يجب عليه الإتيان بذلك الفرد، فالمسافر لابدّ له من الإتيان بركعتين، والحاضر لابدّ له من الإتيان بأربع ركعات، وهكذا، وعلى كلّ حالٍ فما وقع تحت الأمر هو هذا الجامع.

فعلى هذا نقول: إنّه كما يكون لهذا الجامع أفراد من الحاضر والمسافر وغيرها يكون من أفرادها العامد والناسي، وهما أيضاً مكلفان بإتيان الجامع به، فما كان الناسي مكلفاً به هو الجامع، غاية الأمر في مقام الجعل جعل له فرد الفاقد للجزء المنسي ولا يخاطب بذلك، بل الشارع - مثلاً - قال بأنّ العامد وجب عليه كذا، والناسي كذا وليس خطاباً به حتى لا يكون معقولاً، فعلى هذا على ما اخترناه يكون المطلب واضحاً.

وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن الإشكال كما في تقريراته، وحاصله هو: أنّه بعد

ما التزم الشيخ عليه السلام في الصحيح والأعم من أن الصلاة مثلاً تكون تمام مراتبه النازلة أمراً على حدة، فلصلاة القاعد أمر مستقل وهكذا سائر أفراد الصلاة، فعلى هذا نقول بأنه لا مانع من جعل التكليف للناسي كما يمكن لغيره ولو بلسان الأخبار، وما يكون غير ممكن في حقه هو توجه التكليف به ونلتزم بأن الشارع في مقام الجعل جعل للناسي السورة - مثلاً - الصلاة بلا سورة ولو بلسان الإخبار، مثل أن قال: من كان ناسياً فقد جعل في حقه كذا. فعلى هذا لا إشكال في جعله، ثم بعد الجعل حيث إن الناسي لا يكون ملتفتاً إلى نسيانه وإلا لخرج عن موضوع النسيان يتوهم في نفسه أنه عامد، فيقصد إتيان العمل متقرباً به إلى الله، لكن حيث هو ناسٍ للجزء فلا يأتي به، بل يأتي بسائر الأجزاء، فهو أتى بالعمل وأتى بما هو مسجل في حقه، غاية الأمر تخيل أنه عامد ويأتي بتوهمه المأمور به العامد، والحال أنه ناسٍ، وأما قصد القرية وإتيان سائر الأجزاء فهو قد أوقعها في محلها وأتى بالمأمور به الناسي، وصرف أنه تخيل نفسه عامداً لا يكون مضرراً، لأن هذا من قبيل الخطأ في التطبيق، وإلا هو يكون بحيث لو علم أنه مأمور بما هو مأمور به الناسي لتقص ذلك.

والأمر والبعث لا يلزم إلا لتحريك المكلف وانبعائه نحو الفعل وبعد ما يكون المكلف منبعتاً إلى نحو الفعل ولو من باب الخطأ في التطبيق فلا حاجة إلى الأمر أصلاً فبهذا التقرير أيضاً يرتفع الاشكال.

وما أورده النائيني عليه السلام على ما في تقريراته من أنه كيف يمكن البعث والأمر بالناسي كسائر الأفراد النازلة كالقاعد وغيره؟ لا وجه له؛ لأنه بعد ما قلنا من أنه حاجة إلى الأمر، بل يكفي صرف الجعل، وبعد الجعل وإتيان المكلف بتمام ما هو مأمور به الناسي ولو من باب تخيل نفسه عامداً وكان ذلك من باب الخطأ في التطبيق فلا يبقى إشكال أصلاً، فافهم.

وقد ذكر المحقق الخراساني عليه السلام لدفع الاشكال بيانين آخرين:

الأول: أنه يمكن أن يكون الخطاب للناسي بعنوان ملازم له، لا بعنوان الناسي، مثل أن يعلم أن كل ناسي يكون أصفر اللون، فيقول: يا أصفر اللون يجب عليك -مثلاً- الصلاة بلا سورة فلا يرد إشكال عدم معقولية الخطاب.

وفيه: أن هذا البيان صرف الفرض ولا يكون واقعاً، ومن أين يكون كل ناسي لكل جزء عنواناً ملازماً معه، مع أن الخطاب لا يكون تعلقه كذلك أعني بعنوان الملازم؟

الثاني: وهو أنه أولاً يأمر ويخاطب الشارع الناسي والذاكر لغير الجزء المنسي -مثلاً- يأمر كلياً منهما بالصلاة التي أجزائها هي سبعة، ثم يأمر بأمرٍ على حدة الذاكر بإتيان الجزء الآخر الذي نسيه الناسي، فعلى هذا أيضاً يرتفع الإشكال؛ لعدم توجه خطاب مخصوص بالناسي بعنوان الناسي.

وفيه: أن هذا البيان أيضاً لا يكفي لدفع الإشكال؛ لأنه بعد ما قلنا في بعض كلماتنا من أن موضوع الواحد لا يقبل إلا لأمر واحد، وأمر المتعدد أيضاً لا يعقل تعلقه بموضوع واحد، ومن أن معنى الارتباطية هو أن يكون الموضوع واحداً غاية الأمر له أجزاء، وحمل الكلام يكون فيما نسي الجزء، فعلى هذا نقول: إن ما قلت من تعلق أمر أولاً بالناسي والذاكر بالأجزاء الغير المنسية، ثم تعلق أمر آخر بالذاكر للجزء الذي نسيه الناسي إن كان الأمر الثاني المتعلق بالجزء الآخر موجباً لأن يكون هذا الجزء موضوعاً آخر غير مرتبط بموضوع الأمر الأول فهذا خارج عن حمل الكلام؛ لأن حمل الكلام هو في كون الأجزاء مرتبطة كل منها بالآخر، فينسى أحدهما ويكون هو جزءاً للمأمور به، لا شيء آخر مأمور به غير مرتبط بالمأمور به الأول.

وإن كان الأمر الثاني مرتبطاً بالأول ويكون المأمور به واحداً، غاية الأمر أن هذا المأمور به له عشرة أجزاء للذاكر وتسعة أجزاء للناسي فهذا غير معقول، لأنه

كيف يمكن أمر واحد تعلقه بالنسبة الى أحدٍ بنحوٍ وبالنسبة الى الآخر بنحوٍ آخر؟ وإن قلت بالأمر الثاني يصير الذاكر مختلفاً مع الناسي فهذا أيضاً باطل؛ لأنه بعد ما قلنا من أن تعدّد الأمر كاشف عن تعدّد المتعلّق فلا بدّ أن يكون متعلّق الأمرين متعدداً، فيعود محذور الأول. وإن قلت بأنه ولو أن الأمر متعدد ولكنّ الثاني بعنوان الجزئية للأول فأيضاً يعود الإشكال، ولا بدّ من تغاير الذاكر والناسي في المأمور به، وهذا عين الإشكال.

ومما قلنا ظهر لك فساد ما قاله الثاني عليه السلام على ما في تقريراته من أن الارتباطية ليس ميزانها وحدة الأمر، بل ميزانها وحدة الغرض، فعلى هذا ولو كان الأمر متعدداً لا يضّر، لأنه لو كان الغرض واحداً فلا بدّ من أن يكون الأمر أيضاً واحداً، فلا معنى لتعدّد الأمر، وإن كان الغرض متعدداً فلا بدّ من تعدّد الأمر فيخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ تعدّد الأمر كاشف عن تعدّد المتعلّق، والحال أن كلامنا يكون فيما كان المتعلّق والمأمور به واحداً، بغاية الأمر أجزاء المأمور به مختلفة بالنسبة الى الذاكر والناسي، فافهم.

أما الكلام في زيادة الجزء فنقول بعون الله تعالى: إن أخذ الجزء جزءاً يتصور على أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن تكون الطبيعة الصادقة على القليل والكثير جزءاً إما لأنّ الطبيعة تكون بحيث قابلة لذلك، وإما للتخيير بين الأقلّ والأكثر على فرض تعقّله، فلو كان جزئية الجزء كذلك فلا معنى للزيادة أصلاً، ولا تتصور الزيادة؛ لأنه بعد كون الطبيعة الصادقة على القليل والكثير جزءاً مثلاً لو أتى بتسيحية واحدة أتى بالجزء ولو أتى بألف تسيحية أيضاً أتى بالجزء، ولا يكون أحد منها زائداً.

الوجه الثاني: أن يكون صرف الوجود من الطبيعة جزءاً، ففي هذا القسم أيضاً لو أتى بأفراد من الطبيعة دفعة فلم يأت بشيء زائد، ولو أتى بأفراد من الطبيعة

تدرجاً فالأول من الأفراد المأتي بها جزء، وبعد إتيانه سقط الأمر، فيكون ما بقي زائداً.

الوجه الثالث: هو أن يكون أخذ الجزء بشرط لا، مثلاً الركوع المقيد بالوحدة تعلق به الأمر وجزء للصلاة، وفي هذا القسم لو أتى بالركوع الثاني ما أتى بشيء زائد، بل ذلك حيث يكون موجباً لبطان الركوع الأول ونقصانه، فيكون راجعاً إلى النقيصة لا الزيادة.

الوجه الرابع: هو أن تكون الجزئية والأمر مقيداً، وفرقه مع الثالث هو: أنه في الثالث يكون الموضوع مقيداً فالركوع المقيد بالوحدة تعلق به الأمر، وأما في هذا القسم فيكون الموضوع مطلقاً ولكن الجزئية والأمر مقيداً، فطبيعة الركوع تعلق الأمر بواحد منه وجزئته منحصرة بواحدة، والثمره بينهما هي: أنه في الثالث لو أتى ثانياً فقد نقص الأول ولم يأت بشيء زائد، بخلاف الرابع فإنه لو أتى بالركوع الثاني أتى بشيء زائد ولم يبطل الأول.

فعلماً هذا ظهر لك أن في الوجه الأول لا يتصور الزيادة، وفي الثاني يتصور الزيادة في صورة وفي صورة فلا، وفي القسم الثالث يرجع إلى النقيصة، وفي الرابع يتعمل الزيادة. وظهر لك أن هذه الأقسام عقلية ولا ربط لها بالعرف، بل تكون تقسيماً عقلياً، وبحسب حكم العقل يتصور أخذ الجزء بأربعة وجوه متقدمة.

فما قاله النائي رحمه الله على ما في تقريراته من أن الجزء تارة مأخوذ بشرط لا، وتارة مأخوذ لا بشرط، فلو كان مأخوذاً بشرط لا فيرجع إلى النقيصة، ولو أخذ لا بشرط فلا معنى للزيادة، ولأجل ذلك وقع في الإشكال، وقال فراعاً عنه بأنه ولو لم تكن الزيادة عقلية ولكن ما يلزم هو الزيادة العرفية ليس في محله، لما قلنا من أن الأقسام عقلية، ولا يحتاج إلى هذه البيانات لتصوير الزيادة بعد ما قلنا من أن في بعض الصور يتصور الزيادة، والعجب أنه قال بأنه تصدق الزيادة عرفاً، والحال أنه

ليس لنا مطلق إلا في باب الصلاة دليلاً لفظياً حتى نرجع الى الصدق العرفي وعدمه.
 اذا عرفت تصوير الزيادة فنقول: لو أتى بالزيادة فهل يكون مجال للأصل
 العملي، أم لا؟ فنقول بعون الله تعالى: إن الكلام يكون فيما كان منشأ توهم إخلال
 العمل هو صرف الزيادة، لا من جهة أخرى، مثل ما لو اختل بقصد القربة فنقول:
 بأن الزيادة لو أتى بها شك في بطلان العمل لأجلها، فيرجع الشك الى الشك في
 الشرط، ويعلم -مثلاً- بأن الصلاة لها أجزاء وشاك في أنه هل يكون شرطها عدم
 زيادة الركوع، أو لا؟ أو يشك في أن هذا هل مانع، أم لا؟ فيكون الكلام فيه هو
 الكلام في الشك في الشرط والمانع، فيكون مورد البراءة، سواء كان الشك في مانعته
 لأصل العمل أو للجزء؛ لأنه قلنا بأن في مورد الشك في أن الشيء الفلاني شرط أو
 جزء للجزء أو الشرط أيضاً تجري البراءة.

أما الكلام في الزيادة السهوية فهو يتصور فيما كان المفروض بطلان العمل
 بزيادته العمدية، ثم زاد الجزء نسياناً، فشك في أنه هل يكون هذا موجباً لبطلان
 العمل أم لا؟

فنقول: أما على مذهب الشيخ عليه السلام من عدم تصوير توجه الخطاب بالناسي
 فلا إشكال في جريان قاعدة الاشتغال، كما كان كذلك في النقيصة، لأنه بعد العلم
 بإبطال الزيادة العمدية في حال النسيان لو دلّ الدليل على التقبل مع فقد هذا
 الشرط أو المانع لأن عدم زيادته شرط ووجوده مانع فهو، وإلا تجري قاعدة
 الاشتغال بلا شبهة.

وأما على ما قلنا من تصوير توجه الخطاب بالناسي فلا إشكال في جريان
 البراءة؛ لأنه على هذا شاك في أنه هل عدم هذا الجزء الزائد شرط، أو وجوده مانع،
 أم لا؟ فتجري البراءة، إلا إن دلّ دليل في مورد على البطلان، وإلا فتقتضي القاعدة
 هو البراءة. هذا كله في جريان البراءة وعدمها وما قلنا في جريانها.

وقد يتمسك بصفة العمل وعدم بطلانه بالزيادة بالاستصحاب ببيان: أنه قبل إتيان الزائد كان للأجزاء وصف الصحة وقابلية تعقب الأجزاء اللاحقة، ثم بعد الإتيان بالزيادة شاك في ارتفاع هذا الوصف، فبحكم الاستصحاب يحكم ببقاء الوصف.

وقال الشيخ ﷺ في هذا المقام بياناً لطيفاً، وكان صحة كلامه من الواضحات ولا حاجة إلى تعرضه، لكن حيث صار مورد الإشكال تتعرض لكلامه حتى يتضح عدم ورود الإشكال. أما كلام الشيخ ﷺ فهو قال: إن الشيء الزائد الآتي به يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون صرف وجوده قاطعاً للعمل، لا لأجل النقص لوجوده في الأجزاء واعتبار عدمه في الأجزاء، بل لأجل أن نفس العمل مشروط بعدمه وهو بنفسه مانع للعمل، مثلاً لو أتى بالركوع الزائد في الصلاة فيكون احتمال شرطية عدمه أو مانعية وجوده لأجل احتمال شرطية عدمه أو مانعية وجوده لأصل الصلاة، لا لأجل اشتراط الأجزاء بعدمه، ففي هذا النحو إذا أتى بالجزء الزائد فع القطع بأن الأجزاء السابقة صحيحة فالشك في بطلان العمل لأجل هذه الزيادة، ولو كان العمل فاسداً فيكون فساداً مستنداً إلى فقدان هذا، لا إلى فقد شرط الأجزاء السابقة، والأجزاء مع صحتها لو كان هذا الزائد سبباً للإبطال لا يصح العمل، ومع ذلك لا مجال لاستصحاب صحة الأجزاء السابقة؛ لأنه مع القطع لا يدفع هذا الشك بعد إتيان الزائد إلا بالبراءة. ولما قلنا ظهر لك عدم صحة ما قاله الثاني ﷺ على ما في تقريراته من جريان الاستصحاب التعليقي؛ لما قلنا من أنه يقطع بصحة الأجزاء السابقة ومع ذلك لا يكفي إلا أن يقال بجريان البراءة.

النحو الثاني: وهو أن يكون في البين احتمال كون وجود الزائد سبباً للإخلال بشرط آخر، لا أن يكون بنفسه شرطاً في العمل أو مانعاً، مثل أنه يعتبر في الصلاة

الهيئة الاتصالية، ثم بعد الإتيان بالزائد يشكّ في أنّ هذا هل كان موجباً للاختلال بالهيئة الاتصالية، أم لا؟ في هذه الصورة يكون مورد جريان الاستصحاب؛ لأنّه قبل الإتيان بالجزء الزائد يعلم بمحفوظية الهيئة الاتصالية، ثمّ بعد الإتيان بالجزء الزائد يشكّ في بقائها، فببركة الاستصحاب يحكم ببقائها.

واعلم: أنّ الشيخ رحمته ليس غرضه أنّ القاطعية تستكشف من الأمر الغيري، بل ذلك تارةً يستفاد من ارتكاز العرف مثل ما قلنا من أنّ الصلاة عمل لا يتناسب معها بعض أفعال المتشرّعة الذين كان ارتكازهم على منفاة بعض الأفعال معه، ومما يكون من ارتكازهم هو اعتبار الهيئة الاتصالية فيها، ولأجل هذا لا حاجة في قاطعية بعض الأفعال للصلاة إلى دليل خاصّ مثل الفعل الكثير.

وتارةً تستفاد القاطعية من ظهور بعض الأدلة، مثل ما ورد في الخبر القريب من هذه المضامين «إن البكاء يقطع الصلاة»، بل يمكن أن يقال بأنّ تعلّق النهي ببعض الأشياء مثل البكاء أو غيره يكون بالنهي العرضي، ويكون أولاً وبالذات حفظ الهيئة الاتصالية، ولأجل ذلك تعلّق النهي بالعرض ببعض، كما أنّه على ما التزم بعض في باب الاستقبال بأنّه شرط في الصلاة، وليس لازمه تعلّق النهي بالاستدبار ويكون بالعرض، فتدبر.

فعلى هذا لا يرد على الشيخ رحمته الإشكالات التي استشكلها الثاني رحمته على ما في تقريراته.

قال: أمّا أولاً فلأنّ مجرّد الأوامر الغيرية لا تدلّ على أنّ ما وراء الأجزاء الخارجية يكون أمر آخر معتبر في الصلاة مستثنى بالجزء الصوري.

وفيه: أنّه كما قلنا ليس نظر الشيخ رحمته إلى أنّ كشف القواطع من الأوامر الغيرية هل يكشف ذلك من ارتكاز المتشرّعة ومعلومية أنّ بعض الأفعال قاطع لهذه الهيئة.

وكذلك لا يبقّى مجال لإشكاله ثانياً من أنّه ولو فرض كشف أنّ الهيئة

الاتصالية جزء للصلاة من النهي الغيري ولكنّ تعلق الطلب به لم يثبت .

وقال ثالثاً: فعلى فرض تسليم تعلق الطلب بالهيئة الاتصالية إلاّ أنّه لا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع وثبوت النهي عنها، فعلى هذا ولو جرى الاستصحاب وقلّت ببقاء الهيئة الاتصالية ولكنّ منشأ الشكّ في بقائها هو الشكّ في قاطعية الموجود، فلو فرض بقاء الهيئة الاتصالية بحكم الاستصحاب ولكن الشكّ في وجود القاطع لا دافع له إلاّ البراءة؛ لأنّ الأصل في المسبّب وهو بقاء الهيئة الاتصالية لا يكفي لرفع الشك في السبب .

وفيه: أنّه بعد ما قلنا من أنّ تعلق النهي لو فرض بالقاطع لا يكون النهي نهي الغيري، بل يكون نهي العرضي، فاذا ارتفع الشكّ في ما هو أصل بالنسبة إليه فلا يبقى الشكّ فيما تعلق به نهي العرضي، فتدبر.

ولكن يرد على الشيخ رحمه الله إشكال آخر، وهو: أنّه ما المراد من استصحاب الهيئة الاتصالية؟ فإن كان الغرض استصحاب الهيئة الاتصالية من جزء السابقة فهو لا يكون مفيداً للسنة، ويحتمل أن تكون هذه الهيئة معتبرة للجزء الأول أيضاً، وإن كان الغرض استصحاب الهيئة الاتصالية حتىّ بين هذا الجزء المحتمل فيه وبين سائر الأجزاء ما يتوهم كونه مانعاً فلا مجال للاستصحاب؛ لأنّه في هذا الحال يعلم بوجود الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة، وأمّا من هذا الجزء والجزء اللاحق فيعلم بعدم وجوده، فافهم .

ثمّ اعلم: أنّه بعد ما عرفت من حكم الزيادة العمدية والسهوية فيقع الكلام بأنّه ما المراد من الزيادة؟ ومتى تصدق الزيادة؟

فنقول بعون الله تعالى: أمّا الزيادة في المركّبات الخارجية لا تصدق إلاّ بعد الاتصال بها وسنخيتها لها، وأمّا في المركّبات الاعتبارية فأيضاً لا بدّ أن يكون متصلاً بها ومن سنخها، غاية الأمر لا تكون الزيادة سنخاً لها إلاّ أن تكون جزءاً لها

وأقْبَى بها بقصد الجزئية، وإلَّا فلو أقْبَى بشيءٍ خارج لا تصدق الزيادة وكذلك لو أقْبَى بما يساخه لكن لا بقصد الجزئية فأيضاً لا تصدق الزيادة، فيشترط في صدق الزيادة في المركبات الخارجية أن يكون الزائد متصلاً بها ومن أجزائها، لكن لا يعتبر القصد فيها، حيث إنَّه لا مدخلية للقصد في المركبات الخارجية وصورته جزءاً لها، بخلاف المركبات الاعتبارية فإنَّه يعتبر في صدق الزيادة فيها أمران :

الأول : أن يكون الزائد متصلاً بها.

الثاني : أن يكون الزائد جزءاً لها، وصورته جزءاً لها لا يصدق إلَّا بالقصد، هذا بمقتضى القاعدة، فلو أقْبَى بشيءٍ خارج مثل أن رفع يده في حال الصلاة لم يكن آتياً بالزيادة، وكذا لو أقْبَى بالركوع لا بقصد الركوع لم يزد في الركوع، كما ورد بعض نظائره في الأخبار .

ولكن في باب النهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة ورد في الخبر بأنَّ «السجدة زيادة في المكتوبة»، والحال أنَّه على ما قلنا في تحقُّق الزيادة ليست السجدة زائدة، وكذلك في باب التكفير قريب من هذا المضمون «بأنَّه عمل وليس في الصلاة عمل»، والحال أنَّ وضع اليد على الأخرى ليس من أجزاء الصلاة، وقد قالوا في توجيهها بيانات، وليس هنا محلّ الكلام فيها، ولكن ظهر لك أنَّ الزيادة على القاعدة محتاجة إلى الأمرين المتقدمين، فتدبّر .

التنبيه الثاني:

اعلم أنَّه بعدما قلنا بأنَّه لا إشكال في أنَّ جزء كلِّ مركبٍ لو كانت جزئيته مطلقةً - يعني جزءاً في حال الاختيار والاضطرار - فلو تعدَّر إتيانه يسقط الأمر عن المركب، لأنَّه مقيّد بهذا الجزء وهو متعذر، ولو كانت جزئيته في حال القدرة فقط فلا إشكال في عدم سقوط الأمر المركب بتعدُّر إتيان هذا الجزء؛ لأنَّ تقييد المركب به

منحصر بحال القدرة. هذا لو علم بأن جزئيته مطلقة أو منحصرة بحال القدرة، وأما لو شك في ذلك فما التكليف؟ فهل نلتزم بسقوط التكليف المركب بتعذر الجزء أو نلتزم بعدم سقوطه؟

لا يخفى عليك أنه تارة يقع الكلام في ما يمكن أن يقال بمقتضى أوامر نفس الأجزاء المتعذرة وما يستفاد من أدلة نفسها، وأخرى يقع الكلام في بعض الأدلة الأخرى المتمسك بها للمطلب، مثل قاعدة «الميسور» وغيرها إثباتاً أو نفيًا.

أما الكلام في المقام الأول فنقول: بأن الأوامر المتعلقة بالأجزاء المتعذرة تارة تكون الأمر الواحد الذي تعلق بالمركب، وأخرى تكون الأمر المستقل غير الأمر المركب، فإن كان الأول أعني يكون الأمر بالجزء هو الأمر الواحد الذي تعلق بالمركب فعلى ما التزم به الشيخ عليه السلام من أن ما تعلق به الأمر في العبادات - مثلاً - هو الفرد التام الجامع لجميع الأجزاء، والأفراد النازلة تكون أبدأً فلا إشكال في سقوط التكليف عن المركب، إذ بعد ما كان الأمر بالتام فلو كان قادراً على إتيانه بجميع خصوصياته لزم الإتيان، وإلا فلا، لأن المقيّد ينتفي بانتفاء قيده، فما تعلق به الأمر غير قادر على إتيانه، ومطلق الشيء آخر فاقد للجزء، ولو كان قادراً عليه لكن لم يتعلق به الأمر إلا أن يدل دليل بالخصوص على لزوم إتيان الفاقد وبدليته التامة.

وأما على ما قلنا من تصوير الخطاب بالناسي وأن المأمور به هو الجامع، غاية الأمر له أفراد فيمكن تصوير كون الجزء قيداً للفرد القادر فقط دون العاجز، كما قلنا بذلك في الناسي فنقول بعد الشك في أن الجزء جزء مطلقاً، أو للقادر فقط فجزئيته للقادر مسلمة، وأما للعاجز فشكوك فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولكن مع ذلك في المقام لا مجال لجريان البراءة؛ لأن لازم جريان البراءة هو عدم جزئية الجزء في حال العجز، فلازمه عدم سقوط التكليف عن المركب، فبجريان البراءة يثبت التكليف بإتيان باقي الأجزاء، وليس هذا محل جريان

البراءة؛ لأنّ البراءة وردت مورد الامتنان، وهو فيما يكون موجباً لرفع التكليف، وفي المقام جريانها موجب لإثبات التكليف، وهذا خلاف الامتنان فلا تجري البراءة.

وأما لو كان الأمر بالجزء بأمرٍ مستقلٍّ، مثل أن أمر بالصلاة التي أجزائها سبعة للقادر والعاجز، ثم أمر بأمرٍ على حدة بجزئية جزء آخر للصلاة، ثم وقع الشك في أنّ هذا الجزء جزء مطلقاً، أو جزئيته مختصة بحال القدرة ففي هذه الصورة ولو أنّه لا إشكال على مذهبن بأنّه من مصاديق الشك بين الأقل والأكثر ولكن لا مجال لجريان البراءة؛ لما قلنا من أنّ جريانها خلاف الامتنان، فتدبر. فعلى هذا كلّما لا يكون للمقيد إطلاق ولم تكن قيدية القيد مخصوصة بحال القدرة فلا إشكال في سقوط التكليف عن المقيد أيضاً.

ثمّ ما يظهر من مطاوي كلمات الشيخ رحمه الله ومما قال النائي رحمه الله على ما في تقريراته من أنّه يصحّ التمسك بإطلاق المقيد على القول بالأعم، وأما على القول بالصحيح فلا، لما قيل في الصحيح والأعم من أنّ هذا من الثمرات بين القول بالصحيح وبين القول بالأعم صحيح لكن لا مطلقاً، بل كما قلنا في الصحيح والأعم بأنّ الاطلاقات لو كانت في مقام بيان الموضوع كما لو قال: «الوضوء غسلتان ومسحتان» فيصحّ التمسك بها على كلا القولين.

وأما الكلام في بعض الأدلة المتمسك بها لإثبات وجوب سائر الأجزاء بعد تعذّر الإتيان بجزء فنقول: بأنّه ممّا تمسك به للمطلب هو الاستصحاب، بأن يقال مثلاً: إذا دخل الظهر وجبت الصلاة، وبعد تعذّر إتيانها مع السورة يقع الشك في بقاء وجوب السابق فيستصحب.

ولكن لا يخفى عليك أنّه ما المراد من استصحاب الوجوب؟ فإن كان الغرض استصحاب وجوب الصلاة التي لها عشرة أجزاء منها السورة فلا إشكال في ارتفاع

هذا الوجوب، وإن كان الغرض استصحاب وجوب ما بقي من الأجزاء غير السورة فهو لا يمكن؛ لأنَّ وجوب سائر الأجزاء قبل ارتفاع القيد كان ضمناً، والحال الغرض هو استصحاب وجوب المستقل، وهذا ليس له حالة سابقة.

وقال الشيخ رحمته الله: إنَّ العرف يتسامحون في ذلك، فإن قلنا بالمساحة العرفية فيمكن جريان الاستصحاب، ومما تمسك به للمطلب هو قاعدة الميسور.

اعلم أولاً: أنَّ ورد الوجوب تارةً يكون تحليلياً، بمعنى أنَّ العقل يحلله إلى وجوباتٍ متعدّدة، كما قلنا في العامِّ الأفرادي، فيكون لكلِّ فردٍ وجوب مستقلّ، ولازم ذلك هو أنّه لو أتى بفردٍ وترك فرداً أطاع بالنسبة إلى ما أتى به وعصى بالنسبة إلى ما ترك، فإن كان مورد الوجوب كذلك فلا إشكال في أنّه لو تعذّر إتيان فردٍ لم يسقط الوجوب عن سائر الأفراد بحسب القاعدة؛ لما قلنا من أنَّ لكلِّ فردٍ وجوب مستقلّ.

وتارةً يكون مورد الوجوب هو القيد والمقيّد، ولكن يكون بنحو تعدّد المطلوب، مثل أن تكون نفس الصلاة مطلوباً، وكونها في الوقت مطلوباً آخر، ففي هذا المورد أيضاً لا إشكال في أنّه لو تعذّر الإتيان بالقيد لم يسقط الوجوب عن المقيّد بحسب القاعدة، لما قلنا من تعدّد المطلوب.

وتارةً يكون مورد الوجوب هو المركّب ويكون وجوبه بأمرٍ واحد، نظير العامِّ المجموعي، ففي هذه الصورة يقع الإشكال في أنّه إذا تعذّر الجزء فهل يبقى وجوب سائر الأجزاء، أم يسقط الوجوب من سائر الأجزاء ويكون المورد هو التمسك بالاستصحاب وقاعدة الميسور؟

ولا يخفى عليك أنّه لو كان مورد الوجوب هو القسمين الأولين فلا إشكال في أنّه بعد تعذّر بعض الأفراد في القسم الأول وتعذّر القيد في القسم الثاني يكون بالنسبة إلى سائر الأفراد وبالنسبة إلى المقيّد وجوب الأول باقياً، لا أن يكون

وجوب الأول ساقطاً وتعلق به وجوب آخر، وهذا بخلاف القسم الثالث، فإن في القسم الثالث لا إشكال بعد تعذر القيد لو كان القيد مطلقاً لسقوط الوجوب عن المقيد أيضاً على القاعدة، ووجوب آخر منفي بالبراءة، وفي ما نحن فيه هو في مقام إثبات وجوب آخر من دليل آخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه قيل في إثبات الوجوب بالاستصحاب، وقد تقدم ذكره، وبقاعدة الميسور فنقول: إن مدرك هذه القاعدة هو قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، و«الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يُدرك كله لا يترك كله».

أما الأول فهو من النبويات العامة وليس في كتب الخاصة، ولكن الإنصاف عدم إمكان الاستدلال به لما نحن فيه، فنقول: إن هذه الرواية وردت في الحج، وقد تمسك بها بعض العلماء، لكون الأمر للاستحباب من «ما استطعتم»، يكون «ما شئتم»، فيكون المعنى: أنه إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه بالمقدار الذي شئتم، وهذا معنى الاستحباب.

وقد قال من قال بكون الأمر للوجوب بأن معنى «ما استطعتم» يكون «ما قدرتم»، فيكون المعنى هو الإتيان بمقدار القدرة، وهذا معنى الوجوب، فكل من المستدل والمحجِب جعل لفظ «من» في الرواية «من» البيانية بمعنى الباء، وأما فيما نحن فيه مع قولهم في الأوامر بأن «من» تكون بيانية فقالوا بأن «من» تكون للتبويض، فكيف يمكن لهم الجمع بين كلامهم في الأوامر؟ وفي ما نحن فيه ومع قطع النظر عن مورد الرواية فإنها وردت في الحج فيما سأل السائل عن وجوب فرد آخر من الحج غير الفرد الآتي به، فقال ﷺ كذا، ومع قطع النظر عن كون «من» بيانية مسلماً فلا ينطبق على ما نحن فيه أصلاً، فلا أقل من الشك في مراده ﷺ، فلا يمكن التمسك أيضاً بها للمورد، يعني لما تعذر جزء من أجزاء المركب، ويكون وجوب واحد على

مجموع من حيث المجموع وإثبات وجوب سائر الأجزاء بها، بل تنطبق الصورة الأولى، يعني ما يكون الوجوب كالعامّ للأفرادي، فتدبر.

وأما الكلام في «الميسور لا يسقط بالمعسور» و «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فنقول بأنها أيضاً لا يكونان مرتبطين بما نحن فيه، ولا يمكن إثبات الوجوب بهما بالنسبة إلى سائر الأجزاء؛ لمجهتين :

الأولى: أنه لا إشكال في أن هاتين الروایتين دالتان على أمر ارتكازي ويكون الارتكاز على هذا، فعلى هذا لا بدّ من كونها راجعتين إلى القسم الأول.

والثانية: أنه كلما كان الأمر انحلالياً أو كان من باب تعدّد المطلوب فالارتكاز حاكم ببقاء الوجوب بالنسبة إلى الغير المتعذر، وأما في القسم الثالث الذي يكون محلّ الكلام فهو بحاجة إلى إثبات أمر آخر على التعبد من ناحية الشرع؛ لما قلنا من أن الأمر الأول ساقط، ولو كان دليل آخر في البين فلازمه إثبات وجوب آخر، فليس الروایتان راجعتين إليه؛ لأن الروایتين تكونان دالتين على أمر ارتكازي، وليستا في مقام بيان حكم تعبدی، والشيخ عليه السلام مع اعترافه بأنها في مقام بيان أمر ارتكازي واعترافه بأن الارتكاز على هذا حتى عند الصبيان مع هذا قال بأن الروایتين شاهدتان لما نحن فيه، وظهر لك ممّا قلنا خلافة: إن الروایتين غاية ما يشبّه بهما هو عدم ارتفاع الوجوب الأول؛ لأنه قال: الميسور لا يسقط بالمعسور، فهذا دالّ على عدم سقوط حكم الميسور أو موضوعه بسقوط المعسور، وكذلك «ما لا يدرك كله لا يترك كله» دالّ على هذا، فلا تدلّان على إثبات تكليف آخر بالميسور، وفي المقام على ما قلنا لا بدّ من قيام دليل على إثبات وجوب آخر، وعليه فبقيا نحن فيه لا دليل على ذلك.

فظهر لك عدم إمكان التمسك بالروایات الثلاثة لإثبات وجوب آخر لأجزاء الغير المتعذر إتيانها بعد تعدّد إتيان جزء منها، فما ترى من تمسكهم في الفقه غالباً

بقاعدة الميسور لا وجه له. نعم، لو كان التكليف انحلالياً أو كان من باب تعدّد المطلوب فبعد تعدّد الإتيان بفردٍ من الأفراد أو بالقيّد فلا يسقط الوجوب عن سائر الأفراد في القسم الأول، وعن المقيّد في القسم الثاني.

فروع

الفرع الأول: إذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط فهل يكون مقتضى القاعدة التخيير، أو تقديم سقوط الشرط، أو العكس؟

اعلم: أنّه تارةً يكون الدوران بين سقوط شيءٍ وشرط هذا الشيء، سواء كان هذا الشيء جزءاً أم لا، كما لو دار الأمر بين سقوط أصل زيارة عاشوراء وشرط من شرائطه.

وتارةً يكون الدوران بين سقوط جزء شيءٍ وشرط هذا الشيء، مثل أن يدور الأمر بين سقوط قيام الصلاة وسقوط طهارتها.

والشيخ رحمته الله عنون المطلب ابتداءً بالصورة الثانية، ولكن مثلاً لها بما يطابق الصورة الأولى، فإنّه مثلاً بزيارة عاشوراء، وواضح أنّه لو كان الكلام في الصورة الأولى فلا إشكال في ترجيح سقوط الشرط؛ لأنّ حفظ الموصوف أهمّ من حفظ وصفه، كما قال الشيخ رحمته الله.

ولكن في الصورة الثانية لا يجري هذا الكلام؛ لأنّه ربّما يكون شرط شيءٍ أهمّ من جزء شيءٍ، كما يكون كذلك في الوقت، فالوقت مع كونه شرطاً للصلاة أهمّ من القيام.

وكذلك لا وجه لما قاله الثاني رحمته الله على ما في تقريراته: بأنّ نسبة الجزء إلى الشرط نسبة المقتضي فهو مقدم على الشرط؛ لأنّه ولو فرض كونه كذلك ولكن مع ذلك يمكن أن يكون الشرط أهمّ، فلا بدّ من الإتيان قاعداً في الوقت بالصلاة، فلا بدّ في الصورة الثانية من إعمال قواعد التراحم، فلو كان أهمّ في البين فلا بدّ من

حفظه، وإلا فالتخير .

الفرع الثاني: لو كان لمركب بدل اضطراريّ وتعذر إتيان المبدل بجميع مسا يعتبر فيه فهل يقدّم الناقص أو البدل، كما لو دار الأمر بين الوضوء مع الجبيرة وبين التيمّم ؟

اعلم: أنّه في المقام لا بد من أن يقال بأنّه لو كان الناقص فرداً للمأمور به كالنام - كما قلنا شرح ذلك في الصحيح والأعمّ - فلا إشكال في تقديمه على البدل؛ لأنّ مع قدرته على إتيان الفرد المأمور به الأوّل لا تصل النوبة إلى البدل، وإن لم يكن كذلك فلا بدّ أيضاً من جريان قواعد باب التراحم، فلو كان أهمّ في البين فيؤخذ به، وإلا فالتخير.

وظهر لك ممّا قلنا: أنّه ليس في كلّ موردٍ يدور الأمر بين سقوط شيءٍ بلا بدلٍ وإتيان ناقصه وبين سقوط شيءٍ مع البدل بتقدّم حفظ الأوّل وسقوط الثاني بالتمسك بأنّ له بدل وليس له بدل؛ لأنّه ربّما يكون الناقص الذي ليس له بدل فرد تام فلا بدّ من حفظ ما يكون له بدل والإتيان بالناقص الذي لا بدل له .

الفرع الثالث: لو دار الأمر بين شرطية شيءٍ ومانيته مثل الجهر في صلاة الجمعة حيث إنّ أمره دائر بين أن يكون شرطاً وبين أن يكون مانعاً .

اعلم: أنّ الشيخ رحمته الله قال في المقام: إنّهُ يكون من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، لأنّه لا يدرى شرطية ولا مانيته، فقتضى البراءة عدمها، غاية الأمر في المقام يكون ذلك علماً إجمالياً في البين أيضاً، وقلنا بأنّ في العلم الإجمالي إذا لم يوجب جريان الأصل في أطرافه لمخالفته العملية فلا مانع من جريان الأصل في أطرافه، ويكون ذلك من باب دوران الأمر بين المحذورين .

ولكن لا يخفى عليك أنّه ليس المقام كذلك، ونحن ولو قلنا بدوران الأمر بين المحذورين بالتخير لكنّ ذلك يكون لأجل أن يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم

تكويناً، ولا يمكن له الاحتياط، بل لابدّ، إمّا من الفعل أو الترك، وأمّا فيما نحن فيه
 فيمكن الاحتياط بإتيان العمل تارةً مع ما يشكّ في كونه شرطاً أو مانعاً، وأخرى
 يأتي بالعمل بدون الشيء المشكوك كونه شرطاً أو مانعاً، فافهم وتدبّر جيّداً.

فصل

في الاستصحاب

فصل

في الكلام في الاستصحاب^(١)

اعلم: أنه قد اختلف الأصوليون في حجّية الاستصحاب وعدمها ولهم فيها أقوال كثيرة، والحقّ هو حجّيته مطلقاً في مقابل جميع الأقوال. وقد استدل لحجّيته بما ليس بدليل مثل الإجماع، وهذا واضح فساد، إذ مع هذا الاختلاف الكثير لا مجال لدعوى الإجماع على حجّيته.

وكذا لا وجه للتمسك بها بأن «ما ثبت يدوم»، إذ من أين ثبت «أنّ ما ثبت يدوم»؟ ومثله التمسك بالاستقراء في الأحكام الشرعية، إذ مع فرض دليلية الاستقراء لا بدّ من أن تكون موارده التي حكم فيها الشارع بثبوت الحكم موافقة مع الاستصحاب، أعني لاحظ الحالة السابقة والشك بعدها، وليس المورد كذلك. وكذلك بناء العقلاء ليس دليلاً عليها، إذ يمكن أن يكون بناء العقلاء على طبق الحالة السابقة لأجل العلم والاطمئنان، أو الغفلة عن طرفه، وغير ذلك، ومع قطع النظر عن ذلك فلا دليل على حجّية هذا البناء؛ لأنّه يكفي في ردعه عدم الإمضاء؛ لما قلنا في باب خبر الواحد.

١ - نظراً لعدم حضوري ذلك اليوم في حلقة درس الاستاذ - دام ظله - لسبب ما وكان أوّل يوم من الشروع في البحث فكتبت ما يقرب من ذلك المطلوب. (المقرّر).

ولا يخفى عليك أن العمدية في الباب هو الأخبار، ونحن نتعرض للأخبار التي تدل على عموم حجية الاستصحاب.

منها: صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في جنبه شيء، وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن تنقضه يقين آخر.»

اعلم: أن هذه الرواية من الروايات الصحيحة، وليست مضرة كما توهموا وقالوا بأن إضمارها غير مضر؛ لأن زرارة لم يرو إلا عن المعصوم عليه السلام كما أن الرواية لو كانت مضرة لا يكتفي هذا البيان بعدم مضرية إضمارها، إذ يمكن أن يكون زرارة أيضاً يسأل من غير المعصوم، بل كما قلنا تكون الرواية صحيحة، وحيث يكون المرسوم عند المتقدمين كما نرى في بعض كتبهم التي تكون في البين أنه في أول كتبهم إذا كانت الرواية عن أحد من الأئمة يقول مثلاً: سألت الصادق عليه السلام، ثم يقول بعد ذلك: وسألته، وسألته، وهكذا إلى آخر ما يروي عنه عليه السلام، وما ذكرنا من هذا القليل أيضاً، ولذا صار مورد التوهم والتخيل بأنها مضرة، والحال أن هذا موجود أيضاً في كتاب حريز وهو من الثقات، فعلى هذا تكون الرواية صحيحة ولا وجه للتعبير عنها بالمضرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المعصوم عليه السلام بين في الرواية حكم الشبهة الحكمية، حيث سأل السائل «أيوجب الخفقة... الوضوء؟» فأجاب عليه السلام بأنه «إذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء» حيث إن السؤال راجع إلى حكم الخفقة والخفقتين. وبين أيضاً حكم الشبهة الموضوعية، حيث سأل «فإن حرك... إلى آخره»، فيعلم أن النوم موجب للوضوء، لكن لا يدري أنه لو حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم

يتحقق النوم أصلاً؟ فأجاب عليه حيث قال: «لا»، ولا إشكال بصراحة الرواية في حجية الاستصحاب في باب الوضوء، والغرض هو أنه يمكن استفادة حجية الاستصحاب مطلقاً في باب الوضوء وغيره من الرواية، أم لا؟

فنبول بعونه تعالى: إنه هل قد احتل في هذه الرواية عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: ما قاله الشيخ عليه السلام من أن «فإنه على يقين من وضوئه» يكون علة لجزء المحذوف، فإن الجزء محذوف وقامت العلة مقام الجزء، وهو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، ولا إشكال في متعارفية ذلك، أعني تعارف حذف الجزء وذكر العلة، كما ورد مكرراً في الكتاب الكريم مثل ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ مِنْهُ﴾ و ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ و ﴿وَإِنْ تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَيَخْتَرِقْ بِكُمْ﴾ و ﴿وَإِنْ يَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبْتَ﴾، وغير ذلك، فعلى هذا يكون «فإنه على يقين من وضوئه» صغرى من الكبرى الكلية، وذكر بعد هذه الصغرى الكبرى الكلية، وقال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، فيستفاد منها قاعدة كلية في تمام الموارد، لكن ما يكون مورد الإشكال هو: أنه يمكن أن يكون الألف واللام في «اليقين» في قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» للعهد لا للجنس، بقرينة ذكر جملة «فإنه على يقين من وضوئه» سابقاً، فعلى هذا أيضاً لا تستفاد القاعدة الكلية، بل يكون الاستصحاب حجة في خصوص باب الوضوء، ولكن الذي أظنه في المقام هو أن يقال: إنه لا إشكال بأن الألف واللام ليستا إلا للتعريف، وما قيل من كونها مشتركين بين العهد والجنس ففاسد جداً.

ولا إشكال أيضاً في أن حمل الألف واللام على الاستغراق لا وجه له ويحتاج إلى مؤونة زائدة؛ لأن استيعاب جميع الأفراد مع إمكان حمله على فرد أو الطبيعة فيه مؤونة زائدة، ثم بعد ذلك أنه بعد الدوران بين العهد والجنس بأن ما قلنا في باب المطلق من استفادة الإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة ليس مختصاً بباب المطلق، بل

نلتزم بذلك في غيره أيضاً إذا ثبتت مقدمات الإطلاق، فعلى هذا نقول في المقام أيضاً بأن الألف واللام لا يفيدان إلا التعريف، والمدخول لا يدل إلا على صرف الطبيعة والجنس، فيستفاد منها تعريف الجنس والطبيعة، فلو كان المستكلم في مقام بيان تعريف أحد أفراد الطبيعة أو الاستغراق فلا بد له من البيان بمقتضى مقدمات الحكمة، وحيث لم يبين تفهم منه الجنس، فهذا شاهد على أن المراد بلفظ «اليقين» هو الجنس، لا أن يكون للعهد أو إشارة إلى باب الوضوء فقط .

وإن قلت: إن ذكر «فإنه على يقين من وضوئه» بيان.

فنقول: إنه بحسب ظاهر القضية بعد حذف الجواب يكون «فإنه على يقين» صغرى، ويكون «ولا ينقض اليقين» كبرى، والشاهد على أن «اليقين» للجنس هو أنه قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، حيث إنه لو فرض كون اليقين إشارة إلى الوضوء فلفظ «بالشك» لا يكون كذلك، فلو كان مراده خصوص الوضوء فينبغي أن يقال: «بالشك في الوضوء» .

وأيضاً قال المعصوم عليه السلام «ولكن تنقضه يقين آخر» وعبر بلفظ «يقين» بدون الألف واللام، ولا إشكال في أن المراد جنس اليقين فظهر لك مما قلناه أنه يُستفاد من هذه الرواية قاعدة كلية بلا إشكال، ويؤيد ذلك: أنه قد وردت هذه العبارة في بعض أخبار آخر في غير الوضوء .

نعم، مع احتمال كون الألف واللام للعهد فعلى مذهب المحقق الخراساني عليه السلام لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا يمكن استفادة قاعدة كلية إلا بما ذكرناه من القرائن، فافهم .

الاحتمال الثاني: وهو أن يكون «فإنه على يقين من وضوئه» جزاءً للشرط، فيكون المراد مثلاً «ابن على اليقين»، وهذا الاحتمال مضاعفاً إلى كونه خلاف الظاهر لا يمكن استفادة قاعدة كلية منه، حيث إنه على هذا لم يكن «فإنه على يقين» صغرى

حتى يكون «ولا ينقض» كبرى له، بل هو جزء، فإذا كان هو جزءاً فيمكن أن يكون «ولا ينقض» إشارة إلى خصوص باب الوضوء.

والمعجب من الثاني عليه السلام قوله: إنه لو قلنا بكون «فإنه على يقين» علّة للجزء يوجب التكرار، وغفل عن أنه لو كان الجزء مقدراً فتكون العلّة صغرى و«لا ينقض» كبرى، فالإمام عليه السلام بعد بيان الحكم ذكر صغرى وكبرى، وهذا ليس تكراراً، ولكن على احتمال كون «فإنه على يقين» جزءاً يوجب التكرار، لأنه بعد بيان الحكم مع ذلك قال: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر».

فظهر لك من هذه الرواية إمكانية استفادة قاعدة كلية لحجية الاستصحاب، وظهر لك أن ما قاله الشيخ عليه السلام هو مما لا بدّ من الذهاب إليه، كما قلنا لك بلا إشكال، فافهم وتدبر.

ومنها: صحيفة لزارة نقلت عن رسائل الشيخ عليه السلام، قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنيّ فعلمت أثره إلى أن أصبت له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثمّ إنني ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتة ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال عليه السلام: تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فإنّي قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علىّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك، قلت: إن رأيته في

ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك...» الحديث .
وهذه الرواية الشريفة يستفاد منها أحكام، ومنها حجية الاستصحاب، ولا مجال لأن يقال بأن الرواية مضرة، حيث إنه وإن كانت قد نُقلت في بعض الطرق مضرةً إلا أن في علل الشرائع نقلها عن المعصوم عليه السلام، والعمدة في وجه الاستدلال بالرواية لحجية الاستصحاب هو قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، فبين صغرى وكبرى، فيستفاد من الرواية قاعدة كلية على حجية الاستصحاب مطلقاً .

لكن ما يوهن التمسك بالرواية هو عدم انطباقها على المورد، بمعنى أنه لا يمكن تطبيق الكبرى على الصغرى؛ لأنه قال: «قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك... الى آخره»، فعلم الإمام عليه السلام عدم إعادة الصلاة بقوله: «لأنك كنت على يقين»، والحال أن إعادة الصلاة ليست نقضاً لليقين بالشك، بل هي نقض لليقين باليقين، لأنه يتيقن بكون صلاته بلا طهارة، حيث إنه بعد الصلاة رأى النجاسة التي ظن قبل الصلاة بوقوعها في ثوبه.

ولكن هذا الإشكال يرد فما لو كان ما رأى بعد الصلاة من النجاسة هو النجاسة السابقة.

ولا يخفى عليك أنه على ما يخطر بالبال قوياً هو أنه ليس فرض السائل في الرواية هذا، بل يمكن أن يقال بأنه قبل الصلاة ظن بوقوع النجاسة، فتفحص فما رأى شيئاً فصلّى، ثم بعد الصلاة رأى نجاسةً في ثوبه، ويمكن أن تكون نجاسةً حادثةً بعد الصلاة، ولم يفرض السائل أن ما رأى من النجاسة بعد الصلاة هو نفس ما رآه قبل

الصلاة حتى يرد الإشكال ويقال: هذا ليس نقض اليقين بالشك، بل هو نقض اليقين باليقين، لأنه على ما قلنا من احتمال كون النجاسة حادثة بعد الصلاة فيكون إعادة الصلاة من قبيل نقض اليقين بالشك، لأنه قبل الصلاة ما علم بالنجاسة، فبمقتضى استصحاب الطهارة صلى فصلاته صحيحة بمقتضى كونه على الطهارة، ولا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بصرف الشك.

فيستفاد من الرواية قاعدة كلية لحجية الاستصحاب مطلقاً في كل باب، ولكن لو لم نقل بذلك فتطبيق المورد على الاستصحاب يكون مورد إشكال.

وقال بعض: إنه يمكن توجيه الرواية بضميمة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بأن يقال: إنه في حال الصلاة كان طاهراً واجداً للطهارة بمقتضى اليقين السابق، أما الشك الذي حصل له قبل الصلاة بحكم الاستصحاب وبضميمة كون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء فيصح تطبيق القاعدة على المورد.

ولكن فيه: أنه قلنا بعدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. وقال الثاني رحمه الله على ما في تقريراته بأنه يمكن تطبيق الاستصحاب على المورد مع كون النجاسة المريبة بعد الصلاة هو ما ظن بها قبل الصلاة بأن يقال: تارة نقول بكون الطهارة المحرزة شرطاً للصلاة، وتارة نقول بأن النجاسة المحرزة مانعة عن الصلاة.

فإن قلنا بالأول فهو حين الصلاة محرز للطهارة بمقتضى الاستصحاب فيصح التعليل.

وإن قلنا بالثاني فنقول: إن العلم تارة مأخوذ في الموضوع على نحو الصفية، وأخرى على نحو الظرفية وبما هو طريق الى الواقع، وثالثة يؤخذ في الموضوع بما هو منجز، وهذا القسم الثالث على ما قاله في القطع واستدركه هنا قائلاً بأن العلم على نحو الصفية ما نرى في الشرع أنه أخذ في موضوع، فيبقى الاحتمال الثاني والثالث. ولا إشكال في أنه لو كانت النجاسة المحرزة مانعة فما لم يحرز ذلك إما بالعلم أو الأصول لا مانع من الصلاة، والتزم في محله بأن الأصول تقوم مقام العلم اذا أخذت

طريقاً في الموضوع أو بما هو منجز، وعلى هذا فحيث تيقن قبل الصلاة بالطهارة سابقاً ثم شك فبمقتضى الاستصحاب يحكم ببقاء الطهارة، فلا يحرز النجاسة التي كانت مانعة عن الصلاة، فعلى هذا تصح صلاته، ولا وجه لإعادة لأجل الاستصحاب، ف تطبيق المورد على الاستصحاب لا إشكال فيه، هذا حاصل كلامه .

أما على القول بشرطية الطهارة وأن الطهارة المحرزة شرط فع قطع النظر عما قلنا في مقامه بأن النجاسة مانع لا يكفي لدفع الإشكال، حيث إنه على هذا يكون معنى العبارة هو: أنه لأنك كنت على يقين من طهارتك فلذا أصبحت محرراً للطهارة، وهذا خلاف ظاهر العبارة، ولا إشكال في أن ظاهر العبارة صغرى وكبرى، لا أن تكون صغرى لكبرى أخرى وهي أن كل من كان محرراً للطهارة فلا إعادة عليه .

أما لو قلنا بكون النجاسة المحرزة مانعة للصلاة فنقول بأنه مع فساد ما زاد في تقسيم القطع من أنه تارة يؤخذ في الموضوع بما هو منجز؛ لأنه قلنا في محله بأن القطع كاشف للواقع، والتنجز أثر كشف الواقع، فالتنجز ليس قسماً في مقابل كون القطع طريقاً الى الواقع، كما قال الشيخ رحمته الله في استصحاب الاشتغال وعدم جريانه بأنه في كل مورد يكون نفس الشك مورداً للأثر وحكم الشارع على نفس الشك فلا مجال للاستصحاب، فإذا كان نفس الشك في بقاء الطهارة حكمه هو الطهارة فلا حاجة الى استصحاب الطهارة وجر الحكم السابق بأن الشك له أثر، فلا مجال للاستصحاب حينئذٍ، ولا وجه للتعليل بالاستصحاب وهذا شاهد على فساد ما قاله من التوجيه .

وللمحقق الخراساني في المقام عبارات في توجيه الرواية في المتن وهامش الكفاية، ولا يخفى عليك أن نظره في المتن يذهب الى عدم شرطية الطهارة الواقعية في الصلاة ولكنه اختار إحراز شرطية الطهارة، فقال بأن الرواية تكون في مقام بيان أن إعادة ليست واجبة؛ لأنك بمقتضى الاستصحاب تكون محرراً للطهارة فصلاتك صحيحة، فلا وجه لإعادة .

وأما في الحاشية فكان نظره الى ما قال في باب الإجزاء بأن الأمر الظاهري

لا يقتضي الإجزاء إلا كان منقحاً للموضوع. وبعبارة أخرى: كان لسانه التوسعة، وقال بأن الاستصحاب من هذا القليل، وقال في توجيه الرواية في الحاشية بأنه ولو لم يكن الأمر الظاهري مقتضى للإجزاء لكن مع هذا يمكن؛ لأن الاستصحاب لسانه التوسعة، والتعليل بالاستصحاب أيضاً يصح على هذا، ولكن من مطاوي كلماتنا في توجيه الرواية وردّ النائيين عليه السلام يظهر لك ما في كلامه من الفساد، فافهم .

ومنها: صحيحة نائلة لزرارة: «واذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يغلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات».

ولا يخفى أن هذه الرواية لو كان المراد بها إتيان الركعة متصلةً فهي خلاف ما ذهبوا إليه من وجوب إتيانها منفصلة، فعلى هذا يضعف التمسك بها للاستصحاب .

ولكن يرد في المقام إشكال أصعب من ذلك، وهو عدم حجية الاستصحاب في باب الصلاة، والسرّ في ذلك على ما في التحقيق هو: أنه مع قطع النظر عن هذه الرواية لو فرض حجية الاستصحاب بأخبارٍ آخر ولكن على التحقيق لا يكون مثبتة حجة، بمعنى أن بالاستصحاب لا يثبت لوازمه، وهذا هو المشهور من عدم حجية الأصول المثبتة، مثلاً لو وجب نزع أربعين دلواً بحده -بمعنى أنه لا زاد ولا نقص- فلو نزع دلاء وشك في أن هذا الدلو هو الدلو الرابع أو الخامس فالاستصحاب ولو يحكم بكونه رابعاً إلا أنه لو نزع مما بقي ما وجب عليه لا يثبت الاستصحاب أنه نزع الأربعين بحده؛ لأن هذا لازمه وهو لا يكون مثبتة حجة.

إذا عرفت ذلك فنقول بعونه تعالى: إن الصلاة أيضاً على ما يستفاد من الأخبار والآثار هو أن الحد مأخوذ فيها، فصلاة الصبح -مثلاً- واجبة بحدها فيجب الاتيان بها بحدّ الاثنيّية لا يزيد عليه ولا ينقص منها، فاذا كان الأمر كذلك فكيف

يكون الاستصحاب حجّةً في باب الصلاة؟ فلو شكّ في الثلاث والأربع ولو أنّ الاستصحاب مقتضاه عدم الإتيان بالركعة الرابعة إلّا أنّه لو أتى بركعةٍ أُخرى لم يثبت بالاستصحاب أنّه أتى بأربع ركعاتٍ بلا زيادةٍ وبحدّها.

فعلماً هذا لا يمكن حمل الرواية على الاستصحاب، وليس مربوطاً به، وما يمكن أن يقال في توجيه الرواية هو: أنّه كما قلنا في بعض كلماتنا من أنّ المعصوم عليه السلام تارةً يبيّن الحكم الواقعي بلسان التقية كذلك في المورد، حيث إنّ العامة قائلون بإتيان الركعة في صورة الشكّ بين الثلاث والأربع متّصلةً متمسّكين في ذلك بالاستصحاب، فالمعصوم عليه السلام يبيّن حكم الله الواقعي وهو إتيان الركعة منفصلةً، كما بين ذلك في بعض أخبارٍ أخر بلسان التقية، وبصورة الاستصحاب، وإلّا ليس نظره إلى حجّيته.

والشاهد على هذا قوله عليه السلام بعد ذلك من العبارات: «لا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر»، فإنّ في الاستصحاب ليس دخول الشكّ ولا اختلاطه باليقين، فيكون غرضه أنّ الركعة المشكوكة لا يدخلها في الركعات المتيقّنة، وهذا ما يستفاد من بعض الأخبار من أنّ إتيان الركعة المنفصلة كان تعليمياً بأنّه لو كانت الصلاة ناقصةً فهي تجبرها، ولو كانت تامة فتقع هذه الركعة نافلةً، وأما لو أتى بها متّصلةً فيمكن أن تزيد في الصلاة، وتعليم المعصوم عليه السلام يكون لدفع هذا الاحتمال، يعني احتمال الزيادة في الصلاة، فعلى هذا ليست الرواية مرتبطةً بباب الاستصحاب أصلاً، ولا وجه للاستدلال بها على حجّيته، فتدبر.

ثمّ إنّ البعض حيث توهم أنّ الإشكال في الرواية منحصر بأنّ لازم الرواية والاستصحاب هو إتيان الركعة المشكوكة متّصلةً، والحال أنّه لا بدّ من إتيانها منفصلةً، وغفلوا عن ما قلنا من إشكالٍ أصعب من هذا الإشكال في الرواية صار في مقام تصحيح الرواية بنحو يدفع الإشكال، فقال المحقّق الخراساني رحمته الله بأنّ الرواية

تدلّ على حجية الاستصحاب، ولا يرد هذا الإشكال؛ لأن مقتضى الاستصحاب هو عدم إتيان الركعة المشكوك، ومقتضى إطلاق الاستصحاب هو إتيان الركعة المشكوك متصلةً، وفي المقام بمقتضى الدليل الخارجي من لزوم إتيان الركعة منفصلةً نرفع اليد عن هذا الإطلاق ونقيده بالدليل الخارجي، ولكن مقتضى أصل الاستصحاب وهو عدم إتيان الركعة فلا مانع من الأخذ به فلا يرد إشكال.

وزاد الثاني ﷺ: بل يمكن أن يقال بأنه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا البناء العملي على عدم إتيان الركعة، وأما كيفية إتيان هذه الركعة يكون على أي نحو فهو خارج عن الاستصحاب، فعلى هذا لا يكون مقتضى إطلاق الاستصحاب إتيان الركعة متصلةً حتى يحتاج إلى أن يقال بأنه ترفع اليد عن إطلاقه؛ لأنه ليس هذا أصلاً بمقتضى الاستصحاب، فعلى هذا أيضاً يرفع الإشكال، فيمكن التمسك بالرواية على حجية الاستصحاب، ولا تكون الرواية منافية لما دلّ على لزوم إتيان الركعة منفصلةً، بل في عبارة الرواية ما يدلّ على هذا.

ولكن لا يخفى عليك أولاً: أنّ كلام المحقق الخراساني ﷺ ليس بسديد. ونقول مقدّمةً لتوضيح المطلب: إنّ في الاستصحاب الموضوعي ليس وظيفة الاستصحاب إلّا جرّ المتيقن، فما يكون مفاد الاستصحاب هو جرّ المتيقن إلى زمان الشك، مثلاً إذا شكّ، في حياة زيد فبالاستصحاب لا يثبت إلّا حياته، أمّا آثار الحياة فلا يكون ذلك مفاد الاستصحاب، فالاستصحاب لا يكون مفاده إلّا جرّ المتيقن في زمان الشك، وأمّا الآثار المترتبة على بقاء الموضوع يترتب عليه بعد، إلّا أن يكون ذلك أيضاً أثره.

فعلى هذا فيما نحن فيه نقول بعونه تعالى: إنّ هذا الاستصحاب الذي نجريه في المقام هو الاستصحاب الموضوعي، فجرى الاستصحاب لا يثبت إلّا عدم إتيان الركعة، وأمّا ما يكون أثر إتيان الركعة هو إتيانها متصلةً أو منفصلةً فليس ذلك مفاد

الاستصحاب، بل ذلك يثبت من الخارج، فعلى هذا لا يقتضي ولو بإطلاق
استصحاب إتيان الركعة متصلة كما توهم هذا المحقق رحمته الله.

بل كما قلنا لزوم إتيان أصل هذه الركعة المشكوكة أيضاً ليس مفاد
الاستصحاب، بل لابدّ من ثبوت ذلك من الخارج، فكلام هذا المحقق رحمته الله ليس فيه
وجه، ولو قلنا بذلك دفعاً لهذا الإشكال فلا بدّ أن نقول بما قاله النائي رحمته الله من أنّ
اقتضاء الاستصحاب ليس إلّا البناء على عدم إتيان الركعة، وأمّا بعد ذلك ما هي
الوظيفة فلا يعلم ذلك من الاستصحاب، بل لابدّ من إثبات الوظيفة من الخارج،
وهذا معنى ما قلنا من أنّ بعد الاستصحاب في الموضوعات يكون جعل الحكم
قبيل جعل المائل.

ولكن ما قاله النائي رحمته الله في المقام أيضاً ليس في محله لمحدور آخر، وهو: أنّه
لا إشكال بأنّ جريان الاستصحاب في كلّ مورد يكون لسانه رفع الشك، غاية الأمر
أنّ في العلم يكون رفع الشك حقيقة وفيه تنزيلاً، فلسانه هو أنّك لا يمكنك أن تشك
ولا أنّك شاكّ ومع ذلك ابن عليّ اليقين، وهذا هو السرّ في حكومة الاستصحاب على
سائر الأصول، لأنّ سائر الأصول لسانه إثبات الحكم في حال الشكّ، فالشكّ يكون
موضوعها، بخلاف الاستصحاب فإنّ لسانه هو رفع الشكّ تنزيلاً، ولذا فهو حاكم
على سائر الأصول.

فعلني هذا نقول فيما نحن فيه: إنّ الاستصحاب ولو لم يقتضِ إلّا البناء العملي
على عدم إتيان الركعة لكن حيث يكون لسانه رفع الشكّ فكأنّه يقول: أنت لست
بشاكّ فإذا كنت غير شاكّ فتكون وظيفتك إتيان الركعة متصلة؛ لأنّ الأخبار الدالة
على إتيان الركعة منفصلة يكون موردها الشك، وإذا جرى الاستصحاب فلم يبقَ
شكّ حتى يكون مشمولاً لهذه الأخبار، فلو قلنا بما قاله النائي رحمته الله يكون لازمه هو
طرح الأخبار الدالة على إتيان الركعة منفصلة وما قال من أنّه «ابن عليّ الأكثر» ولا

يمكن الالتزام بذلك فهذه الأخبار أيضاً شاهد قوي آخر غير ما قلناه على عدم حجية الاستصحاب في باب ركعات الصلاة، فظهر لك عدم إمكان التمسك بالرواية على حجية الاستصحاب، وعدم صحة ما قالنا في توجيهها.

ثم إنَّ الثاني عليه السلام أورد إشكالاً على الشيخ عليه السلام: بأنَّه بعدما لم يوجد وما نرى مورداً أطلق لفظ «نقض اليقين بالشك» عن الوظيفة المقررة للشاك في عدد الركعات، بل المصحح لهذا التعبير ليس إلّا في باب الاستصحاب وقاعدة اليقين، فالرواية دالة على الاستصحاب ويكون التقيّة في تطبيق المورد بالاستصحاب.

وفيه: أنَّ المصحح لإسناد النقض في الاستصحاب وقاعدة اليقين ليس إلّا جهة اليقين، فهذه الجهة موجودة في الوظيفة المقررة للشاك في عدد الركعات، فلا محذور من التعبير بالنقض، وصرف عدم التعبير بذلك في سائر أخبار الباب لا يصير سبباً لعدم كون هذه الرواية أيضاً منزلةً على الوظيفة المقررة.

وما قاله من أنَّ التقيّة تكون في التطبيق ليس في محله، حيث إنّه لو كان ذلك فهذا منافٍ لما قاله بعد هذا من أنّه «ولا يدخل الشك في اليقين...»، حيث إنَّ هذه العبارة باعترافه تدلّ على لزوم انفصال الركعة فكيف كان المعصوم عليه السلام في مقام التقيّة في جهة التطبيق ثمّ قال بعده ما يكون خلاف التقيّة؟

ومنها: ما عن الخصال: بسنده، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقينٍ فشك فليمضِ على يقينه فإنَّ الشك لا ينقض اليقين».

وما قاله الشيخ عليه السلام من ضعف سند الرواية لأجل قاسم بن يحيى لا وجه له، لأنَّ هذه الرواية من جملة روايات أربعمائة هي من مفاخر أحاديث الشيعة، وقالها أمير المؤمنين عليه السلام في مجلسٍ واحد.

والقاسم أولاً ليس من الضعاف بل هو حسن، وثانياً هذه الرواية مسلمة ولا

وجه للإشكال فيها من حيث السند، وأما دلالتها فليس فيها إشكال إلا احتمال كونها متطابقة مع قاعدة اليقين فإنه يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمان الشك واليقين، لأنه لا بد أن يتعلق اليقين في زمان بشيء ثم بعد زمان آخر يشك في هذا الشيء في زمان اليقين، ويعتبر أن يكون متعلق الشك واليقين متحداً في القاعدة، فالشك لا بد وأن يتعلق بعين ما يتعلق به اليقين، مثلاً لو تعلق اليقين بحياة زيد في يوم السبت ففي الآن الثاني لو شك فيكون الشك في حياة زيد في يوم السبت، فزمان الشك واليقين مختلفان؛ لأن في الآن الثاني يشك في ما يتيقن به في الآن الأول ومتعلق الشك واليقين؛ متحدان لأن كلاً منهما تعلق بحياة زيد في يوم السبت .

و أما في الاستصحاب فليس كذلك، بل لا بد من اختلاف متعلق الشك واليقين، فاليقين تعلق - مثلاً - بحياة زيد في يوم الجمعة والشك تعلق بقاء حياته، ولكن زمان الشك واليقين يمكن أن يكون مختلفين ويمكن أن يكون متحدين.

إذا عرفت ذلك فظهور الرواية يكون في قاعدة اليقين؛ لأنه قال: «من كان على يقين فشك»، وحذف المتعلق أيضاً شاهد على ذلك، ولكن لا يخفى عليك أنه بعد ما لم يكن إشكال في أنه بقاعدة اليقين لا بد من أن يكون الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، ولا بد أن يكون زمان الشك واليقين مختلفين، ويكون الشك من حين حصوله يسري إلى زمان اليقين، وبهذا الاعتبار يعبر عنه بالشك الساري، فلا بد أن يكون الزمان في القاعدة مأخوذاً بنحو القيدية ولا يمكن أخذه بنحو الظرفية، لأنه لو كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفية لم يكن الشك متعلقاً بما يتعلق به اليقين، مثلاً لو تيقن بحياة زيد في يوم الجمعة ثم في يوم السبت شك فتطبيق المثال مع قاعدة اليقين لا يمكن إلا بأن كان الشك في يوم السبت متعلقاً بحياة زيد في يوم الجمعة، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون زمان يوم الجمعة مأخوذاً بنحو القيدية حتى يقع الشك في متيقن السابق لا في بقائه وإلا لو كان الزمان ظرفاً فليس هذا قاعدة اليقين، إذ يمكن كون

زيد متيقن الحياة في يوم الجمعة ومشكوك الحياة في يوم السبت في زمان الشك، لأنه بعد رفع قيد الزمان لم يبقَ إلا نفس حياة زيد، نحياة زيد يمكن أن تكون الآن مشكوكة، والحال أن في هذا الحال متيقن كونه حياً في الأمس، وليس هذا قاعدة اليقين؛ لأن قاعدة اليقين والشك الساري لا بدّ فيها أن يكون الشك فيما كان متيقناً. اذا عرفت ذلك فنقول: إن الرواية تدلّ على الاستصحاب وظاهرة فيه، لأنه قال: «من كان على يقين فشك»، وهذا بعد عدم ذكر وحدة المستعلق ظاهر في الاستصحاب، وصرف التعبير بقوله: «كان على يقين فشك» الذي يلوح منه تأخر زمان الشك على زمان اليقين لا يصير دليلاً على القاعدة بعدما كان في الاستصحاب أيضاً هذه التعبيرات، ولو لم تكن الرواية ظاهرة في الاستصحاب فلم تكن ظاهرة في القاعدة أيضاً.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان هل يصام، أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

وهذه الرواية جعلها الشيخ رحمه الله من أظهر الروايات، ولكن المحقق الخراساني رحمه الله وبعض من تأخر عنه استشكلوا في الرواية، فقال المحقق الخراساني رحمه الله بأنه بعد ورود الأخبار باعتبار العلم في دخول شهر رمضان فنفهم بأن العلم معتبر فيه بطريق الموضوعية، لا بعنوان الطريقة، فهذه الرواية أيضاً دالة على هذا وأنه لا بدّ من العلم، فلا يدخل الشك في اليقين، أعني لا يمكن الاعتناء بالشك في دخول شهر رمضان، فلم يكن مربوطاً بالاستصحاب.

وفيه: أنه مع أن الظاهر كون العلم مأخوذاً على وجه الطريقة في المقام واحتمال الموضوعية في غاية البعد، فظهر لك أن الرواية لو لم تكن من أظهر الروايات لكن هي من الروايات الدالة على حجية الاستصحاب. هذا كله في روايات العامة

التمسك بها على حجّيته.

وقد يستدلّ على حجية الاستصحاب برواية «كلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم أنه قدر»، ورواية «كلّ شيءٍ حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه» ورواية «الماء كلّهُ طاهر»، والتمسك بها أيضاً مختلف، فصاحب الفصول رحمته تمسك بها على قاعدة الحليّة والطهارة واستصحابها، والمحقّق الخراساني تمسك بها على ما في حاشيته على الحكم الواقعي والظاهري، أعني قاعدة الطهارة والحليّة واستصحاب الحكم الواقعي والظاهري، وفي الكفاية تمسك بها على الحكم الواقعي والاستصحاب.

أمّا ما قاله المحقّق الخراساني رحمته في حاشيته على الرسائل فهو قال: إنّ الشيء في «كلّ شيء» أو «الماء» يشمل جميع أفرادهِ يطلق عليها، ومنها مشكوك الحكم، فكما أنّ للشيء فرداً قصيراً أو طويلاً أحمر وأصفر وهكذا من أفراد الشيء هو الشيء المشكوك الحكم، فالصدر يشمل الفرد المشكوك الحكم، لأنّ الحكم جاء على رأس الشيء، فكل شيء حلال فالحلال الواقعي حلال واقعاً، والحلال الظاهري حلال ظاهراً، فالصدر يثبت حليّة ما هو حلال ظاهراً وواقعاً، فثبت من الصدر الحكم الواقعي والظاهري. وأمّا الذيل فهو دالّ على استمرار هذا الحكم حتى تعلم، فما دام مشكوكاً هو باقٍ على حليّته أو طهارته، فالحلال الواقعي حلال حتى تعلم، والحلال الظاهري حلال حتى تعلم، غاية الأمر أحدهما بالحليّة الواقعية وأحدهما بالحليّة الظاهرية، فالذيل دليل على الاستصحاب؛ لأنّه دالّ على استمرار الحكم حتى بلوغ العلم.

وفيه: أنّ هذا الكلام الذي صدر منه في الحاشية كلام فاسد، كما عدل عنه في الكفاية؛ لأنّه:

أمّا أولاً فكما قلنا مفضلاً في العام والخاصّ في ردّ الآخوند الملا على

النهاوندي رحمته الله: أن كلَّ عامٍ يشمل أفراداً العرضية ولا يشمل أفراداً الطولية، مثلاً: لو قال: «أكرم العلماء» فيشمل الفرد الفاسق والعاقل، وأما الفرد المشكوك العدالة والفسق فلا يشملهم العام؛ لأنَّه ليس مشكوك العدالة والفسق فرد آخر في قبال الفرد الفاسق والعاقل، بل هو أيضاً إما عادل أو فاسق، فعلى هذا نقول في المقام بأنَّ الشيء له فردان: حلال واقعي وحرام واقعي، وأما الفرد المشكوك الحليَّة والحرمة فليس فرداً آخر في قبالهما، بل هو داخل في أحدهما، فعلى هذا لا يشملهم عموم «كلَّ شيءٍ حلال».

وثانياً: هنا إشكال آخر لا يمكن معه الالتزام بدخول مشكوك الحكم تحت العام؛ لأنَّ مشكوك الحكم يأتي من قبل الحكم، فلا بدَّ أن يكون حكم فشك في هذا الفرد في أنَّ ما يكون حكماً كيف يمكن ذلك؟ وليس هذا إلَّا الدور؛ لأنَّه لا بدَّ وأن يكون الحكم سارياً على الموضوع فكيف يمكن أن يكون الموضوع مؤخراً عن الحكم؟ ومشكوك الحكم الذي يأتي شكه من ناحية الحكم كيف يمكن أن يكون موضوعاً لهذا الحكم؟ فلا يمكن الالتزام بهذا الكلام.

وأما ما قاله في الكفاية بأنَّ من الرواية يستفاد الحكم الواقعي من صدرها والاستصحاب من ذيلها فنقول: إنَّه يحتمل أن يكون مراده أن الصدر والذيل جملتان، مثلاً يكون «كلَّ شيءٍ طاهر» جملةً، و«حتى تعلم أنَّه قدر» جملةً أخرى، وهذا الاحتمال هو الذي يظهر من كلامه، فيكون غرضه أن الصدر يدلُّ على الحكم الواقعي، والذيل دليل على الاستصحاب، ويكون معنى «حتى تعلم» أنَّه يستمرُّ هذا الحكم الواقعي الثابت في الصدر إلى أن تعلم وبعد جعل العلم غايةً له يدلُّ على الاستصحاب.

وفيه: أنَّه مع كون الروايات جملتين فكان صدرها جملةً، والذيل جملةً مستقلةً خلاف الظاهر أنَّه كيف يمكن الالتزام بأنَّ «حتى» يكون مضمونه الاستمرار؟

و«حتى» حرف فهو كيف يصير محكوماً أو محكوماً عليه في القضية وليس هو إلّا الربط؟ كما اعترف هو بأنّ الحرف أخذ آلياً فكيف يستفاد منه جملة استمرار الحكم الى أن تعلم؟ فهذا الكلام واضح الفساد .

وأما لو كان مراده أنّ الروايات ليست جملتين بل الصدر والذيل جملة واحدة، ولكن تدلّ هذه الجملة الواحدة على الحكم الواقعي واستمراره الى حين العلم فيستفاد منه الاستصحاب أيضاً، ففيه: أنّه لا إشكال في أنّ من هذه العبارة لا يمكن استفادة الحكم الواقعي والاستصحاب معاً، لأنّه ليس على هذا إلّا جملة واحدة، ومن الجملة الواحدة لا يمكن استفادة الحكم الواقعي والاستصحاب، بل لابدّ من أن يكون الخبر إمّا في مقام بيان الحكم الواقعي وإما في مقام بيان الاستصحاب .

فن هنا ظهر لك فساد كلامه ﷺ، وأنّه اذا بلغ الأمر الى هنا لا إشكال في أنّ الرواية ليست في مقام بيان الحكم الواقعي؛ لأنّه ولو كان صدر الرواية ظاهراً في الحكم الواقعي لكنّ ذيله يدفع هذا الاحتمال، إذ بعدما جعله معيّناً بالغاية فلا يمكن حمله على الحكم الواقعي؛ لأنّ الحكم الواقعي ليس معيّناً بالغاية، بل الحكم الظاهري يكون كذلك، فتكون الرواية متكفّلةً لبيان الحكم الظاهري. فظهر لك بما قلنا أنّه لا يمكن جعل الحكم الواقعي والظاهري وإنشاءهما في عرض واحد، فيكون الإشكال راجعاً الى هذا .

اذا عرفت أنّ الرواية تكون في مقام بيان الحكم الظاهري فيقع الكلام في أنّه هل يمكن استفادة قاعدة الطهارة والاستصحاب كليهما من الرواية، أو لا يمكن؟

فصاحب الفصول ﷺ قال باستفادة كلّ منهما من الرواية، لكن لا ينبغي ما فيه، فإنّه بعد ما يكون في قاعدة الطهارة الحكم على أصل الثبوت، بمعنى أنّه في قاعدة الطهارة يكون الحكم بالطهارة هو الحكم بأصل ثبوته، وأمّا في الاستصحاب فيكون

الحكم على بقاء الأمر الثابت، فيكون الإشكال في بقاء الحكم بعد الفراغ عن أصل ثبوته، فعلى هذا لا يمكن جمعها في لحاظ واحد وإنشاء واحد، فلا وجه لقول صاحب الفصول رحمه الله أيضاً، فيبقى الكلام في أنه بعد كون الرواية متكفلة لبيان الحكم الظاهري فهل يكون هو الاستصحاب أو قاعدة الطهارة؟

فقول بعونه تعالى: «إنه كما قلنا في قاعدة الطهارة يكون الحكم على ثبوت أصل الطهارة، وأما في الاستصحاب فيكون الحكم على إبقاء ما ثبت، فيكون الحكم على بقاء ما ثبت أصله، فأصل ثبوته لا إشكال فيه، فيدور الأمر بين أن يكون «كل شيء طاهر أو حلال» ظاهراً في الحكم على أصل ثبوت الطهارة أو الحلية، أو يكون ظاهراً في حكم بقاء الطهارة الثابتة أو الحلية الثابتة.

وإذا بلغ الكلام إلى هذا المقام فلا إشكال في أن الرواية ظاهرة في الحكم بثبوت أصل الطهارة والحلية، فعلى هذا تكون الرواية منطبقة مع القاعدة، لا الاستصحاب، غاية الأمر يكون الكلام بعد إثبات كون الروايات ظاهرة في القاعدة أنه هل هي ظاهرة في خصوص الشبهات الموضوعية، أو دالة عليها وعلى الشبهات الحكمية أيضاً؟ أما «كل شيء طاهر» فلا إشكال في تعميمه للشبهة الموضوعية والحكمية كليهما، وأما «كل شيء حلال» فإن كان بهذه العبارة فهو أيضاً دال على كليهما، لكن حيث تكون عبارته أن «كل شيء فيه حلال وحرام... إلى آخره» فلاجل لفظ «فيه» يدل على الشبهة الموضوعية فقط.

ثم اعلم: أن ما قلنا من الدليل على فساد كلام المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا يمكن الجعل والإنشاء في عرض واحد، ولذا لا يمكن استفادة الحكم الواقعي والظاهري معاً من الروايات هو غير ما قاله الثاني رحمه الله على ما في تقريراته، فإنه يكون إشكاله من حيث الإرادة، وأنه لا يمكن إرادة كل منها، معاً وإن موضوع كل من الحكم الواقعي والظاهري حيث يكون غير الآخر فلا بد أن يكون حكمها أيضاً

كذلك، فلو كان الموضوع هو الشيء المرسل الذي هو موضوع الحكم الواقعي فلا بد من أن يكون الحكم أيضاً الحكم الواقعي، ولو كان المراد من الشيء هو مشكوك الحكم الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا بد من أن يكون الحكم الحكم الظاهري.

وفيه: أنه لو كان الإشكال في مقام الإرادة فلا مانع من إرادة كلٍّ منهما عرضاً إذا لم يلاحظ حيثية الطولية، ولا مانع من ذلك أصلاً، فظهر لك أن الحق في الجواب هو ما قلنا، وأن من الروايات لا يستفاد منها إلا القاعدة بالبيان المتقدم.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم: أن في حجية الاستصحاب أقوالاً مختلفة ذكرها الشيخ رحمته الله في الرسائل، وما هو المهم هو: أن الاستصحاب هل هو حجة في خصوص الشك في الرفع كما ذهب إليه الشيخ رحمته الله، أو هو حجة فيه وفي الشك في المقتضي؟

ف نقول بعونه تعالى: إن الشيخ رحمته الله قال بكون الاستصحاب حجة في خصوص الشك في الرفع، وليس حجة في الشك في المقتضي، وأشكل إشكالاً علمياً، وحاصل كلامه رحمته الله هو: أن أصل النقص عبارة عن رفع الهيئة الاتصالية، كما تقول: «انتقض الحبل» أي رفع الهيئة الاتصالية وفي المقام الذي قال: «لا تنقض اليقين»، فنقض اليقين بعد مفروضية عدم كون المراد نقض نفس اليقين، لأن من المعلوم أن وصف اليقين انتقض بسبب كونه شاكاً فعلاً فيكون المراد انتقاض المتيقن أعني رفع الهيئة الاتصالية، وحيث إنه لم يكن في باب الاستصحاب استمرار واتصال حقيقة فلا بد من أن يكون المراد هو رفعه اعتباراً، لأنه بعد الحكم على الجري عليه يكون فيه الاستمرار اعتباراً، فبعد عدم إمكان حمل النقص على معناه الحقيقي فلا بد إما من حمله على رفع الأمر الثابت، وهو يصح فيما كان للمتيقن اقتضاء البقاء والاستمرار حتى يكون النقص نقض الأمر الثابت، وإما من حمله على معنى

آخر أوسع، وهو رفع اليد عن الشيء ولو لم يكن له اقتضاء البقاء والاستمرار .
 فعلى الأول ينطبق على الشك في الرافع فقط، لأن له اقتضاء البقاء
 والاستمرار، وهو مذهب الشيخ رحمته الله. وعلى الثاني ينطبق على الشك في المقتضي
 أيضاً؛ لأنه على هذا كان معنى النقص هو رفع اليد، فهو يصح ولو بالنسبة الى ما ليس
 فيه اقتضاء الاستمرار، ولا إشكال في أنه اذا لم يمكن حمل النقص على معناه الحقيقي
 فلا بد من حمله على ما قاله الشيخ رحمته الله من إسناده الى ما يكون فيه الاستمرار، لأنه
 أقرب المجازات، ومسلّم أنه اذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازات يتعيّن. هذا حاصل
 كلام الشيخ رحمته الله.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله: إنّه لا يلزم أن يكون إسناد النقص باليقين
 باعتبار المتيقن حتى يقال ما قاله الشيخ رحمته الله بل يصحّ إسناد النقص بنفس اليقين،
 لأنه لا يعتبر في صحة إسناد النقص على شيء إلا أن يكون فيه جهة استحكام، وفي
 اليقين حيث إنّ فيه جهة الاستحكام فصحّ إسناد النقص اليه، فعلى هذا بعد كون
 الإسناد الى نفس اليقين فيكون الاستصحاب حجة في الشك في المقتضي أيضاً، ولا
 يصحّ إسناد النقص الى الظنّ والشك؛ لعدم استحكام فيها .

اذا عرفت حاصل ما قاله الشيخ رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام
 فيظهر لك أنّه لاصلة لكلام المحقق رحمته الله مع كلام الشيخ رحمته الله، كما هو الحقّ يكون إشكاله
 من جهة اعتبار الدوام والاستمرار في صحة إسناد النقص، وعليه فبعد اعتبار هذا لا
 وجه لما قاله المحقق المذكور رحمته الله من أنّه في اليقين جهة الاستحكام فصحّ إسناد النقص
 اليه، لأنه على ما قاله الشيخ رحمته الله يعتبر في صحة إسناد النقص جهة الاستمرار
 والبقاء، ولا يكفي صرف الاستحكام، وما قال المحقق رحمته الله من عدم صحة إسناد
 النقص الى الظنّ والشك لعدم الاستحكام فيها، فيكون خلافاً لما ورد في الرواية من
 تعبير الإمام عليه السلام بأنّه «ولكن ينقض الشك باليقين». فظهر لك بما مرّ عدم تمامية ما

قاله المحقق الخراساني رحمته الله في ردّ كلام الشيخ رحمته الله .

إذا فهمت ذلك فنقول بعونه تعالى: إنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان، كما قاله الشيخ رحمته الله في تعريفه للاستصحاب فلا إشكال في الاستصحاب هو عبارة عن إبقاء ما كان حادثاً في السابق، فبدون الإشكال يكون الاستصحاب هو وجود ما يتيقن حدوثه سابقاً في الآن اللاحق. وبعبارة أخرى: هو عبارة عن جرّ المتيقن إلى زمان الشك، فالمتيقن يُجرّ إلى زمان الشك فيكون الاستصحاب هو بقاء ما ثبت وجوده، لا وجود آخر في مقابل ما كان محفوظاً في الحالة السابقة، مثلاً معنى استصحاب حياة زيد هو جرّ حياته من زمان اليقين إلى زمان الشك، لا إثبات حياة آخر غير السابق لزيد، وكذلك في استصحاب الأحكام يكون مقتضى استصحاب بقاء وجوب الإكرام هو جرّ وجوب الثابت في حال اليقين إلى زمان الشك، فعلى هذا حقيقة الاستصحاب مع قطع النظر عن حجّيته هو إبقاء وجود السابق، لا إيجاد وجود آخر، فمن قال بحجّية الاستصحاب يقول حجّيته بهذا المعنى، ومن يقول بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً أو في بعض الموارد يقول بعدم حجّيته بهذا المعنى.

فاذا عرفت هذا فنقول: إنّ لا إشكال كما قال الشيخ رحمته الله بأنّه يعتبر في صحة إسناد النقض من جهة دوام واستمرار، لكن الإشكال في أنّ هذا الدوام والاستمرار المعتبر لو يأتي من ناحية المتيقن فيصحّ كلام الشيخ رحمته الله من أنّ لازم ذلك حجّية الاستصحاب في خصوص الشك في الراجع، وأما لو كان هذا الاستمرار والدوام من ناحية أصل الاستصحاب فلا مانع من حجّيته ولو في الشك في المقتضي؛ لأنّه على ما قلنا من أنّ حقيقة الاستصحاب بعد كونه عبارة عن بقاء وجود المتيقن لا وجود آخر في حقيقته يكون الاستمرار والدوام مأخوذاً، فعلى هذا يصحّ إسناد النقض، وليس حقيقة الاستصحاب إلّا عدم نقض اليقين بالشك .

وإن قلت: إن هذا الاستمرار والبقاء يترتب على الاستصحاب بعد فرض حجتيه، وإلا فمع قطع النظر عن حجتيه فليس له اقتضاء الدوام والاستمرار.

فنقول: إنه قد قلنا بأن حقيقة الاستصحاب هو إبقاء ما كان ولو عند من لم يكن حجة عنده، فالسيد المرتضى عليه السلام المنكر لحجية الاستصحاب لا يقول بأن هذا ليس استصحاباً، بل هو يقول بأنه استصحاب ولكن ليس بحجة، فمن المعلوم أن هذا مأخوذ في حقيقته مع قطع النظر عن حجتيه، فبهذا البيان يظهر لك حجية الاستصحاب ولو في الشك في المقتضي، وما قال النائي عليه السلام من أن نقض اليقين وإضافة النقض إليه يكون باعتبار ما استتبعه من المجري على ما اقتضاه المتيقن، فلا بد على هذا من أن يكون في المتيقن مقتضى البقاء، وإلا فلا معنى للنقض، وقال بأن شيوع استعمال إضافة النقض إلى اليقين لا إلى العلم والقطع أيضاً يكون لأجل أن اليقين يكون إطلاقه غالباً باعتبار استتباعه لما يقتضيه المتيقن، بخلاف العلم والقطع فإن إطلاقهما غالباً يكون في مقابل الظن والشك، بمعنى أنها مأخوذان غالباً بنحو الصفتية لا بنحو الطريقة، ثم قال بعد ذلك: ما يظهر منه أن النقض أسند إلى اليقين لا باعتبار المجري العملي على طبق المتيقن.

وفيه: أما ما قاله عليه السلام من أن إسناده النقض إلى اليقين كان باعتبار ما يستتبعه من المجري العملي على مقتضى المتيقن فنقول: إن صرف هذا لا يصح دعوى حجية الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع؛ لأنه لا يلزم هذا مع كون المتيقن مما فيه اقتضاء الاستمرار، إذ كما قلنا يكفي في صحة إسناده النقض هو البقاء والاستمرار الذي يكون مأخوذاً في حقيقة الاستصحاب، سواء كان للمتيقن اقتضاء البقاء أو لا، بل نقول بأن في الشك في المقتضي أيضاً يكون إسناده النقض باعتبار هذا، وإلا فصرف المقتضي لا يكفي في كونه مستمراً فلا بد من كون الاستمرار من ناحية نفس الاستصحاب وحكم الشارع بحفظ هذا البقاء والاستمرار فالاستمرار جاء من ناحية نفس الاستصحاب وبهذا الاعتبار صح إسناده النقض إلى اليقين.

وأما ما قاله بعد ذلك من أن إطلاق اليقين غالباً ما يكون مرآةً ففيه: أن كثيراً ما ورد كذلك، وإطلاقه كان على نفس الموضوعية والصفية، كما أن العلم والقطع كثيراً ما يطلقان كمرآة، بل على ما قالوا في باب القطع، وهو أيضاً قال: إن إطلاق العلم والقطع على نحو الصفية لا يوجد له مورد في الشرع، بل قال في باب الاستصحاب في ذيل صحيحة زرارة الأولى التي تمسك بها على الاستصحاب بعد الإشكال فيها: إنه لا يصح التعليل على عدم الإعادة بقوله عليه السلام: «لأنك... إلى آخره» بأن العلم بالطهارة إما شرط... إلى آخر كلامه، فقال بأن اعتبار العلم (من حيث الصفية فهو مما لا يحتمل في المقام، بل قد تقدم في مبحث القطع أن أخذ العلم على وجه الصفية مجرد فرض لم نثر على مورد له في الفقه) فكيف يقول هنا هذا الكلام؟ والحقيقة أن كلامه هنا مما فيه من الفساد بحيث يستبعد إسناده إليه، ولعله كان من المقرر، ثم قال بعد ذلك بأن إسناده النقص إلى اليقين يكون باعتبار نفسه لا باعتبار المتيقن، وهذا أيضاً مخالف مع كلامه أولاً من أن الإسناد كان باعتبار المتيقن، فافهم.

فظهر لك: أنه يصح إسناده النقص إلى اليقين، وإشكال الشيخ رحمه الله بأن المتيقن لا بد أن يكون فيه اقتضاء البقاء حتى يحفظ استمرار المتعبر في صحة إسناده النقص ليس له وجه، إذ الاستمرار المتعبر لا يلزم أن يكون باعتبار مقتضى البقاء في المتيقن، بل حقيقة الاستصحاب فيه الاستمرار؛ لما قلنا من أن الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان متيقناً.

ونقول زيادةً لتوضيح المطلب: إن استعمال المجازي يحتاج إلى علاقة مصححة للاستعمال، فلا بد من أن ينظر إلى أن استعماله في المعنى الحقيقي هو ما يصححه، فكل جهة تكون فيها فلو كان في المعنى المجازي هذه الجهة يصح الاستعمال، ففي ما نحن فيه إطلاق النقص في معناه الحقيقي يحتمل أن يكون لأجل استحكامه، ويمكن أن يكون

لأجل وحدته، ويمكن أن يكون لأجل استمراره، ويمكن أن يكون لأجل وحدته واستمراره كليهما، فلو كان من جهة استحكامه فيصحّ كلام المحقق الخراساني رحمته، وأما لو كان من جهة استمراره أو وحدته أو كليهما فنقول: إنّ الاستمرار والوحدة حتى في الشك في الرفع يأتي من قبل الاستصحاب وفرض الوحدة والاستمرار، وإلاّ ففي الشك في الرفع أيضاً ليس وحدة واستمرار حقيقةً، فعلى هذا لا حاجة إلى رفع اليد عن جهة الاستمرار والوحدة الكامنة في نفس حقيقة الاستصحاب.

هذا كلّه في بعض الأخبار التي ورد فيها لفظ «النقض»، وأما البعض الآخر من الأخبار فشموله حتى للشك في المقتضي ممّا لا تردّد فيه.

وما قاله الشيخ رحمته من معلّية مكاتبة عليّ بن محمد القاساني الذي كتب فيها: «اليقين لا يدخله الشك» حيث كتب في ذيلها «وأفطر للرؤية» يكون لأجل قاعدة الاشتغال.

وفيه: أنّه يكون الكلام في هذا المقام بعد الفراغ من أن المورد لا خصوصية له، وأنّ الاستفادة من الأخبار هو الحكم الكلي، فإذا لا وجه لهذا الكلام، فعلى هذا ليس بجال لأن يقال: إنّ موارد الأخبار غالباً هو الشك في الرفع.

وأما الرواية الوارد فيها لفظ «الدفع» فقال: «اليقين لا يدفع بالشك» فهو للشك في المقتضي، وحجّيته دليل واضح، حيث إنّ الدفع يستعمل في المورد الذي كان شيئاً فدفع عنه، سواء كان له مقتضى البقاء، أو لا لهذا الشيء، فلنّظ «الدفع» شاهد على ما قلناه، فظهر لك حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً، فتدبّر.

ثمّ إنّ يقع الكلام في أن إسناده النقض إلى اليقين، هل هو باعتبار نفسه، أو باعتبار المتيقن؟ بمعنى أن النقض بعد استناده باليقين هل يكون لليقين موضوعية، أو لا يكون على هذا النحو؟ وبعبارة أخرى: بعد ما لا يكون الإشكال في عدم كون

اليقين هنا مأخوذاً على نحو الموضوعية أو الصفية، بل هو طريق لكن هل هو مرآة للمتيقن، أو ليس مرآة للمتيقن، وكونه مرآة سواء كان بنحو المجاز -يعني إرادة المتيقن من اليقين- أو كان بنحو الكناية؟ مثل «زيد كثير الرماد» فجعل اليقين كناية عن المتيقن، وعلى كل تقدير في كلا الصورتين مجازاً كان أو كنايةً يكون اليقين على هذا الاحتمال مرآة للمتيقن، ولكن على الاحتمال الآخر لا يكون اليقين مرآة بل لوحظ استقلالاً.

إذا عرفت مورد الكلام فنقول بعونه تعالى: إنه لا إشكال بأنه في التنزيل -يعني جعل شيء بمنزلة شيء آخر- لابد وأن تكون جهة التنزيل بيد المنزل، وإلا لا يمكن التنزيل في هذه الجهة، إذ ليس أمرها راجعاً إليه، مثلاً ما هو وظيفة العقل ولم يكن من وظائف الشرع فليس للشرع جعل التنزيل، فعلى هذا في المورد نقول بأنه لا يمكن أن يكون اليقين استقلالاً مراداً في أخبار الباب؛ لأنه لا إشكال بأن اليقين لا أثر له إلا تنجيز متعلقه، وكما قلنا في بعض المقامات ولا شبهة فيه: إنه ليس هذا بيد الشرع، بل هو بحكم العقل ومن وظائفه، فإذا كان الأمر كذلك فالشارع لو جعل نفس اليقين استقلالاً موضوعاً للتنزيل باعتبار أثره فلا بد من تنزيل الشك بمنزلة اليقين من حيث الأثر، ومع فرض عدم أثر له إلا التنجيز فتزيل الشارع أيضاً لابد وأن يكون في التنجيز، ومع عدم كون هذا بيد الشرع فليس للشارع تنزيله، فلا بد وأن يكون الإسناد إلى اليقين باعتبار كونه مرآة للمتيقن فإن له الأثر وأمره بيد الشارع، وهذا هو السر في ذهابهم إلى كون اليقين مرآة للمتيقن، فتدبر.

ولكن هذا كله يكون لأجل ذهابهم في الاستصحاب إلى أن مافعله الشارع هو جعل المائل، فلا يمكن لهم أن يقولوا بأن اليقين أخذ طريقاً استقلالاً لا مرآة.

وأما على ما قويناه في أول الاستصحاب من أن الشارع أمر بالمكلف بالبناء على اليقين وبأن تجعل الشك كاليقين فليس فعل الشارع إلا الأمر بالبناء، فالمكلف

يبني على اليقين فهذا فعل المكلف، فعلى هذا نقول: إنه بعد كون البناء من ناحية المكلف فالمكلف لو كان اليقين له حاصلًا وكان واجدًا له ما يفعل فكل ما يفعله حال كونه واجدًا لليقين فهو يفعله حال الشك، فهو لو كان متيقنًا ما كان له إلا الجري العملي على طبق يقينه، ففي حال الشك أيضاً بعد البناء على كون الشك كاليقين يكون فعله هو الجري العملي على طبقه، فعلى هذا ولو أن الشارع حكم عليه بالبناء لكن بعد كون البناء من المكلف فالمكلف بعد البناء يكون فعله الجري العملي، فالمكلف لا فرق عنده في أن يكون جريه العملي وفقاً للأثر العقلي أو العادي أو الشرعي؛ لأنه لما كان بنا وهو حال اليقين فكما أن جريه العملي يكون على كل ماله أثر فكذا في حال الشك .

فعلى هذا المبنى يكون اليقين مأخوذاً استقلالاً، لأن له الأثر وهو الجري العملي، فالمكلف بعد البناء من ناحيته يكون فعله الجري العملي فلا يرد المحذور المتقدم من أن اليقين لا أثر له إلا التنجز وهو ليس أمره بيد الشرع، لأن هذا الكلام يجري على الالتزام بجعل المائل وأن الشارع جعله فلا يمكن له جعل التنجز، فلا بد من كون اليقين مرآة للمتيقن، وأما على ما قلنا من كون البناء من المكلف فيكون الأثر لليقين وهو الجري العملي، فافهم .

واعلم أن لهذا المبنى الذي اخترناه ثرات مهمة:

منها: ما فهمت من كلامنا المتقدم من أنه لا نحتاج إلى جعل المائل كما قال بعض.

ومنها: أنه على هذا المبنى يكون وجه حكومة الاستصحاب على سائر الأصول واضحاً، إذ بعد كونه بمنزلة اليقين فحيث سائر الأصول موضوعها الشك وغايتها اليقين والاستصحاب على هذا بعد أمر الشارع بالبناء على اليقين يكون يقيناً فيكون حاكماً على سائر الأصول، وأما على القول بجعل المائل فحيث يكون

اليقين مرآة للمتيقن فليس الشك كاليقين، بل ليس إلّا جعل حكم مماثل للمتيقن في حال الشك، فعلى هذا يتعارض مع الأصول، غاية الأمر يمكن أن يقال بأنه تخصيص لسانر الأصول، وأمّا الحكومة فلا وجه له .

ومنها: أنّه على ما قلنا يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي الصرف والقطع الطريقي الذي أخذ جزء الموضوع، لأنّه على هذا يكون الاستصحاب قائماً مقامه وأمر بالبناء على اليقين، فكلّ أثر كان لليقين يترتب، سواء كان طريقاً محضاً أو طريقاً جزء الموضوع، وأمّا على القول بجعل المائل فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الطريقي المأخوذ جزء الموضوع، لأنّه على هذا ليس الشك كاليقين حتى يقال ما قلنا، بل هو منزل مقام المتيقن.

ومنها: أنّه في الاستصحاب التعليقي في حال الزبسية - مثلاً - يصحّ الاستصحاب وهو الحكم التكليفي بخلاف ما عومل معاملة اليقين يعني الأمر بالبناء الذي قلنا؛ لأنّه في حال الزبسية لا أثر لليقين وهو جري العملي حتى يستصحب، فافهم .

ومنها: أنّه لو التزمنا بأنّ المقدمة واجبة بحكم العقل ووجوب المقدمة أعمّ من أن يكون وجوب ذيهما واجباً واقعاً أو ظاهراً فعلى القول بجعل المائل في الاستصحاب فاستصحب وجوب ذي المقدمة حيث يثبت الوجوب الظاهري فلا يكون أثره ترك ضده الذي هو مقدمة له؛ لأنّ هذا ليس بمحمول الشارع كي يكون أمره راجعاً اليه. وأمّا على ما قلنا فبعد استصحاب الوجوب حيث يكون البناء من المكلف ونتيجة البناء هو الجري العملي فهو حال اليقين، فكما كان فعله الجري العملي فيترك الضدّ فكذلك بعد الاستصحاب؛ لأنّه كاليقين بعد البناء فيكون نتيجته الجري العملي، فهو لا بدّ وأن يترك ضده ولو كان وجوب ذي المقدمة وجوباً ظاهرياً .

ومنها: أنّه لو نذر بأنّه لو ترك صلاة العيد - مثلاً - في وقتها فعليه كذا في مقدار

من الوقت يتقن بعدم الإتيان ثم بعد خروج الوقت شك في أنه هل أتى بصلاة العيد في وقتها أو لا؟ والمفروض أن صلاة العيد لا قضاء لها فبعد الوقت على القول بجعل المماثل حيث لا أثر للاستصحاب، يعني ليس له موضوع، لأنه ولو استصحب عدم إتيان الصلاة ولكن بعد عدم كون قضاء لها فلا معنى للاستصحاب، فلا يجب الإتيان بالمنذور.

وأما على المختار فبعد كون البناء من المكلف فلو كان متيقناً بترك الصلاة ما يفعل فهو يأتي بالمنذور فكذلك بعد كون المجري العملي لهذا الاستصحاب - وهو أداء النذر - فيجري الاستصحاب، وأثره لزوم الوفاء بالنذر، فظهر لك أن الفرق بين جعل المماثل وما قلناه هو في موارد كثيرة، والحق هو ما قلنا، فلا حاجة إلى جعل اليقين مرآة للمتقين، بل لا مانع من أخذه استقلالاً كما قلنا، فظهر لك أن الاستصحاب حجة مطلقاً ولا حاجة إلى ذكر سائر الأقوال.

نعم، لا بأس بذكر قول من الفصل في حجية الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والوضعية، وبيان ذلك يحتاج إلى ذكر معنى الحكم الوضعي، فنقول: إنه قال القدماء ببيانات في الحكم.

واعلم: أن ما ينبغي أن يقال هو: إن المحمولات التي تعرض وتحمل على الموضوعات إن كانت بحيث لو لم تكن خارجة في البين ولم تكن تكليفاً لم تعرض هذه المحمولات على الموضوعات، فهي أحكام، مثلاً الصلاة واجبة فلو لم تكن من قبل الشارع لا يحمل ولا يعرض الوجوب للصلاة.

وهذه المحمولات لو كان صرف التكليف بها وتكون من قبيل الأحكام الخمسة: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة التي يعبر عنها بالاقضاء والتخير لما في الأربعة الأولى من الاقتضاء ولما في الخامسة من التخير فهي أحكام تكليفية، وأما غير هذه الخمسة فكل شيء يكون من المحمولات التي

لولا جعل الشارع لم تحمل على الموضوعات حكم وضعي، فعلى هذا لا اختصاص بالسببية والشرطية والممانعة، أو بإضافة الرخصة والفرعية أو غيرها حتى يبلغ التسعة، بل على هذا فالحكم الوضعي أعم منها ومن غيرها، فالميزان في الحكم الوضعي هو ما قلنا لك، فتدبر.

إذا عرفت ما قلنا فالتحقيق في المقام يتوقف على رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في النزاع حول الأحكام الوضعية بأنها هل هي بمجوعة شرعاً كما هي الأحكام التكليفية بمجوعات شرعية، أو لا تكون كذلك؟

لا يخفى أن المراد من الجعل الذي نقول به في المقام هو الإيجاد، فكما ترى أن المجوعات التكوينية معنى جعلها هو إيجادها في الخارج، كذلك المجوعات التشريعية فعنى جعلها أحكاماً تكليفية هو إيجادها في الخارج، فكما أن جعله تعالى للسماوات والأرض معناه إيجادها في الخارج، فكذلك معنى جعله الوجوب إيجاد الوجوب في الخارج، فيكون النزاع في أن الأحكام الوضعية هل هي بمجوعات شرعية بالمعنى المتقدم كالأحكام التكليفية، أو ليس كذلك بل المجعول هو الأحكام التكليفية؟

وأما الأحكام الوضعية فهي ليست إلا انتزاعية، أعني انتزاعها العقل من الخصوصية التي تكون في الأشياء، مثلاً كما أن العقل من اتصال زيد وهند وحصول علقه شرعية بينها ينتزع الزوجية، أو ينتزع الكلية من شيء لجهة ذلك بعد جعل الشارع وجوب الإكرام المعلق على مجيء زيد ينتزع من هذا التعليق السببية، وهكذا، فعلى هذا لا يكون ذلك بجعل الشارع، بل يكون منجعلاً، ومعنى كونه منجعلاً هو أن العقل ينتزع هذا من الشيء المجعول.

والجعل يكون على أقسام: فتارة يجعل الوجوب والسببية استقلالاً لكن يجعل واحداً، مثل أن يقول: أكرم زيداً إن جاءك، فجعل الحكم التكليفي وهو وجوب الإكرام عند مجيء زيد، وجعل السببية أيضاً لكن كلاً منها يكون جملة بخصوصية،

فيلفظ «أكرم» جعل الوجوب، ويلفظ «إن جاءك» جعل السببية .

وتارة يجعل الوجوب مستقلاً بمجملين، فيقول: أكرم زيداً بعد مجيئه، فيجعل الحكم التكليفي ويقول بعد ذلك بأنه جعل مجيء زيد سبباً لإكرامه .

وتارة يجعله لا مستقلاً، بل يتبع جعل شيء آخر، ففي هذا القسم أيضاً يكون مجعولاً، غاية الأمر لا يجعل مستقلاً بل تبعاً، فكل مورد كان فيه الجعل بهذه الأنحاء يكون مجعولاً، فالتنكر لجعل الأحكام الوضعية يقول بعدم الجعل بأحد هذه الأنحاء، فيكون النزاع في أن الأحكام الوضعية هل هي مجعولة بأحد هذه الأنحاء المتقدمة، أم لا؟ فهذا محل النزاع في أن الأحكام الوضعية مجعولات شرعية أو غير مجعولة بل هي أمور انتزاعية انتزعتها العقل من منشأ انتزاعها؟

المقدمة الثانية: اعلم أن الكلام والنزاع يكون في الأحكام الوضعية فقط، بمعنى النزاع في أنها هل هي مجعولة أو منجعة، أي منتزعة؟ وأما الأحكام التكليفية فلا تردد في كونها مجعولات شرعية، سواء كان الحكم عبارة عن نفس الإرادة، وحيث إنه على مذهب الحكماء تكون الإرادة من صفات الذات، فلو كان الحكم عبارة عن إرادته تعالى يلزم المحذور، فلذا قال بعض بأن بالإلهام تنبعث الإرادة في النبي، كما قال بذلك المحقق الخراساني رحمته الله، وأما على مذهب المتكلمين القائلين بكون الإرادة هي العلم بالأصلح فلا مانع من كون إرادة الله تعالى هي الحكم، وعلى كل تقدير يكون الحكم هو الإرادة، أو يكون الحكم هو مقام إظهار الإرادة.

أو يكون الحكم عبارة عن أمر اعتباري فيكون هو من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، وعلى كل تقدير يكون الحكم على كل هذه المباني من المجعولات الشرعية بلا ريب ولا نزاع، وخلاف فيه .

ومنشأ توهم كون هذا النزاع - أعني نزاع كون الأحكام الوضعية مجعولات أو منتزعات - جارٍ في الأحكام التكليفية أيضاً ليس إلّا ما رأوا من انتزاع إرادة

من الحكم: ولا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام ليس في هذا الانتزاع والحمل، وإلاّ فكلّ مفهوم يحمل على المصدق، بل النزاع في أنّ الأحكام الوضعية هل هي بمجملات، أو العقل ينتزعها عن منشأ انتزاعها ليست قابلة للحمل على منشأ انتزاعها، فالسببية لا تحمل على «إن جاءك» في قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، فافهم .

المقدمة الثالثة: لا يخفى عليك أنّه قد ذكرنا مفصلاً في كتاب البيع أن كلّ مفهوم إمّا أن يكون من الأمور الحقيقية، وإما أن يكون من الأمور الانتزاعية، وإمّا أن يكون من الأمور الاعتبارية .

أمّا الأمور الحقيقية فهي أشياء يكون لها تأصل في الخارج، ولها في الخارج كون ما بجزاء، وتوجد بالتكوين، والمقولات العشر، إلّا بعضها الذي هو مورد الاختلاف يكون من هذا القبيل .

وأمّا الأمور الانتزاعية فهي أمور ليس لها تأصل وما بجزاء في الخارج، نعم، لو كانت منتزعة عن الأمور الحقيقية يكون لمنشأ انتزاعها تأصل وما بجزاء في الخارج، كالقوة المنتزعة من الفوق، وأمّا ما كان منها منتزعة عن الأمور الاعتبارية فليس لمنشأ انتزاعها أيضاً تأصل وما بجزاء في الخارج .

وأمّا الأمور الاعتبارية فهي في مقابل الأمور الحقيقية والانتزاعية، وليس لها تأصل ولا حذاء لها في الخارج، بل ليس لها إلّا الاعتبار، فالمعتبر لا يكون له ما بجزاء في الخارج، ولا وعاء له أيضاً كما توهم بعض، بل ليس إلّا صرف الاعتبار، ومن هذا القبيل الأحكام التكليفية على القول بكونها أموراً اعتبارية .

إذا عرفت ما قدّمناه لك فيكون النزاع في المقام هو: أنّ الأحكام التكليفية بعد ما قيل بعدم الإشكال في عدم كونها من الأمور الحقيقية إلّا ما قيل في الطهارة والنجاسة من أنّها من الأمور الحقيقية، والشرع حكمه صرف الكشف عمّا هما عليهما، وعدم كونها من الأمور الانتزاعية أيضاً بل هي من الأمور الاعتبارية فإنّ

الأحكام الوضعية هل تكون من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع وتعلق بها جعل الشارع؟ بمعنى أنه كما جعل السورة واجبة يكون لها جعل آخر وهو جعل جزئية السورة، أو ليس كذلك، بل الشارع لم يجعل إلا أحكاماً تكليفية، والعقل بعد ما رأى فيها الحيثية انتزع من هذه الحيثية شيئاً فتكون الأحكام الوضعية من الأمور الانتزاعية التي انتزعها العقل؟

المقدمة الرابعة: قد ظهر لك مما مرَّ أن النزاع فيما نحن فيه يكون في الجعل، بمعنى أن الجعل - أعني الإيجاد - هل تعلق بالأحكام الوضعية، أم لا؟

وليس هذا النزاع مرتبطاً بكون مفهوم الحكم الوضعي غير مفهوم الحكم التكليفي، أو لا يكونان مغايرين حتى يقال بأنه بعد كونها مغايرين مفهوماً فلا يمكن الانتزاع؛ لأنَّ النزاع ليس في المفهوم، بل بعد عدم الإشكال في اختلافهما مفهوماً فلا يكون مفهوم السببية متحداً مع مفهوم التكليف بوجود الإكرام، وعلى تقدير المجيء يكون النزاع في أنه هل الجعل تعلق بمفهوم الحكم التكليفي فقط والحكم الوضعي منتزع منه فلا يكون في البين إلا جعل واحد، أو يكون جعلان: أحدهما تعلق بالحكم التكليفي والآخر بالحكم الوضعي؟

وأيضاً ليس النزاع فيما نحن فيه في لسان الدليل، يعني أن من لسان الدليل هل يستفاد الحكم التكليفي والحكم الوضعي كليهما، أو لا؟ لأنه بعد عدم الإشكال في أن لسان الدليل مختلف فربما يكون المستفاد من الدليل الحكم التكليفي كما يقول مثلاً: يجب عليك الأداء كذلك ربما يقول: أنت ضامن له، وهذا الحكم الوضعي قد ورد نظائره في الفقه، ولكن يكون النزاع في أن الجعل تعلق بالحكم الوضعي أيضاً فيكون الدليل المتكفل للحكم الوضعي في مقام بيان الحكم الوضعي، أو ليس كذلك، بل الجعل تعلق بالحكم التكليفي، والدليل المستفاد منه الحكم الوضعي أيضاً كان في مقام بيان ما يتبعه الحكم التكليفي، وإلا فاولاً وبالذات كان الحكم هو الحكم التكليفي؟

وربما يتفق استكشاف الحكم التكليفي من بيان الحكم الوضعي، كما يتفق بالعكس، وهذا لا يضرب بكون أحدهما منتزعا عن الآخر، كما أنه في التكوينات تارة يستكشف العلة من المعلول، أو بالعكس، وحرف استكشاف العلة من المعلول لا يضرب بكونها علة للمعلول، فافهم .

وأيضاً لا يخفى عليك بأنه من يقول بكون الحكم الوضعي منتزعا من الحكم التكليفي لا يقول بأنه يمكن انتزاع كل حكم وضعي من كل حكم تكليفي، بل كما في التكوينات ترى أنه لا يصح كون كل شيء علة لكل شيء كذلك في المقام أيضاً بعد ما كان الانتزاع عبارة عن كون هذا المفهوم المنتزع مطابقاً مع الحيشية التي تكون في المنتزع منه فلا يمكن انتزاع كل شيء من كل شيء، بل لابد وأن يكون في الحكم التكليفي حيشية حتى يصح باعتبار هذه الحيشية انتزاع شيء منه، مثلاً من «يجب الإعادة» لا يمكن انتزاع الضمان، بل يصح انتزاع الفساد، وهكذا .

فعلنا هذا قد ظهر لك أن النزاع ليس في ناحية المفهوم، ولا في لسان الدليل، ولا يكون المراد على القول بالانتزاعية صحة انتزاع كل شيء عن كل شيء، ولو ترجع إلى كلماتهم يكون غالب إيراد الطرفين من باب خلط النزاع، وتوهم كون النزاع في ما قلنا ليس له وجه، وظهر لك أن النزاع يكون في ناحية الجعل كما أسلفنا ذكره، ومما قلنا من أنه لا يمكن انتزاع كل شيء عن كل شيء يظهر لك فساد ما استشكله السيد عليه السلام على كلام الشيخ عليه السلام في قاعدة اليد :

أما الشيخ عليه السلام فقال في المكاسب بما يرجع حاصل كلامه إلى: أن بعد كون «على اليد» ظاهر في الحكم الوضعي لا التكليفي لأجل إسناد الظرف إلى مال من الأموال فيتجه صحة الاستدلال بخبر «على اليد» على ضمان الصغير والمجنون إذا لم تكن يدهما ضعيفة .

واستشكل عليه السيد عليه السلام بأنه: أما أولاً فهذا لا يتناسب مع عدم التزامه

بالحكم الوضعي .

وثانياً: لو كان التكليف متوجّهاً الى الولي فيمكن الاستدلال مع إرادة الحكم التكليفي المتوجّه الى الولي .

أما بيان عدم ورود إشكال السيد عليه السلام على الشيخ عليه السلام فلأن الشيخ لم يقل بعدم الحكم الوضعي، بل لو كان قائلاً به فهو يقول بانتزاعية الحكم التكليفي، ولو كان يقول بأنه لا يمكن تعلق الحكم التكليفي بالصغير والمجنون فليس في حال الصغر والمجنون حكم تكليفاً حتى ينتزع منه الحكم الوضعي. فنقول بأنه لا يلزم ذلك، بل يكفي كون الحكم تكليفي ولو في زمان الكبر والعقل، ولكن يكون هذا الحكم بحيث يمكن انتزاع الحكم الوضعي منه، كما لو قيل: أيها البالغ يجب عليك ردّ ما أخذت في حال صغرك، فن هذا ينتزع كونه ضامناً، وانتزاعية الضمان في زمان الصغر يمكن أن يكون لها الأثر فعلاً، مثل أنه يجب على وليّه ردّ ما أخذه الصغير، أو ولو لم يكن له أثر فعلاً لكن لا يلزم فعلية الأثر .

ولكن نحن لم نلتزم بصحة انتزاع الحكم الوضعي بمجرد كون الحكم تكليفاً ولو في غير زمان انتزاع الحكم الوضعي؛ لأنه لا بدّ وأن يكون المنتزع ومنشأ الانتزاع متّحد من حيث القوة والفعل .

و ممّا قلنا يظهر لك جواب كلام ثانٍ للسيد عليه السلام، حيث قال بأنه لو كان التكليف متوجّهاً الى الولي فيمكن الاستدلال به مع إرادة الحكم التكليفي المتوجّه الى الولي، لأنه قلنا بأنه لا يصحّ انتزاع كلّ شيءٍ من كلّ شيءٍ، بل لا بدّ وأن يكون في منشأ الانتزاع حيث يمكن باعتبار هذا الموضع الانتزاع، فعلى هذا لا يصحّ من توجيه التكليف الى الولي انتزاع ضمان الصغير؛ لأنّ حكم الولي لو لم يكن باعتبار كونه ولياً بل كان باعتبار كونه فرداً من الأفراد فلا يكون فيه الحيثية التي يصحّ انتزاع ضمان الصغير منها، نعم، لو كان باعتبار كونه ولياً فيمكن انتزاع ضمان الصغير بهذا النحو

من الحكم التكليفي. فظهر لك عدم ورود ما استشكله السيد عليه السلام في حاشيته على الشيخ عليه السلام.

ومن مطاوي كلماتنا يظهر لك أن بعض الإشكالات التي أوردها على القائلين بالانتزاعية غير واردة، مثل ما استشكله الثاني عليه السلام على ما في تقريراته على الشيخ عليه السلام، حيث قال بأن في مورد الشك في الفسخ لو كان يصح انتزاع اللزوم من حرمة التصرف في ما انتقل عنه فتقول بصحة انتزاع اللزوم في النصب أيضاً من حرمة التصرف في ما انتقل عنه، والحال أنك لم تقل بهذا.

وجه عدم ورود الإشكال هو: ما قلنا من أنه لا يقول القائل بانتزاعية الأحكام الوضعية بأنه يصح انتزاع كل حكم وضعي من كل حكم تكليفي، بل لا بد وأن يكون في منشأ الانتزاع جهة وحيث كي يمكن من هذا حيث انتزاع الحكم الوضعي، والسر في صحة انتزاع اللزوم في العقد وعدم صحته في الفصب هو هذا. وكذلك ما قاله مستشكلاً على الشيخ عليه السلام من أنه لو كان الحكم الوضعي منتزعاً من الحكم التكليفي فلا بد وأن يكون في البين حكم تكليفي حتى يصح منه انتزاع الحكم الوضعي، فما تقول في بعض الأحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفي كي ينتزع منه مثل المحجة والطريقة فإنه لا يوجد حكم تكليفي في البين حتى ينتزع منه المحجة والطريقة ليس في محله.

إذ نقول في الجواب أولاً نقضاً: إنه على القول بكون الحكم الوضعي مجعولاً ولكن لا بد وأن يكون في مورده حكم تكليفي، وإلا لا معنى لجعل الحكم الوضعي، فالمحجة والطريقة على القول بكونها مجعولين فما هو الحكم التكليفي في موردهما؟ وثانياً: أن معنى المحجة والطريقة وأثرهما هو الجري على طبقهما والبناء عملاً عليهما، وهذا حكم تكليفي فيمكن انتزاع المحجة والطريقة من هذا الحكم التكليفي، فلا يرد إيراده.

ثم إنه لا يخفى عليك بأن هذا الكلام - أعني كون الحكم الوضعي مجعولاً أو منتزِعاً - ليس له اختصاص بشرعنا، بل يجري في غير شرعنا أيضاً، وحتى عند العرف مع قطع النظر عن الشرع، ولو رأينا كونه متداولاً عند العرف أيضاً فإمّا أن يكون مجعولاً أو منتزِعاً، فلو كان مجعولاً وتكون انتزاعيته محالاً فلا يمكن أن ينتزعه العرف من أمر مجعول، لأنّه كيف يمكن للعرف الإقدام على أمرٍ محال؟ أو لو فرض كونه منتزِعاً ومجوليته كانت محالاً فليس للعرف أيضاً الذهاب إلى مجوليته بعد استحالته .

فظهر لك من هذا البيان فساد كلام النائيين رحمهم الله، حيث قال بأنّ في الأمور التي أمضاها الشرع وليس من مجعولاته لا معنى لكونها منتزِعَةً كالزوجة والملكية والرّقبة والحرية؛ لأنّها من اعتبارات العرف، فتكون من الأمور الاعتبارية، لا من الأمور الانتزاعية؛ لأنّه لو فرض كون مجعوليتها محالاً فكيف يعتبرها العرف؟ فافهم. المقدمة الخامسة: لا يخفى عليك أنّه كما قلنا سابقاً في مطاوي كلماتنا: يكون الجعل على أنحاء :

الأول: الجعل بالأصالة أعني الجعل الأصلي، وهو: أن يجعل شيئاً بالأصالة والاستقلال، مثل أن يقول: جعلت الشيء الفلانيّ طريقاً .

الثاني: الجعل بالتبع، أعني الجعل التبعي، وهو عبارة عن جعل شيءٍ بتبع شيءٍ آخر، بأن يجعل شيئاً بالأصالة ويتبعه يجعل شيئاً آخر، وهذا أيضاً جعل، ويكون الشيء الآخر مجعولاً، غاية الأمر بالتبع، مثل جعل وجوب المقدمة فهو مجعول لكن يتبع جعل ذي المقدمة .

الثالث: الجعل بالعرض، وهو أن يجعل شيئاً فن جعله بالعرض يستند إلى شيءٍ آخر أنّه مجعول، وفي هذا القسم ليس الشيء الآخر حقيقةً ولا تبعاً مجعولاً، بل لا يتعلق به جعل أصلاً، غاية الأمر بلحاظ الشيء المجعول حيث ينتزع منه هذا

الشيء يستند اليه الجعل بالعرض، فالشيء المنتزع من الأمر المجعول ليس مجعولاً، وإسناد الجعل اليه لا يكون إلا بالعرض. وفي المقام من يقول بكون الأحكام الوضعية منتزعاتٍ من الأمور المجعولة - أعني التكاليف - يقول بعدم تعلق الجعل بالأحكام الوضعية لا أصالةً ولا تبعاً، فهي ليست مجعولةً لا بالجعل الأصلي ولا التبعي، وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو في اصطلاح الأصوليين، وإلا فعند الحكماء وبحسب اصطلاحهم ليس الجعل إلا قسمين :

الأول: الجعل الأصلي .

الثاني: الجعل بالأصالة وبالتبع، فالجعل بالتبع وبالعرض عندهم قسم واحد. اذا عرفت هذا فاعلم: أنَّ كلام المحقق الخراساني رحمته الله في المقام يكون بحسب الظاهر مورداً للإشكال، إلا أن يوجّه كلامه .

أما كلامه فهو قال: (والتحقيق: أنَّ ما عدَّ من الوضع على أنحاء: منها ما لا يكاد يتطرّق اليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه، كذلك منها ما لا يكاد يتطرّق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف... الى آخره).

فهذا الكلام بحسب ظاهره غير صحيح، إذ بعد عدم كون قسم الأول مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً، بل مجعولاً بالعرض فالقسم الثاني أيضاً يكون كذلك على ما يقول بعد ذلك في شرحه، ويقول بأنّه منتزع، فما الفرق بين القسمين؟ ولم جعل كلاً منهما قسماً للآخر مع عدم فرقي بينهما؟

وإنه لو كان مشيه على الاصطلاح الأصولي فلم قال في القسم الثاني بأنّه مجعول تبعاً للتكليف، والحال على ما يقول بعد ذلك: هو منتزع فيكون هو مجعول بالعرض لا بالتبع؟ وإن كان مشيه على طبق الاصطلاح المحكمي فلم قال في القسم الأول بأنّه ليس مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً بل هو مجعول عرضاً؟

ولكن يمكن توجيه كلامه بأن يقال: إن نظره الى الاصطلاح الحكمي، ولكن جعل القسمين قسمين لا قسماً واحداً إنما هو لأجل أن القسم الأول ليس بمجوعاً استقلالاً، ولا بمجوعاً بالتبع والعرض يجعل التكليف، بل هو مجعول تكويناً عرضاً، فهو مجعول بعرض ما حصل تكويناً.

وأما القسم الثاني فهو وإن لم يكن مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً ولكنه مجعول بالعرض الى التكليف، بمعنى أنه منتزع عن التكليف، والقسم الأول منتزع عن التكوين، فلهذا يكون الفرق بينهما، فجعل كل واحدٍ منهما قسماً على حدة. وعلى كل حال ظهر لك أن الجعل باصطلاحنا على ثلاثة أقسام.

إذا عرفت ما بيئنا لك من المقدمات فنشرع بعون الله تعالى في أصل المطلب، فنقول بأنه كما قال المحقق الخراساني رحمته الله: يكون الجعل على أقسام:

القسم الأول: وهو ما ليس قابلاً للجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف، بل يكون مجعولاً تكويناً عرضاً، ويكون من هذا القسم السببية والشرطية والرافعية والممانعية لما هو سبب أو شرط أو رافع أو مانع للتكليف، وأقام على هذا المدعى دليلين:

الدليل الأول: بأنه بعد عدم الإشكال في أن الأمر الانتزاعي لابد من تأخره بحسب الرتبة عن المنتزع عنه، فإما هو سبب للتكليف أو شرط له أو رافع أو مانع له كيف يمكن انتزاعها من التكليف المتأخر عنها رتبةً ويكون نسبتها كنسبة العلة الى المعلول بالنسبة الى التكليف؟ لأنهما من أجزاء العلة فكيف ينتزع من المعلول المتأخر عنها؟ وليس هذا إلا الدور، لأنه لابد من أن يكون التكليف متأخراً عنها من حيث إنها بالنسبة اليه من أجزاء العلة، ويكون التكليف مقدماً عليها من حيث إنها منتزعة منه، وكذلك فيها فإنها لابد وأن تكون مقدمة على التكليف من حيث كونها سبباً أو شرطاً أو رافعاً أو مانعاً ولا بد أن تكون متأخرة عن التكليف من حيث

كونها منتزعةً عن التكليف، وهذا دور واضح .

الدليل الثاني: أنه بعد بداهة لابدئية ربط خاص بين العلة والمعلول، بمعنى أن يكون في العلة الحثية التي يتولد منها المعلول، وإلا لو لم يلزم ذلك فيلزم أن يمكن أن يكون كل شيء علة لكل شيء، فعلى هذا لو كان في السبب هذه الحثية التي يتولد منها المسبب فيمكن أن يكون سبباً له، وإن لم يكن هذه الحثية فلا يصير سبباً له، وجعل الشارع وعدم جعله لا تأثير له؛ لأنه لو كان فيه هذه الحثية فيصير سبباً ولو لم يجعله الشارع سبباً، ولو لم يكن فيه هذه الحثية فلا يصير سبباً ولو يجعله الشارع سبباً، مثلاً دلوك الشمس لو كان فيه تكويناً سبب لوجوب الصلاة لأجل ما فيه من الخصوصية فلو لم يجعله الشارع سبباً يكون سبباً، ولو فرض أنه لم يكن فيه الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً فحتى لو جعله الشارع سبباً لا يصير سبباً .

فظهر لك أن السببية والشرطية والمانعية والرافعية للتكليف لا تكون بمجولة استقلالاً ولا تبعاً، ولا منتزعةً من التكليف؛ لما قلنا، بل هي منتزعة تكويناً؛ لأنه بعد ما كان في السبب خصوصية صيرورته سبباً وكذلك في أخواتها فالعقل يستزح السببية وأخواتها من هذا التكوين .

ولكن لا يخفى عليك أن ما قاله هذا المحقق صحيح، ونحن أيضاً متفقون معه في التكوينات، ولكن فيه: أن هذا لم يكن مرتبطاً بما نحن فيه أصلاً؛ لأن كلامنا كان في أن الأحكام الوضعية هل هي منتزعات أو مجعولات وقلنا بأن مرادنا من الحكم هو المحمول الذي يحمل على الموضوع من ناحية دخل الشارع، بحيث إنه لو لم يكن الشارع لا تحمل هذه المجعولات على الموضوعات، سواء كان دخل الشارع دخلاً تأسيسياً، أو إضائياً، وقلنا بأن النزاع يكون في أن الأحكام الوضعية مجعولات كالأحكام التكليفية، أو منتزعات من التكليف، فعلى هذا أن ما قاله لا ربط له في المقام أصلاً، بل نزاعنا في أنه بعد كون الأحكام التكليفية ليست من الأمور الحقيقية

إلا ما قيل في النجاسة والطهارة، وليست من الأمور الانتزاعية فهل تكون الأحكام الوضعية أيضاً كذلك، أو تكون من الأمور الانتزاعية؟ فعلى هذا لو قلنا بمجعولة الأحكام الوضعية فالسببية والشرطية والرافعية والممانعية لما هو سبب أو شرط أو رافع أو مانع للتكليف تكون بنفسها مجعولة، فلا يرد ما قاله أولاً، ولا ما قاله ثانياً، لأن هذا في الأمور التكوينية، وأما في الاعتباريات فلا تجري هذه المقالات .

وإن قلنا بكونها منتزعة من التكليف فالسببية وأخواتها تنتزع من التكليف بعد التكليف ولو كان سبباً أو شرطاً أو رافعاً أو مانعاً للتكليف؛ لأن السببية وأخواتها ينتزعها العقل من التكليف .

فعلى هذا لابد من قطع النظر عما قاله، ولابد من البحث في أنها مجعولات أو منتزعات، ولا يخفى عليك أن اشتباه المحقق الخراساني رحمته الله في المقام هو ما قلنا، لا ما قاله بعض من أنه خلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام .

لأن علل التشريع عبارة عن العلل الغائية، والعلل الغائية تكون بحسب الرتبة متأخرة عن معلولات العلل الفاعلية؛ لأن بعد وجود معلول العلة الفاعلية تترتب العلة الغائية، فالعلة الغائية تكون في الرتبة متأخرة عن العلة الفاعلية ومعلولها، ولهذا تسمى بالعلة الغائية، ونظر المحقق الخراساني رحمته الله يكون إلى العلة الفاعلية، وما هو سبب أو شرط لمعلولها فلم يكن خلطه في هذا، بل كان خلطه هو ما قلنا من أنه خلط الأسباب التكوينية بالتشريعية، فافهم .

ثم إنه بعد عدم ارتباط كلام المحقق الخراساني رحمته الله بالمقام فيقع الكلام في أنه بعد وضوح كون الأحكام الوضعية مجعولات تعرض للموضوعات باعتبار الشرع بحيث لو لم يكن الشرع لم تعرض هذه المحمولات للموضوعات في أنه هل هذه الأحكام المتقدمة السببية وأخواتها مجعولات، أو منتزعات؟ فنقول أولاً ما يحتمل في الباب، ثم بعد ذلك نقول ما هو حق في المقام .

الاحتمال الأول: وهو الذي يظهر من ذيل كلام المحقق الخراساني رحمته الله في المقام أيضاً هو: أن السبب ليس سبباً حقيقياً، وليس فيه تأثير ولا تأثر، وليس فيه الحيثية التي كانت سبباً، وما حصل ليس علّة وسبباً حقيقياً، بل ليس له دخل في الوجوب أصلاً، بل من باب الاتفاق صار مقارناً مع الوجوب، وإلاّ ليس له دخل في الوجوب، وإطلاق السبب عليه يكون لأجل مقارنته مع الوجوب، وإلاّ فهو ليس سبباً حقيقياً، وهذا هو معنى أن أداة الشرط وما يعقبها هل هو شرط وسبب حقيقياً، أو ليس كذلك، بل الشارع أوجب الشيء عنده ومقارناً له، لا أن يكون فيه تأثير في الوجوب؟ وهذا معنى ما يكون في بعض الكلمات من أن الأسباب الشرعية معرّفات، فالاختلاف في أن الأسباب الشرعية معرّفات أو أسباب يكون معنى كونها أسباب هو أن فيها تأثيراً في المسببات، ومعنى كونها معرّفات أنه ليس فيها تأثير وعلّة أصلاً.

وعلى هذا القول تكون الأسباب الشرعية معرّفات ليس لازمه هو عدم مفهوم للقضية الشرطية، بل يجري النزاع مع ذلك في أنه هل هذا معرّف فقط بحيث يستفاد منه المفهوم، أم لا؟ فللقائل بالمفهوم مع التزامه بكون الأسباب الشرعية معرّفات أن يقول بأن بعد كون الشيء الفلاني معرّفاً فعه يكون المعرّف -بافتتاح- الوجوب وبانتفاء المعرّف ليس وجوب، فافهم.

الاحتمال الثاني: وهو أن السببية سببية حقيقية، ولكن حيث إنّه لا بدّ في تأثير العلّة في المعلول وتأثر المعلول به هو أن يكون بينها السببية، فعلى هذا بعد ما يكون المسبب أمراً اعتبارياً وليس من الأمور الحقيقية فلا بدّ وأن يكون السبب أيضاً سبباً اعتبارياً حتى يكون بين العلّة والمعلول السببية، فالسببية تكون سببية اعتبارية، فعلى هذا الاحتمال لا ينفي العلّة والمعلولية والتأثير والتأثر، بل السببية سببية حقيقية ولكن اعتباراً لأجل أن سببها يكون من الأمور الاعتبارية.

وبهذا التقريب لا يرد إشكال الثاني ﷺ من أن السببية انتزاعية وليست بمجولة وما كانت قابلة للجعل؛ لأن السببية عبارة عن رشح، والإضافة التي تأتي فهي من الجهة التكوينية، وليس هذا من ناحية جعل الشارع؛ لأنه بعد كون سببيته سببية اعتبارية نزلها الشارع اعتباراً منزلة السبب فلا مانع من جعله، ولكن لا يمكن الذهاب إلى هذا الاحتمال، لأن معنى كون السببية سببية اعتبارية وتعلق بها الاعتبار إن كان معناه أن اعتبار السبب يكفي في اعتبار المسبب كما لو اعتبر الدلوك سبباً يكفي اعتباره عن اعتبار وجوب الصلاة، أو لو اعتبر «بعت» سبباً للملك يكفي اعتباره عن اعتبار الملكية فيكون لازم ذلك هو أن لا يكون الوجوب وكذا اعتبار الملكية تحت اختيار الشارع، ويلزم أن لا يكون الوجوب مستنداً إليه، وهذا واضح الفساد.

وإن كان معناه أنه يكون اعتبارين وجعلين: أحدهما متعلقاً بالسبب، والآخر بالمسبب، بمعنى أن الشارع اعتبر الدلوك واعتبر وجوب الصلاة أيضاً، فيكون لازم ذلك عدم كون السبب سبباً؛ لأنه لو كان سبباً فلا بد من ترتب مسيئه عليه ولا حاجة إلى اعتبار آخر، بل جعل المسبب مغني عنه، فهذا شاهد على أن الشارع لم يعتبر السبب ولم يجعله، بل فعله ليس إلا صرف الوجوب عنده ومقارناً له.

الاحتمال الثالث: وقد يقال فراراً عن الإشكال المتقدم في الاحتمال الثاني: بأن الشارع جعل السبب سبباً لنفس الاعتبار لا للمعتبر، بمعنى أن السبب إذا وجد يعتبر الشارع وجوب القلافي أو الملكية، فالسبب سبب لنفس اعتبار الشارع، وبهذا الوجه لا يرد الإشكال المتقدم، إذ لا يكون سبباً للمعتبر حتى يقال تارة بأنه لو كان جعلين فلا معنى لسببيته، ولو كان جعل واحد فالسبب ليس فعل الشارع، لأنه لم يقل بأنه سبب للمعتبر، بل هو سبب لنفس الاعتبار.

لكن مع ذلك يرد عليه اشكال آخر، وهو: أنه بعد ما قلنا في مطاوي كلماتنا

من أنَّ المعتر يكون اعتبارياً ووجوده وجود اعتباري، وأمّا نفس الاعتبار فليس كذلك، بل له وجود حقيقي فعلى هذا كيف يصير سبب الاعتباري سبباً لأمر حقيقي؟

الاحتمال الرابع: وهو أنَّ السببية لم تكن كذلك، بل بعد تعلق الجعل بالسبب عنده والشارع طلب الوجوب في هذا الحال فالعقل من هذه الخصوصية ينتزع السببية، مثلاً بعد وجوب الصلاة عند دلوك الشمس فلأجل هذه الخصوصية التي حصلت للدلوك من ناحية الشرع ينتزع العقل السببية، فعلى هذا تكون السببية بمجوعة بالمرض، أي مجعولة بالمعنى الثابت الذي قلناه سابقاً من تعلق الجعل بشيء ينتزع العقل السببية منه لأجل الخصوصية، فهذا الاعتبار يستند اليه الجعل ويقال: هي مجعولة بالمرض، وهذه الخصوصية التي انتزع العقل منها السببية تكون من أجل حكم الشارع، لا لأجل ما في السبب تكويناً؛ لأنَّ صرف اختصاص الشارع حكمه بهذا الحال خصوصيةً بعد تعلق الوجوب وجعل الوجوب عند الدلوك -مثلاً- فالدلوك ولو كان باقياً عما هو عليه تكويناً ولكن مع ذلك لأجل هذا الحكم يقع فيه خصوصية، ولا إشكال بأنَّ دلوك الشمس بعد جعل الوجوب عنده يكون بينه وبين دلوك القمر فرق، وهذا الفرق جاء من ناحية الشرع، وهذا الفرق يكفي في إيجاد الخصوصية، فالعقل لأجل هذه الخصوصية ينتزع السببية، وهذا الاحتمال وإن كان ظاهره هو انتزاعية السببية لكن لو حاسب لبه لم يكن كذلك، لأنَّه بعدما لم يكن في السبب خصوصية حقيقية فكيف يصح الانتزاع؟ فهذا أيضاً معنى كون الوجوب عنده ومقارناً له، فالحق هو الاحتمال الأول.

القسم الثاني: وهو الجزئية والشرطية والممانعية والقاطعية للمكلف به، فلا إشكال في أنَّ كلاً منها منتزعات، بمعنى أنَّه بعد ما أوجب شيان معاً فيكون وحدة بينهما، ويكون المركب عبارة عنها، فالعقل بعد ما يرى بأنَّ في كلٍّ منها خصوصيةً

ودخل في المركب فينتزع الجزئية، فعلى هذا ليست الجزئية وأخواتها مجعولة من الشارع لا أصلاً ولا تبعاً، بل هي مجموعات عرضاً يجعل منشأ انتزاعها، فالشارع بعد جعل وجوب السورة -مثلاً- وجعل أشياء أخرى فحيث يظهر بينها جهة وحدة إما لأجل دخلها في غرض واحد فهذا الاعتبار يكون واحداً، أو باعتبار كونها ذات دخل في مصلحة واحدة أو غير ذلك فهذا الاعتبار بينها جهة الوحدة، فبعدما رأى العقل أن بينها جهة وحدة وكل من هذه الأشياء له مدخلة في هذه الوحدة فهذا الاعتبار ينتزع العقل من كل منها الجزئية، فليست الجزئية مجعولة من الشارع إلا بتبع منشأ انتزاعها، أعني الجزء، وهكذا الكلام في الشرطية والمانعية والقاطعية، ولأجل كونها منتزعات ترى أن في البراءة لا يتعلق الرفع بها، بل معنى رفعها رفع منشأ انتزاعها، وكذلك في الاستصحاب لو يجري فإنه يجري في منشأ الانتزاع لا فيها، وليس السر في ذلك إلا ما قلنا من كونها منتزعات، ولكن كل هذه الأقسام الأربعة المتقدمة منتزعات من الخصوصية التي جاءت من قبل الشارع، ولذا نقول بأنها مجموعات بالعرض يجعل منشأ انتزاعها.

ثم إن الصحة والفساد أيضاً مجعولان بهذا المعنى، أعني يجعل منشأ انتزاعها، وهما من الأحكام الوضعية؛ لأنه قلنا بأن المجموعات التي تعرض للموضوعات لو كانت بحيث لو لم يكن الشارع لم تحمل على الموضوعات فهي عبارة عن الأحكام والصحة والفساد كذلك، فلو لم يكن حكم الشارع بالصلاة -مثلاً- فكيف ينتزع الصحة أو الفساد؟ وحيث ليستا من الأحكام الخمسة فتكونان من الأحكام الوضعية، وليستا بمجعولتين بالأصالة ولا بالتبع، بل هما مجعولتان بالعرض، بمعنى أن العقل ينتزع منها الصحة أو الفساد، ولكن الفرق بينها وبين الجزئية وأخواتها هو: أن الجزئية وأخواتها منتزعات من خصوصية حكم الشارع، بمعنى أنه بعد حكم الشارع يحدث فيها خصوصية، والعقل بهذا الاعتبار ينتزع الجزئية وأخواتها.

وأما في الصحة والفساد فبناءً على كونها عبارةً عن موافقة الأمر وعدم موافقته كما فسرها المتكلمون فالشارع بعد وجوب الشيء لو أتى به المكلف ينتزع العقل الصحة من فعله، والمطابقة وعدمها ليس وظيفة الشرع، فالعقل ينتزع هذا من فعل المكلف، مثلاً بعد وجوب الحج لو أتى به المكلف عما هو عليه فالعقل حيث يرى أنَّ هذا الفعل الخارجي صار موافقاً مع المأمور به فباعتبار مطابقة هذا مع المأمور به ينتزع منه الصحة، وكذلك الأمر في الصحة والفساد، فالصحة والفساد منتزعان عن الخصوصية التي تكون في فعل المكلف، ولكن مع ذلك تكونان من الأحكام الوضعية ومجموعتان بالعرض؛ لأنه لو لم يكن حكم الشارع فلا معنى للصحة والفساد؛ لأنه لم يكن أمر حتى إذا أتى به موافقاً ينتزع منه الصحة أو غير موافق فينتزع منه الفساد، فالفرق بين الجزئية وأخواتها وبين الصحة والفساد هو ما قلنا من أنَّ الجزئية وأخواتها منتزعات من خصوصية نفس حكم الشارع، سواء أتى به المكلف أم لا، فبعد حكم الشارع بوجوب السورة في الصلاة - مثلاً - انتزع الجزئية، سواء أتى بها المكلف أم لا، وهذا بخلاف الصحة والفساد فهما منتزعان عن خصوصية فعل المكلف بحيث ما لم يأت به المكلف لا معنى لانتزاع الصحة أو الفساد، فافهم .

وكذلك على تفسير الصحة بإسقاط القضاء والفساد بعدم إسقاط القضاء باصطلاح الفقه؛ لأنه لا إشكال في أنَّ الفعل بعد وقوعه في الخارج لو كان موافقاً لما أمر به فيسقط قضاؤه، فأيضاً العقل بعد ما يرى أنَّ الفعل وقع في الخارج عما هو عليه فيكون مسقطاً للقضاء، فعلى هذا الصحة والفساد انتزعا عن حيث هذا الفعل الخارجي، فبعد إتيان المكلف بالحج ووقوعه في الخارج عما هو عليه فيسقط القضاء عنه فينتزع الصحة، فالعقل ينتزع الصحة من فعل المكلف الحج في الخارج، وكذلك في الفساد، فالصحة كما قاله المحقق الخراساني رحمته الله هي التمامية، والتعريض بموافقة الأمر أو إسقاط القضاء إنما هو لأجل ما يرغب منه من الآثار التي بالقياس اليها متَّصف بالتمامية، فعلى كلِّ حال تمامية هذا الشيء تكون بحصول هذا الشيء المنتزع

منه الصحة .

وأما الصحة في المعاملات، وهي عبارة عن ترتيب الأثر فالأثر مجعول، وأما أنه هو السبب لهذا الأثر فقد مرّ الكلام فيه، وأنه مجعول أو منتزع؟ وأما الكلام في الصحة والفساد وكون هذا العقد - مثلاً - صحيحاً أو فاسداً فهو يكون بعد تسليم أن العقد - مثلاً - يترتب عليه الملكية، فلو وقع عقد في الخارج فيشك في أنه هل هو سبب بمعنى أنه واجد لتمام ما يعتبر فيه، أم لا؟ فلو كان واجداً يترتب عليه الأثر، وإلا فلا يترتب الأثر عليه، وهو عبارة عن الصحة، وعدم ترتب الأثر يعني الفساد، وهما يترتبان على الفعل الخارجي فينتزع العقل الصحة أو الفساد من هذا الفعل الخارجي، فلو أنشأ زيد عقداً - مثلاً - فشك في أنه هل يترتب عليه الالتزام؟ لا بمعنى أنه هل يكون صحيحاً أو فاسداً؟ فالصحة والفساد ينتزعان من حيث الذي يكون في هذا العقد الذي أوقعه زيد، فالصحة والفساد منتزعان من حيث الفعل الخارجي، لا من حكم الشارع، فتدبر .

القسم الثالث: فهو كالتقضاء والولاية والنيابة والحرية والرقيّة والزوجية والملكية، إلى غير ذلك، فإنها بعد ما نرى فيها من عدم خصوصية تكوينية في منشئاتها التي تنتزع عنها هذه الأمور، بل نرى في القضاء - مثلاً - أن الشخص القاضي بصيرورته قاضياً لم يحدث فيه شيء تكوينياً وليس فيه خصوصية في الوجود الخارجي، بل هو باقٍ بما كان قبل ذلك، وكذلك في الزوجية فإن زيدا بعد صيرورته زوجاً لهند - مثلاً - فهو باقٍ على الخصوصية التي كانت قبل ذلك، وكذلك هند فبعد عدم كون خصوصية فيها تكوينياً فلا يمكن الالتزام بأن هذه الأمور منتزعة عن الخصوصية التكوينية، ولكن مع قطع النظر عن كون هذه الأمور من الأمور التي تعلّق بها الاعتبار فيمكن أن يقال بأن مجرد حكم الشارع بالخصوصية التي يمكن انتزاع هذه الأمور منها فبعد حكم الشارع - مثلاً - بجواز النظر إلى هذه المرأة بعد قول لفظ «زوّجت» فلا إشكال في أن لا يقع فرق بين الخصوصيات التكوينية لهذا

القائل «زوجت» وهذه المرأة، ولكن مع ذلك لا إشكال بأن بينها يقع بعد ذلك الخصوصية التي ليس بينها وبين غيرها، فبصرف جواز نظر كل منها إلى الآخر يوجد فيها الحيث الذي ليس في غيرها، ومن الواضح بأن هذه المرأة ليس فيها تفاوت بينها وبين سائر النساء، وكذلك بين الزوج وسائر الرجال، فلا مانع من أن ينتزع العقل من هذه الخصوصية التي جاءت من قبل الشارع الزوجية؛ وكذلك في القضاء وغيره، فيمكن انتزاع القضاء من أمر الشارع بالرجوع إليه، فعلى هذا تكون الانتزاعية معنىً معقولاً في هذه الأمور، فع قطع النظر عن كون هذه الأمور بنفسها مجعولات من الشارع يمكن أن يقال بكونها أموراً منتزعةً ويكون كلاماً معقولاً.

ولا وجه لأن يقال بأن هذه الأمور تكون ولو عند غير المتدينين، فلا معنى لكونها منتزعات من حكم الشارع؛ لأنه كما قلنا في بعض المقدمات: ليس النزاع في كون الأحكام الوضعية مجعولات أو منتزعات مختصةً بشرعنا بالمجعولات التأسيسية للشارع، بل يعم غير شرعنا، فعند عرف غير المتدينين أيضاً حدود وتكاليف وأحكام، مثلاً لا يجوز لهم النظر أو وطئ كل أحد، أو إطاعة كل أحد، أو حرية كل أحد وهكذا هذه الأحكام تكون في بعض الموارد، فيمكن أن يقال بأن هذه الأمور منتزعات من الأحكام، والشارع أيضاً أمضى طريقة العرف فيكون من مجعولاته الإضائية.

نعم، بعد ما فهمت من عدم استحالة كون هذه الأمور من الأمور الانتزاعية ينبغي التكلّم في أنّ هذه الأمور هل تكون من الأمور الانتزاعية أو مجعولات كالأحكام التكوينية، بمعنى أنّ المجعل تعلق بهذه الأمور؟

فنتقول بعونه تعالى: إنّه من الواضح أنّ في العالم عند العرف والعقلاء مفاهيم تكون اعتبارية في مقابل الموجودات الحقيقية والانتزاعية، ومنشأ الأثر عندهم ويرتّبون عليها الآثار، حتى أنّ هذه الأمور الاعتبارية متداولة عند الصبيان، مثلاً:

أنهم يجعلون أحداً بالاعتبار سلطاناً وأحداً وزيراً وأحداً سارقاً في مقام اللعب ويرتبون على كل منها آثاراً، فلا إشكال في اعتبار بعض الأشياء وكونها موجودة في عالم الاعتبار، وهذه المفاهيم في مقابل المفاهيم الحقيقية والانتزاعية، وقد بسطنا الكلام في ذلك في أول البيع، فعلى هذا لا إشكال بأن هذه الأمور - أعني القضاء وأخواته - عند العرف أمور اعتبارية، بمعنى أنه باعتبار الآثار حتى يكون الاعتبار عقلاً يتأقرون هذه الأمور، وتكون الزوجية - مثلاً - مورد اعتبارهم .

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه لا إشكال في معقولة كون القضاء وأخواته أموراً منتزعة من التكليف كما قدّمنا الكلام فيه، ولا وجه لإشكال المحقق الخراساني عليه السلام حيث قال: لا معنى لانتراع الملكية من إباحة التصرف؛ لأنه ثبتنا معقوليته، وكذلك لا إشكال في معقولة كونها مجعولة وأن تكون بنفسها مورد اعتبار الشارع، كالأحكام التكليفية، فإذا كان كلاهما معقولين فنقول: إنه بعد مساعدة العرف على كون هذه الأمور بنفسها مورداً للاعتبار، وبمراجعة الأدلة الشرعية يظهر أن هذه الأمور أموراً تتعلق بها الجعل، لا أن تكون منتزعات من الأحكام التكليفية كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فَإِنَّ الْحَلِيَّةَ تَعَلَّقَتْ عَلَىٰ نَفْسِ الْأَزْوَاجِ وَمَلَكَ الْيَمِينِ وَلَمْ تَتَعَلَّقْ عَلَىٰ شَيْءٍ آخَرَ، والعقل انتزع منه الزوجية، وكذلك قول المعصوم في ذيل الخبر: «جعلته قاضياً»، فالجعل تعلق بنفس القضاء لا بأمر آخر، ويكون القضاء منتزعاً عنها، فظهر لك أن هذا القسم من الأحكام الوضعية مجعولات، فافهم.

إذا عرفت ما هو الحق في المقام فاعلم أن لهذا النزاع - أعني النزاع في كون الأحكام الوضعية مجعولات أو منتزعات - ثمرات مهمة كثيرة في الفقه، ليس هنا مجال التعرض لكل هذه الثمرات، ونكتفي هنا بذكر بعض الثمرات، فنقول بعونه تعالى: من الثمرات هو: الاستصحاب، فلو قلنا يكون الأحكام الوضعية مجعولات

فيجري الاستصحاب في نفسها، مثلاً سابقاً كانت الملكية مجعولةً، ففي الزمان الثاني يشكّ في أن الملكية مجعولة وجعلها باقي أم لا؟ فيستصحب الملكية نفسها لتعلّق الجعل بها. وأما لو كانت الأحكام الوضعية انتزاعية فع الشكّ في منشأ الانتزاع لا ينتزعها العقل، ولا مجال لاستصحابها، ولكن يمكن استصحاب منشأ انتزاعها، فإذا استصحب ذلك فبعد الاستصحاب ينتزع العقل أيضاً، ففي الأول يمكن استصحاب نفس الحكم الوضعي، وفي الثاني لا مجال لاستصحابه، بل يستصحب منشأ انتزاعه، فينتزع العقل الحكم الوضعي بعد الاستصحاب.

ومن الثمرات هو: أنّه لو قلنا بكون الأحكام الوضعية مجعولاتٍ في الدوران بين الأقلّ والأكثر لو شكّ في جزئية شيءٍ يحتاج الى جريان البراءة، بل ولو قلنا بالاشتغال في الأقلّ والأكثر مع ذلك على القول بكون الأحكام الوضعية مجعولاتٍ يمكن القول بجريان الاستصحاب وعدم وجوب هذا الجزء المشكوك؛ لأنّه سابقاً لم يتعلّق به الجعل، وفي هذا الزمان نشكّ في أنّه تعلّق به الجعل أم لا؟ فبحكم الاستصحاب نحكم بعدم تعلّق الجعل به.

وأما لو قلنا بكون الأحكام الوضعية انتزاعيةً فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم تعلّق الجعل بالجزء المشكوك، فلا يمكن رفعه إلّا بالبراءة.

ومن الثمرات: أنّه لو كان الواجب تحصيل ما يحصل من شيءٍ آخر مثل الوضوء الحاصل من الغسلتين أو المسحتين، أو الغسل أو الطهارة الحاصل من الغسل وشكّ في أن الشيء الغلاني له دخل في وجوده أو لا؟ فلو قلنا بكون الأحكام الوضعية مجعولاتٍ فنفس الطهارة -مثلاً- مجعولة، فبعد الغسل يكون مجال لاستصحاب عدم الطهارة.

ولكن لو كان الحكم الوضعي منتزعاً في الطهارة لا يجري الاستصحاب، بل لابدّ من جريان البراءة أو الاشتغال في محصله وهو الحكم التكليفي الذي انتزع منه

الطهارة. لكن هذه الثمرة تكون فيما لو لم يكن هذا الأثر المطلوب منه، كالطهارة -مثلاً- ذات مراتب، فإن كان شيء ذو مراتب كما لو قلنا بأن الطهارة والنجاسة تكونان ذوي مراتب فلو ثبتت مرتبة منها علم بأن النجاسة التي وقعت على اليد تذهب بالغسل مرةً، ولكن لا يدري بأن هذه النجاسة هل تذهب بمرةٍ أو مرتين؟ فلا مجال للاستصحاب بعد العلم بمرتبةٍ منها؛ لأنه على هذا يكون من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث.

واعلم أيضاً أنه على القول بكون الحكم الوضعي مجعولاً بالأقل والأكثر لو شك في جزئية جزء ويكون هذا الجزء مما كان بيانه وظيفة الشارع بحيث لو كان جزءاً ولم يبين لأخلّ بالفرض يجوز التمسك لعدم جزئية بالإطلاق المقامي بمنزلة ما قلنا في قصد الوجه ولا حاجة بعد الإطلاق إلى الاستصحاب. وأما على كون الحكم الوضعي منتزعاً فلا مجال للتمسك بالإطلاق المقامي؛ لأنه على هذا انتزع العقل الجزئية من التكليف، وليس وظيفة الشارع بيانها حتى يكون عدم بيانها مع كونها جزءاً مخلاً بالفرض، فافهم.

ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول:

وهو الذي ذكره الشيخ رحمته الله في مطاوي كلماته وجعله المحقق الخراساني رحمته الله أول تنبيهاته، وهو: أنه هل تعتبر فعلية الشك في الاستصحاب، أم لا؟

اعلم مقدمة: أن النزاع يقع تارةً في أن الأمارات والأصول مع فرض وجودها هل تحتاج في مقام العمل إلى كون الشخص عالماً بالأمانة أو بالأصل، أم لا؟ بمعنى أنه مع فرض وجود الأمانة بل حجيتها في مقام العمل يكون موقوفاً على وجود الأمانة أو الأصل واقعاً، أو لا يكفي صرف ذلك بل لابد من علم الشخص

به؟ كالنزاع المعروف فيما لو كان شخص مقلداً وصدر منه أفعال ولكن حين العمل لم يلتفت الى أن هذا العمل يكون مستنداً الى تقليده للمجتهد وكان عمله في الواقع موافقاً لفتوى المجتهد فهل يكفي وتصح أعماله، أو لابد من الرجوع الى من يقلده فعلاً، أو يقال بأن هذا تابع للواقع فلو كان واقعاً عمله صحيحاً فهو، وإلا فلا؟ غاية الأمر يكون رأي مقلده الفعلي طريقاً للواقع، ومعنى هذا أن مجتده الفعلي لو قال بصحة أعماله فهو، وإلا فلا، ولكن لو أمر بالصحة فسقط منه - مثلاً - قضاء ما فعل أو كفارته، وأما آثاره الأخروية فلو لم يصادف واقعاً ما قاله هذا المجتهد فتترتب عليه، لأنه قلنا بأن على هذا الفرض يكون تابعاً للواقع، فلو كان الصوم الذي أداه في حال عدم التفاته للتقليد فاسداً وحكم بمجتهده الفعلي بصحته فالقضاء والكفارة وإن سقطنا عنه لكن العقاب لم يسقط عنه. فظهر لك أن في هذا النزاع وجود الأمارة والأصل يكون مفروغاً عنه.

وتارة يكون النزاع في أن الاستصحاب هل يكون أصل وجوده محتاجاً الى الشك الفعلي، أم لا؟ ففي النزاع الأول يكون وجود الاستصحاب مفروغاً عنه، والكلام في مقام العمل هل يكون حجة لمن كان عالماً به، أو هو حجة له ولو لم يعلم به، بل يكون موجوداً واقعاً؟ وأما في النزاع الثاني فيكون الكلام في أصل وجود الاستصحاب وأن أصل وجوده هل هو موقوف على الشك الفعلي، أم لا؟

فما قاله النائيني رحمته الله على ما في تقريراته من جعل النزاعين نزاعاً واحداً ظهر لك فساد، والكلام في المقام يكون في هذه الجهة.

والشيخ رحمته الله وكذا المحقق الخراساني رحمته الله قالوا بلزوم الشك الفعلي في الاستصحاب، ولكن المحقق الخراساني رحمته الله كان كلامه في التنبيه الثاني في الكفاية مخالفاً لذلك، حيث يقول بأنه يكفي في الاستصحاب ثبوته ولو تقدراً، بمعنى أنه يكفي أن يكون شيء ثابتاً ولو على تقدير، وفي الآن الثاني يستصحبه ولو لم يكن شك

فعلاً، ولكنّ كلامه في التنبيه الثاني فاسد، كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى عليك أنّه لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء فيدور الأمر مدار ما يكون بناؤهم عليه، والعقلاء لو كان بناؤهم على العمل ولو مع عدم الشك الفعلي فهو، وإلاّ لا بدّ من الشك الفعلي.

وإن قلنا بحجية الاستصحاب من باب الأخبار على مذهب المحقق الخراساني رحمته الله التي فيها لفظ «النقض» يكون إسناد النقض فيها لأجل استحكام اليقين فلا بدّ أن يكون يقين فعلاً، فكما لا بدّ من فعلية يقين مستحكم كذلك لا بدّ من الشك الفعلي الذي فيه الرخوة حتى لا يصحّ نقض المحكم بالشك الذي فيه الرخوة، فكما أنّ اليقين يكون فعلياً فكذلك الشك.

وأما بعض الأخبار التي ليس فيها لفظ «النقض» مثل «كلّ شيء لك حلال» بناءً على كونه دليلاً للاستصحاب فحيث إنّ من الغاية يستفاد الحكم الظاهري - أعني الاستصحاب - فهو حكم لحال الشك، ولا بدّ أن يكون الشخص شاكاً، وإلاّ فع عدم الشك لا معنى لذلك، فهو ظاهر في اعتبار الشك الفعلي، فمن أخبار الباب يستفاد اعتبار فعلية الشك في الاستصحاب.

وقد فرّع الشيخ رحمته الله و المحقق الخراساني رحمته الله على هذا النزاع - أعني اعتبار فعلية الشك وعدمه في الاستصحاب - فرعاً، وهو: أنّه لو أحدث ثم غفل وصلى ثم بعد الصلاة شكّ في أنّه هل صلى مع الطهارة لأجل احتمال أنّه تطهّر قبل الصلاة، أو لا؟ فلو قلنا بأنّ المعتبر فعلية الشك في الاستصحاب فهو حيث كان غافلاً قبل الصلاة فليس له استصحاب، فبمقتضى قاعدة الفراغ يحكم بصحة صلاته، ولو قلنا بعدم لزوم الشك الفعلي في الاستصحاب فبحكم الاستصحاب يكون بلا طهارة فصلاته فاسدة ولا مجال لقاعدة الفراغ؛ لأنّ موردّه هو الشك الحادث بعد الصلاة. وأمّا لو أحدث ثم التفت وشك ثم غفل ثم صلى ثم شك في أنّ صلاته كانت مع

الطهارة أو بلا طهارة وقطع بأنه بعد الالتفات لم يتطهر؟ فصلاته فاسدة؛ لعدم جريان قاعدة الفراغ مع الاستصحاب، لأنّ الشك لم يكن حادثاً.

وأشكل على هذا التفرع بعض المشايخ، وهو الشيخ آقا ضياء الدين العراقي مدّ ظله:

أما أولاً فلاّته بعد ما تقولون بأنّ مورد قاعدة الفراغ هو الشكّ الحادث في الفرع الأول تكون الصحة لأجل قاعدة الفراغ ولو لم يكن استصحاب، أو كان استصحاب، لأنّه على كلّ حال حيث كان غافلاً وشكّ بعد الصلاة فقاعدة الفراغ جارية. وأما في الفرع الثاني أيضاً يكون بطلان الصلاة مستنداً الى أصالة الاشتغال، لأنّه حيث يكون شاكاً قبل الصلاة فشكّه ليس بحادث بعد الصلاة حتى تجري قاعدة الفراغ، وإذا لم تجر القاعدة فالاشتغال اليقيني يحكم ببطلان الصلاة والإتيان بصلاة أخرى، وعلى كلّ حال ليس الفرعان متفرعين على جريان الاستصحاب وعدمه، فافهم.

وأما ثانياً فلاّته في كلّ من الفرعين أيضاً لا بدّ من جريان قاعدة الفراغ، ولا أثر للاستصحاب. أما في الفرع الأول فأنت معترف به لعدم الشكّ الفعلي، وأما في الفرع الثاني فلاّته على الفرض المذكور بعد الالتفات غفل فيسقط الاستصحاب بالغفلة، لعدم بقاء موضوع له وهو الشكّ الفعلي فلا يكون استصحاب، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ. فظهر لك عدم الفرق بين الفرعين، ولا تأثير للاستصحاب أصلاً.

ولا يخفى عليك أنّ كلاً من الإشكاليين وارد، ولكنّ هذا يكون على تقدير كون التفرع على كلّ من الفرعين، وأنّ الفرق بينهما يكون لأجل الاستصحاب، ولكن ليس كذلك، بل التفرع راجع الى الفرع الأول، أعني ما اذا أحدث وغفل وصلى. ومنشأ توهم كون التفرع على كلّ من الفرعين ليس إلّا لأجل أنّ الشيخ رحمه الله ذكر

الفرع الثاني أولاً، ولكن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر الفرعين بالترتيب الذي ذكرناه. فعلى هذا نقول: إن التفريع عند كل من الشيخ رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله ليس إلا في الفرع الأول، وهو: أنه لو أحدث وغفل وصلى فصحة صلاته وفسادها متفرعة على اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب وعدمه، وهذا التفريع صحيح ومتين؛ لأنه على تقدير كونه غافلاً لو لم يكن استصحاب ولا يجري الاستصحاب فصحة الصلاة بمقتضى قاعدة الفراغ لإشكال فيها، إذ من المفروض قبل الصلاة كان غافلاً وليس شاكاً، بل شكه حدث بعد الصلاة، وهذا هو مورد قاعدة الفراغ.

وأما على تقدير جريان الاستصحاب فهو محدث، فلا مجال لصحة صلاته، وقاعدة الفراغ وإن كانت حاکمة على الاستصحاب لكن تكون حكومتها في كل مورد كان جريان الاستصحاب في عرض جريان قاعدة الفراغ، وأما مثل ما نحن فيه حيث كان جريان الاستصحاب قبل الصلاة وقاعدة الفراغ بعد الصلاة فلا معنى لجريان قاعدة الفراغ، وهذا واضح، فعلى هذا صح التفريع.

التنبية الثاني:

لما لم يكن إشكال في أن الاستفادة من الأخبار هو اعتبار الشك واليقين لصريح قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فيرد الإشكال في استصحاب ما ثبت بالأمانة، مثلاً لو دلّ خبر الواحد على وجوب شيء ثم بعد ذلك شك في بقاء وجوبه فهل يكون مجال لاستصحابه، أو لا؟ لكن إنه اعتبر في الاستصحاب اليقين السابق فلا مجال للاستصحاب؛ لأن ما ثبت بالأمانة ليس اليقين بوجوده، بل يحتمل كونه خلاف الواقع فكيف يمكن استصحابه؟ هذا تقريب الإشكال.

واعلم: أنه على ما قلنا في باب حجية الأمارات من كونها طرقاً ومتممة

للكشف فعدم ورود هذا الإشكال واضح، ولا مانع من جريان الاستصحاب، لأنّه بعد ما ورد في أخبار الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر» فلو تقول: إنّهُ لا يمكن نقض اليقين بالأمانة، بمعنى أنّه بعد الشك وجريان الاستصحاب لو قامت أمانة على خلافه لا يمكن رفع اليد عن الاستصحاب، فتقول بعدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمانة، ولكن بعد تسليمك وعدم الإشكال فإنّ الاستصحاب يرتفع بمجرد قيام الأمانة، وهذا معنى حكومة الإمارات على الاستصحاب؛ لأنّ معنى حجية الأمانة هو إلغاء احتمال خلافه وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، ولأجل هذا تكون الأمانة حاكماً على الأصل، فكما أنّ في ذيل قوله عليه السلام في بعض أخبار الاستصحاب: «بل ينقضه بيقين آخر» ينقض بالأمانة أيضاً مع أنّه قال عليه السلام: «ينقض باليقين» فكذلك لا بدّ من الالتزام بصدر قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» الذي هو أعمّ من اليقين والأمانة.

وبعبارة أخرى: اليقين الذي يكون في بعض أخبار الاستصحاب ليس اليقين الطريقي في مقابل الموضوعي، بل هو اليقين الموضوعي لكن على وجه الطريقة، وحيث قلنا في مبحث القطع بأنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقة كما تقوم مقام القطع الطريقي المقابل للموضوعي فعلى هذا نقول بأنّه في الاستصحاب أيضاً ولو اعتبر فيه اليقين لكنّ الأمانة تقوم مقامه، فعلى هذا على ما اخترنا يجري الاستصحاب في ما ثبت بالأمانة.

ولكنّ المحقق الخراساني رحمه الله حيث لم يقل بقيام الإمارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً حتى الموضوعي على وجه الطريقة، ولا يقول بحكومة الإمارات على الأصول، ولا يقول بأنّ مؤدّيات الإمارات أحكام، بل يقول بأنّها ليست إلّا الأعدار، فعلى هذا في المقام وقع في الإشكال؛ لأنّه لعدم التزامه بما قلنا لا يمكن له

الالتزام بجريان الاستصحاب فيما ثبت بالامارة، فلهذا قال بأن ما يعتبر في الاستصحاب ليس إلا التعبد بالبقاء، فالتعبد بالبقاء يحتاج فقط الى ثبوت شيء، ولا يحتاج الى اليقين بثبوت الشيء، بل يكفي في التعبد بالبقاء صرف ثبوت الشيء ولو على تقدير.

فعلى هذا فما ثبت بالامارة ولو لم يكن يقيناً بكونه واقعاً ولكن حيث ثبت بالامارة ففي حال الشك معنى جريان الاستصحاب هو التعبد ببقاء ذلك ولو على تقدير ثبوته، فالتعبد بالبقاء لا ينافي في الثبوت على التقدير، فمثلاً العصير العنبي الذي ثبتت حرمة بالامارة ففي حال الشك في بقاء الحرمة لا يقين بحرمة سابقاً، ولكن يمكن التعبد ببقائه، بمعنى أنه لو كان ثابتاً وعلى تقدير ثبوته واقعاً يكون في هذا الحال باقياً.

ولا يخفى عليك أن نظر المحقق الخراساني رحمته الله ليس الى أن الاستصحاب يثبت بالملازمة، بل نظره الى أن حقيقة الاستصحاب ليس إلا التعبد بالبقاء، ولا يلزم في ذلك إلا ثبوت شيء ولو على وجه التقدير؛ لأنه على فرض التقدير يحكم بالتعبد بالبقاء.

فعلى هذا أن ما قاله الثاني رحمته الله على ما في تقريراته من الإشكال عليه بأن الاستصحاب ليس عبارة عن الملازمة بين الثبوت والبقاء، لأن الملازمة ليست بمجولة ليس في محله، فتدبر.

ثم اعلم: أن كلام المحقق الخراساني رحمته الله يصح لو كان دليل الاستصحاب عبارة عما قيل من أن ما ثبت دام، فيقال بأنه على تقدير ثبوته دام.

وأما على ما اختاره واخترناه من حجية الاستصحاب من باب الأخبار فبعد عدم الإشكال في أن اليقين المأخوذ في الأخبار ليس اليقين الطريقي في مقابل

الموضوعي، لكن يكون المراد اليقين الموضوعي، لكن لا بما هو صفة خاصة، بل بما هو كاشف وطريق، فعلى هذا مع ما التزم من عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي فليس مجال لاستصحاب ما ثبت بالأمانة، فافهم .

وإن كان المراد من اليقين اليقين الطريقي فلا حاجة له إلى هذه التكاليفات، بل بعد قيام الأمانة مقام القطع الطريقي في مقابل الموضوعي فدليل قيام الأمانة مقامه كافٍ لصحة استصحاب ما ثبت بالأمانة .

ثم إنه لا وجه لاستصحاب ما ثبت بالأصول لو كان شاكاً في طهارة شيء، فبمقتضى «كل شيء طاهر» ثبت طهارته ففي الآن الثاني لو شك في هذا الحكم فلا مجال للاستصحاب، ولا حاجة إليه، لأنه بعد كون مجرى قاعدة الطهارة هو الشك ففي الآن الثاني أيضاً شاك فتجري القاعدة، وكذلك ما ثبت بنفس الاستصحاب فإن بقاءه في الآن الثاني ليس محتاجاً إلى الاستصحاب، بل الاستصحاب الأول كافٍ لهذا؛ لأنه شاك في المتيقن في الآن الثالث، فكما به حكم بالبقاء في الآن الثاني فكذلك في الآن الثالث، فافهم .

التنبيه الثالث:

اعلم أن مجرى الاستصحاب إما أن يكون الفرد المعين الخاص، وإما أن يكون الكلي، وإما أن يكون الفرد المردد، ففي الخاص المعين لا إشكال في استصحابه، مثلاً لو كان عالماً بحياة زيد في الآن الأول ففي الآن الثاني لو شك في حياته فيجري الاستصحاب إذا كان فيه الأثر الشرعي .

وأما استصحاب الكلي فهو على أقسام ثلاثة :

الأول: هو ما يكون الشك في بقاء الكلي لأجل الشك في بقاء الفرد الذي كان

الكلّي في ضمنه، مثلاً لو كان زيد موجوداً سابقاً في الدار فكان الإنسان في الدار، ففي الآن الثاني يكون الشك في بقاء الانسان لأجل الشك في بقاء زيد، ففي هذا القسم لا إشكال في جريان الاستصحاب لتامة أركانه في الكلّي، وفي الفرد يترتب على كلٍّ منها أثرهما .

القسم الثاني: هو ما يكون الشك في الكلّي لأجل دوران الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، كما في المثل المعروف في البقّ والفيل، ففي هذا القسم لا يجري الاستصحاب في الخاصّين، أي لا يجري الاستصحاب لا في البقّ ولا في الفيل؛ لأنّ ما هو الحادث إمّا أن يكون مقطوع الحدوث ومقطوع البقاء، وإمّا أن يكون مقطوع الحدوث ومقطوع الزوال، فعلى كلٍّ من التقديرين ليس شك .

وأما الكلّي فيجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ الكلّي كان سابقاً موجوداً فبالاستصحاب يحكم ببقائه، لأنّه ولو أنّ الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه غير متيقّن البقاء لكن حيث إنّ وجود الكلّي كان ثابتاً ووجوده على تقدير وجوده يكون بعين وجوده أولاً فلا مانع من أستصحابه .

ومنشأ توهم عدم جريان الاستصحاب ليس إلّا ما قاله الشيخ رحمه الله، وهو: أنّ مقتضى استصحاب عدم وجود الفرد الطويل هو عدم جريان استصحاب بقاء الكلّي؛ لأنّ الفرد سبب لبقاء الكلّي، وبعد عدم حدوثه لا استصحاب، فيذهب موضوع الأصل المسبّي، ومسلّم بأنّ الاستصحاب السببيّ مقدم على الاستصحاب المسبّي .

ولكنّ فيه أولاً: أنّ نسبة الفرد مع الكلّي ليس نسبة السبب الى المسبّب، وليس وجود الكلّي مسبباً عن الفرد، بل وجودهما في الخارج متّحد، ويكون وجود الكلّي بعين وجود الفرد، فبعد العينية لا معنى للسببية، فليس الفرد سبباً حتى يكون

استصحابه حاكماً على استصحاب الكلّي، وإن قيل بأنّ بينها تلازماً كان أولى، مع أنّه أيضاً فاسد، وعلى كون الكلّي لازم الفرد فيقال بأنّ استصحاب العدم في الفرد يكون لازمه هو عدم وجود الكلّي، وهذا لا يثبت بالاستصحاب؛ لأنّه ليس أثره الشرعي، فعلى هذا لا مانع من جريان استصحاب الكلّي، ولا يبقى مجال للتوهم المتقدم ذكره.

وللناثني عليه السلام هنا كلام، وهو: أنّه قال بأنّ في الاستصحاب السببي وتقدّمه على الأصل المسببي، مع ما قلنا من اشتراط كون الترتب بين السبب والمسبب شرعياً أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً لموضوع الأصل المسببي ومزيلاً للشك فيه، مثل الأصل الجاري في الماء المغسول به التوب، حيث إنّ ولو يشك في حصول طهارة التوب ومقتضى الأصل بقاء نجاسته لكن الأصل الجاري في الماء يرفع ويزيل شكّه؛ لأنّ منشأ شكّه في طهارة التوب وعدمه كان لأجل الشك في طهارة الماء، والأصل الجاري في الماء جعله طاهراً فزال شكّه.

وأما لو لم يكن الأصل السببي رافعاً ومزيلاً للأصل المسببي فالأصل المسببي يجري ولا يزاحم الأصل السببي ومثّل لهذا بمثال لو شك في كون اللباس متّخذاً من مأكول اللحم أو من غيره فجريان أصالة الحلّ في الحيوان المتّخذ منه اللباس لا يرفع الشك في جواز الصلاة فيه وعدمه، مع أنّ الشك في جواز الصلاة في اللباس مسبّب عن حليّة الحيوان المتّخذ منه وعدمها، والترتب بينها شرعي، ومع ذلك فأصالة الحلّ في الحيوان لا تزيل الشك في جواز الصلاة في اللباس.

وهذا كلام في غير محلّه وفيه مغالطة؛ لأنّه في الشك في السببي والمسببي بعد عدم كون المراد بالسبب هو السبب الاصطلاحي، بل المراد هو كون المسبّب الأثر الشرعي للسبب فعلى هذا كيف يصحّ أن يكون الأصل هو الأصل السببي؟ ومع هذا لا يكون مقدماً على الأصل المسببي، ولا يعتبر أزيد من ذلك أن يكون رافعاً للأصل

المسببي، بل مع قبول كون الأصل هو الأصل السببي فيكون مقدماً على الأصل المسببي بلا حاجة إلى قيد زائد، فثلاً لو جرت أصالة الحلية في حيوان فحيث إن أثره الطهارة تحكم بطهارته وهذا من الواضحات، والمغالطة قد وقعت من أجل أن موضوع الحكم تارة يكون نفس اللحم والشحم وغيرهما، وأخرى يكون اللحم وغيره مرآة ومشيراً إلى الحيوانات، مثلاً يكون موضوع الحكم الغنم والكلب، فإذا كان موضوع الحكم حقيقة هو الغنم فأصالة الحلية في هذا اللحم أو الشحم أو الروث لا يثبت كون هذا غنماً، والطهارة إن كانت أثر الغنم فلا تترتب على حلية اللحم .
وأما إن كان موضوع الحكم هو نفس اللحم والشحم وغيرهما فأصالة الحلية فيها تثبت الطهارة .

إذا عرفت هذا فحيث إنه في باب اللباس قال بعض بأن المعتبر هو كون اللباس من أجزاء حيوان مأكول اللحم فلا بد من إثبات هذا، فهو أيضاً توهم وقال بعدم إثبات أصالة الحلية لكون هذا من أجزاء حيوان مأكول اللحم، ولكن من يراجع أخبار اللباس في باب الصلاة يظهر له عدم اعتبار ذلك، بل فقط يلزم أن يكون حلالاً، وأما إثبات كونه من أي حيوان فلا، ولو سلم هذا فليس أصالة الحلية بالنسبة إليه هو الشك في الأصل السببي والمسببي، فعلى هذا لو سلم كون الأصل هو الأصل السببي فيقدم على الأصل المسببي .

هذا، فقد ظهر لك عدم جريان الاستصحاب في الخاصين في القسم الثاني من استصحاب الكلّي. وأما استصحاب الجامع فيجري لو كان له أثر، مثلاً في من شك في أن الخارج منه البول أو المني مع عدم احتمال غيرهما فلو كان لجامع الحدث أثر يترتب بالاستصحاب - مثل - عدم جواز مس كتابه القرآن أثر الجامع فلا يجوز، وأما أثر خصوص خروج المني وهو عدم جواز دخول المسجدين - مثلاً - يترتب؛ لعدم جريان الاستصحاب في الخاص .

نعم، يختلف أمر الاستصحاب من جهة أخرى، وهي: أنه كما في المثال المتقدم

من يعلم بأن الخارج منه إما البول وإما المني فهو إما أن يكون جنباً أو محدثاً بالحدث الأصغر مسبقاً، أو تكون حالته السابقة الطهارة .

أما الكلام في ما كانت حالته السابقة الطهارة فقلنا بجريان استصحاب الجامع إن كان له أثر، وعدم جريان الاستصحاب في الخاص .

وأما فيما لو كانت الحالة السابقة الجنابة فيجب الغسل، ولا يجري الاستصحاب حتى في الجامع؛ لعدم أثر له؛ لأنه لو كان الخارج هو المني فغسله للجنابة يرفعه، وإن كان البول فأيضاً غسل الجنابة بعد كونه مجزئاً عن الوضوء يرفعه .
وأما إذا كانت حالته السابقة هي الحدث الأصغر؛ فتارةً نقول بأن الحدث الأصغر والأكبر كليهما مأخوذان على حدة، بحيث إنه في صورة كون الشخص محدثاً بالحدث الأصغر لو حدث بالحدث الأكبر لا يتبدل الحدث الأصغر بالأكبر، غاية الأمر هو أن الغسل يرفع أثر كل منهما .

وتارةً نقول بأن الحدث الأصغر مرتبة من الحدث، والأكبر مرتبة أخرى منه، فلو حدث في الفرض بالحدث الأكبر يتبدل الحدث الأصغر بالأكبر .

فإن قلنا بالأول فلا مجال لاستصحاب الجامع إلا على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي؛ لأنّ الفرد المتيقّن الحدوث - وهو الحدث الأصغر - ارتفع بالوضوء قطعاً، وأما الحدث الأكبر فهو حدوته مشكوك فلا وجه لاستصحاب الجامع إلا على جريان الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث .

وإن قلنا بالثاني فعلى القول بأن الاستصحاب هو جعل المسائل فالحدث الأصغر ارتفع بالوضوء، والأكبر وإن كان الشك في حدوته ومقتضى الاستصحاب عدم حدوته لكن مع ذلك في هذا الحال هو شاك في أنه ارتفع حدثه أم لا، وكان جامع الحدث متيقّن الحدوث فيجري استصحاب الجامع، وأثره وجوب الغسل .

وأما على ما قلنا من كون معنى الاستصحاب هو معاملته معاملة اليقين فبعد الوضوء وجريان استصحاب العدم بالنسبة إلى الحدث الأكبر لا معنى لاستصحاب

الجامع، لعدم الأثر له، حيث إن أثره إما الوضوء فحاصل، وإما الغسل فهو مرتفع بالأصل، فلا يجري استصحاب الجامع، فهذا المورد من الموارد التي يكون فيها الفرق بين جعل المائل وبين ما اخترناه من أن حقيقة الاستصحاب هو معاملة معاملة اليقين .

وقد يتوهم عدم جريان الاستصحاب في الكلي من القسم الثاني لأجل ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله، وهو: أنه قال بأن المعتبر في الاستصحاب عدم تخلل بين زمان الشك واليقين، بمعنى أنه لا بد وأن يكون الشك مستمراً الى زمان اليقين ولا يتخلل شيء بين أزمنة الشك، فلو احتمل وقوع الناقض بين زمان الشك واليقين، مثلاً لو تيقن بشيء في اليوم السابق ثم شك في الحال، ولكن يحتمل أنه تيقن بنقض اليقين السابق فلا مجال للاستصحاب هنا؛ لأنّ هذا يحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك، فيكون من الشبهة المصداقية لنقض اليقين بالشك .

فعلى هذا يأتي الإشكال، وهو: أنه في القسم الثاني يحتمل أن يكون الموجود هو الفرد القصير، وعلى تقدير هذا يكون مقطوع الزوال، فلا ندري بأنّ الموجود هو القصير أو الطويل، ويحتمل أن يكون القصير، فعلى هذا يحتمل انتقاض يقينه باليقين؛ لأنّه لو كان الموجود هو القصير ارتفع يقيناً، لكن لا يعلم بذلك ولكن احتمالاً موجود، فبصرف الاحتمال تكون الشبهة مصداقية ولا مجال لاستصحاب الجامع . ولكن فيه أولاً: بأننا لا نلتزم بذلك، يعني بأنّه بالاحتمال لا مجال للاستصحاب لأجل كون الشبهة مصداقية، وهذا هو الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته الله .

وثانياً: أنه لو قلنا بما قاله المحقق الخراساني رحمته الله وذهابه الى ما قلنا في الاستصحاب ولكن لا يوجب ذلك عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه؛ لأنّ اليقين والشك من الصفات النفسانية، وحيث إنّها من الصفات القائمة في النفس فحصول صورة اليقين لو طابق صورة الشك فيرفع الشك، وبالعكس، وأمّا لو لم

يمكن التطبيق فوضوع الشك أمر آخر غير موضوع القائم عليه اليقين فلا يزيل الشك، وبالعكس، فعلى هذا فصورة اليقين بالفرد القصير بعد حصول اليقين بزواله ترتفع هذه الصورة، وأما اليقين بالجامع فليس منطبقاً عليه في النفس إلا بالملازمة، وكذلك بالطويل أيضاً ليس منطبقاً إلا بالملازمة، فاحتمال النقص باليقين ينطبق على الخاص لا على الصورة الحاصلة في النفس وهو اليقين بالجامع، فعلى هذا لا مجال لهذا التوهم، ولا يبقى إشكال، فالحق هو جريان الاستصحاب في القسم الثاني.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي: وهو أنه يقطع بأن الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه مقطوع الزوال، ولكن يحتمل بقاء الجامع لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً مع حدوث الفرد المقطوع الزوال، أو لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع زوال الفرد المقطوع الزوال.

والحق هو عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم؛ لأنه بعد ما قلنا من أن وجود الطبيعي في الخارج يكون بعين وجود فرد، وأن وجود حصّة في ضمن فرد غير وجوده في ضمن الآخر، فعلى هذا ما قطع بوجود الجامع في ضمنه فهو مقطوع الزوال، والجامع الآخر في ضمن فرد آخر يكون مشكوك الحدوث، فلا يبقى مجال لاستصحاب الجامع.

ولا يخفى عليك فرق هذا القسم مع القسم الثاني، فإن في القسم الثاني لا إشكال في أنه على تقدير كون الفرد هو الطويل يكون الكلّي وجوده في الآن الثاني بعين وجوده في الآن الأول، وهذا بخلاف ذلك القسم، فإن وجود الكلّي في الآن الثاني غير وجوده في الآن الأول؛ لأنه في الآن الأول كان في ضمن فرد مقطوع الزوال، وفي الآن الثاني على تقدير وجوده يكون في ضمن فرد آخر وهو الفرد المشكوك الحدوث فلا يجري الاستصحاب، فافهم.

نعم، في موردٍ واحدٍ يجري الاستصحاب، وهو ما كان الفرد المقطوع الزوال نسبته مع مشكوك الحدوث نسبة الشيء ذي مراتب، ولا يكون كلّ منها بالنسبة إلى الآخر فرد مبين، بل كلّ منها مرتبة من مراتب الشيء الواحد، والسر في ذلك هو: أنّه على هذا يكون هذا الفرد المشكوك أيضاً مورد تعلق اليقين في ضمن الفرد المقطوع الزوال، مثل الخطّ الطويل والقصير، فالفرد الطويل لو لم يكن الحدّ مأخوذاً فيه، بل أخذ صرف ذاته فهو الفرد القصير مع الزيادة، لا أن يكون فرداً آخر؛ لأنّ زيادة المقدار بالخطّ القصير يحدث الخطّ الطويل، فلو تعلق اليقين بوجود الخطّ الطويل فحيث إن اليقين تعلق بتمام هذا الخطّ فلو تيقّن بعد ذلك بزوال هذا الخطّ الطويل وشك في أنّه بقي مرتبة ناقصة منه وهو الخطّ القصير فيكون استصحاب جامع الخطّ بلا مانع؛ لأنّ اليقين بالجامع الذي كان سابقاً متعلّقاً بتمام الخطّ والخطّ القصير أيضاً يكون مورد اليقين فيجري الاستصحاب في الجامع .

ولكنّ هذا القسم حقيقةً ليس من قبيل استصحاب القسم الثالث، لأنّ في القسم الثالث لابدّ وأن يكون فردين: فرد مقطوع الزوال، وفرد مشكوك الحدوث، وفي هذا المورد لم يكن كذلك، نعم، في مثل هذا المورد أيضاً لابدّ وأن يكون مشكوك الحدوث مرتبةً ضعيفةً من مقطوع الزوال بنظر العرف، وإلاّ فلو كان بنظرهم فردين لا يجري الاستصحاب، لأنّه على هذا ما تعلق به اليقين غير هذا الفرد، ولأجل ذلك لو قطع بزوال الوجوب لا مجال لبقاء الاستصحاب، لأنّه ولو كان الاستصحاب عند الدقّة مرتبةً ضعيفةً من الإرادة والوجوب مرتبةً قويةً ولكن عند العرف ليس كذلك، فافهم. هذا كلّّه في حال استصحاب الكلي .

وأما الكلام في المردّد فاعلم: أنّه على قول المشهور بأنّ الأثر يكون لأحدهما المردّد فلا مجال للاستصحاب؛ لأنّ الأثر خارجاً يكون للأطراف، لا لأحدهما المردّد، فاستصحاب المردّد لا فائدة فيه، مثلاً لو استصحب نجاسة أحدهما المردّد بين

الإثباتين فالأثر في الخارج يكون لهذا ولهذا، لا لأحدهما المردّد، فاستصحاب أحدهما المردّد لا يترتب عليه النجاسة إلّا بالملازمة وهي مثبتة.

وأما على ما اخترناه في العلم الإجمالي من أنّ ما تعلّق به العلم هو إثناء زيد -مثلاً- الذي هو في الخارج مردّد بين الإثباتين، والأثر أيضاً يكون لإثناء زيد فاستصحابه لا مانع منه من هذا الحيث.

لكن مع ذلك كما قلنا في أصل العلم الإجمالي بأنّه لا بدّ في تنجّزه من أن يكون بحيث لو وقع في كلّ من الأطراف يكون مع الأثر، ولذا قلنا بعدم التنجّز لو كان لأحدهما استصحاب، أو أصل بلا معارض، أو خرج أحدهما من محلّ الابتلاء، فعلى هذا في استصحابه أيضاً بعد عدم الأثر في كلّ من الأطراف فلا مجال للاستصحاب، مثلاً لو وقع التطهير على أحدهما فاستصحاب نجاسة إثناء زيد لا أثر له، إذ لو كان في هذا الإثبات فقط فقد طهر، فلا أثر له على كلّ حال، فافهم.

التنبيه الرابع:

قد يقع الإشكال في استصحاب الزمانيات، وينبغي التكلّم في موارد ثلاثة حتى يتّضح كاملاً ما هو الحق في المقام الأول في استصحاب نفس الزمان الثاني في الزمانيات، أعني الأمور المتدرجة ضمن الثالث في الأمور القارة المقيدة بالزمان.

أما الكلام في المورد الأول، -أعني استصحاب نفس الزمان- وهو أهمّ الموارد فنقول بعونه تعالى: إنّ منشأ الإشكال في جريان الاستصحاب هو: أنّ الزمان حيث يكون أمراً انتزاعياً من الحركة، وهو في الحركة دائماً وينقضي ويتصرّم كلّ جزءٍ منه و يحدث جزء آخر، وفي الاستصحاب لا بدّ في جريانه من بقاء الموضوع، وفي الزمان لا يكون الموضوع باقياً، لأنّ جزءاً من الزمان المتيقن قطع بانقضائه وتصرّمه فكيف يجري الاستصحاب؟ ولا يخفى عليك بأنّ هذا الإشكال لا

يرد على القول بكون الزمان عبارةً عن الحركة التوسّطية؛ لأنّه على تقدير كونه عبارةً عن ذلك فهو باقٍ ولا شك في بقائه، بل هو في الآن الثاني أيضاً يكون بين المبدأ والمنتهى، فافهم .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

منها: ما قاله الشيخ رحمته الله مختصراً، ونحن نوضّح مراده، وحاصل كلامه يرجع الى ما سبق منّا كلامه في بعض المقامات، وهو: أنّه يمكن أن تكون أشياء متباينة متنافية على كثرتها ولا يكون بينها وحدة حقيقية، ولكن مع ذلك يمكن اعتبار وحدةٍ بينها بحسب نظرٍ وغرضٍ عقلائي، ويعتبر الجامع بين هذه الكثرات هو الجامع الاعتباري كما ترى، مثلاً في الصلاة مع كونها عبارةً عن السجود والركوع وغير ذلك وهي وحدات مختلفة وليس بينها وحدة حقيقية، ولكن مع ذلك باعتبار دخل كلٍّ منها في غرضٍ واحدٍ نتصور لها جامعاً اعتبارياً .

فكذلك نقول فيما نحن فيه بأنّ الزمان تنقضي أجزاؤه وتتصرم، ولكن مع ذلك لا مانع من اعتبار جامع لهذه الأجزاء المختلفة باعتبار غرض، ويكون الحكم موضوعه، ومركبه هذا الجامع الاعتباري، كما قلنا في الصلاة في الصحيح والأعمّ، فعلى هذا لا مانع من استصحاب الزمان، يعني استصحاب هذا الجامع بعد كون هذا الجامع موضوعاً للأثر. نعم، لو كان الأثر للأجزاء المتصرّمة لا يمكن استصحابها؛ لانقضائها وتصرّمها، لكنّ الأثر يكون للجامع، فالإشكال يرد لو كان الغرض من استصحاب الزمان هو استصحاب بعض أجزائه المتصرّمة، ولكن على ما قلنا ولو بعض الأجزاء يتصرم لكنّ الجامع محفوظ فيستصحب بلا إشكال .

فحاصل الكلام يرجع الى أنّ مورد الأثر لو كان هو كلّ جزءٍ جزءٍ من الزمان فيكون للإشكال مجال، ولكن بعد كون الأثر مترتباً على حيث وحدته فلا يرد الإشكال؛ لما قلنا من الوحدة اعتبارية بين أجزاء الزمان، وهذه الوحدة ليست

وحدة عرفية، بل هي وحدة حقيقية لكن بحسب الاعتبار، وهذه الوحدة كما يشارك أجزاء الزمان فيها تحت جامع واحد كذلك يمتاز بعضها مع البعض الآخر، مثلاً أجزاء زمان شهر الصيام وإن كانت متباينة لكن بعد اعتبار وحدة بينها بحسب الغرض، فكما أن هذه الآتات يحصل بينها حيث وحدة كذلك بهذا الاعتبار تمتاز هذه الآتات عن آتات شهر آخر؛ لأنه لا توجد هذه الوحدة في آتات شهر آخر. إذا عرفت ما قلناه ظهر لك أن استصحاب الزمان يكون سليماً عن الإشكال المتقدم ذكره من هذا الحيث.

لكن يرد في المقام إشكال آخر، وهو: أن استصحاب الزمان بعد جريانه لا يكون مثبتاً إلا إذا كان الزمان المتيقن باقياً، وأما وقوع الفعل المقيّد بالزمان في هذا الزمان فلا يثبت بهذا الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: لو كان فعل مقيداً بالزمان فاستصحاب الزمان وإن أثبت بقاءه لكن لا يثبت أن هذا الفعل المقيّد بالزمان وقع في هذا الزمان، مثلاً عنوان أداء الصلاة لا يثبت بالاستصحاب، كما لو شك في بقاء النهار فالاستصحاب وإن كان يثبت أن النهار باقٍ ولكن لو صلى في هذا الوقت فالاستصحاب لا يثبت أن الصلاة وقعت أداءً وفي وقتها إلا على القول بحجية الأصل المثبت، وهو باطل.

فعلی هذا بعد عدم فائدة لاستصحاب الزمان في مثل ما كان الزمان قيداً للفعل فلا تبقى فائدة لاستصحاب الزمان؛ لأنه قلّ مورد لا يكون الزمان مأخوذاً فيه بنحو القيدية، بل يمكن أن يقال: ليس مورد يكون كذلك، ولا إشكال في أن في الشرعيات يكون الزمان مأخوذاً فيها بنحو القيدية فليس في هذا الاستصحاب أثر، بل كما قاله التائيي رحمه الله يعود إشكال آخر على هذا، وهو: أنه بالاستصحاب يثبت شرط الوجوب، والحال أنه على ما ذكرنا لم يحصل قيد الواجب، فالوجوب يكون فعلاً، وليس الواجب واجباً فعلاً.

إذا عرفت هذا فلا يرد إشكال، ففي المقام قد يقال بأن استصحاب الزمان مثبت لوقوع الفعل المقيّد به في الزمان فإنّه ولو كان مثبتاً إلا أنّه حيث تكون الواسطة خفية فلا مانع من إثبات هذا القيد بالاستصحاب، فيستراح من هذا الإشكال .

وأما مع عدم الالتزام بذلك كما لا يمكن الالتزام بهذا: فتارة يكون المشي طبق مبنى المحقق الخراساني رحمته الله وهو ما قال في باب الأجزاء من أن الاستصحاب كبعض أصول آخر يكون لسانه هو التوسعة في الواقع، ففي المقام يكفي استصحاب الزمان لوقوع الفعل المقيّد به في هذا الزمان، لأنّه كما لو تيقنا للوقت كان محرزاً للشرط كذلك بعد جريان الاستصحاب يكون متيقناً للوقت، ويكون الوقت أعمّ من الواقع والظاهر على التوسعة .

ولو لم نقل بهذا كما أن الالتزام بذلك يكون مورد إشكال فلا بدّ بأن يقال: إمّا بعدم جريان الاستصحاب أصلاً، لعدم أثر لجريانه بعد عدم إثبات وقوع الفعل المقيّد في هذا الزمان المستصحب، وعدم مورد لا يكون الزمان فيه مأخوذاً في شيء على نحو القيدية .

وإمّا أن يقال بأن بعد جريان الاستصحاب وإثبات بقاء الزمان يثبت كون الفعل المقيّد به واقعاً فيه صوناً للنفوية؛ لأنّه بعد عموم أدلّة الاستصحاب وشموله للمورد فلو كان شاملاً ولا يثبت هذا يكون لغواً، فبالملازمة نكشف بأن الاستصحاب كما يثبت بقاء أصل الزمان كذلك يثبت بقاء الفعل المقيّد به، كما قال المحقق الخراساني رحمته الله نظيره في الأمارات .

بل لو كان الإشكال في باب الأمارات بأنّ الدليل ليس إلا العموم ويمكن تخصيصه في المورد، ولا يمكن الإشكال في المقام؛ لأنّ في المقام ورد دليل خاصّ على حجية الاستصحاب في هذا المورد؛ لأنّ رواية القاساني وهي إحدى الروايات المتمسك بها على الاستصحاب يكون موردها هو الصوم، ولا إشكال في أنّ الصوم

من الأفعال المقيّدة بالزمان، فالحكم بالاستصحاب في هذا المورد شاهد على حجية الاستصحاب في أصل الزمان، وإثبات وقوع الفعل المقيّد به في هذا الزمان، وإذا ورد دليل في خصوص الصوم فلا إشكال في صحة الالتزام بهذا الاستصحاب في كلّ مورد يكون كالصوم؛ لعدم الفرق بينها أصلاً، بل لا حاجة إلى تنقيح المناط، بل نقول بأنّه بعد ورود أخبار على حجية الاستصحاب مطلقاً تمّ تطبيقه في رواية على مورد نفهم أنّ الاستصحاب حجة في كلّ ما يكون مثل هذا المورد، فافهم.

أمّا الكلام في المورد الثاني - أعني في استصحاب الزمانيات - كالتكلم أو جريان الماء فنقول بعونه تعالى: إنّ في هذا القسم يكون وحدتان:

الأولى: هي الوحدة التي تكون في حقيقة الزماني، حيث إنّ الزماني ولو كان إذا وجد يكون له أجزاء وينعدم كل جزء ويوجد جزء آخر ولكن مع ذلك يكون بين هذه الأجزاء وحدة حقيقية لا اعتبارية؛ لأنّها وجوداً واحداً، إذ الوجود التدريجي يكون له وجود واحد، غاية الأمر يكون نحو وجوده هو التدرّج.

الثانية: هي الوحدة الاعتبارية التي تكون بين هذه الأجزاء المختلفة باعتبار معتبرٍ لأجل غرضٍ أو مقصد، مثلاً التكلم يكون كذلك، فمن كان متكلماً وإن كان كلّ كلمة من كلامه غير الأخرى وكلّها تنعدم كلمة تظهر أخرى مقامها إلا أنّه حيث يكون التكلم وجوداً واحداً فيكون فيه وحدة حقيقية، ويمكن أن يعتبر المعتبر أيضاً بين هذه الكلمات حيث وحدة باعتبار غرض، مثل كون كلّ منها دخيل في الثواب الكذافي، فهذا الاعتبار يعتبر فيها وحدة اعتبارية.

فعلى هذا في الزمانيات لا إشكال في جريان الاستصحاب باعتبار كلّ من الوجدتين، لكن فيه شرط، وهو: أن يكون لهذه الوحدة أثر وتكون هذه الوحدة مورد الأثر، كما أنّ في الزمانيات يمكن أن يكون كلّ من الوجدتين المتقدمتين مورد الأثر.

القول بأن في استصحاب الزمان يعقل استصحاب الفرد والكلّي بأقسامه ٤٠١

إذا عرفت هذا يظهر لك فساد ما يلوح من كلام المحقّق الحراساني رحمته الله.
وتصرّح بعض آخر، وهو: أنّ في أصل الزمان وحدةً حقيقيةً فللاستصحاب مجال،
لأنّ في أصل الزمان وإن كانت وحدة حقيقية لأنّ وجوده وجود تدريجي، لأنّ من
أول الحركة الى يوم انتهائه له وحدة، ولكن هذه الوحدة ليست مورد الأثر حتّى
يصحّ استصحابها بهذا الاعتبار، بل الوحدة التي كانت مورد الأثر في أصل الزمان
هي الوحدة الاعتبارية التي أشرنا إليها، وبهذا الاعتبار صحّ استصحابها.

ومما قلنا ظهر لك أنّه لا فرق بين كون منشأ الشك هو في الكيّة والمقدار
الزمني. وبعبارة أخرى: يكون الشك في المقتضي، أو يكون الشك في وجود المانع
والرافع؛ لأنّ الوحدة التي كانت مورد الأثر لا فرق فيها بين الصورتين، بل الوحدة
صحّ استصحابها، فلا إشكال في استصحاب نبع الماء وجريانه أو خروج الدم
وسيلانه - مثلاً - لو كان منشأ الشك في الجريان والسيلان في أنّه بقي في المنبع أو
الرحم فعلاً شيئاً من الماء أو الدّم غير ماجريّ و سال فيصحّ استصحاب السيلان
والجريان بلا إشكال.

ومما قلنا يظهر لك أنّ في استصحاب الزمان يعقل استصحاب الفرد والكلّي
بأقسامه، فتارةً يشك - مثلاً - في أنّ سورة الحمد التي كان مشتغلاً بها تمت أو لا فصحّ
استصحاب الفرد والكلّي. وتارةً يكون الشك في أنّ السورة التي شرع فيها هي
سورة التوحيد حتّى فرغ منها، أو كانت سورة البقرة حتّى لم يفرغ منها، فهذا هو
القسم الثاني من أقسام الكلّي.

وتارةً يعلم بأنّ سورة التوحيد التي شرع فيها فرغ عنها، لكن لا يدري بأنّه
هل شرع مقارناً لقراغه عنها بسورة أخرى، أو لا؟ فهذا من قبيل القسم الثالث من
استصحاب الكلّي.

وأيضاً ممّا مرّ ظهر لك ما في كلام النائي رحمته الله من الفرق في الزمانيات بين ما

يكون من أول الأمر داعيه اليه وبين ما لا يكون كذلك، مثلاً لو كان داعيه من أول الأمر هو التكلم ساعة في ضمن الساعة لو شك في بقاء التكلم يجري الاستصحاب .
وأما لو كان داعيه من الأول هو التكلم ساعة ثم في الأثناء يحصل له داعٍ آخر في التكلم ساعة أخرى فشك في البقاء بعد ذلك فهو قاطع بارتفاع الداعي الأول، ولكن يكون شكّه في إحداث داعٍ آخر فلا يجري الاستصحاب.
وأما وجه فساد كلامه فهو: أنّه بعد كون الوحدة محفوظة فلا فرق في جريان الاستصحاب بين صورتين.

ووجه توهم الفرق هو: أنّه توهم بأن مورد الأثر والوحدة يكون هو الداعي، فإذا ارتفع الداعي فلا وجه للاستصحاب .
ولكنّ هذا فاسد، وليس كذلك، بل مورد الأثر إمّا أن يكون وحدة حقيقية، وإما أن يكون وحدة اعتبارية، وكلّ منهما ليستا بالداعي، وهذا من الواضحات، فإنّك ترى أنّ رجلاً لو كان داعيه هو النطق ساعة ثم بعد الشروع لأجل سؤالات المستمعين يحدث له الداعي إلى مزيد من ذلك فع ذلك تكون الوحدة باقية، فيعدّ عرفاً بأنّ كلامه ونطقه كلام ونطق واحد، فافهم .

أما الكلام في المورد الثالث - أعني في الأمور القارة المقيدة بالزمان - فكما قال الشيخ عليه السلام: لو شك في بقاء القيد والمقيد معاً بعد القطع بحدوثها، كما لو علم بصوم النهار فشك في بقاء الصوم المقيد بالنهار فيجري الاستصحاب ويحكم ببقاء القيد والمقيد، وأمّا لو شك في بقاء المقيد فقط مع القطع بارتفاع القيد، كما لو علم بوجوب صوم النهار الفلاني ثم قطع بارتفاع هذا النهار لكن شك في بقاء وجوب نفس الصوم فلا مجال للاستصحاب؛ لأنّ المتيقّن هو المقيد مع القيد، فبعد زوال القيد زال المقيد، ولا وجه للتفصيل الذي ذكره النائي عليه السلام من الفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً؛ لأنّ محلّ الكلام يكون فيما كان الزمان مأخوذاً بنحو القيدية، فالاستصحاب في

كلام المحقق النراقي وإشكال الشيخ عليه، ويطلان الإشكال ٤٠٣

المورد الأول كما قاله الشيخ رحمته يجري، وفي المورد الثاني يعني مورد ارتفاع القيد لا يجري بلا تردد .

ولكنّ النراقي رحمته قال في المورد الثاني - أعني مورد القطع - بارتفاع القيد بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي بأن مقتضى استصحاب وجوب السابق بقاؤه، ومقتضى استصحاب العدم الأزلي عدم وجوبه فيتعارض الاستصحابان .

وقال الشيخ رحمته جواباً عن هذا الكلام بما يكون حاصله هو: أن الزمان إما أن يكون قيداً، وإما أن يكون ظرفاً .

فلو كان الزمان قيداً فبعد ارتفاع القيد يجري استصحاب العدم الأزلي، ولا يجري استصحاب الوجود؛ لأن الخارج من العدم هو هذا الفرد والباقي باقي على العدم .

وأما لو كان الزمان ظرفاً فلا مجال لاستصحاب العدم الأزلي؛ إذ العدم نقيض الوجود، والوجود يكون مطلقاً لا مقيداً، ويجري استصحاب الوجود بعد ارتفاع القيد، فعلى هذا في صورة كون الزمان قيداً يجري استصحاب العدم الأزلي ولا يجري استصحاب الوجود، وفي صورة كون الزمان ظرفاً يجري استصحاب الوجود ولا يجري استصحاب العدم الأزلي، فلا يتفق المورد الذي يتعارض فيه الاستصحابان .

ونقول لتوضيح كلام الشيخ رحمته حتى يتضح فساد ما استشكل: إنه لا إشكال في أن العدم عدم وليس قابلاً لشؤون وحشيات، بل ليس هو إلا العدم، فكل حشية وشأن نسب إلى العدم ليس باعتبار نفسه؛ لأنّ العدم ليس قابلاً لذلك، بل يكون بعض الشؤون والحشيات المنتسبة إلى العدم باعتبار الوجود، فلو قيل - مثلاً - للعدم أفراد يكون باعتبار الوجود، أو يقال: عدم كذا عدم فلان يكون كله باعتبار

الوجود، فاذا كان كذلك فكما أنَّ في الوجود تارة تكون أفراد عرضية كذلك يعقل في العدم أيضاً باعتبار الوجود، وكذلك كما يمكن أن يكون الوجود وجوداً واحداً مستمراً كذلك العدم، وكما يعقل أن يكون لوجود أفراد طولية كذلك يمكن في العدم، فيكون عدم اليوم الكذافي -مثلاً- غير عدم اليوم الآخر .

فاذا عرفت أنَّ هذه الشؤون في العدم تكون معقولة ولكن باعتبار الوجود فعدم المطلق يكون باعتبار وجود المطلق، وعدم المقيّد يكون باعتبار وجود المقيّد يظهر لك مراد الشيخ رحمته الله فإنه لو كان الوجود قيداً والزمان فيه بنحو التقيد فعدمه أيضاً يكون كذلك، فبعد ارتفاع هذا الوجود المقيّد يكون مجرى استصحاب العدم الأزلي. وأما لو كان الزمان بنحو الظرفية فعناه أن وجود المطلق مورد الحكم، فلا بد أن يكون عدمه أيضاً باعتبار الوجود مطلقاً، فبعد نقض عدم المطلق بهذا الوجود المطلق ففي زمان الشك يكون المورد مجرى استصحاب الوجود، إذ الوجود المطلق مورد الحكم، ولا مجال لاستصحاب العدم الأزلي، إذ هو عدم مطلق وقد انتقض بالوجود قطعاً، فعلى أي حال لا يوجد مورد يكون الاستصحابان فيه متعارضين، فلا يرد على كلام الشيخ رحمته الله ما استشكله النائي رحمته الله، فتدبر .

التنبيه الخامس:

لا إشكال في حجية الاستصحاب الفعلي، مثل أنك تدري سابقاً بوجوب الصلاة، ففي الآن الثاني شككت في ذلك، فيحكم ببقاء الوجوب ببركة الاستصحاب.

وقد يقال بحجية الاستصحاب التعليقي وجريانه، كالمثال المعروف في العنب اذا غلى يحرم، فيقال في الزيب أيضاً بأن هذا الجسم لو غلى يحرم، ولو لم يكن فعلاً في حال الغليان فيحكم ببركة الاستصحاب بحرمة الزيب لو غلى، قال الشيخ رحمته الله

بجريان الاستصحاب التعليقي، وكذلك المحقق الخراساني رحمته.

والإشكال في جريان الاستصحاب التعليقي هو: أنه لابد في الاستصحاب من وجود المستصحب فعلاً، وفي المقام ليس فعلاً شيء حتى يستصحب.

وقال الشيخ رحمته في رد الإشكال بأمرين:

أما أولاً فإن الملازمة فعلية، فبالاستصحاب تثبت الملازمة.

وثانياً: بأن الوجوب الفعلي وإن لم يكن في البين ولكن للوجوب التقديري أيضاً نحو وجود ولو لم يكن هذا التقدير فعلاً.

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام. أما في الملازمة فإن الشيخ رحمته الملتزم بأن الأحكام الوصفية منتزعات وليست بمجولات شرعية، فكيف تكون الملازمة قابلة للاستصحاب؟ إذ لابد وأن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً.

وأما على مبنى المحقق الخراساني رحمته فهو أيضاً قال بأن الملازمة والسببية وغيرها ليست بمجولات، بل تكون هذه العلة فيها تكويناً للخصوصية التي فيها، أو تكون معرّفات على ما شرحنا كلامه في الأحكام الوصفية، فهو أيضاً كيف يمكن له الالتزام بجريان الاستصحاب؟

وأما في كلامه الثاني فالشيخ رحمته الملتزم بكون الواجبات المشروطة لباً راجعة إلى الواجبات المعلقة فيكون الوجوب فعلياً، وإن كان الواجب استقبالياً فهو يمكن له الالتزام باستصحاب هذا الوجوب التقديري.

وأما المحقق الخراساني رحمته الملتزم بأن القيد في الواجب المشروط راجع إلى الهيئة، وقبل وجود الشرط لا وجوب ولا بعث ولا تحريك، وإطلاق الواجب عليه مجاز وليس إلا الإنشاء اللفظي فهو لا يمكن له الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقي؛ لأنه لا وجوب فعلاً حتى يستصحب.

ونحن أيضاً حيث اخترنا هذا المبنى لم نلتزم بالاستصحاب التعليقي.

نعم، يمكن أن يقال في مورد مجريان الاستصحاب التعليقي، وهو: أن يكون لسان الدليل في مقام بيان إثبات الملازمة، ونلتزم أيضاً بكون الملازمة بمحولة، فتدبر.

وفي جريان الاستصحاب التعليقي بعض إشكالات أخر غير ما ذكر:
ومنها: عدم بقاء الموضوع؛ لأنّ موضوع الحرمة هو العنب اذا غلى.
ويمكن الجواب عن هذا الإشكال: بأنّه بعد كون موضوع الاستصحاب عرفياً فالعرف يكون بناؤه على المسامحة، فما هو الموضوع عندهم هو هذا الجسم المحفوظ في حال العنية والزيبية .

منها: وهو الوارد على خصوص هذا المثال المشهور، يعني العنب اذا غلى يحرم، وهو: أنّ الدليل لو كان هو أنّ العنب اذا غلى يحرم كان لهذه الكلمات مجال بأن يقال بما قيل من مسامحة العرف وغير ذلك، ولكن لو كان موضوع الحرمة على ما ورد عليه الدليل هو العصير فلا يكون مجال لمجران استصحاب التعليقي في الزبيب، إذ العصير اسم لما يعصر من العنب، والماء الحاصل من عصر العنب يكون عصيراً، فالزبيب الذي ليس فيه ماء أصلاً كيف يقال فيه بالحرمة والزبيب يدخل فيه ماء خارجي؟ فبين ماء العنب وماء الزبيب فرق واضح، حيث إنّ الأول ماء حاصل من نفس العنب، والثاني ماء من الخارج قد دخل فيه، فبعد كون موضوع الحكم هو الأول فبأي وجه يمكن أن يقال بمجران الاستصحاب في أمر آخر لا دليل على حرمة؟ وليس هنا مجال للمسامحة؛ لأنّ العرف أيضاً لا يتسامحون في مثل المقام، ويكون العصير عندهم أيضاً غير الماء من الخارج داخل في الزبيب .

ومنها: تعارض الاستصحابين، فنقول لتوضيح المطلب: إنّ ما يمكن أن يكون جارياً من الاستصحاب في مقابل الاستصحاب التعليقي يكون استصحابين:
الأول: أنّه كما يكون الاستصحاب التعليقي جارياً، بمعنى أنّ هذا لو غلى يحرم

فالآن نستصحب كونه كذلك سابقاً بحيث لو لم يغفل لم يحرم، فنستصحب فيقع التعارض بين الاستصحابين، وكان المحقق الخراساني رحمته الله نظره الى هذا الاستصحاب، فقال بأنه لا تعارض بينهما أصلاً، لأنّ كلاً منهما يكون على موضوع خاص غير موضوع الآخر، لأنّ موضوع أحدهما عدم الغليان، والآخر الغليان، فكما أنّه لو قطعنا بأنّ هذا الجسم في حال عدم الغليان حلال وفي حال الغليان حرام لم يكن تنافٍ و تعارض بين الموضوعين، كذلك في استصحابهما لأنّ وجود موضوع كلّ منهما ينتفي موضوع الآخر فلا يبقُ التعارض، فإن كان التعارض كذلك فقد أجاب عنه، ولكن في المقام استصحاب آخر وهو ما نريد أن نقوله الآن.

الثاني: وهو ما يكون مراد الشيخ رحمته الله، وهو: أنّ هذا الجسم كان حلالاً ذاتاً فبعد الغليان نشكّ في بقاء حلّيته، فببركة الاستصحاب نحكم بالحليّة، والاستصحاب التعليقي أيضاً يجري فيقع التعارض.

فإن كان الاستصحاب الفعلي هو ما قاله الشيخ رحمته الله فلا يكفي في رفع التعارض ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من كون موضوع كلّ من الاستصحابين غير الآخر؛ لأنّ بعد كون هذا الجسم حلالاً مع قطع النظر عن الطوارئ فهذا الحكم ببركة الاستصحاب باقٍ حتّى في صورة الغليان، فيقع التعارض بين الاستصحاب الفعلي والتعليقي. ولكن لا يخفى عليك أيضاً بأنّ الاستصحابين ليسا سببياً ومسببياً، بل كلّ منهما ضدّ للآخر، فلا وجه لما قاله النائبني رحمته الله.

بل ما يمكن أن يقال هو: أنّ المستصحب لو كان موسّعاً، بمعنى أنّ هذا الجسم حلّيته غير مقيدة بشيءٍ وكانت مطلقةً وللتعارض مجال، وأما لو كان المستصحب من أول الأمر مضيقاً فلا يجري استصحاب الفعلي مع وجود موضوع استصحاب التعليقي، وبالعكس، وفي المقام يكون كذلك، لأنّ الحلية من أول الأمر مقيدة بعدم الغليان، ففي حال الغليان لا يجري استصحاب الفعلي حتّى يقع التعارض، فتدبر.

التنبيه السادس:

هل يجوز استصحاب أحكام الشرايع السابقة أم لا؟ لا يخفى عليك أنه مع قطع النظر عن كلام الشيخ و المحقق الخراساني عليه السلام في المقام فيتصور هنا إشكال، وهو: أنه مع أن معنى التدين بالدين هو أن يكون الشخص تابعاً له، وكلما يؤخذ منه فلا بد من أن يكون في كل شيء من أفعاله وأقواله مرجعاً له، وكلما يكون في الدين يأخذ به، وهذا واضح، ولا إشكال أيضاً في أن معنى تمامية شريعة ومجيء شرع آخر هو أنه لابد من التدين بهذا اللاحق، فكل ما صدر منه لابد من اتباعه .

وإن كل نبي في كل شيء يكون له حكم، فالشرع اللاحق ولو كان في الحكم موافقاً مع السابق ولكن يكون له جعل حكم آخر، فيكون جعل الحكم المائل فيما كان في الشرع السابق، لا أن يكون نفس الحكم الأول باقٍ، غاية الأمر لو كان موافقاً يكون جعله جعلاً إمضائياً لا تأسيسياً، والإمضائي أيضاً يكون جعلاً، فعلى هذا ففي كل واقعة له جعل آخر غير ما جعل في الشرع السابق ولو كانا متوافقين .

فعلى هذا نقول بأنه بعد تمامية الدين السابق بمجيء اللاحق فلا بد من التدين بالدين اللاحق، ومن المفروض أن يكون له جعل جديد في كل واقعة، فلو قطعنا بحكم في الشرع السابق أيضاً لا يمكن الأخذ به، لأن وجود النبي اللاحق تمّ شرعه ولا بد من التدين باللاحق وتم أحكامه وللآحق جعل فلا بد من الأخذ به، فبعد عدم إمكان الأخذ من السابق بعد وجود اللاحق فكيف يمكن استصحاب حكم الشرع السابق؟ فظهر لك أنه لا مجال لاستصحاب الشرائع السابقة .

مضافاً إلى أنه لا يحتاج هنا إلى الاستصحاب، فبعض الأحكام غير الإسلامية كيف يمكن أخذها من التوراة والإنجيل المحرّفين؟ وبيعض آخر لو كان مسلماً يكون في مورده الأمانة أيضاً فلا حاجة إلى الاستصحاب، فلا وجه للالتزام بمحجة

في جواز استصحاب أحكام الشرائع السابقة، وعدمه ٤٠٩

الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة أولاً، وعدم الأثر لحجية هذا الاستصحاب
ثانياً، فتدبر .

ولو قطع النظر عن هذا الإشكال الذي يبتأه فلا مجال للإشكال في استصحاب
أحكام الشرائع السابقة.

وأما ما أورده من الإشكاليين فلا يردان هنا، وهما:

الأول: إشكال تبدل الموضوع، لأنّ موضوع حكم الشريعة السابقة هو
المكلّف المدرك للشريعة السابقة، ولا يكفي استصحاب هذا الحكم لمكلّف آخر غير
المدرك للشريعة السابقة، ويشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع .

الثاني: العلم الإجمالي بوقوع النسخ في أحكام الشريعة السابقة، وبعد العلم
الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة في بعض الأحكام لا يجري الاستصحاب في كلّ
الأحكام .

وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن الإشكال الأول بأنّه:

أولاً: نفرض الاستصحاب فيمن أدرك الشريعتين، كبعض الصحابة في صدر
الإسلام ونقول بحجّيته لغيرهم إمّا بالاشتراك في التكليف وإمّا بعدم القول بالفصل .
ولا يخفى أنّ هذا الكلام بعيد من الشيخ رحمه الله، حيث إنّ الأحكام الظاهرية
حجة لمخصوص من صار موضوعاً له، فثلاً أصل البراءة حجة لمن كان شاكاً في
التكليف، وأمّا من لم يكن كذلك فليس حجةً له، وكذلك الاستصحاب حجة لمن كان
متيقناً وشك بعده، لا لغيره، فعلى هذا من كان مدركاً للشريعتين حيث كان له اليقين
سابقاً فثك في الآن الثاني يكون الاستصحاب حجةً له، وأمّا من لم يكن كذلك
فليس له بحجة، ولا مجال هنا للاشتراك في التكليف؛ لأنّه لابدّ في ذلك من الاتحاد في
جميع الجهات، وليس في المقام هذا الاتحاد، فافهم .

وقال ثانياً وهو جواب متين: بأن الموضوع لو كان هذا وكان موضوع حكم الشريعة السابقة زيداً وعمراً كذلك فيكون المجال لأن يقال بأن الحكم ثابت لزيد وعمرو فلا وجه له. وبعبارة أخرى: لو كان الحكم موضوعه هو الفرد فللاشكال هنا مجال، وأما لو كان الموضوع هو الطبيعة بأن يكون موضوع حكم الشريعة السابقة هو البالغ العاقل فكل من يبلغ هذه المرتبة ينطبق عليه فلا إشكال في الاستصحاب، إذ يكون هذا الحكم على هذا الموضوع متيقناً وبعد شرعه يقع الشك، فيستصحب هذا الحكم على هذا الموضوع، وبعد إيقانه يكون هذا البالغ الغير مُدركٍ للشريعة السابقة أيضاً فرداً له على هذا التقريب فيرتفع الاشكال .

ولا وجه لما قاله المحقق الخراساني رحمته الله إشكالاً على الشيخ رحمته الله، حيث إن الحكم تارة تكون متعلقاً على الأفراد، وأخرى تكون على الطبيعة، والحكم على الطبيعة أيضاً يكون بلحاظ الوجود، لا الطبيعة من حيث هي وبوجودها الذهني، فعلى هذا ولو كان موضوع الحكم هو الطبيعة ولكن بلحاظ وجوده في الخارج، ومراد الشيخ رحمته الله هو هذا، وليس مراده أن موضوع الحكم هو الطبيعة من حيث هي هي حتى يرد عليه إيراد المحقق الخراساني رحمته الله .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني فهو: أن العلم الإجمالي لو صار منحللاً لم يكن له الأثر، كما أنه لو علم بكون أحد الاناءين نجساً ثم علم تفصيلاً بكون النجس في هذا الإناء كذلك لو صار منطبقاً على بعض الأطراف لا أثر له، وفي المقام لو علمنا بعد العلم الإجمالي بالنسخ بالمقدار المعلوم بأحكام منسوخة فقهاً يستتجز العلم الإجمالي بهذا الطرف، ويكون في البعض الآخر الشك البدوي، ولو كان الأمر كذلك فلا أثر للعلم الإجمالي الذي كان بالنسخ .

التنبيه السابع:

لا إشكال في أن مثبتات الأصول ومنها الاستصحاب ليس بحجة، بمعنى أن ما يترتب على جريان الأصل ليس إلا صرف آثاره الشرعية، وآثاره الشرعية مترتبة على هذه الآثار الشرعية التي تكون للأصل.

وأما لوازم مؤدّي الأصل لوازمه العقلية والعادية أو ما يترتب من الآثار الشرعية بواسطة اللوازم العقلية أو العادية أو ملزومات مؤدّي الأصل فلا، فدلّل اعتبار الأصل لا يثبت إلا كلّ ما يكون له من أثر شرعي، أو ما يترتب على أثره الشرعي من الآثار الشرعية الأخرى أيضاً.

ومعنى عدم كون مثبتات الأصول حجة هو: أنه ليس للأصول مثبتات، لا أن لها مثبتات وليست بحجة، نظير ما قلناه في المفهوم بأن معنى النزاع في أن المفهوم حجة أو لا؟ هو أن المفهوم يكون للقضية، أو لا؟ وإلا فلو سلّم كون المفهوم للقضية فلا إشكال في حجّته، فعلى هذا يكون النزاع في كليهما صفرياً.

واعلم بأن الأمارات ليست كذلك، بل مثبتاتها حجة، بخلاف الأصول، ولا بدّ من فهم سرّ الفرق، وأنه لم تكن مثبتات الأمارات حجة ولا تكون مثبتات الأصول بحجة؟ وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان الفرق بين الأمارات والأصول.

فتقول بعون الله تعالى مقدّمة: إن العلم إذا حصل بشيء يحصل العلم بلوازمه، فمثلاً لو علمت بوجود النار تعلم بإحراقه، وحيث إن العلم بالشيء كونه موجباً للعلم بلوازمه يكون لأجل العلم بالملازمة بينهما، فالعلم باللازم يحصل من العلم بالملزوم، أو بالعكس بعد علم شخص العالم بالملازمة بينهما، وإلا لو لم يعلم بالملازمة فلا يحصل له بالعلم بالملزوم العلم باللازم، أو بالعكس، كما ترى في بعض الموارد لا يحصل بمجرد العلم باللازم العلم بالملزوم، مثلاً ترى حرارة في بدنك ولكن لا تدري بكونك محمّواً، والحال أن الحرارة لازم الحتمى وأنت عالم بالحرارة، والسرّ فيه هو

ما قلناه من عدم علمك بالملازمة، وأما الطَّيِّب فبمجرّد علمه بالحرارة يعلم بالحمّى لعلمه بالملازمة. ولا إشكال أيضاً بأنّ العلم بالملزوم يتولّد من العلم باللازم لو كان العلم أولاً باللازم، أو لو كان العلم أولاً بالملزوم يتولّد منه العلم باللازم، لأنّك بسبب علمه صرت عالماً بالآخر.

فإذا فهمت حال العلم لا إشكال بأنّ الأمر في الظنّ أيضاً كذلك، فلو حصل لك الظنّ بالنار يحصل لك الظنّ بوجود الإحراق أيضاً، لكن كما قلنا مع علمك بالملازمة فبصرف الظنّ باللازم يتولّد الظنّ بالملزوم، وبالعكس مع العلم بالملازمة، وهذا واضح، فلو كان دليل دالّاً على حجية مطلق الظن، مثلاً إذا ظننت بأحد المتلازمين كما يجب عليك الأخذ به كذلك لابدّ من أخذك بلازمه، لأنّه أيضاً صار مظنوناً لك للظنّ الذي تولّد من الظنّ بأحدهما.

وأما لو كانت الحكاية أو الإخبار عن اللازم أو الملزوم فلا يوجب الإخبار به الإخبار والحكاية عن الآخر، لأنّه لم يخبر إلّا بأحدهما وإخباره بأحدهما ليس إخباراً بالآخر، فلو دلّ الدليل على الأخذ بما يخبر أو ما يحكي والخبر لم يخبر إلّا عن أحدهما فليس هذا إخباراً بالآخر، ولذا لم يمكن الأخذ بالآخر، والشاهد على عدم كون إخباره بأحدهما إخباراً بالآخر هو: أنّه في بعض المواقع يمكن أن يصرّح المخبر بعدم إخباره عن الآخر، ففي هذه الصورة لا إشكال في عدم كون إخباره بأحدهما إخباراً بالآخر، وحيث إنّ الجهات العقلية غير قابلة للتفكيك فواضح أن إخبار المخبر عن أحدهما في صورة عدم تصرّحه بعدم إخباره عن الآخر أيضاً ليس إخباراً إلّا عن أحدهما دون الآخر.

إذا عرفت ذلك فما قيل في توجيه الفرق بين الأمارات والأصول وجوه:

الوجه الأول: وهو مختار المحقّق الخراساني رحمته الله وهو: أنّ في الأمانة يكون إخبار المخبر منحلّاً إلى إخبارات، فهو وإن كان مخبراً عن اللازم ولكنّ هذا الإخبار ينحلّ إلى إخباراتٍ وحكايات، فهو إخبار عن اللازم والملزوم، ودليل اعتبار

الطرق والأمارات يشمل كلّ هذه الحكايات، وأمّا في الأصول فحيث لم يكن الأمر كذلك فليس مثبت الأصول بحجة .

وفيه: أنّه لا إشكال في أنّ المخبر والمحاكي عن أحد المتلازمين لا يكون مخبراً إلّا عمّا أخبر عنهما، لا عن الآخر أيضاً، فمن يخبر عن النار لا يخبر عن الحرارة بل ربّما يكون هو غير ملتفت أصلاً بالآخر، بل ربّما يصرّح بعدم إخباره عنه، فواضح أنّ الحكاية عن أحدهما ليس حكاية عن الآخر، فلو أخبر عن اللزوم يكون إخباره إخباراً عنه فقط، وليس إخباراً عن الملزوم أيضاً، فعلى هذا بعد عدم كون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن اللزوم والإخبار عن اللزوم إخبار عن الملزوم فليس الإخبار عن أحدهما إخباراً عن الآخر حتى تشمله أدلة حجية الطرق والأمارات.

الوجه الثاني: هو أنّه بعد ما كان لسان أدلة الطرق والأمارات هو تسميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، وجعل مؤدّاها هو الواقع فقيام الأمانة على شيء جعله واقعاً ويكون مؤدّاها الواقع، وإذا صار المؤدّي هو الواقع فالواقع بعدما انكشف فكلّ ما يكون ملزوم الواقع أو لازمه أيضاً يثبت بالأمانة، لأنّ بالأمانة أحرز الواقع، وهذا الواقع بعدما أحرز فيحرز لازمه وملزومه كما لو علم بالواقع، وأمّا الأصول فحيث يكون لسانها هو التعبد في مقام العمل وليس فيه جهة تسميم الكشف فليس مثبتها بحجة .

وفيه: أنّ دليل حجية الأمانة وإن كان كذلك ولكن مع ذلك حيث يكون فيه التعبد فعن حجية الأمانة هو جعل الواقع التعبدي كالواقع الحقيقي، فعلى هذا ما يكون ملازماً مع الواقع التعبدي يثبت، وأمّا ما هو الأثر للواقع الحقيقي فلا، فإنّ بقيام الأمانة يكون الواقع القائم عليه الأمانة، فكلّ ما كان ملازماً له يثبت، وأمّا نفس الواقع فلا، كما ترى في صورة العلم فالعلم بالواقع لو حصل فكلّ ما هو لازم للعلم بالواقع فيثبت، وأمّا ما كان لازماً للواقع فلا، ففي مورد العلم أيضاً حيث يتولّد

من هذا العلم باللازم علم آخر بالملزوم، والعلم حجة من أي سبب حصل فالعلم يحصل باللازم بواسطة العلم بالملزوم ويثبت لا لأجل الواقع .

وأما في مورد الأمانة فحيث إنه ليس كالعلم فما يثبت هو الواقع الذي قامت عليه الأمانة، وأما الملزوم الدالّ عليه الأمانة فلا يثبت؛ لأنّه لا دليل على حجية الأمانة في هذا الوجه.

وبعبارة أخرى: أن الواقع الحقيقي يلزم واقعية ملازمه، وكذا العلم بالواقع لازمه العلم بما يلزم العلم بالواقع، ولا يلزم العلم بالواقع مع العلم بما يلزم واقع هذا الشيء، لاحتمال عدم إصابة علمه، فكذلك في الطرق فالواقع الثابت بالطريق يلزم لازم الواقع الطريقي، لا أصل الواقع، فالدليل دالّ على حجية الطريق، وأما على حجية ما يتولد من هذا الطريق فلا؛ لأنّ الملازمة بين واقع الشيء ولازمه وملزومه، وأما بين الواقع الطريقي ولازم الواقع الحقيقي فلا تلازم أصلاً، فافهم، وحاصل الجواب هو ما قلناه في الحاشية .

الوجه الثالث: وهو أنّ دليل الأمارات يكون له الإطلاق فيشمل لمثبتاتها، بخلاف دليل الأصول فليس له الإطلاق .

وفيه: أنّ هذا ممنوع، وليس الأمر مطلقاً كذلك، بل يتفق في بعض الأمارات عدم إطلاق لدليله، وكذا يتفق في بعض الأصول أنّ لدليله الإطلاق، فليس الأمر كما توهم. فهذه الوجوه لم يظهر الفرق بين الأمارات والأصول.

والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام ولعل هذا يكون أيضاً مراد المحقق الخراساني رحمته الله هو: أنّ ما يكون في البين تارة هو مقام الحكاية، وتارة مقام الدلالة . أما مقام الحكاية والإخبار فمن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون الشيء إخباراً عن المخبر إلّا مع توجه المخبر وإخباره به وحكايته عنه، وأما لو لم يكن حاكياً ومخبراً عنه فلا يعدّ حكاية وإخباراً .

وأما مقام دلالة الشيء على الشيء فلا يحتاج الى كون المتكلم متوجّهاً اليه وفي مقام بيان دلالاته، بل يمكن أن يقول الشخص كلاماً ولا يلتفت الى ما يدلّ هذا الكلام به ومع ذلك يكون دالاً عليه، مثلاً لو أخبر زيد بحياة عمرو في هذا اليوم وهو ليس إلا في مقام حكاية ذلك، ولكنّ هذا الكلام دالّ على حياة الإنسان في هذا اليوم مع عدم التفات زيد له أصلاً، فالدلالة غير محتاجة الى ما تحتاج اليه الحكاية .

إذا عرفت الفرق بين الحكاية والدلالة فنقول بعونه تعالى: إنّ لسان الأصول ليس إلاّ التعبّد في مقام العمل، وأما كونه حكايةً عن الواقع أو دلالة عنه فلا .

وأما الأمارات فلو كان لسان أدلة الطرق والأمارات هو حجية خصوص ما يحكي عنه المخبر فلا يمكن بالالتزام بالفرق بين الأمارات والأصول، وأما لو كان لسان أدلتها هو الأخذ بمدلول كلام المخبر فيكون مثبتات الأمانة حجة؛ لأنّ قول المخبر دالّ على اللوازم والملزومات، ولا يحتاج - كما قلنا - الى كون المخبر في مقام دلالتها، بل كلامه دالّ ولو كان غير ملتفت اليه، وإذا بلغ الأمر الى هذا المقام فأنت لو تأملت ستعرف أنّ لسان أدلة الطرق والأمارات هو جعل الواقع الذي أخبر عنه المخبر مقام الواقع، فلو كنت أنت عالم بالواقع فكيف تتعامل؟ فكذاك تتعامل مع الأمانة، ولا إشكال بأنّ حكايته لا دخل لها في حجّيته وكان بحيث لو انكشف لك الواقع من غير الطريق كان حجةً لك، فليس حجية قوله إلاّ لأجل كشف الواقع وحكايته لا دخل لها، وإذا انكشف الواقع فلا بدّ من ترتيب آثار الواقع .

وبعبارة أخرى: لو كنت أنت تسمع هذا الكلام عن الصادق عليه السلام تتعامل أيّ معاملة؟ كذلك حاسب قول زرارة قول الصادق عليه السلام، فكما أنّ بعد قول الصادق عليه السلام تأخذ بما هو آثار الواقع وبلوازمه وملزوماته كذلك تفعل هذا بقول زرارة .

فالسرّ في الفرق بين الأمارات والأصول هو: أنّ الأمانة تدلّ على لوازم

المؤدّي وملزوماته، فلا تكون لوازمه وملزوماته حجةً، بخلاف الأصول فإنّ لسان أدلتها ليس إلّا التعبد في مقام العلم، فتدبر .

فظهر لك أنّ في الطرق والأمارات حيث يكون معنى تصديق قوله هو جعل المخبر منزلة الإمام الصادق وكأنّه سمع منه، فكما أنّ الصادق صلوات الله وسلامه عليه لو قال بما أخبر المخبر يثبت كلّ ما يكون لازم كلامه كذلك في قول المخبر، ولا يحتاج الى كونه مخبراً عنه، بل يكفي صرف الدلالة على اللازم أو على الملزوم، فهذا وجه حجية مثبتات الطرق والأمارات، فقد عرفت أنّ دليل تنزيل الأمانة كافٍ لإثبات لازمها وملزومها؛ لأنّ معنى تتميم الكشف هو جعل الكشف الناقص منزلة الكشف التام، فكما أنّ الكشف التام وإحراز الواقع موجب لإحراز لوازمه وملزوماته كذلك في الكشف الناقص، وهذا هو السرّ في الفرق بين الأصول والأمارات حيث إنّ بعد كون شمول الدليل في الأمانة للّوازم طويلاً وثبوت تتميم الكشف فيصير اللازم حجةً أيضاً، وأمّا في الأصول فحيث إنّ لسان الدليل فيها ليس إلّا التعبد في مقام العمل فالتعبد العملي باللازم والملزوم يكون عرضياً فكلّ منهما يشمله دليل الأصل نأخذ به، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ التعبد ليس إلّا لخصوص المؤدّي، لا بلازمه وملزومه .

وما يمكن أن يقال في وجه حجية مثبتات الأصول هو: أنّه إما أن يقال بأنّ دليل الأصل يشمل أثر المؤدّي، سواء كان بلا واسطة أو كان مع الواسطة، مثل الأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي. أو أن يقال بأنّ الدليل يثبت كلّ أثرٍ ولازم، وسواء كان الأثر واللازم شرعياً أو عقلياً.

وفيه: أنّ دليل الأصل بعد ما لم يكن لسانه إلّا التعبد في مقام العمل فيكون ظاهره هو إثبات ما هو أثر له أولاً وبالذات، فلا يمكن أن يقال بشموله للأثر الشرعي المترتب على الأثر العقلي، وحيث إنّ الشارع يبيّن ما هو وظيفته وتنزيله

أيضاً في هذه الجهة فلا يمكن له إلاّ التعبد بما هو من ناحيته وهو الأثر الشرعي. وأما الأثر العقلي فخارج عن وظيفته، فلا يمكن أن يقال بشمول دليل الأصل للأثر العقلي، فافهم.

فاذا ظهر لك الفرق بين الأمارات والأصول فنقول بعونه تعالى: إنّ الشيخ رحمته الله قال بأنّ مثبتات الأصول وإن لم تكن بحجة لكن لو كانت الوساطة خفية بحيث إنّ العرف يعدّونه أثر نفس المؤدّي لا للوساطة فيترتب هذا الأثر على جريان الأصل. وألحق المحقق الخراساني رحمته الله على هذا صورة كون الوساطة جلية.

ولا يخفى عليك أنّ مراد الشيخ رحمته الله إن كان في هذا المقام أنّ الأثر أثر لنفس المؤدّي بنظر العرف فهذا ليس مثبتاً للأصل، بل هو أثر له حقيقة، وإن كان الأثر للوساطة ولكنّ العرف يتسامحون في ذلك ومن باب المسامحة يعدّونه أثر نفس المؤدّي فلا دليل على حجية قولهم في ذلك، وقول العرف والتزامهم وإن كان متّبعا في بعض الموارد لكن ليس ذلك مطلقاً، بل لا بدّ وأن يكون الموضوع بحسب نظرهم موضوعاً حقيقة. كما أنّ معنى كون موضوع الاستصحاب هو بنظر العرف هو هذا، كما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وقد مثّل رحمته الله لذلك أمثلة:

منها: هو رطوبة أحد المتلاقين، فمن استصحاب رطوبته نحكم بنجاسة الآخر اذا كان أحدهما نجساً. ولا يخفى عليك أنّ هذا مثبت بلا إشكال، إذ لازم كونه مرطوباً هو أن يكون سارياً به. وبعبارة أخرى: اذا قلت: كان رطباً فسرى الى الآخر فهذا معنى كونه مثبتاً.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شهر شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فتترتب عليه أحكام العيد من الصلاة وغيرها.

ولا يخفى عليك أنّ التبعية والقبلية والأولية والثانوية وهكذا لو كانت من

الأمر المركبة، مثل أن تكون الأولية مركبة من الوجود الكذائي والعدم الكذائي فلاستصحاب مجال، ويثبت به جزء من هذا المركب، والآخر محرز. وأما لو كانت من الأمور الانتزاعية ولها منشأ انتزاع فليس الاستصحاب مثبتاً له، فمثلاً أول شهر شوال، فاستصحاب عدم دخول هلال شهر شوال لا يثبت كون الغد أول شهر شوال منتزعا من اليوم الذي لم يتحقق مثله، والأصل الجاري لا يثبت هذه الأولية.

وللناثني ﷺ هنا كلام، وهو: أن موضوع الأحكام الخاصة مثلاً في أول الشهر أو الثاني الى آخره هو اليوم الذي وقع فيه رؤية الهلال في ليلته فعلى هذا بعد عدم رؤية الهلال لم يتحقق هذا الموضوع، وبرؤيته يتحقق هذا الموضوع، فيكون الموضوع محرزاً حقيقة، فيكون هذا موضوع الحكم واقعاً.

وفيه: أن هذا الكلام وإن كان لظاهره وجه حسن ولكن بالدقة يظهر لك عدم إمكان الالتزام به؛ لتواليه الفاسدة، فمثلاً لو نذر أحد بأن يعطي درهماً في أول الشهر، فلو أعطى ثم انكشف عدمه فلا بد من الالتزام بالكفاية، وألحال عدم الالتزام به، وهكذا لو كان هذا الكلام تاماً، فلو أنه لو ثبت له من هذا أول اليوم وهكذا الى اليوم التاسع من شهر ذي الحجة فعمل بالوظائف الخاصة بهذا اليوم وهو في الحج فانكشف خلافه فهل يلتزم بصحة أعماله؟ فظهر لك فساد هذا الكلام، فافهم.

والتحقيق أن يقال: إن ما ورد في باب شهر رمضان وشوال من قوله: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» في الرواية ورد نظيره في شهر ذي الحجة أيضاً، ويستفاد من هذا الكلام أن موضوع الصوم هو الرؤية، وكذا الإفطار فهذا طريق لشهر رمضان وشوال، فجعل الشارع رؤية الهلال طريقاً، ومن الواضح أن رؤية الهلال ليس طريقاً لخصوص الصوم والإفطار، بل هو طريق لكل حكم يكون لهذا اليوم، ووجوب الصوم والإفطار أيضاً يكون لأجل كونه أول الشهر أو آخره، فالطريق الى الأول والآخر هو الرؤية، وإذا ثبت الأول بالرؤية يثبت الثاني أيضاً، وهذا

واضح، فمن هذا البيان يمكن القول بأنه بعد عدم رؤية الهلال لا يثبت أول الشهر، وبالرؤية يثبت الأول، فتدبر.

ثم إن ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله أولاً من حجية مثبت الأصل هو فيما كان تنزيل الملزوم ملازماً مع تنزيل اللازم بحيث لا يمكن التفكيك بينهما.

فاعلم: أنه لو ثبتت الصغرى يعني أن التزويل ملازم مع تنزيل اللازم فكلامه صحيح؛ لأن ما قلنا من عدم حجية مثبتات الأصول ليس إلا لأجل عدم الدليل وعدم شمول دليل التزويل، وأما لو كانت الملازمة بين التزويلين فدليل تنزيل الملزوم دليل على تنزيل اللازم، غاية الأمر بالالتزام، لأن دليل التزويل دالّ على الأخذ بالملزوم بالمطابقة، وحيث لا يمكن التفكيك بين تنزيل اللازم والملزوم فهذا الدليل دليل على تنزيل اللازم أيضاً بالالتزام، ولا فرق بين شمول الدليل بالمطابقة أو بالالتزام، ولكن لابدّ في شمول دليل التزويل للآزم من أن يكون التزويل بكلّ حيث يكون بينهما الملازمة.

وبعبارة أخرى: العنوان الذي يكون التلازم بينهما يشمل دليل التزويل لأحدهما حتى يصير دليلاً للآخر أيضاً، وإلا لو لم يكن كذلك بأن يكون دليل التزويل للملزوم بعنوان والتلازم بينه وبين لازمه كان بعنوان آخر، فليس دليل التزويل دليلاً لتزويل اللازم أيضاً.

والسرّ في ذلك هو: أن وجه التزويل ليس إلا التلازم بينهما، فلو نزل الدليل الملزوم بهذا العنوان فيكون هذا تنزيلاً للآزم أيضاً؛ لعدم إمكان التفكيك، ولكن لو كان بحيث وعنوان آخر فاصلاً ليس دليل التزويل ناظراً إلى هذا المحيـث وهذا العنوان والتلازم فكيف يشملهما؟ فتلاً للأبوة و البنوة بينهما تلازم بهذا العنوان، فلو دلّ الدليل على تنزيل الأب بعنوان الأبوة فحيث إن في التزويل تلازم بينهما فيكون الدليل تنزيلاً للابن أيضاً، فلو قلت: أنت بمنزلة أبي فهذا يكون تنزيلاً للبنوة أيضاً،

فأنت أيضاً تصير بمنزلة ابنه، وأما لو كان التنزيل لا بهذا العنوان بل بعنوان آخر فلا، مثلاً لو كان تنزيل الأبوة بعنوان العلم فلا يكون تنزيلاً إلا بالحيث العلم، فليس ابنه أيضاً منزلاً، لأنَّ التنزيل تعلق بمجهه علمه. اذا عرفت هذا ففي الاستصحاب يكون المشكوك منزلة المتيقن بما أنه متيقن لا بعنوان آخر، فلو كان شيء ملازماً معه بعنوان آخر فدليل التنزيل لا يشمل.

فاعلم أنه لم نجد مورداً يكون التنزيل بالعنوان الذي يكون بين اللازم والملزوم التلازم حتى يكون دليل التنزيل على أحدهما دليلاً على الآخر أيضاً، فإنا قاله هذا المحقق تماماً بحسب الكبرى، لكنّه غير تامٍّ بحسب الصغرى.

وقال ثانياً بأنَّ الأصل مثبتته حجة اذا كانت الواسطة جلية.

وفيه: أنه لم نفهم كلامه، فهو كلام مخدوش، إذ الواسطة لو كانت جلية فكيف يكون المثبت حجة؟ وكيف يعدّه العرف أثراً للمؤدى؟ ففي صورة جلاء الواسطة ليس لهذا المقال مجال.

نعم، في قول الشيخ عليه السلام - يعني صورة خفاء الواسطة - يمكن أن يدعى أنَّ خفاء الواسطة موجب لأنَّ يعدّ العرف الأثر أثراً للمؤدى. فظهر لك أنَّ في خصوص صورة خفاء الواسطة بشرط كون الأثر بالحيث الذي يكون أثر نفس المؤدى بحسب نظر المتيقن بنظره العرفي يكون المثبت في الأصول حجة، وإلا فلا، فتدبر.

ثمَّ إنّه ليس من قبيل الأصل المثبت كلّ مورد يكون وجود اللازم في الخارج متّحداً مع وجود الملزوم. وبعبارة أخرى: لو كان وجود مؤدّى الأصل بعين وجود لازمه أو ملزومه ولا إشكال في ترتيب آثار اللازم أو الملزوم، وليس من قبيل الأصول المثبتة، ويكون من هذا القبيل استصحاب الفرد والحكم ببقاء كليّه، وترتيب آثار الكلي، حيث إنَّ وجود الكلي في الخارج ليس إلا بوجود فردّه ومتّحد مع وجود الفرد، ووجوده عين وجود الفرد.

والسرّ في ذلك هو: أنّ دليل حجية الأصل يثبت مؤدّى الأصل بحجّيته وقام صفحة وجوده، فعلى هذا باستصحاب زيد يثبت وجود الإنسان ويترتب عليه أثره، لأنّ التنزيل يشمل تمام وجود زيد، وزيد في الخارج متحد مع الإنسان، وليس للإنسان وراء وجوده وجود، هذا من الواضحات ولا مجال للترديد فيه .

نعم، ربّما يكون مورد الاستصحاب والتنزيل الفرد، لكن لا بحيث فردية الغير المتميّزة مع فرد آخر، بل باعتبار خصوصياته الفردية، فلا مجال لإثبات أثر الكلي؛ لأنّه على هذا ليس مورد التنزيل هو الحيث المتحد مع الكلي، وأيضاً لا بدّ وأن يكون الحيث المتحد معه وجوداً مسلّم البقاء على تقدير وجود مؤدّى الاستصحاب، مثلاً في زيد والعلم، فالعلم متحد معه، وباستصحاب زيد يثبت العلم، لكن بشرط كون العلم مسلّم البقاء على تقدير وجود زيد، فلو كان مشكوك البقاء فيحتاج الى استصحاب آخر لإثباته .

ومن هنا ظهر لك حال الاعتباريات، وأنه لو استصحب منشأ الاعتبار يثبت المعتبر، وكذلك في الأمور الانتزاعية، لأن وجود المعتبر وكذلك وجود المنتزع ليس إلا بوجود منشأ اعتباره ومنشأ انتزاعه فيثبت بالاستصحاب ويترتب عليه أثره، فليس هذا القبيل من الأصول المثبتة، لأنّ كثيراً ما يكون مورد الاستصحابات من هذا القبيل، ولا وجه أصلاً للإشكال في ذلك، فافهم .

واعلم: أنّ في الاستصحاب إن كان استصحاب الموضوع لا بدّ فيه من الأثر، وبدون الأثر لا معنى للاستصحاب، وأما في استصحاب الأحكام فلا حاجة الى الأثر، بل يكفي صرف الحكم الثابت بالاستصحاب .

نعم، لا بدّ فيه من شرط آخر، وهو: أن يكون للاستصحاب في الأحكام نتيجة عملية. وبعبارة أخرى: يكون له العمل خارجاً، وإلاّ لو لم يكن له عمل في الخارج فلا معنى للاستصحاب، مثلاً استصحاب الوجوب أو الاستحباب لا بدّ وأن يكون

لها نتيجة بحسب العمل، وإلا فجر يان الاستصحاب يكون لغواً .

وأيضاً لا يعتبر أثر المعتبر في الاستصحاب أن يكون بالحيث الذي كان من الأثر والمؤثر الاصطلاحي بأن يكون مؤدّي الاستصحاب مؤثراً تاماً للأثر، بل يكفي أن يكون له دخل في الأثر، وله مدخلية في ترتب الأثر الشرعي، مثل أن يكون جزء المؤثر يكفي كونه مقتضى للأثر، أو شرطاً في ترتب الأثر، أو مانعاً من ترتب الأثر، ولا حاجة الى أن يكون تمام المؤثر في ترتب الأثر هو متعلق الاستصحاب، فعلى هذا يجري استصحاب المقتضي أو الشرط أو المانع، لأن لكل منها دخلاً في ترتب الأثر، غاية الأمر لابد وأن يكون كل منها على فرض وجودها وعدمها باقٍ على حاله، مثلاً في الطهارة، لو كانت الطهارة باقية على شرطيتها فيستصحب وجودها، ولو شك في بقائها على الشرطية فإنها محتاجة في إثبات ذلك الى استصحاب آخر حتى يثبت بقاؤها على الشرطية. والسر في ذلك: هو ما قلناه من عدم اعتبار أزيد في دخل متعلق الاستصحاب لترتب الأثر، فعلى هذا يجري استصحاب المانعة والشرطية .

نعم، هنا كلام آخر وقد مرّ في الأحكام الوضعية: بأنه لو قلنا بمجموعية الشرطية أو المانعية يجري الاستصحاب في نفسها، وإن قلنا بكونها من الأمور الانتزاعية يجري الاستصحاب في منشأ انتزاعها، وعلى أي حال لا إشكال في جريان استصحابها .

نعم، لو قلنا بانتزاعيتها فلا بدّ من ملاحظة بقاء منشأ الانتزاع حتى يصحّ الانتزاع، مثلاً لو كان منشأ الانتزاع الزمان فيه مأخوذاً بنحو التقيد في الآن الثاني لا مجال لمنشأ الانتزاع، فلا معنى لانتزاعها منه، فافهم .

ومما مرّ ظهر لك: أن ما قاله الشيخ رحمته الله من أنه لا مجال لاستصحاب عدم التكليف لعدم الأثر، حيث إنّ استحقاق العقاب وعدمه ليس الأثر فيكون كلامه

راجعاً الى ما ذكرنا من أن استصحاب الأحكام لابد وأن يكون له نتيجة عملية وعمل خارجي، وإلا لا معنى للاستصحاب، فراد الشيخ رحمته الله هو: أن استصحاب عدم التكليف إن كان لرفع أثر الشك الذي كان للمكلف من أنه هل تعلق التكليف بالمشكوك أولاً؟ فنفس الشك رافع لهذا الاحتمال، إذ البراءة بمجرد الشك تنفي التكليف، ولا مجال للاستصحاب، كما قال بذلك في أول الظن في الشك في الحجية بأن صرف الشك كافٍ لعدم الحجية ولا حاجة الى الاستصحاب، وقلنا بأن كلامه في محله. وإن كان لرفع العقاب فالعقاب وعدمه ليس نتيجة عملية وعملاً خارجياً للاستصحاب وراجعاً الى المكلف، فليس لهذا الاستصحاب عمل في الخارج، فلا مجال لجريانه، وليس كلامه راجعاً الى أن لهذا الاستصحاب أثراً حتى يستشكل عليه المحقق الخراساني رحمته الله بأن له الأثر، وهذا أعني ترتب العقاب وعدمه - أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فإنه ولو نقول يكون هذا أثراً وأن العقاب وعدمه ولو كان بحكم العقل لكن يثبت ويرفع بالاستصحاب لكونه أثراً له، ولكن مع ذلك حيث لم يكن لجريان الاستصحاب عمل في الخارج للمكلف وراجع اليه فليس لجريانه مجال، فكلام الشيخ رحمته الله في غاية المثانة، ووجه اشتباه المحقق الخراساني رحمته الله كان من ظاهر كلام الشيخ رحمته الله، حيث قال ما مضمونه: إن ترتب العقاب وعدمه ليس هو أثر الاستصحاب، فتوهم المحقق الخراساني رحمته الله في ذكر الأثر هو في الأثر الاصطلاحي الذي يعتبر في جريان الاستصحاب، فاستشكل عليه بأن هذا أثر له. وقد ظهر لك أن مراد الشيخ رحمته الله هو ما قلنا من أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون له عمل خارجي راجع الى المكلف، فتدبر.

التنبيه الثامن:

اعلم أنه بعد كون الحكم في الاستصحاب بعدم نقض اليقين بالشك فلا بد فيه

من اليقين والشك وقوامه بهما، وبمجرد ذلك يجري الاستصحاب في كلّ زمانٍ كان الشخص شاكاً، سواء كان في آن البعد من زمانٍ شكّ متيقناً بالخلاف أو لا، مثلاً لو كان اليقين بحياة زيد سابقاً ثم شك بعد ذلك فيها فيستصحب الحياة، سواء كان في الآن الثالث أيضاً شاكاً، أو يتقن بموته، فعلى كلّ حالٍ في حال الشك يجري الاستصحاب، فاليقين بالخلاف في الآن الذي بعد زمان الشك ليس مانعاً من الاستصحاب لزمان الشك من حيث الاستصحاب.

نعم، لو كان مانع آخر من الاستصحاب فيما كان بعد زمان الشك اليقين بالخلاف فن حيث المانع لا يجري الاستصحاب، فعلى هذا المهمّ في المقام هو البحث في هذا المحيـث أعني شرح ما وجد مانع من جريان الاستصحاب.

فنقول بعونه تعالى: إنّ الحادث تارةً يلاحظ مع الزمان وبالقياس اليه، وتارةً يلاحظ بالقياس الى حادثٍ آخر .

أمّا الكلام فيما يلاحظ بالقياس الى الزمان فنقول بعونه تعالى: إنّّه لا مانع من جريان الاستصحاب لوجود أركانه لو كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفية، وأمّا لو كان الزمان مأخوذاً بنحو القيدية فلا مجال للاستصحاب؛ لأنّ الأثر لو كان على الحادث بالقياس الى زمانٍ المقيد فلا يكون للاستصحاب حالة سابقة .

نعم، في صورة كون الزمان مأخوذاً على نحو الظرفية لا يترتب على الاستصحاب بعض لوازم الآخر غير أثره، فلو استصحب عدم حياة زيد في يوم الجمعة لم يثبت حياته في يوم السبت. والحاصل: أنّه لا يثبت التأخّر أو التقدّم أو التقارن، بل لا يثبت إلا صرف العدم في هذا اليوم .

وما قاله الشيخ رحمه الله من أنّه بعد جريان الاستصحاب في يوم الجمعة -مثلاً- وكان وجوده في يوم السبت محرراً فيثبت كون الحياة في يوم السبت، لأنّ هذا المركّب ثبت جزء منه بالاستصحاب وهو العدم في يوم الجمعة، وجزء منه محرر

بالوجدان لوجوده في يوم السبت، ويكون الحدوث مركباً من العدم في السابق والوجود في اللاحق ليس بسديد؛ لأنّ الحدوث أيضاً يكون كالوجوب والإمكان من المعقولات الثانوية وهي منتزعات، ولا يكون مركباً حتى يصح ما قاله، هذا لو لوحظ بالقياس إلى الزمان، وأما لو لوحظ بالقياس إلى حادثٍ آخر: فتارةً يكون الحادثان مجهولي التاريخ، وأخرى معلومي التاريخ.

أما الكلام فيما لو كانا مجهولي التاريخ: فتارةً يكون الأثر مترتباً على عدم الحادث، وأخرى على وجوده، أما لو كان الأثر مترتباً على وجود الحادث عند الآخر: فتارةً يكون وجود المطلق موضوعاً للأثر، ففي هذه الصورة لو كان للاستصحابين أثر فيجري الاستصحاب، لكنّ الاستصحابيين متعارضان فيسقطان إلا إذا كان الأثر لأحدهما فقط.

وتارةً يكون الأثر على وجود المقيّد لكن بمفاد ليس التامة، بمعنى أنّ عدم الخاصّ موضوع للأثر، ففي هذه الصورة أيضاً لو لم يكن لحادثٍ آخر أثر، ولم يكن لعدم تأخره الحادث أو تقدم هذا الحادث، مثلاً فيما لو ترتب لاستصحاب عدم التقارن أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب، فيستصحب عدم تقارن هذا الحادث ويترتب عليه أثره، ولكن لو كان إمّا لحادثٍ آخر أو لبعض حالات نفس هذا الحادث كتقدمه أو تقارنه أو تأخره فاستصحب عدم التأخر أو التقارن أو التقدم يسقط بالمعارضة.

وتارةً يكون الأثر على وجود الحادث مقيّداً ولكن بمفاد ليس الناقصة، أعني التوصيف وبنحو التقييد، ففي هذه الصورة لا يجري الاستصحاب أصلاً، لأنّه يجري وبالمعارض يسقط؛ لأنّ عدم المقيّد ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، فتدبر.

أما الكلام فيما لو كان الأثر مترتباً على العدم: فتارةً يكون الأثر مترتباً عليه بنحو الاتصاف والتقييد فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم حالة سابقة لها، لأنّ

الاتّصاف ليس له حالة سابقة. وتارةً يترتب الأثر على عدم المطلق فأيضاً لو كان لعدم كلا الحادثين أثر فيجري الاستصحاب فيها، لكن يسقط بالتعارض، ولو كان لعدم أحدهما الأثر فقط دون الآخر فيجري الاستصحاب ويترتب عليه أثره، فمن أجل ذلك لا إشكال في شمول أدلة الاستصحاب للموردين، لكن في الأول يسقط بالتعارض.

ولكن هنا إشكال ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله، وهذا الاشكال جارٍ في كلّ من صورة كون الأثر للعدم، أو للوجود، وهو غير ما قلنا من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي بالبيان الذي قلناه، بل هو: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من اتّصال زمان الشك باليقين، بمعنى كون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين وعدم فصل اليقين بالخلاف، ففي سائر الاستصحابات يكون هذا الاتّصال موجوداً فلا مانع من جريان الاستصحاب وأما في المورد فليس الاتّصال محفوظاً.

بيانه: أنّه يكون في البين أزمنة ثلاثة:

الأوّل: زمان اليقين بعدم حدوث كليهما.

الثاني: زمان اليقين بحدوث أحدهما.

الثالث: زمان اليقين بحدوث كلّ منهما.

ففي الزمان الثاني الذي هو زمان الشك بعد العلم بحدوث أحد الحادثين لا يمكن جرّ اليقين الى زمان الشك؛ لعدم إحراز اتّصال زمانه بزمان اليقين، إذ في كلّ من الحادثين يمكن أن يكون الحادث في الزمان الثاني منطبقاً عليه، فبعد احتمال الانطباق لا يمكن إحراز الاتّصال، والحال أنّه يلزم إحراز ذلك ووجه لزوم إحراز الاتّصال هو أنّه لو لم يحرز اتّصال زمان الشك باليقين فيحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لا بالشك.

وبعبارة مصطلحة: يكون من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية؛ لأنّ بعد حدوث أحد الحادثين في الزمان الثاني يحتمل أن يكون في كلّ منهما جرّ اليقين

من قبيل نقض اليقين باليقين، لا بالشك، فيكون المورد من الشبهة المصداقية «لا تنقض» فقد عرفت أن هذا الإشكال غير الإشكال الذي يرد في أنه بعد العلم التفصيلي بحدوث حادث لا يمكن جريان الأصل؛ لأن العلم مانع عنه، لأنه ولو نلترم بأن جريان الأصل في أطراف العلم لا مانع منه مع ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام، لأن المورد من الشبهة المصداقية «لا تنقض».

ونقول توضيحاً للمطلب: بأنه لا بد وأن يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، ولا بد من إحراز ذلك، وهذا معتبر في الاستصحاب بلا تردد، فبعد اعتبار إحراز الاتصال نقول فيما نحن فيه .

أما فيما لو لوحظ الحادث بالقياس الى الزمان ففي الآن الأول يكون آن اليقين، وفي الآن الثاني وإن علم بحدوث حادث لكن مع ذلك بالنسبة الى خصوص كل من الحادثين يكون شاكاً في حدوث كل منهما، فيكون زمان شكه متصلاً بزمان اليقين، لأنه قلنا بأنه في الآن الثاني هو شاك في خصوص حدوث هذا الحادث، وكذلك في حدوث الآخر، فالاستصحاب يجري، لكن لو كان لكل من الحادثين أثر فيسقطان بالتعارض .

وأما لو لوحظ الحادث بالقياس الى حادث آخر، ومعناه هو: أن عدم هذا الحادث عند وجود حادث آخر مورد للأثر. وبعبارة أخرى: يكون عدم تقدمه أو تقارنه أو تأخره عند وجود الآخر مورد للأثر فنقول بأن في الآن الاول يكون متيقناً بعدمهما، وفي الآن الثاني وهو زمان العلم بحدوث أحدهما، فحيث إنه يعتبر في استصحاب عدم أحدهما عدمه مقيداً بكون عدمه عند وجود الآخر ففي الآن الثاني لا يعلم بوجود الآخر، ولا يجرى ما هو قوام الاستصحاب؛ لاحتمال كون الحادث غير ما يكون قوام الاستصحاب به .

وأما في الآن الثالث أعني زمان حدوث كلا الحادثين فهو وإن علم بوجودها ولذا يعلم بوجود ما هو قوام الاستصحاب به، ولكن مع ذلك حيث إن زمان الشك

هو الآن الثاني في الحال استصحاب العدم الى الآن الثاني غير صحيح؛ لاحتمال كون الحادث ما يستصحب عدمه، فلو كان الحادث هو هذا فيكون نقض اليقين باليقين، لا بالشك، فبمجرد احتمال ذلك لا يمكن الاستصحاب، لعدم إحراز الاتصال، وهذا معنى كون المورد من الشبهات المصادقية «لا تنقض»، فتدبر.

فظهر لك الفرق بين ما يكون الحادث ملحوظاً بالقياس الى الزمان فيجري الاستصحاب لو لم يكن متعارضاً باستصحاب حادث آخر، وبين ما لو لوحظ الحادث بالقياس الى حادث آخر فلا يجري الاستصحاب أصلاً، لا أنه يجري ويسقط بالتعارض، فافهم.

واعلم: أن هذا الإشكال غير ما أورده الشيخ رحمته الله من عدم جريان جميع الأصول في أطراف العلم الإجمالي، من أجل أن الأصل يجري مع الشك، فأطراف العلم الإجمالي وإن كان بالنسبة الى كل منها شاكاً لكن مع العلم لا مجال للأصل، وكذلك غير كلامنا في العلم الإجمالي في وجه عدم جريان الأصول في أطرافه لأجل أن كلاً من الأطراف وإن كان في حد ذاتها مورد الأصل لأجل كونه شاكاً فيها، ولكن باعتبار العلم لم يكن شاكاً فلا مجال لجريان الأصول.

ووجه كون هذا الإشكال غير إشكال العلم الإجمالي هو ما قلنا من أن إشكال المحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام يكون من أجل عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، كما بينا، ولكن مع ذلك ليس كلامه في محله: أما أولاً فلائنه إما أن يقول بأنه يعلم إجمالاً بحدوث أحد الحادثين في الآن الثاني، وإما أن يقول بالعلم التفصيلي بحدوث خصوص أحد الحادثين، غاية الأمر في الآن الثالث لم يدر بأن أيهما كان ما علم به تفصيلاً؟ فإن قال بالأول فتارة يقول بقابلية انطباق العلم لأحد الحادثين، وأخرى لم يقل بهذا، فإن قال بالانطباق فيرد عليه: أنه على هذا لم يكن هذا الإشكال مخصوصاً بالمقام، بل في كل استصحاب يجري هذا الإشكال، وإن قال بعدم الانطباق فالعلم لا يضر بالشك ولا يصير مانعاً من اتصاله باليقين؛ لفرض عدم

انطباقه بالمحدثين .

وإن قال بأن العلم التفصيلي كان بحدوث خصوص أحد الحادثين ولكن في الزمان الثالث لا يدري بهذا فنقول: بأنه مع التزامه بأن زمان جريان الاستصحاب هو الزمان الثالث لا الزمان الثاني؛ لأنّ في الزمان الثاني لم يحرز وجود حادثٍ آخر حتى يستصحب عدم الحادث عند وجوده، فعلى هذا من المفروض أنّ في الزمان الثالث لم يبقَ له علم تفصيلي، بل هو شك، فكما أنه قلنا في بعض الموارد بأن العلم لو كان مرآةً وأخذ مرآتيّاً تكون مرآيته حال وجوده، فإدام هو موجوداً فهو مرآة، وإذا زال زالت مرآيته، ففي ما نحن فيه أيضاً بعد كون اليقين مرآةً ففي الزمان الثالث حيث لم يكن باقياً لعدم بقاء علمه بما علم في الزمان الثالث بحدوثه تفصيلاً فليس لهذا العلم تأثير، فلا مانع من جريان الاستصحاب.

فإن قلت: في الآن الثالث وإن لم يعلم خصوص ما حدث تفصيلاً ولكن يعلم إجمالاً بحدوث حادث، وهذا كافٍ في عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين . قلنا: إنّ العلم الإجمالي وإن كان موجوداً ولكن مرّ كلامه من أنّه إمّا قابل للانطباق، وإمّا لم يكن قابلاً، ومضى ما فيه. فظهر لك عدم مانعٍ من جريان الاستصحاب من هذا الموضع .

وقد ذكر الأستاذ: أنّ هنا إشكالاً آخر، وجوابه هو عين جواب الإشكال المتقدم، ولكن لما فهمت الفرق بين الإشكاليين لم نذكره هنا.

ثمّ اعلم: أنّه بعد عدم ورود إشكال المحقق الخراساني عليه السلام على استصحاب مجهولي التاريخ فيجري الاستصحاب، ولكن لو كان لكلٍّ من الحادثين أثر فيسقط الاستصحاب بالتعارض، ولو كان الأثر لواحدٍ منها فيجري الاستصحاب ويترتب عليه أثره. هذا كلّهُ في مجهولي التاريخ .

وأما لو كان أحدهما معلوم التاريخ فالاستصحاب في مجهول التاريخ من الحادثين ممّا لا إشكال في جريانه عندنا، وكذلك عند المحقق الخراساني عليه السلام

المستشكل في مجهولي التاريخ؛ لأنَّ شبهة عدم اتصال زمان الشك باليقين لم تجر هنا، بل في مجهول التاريخ زمان شكه متصل الى زمان اليقين ولم يكن يقين فاصلاً بين زمان الشك وزمان اليقين أصلاً.

وأما في معلوم التاريخ من الحادثين فلم يكن الاستصحاب جارياً؛ لأنَّه لم يكن في البين زمان الشك حتى يجري اليقين الى هذا الزمان، بل لم يكن إلا زمانان: الأول زمان اليقين بعده، الثاني زمان اليقين بحدوثه فلم يكن زمان شك؛ لأنَّه قبل اليقين بالحدوث متيقن بالعدم ولم يكن له شك أصلاً.

وما قاله الشيخ رحمته الله من أنَّه يمكن فرض الشك لمعلوم التاريخ أيضاً بأنَّه ولو كان حدوث معلوم التاريخ في الزمان الأول مقطوع العدم وفي الزمان الثاني مقطوع الحدوث ولكنَّ اتصافه بمورد الشك، بمعنى أنَّ وجوده بوصف كونه عند عدم الآخر أو عدمه عند وجود الآخر مشكوك فللاستصحاب مجال.

وفيه: أنَّ وجود معلوم التاريخ وعدمه بنحو الاتصاف ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، كما قلنا في مجهولي التاريخ أيضاً بأنَّ استصحاب وجود الحادثين أو عدمهما لو كان الاثر مترتباً على الاتصاف حيث ليس له حالة سابقة لم يجر، فافهم.

التنبيه التاسع:

اعلم أنَّ في الاستصحاب لابدَّ من اليقين والشك فيجري اليقين الى حال الشك، ففي كلِّ موردٍ يكون اليقين بشيءٍ ثم شك وكان حكم شرعي في مورده أو موضوع ذو حكم يجري الاستصحاب، سواء كان من الأحكام القرعية، أو الموضوعات اللغوية، أو الأمور الاعتقادية.

وبعبارة أخرى: كلُّ موردٍ يكون فيه أخذ اليقين في الموضوع بنحو المراتية يجري الاستصحاب في هذا المورد، ولا فرق بعد تمامية ذلك - كما قلنا - بين الأحكام

الفرعية والموضوعات اللغوية والأُمُور الاعتقادية؛ لأنَّ في كلِّ موردٍ منها حكم شرعي أو موضوع ذو حكم شرعي فيجري الاستصحاب بلا ارتياب، حتَّى - كما قلنا - لو فرض في الأُمُور الاعتقادية ذلك، كاليقين بالمعاد ولكنَّ اليقين مرآتي له أثر، فباليقين كما يترتب هذا الأثر كذلك بشكِّه بمقتضى الاستصحاب ويثبت هذا الأثر .

ومما قلنا ظهر لك أنَّ الأُمُور الاعتقادية ليس فيها مورد لجريان الاستصحاب إلَّا بالتَّحو الذي قلنا، وهذا التَّحو الذي قلنا ليس من قبيل جريان الاستصحاب في الأُمُور الاعتقادية، بل هذا مغالطة، ففي هذه الصورة يكون كسائر موارد الاستصحاب في الأحكام الفرعية، غاية الأمر في بعض الحالات يكون مورد الاستصحاب هو الجوارح، وفي هذا المورد يكون الجوانح والقلب .

والسِّرّ في عدم جريان الاستصحاب في نفس الأمور الاعتقادية مثل ما اذا كان متيقناً بالله ثم شك فليس للاستصحاب مجال حتَّى يقال: يجري ويترتب عليه آثار اليقين هو: أنَّ اليقين المأخوذ في باب الأمور الاعتقادية أخذ موضوعاً لا مرآة، فلذا لا مجال للاستصحاب، وهذا واضح، وكذلك في الشك في بقاء نبوة النبي فأيضاً لا مجال للاستصحاب، سواء كان من المناصب المجعولة أو لا؛ لأنَّه لا معنى للشك في ذلك، فإنَّ النبيَّ نبيّ مطلقاً ولو نُسخَت الشريعة، فما قاله المحقِّق الخراساني رحمته الله في هذا المقام في غير محله .

وكذا الإمامة، والعجب أنَّ الاستصحاب كيف ترقَّى مرتبةً بحيث يتمسك به في هذه الأمور، فلو شك في بقاء إمامة إمامٍ لأجل بقاء حياته فلا مجال للاستصحاب، لأنَّه باقٍ بإمامته ولو مات .

نعم، لو كان أثر شرعيٍّ آخر مترتباً على حياة الإمام، كما لو أنَّ حكماً كان راجعاً - مثلاً - إلى زمان حياة جعفر الصادق صلوات الله وسلامه عليه فببركة الاستصحاب يحكم ببقاء هذا الحكم، فافهم .

ومتما قلنا ظهر لك عدم جريان الاستصحاب فيما لو شك في النبوة؛ لأنه مع اعتبار اليقين وموضوعيته فيها فلا يثبت بغيره، لا بالظن ولا بالاستصحاب. ومباحثة الجائليق مع الرضا عليه السلام ليس من باب الاستصحاب أصلاً، أعني لم يكن إشكاله هو أنكم بعد التسليم بحجية الاستصحاب عندكم فنبوة عيسى - على نبينا وآله وعليه السلام - نسلم بها ونستصحبها، بل يكون كلامه راجعاً إلى أن نبوته مسلمة وأنتم مدعون لنبوة محمد عليه السلام فلا بد لكم من إثباته. والرضا عليه السلام أجاب بما حاصله راجع إلى أنه بصرف التسليم بنبوة عيسى لا يمكن لك إلزامنا بنبوته؛ لأنه إما أن تقول بأن طريق إثبات نبوة عيسى هو نبينا فلا بد أولاً من الاعتراف بنبوة نبينا حتى تثبت نبوته؛ لأنه طريق إلى نبوته، وإما أن تقول بالتسليم مع قطع النظر عن نبينا فنقول بأنه نحن نعتقد بنبوة عيسى التي أخبر بها نبوة نبينا، فبالإلزام أيضاً تثبت نبوة نبينا؛ لأننا معتقدون بالإلزام بين نبوة عيسى - على نبينا وآله وعليه السلام - وبين نبوة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله؛ لما قلنا من أننا معتقدون بعيسى عليه السلام الذي أخبر بنبوة نبينا صلوات الله عليه وعلى آله، فلا يمكن له إلزامنا أصلاً، فصح ما قال المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، ويكون في غاية المتانة، فافهم.

النتيجه العاشر:

الكبرى المحرزة، وهي أن العام لو كان بنحو المفردية، بمعنى أنه لو أخذ العموم أفرادياً بأن أخذ كل فرد موضوعاً مستقلاً ويصير المحكم العام منحلّاً إلى أحكام عديدة فلو وقع التخصيص على أحد أفرادها فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في سائر أفرادها؛ لأن في كل فرد أصل على حدة، فلو رفع أصل في فرد فلا مانع من جريان أصل سائر الأفراد، وأصالة العموم أصل اجتهادي وهو مقدم على الأصول

العملية. وأما لو كان أخذ العموم لبيان الاستمرار، وبعبارة أخرى: لا يكون منحللاً الى أحكام عديدة بل يكون حكماً واحداً فلو ورد التخصيص فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في سائر الأفراد؛ لأنه ليس الأصل واحد وهو قد ارتفع بالتخصيص، وهذه الكبرى واضحة .

إنما الإشكال في بعض صغرياتها، فنقول بعونه تعالى: إنَّ الشيخ رحمته الله قال في الرسائل: (إنَّه لو أخذ العموم أفرادياً ثم ورد التخصيص بالنسبة الى فردٍ فيعمل عند الشك بالعموم، ولا مجال لجريان الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم أيضاً فلا مجال لاستصحاب الحكم الخاص)، وقد مثَّل لذلك ببعض الأمثلة.

والسر في ذلك هو: أنَّ أصالة العموم في فردٍ لو رفع اليد عنها بمقتضى دليل التخصيص ففي فردٍ آخر لا مانع من التمسك بأصالة العموم .

وأما لو أخذ العموم مستمراً وكان حكم واحد ثم ورد التخصيص ففي حال الشك لا مجال للتمسك بأصالة العموم، ويكون استصحاب الحكم الخاص جارياً .

والسر في ذلك: هو أنَّه ليس للعام إلا أصل واحد وهو قد ارتفع بالتخصيص، فليس أصل اجتهادي يرجع اليه في حال الشك، فيكون المرجع هو الاستصحاب .

وكلام الشيخ رحمته الله في كلا صورتين بعضه صحيح وبعضه فيه إشكال، وكان أول من استشكل عليه هو السيد حسين رحمته الله، ثم بعده بعض آخر .

أما كلام الشيخ في الصورة الأولى فما قاله من أنَّ المرجع يكون العموم فهو كلام متين، وأما ما قاله من أنَّه لو لم يكن العموم أيضاً لم يكن المرجع هو الاستصحاب ليس في محله، بل كان الحق أن يقول بأنَّ الخاص أيضاً لو أخذ بنحو المفردة لم يكن في مورد الشك مرجعنا هو الاستصحاب، وإن كان بنحو الاستمرار فيجري استصحاب الحكم المخصَّص في مورد الشك، فليس مطلقاً كلامه صحيحاً .

وأما في الصورة الثانية فأيضاً ما قاله من أنّ المرجع ليس العموم صحيح،
وأما ما قاله من أنّ المرجع في الشك هو الاستصحاب ليس في محله بطريق للإطلاق.
بل لابد أن يقال أيضاً بأنّ الخاصّ لو أخذ على نحو الاستمرار فالمرجع عند الشك
هو الاستصحاب، وأما لو كان الخاصّ مأخوذاً بنحو المفردية فالمرجع عند الشك
ليس هو الاستصحاب .

ولكنّ ما يقتضيه التحقيق هو: أنّ الاشكال يكون وارداً، ويكون الأمر كما
قال المستشكل، ولكن هذا الإشكال لم يكن وارداً على الشيخ رحمه الله، حيث إنّ نظر
الشيخ رحمه الله كان على أنّ العام بعد كون الخاصّ ظاهراً في المفردية فالعام أيضاً يكون
كذلك؛ لأنّ الخاصّ ينفي الحكم عن مورده بالنحو الذي كان ثابتاً له بمقتضى ظهور
العام، فمن ظهور الخاصّ في المفردية نكشف كون العام أيضاً كذلك، ولذا مثل له بأنّه
لو قال: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» فالخاصّ ظاهر في المفردية،
وهكذا العام يكون كذلك، وكذلك في ما كان العام ظاهراً في الاستمرار، كما في المثال
الذي مثل له في الصورة الثانية، وهو: أكرم العلماء دائماً، فلو ورد التخصيص فظاھر
أيضاً هو الاستمرار، لما قلنا من أنّ النفي يكون بعين ما كان الإثبات .

نعم، لو كان الدليل الخاصّ نصّاً في خلاف العام، أو العام يكون نصّاً على
خلاف الخاصّ فلا مجال لأن يعامل مع كلّ منهما معاملة الآخر، ولكنّ هذا المورد
ليس مورد نظر الشيخ رحمه الله، فالإشكال في محله لو كان الخاصّ لسانه غير لسان العام،
فلا بد من حسابه بأنّه على نحو الفردية أو الاستمرار، ففي صورة الاستمرار يكون
للاستصحاب مجال، وإلّا فلا، لكنّ مورد نظر الشيخ رحمه الله هو صورة توافقهما، لعدم
صراحة في أحدهما على خلاف الآخر، وصراحة أحدهما في الاستمرار أو
المفردية. هذا كلّهما فيما مان راجعاً إلى كلام الشيخ رحمه الله في هذا المقام .

وأما المحقق الخراساني رحمه الله فله أيضاً في المقام كلام، وهو أنّه قال: لو كان العام
والخاصّ على نحو الاستمرار فالمرجع عند الشك هو استصحاب الخاصّ، لكن لو

كان التخصيص من الأول فلا مانع من التمسك بعده بالعام، مثل ﴿أو فوا بالعقود﴾ فإنه ولو خصص بخيار المجلس ولكن حيث إنّ التخصيص به من أول الأمر لا من الوسط والآخر فلا مانع بعد ذلك من التمسك بالعام.

وفيه: أنه لا بدّ وأن يفرض الكلام فيما لم تكن القرينة على كون اللسان هو التقييد، فإنّ خيار المجلس يكون تقييداً للعموم فلا يقاس به غيره، فعلى هذا نقول بأنّه لو فرض أنّ التخصيص لو كان من الأول لا ينافي ظهور العام والتمسك بأصالة العموم، فعلى هذا لو كان من الأول تخصيصه بفرد الوسط أو الآخر أيضاً لا ينافي انعقاد الظهور؛ لأنّ التخصيص يكون من الأول، فهذا الكلام ليس في محله.

نعم، لو كان فرد من الأول لم يكن فرداً للعام ثم بعد ذلك صار فرداً فعدم شمول العام له من الاول لا ينافي التمسك بأصالة العموم.

وأيضاً كما قلنا لو كان لسان الدليل هو تقييد الفرد، بمعنى أنّ صيرورته فرداً مقيد بزمان ثانٍ، كما أنّ في خيار المجلس - مثلاً - يكون البيع فرداً بعد انقضاء المجلس ففرديته مقيدة بانقضائه، ففي هذه الصورة أيضاً يمكن التمسك بأصالة العموم.

ثمّ إنّ بعد ما قلنا لو تدبّرت في كلام الشيخ رحمه الله يظهر لك الصحة وفساد ما استشكله السيد رحمه الله في حاشيته على المكاسب على الشيخ رحمه الله؛ لأنّه بعد كون نظر الشيخ رحمه الله على ما يظهر من كلماته في خيار غبن المكاسب وفي الرسائل الى أنّ الزمان تارة يكون فرداً للعام فيكون كلّ آنيّ فرداً للعام، ويكون أخذ العموم على نحو المفردية، فلو خرج فرد لا مانع من التمسك بأصالة العموم فيما بقي من الأفراد.

وتارة يكون الفرد العام أمراً آخر، مثلاً لو قال: «أكرم الشعراء دائماً» ففي هذا المثال يكون الفرد العام هو الشعراء، والزمان تابع للفرد، وليس هو بنفسه فرداً للعموم، فحيث إنّ الزمان ليس فرداً فلو خرج زمان لا يمكن التمسك في زمان

المشكوك بأصالة العموم؛ لأنَّ العموم بالنسبة اليه ليس مفرداً، فكلَّ إيرادات السيد عليه السلام ليست واردةً عليه .

أما ما قاله أولاً من أنَّ ملاك التمسك بالعموم عند الشك إنما هو ظهور العموم وشموله لمورد الشك بحسب نظره اللفظي، لا جريان أصالة عدم التخصيص ففيه: أنَّ كون الملاك عند الشك هو ظهور العموم أو أصالة عدم التخصيص لا فرق له في هذا الحيث، بل كلاهما واحد، وعلى كلِّ حال يكون منشأ عدم جواز التمسك بأصالة العموم فيما لم يكن الزمان فرداً هو ما قلنا من عدم كون الزمان فرداً، بل مستتبعا للفرد .

ثمَّ قال ثانياً: بأنَّ كون الزمان فرداً أو مستتبعا للفرد لا فرق له في هذا الحيث، أعني جواز ذلك التمسك وعدم جواز التمسك بأصالة العموم .

وفيه: أنه كما قلنا؛ له كمال الدخل، وهو منشأ الفرق بين الجواز وعدم الجواز. ثمَّ قال ثالثاً: بأنَّه يمكن أن يكون الزمان في الثاني قيداً وفي الأول ظرفاً، بأن يكون الفرد أمراً آخر غير الزمان، فالتخصيص بالزمان لا وجه له .

وفيه: أنه كما يمكن أن يلاحظ ذلك بالنسبة الى الزمان يمكن أن يلاحظ بالنسبة الى أمرٍ آخر، وتخصيص الشيخ عليه السلام الكلام بالزمان ليس من باب أنَّ هذا يختص بالزمان، بل الكلام حيث كان فيه فاختصه بالزمان .

ثمَّ قال رابعاً: بأنَّه ما قال عليه السلام من أنه لو أغمض عن العموم أيضاً في القسم الثاني فلا وجه للتمسك بالاستصحاب ليس في محله .

وفيه: أنه ظهر لك جوابه، لما مرَّ سابقاً من أنَّ الخاصَّ تارةً يصير شاهداً على كون العام بنحو المفردية، وأخرى يكون بالعموم شاهداً على كون الخاصَّ بنحو الاستمرار والدوام؛ لأنَّ لسانها واحد، فبعد كون لسانها واحداً لا مجال للتمسك بالاستصحاب .

ثم قال خامساً: بأنه لو كان كلامه في محله يلزم أن لا يجوز التعويل على العام في غير الفرد الخارج مطلقاً في القسم الأول: لأنّ المفروض كون المجموع فرداً واحداً.

فيه: أنه لو كان كذلك نلتزم به، لكن في خيار المجلس ليس كذلك، بل هو تقييد للفرد كما قلنا، فردية البيع للعقد مقيدة بعدم خيار المجلس، فبعده يكون فرداً.

وللناثني رحمته أيضاً في هذا المقام كلام، وهو: أنه قال بعد ذكر مقدمات يكون الفرق بين ما يكون مصبّ العموم هو المتعلق وبين ما يكون مصبّ العموم هو الحكم، ففي الأول يصحّ التمسك بالعموم في الشكّ ولو كان لسان العموم هو الدوام والاستمرار بخلاف الثاني.

وفيه: أنه لا فرق بينهما، بل في كلّ منهما لو كان الزمان مأخوذاً بنحو الفردية يجوز التمسك بالعموم ولو كان مصبّ العموم هو الحكم، ولو كان مأخوذاً بنحو الاستتباع فلا يجوز التمسك بالعموم ولو كان مصبّ العموم هو المتعلق، فلا فرق بينهما من هذا الحيث، فتدبر.

التنبيه الحادي عشر:

هل يكون مجال لاستصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب بالنسبة الى سائر الأجزاء، أم لا؟ للشيخ رحمته تقرّيات ثلاثة لجريان الاستصحاب: التقريب الأول: وهو أنّ وجوب الأجزاء سابقاً وإن كان وجوباً ضمناً وغيرياً وبعد تعذر البعض لازم جزّ الوجوب هو الوجوب النفسي ولكن لا مانع من استصحاب أصل الوجوب؛ لمساحة العرف في الوجوب الغيري والنفسي ولم يعتنِ باختلاف نفسيته وغيريته.

التقريب الثاني: وهو القول بالمساحة في الموضوع لا في الحكم بأن يقال: إنّ

الموضوع سابقاً قبل التذمر ولو كان الركوع والسجود وغير ذلك مع الطمأنينة وبعد التذمر يكون بلا طمأنينة ولكن العرف يتسامح ويقول بأنه لا مدخلة لها في الحكم فيجري استصحاب سائر الأجزاء .

التقريب الثالث: وهو غير المسامحة في الحكم كالتقريب الأول، ولا في الموضوع كالتقريب الثاني، بل هو عبارة عن استصحاب الوجوب النفسي الذي يكون مردداً بين كونه متعلقاً بواجد الجزء المتعذر حتى مع تعذره كي يسقط التكليف عن الفاق للجزء المتعذر، وبين كونه متعلقاً بالواجد له مقيداً بحال التمكن منه حتى يبقى التكليف بالفاقد للجزء المتعذر فيستصحب بقاء التكليف .

ولا يخفى عليك أنّ من لم يلتزم بكفاية هذه المسامحات العرفية في الاستصحاب - كما سنقول إن شاء الله لاحقاً بعدم كفايتها - فلا مجال للاستصحاب أصلاً، ومن التزم بالمسامحة العرفية فأيضاً في التقريب الثالث لا يمكن له الالتزام بجريان الاستصحاب؛ لأنه ولو كان فرضاً كان الحكم ثابتاً، ولكن هذا الحكم يكون عارضاً على أي متعلق، وبعد التردد في المتعلق فلا معنى للاستصحاب، وأما في التقريبين الأولين فأيضاً الالتزام بهذه المسامحات مشكل، فتدبر .

التنبيه الثاني عشر:

لا إشكال في أنّ كلّ موردٍ أخذ لفظ الشك في الأخبار والآثار يكون المراد منه خلاف اليقين فيشمل الظن أيضاً؛ لأنّ المتعارف منه عند أهل اللسان هو هذا، وهذا بما لا شبهة فيه ولا ارتياب، ففي كلّ استعماله ما لم يكن قرينة على خلافه لا بدّ من الالتزام بذلك، وفي اللغة أيضاً لم يعين معنى خلاف ما قلنا، فبمجرد استعمال الشك لا بدّ من حمله على خلاف اليقين .

ولذا في باب الصلاة لو لم يكن دليل خاصّ وارداً في أنّ الظن له آثار خاصّة

في بعض الموارد فقلنا بأنَّ كلَّ حكمٍ يكون للشك يكون للظن أيضاً، وهذا واضح، فمن هنا يظهر لك أنَّ الشك المأخوذ في أخبار الاستصحاب أيضاً يكون عبارةً عن خلاف اليقين، ولا يحتاج لإثبات كون الشك في الأخبار خلاف اليقين إلى دليلٍ آخر وقرينة؛ لأنَّ الشك بحسب ظهوره الأوَّلِيَّ خلاف اليقين، فع الظن بالخلاف أيضاً يكون الاستصحاب جارياً .

ثمَّ إنَّ ما قاله الشيخ رحمته الله بأنَّ الظن لو دلَّ الدليل على عدم حجَّيته فنزَّل منزلة الشك، ولو شك في اعتباره فأيضاً بعد الشك في الاعتبار يكون شكاً فيه أنه:

أما فيما دلَّ الدليل على عدم حجية ظنٍّ فعنَى عدم اعتباره ليس تنزيه منزلة الشك، بل معنى عدم اعتباره أنه ليس تنزيه منزلة العلم وليس ظنَّ المعبر، وإلَّا فهو مع عدم الحجية ظن، ولكن ليس كظن المعبر.

مضافاً إلى أنَّ ذلك أكل من القفا، فإنه لا حاجة إلى هذا العناء وتنزيه بعد عدم الحجية بمقتضى الدليل منزلة الشك؛ لأنَّه كما قلنا هو شك حقيقةً، لأنَّ الشك خلاف اليقين .

وأما كلامه فيما شك في الاعتبار فنقول: بأنَّه لو كان مراده ما قلنا من أنَّه شك فهو وإن كان مراده أنَّ بعد الشك في الاعتبار يكون شكاً فقيه: أنَّ الأمر لو كان هكذا فيكون لازمه أن يكون في مورد القطع بالاعتبار نسبته مع الاستصحاب والشك نسبة الورود لا الحكومة؛ لأنَّ معنى كلامه هو: أنَّ الظن ليس شكاً موضوعاً، بل يصير بمنزلة الشك، فبعد عدم كونه شكاً حقيقةً فيكون وارداً عليه لا حاكماً ولا تخصيصاً، وهذا ممَّا لا يلتزم به الشيخ رحمته الله، فعلى هذا يكون الشك على ما قلنا خلاف اليقين فيشمل الظن أيضاً، إلَّا إذا دلَّ الدليل على اعتباره بالخصوص، فبعد دليل الاعتبار يصير بمنزلة اليقين فليس شكاً .

خاتمة في ذكر بعض أمور:

الأول: لا إشكال في لزوم بقاء الموضوع في الاستصحاب، وهذا بمنزلة من الوضع، لأنه بعد كون الاستصحاب عبارة عن الإبقاء فلا بد من بقاء ما تعلق به اليقين حين الشك، سواء كان حجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء، أو من باب الأخبار، فإنه على الأول يكون لأجل أن البناء على أن ما ثبت دام، فلا بد من أن يكون الثابت باقياً، وهذا معنى اعتبار بقاء الموضوع.

وعلى الثاني يكون الأمر واضحاً، فإن لسان الأدلة كان عدم نقض اليقين بالشك، فلا بد وأن يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فلا بد من بقاء الموضوع، ومع قطع النظر عن ذلك تكون نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العرض إلى معروضه، لا العرض الاصطلاحي، بل باعتبار أن الحكم يتعلق بالموضوع تبعاً كذلك. وعلى أي حال بعد كون نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العرض إلى المعروض، فلا يمكن أن يكون حكم واحد على موضوعين، فلا بد من كون موضوع اليقين والحكم السابق هو عين موضوع الشك والحكم الثاني والتعبد بالبقاء، ولا إشكال في أن حكم الشارع وتعبد في مورد الاستصحاب يكون هو الحكم والتعبد بالبقاء، لما يستظهر من الأدلة، لأنه جعل حكم آخر وتعبد آخر على موضوع آخر تعبداً، فعلى هذا لا بد من بقاء الموضوع.

ويصح ما أفاده الشيخ عليه السلام من أن النسبة بين الحكم والموضوع بعد كونها نسبة العرض إلى المعروض وحكم الشارع وتعبد أيضاً يكون على بقاء ما كان مسلماً فلا بد من بقاء الموضوع.

وما قاله المحقق الخراساني عليه السلام إشكالاً عليه: بأنه يمكن أن يكون التعبد الخاص واستحالة قوام عرض واحد بالمعرضين يكون في الأمور الحقيقية، ولكن لا مانع من أن الشارع تعبداً يحكم بكون الحكم السابق متعلقاً بموضوع آخر ليس في محله؛ لما قلنا من أن تعبد الشارع مسلماً يكون على بقاء ما كان فلا بد من بقاء

الموضوع .

ولا يخفى عليك أنه لا يلزم في الاستصحاب، وجود الموضوع في صحة جريانه حال الشك، بل لابد من بقاء الموضوع كما كان، فلو كان موضوع الحكم في السابق معرّئ عن الوجود والعدم مثل أن تكون الماهية موضوع الحكم فلا بد من بقاء ذلك، ولو كان موضوع الحكم موجوداً خارجياً فلا بد من بقاءه حال الشك، فعلى هذا لابد من بقاء الموضوع على ما هو عليه، أعني ما يكون مقوماً للموضوع ولو عند العرف لابد من بقاءه، فتدبر.

ثم إنه بعد ما ثبت لك اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب فهل يمكن في الشك في بقاء موضوعه جريان الاستصحاب والتعبد ببقائه، ثم بعد إحراز بقاء الموضوع يجري الاستصحاب، كما أنه يمكن إحراز بقاء الموضوع بالامارة، أو لا ؟ اعلم: أن كلام الشيخ رحمته الله في المقام مشوب، ونحن نبين الحق في المقام بعونه تعالى، فنقول: إن الشك في بقاء الموضوع تارة يكون لأجل الشك في بعض قيوده ومقومات نفس الموضوع، مثل ما لو شك في بقاء المطهّرية لأجل الشك في بقاء إطلاقه فإن الإطلاق مقوم وقيد لنفس المطهّرية، فإن موضوع المطهّرية مقيد ومتقوم بالإطلاق .

وتارة لا يكون كذلك، بل يكون ترتب الأثر على المستصحب موقوف عليه، وإلا فليس نفس موضوع المستصحب مقوماً له مثل الطهارة بالنسبة إلى الكرية، فإن موضوع الاستصحاب لو كان الكرية فليس الطهارة مقومةً لنفس الكرية، بل يكفي في صدق موضوعها صرف المانعية، لكن ترتب الأثر الشرعي على الكرية متوقف على الطهارة .

وفي القسم الأول أيضاً: تارة يكون الشك في الموضوع لأجل الشك في بقاء هذا الشيء المتقوم به الموضوع، وتارة ليس كذلك، بل ولو كان الشك في هذا المتقوم لكن ليس الشك في بقاء الموضوع لأجل ذلك، فقط بل يكون الشك في شيء آخر

أيضاً .

أما في القسم الأول من القسم الأول فلا إشكال في استصحاب ما شك في بقائه ويترتب الأثر، وأما في القسم الثاني من القسم الأول فلا مجال لاستصحاب المتقوم به الموضوع؛ لأن استصحابه لا يكفي لترتب الأثر؛ لأن الشك في أمر آخر أيضاً، وحيث إن الأمر كذلك فلا فائدة ولا أثر في استصحابه؛ لعدم ترتب الأثر بمجرد؛ لأن الشك في أمر آخر أيضاً واستصحاب أمر آخر مشكوك أيضاً لا يجري؛ لأنه ليس له موضوع، مثلاً لو شك في بقاء الطهارة لأجل الشك في الإطلاق ولكن له شك آخر بأن يكون لهذا الحكم أمداً فاستصحاب الإطلاق لا يجري؛ لأن الأثر في المستصحب مترتب عليه مع عدم كون الأمد له، فحيث هو مشكوك فلا يترتب عليه الأثر، فلا يجري استصحاب بقاء الإطلاق، وأما جريان الاستصحاب لأجل رفع شك آخر وعدم كون الأمد له فهو محتاج الى كون موضوع له وهو الإطلاق، وهو مشكوك فلا يجري فيه الاستصحاب .

و أما القسم الثاني - وهو قسم القسم الأول الذي كان له القسمان - فهو أن يكون ترتب الأثر موقوفاً على هذا المشكوك، وغالباً يكون استصحاب الأحكام من هذا القليل، كما أن استصحاب الموضوعات غالباً يكون من قبيل القسم الأول . فنقول بعونه تعالى: إن بعد الشك يجري الاستصحاب ويترتب عليه الأثر، لأن موضوع الاستصحاب على الفرض ليس مقيداً عليه فيجري الاستصحاب، ويبقى الإشكال في الأثر للشك في بقائه، وهو أيضاً يحكم ببقائه بالاستصحاب فيترتب على المستصحب. ولا فرق بين إحراز الأثر بالعلم أو بالأمارة أو بالاستصحاب، ولا يلزم في الاستصحاب إلا دخل الأثر فيه، ويكفي في ذلك استصحاب الأثر.

فظهر لك مما قلنا أن ما استشكله النائي رحمته الله في هذا المقام وما قاله ليس في محله، والحق في المقام هو ما قلنا، فتدبر .

ثم إنه بعد مسلمية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب يكون عمدة الكلام في أنه لا بد من بقاء الموضوع بنظر العقل، أو على ما يظهر من لسان الدليل، أو بمقتضى نظر العرف، ولا إشكال في أن هذه الأنظار الثلاثة مختلفة، ومن الواضح أنه لا يمكن مع الشك الحكم ببقاء الموضوع بنظر العقل، ولا من لسان الدليل .

أما العقل فلائنه بعد الشك في الموضوع إما متيقن بعدم الموضوع ولو لم يكن متيقناً بعدم بقاء الموضوع ولا أقلّ شك، ففي المستقلات العقلية بعد الشك في الموضوع فإن عدم الموضوع محرز عنده. وأما في غير المستقلات العقلية فلا أقل في الشك من بقاء الموضوع بنظره، وصرف الشك يكفي في عدم جريان الاستصحاب، لأنه لا بد في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع. وأما لسان الدليل فهو أيضاً بعد ظهوره في كون شيء موضوعاً فبعد الشك ليس لسان الدليل كافياً لإحراز الموضوع، فبعد عدم إحراز الموضوع بنظر العقل ولسان الدليل فلا بد من أخذه من العرف حتى يمكن جريان الاستصحاب .

ولكن في أخذ موضوع الاستصحاب من العرف أيضاً إشكال، وكان مبتكره السيد حسين رحمه الله وكان إشكاله هو: أن المقام الذي يرجع فيه الى العرف هو في المفاهيم، فالمرجع في المفاهيم هو العرف، وأما في غير ذلك بعد تعيين المفاهيم فلا تكون المسامحات العرفية حجة وكافية لنا، وهذا مسلم عند من يقول بأخذ الموضوع من العرف بأنه لا عبرة بالمسامحات العرضية، فع التسليم بذلك فكيف يمكن أخذ الموضوع من العرف؟ وهل هذا إلا الرجوع الى المسامحات العرفية؟

والحاصل: أنه بعد التسليم بالكبرى وهي الرجوع الى العرف في تعيين المفاهيم، وبعد التسليم بكبرى أخرى وهي عدم إمكان الرجوع الى المسامحات العرفية ولا عبرة بمسامحاته فيرد الإشكال: بأن الرجوع في موضوع الاستصحاب الى العرف بعد ما لم يكن في تعيين المفهوم فلا بد أن يكون في مسامحاتهم وهي غير متبعة ولأجل هذا الإشكال تصدّى لدفعه ببعض البيانات .

فقال المحقق الخراساني رحمته الله إجمالاً: بأن الرجوع في صدق «لا تنقض اليقين بالشك» وبعبارة أخرى في صدق النقض وعدمه يكون الى العرف، فكلامه مجمل ومختصر، ولعلنا نتعرض لكلامه بعد ذلك.

ثم إنه لا إشكال في أن المرجع - كما قلنا سابقاً - في تعيين المفاهيم هو العرف، ومن الواضح أنه بعد تبين المفهوم يكون صدقه على مورد وعدم صدقه وكذلك تعيين مصداقه بنظر العقل، وهذا وظيفته، لأن العقل بعد ما يرى بأن ما كان جنساً وفصلاً للمفهوم موجود في هذا الفرد فيحكم بصدق المفهوم عليه، وكونه مصداقاً له فالمرجع في الصدق وعدمه هو العقل .

نعم، تارة يكون المفهوم غير مبين فالعقل بعد ما يرى أن العرف يطلقون على هذا المصداق ويحسبونه فرداً له فيكشف أن المفهوم أوسع، وتكون دائرته موسّعة بحيث لو كان هذا فرداً له ويصدق عليه فرجع العرف فيه في المفهوم لا المصداق، بل العقل يحكم بمصداقيته وعدمها، لكن طريقه هو ما يرى من حكم العرف بأن المفهوم يكون بحيث الذي يشمل عليه فالعقل أيضاً، ولو لم يبين المفهوم ولكن يرى أن الجنس والفصل الموجودين في المفهوم موجودان في المصداق فيحكم بالصدق، وهذا واضح .

كما أنه من الواضح أن في الألفاظ المركبة بعد تعيين معنى مفرداتها وفهم القرائن من العرف فلم يكن العرف في ما يستفاد من ألفاظها المركبة مرجعاً .

فعلى هذا ما قاله الثاني رحمته الله في هذا المقام بأن الرجوع الى العرف في موضوع الاستصحاب لم يكن لا الى تعيين المفهوم، ولا من باب مسامحاتهم، بل الرجوع اليهم يكون في الصدق وعدمه ليس في محله؛ لما بينا من أن المرجع في هذا أيضاً هو العقل .

ثم لما رأى بأن هذا الكلام غير تام قال بأن المرجع يكون العرف في تمام الجمل والمركبات.

وفيه: أنه كما قلنا بعد تعيين معنى المفردات ومعرفة القرائن ليس العرف مرجعاً في الألفاظ المركبة، ثم بعد ذلك أيضاً قال بأن الرجوع الى العرف يكون كالرجوع الى لسان الدليل ولا فرق بينهما؛ لأن من لسان الدليل أيضاً يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع ما يستفاد من نظر العرف .

ولا يخفى عليك أن نظراً العرف غير لسان الدليل وغير نظر العقل، فبهذا التقريب لا يمكن رفع الإشكال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه كلما يكون وظيفة العقل وعهده عليه يكون المرجع هو العقل، وكل مورد يكون بيانه ووظيفته على الشرع فالمرجع هو الشرع، وكل مورد تكون وظيفة العرف فيه فالمرجع هو العرف .

ومن الواضح أن كل مورد يكون فيه المرجع العقل أو الشرع أو العرف فليس لغيره التصرف فيه، ولو تصرف فلا بد وأن يكون بهذا النظر، مثلاً في باب الإطاعة والمعصية حيث يكون بيانه وأحاطه بيد العقل فالمرجع هو العقل، فليس للعرف تصرف في ذلك إلا بمقتضى عقلايته، وكذلك في باب بيان الأحكام حيث يكون بيانه على الشارع فهو المرجع وليس للعقل والعرف تصرف، وكذلك في باب الألفاظ وتعيين مفاهيمها فحيث عهدتها على العرف فليس لغيره تصرف ولو تصرف الشرع فيما كان أمره بيد العرف فيكون بمقتضى عرفيته لا بمقتضى شاعريته، فعلى هذا اعلم: أن في بعض الموارد يكون العرف مرجعاً بلا إشكال، فلا بد من فهم موارد وما هو ملاك في الرجوع اليه، حتى أن في كل مورد كان هذه الملاكات نحكم بكونه مرجعاً، وإلا فلا.

فعلى هذا نذكر بعض الموارد الراجعة الى العرف:

المورد الأول: هو باب الألفاظ، بمعنى أنه في ألفاظ الموضوع لابد من الرجوع الى العرف. وبعبارة أخرى: في فهم أن اللفظ الكدائي غالباً هو للمعنى

الكذائي يكون العرف مرجعاً، والسّر في ذلك هو: أنّه بعد ما كان وضع اللفظ لإفادة المعنى فلا بدّ من الرجوع الى أهل اللغة من أجل فهم ذلك لأنهم عالمون ومستحضرون لمعاني الألفاظ. فلو سمّي أبّ ابنه زيداً فنّ أين يعلم ويكشف أنّ اسم ابنه كان كذا؟ فإذا لا بد من الرجوع الى الواضع وهو أبوه، ولو لم يكن أبوه أو لم يمكن الكشف منه فلا بد من الرجوع الى أهل بيته فكذلك في الموضوع له الألفاظ الى أهل اللغة، وبعد عدم الكشف من الواضع فلا بد من الرجوع الى أهل لسانه لأنهم عارفون بذلك.

وملاك الرجوع الى العرف هو ما قلنا من كونهم أهل لغة، ولهذا لا يعتبر في الرجوع اليهم بشيء زائد عن كونهم أهل لغة. ولا يحتاج الرجوع الى مؤونة أخرى غير كونهم كذلك، ولا يلزم أزيد من ذلك، مثلاً لا يلزم كونهم متشرّعين، نعم في الألفاظ التي تكون متداولة عند الشارع لو كان لها وضع خاص لا بدّ من الرجوع الى عرف المتشرعة، ولا يخفى عليك أنّه كما قلنا سابقاً: رجوعنا الى العرف يكون في فهم أنّ هذا اللفظ غالباً لأيّ معنى؟

وأما بعد فهم ذلك فصدقه على المصداق ليس بحكمهم، بل المرجع هو العقل، إلّا أنّ يكون الرجوع اليهم لأجل الشك في السعة والضيق في المفهوم، فمن إطلاق العرف المفهوم - على المصداق نكشف بأنّ المفهوم دائرته واسعة بحيث يشمل هذا المصداق، ولا فرق فيما قلنا من الرجوع اليهم في وضع اللفظ للمعنى سواء كان تصريحاً من الواضع أو يفهم من استعمالهم، بل لو نرى من أفعالهم ذلك فهو كافٍ لنا، ولهذا نقول بأنّ صحة وعدم صحة السلب علامة للحقيقة؛ لأنّه بعد ما نرى من إطلاقهم بلا قرينة ويفهمون منه المعنى الفلاني نفهم بأنّ اللفظ موضوع له، فلا يبقى لك الشك في أنّ المرجع في هذا المقام هو العرف، وقد فهمت ملاك الرجوع اليهم.

المورد الثاني: وهو الرجوع اليهم لكشف مخترعاتهم ومبتدعاتهم اذا كانت

لهم مخترعات، مثلاً لو قلنا بأنّ المعاملات من مخترعات العرف فلا بدّ في فهم ذلك من الرجوع اليهم، ولكن لا بالملك الذي قلناه في المورد الأول؛ لأنّ الرجوع اليهم في هذا القسم ليس من باب كونهم أهل لغة، بل من باب أنّه لو كان أحد قد ابتدع شيئاً فلا بدّ في فهم حقيقته من الرجوع اليه؛ لأنّه عارف بذلك.

والحاصل: أنّ العرف مرجع في مخترعاته لكشف ما اخترعه، كما في المعاملات والتجارة، فلو فرض في بعض البيوع والمعاملات أنّ كذا لفظ من الألفاظ مستخدم من قبل العرف لمعرفة ذلك المعنى في البيع فلا بدّ من الرجوع الى العرف لفهم حقيقة ذلك اللفظ الموضوع له المعنى في تلك المعاملة أو ذلك البيع، كما في الأوزان والأوراق النقدية، ولا يحقّ لغير أهل العرف أو غير الواضع التصرف في ذلك اللفظ الموضوع له المعنى ويقول: إنّ هذا لا يسمّى بيعاً، حتّى الشارع لا يحقّ له التصرف في مبتدعات العرف وموضوعات.

نعم، الشارع له حقّ التصرف في الحكم إن كان هذا الحكم ينفذ في هكذا بيع أو معاملة نتيجةً لبطلان العقد أو المعاملة، أو لفساد البيع والمعاملة وغير ذلك من الأمور. وأمّا في المعاملات الربوية لا يمكن صرف النظر عن هكذا معاملات لكونها معتبرة في العرف، بل يجب الرجوع فيها الى امضاء الشارع لها أو الردع عنها لما لها من ترتب أثر البيع عليها. وهذا القسم بخلاف القسم الأول فإنّه يكتفي في اعتبار قول العرف صرف عدم ردع الشارع، وسرّ الفرق هو: أنّ في القسم الأول حيث يكون الرجوع اليهم لكونهم أهل لغة، وحيث إنّ طريق التفهيم والتفهيم بحسب المرتكز يكون هو العرف، فالشارع لو كان له رؤية خاصّة وطريق خاصّ لا بدّ له من البيان، وإلاّ لأخلّ بغرضه، فمن عدم الردع تكشف امضاء الشارع.

وأما في هذا القسم فحيث إنّ بيان الأحكام وظيفّة الشارع ولا بدّ من رجوعنا اليه فلا بدّ من الأخذ منه، فعلى هذا لا بدّ من اعتبار طريق العرف في

مخترعاتهم من امضاء الشارع، وبمجرد عدم الإمضاء لا يمكن الأخذ بمعتبرات العرف إلا بورود دليل خاص أو عام على الإمضاء، ولا يكفي الدليل المجمل .

ومن هنا ظهر لك أن مَنْ قال بأن العمل وفق العرف يصح ويكفي في الإمضاء بعض ما ورد من الشرع ليس في محله؛ لأنه لا بدّ وأن يكون لما ورد إطلاق بحيث يشمل المورد، ولا يكون ما ورد كذلك، بل يكون مجعلاً. وأيضاً اعلم أن في هذا القسم في الصدق أيضاً يرجع الى العرف لأنه مخترعه، فلا بدّ من الرجوع اليه، بخلاف القسم الأول فإنه لا يمكن في الصدق من الرجوع إلا الى العقل .

المورد الثالث: وهو الرجوع اليهم في الموضوع له وفقاً لأحكام الشارع، وهو يكون في المورد الذي يبيته الشارع حكماً ولم يبيّن ما هو موضوع الحكم.

وبعبارة أخرى: يكون للشارع مخترعات فلو بيّن ما هو موضوع مخترعه فهو، وأمّا لو لم يبيّن موضوع مخترعه وكان للعرف أيضاً نظير مخترع الشارع فوظيفة الشارع هي بيان ما اخترعه، فلو لم يبيّن فيكون العرف طريقاً لفهم موضوع مخترع الشارع له لوجود نظيره عند العرف أيضاً .

والسرّ في ذلك هو: أن الشارع لو اخترع شيئاً ولم يبيّن موضوع مخترعه ولم يتكل الى ما هو نظير مخترعه عند العرف فقد أخلّ بغرضه، فعدم بيانه شاهد على أنه جعل العرف طريقاً لكشف الموضوع الذي اخترعه، وفي هذا القسم وإن كان لا بدّ من الرجوع الى العرف لكن لا بالملاك الذي قدّم في القسم الأول أو القسم الثاني، بل بملاك آخر، وهو: أن الرجوع في القسم الأول وكذا الثاني يكون الى العرف لكشف ما هو الموضوع له اللفظ في الأول عندهم، وما هو حقيقة مخترعهم في الثاني، فيكون لكشف الموضوع له اللفظ أو الحقيقة موضوعيته بنفسه.

وأما في هذا القسم فيكون الرجوع اليهم لا لموضوعية في مخترعهم، بل لأجل كون نظر العرف طريقاً في كشف ما هو حقيقة مخترع الشارع، فالفرق واضح، كما

ترى في البيع على القول بكونه من مخترعات العرف، فالشارع لو قال: ﴿أحل الله البيع﴾ ولم يبيّن ما هو موضوع حكمه فالمرجع في تشخيص موضوعه هو العرف، فعدم بيان الشارع لموضوعه يكفي في إثبات أنّ المرجع هو العرف في تعيين الموضوع وتشخيصه؛ لأنّه بعد ما كان وظيفته بيان الأحكام فلو بيّن الحكم ولم يبيّن موضوعه فقد أخلّ بالفرض، وهذا غير صحيح منه، فظهر أنّ المرجع في هذا المورد أيضاً هو العرف لكن بملاك آخر غير ملاك الموردين السابقين، وهو ما قلنا.

ومّا ذكرنا في هذا المقام يظهر لك مقصود الشيخ رحمه الله من كلامه في أول بيع المكاسب قوله قبل المعاطاة بسطرين: (وأما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع... الى آخره) حيث إنّ غرضه هو أنّه ولو كان البيع من مخترعات الشارع ولكن حيث لم يبيّن موضوع حكمه وكان له نظير عند العرف فلا بدّ من الرجوع في فهم موضوع حكمه اليهم.

المورد الرابع: وهو الرجوع الى العرف في المصداق، ومعنى الرجوع اليهم في المصداق ليس هو ما قلناه بعدم جواز الرجوع اليهم، بل المرجع بعد تبين المفهوم هو العقل، ولكن في موردين يكون المرجع في المصداق هو العرف، وهما:

الأول: فيما يرجع الى العرف في المصداق لكشف ما هو المفهوم، فيكون الرجوع الى المصداق لأجل درك ما هو المفهوم عند العرف، فمن فهم العرف من كون هذا مصداقاً للمفهوم وعدم حكمهم يكشف السعة والضيق وعدم السعة والضيق في المفهوم، فمن صدقهم تكشف أنّ المفهوم يكون من السعة بحيث يشمل هذا المصداق، مثلاً في الدم ولو أنّ مفهوم الدم معيّن ولكن بعد حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن الدم وعدم تعيين موضوع حكمه، وبعد فرض أنّ العرف في بعض الموارد يحكم بكونه دماً، وبالعكس، ولو أنّ العقل بعد تبين المفهوم يحكم بكون هذا الفرد المرّد مصداقاً له أو عدم كونه مصداقاً له، ولكنّ العرف بعد فهمه للفرد المرّد بكونه دماً أو

في موردٍ آخر بعدم كونه دماً ولو لم يحكم العقل في الأول بكونه دماً وحكمه في الثاني بكونه دماً نكشف بأن موضوع حكم الشارع هو ما يفهمه العرف، لأنه لو كان موضوع حكم الشارع غير متعارف عند عرف الناس فلا بد من بيانه بعد علمه بأن العرف لا يفهمون من حكمه إلا ما هو المتعارف عندهم، فمن عدم بيانه والحال أنه كان في مقام البيان نكشف أن موضوع حكمه هو ما يكون المتعارف عندهم، وهذا هو معنى الإطلاق المقامي الذي تتمسك به في بعض الموارد، وموردنا أيضاً من موارد.

الثاني: أن يرجع الى العرف في المصداق لا لكشف ما هو المفهوم وفهم الموضوع، بل يكون الرجوع اليهم فقط لأجل فهم حكم المفهوم في هذا المصداق وعدمه. ولا يخفى عليك أن الرجوع في هذين الموردين لا يكون بملاك الرجوع في المورد الأول والثاني والثالث، بل ملاكه هو ما قلنا من الرجوع الى العرف في المصداق لكشفنا من حكمهم بصدق المفهوم على المصداق سعة المفهوم، فالرجوع في المصداق اليهم يكون لكشف سعة وضيق المفهوم، أو لفهم أن حكم المفهوم يكون في هذا المصداق أو لا؟

واعلم أن لهذا المورد - أي المورد الرابع - أمثلة كثيرة ليس هنا محل ذكرها .
ومن الموارد التي يرجع بها في المصداق الى العرف بالملك المتقدم هو باب الاستصحاب، فإنه بعد حكم الشارع بعدم التقض وعدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، ولزوم بقاء الموضوع في صدق التقض وعدمه، فبعد الشك ولو أن العقل يرى أن ما هو الموضوع إما باقي لعدم دخل ما ارتفع فيه، وإما لم يبق الموضوع لأجل دخل ما ارتفع فيه، لكن حيث إن العرف في بعض الموارد يحكم ببقاء الموضوع ولو لم يحكم العقل، أو يحكم بزوال الموضوع ولو يحكم العقل ببقائه فحكم الشارع لو لم يكن موضوعه هو المتفاهم عند العرف مع علمه بأن الموضوع ما هو عندهم وكونه

في مقام البيان فلو كان موضوع حكمه غير المتعارف فلا بدّ له من بيانه .

وبعد عدم بيانه نكشف أنّ الموضوع له عنده هو الموضوع له عند العرف، لأنّه لو لم يكن كذلك ولم يبيّن موضوع حكمه مع كونه بخلاف المتعارف فقد أخلّ بغرضه، وهو قبيح عليه، فنتمسك بالإطلاق المقامي، فسيثبت بذلك أنّ الموضوع له هو الموضوع العرفي، ولا بدّ من الرجوع اليهم في صدق النقض وعدمه، والرجوع الى العرف وإن كان غير الرجوع الى العقل ولسان الدليل ولكنّه هو المستبع، ولسان الدليل وإن كان ظاهراً في شيء فلو فهمنا أنّ الموضوع هو الذي يدلّ عليه لسان الدليل وإن كان ظاهراً في شيء لكن بعد حكم العرف يكون هذا مصداقاً أو لا فالمرجع الى البيان من الشارع لا بدّ من اتّباعه .

ويظهر لك ممّا قلنا أنّ الرجوع الى العرف في تشخيص الموضوع غير الرجوع الى العقل؛ لأنّ في موردٍ يحكم العقل بصدق النقض ولا يحكم العرف، أو بالعكس. وكذلك لسان الدليل غير الرجوع الى العرف على ما قلنا؛ لأنّ لسان الدليل وإن كان ظاهراً في اعتبار شرط أو قيد في الموضوع أو عدم اعتبارهما ولكن لا ينافي كون العرف متبعاً في المصداق لكشف الحقيقة وفهم السعة وضيق المفهوم .

فما قاله النائي رحمه الله من أنّ الرجوع الى العرف ولسان الدليل لا يكون بينهما فرق يظهر لك فساد .

المورد الخامس: وهو الرجوع اليهم في الأمور الاعتبارية، بمعنى أنّ في كلّ أمر اعتباري يكون العرف مرجعاً، والسر في ذلك هو: أنّ الأمور الاعتبارية حيث إنّها ليست إلّا الاعتبار، والعرف لأجل مقاصد وأغراض يعتبرون أموراً فلا بدّ في فهم ذلك من الرجوع اليهم، مثل أنّه لو اعتبرت وحدة اعتبارية فالعرف مرجع في أنّ هذه الوحدة حاصلة، وكذلك في القيام وغير ذلك فلو أمر الشارع بالقيام فالمرجع فيه هو العرف، والأمثلة لذلك كثيرة وليس هنا مجال ذكرها. ومن موارد

الأمر الاعتبارية التي يكون العرف مرجعاً فيها هو فيما نحن فيه في هذا المقام، بمعنى أنه بعد ما يلزم في الاستصحاب بقاء الموضوع لاجل أن النقض يصدق مع اتحاد قضية يرجع فيها الى العرف .

واعلم أن الكلام في المقام ليس في أن الوحدة المعتبرة في الاستصحاب هل هي الوحدة الحقيقية أو الوحدة الاعتبارية؟ بل يكون الكلام في أن هذه الوحدة هل يعتبر أن تكون موجودةً بنظر العقل أو بلسان الدليل أو بنظر العرف؟ فيمكن أن يكون بنظر العقل، ومعناه أنه كلما حكم العقل بالبقاء فهو، وإلا فلا ولو كان لسان الدليل أو حكم العرف بخلاف ذلك .

ويمكن أن يكون المعبر هو لسان الدليل، ويمكن أن يكون بنظر العرف، وفي كل منها: تارةً يقال بأن الرجوع اليهم يكون في صدق النقض وعدمه، وأخرى يقال بالرجوع اليهم في بقاء الوحدة وعدمه، وثالثةً يقال بأن الرجوع اليهم يكون في بقاء الموضوع وعدمه .

فلو قلنا بالأولى فيدور الأمر مدار صدق النقض وعدمه ولو لم تكن الوحدة باقية .

ولو قلنا بالثانية فيدور الأمر مدار بقاء الوحدة وعدمه .
ولو قلنا بالثالثة فيدور الأمر مدار بقاء الموضوع وعدمه ولو لم يصدق النقض، أو لم تكن الوحدة باقية .

ولا يخفى أن المرجع هو العرف، ويكون الرجوع اليهم في بقاء الموضوع وعدمه .

وكلام بعض العلماء كالمحقق الخراساني رحمته الله وإن يوهم ظاهره بأن الرجوع الى العرف يكون في صدق النقض وعدمه لكن يمكن أن يكون نظرهم الى الثالث، أعني الرجوع اليهم في بقاء الموضوع وعدمه .

نعم يبقى الإشكال الذي تقدّم ذكره متّاً بأنّ العرف لم يكن المرجع في بقاء موضوع الاستصحاب وعدمه. وإذا بلغ الكلام الى هنا فيقال: إنّه بعد ما كان لسان الدليل ظاهراً في كون شيء موضوعاً لحكم الشارع فلا معنى بعد ذلك للرجوع الى العرف؛ لأنّ مع بيان الشارع ما هو موضوع حكمه فالعرف ليس مرجعاً فيه، ففي بقاء الموضوع وعدمه لا معنى للرجوع الى العرف.

نعم، يمكن أن يقال بأنّ المرجع في الموضوع ولو لم يكن العرف لكن يرجع الى العرف في أمر آخر، وهو صدق النقص وعدمه، فإنّه يمكن أن يقال بأنّ مع معلومية الموضوع لكن حيث لا بدّ في جريان الاستصحاب وعدمه صدق النقص وعدمه فالمرجع في صدق النقص وعدمه يكون هو العرف، لأنّه بعد حكم الشارع بعدم النقص فالمرجع هو العرف في صدق النقص وعدمه، ولهذا يظهر من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله أن الرجوع الى العرف يكون في صدق النقص وعدمه، فتأمل.

المورد السادس: اعلم أنّه في بعض الموارد يكون المرجع نفس الشخص، لا العقل ولا العرف ولا لسان الدليل، كما هو الحال في الأمور الوجدانية، فإنّ في الوجدانيات يكون المرجع نفس الشخص؛ لأنّه لا بدّ وأن يراجع بنفسه بأنّه هل يكون الأمر الكذائي وجدانياً له أو لا؟ مثلاً في النهار أنت اذا راجعت نفسك تفهم بأنّ الشمس طالعة ولا يمكن صيرورة ذلك وجدانياً لك إلّا بعد الرجوع الى نفسك، ولو فرض أنّ ذلك كان عندك وجدانياً والعرف لا يحكمون بذلك فلا ينفك بشيء، وبالعكس لو لم يكن ذلك عندك وجدانياً فتصديق العرف بكونه أمراً وجدانياً لا يفيد.

وهذه الأمور تارة تكون للشخص فيها جهة واحدة، مثل أنّه ليس لك إلّا جهة عقلية فبمجرّد أنّك ترى في نفسك بأنّ العقل حاكم بكذا يظهر لك التصديق. وتارة تكون للشخص جهات متعددة، مثل أن تكون له جهة عقلية وشرعية

وعرفية فالمرجع وإن كان نفس الشخص إلا أن الشخص بعد ما يرى بأن له جهات متعددة فلا يمكن له الحكم على طبق أحدها بدون جهة.

إذا عرفت هذه الكبرى وأن بعض الأمور يكون مرجعه نفس الشخص فنقول فيما نحن فيه: إنه لا إشكال في أن اليقين أيضاً من الأمور التي يكون وجودها وعدمها بنظر الشخص ولا يكفي لحصوله وعدم حصوله حصوله عند الآخر، فعلى هذا في المقام ليس لنا إلا الحكم بأنه «لا تنقض اليقين بالشك»، فلا بد للشخص من مراجعة نفسه، فإن كان «تنقض اليقين بالشك» فلا يجوز، وإلا يجوز، غاية الأمر كما قلنا يكون الشخص في بعض الموارد لنفسه جهات مختلفة، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنه بعد ما يراجع بنظره العقلي يرى - مثلاً - أن النقض غير صادق، ويرى من باب كونه من أهل اللغة أنه بحسب لسان الدليل لا يكون النقض، ويرى من باب كونه من أهل العرف أن بنظره العرفي يكون النقض صادقاً، فعلى هذا في مثل ذلك الشخص الذي له جهات مختلفة فلا بد له من الرجوع إلى نظره العرفي: لأن الأحكام منزلة على ما هو المتعارف، وهذا الكلام يكون متناً في هذا المقام، وبذلك يتم المطلب ويرتفع الإشكال عن موضوع الاستصحاب، فافهم.

الأمر الثاني: اعلم أنه كما مر سابقاً يكون الكلام في الاستصحاب في صورة الشك في البقاء. وبعبارة أخرى: أن حقيقة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء بعد الفراغ من الحدوث، بمعنى أن الحدوث يكون مفروضاً عنه ويكون الشك في بقاء ما حدث، والكلام ومورد النقض والإبرام يكون في هذا المقام، أعني الشك في البقاء، سواء كان حجة من باب حكم العقل لأن مقتضاه هو بقاء ما ثبت، فأصل الثبوت ليس محل إشكال.

أو كان من باب الأخبار بأن مقتضاها أيضاً هو عدم تنقض اليقين بالشك، فاليقين السابق مفروض عنه، وإنما الحكم ببقائه مع الشك في الآن الثاني.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لو كان الشك في الآن الثاني في يقين الأول، بمعنى أنه كان الشخص متيقناً بشيء في يوم كذا ثم بعد ذلك يشك في يقينه السابق، بمعنى أنه يشك في أنه هل حصل له اليقين بالشيء الكذائي في يوم كذا أم لا؟ ففي الاستصحاب لا يكون شكه في الآن الثاني في متيقن الأول، يعني في الحدوث، بل يكون في البقاء، وأن اليقين السابق باقٍ حتى في الحال، أعني المتيقن ثابتاً إلى الحال أم لا؟ وأما في هذا يكون الشك في أصل الحدوث.

وبعبارة أخرى: تارة يكون المتيقن عنده مشكوك الحدوث حال الشك، وأخرى لا يكون مشكوك الحدوث حال الشك، فإن كان الأمر كذلك - يعني كان الشك في أصل الحدوث - فيكون قاعدة اليقين. إذا فهمت معنى قاعدة اليقين فيقع الكلام في حجيتها وعدمها، وأنها هل تكون حجة كالاستصحاب، أو لا؟ فنقول بعونه تعالى: إنه لا دليل على حجيتها إلا ما قد يتوهم من شمول أخبار الاستصحاب لها بتقريبين:

الأول: بأن «لا تنقض اليقين بالشك» عام ويكون فرد منه اليقين الذي باقٍ حدوثه ولو حال الشك ويكون الشك في بقاءه حال الشك، كما في الاستصحاب، وفرد منه يكون اليقين بحدوثه في حال الشك غير باقٍ كما في القاعدة.

الثاني: التمسك بالإطلاق، بأن يقال: إن «لا تنقض» له إطلاق، فاليقين له حالتان:

إحداها: حالة الشك في حدوثه حال الشك، كما تكون في القاعدة.

ثانيتها: حالة الشك في بقاءه حال الشك مع بقاء اليقين بحدوثه. ولا يخفى عليك أنه لا وجه في المقام للتمسك بالإطلاق، لأنه بعد كون اليقين من الصفات النفسانية وهو كسائر الصور العلمية تابع لصورته فاليقين تابع للمتيقن، وبعد كون المتيقن له خصوصيتان: إحداها خصوصية الشك في البقاء الذي في الاستصحاب،

وليس في القاعدة هذه الخصوصية و«لا تنقض» في الاستصحاب يكون باعتبار هذه الخصوصية، بمعنى أن الكلام يكون في البقاء بعد الفراغ عن الحدوث، ثم بعد كون الكلام في القاعدة في أصل الحدوث فليس لها جامع حتى يقال بشمول «لا تنقض» لها باعتبار هذا الجامع، لأنهما خصوصيتان مختلفتان، وبين الخصوصيةين بخصوصيتهما مورد للحكم.

وبعد ما يلزم في الإطلاق من وجود جامع في البين وهو مورد الحكم لا الخصوصية في المقام لا وجه للإطلاق لعدم كون جامع في البين المشمول للحكم، بل ما يشمله الحكم هو الخصوصية، وبعد شمول «لا تنقض» لخصوص الاستصحاب بخصوصيته فلا يمكن شموله بقاعدة اليقين، فعلى هذا لا وجه للإطلاق في المقام.

ثم إنه لا إشكال في أن اليقين المأخوذ في باب الاستصحاب وكذا في باب القاعدة على تقدير الالتزام به هو اليقين الطريقي، ولو فرض كونه حجة يكون كأصل من الأصول حجة في حال الشك ومرجعاً في هذا الحال، وليس اليقين مأخوذاً فيها موضوعاً، بل اليقين الطريقي، لكن بعد الدليل يكون الشك قائماً مقامه كسائر الأصول والأمارات القائمة مقام القطع. والشاهد على عدم كون اليقين فيها موضوعياً هو: أن معنى كون اليقين موضوعياً أن له موضوعية، وب مجرد وجود ذلك لابد من ترتيب الآثار الكذائية، سواء كان واقع له أو لا، وسواء كشف الخلاف بعد ذلك أو لا، فلو قطع بعد ذلك أيضاً بالخلاف فلا بد من كونه موضوعاً هو الأخذ به لموضوعيته، فهذا شاهد على عدم كون اليقين في القاعدة اليقين الموضوعي.

وبعد ما قلنا لك يظهر ما في كلام النائي رحمته الله في هذا المقام، وهو قائل بأن الفرق بين القاعدة والاستصحاب يكون في أربع جهات:

الأولى: أن اليقين في الاستصحاب ملحوظ بما هو طريق، بخلاف القاعدة.

وفيه ما قلنا من فساد.

الثانية باعتبار المتيقن، وهو ما قلنا سابقاً.

الثالثة باعتبار النقص، فإنّ في القاعدة يَكُنْ النقص باعتبار نفس اليقين، وفي الاستصحاب يكون باعتبار المتيقن.

وفيه ما قلنا من أنّ اليقين في كليهما يكون طريقياً، ففي كلّ منهما يكون باعتبار المتيقن.

الرابعة باعتبار الحكم، فإنّ الحكم في القاعدة على ثبوت الحكم للمتيقن، في حال اليقين وفي الاستصحاب يكون الحكم على بقاء المتيقن حال الشك.

وقد ظهر لك أنّ في كلامه بعض مواقع للنظر، وهو ما قلنا، فافهم.

الأمر الثالث: لا إشكال في تقدّم الأمارات على الاستصحاب، وأنّه لا وجه مع الأمانة للأصل، سواء كانت الأمانة مخالفةً للاستصحاب، أو موافقةً له، وهذا واضح.

إنّما الكلام في أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون من باب الحكومة أو الورود أو التخصيص؟

اعلم: أنّ ما هو المصطلح عند الأصوليين هو: التخصّص والورود والحكومة والتخصيص، فلا بدّ أولاً من فهم معنى هذه الأربعة على طبق الاصطلاح، ثمّ بعد ذلك نتكلّم في أنّ تقدّم الأمارات في أيّ باب منها؟

فنقول بعونه تعالى: إنّ التخصّص عبارة عن الإخراج الحقيقي، بمعنى أنّ إخراج شيء عن شيء حقيقة يكون تخصّصاً، وليس ذلك موقوفاً على قيام دليل من الشرع، بل ولو لم يكن دليل في العالم أصلاً لكان هذا خارجاً، مثل الجاهل فإنّه خارج عن العالم، ولا يحتاج ذلك الى دليل، بل في مورد قيام الدليل أيضاً لو كان تخصّصاً ليس ذلك من باب قيام الدليل أيضاً، بل يكون من باب خروجه الحقيقي. وأمّا الورود فهو تارةً يطلق مع التخصّص فيراد منه ما يراد من التخصّص،

ولكن على الاصطلاح لو أطلق يكون المراد منه إخراج شيء عن شيء حقيقة لكن بعد ورود الدليل ليس الإخراج تعدياً، بل الإخراج حقيقي، فالفرق بين التخصيص والورود ليس إلا أن في الأول لا يحتاج الإخراج الحقيقي الى قيام الدليل، بخلاف الثاني، ولكن في الثاني أيضاً بعد قيام الدليل يكون الإخراج حقيقياً كأول، لا التعدي كما توهمه النائي بالله لأن الاصطلاح يكون على هذا، ولو وضع في اصطلاح خاص فلا مشاحة في الاصطلاح، فظهر لك الفرق بين التخصيص والورود. وأما التخصيص فهو عبارة عن الإخراج المحكي، يعني الإخراج يكون في الحكم، لا في الموضوع، كما ترى في موارد التخصيص.

وأما الحكومة فهو عبارة عن الإخراج عن الموضوع، لكن لا حقيقة بل تنزيلاً، بمعنى أن الشارع يخرج تنزيلاً عن تحت الموضوع، والحال أنه منه حقيقة، والفرق على هذا بين التخصيص والحكومة واضح؛ لأن الأول إخراج عن الحكم، والثاني إخراج عن الموضوع، غاية الأمر تنزيلاً. كما أن بذلك ظهر الفرق بين الحكومة وبين الورد والتخصيص، لأن في الأول يكون الإخراج عن الموضوع تنزيلاً، بخلاف الثاني والثالث فإن الإخراج فيها يكون حقيقياً وغير محتاج الى التنزيل.

ثم اعلم: أن التخصيص وإن كان متحداً في النتيجة مع الحكومة، لأن في كل منها يكون الخارج غير مشمول لحكم الداخل ولكن مع ذلك لها فرق في بعض الآثار، فإنه لو كان لسان الدليل هو التخصيص فحيث إن موضوع حكمه داخل تحت ما يكون هذا تخصيصاً له فيقع التعارض بين الدليلين، غاية الأمر بعد التعارض نأخذ بما هو الأظهر، فتارة يكون الخاص مقدماً فيما كان أظهر دلالة، وأخرى يتفق تقديم العام لأجل كون ظهوره أقوى، وكذا في المطلق والمقيد.

وأما لو كان لسان الدليل هو الحكومة فحيث إن لسانه إخراج عن الموضوع

ولو تنزيلاً فيكون ناظراً إلى غيره، حيث الذي يكون دليل المحكوم راجعاً إليه، مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء» و ورد دليل على عدم كونه زيدٍ منهم ورد الحال أنه عالم فيكون لسان الدليل تنزيله منزلة غير العلماء، فلسان المحكوم ناظر إلى إكرام العلماء، ولسان دليل المحاكم ناظر إلى عدم كونه زيداً عالماً، فهو ناظر إلى الموضوع وراجع إلى أمرٍ آخر غير ما يكون دليل المحكوم راجعاً إليه، فعلى هذا ليس بين الدليلين تعارض أصلاً؛ لما قلنا من كون كلٍّ منهما راجعاً إلى غير ما يكون الآخر راجعاً إليه. ومن هنا يظهر لك أمر، وهو: أنه لا يعتبر في الحكومة إلا ما قلنا من كون دليل المحاكم راجعاً وناظراً إلى ما يكون دليل المحكوم راجعاً وناظراً إليه، فلا يعتبر فيه أن يكون لسانه لسان أي تفصيل، أو كان شارحاً، فما يظهر من كلام المحقق الخراساني رحمته الله من اعتبار ذلك كما توهم ذلك من ظاهر كلام الشيخ رحمته الله لا وجه له، فافهم.

ونقول لك توضيحاً: إن الفرق بين الحكومة والتخصيص هو: أن في الثاني يكون إخراج عن الحكم، لا الموضوع، وفي الحكومة ولو كان الإخراج عن الحكم لكن الإخراج عن الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا قسم من الحكومة.

ويمكن أن يكون للحكومة قسم آخر، وهو: أن يكون الإخراج عن الحكم، ولكن هذا الإخراج يكون عن إخراج الحكم الثابت، مثلاً يمكن أن يكون من هذا القبيل «لا ضرر» بالنسبة إلى الأحكام بعناوينها الأولية، فإن لسان «لا ضرر» نفي الحكم الثابت، فهو ناظر إلى الحكم الثابت، لا أن يكون ناظراً لدليل آخر وليس هذا تخصيصاً، لأن في التخصيص كما قلنا الإخراج عن الحكم، سواء كان الحكم الآخر ثابتاً أم لا.

إذا عرفت ما تلونا عليك وأنه لا إشكال في تقدم الأمارات على الأصول، سواء كان وجهه الورد، أو الحكومة، أو التخصيص، لأنه لو لم يكن تقدمها على الأصول من باب الورد أو الحكومة فلا أقل من كون نسبة أدلتها لأدلة الأصول

هي التخصيص، وإذا بلغ الأمر الى التخصيص فلا إشكال في تقدم الأمارات على الأصول ولو كان دليل كل منها عاماً، لأنّ دليل الأمارات خاصّ بالنسبة الى دليل الأصول، فإنّ في كلّ موردٍ من موارد الأمارات يكون أصل، ولا أقلّ من البراءة أو الاشتغال.

وهذا بخلاف الأصول فإنّ في بعض مواردها لا تكون أمانة أصلاً، فلو أخذنا بعموم أدلة الأصول لم يبقَ محل للأمانة أصلاً، لأنّ في كلّ من موارد الأمانة يجري أصل كما قلنا، وأما لو أخذنا بعموم أدلة الأمانة فلا يلزم ذلك، بل موارد كثيرة باقية تحت العموم، يعني عموم أدلة الأصول، فتخصيص عموم الأمارات بالأصول موجب لعدم بقاء فردٍ لعموم أدلة الأمارات، بخلاف تخصيص عموم أدلة الأصول بالأمارات فإنّه يبقَى لعموم أدلة الأصول بعد التخصيص أيضاً أفراد كثيرة، فلا بدّ من تخصيص أدلة الأصول بدليل الأمارات، لا العكس، فافهم.

فأصل المطلب يعني كون الأمارات بأدلتها مقدّمة على الأصول ممّا لا شبهة فيه؛ إنّما الكلام في أنّه وجه التقدم هل هو الورد أو الحكومة أو التخصيص؟

اعلم: أنّ الكلام تارة يكون في فهم النسبة بين الأمارات والأصول التي يؤخذ فيها الشك. وبعبارة أخرى: غير الأصول التي مدركها حكم العقل، مثل البراءة الشرعية والاستصحاب.

وتارة يكون الكلام في النسبة بين الأمارات والأصول الثابتة بحكم العقل، كالبراءة العقلية، وقاعدة دفع الضرر المحتمل، وقاعدة الاشتغال.

أما الكلام في القسم الأول فتأمل على ما مشينا واخترنا في وجه حجية الأمارات وفي مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنّ لسان أدلة الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف أو تنعيم الكشف، بمعنى أنّ الشارع تمّ كشف ناقصها وجعلها منزلة العلم، وأمر بإلغاء احتمال خلافها، فلا بدّ من أن نلتزم بأنّ النسبة بينها

وبين أدلة هذه الأصول هو الحكومة، لأنَّ بعد تتميم الكشف والأمر بإلغاء احتمال الخلاف تكون الأمانة كالعلم تعبدًا ولا تكون النسبة بينهما الورد؛ لأنَّه قلنا في الورد بأنَّه بعد قيام الدليل والخروج الموضوعي يكون خارجاً حقيقياً لا تعبدًا، وليس الامارة بعد تتميم كشفه والتصرف في موضوعه وجعله منزلة العلم هي علم حقيقة، بل بعد ذلك تكون علماً تعبدًا، وهذا معنى الحكومة، لأنَّ الحكومة هنو التصرف في الحكم بلسان الموضوع إما نفيًا أو إثباتاً، فالشارع بمقتضى دليل حجية الأمانة جعلها كالعلم تعبدًا، فبعد الأمانة لا يرفع الاحتمال حقيقة، بل الاحتمال باقي وأمر بإلغائه، وهذا معنى التصرف في الموضوع تعبدًا. فعلى المختار تكون النسبة بين الأمارات والأصول هي الحكومة، لكنَّ الحكومة بمعناها الأولي يعني التصرف في الموضوع تعبدًا وإخراج الموضوعي تعبدًا.

وأما على معنى الشيخ رحمه الله في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنَّ لسان أدلة الأمارات هو تنزيل المؤدّي فيكون أيضاً النسبة بينها وبين الأصول هي الحكومة، لكن الحكومة بالمعنى الثاني، أعني التصرف في الحكم لا الموضوع، غاية الأمر التصرف في الحكم الثابت، يعني تكون الحكومة بهذا المعنى ناظرةً إلى الحكم الثابت.

بيانه: أنَّ الشيخ رحمه الله بعد كون مبناه تنزيل المؤدّي لكن ليس تنزيل المؤدّي بلا نظرٍ إلى نفس الطريق، بل مراده تنزيل المؤدّي بهذا الطريق، يعني من باب قيام الطريق بها، فالمؤدّي بمجمل بما هو مؤدّي الطريق.

فعلى هذا لسان الأمانة ناظر إلى الحكم الثابت، فإنَّ بعد تعلّق الأمانة بنجاسة الثوب -مثلاً- وكان مقتضى البراءة طهارته ففي كلٍّ منهما مع الشك وبقائه حكم الشارع بحكم، ولكن مع ذلك لسان الأمانة بعد كونه ناظرًا إلى الواقع وأنَّ المؤدّي منزل منزلة الواقع هو أنَّ الحكم الثابت بمقتضى الأصل غير ثابت هنا، فلو

ثبت الأصل -مثلاً- الوجوب وقامت الأمانة على خلافه فيكون لسانها أَنَّ الحكم الثابت لم يكن هذا، أو لو ثبت الأصل عدم وجوب شيء وقامت الأمانة على وجوبه أيضاً لسانها أَنَّ حكم الإباحة الثابتة لم يكن في مورد الأمانة، فعلى مذهب الشيخ رحمته تكون النسبة بين أدلة الأمارات والأصول ووجه الجمع بينها هو الحكومة، ولكن بالمعنى الثاني من الحكومة، لأنَّ لسان الأمانة يكون نفي الحكم الثابت .

وأما من توهم بأنَّ النسبة بين أدلة الأمارات والأصول هي الورد فيمكن أن يكون وجه توهمه أحد الوجهة:

الأول: أَنَّ لسان الاستصحاب -مثلاً- بعد كونه «لا تنقض اليقين بالشك، ولكن تنقضه يتيقن آخر» هو أَنَّ النقص لا يجوز إلا باليقين، ولا يجوز أن يكون النقص بالشك، وحيث إنَّ مقتضى الأمانة بعد حجيتها هو وجوب العمل على وفقها يقيناً، لأنَّ بعد حجيتها العمل بها متيقن، فلو قامت الأمانة في مورد الاستصحاب فيقول بأنَّك متيقن يعني أنت ذا يقين ليقينك على وجوب العمل بها، فلو نقضت شكك بالأمانة فقد نقضت باليقين لا بالشك، وما قلنا في توجيه كون النسبة هو الحكومة كان لأجل أننا قلنا بأنَّ لسان الأمانة جعلها منزلة العلم، فهي علم تعبداً، فيقدم العلم التعبدى على الشك بدليل حجيتها، وهذا كان معنى الحكومة .

وأما على هذا الوجه فلا يكون من هذا الباب، بل يقول بأنَّ نقض اليقين لا بدَّ وأن يكون باليقين، فأنت بعد يقينك بالعمل بالأمانة بمقتضى ثبوت حجيتها فلو شككت في الطهارة السابقة في الآن الثاني ويكون مجرى الاستصحاب مع قطع النظر عن الأمانة، فلو قامت أمانة على نجاسة ما شككت في طهارته في الآن الثاني بعد يقينك بطهارتها في الآن الاول تصير أنت متيقناً بالعمل بمؤدى الأمانة، فأنت لو رفعت اليد عن الاستصحاب وبنيت على النجاسة فأنت نقضت اليقين باليقين لا

وجوه توهم النسبة بين الأملات والأصول هي الورود ٤٦٣

بالشك، فتكون النسبة هي الورود، لأنَّ معنى الورود - كما قلنا - كون الشيء بعد الدليل خارجاً عن الموضوع حقيقة، فأنت أيضاً بعد اليقين بالعمل بالأمانة بمقتضى ثبوت حجيتها صرت ذا يقين، ولم تكن ذا شك حقيقةً وذا يقين حقيقةً، وهذا معنى الورود.

وفيه: أنه لو كان اليقين في باب الاستصحاب اليقين الموضوعي، يعني إذا كان هذا وصف اليقين ولم يكن اليقين اليقين المرآتي، يعني لم يكن اليقين بحكم الواقعي ميزاناً صح ما قاله .

ولكن بعد ما قلنا بأن اليقين في الاستصحاب اليقين المرآتي فهو مرآة الى المتيقن، فاليقين بالواقع موضوع في الاستصحاب، يعني موضوع في حال الشك، فلا بد أن يكون النقض ييقين مرآتي آخر، وهو: أن يكون مرآة للواقع، فيكون المراد من دليل الاستصحاب أنه لا تنقض يقينك بالواقع بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر متعلق بالواقع، وما قاله وإن كان الشخص بعد ثبوت حجية الأمانة متيقن بأنه لا بد من العمل به ولكن ليس متيقناً بأن هذا اليقين متعلق بالواقع، في المثال لم يكن متيقناً بالنجاسة الواقعية، بل هو متيقن بالنجاسة الظاهرية وهي تجمع مع الشك، فهو مع شكه في الواقع متيقن بالنجاسة الظاهرية، فهو ما خرج بهذا اليقين عن موضوع الشك حقيقةً، بل هو شك ولكن أمر الشارع بعدم الاعتناء بشكه وجعله كلا شك، وهذا معنى الحكومة .

الوجه الثاني: أن لسان الأصول هو إثبات الحكم أو نفيه من حيث كونه مؤدّي الأصل، مثلاً الاستصحاب مقتضاه عدم رفع اليد عن اليقين السابق بما هو شك في بقاء الحكم السابق، أو موضوع الحكم السابق، فهو بهذا الحيث يثبت الحكم فيحرم، أو يوجب شيئاً بهذا الحيث، وهذا لا ينافي إثبات حكم آخر على خلافه من حيث آخر، كما أن كون شيء واجباً بالعنوان الأولي غير منافٍ مع حكم على خلافه

بالعنوان الثانوي وبالعنوان الطاري، فكذا نقول بأنّ مورد الأصل ولو كان محكوماً بالحكم الوجوبي بمقتضى الأصل ولكن لا منافاة في كون هذا المورد محكوماً بالحكم التحريمي بمقتضى قيام الأمانة .

فن كان متيقناً سابقاً بطهارة شيء، وكان في الآن الثاني اذا شك في الطهارة بمقتضى الاستصحاب محكوماً بالطهارة يكون هذا الشيء محكوماً بالنجاسة في هذا الحال، أي حال الشك بمقتضى البينة مثلاً، ولا منافاة بين الحكمين، لأنّ كلاً منهما بحيث غير حيث الآخر كالأحكام الهيئية، وعلى هذا يكون نسبة دليل الأمانة مع دليل الأصل الورود، لأنّ مورد الأمانة حقيقة حيث آخر غير حيث الأصل وكذلك يقال في البراءة، فإنّ «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام» دالّ على كون المشكوك بهذا حيث حكم الحلية، وهذا غير منافٍ مع كونه حراماً بحيث آخر وهو حيث قيام الأمانة على حرمة .

وفيه: أنّ لازم ذلك أولاً: التصويب، لأنّ ما قلنا من كون الشيء المستصحب المحكوم بالحرمة محكوم بالوجوب بمقتضى الأمانة وأنّ الامارة تثبت الحكم وهو التصويب المجمع على بطلانه، لأنّ مؤدّى الأمانة لا يكون حكماً حقيقياً، بل هو حكم طريقي .

وثانياً: هذا خارج عن الغرض، لأنّ الغرض أنّ بعد الأمانة لا يجري الأصل أصلاً، لا أنّه يجري ويثبت به الحكم، إلّا أنّ من جهة أخرى ينفي الحكم، فني الاستصحاب اذا قام في مورد الأمانة لا مجال لجريان الاستصحاب أصلاً، لا أنّه يجري ويثبت الحكم بحيث تجري الأمانة وتثبت الحكم على حيث آخر، فظهر لك فساد هذا الوجه أيضاً .

الوجه الثالث: أن يقال بأنّ المأخوذ في الأصول وإن كان اليقين أو العلم بحسب الغاية، مثلاً في الاستصحاب لا يجوز النقص إلّا باليقين، وفي البراءة يكون

المشكوك حلالاً ما لم يعلم بحرمة، ولكنّ اليقين والعلم المأخوذ في كليهما ليس العلم بما هو علم، أعني أنّ اعتقاد الجازم المطابق للواقع مأخوذ، بل اليقين والعلم غاية رفع الحكم المشكوك بما هو محرز بما هو فيه جهة الإحراز، فبعد كونها مأخوذتين بما هما محرزتان فنحن ندور مدار المحرزية وحيث الإحراز، فكلّهما يكون الإحراز لابدّ من نقض الشكّ به في ما إذا شك في بقائه ورفع اليد عن الشك لو شك في حليّته وحرمة. وعلى الفرض بعد كون الدليل قائماً على حجية الأمانة فتصير الأمانة محرزة، ويكون فيها أيضاً حيث الإحراز، فلا بدّ من رفع اليد عن الأصل بعد وجود المحرز وما فيه حيث الإحراز، والأمانة بعد حجيتها كالعلم واليقين من حيث الإحراز، ففي مورد الأمانة بعد كونها محرزةً فليما فيها حيث الإحراز فليس موضوعها مورد الشك، لأنّ الشك يكون في مورد عدم المحرز، والأمانة بعد حجيتها تكون محرزةً، فتكون النسبة بينها وبين الأصول هي الورود، وقد يعبر عن مقام المحرز بالحجة، يعني يقال: إنّ العلم واليقين المأخوذ في الأصول مأخوذتان بما هما حجة، فع الحجة لامورد للأصل، وخارج موضوعاً عن تحت الأصل، والأمانة بعد حجيتها أيضاً حجة كالعلم واليقين فورود الأمانة خارج موضوعاً عن مورد الأصل، لأنّ الأصل جارٍ مع عدم الحجة، والأمانة تكون حجة.

وفيه: أنّ ما قلت من كون العلم واليقين مأخوذتين من حيث الإحراز أو بما هما حجة لا وجه له، بل العلم واليقين بنفسهما مأخوذتان ويكونان غايةً للأصل، لا بما هما حجة أو محرزتان، خصوصاً لو قلنا في الاستصحاب بأنّ اليقين مأخوذ لما فيه جهة الاستحكام، بخلاف الظن والشك، ولذا أسند إليه النقض، فاليقين مأخوذ بما هو يقين، والعلم أيضاً مأخوذ بما هو علم.

ونقول بأنّه أولاً: لو فرض كونها مأخوذتين بما هما محرزتان فأيضاً لا تكون النسبة بين الأمارات والأصول الورود؛ لأنّه لو فرض كون الأمانة محرزةً لكن مع

ذلك ليست كالعلم، لأنه محرز حقيقي، والأمانة محرز تعبدية، فتكون النسبة المحكومة لا الوجود، لأنّ في الوجود لابد وأن يكون دليل الوارد بعد قيام الدليل خارج عن موضوع الوجود عليه حقيقة لا تعبدية، كما يكون في المحكومة، وعلى ما قلنا الأمانة محرز تعبدية لا حقيقي حتى بعد المحجة .

وأما هذا الإشكال لا يرد على من يقول بأنها مأخوذان بما هما حجة، لأنه لو فرض صحة ذلك فتكون الأمانة حجة حقيقة، لأنّ هذا معنى حجية الأمانة، فبعد قيام الدليل على كونها حجة فهي حجة حقيقة كالعلم واليقين، فتكون واردة على الأصول، كما قلنا في مقام الجواب عنّ يقول بأنّ النسبة بين الأمانات والأصول هي الوجود، لأنّ العلم واليقين المأخوذان غاية للأصول وبهما يرتفع حكم الأصل مأخوذان بما هما حجة، بما قلنا أولاً من أنّ العلم واليقين مأخوذان بما هما علماً ويقيناً لا بما هما حجة. هذا كلّ في الأصول التي أخذ فيها ذلك، يعني غير الأصول التي مدرّكها حكم العقل .

وأما القسم الثاني، أعني الأصول العقلية كالبراءة الثابتة من باب قبح العقاب بلا بيان، وكذا قاعدة دفع الضرر المحتمل، وأصالة الاشتغال فتكون النسبة بينها وبين الأمانات هي الوجود، أعني أنّ الأمانة واردة فيها، لأنّ بعد كون الحكم بالبراءة العقلية لعدم البيان وكون هذه القاعدة بياناً فلو ورد البيان يرتفع المؤنن، فع البيان لا يكون موضوعاً أصلاً لقبح العقاب بلا بيان، فصورة البيان خارجة موضوعاً عن مورد القاعدة، والأمانة معنى قيام الدليل على حجيتها هو كونها بياناً وحجة من قبل المولى، فصورة قيام الأمانة بعد قيام الدليل على اعتبارها خارجة عن موضوع القاعدة، وهذا معنى الوجود، وكذلك دفع الضرر المحتمل يكون لأجل احتمال الضرر لعدم كون المؤنن للشخص، والأمانة بعد اعتبارها مؤنناً فتكون واردة بينها، لكون مورد الأمانة خارج عن هذه القاعدة حقيقة، لأنّ القاعدة جارية مع عدم المؤنن،

والأمانة تكون مؤمناً.

وكذلك بالنسبة الى الاشتغال فإنَّ حكم العقل بذلك يكون لأجل شيء آخر يجاب عن الاشتغال، وعدم وجود المؤمن، والأمانة تكون مؤمناً، فيكون موردها خارجاً حقيقة بعد اعتبارها من موضوع أصالة الاشتغال ويكون وارداً على الاشتغال. فظهر لك أنَّ النسبة بينها وبين الأصول العقلية هي الورد، وبينها وبين الأصول الغير العقلية المحكومة. هذا كله في النسبة بين الأمانات والأصول.

وأما الكلام في النسبة بين بعض الأصول وبعضها الآخر، يعني في وجه تقدم بعضها على بعض :

أما الاستصحاب فقدم على أصالة البراءة لأنَّ أصالة البراءة الشرعية تثبت الحكم في موضوع الشك، والاستصحاب يكون لسانه رفع الشك، غاية الأمر تختلف المباني في وجه تقدمه عليها.

أما على مبنى من يقول بأنَّ لسان الاستصحاب هو أنه جعل الشك يقيناً أو فرض الشك يقيناً يكون الاستصحاب حاكماً عليها، لكنَّ الحكومة بالمعنى الأول، أعني التصرف في الموضوع وإخراجه تعبداً لأنَّ بعد حجية الاستصحاب لو كان لسانه جعل الشك منزلة اليقين، أو فرض الشك يقيناً فهو شاك مع ذلك مسلماً، غاية الأمر فرض الشك يقيناً فخرج مورد الاستصحاب عن الشك تعبداً.

وأما على مختارنا من أنَّ لسان الاستصحاب هو أنك تعامل معاملة اليقين مع الشك فالاستصحاب حاكماً عليها، لكنَّ بالمعنى الثاني من الحكومة، أعني التصرف في الحكم أي الحكم الثابت، لأنَّ على هذا لا يكون لسانه أنك ذو يقين ولو تعبداً، بل في مقام العمل عامل معاملة اليقين مع هذا الشك، فيقول: إنَّ الحكم الثابت على الشك بمقتضى البراءة لم يكن هذا الحكم في مورد الاستصحاب فلا يتصرف في الموضوع، لأنَّ مع الشك وبقائه أمر بالبناء العملي على اليقين، والبناء العملي هو

الأخذ بحكم اليقين، فبعد الأخذ بحكم اليقين في حال الشك في مورد الاستصحاب ترفع اليد عن الحكم الثابت بمقتضى البراءة .

وكذلك على مبنى الشيخ عليه السلام، لأنه بعد كون مبناه تنزيل المؤدّي في الاستصحاب، يعني أنّ دليله يقول: نزل المشكوك منزلة المتيقن، وليس نظره باليقين والشك فيكون المستفاد أنّ الشاك يبق متيقناً بالسابق وهو الحكم، فلم يخرج مورد الاستصحاب من مورد الشك لا حقيقة ولا تعبدًا، بل الحكم الثابت في حال الشك بالبراءة مرتفع بمقتضى الاستصحاب، فافهم .

وأما وجه تقدم الاستصحاب على الأصول العقلية فهو الورود؛ لأنّ مورد البراءة هو عدم وجود المحجة، ولهذا يحكم العقل بأنّ صرف ذلك مؤمن من العقاب، وبعد حجية الاستصحاب ليس مؤمناً للشخص، فورد الاستصحاب خارج بعد حجّيته حقيقة عن موضوع البراءة العقلية، وكذلك الاشتغال، فإنّ حكم العقل ليس إلّا من باب عدم مؤمن للشخص لو خالف الاحتياط والتكليف الإجمالي، وإذا جاء المؤمن يرتفع موضوعه، والاستصحاب بعد حجّيته مؤمن ووارد على الاشتغال، وهذا واضح، وهذا معنى كون الاستصحاب برزخاً بين الأمانة والأصل، فإنّه مع الأمانة لا أثر له؛ لما قلنا من ذهاب موضوعه تعبدًا على ما اخترنا، ومقدم على سائر الأصول، لعدم موضوع لقب العقاب بلا بيان معه، وكونه مؤمناً في مقابل الاشتغال، وكونه رافعاً للشكّ إمّا موضوعاً تعبدًا وإمّا حكماً في البراءة الشرعية. ومما قلنا يظهر لك حال سائر الأصول أيضاً.

ووجه تقديم بعضها على بعض :

تارةً يكون البراءة العقلية، أعني قبح العقاب بلا بيان مقدماً على الاشتغال وعلى دفع الضرر المحتمل فيما إذا لم يكن بيان من الشارع وما وصل بيان فيمقتضى قبح العقاب بلا بيان تكشف عدم الضرر، ومعه لا مجال لجريان دفع الضرر المحتمل،

ولا موضوع له لأنّ موضوع هذا الضّرر وقبح العقاب بلا بيان ينفي الضّرر ووارد على دفع الضّرر.

. وتارة يكون الأمر بالعكس فيما لو ورد من الشارع ما يمكن أن يكون بياناً، فع هذا تصل التوبة الى قاعدة دفع الضّرر المحتمل، وهذه القاعدة واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ موردها عدم البيان، فع البيان لا موضوع لها أصلاً. وأما حال الأصول بالنسبة الى قاعدة التجاوز فقاعدة التجاوز مقدمة عليها، أمّا بالحكومة لو كان مفاد قاعدة التجاوز مفاد الأمانة وكانت من الأمانات.

وأما لو كان مفادها مفاد الأصول وتكون أصلاً فأيضاً مقدمة على الأصول حتى الاستصحاب، ولو كان وجه تقديمها التخصيص، لأنّ بعد كون قاعدة التجاوز حجةً وكانت مورد تعيين الشارع فلو أنّ دليلها يخصّص بدليل الاستصحاب فلازم ذلك عدم بقاء موردٍ للقاعدة أصلاً، لأنّ ما من موردٍ من موارد جريانها إلّا وفيه استصحاب مخالف لها، مثلاً إذا دخل في الركوع وشك في أنّه أتى بالقراءة أم لا فقتضى قاعدة التجاوز هو عدم لزوم الإتيان وعدم بطلان الصلاة، والحال أنّ مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالقراءة، فلو خصّص دليلها بدليل الاستصحاب لم يبق لها مورد أصلاً، وأمّا لو خصّص بها دليل الاستصحاب وكان الاستصحاب حجةً إلّا في مورد قاعدة التجاوز فلا يلزم هذا المحذور لبقاء المورد؛ لكثرة الاستصحاب في غير موارد جريان قاعدة التجاوز، فدفعاً لمحذور اللّغوية لا بدّ من الالتزام لتخصيص دليل الاستصحاب بالقاعدة، لانه لو لم نصنع ذلك يلزم عدم موردٍ للقاعدة، ويلزم لغويتها، وهذا غير ممكن الالتزام به .

ونحن لم نعرض لباقي الأصول ووجه تقديم بعضها ببعض، وأنت إذا أمنت النظر فيما قلنا يظهر لك الميزان وأنّ أيّاً منها مقدم على الآخر، فافهم. هذا كلّ حال

الاستصحاب مع سائر الأصول .

وأما حال تعارض الاستصحابين وأنه ما التكليف فيما لو تعارضاً؟ فنقول
يعون الله تعالى: إنّ الاستصحابين المتعارضين: إما أن يكون أحد منها مسبباً عن
الآخر فيكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون كلّ
منها مسبباً عن سبب ثالث .

أما لو كان أحدهما سبباً للآخر والآخر شكه مسبب عنه فالأصل يجري في
السبب ويرفع موضوع المسبب، ويكون الأصل في السبب وارداً على المسبب، مثلاً
لو كان ماء قبلاً طاهراً ثم بعد ذلك شك في طهارته وغسل بهذا الماء ثوب
فاستصحاب طهارة الماء متعارض بحسب الظاهر مع استصحاب نجاسة الثوب؛ لأنّ
أثر طهارة الماء طهارة ثوب المغسول به، فجريان الأصل في السبب - أعني الماء -
يرفع موضوع المسبب، فبعد جريان استصحاب طهارة الماء يرتفع موضوع الشك
الثاني، أعني الشك في بقاء نجاسة الثوب .

بيانه توضيحاً هو: أنّ في مورد اليقين لو يتيقن بشيءٍ ويتيقن بشيءٍ آخر، ففي
المثال السابق لو شك في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته، لو يتيقن
بطهارة الماء يتيقن بواسطة هذا اليقين بطهارة الثوب أيضاً مسلماً لو تيقن ببقاء
نجاسة الثوب المغسول به يتيقن بنجاسة الماء بالملازمة، وكذلك لو قامت الأمانة على
طهارة الماء فهو متيقن بطهارة الثوب، وبالعكس بالملازمة، وأما في الأصل فلو
جرى الأصل في طهارة الماء يوجب الاستصحاب في طهارة الماء طهارة الثوب
المغسول به، لأنّ هذا أثره الشرعي، فإنّ من الآثار الشرعية لטהارة الماء طهارة
الثوب المغسول به، وأما استصحاب نجاسة الثوب لا يثبت بنجاسة الماء، لعدم إثبات
الملازمة في الأصل، فعلى هذا بجريان الأصل في السبب يرتفع موضوع الشك في

المسبب وهو نجاسة الثوب، ولا عكس، يعني باستصحاب نجاسة الثوب لا يرتفع الشك في السبب، ولا يوجب نجاسة الماء؛ لما قلنا من عدم إثبات اللازم بالأصل، فجريان الأصل في السبب يرتفع الشك عن المسبب، ولا نحتاج الى إثبات ذلك الى بعض الوجوه التي نقلها الشيخ رحمه الله، بل يثبت ذلك بما قلنا.

ومن هنا يظهر لك أنَّ ما قاله الشيخ رحمه الله من أنَّ الأصل في السبب لو لم يكن مقدماً على الأصل في المسبب يمكن أن لا يكون مورداً لجريان الاستصحاب، لأنَّه في كلِّ موردٍ اذا جرى الاستصحاب لترتب أثره، فالأثر ان كان فيه استصحاب موافق فلا حاجة الى جريان الاستصحاب فيما يكون منشأ هذا الأثر، وإن كان مخالفاً فجريان الاستصحاب في الأثر يكون معارضاً لجريان الاستصحاب في منشئه، فلا يبيح مورد جريان للاستصحاب إلا نادراً، أو لا يوجد أصلاً، مثلاً لو شك في وجوب إنفاق ولده لأجل الشك في حياته فلو استصحب حياته فمقتضاء وجوب الإنفاق، ولكن على فرض جريان الأصل في المسبب يمكن استصحاب عدم وجوب إنفاقه قبلاً فيستصحب ويكون في محله؛ لما قلنا من البيان في توجيه كلامه.

وأما لو لم يكن أحد الاستصحابين مسبباً عن الآخر وتعارضاً لجهة، مثلاً هذا الإناء كان سابقاً طاهراً والآخر كذلك، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما فكلا الاستصحابين لا يجريان؛ للزوم مخالفة العلم الإجمالي، وجريان أحدهما فقط ترجيح بلا مرجح فيتساقط كلُّ منهما، ولا يمكن الالتزام في ذلك ببعض المرجحات التي تقول في الخبرين، لأننا نقول: إنَّ مورد ذلك هو غير الأصول.

نعم، لو أمكن جريان الاستصحابين كليهما بحيث لا يلزم مخالفة عملية فلا مانع من جريانهما، مثلاً لو كان ماء مشكوك النجاسة والطهارة فتوضأ به فجريان استصحاب الحدث لو كان محدثاً سابقاً وجريان طهارة اليد لو كان طاهراً سابقاً لا

يكون فيها بأس؛ لعدم المخالفة العملية من جريان الاستصحابين، وأما لو لم يكن كذلك مثل الصورة الاولى، مثلاً في الماء المتمم كزاً لا يمكن استصحاب طهارة مقداره الذي كان طاهراً سابقاً واستصحاب نجاسة ما كان نجساً سابقاً؛ للعلم بعدم كون ماء واحد محكوماً بحكمين فلا يجري الاستصحابان.

فصل

في التعادل والتراجيح

فصل

في التعادل والتراجيح

اعلم: أنَّ مسألة التعادل والتراجيح من المسائل الأصولية، ولو كان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة فإنَّ واحداً منها هو السَّنة، وهذا البحث يكون عن عوارضها، فإنَّ النزاع فيه هو في أنَّ السَّنة -يعني الدليل- هل تثبت بأيُّ من الخبرين وتكون هذه المسألة من أهمِّ مطالب الأصول ومسائله، فلنتكلَّم فيها بعون الله تعالى.

فنعول: إنَّ في التعادل والتراجيح حيث تصل النوبة إلى التعادل أو الترجيح بعد تعارض الخبرين فلا بدَّ قبلاً من فهم معنى التعارض.

فنعول: إنَّه قيل في معنى التعارض: هو تنافي الدليلين، وحيث إنَّ نفس الدليلين ليس بينهما في حدَّاتهما تعارض وتنافٍ فإنَّ الدليل الدالَّ على وجوب صلاة الجمعة -مثلاً- مع الدليل الدالَّ على حرمتها -مثلاً- لا يكون بينهما تنافٍ في حدَّاتهما مع قطع النظر عن مدلوليهما.

وقد عدل عن هذا التعريف شيخنا الأنصاري رحمته الله، وقال: إنَّ التعارض هو تنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما، فإنَّه بعد التنافي بين مدلول الدليل الدالَّ على حرمة هذا وبين مدلول الدليل الدالَّ على وجوبه التنافي، وهذا واضح في أنَّ التنافي بين

المدلولين يوجب التنافي بين الدليلين ويسري تنافي المدلولين الى الدليلين أيضاً، وهذا التعريف تعريف جيد ولا يرد عليه الإشكال المتقدم في التعريف الأول؛ لأنّ على هذا التعريف التنافي وإن كان بين الدليلين إلاّ أنّه ليس في حدّ ذاتهما، بل باعتبار المدلولين، والمحقق الخراساني رحمه الله حيث توهم أنّ تعريف الشيخ رحمه الله ليس بمانع؛ لأنّه يدخل على هذا التعريف في باب التعارض موارد الجمع العرفي، فإنّ في موارد الجمع العرفي أيضاً يكون التنافي بين المدلولين، لأنّ مدلول «أكرم العلماء» هو إكرام العلماء ومنهم زيد، ومدلول «لا تكرم زيدا» هو حرمة إكرامه فبين مدلوليهما يكون التنافي، فيكون مورد الظاهر والأظهر وكلّ موردٍ يوافق العرف بينهما أيّ بين المدلولين أيضاً من التعارض المصطلح، والحال أنّ موارد الجمع العرفي خارج عن عنوان التعارض المصطلح؛ لأنّ مورد التعارض هو فيما تصل النوبة الى التعارض بالمرجّحات، أو السقوط، أو التوقف، وفي موارد الجمع العرفي لا تصل النوبة الى هذا المقام.

وقال في مقام تعريف التعارض: بأنّ التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة، ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقةً أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً. وتحتلّ أنّ بهذا البيان يرتفع الإشكال، ويخرج موارد الجمع العرفي عن باب التعارض بتوهم أنّه بحسب الدلالة ومقام الإثبات لا يكون تعارض في موارد الجمع العرفي، بل في هذا المقام العرف يرى التوفيق بين الدليلين ولو كان مدلولاهما متنافيين بحسب الظاهر.

ولكن اعلم أولاً: أنّ تعريف الشيخ رحمه الله يخرج موارد الجمع العرفي عن باب التعارض.

وثانياً: أنّ كلام المحقق الخراساني رحمه الله وتعريفه لا يدفع الإشكال لو أغضنا عن كلام الشيخ رحمه الله، أمّا بيان كون كلام الشيخ رحمه الله تامّاً لأنّ مراده هو أنّه بما أنّ الدليل قد دلّ على أنّ بين المدلولين تنافٍ، فباعتبار المدلولين يكون التنافي بين

الدليلين، ويكون التنافي بين المدلولين بما هما مدلولاً للدليل فيدل الدليلان على أن بين المدلولين يكون التنافي، وأن التنافي لو كان بين المدلولين في مقام الدلالة يحصل تناقض بينهما، و التنافي بينهما أيضاً يكون باعتبار التنافي بين مدلوليهما، وإلا فكيف تكون الدلالة بين الدليلين؟ ومن هنا يظهر لك أن كلام الشيخ رحمته الله لو لم يكن تاماً وكان في موارد الجمع العرفي التنافي بين المدلولين في مقام الدلالة ومقام الإنبات أيضاً يكون بينهما التنافي، فلا يمكن التكفيك بينهما، فكلام المحقق الخراساني رحمته الله لا يدفع الإشكال لو كان هناك إشكال في البين، ولكن قلنا بعدم إشكال أصلاً في كلام الشيخ رحمته الله وفي تعريفه .

فاذا عرفت تعريف التعارض فاعلم: أن مورد التعارض بين الخبرين هو فيما يكون لكل منهما مقتضى الحجية ولا يكون لهما القصور من حيث المقتضي، بل محل التعارض بعد تمامية مقتضى الحجية في كلٍّ من الدليلين وفيما لا يكون مانع من العمل بكلٍّ من الخبرين إلا الخبر المعارض، وإلا لو لم يكن الخبر الآخر مانعاً فلا مانع من العمل بالآخر، فعلى هذا ليس من موارد التعارض اشتباه الحجة بلا حجة؛ لأن في أحدهما ليس مقتضى الحجية .

وما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أنه فيما لو علم إجمالاً بكذب أحدهما يكون من موارد التعارض ليس في محله، لأن مع العلم بكذب أحدهما يعلم بعدم مقتضى الحجية في أحدهما، وبعد عدم مقتضى الحجية في أحدهما فلا يكون من موارد التعارض، لأن مورد التعارض هو في صورة كون المقتضي لكلٍّ من الخبرين في حد ذاتهما، فليس هذا المورد من التعارض .

ثم اعلم: أنه كما قلنا في موارد الجمع العرفي وكل مورد يمكن الوفاق بين الدليلين فيخرج عن مورد التعارض، فاذا كان لسان دليلٍ وارداً على الآخر، يعني يكون نسبة أحد الدليلين بالآخر الورد أو الحكومة بكلاً معنييه فيقدم دليل الوارد

والحاكم، ويمكن الوقف بينهما، ولا يرى العرف بينها تعارض. أما في صورة الورود فواضح، لأن دليل الوارد خارج عن موضوع دليل المورد حقيقةً فلا يكون التنافي بين مدلولي الدليلين، وأما في صورة الحكومة فأيضاً يكون دليل الحاكم شارحاً لدليل المحكوم ولا يلزم أن يكون لسانه لساناً (أي الشارطي) كما قال المحقق الخراساني رحمته الله، بل إذا كان بحيث الذي بسببه يوسع موضوع دليل المحكوم أو يضيق وكان شارحاً له فيقدم عليه وليس بينهما تناف، فلا يكون بين دليل الأمارات والأصول وكذا بين بعض الأصول المقدم على بعض الآخر تعارض؛ لما قلنا من أن على مختارنا تكون الأمارات بدليلها حاكمةً على أدلة الأصول بالحكومة بالمعنى الأول، أعني التصرف في الموضوع تبعداً. وعلى مختار الشيخ رحمته الله كما صرح هنا بالحكومة بالمعنى الثاني، يعني التصرف في الحكم، لكن في الحكم الثابت، وكذلك قلنا وجه تقدم الأصول بعضها على بعض، ولا نتعرض في المقام مجدداً.

وأيضاً لا يكون من موارد التعارض الدليلان المتعرض أحدهما لحكم بعنوان أولي، والآخر لحكم بعنوان ثانوي، مثلاً الدليل المتكفل لحلية الغنم في حد ذاته غير معارض مع الدليل المتكفل لحرمة الموطوء منه؛ لأن الحكم بعنوان أولي متعرض لحيث، و دليل الثاني متعرض للحكم بحيث آخر، ولهذا لا يكون الحكم الطاري معارضاً مع الحكم الحثي والذاتي الغير الناظر لحيث الطاري.

نعم، لو كان الدليل المتكفل للحكم بعنوان أولي متعرضاً لحيث الحكم المتعرض للعنوان الثانوي فيقع بينهما التعارض، وأيضاً ليس بين ما هو لا اقتضاء معارض مع ما فيه مقتضي، لعدم معارضة لا بشرط مع بشرط الشيء، وهذا واضح، وعلى هذا بعض العقود الغير اقتضائية من حيث الجواز وال لزوم لأن يكون مقتضيه الجواز غير معارض مع العقود المقتضية للزوم، فعقد الوكالة لو كان لا اقتضائياً من حيث الجواز وال لزوم بحسب دليله لا مانع من صيرورته لازماً بعقد آخر مقتضى

بحسب دليله للزوم .

وأيضاً ليس من موارد التعارض ما يكون حكمه تعليقاً والآخر تنجيزياً؛ لأنّ التعليقي معلق على عدم الآخر، فع وجود الآخر لم يكن له مورد أصلاً فلا تعارض بينها، كما قلنا في أنّ السيرة في باب خبر الواحد كذلك فإنّ السيرة لا تحتاج أفعالها بعدم كشف الردع والإمضاء، وأمّا العمومات الدالة على عدم حجية الظن فمعلقة على عدم تخصيصها بالسيرة، والسيرة أفعالها غير معلقة على عدم جريان العمومات، بل بعد كون البناء من العقلاء على العمل بالخبر وكان ممن وظائهم فقوهم وسيرتهم متبعة ما لم يثبت الردع فلا يكون جريان السيرة معلقاً على شيء، بخلاف العمومات فالسيرة حيث تكون منجزة لا يعارضها المعلق وهو العمومات .

وأيضاً ليس من باب التعارض النصّ والظاهر؛ لأنّ أصالة الظهور إما أن يكون موردها عدم القرينة أو حجيتها مع عدم القرينة، والنص يكون قرينةً فع النصّ على خلاف الظاهر لا مورد للظاهر، أو لا حجية للظهور أصلاً فلا تعارض بينها .

وكذلك لا تعارض بين الظاهر والأظهر؛ لأنّه اذا تعارض الظهوران فيمكن أن يكون كلّ منهما قرينةً على الآخر، وحيث لا ترجيح لأحدهما فيقع التعارض، وأمّا اذا كان أحدهما الأظهر فبعد احتمال كون الظاهر قرينةً على الأظهر وكذا احتمال العكس أيضاً فلا بدّ من الالتزام بكون الأظهر قرينةً على الظاهر، لأنّ الأظهرية موجبة لترجيحه على الظاهر، وليس كالظاهرين لأنّه في الظاهرين لا ترجيح لأحدهما حتى تقول بكونه قرينةً على الآخر لحيث ترجيحه، بخلاف الأظهر فإنّه يصلح لكونه قرينةً وله الترجيح، ففي كلّ موردٍ من العموم والمخصوص والمطلق والمقيّد لو فرض كون أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، أو فرض كون أحدهما ظاهراً والآخر أظهر فليس بينهما تعارض، ويمكن الوفاق بينهما، فورد التعارض لا بدّ وأن

يكون غير هذه الموارد، ففي موارد الجمع العرفي لا تعارض بين الدليلين حتى تصل النوبة الى قضايا باب التعارض .

وفي غير هذه الموارد لابد من إعمال ما يعمل في باب التعارض، ولو أمكن الجمع بين الدليلين بنحو لا يساعده العرف؛ لأنّ هذا جمع تبرّعي ولا شاهد عليه . وما قيل من أنّ (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) إن كان المراد فيما يمكن الجمع العرفي فيكون كلاماً في محله، وإن كان المراد في غير الموارد التي قلنا فلا وجه لهذا الكلام، وهذا الكلام أعني (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) ولو أنّه يرى في كلمات القدماء فإنّ هذا الكلام موجود في الرسالة التي كتبها المفيد عليه السلام في أصول الفقه، وهذه الرسالة هي أول كتاب ألف في أصول الشيعة، وفي كلام شيخ الطائفة عليه السلام الكثير من هذا خصوصاً في الاستبصار، ولكن ليس نظرهم من أنّ «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» الى ما يريد المتأخرون منه، فإنّ المتأخرين إن قالوا بهذا في فيقولون في مقام كون التعارض بين الدليلين ويكونون في مقام رفع التعارض للعمل بهما ويجمعون بنحو بأنّ (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح).

وأما المتقدمون فيقولون بذلك في مقام دفع التنافي بين الخبرين مع قطع النظر عن مقام العمل، فيلقون بعض الاحتمالات لرفع التنافي بين الخبرين المتعارضين، ولكن لا يعلمون بهذه الاحتمالات، ويقولون بعد بيان بعض الاحتمالات في توجيه الخبرين بحيث يرفع التعارض بأنّ (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) ويكون تدوين خصوص كتاب الاستبصار أصلاً لأجل هذا، فإنّه بعد ما رأى الشيخ عليه السلام أنّ العامة طعنوا على الشيعة بأنّ بين أخبارهم التنافي فصار الشيخ عليه السلام في مقام دفع هذا الإسراد، وألّف كتاب الاستبصار، ولم يتعرض في هذا الكتاب إلّا للأخبار المتعارضة، وبعد التعرض لكلّ من الخبرين المتعارضين أو الأخبار المتعارضات أبدى بعض الاحتمالات لرفع التنافي بينها، وما أبدى من الاحتمالات ليس فتواه

ومبناه في مقام العمل، بل يكون إبداء هذه الاحتمالات لرفع التنافي ورد طعن العامة العمياء، ولهذا لا يمكن أخذ الفتوى من محتملاته، ولا يمكن أن يقال: إن فتواه هو ما احتمل في الأخبار المتعارضة، كيف والحال أن فتواه على خلاف محتملاته في بعض الموارد أولاً، وتكون الاحتمالات كل منها مخالفاً للآخر ثانياً؟ فلا يمكن أن يكون كلها فتواه.

فظهر لك أن نظره إلى التفوه بهذا الكلام هو رفع التنافي بين الأخبار المتعارضة، لا أن يكون هذا الجمع ورفع التنافي منشأ للعمل، ولكن اشتبه ذلك على بعض المتأخرين وأجرى هذا الكلام إلى ما نحن فيه، والحال أننا في المقام نكون في مقام رفع التعارض حتى يصير مبنا في مقام العمل عليها.

ففي ما نحن فيه في كل مورد يمكن الجمع العرفي كما قلنا لك موارد إجمالاً، وكان بحيث لا يرى العرف بين الدليلين تعارضاً وتنافٍ فليس من باب التعارض، وإلا فيكون من باب التعارض، ويجري فيه ما يجري في باب التعارض. إذا عرفت معنى التعارض وأن أي محلٍّ مورده، وأي محلٍّ خارج عنه؟ فبعونه تعالى نشرع في المقصود، يعني في بيان الجهات التي يبحث فيها بعد تعارض الدليلين، فالكلام في باب التعارض في مواضع:

الموضع الأول:

هو أن الدليلين المتعارضين: تارة تكون النسبة بينهما التباين، بمعنى عدم إمكان صدق موردٍ من موارد أحدهما في موردٍ من موارد الآخر، مثل أن يدل أحدهما على وجوب شيءٍ والآخر على حرمة. وتارة تكون النسبة بينهما العموم من وجه، مثل أن يدل أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر يدل على حرمة إكرام الفساق. فهنا مقامان:

المقام الأول: فيما تكون النسبة بين دليلي المتعارضين التباين. ومقدّمه لفهم المقصد نتعرّض لمقدّمتين:

المقدمة الأولى: هي أنّ الأمانة بعد إثبات حجيتها يكون العمل على طبقها من باب احتمال كونها موافقةً للواقع، أو الظنّ بكونها موافقةً للواقع، لا من باب كونها مقطوع المصادقة بالواقع حتّى بعد الحجية أيضاً ليس إلاّ احتمال المصادقة أو الظنّ، لا العلم، وهذا واضح، وحتّى على القول بالتصويب أيضاً بعد قيام الأمانة على شيء ولو على أحد جانبيه يكون مؤدّى الأمانة حقيقةً هو الواقع، ولكن مع ذلك يحتمل في هذا الحال أيضاً أن يكون هذا الخبر الذي قال به زارة هو غير موافقٍ للواقع، ولو على التصويب يعتقد بكونه هو الواقع، لأنّ كونه على هذا واقعاً غير منافٍ مع احتمال عدم كون هذا الخبر على وفق الواقع.

وعلى كلّ حالٍ على مختارنا وبطلان التصويب فواضح بأنّ الأمانة بعد حجيتها لا يكون العمل على وفقها إلاّ من باب الاحتمال أو الظنّ بكون مؤدّاها هو الواقع، وكذلك الحال في أصالة الظهور وأصالة عدم التقيّة، فع أصالة الظهور أيضاً يظنّ أو يحتمل كون هذا الظاهر مراداً أو كون هذا صدر على غير تقيّة، فافهم.

المقدمة الثانية: أنّ حجية كلّ أمانة غير موقوفة على حجية الأخرى. وبعبارة أخرى: أنّ صدق العادل منحلّ بصدق العادل الكثير بعدد الأخبار، فشموله لكلٍّ منها غير متوقّف على شموله للآخر، وهذا أيضاً واضح.

إذا عرفت المقدّمتين فنقول: إنّ كلّ خبرٍ مع قطع النظر عن التعارض حجة ويشمله صدق العادل إذا احتمل كون مؤدّاها هو الواقع، وأما إذا علم بكذبها فلا يشملها صدق العادل.

ففي فرض العلم بكذب خبر ليس فيه مقتضى الحجية برأسه مع قطع النظر عن التعارض فلو لم يكن له معارض أصلاً لا يكون مع ذلك حجة، وكما أنّه لو

فرض العلم التفصيلي بكذب خبرٍ نقول بعدم مقتضى الحجية فيه، كذلك لو كان في البين خبرين وعلم بكذب أحدهما فإنما نقول بعدم كون مقتضى الحجية لهما بمقتضى العلم الإجمالي، فليس من موارد التعارض هذان الموردان، يعني مورد العلم بكذب أحد الخبرين تفصيلاً، ومورد العلم بكذب أحد الخبرين إجمالاً، فكما قلنا ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في صورة التعارض بالعرض كما علم بكذب أحدهما ليس في محله، فورد التعارض ومحلّه هو بعد الفراغ عن إثبات المقتضي للخبرين، يعني كون المقتضي للحجية لهما بحيث إنّه لو لم يكن المعارض كان كلاً منهما حجة، وليس المانع من العمل بها إلاّ تعارض كلّ منهما مع الآخر، فإذا ثبت كون المقتضي للخبرين وظهور بينهما التعارض، مثلاً دلّ أحدهما على وجوب شيءٍ والآخر على حرمة شيءٍ فيتولّد من نفسه علم، وهو أنّ الشخص بعد ما يرى أنّ الوجوب والحرمة ضدّان ولا يمكن الجمع بين الضدّين يتولّد له علم بعدم إمكان صدق هذا الاجتماع، يعني لا يمكن أن يكون هذا الاجتماع صادقاً، فحيث الذي يتولّد منه العلم هو هذا الاجتماع، وإلاّ فمع قطع النظر عن اجتماعها فلا مانع من الأخذ بكليهما، وهذا العلم غير العلم بكذب أحدهما، لأنّ في هذا العلم ومع تولّد هذا العلم لا يعلم الشخص بكذب أحدهما، بل يعلم بكذب الاجتماع، لأنّ العلم تولّد من جهة الاجتماع، وبعد عدم إمكان اجتماعها فالجمع لا يمكن له لأجل علمه، فكلّ أثر يكون لهذا الاجتماع يرتفع لعلمه بكذب الاجتماع فلا يجب العمل، بل ولا يجوز العمل بكلّ منهما يعني حفظ هذا الاجتماع، ولكنّ كلّ من الخبرين باقي في حد ذاته على الحجية لعدم انتلام العلم بهذا الحيث فكل منهما ينتفي الثالث لا أحدهما كما توهم المحقق الخراساني في المثال ينفي القول بالاباحة بمقتضى دليلين دليل الحرمة ودليل الوجوب .

إذا تمّ ما تلوناه عليك من المقدمتين فترجع الكلام الى أصل المطلب، يعني بيان الحق فيما إذا كان التعارض بين الخبرين على وجه التباين .
فنقول: تارة نقول بحجية الأمانة من باب الطريقة، وتارة من باب السببية،

فإن قلنا بالأول كما هو الحق فنقول على ما قلنا من أن العمل حتى بعد المحجة بالأمانة تكون من باب الظن أو احتمال كون مؤداها هو الواقع، وأن شمول دليل المحجة في كل أمانة غير موقوف على شموله للآخر، وهذا معنى انحلال صدق العادل بصدق كثيره بعدد الأخبار، فيكون مقتضى المحجة في كلا الخبرين حتى بعد تعارضهما موجوداً، غاية الأمر كما قلنا لا يمكن له حفظ هذا الجمع، أي يعلم بعدم هذا الجمع، فلا يمكن له حفظ هذا الجمع، وبعد عدم إمكان ذلك لا يمكن له الأخذ بأحدهما المعين وترك الآخر، فإن الأخذ بأحدهما وإن لم يكن منافياً مع هذا العلم ولكن الأخذ لكل منهما وترك الآخر يكون من قبيل الترجيح بلا مرجع، فحيث لا ترجيح لأحد الطرفين حتى يأخذ به ويترك الآخر لابد من إسقاط كل منهما لأجل العلم بعدم صدق هذا الجمع، فلهذا نقول على كون حجية الأمارات من باب الطريقة بأن مقتضى القاعدة هو التساقط؛ لما قلنا وفهمت إن ذلك ليس من باب كون العلم بكذب أحدهما، فإنه كما قلنا حتى بعد العلم بعدم صدق هذا الجمع لم يكن العلم بكذب منشأً بل العلم هو عدم إمكان الجمع، فما هو موضوع العلم هو هذا، لا أحد الطرفين. هذا بالنسبة إلى نفسها وأنها يتساقطان.

وأما بالنسبة إلى نفي الثالث مثلاً بعد قيام الأمانة على وجوب شيء، وقيام أمانة أخرى على حرمة فهل ينفيان الثالث أعني القول بالإباحة، أو لا ينفيان؟ نقول في هذا المقام: بأنه لو كان إحدى من الامارتين فقط مثلاً الأمانة الدالة على الوجوب فهو بمقتضى حجيتها ينفي الإباحة؛ لأن معنى كونه واجباً هو عدم إباحته، لأن لازم الوجوب عدم كونه مباحاً، وكذلك لو كانت الأمانة الدالة على الحرمة فقط أيضاً تنفي الإباحة لأجل كون مقتضى المحجة فيها، ومقتضى حجيتها هو عدم كون مؤداها مباحاً، وبعد تعارض الأمارتين أيضاً بعد كون المقتضي في كليهما وليس العلم بكذب أحدهما بل العلم فقط يكون بعدم صدق الجمع فيتساقطان من هذا المحي، يعني لا يمكن الجمع بينهما، وهذا الجمع غير صحيح، فلا

يمكن - كما قلنا - الأخذ بكلٍّ منها بخصوصها؛ للزوم الترجيع بلا مرجح، ففي كل حيث يكون العمل بكلٍّ منها منافياً لهذا العلم تسقطان عن الحجية، وأما في جهاتٍ أخرى غير حيث المتعلق به العلم فلا مانع من الأخذ بكلٍّ منها، وحيث الذي يكون العلم مانعاً ليس إلا الجمع بينهما فلا يجمع بينهما، ولكن في حيثٍ آخر وهو الأخذ بلازميهما فلا مانع منه، فللأمانة حيث وهو الأخذ بملزومه المطابق، وحيث وهو الأخذ بمدلوله الالتزامي، فلو فرض وجود المانع من الأخذ بأحد الحيتين فلا مانع من الأخذ بحيثٍ آخر .

ففي المقام حيث الأخذ بلزوم الأمارتين وهو الوجوب أو الحرمة غير ممكنٍ لعلم الذي يكون في البين، وأما حيث آخر وهو لازمهما معين عدم وجوب كون مؤداها مباحاً فلم يكن منه مانع فنأخذ به، فكلٌّ من الأمارتين بمدلولهما الأثر أي ينفي الثالث .

وبما قلنا يظهر لك فساد كلام المحقق الخراساني رحمته الله من أنه بعد عدم إمكان الأخذ بالملزوم لأجل العلم، فكيف يمكن الأخذ بحيث اللازم؟ لأنّ الأمانة ولو كانت لوازمها حجةً أيضاً كملزوماتها إلا أن شمول دليل اعتبارها باللازم يتولد من شمول دليل اعتبارها للملزوم، فبعد عدم حجيتها بالنسبة إلى الملزوم لا يبقى مجال لشمول دليل حجيتها للآزم .

وأورد عليه الثاني رحمته الله : بأنّ شمول صدق العادل للملزوم واللازم في عرض واحد، وليس شموله للآزم في طول الملزوم ومتولداً منه حتى يرد هذا الإشكال .

ولكنّ كلام كلٍّ منها في هذا المقام خلاف مشيهم في كيفية شمول دليل الأمانة للملزوم واللازم، فإنّ الأول قال بشمول دليل الاعتبار للملزوم واللازم، عرضاً، فأشكاله على خلاف مبناه، والثاني قال بشمول دليل الاعتبار للآزم في طول الملزوم، ولكنّ بعد كون الحقّ هو انحلال صدق العادل بعدد اللوازم والملزوم عرضاً لا يبقى لهذا الإشكال الذي أورده المحقق الخراساني رحمته الله مجال، فظهر لك أنّ على

الطريقة الحق هو التساقط .

وأما بناءً على كون الأمارات حجةً من باب السببية فنقول: بأن بعد كون المقتضي لكلٍّ من الخبرين كما قلنا وهذا المقام هو مورد التعارض، ففي مورد التعارض وإن كان عالمًا بعدم صحة هذا الجمع لكن مع ذلك يكون الحكم هو التخيير ويكون من باب التراحم؛ لأنّ بعد ثبوت المقتضي لا يمكن له الجمع، فكما أنّ في المتراحمين بعد إحراز المقتضي حيث لا يمكن له الجمع في مقام العمل يحكم العقل بالتخيير فكذلك في المقام فإن العلم مع هذا، ولكن حيث إنّ على السببية يكون مؤدّى الأمانة حكماً واقعاً في كونها حكماً واقعياً لا ترديد له، ولكن لا يمكن له الجمع، فظهر أنّه يتخير بينهما، يعني بين العمل بهما .

وأما لو علم بكذب أحدهما كما فرض المحقق الخراساني رحمته الله هذا القسم صورةً أخرى فكما قلنا: إنّ هذا القسم خارج عن باب التعارض، ومحلّ الكلام هو فيما كان المقتضي لهما، وبعد كون المقتضي لهما تكون النتيجة هي التخيير، ولا فرق بين ما قلنا بين السببية التي قالت العامة بأنّ نتيجته التصويب وبين ما قال الشيخ رحمته الله، يعني المصلحة في السلوك، لأنّ على هذا أيضاً بعد إثبات المقتضي لكلٍّ من الخبرين فلو لم يكن مؤداه هو الواقع ولكن يصل بالمصلحة على أيّ حالٍ بعد إحراز المقتضي فأيضاً تكون النتيجة هي التخيير، ولا فرق في ما قلنا بين كون النسبة هي التضاد بين الخبرين أو التناقض، فلا فرق بين كون أحدهما دالاً على وجوب شيءٍ في حالٍ والآخر على وجوب هذه في هذه الحال، أو أن يكون أحدهما دالاً على وجوب شيءٍ والآخر على حرمة؛ لأنّ الملاك في كلّ منهما واحد، وما قاله التائي رحمته الله والترم بالفرق بينهما وقال بعدم التخيير فيما لو كان لسان الأمارتين إثبات حكمٍ مضافاً للآخر .

والتخيير فيما كان لسانها إثبات حكمٍ متناقضٍ وقياساً بالنذر، بأنّه لو نذر شخص إعطاء شيءٍ مخصوصٍ لشخصٍ، ووكيله نذر في هذا الحال إعطاء هذا الشيء

لآخر بعدم انعقاد النذر ليس في محله، لأنَّ في النذر شرط انعقاده من رأس، هو القدرة على المتعلق فالمقتضي في النذر ليس إلّا في مورد القدرة، ولهذا كلا النذرين باطل، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنَّ الكلام بعد تمامية المقتضي .

فصل

في الاجتهاد والتقليد

فصل

في الاجتهاد والتقليد

لا يخفى عليك أن الاجتهاد لو قيل بإفادته معنى المحدثي وصرف المحدث فيكون الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي من الأدلة الشرعية، ولو قيل بكون الملكة مأخوذة فيه فهو عبارة عن الملكة التي بها يتمكن الشخص من تحصيل الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية .

والحق أن الملكة ليست مأخوذة في نفس لفظ «الاجتهاد» وإن كانت مأخوذة في بعض اشتقاقاته، كالمجتهد، فإن في بعض الموارد تأتي الملكة وتأخذ بعض المشتقات بمناسبة الاشتقاق، والحال أنها ليست مأخوذة في المصدر، والاجتهاد من هذا القبيل .

وعلى أي حال فالاجتهاد المصطلح عندنا هو هذا الذي بيّناه من أنه عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي من الأدلة الشرعية، أو ملكة ذلك .
فهذا المعنى غير الاجتهاد المصطلح المتعارف عند العامة، حيث إنهم يتخيلون بأن الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم لا من الأدلة الشرعية فقط، بل من القياس والاستحسان أيضاً، كما يظهر ذلك من كلماتهم، وهذا الاجتهاد اجتهاد باطل، وليس ثمرته إلا اندراس آثار الدين والعمل بما تقتضيه آراؤهم

ويعقولهم الناقصة .

والأخباريون إن كان طعنهم بالاجتهاد هو ما يكون في المتعارف عند العامة فنحن أيضاً موافقون لهم، وإن كان غرضهم الطعن بالاجتهاد الذي نحن نقول به والمتعارف عندنا فهو ليس في محله، وليس مجال للطعن؛ لأننا لا نعني بالاجتهاد إلا كشف الحكم الشرعي في الوقائع من دليل شرعي، ولا إشكال في أن الأخباري أيضاً يكون مثلنا في هذا الأمر، فهو أيضاً لا بد له من كشف الحكم الشرعي في الوقائع من الدليل الشرعي وإن كان إشكاله في الاسم فالعاقل يرى ما فيه.

فظهر لك معنى الاجتهاد المصطلح عندنا وكونه غير الاجتهاد المصطلح عند العامة، وعدم ورود طعن الأخباريين عليه، ولو طعنوا بهذا المعنى من الاجتهاد، فافهم .

إذا عرفت المراد من الاجتهاد فالكلام في الاجتهاد والتقليد يقع في ضمن مقاصد:

المقصد الأول

المجتهد إما مطلق، أو متجزئ. فالمجتهد المطلق هو الذي يكون قادراً على استنباط جميع الأحكام. والمجتهد المتجزئ هو القادر على استنباط بعض الأحكام. ولا ترديد في وقوع اجتهاد المطلق كثيراً، وصرف الترديد في الحكم الواقعي لواقعة ليس دليلاً على عدم اجتهاد المطلق، إذ معه قادر على حكمه الظاهري من جريان الأصل مثلاً، وكذلك لا إشكال في إمكان التجزي في الاجتهاد، لأنه رب شخص قادر على فهم مباني استنباط بعض الأحكام، والحال أنه غير قادر في البعض الآخر؛ لسهولة فهم بعض الأحكام وصعوبة بعضها، فيقدر على الأول دون الثاني، وهذا مما لا كلام فيه .

إنما الكلام في رجوع الغير إلى المجتهد وقضائه، فنقول: بأن المجتهد المطلق تارة

يكون ممن يقول بانفتاح باب العلم والعلمي، وأخرى يقول بالانسداد، فإن قال بانفتاح باب العلم فلا إشكال في إفتائه ورجوع الغير اليه؛ لأنَّ القدر المسلّم مما لا بدّ من رجوع الجاهل اليه هو هذا المجتهد، وكذلك لا إشكال في صحة قضائه؛ لأنّه ممن يعرف الأحكام. والمستفاد من الرواية هو أنّ القضاء حقّ لمن يعرف الأحكام؛ لأنّه ورد في في الرواية ما يقرب من هذا المضمون: «وعرف أحكامنا».

وإن كان المجتهد المطلق قائلاً بانسداد باب العلم: فتارة تكون نتيجة دليل الانسداد عنده هو الحكومة، فلا إشكال في عدم صحة قضائه؛ لأنّه لم يعرف الأحكام، بل يعمل بالظن بمقتضى حكم العقل، وكذلك إفتاؤه ورجوع الغير اليه، لأنّه غير عالم بالحكم الشرعي.

وتارة يقول بالكشف، فأيضاً لا يجوز له القضاء؛ لعدم معرفته بالأحكام، وكذلك رجوع الغير اليه، لأنّ بعد جريانه مقدمات الانسداد على الكشف تكون النتيجة هي أنّ الشارع جعل الظنّ حجةً، فالظنّ حجة له لا للغير، فالغير لا يجوز له الرجوع بظنّه، فافهم.

وأما المجتهد المتجزئ فلا إشكال في جواز عمل نفسه بما استنبطه من بعض الأحكام، ولكن لا بدّ وأن يكون هذا الاستنباط ولو في بعض الأحكام عن ملكة، وكان اجتهاد نفسه لا بصرف أنّه إن رأى مطلباً في كتاب أو سمع من أستاذ واستحسنه كان اجتهاداً. وعلى أيّ حال لو كان اجتهاده عن ملكة فلا إشكال في حجّيته لنفسه، وأما رجوع الغير اليه في الفتوى فلا يجوز؛ لأنّ الميزان في باب التقليد ليس فقط من باب صرف رجوع الجاهل الى العالم فقط، بل ما يستفاد من مذاق الشرع هو أنّ الإفتاء منصب؛ لأنّه بعد كون المراد من ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ هو أهل البيت (عليه السلام)، فهذا المنصب مختصّ بهم، ثمّ إنهم أمروا بالرجوع الى البعض وأعطوا هذا المنصب للبعض، والقدر المتيقن

من هذا البعض هو المجتهد المطلق، وأما المجتهد المتجزئ فقير معلوم. كما أن كل ما احتملناه أن يكون شرطاً لهذا المنصب نلتزم باشتراطه لأجل لزوم الأخذ بالقدر المتيقن، مثل الحياة والأعلمية .

وأما قضاؤه أيضاً فقير جائز، لأنه بمقتضى «عرف أحكامنا» لا بد وأن يكون القاضي عارفاً بجميع الأحكام؛ لأنَّ «أحكامنا» جمع المضاف وهو يفيد العموم، فما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لو كان بحيث يعدّ عرفاً أنه يعرف الأحكام يكفي ليس في محله؛ لأنه لا مجال للرجوع إلى العرف، بل لا بدّ وأن يكون عارفاً بجميع الأحكام، فإن كان كذلك فيكون أهلاً للقضاء، وإلا فلا، فافهم .

المقصد الثاني

لا إشكال في أن الاجتهاد موقوف على معرفة بعض العلوم، كالنحو والصرف والتفسير والرجال وعلم الحديث والأصول وغير ذلك، ولا بد من فهم ذلك اجتهاداً، وإلا فهو تقليد وليس باجتهاد، ولا فائدة في التطويل في هذا الباب أزيد من هذا .

المقصد الثالث

في التخطئة والتصويب

لا إشكال في استحالة التصويب في العقليات، إذ الواقع واحد فإما يصادف الشخص به، أو لا، وليست العقليات كالأمور الجعلية التي يحتمل فيها التصويب. وأما في الفرعيات فحيث إنها من الأمور الجعلية يتصور فيها التصويب، فالعامّة لأجل بعض ما التزموا من الآراء الفاسدة التزموا بالتصويب في الفرعيات، وقالوا بأن الكلّ مصيبون، مثلاً أنهم يعتقدون أن علياً عليه السلام مصيب، ومعاوية -لعنه الله-

أيضاً مصيب، فالأشاعرة الغير قائلين بالحسن والقبح التزموا بأنه ليس حكم لله أصلاً، بل المجتهد بعد فحصه فكل ما فهم هو حكم الله الواقعي، وهذا دور واضح، إذ لابد وأن يكون حكم حتى يفحص عنه المجتهد فكيف يمكن أن يحدث الحكم بعد فحص المجتهد؟ وهذا هو الدور المحال .

وبعضهم حيث رأى فضاحة ذلك التزم بأن نفرض شيئاً بحيث إن الله تعالى لو أراد أن يجعل له حكماً كان هو حكمه، ولكن لم يجعل، فالمجتهد كل ما يحصل له هو حكم الله الواقعي، لكن لا يلزم الدور، لأنه تفحص عن الشيء الذي فرض أن الله لو أراد أن يجعل حكماً كان جمعه هو هذا الشيء، وهذا أيضاً محال، إلا أن يوجه بما قلنا.

وبعضهم قالوا بأن الله حكماً إلا أنه لو صادف المجتهد به فهو حكمه، ولو لم يصادف به كان ما صادف رأيه به هو حكم الله أيضاً، مثل الفرق بين العالم والجاهل في الأحكام .

ولا يخفى أن هذه الأقوال مع قطع النظر عن كون بعضها محالاً خلاف الاستفادة من أخبار الإمامية، فالإمامية ملتزمون بالتخطئة، وأن من صادف رأيه مع الحكم الواقعي فهو، ومن لم يصادف فإن كان غير مقصّر في المقدمات فهو ولو لم يبلغ بالحكم الواقعي لكنه معذور. وإن كان مقصراً في المقدمات فغير معذور، وما هو المسموع والمعروف من أن للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً أيضاً لم يكن وارداً في طرقنا وغير صحيح، والمخطئ بعنوان خطئه لا أجر له، نعم بعنوان تحصيله يمكن أن يكون له الأجر، فنحن نلتزم بالتخطئة في الشرعيات .

ولو التزم أحد بالمصلحة في الطرق فليست مصلحة في مقابل الواقع، بل هو ملتزم بالمصلحة السلوكية، ويمكن أن يتدارك هذه المصلحة السلوكية بمصلحة الواقع الفاتنة عنه، فتدبر .

المقصد الرابع

لا يخفى عليك أنّه لو التزم أحد بالتصويب في الفرعيات فلا إشكال في أنّه لو تبدّل رأيه برأى آخر، أو رأيه السابق بالاحتياط في المسألة تصحّ أعماله السابقة لكون مؤدّى رأيه هو الواقع على التصويب، وأمّا على ما هو الحقّ وهو مختارنا من الالتزام بالتخطئة في الفروع فلو تبدّل رأي المجتهد فهل تكون أعماله السابقة التي عملها على طبق رأيه السابق صحيحاً ومجزياً، أو ليس كذلك، أو التفصيل بين العبادات والمعاملات ؟

اعلم: أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء، مطلقاً، سواء كان الطريق الذي أدّأى إلى رأيه السابق هو القطع، أو الأمانة؛ لأنّ حجيتها تكون ما دام لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف فلا مقتضى للإجزاء. نعم، ما يفوت منه بسبب الطريق حيث كان بأمر الشارع سلوكه لهذا الطريق وليس قابلاً للجبران، مثل مصلحة الوقت فلو ذهب من يده فلا جبران له، فعلى هذا كلّ ما كان قابلاً للجبران والتدارك كقضاء الصلاة مثلاً فعليه الجبران بمقتضى القاعدة، وقد يقال في خصوص الصلاة بعدم لزوم الإعادة والقضاء لو صلّى بنحوٍ بمقتضى رأيه ثم تبدّل رأيه بمقتضى حديث «لا تعاد» لو كان ما فات منه بسبب اشتباهه غير المستثنى.

ولكنّ فيه: أنّ حديث لا تعاد لا يشمل صورة الجهل، فعلى هذا لا وجه للتمسك به للمورد، وكذا بحديث الرفع، لأنّ حديث الرفع أيضاً يرفع ما دام لا يعلم، وأمّا مع العلم فلا وجه لرفعه، ولكن مع هذا في خصوص العبادات نلتزم بالإجزاء لأجل الإجماع القائم على هذا، وأمّا في المعاملات فلا وجه للقول بالإجزاء، بل كما قلنا: عدم الإجزاء يكون مقتضى القاعدة. والتمسك بدليل العسر والحرج بأنّ عدم الإجزاء بعد تبدّل الرأي موجب للعسر والحرج في غير محلّه، إذ على تقدير كون

العسر والهرج في بعض الموارد لابدّ من الاكتفاء في المورد، ولا يمكن التعدي والقول بالأجزاء مطلقاً؛ لأنّ دليل العسر والهرج موجب لرفع ما يوجب منه العسر والهرج، فكل مورد يكون فيه العسر والهرج نلتزم بالأجزاء، فافهم.

المقصد الخامس

الكلام في التقليد

قد عرّفوا التقليد بتعاريف، فقيل: هو الأخذ بقول الغير، وقيل: هو نفس العمل وغير ذلك، وترى أنّ المحقق الخراساني رحمته الله قال بأنّ التقليد لا يمكن أن يكون نفس العمل، بل لابدّ وأن يكون العمل مستنداً به، ولكن لا يخفى عليك أنّه ليس في آية ورواية لفظ «التقليد»، وما ورد من الأخبار لا يدلّ على كونه موضوع حكم مطلقاً، بل ما يكون في البين هو أنّ بعض الأحكام يكون موضوعه التقليد، وليس موضوع كلّ حكم كموضوع الحكم الآخر، بل يكون مختلفاً، فلا بد من حساب هذه الأحكام حتّى يثبت أنّ ما هو موضوعه والأحكام عرضت لأيّ موضوع؟

فنقول بعونه تعالى: إنّ من الأحكام هو أن الشخص لابدّ وأن يكون إمّا مجتهداً، أو محتاطاً، أو مقلداً، فلا بدّ من أن تكون أعماله ناشئة إمّا عن اجتهاد نفسه، أو الاحتياط، أو تقليد غيره، فهذا الحكم التخييري مقتضاه كون العمل ناشئاً عن تقليد الغير، فلا بدّ وأن يكون في هذا الحكم التقليد عن الأخذ بالعمل، وليس نفس العمل؛ لما قلنا من أنّ الحكم هو كون عمله ناشئاً عن التقليد، فلا بدّ أن يكون للعمل منشأً، ومن أحكامه جواز الرجوع من مجتهد إلى مجتهد آخر، ففي هذا الحكم وهو التقليد الذي هو موضوع هذا الحكم عبارة عن العمل، فلو عمل بالمسائل على طبق رأي المجتهد لا يجوز له العدول، وإلّا يجوز، وكذا في حكم البقاء، فلو عمل بمجوز البقاء، وإلّا فلا. فظهر لك أنّه لا يمكن أن يعرف للتقليد تعريفاً ثم يجعله ميزاناً في كلّ

مورد، بل لابد وأن يحاسب الموارد الذي صار موضوعاً للحكم حتى يعلم كيفية أخذه .

إذا عرفت هذا فنقول: بأنه ولو قيل بعدم جواز التقليد حتى من بعض علماء الشيعة، وكما يظهر من الأخباريين ولكن مع ذلك فجواز التقليد في الجملة ليس محل إشكال، ولا مجال للشبهة فيه. واعلم أنه كما ترى في كلمات المحقق الخراساني رحمته الله أنه قال بأن التقليد يكون من باب حكم العقل برجوع الجاهل الى العالم، ولا وجه للتمسك على جوازه أو وجوبه بالإجماع والسيره؛ لأنّ نظر المجمعين لعلّه كان من باب بناء العقلاء وكذلك السيرة لأجل احتمال كون سيرتهم من باب أنهم عقلاء، لا من باب أنهم متدينون، ويمكن التمسك بما ورد في بعض الاخبار من جواز الإفتاء فيدل بالملازمة على جواز التقليد وليس هذا مثل مورد السؤال أو غير ذلك، بل في المورد تكون الملازمة بين جواز الإفتاء وبين جواز قبوله، أو بين وجوب الإفتاء وبين وجوب قبوله، هذا حاصل كلامه .

أقول: اعلم أنّ رجوع الجاهل الى العالم فطري ولا يحتاج إثبات ذلك الى دليل، وهذا من المسلّمات، والمحاكم على ذلك هو الفطرة، ولا مجال للترديد في ذلك، كما ترى أنّ ذلك دأب كلّ الناس وديندهم، فكلّ جاهل يرجع بمقتضى فطرته الى العالم فيما جهله، ويكون ذلك ديدن كلّ من الطوائف حتى من لم يتدين بدين، ولو كان رجوع الجاهل الى العالم بمقتضى الدليل الوارد من شرعنا فكيف يكون هذا دأب غير المتدينين بالاسلام من أهل الملل وغيرهم؟ فهذا يكون شاهداً على أنّ ذلك يكون من أجل جهة أنّ كلّ الناس مشتركون فيها، وهذه الجهة هي الفطرة، فنحن في هذا الحث - أعني كون رجوع الجاهل الى العالم فطرياً - متفقون مع المحقق الخراساني رحمته الله .

ولكن الذي ينبغي أن يتكلّم فيه حتى يظهر لك مورد اشتباهه رحمته الله هو: أنّ

رجوع الجاهل الى العالم يكون مختلفاً بحسب الموارد، فتارةً يرجع الجاهل الى العالم من باب أن بسبب الرجوع اليه يصير عالماً، مثل رجوع المتعلم الى العالم فهو يرجع اليه حتى بالرجوع يتعلم منه ويعلم بنفسه، وليس في هذه الصورة الرجوع اليه لأخذ قول العالم تعبدًا ومن غير دليل، بل يرجع اليه وأن يأخذ منه شيئاً مع الدليل لا بلا دليل، ففي الحقيقة فهذا الرجوع يكون الجاهل فيه عالماً لا لأن يأخذ بقوله ولو لم يحصل للمتعمّل العلم .

وتارةً يرجع الجاهل الى العالم لأجل كون قول العالم طريقاً الى ما هو جاهل به، وأنه اذا كان جاهلاً يريد أن يحصل طريقاً الى مجهوله، وحيث يرى أن قول العالم أقرب الطرق فيأخذ بقوله لأنه أقرب الطرق، والشخص لا ينتزل من طريق الأقرب الى الواقع بغير الأقرب، والرجوع في هذه الصورة يكون من باب دليل الانسداد، فإنه بعد جهله بالواقع وتنزله الى الظن فكلّ ظنّ أقرب يأخذ به، والأخذ بقول العالم يكون من باب أقرية ظنّ الحاصل من قوله الى الواقع .

وتارةً يأخذ الجاهل بقول العالم ويرجع اليه من باب صرف التعبد بقوله إمّا من باب حكم العقل، أو النقل، لا من باب حصول العلم من قوله، ولا من باب دليل الانسداد.

اذا عرفت ذلك نقول: بأنّ في باب التقليد لابدّ من فهم أن رجوع المقلّد الى المقلّد يعني الى العالم في أيّ جهة من الجهات؟ فإن كان الرجوع من أجل ما قلنا في الجهة الأولى يعني من باب أن يحصل له العلم بالرجوع الى العالم فهو فطري ولا إشكال في ذلك، يعني أن الفطرة تحكم برجوع الجاهل الى العالم لحصول العلم، وأن يصير بالرجوع اليه عالماً، ولكن ليس الرجوع في مقام التقليد من هذا الباب، لأنّ التقليد عبارة عن الأخذ بقول الغير تعبدًا، ولا يتوقّف جواز الأخذ بقول العالم في مقام التقليد الى حصول العلم له بواقعية ما يقول المقلّد من الأحكام، فما يقوله المحقّق

الخراساني رحمته الله في الكفاية من كون التقليد من الفطريات من باب رجوع الجاهل الى العالم ليس في محله؛ لأنّ ما هو فطري من الأقسام المذكورة التي قلنا برجوع الجاهل الى العالم هو القسم الأول، وهو الرجوع به لأجل التعلم وصيرورته عالماً، وليس في التقليد الرجوع الى العالم من هذا الباب، فلا يكون التقليد كما توهم فطرياً.

وأما في القسم الثاني: يعني الرجوع الى العالم من باب دليل الانسداد - فهو أيضاً غير مربوط بالتقليد؛ لأنّ المقلّد لا يرجع الى المجتهد من باب دليل الانسداد، بل يكون الرجوع الى العالم في باب التقليد من أجل الجهة الثالثة، وليس ذلك فطرياً، يعني ليس الرجوع الى العالم من باب الأخذ بقوله من غير حصول علم للجاهل من قوله فطرياً، بل يكون ذلك من باب حكم العقل، فما قاله المحقّق المذكور رحمته الله من التمسك بالفطرة في باب التقليد ليس في محله، لأنّ الفطرة وحكمها غير العقل وحكمه.

فظهر لك أنّ التقليد وجوبه من باب حكم العقل، ولا حاجة بعد حكم العقل الى دليل آخر، فكلّ شخصٍ اذا فهم بمقتضى عقله أنّ مع جهله بالأحكام وعدم كونه مجتهداً ومحتاجاً لا بدّ من كشف الأحكام على وجه لا بدّ له من الرجوع الى العالم، فيتبع قول العالم تعبداً، وهذا معنى التقليد، وليس نفس التقليد تقليدياً بمعنى أنّ في أصل التقليد لا يمكن التقليد للزوم الدور أو التسلسل؛ لأنّه إذا قلّد في أصل وجوب التقليد بالغير فما الدليل على وجوب هذا التقليد؟ يعني تقليد شخصٍ في وجوب التقليد فإن كان في هذا أيضاً مقلّداً وهكذا يلزم التسلسل، وإلّا لدار، فلا بدّ من الانتهاء الى غير التقليد، ولهذا نقول بأنّ التقليد في المسألة الأصولية ثابت بحكم العقل، فإنّه بعد فهم أنّ الله أحكاماً يجب اتّباعها فإن لم يتمكّن له بنفسه من تحصيل هذه الأحكام لعدم كونه عالماً فعقله حاكم في المراجعة الى العالم، فاذا رجع في ذلك الى العالم وأمر العالم - يعني المجتهد - بأنّ تكليفك إما التقليد فقط، أو أنت غير بينه وبين الاحتياط في مسألة فرعية بمقتضى تقليد العالم، فهذا التقليد يعني التقليد

في المسألة الفرعية، يعني في مقام العمل يكون مستنده التقليد في المسألة الأصولية التي قلنا أولاً، فهذا التقليد الثاني يعني في المسألة الفرعية تقليدياً، ولا يوجب التقليد فيه دوراً أو تسلسلاً، لانتهائه الى التقليد في المسألة الأصولية وأما التقليد في المسألة الأصولية إن كان أيضاً تقليدياً فيوجب الدور أو التسلسل، ولهذا قلنا بأن دليل ذلك هو حكم العقل، لا تقليد آخر، فظهر لك أن الدور أو التسلسل يأتي في أحد قسمي التقليد، وليس هذا القسم تقليدياً.

إذا عرفت أن أصل التقليد وجوبه ثابت بمقتضى حكم العقل وعدم احتياجه الى دليل تعبدى، ولكن مع ذلك الحق هو أنه ليس الرجوع في باب تقليد العالم من باب رجوع الجاهل الى العالم، بل يكون أزيد من ذلك وهو: أنه يستفاد كون ذلك منصباً من المناصب، يعني مقام الإفتاء بقرينة ما ورد في الخبر «فقد جعلته حجة عليكم» فالمجتهد حجة، وهذا معنى كونه صاحب منصب، فبحكم العقل وضّم ما قلنا من النقل نكشف كون المجتهد مرجعاً للمقلّد، وأن ذلك منصباً للمجتهد، فافهم.

فظهر ممّا بيّنا أن دليل لزوم التقليد يكون من باب حكم العقل برجوع الجاهل الى العالم من باب التعبد، ولو لم يحصل له العلم بما يقول المجتهد أو الظنّ، والنقل أيضاً في الجملة يدلّ على ذلك ولا نحتاج الى التعرّض له مفصلاً.

المقصد السادس

بعد ما قلنا في وجه أصل التقليد، وأن الجاهل لا بدّ له من الرجوع الى العالم يعني المجتهد، فكلمّا يفهم بمقتضى عقله اعتبار خصوصية في العالم الذي يحكم العقل بالرجوع اليه فلا بدّ من اعتباره عنده مع الشرط الذي يدري بدخله فيه، وإلا فلا بدّ له من الأخذ بالقدر المتيقن بمقتضى حكم العقل.

فعلى هذا نقول بأن بعض الشروط يكون اعتبارها في المجتهد الذي يرجع اليه

الجاهل مسلماً، بل إجماعاً، وهي: الذكورة والبلوغ والعدالة، وهذه الثلاثة لا إشكال في دخلها، ويبقى أمران آخران وهي:

الأول: هل يجب كون المجتهد أعلم، أو لا؟

الثاني: هل يجب أن يكون حياً، أو لا؟

اعلم أولاً: أنَّ الكلام في هذين الأمرين تارةً يكون من باب بيان تكليف الجاهل المقلد، وأنه ما يصنع وما يكون تكليفه بنظره؟ وتارةً يكون الكلام في الجهة العلمية، يعني ما هو الحق بمقتضى الموازين العلمية لنا .

فنعول: أما المقلد - بالكسر - فكما قلنا لو علم بمقتضى عقله أنَّ الشرطين يعني الأعلمية والحياة معتبران في المجتهد المقلد كما هو الحق بمقتضى حكم العقل؛ لأنه بعد ما يرى أنَّ الأعلمية موجبة لكشف الأحكام أحسن من كشف غير الأعلم، كما أنك ترى بأنَّ حذاقة الطبيب وكونه أشدَّ حذاقةً من الآخر مؤثرة في الطبابة كاملاً، والعقل يحكم حين الابتلاء بالمرض برجوعه اليه مسلماً كذلك في العالم يحكم العقل بالرجوع الى الأعلم؛ لأنه أعلم في كشف الأحكام .

وما قوهم من أننا نرى أنَّ الطبيب مثلاً يوصي المريض بالمراجعة مع وجود الحاذق، وهذا شاهد على عدم حكم العقل باختيار الأحذق في مقابل الحاذق، واختيار الأعلم في مقابل العالم مع كون كلٍّ منهما حاذقاً وعالماً، غاية الأمر أحدهما أحذق وأعلم من الآخر ليس في محله، وينبغي أن لا يتشظط ذهن العوام بذلك؛ لأنَّ ما يرى من الأخذ بحاذق في الطبِّ مع وجود الأعلم يكون من باب المساعدة في الأمور الغير مهمّة، مثلاً من صار مبتلىً بوجع رأسٍ مختصرٍ غير ذي أهمية فيه يرجع الى الحاذق مع وجود الأحذق لعدم أهمية المرض، وأنَّ مع عدم الأهمية يتسارعون في ذلك، ولذا ربّما يرجع الى غير الطبيب أيضاً ممّن يكون له تجربة، وهذا كلّ من المساعدة في الأمور غير المهمّة، لا من باب عدم فرقٍ عند العقل بين العالم والأعلم،

ولذا لو كان مرضاً مهماً ويكون الاختلاف في تشخيص المرض بين المحاذق والأحذق فلسماً يرجع الناس بمقتضى العقل الى الأعلّم، ومحلّ كلامنا في التقليد الى هذه الصورة، يعني بعد أهمية الأحكام الشرعية وكون الأعلّم أعرف بكشف الأحكام قهراً ووجود الاختلاف بينها، فلا إشكال في حكم العقل بالرجوع الى الأعلّم وعدم الرجوع الى غير الأعلّم .

فظهر لك أنّ في باب التقليد لابدّ من الأخذ بقول الأعلّم والحيّ؛ لأنّ في الحيّ أيضاً يمكن أن يصل الحيّ الى ما لم يصل الميت، فيحكم العقل بالرجوع الى الحي ولو بقي الجاهل شاكاً في أنّه يجب عليه تقليد الأعلّم الحيّ، أو يكفي غير الأعلّم، أو يكفي تقليد المجتهد الميت فأيضاً لابدّ له من الأخذ بالقدر المتيقّن؛ لأنّ هذا أيضاً مقتضى حكم العقل، فإنّه بعد اشتغاله بتكاليف لا يدري بأنّ الاعتماد بأيّ طريق كافٍ فقدر المسلم تقليد الحيّ الأعلّم وغيره يكون مشكوكاً. هذا كلّ في حكم المقلّد بالكسر .

وأما البحث من جهة علمية يعني ما تقتضيه الموازين العلمية بحيث يكشف حقّ المطلب لنا فنقول: يقع الكلام في أمرين :

الأمر الأول: في أنّه هل يجب تقليد الأعلّم، أو لا؟ ونقول بإيجاز: إنّ اعتبار الأعلّم مسلّم بمقتضى حكم العقل، ولا نحتاج الى غير ذلك، فكلّ من يراجع عقله يفهم أهمية المورد لان مورد التقليد كما قلنا هو فهم الأحكام الشرعية من المجتهد، ووجود الاختلاف بين الأعلّم وغير الأعلّم يصدق أنّ تقليد الأعلّم واجب، بمعنى أنّه يجب كون المقلّد - بالفتح - أعلّم وإن شككنا في ذلك نحن أيضاً كالمقلّد، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم بوجوب تقليد الأعلّم، لأنّه بعد ثبوت التكليف لا تبرأ الذمّة إلّا بالرجوع الى المجتهد الأعلّم، ولا حاجة الى ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله من الردّ والإيراد في المقام .

وما ورد في تفسير الإمام يعني الحسن العسكري عليه السلام من قوله: «فللعوام أن

يقلّدوه» في ضمن الخبر :

فأولاً: ليس منشأ هذا التفسير إلّا نقل الصدوق عن أستاذه، وكلّ من نقله نقله اعتماداً على الصدوق، فأصل هذا التفسير لا يسلم نسبته إلى الإمام عليه السلام .

وثانياً: بأنّ مع ذكره في صدر الخبر حال الآخذين من اليهود والنصارى بعلمائهم مع علمهم بكذبهم والطعن في ذلك وهم يقلّدون علماءهم في صفات النبي ﷺ فالذيل الراجع إلى علمائنا أيضاً يكون في ذلك، يعني حكم برجوع المسلمين إلى علمائنا في ذلك، يعني في صفات النبي بقرينة الصدر، ولا إشكال في أنّ الرجوع إلى العلماء في صفات النبي يكون يرجوع وعلم الشخص بنفسه بالصفات، ولا يجوز تقليد المصطلح فيها، يعني الأخذ بقول العالم تبعداً ولو لم يوجب العلم، بل ولو لم يكن موجباً للظن، فليست الرواية على تقدير صحة سندها مرتبطة بما نحن فيه، فعلى هذا يكون تقليد الأعلام لازماً على ما يقتضيه التحقيق .

الأمر الثاني: في أنّه هل يجب تقليد المجتهد الحيّ، أو يكفي ويجوز تقليد الميت أيضاً؟ بمعنى أنّ الحياة معتبرة في المقلد، أو لا يعتبر ذلك ؟

اعلم: أنّ الكلام في هذا الأمر يكون تارةً في جواز تقليد الميت ابتداءً مع عدم كونه مقلداً له سابقاً، مثل أن يقلّد في هذا الزمان أحداً من العلماء عليه السلام .

وأخرى يكون الكلام في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه، مثلاً لو كان أحداً مقلداً لعالمٍ فات هذا العالم فهل يجوز لهذا الشخص المقلّد أن يكون باقياً على تقليده، أو لا يجوز ذلك ؟

أمّا الكلام في الجهة الأولى - يعني جواز تقليد الميت ابتداءً - فعدم جوازه تقريباً يكون إجماعياً، ولو أنكر ذلك بعض الأخباريين من قولهم بالأخذ بفتوى بعض القدماء، ولكن لا يخفى أنّ النزاع يكون بيننا وبينهم صغرياً، فإنّهم يقولون مع إنكار التقليد أصلاً بأنّ فتوى بعض من القدماء مطابق مع الأخبار فيأخذون

بها، فهم لا يجوزون تقليد الميت، بل يقولون بعدم جواز التقليد أصلاً، ولكن يأخذون بفتوى بعض لا من باب التقليد، ومع قطع النظر عن الإجماع الذي قلنا على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً لا إشكال في كون تقليد الحيّ بالقدر المتيقن، ولا ندري بأن تقليد الميت أيضاً كافٍ كتقليد الحي، أو لا يكفي ذلك؟ ومع الشك كما قلنا لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن، لأنّ بالأخذ بالقدر المتيقن يرتفع الاشتغال.

وقد يتمسك لجواز تقليد الميت بالاستصحاب، والتمسك بالاستصحاب تارة يكون في المسألة الأصولية، بمعنى الاستصحاب في أصل بقاء جواز التقليد، مثلاً كان العلامة عليه السلام سابقاً في زمان حياته فن كان يجوز تقليده فنستصحب هذا الجواز.

وتارة يكون التمسك بالاستصحاب في المسألة الفرعية، بمعنى كشف الحكم الشرعي، مثلاً كان سابقاً القراءة في الصلاة واجبة برأي العلامة عليه السلام من زمان حياته فيستصحب ذلك بعد مماته ويقول ببقاء وجوب القراءة، ومن بقاء حكم المستصحب يحكم بالملزمة ببقاء التقليد وجواز البقاء عليه

ولا يخفى عليك أنّ الاستصحاب الأول -يعني الاستصحاب في المسألة الأصولية- لو كان جارياً يجري في كلتا صورتين، يعني في صورة الشك في جواز تقليد الميت ابتداءً، وفي صورة الشك في البقاء على تقليده، لأنّه لو كان استصحاب الجواز جارياً ففي تقليد البدوي يقول بأنّ هذا الشخص سابقاً كان جازئ التقليد فنستصحب هذا الجواز ونحكم بجواز تقليده، وفي بقاء التقليد يقول أيضاً: كان سابقاً جازئ التقليد فنحكم ببقاء جواز تقليده ببركة الاستصحاب.

وأما الاستصحاب الثاني -يعني الاستصحاب في المسألة الفرعية- فهو مختصّ بصورة البقاء، لأنّ في هذه الصورة يصحّ أن يقال: كانت القراءة -مثلاً- واجبة سابقاً بمقتضى فتوى العالم الذي مات فعلاً، والحال أيضاً نحكم ببقاء هذا الوجوب بالاستصحاب.

وأما في التقليد الابتدائي فلا مجال لذلك؛ لأنه لم تجب عليه القراءة سابقاً بمقتضى فتوى الميت حتى يستصحب هذا الوجوب. واعلم أيضاً أنه لو جرى الاستصحاب في الحكم الفرعي يكون أثره هو وجوب البقاء لا جواز البقاء، لأن بعد جريان استصحاب الحكم وبقاء الحكم نحكم بالملازمة ببقاء التقليد، فكما أنه سابقاً كان واجب التقليد كذلك يكون في الحال، وكذلك في صورة إجراء الاستصحاب في المسألة الأصولية لو كان من مات، كالعلامة رحمته الله وكان في زمانه منحصرأ بالفرد أو كان الأعلم في زمانه، وبمقتضى الاستصحاب قلنا بتقليده يكون تقليده واجباً، لأنه على هذا التقدير كان واجب التقليد سابقاً فبركة الاستصحاب يصير في الحال أيضاً واجب التقليد.

إذا عرفت ذلك كله نقول: إننا لا نتعرض لبعض ما أورده في الكفاية المحقق الخراساني رحمته الله من الإشكال على هذا الاستصحاب: من أن الموضوع لم يكن باقياً، وجوابه بأن الموضوع وهو نفس الناطقة باقٍ، ولكن نقول على فرض بقاء الموضوع وعدم تبدل الموضوع بعدم جريان الاستصحاب.

ولتقدم لإثبات عدم جريان الاستصحاب مقدمتين:

الأولى: أن من المسلم في حجية فتوى المجتهد للمقلد هو كون ما حصل له من الأحكام من الطرق المتعارفة المتداولة، لأن ذلك القدر المتيقن، ولذا قالوا بأن القطع الحاصل للمجتهد من الطرق غير العادية كالجفر والرمل ليس حجة للمقلد وإن كان حجةً لنفسه، والسر في ذلك ليس إلا ما قلنا من أن القدر المتيقن من حجية رأي المجتهد للمقلد ليس إلا الرأي الحاصل له من الطرق المتداولة، لا من كل سبب وجهة ولو كانت من النوم، فلو فرض أن مجتهداً يرى في نومه النبي صلى الله عليه وآله ويسأل عنه صلى الله عليه وآله الأحكام ويقطع بسبب ذلك النوم أن حكم مسألة الفلانية كذا وإن كان ذلك القطع الحاصل من هذا الطريق حجة بالنسبة إلى نفسه لكن لا يمكن للمقلد الاتباع في هذا

الحكم الحاصل من نوم المجتهد وإن كان المجتهد قاطعاً به .

الثانية: أن الشخص إذا مات وورد في عالم البرزخ يكشف عنه الواقعيات ويعلم الحقائق لا بالنحو المتداول في هذا العالم، فهو لو فرض انكشاف وجوب شيء له في البرزخ ليس انكشافه بالطريق المتداول .

إذا عرفت ذلك نقول: بأن المجتهد بعد موته لو فرض بقاء الحيث الذي يكشف به الأحكام وهو نفس الناطقة عدم تبدل موضوعه بالموت، لعدم كون الأحكام قائمة ببدنه، بل كانت بنفسه الناطقة وفرض أنه بعد الموت انكشفت له الأحكام موافقة لما كان مقتضى رأيه في الدنيا، ولكن مع ذلك لا يجوز تقليده؛ لأن معنى تقليده والبقاء على تقليده هو كون رأيه السابق في الدنيا حجة عليه .

وهذا لا يمكن، لما قلنا من أن رأيه السابق في الدنيا كان منشؤه هو الطرق المتداولة، وبعد الموت يكون منشؤه كشف الأحكام على غير الطرق المتداولة؛ لما قلنا في المقدمة الثانية، وعلى ما قلنا في المقدمة الأولى لا يجوز أخذ رأي المجتهد الذي علم بالأحكام من غير الطرق المتداولة، فلا يمكن اتباع رأيه في الآراء إذا كان منشأ رأيه الطرق الغير المتداولة، فاستصحاب جواز تقليده لا وجه له؛ لأنه على الفرض لم يكن باقياً على آرائه على ما كان عليه، لأنه على الفرض بعد الموت انكشفت له الأحكام من غير الطرق التي جاز اتباعها .

وإن أبيت عن قبول ذلك فقل كما قالوا بتبدل الموضوع في عدم جريان الاستصحاب. هذا حال الاستصحاب في المسألة الأصولية .

وأما الاستصحاب في المسألة الفرعية فنقول أولاً: بأن الموضوع قد تبدل، لأنه كان سابقاً وجوب السورة - مثلاً - من باب فتوى المجتهد، والحال ذهب المجتهد فقد تبدل الموضوع .

وثانياً: بأن استصحاب الحكم في المسألة الفرعية لابد إما أن يكون الحكم

الواقعي، أو الحكم الظاهري، ولا مجال لكلٍّ منهما في ما نحن فيه، لأنّه بعد كون التقليد من باب رجوع المجهل إلى العالم تبعداً، ولا يحصل للمقلّد الحكم الواقعي بل ولا الظاهري حتى يستصحب ذلك الحكم، وليس إلّا العمل على طبق رأيه تبعداً، وليس مثل استصحاب الحكم في غير ذلك المورد، فإنّ في غير المورد - مثلاً - إذا علم بمقتضى خبر الواحد وجوب شيء ثم شكّ في الزمان الثاني في أنّ الوجوب باقٍ أو لا يجري الاستصحاب؛ لأنّ بالخبر جعل له الحكم الواقعي التنزيلي، فيستصحب ذلك في الزمان الثاني، وفي المقام جعل له الحكم السابق حتى يستصعبه في اللاحق.

فظهر لك عدم جريان الاستصحاب، فعلى هذا يظهر لك حال أمر آخر، وهو الجهة الثانية، يعني جواز بقاء تقليد الميت، لأنّه بعد عدم جريان ذلك الاستصحاب، ولا مجال لجواز بقاء تقليد الميت أيضاً كتقليده الابتدائي، ومع قطع النظر عن كلّ ذلك قلنا بعدم الجواز لأجل الأخذ بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو أن يكون المقلّد أعلم الأحياء.

نعم، إذا كان الميت أعلم قد يصير مورد الإشكال في خصوص البقاء، لأنّ في التقليد الابتدائي ولو كان الميت أعلم فلا مجال لتقليده، للإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً مطلقاً ولو كان أعلم من الحي.

وأما إذا كان مقلّداً لشخصٍ ومات وكان أعلم من العالم الحيّ فهل القدر المتيقن هو تقليد الأعم الميت، أو الحي الغير أعلم؟

اعلم: أنّه إذا لم يكن مرجّح في البين فيدور الأمر بين ترجيح الحياة فيأخذ برأي غير الأعم الحي، وبين ترجيح الأعلمية فيأخذ بالأعم الميت، ففي هذا المورد إن كان ترجيح لأحدهما من جهة عند العقل فيرجّح ماله الترجيح، وإلّا فالحكم هو التخيير بين الأخذ بالأعم الميت أو غير الأعم الحي؛ لأنّ في التزاحم يكون الحكم بعد عدم الترجيح هو التخيير، فافهم

في وجوب تقليد المجتهد الحي، وعدمه ٥٠٩

وكان لسيدنا الأستاذ مدّ ظلّه هنا بعض تحقيقاتٍ أُخر ولم أكتبها في هذه الأوراق.

والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على رسولهِ محمدٍ وآله الطيّبين الطاهرين .

الفهرس

٧	الكلام في القطع والظن والشك
١٥	المقصد الأول: في العلم
١٥	المقام الأول: أن العلم لا يكون مورداً لحكم أصلاً
١٧	اشتراك العالم والجاهل في الحكم
١٩	مؤدّي الطرق والأمارات
٢٣	المقام الثاني: في تقسيم العلم
٢٣	أقسام العلم
٢٧	الفروق بين أقسام العلم
٣١	قيام الطرق والأمارات مقام العلم
٣٣	قيام الطرق والأمارات مقام العلم الطريقي والموضوعي
٤١	قيام الأصول مقام العلم

- ٧٩ المقصد الثاني: في الظنّ
- ٨٠ الوجه الأول من وجهي عدم التعمّد بالخبر الواحد
- ٨١ الوجه الثاني
- ٨٣ كلام الشيخ في التعمّد بالظنّ ومناقشته
- ٨٥ كلام الشيخ في الشكّ في الحجية ومناقشته
- ٨٩ فصل: في بعض الظنون
- ٨٩ المقام الأول: في حجية الظنّ الحاصل من الألفاظ، وعدمه
- ٩١ في حجية الظهور
- ٩٣ مباني العقلاء في ظواهر الألفاظ
- ٩٥ في كلام المحقق الخراساني والشيخ ومناقشتها
- ٩٧ في حجية العمل بظواهر الكتاب الكريم، وعدمها
- ١٠٢ التنبيه على أمور: التنبيه الأول في القراءات السبع
- ١٠٧ الكلام في عدم التحريف في الكتاب المجيد
- ١١١ في حجية الظنّ الحاصل من قول اللغوي، وعدمها
- ١١٥ أصل في الشهرة الفتوائية
- ١١٧ أصل في حجية خبر الواحد
- ١١٩ أدلّة النافين لحجية خبر الواحد
- ١٢٢ أدلّة المثبتين لحجية خبر الواحد

- ١٢٥ كيفية عمل السيرة بخبر الواحد
- ١٢٦ الإشكال على التمسك بآية النبأ لحجية الخبر ومناقشته
- ١٢٩ الجواب على الاشكال العقلي واللفظي
- ١٣١ عدم اعتناء العقلاء باحتمال الخلاف
- ١٣٣ الاستدلال بآية النفر على حجية خبر العادل
- ١٣٥ الإشكال على التمسك بآية النفر لحجية خبر العادل
- ١٣٧ الاستدلال بآية الكتان على حجية خبر الواحد
- ١٣٩ الاستدلال بآية سؤال أهل الذكر على حجية خبر الواحد
- ١٤٠ الاستدلال بآية الأذن على حجية خبر الواحد
- ١٤٣ مناقشة الاستدلال بآية الأذن
- ١٤٥ المناقشة في إمكان التعبد بخبر الواحد عقلاً وعرفاً، وعدمه
- ١٤٧ في كفاية الردع وعدمه في الموضوعات والأحكام
- ١٤٩ في كون السيرة طريقاً للحكم الشرعي
- ١٥٠ الكلام في الوجوه العقلية على تقريبي الشيخ والمحقق الآخوند
- ١٥٣ كلام المحقق الأصفهاني في دليل الانسداد.
- ١٥٧ الكلام في أصالة البراءة
- ١٥٧ الاستدلال للبراءة بآيات الكتاب الكريم ومناقشتها
- ١٦٢ الاستدلال للبراءة بالأخبار والروايات
- ١٦٣ في بيان ما هو المرفوع في حديث الرفع

- ١٦٧ القول بأن المرفوع هو المؤاخذة الأعم، وردّه
- ١٦٩ جواب ما قاله البعض بإسناد الرفع لنفس الفعل
- ١٧٠ إشكال الشيخ على حديث الرفع وجوابه بتوجيهات
- ١٧٣ عدم المنع من شمول حديث الرفع للشبهة الحكمية والموضوعية
- ١٧٥ إسناد الرفع الى آثار متعلقات التسعة المذكورة
- ١٧٧ إشكالان وجوابان في منشأ الرفع في الحديث
- ١٧٩ القول بأن منشأ المؤاخذة غرض الشارع، والمناقشة فيه
- ١٨١ جواب المحقق في الكفاية عن إشكال المؤاخذة، ومناقشته
- ١٨٣ كيفية رفع الآثار المترتبة على الأحكام الشرعية
- ١٨٥ الكلام فيما يرفعه الحديث من الأحكام الوضعية
- ١٩١ الكلام في بعض الآثار الوضعية
- ١٩٥ الكلام في الجهل والنسيان
- ١٩٧ خبر «الحجب» و«الاحتجاج على العباد» المتمسك بها للبراءة
- ١٩٩ التمسك بخبر «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»
- ٢٠١ التمسك بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج «في العدة» للبراءة
- ٢٠٣ الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للبراءة
- ٢٠٥ مناقشة الاستدلال بقاعدة «قبح العقاب» للبراءة
- ٢٠٧ الإشكال على الشيخ بعدم كون الشبهة موضوعية
- ٢٠٨ الاستدلال بالأدلة الثلاثة على وجوب الاحتياط
- ٢٠٩ الاستدلال بيمض الأخبار على وجوب الاحتياط

- ٢١١ مناقشة الاستدلال بموثقة ابن وضاح لوجوب الاحتياط
- ٢١٢ الاستدلال العقلي على وجوب الاحتياط
- ٢١٣ الإشكال على الوجه الأول للاستدلال على وجوب الاحتياط بدليل العقل
- ٢١٥ مناقشة الشيخ حول انحلالية العلم وفعلية التكليف
- ٢١٧ الإيراد على التمسك بدليل «لا يحلّ...»
- ٢١٨ التنبيه على أمور:
- ٢١٨ التنبيه الأول
- ٢٢٠ التنبيه الثاني
- ٢٢١ التنبيه الثالث: في استحسان الاحتياط لصرف إدراك الواقع
- التنبيه الرابع: صحة جريان البراءة في كل مورد لا يكون دليل حاكم أو وارد
- ٢٢٢ عليها
- ٢٢٣ دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب عند إجمال النصّ
- ٢٢٥ دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب عند الشكّ بالجزئية
- ٢٢٩ التمسك برواية مسعدة للبراءة، ومناقشتها
- ٢٣١ تنبيهات المسألة السابقة
- ٢٣١ الكلام في التنبيه الأول
- ٢٣٥ الاحتمالات الأربعة في أخبار من بلغ
- ٢٣٧ احتمال عدم كون أخبار من بلغ ناظرةً إلى استحباب العمل والثواب
- ٢٣٩ لا يستفاد من أخبار من بلغ إلّا تحديد الثواب

- ٢٤٠ الثمرة في بعض موارد أخبار من بلغ
- ٢٤٢ التنبيه الثاني للمسألة السابقة، وصوره، ومناقشتها
- ٢٤٥ مناقشة الحكم في الصورة الرابعة
- ٢٤٦ مناقشة فروع الصورة الثالثة مجدداً
- ٢٤٩ إشكالان على التخيير الوارد في توقيع الإمام علي عليه السلام
- ٢٥١ توجيه الوحيد البهبهاني في توجيه لتصحيح كلام المشهور
- ٢٥٢ مناقشة بعض الأعلام بصدد توجيه كلام الوحيد في توجيه
- ٢٥٥ بعض نتائج توجيه بطلان كلام الوحيد في توجيه
- ٢٥٧ الإشكال على وجوب القضاء في المشكوك نقضاً وحلاً
- ٢٥٨ تعزيز قول العلامة في حصول التوبة بمجرد الندم ورفع العقاب
- ٢٦٣ المقصد الثالث: في الدوران بين الوجوب والحرمة
- ٢٦٥ الدوران بين الوجوب والحرمة في شيء واحد بزمان واحد
- ٢٧٥ رد الاستقراء في فهم الأهمية
- ٢٧٩ فصل: في الشك في المكلف به
- ٢٨١ عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة
- ٢٨٩ بيان للشيخ في جعل البذل بالملازمة، وردّه
- ٢٩١ التمسك بالأخبار بعدم وجوب الموافقة القطعية
- ٢٩٢ التمسك برواية التثليث، ومناقشتها

- ٢٩٧ تنبيهات في جهة تفصيلية العلم الإجمالي
- ٢٩٧ التنبيه الأول
- ٢٩٨ التنبيه الثاني
- ٢٩٨ التنبيه الثالث
- ٢٩٩ في منجزية العلم الإجمالي وعدمها عند خروج بعض الأطراف
- ٣٠١ منجزية العلم الإجمالي عند الشك في خروج بعض الأطراف، وعدمه
- ٣٠٣ مناقشة المبتنيات، وما أورد على الشيخ من إشكالات
- ٣٠٥ إشكال آخر للشيخ الحائري رحمته
- ٣٠٧ منجزية العلم في جريان الأصل بلا معارض في طرف، وعدمها
- ٣٠٩ اتفاق الشيخ مع مدعى ابن زهرة في ملاقي النجس
- ٣١٠ تنبيهات:
- ٣١٠ التنبيه الأول: جريان البراءة عند العلم بمنزلة شيء لشيء، وعدمه
- ٣١٣ بيانان للمحقق لدفع إيراد الثانيين، وجوابها
- ٣١٤ وجوه تصوير زيادة الجزء، وجوابها
- ٣١٧ بيان الشيخ رحمته في تصوير الزائد
- ٣١٩ إشكال آخر على الشيخ في استصحاب الهيئة الاتصالية
- ٣٢٠ التنبيه الثاني: في الالتزام بسقوط التكليف المركب، وعدمه
- ٣٢٣ في المراد من استصحاب الوجوب، وموارده
- ٣٢٥ الكلام في قاعدتي «الميسور» و «ما لا يدرك»

- ٣٢٦ فروع:
- ٣٢٦ الفرع الأول: اذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط....
- ٣٢٧ الفرع الثاني: لو كان لمركّب بدل اضطراري....
- ٣٢٧ الفرع الثالث: لو دار الأمر بين شرطية شيء ومانعيته....
- ٣٣١ فصل: في الكلام في الاستصحاب
- ٣٣٣ الاحتمالات في صحيحة زرارة بدلالاتها على حجية الاستصحاب
- ٣٣٥ الاستدلال بصحيحة زرارة الثانية على حجية الاستصحاب
- ٣٣٧ إستفادة قاعدة كلية لحجية الاستصحاب من الرواية، والأجزاء
- ٣٣٩ القول بعدم الاستفادة من صحيحة زرارة الثالثة لحجية الاستصحاب
- ٣٤١ بيان النائي في إمكان التمسك بالرواية لحجية الاستصحاب
- ٣٤٣ الاستدلال برواية محمد بن مسلم لحجية الاستصحاب
- ٣٤٥ الاستدلال بمكاتبة القاساني لحجية الاستصحاب
- ٣٤٧ ماقاله المحقق في الحاشية وعدوله في الكفاية، والردّ عليه
- ٣٤٨ قول صاحب الفصول والجواب عليه
- ٣٥١ لاصلة لكلام المحقق والشيخ بصحة إسناد النقض
- ٣٥٣ الردّ على مقولة النائي في إسناد النقض الى اليقين
- ٣٥٥ في الجواب على تحليل الشيخ في لمكاتبة القاساني
- ٣٥٧ الثمرات المهمة للمبنى المختار
- ٣٥٩ بيان في مجعولة الأحكام الوضعية وتحقيق برسم مقدمات

- ٣٦١ المقدمة الثانية: في أن الأحكام الوضعية إما مجعولة أو منتزعة
- ٣٦٣ المقدمة الرابعة: في تعليق الجعل بمفهوم الحكم
- ٣٦٥ كلام الشيخ وإشكال السيد في صحة أنتزاع الحكم الوضعي
- ٣٦٧ المقدمة الخامسة: في بيان أقسام الجعل
- ٣٦٩ دلييلة مدعى المحقق على صحة القسم الأول من أقسام الجعل
- ٣٧١ الاحتمالات في مجعولة أو انتزاعية الأحكام السببية
- ٣٧٣ الاحتمال الثالث: في جعل الشارع السبب للاعتبار لا للمعتبر
- ٣٧٥ في أن الجزئية والشرطية والممانعية والقاطعية للمكلف به منتزعات
- ٣٧٧ القسم الثالث من أقسام الجعل كالقضاء والولاية و...
- ٣٧٩ بعض ثمرات النزاع بكون الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة
- ٣٨١ تنبيهات:
- ٣٨١ التنبيه الأول: في اعتبار فعلية الشك في الاستصحاب، وعدمه
- ٣٨٣ تفريع الشيخ والمحقق على النزاع في اعتبار فعلية الشك وعدمه
- ٣٨٥ التنبيه الثاني: في الإشكال في استصحاب ما ثبت بالأمانة
- ٣٨٧ إشكال النائين على المحقق بالملازمة بين الثبوت والبقاء
- ٣٨٨ التنبيه الثالث: في مجرى الاستصحاب
- ٣٨٨ أقسام استصحاب الكلي: الأول
- ٣٨٩ القسم الثاني
- ٣٩١ عدم جريان الاستصحاب في الخاصين في القسم الثاني

- ٣٩٣ في توهم عدم جريان الاستصحاب في الكلّي من القسم الثاني
- ٣٩٥ الكلام في استصحاب المردّد
- ٣٩٦ التنبيه الرابع: في استصحاب الزمانيات
- ٣٩٧ وجوه الجواب عن اشكال استصحاب الزمانيات
- ٣٩٩ القول بأنّ استصحاب الزمان مثبت لوقوع الفعل المقيّد به
- ٤٠١ القول بأنّ في استصحاب الزمان يعقل استصحاب الفرد والكلّي بأقسامه
- ٤٠٣ كلام المحقّق النراقي وإشكال الشيخ عليه، وبطلان الإشكال
- ٤٠٤ التنبيه الخامس: في حجية الاستصحاب العقلي والتعليقي
- ٤٠٧ ذكر استصحابين في مقابل الاستصحاب التعليقي
- ٤٠٨ التنبيه السادس: في جواز استصحاب أحكام الشرائع السابقة، وعدمه
- ٤١٠ التنبيه السابع: في أنّ مثبتات الأصول ليست حجة
- ٤١٢ وجوه الفرق بين الأمارات والأصول
- ٤١٥ الفرق بين الحكاية والدلالة
- ٤١٧ مناقشة في حجية مثبتات الأصول وأمثلة
- ٤٢١ لا بدّ من وجود الأثر في استصحاب الموضوع
- ٤٢٣ اعتبار جريان الاستصحاب بوجود عمل خارجيّ للمكلف
- ٤٢٣ التنبيه الثامن: قوام الاستصحاب باليقين والشكّ
- ٤٢٥ الكلام في مجهولي التاريخ
- ٤٢٧ الكلام فيما لو كان الأثر مترتباً على العدم، والإشكال فيه
- ٤٢٩ الكلام في عدم جريان جميع الأصول في أطراف العلم الإجمالي

- ٤٣٠ التنبيه التاسع: لا بد من وجود اليقين والشك في الاستصحاب...
- ٤٣١ السرّ في عدم جريان الاستصحاب في نفس الأمور الاعتقادية
- ٤٣٢ التنبيه العاشر: في الكبرى المحرزة
- ٤٣٥ كلام المحقّق في العامّ والخاصّ واستصحاب أحدهما
- ٤٣٧ التنبيه الحادي عشر: في استصحاب الوجوب عند تعدّد أجزاء المركّب
- ٤٣٨ التنبيه الثاني عشر: في أخذ لفظ الشكّ في الأخبار والآثار
- ٤٤٠ خاتمة في ذكر بعض أمور
- ٤٤١ في لزوم بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ٤٤٣ الإشكال في أخذ موضوع الاستصحاب من العرف
- ٤٤٥ في وظيفة وعهدة و تصرف كلّ من الشرع والعقل والعرف
- ٤٤٥ الموارد الراجعة الى العرف
- ٤٤٥ المورد الأول: باب الألفاظ
- ٤٤٦ المورد الثاني: في الرجوع الى العرف لكشف مخترعاتهم
- ٤٤٨ المورد الثالث: الرجوع اليهم في الموضوع له
- ٤٤٩ المورد الرابع: في الرجوع الى العرف في المصداق
- ٤٥١ المورد الخامس: في الرجوع الى العرف في الأمور الاعتبارية
- ٤٥٣ المورد السادس: في الرجوع الى نظر الشخص العرفي
- ٤٥٥ الكلام في حجّية قاعدة اليقين، وعدمها
- ٤٥٧ جهات الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب

- ٤٥٩ في الفرق بين الحكومة والتخصيص
- ٤٦١ الكلام في وجه تقدم الأمارات على الأصول
- ٤٦٢ وجوه توهم النسبة بين الأمارات والأصول هي الورود
- ٤٦٤ الثالث من وجوه توهم النسبة...
- ٤٦٧ الكلام في وجه تقدم بعض الأصول على بعضها
- ٤٦٩ حال الأصول بالنسبة إلى قاعدة التجاوز
- ٤٧٥ فصل: في التعادل والتراجع
- ٤٧٧ مورد التعارض بين الخبرين
- ٤٧٩ ما يخرج من مورد التعارض
- ٤٨١ الكلام في موارد التعارض
- ٤٨٣ في التعارض بين الخبرين على وجه التباين
- ٤٩١ فصل: في الاجتهاد والتقليد
- ٤٩٢ المقصد الأول: المجتهد إما مطلق أو متجزئ
- ٤٩٣ في المجتهد المتجزئ
- ٤٩٤ المقصد الثاني: أن الاجتهاد موقوف على معرفة بعض العلوم
- ٤٩٤ المقصد الثالث: في التخطئة والتصويب
- ٤٩٥ في التصويب
- ٤٩٦ المقصد الرابع: الالتزام بالتخطئة في الفروع

٤٩٧	المقصد الخامس: الكلام في التقليد
٤٩٩	موارد رجوع الجاهل الى العالم
٥٠١	المقصد السادس: الشروط المعتبرة في المجتهد
٥٠٣	وجوب الرجوع الى تقليد الأعلام، وعدمه
٥٠٥	في وجوب تقليد المجتهد الحي، وعدمه
٥١٣	فهرس الكتاب