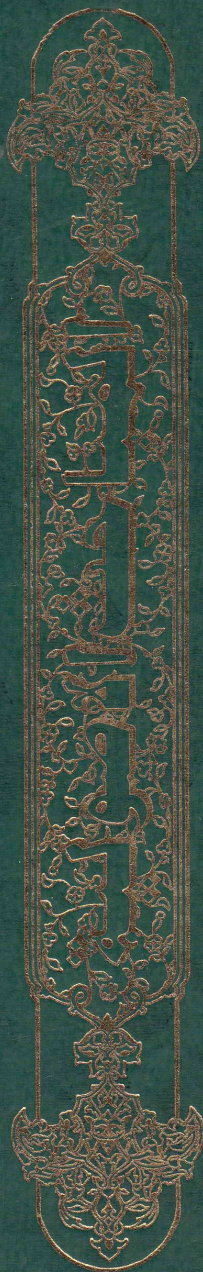


المبطل للامام الاصول

تأليف

الشيخ محمد اسحاق الفياض

الطبعة الاولى



المبطل في الأصول الشرعية

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث ما وصل إليه الباحث الأصولي من الأراء والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجته كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أبي تراب الله العظمي

الشيخ محمد إسحاق الفياض عليه السلام

الجزء التاسع



الباعث الأصولية (الجزء التاسع)

تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (دام ظلّه العالی)

الناشر: دار الهدى

الطبعة الثانية / الأولى للناشر: ١٤٢٠

الطبعة: ظهور

الکمية: ١٠٠٠ نسخ

الشابک ع ٩: ٨-٢٨٩-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

الشابک الدورة: ٠-٢٦٩-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ
وَاللَعْنَةُ الْأَبَدِيَّةُ عَلَى أَعْدَاءِ الَّذِينَ أَجْمَعِينَ.

مبحث البراءة

يقع الكلام فيه في عدة مراحل:

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

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

المرحلة الثالثة: في أقسام الأصول العملية.

أما الكلام في المرحلة الأولى:

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

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

النظريات والقواعد العامة في حدود مبدأ الكتاب والسنة على طبق شروطها، وذلك كحجية أخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة وغيرهما.

المقدمة الثانية: تطبيق هذه القواعد العامة على عناصرها الخاصة المحددة في الفقه، لأن علم الفقه قد وضع لعملية تطبيق النظريات والقواعد العامة على عناصرها الخاصة، ومن هنا تكون نسبة الفقه إلى الأصول نسبة العلم التطبيقي إلى العلم النظري، ولهذا لا يتمكن العامي من الوصول إلى الأحكام الفقهية النظرية، على أساس أن الوصول إليها يتوقف على عملية الإستنباط والتطبيق، ومن الواضح أن غير المجتهد كما لا يقدر على تكوين القواعد العامة وفق شروطها في الأصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه.

نعم أن الأحكام الفقهية الشرعية الضرورية أو القطعية مشتركة بين المجتهد وغيره ولا يرجع غير المجتهد إليه في تلك الأحكام، لأن الرجوع إلى المجتهد والتقليد منه إنما هو في الأحكام الفقهية النظرية ولا موضوع للتقليد في الأحكام الضرورية أو القطعية، ولكن حيث ان الأحكام الضرورية والقطعية قليلة جداً، فلا تكفي لحل مشاكل الإنسان في الحياة العامة اليومية، فهذا لا بد أما من التقليد أو الاجتهاد.

ثم ان عملية الاستنباط والتطبيق تقع في مرحلتين طويلتين:

الأولى: أن عملية الاستنباط متمثلة في تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة كدليل على تشخيص الحكم وجعله في الشريعة المقدسة.

الثاني: أنها متمثلة في تطبيق القواعد العامة على مصاديقها الخاصة

كدليل على تشخيص الوظيفة العملية وتعيينها تجاه الحكم الشرعي تنجيزاً أو تعديراً، والقواعد التي تقرر في المرحلة الأولى تسمى بالدليل الاجتهادي المتمثل في الامارات الشرعية كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ، والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية تسمى بالأصول العملية الشرعية المتمثلة في الاستصحاب واصالة البراءة الشرعية واصالة الطهارة ونحوها، فإنها تعين الموقف العملي تجاه الحكم الواقعي الشرعي بدون ان تشخص الحكم وتحدده في الواقع، بينما الامارات الشرعية تشخص الحكم الشرعي وتحدده.

إلى هنا قد تبين ان الفقيه في مقام عملية الاستنباط والتطبيق يستخدم أولاً في المسالة الامارات التي ثبتت حجيتها شرعاً إن كانت، وإن لم تكن انتقل إلى المرحلة الثانية وهي الأصول العملية الشرعية، ويستخدم تلك الأصول لتعيين الوظيفة العملية في ظرف الشك والتجأ بها في هذا المقام.

وأما الكلام في المرحلة الثانية:

فلا شبهة في أن الأصول العملية الشرعية أحكام ظاهرية، وقد تقدم ان الأحكام الظاهرية على قسمين:

الأول الأحكام الظاهرية الطريقية وهي متمثلة في الأحكام الظاهرية الزومية كإيجاب الإحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف ونحوهما، وهذه الأحكام الظاهرية الطريقية في طول الأحكام الواقعية، ولهذا لا تكون بأحكام شرعية واقعية في عرضها، حيث انها ناشئة من نفس ملاكات الأحكام الواقعية بلحاظ اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى في موارد الاشتباه والالتباس، ومن هنا لا شأن لها غير تنجيز الأحكام الواقعية عند الإصابة

وتعذيرها عند الخطأ، ولا موافقة لها إلا بموافقتها ولا مخالفة لها إلا بمخالفتها، ولا ترتب الثواب على موافقتها إلا إذا كانت موافقة للأحكام الواقعية، ولا العقوبة على مخالفتها إلا إذا أدت إلى مخالفة الأحكام الواقعية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الثاني الأحكام الظاهرية الترخيضية كأصالة البراءة الشرعية وأصالة الطهارة واستصحاب الحكم الترخيضي، وقد تقدم أن هذه الأحكام الظاهرية الترخيضية ناشئة عن المصلحة العامة النوعية وهي المصلحة التسهيلية على تفصيل تقدم موسعاً.

وأما الامارات المتعبرة شرعاً، فهي أيضاً أحكام ظاهرية، لأنها إن كانت متكفلة للأحكام اللزومية فهي أحكام ظاهرية طريقية وتكون في طول الأحكام الواقعية كالأصول العملية، والغرض من جعلها إثبات تلك الأحكام تنجيزاً لدى المطابقة وتعديراً لدى المخالفة، وإن كانت متكفلة للأحكام الترخيضية، فالغرض من جعلها التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلف، والخلاصة أن حال الامارات المتعبرة كحال الأصول العملية الشرعية من هذه الجهة، فإذا ما هو الفرق بينهما؟

والجواب أن جماعة من الأصوليين قد ذكروا عدة فروق بينهما وهي تتمثل في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن الفرق بينهما يتمثل في سنخ المجمعول، وأن سنخ المجمعول في باب الامارات غير سنخ المجمعول في باب الأصول العملية، وقد

تبنت على هذا الرأي مدرسة المحقق النائيني^(١) نكث وأفادت، بأن المجمعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، ولهذا تكون مثبتاتها حجة كالعلم الوجداني، على أساس ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم وان كان العلم تعبيرياً، وأما المجمعول في باب الأصول العملية الجري العملي على طبقها خارجاً في ظرف الشك والجهل بدون النظر إلى الواقع، ولا فرق في ذلك بين الأصول المحرزة وغيرها، ولهذا لا تكون مثبتات الأصول العملية حجة وإن كانت من الأصول المحرزة، والمخالصة أن المجمعول شرعاً على ضوء هذا الرأي في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي، ولهذا تكون الامارات طريقاً إلى الواقع وعلماً به تعبيراً، بينما المجمعول في باب الأصول العملية ليس هو الطريقية والعلم التعبدي حتى في الأصول المحرزة، ومن هنا تكون مثبتات الامارات حجة دون الأصول العملية هذا.

وللمناقشة في هذا الرأي مجال ومن جهتين:

الأولى: ما ذكرناه غير مرة من أنه لا جعل ولا مجمعول في باب الامارات، بل لا يمكن أن يكون المجمعول في هذا الباب الطريقية والعلم التعبدي ثبوتاً حتى ننظر إلى أدلة حجيتها في مقام الإثبات وأنها تدل على ذلك أو لا، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انه ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات، لان عمدة الدليل على حجية الامارات كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ سيرة العقلاء المضاة شرعاً، ومن الواضح أن لسان السيرة ليس لسان الجعل والاعتبار، بل هي عبارة عن عملهم بها خارجاً، لنكتة

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

وبكلمة واضحة أن طريقية أخبار الثقة وكذلك ظواهر الألفاظ ذاتية وتكوينية، غاية الأمر أنها ناقصة لا تامة، وحينئذٍ فإن أريد يجعلها جعل هذه الطريقية الذاتية فهو غير معقول، لأن الجعل التشريعي لا يمكن أن يتعلق بالأمر التكويني، لاستحالة تكوين الشيء بالجعل والاعتبار وإلاّ لزم كون الجعل تكوينياً، على أساس أن الجعل عين المجعول والإيجاد عين الوجود فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، وان أريد به جعلها تشريعاً، فيرد عليه أنها لا تتأثر به، ضرورة أن الأمر الاعتباري لا يؤثر في الأمر التكويني، لان طريقية أخبار الثقة كالأصول العملية لا تتأثر بجعلها طريقاً وعلماً تبعداً، لأن هذا الجعل إنما هو في عالم الاعتبار والذهن ولا وجود له في عالم الخارج والتكوين، حتى يكون مؤثراً فيه وإلا لكان تكوينياً وهذا خلف.

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

الثانية: ان هدف مدرسة المحقق النائيني تتكئ من وراء هذا الفرق هو أن مثبتات الامارات حجة دون مثبتات الأصول العملية، ولكن لا يمكن الوصول

إلى هذا الهدف من طريق هذا الفرق بين الامارات الشرعية والأصول العملية، وذلك لأن العلم بالملزوم إذا كان وجدانياً فهو يستلزم العلم باللازم، سواء اكان شرعياً أم عقلياً أم عادياً وبالعكس، والعلم الوجداني بأحد المستلزمين علم وجداني بالملزم الآخر وهكذا، وأما إذا كان العلم تعبيرياً، فحيث انه ليس بعلم حقيقة وإنما هو علم في عالم الاعتبار لا في عالم الخارج، فهو يتبع مقدار التعبد في السعة والضيقة، أما في عالم الثبوت فكما يحتمل أن يعتبر المولى أخبار الثقة طريقاً إلى الواقع وعلماً به وبلوازمه معاً، فكذلك يحتمل أن يعتبرها طريقاً إليه وعلماً به فقط فكل الأمرين محتمل في مقام الثبوت، وأما في عالم الإثبات، فلا بد من النظر إلى دليل حجيتها فيه، فإذا كان لدليلها إطلاق وإطلاقه يدل على حجية الامارة حتى في المدلول الإلتزامي فلا بد من الأخذ به، وأما إذا لم يكن له إطلاق كذلك، فلا تكون الامارة حجة إلا في مدلولها المطابقي، وحيث أن عمدة الدليل على حجية الامارات كأخبار الثقة ونحوها سيرة العقلاء المضاة شرعاً، فالظاهر أن سيرتهم جارية على العمل بها في مدلولاتها المطابقية والالتزامية معاً.

وبكلمة ان جعل الشارع الامارة علماً تعبيرياً بالواقع في مقام الثبوت كما يحتمل ان يجعلها علماً تعبيرياً بالنسبة إلى مدلولها المطابقي فحسب دون الأعم منه ومن مدلولها الإلتزامي، يحتمل أن يجعلها علماً تعبيرياً بالنسبة إلى المدلول المطابقي والإلتزامي معاً.

وأما في مقام الإثبات، فحيث أن عمدة الدليل على حجية الامارات كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ السيرة العقلانية، فهي جارية على الأعم من

مدلولها المطابقي ومدلولها الإلتزامي، ومن هنا يظهر ان حجية مثبتات الامارات ليست من جهة أن المجمعول فيها الطريقية والعلمية، لما مرّ من أن الملازمة بين العلم بالملزوم والعلم باللازم إنما هي فيما إذا كان العلم بالملزوم وجدانياً، وأما إذا كان تعبيرياً، فحيث أنه ليس بعلم حقيقة وإنما هو علم في عالم الاعتبار، فلا ملازمة بين العلم التعبدي بالملزوم والعلم التعبدي باللازم وبالعكس، فإذا نمنشأ دلالة الامارات كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ على مدلولها الإلتزامي ليس نكته ثبوتية في الواقع ومقام الثبوت، كما ان الفرق بين الامارات والأصول العملية في أن مثبتات الأولى حجة دون الثانية ليس ثبوتياً بل هو إثباتي وهو دلالة الدليل على هذه الملازمة في مقام الإثبات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن جريان سيرة العقلاء على العمل بأخبار الثقة سواء أكان بمدلولها المطابقي أو الإلتزامي، إنما هو على أساس قوة كاشفية أخبار الثقة عن غيرها تكويناً، وكاشفيتها عن مدلولها المطابقي تستلزم بنفس الدرجة كاشفيتها عن مدلولها الإلتزامي لا على أساس الجعل، لوضوح أنه لا ملازمة بين الكاشفية الجعلية بالنسبة إلى مدلولها المطابقي والكاشفية الجعلية بالنسبة إلى مدلولها الإلتزامي، إذ لا ملازمة بين الجعلين، ضرورة أنه إن أريد بها أن الجعل الثاني يتولد من الجعل الأول كتولد المعلول عن العلة فهو غير معقول، لأن التوليد والتسبب إنما يتصور في الأمور التكوينية لا في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الاعتبار والذهن. هذا إضافة إلى أن الجعل فعل اختياري للجاعل مباشرة، وفرض كونه معلولاً

ومتولداً من شيء آخر خلف، وان أريد بها إن المولى إذا جعل الامارة طريقاً إلى مدلولها المطابقي كان يجعلها طريقاً إلى مدلولها الإلزامي أيضاً، فيرد عليه أولاً أنه لا مبرر لهذه الملازمة، ولا دليل على أن المولى إذا جعل الامارة علماً بالمؤدى، كان يجعلها علماً بلوازمه أيضاً، لوضوح أن الجعل يتبع الملاك، فإن كان للجعل الثاني ملاك، فهو جعل مستقل وليس يتابع وإلا فلا مبرر له. وثانياً أن لازم ذلك هو أن المدلول المطابقي لدليل الحجية ثبوت الملازمة بين الجعلين في الواقع، فإنه يدل عليها بالمطابقة، لا أنه يدل على الجعل الأول بالمطابقة وعلى الجعل الثاني بالإلتزام.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ^(١) نتج أن مجرد كون الجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية لا يقتضي حجية مثبتاتها، لأن العلم بالشيء إنما يستلزم العلم بلوازمه إذا كان العلم وجدانياً لا تعبيرياً، فإن العلم التعبدي ليس بعلم وإنما هو علم في عالم الإعتبار والجعل، ولهذا لا يستلزم العلم الإعتباري بشيء العلم الاعتراري بلوازمه، ولا ملازمة بين جعل الامارة طريقاً بلحاظ المؤدى وجعلها طريقاً بلحاظ لوازمه، ومن هنا خص السيد الأستاذ نتج حجية مثبتات الامارات بالامارات التي تضمنت عناية زائدة في مقام الإثبات، وهي ان لسانها لسان الاخبار عن الواقع والحكاية عنه لا مطلقاً، ولهذا يرى^(٢) نتج ان الاستصحاب أمارة ومع ذلك لا تكون مثبتاته حجة.

١ - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٥.

٢ - مصباح الأصول ج ٣ ص ١٥٤.

الرأي الثاني: أن الفرق بين الامارات والأصول العملية، هو أن الشك غير مأخوذ في موضوع حجية الامارات بينما هو مأخوذ في موضوع حجية الأصول العملية.

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

وما قيل^(١) من أن الشك مأخوذ في مورد حجية الامارات لا في موضوعها بينما هو مأخوذ في موضوع حجية الأصول العملية.

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

قد يقال كما قيل^(١) ان وجه تقديم الامارة على الأصل العملي، هو أن الشك مأخوذ في لسان دليل حجية الأصل بينما هو غير مأخوذ في لسان دليل حجية الامارة، ولهذا يحكم بتقديم الامارة على الاستصحاب على الرغم بان المجهول فيه الطريقية كالامارة، فإذن ليس هذا التقديم إلا بلاك ان الشك مأخوذ في لسان دليل حجية الاستصحاب وغير مأخوذ في لسان دليل حجية الامارة.

والجواب أولاً ما حققناه في بحث الاستصحاب، من أن المجهول فيه ليس الطريقية والعلم التعبدي، بل المجهول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك وعدم العلم ببقائها، ولا يوجد في مورد الاستصحاب ثبوتاً ما يصلح ان يكون طريقاً إلى الواقع، وأما مفاد رواياته فهو مجرد التعبد ببقاء الحالة السابقة في ظرف الشك عملاً، ومن هنا قلنا ان حال الاستصحاب حال الأصول غير المحرزة وتمام الكلام في ذلك في محله.

وثانياً ان المراد من الشك في روايات الاستصحاب عدم اليقين الوجداني لا الأعم منه ومن اليقين التعبدي، لأن اليقين التعبدي ليس بيقين حقيقة، لأنه يقين بحكم الشارع واعتباره، فإذن لا تكون الامارة رافعة لموضوع الاستصحاب لا وجدانا ولا تعبداً، إما الأول فهو واضح، وأما الثاني فلان العلم التعبدي ليس بعلم حقيقة حتى يكون رافعاً لموضوع الاستصحاب وهو عدم العلم الوجداني، نعم لو كان المراد من الشك في روايات الاستصحاب عدم اليقين أعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي، لكان

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

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

الرأي الثالث: ما اختاره بعض المحققين^(١) نتج من ان منشأ جعل الأحكام الظاهرية في موارد الامارات والأصول العملية إنما هو علاج التزام الحفظي، على أساس المرجح الكيفي أو الكمي في مقابل التزام الملاكي والتزام الامتثالي.

بيان ذلك ان التزام على ثلاثة أقسام:

الأول التزام الملاكي، كما إذا فرض وجود ملاكين في فعل واحد في مرحلة المبادئ، فإنه يقع التزام بينهما في هذه المرحلة، لأن أحدهما يقتضي مثلاً وجوبه والآخر يقتضي حرمة، والترجيح في هذا القسم إنما يكون بيد المولى، إذ لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام الشرعية في الواقع.

الثاني التزام في مرحلة الامتثال ومنشأه عدم قدرة المكلف، كما إذا وقع التزام بين الإتيان بالصلاة في المسجد وإزالة النجاسة عنه والمكلف غير قادر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال في زمن واحد، فإذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات بابه، ولا التزام بين الملاكين في مرحلة المبادئ في هذا القسم، لأن كلا من الملاكين قائم بفعل غير الفعل الذي قام به الآخر.

الثالث التزاحم الحفظي الناشئ من الاشتباه والتردد بين الواجب والمباح أو الحرام والمباح، ولا تزاحم في هذا القسم بين الملاكين في مرحلة المبادي، لفرض ان كلا منهما قائم بفعل ولا في مرحلة الامتثال، لأن المكلف قادر على الجمع بينهما في هذه المرحلة، بل التزاحم بينهما في توسعة دائرة المحركية والباعثية للتكاليف الواقعية في حالة الاشتباه والالتباس، على أساس أن شدة اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات وعدم رضائه بتفويتها أصلاً حتى في موارد الاشتباه والاختلاط تؤدي إلى توسعة دائرة محركيتها وتكون أوسع من دائرة المتعلق من الواجب أو المباح، فإذا ن كل منهما في مورد الاشتباه والاختلاط يقتضي حفظه، فالغرض اللزومي يقتضي حفظه حتى في موارد الاشتباه والاختلاط بغيره، والغرض الترخيصي أيضاً كذلك، فإذا وقع التزاحم بين اقتضاء كل من الاحتمالين حفظه في هذه الموارد.

ثم ان علاج هذا التزاحم إنما هو بيد المولى، على أساس الترجيح إما بقوة الاحتمال أو بأهمية المحتمل، وحيث ان جعل الحجية للامارات إنما هو على أساس الترجيح بقوة الاحتمال، فتكون حقيقة الامارة وروحها متمثلة في قوة الاحتمال والكاشفية عن الواقع، وأما جعل الحجية للأصول العملية الشرعية، فحيث انه على أساس أهمية المحتمل، فتكون أهمية المحتمل هي حقيقة الأصل العملي وروحه، وعلى هذا فتكون حجية مثبتات الامارة على القاعدة، لأن الامارة بقوة كاشفيتها عن المودى، تكشف عن لوازمه بنفس هذه الدرجة من الكشف التصديقي.

وعلى الجملة فحيث انه لا يمكن الجمع بين كلا الانتضائين معاً في موارد الاشتباه والاختلاط، لان كلا منهما يقتضي حفظه في الموارد المذكورة، فإذن لابد من علاج هذه المشكلة، وإما علاجه برفع الاشتباه والجهل عن المكلفين بالطرق الاعتيادية، فهو إما أنه غير ممكن أو أن المولى لا يرى مصلحة في ذلك، فلهذا قام المولى بعلاج مشكلة التزاحم الحفظي بجعل الحكم الظاهري على طبق أحد الملاكين دون الآخر، وحيث أن هذا الجعل لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة مبررة له وهي في المقام أحد أمرين:

الأول قوة الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع.

الثاني أهمية المحتمل.

وعلاج هذا التزاحم قد يكون على أساس الترجيح بقوة الاحتمال، فيجعل الحكم الظاهري على ضوء قوة الاحتمال كما في موارد الامارات كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما، لأن المولى رجح قوة الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع على الاحتمال الآخر ويجعلها حجة، فحقيقة الحجية وروحها قوة الاحتمال، وقد يكون علاجه على أساس الترجيح بأهمية المحتمل، فإذا كان أحد الملاكين أهم بنظر المولى من الملاك الآخر، رجح الأهم على غيره ويجعل الحكم الظاهري على طبقه، ولهذا يكون حقيقة هذا الحكم الظاهري وروحه أهمية المحتمل كما في موارد الأصول العملية الشرعية، فإذا كان الملاك الترخيصي أهم من الملاك اللزومي، جعل حكماً ظاهرياً ترخيصياً كأصالة البراءة الشرعية أو أصالة الطهارة أو

استصحاب عدم التكليف اللزومي، وإذا كان أحد الاحتمالين أقوى من الاحتمال الآخر بدرجة الكشف، جعل المولى الاحتمال القوي حجة دون الآخر وان كان المحتمل فيه حكماً ترخيصياً، كما في موارد الامارات المتكفلة للأحكام الترخيضية.

فالنتيجه ان هذه النظرية ترجع إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى ان جعل الأحكام الظاهرية في موارد الامارات والأصول العملية الشرعية إنما هو على أساس علاج مشكلة التزاحم الحفظي في موارد الاشتباه والاختلاط.

الثانية أن قوة الاحتمال إذا كانت بدرجة الكشف عن المؤدى فهي حجة، فإذا كانت حجة على المؤدى وكاشفة عنه كانت حجة على لوازمه وكاشفة عنها أيضاً بنفس درجة الكشف عن المؤدى، ولهذا تكون حجبية مثبتات الامارات على القاعدة ولا تتوقف على عناية زائدة.

ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

أما التعليق على النقطة الأولى، فقد تقدم في مستهل بحث الظن ان الأحكام الظاهرية على نوعين:

النوع الأول الأحكام الظاهرية اللزومية.

النوع الثاني الأحكام الظاهرية الترخيضية.

أما النوع الأول، فهو أحكام ظاهرية طريقية في طول الأحكام الواقعية وناشئة عن ملاكاتها اللزومية في الواقع التي أهتم المولى بالحفاظ عليها حتى في موارد الشك والجهل بالواقع،، ولهذا ليست بأحكام شرعية في عرض

الأحكام الواقعية، وإلا لكانت ناشئة عن الملاكات الأخرى في عرض ملاكاتها، وهذا خلف فرض أنها ناشئة عن نفس ملاكاتها ولاشأن لها في مقابل الأحكام الواقعية غير تنجيزها عند الإصابة.

والخلاصة أنها أحكام ظاهرية طريقية إلى إثبات الأحكام الواقعية تنجيزاً أو تعديراً والحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ في الواقع، وهذا النوع من الأحكام الظاهرية متمثل في إيجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية والامارات المتكفلة للأحكام اللزومية والاستصحاب المثبت للتكليف اللزومي، ومنشأ ذلك النوع هو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وليس منشأ جعله علاج التزاحم الحفظي، لأن الملاك الترخيصي الإباحي بالمعنى الأخص لا يصلح في نفسه أن يزاحم الملاك اللزومي لا في مقام التأثير في الإرادة والحب أو الكراهة والبغض، على أساس انه لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، ولا في مقام الحفظ في موارد الاشتباه والاختلاط، والنكسة في ذلك هي ان المعلوم لدى العقلاء ومن مذاق الشرع هو الاهتمام بالأحكام اللزومية بما لها من المبادئ والملاكات الواقعية دون الأحكام الترخيصية بما لها من الملاكات الترخيصية على تفصيل تقدم.

وأما النوع الثاني فهو أحكام ظاهرية ترخيصية وليست ناشئة عن الملاكات الترخيصية في الواقع والحفاظ عليها، بل هي ناشئة عن المصالح العامة النوعية وهي مصالح التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين، لأن هذه المصالح العامة تتطلب جعل الترخيص للمكلفين في موارد الاشتباه

والاختلاط، وليس منشائها علاج التزاحم الحفظي، إذ لا تزاحم بين المصالح الترخيضية والمصالح اللزومية في الواقع، لأن المصالح الترخيضية في صورة العلم بها لا تتطلب الحفاظ عليها والعمل على تطبيقها فضلاً عن صورة الشك فيها.

والخلاصة أن منشأ هذا النوع من الأحكام الظاهرية هو المصلحة النوعية المترتبة عليها، إذ لا وجود لها قبل وجود هذه الأحكام الظاهرية، وترتب هذه المصلحة النوعية على وجود ذلك النوع من الأحكام الظاهرية يدعو المولى إلى جعله، وذلك كأصالة البراءة الشرعية وأصالة الظهارة واستصحاب عدم التكليف أو استصحاب الحكم الترخيضي والامارات الشرعية المتكفلة للأحكام الترخيضية، ومن الواضح ان منشأ جعلها ليس علاج التزاحم الحفظي، بل منشأ جعلها هو المصلحة النوعية المترتبة عليها وهي مصلحة التسهيل.

فالنتيجة ان منشأ جعل الأحكام الظاهرية ليس علاج التزاحم الحفظي على أساس الترجيح بقوة الاحتمال أو أهمية المحتمل، بل منشأ جعلها هو ما عرفت الآن.

وأما الكلام في النقطة الثانية: وهي ان تمام الملاك والموضوع لحجية الامارات كأخبار الثقة ونحوها، إنما هو قوة الاحتمال بدرجة الكشف عن الواقع، وعلى هذا فلا فرق في حجية الامارات بين المدلول المطابقي لها والمدلول الإلتزامي، لأن قوة الاحتمال في المدلول المطابقي تستلزم قوة الاحتمال في المدلول الإلتزامي بنفس الدرجة، والفرض أنها تمام الملاك

والموضوع لحجية الامارات، فيرد عليه، فإنه أن أريد بقوة الاحتمال بدرجة الكشف قوة الاحتمال الشخصي، ففيه ان حجية الامارات ليست مبنية على الكاشفية الشخصية الظنية بل هي مبنية على الكاشفية النوعية، والملازمة بين كشف الملزوم وكشف اللازم إنما هو فيما إذا كان الكشف الظني شخصياً.

وإن أريد بها قوة الاحتمال النوعية، فيرد عليه انه لا ملازمة حينئذ بين كون الدليل كاشف نوعياً عن المدلول المطابقي وكونه كاشفاً كذلك عن المدلول الإلزامي، لأن الامارة إذا كانت حجة من باب الظن النوعي، فمعناه أنها حجة في المدلول المطابقي وان لم تفد الظن به بل وان كان الظن على الخلاف موجوداً، ومن المعلوم انه لا ملازمة بين حجية الامارة في المدلول المطابقي من باب الظن النوعي وبين حجيتها في المدلول الإلزامي كذلك، لأن الملازمة إنما هي بين العلم بالملزوم والعلم باللازم والظن بالملزوم والظن باللازم، ولا تتصور الملازمة بين الظن النوعي بالملزوم والظن النوعي باللازم. وان شئت قلت ان قوة الاحتمال بدرجة الكشف النوعي لأخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما ذاتية وغير قابلة للجعل، ولا شبهة في ان المبرر لبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة دون أخبار غيرها وظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها، إنما هو فوق الإحتمال بهذه الدرجة فيهما ولم تكن في غيرها وإمضاء الشارع لهذا البناء، ولكن الكلام في ان قوة الاحتمال بدرجة الكشف النوعي عن المدلول المطابقي لخبر الثقة، هل تستلزم قوة الاحتمال بنفس هذه الدرجة عن المدلول الإلزامي أو لا؟

والجواب انه لا ملازمة بينهما كما مرّ، هذا مضافاً إلى ان قوة الاحتمال

بدرجة الكشف النوعي لو كانت تمام الملاك والموضوع، فإذن لا موضوعية ولا خصوصية لأخبار الثقة وظواهر الألفاظ، فإن هذه الدرجة من الكشف من أي سبب وأمارة حصلت فهي حجة، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن حصول هذه الدرجة من الكشف من أخبار الثقة وظواهر الألفاظ تمام الملاك والموضوع لحجيتهما لا مطلقاً، وعلى هذا فلا تكون حجية مثبتاتها على القاعدة، لأن قوة الاحتمال بدرجة الكشف إنما هي حاصلة من أخبار الثقة أو ظواهر الألفاظ بالمدلول المطابقي مباشرة، ونفس هذه الدرجة من الكشف وان تحققت بالنسبة إلى المدلول الإلزامي، إلا أنها لم تحصل من أخبار الثقة أو ظواهر الألفاظ كذلك، وإنما هي متولدة من قوة الاحتمال التي هي مدلول لها مباشرة، فإذن لا تكون حجية مثبتات الامارات على القاعدة بل بحاجة إلى مقدمة أخرى، وهي ان دليل حجية أخبار الثقة وظواهر الألفاظ هل يدل على حجية لوازمها أو لا؟

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان حجية أخبار الثقة من باب الكشف الشخصي، فإن أريد به الكشف بدرجة الوثوق والاطمئنان، فعندئذ وان كانت الملازمة بين الاطمئنان بالملزوم والاطمئنان باللازم ثابتة، إلا أنه حيثئذ لا موضوعية لأخبار الثقة، لأن الاطمئنان حجة بالسيرة القطعية العقلائية من أي سبب كان، وعلى هذا فكما ان الاطمئنان بثبوت المدلول المطابقي حجة، فكذلك الاطمئنان بثبوت المدلول الإلزامي الذي هو معلول ومتولد من الاطمئنان الأول، لأن الاطمئنان بالمدلول المطابقي يستلزم الاطمئنان بالمدلول الإلزامي، وعلى هذا فمثبتات الاطمئنان حجة لا مثبتات

الامارات بما هي امارات.

ون أريد به الكشف بدرجة الظن الشخصي، فحينئذٍ فالملازمة وان كانت ثابتة بين الظن بالمدلول المطابقي والظن بالمدلول الالتزامي، إلا أن مجرد هذه الملازمة لا يكفي بل لابد من النظر إلى دليل حجية الامارة، وهل يدل على حجية الظن الحاصل من الامارة بالمدلول المطابقي فقط أو على الأعم منه ومن الظن بالمدلول الالتزامي الذي هو معلول ومتولد من الظن بالمدلول المطابقي، فيأذن لا تكون حجية مثبتات الامارات على القاعدة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان الفرق بين الامارة والأصل العملي الشرعي إنما هو فيما إذا كان مصب جعل الحكم الظاهري فيها قوة الاحتمال بدون النظر إلى المحتمل وخصوصياته، فهي امارة كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما، باعتبار أن ملاك حجيتها إنما هو درجة كاشفيتها عن الواقع وحكايتها عنه ذاتاً، وأما إذا لم تكن قوة الاحتمال في الامارة مصباً للحجية، فالمجوعول فيها الأصول العملية الشرعية، لأن موضوع الأصول العملية الشك بمعنى عدم العلم وهو يشمل الظن في جميع موارد الامارات، باعتبار انها ليست بعلم، وأما الوهم والاحتمال المتساوي الطرفين، فلا يصلح أن يجعل امارة، لأن جعل الامارية لشيء لا يمكن بدون مبرره والمبرر له إنما هو قوة الاحتمال، وأما إذا كان الاحتمال موهوماً أو مساوياً، فلا يوجد المبرر لجعله امارة، لأن اتصاف الشيء بالامارية متقوم بقوة الاحتمال، فإذا كان أحد طرفيه أقوى من الطرف الآخر، فهو امارة بلحاظ هذا الطرف ذاتاً، فإذا جعله الشارع

حجة فهو امارة شرعاً، وأما بلحاظ الطرف الموهوم أو إذا كان طرفاه متساويين، فلا يصلح أن يتصف بالامارية ذاتاً حتى يمكن ان يجعله الشارع حجة بعنوان الامارة.

فالتنتيجة أن الشارع في كل مورد لم يجعل قوة الاحتمال حجة، فالمجوعول فيه الأصول العملية.

والصحيح في المقام ان يقال ان حجية مثبتات الامارات كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما ترتبط بعدة عناصر:

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

العنصر الثاني: ثبوت الملازمة بين الأخبار بشيء والأخبار بلوازمه والحكاية عن شيء والحكاية عن لوازمه.

العنصر الثالث: ان الدليل الذي قام على حجية الامارات لا بد ان يقوم على حجيتها بعناوينها الخاصة وأسمائها المخصوصة كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ ونحوهما بقطع النظر عن خصوصية موردها، حيث أنه لا دخل لها في حجيتها، فإذا توفر هذه النقاط الثلاث في الامارات كانت مثبتاتها حجة.

أما العنصر الأول، فهي متوفرة في مثل أخبار الثقة وظواهر الألفاظ، لأن لسانها لسان الحكاية عن الواقع والأخبار عنه، وهذا بخلاف الظن، فإن لسانه ليس لسان الحكاية عن الواقع والأخبار عنه، بل حقيقته الكشف الظني عن الواقع، وكذلك قاعدة اليد وسوق المسلم ونحوهما.

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

أخبر عن موضوع وكان جاداً في أخباره عنه، فقد أخبر عن لوازمه أيضاً، وهذه الملازمة ملازمة إرتكازية ثابتة في الأذهان، فإذا أخبر الثقة عن شيء فقد أخبر عن لوازمه، فهنا أخباران طويلان، الأول الأخبار عن المدلول المطابقي والآخر الأخبار عن المدلول الإلتزامي في طول الأول، فإذا دل لفظ على حرمة شيء بالمطابقة، دل على عدم إباحته بالإلتزام، فله ظهوران طويلان، أحدهما في المدلول المطابقي والآخر في المدلول الإلتزامي والثاني في طول الأول وتابع له.

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

فالتنتيجة أن حجية مثبتات الامارات مرتبطة بتوفر هذه العناصر الثلاثة كافة وبانتفاء واحد منها تنتفي الدلالة الإلتزامية، وهذا بخلاف ما إذا دل الدليل على حجية الظن بالقبلة أو في عدد الركعات، فإنه لا يدل على حجية مثبتاته، لانتفاء عنصرين من العناصر المذكورة فيه، الأول أن لسان الظن

ليس لسان الحكاية والأخبار عن الواقع، الثاني أنه حجة في مورد خاص واحتمال أن له خصوصية فيه، وهذا الاحتمال يمنع عن حجيته في مورد آخر، ومن هنا إذا فرض قيام دليل على حجية خبر الثقة في مورد خاص كثبوت الهلال مثلاً مع فرض أنه لا دليل على حجية أخبار الثقة بشكل عام، فإنه لا يدل على حجية لوازمه، لان لسانه وان كان لسان الأخبار والحكاية عن الواقع، إلا أن المانع عن حجية مثبتاته هو احتمال خصوصية لمورده، ولعلها تدعو المولى إلى جعل خبر الثقة حجة فيه لا بعنوان خبر الثقة وبقطع النظر عن خصوصية مورده، ومع هذا الاحتمال لا تكون مثبتاته حجة، ومحل الكلام في حجية مثبتات الامارات كأخبار الثقة وغيرها، هو ما إذا كان دليل الحجية يدل على حجيتها بعنوانها الخاص بدون النظر إلى خصوصيات مواردنا، فإذا قدر المتيقن هو حجيته في هذا المورد الخاص في المدلول المطابقي.

نعم لو دل دليل على حجية مطلق الظن، لكانت مثبتاته حجة، باعتبار أن الظن باللازم ظن بالملزوم وبالعكس، فيكون مشمولاً لدليل حجيته، إلا أن ذلك ليس من باب الدلالة الإلزامية بل هو من باب الدلالة المطابقية، لأن موضوع دليل الحجية طبيعي الظن، فإذا تحقق الظن باللازم، فقد تحقق موضوعه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، حيث ان عمدة الدليل على حجية أخبار الثقة وظواهر الألفاظ سيرة العقلاء المضاة شرعاً، فلا شبهة في أن السيرة جارية على العمل بأخبار الثقة في مداليها المطابقية والإلزامية معاً.

ومن ناحية ثالثة أن الامارات بذاتها كاشفة عن الواقع بدرجة من الكاشفية، بينما الأصول العملية ليست كذلك، وهذه الدرجة من الكاشفية هي المنشأ والملاك لجعل الحجية لها، سواء أكانت الحجية بمعنى جعل الطريقية والعلم التعبدي أو بمعنى المنجزية والمعدرية أو بمعنى جعل الحكم الظاهري، وليس الفرق بينهما بالاعتبار والجعل كما هو ظاهر مدرسة المحقق النائيني ^{تذ}، بل الجعل والاعتبار في طول هذا الفرق، لأن جعل الطريقية والعلمية لأخبار الثقة وظواهر الألفاظ لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر وملاك، والملاك فيه هو درجة كاشفيتها الذاتية عن الواقع.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره شيخنا الأنصاري ^(١) ^{تذ} من أن الاحتمال المتساوي للطرفين لا يصلح ان يجعله أمانة، لأن الامارية لا يمكن أن تكون بالجعل والاعتبار، لوضوح أن ما ليس بأمانة ذاتاً وتكويناً، فلا معنى لجعلها امانة بل هو مجرد لقلقة لسان فلا دور ولا تأثير له في الخارج بلحاظ أنه أمر اعتباري، ولا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار والذهن.

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

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

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

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

ثم ان نظريتنا في المسألة تمتاز عن سائر النظريات فيها.

أما عن النظرية الأولى وهي نظرية مدرسة المحقق النائيني تذ فبعده

نقاط:

الأولى ان الفرق بين الامارة والأصل العملي على ضوء نظريته تذ

إنما هو في سنخ المجمعول، فإنه في الامارة متمثل في الطريقية والعلم التعبدي، وفي الأصل متمثل في الجري العملي، وتترتب على ذلك حجية مثبتات الامارة دون الأصل.

وأما على ضوء نظريتنا، فالفرق بينهما إنما هو بمصب الجعل لا بسنخ المجمعول، إذ لا جعل ولا مجمعول في باب الامارات كأخبار الثقة ونحوها، والموجود في هذا الباب إنما هو بناء العقلاء على العمل بها خارجاً وامضاء الشارع هذا البناء.

الثانية: انه يُدعى يقول بحجية مثبتات الامارات مطلقاً بلا فرق بين أنواع الامارات واصنافها، ولكننا لا نقول بحجية مثبتاتها مطلقاً بل نقول بحجية مثبتات الامارات التي تتوفر فيها العناصر الثلاثة المتقدمة، وأما الامارات التي لا تتوفر فيها تلك العناصر، فلا تكون مثبتاتها حجة.

الثالثة: أنه يُدعى يقول بالملازمة بين ثبوت المدلول المطابقي تعبداً وثبوت المدلول الإلزامي كذلك، ولكننا نقول بثبوت الملازمة بين الأخبار بشيء والأخبار بلوازمه تكويناً لا تعبداً.

وأما عن النظرية الثانية، فقد تقدم أنها لا ترجع إلى معنى محصل إلا بالتوجيه بالنحو الذي تقدم.

وأما عن النظرية الثالثة، فقد تقدم المناقشة فيها، ومع الإغماض عنها فتفترق نظريتنا عن هذه النظرية في نقطة واحدة، وهي انه على ضوء هذه النظرية تكون مثبتات الامارات حجة مطلقاً، وأما على ضوء نظريتنا، فتختص حجية مثبتاتها بالامارات التي يكون لسانها الحكاية عن الواقع

والأخبار عنه لا مطلقاً.

ثم إننا لو لم نقل بحجية مثبتات الامارات، فهل هناك فرق بينها وبين الأصول العملية؟

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

والصحيح انه فرق بينهما بقطع النظر عن حجية مثبتات الامارات، وذلك لما تقدم من أن مصب جعل الحكم الظاهري في الامارات إنما هو درجة كاشفيتها عن الواقع، باعتبار أن هذه الدرجة تصلح ان تجعل الامارية لها، وأما مصب جعل الحكم الظاهري في الأصول العملية إنما هو الجهل بالواقع والشك فيه بقطع النظر عن قوة احتمال إصابتها له، إذ لا دخل لها في جعل الحجية لها، فإذا تفرقت الامارات عن الأصول العملية في نفسها وبقطع النظر عن ان مثبتاتها حجة أو لا.

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

قد يقال كما قيل ان هناك فروقاً أخرى بين الامارات والأصول العملية، وتلك الفروق متمثلة في تقديم الامارات على الأصول العملية بالتخصيص أو بالحكومة أو بالورود، فهذه من مميزات الامارة.

والجواب ان هذه الفروق تتوقف على ثبوت الامارية للامارة شرعاً في المرتبة السابقة، وقد تقدم ان ملاك جعل الامارية لها إنما هو درجة من الكشف عن الواقع، فإن هذه الدرجة هي الملاك والموضوع والمصب للحجية والامارية لها، وملاك جعل الاصول العملية وموضوعها جهل المكلف بالواقع وعدم علمه به بدون ملاحظة قوة أحد الاحتمالين ودرجة الكشف فيه والأقربية، أو فقل ان موضوع الأصل العملي الجهل بالواقع وعدم العلم به بدون ملاحظة هذا الاحتمال أو ذاك الاحتمال، فلا تكون لقوة أحد الإحتمالين دخل في موضوع الأصل.

نعم على هذا فلا بد من تقييد موضوع الأصل بعدم جعل الشارع قوة أحد الاحتمالين موضوعاً لجعل الحجية والامارية، وإلا فلا موضوع للأصل، لان المقيد ينتفي بانتفاء قيده، فإذا جعل الشارع خبر الثقة حجة، فبطبيعة الحال يكون ملاك هذا الجعل وموضوعه أقربية مطابقة خبر الثقة للواقع من عدم مطابقته له، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للأصل العملي كأصالة البراءة ونحوها، لأن موضوعه مقيد بعدم جعل الاحتمال الأقرب إلى الواقع ملاكاً وموضوعاً للحجية وإلا فينتفي موضوعه بانتفاء قيده.

وعلى ضوء ذلك، فتكون الامارات واردة على الأصول العملية الشرعية ورافعة لموضوعها وجداناً، فيكون تقديمها عليها من باب الورود لا من باب الحكومة ولا من باب التخصيص.

وأما إذا كان الاحتمالان متساويين، فلا موضوع لجعل الامارية في شيء منهما، وحينئذٍ فالمرجع فيه الأصل العملي وكذلك الحال في الاحتمال

الموهوم.

فالتنتيجة ان الفرق بين الامارات والأصول العلمية إنما هو في المرتبة السابقة، وهذه الأمور التي ذكرت بعنوان الفروق فإنها متفرعة عليه لا أنها فروق واقعاً، هذا إضافة إلى أنها في نفسها لا تصلح ان تكون فارقة بينهما، لان هذه الفروق موجودة بين الامارات أيضاً، حيث ان بعض الامارات تتقدم على بعضها الآخر بالحكومة أو التخصيص، وكذلك أنها موجودة بين الأصول العملية، لأن بعضها يتقدم على بعضها الآخر بالحكومة أو التخصيص، فإذن لا تكون هذه الفروق من العلامم المميزة للامارات كما أن حجبية مثبتاتها لا تكون من العلامم المميزة، لان جملة من الامارات لا تكون مثبتاتها حجة كحجبية الظن بالقبلة والظن بعدد الركعات ونحوهما.

نتيجة هذا البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص قاعدة قبح العقاب بلا بيان على الأظهر لا قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، بلا فرق في ذلك بين المولويات الذاتية والمولويات الجعلية.

النقطة الثانية: أن ما أفاده مدرسة المحقق النائيني تدُّ من ان الفرق بين الامارات والأصول العملية إنما هو في سنخ المَجْعول، لأنه في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي وفي باب الأصول العملية الجري العملي، فلهذا تكون مثبتات الامارات حجة دون الأصول العملية، مبنى على ان الملازمة إنما هي بين ثبوت المدلول المطابقي تبعداً وثبوت المدلول الإلتزامي كذلك، ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لان العلم بالمدلول المطابقي إذا كان تعبدياً، فهو لا

يستلزم العلم بالمدلول الإلتزامي كذلك، بإعتبار أن العلم التعبدي ليس بعلم حقيقة بل هو مجرد إعتبار من المولى في عالم الإعتبار ولا ملازمة في هذا العلم، ضرورة ان العلم التعبدي باللازم لا يمكن ان يتولد من العلم التعبدي بالملزوم، لإستحالة الترشح والتولد في الأمور الإعتبارية.

النقطة الثالثة: ان الرأي الثاني لا يمكن أن يكون فارقاً بينهما روحاً وحقيقة، لأن الشك بمعنى عدم العلم مأخوذ في موضوع كل منهما حقيقة وواقعاً وثبوتاً، سواء أكان مأخوذاً فيه في مقام الإثبات أيضاً أم لا.

النقطة الرابعة: ان الرأي الثالث في المسألة يبتني على ان تمام الملاك والموضوع لحجية الامارات قوة الاحتمال من دون النظر إلى خصوصية المحتمل، وحيث ان قوة الاحتمال بالنسبة إلى المدلول المطابقي والإلتزامي على حد سواء، فلهذا تكون حجية مثبتات الامارات على القاعدة، ولكن تقدم الإشكال فيه موسعاً.

النقطة الخامسة: الصحيح هو ما ذكرناه في وجه حجية مثبتات الامارات من أنها تتركز على توفر ثلاثة عناصر في الامارات:

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

الثاني، ثبوت الملازمة بين الأخبار عن شيء والأخبار عن لوازمه.

الثالث، أن يكون موضوع دليل الحجية الامارة بعنوانها الخاص

كأخبار الثقة من دون النظر إلى خصوصيات موردها.

تقسيم الأصول العملية الشرعية

قد قسمها الأصحاب إلى قسمين:

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

التفسير الأول: ما عن مدرسة المحقق النائيني^(١) أنَّه من أن للقطع أربع

حيثيات:

الأولى، الاستقرار والثبات الجزمي للنفس في مقابل التردد.

الثانية، الكاشفية والطريقة.

الثالثة، التنجيز والتعذير.

الرابعة، البناء والجري العملي.

أما الحيثية الأولى، فهي مخصوصة باليقين الوجداني ولا يمكن ثبوتها لليقين التعبدي، لأنها حيثية تكوينية، فلا يمكن أن تكون نتيجة اليقين التعبدي وآثاره وإلا لزم خلف فرض كونه تعبدياً، ضرورة أن أثره إذا كان تكوينياً، فلا محالة يكون مؤثره تكوينياً، لاستحالة تأثير الأمر الإعتباري في الأمر التكويني.

فالنتيجة أن هذه الحيثية لا تقبل الجعل والإعتبار.

وأما الحيثية الثانية، وهي كاشفية اليقين وطريقته، فإنها مجعولة في

الامارات.

وأما الحيثية الثالثة، فإنها تثبت بالأصول العملية غير المحرزة كأصالة

البراءة التي تثبت التعذير وأصالة الاحتياط التي تثبت التنجيز.

وأما الحيثية الرابعة، وهي الجاري العملي فهي مجعولة في الأصول

المحرزة كالاستصحاب، لأن المجمعول فيه الجاري العملي على طبق الحالة

السابقة هذا.

ولكن تقدم ان الحيثية الثانية كالحيثية الأولى، كما أن الحيثية الأولى

حيثية تكوينية فلا يمكن جعلها لليقين التعبدي، كذلك الحيثية الثانية حيثية

تكوينية فلا يمكن جعلها للامارات، لاستحالة تعلق الجعل التشريعي بالأمر

التكويني، لأن إيجاده تكويناً بالتشريع لا يمكن وأما إيجاده اعتباراً فلا قيمة

له.

وأما الكلام في الحيثية الثالثة والرابعة، فيقع أولاً في الفرق بين الأصول

العملية المحرزة والأصول العملية غير المحرزة، ثم النظر إلى ما هو المجمعول في

الأولى وما هو المجمعول في الثانية.

أما الأول، فيقع الكلام فيه تارة في مقام الثبوت وأخرى في مقام

الإثبات، أما في مقام الثبوت، فتارة ننظر إلى الاستصحاب وأخرى إلى سائر

الأصول المحرزة، أما الاستصحاب فلا بد من النظر إلى مورده وتحليل الحالة

السابقة فيه، وهل يوجد هنا ما يبرر كونه من الأصول المحرزة أو لا؟

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

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

وأما الحدوث فهو لا يقتضي البقاء، لأن بقاء الحادث بحاجة إلى علة غير علة حدوثه ولا تكفي علة الحدوث للبقاء، لأنه الوجود الثاني له وهو كالوجود الأول بحاجة إلى علة، والمفروض أن الوجود الأول ليس علة للوجود الثاني ولا جزء العلة له، فإذا الوجود الثاني كالوجود الأول في الحاجة إلى العلة، والسر فيه أن وجود الممكن عين الفقر والربط بالعلة لا أنه وجود له الربط، فكما ان الوجود الأول عين الربط بالعلة فكذلك الوجود الثاني.

ودعوى ان الشيء إذا وجد دام، مدفوعة بان الأمر ليس كذلك، لأن الشيء إذا وجد قد يدوم وقد لا يدوم، إذ الدوام وجود ثان وهو بحاجة إلى وجود علة له في زمانه ووجوده الأول لا يقتضي بقاءه ببقاء علته، لأن هذا

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

والخلاصة، ان وجود الحالة السابقة لا يقتضي رجحان بقائها في ظرف الشك فيه، ضرورة أن هذا الاقتضاء لا يمكن إلا أن يكون لها دخل وتأثير في بقائها بنحو جزء العلة، ولكن الأمر ليس كذلك بل هو غير معقول، فإذن وجود الحالة السابقة كما لا يقتضي ارتفاعها في ظرف الشك، كذلك لا يقتضي بقائها فيه، لأن الاقتضاء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، وعليه فلا يكون المعمول في باب الاستصحاب الطريقية من حيث الجري العملي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الاستصحاب ليس من الأصول المحرزة بل حاله حال الأصول غير المحرزة كأصالة البراءة، فلا نظر له إلى الواقع، هذا كله بلحاظ مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات، فلان الوارد في روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك، ومن الواضح ان هذا النهي ليس نهياً حقيقياً، ضرورة ان نقض اليقين بالشك أمر قهري خارج عن اختيار المكلف فلا يمكن ان ينهى عنه حقيقة، فإذن يكون المحتمل فيه أمران:

الأول، أن يكون مفاده الإرشاد إلى تعيين وظيفة المكلف في ظرف الشك في بقاء الحالة السابقة وأنها هي العمل على طبق هذه الحالة لا إلى كون الاستصحاب طريقاً إلى الواقع، فإنه لا يصلح ان يجعله طريقاً وكاشفاً عنه، على أساس ان المورد غير قابل لجعل الطريقية والكاشفية، لما تقدم من

أن الاحتمال المتساوي للطرفين لا يصلح لذلك، فإن ما يصلح هو قوة الاحتمال ودرجته من الكشف، وقد مر أنه ليس في احتمال بقاء الحالة السابقة رجحان حتى يمكن جعل الطريقة له، فما أفاده مدرسة المحقق النائيني تتُّ من أن المجهول في باب الاستصحاب الطريقة من حيث الجري العملي لا يمكن المساعدة عليه.

الثاني، ان يكون مفاده تنزيل الشك منزلة اليقين، ومرجع هذا التنزيل إلى جعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي، ولا يدل هذا التنزيل على جعل الطريقة والكاشفة له، لما مر من أنه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يقتضي بقاء الحالة السابقة نوعاً حتى يصلح ان يجعل الطريقة له، والشك في روايات الاستصحاب وان كان بمعناه اللغوي والعرفي، وهو بهذا المعنى يشمل الاحتمال الراجح أيضاً، إلا أن احتمال بقاء الحالة السابقة ليس راجحاً ولو نوعاً.

وعلى هذا فإن اراد المحقق النائيني تتُّ بالجري العملي على طبق اليقين السابق جعل الطريقة والكاشفة، فيرد عليه ان احتمال بقاء الحالة السابقة لا يصلح لذلك.

وان أراد به الجري العملي على طبقه تعديداً بدون النظر إلى الواقع، فيرد عليه أنه على هذا ليس الاستصحاب من الأصول المحرزة بل هو من الأصول غير المحرزة، وحينئذٍ فلا وجه لان يكون تقديمه على سائر الأصول بالحكومة.

وان أراد تتُّ به تنزيل الاستصحاب منزله اليقين في الكاشفة، أثباتاً،

فيرد عليه ان حقيقة الاستصحاب كما عرفت حكم الشارع ببقاء الحالة السابقة في ظرف العمل من دون رجحان بقائها نوعاً حتى يصلح لهذا التنزيل. وان أراد تتكُّم به تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين في الجري العملي، فيرد عليه أولاً ان روايات الاستصحاب لا تدل على هذا التنزيل، وثانياً أن هذا التنزيل لا يستلزم جعل الطريقية والكاشفية، بل هو بلحاظ الجري العملي على طبق اليقين السابق في ظرف الشك تعبداً، وعليه فلا يكون الاستصحاب على ضوء هذا التفسير من الأصول المحرزة.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره بعض المحققين^(١) تتكُّم من ان الفرق بين الاستصحاب والأصل غير المحرز ثبوتي، على اساس ان جعله مبني على أمرين: أحدهما أهمية نوع المحتمل والآخر مراعات درجة الكشف، فكلا الأمرين ملحوظ في الأصول المحرزة التنزيلية لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من انه لا يوجد في مورد الاستصحاب وهو الحالة السابقة ما يوجب رجحان بقائها في ظرف الشك ولو نوعاً حتى يصلح ان يكون من الأصول المحرزة.

لحد الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا فرق بين الاستصحاب وبين اصالة البراءة والاحتياط ونحوهما من الأصول غير المحرزة لا ثبوتاً ولا إثباتاً هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني تتكُّم من تقديم الاستصحاب على الأصول غير المحرزة بالحكومة وتقديم الامارات على الاستصحاب أيضاً بالحكومة فلا يمكن الجمع بينهما، لأن معنى تقديم

الاستصحاب على الأصول غير المحرزة بالحكومة هو ان المجهول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية، فإذا كان المجهول فيه الطريقية والكاشفية، فلا يمكن ان يكون تقديم الامارات عليه بالحكومة، إذ معنى ان تقديمها عليه بالحكومة هو ان المجهول فيه ليس الطريقية والكاشفية، ودعوى ان المجهول فيه الطريقية والعلم التعبدي من حيث الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك، بينما المجهول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي مطلقاً، مدفوعة بان المجهول فيه ان كان الطريقية والعلم التعبدي، فهو مانع من حكومة الامارات عليه، وان كان جعلها من حيث الجري العملي على طبقها، ضرورة أن هذه الجهة لا ترتبط بما هو مصب الحكومة ومركزها وهو الطريقية، وان شئت قلت ان الامارات والاستصحاب كليهما طريق إلى الواقع تعبدًا، فلا يعقل ان تكون طريقية الاستصحاب محكومة بطريقية الامارة ومرفوعة بها رغم تعبديه كلتا الطريقتين.

فالنتيجة انه لا يمكن الجمع بين حكومة الاستصحاب على الأصول غير المحرزة وحكومة الامارات عليه، فإن الأول إذا كان بالحكومة فالثاني لا يمكن ان يكون بها، وان كان العكس فبالعكس.

التفسير الثاني: ما ذكره بعض المحققين^(١) تدُّ على ما في تقرير بحثه من أن الحكم الظاهري إذا كان قد جعل على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل محضاً فهو أصل غير محرز، وأما إذا كان على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال فهو أصل تنزيلي، فالأصل

التنزيلي أو المحرز إنما هو الحكم الظاهري الذي لوحظ فيه درجة من الكاشفية وقوة الاحتمال مع نوعية المحتمل.

ولكن تقدم الإشكال على هذا المبنى، ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المبنى صحيح، ولكن قد مرّ أنه لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يقتضي رجحان البقاء في ظرف الشك لا اليقين السابق الزائل فعلاً ولا حدوث الحالة السابقة حتى يكون أصلاً تنزلياً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الاستصحاب ليس من الأصول المحرزة أو التنزيلية.

أقسام الأصول العملية

أما الكلام في المرحلة الثالثة: فيقع في أقسام الأصول العملية من

العقلية والشرعية، ووظيفة المكلف أمام هذه الأصول في مقامين:

الأول في تقسيم الأصول العملية إلى أربعة أقسام:

١ - أصالة البراءة العقلية والنقلية.

٢ - أصالة الاشتغال والاحتياط العقلية والنقلية.

٣ - أصالة التخيير العقلية والنقلية.

٤ - الاستصحاب.

الثاني في تحديد وظيفة المكلف أمام هذه الأصول العملية.

أما الكلام في المقام الأول: فيقع تارة في وجه حصر الأصول العملية

بأربعة، وأخرى في تفسير الأصول العملية العقلية وبيان أصنافها.

أما الأول فيمكن تقريبه بما يلي: وهو ان شروط اصولية المسألة لا تتوفر في غير هذه الأصول العملية الأربعة كأصالة الطهارة وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها، لأن غير هذه الأصول الأربعة من الأصول العملية على قسمين:

القسم الأول: مختص بالشبهات الموضوعية كقاعدي الفراغ والتجاوز وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده وقاعدة اليد ونحوها، فإن هذه القواعد جميعاً قواعد فقهية لا أصولية لعدم وقوعها في طريق عملية الاستنباط لإثبات الجعل الذي هو ملاك أصولية المسألة، وأما تطبيقها على مصاديقها فهو من باب تطبيق الجعل على مصاديقه لا لإثبات الجعل في الشريعة المقدسة كما هو شأن المسألة الأصولية.

القسم الثاني: لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يجري في الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدة الطهارة ونحوها، فإنها كما تجري في الشبهات الموضوعية كذلك تجري في الشبهات الحكمية.

وقد تسأل حينئذٍ هل أن قاعدة الطهارة قاعدة أصولية أو لا؟

والجواب ان فيه قولين، فذهب جماعة إلى القول الثاني منهم السيد الأستاذ ^(١) تتذّر والمحقق الخراساني ^(٢) تتذّر.

أما السيد الأستاذ تتذّر فقد أفاد في وجه ذلك، أن قاعدة الطهارة حيث أنها قاعدة مسلمة لدى الكل ولا نزاع ولا خلاف فيها بين الأصحاب حتى

١ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٩.

٢ - كفاية الأصول ص ٣٨٤.

الاحباريين منهم، فلذلك لا تكون من المسائل الأصولية، ومن هنا بنى نثر على ان مسألة حجية الظاهر ليست من المسائل الأصولية، باعتبار أنها مسألة مسلمة عند الجميع ولا نزاع فيها كبروياً أصلاً، ومعنى ذلك أن أصولية المسألة مرهونة بوجود الخلاف فيها ولو في الجملة.

وللنظر فيه مجال واسع، لان أصولية المسألة مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في مقام عملية الاستنباط لإثبات الجعل الشرعي الكلي أو الجزئي، وذلك لأن الحكم الشرعي الواقعي ان كان ضرورياً أو قطعياً، فهو واصل إلى المكلف مباشرة سواء أكان المكلف مجتهداً أم غير مجتهد، إذ وصوله لا يتوقف على واسطة ومقدمة خارجية كعملية الاستنباط والاجتهاد، لان المجتهد والعامي أمامه على حد سواء ولا يرجع العامي إلى المجتهد فيه، لأنه عالم به وجداناً فلا موضوع للتقليد فيه، وأما إذا لم يكن قطعياً أو ضرورياً، فوصوله بحاجة إلى واسطة وتلك الواسطة هي المسألة الأصولية، لأنها الحد الأوسط في عملية الاجتهاد والاستنباط لإثباته وإيصاله إلى المجتهد وهي تطبيق القواعد الأصولية العامة على عناصرها الخاصة لإثبات جعل الحكم الشرعي، وأما وصوله إلى العامي فإنما هو بالتقليد والرجوع إلى المجتهد.

وعلى هذا فكل مسألة تتوفر فيها هذه الخاصة وهي وقوعها الحد الأوسط في القياس لإثبات النتيجة فهي مسألة أصولية، ومن الواضح ان توفر هذه الخاصة في المسألة منوط بكون المسألة ظنية ولو من جهة واحدة وكانت حجة من هذه الجهة، فإذا كانت كذلك فهي مسألة أصولية بلحاظ هذه الجهة، وأما إذا كانت قطعية من جميع الجهات كما إذا كانت الرواية

قطعية سنداً ودلالة وجهة، فلا موضوع لأصوليتها وتوسطيتها، لأن الحكم الشرعي الواقعي واصل إلى المكلف بالوجدان مباشرة بدون واسطة كالحجية أو نحوها، ولا فرق حينئذٍ بين المجتهد والعامي فلا يرجع العامي إليه، إذ لا موضوع للتقليد حينئذٍ.

والخلاصة ان المسألة إذا كانت قطعية من تمام الجهات كالرواية المذكورة فلا موضوع لأصوليتها، لان أصوليتها متقومة بحجيتها وهي متقومة بكون المسألة ظنية ولو من بعض الجهات وإلا فلا موضوع لها، لأن جعل الحجية للمسألة منوط بعدم العلم بالواقع وجداناً، ومع العلم به كذلك فلا معنى لجعل الحجية لها لانه لغو وجزاف، وأما إذا كانت المسألة ظنية ولو من جهة واحدة فهي أصولية إذا ثبتت حجيتها من هذه الجهة، لان إثبات الحكم الشرعي جعلاً يتوقف على حجية هذه المسألة من الجهة المذكورة، باعتبار أن النتيجة تابعة لآخس المقدمتين، فإذاً تكون هذه المسألة هي الحد الأوسط لإثباته، ولا فرق في ذلك بين ان تكون هذه المسألة مسلمة عند الكل أو خلافية، لان أصولية المسألة لا تكون مرهونة بوجود الخلاف فيها وعدم كونها مسلمة عند الكل بل هي مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في قياس عملية الاستنباط والاجتهاد، ويكفي في ذلك كون المسألة حجة من جهة واحدة وان كانت من سائر الجهات قطعية، فإنها أصولية وان كانت مسلمة بين جميع المتقدمين والمتأخرين.

وعلى هذا فالآيات القرآنية قطعية سنداً وجهة ولكنها ظنية دلالة، وحيث ان دلالتها حجة على أساس حجية ظواهر الألفاظ بالسيرة القطعية

العقلانية المضادة شرعاً، فتكون حجيتها من المسائل الأصولية، لأنها تقع الحد الأوسط في طريق عملية الاستنباط وان كانت مسلمة بين جميع الأصحاب حتى الاخباريين.

فإذن كون حجية أصالة الطهارة متسالم عليها بين الأصحاب جميعاً وكذلك حجية ظواهر الألفاظ، لا يوجب خروجها عن كونها أصولية، إذ لا شبهة في وقوعها الحد الأوسط في القياس لإثبات النتيجة، ولا يمكن إثبات الحكم الشرعي جعلاً في الفقه بدون تطبيق كبرى حجية الظهور أو قاعدة الطهارة على عناصرها الخاصة.

فالنتيجة أن أصولية المسألة لا تكون مرهونة بوجود الخلاف فيها كما هو ظاهر السيد الأستاذ تذ، بل هي مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في القياس وان لم يوجد خلاف فيها.

وأما المحقق الخراساني تذ^(١) فقد ذكر ان أصولية المسألة مرهونة باشتراكها بين معظم أبواب الفقه، وحيث ان قاعدة الطهارة مختصة ببابها ولا تجري في سائر الأبواب، فلا تكون من المسائل الأصولية هذا.

والجواب ان أصولية المسألة بطبعها وان كانت تقتضي عمومها واشتراكها بين معظم أبواب الفقه، على أساس ان نسبتها إلى علم الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، إلا أن ذلك لا يقتضي اشتراك كل مسألة أصولية بين معظم أبواب الفقه، وإنما تقتضي كون المسألة الأصولية كبرى تنطبق على مصاديقها وعناصرها الخاصة في الفقه، أما كونها كبرى لمعظم

أبواب الفقه فهو لا يقتضي ذلك، ولا شبهة في أن قاعدة الطهارة قاعدة كلية تنطبق على مصاديقها وعناصرها في الفقه، غاية الأمر ان عناصرها محصورة في باب الطهارة وهذا الحصر لا يضر بكلية هذه القاعدة.

وان شئت قلت ان أصولية المسألة لا تتطلب كونها مشتركة بين معظم أبواب الفقه أو جميعها وإنما تتطلب كونها كبرى كلية تنطبق على عناصرها الخاصة في الفقه، وأما سعة دائرة عناصرها وضيقتها، فهي لا ترتبط بأصولية المسألة.

ومن هنا بنينا على أن أصالة الطهارة من المسائل الأصولية.
وعلى هذا فلا وجه لحصر الأصول العملية بالأربعة فالصحيح أنها خمسة، خامسها أصالة الطهارة.

وأما المورد الثاني وهو الأصول العملية العقلية، فهو على نوعين:
النوع الأول، قاعدة الاشتغال والاحتياط.
النوع الثاني، قاعدة قبح العقاب بلا بيان.
أما النوع الأول، وهو قاعدة الاشتغال والاحتياط، فالحاكم به العقل، وصغرى هذه القاعدة بلا منازع تمثل ثلاث مسائل:

الأولى: أطراف العلم الإجمالي بثبوت تكليف لزومي بينها وعدم وجود مانع من تنجيزه فيها.

الثانية: موارد الشك في الامتثال بعد اليقين بثبوت التكليف في الذمة.

الثالثة: الشبهات قبل الفحص.

ثم انه لا فرق بين ان تكون مولوية التكليف المشكوك في هذه المسائل

ذاتية أو عرضية، فإنه على كلا التقديرين لا مناص من تطبيق قاعدة الاشتغال عليها جميعاً وثبوت حق الطاعة فيها.

وأما النوع الثاني، وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالحاكم به العقل، والقدر المتيقن من مواردها الشك في ثبوت التكليف مشروطاً بشروط: الأول ان يكون الشك فيه بدوياً.

الثاني: ان يكون ذلك بعد الفحص بالمقدار اللازم في مظانه واليأس من الظفر بدليل.

الثالث ان تكون مولويته عرضية.

فإذا توفرت هذه الشروط جميعاً فيه، فلا شبهة في انه من صغريات هذه القاعدة بلا منازع وعدم ثبوت حق الطاعة فيه للمولى جزماً. وأما إذا كانت مولويته ذاتية كمولوية الله سبحانه وتعالى، فهل يمكن تطبيق هذه القاعدة عليه أيضاً أو انه حينئذٍ من صغريات قاعدة الاشتغال وحق الطاعة؟

والجواب ان فيه قولين: المعروف والمشهور بين الأصوليين القول الأول وهو ان المقام من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث انهم لم يفرقوا في جريان هذه القاعدة بين المولوية الذاتية والمولوية العرضية، وذهب جماعة^(١) إلى انه من صغريات قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، وسوف نشير إلى كلا القولين في المسألة وما هو الصحيح منهما.

ثم ان الاختلاف بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة الاشتغال ليس

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

وأما الثاني، فلان مفاد القاعدة الأولى إدراك العقل قبح العقاب على مخالفة الواقع بلا بيان وانه ظلم وقبيح، ومفاد القاعدة الثانية إدراكه حسن العقاب عليها وانه عدل، ولهذا لا يمكن اجتماعهما في مورد واحد، نعم قد يقع الاشتباه في ان المورد هل هو من موارد القاعدة الأولى أو الثانية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان الأصول العملية الشرعية تتنازع عن الأصول العملية العقلية في نقطتين:

الأولى: ان الأصول العملية الشرعية تتبع في سعتها وضيقتها سعة مدلول أدلة حجيتها وضيقة كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعية، فإن اتساع دائرتها أو ضيقها يتعين من قبل أدلتها ومدى استيعابها واتساعها، ومن هنا يقع الكلام في ضمن البحوث القادمة عن سعة دائرة هذه الأصول العملية وضيقتها من قبل أدلتها وأنها هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أو مختصة بالشبهات الموضوعية فقط، وأيضاً أنها هل تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو لا، وهذه البحوث جميعاً سوف تأتي في محلها، والفرض في المقام الإشارة إلى أن تحديد هذه الأصول العملية الشرعية سعة

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

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

الثانية: ان الأصول العملية العقلية لا تصلح ان تعارض الأصول العملية الشرعية، لأن أصالة البراءة العقلية معلقة على عدم البيان والاستصحاب بيان وكذلك الاحتياط الشرعي، فإنه بيان منجز للواقع، وعلى هذا فالأصول العملية الشرعية كالاستصحاب المثبت للتكليف والاحتياط الشرعي واردة على أصالة البراءة العقلية، لأن موضوعها عدم البيان وهذه الأصول بيان شرعاً، فتكون واردة عليها ورافعة لموضوعها وجداناً.

وأصالة الاشتغال معلقة على تنجز التكليف في المرتبة السابقة، والمفروض ان استصحاب عدم ثبوت التكليف يثبت عدم تنجزه فيها، فيكون رافعاً لموضوعها وكذلك أصالة البراءة الشرعية، فإنها تثبت عدم تنجز التكليف الواقعي وكذا قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنها رافعة لموضوع قاعدة

الاشتغال جزماً.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان حكم العقل العملي سواء كان بالبراءة أو بالاشتغال معلق على عدم جريان الأصول العملية الشرعية في مورده، باعتبار أنها رافعة لموضوعه وجدانا.

نعم قد يقع التعارض بين الأصول العملية الشرعية بعضها مع بعضها الآخر كالتعارض بين الاستصحابين أو بين الاستصحاب وأصالة البراءة، فعلى الأول يسقط كلا الاستصحابين معاً وعلى الثاني قدم الاستصحاب عليها بملاك الجمع الدلالي العرفي لا بملاك الحكومة أو الورد، وتفصيل كل ذلك يأتي في ضمن البحوث القادمة.

وأما الكلام في المقام الثاني: فيقع تارة في وظيفة المكلف أمام أصالة البراءة العقلية سعة وضيقتاً وأخرى أمام أصالة البراءة الشرعية كذلك، فهنا مقامان:

المقام الأول في تحديد وظيفة المكلف سعة وضيقتاً أمام أصالة البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

المقام الثاني في تحديد وظيفة المكلف كذلك أمام أصالة البراءة الشرعية. أما المقام الأول: فيقع الكلام في انه هل يمكن تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان على التكليف المشكوك ثبوته بالشك البدوي المستقر أي بعد الفحص اللازم إذا كانت مولويته ذاتية والحكم بقبح العقاب عليه، أو انه لا يمكن والمرجع فيه قاعدة الاشتغال وحق الطاعة.

والجواب ان المعروف والمشهور بين الأصوليين القول الأول وان المرجع

فيه قاعدة قبيح العقاب بلا بيان، بلا فرق بين ان تكون مولوية التكليف المشكوك ثبوته ذاتية أو عرضية، ولكن ذهب جماعة إلى القول الثاني وان المرجع فيه قاعدة الاشتغال وحق الطاعة دون قاعدة القبح.

أما القول الأول فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني^(١) **تَدُّ** من ان التكليف المولوي إذا وصل إلى المكلف بعلم وجداني أو تعبدى، استقل العقل العملي بلزوم التحرك نحو امتثاله، باعتبار انه يدرك استحقاق العقوبة على مخالفته وهو المحرك الأساسي نحو الطاعة والامتثال، وأما إذا لم يصل إلى المكلف لا بعلم وجداني ولا بعلم تعبدى، فلا مقتضى لحكم العقل بلزوم التحرك نحو امتثاله، على أساس ان العقل العملي يدرك ان العقاب عليه بلا بيان وهو قبيح، إذ ليس هنا إلا احتمال التكليف، والاحتمال لا يصلح ان يكون بياناً ومحركاً نحوه إذا كان بعد الفحص. ولهذا يدرك عقله بان العقاب عليه من العقاب بلا بيان وهو قبيح وظلم.

والخلاصة ان التكاليف الإلزامية بوجوداتها الواقعية لا تكون محرقة ومؤثرة وإنما تكون محرقة ومؤثرة بوجودها الواصل ولو بعلم تعبدى، ومجرد احتمال ثبوتها في الواقع ليس نحو وصول لها، فلهذا يكون العقاب عليه بلا بيان.

وقد علق عليه بعض المحققين^(٢) **تَدُّ** بتقريب، ان المحرك تارة يكون

١ - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٦.

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢٧.

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

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

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

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

وبكلمة أن احتمال التكليف في نفسه مساوق لإحتمال العقاب وهذا هو منشأ قاعدة حق الطاعة، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون وصول التكليف بالوجدان أو بالتعبد أو بالاحتمال، فإنه على جميع التقادير منجز ومحرك، وأما تطبيق قاعدة القبح على المقام، فهو يتوقف على إثبات ان احتمال التكليف لا يصلح بياناً في المرتبة السابقة وهو بحاجة إلى دليل.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني تَنَبُّهُ من الوجه لإثبات توسعة قاعدة القبح يكون مرجعه إلى المصادرة، لانه تَنَبُّهُ جعل مدعاه دليلاً وبرهاناً، لان المدعى هو ان احتمال التكليف لا يكون محرماً ومنجزاً، ولكنه تَنَبُّهُ جعل ذلك دليلاً وبرهاناً في المسألة، حيث قال إن المرجع في المقام قاعدة القبح، لان العقل يرى ان العقاب على مخالفته عقاب بلا بيان وهو قبيح وظلم، معللاً بان احتمال التكليف لا يكون بياناً وهو عين المدعى، فلهذا يكون هذا الوجه ساقطاً لان مرده إلى المصادرة.

والخلاصة ان قاعدة القبح وان كانت قاعدة تامة وضرورة كبروية إلا أنها لا تثبت صغراها، وهي ان احتمال التكليف لا يكون محرماً ومنجزاً، لانه

بحاجة إلى دليل من الخارج، والمفروض انه لم يأت بدليل وبرهان على ذلك، ومن الواضح ان عدم قيام الدليل والبرهان على ذلك، يكفي في محركيته لأنها لا تحتاج إلى دليل كما مرّ.

فإذن من يدعي ان احتمال ثبوت التكليف في الواقع محرك ومورد لقاعدة الاشتغال وحق الطاعة، لا يكون ملزماً في إثبات مدعاه بإقامة دليل على ذلك، لأن هذه الدعوى على القاعدة، ومن يدعي انه ليس بمحرك ومنجز وانه مورد لقاعدة القبح، ملزم بإقامة برهان على ذلك، باعتبار انه يدعي على خلاف القاعدة هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب، ان الظاهر هو أن المحقق النائيني تتجد قد اعتمد في هذا الوجه على السيرة العقلائية الجارية بينهم، وهي ان الموالي العرفية لا يواخذون عبيدهم على مخالفة التكليف في حالات الشك والجهل به، ومنشأ هذه السيرة الارتكازية الراسخة في أعماق النفوس الموافقة للفطرة والجبلة وهو قبح العقاب بلا بيان وعدم صلاحية احتمال ثبوت التكليف في الواقع للبيان، ومن هنا تكون قاعدة القبح قاعدة ارتكازية وموافقة للجبلة والفطرة، فإذن لا يكون مرجع هذا الوجه إلى المصادرة هذا.

ولكن هنا إشكالاً آخر وهو أن هذه السيرة وان كان ثابتة إرتكازاً وموافقة للفطرة، إلا أن موردها المولوية العرفية العرضية دون المولوية الذاتية. والجواب ان اعتماد المحقق النائيني تتجد على السيرة العقلائية الإرتكازية الموافقة للوجدان والفطرة إنما هو على أساس انه لا يرى فرقاً في حق الطاعة بين المولوية الذاتية والمولوية العرضية كما هو المعروف والمشهور

بين الإصحاب، وعلى ذلك فمن يدعي الفرق بينهما بأن المرجع في حالات الشك في التكليف وإحتمال ثبوته في المولوية الذاتية قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، والمرجع في حالات الشك في الموليوات العرضية قاعدة القبح، فعليه ان يبين نكات الفرق بين البابين هما باب المولوية الذاتية والمولوية العرضية. الذي يظهر من القائل بهذا الفرق نكتتان:

النكته الأولى: ان المولوية العرضية مولوية جعلية اعتبارية تتبع الجعل والاعتبار في السعة والضيق كسائر الأحكام الشرعية.

وعلى هذا فلا نعلم جعلها واعتبارها في حالات الشك بالواقع وعدم العلم به لا وجدانا ولا تعبداً، فإذا لم نعلم بجعلها في موارد الجهل وحالات الشك في التكليف، فالقدر المتيقن هو ان مولوية المولى العرفي مجعولة في حالات العلم بالتكليف دون حالات الشك به، فإذا لا يكون الشك في التكليف شكاً في المولوية وهذا بخلاف حالات الشك بالتكليف في المولوية الذاتية، فإنه شك في التكليف المولوي والشك فيه مساوق للشك في العقاب واحتماله، فلذلك يكون المرجع فيه قاعدة حق الطاعة، بينما لا يكون في حالات الشك في التكليف في المولوية الجعلية شك في التكليف المولوي، لأن القدر المتيقن هو جعل المولوية للمولى العرفي في حال العلم به لا مطلقاً، وهذا هو الفرق بين المولوية الذاتية وبين المولوية الجعلية هذا.

ويمكن المناقشة فيه أولاً، أن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول وان كان ممكناً ثبوتاً، وعلى هذا فلا مانع بحسب مقام الثبوت من أخذ العلم بجعل المولوية للمولى العرضي في موضوع

نفسها في مرتبة المجعول، إلا انه بحاجة إلى دليل ولا دليل على ذلك في مقام الإثبات، بل الدليل في مقام الإثبات يدل على أنها مجعولة له مطلقاً، لان ما دل من الدليل على مولوية الرسول ﷺ والأئمة الاطهار عليهم السلام مطلق، ومقتضى إطلاقه أنها مجعولة لهم عليهم السلام مطلقاً لا مقيدة بالعلم بها، وعلى هذا فما صدر من النبي الأكرم ﷺ بعنوان ثانوي كما في منطقة الفراغ، فهو حكم مولوي صدر من المولى سواء أكان المكلف عالماً به أم لا، لأنه حكم مولوي في الواقع، غاية الأمر ان المكلف جاهل به.

وعلى هذا فالشك في التكليف الصادر من المولى العرضي واحتمال ثبوته في الواقع شكاً في التكليف المولوي، والمفروض ان الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب، فإذن يكون داخلياً في صغرى قاعدة حق الطاعة دون قاعدة القبح، وعليه فلا فرق بين المولوية الذاتية والمولوية الجعلية.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم الفرق بين المولوية الذاتية والمولوية العرضية واطلاق الأولى واختصاص الثانية بمجال العلم بها، ولكن دعوى ان احتمال التكليف في المولوية الذاتية مساوق لإحتمال العقاب، يرجع إلى دعوى أن العقل العملي يدرك ذلك، وان كان هذا الاحتمال بعد الفحص والتحقيق عن الدليل في الشبهات الحكمية واليأس من الظفر به، ولكن لقائل ان يقول ان العقل العملي لا يدرك ذلك إذا كان احتمال التكليف بعد الفحص، وكلتا الدعويين بحاجة إلى الإثبات، والمفروض ان القائل بالدعوى الأولى لم يقم برهاناً عليها غير دعوى ان احتمال التكليف المولوي مساوق لاحتمال العقاب، ولكن هذه الدعوى وان كانت صحيحة في الجملة،

إلا أن الكلام في إطلاقها وشمولها حتى احتمال التكليف بعد الفحص والتحقيق، بل لا يبعد دعوى أن العقل بحسب فطرته وجبلته يدرك أن احتمال التكليف في الشبهات الحكمية بعد الفحص والتحقيق واليأس من الظفر بدليل مما لا قيمة له وأن وجوده كالعدم والعقاب عليه عقاب بلا بيان.

النكته الثانية: أن مولوية المولى الحقيقي ذاتية مطلقة كاملة ولا حدود ولا نهاية لها، على أساس أنه الخالق المطلق والمنعم والرزاق والقادر والعالم بكل شيء وله الولاية المطلقة على التشريعات والتكوينيات، بينما المولى العرفي وله تكون مولويته محدودة بمحدود التشريعات فقط في الجملة، وهذا الفرق والاختلاف بينهما يؤدي إلى هذه النتيجة وهي ثبوت حق الطاعة وشكر المنعم في حالات الشك في التكليف المولوي الحقيقي وعدم ثبوته في حالات الشك في التكليف المولوي الجعلي.

والجواب أن المولى الحقيقي وأن كانت مولويته كاملة ومطلقة ولا حدود لها في التكوينيات والتشريعات، بينما تكون مولوية المولى الاعتباري محدودة وضعيفة وفي التشريعات فقط، إلا أن مولويته المطلقة اللامحدودة في التكوينيات والتشريعات وأن كانت تفرض على العبد الإطاعة، إلا أنها لا تحدد حدودها ولا تتعين موردها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن المولوية التي هي عبارة عن ثبوت حق الطاعة على قسمين: الأول المولوية الذاتية وهي منحصرة بمولوية القادر المطلق ولا تحتاج إلى جعل جاعل.

الثاني المولوية الجعلية التي هي مجعولة من قبل الله تعالى كمولوية

الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

ثم ان المولوية المجعولة تتبع في السعة والضيق جعل الجاعل، والظاهر اختصاص جعل المولوية للموالي العرفية العرضية في خصوص الأحكام المعلومة بالعلم الوجداني أو التعبدي هذا.

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

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم اختصاص جعلها مجال العلم لا مطلقاً، ولكن الكلام في أن الشك في التكليف المولوي الذاتي المساوق للشك في ثبوت حق الطاعة هل هو محرك ومنجز أو لا؟

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

ومن ناحية أخرى، أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان وان كانت قاعدة ارتكازية ثابتة في أعماق النفوس كالجبلية والقطرة، إلا أنها لا تعين صغرها ولا تقول بان الاحتمال محرك وبيان على الواقع المشكوك ومنجز او انه ليس

بيانا، فتعيين الصغرى إنما هو بيد العقل العملي، ودعوى انه يدرك ان المقام من موارد قاعدة الاشتغال وحق الطاعة وان الإحتمال بيان ومنجز.

مدفوعة بأن هذه الدعوى بحاجة إلى دليل وبرهان ولا برهان على ذلك، باعتبار ان هذا الإدراك العقلي ليس وجدانياً ولا من الضروريات كي لا يحتاج إلى برهان، كما ان دعوى أن هذا الاحتمال ليس بياناً ومنجزاً للواقع، وان المقام من صغريات قاعدة القبح بحاجة إلى دليل وبرهان.

ودعوى أن حق الطاعة للمولى الحقيقي ثابت في المرتبة السابقة على أوامره ونواهيه، وأما في المولى الاعتباري فهو ليس بثابت في المرتبة السابقة وإنما هو ثابت في أوامره ونواهيه فحسب، وعلى هذا فلا يدرك العقل إلاّ ثبوت حق الطاعة في أوامره ونواهيه الواصلتين إلى المكلف وإلا فلا أثر لهما. مدفوعة، بأنه ان أريد بذلك أن مولوية المولى الإعتباري مختصة بحال العلم بها، فيرد عليه ما تقدم من ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أن الدليل في مقام الإثبات يدل على أن المجعول مولويته مطلقاً وان لم يعلم بها، وإن أريد بذلك ان المولى أوجب إطاعة أوامره ونواهيه من دون جعل المولوية له، فيرد عليه انه لا يرجع إلى معنى محصل، لوضوح أن وجوب إطاعة أوامره ونواهيه من جهة أنه مولى في المرتبة السابقة إما ذاتاً أو جعلاً، بل لو صرح بوجوب إطاعة أوامره ونواهيه، فهو يكشف عن جعل المولوية له في المرتبة السابقة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان كلتا التقنيتين المذكورتين لا تصلح ان تكون فارقة بين المولى الحقيقي الذاتي والمولى الإعتباري الجعلي،

لأن احتمال التكليف المولوي لا يخلو من أن يكون بياناً ومنجزاً له على تقدير ثبوته في الواقع أو لا، فعلى الأول يكون المورد من موارد حق الطاعة حتى في المولوية الجعلية، وعلى الثاني يكون المورد من موارد قاعدة القبح حتى في المولوية الذاتية، وتعيين ان المورد من موارد قاعدة حق الطاعة أو قاعدة القبح مطلقاً بحاجة إلى دليل وبرهان.

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

الأول: ان الشارع بيّن الأحكام الشرعية بما لها من الموضوعات والمتعلقات بتمام شروطها وقيودها من دون بيان طريقة امتثالها، وسكوت الشارع عنه يدل على أنه ليس لدى الشارع طريقة خاصة لامتثالها، وطريق الامتثال وهو الطريق المتبع لدى العرف والعقلاء المرتكز في أذهانهم، وحيث ان الطريقة المتبعة عند العقلاء في حالات الشك في التكليف إذا كان بعد الفحص والتحقيق هي تطبيق قاعدة القبح دون قاعدة حق الطاعة، فلذلك أصبح تطبيق قاعدة القبح في هذه الموارد أمراً مرتكزاً في الأذهان، ولو كانت للشارع طريقة أخرى لامتثال أحكامه الشرعية مخالفة لطريقة العرف والعقلاء ولو في بعض الموارد، لكان عليه التنبيه عليها، مثلاً إذا فرضنا ان المطلوب لدى الشارع في حالات الشك في التكليف واحتمال ثبوته قاعدة حق الطاعة دون قاعدة القبح، لكان عليه التنبيه على خطأ طريقة العقلاء في هذا المورد، وحيث انه لم يرد تنبيه من الشارع على ذلك لا تلويحاً ولا تصريحاً، فيعلم انه ليس لديه طريقة أخرى للامتثال غير الطريقة المتبعة لدى العرف والعقلاء.

ودعوى ان العقل العملي يدرك ان المرجع في حالات الشك في المولوية الذاتية قاعدة حق الطاعة دون قاعدة القبح، وهذا يكفي في ان طريقة العقلاء في كيفية الامتثال وحدوده لا تكون متبعة مطلقاً.

مدفوعة بأن إدراك العقل ذلك مطلقاً حتى بعد الفحص والتحقيق وعدم الظفر بدليل في المسألة أول الكلام وبمحااجة إلى الإثبات كما عرفت، باعتبار ان هذا الحكم العقلي ليس من الأوليات والضروريات التي قياساتها معها.

الثاني: أن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء أن احتمال التكليف المولوي بعد الفحص والتحقيق عن الدليل واليأس عن الظفر به لا أثر له ولا يكون محرماً ومنجزاً ولا يحكم العقل العملي على خلافه حتى في المولوية الذاتية كما تقدم، ولو كان هذا الارتكاز خطأً بنظر الشارع ومخالفاً للأغراض التشريعية لنبه عليه وردع عنه، فمن عدم الردع يكشف الإمضاء.

فالنتيجة في نهاية المطاف هي عدم ثبوت قاعدة الاشتغال وحق الطاعة في الأحكام الشرعية المشكوكة والمحتملة بعد الفحص والتحقيق عن الدليل وعدم الظفر به، وعندئذٍ فلا محالة يكون المرجع قاعدة القبح بلا فرق بين المولوية الذاتية والمولوية الجعلية.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني^(١) تثبت من أن كل حكم من أحكام العقل العملي يكون مردّه إلى حكمه الرئيسي الأولي الذاتي وهو حكمه بقضيتي قبح الظلم وحسن العدل، مثلاً يحكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب، فإنه في الحقيقة يرجع إلى أنه عدل، ويحكم بقبح ضربه للإيذاء فإنه

يرجع إلى أنه ظلم.

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

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

وقد علق عليه بعض المحققين^(١) نكراً بما حاصله هو ان حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ليس هو الأصل والأساس لأحكام العقل العملي كافة، لان قضية قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن ان تكون من القضايا الأولية، لأن الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه، فلا بد حينئذٍ من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي في نفسه في المرتبة السابقة، وترك شكر المنعم ظلم باعتبار ان العقل يدرك ان له حق الشكر في المرتبة السابقة، فصدق الظلم يتوقف على إدراك العقل وجود حق للغير في المرتبة السابقة حتى يكون تفويته ظلماً، وعلى هذا ففي المقام لا بد أولاً من النظر إلى ان

حق الطاعة ثابت للمولى في المرتبة السابقة في حالات الشك في التكليف واحتمال ثبوته في الواقع أو أنه غير ثابت إلا في التكاليف الواصلة بالعلم الوجداني أو التعبدى، فإذا نتج البحث في المقام إلى أن حق الطاعة ثابت في هذه الحالات أو لا، فإن ثبت فتركه ظلم وإلا فلا ظلم، ولا وجه لجعل مصب البحث في أن ترك الطاعة في الحالات المذكورة ظلم أو لا، وعلى هذا الأساس فإن أراد تَنَهُُّ من الحجة ما يصح العقاب، فيرد عليه أولاً أن القضية حينئذ تكون بشرط المحمول، إذ معناها أنه إذا قام ما يصح العقاب، يصح عقابه وهو كما ترى، وثانياً أن دعوى عدم انطباقها على الوصول الإحتمالي أول الكلام، لأن مرجعها إلى أن الوصول الاحتمالي ليس مصححاً للعقاب، لانه ليس بحجة فيكون الدليل عين المدعى، وان أراد تَنَهُُّ من الحجة العلم، فهو أول الدعوى وبجاجة إلى الإثبات،

فالنتيجة أن ما ذكره تَنَهُُّ من التعليق يرجع إلى أمرين:

الأول: أن قضية قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن أن تكون أولية بل هي في طول قضية أخرى، وهي ثبوت حق للغير في المرتبة السابقة وهي أيضاً من مدركات العقل العملي كالقضية الأولى.

الثاني: انه لا يمكن ان يراد من الحجة ما يصح العقاب ولا العلم.

وللمناقشة في كلا الأمرين مجال، أما الأمر الأول فلا شبهة في أن قضية قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولية الفطرية وثابتة في أعماق النفوس كالجبلية، وأما القضية الأخرى وهي إدراك حق للغير في المرتبة السابقة فهي موضوع قضية قبح الظلم وملاكها، لأن تمام موضوعها وملاكها هو ثبوت

الحق للمظلوم في المرتبة السابقة، إذ معنى الظلم هو سلب ذي حق حقه وعنوان الظلم عنوان مشير إلى ذلك، فإذن ليس هنا قضيتان مستقلتان موضوعاً ومحمولاً، بل القضية الثانية تمام الموضوع والملاك للقضية الأولى وهي قضية قبح الظلم وحسن العدل، ومن الواضح ان العقل إنما يحكم بقبح الظلم وحسن العدل بعد إحراز موضوعه وملاكه، ومع الشك فيه وعدم إحرازه لا يحكم بذلك، ومن الطبيعي أن حكم العقل بقبح الظلم أو حسن العدل لا يكون إلا بعد إحراز تمام موضوعه وملاكه، أو فقل إنه إذا صدق عنوان الظلم في الخارج وتحقق، فلا شبهة في قبحه وإنه أمر فطري أولي فلا يحتاج إلى أي مؤنة زائدة، وأما إنكار الأشاعرة قبح الظلم فهو مكابرة منهم في مقابل أمر فطري ضروري، بل لهم طفرات أخرى لا تقل عن ذلك، كإنكارهم حدوث القرآن وكونه قديماً والإختيار للإنسان وكونه مجبوراً لا حول له ولا قوة، فإن كل ذلك خلاف الضرورة والوجدان، هذا إضافة إلى أنهم لا ينكرون إدراك العقل قبح الظلم وحسن العدل، وإنما ينكرون ان فعل العبد لا يتصف بالقبح أو الحسن بملاك ان فعله لا يكون اختيارياً حتى يتصف بالحسن أو القبح.

وأما ما ذكره ابن سينا من أنه لو لا بناء العقلاء عليهما، فلا يحكم عقلنا بقبح الظلم وحسن العدل، فهو مبني على نقطة خاطئة وهي تخيله ان إدراك عقله قبح الظلم وحسن العدل إنما هو من جهة بناء العقلاء عليهما لا من جهة الفطرة، مع أن لازم ذلك هو ان العقل لا يدرك قبح الظلم قبل وجود العقلاء على سطح الأرض وهو كما ترى.

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

فالتنتيجة ان قضية قبح الظلم وحسن العدل، قضية فطرية أولية يدركها العقل العملي فطرة وجبلة.

وأما الأمر الثاني: الظاهر ان المحقق الأصفهاني تئذٍ أراد من الحجة المنجزية، فعندئذٍ لا يلزم كون القضية بشرط المحمول، وأما المصادرة فهي أيضاً غير لازمة، لأن المحقق الأصفهاني تئذٍ يرى ان احتمال التكليف إذا كان بعد الفحص، لا يصلح أن يكون منجزاً وحجة، على أساس أن عدم صلاحيته للتنجيز أمراً مرتكزاً لدى العرف والعقلاء.

فالنتيجة أنه تتأكد قد اعتمد على هذا الارتكاز وهو حجة لعدم الردع عنه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني^(١) تتأكد أيضاً، وحاصل ما أفاده تتأكد ان الحكم الشرعي على قسمين:

الأول الحكم الإنشائي، وهو الحكم الذي لا يكون باعثاً ومحركاً. الثاني الحكم الحقيقي الذي هو مدار الإطاعة والعصيان، وهو متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقراح الداعي في النفس ومع عدم الوصول فلا تكليف حقيقي، وحينئذٍ فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التكليف الحقيقي.

ثم أورد تتأكد على هذا البيان، بأن عدم العقاب لعدم التكليف الحقيقي أمر وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعدة القبح الثاني دون الأول، هذا إضافة إلى أن قاعدة القبح مما اتفق عليه الكل، وتقوم التكليف بالوصول محل خلاف هذا.

وقد أورد عليه بعض المحققين^(٢) تتأكد بأمرين:

الأول يمكن ان يقال ان التكليف الحقيقي متقوم بالوصول الأعم من الوصول الاحتمالي بناء على سعة دائرة حق الطاعة، وعليه فما ذكره المحقق الأصفهاني تتأكد مبني على ضيق دائرة حق الطاعة في المرتبة السابقة، بدعوى ان الوصول الاحتمال بعد الفحص لا يكون مقوماً للتكليف ومنجزاً له وهذا

١ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٦٦.

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢٨.

لا يكون إلا مصادرة هذا.

ويمكن المناقشة فيه بما مرّ من ان عدم صلاحية احتمال التكليف بعد الفحص لان يكون مقوماً للتكليف ومنجزاً له أمر مرتكز عند العرف والعقلاء فلا يحتاج إلى إقامة دليل، وعدم تبلور هذه القاعدة أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلا في زمن المحقق تذ لا يكون دليلاً على عدم ارتكازيتها، ومن المعلوم ان ارتكازية جوهر هذه القاعدة ولبها ثابتة في زمن المعصومين عليهم السلام، فلو كانت مخالفة للاغراض التشريعية، فبطبيعة الحال نهى الشارع عن العمل على طبقها.

ودعوى أنا لو سلمنا ان التكليف الحقيقي متقوم بالوصول العلمي الوجداني أو التعبدي دون الوصول الاحتمالي، إلا أن ملاكاته في مرحلة المبادئ كالمصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض حيث أنها أمور واقعية تكوينية، فتكون محفوظة في حالات العلم والجهل والشك، وبما أن هذه المبادئ هي حقيقة الحكم وروحه، فاحتمال وصولها يكفي لمنجزيتها ومعها يثبت حق الطاعة.

مدفوعة بأن مبادئ الحكم وان كانت حقيقة الحكم وروحه، إلا أن الحكم إذا كان وصوله وتنجزه مشروطاً بالعلم به أو قيام الحجة عليه، فبطبيعة الحال يكون وصول المبادئ وتنجزها مشروطاً بذلك، لأن وصول المبادئ إنما هو بوصول الحكم، ولا يمكن افتراض وصول المبادئ وتنجزها بدون وصول الحكم وتنجزها، لأن شروط الحكم هي شروط المبادئ سواءً كانت في مرحلة الجعل أم في مرحلة التنجز.

وان شئت قلت، أن الوصول الاحتمالي إذا كان محركاً ومنجزاً للمبادئ فهو محرك ومنجز للحكم أيضاً، ولا وجه للقول بأنه منجز للمبادئ دون الحكم، فعلى القول بسعة دائرة حق الطاعة فإنه منجز للحكم والمبادئ معاً، وعلى القول بضيق دائرته لا يكون منجزاً لشيء منهما، فإذن الفرق بان الحكم الحقيقي متقوم بالوصول العلمي دون الأعم منه ومن الاحتمالي، وأما مبادئه فهي غير متقومة بالوصول العلمي فقط بل بالأعم منه ومن الوصول الاحتمالي، لا وجه له أصلاً هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان للحكم الإنشائي تفسيرين:

الأول أن الغرض مترتب على نفس الإنشاء والجعل كإنشاء الأمر للامتحان أو لغرض آخر، فإن مفعوله ينتهي بإنشاء الإنشاء فلا حكم في هذا الفرض، هذا في مقابل الحكم الحقيقي وهو الحكم المجعول بداعي البعث والزجر الناشئ من الملاك القائم بمتعلقه. ويدور مداره وجوداً وعدمًا.

الثاني الحكم الإنشائي، وهو الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهذا الحكم الإنشائي طالما يكون في مرحلة الإنشاء لا أثر له ولا يكون حكماً حقيقة في هذه المرحلة، وأما إذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فيكون حكماً حقيقةً، غاية الأمر ان كان موضوعه أمراً خارجياً كالاستطاعة والبلوغ والعقل وغير ذلك، فلا تكفي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في تنجزه بل لا بد من وصوله بالعلم الوجداني أو التعبدية، وأما إذا كان وصوله إلى المكلف مأخوذاً في موضوعه، فعندئذ تكون فعليته بفعلية موضوعه مساوقة لتنجزه،

ولكن الكلام في أن المأخوذ في الموضوع هل هو وصوله بالأعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي والوصول الإجمالي أو لا، ففيه وجهان:

فعلى القول بسعة دائرة حق الطاعة هو الوجه الأول، وعلى القول بضيق دائرته هو الوجه الثاني، وقد تقدم ان الأظهر هو القول بالضيق هذا.

ولكن ظاهر هذا الوجه هو ان وصول الحكم قد اخذ في موضوع نفسه، فلهذا قال تَتَدُّ ان التكليف الحقيقي متقوم بالوصول، فإن الوصول إذا لم يكن مأخوذاً في موضوعه، فلا يكون التكليف الحقيقي متقوماً به، لأن التكليف الإنشائي إنما يصبح حقيقياً إذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج سواء وصل إلى المكلف أم لا، لأن الوصول موجب لتنجزه لا مقوم لحقيقته.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذا الظاهر، لان من يستدل بهذا الوجه يرى استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وعليه فكيف يستدل به، فإذا ن لا بد أن يكون مراده من التكليف الحقيقي هو التكليف الباعث والمحرك فعلاً، ومن المعلوم انه متقوم بالوصول الوجداني أو التعبدي ولا قيمة للوصول الاحتمالي إذا كان بعد الفحص.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية:

الأولى: ان في الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بدليل اتجاهين: الأول الاتجاه المشهور بين الأصحاب هو ان الأصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان مطلقاً أي بلا فرق بين أن يكون الشك في المولوية الذاتية أو المولوية الجعلية.

الثاني أن الأصل الأولي فيها قاعدة الاشتغال وحق الطاعة دون قاعدة القبح في خصوص ما إذا كان الشك في المولوية الذاتية دون المولويات الجعلية، وقد اختار هذا الاتجاه بعض المحققين^١، وقد مرّ أن الأظهر هو الاتجاه الأول.

الثانية: أنه لا فرق بين المولى الحقيقي والمولى الجعلي، فعلى كلا التقديرين يكون الشك في التكليف شكاً في التكليف المولوي سواء أكانت مولويته ذاتية أم جعلية، لما تقدم من عدم اختصاص المولوية الجعلية بصورة العلم وعدم ثبوتها في حال الشك والجهل.

الثالثة: ان إثبات كل من الاتجاهين بحاجة إلى دليل وبرهان، لا أن الإتجاه الأول بحاجة إلى دليل دون الثاني إلاّ بناءً على أن احتمال التكليف المولوي مساوق لاحتمال العقاب مطلقاً وان كان الاحتمال بعد الفحص، ولكن تقدم ان المرتكز لدى العرف والعقلاء أنه لا يصلح أن يكون منجزاً وبيانا مطلقاً.

الرابعة: ان الفرق بين المولوية الذاتية والمولوية الجعلية وان كانت كبيرة، فإن المولوية الذاتية مولوية مطلقة كاملة ولا حدود لها في التكوينيات والتشريعات، بينما المولوية الجعلية مولوية محدودة في التشريعات فحسب، إلا أن هذا الفرق الكبير بينهما ذاتاً لا يؤدي إلى الفرق بينهما في حق الطاعة، لأن مسألة حق الطاعة ترتبط بإدراك العقل العملي وحكمه باستحقاق العقوبة والثوبة في مرحلة الامتثال والالتقياد، لانه يدرك ان المؤثر في هذه المرحلة إنما هو مولوية المولى، وأما كون هذه المولوية ذاتية فلا تأثير

لها فيما هو منشأ حق الطاعة كما تقدم.

ومن هنا قلنا ان الصحيح ما هو المشهور بين الأصوليين من أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص، قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة حق الطاعة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو ان الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص اللازم هل هو أصالة البراءة العقلية أو أصالة الاشتغال وحق الطاعة، وقد تقدم ان الأظهر هو الأول.

المقام الثاني: أن وظيفة المكلف في الشبهات الحكمية بعد الفحص اللازم عن الدليل فيها وعدم الظفر به، هل هو أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاحتياط الشرعية؟

والجواب ان الكلام يقع فيه في موردين:

الأول: في أصالة البراءة الشرعية.

الثاني: في أصالة الاحتياط الشرعية.

أما الكلام في المورد الأول: فيقع في جهتين:

الأولى: في مفاد أصالة البراءة الشرعية سعة وضيقاً.

الثانية: في نسبة أدلتها إلى أدلة الاحتياط.

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد استدل عليها بالكتاب والسنة

والإجماع والاستصحاب، أما الكتاب فبعدة من الآيات:

منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وتقريب الاستدلال به، أن بعث الرسول في الآية الشريفة كناية عن بيان الأحكام الشرعية للناس وإتمام الحجّة عليهم، فلا عقاب على مخالفة كل حكم من الأحكام الشرعية قبل البيان وإتمام الحجّة، لان الله تعالى قد نفى العذاب قبل بعث الرسول الذي هو كناية عن بيان الأحكام الشرعية. فالنتيجة ان مفاد هذه الآية المباركة نفي العقاب قبل بيان التكليف وإيصاله وإتمام الحجّة عليه، وهذا هو مفاد أصالة البراءة الشرعية والعقلية معاً هذا.

وقد نوقش في دلالة هذه الآية الكريمة بوجوه:

الوجه الأول^(١): ان الآية الكريمة ناظرة إلى نفي العذاب الدنيوي عن الأمم السابقة، ولا تدل على نفي العذاب الأخروي على مخالفة التكليف المشكوك في الشبهات الحكمية، وعليه فيكون مفاد الآية الإخبار عن نفي العذاب الدنيوي ولا نظر لها إلى نفي العذاب الأخروي، فإذاً تكون الآية أجنبية عن الدلالة على أصالة البراءة الشرعية.

والجواب أولاً، أنه لا وجه لتقييد العذاب في الآية بالعذاب الدنيوي، إلا ان يقال بأن فعل الماضي فيها قد استعمل في الأخبار عن نفي العذاب الدنيوي كاهلاك ونحوه عن الأمم السابقة وان هذا العذاب لا يكون قبل بعث الرسول والبيان وإتمام الحجّة.

ولكن من الواضح ان فعل الماضي في الآية لم يستعمل عن نفي العذاب الفعلي سابقاً، لان الظاهر منها عرفاً بقرينة السياق هو نفي الشأنية، لان جملة

(وما كنا نعذب) في الآية ظاهرة عرفاً في نفي الشأنية وان العذاب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يمكن صدوره منه سبحانه، وأما حمل هذه الجملة على الإخبار عن نفي العذاب الدنيوي بالنسبة إلى الأمم السالفة قبل إرسال الرسل، فهو بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة في البين.

والخلاصة أنه لا شبهة في ظهور هذه الجملة في الآية أن العذاب قبل البيان وإتمام الحجة ليس من شأنه تعالى ولا يليق به، بلا فرق في ذلك بين أن يكون في الزمان الماضي أو المستقبل، هذا إضافة إلى ان هذه الآية الكريمة واقعة في سياق الآيات الراجعة إلى العذاب الأخروي كقوله تعالى: ﴿كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾^(١) إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٢) قرينة على أن المراد من العذاب، العذاب الأخروي أو الأعم منه ومن الدنيوي.

فالنتيجة أن المراد من العذاب في الآية إما خصوص العذاب الأخروي أو الأعم منه ومن الدنيوي، ولا مبرر لتخصيصه بالعذاب الدنيوي فحسب. وثانياً لو سلمنا ان المراد من العذاب في الآية الكريمة العذاب الدنيوي، إلا أن ذلك إنما هو من باب تطبيق العذاب في الآية عليه، باعتبار انه موردها لا انه مفادها، لوضوح ان المتفاهم العرفي من الآية بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية العرفية أنه ليس من شأنه تعالى العذاب قبل البيان وإتمام الحجة وانه لا يليق بمقامه سبحانه، وهذا المعنى معنى عام يشمل العذاب الدنيوي

١ - سورة الإسراء، الآية ١٣.

٢ - سورة الإسراء، الآية ١٥.

والأخروي معاً، غاية الأمر ان مورد نزول الآية العذاب الدنيوي، ومن الواضح ان تطبيق الآية على مورد نزولها لا يوجب تخصيصها به.

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

هذا إضافة إلى ان العذاب الدنيوي قبل البيان وإتمام الحجة إذا لم يكن من شأنه تعالى، فالعذاب الأخروي بطريق أولى.

الوجه الثاني^(١): ان الآية الكريمة ظاهرة في نفي العذاب الفعلي ولا تدل على نفي الاستحقاق ولا ملازمة بينهما، إذ يمكن ان لا يعاقب الشخص فعلاً بسبب أو آخر رغم انه مستحق له مع ان المقصود في المقام نفي الاستحقاق الذي هو مفاد أصالة البراءة الشرعية، فإذن الآية لا تدل على أصالة البراءة. والجواب عن ذلك يظهر مما تقدم من أن المتفاهم العرفي الارتكازي من الآية المباركة هو ان العذاب قبل البيان وإتمام الحجة ليس من شأنه تعالى وغير لائق بمقامه سبحانه، وعلى هذا فلو كان العبد مستحقاً للعذاب، كان عذابه لائقاً بمقامه سبحانه ومناسباً لشأنه تعالى.

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

١ - كفاية الأصول ص ٣٨٥.

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٣٤.

نفي العقاب فيما إذا صدر البيان ولم يصل إلى المكلف لمانع من الموانع، لان مدلولها نفي العذاب قبل البيان لا بعده وان كان غير واصل، ودلالة الآية الكريمة على أصالة البراءة تتوقف على أن يكون الرسول فيها كناية عن الوصول، لأنه مانع عن أصالة البراءة لا صدوره فقط بدون وصوله، وظاهر الآية إناطة العقوبة بالصدور والتشريع لا بالعلم والوصول.

والجواب ان المتفاهم العرفي من الآية بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية هو ان الرسول كناية عن البيان وإتمام الحجة، ومن الواضح ان الحجة لا تتم إلا بعد الوصول، فإذا صدر التكليف في الواقع ولكنه غير واصل إلى المكلف بسبب أو آخر، فلا يصدق على مجرد صدوره البيان والحجة، ضرورة ان صدقه متقوم بالوصول بنحو من الأئحاء حتى يكون لله حجة بالغة.

الوجه الرابع^(١): ان مفاد الآية الكريمة مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان مفاد الآية الكريمة نفي العقاب بدون بيان وحجة، وهذا هو مفاد قاعدة القبح دون أصالة البراءة الشرعية، حيث ان مفادها الترخيص الظاهري في الشبهات الحكمية بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل فيها، والمفروض ان الآية لا تدل على الترخيص الظاهري في موارد الشك والاشتباه، وإنما تدل على عدم العقاب بلا بيان، فإذا مفاد الآية مفاد قاعدة القبح وتؤكد على القاعدة وترشد إليها. نعم لو قلنا بأن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص قاعدة الاشتغال وحق الطاعة لا قاعدة القبح، كانت الآية واردة

عليها أي على قاعدة الاشتغال وحق الطاعة ورافعة لموضوعها وجداناً وهو احتمال العقاب، هذا إذا كان المراد من الرسول البيان الشرعي كما هو الظاهر.

وأما لو كان المراد منه مطلق البيان أعم من البيان الشرعي والعقلي، فلا تكون الآية واردة عليها، لفرض ان قاعدة حق الطاعة حينئذ بيان، باعتبار ان العقل العملي يدرك ان احتمال التكليف المولوي الذاتي بيان ومنجز وان كان في الشبهة الحكمية بعد الفحص ومعه يكون العذاب بعد البيان لا بدونه، ولكن الظاهر من الرسول في الآية البيان الشرعي لا الأعم منه ومن العقلي.

فالتسبيحة ان هذا الأشكال، وهو ان مفاد الآية مفاد قاعدة القبح وارد عليها، وعلى هذا فلا تدل الآية على أصالة البراءة الشرعية. ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(١).

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

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

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

فالتنتيجة أن الموصول في الآية مستعمل في معناه الموضوع له وقرينة السياق تدل على ان المراد منه المال، وعلى هذا فالموصول في الآية قابل للتطبيق على التكليف وكذلك على الفعل إذا كانت هناك قرينة على ذلك، غاية الأمر ان أريد من الموصول في الآية المال أو الفعل، فالمراد من الإتياء هو القدرة، وان أريد به التكليف فالمراد منه الإيصال.

وعلى ضوء هذا الأساس فلا مانع من الاستدلال بالآية الشريفة على أصالة البراءة الشرعية، بإعتبار أن الموصول في نفسه يشمل التكليف أيضاً، فيكون مفاد الآية لا يكلف الله نفساً، كلفة التكليف ولا المال ولا الفعل إلا بعد إيصال التكليف إليه في الأول وقدرته على المال والفعل في الثاني والثالث، كل ذلك من باب تعدد الدال والمدلول، ولا يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

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

معنى واحد، إلا أنه يستلزم استعمال لفظ الإيتاء في معنيين هما الإيصال والقدرة.

مدفوعة، أولاً أنه لا يستلزم استعماله فيهما بنحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، إذ لا مانع من استعماله في معنى واحد جامع بينهما كالموصول، غاية الأمر إرادة كل واحد منهما خاصة بحاجة إلى قرينة، هذا إضافة إلى إنه لا مانع من استعماله فيهما معاً، لما ذكرناه في مستهل علم الأصول من أنه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ثبوتاً، غاية الأمر أنه في مقام الإثبات بحاجة إلى قرينة تدل عليه، والقرينة في المقام موجودة وهي إرادة كل من التكليف والمال من الموصول في الآية، لان إرادة التكليف منه قرينة على أن لفظ الأيتاء استعمل في الإيصال وإرادة المال منه، قرينة على أنه استعمل في الاقدار.

والخلاصة انه لا مانع ثبوتاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وأما إثباتاً فهو بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وفي المقام لا مانع من استعمال لفظ الإيتاء في المعنيين المذكورين هما الوصول والقدرة ثبوتاً، وأما إثباتاً فالقرينة على ذلك موجودة وهو إرادة التكليف والمال والفعل من الموصول في الآية بقرينة خارجية، فإنها تتطلب استعمال لفظ الإيتاء في أكثر من معنى واحد هذا.

وقد ناقش شيخنا الأنصاري^(١) تثت، في دلالة الآية المباركة على أصالة البراءة الشرعية،

بدعوى أنه لا يمكن أن يراد من الموصول في الآية التكليف والمال معاً، لانه ان أريد به التكليف كان مفعولاً مطلقاً، بينما إذا أريد به المال أو الفعل كان مفعولاً به، وحيث ان نسبة الفعل إلى المفعول المطلق مباينة لنسبته إلى المفعول به، فلا يمكن الجمع بينهما في جملة واحدة، لأن الآية الكريمة مشتملة على نسبة واحدة وهي نسبة الفعل إلى المفعول ولا يعقل ان تكون مشتملة على نسبة أخرى مباينة للنسبة الأولى، وعلى هذا فلا يمكن ان يراد من الموصول في الآية التكليف والمال معاً، فإذن يدور الأمر بين أن يكون المراد منه التكليف فقط أو المال أو الفعل ولا يمكن الجمع بينهما، لاستلزامه الجمع بين نسبتين مختلفتين في استعمال واحد وكلام فارد، وحيث ان مورد الآية المال، فيصلح ذلك ان يكون قرينة على أن المراد منه المال.

وقد أجيب عنه بوجوه:

الأول: ما عن المحقق العراقي^(١) تنبؤ من ان الهيئة القائمة بالفعل والمفعول مستعملة في نسبة جامعة بين النسبتين لا في كل واحدة منهما مستقلة حتى يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو لا يمكن.

ولكن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأنه ان أريد من النسبة الجامعة الجامع الحقيقي، فيرد عليه ما ذكرناه في بحث الحروف من أن الجامع الذاتي الحقيقي بين أنحاء النسب والروابط غير معقول، والنكته في ذلك أن النسبة حيث انه ليس لها تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود، فهي بطبيعة الحال متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها في

الذهن أو الخارج، بمعنى أن طرفيها ان كانا في الخارج فالنسبة خارجية، وإن كانا في الذهن فالنسبة ذهنية، على أساس أن شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتية لها، مثلاً نسبة الضرب إلى زيد مباينة لنسبته إلى عمرو وهكذا، باعتبار ان كل نسبة متقومة بشخص وجود طرفيها في الخارج أو الذهن، ومن الواضح ان شخص وجود طرفي نسبة الضرب إلى زيد مباين لشخص وجود طرفي نسبته إلى عمرو وهكذا، لان المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى وأنها بمثابة الجنس والفصل للنوع، والجامع الذاتي إنما يتصور بين الأفراد التي تشترك في المقومات الذاتية وهي محفوظة مع إلغاء جميع خصوصياتها الفردية كأفراد الإنسان، فإنها مشتركة في المقومات الذاتية وهي الحيوانية والناطقة، وهذه المقومات الذاتية محفوظة مع إلغاء كافة خصوصياتها الفردية والعرضية ولا يمكن إلغاء تلك المقومات عنها، لان إلغائها، إلغاء الإنسانية وهذا خلف، ولا يتصور اشتراك أنحاء النسب والروابط في المقومات الذاتية، لما عرفت من أن كل نسبة في الذهن أو الخارج متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها، ومن هنا إذا ألغيت المقومات الذاتية لها، فلا نسبة حينئذٍ، ومع الحفاظ عليها فهي متباينات ذاتاً وحقيقة.

فالتيجة أن الجامع الحقيقي لا يتصور بين نسبتين مختلفتين.

وإن أريد بالنسبة الجامعة بينهما الجامع الانتزاعي، فيرد عليه انه مفهوم اسمي وليس بمفهوم حرفي، لوضوح ان مفهوم النسبة اللحظي ليس نسبة بالحمل الشائع وان كان نسبة بالحمل الأولي، بل هو مفهوم اسمي للفظ

النسبة لانه موضوع بازائه.

ومن الواضح أن الهيئة القائمة بالفعل والفاعل لم توضع بازاء مفهوم النسبة الذي هو مفهوم اسمي، بل موضوعة بازاء واقع النسبة التي هي نسبة بالحمل الشائع ومعنى حر في ومتقومة بشخص وجود طرفيها، يعني انه لا وجود لها بقطع النظر عن وجودهما.

وان أريد بها نسبة ثلاثة مباينة للنسبتين المذكورتين وملائمة مع إطلاق الموصول بالنسبة إلى كل من التكليف والمال، بمعنى أنه ان أريد من الموصول المال، كانت نسبة الفعل إليه نسبة إلى المفعول به، وإن أريد منه التكليف، كانت نسبة الفعل إليه نسبة إلى المفعول المطلق، وهاتان النسبتان متباينتان، وأما نسبة الفعل إلى الموصول بما له من المعنى المبهم الجامع كالشيء، فهي نسبة ثلاثة تنسجم مع إطلاق الموصول للتكليف، وحينئذ فيكون معنى الآية «لا يكلف الله نفساً إلا شيئاً أو كلفة آتاهاً»، فكل من الشيء أو الكلفة يشمل التكليف أيضاً.

فيرد عليه أولاً، أن هذه النسبة ليست جامعة بين النسبتين المذكورتين، لما مرَّ من استحالة اشتراك النسبتين في جامع ذاتي بينهما، بل هي نسبة مستقلة في مقابل هاتين النسبتين ومباينة لهما إذا كان الجامع ملحوظاً بنحو الموضوعية، وأما إذا كان ملحوظاً بنحو المعرفية والمشيرية إلى كل من التكليف والمال، فلا تكون هناك إلا نسبة الفعل إلى المال أو إلى التكليف، وأما نسبته إلى الجامع، فهو مجرد عنوان ومعرف لها وليست بنسبة بالحمل الشائع في مقابلها.

والمخالصة أن نسبة الفعل في الآية إلى الموصول بعنوان المعرف ليست نسبة الحمل الشائع في مقابل نسبته إلى المال، بل هي نسبة بالحمل الأولي أي عنوانها ومفهومها.

وثانياً، أن نسبة الفعل إلى الموصول بمعناه المهم وان كانت ممكنة ثبوتاً، إلا أن إطلاق الموصول للتكليف في مقام الإثبات بحاجة إلى قرينة وهي تمامية مقدمات الحكمة، ولكن المقدمات غير تامة في المقام، لان القرينة على تقييد الموصول بالمال موجود وهي سياق الآية، فإنه يد على هذا التقييد، فإذن لا تتم مقدمات الحكمة.

وان شئت قلت انه مع اقتران الآية بهذا السياق لم يحرز انها في مقام البيان حتى من ناحية التكليف، وعليه فيكون الموصول مجملاً من حيث المراد المجدي النهائي منه فلا إطلاق له للتكليف، فلذلك لا يمكن ان يراد من الهيئة القائمة بالفعل والمفعول، نسبة نالئة مباينة للنسبتين المذكورتين وملائمة مع إطلاق الموصول.

فالتيجة أنه لا يمكن أن تكون نسبة الفعل في الآية المباركة إلى الموصول بماله من المعنى المطلق والمبهم الشامل للتكليف، لان القدر المتيقن منه المال، وإرادة الأعم بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك، فإذن ليست في الآية إلا نسبة واحدة وهي نسبة الفعل إلى المال.

الثاني: ما عن المحقق النائيني^(١) نثُر من أن التكليف بمعناه المصدرى لا يصلح إلا أن يقع مفعولاً مطلقاً ولا يمكن ان يقع مفعولاً به، وأما بمعناه اسم

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

ويمكن المناقشة فيه، بتقريب ان المصدر واسم المصدر واحد ذاتاً وحقيقة في الخارج والفرق بينهما إنما هو في اللحاظ والاعتبار، وذلك لأنه ان لوحظ التكليف في عالم الذهن بما هو ويقطع النظر عن اشتماله على نسبة ما، فهو اسم المصدر وبهذا اللحاظ يكون ذاتاً لا حدثاً ومصدرًا، وان لوحظ بما هو مشتمل على نسبة ما فهو مصدر وحدث، ولكن هذا الفرق إنما هو باللحاظ في عالم الذهن لا في عالم الواقع، ضرورة أن المصدر بوجوده الواقعي حدث مشتمل على نسبة ما وهو واقع اسم المصدر وليس له واقع آخر غيره، لان الفرق بينهما إنما هو بوجوده اللحاظي لا بوجوده الواقعي، ومن الواضح ان إطلاق الموصول في الآية إنما هو بالنسبة إلى واقع التكليف وهو حدث مشتمل على نسبة ما، وأما اسم المصدر فلا واقع موضوعي له غير

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

الثالث: ما ذكره بعض المحققين^(١) أنّ من أن هذا الإشكال مبني على تطبيق الموصول على التكليف في مقابل تطبيقه على المال، وعندئذٍ فيصلح الموصول لأن يقع مفعولاً مطلقاً، ولكن هذا المبني خاطئ، وذلك لأن مادة الفعل في الآيّة المباركة وهو قوله تعالى: «لا يكلف» هي الكلفة بمعنى المشقة، والمراد من إطلاق الموصول هو إطلاقه للحكم الشرعي الذي هو الموضوع للكلفة، وحيث ان الحكم مبين للكلفة مفهوماً، فيصح أن يقع الحكم مفعولاً به، وعليه فيكون معنى الآيّة لا يكلف الله نفساً إلا بحكم واصل إليها، فعندئذٍ لا يلزم محذور الجمع بين النسبتين المتباينتين هما نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبته إلى المفعول المطلق في الآيّة، بل الآيّة حينئذٍ مشتملة على نسبة واحدة وهي نسبة الفعل إلى المفعول به:

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

والخلاصة أنه لا شبهة في ان معنى الآية والمتبادر منها عرفاً هو أن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا تكليفاً لا أن معناها لا يكلف نفساً إلا حكماً، فإنه خلاف الظاهر وبمحااجة إلى عناية زائدة.

الرابع: ان الظاهر من الآية الكريمة هو ان الموصول فيها مفعول مطلق أي لا يكلف الله نفساً إلا كلفة آتاها، بتقريب ان مادة التكليف لا تتعدى إليها بدون الباء، فلا يقال كلفه بمعنى كلف به، وحيث انه لم يرد حرف الجر في الآية، فالمراد من الموصول هو المفعول المطلق، والكلفة تشمل المال والفعل والتكليف جميعاً، وعلى هذا فإطلاق الموصول وشموله للتكليف أيضاً لا يستلزم محذور الجمع بين نسبتين متباينتين في الآية، لأن الآية على هذا لا تشمل إلا على نسبة واحدة وهي نسبة الفعل إلى المفعول المطلق. وهذا الوجه قريب جداً ولا بأس بالالتزام به، غير ان هذا الوجه يستلزم استعمال كلمة الإيتاء في معنيين هما العلم والقدرة، وقد تقدم أنه لا محذور فيه.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع من الاستدلال بالآية الكريمة على أصالة البراءة الشرعية ثبوتاً، واما إثباتاً فهو يتوقف على إثبات الإطلاق للموصول بالنسبة إلى التكليف، وهو يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه، ولكن إجرائها لا يخلو عن إشكال، وذلك لان مورد الآية المال وهي مسوقة لبيان بقرينة وحدة السياق، وحيث ان وحدة السياق تصلح ان تكون قرينة على تعيين الموصول وتطبيقه على المال، فهي تمنع عن جريان مقدمات الحكمة لإثبات إطلاقه.

وان شئت قلت أن الآية المباركة في مقام بيان تحديد الإنفاق بالمال بالمقدار الميسور حسب الطاقة والإمكانية ولا ظهور لها في الإطلاق، ولا يمكن إثبات ظهورها بمقدمات الحكمة أيضاً لعدم تماميتها حتى على الوجه الأخير، باعتبار ان مورد الآية هو الكلفة المالية وإرادة الأعم منها ومن التكليف بحاجة إلى قرينة، والقرينة في المقام مقدمات الحكمة وهي لا تجري. فالنتيجة أنه لا يمكن الاستدلال بالآية على أصالة البراءة الشرعية.

ويؤكد ذلك أن معنى الإيتاء الأقدار لا الإعلام، وهذا يصلح ان يكون قرينة على اختصاص الموصول في الآية بالمال، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إذا لو سلمنا إطلاق الآية الكريمة للتكليف، فهل يكون مفادها نفي الكلفة من قبل التكليف الواقعي عند الشك فيه وعدم وصوله أو نفي الكلفة في مورده أي مورد التكليف الواقعي، فإن كان مفادها الأول فهو لا ينافي إيجاب الاحتياط، لأن دليله يثبت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط لا أنه يثبت الكلفة من قبل الواقع المجهول، وان كان مفادها الثاني فهو ينافي إيجاب الاحتياط، لان دليله يثبت الكلفة بسبب إيجابه في مورد التكليف المجهول، والآية تدل على نفي الكلفة في هذا المورد، وحينئذ لا بد من تقديم الآية على روايات الاحتياط لأنها مخالفة للكتاب، والروايات المخالفة له لا تكون حجة في نفسها، إلا أن يقال ان نسبة الروايات إلى الآية نسبة المقيد إلى المطلق، باعتبار اختصاصها بالشبهات التحريمية دون الآية فإنها مطلقة.

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

الآية نفي التكليف مباشرة في مورد الاشتباه والاختلاط، بينما مفاد الآية الأولى نفي العقاب كذلك قبل البيان وإتمام الحجة، ولهذا قلنا ان مفادها مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم ان الآية الكريمة هل هي ظاهرة في الفرض الأول أو الثاني؟
والجواب ان فيه وجهين: الظاهر هو الفرض الثاني، لأن الآية المباركة في مقام الامتنان وهو يقتضي نفي الكلفة عن مورد التكليف الواقعي المجهول غير الواصل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان عدم دلالة هذه الآية الكريمة على أصالة البراءة الشرعية إنما هو من جهة عدم إطلاقها للتكليف وشمولها له وإلا فلا قصور فيها من النواحي الأخرى.

ومنها قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال به ان التعبير فيه بكلمة عدم وجدان دون عدم الوجود مع ان الأنسب لسياق الآية في المقام هو التعبير بعدم وجود غير ما هو المذكور في الآية الشريفة، على أساس ان المحرمات في زمن نزول هذه الآية المباركة منحصرة بما هو المذكور فيها، وحيث ان الله تعالى في هذه الآية كان في مقام تعليم النبي الأكرم ﷺ طريقة المحاجة مع أهل الكتاب، بإعتبار أنهم حرموا عدة أشياء لم ينزل بها شرع، فيكون الأنسب التعبير بعدم وجود

المحرمات غير الأشياء المذكورة في الآية بديلاً عن التعبير بعدم الوجدان، لان التعبير به لا يدل على عدم وجود محرمات أخرى في الواقع، على أساس أنه لا ملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود، ولكن مع هذا أمره تعالى نبيه الأكرم ﷺ في مقام الحاجة معهم التعبير بعدم الوجدان لا بعدم الوجود، ومن الواضح ان هذا لا يمكن ان يكون بلا نكته، والنكته هي ان عدم الوجدان يكفي للترخيص وإطلاق العنان، غاية الأمر ان عدم الوجدان إن كان من النبي الأكرم ﷺ كفى للترخيص وإطلاق العنان الواقعي، بإعتبار ان عدم الوجدان منه ﷺ مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره أي غير المعصوم، كفى للترخيص وإطلاق العنان الظاهري.

وبكلمة أن المقصود من الآية الكريمة هو عدم وجود المحرمات غير الأشياء المذكورة في الآية، ولكن مع هذا فالتعبير بعدم الوجدان بديلاً عن عدم الوجود، فلا محالة يكون مبنياً على نكته عامة وهي ان عدم الوجدان يكفي للترخيص، غاية الأمر ان كان عدم الوجدان من المعصوم ﷺ فهو مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره كفى للترخيص الظاهري.

وعلى ضوء هذا التقريب، يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على أصالة البراءة الشرعية.

وهنا تعليقان على الاستدلال بالآية على أصالة البراءة.

التعليق الأول: ما عن جماعة^(١) من الأصوليين من ان عدم الوجدان من النبي الأكرم ﷺ فيما يوحى إليه يكون دليلاً قاطعاً على عدم وجود

محرمات أخرى في الشريعة المقدسة غير المحرمات المذكورة في الآية، فإن
الآية لا تدل على جعل حكم ظاهري ترخيصي حتى يمكن الاستدلال بها
في المقام، بل أن ذلك لا يناسب مقام المخاصمة والمحاجة مع أهل الكتاب،
باعتبار ان نفي الحرمة الواقعية ظاهراً لا يدل على نفيها واقعاً، وعليه فلا
تكون الآية دليلاً على نفي ما يدعي أهل الكتاب مع أنها في مقام ردهم، وان
دعواهم بوجود محرمات أخرى غير ما هو مذكور في الآية باطله هذا.

والجواب ان هذا التعليق لا يرتبط بما ذكرناه من النكتة العامة لتقريب
الاستدلال بالآية، وهي ان العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم
الوجدان مبني على نكتة عامة عرفية وهي ان عدم الوجدان يكفي
للترخيص وإطلاق العنان، غاية الأمر ان كان هذا التعبير من النبي الأكرم عليه السلام
كفى للترخيص الواقعي باعتبار انه مساوق لعدم الوجود، وان كان من غيره
كفى للترخيص الظاهري، فالاستدلال بالآية في المقام مبني على هذه النكتة
العامة، وأما المخاصمة والمحاجة فهي مبنية على أن عدم وجدان النبي الأكرم
عليه السلام مساوق لعدم الوجود في الواقع.

التعليق الثاني: ما ذكره بعض المحققين ^(١) تنكُّ من ان عدم الوجدان من
النبي الأكرم عليه السلام وان لم يساوق عدم الحرمة واقعاً يعني عدم الوحي بها،
ولكنه دليل قطعي على عدم صدور التشريع بها منه عليه السلام في الشريعة المقدسة،
وعلى هذا فلو فرض دلالة الآية على أصالة البراءة، فبطبيعة الحال تكون
الأصالة منوطة بعدم صدور الحكم من قبل الشارع لا بعدم وصوله، ومن

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

ولكن قد ظهر مما تقدم ان هذا التعليق أيضاً لا يرتبط بما ذكرناه من النكتة العامة العرفية، فإن الاستدلال بها إنما هو على ضوء هذه النكتة لا على أن عدم وجدان النبي الأكرم ﷺ مساوق لعدم الوجود حتى يقال ان الآية لا تدل على أصالة البراءة، وذلك لأن العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى التعبير بعدم الوجدان لا يمكن ان يكون جزافاً بل لا محالة يكون لنكتة عامة، وهي ان عدم الوجدان يكفي للترخيص وإطلاق العنان، فإن كان من غير المعصوم ﷺ كفى للترخيص الظاهري، وعلى هذا فالمكلف إذا لم يجد في الشبهات الحكمية بعد الفحص دليلاً وحجة في المسألة حكم بالترخيص فيها ظاهراً، وهذا هو معنى أصالة البراءة، والآية على ضوء هذه النكتة العامة تدل على ان عدم وجدان الدليل في الشبهات الحكمية بعد الفحص يكفي للترخيص الظاهري هذا.

ولكن مع ذلك فالآية لا تدل على أصالة البراءة الشرعية، وذلك لأن العدول من التعبير عن عدم الوجود إلى التعبير بعدم الوجدان في الآية كما يمكن ان يكون بنكتة أن عدم الوجدان يكفي للترخيص ولو ظاهراً، يمكن ان يكون بنكتة أن التعبير بعدم الوجدان من النبي الأكرم ﷺ بديلاً عن عدم الوجود في مقام المخاصمة والمحااجة أبلغ وأوقع في النفوس من التعبير بعدم الوجود وهذه النكتة تكفي للعدول.

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

هذا فالآية لو لم تدل على ان سبب العدول هو النكتة الثانية، فلا ظهور لها في ان سببه هو النكتة الأولى فلا أقل من الإجمال، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على أصالة البراءة الشرعية.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها تدل على أصالة البراءة، فعندئذٍ تقع المعارضة بينها وبين أدلة وجوب الاحتياط، فإن مقتضى الآية الكريمة جعل الترخيص الظاهري في الشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم وجدان الدليل فيها، ومقتضى روايات الاحتياط وجوبه فيها في هذا الفرض، ولكن حيث ان روايات الاحتياط مخالفة للآية الكريمة، فهل هي مشمولة للروايات الدالة على ان المخالف للكتاب أو السنة زخرف أو باطل أو لا؟

والجواب أنها غير مشمولة لها، وذلك لأن المراد من المخالفة في تلك الروايات المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، وأما إذا كانت المخالفة بنحو العموم المطلق، فلا تكون مشمولة لها وما نحن فيه كذلك، لأن روايات الاحتياط بما أنها مختصة بالشبهات الحكمية التحريمية فتكون أخص من الآية الكريمة، لأن الآية بإطلاقها تشمل الشبهات الحكمية أعم من الوجوبية والتحريمية، وعندئذٍ فمقتضى القاعدة تقييد إطلاق الآية بغير الشبهات التحريمية.

فالنتيجة أن دلالة الآية على أصالة البراءة لو تمت، فمقتضى القاعدة تقديم روايات الاحتياط على إطلاق الآية تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد، هذا في فرض تمامية روايات الاحتياط سنداً ودلالة وإلا فلا معارض لها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

بتقريب انه يدل بمقتضى جملة ما كان الله ليضل قوماً على انه ليس من شأنه تعالى إضلال قوم إلا بعد بيان الأحكام الشرعية من الوجوبات والتحريمات التي يكون الالتقاء بها، فإذا تدل الآية على أن كل ما كان سبباً للتقوى لا يعاقب عليه إلا بعد البيان وإقامة الحجّة عليه، والمراد من الإضلال في الآية العقاب والمضل هو العاصي والمتمرد.

وبكلمة أن الاستدلال بهذه الآية المباركة مبني على أن يكون المراد من الموصول في قوله تعالى ما يتقون خصوص الأحكام الشرعية الواقعية كما هو مقتضى موردها، والآية حينئذٍ تدل على ان ما لم يتم بيان وحجة على الحكم الواقعي من قبل الشرع، فالمكلف مرخص فيه ومطلق العنان بالنسبة إليه، ومعنى هذا عدم وجوب الاحتياط وإلا لم يكن هناك ترخيص، وأما إذا كان المراد منه أعم من الحكم الواقعي والظاهري، فلا تدل الآية على أصالة البراءة الشرعية في مقابل أصالة الاحتياط، بل مفادها حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن مفاد الآية عندئذٍ نفي الضلال والعقوبة على ما لم يتم بيان عليه من الحكم الشرعي أعم من الواقعي والظاهري كإيجاب الاحتياط، فإذا لم يكن دليل على الحكم الواقعي ولا على إيجاب الاحتياط، فلا عقوبة في البين وهذا هو مفاد قاعدة القبح.

ثم ان مفاد الآية الكريمة هل هو المعنى الأول، وهو ان المراد من

الموصول الأحكام الشرعية الواقعية، أو المعنى الثاني، وهو ان المراد منه أعم من الأحكام الواقعية والظاهرية، فيه وجهان، الظاهر هو الثاني، لظهور الآية المباركة في انه ليس من شأنه تعالى ان يؤاخذ العبد بدون البيان، ولا فرق بين ان يكون بياناً على الحكم الواقعي أو على الحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط، فإذاً يكون مفاد الآية مفاد قاعدة القبح.

ولكن قد يقال كما قيل^(١) ان الأقرب هو المعنى الأول يعني الأحكام الواقعية، بدعوى ان الآية الكريمة تدل على ان الإضلال والعقوبة مترتب على مخالفة الحكم في نفسه، وهذا قرينة على ان المراد من الحكم، الحكم والواقعي، لأن العقاب إنما هو على مخالفته، وأما الحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط، فحيث انه طريقي فلا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته، فإن مخالفته إنما هي بمخالفة الحكم الواقعي وموافقته إنما هي بموافقته، وظاهر الآية هو ان الإضلال والعقاب مترتب على مخالفة الحكم، وهذا لا ينطبق إلا على مخالفة الحكم الواقعي، إذ لا إضلال ولا عقاب على مخالفة الحكم الظاهري بقطع النظر عن مخالفة الحكم الواقعي هذا.

ولكن الصحيح المعنى الثاني، وهو عموم الموصول للحكم الواقعي والظاهري معاً، بنكتة ان الموصول في الآية المباركة معنون بعنوان التقوى، والآية تدل على نفي المؤاخذة والعقوبة إلا بعد البيان أي بيان ما هو سبب التقوى والإطاعة، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، إذ قد يكون سبب التقوى بيان الحكم الواقعي وقد يكون

سببه بيان الحكم الظاهري كما يجاب الاحتياط، والآية تدل على نفي المؤاخذة والعقوبة على مخالفة الواقع عند عدم بيان ما هو سبب للتقوى والإطاعة وهو أعم من الحكم الظاهري والواقعي، فإذن يكون مفادها أصالة البراءة العقلية، وحينئذ فتكون أصالة الاحتياط وإردة عليها ورافعة لموضوعها وجداناً وهو عدم البيان، لان أصالة الاحتياط على تقدير ثبوتها بيان.

فالتنتيجة ان الآية الكريمة ظاهرة عرفاً في عموم الموصول للأعم من الحكم الواقعي والظاهري ولو لم تكن ظاهرة فيه، فلا ظهور لها في اختصاص الموصول بالحكم الواقعي، فإذن لا محالة تكون الآية مجملة فلا ظهور لها في شيء منهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الآيات بأجمعها لا تدل على أصالة البراءة الشرعية، هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات. وأما السنة فقد استدلت بمجموعة من الروايات:

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

ويقع الكلام فيه في عدة جهات.

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

١ - وسائل الشريعة ج ١٥ - ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١.

والنسيان والاضطرار، الجهة الثالثة في مفاد جملة (ما لا يعلمون)، الجهة الرابعة في شمول هذه الجملة للشبهات الحكمية والموضوعية معاً.

أما الكلام في الجهة الأولى: فلان الحديث بهذا السند ضعيف، لان في سنده أحمد بن محمد بن يحيى العطار. وهو لم يثبت توثيقه ولا يكفي في توثيقه كونه من مشايخ الصدوق رحمته.

وقد يحاول^(١) في تصحيح سنده بقطع النظر عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار وإلغائه عن السند، وحاصل هذه المحاولة هو ان طريق الشيخ إلى سعد بن عبدالله صحيح، فإن الشيخ روى جميع كتبه ورواياته عنه بطريق صحيح، وقال في الفهرست أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، وعلى هذا فبالإمكان تطبيق ذلك على هذا الحديث، على أساس أنه حديث سعد بن عبدالله وهذا الحديث وان كان ضعيفاً من جهة أن في سنده أحمد بن محمد بن يحيى إلا انه وصل إلى الشيخ رحمته بطريق صحيح وهو طريقه إلى سعد بن عبدالله وعليه فيكون الحديث معتبراً هذا.

ولكن هذه المحاولة غير صحيحة، لأنها مبنية على أن قول الشيخ في الفهرست يشمل كل ما ينسب إلى سعد من الروايات أو هو واقع في سندها، ولكن ذلك مشكل بل لا يمكن، لان الظاهر من قول الشيخ رحمته في الفهرست هو ان كل ما يراه رواية للسعد ومسنداً إليه في كتبه فهو واصل إليه بطريق معتبر وبدأ الشيخ رحمته السند به، وهذا الحديث ليس رواية له بل هو رواية صدوق رحمته. والخلاصة أن قول الشيخ رحمته في الفهرست لا يشمل كل رواية

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

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

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

ويقع الكلام في سندها من جهات:

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

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

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

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

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

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

الثالث ان الموجود في روايات كتابي التهذيب والاستبصار إسماعيل بن جابر وإسماعيل الجعفي، فتارة يروي الشيخ رحمته عن الأول وأخرى عن الثاني، وأما إسماعيل بن جابر الخثعمي فلا يوجد فيهما، وهذا يدل على أن الخثعمي هو الجعفي وإلا فلا يحتمل ان الشيخ رحمته ذكر الخثعمي في كتابيه الرجال والفهرست بدون ان يروي عنه مرة واحدة لا في الاستبصار ولا في الفهرست.

فالنتيجة أنهما رجل واحد وقد وثقه الشيخ رحمته في رجاله.

أما الجهة الثانية: فقد ذكر بعض المحققين^(١) تَنْتُ بأن رواية صفوان عنهما تدل على وثاقتهما على تقدير ان يكون الجعفي غير الخثعمي، باعتبار أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإن ذلك يفيد الاطمئنان بوثاقتهما على ضوء حساب

الاحتمالات هذا.

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

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

وبكلمة ان صفوان تارة يروي عن الثقات، ولا فرق من هذه الناحية بين صفوان وغيره، واخرى يروي عن المجهول ولا ندري انه ثقة أو لا، فهل روايته عنه شهادة بوثاقته أو لا؟

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

فالنتيجة أن هذا البيان غير تام ولا يمكن إثبات وثاقة كلا الرجلين به على تقدير تعددهما، فالثقة إنما هي واحدة منهما وهو إسماعيل بن جابر الخثعمي لا الجعفي.

وأما الجهة الثالثة فإن إسماعيل بن جابر الجعفي من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وقيل أنه أدرك الإمام الكاظم عليه السلام، واحمد بن محمد بن عيسى

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

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن تصحيح حديث الرفع المشتغل على جملة ما لا يعلمون من ناحية السند، ومن ذلك يظهر ان تعبير شيخنا الأنصاري^(١) تذت عن هذا الحديث بالصحيح في غير محله.

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

الأول: الالتزام بتقدير شيء واحد في تمام فقرات الحديث ويكون ذلك الشيء قابلاً للرفع تشريعياً كالمؤاخذة فإنها قابلة للرفع برفع منشأها، فإذا ان يكون المقدر في جميع الفقرات المؤاخذة والرفع يتعلق بها بلحاظ منشأها.

الثاني: ان يكون المقدر في كل فقرة من فقرات الحديث الأثر القابل

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

الثالث: ان يكون المقدر في الكل جميع الآثار الشرعية أعم من التكليفية والوضعية، بان يكون المرفوع تمام الآثار الشرعية المترتبة على الأفعال الخارجية إذا كان صدورها من المكلف خطأً أو نسياناً أو أكرهاً أو اضطراراً أو غير ذلك.

الرابع: ان يكون الرفع في الحديث متجهاً إلى نفس العناوين المذكورة فيه مباشرة بما هي موجودة في عالم التشريع والجعل لا بما هي موجودة في عالم الخارج.

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

وان شئت قلت ان لشرب الخمر وجودين: أحدهما وجوده العيني

الخارجي في عالم العين والخارج، والآخر وجوده الاعتباري التشريعي في عالم الجعل والتشريع، والرفع في الحديث لا يمكن ان يكون متجهاً إلى وجوده الأول لأنه غير قابل للرفع تشريعاً، ولكن لا مانع من أن يكون متجهاً إلى وجوده الثاني في عالم التشريع والجعل، لان معنى رفعه في هذا العالم عدم جعله مورداً للحرمة ومتعلقاً لها، وعليه فشراب الخمر الصادر من المكلف خطأً أو نسياناً ليس متعلقاً للحرمة لا أن الحرمة مرفوعة عنه، إذ فرق بين ان تكون حرمة الشرب مرفوعة عنه في حال صدوره نسياناً أو خطأً، وبين ان الشارع لم يجعل الشرب في هذه الحالة متعلقاً للحرمة، وحيث ان الرفع في لسان الحديث المتعلق بالأشياء المذكورة فيه رفع تشريعي، فيكون هذا قرينة على أنه تعلق بوجوداتها التشريعية في عالم التشريع، باعتبار ان أمرها بيد الشارع في هذا العالم رفعاً ووضعاً لا بوجوداتها التكوينية في عالم التكوين والخارج، لانها غير قابلة للرفع تشريعاً، نظير قوله ﷺ (لا رهبانية في الإسلام)، فإن النفي متجه إلى وجود الرهبانية في عالم التشريع والجعل وهو وجودها التشريعي فيه، نظير لاربا بين الوالد والولد وهكذا، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والخلاصة أن النفي في لسان الدليل إذا كان متجهاً إلى الموضوع كالأمثلة المذكورة في الحديث، فالنفي في الحقيقة الحكم بلسان نفي الموضوع تشريعاً.

وعلى هذا فالرفوع في الحديث الفعل الخطائي بوجوده التشريعي في عالم الاعتبار والجعل وهكذا بالنسبة إلى سائر الفقرات، ولهذا يكون مرجعه

على نفي الحكم في الحقيقة بلسان نفي الموضوع تشريعاً لا تكوينياً، ونتيجة هذا الوجه اختصاص الأحكام الشرعية الواقعية بغير المخطئ والناسي والمضطر والمكره وما شابه ذلك، لان مقتضى هذا الوجه هو ان عدم الخطأ وعدم النسيان وعدم الاضرار وهكذا مأخوذ في موضوع الأحكام الشرعية في مرحلة الجعل.

الخامس: ان يكون الرفع في الحديث متجهاً إلى نفس تلك الأشياء بوجوداتها التكوينية تنزيلاً وتعبداً لا حقيقة نظير لاربايين الوالد والولد، فإن نفي الربا فيه نفي تنزيلي لا نفي لوجود الربا في عالم التشريع والجعل، وعلى هذا فإذا شرب المكلف الخمر خطأً أو نسياناً، فهو بمنزلة عدم الشرب تعبداً لا واقعاً وحقيقة، وهذا في نهاية المطاف يرجع إلى نفي الحكم، إذ لا معنى لنفي الموضوع تنزيلاً إلا نفي حكمه، فإذا يرجع هذا الوجه إلى الوجه السابق لبدأً وان كانا مختلفين صورة في مقام الإثبات، إذ على هذا الوجه فالرفع في الحديث متجه إلى وجودات الأشياء المذكورة فيه بلحاظ عالم العين والخارج تنزيلاً وتعبداً، وعلى الوجه السابق متجه إلى وجوداتها التشريعية بلحاظ عالم الجعل والتشريع، فعلى الأول يكون الإسناد مجازياً وعلى الثاني يكون حقيقياً، وعلى كلا التقديرين يكون في الحقيقة ومقام اللب نفي تشريع الحكم وجعله في الواقع، فإذا الفرق بينهما إنما هو في الصورة لا في اللب والجوهر، بل الظاهر أن مرد الرفع التنزيلي لبدأً إلى الرفع بلحاظ عالم التشريع حقيقة.

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

الرفع في الحديث بأحد الوجوه المذكورة المتقدمة.

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

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

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

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

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

وأما الدعوى الثانية، فيمكن تقريبها بان المتبادر من الحديث هو ان المقدر في جميع فقراته شيء واحد سنخاً وهو ليس إلا المؤاخذة. ولكن كلتا الدعويين باطلة:

أما الدعوى الأولى: فلأنه لا يمكن الأخذ بالوجه الأول، لأنه خلاف ظاهر الحديث، حيث أن الظاهر منه عدم تقدير شيء فيه والتقدير بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً وهذا بخلاف الوجه الرابع، بيان ذلك أن في الحديث الشريف ظهورين، الأول ظهوره السياقي في عدم التقدير، الثاني ظهوره في إسناد الرفع إلى العناوين المذكورة فيه كعنوان الخطأ والنسيان والاضطرار ونحوها مباشرة وبين الظهورين تنافي، لان الظهور الأول ينفي التقدير بالمطابقة ويثبت الوجه الرابع بالالتزام، على أساس ان الظهور من الامارات التي تكون مثبتاتها حجة، والظهور الثاني ينفي إسناد الرفع إلى العناوين المذكورة بلحاظ وجوداتها التشريعية في عالم الجعل والتشريع ويثبت التقدير بالالتزام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه لا يمكن التمسك بشيء من الظهورين في المقام، وذلك لأن التمسك بأصالة الظهور إنما هو فيما إذا كان المراد الجدي من اللفظ غير معلوم ويشك في أن المراد الاستعمالي الذي هو معلوم من اللفظ، هل هو مطابق للمراد الجدي أو لا، وفي مثل ذلك يتمسك بأصالة الظهور

ويحكم بمطابقة المراد الاستعمالي للجدي النهائي، وأما إذا كان المراد الجدي معلوماً والشك يكون في المراد الاستعمالي وانه مردد بين أمرين، فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المراد الجدي فيه معلوم وهو ان المرفوع في الحديث الحكم الشرعي دون نفس العناوين المذكورة فيه، والشك إنما هو في كيفية استعمال كلمة (رفع) في الحديث، وهل أنها مستعملة في رفع العناوين المذكورة تنزيلاً وتعبداً أو في رفعها بوجوداتها التشريعية أو في رفع المؤاخذة، فإذن الشك إنما هو في المستعمل فيه هذه الكلمة، وأما المراد الجدي النهائي منها فهو معلوم على جميع التقادير، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة الظهور لعدم الظهور لها، باعتبار أنا لا ندري أنها مستعملة في رفع المؤاخذة المقدرة في هذه الفقرات أو في رفع هذه العناوين بوجوداتها التشريعية أو في رفعها بوجوداتها التكوينية تنزيلاً، فلا ظهور لها في شيء من هذه المعاني حتى يتمسك به هذا.

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

وبكلمة أن ما تقدم من ان الحديث مجمل من حيث المعنى المستعمل فيه لا أصل له، إذ لا شبهة في ظهور الحديث في إسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة فيه، ولا يكون الأمر مردداً بين إسناد الرفع إليها وإسناده إلى المقدر في هذه الفقرات، لان التقدير خلاف الأصل وبمحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه لا في الداخل ولا في الخارج، بينما القرينة موجودة على أن إسناد الرفع إلى هذه العناوين إنما هو بلحاظ وجوداتها التشريعية في عالم الجعل والتشريع لا بلحاظ وجوداتها التكوينية لأنها غير قابلة للرفع تشريعاً، لان الرفع التشريعي إنما يتعلق بالأمر التشريعي، ويستحيل أن يتعلق بالأمر التكويني وإلا لزم أحد المحذورين، إما ان يكون الرفع تكوينياً أو يكون المرفوع تشريعياً، ويستحيل أن يكون أحدهما تكوينياً والآخر تشريعياً، لان الرفع عين المرفوع، ولا فرق بينهما ذاتاً وحقيقة إلا بالاعتبار كالجعل والمجعل والإيجاد والوجود، فإذا نفس تعلق الرفع بها من الشارع قرينة على أنه بلحاظ وجوداتها التشريعية في عالم التشريع فإنها بيد الشارع وضعاً ورفعاً، وهذا بخلاف الالتزام بالتقدير، فإنه يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور، وأما إسناده إليها تنزيلاً وتعبداً، فهو يرجع في الحقيقة إلى إسناده إليها بلحاظ وجوداتها التشريعية ولا معنى له إلا ذلك.

بقي هنا شيء وهو ان الحديث على كافة الاحتمالات والوجوه فيه حاكم على أدلة الأحكام الواقعية المجعولة للأشياء بعناوينها الأولية، باعتبار أن الحديث ناظر إليها ويدل على أن تلك الأشياء إذا صدرت عن المكلف خطأ أو نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً فهي مرفوعة، فيكون لسانه لسان رفع

الحكم برفع موضوعه.

ولكن كيفية هذه الحكومة تختلف باختلاف هذه الوجوه.

أما على الوجه الأول، فتكون حكومته على أدلة الأحكام الواقعية إنما هي من جهة نظره الشخصي إلى عقد الحمل فيها وهو الأحكام الثابتة على موضوعاتها، ويدل على نفيها وعدم جعلها في حالات خاصة وهي حالة الخطأ أو النسيان أو الاضطرار أو الإكراه.

وبكلمة أن الحديث على هذا الوجه ناظر إلى الأحكام الشرعية التي تدل أدلتها على ثبوتها وجعلها للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ورافع لها في مرحلة الجعل والتشريع بعنوان ثانوي طارئ على موضوعاتها كعنوان الخطأ والنسيان ونحوهما، ويوجب تقييد إطلاقات أدلة هذه الأحكام الشرعية بما إذا لم يطرأ على موضوعاتها شيء من العناوين المذكورة، وأما مع طرو هذه العناوين عليها، فيكشف الحديث عن عدم جعل تلك الأحكام لها في الشريعة المقدسة، هذا نظير حكومة حديث لا ضرر ولا حرج عليها.

والضابط في هذه الحكومة التي يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الأدلة الأولوية بعنوان ثانوي، هو انه لو لا الدليل المحكوم في الشريعة المقدسة لكان الدليل الحاكم لغواً، وتطبيق ذلك على المقام هو ان الحديث الشريف ظاهر في ان العناوين المأخوذة في لسان الحديث كعنوان الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وغير ذلك مأخوذ كمعرفات للأفعال الخارجية بعناوينها الأولية التي هي محكومة بالأحكام الواقعية، ومفاد الحديث هو رفع هذه الأحكام الشرعية الواقعية عنها عند طرو هذه العناوين عليها كعنوان الخطأ والنسيان

ونحوهما، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون الحديث ناظراً إلى الأحكام الثابتة لتلك الأفعال بعناوينها الأولية بأدلتها من الكتاب والسنة ورافع لها بعناوين ثانوية طارئة عليها، ومن الواضح أنه لو لا جعل تلك الأحكام في الشريعة المقدسة لها، لكان الحديث لغواً كحديث لا ضرر ولا حرج، فلذلك لا بد من تقديم الحديث على أدلة تلك الأحكام وتقييد إطلاقها بغير موارده، وإن كانت النسبة بينه وبين كل دليل من أدلة الأحكام الشرعية الأولية عموماً من وجه، إلا أن النسبة لا تلحظ بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، مثلاً ما دل على حرمة شرب المسكر يشمل بإطلاقه شربه في حال الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وغير ذلك، وحديث الرفع بإطلاقه يشمل شرب المسكر وشرب النجس وغيرهما، فإذا كان يكون مورد الالتقاء والاجتماع هو شرب المسكر في حال الخطأ أو النسيان أو الاضطرار، فإن مقتضى إطلاق ما دل على حرمة شرب المسكر أنه حرام، ومقتضى إطلاق حديث الرفع أنه حلال وحرمته مرفوعة واقعاً، ولكن مع هذا لا بد من تقديم إطلاق الحديث على إطلاق دليل حرمة شرب المسكر، على أساس ما مر من النكتة وهي أنه لو لا دليل حرمة الشرب وأدلة سائر المحرمات لكان الحديث لغواً.

فالنتيجة أنه لا شبهة في تقديم حديث الرفع على أدلة الأحكام الشرعية الأولية، وسبب هذا التقديم هو نظره الشخصي إليها، بحيث لو لا تلك الأدلة في الواقع لكان الحديث لغواً صرفاً.

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

المعنونة بالعناوين المذكورة فيه بوجوداتها التشريعية في عالم التشريع والمجعل وبرزفها يرتفع الحكم، فإذا ن مفاد الحديث رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، كقوله لاربا بين الوالد والولد.

مدفوعة بأن الرفع في الحديث متجه إلى نفي موضوعية الأفعال المعنونة بالعناوين المزبورة، ونفي موضوعيتها عبارة أخرى عن نفي حكمها، إذ فرق بين نفي موضوعها وبين نفي موضوعية موضوعها، فلو كان الرفع في الحديث متجهاً إلى نفي موضوعها، لكان الحديث ناظراً إلى نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ولكن الأمر ليس كذلك، لان الموضوع بما انه امر تكويني، فلا يمكن تعلق الرفع الشرعي به، وهذا قرينة على أن الرفع فيه متجه إلى نفي موضوعية موضوعه في مقام التشريع والمجعل، ونفي الموضوعية مساوق لنفي الحكم.

وأما على الوجه الخامس، وهو ان الرفع في الحديث متجه إلى نفس العناوين التكوينية المذكورة فيه بلحاظ وجوداتها الواقعية تنزيلاً وتعبداً لا حقيقة، فتكون حكومته على أدلة الأحكام الواقعية المجعولة للأشياء بعناوينها الأولوية من جهة نظره إلى عقد الوضع نظير حكومة لا ربا بين الوالد والولد على أدلة حرمة الربا، فإن دليل الحاكم يرفع الحكم بلسان رفع موضوعه، فالحديث في المقام يرفع الحكم بلسان رفع موضوعه، فإذا هذا الوجه يختلف عن الوجه الرابع وان كان شريكاً معه في نكتة التقديم، وهي انه لو لا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً.

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

إلى الحكم ابتداءً، فإنه ناظر إلى رفع ما يترتب على الفعل الخطائي أو المنسي أو الاضطراري من الأثر الشرعي، والفرق بين الحكومة على ضوء هذه الوجوه والحكومة على ضوء الوجه الرابع، هو أن الحديث على ضوء هذه الوجوه ناظر إلى نفي الحكم ابتداءً، وعلى ضوء الوجه الرابع ناظر إلى نفي موضوعية الأفعال المعنونة بالعناوين المذكورة فيه في عالم التشريع والمجعل ولكنه مساق لِنفي الحكم لباً وثبوتاً، وأما في مقام الإثبات فالوجوه المذكورة مبنية على الإلتزام بالتقدير بينما هذا الوجه لا يبتنى على التقدير.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: ان حديث الرفع المشتمل على جملة ما لا يعلمون ضعيف من ناحية السند، وتعبير شيخنا الأنصاري تَنبُّ عنه بالصحيح في غير مورده.

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

الأول الإلتزام بالتقدير فيها وان متعلق الرفع هو الأمر المقدر.

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

الثالث ان إسناد الرفع إليها إسناد تنزيلي تعبدي لا حقيقي.

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

وأما الوجه الثالث فهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية تقتضي ان الرفع في الحديث متجه إلى نفي موضوعية هذه الأفعال المعنونة بالعناوين المذكورة في عالم التشريع والجعل، لا أنه متجه إلى رفعها بوجوب داتها التكوينية تعبدًا وتنزيلًا، فإن رفعها كذلك يرجع لبأ إلى رفع موضوعيتها في عالم التشريع، وهذا هو الوجه الثاني وإلا فلا معنى لرفعها تعبدًا وتنزيلًا.

النقطة الرابعة: أن حديث الرفع بتمام احتمالاته حاكم على الأدلة الأولية وان حكومته عليها من وجهة نظره الشخصي إلى تلك الأدلة سواء أكان النظر إلى عقد وضعها أو عقد حملها.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: فيقع في جملة ما لا يعلمون وتحديد مفادها سعة وضيقاً وكيفية دلالتها على أصالة البراءة الشرعية في مقابل أصالة الاحتياط، والكلام في مفاد هذه الجملة يقع في مقامين:

الأول: ان المراد من الرفع في هذه الجملة، هل هو رفع ظاهري أو واقعي كما في سائر الجملات.

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

أما المقام الأول: فالظاهر بل لا شبهة في أن الرفع في هذه الجملة ليس

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

وعلى هذا فقولہ ﷺ في الحديث، (رفع عن امتي التسعة منها ما لا يعلمون) ظاهر في إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون وهو التكليف الواقعي المجهول، وحيثنذ فالتصرف فيه أما بإسناد الرفع إلى إيجاب الاحتياط إزاء التكليف الواقعي المجهول وغير المعلوم أو بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع، لأن الرفع ان اسند إلى إيجاب الاحتياط فالتصرف إنما هو في المرفوع لا في الرفع، وان اسند إلى التكليف الواقعي المشكوك فالتصرف إنما هو في الرفع، بمعنى ان رفعه ظاهري لا واقعي، وكلا التصرفين خلاف الظاهر وبمحاجة إلى قرينة تدل على ذلك.

والقرينة في جملة ما لا يعلمون موجودة وهي تلزم التصرف في كلمة الرفع أما في نفسها أو في إسناده إلى المرفوع، وذلك لأنه لا يمكن الحفاظ على ظاهر الحديث، لان ظاهره هو ان المرفوع نفس ما لا يعلمون وهو الحكم الواقعي المشكوك، ولازم ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهذا أما مستحيل او مقطوع البطلان، لأن اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم وعدم ثبوتها للجاهل، ان كان بلحاظ أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة فهو مستحيل، لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها.

وان كان بلحاظ أخذ العلم بالحكم في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنا نقطع بعدم وقوع ذلك في الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة بشكل عام، بدهاة أن الأحكام الواقعية ثابتة في الواقع كان المكلف عالماً بها أم جاهلاً، وتدلى على ذلك إطلاقات الأدلة من الكتاب أو السنة، وأيضاً لازم ذلك سقوط مجموعة كبيرة من السبوحات الأصولية بسقوط موضوعها كمبحث حجية الامارات والأصول العملية برمتها وهذا كما ترى، لان موضوع هذه البحوث كافة الشك في الحكم الفعلي الواقعي، فإن جعل الامارة حجة إنما هو فيما إذا كان مدلولها حكماً فعلياً حتى تكون منجزة له وإلا كان جعل الحجية لها لغواً وكذلك الحال في الأصول العملية، فإن جعلها من قبل الشارع في مواردنا إنما هو فيما إذا كانت الأحكام الواقعية في مواردنا فعلية بفعلية موضوعاتها بتمام قيودها وإلا لكان جعلها لغواً صرفاً لعدم ترتب أثر عملي عليها.

هذا إضافة إلى أن لازم هذا الفرض اختصاص فعلية الحكم الواقعي بالعالم به، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه في مرتبة المجعول لا في مرتبة الجعل، لان جعله مطلق ولا يختص بالعالم به والمجعول وهو الحكم الفعلي مختص بالعالم، مع ان ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَام (رفع عن أمي التسعة) هو رفع الحكم عن مرتبة الجعل عن الجاهل واختصاصه بالعالم في هذه المرتبة، وقد مر أنه غير معقول لاستلزامه الدور وتقدم الشيء على نفسه.

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

خلاف الضرورة في الشرع، فإذا لابد من التصرف اما في مادة الرفع وإرادة الرفع الظاهري منها، أو التصرف في المرفوع وإرادة الحكم الظاهري منه كإيجاب الاحتياط.

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

وعليه فتفترق جملة ما لا يعلمون في الحديث عن باقي الجملات في نقطة، وهي ان الرفع في الأولى ظاهري لا واقعي وفي الباقي واقعي لا ظاهري، وهذا وان كان خلاف الظاهر إلا انه لا بد من الالتزام به، باعتبار انه لا يمكن أن يكون المراد من الرفع في جملة ما لا يعلمون رافعاً واقعياً اما ثبوتاً أو إثباتاً هذا.

وقد ذكر المحقق العراقي^(١) تتذُّ في وجه أن الرفع في جملة ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي لأمرين:

الأول: ان حديث الرفع حيث انه قد ورد في مقام الامتنان على الأمة، فيختص برفع ما يكون وضعه على خلاف الامتنان كإيجاب الاحتياط مثلاً، فإن وضعه على المكلف، حيث انه على خلاف الامتنان، فالحديث يختص برفعه، فمصعب الرفع ما يكون في وضعه على المكلف خلاف المنة، وما لا يكون في وضعه خلاف المنة فهو خارج عن مصب الرفع في الحديث وان كان في رفعه امتنان، ومن هنا لا يشمل جملة ما لا يعلمون الحكم الواقعي المجهول

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

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

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

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

المرجع فيها قاعدة حق الطاعة والاشتغال، فيكون وجوده في الواقع ضيقاً على المكلف وعليه فيكون مشمولاً للحديث.

هذا إضافة إلى أنه لا وجه لما ذكره تَنَكُّرُ من أن الحديث لا يشمل ما لم يكن في وضعه ضيق على المكلف وكلفة وان كان في رفعه امتنان عليه وتوسعة له، وذلك لأنه لا يتصور ان لا يكون في وضع التكليف على المكلف كلفة وضيق عليه ويكون في رفعه امتنان وسعة له، ضرورة ان الامتنان إنما يتصور فيما إذا كان المقتضي للضيق موجوداً وإلا فلا يكون في رفعه امتنان، فإذا لم يكن التكليف المشكوك الواقعي منجزاً في الواقع من جهة قاعدة القبح، فلا يكون في رفعه امتنان، لان وجوده وعدمه بالنسبة إلى المكلف حينئذٍ على حد سواء هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إننا لو سلمنا أنه لا مانع من تخصيص الأحكام الواقعية بالعالم بها وعدم جعلها للجاهل بدون لزوم أي محذور لا ثبوتاً ولا إثباتاً كما هو الحال في سائر فقرات الحديث، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور كلمة الرفع في الرفع الواقعي، بأن يكون المرفوع في جملة ما لا يعلمون هو التكليف الواقعي المشكوك واقعاً كما هو الحال في باقي جملات الحديث، وعلى هذا فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع الواقعي كما هو الحال في سائر الفقرات.

وكون الحديث في مقام الامتنان بالنسبة إلى جميع فقراته يقتضي كون الرفع في الجميع واقعياً، ويكفي في صدق الامتنان ثبوت المقتضي لو لا المانع، والمفروض ان المقتضي في الكل موجود، فإذا لا مقتضي للتفكيك بين الرفع

في جملة ما لا يعلمون وبينه في سائر الجملات بحمل الرفع في الأولى على الرفع الظاهري وحمله في الباقي على الرفع الواقعي.
إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي تثبُّ لا يرجع إلى معنى محصل.

ومن ذلك يظهر ان ما أورده بعض المحققين^(١) تثبُّ على ما في تقرير بحثه على ما أفاده المحقق العراقي من عدم شمول جملة ما لا يعلمون في حديث الرفع الحكم الواقعي المشكوك بقرينة وروده في مقام الامتنان ولا امتنان في رفعه، حيث لا كلفة في وضعه ووجوده في الواقع، وحاصل ما أورده تثبُّ ان هذه القرينة مبنية على مسلك المشهور، من أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ على هذا المسلك لا كلفة ولا مشقة في التكليف الواقعي المجهول في نفسه بقطع النظر عن إيجاب الاحتياط، لأنه إنما يوجب الكلفة بتوسط إيجاب الاحتياط.

وأما بناء على ما هو التحقيق من أن الأصل الأولي فيها قاعدة حق الطاعة والاشتغال دون قاعدة القبح، فالتكليف الواقعي بوجوده الاحتمالي موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال بلا حاجة إلى إيجاب الاحتياط، وعلى هذا حيث ان في وضعه كلفة ومشقة، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، إذ في رفعه حينئذٍ امتنان وتوسعة، وجه الظهور ما مرّ من انه لا يمكن ان يكون المرفوع جملة ما لا يعلمون التكليف الواقعي عند عدم العلم به، لأن لازم ذلك اختصاص الأحكام الواقعية المجعولة في الشريعة المقدسة بالعالم بها، وهذا

غير ممكن ثبوتاً وإثباتاً أو إثباتاً فقط، وعلى الجملة فحديث الرفع لا يمكن ان يكون رافعاً للتكليف الواقعي عند عدم العلم به وان لم يرد في مقام الامتنان، ضرورة انه لا يمكن ان يكون المرفوع في جملة مالا يعلمون التكليف الواقعي المشكوك واقعاً، سواء أكان الحديث وارداً في مقام الامتنان أم لا، وعلى هذا فلا فرق بين القولين في المسألة، هما القول بأن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص قاعدة القبح، والقول بان الأصل الأولي فيها قاعدة حق الطاعة، فإنه على كلا القولين لا يعقل ان يكون الحديث رافعاً للتكليف الواقعي عند عدم العلم به واقعاً مطلقاً أي وان لم يكن مفاده الامتنان، وان اريد برفع التكليف الواقعي المشكوك رفعه ظاهراً لا واقعاً، فقد تقدم ان هذا المبني غير صحيح، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن حكم العقل بقاعدة حق الطاعة معلق على عدم وصول الترخيص في ترك هذا الحق، وإلا انتفى حكم العقل بانتفاء ما علق عليه، ومن هنا تكون أصالة البراءة الشرعية واردة على قاعدة حق الطاعة، لان منشأها حكم العقل، بأن الوجود الاحتمالي للتكليف الواقعي منجز ومساوق لاحتمال العقاب بنظر العقل، ووجوب الامتثال معلق على عدم ترخيص الشارع في ترك امتثاله.

الثاني: ان الرفع متأخر عن الشك، باعتبار ان الشك والجهل علة له والمعلول متأخر عن العلة، والشك وعدم العلم متأخر عن الحكم الواقعي بملاك تأخر الشك عن ذات المشكوك، فإذا كان الرفع متأخراً عن الحكم الواقعي المشكوك، فإذا كان متأخراً استحالة ان يكون رافعاً له، لأن رفع كل

شيء عبارة عن نقيضه وبديله ونقيض الشيء في مرتبته، فإذا حيث ان الرفع والمرفوع نقيضان فهما في مرتبة واحدة، وعلى هذا فالرفع في الحديث بما أنه متأخر عن الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي، باعتبار ان الشك فيه مأخوذ في موضوع الرفع، والشك متأخر عن الحكم الواقعي باعتبار أنه متعلقه، فيكون الرفع متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين، فلا يمكن ان يكون رافعاً له، وإلا لزم اما محذور تأخر الحكم الواقعي عن مرتبته إلى مرتبة الرفع المتأخرة، أو محذور تقدم الرفع على مرتبته إلى مرتبة الحكم الواقعي المتقدمة وكلاهما مستحيل، لأن الرفع والمرفوع نقيضان والنقيضان في مرتبة واحدة.

وغير خفي ان هذا الأمر مبني على الخلط بين الرفع التكويني والرفع التشريعي، لان الرفع ان كان تكوينياً، فلا بد ان يكون في مرتبة المرفوع، إذ لا يمكن ان يكون الرفع متأخراً عن المرفوع، وأما إذا كان الرفع تشريعياً كما في المقام، فمعناه هو ان الشارع يرفع الحكم الواقعي عند عدم العلم به والجهل، وهذا مرجعه إلى أن الحكم الواقعي مجعول في الشريعة المقدسة للعالم به دون الجاهل، وعليه فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الحديث (رفع عن أمتي التسعة) يكشف عن أن الأحكام الواقعية في الشريعة المقدسة مجعولة للعالم والذاكر والمختار والعالم دون المخطئ والناسي والمضطر والمكره والجاهل، فما ذكر تَنْتُ من ان الرفع حيث انه متأخر رتبة عن الحكم الواقعي، فلا يمكن ان يكون رافعاً له، والألزم كون الرفع في مرتبة متأخرة عن المرفوع مع انها نقيضان، والنقيضان في مرتبة واحدة لا يرجع على معنى محصل في المقام، لأنه لو تم فإنما يتم في الرفع الحقيقي التكويني لا في مثل المقام الذي يكون الرفع فيه تشريعياً

وعبارة عن ان الحكم الواقعي لم يجعل للشاك والجاهل وإنما جعل للعالم به، وحديث الرفع يدل على ذلك، وأما توجيه كلامه وحمله على أن مراده من رفع الحكم في حال الجهل والشك هو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وحيث انه يتضح يرى استحالة ذلك، باعتبار ان العلم بالحكم متأخر عنه فلا يمكن أخذه في موضوع نفسه، وإلا لزم كون الحكم متأخراً عنه فهو خلاف الظاهر، لأن مسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، مسألة أخرى تعرض نتج لها في محلها، وأما في هذه المسألة، فقد ذكر نتج ان الرفع في الحديث حيث أنه متأخر عن نفس الحكم الواقعي الثابت في المرتبة السابقة، فلا يمكن ان يكون رافعاً له، معللاً بأن الرفع والمرفوع تقيضان والتقيضان في مرتبة واحدة، وليس في كلامه هنا قرينة على ان مراده من ذلك أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، بل تعليله استحالة هذه المسألة غير تعليله استحالة تلك المسألة.

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

هذا إضافة إلى أن تأخر شيء عن شيء رتبة مع كونه مقارناً معه زمناً أو تقدم شيء على آخر رتبة مع تقارنهما زماناً بحاجة إلى ملاك ومبرر ولا يمكن أن يكون جزافاً، فالعلة متقدمة على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، والشرط متقدم على المشروط كذلك قضاء لحق الشرطية وهكذا، وعدم العلة لا يكون مقدماً رتبة على المعلول وكذلك عدم الشرط على المشروط رغم انه في مرتبة العلة والشرط، على أساس ان التقيضين في رتبة واحدة، باعتبار

ان التقدم الرتبي بحاجة إلى علة ومبرر، ولا مبرر لتقدم عدم العلة على المعلول ولا على عدمه بعدما كانا متقارنين زماناً، وعلى هذا فالرفع متأخر عن الشك وعدم العلم، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه، والحكم متأخر عن الموضوع قضاء لحق الموضوعية والشك متأخر رتبة عن الحكم من باب تأخر الشك عن ذات المشكوك، ولكن هذا لا يستلزم تأخر الرفع عن ذات الحكم الواقعي لعدم الملاك لهذا التأخر، فإن ذات الحكم ليست علة له ولا شرطاً ولا موضوعاً، ومن الواضح ان التقدم أو التأخر الرتبي لا يمكن ان يكون بلا ملاك وجزافاً، فإذا لم يكن هنا ملاك لتأخر الرفع عن ذات الحكم رتبة فلا مبرر لتأخره عنه كذلك، وقياس المساواة عديم النتيجة في باب التقدم والتأخر الرتبيين، وإنما تكون له نتيجة في باب التقدم والتأخر الزمانيين، فإذا لم يكن موجب لتأخر الرفع عن ذات الحكم رتبة، وحينئذٍ فلا مانع من كونه رافعاً له بعد كونه مقارناً له زماناً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره تفتُّ من الأمرين في وجه ان الرفع في الحديث لا يكون رافعاً للحكم الواقعي عند عدم العلم به لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو كون الرفع في جملة ما لا يعلمون ظاهرياً لا واقعياً، فهل ظاهريته بلحاظ المرفوع أو بلحاظ نفسه؟
والجواب ان فيه قولين: فذهب السيد الأستاذ^(١) تفتُّ إلى القول الثاني، بدعوى أن المرفوع إنما هو الحكم الواقعي في مقام الظاهر وهو مقام الشك

فيه، لأن الحكم المشكوك في نفسه قابل للرفع في هذا المقام، غاية الأمر يكون هذا الرفع رفعاً ظاهرياً وهو رفع الحكم الواقعي في مرحلة الشك ظاهراً لا واقعاً، ولا حاجة حينئذٍ إلى الإلتزام بأن المرفوع هو إيجاب الاحتياط، إذ على هذا فظهور الرفع في كونه واقعياً وإن كان محفوظاً، إلا أن ذلك يستلزم الإلتزام بخلاف الظاهر من ناحية أخرى وهي ان قوله ﷺ (رفع ما لا يعلمون) ظاهر في إسناد الرفع إلى نفس الموصول وهو الحكم الواقعي المشكوك لا إلى إيجاب الاحتياط، وعليه فإذا كان المرفوع إيجاب الاحتياط، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور وهو ظهور إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون والإلتزام بالتقدير كتقدير إيجاب الاحتياط وإسناد الرفع إليه، باعتبار انه أثر الحكم المجهول، ومن الواضح ان التقدير بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة تدل على تقدير شيء وتعيينه بإيجاب الاحتياط لكي يكون الرفع مستنداً إليه، هذا هو نكتة ما أختاره السيد الأستاذ تتجد.

وذهب شيخنا الأنصاري^(١) تتجد إلى القول الأول، وهو ان المرفوع ايجاب الاحتياط لا الحكم الواقعي المشكوك في مرحلة الظاهر هذا.

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

أخرى وهي مرتبته في الظاهر، لوضوح انه ليس للحكم مرتبتان، مرتبة ثبوته واقعاً ومرتبة ثبوته ظاهراً، والمفروض ان الدليل الدال على ثبوت الحكم الواقعي لا يدل على ثبوته في مرحلة الشك ظاهراً زائداً على ثبوته في مرحلة الواقع واقعاً، والدليل الآخر على ذلك غير موجود.

وعلى هذا فإسناد الرفع إلى ما لا يعلمون لا يخلو من أن يكون إلى ذات الحكم الواقعي المشكوك في مقام الجعل أو إلى الحكم في المرتبة الفعلية إذا شك في ثبوته في مرتبة الجعل، وعلى الأول لا يمكن، لأن لازم ذلك هو أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في تلك المرتبة بعينها، وهذا مستحيل لاستلزامه الدور وتقدم الشيء على نفسه، وعلى الثاني: يمكن، فإن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجهول وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الإثبات، إذ مضافاً إلى انه خلاف الضرورة كما مرّ، أن لازم ذلك هو انتفاء الحكم الفعلي بانتفاء موضوعه وهو العلم، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، وعلى هذا فلا بد من رفع اليد عن ظهور الحديث في أن الرفع فيه تشريعي وحمله على الإرشاد إلى حكم العقل وهو لا يمكن وبجاجة إلى قرينة.

وبكلمة ان الشك في الحكم الواقعي ان كان معناه أخذ العلم بالجعل في موضوع نفسه في مرتبة واحدة، فقد تقدم انه مستحيل، وان كان معناه أخذ العلم بالجعل في موضوع نفسه في مرتبة أخرى وهي مرتبة المجهول، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً، إذ لا معنى لإسناد رفع الحكم الواقعي في هذه المرتبة إلى الشك والجهل شرعاً، لأنه ينتفي بانتفاء

موضوعه - وهو العلم - عقلاً وقهراً.

فالتنتيجة أنه لا يمكن إسناد الرفع إلى الحكم الواقعي المشكوك لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المعول، فإذن لا محالة يكون الرفع في الحديث مستنداً إلى أثر الحكم الواقعي المشكوك، وأثره هو إيجاب الاحتياط فيكون المرفوع أيجاب الاحتياط، والقرينة على ذلك هي أنه لا يمكن إسناد الرفع في الحديث إلى الحكم الواقعي المشكوك، فإذن لا بد من إسناده إلى إيجاب الاحتياط، ومن هنا يظهر وجه صحة ما ذكره شيخنا الأنصاري تتأ من أن المرفوع في هذا الحديث هو إيجاب الاحتياط هذا.

والعجب من المحقق العراقي تتأ^(١) على ما في تقرير بحثه، من انه لا مانع من ان يكون الرفع في ما لا يعلمون واقعياً، بان يكون المرفوع فعلية الحكم الواقعي لا أصل جعله وهذا لا مانع منه، وأما دعوى الشيخ رحمته بوجود الأخبار المتواترة الدالة على أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل فلا واقع موضوعي لها، إذ ليس لتلك الأخبار عين ولا أثر في الروايات هذا. ووجه العجب هو ما ذكرناه من أن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المعول وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه خلاف الضرورة من الشارع إثباتاً، لأن مقتضى إطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة هو أن الأحكام الواقعية في الشريعة المقدسة مشتركة بين العالم والجاهل، وإلا فلا يمكن التمسك بشيء من إطلاقات الكتاب والسنة في موارد الشك في المراد الجدي النهائي وانه مطلق أو مقيد، فلو لم تكن الأحكام التي تدل عليها

الإطلاقات المذكورة فعلية لم يمكن التمسك بتلك الإطلاقات، إذ الحكم في مرتبة الأنشاء والجعل لا أثر له، وأيضاً لازم ذلك إلغاء جميع الامارات والأصول العملية، حيث ان الأحكام الموجودة في مواردها ليست بأحكام فعلية حتى تكون قابلة للتنجز بها، لأن فعليتها مشروطة بالعلم بها، ومن الواضح أنه لا أثر لقيام الامارات والأصول العملية على الأحكام الشرعية في مرتبة الجعل والإنشاء، إذ لا يجب امتثالها والعمل بها طالما لا يتحقق موضوعها في الخارج، وأيضاً قد مرّ ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في الخارج عقلي ولا يمكن ان يكون شرعياً، وعليه فالرفع في جملة ما لا يعلمون لا يمكن ان يكون مستنداً إلى الحكم الفعلي، لأن انتفائه مع بقاء موضوعه في الخارج غير معقول، ومع انتفائه يكون عقلياً ولا يتصور ان يكون شرعياً.

وقد تقدم ان الرفع في جملة ما لا يعلمون لو كان واقعياً، لكان مفاده اختصاص الأحكام الواقعية المجعولة في الشريعة المقدسة بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل والشاك، وحيث انه لا يمكن الإلتزام بذلك، فلا مناص من الإلتزام بأن الرفع في الجملة المذكورة ظاهري لا واقعي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان المرفوع في جملة ما لا يعلمون أثر الحكم المجهول وهو ايجاب الإحتياط.

وأما الكلام في الجهة الرابعة: فيقع في أن الموصول في جملة ما لا يعلمون هل يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أو يختص بإحدهما دون الأخرى؟

والجواب ان فيه قولين:

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

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

أما الجماعة الأولى فقد استدلوا لإثبات عموم الموصول بوجهه: الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي^(١) تثبت من أن المراد من الموصول في ما لا يعلمون الجامع بين الحكم الكلي والحكم الجزئي ويكون إسناد الرفع إليه حقيقياً، وعلى هذا فيشمل الموصول الشبهات الحكمية والموضوعية معاً ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

والجواب انه لا يمكن ان يراد من الموصول في جملة مالا يعلمون الجامع بين الحكم الكلي والحكم الجزئي معاً، لأنه ان أريد به الشبهة الحكمية فالمجهول فيها هو الحكم دون الموضوع، وان أريد به الشبهة الموضوعية فالمجهول فيها الموضوع الخارجي دون الحكم، وعليه فلا يمكن ان يكون إسناد الرفع إلى الجامع بين الحكم والموضوع الخارجي حقيقياً، والنكته في ذلك هي ان عدم العلم في هذه الجملة مستند إلى الموصول مباشرة، وعلى هذا فإن كانت الشبهة حكمية كما إذا شك في حرمة شرب التتن مثلاً، فالموضوع هو الحكم المجهول دون الفعل كحرمة شرب التتن، وان كانت الشبهة موضوعية فالموصول هو الفعل المجهول دون الحكم، كما إذا شك في ان هذا المائع خمر أو لا، ولا يتصور الجامع الحقيقي بين الحكم والفعل حتى

يكون هو المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون.

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

ودعوى إنه لا مانع من أن يراد من الموصول فيها الجامع بين الحكم الكلي والحكم الجزئي، وحينئذٍ فبطبيعة الحال يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً خاطئة جداً، لأن الموصول في هذه الجملة هو المجهول، والمفروض أن الحكم الجزئي ليس مجهولاً حتى يكون أحد فردي الجامع، لأن المجهول في الشبهة الموضوعية الفعل بعنوانه لا حكمه، وعندئذٍ فلو كان المراد من الموصول الجامع، فلا محالة يكون الجامع بين الحكم المجهول والفعل المجهول، وقد عرفت أن إسناد الرفع إليه مجازي.

فالتنتيجة أن المشكوك في جملة ما لا يعلمون عنوان للحكم في الشبهة الحكمية وللـفعل في الشبهة الموضوعية، فلا يتصور الجامع بينهما على نحو يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني^(١) تَنَكُّرُ من أنه لا مانع من أن يكون إسناد واحد حقيقياً من ناحية ومجازياً من ناحية أخرى، وقد علل ذلك بأن التقابل بين الحقيقة والمجاز ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين الضدين

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

ويمكن المناقشة فيه بأمرين:

الأول: أن نسبة الرفع إلى الموصول بلحاظ انبطاقه على التكليف مغايرة لنسبته إليه بلحاظ انبطاقه على الموضوع الخارجي، على أساس ان كل نسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخصي وجود طرفيها في الذهن أو في الخارج، إذ لا وجود للنسبة إلا بوجود شخص طرفيها لأنهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، وحيث ان طرف النسبة الأولى التكليف وطرف النسبة الثانية الموضوع الخارجي، فلا يعقل ان تكون هناك نسبة واحدة، لما ذكرناه في مبحث الحروف من أن الجامع الحقيقي الذاتي الماهوي بين أنحاء النسب والروابط غير متصور، لأن كل نسبة مباينة ذاتاً وحقيقة للنسبة الأخرى، باعتبار أن المقومات الذاتية لكل منهما مباينة للمقومات الذاتية للأخرى وهي شخص وجود طرفيها، فإذن ليس هنا إلا نوعان متباينان من النسبة ذاتاً وحقيقة.

وبكلمة أخرى أن نسبة الرفع إلى الموصول في جملة ما لا يعلمون تنحل بانحلال الموصول وهو الشيء المجهول وتتعدد بتعددده، لأن نسبته إليه بما هو تكليف مغايرة ذاتاً وحقيقة لنسبته إليه بما هو فعل خارجي فهما نسبتان متباينتان ذاتاً وحقيقة في مقام الثبوت والواقع، وأما نسبته إلى الموصول بما

هو شيء مجهول، فلا واقع لها بل هي مجرد مفهوم في عالم الذهن وصورة فيه بدون أن يكون لها واقع، فإذا التعبير بالانحلال مبني على التسامح، بداهة أنه لا يتصور انحلال نسبة إلى إنحاء من النسب، لأن كل نسبة مباينة ذاتاً وحقيقة لنسبة أخرى كذلك، حيث انه ليس للنسبة حقيقة متقررّة في المرتبة السابقة على وجودها، لأن حقيقة كل نسبة متقومة ذاتاً بشخص وجود طرفيها، والمفروض ان كل وجود في الذهن أو الخارج مابين لوجود الآخر فيه.

وعلى هذا فإن أراد تتكُّ بوحدة نسبة الرفع إلى الموصول في جملة مالا يعلمون وحدتها واقعاً وحقيقة، فيرد عليه ان وحدتها كذلك غير معقولة، بداهة أن نسبة الرفع إلى التكليف مباينة ذاتاً وحقيقة لنسبته إلى الفعل الخارجي، فلا يتصور ان تكون نسبة الرفع إلى الموصول نسبة واحدة. وان أراد تتكُّ بوحدها وحدتها في عالم اللحاظ والتصور، فيرد عليه أنها مجرد مفهوم وصورة في عالم الذهن، ومن الواضح ان مفهوم النسبة بالحمل الأولي وصورتها ليس بنسبة واقعاً وحقيقة بالحمل الشائع.

وان أراد تتكُّ بها ان نسبة الرفع إلى الموصول جامعة بين النسبتين المتباينتين في مرحلة الانطباق، فيرد عليه ما ذكرناه آنفاً من أن الجامع الذاتي بين أنحاء النسب والروابط غير معقولة، لأن كل نسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها والجامع الذاتي إنما يتصور بين الأفراد المشتركة في المقومات الذاتية التي هي محفوظة مع إلغاء جميع خصوصياتها العرضية كأفراد الإنسان، فإنها مشتركة في المقومات الذاتية وهي الحيوانية والناطقية وأنها

محافظة مع إلغاء كافة خصوصيات الأفراد المقومة لفرديتها وهي الجامع الذاتي بينها.

فالنتيجة ان ما ذكره نثّر من ان نسبة الرفع إلى الموصول نسبة واحدة، ولا مانع من ان تكون هذه النسبة الواحدة حقيقية من جهة ومجازية من جهة أخرى، لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، لأن هذه النسبة لا يمكن ان تكون واحدة حقيقة بل هنا نسبتان واقعتان متباينتان ذاتاً وحقيقة، فإذن لا موضوع لما ذكره نثّر من أنه لا مانع من ان تكون نسبة واحدة حقيقية من جهة ومجازية من جهة أخرى.

الثاني: أن المعيار في ان النسبة نسبة حقيقية أو مجازية إنما هو بنسبة كلامية، فإنها تتصف بالحقيقة أو المجاز، وهي في مرتبة سابقة على مرتبة انحلال المعنى بإنحلال أفراده وتطبيقه عليها.

ولكن لا يمكن تطبيق هذا المعيار في المقام، لأن نسبة الرفع إلى الموصول بمعناه المبهم وهو الشيء المجهول بما هو ليست إلا مفهوم النسبة المنتزع وصورتها في الذهن لا واقعها وحقيقتها، ومفهوم النسبة نسبة بالحمل الأولي وليس بنسبة بالحمل الشائع حتى تتصف بالحقيقة أو المجاز، وإنما ينطبق هذا المعيار في مثل قولنا ضرب زيد، فهل نسبة الضرب إلى زيد نسبة حقيقية وإلى ما هو له أو لا، باعتبار ان هذه النسبة نسبة حقيقة لا مجرد المفهوم كما في المقام.

وأما في الواقع ففي المقام نسبتان متباينتان ذاتاً وحقيقة، لأن نسبة الرفع إلى الحكم في الشبهات الحكمية مابينة لنسبته إلى الفعل الخارجي في

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

هذا اضافة إلى ان النسبة الواحدة لا يمكن أن تتصف بالحقيقة والمجاز من ناحيتين، لأنها اما إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له ولا ثالث لهما، فعلى الأول حقيقية وعلى الثاني مجازية، وعلى هذا فلو سلمنا ان نسبة الرفع إلى الموصول بما هو نسبة حقيقة، فبطبيعة الحال أن هذه النسبة اما إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له، فعلى الأول نسبة حقيقية وعلى الثاني مجازية ولا يعقل ان تكون هذه النسبة الواحدة حقيقية من ناحية ومجازية من ناحية أخرى.

وأما ما ذكره تتذ من ان هذه النسبة بلحاظ انطباق الموصول على التكليف الحقيقية وبلحاظ انطباقه على الفعل الخارجي مجازية فإنه من مثله تتذ غريب، ضرورة ان نسبة الرفع إلى الموصول بلحاظ انطباقه على التكليف نسبة مباينة ذاتاً وحقيقة لنسبته إليه بلحاظ انطباقه على الفعل في الخارج، لأنهما نسبتان متباينتان بالذات والحقيقة والأولى حقيقية والثانية مجازية، ولا يعقل ان تكون هناك نسبة واحدة مجازية من جهة وحقيقية من جهة أخرى. فالنتيجة أن ما ذكره تتذ لا يرجع إلى معنى محصل بل لا يترقب صدوره من مثله.

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ^(١) تتذ من أن المراد من الموصول في جملة مالا يعلمون لا يخلو من أن يكون الحكم أو الأعم منه ومن الفعل، وعلى كلا

التقديرين فالموصول يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، أما على التقدير الثاني فهو واضح، وأما على تقدير الأول فلان مفاد الحديث رفع الحكم المجهول وإطلاقه، كما يشمل ما إذا كان منشأ الجهل عدم وصول الحكم إلى المكلف كما في الشبهات الحكمية، كذلك يشمل ما إذا كان منشأ الجهل الاشتباه في الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية.

وأما إذا كان المراد من الموصول خصوص الفعل الخارجي، فلا يشمل الشبهات الحكمية التي لا يكون الفعل فيها مجهولاً هذا.

ويمكن المناقشة فيه، لأن المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون إذا كان الحكم، فشموله للشبهة الموضوعية لا يخلو عن إشكال، وذلك لأن الظاهر من قوله ﷺ (رفع ما لا يعلمون) هو ان الجهل صفة للموصول بلحاظ نفسه لا بلحاظ الأعم من نفسه ومتعلقه، وعلى هذا الأساس فالموصول المجهول لا ينطبق إلاً على الحكم في الشبهة الحكمية، باعتبار ان الحكم فيها مجهول بنفسه لا بلحاظ متعلقه، بينما الحكم لا يكون مجهولاً بنفسه في الشبهة الموضوعية وإنما يكون مجهولاً بلحاظ متعلقه لا في نفسه مع ان ظاهر الحديث هو ان الموصول مجهول بنفسه لا بلحاظ متعلقه، وإلاً فمعناه انه ليس بمجهول، فإذا لم يكن الحكم مجهولاً بنفسه، فلا يكون مشمولاً للحديث، وكذلك لا ينطبق الموصول المجهول على الحكم في الشبهة الموضوعية، باعتبار أنه ليس بمجهول وإنما المجهول متعلقه.

فالتيجة أن المراد من الموصول في ما لا يعلمون، لو كان الحكم فقط فلا يشمل الشبهة الموضوعية، وقد يستشكل بأنه لا يمكن ان يراد من

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

ولكن تقدم الجواب عن هذا الإشكال وأنه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الإسناد في المقام لا يمكن أن يكون واحداً ذاتاً وحقيقة بل فيه إسنادين حقيقيين متباينين بالذات والحقيقة هما إسناده إلى الحكم وإسناده إلى الفعل، وأما إسناده إلى الجامع بينهما، فهو مجرد مفهوم الإسناد وصورته في الذهن لا أنه إسناد بالحمل الشائع.

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

والصحيح في وجه عموم الموصول في ما لا يعلمون لكلتا الشبهتين معاً أن يقال، أن الموصول في نفسه يشمل الحكم والموضوع معاً، لأن معناه الشيء المجهول وهو كما ينطبق على الحكم في الشبهات الحكمية كذلك ينطبق على الموضوع في الشبهات الموضوعية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الرفع في الحديث متجه إلى الموصول أي الشيء المجهول مباشرة وهو المرفوع في ظاهر الحديث.

ومن ناحية ثالثة، قد تقدم أنه لا يمكن أن يكون الرفع متجهاً إلى نفس الحكم الواقعي المجهول مباشرة، لاستلزام ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها وعدم ثبوتها للجاهل والشاك وهو لا يمكن ثبوتاً وإثباتاً أو إثباتاً

فقط، ومن هنا قلنا أنه لا بد ان يكون الرفع متجهاً إلى أثره وهو إيجاب الاحتياط، وحينئذ فلا بد من الإلتزام بتقديره في جملة ما لا يعلمون، وكذلك لا يمكن ان يكون الرفع متجهاً إلى الفعل المشتبه في هذه الجملة مباشرة، لأنه بوجوده التكويني غير قابل للرفع التشريعي، فإذاً لا بد من التصرف فيه اما بتقدير شيء فيها كالمؤاخذة أو الأثر المناسب لكل فقرة من الحديث أو جميع الآثار الشرعية أو بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل أو بلحاظ وجوده التكويني تزيلاً لا حقيقة، وقد تقدم ان الأظهر من هذه الوجوه الثلاثة الوجه الثاني لا الأول ولا الثالث، ولكن لازم هذا الوجه تخصيص الأحكام الشرعية في الشبهات الموضوعية بالعالم بها، وهذا لا مانع منه ثبوتاً ولا يلزم من هذا التخصيص محذور ثبوتي كالدور وتقدم الشيء على نفسه، كما يلزم هذا المحذور من تخصيص الحكم بالعالم به في الشبهات الحكمية إذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه بلحاظ مرتبة واحدة، وأما إذا كان بلحاظ مرتبتين، فلا مانع منه ثبوتاً وان كان لا يمكن الإلتزام به إثباتاً، وأما في الشبهة الموضوعية فلا مانع من هذا التخصيص ثبوتاً، بان تكون حرمة شرب الخمر مختصة بالعالم بان هذا المائع خمر لا مطلقاً.

ولكن لا يمكن الإلتزام بذلك في مقام الإثبات، لأن هذا التخصيص مخالف لإطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة ومخالف لإطلاق أدلة حجبية الامارات والأصول العملية، لأنها باطلاقها تشمل الشبهات الموضوعية أيضاً. وعلى هذا فلا يمكن تعلق الرفع بالفعل الخارجي لا بلحاظ وجوده التكويني، لأنه غير قابل للرفع التشريعي ولا بلحاظ وجوده التشريعي في

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

وأما الجماعة الثانية، فإنهم قائلون باختصاص جملة ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية وعدم شمولها للشبهات الحكمية، وقد استدلوا على ذلك بعدة أمور:

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

فعلى الأول حقيقي وعلى الثاني مجازي، فإذن لا محالة يكون المراد من الموصول أما الحكم أو الموضوع، وتعيين أحدهما دون الآخر بحاجة إلى قرينة، ووحدة السياق في المقام تصلح ان تكون قرينة على ان المراد منه الفعل الخارجي كما هو الحال في سائر الفقرات، ولهذا تختص فقرة مالا يعلمون كسائر الفقرات بالشبهة الموضوعية ولا تعم الشبهة الحكمية.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

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

ولكن تقدم ان ما ذكره نكث لا يرجع إلى معنى صحيح، أما أولاً: فلأنه ليس في جملة مالا يعلمون نسبة واحدة بالحمل الشائع إذا كان المراد من الموصول فيها الأعم من الحكم والموضوع، بل فيها نسبتين متباينتين بالذات والحقيقة إحداها حقيقية والأخرى مجازية على تفضيل قد سبق. وثانياً:

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ^(٢) نكث وهو يرجع إلى جوابين:

الأول، ان إسناد الرفع في الحديث كما انه حقيقي بالنسبة إلى الحكم

١ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٣٧.

٢ - دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ٢٣٥.

كذلك أنه حقيقي بالنسبة إلى الموضوع بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل، باعتبار ان رفعه بيد الشارع، لأن مرجعه إلى عدم اعتباره في عالم التشريع موضوعاً للحكم.

وعلى الجملة فالمراد من الرفع في الحديث هو الرفع التشريعي، وهو لا يمكن ان يتعلق بالأفعال التكوينية المسأخوذة في لسان أكثر فقرات هذا الحديث، وحيث أنها بوجوداتها التكوينية غير قابلة للرفع تشريعاً، فيكون هذا قرينة على انه تعلق بها بوجوداتها التشريعية في عالم التشريع والجعل، بمعنى أن الشارع لم يجعل تلك الأفعال مورداً للأحكام الشرعية، ونتيجة ذلك هي ان عدم الخطاء والنسيان والاضطرار ونحوهما مأخوذ في موضوعها ويكون نظير لا ربا بين الوالد والولد، وعلى هذا فإسناد الرفع إلى الفعل بوجوده التشريعي حقيقي لا مجازي، كما ان إسناده إلى الحكم كذلك، فإذن لا يلزم كون إسناد الرفع إلى الموصول الأعم من الحكم والفعل حقيقياً ومجازياً معاً.

الثاني إننا لو سلمنا أن إسناد الرفع إلى الفعل مجازي وإلى الحكم حقيقي، إلا ان ذلك إنما هو بحسب مقام التطبيق وانحلال الموصول إلى الفعل والحكم، وأما بحسب الإسناد فهو متمثل في نسبة الرفع إلى التسعة في قوله عَنْ أَبِي بَكْرٍ (رفع عن أمتي التسعة)، وحيث ان التسعة مركبة من ما هو له ومن غير ما هو له، فالإسناد إلى المركب منهما إسناد إلى غير ما هو له، وعليه فالإسناد الكلامي في الحديث إسناد واحد وهو عنائي ليس بحقيقي، وأما الإسناد بحسب اللب والتحليل فهو متعدد، ولا يلزم حينئذٍ محذور كون

الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً معاً، فما ذكره المحقق الإصفهاني نثراً من ان الإسناد في المقام واحد وهو حقيقي من جهة ومجازي من جهة أخرى لا يمكن المساعدة عليه.

ولنا تعليق على ذلك، وهو ما تقدم من أن كل نسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها لأنه بمثابة الجنس والفصل للنوع، ولهذا لا يتصور جامع ذاتي ماهوي بين أنحاء النسب والروابط في المرتبة السابقة، ومن هنا تكون متباينات بالذات والحقيقة فلا اشتراك بينها، وعلى هذا فنسبة الرفع في كل فقرة من فقرات هذا الحديث مباينة بالذات والحقيقة لنسبته في فقرة أخرى وهكذا، ولا يمكن التحفظ على ظهور النسبة في كل فقرة باعتبار أنها ظاهرة في نسبة الرفع إلى الفعل الخارجي، وحيث ان الفعل الخارجي غير قابل للرفع تشريعاً، فلا بد من التصرف فيه وجعل ذلك قرينة على ان نسبة الرفع إليه إنما هي بلحاظ وجوده التشريعي في عالم الجعل والتشريع، أو أن هذه النسبة إليه نسبة تنزيلية لا حقيقية، وحينئذ فلا تصل النوبة إلى التقدير كما تقدم.

وأما نسبة الرفع إلى مجموع التسعة، فهي ملحوظة آلة ومرآة للنسب الموجودة في فقرات الحديث وليست نسبة مستقلة في مقابلها، ومن هنا لا تكون نسبة الرفع على مجموع التسعة نسبة بالحمل الشائع بل هي نسبة بالحمل الأولي يعني مفهوم النسبة الموجود في الذهن.

فالتيجة أن نسبة الرفع إلى التسعة ليست بنسبة حقيقة بالحمل الشائع كي ننظر إلى أنها حقيقية أو مجازية، بل هي مجرد عنوان ذهني ملحوظ مرآة

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

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

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

والجواب أولاً، أنه لا يلزم هذا المحذور، لأن نسبة الرفع إلى الموصول الجامع بين الحكم والموضوع إنَّما هي ملحوظة بنحو المعرفية والمشيرية إلى نسبته إلى الحكم بحدده وإلى الموضوع كذلك، فالنسبة الكلامية عنوان معرف ومشير إلى ما هو واقع النسبة لا أنها مستعملة في نسبتين متباينتين ذاتاً وحقيقة.

وان شئت قلت ان الهيئة في قوله ﷺ (رفع عن أمي التسعة) مستعملة في نسبة كلامية بنحو المعرفية والمشيرية إلى أنحاء من النسب المتباينات ذاتاً وحقيقة، ومن الواضح أنها لم تستعمل فيها وإنَّما استعملت في مفهوم النسبة الذي هو مفهوم أسمى ونسبة بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع.

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

ومن هنا يظهر ان جملة ما لا يعلمون تختلف عن سائر جملات الحديث، فإن المراد من الموصول في سائر الجملات الفعل الخارجي، وأما في جملة ما لا يعلمون، الجامع بين الفعل الخارجي والحكم الشرعي.

الوجه الثاني^(١): ان جملة ما لا يعلمون قد وقعت في سياق الجملات الثلاث المتناسقة، وهي عبارة عن جملة ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، والمراد من الموصول في هذه الجملات الثلاث الفعل الخارجي، ووحددة السياق قرينة على ان المراد من الموصول في جملة ما لا يعلمون أيضاً الفعل الخارجي، لأن وقوعها في سياق تلك الجملات قرينة على ذلك.

والجواب انه لا موضوع في المقام للتمسك بوحدة السياق، وذلك لأن الموصول في تمام هذه الجملات مستعمل في معناه المبهم الجامع وهو الشيء أو ما يساوقه، وهذا المعنى المبهم الجامع هو المراد الاستعمالي من الموصول لأنه مستعمل فيه، غاية الأمر ان صلة الموصول تعين ما هو المراد منه في الخارج وهو مصداقه وفرده، فالموصول في جملة ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، مستعمل في معناه وهو الشيء، ولكن صلته في هذه الجملات قرينة على تعيينه في الفعل الخارجي وتطبيقه عليه، وأما في جملة ما

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

والخلاصة، ان الموصول في جميع الجملات مستعمل في معنى واحد وهو الشيء، لا أنه مستعمل في معنى في الجملات الثلاث وفي جملة ما لا يعلمون في معنى آخر حتى يقال أنه خلاف مقتضى وحدة السياق، لأنها تقتضي استعماله في الجميع في معنى واحد، غاية الأمر ان الصلة في الجملات الثلاث قرينه على تعيين الموصول وتطبيقه على الفعل الخارجي، وفي جملة ما لا يعلمون قرينة على تعيينه وتطبيقه على الجامع بين الفعل والحكم ولا صلة لذلك بظهور السياق للكلام.

ودعوى ان الصلة في هذه الفقرات مانعة عن انعقاد ظهور الموصول في العموم وموجبة لانعقاد ظهوره في المعنى الخاص وهو الفعل الخارجي. مدفوعة، بأن الصلة لا تمنع عن استعمال الموصول في معناه العام، وإنما تمنع عن كون هذا المعنى العام مراداً منه جداً.

وعلى هذا فالصلة في تلك الجملات كالإكراه والاضطرار وعدم الإطاقة إنما تعين مصداق الموصول، والمراد الجدي منه في هذه الجملات وأنه فيها الفعل الخارجي، لا أنها قرينة على ان الموصول استعمل في الفعل الخارجي، لوضوح ان الصلة لا تدل على ذلك وإنما تدل على تعيين المراد الجدي منه، لأن الموصول في جملة ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشيء، غاية الأمر ان الصلة تدل على ان المراد الجدي منه في هذه الجملات هو حصة خاصة من الشيء

وهي الفعل الخارجى، ومن هنا لا شبهة في ان المتفاهم العرفى من قوله ﷺ (ما استكروها عليه) الشىء الذى استكروها عليه، ومن قوله ﷺ (ما اضطروا إليه) الشىء الذى اضطروا إليه لا خصوص الفعل الذى استكروها عليه أو اضطروا إليه فى الخارج، فإن الصلة تدل على ذلك لا الموصول. والخلاصة أن صلة الموصول فى كل مورد إنما هي لتعيين مصداقه وتطبيقه عليه، ولا تدل على ان الموصول استعمل فى مصداقه المعين مجازاً وعناية.

الوجه الثالث^(١): ان الرفع بمفهومه العرفى من جهة وبقرينة وروده مورد الامتنان من جهة أخرى، يقتضى ان يكون مصبه أمراً فيه كلفة ومشقة على المكلف وتثقلاً عليه، وهذا لا ينطبق إلا على الفعل الخارجى، باعتبار ان الكلفة والمشقة إنما هي فيه لا فى الحكم، فإذن بطبيعة الحال يختص الحديث بالشبهة الموضوعية ولا يشمل الشبهة الحكمية، لأن الثقل إنما هو فى الفعل المجهول لا فى الحكم المجهول.

والجواب ان الرفع بمفهومه العرفى وبقرينة وروده مورد الامتنان وان كان يقتضى ان يكون مصب الرفع أمراً فيه مشقة وكلفة، إلا أن ذلك لا يقتضى اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية دون الأعم منها ومن الشبهة الحكمية، وذلك لأن مصدر المشقة والكلفة فى الفعل إنما هو تعلق الحكم الالزامى به وإلا فالمكلف مطلق العنان إليه ولا يكون ملزماً بالإتيان به وتحمل كلفته ومشقته، فإن الذى يدعو المكلف إلى الإتيان به هو الحكم

الشرعي الإلزامي، ولولاه لم يكن المكلف ملزماً به ومتحملاً مشقته وكلفته، ومن الواضح ان الظاهر من الرفع في الحديث الوارد مورد الامتنان هو ان المرفوع ما يكون منشأً وسبباً للكلفة والمشقة على المكلف من قبل الشارع وضيقتاً عليه، فإذاً يكون مصب الرفع في الحديث هو الحكم المجهول الإلزامي دون الفعل المجهول، باعتبار ان الامتنان إنما هو في رفع الحكم.

الوجه الرابع^(١): ان الرفع والوضع متقابلان ومتواردان على موضوع واحد، وحيث ان مورد الوضع الفعل، باعتبار ان معنى التكليف بشيء عبارة عن وضع ذلك الشيء على ذمة المكلف، فإذاً بطبيعة الحال يكون مورد الرفع أيضاً الفعل، لأن مقتضى كونهما متقابلين ومتواردين على موضوع واحد، وعليه فبطبيعة الحال يختص الحديث بالشبهة الموضوعية ولا يعم الشبهة الحكمية.

والجواب ان الوضع والرفع وان كانا متقابلين ومتواردين على موضوع واحد، إلا أن مورد الوضع ليس هو الفعل مباشرة، لأن معنى الوضع الشرعي الجعل وهو فعل اختياري للمولى ومتعلقه الحكم، حيث ان الحكم مجعول وموضوع لا الفعل الخارجي، وعليه فيكون مورد الرفع أيضاً الحكم بقرينة المقابلة، فلا يختص الحديث حينئذٍ بالشبهة الموضوعية هذا.

وللسيد الأستاذ^(٢) تَدُّرٌ في المقام كلام وحاصله، أن مورد الوضع تارة يكون ذمة المكلف وأخرى الشريعة المقدسة، وهذا الوجه إنما يتم إذا كان

١ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٦٢.

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٦٢.

مورد الوضع ومصبه ذمة المكلف، لأن ما وضع على ذمته الفعل، وعليه فالرفوع عنها أيضاً الفعل بقرينة المقابلة.

وأما إذا كان مصب الوضع الإسلام فلا يتم هذا الوجه، لأن ما وضع فيه الحكم، فإذا نبطبيعة الحال يكون المرفوع عنه أيضاً الحكم بقرينة المقابلة بينهما.

والمقام من قبيل الثاني، لأن قوله ﷺ في الحديث (رفع عن أمتي التسعة) ظاهر في ان التسعة مرفوعة عن الأمة في الإسلام لا في مطلق الأديان السماوية، وعليه فمصب الرفع في الحديث الإسلام والمرفوع فيه الحكم، باعتبار انه معمول فيه دون الفعل.

وللمناقشة في هذا التفصيل مجال، وذلك لأنه لا شبهة في ان الإسلام هو ظرف جعل الأحكام الشرعية، لأنها مجعولة فيه بنحو القضايا الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، والموضوع هو المكلف بما لها من القيود والشروط وظرف جعلها الشريعة الإسلامية المقدسة، وعليه فلا محالة يكون ظرف الرفع أيضاً الشريعة الإسلامية بملاك قرينية المقابلة، فما ذكره تتك من ان ظرف الجعل والوضع تارة يكون ذمة المكلف وأخرى الشريعة الإسلامية فلا أساس له.

نعم هنا شيء آخر وهو ان هذه الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة ثابتة على ذمة الناس المكلفين بها، على أساس أنها مجعولة في الشريعة الإسلامية بغاية تحديد مواقفهم العملية وسلوكياتهم الخارجية وإطلاق عنانهم بما يتلائم مع العدالة الاجتماعية والتوازن بين طبقات الأمة والمنع من الانحرافات السلوكية، ومن ذلك كله يظهر ان الحديث الشريف لا

يختص بالشبهات الموضوعية بل يشمل الشبهات الحكمية أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حديث الرفع وان كان تاماً من ناحية الدلالة على أصالة البراءة الشرعية وتصلح ان تعارض أصالة الاحتياط على تقدير ثبوتها، إلا أنه ضعيف من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليه.

هنا عدة نقاط لها صلة بحديث الرفع

النقطة الأولى: أن الرفع في مقابل الدفع، معناه إزالة الشيء بعد وجوده وثبوتته، والدفع معناه المنع عن وجود الشيء وثبوتته بعد تحقق مقتضيه، أو فقل ان الدفع معناه المنع عن تأثير المقتضي في المقتضى، وعلى هذا فلا يصح إطلاق الرفع على الدفع إلا بالعناية والمجاز، فإذاً عدم جعل الحكم مانع بعد ثبوت مقتضيه ليس من الرفع بل هو من الدفع.

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

وقد أجاب عن ذلك المحقق النائيني^(١) بتدبر، بأنه لا فرق في الواقع ومقام الثبوت بين الرفع والدفع، وقد أفاد في وجه ذلك، أن الممكن بحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً، على أساس أن الممكن عين الفقر والربط بالعلة لا ذات له

الربط، وإلاّ فننقل الكلام إلى ذاته وهل هي واجبة أو ممكنة، والأول غير ممكن لاستحالة انقلاب الممكن واجباً، والثاني هو المطلوب، فإذا كان وجود الممكن عين الفقر والحاجة، فلا فرق بين وجوده الأول ووجوده الثاني، فكما ان وجوده الأول المسمى بالحدوث بحاجة إلى العلة فكذلك وجوده الثاني المسمى بالبقاء، إذ لا فرق بين الوجودين أصلاً، ضرورة أن الوجود عين الربط بالعلة كضوء الشمس سواء أكان وجوده الأول أو الثاني، والفرق بينهما إنما هو في التسمية بالاعتبار، فإن الوجود الأول حيث انه مسبوق بالعدم سمي بالحدوث، والوجود الثاني حيث انه مسبوق بالوجود الأول سمي بالبقاء.

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

وعلى ضوء ذلك، فالمراد بالراجع في الحديث الشريف هو الدافع عن تأثير المقتضي للأحكام الواقعية الشرعية عند طرو تلك العناوين الخاصة على الأفعال الخارجية هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^(١) تتبُّ، بأن ما ذكره تتبُّ وان كان صحيحاً

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

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

فالتتبيجة أن ما ذكره السيد الأستاذ تتد، وان كان ممكناً ثبوتاً إلا إنه غير واقع جزماً، فإذن لا مانع من الاخذ بما ذكره المحقق النائيني تتد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد أجاب السيد الأستاذ^(١) تتد عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول، ان إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنما هو على أساس ثبوت هذه الأحكام الشرعية في فقرات هذا الحديث في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية، ويشهد على ذلك اختصاص الرفع في الحديث بالامة، فإنه

يدل على عدم الرفع في سائر الامم.

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

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

ثم أن الصحيح من هذين الوجهين الوجه الثاني، والنكتة في ذلك هي ان إطلاق الرفع على المنع من تأثير المقتضي عناية أمر شائع ومتعارف، بل المراد منه في جميع موارد استعماله في الشريعة المقدسة بمعنى المنع عن تأثير المقتضي، وأما بمعناه الحقيقي وهو إزالة الشيء الثابت، فلا يوجد له ولو مورداً واحداً في الشرع.

والخلاصة أنه لا شبهة في ان المراد من الرفع في الحديث الشريف هو المنع من تأثير المقتضي، بمعنى انه لولا مانعية العناوين المذكورة فيه عن تأثيره لكان مؤثراً، والقرينة على وجود المقتضي كذلك هي ورود الحديث في مقام

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

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

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

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

الثاني، أن يدل دليل من الخارج على أن حرمة شرب الخمر مجعولة للخمر المعلوم لا لطبيعي الخمر ونجاسة البول مجعولة للبول المعلوم لا لطبيعي البول وهكذا.

ولكن كلا الأمرين ممنوع.

أما الأمر الأول فمضافاً إلى انه لا ريب في أن الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية لا بازاء المعاني المعلومة، أن العلم لا يمكن ان يكون مأخوذاً

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

وأما الثاني وهو العلم التصديقي أي العلم بوجود المعنى خارجاً، فمضافاً إلى استلزام ذلك كون المعنى الموضوع له في عامة الألفاظ خاصاً، بمعنى كونه مقيداً بالعلم التصديقي، وهذا مخالف للضرورة والوجدان لدى العرف والعقلاء أنه لا يمكن، لإستلزامه محذور الدور، لأن لفظ الخمر مثلاً لو

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

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن ان يكون العلم مأخوذاً في المعنى الموضوع له، لان الألفاظ موضوعة بازاء طبيعي المعاني بقطع النظر عن وجودها في الخارج أو الذهن.

وأما الأمر الثاني، فلا دليل على هذا التقييد هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان هذا التقييد مخالف لإطلاق الكتاب والسنة ويؤدي إلى إلغاء جميع الامارات والأصول العملية في الشبهات الموضوعية، وهذا خلاف الضرورة من الشرع.

النقطة الثالثة: تحتوي على أمور:

الأول، ان الحديث الشريف ظاهر في وروده مقام الامتنان على الأمة، لأن في رفع الأحكام الشرعية عنهم بسبب طرو أحد العناوين الخاصة المذكورة فيه امتنان عليهم، ولا فرق من هذه الناحية بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، لأن الحديث يشمل بإطلاقه كل حكم يكون في رفعه امتنان وان كان وضعياً، كما إذا أكره شخص على بيع داره، فإن صحته مرفوعة بالإكراه، باعتبار أن في رفعها امتنان، وأما الحكم بصحته، فهو حيث انه على خلاف الامتنان فلا يمكن.

والخلاصة أنه لا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي،

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

الثاني، ان الامتنان هو الذي يحدد دائرة الحكم المرفوع سعة وضيّقاً، على أساس أن الرفع في الحديث حيث أنه امتناني، فيدور مداره وجوداً وعدمًا، باعتبار انه قرينة على تحديد مقدار المرفوع كماً وكيفاً، فكل حكم يكون في رفعه امتنان على الأمة، فهو مرفوع عنهم بطرو أحد العناوين المذكورة في الحديث وإلا فلا يكون مرفوعاً، مثلاً لو اضطر شخص إلى بيع داره لسبب من الأسباب، لم تكن صحته مرفوعة من جهة الاضطرار، إذ لا امتنان في رفعها بل فيه خلاف الامتنان، ومن هذا القبيل ما إذا أكره الحاكم الشرعي المدين الممتنع عن أداء دينه على بيع داره أو فرسه أو سيارته أو شيء آخر لتأدية دينه، لم تكن صحته مرفوعة من جهة الإكراه، باعتبار ان في رفعها وان كان امتناناً عليه، إلا أنه خلاف الامتنان بالنسبة إلى الدائن، ومثل هذا الرفع لا يكون مشمولاً للحديث، لأنه ظاهر في كون الرفع امتناناً على الأمة، وأما إذا كان امتناناً على فرد دون فرد آخر، فلا يكون امتناناً على الأمة حتى يكون مشمولاً للحديث.

فالتسجعة أن الرفع في هذا المثال وأمثاله لا يكون مشمولاً لإطلاق الحديث، إذ لا امتنان فيه على الأمة، فيدور اطلاقه مدار الامتنان على الأمة وجوداً وعدمًا سعة وضيّقاً.

الثالث، أنه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون فعل المكلف الذي طرأ

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

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

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

النقطة الرابعة: وهي تحتوي أيضاً على أمور:

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

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

وأما على الثاني وهو ما إذا تعلق الاضطرار أو الإكراه بترك الواجب، فإن كان الواجب انحلالياً، كان المرفوع وجوب خصوص الفرد المضطر إليه أو المكروه عليه دون وجوب سائر الأفراد الواجبة لعدم الاضطرار إلى تركها. وأما إذا لم يكن الواجب انحلالياً، بأن يكون الوجوب متعلقاً بالطبيعي الجامع ويكون المطلوب هو صرف وجوده في الخارج لا تمام وجوده فيه كالصلاة في وقتها، فإن المطلوب هو صرف وجودها في الوقت لا تمام وجودها في تمام الوقت، ففي مثل ذلك فإن كان الإكراه على ترك الصلاة في بعض الوقت، كما إذا كان في أول الوقت أو أثنائه أو آخره لا في تمامه أو الاضطرار إلى تركها فيه كذلك، فلا اثر له ولا يكون رافعاً لوجوبها، كما إذا أكره على ترك الصلاة في أول الوقت أو اضطرار إليه ثم ارتفع، فلا يكون رافعاً لوجوبها، لأن الواجب هو الجامع بين تمام أفراده الطولية من بداية الوقت إلى نهايته، والمفروض أن الإكراه أو الاضطرار لم يتعلق بترك الواجب وهو الجامع وإنما تعلق بترك فرده وهو ليس بواجب، فإذا ما هو واجب لم يستلزم الإكراه بتركه ولا الاضطرار، وما تعلق به الإكراه أو الاضطرار، فهو ليس بواجب بل هو فرده.

نعم إذا تعلق الإكراه بترك الصلاة في تمام الوقت أو الاضطرار، كان

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

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

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

والجواب، انه لا يرتفع كما سوف نشير إليه.

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

بدون ارتفاع وجوب الكل، وإلا لزام ان يكون وجوبها وجوباً مستقلاً وهذا خلف. الثاني ان أجزاء الصلاة أجزاء ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا لزم خلف فرض كونها ارتباطية، فإذا ان يكون المرفوع في الحقيقة هو وجوب الكل.

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

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

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

وأما الوجوب الآخر الجديد متعلقاً بالباقي بحده، فهو بحاجة إلى دليل وحديث الرفع لا يدل عليه، لأن مفاده نفي الوجوب عن الكل بدون أي دلالة على وجوب الباقي بوجوب جديد لا مطابقة ولا التزاماً، أما الأول فهو واضح، وأما الثاني فلأنه لا ملازمة بين نفي الوجوب عن الكل وإثبات

الوجوب الآخر للباقي.

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

نعم قد دل الدليل على وجوب الباقي بعد سقوط الوجوب عن الكل بسبب أو آخر في باب الصلاة، لأن مقتضى قوله ﷺ لا تدع الصلاة بحال وغيره، هو أن الصلاة لا تسقط عن المكلف بحال، فإذا سقطت مرتبة منها، فالواجب المرتبة الثانية وهكذا، فإذا سقطت الصلاة مع الطهارة المائية، فالواجب هو الصلاة مع الطهارة الترابية، وإذا سقطت الصلاة مع القيام، فالوظيفة هي الصلاة مع الجلوس وهكذا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مقتضى القاعدة عدم وجوب الباقي، فالوجوب بحاجة إلى دليل.

النقطة الخامسة: أن المراد من الآثار الشرعية للزومية المرفوعة في هذا الحديث بسبب طرو أحد العناوين المذكورة فيه، هو الآثار المترتبة على طبيعي فعل المكلف.

بيان ذلك، إن الآثار الشرعية المترتبة على فعل المكلف يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف:

الصف الأول، ما يترتب على حصة خاصة من فعل المكلف وهي الحصة المعنونة بعنوان العمد كالقتل العمدي، فانه موضوع لوجوب التقصاص وكفارة الجمع، والإفطار العمدي في نهار شهر رمضان موضوع لوجوب

الكفارة، ومن الواضح ان ترتب هذه الآثار على هذه الحصة من الفعل منوط بعدم طرو أحد العناوين المذكورة في الحديث عليه، وإلا فتنتفي تلك الآثار بانتفاء موضوعها لأنها مضادة للحصة المزبورة، فلا يمكن اجتماعها على فعل واحد، ضرورة أن عنوان العمد لا يجتمع مع الخطأ وهكذا.

الصنف الثاني، هو الآثار المترتبة على حصة خاصة من الفعل، وهي الفعل المعنون بعنوان خاص كعنوان الخطأ والسهو والاضطرار والإكراه وغيرها كوجوب سجدي السهو المترتب على الزيادة السهوية في الصلاة أو النقيصة السهوية فيها على المشهور، والدية المترتبة على القتل الخطائي في مقابل القتل العمدي وهكذا.

الصنف الثالث، هو الآثار الشرعية المترتبة على الأفعال بعناوينها الأولية بقطع النظر عن العناوين الثانوية الطارئة عليها كحرمة شرب الخمر، فإنها مترتبة على شربها بعنوانه الأولي بدون دخل عنوان ثانوي فيها، وحرمة أكل مال الغير وحرمة شرب النجس ونحوهما، فإنها مترتبة على الفعل بعنوان الأولي بقطع النظر عن العناوين الثانوية وعدم دخلها فيها لا وجوداً ولا عدماً.

وبعد ذلك نقول: أما الصنف الأول، فهو ينتفي بانتفاء موضوعه عند طرو أحد العناوين المذكورة عليه، ولا يكون انتفائه مستنداً إلى طرو هذه العناوين، لأن الموضوع في هذا الصنف الفعل المعنون بعنوان العمد، وبانطباق عنوان الخطأ عليه ينتفي عنوان العمد، لاستحالة اجتماعهما على شيء واحد، فإذا انتفاء آثاره إنما هو بانتفاء موضوعها لا بانطباق عنوان الخطأ

عليه، ضرورة أن إسناد الانتفاء إلى انطباقه عليه منوط بثبوت المقتضي لها وبقاء موضوعها، فإنه عندئذ يكون انتفاءها مستنداً إلى انطباقه عليه لا إلى انتفاء موضوعها.

وأما الصنف الثاني من الآثار الشرعية، فهو مترتب على نفس العناوين الخاصة المذكورة في الحديث كعنوان الاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان، فإن هذه العناوين موضوع لها فلا يعقل ان تكون رافعة لها، وإلا لزم كونها موضوعاً لها وفي نفس الوقت رافعة لها وهذا تهافت، إذ معنى كونها موضوعاً لها أنها مترتبة عليها، ومعنى كونها رافعة لها أنها غير مترتبة عليها.

وان شئت قلت ان معنى كون هذه العناوين قد أخذت في لسان الحديث موضوعاً للآثار، أنها حيثيات تقييدية، وملحوظة بنحو الموضوعية، ومعنى كونها رافعة لها، أنها قد أخذت في لسان الحديث بنحو المعرفية والمشيرية إلى الآثار المترتبة على الأفعال الخارجية بعناوينها الأولية وتكون حيثيات تعليلية لرفع آثارها الثابتة لها، ومن الواضح ان الجمع بين كونها حيثيات تعليلية وحيثيات تقييدية معاً في دليل واحد لا يمكن.

وأما الصنف الثالث من الآثار الشرعية، فهو المرفوع بهذا الحديث، لأن هذا الصنف من الآثار الشرعية مترتبة على الأفعال الخارجية بعناوينها الأولية، وإذا طرأت عليها العناوين الثانوية المذكورة في الحديث فهي رافعة لها مع ثبوت المقتضي لها، وعلى هذا فهذه العناوين حيثيات تعليلية، لأن الشارع جعلها رافعة لها عند انطباقها عليها، مثلاً إذا شرب أحد الخمر، فإن كان عامداً ملتفتاً فقد ارتكب محرماً وعليه حد، وان كان اضطراراً أو إكراهاً

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

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

النقطة السادسة: أن البراءة الشرعية، هل تختص بالتكاليف الإلزامية أو تشمل التكاليف غير الإلزامية أيضاً، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ^(١) تَدُّ إلى التفصيل بين التكاليف الاستقلالية والتكاليف الضمنية، وقد خص جريان أصالة البراءة في التكاليف الاستقلالية بما إذا كانت الزامية، وأما إذا كانت ترخيصية فلا تجري أصالة البراءة فيها.

وأما في التكاليف الضمنية، فلا فرق بين أن تكون الزامية أو غير الزامية، فإن أصالة البراءة تجري فيها مطلقاً، وقد أفاد في وجه ذلك، أن المراد من الرفع في الحديث الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ولازم هذا الرفع الظاهري، عدم وجوب الاحتياط في ظرف الشك في الواقع والجهل به مع ثبوت المقتضي له، وهذا المعنى غير متصور في التكاليف الاستقلالية غير

الإلزامية، ومن هنا لو شككنا في استحباب شيء كاستحباب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا تجري أصالة البراءة فيه، لأن مفادها دفع الكلفة عن المكلف والمشقة عنه، والمفروض انه لا كلفة ولا مشقة في الاستحباب.

وما أفاده ^{تدُّ} تام، لأن أصالة البراءة الشرعية لا تنطبق مفاداً وملاكاً على الأحكام الترخيضية المشكوكة إذا كانت مستقلة، أما ملاكاً فلما تقدم من أن أصالة البراءة إنما شرعت لمصلحة نوعية وهي مصلحة التسهيل، وأما مفاداً فلان مفادها نفي الكلفة والمشقة مباشرة كما قويناه وبالواسطة كما عند السيد الأستاذ^(١) ^{تدُّ}، وحيث ان التسهيل في موارد الأحكام الترخيضية ثابت في المرتبة السابقة بقطع النظر عن أصالة البراءة، فلا مجال لها فيها ملاكاً ومفاداً، وعلى هذا فإذا شك المكلف في استحباب شيء كاستحباب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فلا يكون مشمولاً لا طلاق دليل البراءة، باعتبار أنه لا إمتنان في رفعه حتى يكون مشمولاً له، هذا إضافة إلى أن مفاد دليل البراءة نفي الكلفة ولا كلفة في الاستحباب، ولهذا لا شبهة في استحباب الاحتياط فيه ورجحانه.

وأما في الأحكام الضمنية، فتجري أصالة البراءة عند الشك فيها، سواء أكانت الزامية أم ترخيضية، أما الأولى كما إذا شك في وجوب السورة في الصلاة، فإنه لا مانع من جريان أصالة البراءة فيه، بناء على ما هو الصحيح من أن المرجع في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو أصالة البراءة عن الأكثر.

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

والخلاصة أن ما ذكره السيد الأستاذ تَنَدُّ من أن أصالة البراءة لا تجري في الأحكام الترخيضية المستقلة وتجري في الأحكام الترخيضية الضمنية هو الصحيح، ومرد ما ذكره تَنَدُّ إلى أن أصالة البراءة لا تجري إلا في الأحكام اللزومية، سواء أكانت في الأحكام المستقلة أم من الأحكام الضمنية كالأجزاء والشرائط والموانع، وسواء أكانت تلك الأجزاء والشروط والموانع من أجزاء الواجب وشروطه وموانعه، وسواء أكانت تلك الأجزاء والشروط والموانع من أجزاء الواجب وشروطه وموانعه أم من أجزاء المستحب وشروطه، ومعنى ذلك أنه لا فرق في جريان أصالة البراءة في الأحكام اللزومية عند الشك فيها بين كون لزومها نفسياً أو شرطياً، فأنها تجري في كلا القسمين بملاك واحد وهو دفع الكلفة والمشقة.

النقطة السابعة: هل يشمل حديث الرفع الاضرار إذا كان بسوء الاختيار، كما إذا ألقى نفسه من شاهق فمات أو لا؟

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

أساس المرتكزات العرفية والعقلانية لا يستحق الامتنان، لأنها بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن إطلاق الحديث.

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

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

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

النقطة الثامنة: أن هناك عدة مسائل لا تكون مشمولة لإطلاق

الحديث:

المسألة الأولى، نجاسة شيء بالملاقاة، فإنها لا ترتفع إذا كانت الملاقاة خطأً أو نسياناً أو إكراهاً أو اضطراراً مع ان النجاسة حكم شرعي وضعي، وقد تقدم ان الحديث لا يختص بالحكم التكليفي بل يشمل الحكم الوضعي أيضاً.

المسألة الثانية، وجوب قضاء الصلاة أو نحوها المترتب على الفوت، فإنه لا يرتفع بطرو أحد العناوين المذكورة في الحديث، فإذا كان الفوت

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

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

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

والجواب اما عن المسألة الأولى، فلان ما هو موضوع نجاسة الملاقى بالكسر هو السرية وهي لازمة للملاقة، والملاقة قد تكون بفعل المكلف وقد لا تكون بفعله، وعليه فلا تكون النجاسة من الآثار المترتبة على فعل المكلف لكي ترتفع بطرو أحد العناوين المذكورة في الحديث، ومن الواضح أن الحديث ناظر إلى أن الآثار المترتبة على فعل المكلف مباشرة ترتفع بانطباق أحد هذه العناوين عليه، ولا يكون ناظراً إلى رفع الآثار المترتبة على عنوان آخر الذي هو لازم أعم لفعل المكلف كالسرية في المثال، بل لو كان موضوع النجاسة الملاقة، فأيضاً لا تكون النجاسة مرفوعة بطرو أحد تلك العناوين عليها، باعتبار أن الموضوع طبيعي الملاقة بين فعل المكلف وغيره، ومتى تحقق الطبيعي تحقق النجاسة، سواء أكان تحققه بفعل المكلف أم بسبب آخر، لأن حيثية كونه بفعل المكلف لادخل لها في ترتبها عليه.

وأما عن المسألة الثانية، فلأن وجوب القضاء في المسألة الأولى لا يترتب على حصة خاصة من الفوت وهي فعل المكلف الصادر منه بإرادته

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

ومن هنا يظهر الجواب عن المسألة الثالثة والرابعة أيضاً.

أما عن المسألة الثالثة، فلان موضوع الضمان تلف مال الغير، سواء أكان بفعل المكلف الاختياري أم كان بغير اختياره لا خصوص الحصة الأولى من فعله، وقد مرّ أن المرفوع بحديث الرفع إنما هو الآثار الشرعية المترتبة على خصوص فعل المكلف الاختياري، بأن يكون لاختياره دخل في ترتبها عليه، وأما الآثار الشرعية المترتبة على الجامع بين الحصة الاختيارية والحصة غير الاختيارية، فهي غير مرفوعة به.

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

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حديث الرفع مختص بما إذا كان الحكم مترتباً على خصوص حصة اختيارية من فعل المكلف لا مطلقاً، بحيث يكون لاختياره دخل في ترتبه عليه ولا يشمل الأثر الشرعي المترتب على الجامع بين الحصة الاختيارية والحصة غير الاختيارية، لأنه مترتب عليه، سواء أكان صدوره من المكلف بالاختيار أم لا ولا دخل

لاختياره في ترتيبه عليه.

ثم ان عدم شمول الحديث للمسائل المتقدمة ليس من جهة تخصيصه وتقييد اطلاقه، بل من جهة قصوره في نفسه عن شمول تلك المسائل واختصاصه بخصوص الآثار الشرعية المترتبة على الحصة الاختيارية من فعل المكلف.

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

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

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

فعل المكلف الاختياري بعنوانه الأولي، فإنه حينئذ يكون المرفوع في الحديث الأثر الشرعي المترتب على حصة اختيارية لفعل المكلف بعنوانه الأولي بقطع النظر عن العناوين الثانوية.

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

وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي كصحة البيع التي ترتفع بالإكراه عليه، فمن جهة أن المعتبر في صحة المعاملات الإنشائية الاختيار كالبيع ونحوه، فإذا انشأ بيع داره باختياره صح، وأما إذا باعها بغير اختياره كما إذا باعها نسياناً أو خطأ أو إكراهاً فلا يصح، وأما الاضطرار، فإن كان مجرد خروج عن الاختيار فلا يصح، وأما إذا كان الاختيار موجوداً مع الاضطرار، كما إذا اضطر إلى بيع داره لأجل أداء دينه فهو صحيح.

والخلاصة ان حديث الرفع مختص برفع الحكم المترتب على فعل

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

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

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

وان شئت قلت ان العقل بما انه لا طريق له إلى الملاك في الواقع، فحكمه باعتبار القدرة إنما هو في التكليف الموجه إلى المكلف بملاك قبح توجيهه إلى العاجز، فلا يكون الاختيار قيداً متعلقه أو موضوعه، لان المتعلق هو طبيعي الفعل بعنوانه الأولي بدون تقييده بعنوان ثانوي، وحكم العقل بأن للقدرة والاختيار دخلاً في التكليف إنما هو بملاك استحالة تكليف العاجز لا أنها عنوان للفعل وقيد له، ضرورة أنه ليس للعقل جعل القيد للفعل أو للحكم، فإنه وظيفة الشارع دون العقل، فإنه ليس بجاعل وإنما هو مدرك، فيدرك أن توجيهه التكليف إلى العاجز قبيح، ومن هنا لا يكون الاختيار عنواناً للفعل شرعاً حتى يكون شرطاً لحكمه في مرحلة الجعل ولا يتصافه بالملاك في مرحلة المبادئ، بل هو معتبر فيه عقلاً، بمعنى ان العقل يدرك ان التكليف مشروطاً بالقدرة، على أساس استحالة تكليف العاجز، ولا يدرك أنها شرط للملاك أيضاً في مرحلة المبادئ، فإذا ان كان المرفوع الآثار الشرعية المترتبة على الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوان المقدور والمختار، غاية الأمر ان العقل يحكم بان ثبوت هذه الآثار له شرعاً مشروط بالقدرة عقلاً.

والخلاصة ان المرفوع بالحديث الحكم المترتب على طبيعي الفعل بعنوانه الأولي بدون تقييده بعنوان آخر، غاية الأمر أن العقل يحكم بأن لاختيار المكلف دخلاً في ترتيبه عليه بملاك حكمه بقبح تكليف العاجز، لا أنه قيد للفعل كالاستطاعة ونحوها شرعاً، هذا إذا كان الفعل متعلقاً للحكم.

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

كالقصاص المترتب على القتل العمدي لا على طبيعي القتل، والكفارة المترتبة على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان لا على طبيعي الإفطار وهكذا. وأما إذا لم يكن مأخوذاً في لسان الدليل، فلا يحكم العقل بان ترتب الحكم على الموضوع مشروط بالقدرة والاختيار، على أساس أن المكلف لا يكون مأموراً بإيجاد الموضوع لكي يحكم العقل بانه مشروط بالاختيار تطبيقاً لقانون قبح تكليف العاجز، وهذا بخلاف ما إذا كان فعل المكلف متعلقاً للتكليف، فإنه حيث كان مأموراً بإيجاده في الخارج، فلذلك يحكم العقل باشتراطه بالقدرة والاختيار.

وبكلمة ان فعل المكلف إذا كان موضوعاً للحكم الشرعي، فإن كان عنوان العمد مأخوذاً في لسان دليله كالقصاص المترتب على قتل المؤمن متممداً كما في الآية الكريمة، والكفارة الكبيرة المترتبة على الإفطار العمدي كما في قوله ﷺ (من افطر في نهار شهر رمضان متممداً فليعه إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة مؤمنة)، فإذا أكره على القتل أو على الإفطار أو قتل مؤمن خطأً أو نسياناً أو افطر كذلك، انتفى القصاص بانتفاء موضوعه وهو العمد وكذلك الكفارة، لا من جهة الإكراه أو النسيان أو الخطأ، باعتبار ان هذه العناوين رافعة للموضوع لا للحكم مع بقاء الموضوع، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر قهري فلا يصح إسناد الرفع إليه، وهذا داخل في المسألة الأولى ولا يكون مشمولاً للحديث.

وأما الأحكام الوضعية كصحة البيع والإجارة ونحوهما، فهي مترتبة على المعاملات الإنشائية وهي أمور قضدية اختيارية، وعلى هذا فإذا أكره

شخص على بيع داره، حكم ببطلان هذا البيع، ولكن هل هذا الحكم من جهة الإكراه أو من جهة انتفاء شرطه به في المرتبة السابقة وهو القصد وطيب النفس المعتبر في صحة هذه المعاملات.

والجواب الظاهر هو الثاني، لأن صحة البيع في المثال تنتفي بانتفاء شرطها وهو طيب النفس لا بالإكراه.

نعم لو لم يكن القصد وطيب النفس معتبراً في صحة المعاملة، فحينئذٍ يكون الإكراه رافعاً للصحة ومشمولاً للحديث.

فالتنتيجة ان الظاهر هو عدم شمول الحديث لمثل هذه الأحكام الوضعية.

وأما الأحكام التكليفية الثابتة لأفعال المكلفين التي لا يكون ثبوتها لها مشروطاً بالقدرة، كما إذا كانت تلك الأفعال موضوعاً لها، فلا تكون مشمولة للحديث إذا طرأ عليها أحد العناوين المذكورة فيه.

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

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

لا على متعلقه، فلا يكون مشمولاً للحديث.

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

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

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

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

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية

الأولى: ان حديث الرفع المشتمل على جملة مالا يعملون، ضعيف سنداً فلا يمكن الاستدلال بها على أصالة البراءة الشرعية.

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

الثالثة: ان الرفع في هذه الفقرات غير فقرة ما لا يعلمون واقعي، لأن

المرفوع فيها الأحكام الواقعية المترتبة على متعلقاتها بعناوينها الأولية واقعاً بينما الرفع في فقرة ما لا يعلمون ظاهري.

الرابعة: ان حديث الرفع حاكم على الأدلة الواقعية التي تدل على ثبوت الأحكام الشرعية لمتعلقاتها بعناوينها الأولية، وحكومته عليها حكومة واقعية وهي تختلف باختلاف الوجوه المشار إليها آنفاً، وهي ان المرفوع في الحديث هل هو الوجود التشريعي أو التكويني تبعداً أو الأثر، فعلى الوجه الأول تكون حكومته عليها بلحاظ نظره الشخصي إلى عقد الحمل وكذلك على الوجه الثالث، وأما على الوجه الثاني فتكون حكومته عليها بلحاظ نظره الشخصي إلى عقد الوضع، ولا تترتب ثمرة على هذا الاختلاف، لأن المرجع الحكومة إلى التخصيص ثبوتاً، والاختلاف إنما هو بحسب لسان الدليل في مقام الإثبات على تفصيل تقدم.

الخامسة: أن الرفع قد اسند في جملة ما لا يعلمون إلى الأثر المترتب على الموصول في الواقع ومقام الثبوت وهو إيجاب الاحتياط بلا فرق بين ان يكون المراد من الموصول في مرحلة التطبيق الفعل أو الحكم الشرعي، ولا يكون مستنداً إلى الحكم الواقعي ظاهراً كما ذكره السيد الأستاذ رحمته.

السادسة: ان ظاهرية الرفع في جملة ما لا يعلمون إنما هي بلحاظ المرفوع لا بلحاظ نفسه، لأن الرفع في نفسه واقعي والمرفوع وهو إيجاب الاحتياط ظاهري، ولا يمكن ان يكون المرفوع حكماً واقعياً لا في الشبهات الحكمية ولا في الشبهات الموضوعية، لاستلزام ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها في الشبهات الحكمية وبالعالم بالموضوع في الشبهات

الموضوعية، وهذا وان كان ممكناً ثبوتاً بأخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المعول، إلا أنه لا يمكن الأخذ به إثباتاً وقد تقدم تفصيل ذلك.

السابعة: ان المراد من الموصول في جملة ما لا يعملون اعم من الحكم والموضوع، ولا يلزم من ذلك محذور كون الإسناد الواحد حقيقياً ومجازياً معاً، والأول بلحاظ الحكم والثاني بلحاظ الموضوع الخارجي، لان إسناد الرفع إليه مجازي لا محالة.

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

وأخرى بان المناط في كون الإسناد حقيقياً أو مجازياً إنما هو بالإسناد الكلامي وهو واحد في المقام المتمثل في قوله ﷺ (رفع عن أمي التسعة).

وأما بلحاظ مرحله التطبيق فهنا اسنادان: أحدهما حقيقي وهو إسناد الرفع إلى الحكم، والآخر مجازي وهو إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي، وأما الإسناد إلى الجامع، فهو ليس بإسناد ثالث في مقابل الإسناد إلى الحكم والإسناد إلى الفعل، بل هو جامع انتزاعي منتزع منهما ولا واقع موضوعي له في الخارج، وأما الجامع الذاتي، فهو غير متصور بين أنحاء النسب والروابط، حيث أن كل نسبة مباينة ذاتاً وحقيقة لنسبة أخرى، باعتبار أن كل نسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها وأنها بمثابة الجنس والفصل للنوع، وأما إسناد الرفع إلى التسعة، فهو أيضاً ليس بإسناد حقيقة،

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

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

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

العاشرة: إن الحديث حيث إنه وارد في مقام الامتنان، فهو يحدد دائرة المرفوع سعة وضيقة، فكل حكم إذا كان في رفعه امتنان فهو مرفوع سواءً أكان حكماً تكليفاً أم وضعياً، وأما دلالة الحديث على الامتنان فهي من جهتين :

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

الثانية، إن إسناد الرفع إلى الأمة يدل على أنه امتنان عليها وإلا فلا وجه لتخصيص الرفع بالأمة، ثم أن دلالة القرينة الأولى لفظية والثانية سياقية.

الحادية عشر: إن حديث الرفع لا يشمل الأحكام الترخيضية المستقلة، وأما الأحكام الترخيضية الضمنية فهي مشمولة لإطلاقه كالأحكام اللزومية. الثانية عشر: إن الاضطرار أو الإكراه قد يتعلق بالفعل كالاضطرار إلى شرب الخمر أو الإكراه عليه أو إنه يصدر منه نسيانا أو خطأ، وقد يتعلق بالترك، أما على الأول فهو رافع للحرمة والحد معا، وأما على الثاني فإن كان الترك موضوعا للحكم الشرعي فهو مرفوع، وأما إذا لم يكن موضوعا له كما إذا أكره على ترك الواجب كالصلاة مثلاً، فعندئذ إن كان الإكراه على تركه في تمام وقت الواجب فالعقوبة مرفوعة، لأنها مترتبة على تركه في تمام الوقت إذا كان بالاختيار، وأما إذا كان بالإكراه أو الاضطرار أو نحوه، فهي مرفوعة بإرتفاع منشأها.

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

الثالثة عشر: إن الحكم المترتب على فعل المكلف، تارة يكون مقيدا بعنوان العمد، وأخرى يكون مقيدا بأحد العناوين المذكورة في الحديث، وثالثة لاهذا ولاذاك، بل هو مترتب عليه بعنوانه الاولي، وحديث الرفع ناظر

إلى رفع الحكم في الفرض الأخير فحسب.

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

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

وأما الفقرات الثلاث الأخيرة، الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق، فهي مذكورة في الحديث بعناوينها الأولية، فلذلك سياقها سياق منفصل لا يرتبط بسياق سائر الفقرات بلحاظ أنها ليست من سنخ الأفعال الخارجية بل هي من سنخ الأفعال في عالم النفس، والمرفوع بالحديث إنما هو آثار الأفعال الخارجية المترتبة عليها بعناوينها الأولية لانفسها لأنها غير قابلة للرفع.

السادسة عشر: إن حديث الرفع تام من حيث الدلالة على أصالة البراءة الشرعية ولكنه ضعيف من ناحية السند، فمن أجل ذلك لا يمكن الاستدلال به.

هذا تمام الكلام حول حديث الرفع.

٢ / مرسلة الصدوق

قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)^(١).

يقع الكلام فيه تارة في سنده وأخرى في دلالاته:

أما الكلام في الأول، فالرواية ضعيفة من ناحية السند للإرسال من الصدوق عليه السلام، ولادلل على أن مرسلاته كمسنداته حجة، ولا فرق في عدم حجية المراسيل بين أن تكون بعنوان قال الصادق عليه السلام أو بعنوان روي عنه.

وأما الكلام في الثاني، فتقريب الإستدلال به يتوقف على ثبوت أمرين: الأول أن يكون المراد من الأطلاق السعة والترخيص الظاهري، الثاني أن يكون المراد من الورود الوصول والعلم بالنهي.

وقد ناقش المحقق الخراساني^(٢) في الأمر الثاني بدعوى أن من المحتمل أن يكون المراد من الورود الصدور لا الوصول، وعلى هذا فيكون مفاده أن كل شيء مباح واقعا حتى يصدر النهي عنه، وعليه فالرواية أجنبية عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المقام إنما هو في إثبات الإباحة الظاهرية لا الإباحة الواقعية، فإذاً حيث إن المراد من الأطلاق فيها الإطلاق الواقعي، فلا يمكن الأستدلال بها على أصالة البراءة الشرعية، وعلى هذا فلا يمكن

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

٢ - كفاية الأصول ص ٣٨٩.

التمسك بإطلاق هذه الرواية عند الشك في ورود النهي، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، بإعتبار أن عدم صدور النهي مأخوذ في موضوع الإطلاق والسعة، ومع الشك في الموضوع لا يمكن التمسك بالإطلاق هذا. وقد علق السيد الأستاذ^(١) بتتُّ على هذه المناقشة بتقريب، أن في الرواية احتمالات ثلاثة:

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

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

الاحتمال الثالث، أن يكون المراد من الإطلاق فيه، الإطلاق الظاهري أي الإباحة الظاهرية، والمراد من الورد فيه الوصول والعلم.

أما الاحتمال الأول، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه خلاف ظاهر الحديث، لأن قوله عليه السلام (كل شيء مطلق) ظاهر في أنه خطاب مولوي لا إرشادي، لأن كل خطاب صدر من المولى ظاهر في المولوية، وحمله على الإرشاد بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة في المقام لافي نفس الرواية ولا من الخارج، فلذلك لا يمكن الأخذ بهذا الاحتمال.

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

الطريقي بالحرمة في الواقع فهو غير معقول، فإنه مضافاً إلى عدم الملازمة بين عدم العلم بها وعدم وجودها في الواقع، يلزم اجتماع حكيمين واقعيين عند ثبوت الحرمة في الواقع، ومن هنا لا يمكن أن تكون الإباحة الواقعية مغيية بالعلم بالحرمة.

وإن شئت قلت أنه لا يمكن أن يكون عدم العلم بالحرمة مأخوذاً في موضوع الإباحة الواقعية، ضرورة أن معنى ذلك هو أن الإباحة الواقعية غير ثابتة إلا في فرض عدم العلم بالحرمة والشك فيها وإرتفاعها بالعلم بها وهذا كما ترى، لأن هذه الإباحة، إباحة ظاهرية لا واقعية.

وإن أريد به تقييدها بعدم العلم بالحرمة التي أخذ العلم بها في موضوع نفسها، فيرد عليه :

أولاً أن أخذ العلم بالحرمة في موضوع نفسها إن كان بلحاظ مرتبة واحدة فهو مستحيل، وإن كان بلحاظ مرتبتين فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه خلاف الضرورة الفقهية في مقام الإثبات.

ثانياً مع الإغماظ عن ذلك وتسليم أنه ممكن ثبوتاً وإثباتاً، إلا أنه لا يمكن أن تكون الإباحة الواقعية مغيية بالعلم بالحرمة، لأن لازم ذلك هو جعل أحد الضدين غاية للضد الآخر، لأن ضد الإباحة في هذا الفرض الحرمة المعلومة، بإعتبار أن الحرمة غير ثابتة في الواقع وإنما هي ثابتة للعالم بها لامطلقاً، ومن الواضح أنه لا يمكن جعل أحد الضدين غاية للضد الآخر، لأن لازم ذلك هو أخذ عدم الضد في موضوع الضد الآخر، ونتيجة ذلك هي أن وجود كل من الضدين مانع عن الضد الآخر، فعندئذ يلزم التمانع بين الضدين وهو مستحيل، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الحرمة المعلومة مانعة

عن الإباحة الواقعية، وإلا لزم أن تكون الإباحة الواقعية في طولها وهو كما ترى وبالعكس.

وأما على الثاني، وهو ما إذا كان المراد من ورود الصدور، فإن لوحظ تقييد المحلية الواقعية بعدم الحرمة الواقعية بنحو الموضوعية فهو محال، لأن ذلك من أخذ عدم الضد في موضوع الضد الآخر وهو مستحيل كما مر، هذا إضافة إلى أنه لغو وجزاف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، لأنه من قبيل أن يقال كل شيء متحرك حتى يسكن، كل شيء ساكن حتى يتحرك، فإنه من توضيح الواضحات فلا يمكن صدوره عن عاقل فضلا عن مولى الحكيم.

وإن لوحظ بنحو المعرفية والمشيئية إلى ما هو ثابت في الواقع، فعندئذ يكون مفاده الإرشاد والإخبار عن قضية واقعية واضحة وهي أن هذا الشيء إذا لم يكن حراما في الواقع فهو حلال، أو قفل إنه إرشاد إلى أن هذا الشيء مباح واقعا إلى أن يصدر النهي عنه. فيرد عليه أنه خلاف ظاهر الحديث، لأنه بلحاظ صدوره من المولى، ظاهر في المولوية وحمله على الإرشاد بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنه لا يمكن الأخذ بالاحتمال الأول ولا بالاحتمال الثاني.

وأما الاحتمال الثالث، وهو أن يكون المراد من الإطلاق في الحديث الإطلاق والسعة الظاهرية، والمراد من ورود فيه الوصول والعلم فهو المتعين، لأن مفاده حينئذ كل شيء مباح ظاهرا ما لم يصل النهي عنه، والقرينة على

أن المراد من الورد الوصول موجودة وهي تعين كون المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الظاهري، فإنه قرينة على ذلك، إذ لا يمكن حينئذ أن يكون المراد من الورد الصدور.

وقد اورد عليه بعض المحققين^(١) تَنَبُّهُ بوجهه:

الوجه الأول: إن المراد من النهي في الحديث الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة، وعلى هذا فلا مانع من اخذ العلم بخطاب الحرمة في موضوع نفسها، إذ لا يلزم منه محذور ثبوتي وهو الدور وتقدم الشيء على نفسه هذا. ولكن يمكن المناقشة فيه أولاً، أن النهي مادة وهيئة ظاهر عرفاً في معناه الموضوع له وهو الحرمة، وعلى هذا فالظاهر من النهي الوارد في الحديث هو الحرمة وإرادة خطابها المبرز لها، والكاشف عنها بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك لا في نفس الحديث ولا من الخارج، فإذن ما ذكره تَنَبُّهُ مجرد احتمال لا دليل عليه.

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

فالنتيجة أنه لا يمكن الإلتزام به لافي مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات. الوجه الثاني: إننا لو سلمنا بأن هذا التقييد مستحيل ثبوتاً، إلا إنه

لامانع من الإلتزام بأن الحديث الشريف يكون في مقام بيان ثبوت الحلية الواقعية للأشياء بلسان أن كل شيء محكوم بهذه الحلية الواقعية طالما لم يصدر من الشارع النهي عنه، ولامانع من ذلك ولا يلزم منه اللغووية، بل يفيد الكشف عن ثبوت الحلية الواقعية كلما لم يصدر خطاب شرعي بالتحريم هذا.

ولكن لا يمكن حمل الحديث على ذلك، لا مجرد أنه خلاف الظاهر بل هو لغو، لأنه على هذا لا يكشف أكثر مما هو المرتكز في أذهان المكلفين والمتشعبة هو أن الأشياء على الإباحة طالما لم يصدر من الشارع الزام بالفعل أو بالترك، والحديث لا يكشف أكثر من ذلك، فإذا قال المولى كل شيء مباح حتى يصدر منه النهي عنه، فلا يكشف أكثر مما هو مرتكز في الأذهان، فإذا لا يفيد الحديث شيئاً زائداً على ما هو المرتكز فيها ولهذا يكون لغواً. إلا أن يقال أن الحديث الشريف يكون بصدد بيان أن الملاكات الواقعية لا تؤثر في الحرمة طالما لم يصدر خطاب من الشارع على طبقها، بمعنى أن صدور الخطاب من قبل الحجج دخیل في تمامية ملاك التحريم فعندئذ يصح التقييد ولا يكون لغواً .

ولكن هذا القول في نفسه خاطيء وغير مطابق للواقع، لأن معناه أن التبليغ وصدور الخطاب من المولى قد مؤثر في ملاك الحرمة ومأخوذ في موضوع نفسها، وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا إنه لا يمكن الإلتزام به في مقام الإثبات، ضرورة أن الملاكات الواقعية اللزومية تامة في الواقع سواء صدر الخطاب من المعصومين عليهم السلام على طبقها أم لا، ومن هنا لاشبهة في الحكم

بالحرمة أو الوجوب بقاعدة الملازمة في مرحلة المباديء.

فالنتيجة أنه لا يمكن القول بأن توسيط الحجج دخيل في تمامية موضوع الحكم وملاكه، بمعنى أن الملازمة الواقعية للزومية لا تتم الا في فرض التبليغ وصدور الخطاب.

هذا إضافة إلى إنه خلاف الظاهر من الحديث، لأن الظاهر منه أن النهي فيه نهى مولوي لا أنه مجرد بيان لثبوت الحلية الواقعية، فإذن لا يمكن حمل الحديث على ذلك.

الوجه الثالث : يمكن أن يراد من الإطلاق في الحديث الترخيص الظاهري ومن ورود الصدور، بأن يكون مفاد الحديث جعل الترخيص الظاهري والإباحة الظاهرية للأشياء قبل نزول الوحي بالتحريم أو النهي، وهذا الاحتمال كما يناسب الوصول يناسب الصدور أيضا، ولا يلزم تقييد الترخيص الظاهري بعدم الحرمة الواقعية، بل بعدم صدور ما يدل على الحرمة وتشريعها، فيكون مفاد الحديث مفاد القاعدة المشهورة من أن الأصل في الأشياء الإباحة قبل صدور النهي.

والجواب أن الترخيص الظاهري في مقابل الترخيص الواقعي إنما جعل في ظرف الشك في الواقع، لأنه مأخوذ في موضوعه كما هو الحال في جميع الأحكام الظاهرية، لأنها مجعولة في ظرف الشك بالواقع والجهل به، وعلى هذا فما ذكره تقيُّ من أنه لا مانع من جعل الترخيص الظاهري للأشياء قبل نزول الوحي بالتحريم لا ينطبق عليه معيار الترخيص الظاهري، وذلك لأن الترخيص المجمعول للأشياء لا يخلو من أن يكون مجعولا لها بعناوينها الأولية أو

بعناوينها الثانوية المشكوكة من حيث اشتمالها على المفسدة وعدم اشتمالها عليها.

أما على الأول فلا يمكن أن يكون الترخيص ظاهرياً، لأنه ثابت للشيء بعنوانه الأولي لابعنوانه الثانوي المشكوك حتى يكون ظاهرياً.

وأما على الثاني فمثل هذا الترخيص من المولى بمعنى عدم تحفظه على الملاكات الواقعية قبل إصدار الخطاب على طبقها وإن كان ممكناً ثبوتاً وموضوعه عدم صدور النهي، ولكن لا يمكن الأخذ به في مقام الإثبات، أما أولاً فلأنه خلاف ظاهر الحديث، فإن الحديث ظاهر في أن الإطلاق فيه إطلاق واقعي، باعتبار أن موضوعه الشيء بعنوانه الأولي لابعنوانه المشكوك، وإرادة الشيء منه بعنوانه المشكوك بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك.

وثانياً أنه لا يمكن أن يراد من الإطلاق في الحديث الترخيص الظاهري للأشياء بلحاظ الشك في اشتمالها على الملاكات الواقعية اللزومية للتحريم قبل أن يصدر الخطاب التشريعي للحرمة من المولى وذلك لسببين، الأول أن هذا الشك غير موجود في كثير من الأشياء المحكومة بالإباحة والترخيص قبل نزول الوحي حتى تكون إباحتها ظاهرية، بل لا يمكن أن تكون إباحة الأشياء قبل نزول الوحي إباحية ظاهرية، ضرورة أنها واقعية ذاتية، بمعنى أنها غير مجعولة حتى بعد الشرع، فإذا كان مفاد الحديث هو مفاد القاعدة المشهورة هي أن الأصل في الأشياء الإباحة، فلا يعقل أن تكون إباحتها ظاهرية، لأن المراد من هذا الأصل ليس الأصل العملي بل المراد منه الأصل الأولي الذاتي، والمراد من الإباحة، الإباحة الواقعية الذاتية.

الثاني، أنه لا يمكن حمل الإطلاق في الحديث على الإطلاق الظاهري بهذا المعنى، فإنه بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك لافي نفس الحديث ولا من الخارج، وبدون قرينة لا يمكن الإلتزام بهذا الحمل، لوضوح أن المراد من السورود في الحديث إن كان بمعنى الوصول، فهو قرينة على أن المراد من الإطلاق الإطلاق الظاهري، لأن موضوعه مقيد بعدم وصول حرمنته، وإن كان بمعنى الصدور، فهو قرينة على أن المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الواقعي، لأن الإباحة الواقعية ترتفع بصدور الحرمة في الواقع لإستحالة اجتماعها في شيء واحد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الصحيح في تفسير الحديث ما ذكره السيد الأستاذ تذ، ولا يرد عليه ما أورده بعض المحققين تذ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن كلمة السورود الموجودة في الحديث الشريف، هل هي ظاهرة في الوصول والعلم بالنهي أو ظاهرة في الصدور والتشريع الواقعي؟

والجواب أن فيه وجوها : الأول أنها ظاهرة في الصدور، الثاني أنها ظاهرة في الوصول، الثالث أنها تختلف باختلاف موارد استعمالها، وهذه الكلمة في اللغة وإن فسرت بالحضور يعني ورد بمعنى حضر، أو ورد بمعنى أحضر، كما أنها قد تستعمل في الوصول بقرينة موردها إذا كان المورد أمرا خارجيا، كما في مثل قولنا ورد الماء في النهر، ورد المسافر في بلده وهكذا.

وأما السورود في الحديث الشريف، فحيث أن مورده الشرع وهو ظرف

له، فيناسب مع كل من الوصول والورود ولا ظهور له في أحدهما، فإذن إرادة كل منهما خاصة بحاجة إلى قرينة.

ولكن لا يبعد ظهور هذه الكلمة في الحديث في الصدور بقرينة تعديها بكلمة فيه، نعم إذا كانت متعدية بكلمة إلى أو على، كانت ظاهرة في الوصول هذا.

فالتنتيجة أن الحديث ضعيف سندا ودلالة فلا يمكن الإستدلال به على أصالة البراءة الشرعية هذا.

ثم أن المحقق الخراساني تفتّ^(١) قال إن الإستدلال بالحديث في نفسه غير صحيح، ولكن لا مانع من الإستدلال به على أصالة البراءة الشرعية بضميمة الإستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم صدور النهي عنه عند الشك فيه، لأن موضوع الإباحة الشيء المقيد بعدم صدور النهي عنه، ومع الشك لا مانع من التمسك بالإستصحاب لإحراز موضوعها وهو عدم صدور النهي لترتيب آثاره عليه وهي الإباحة الظاهرية، ولا فرق بين أن يكون ثبوت الإباحة الظاهرية للشيء بعنوان عدم صدور النهي عنه بالإستصحاب أو يكون ثبوتها له بعنوان المجهول والمشكوك، لأن العبرة إنما هي بثبوت الإباحة الظاهرية له سواء أكان بهذا العنوان أو ذاك هذا.

وقد أورد عليه المحقق الأصفهاني تفتّ^(٢)، بأن الغرض من إجراء الإستصحاب إذا كان مجرد نفي الحرمة ودفع تبعاتها ظاهرا فلا مانع منه، وإن

١ - كفاية الأصول ص ٣٨٩.

٢ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٥٨.

كان الغرض منه إثبات الإطلاق الترخيصي بإثبات موضوعه فهو لا يمكن، لأن المراد من الإطلاق إن كان الإباحة الواقعية، فقد تقدم أنها لاتعقل أن تكون مغياة ومقيدة بعدم صدور النهي، لأن هذا التقييد إن لوحظ بنحو الموضوعية فهو غير معقول، إذ لازم ذلك هو أن يكون عدم الضد شرطا لضعد آخر ووجوده مانعا عنه وهو مستحيل، بدهة إستحالة التمانع بين الضدين، وإن لوحظ بنحو المعرفية والمشييرة إلى واقع الأمر في الخارج، لزم أن يكون مفاد الحديث إرشاداً إلى ما هو واقع القضية وهو خلاف ظهوره في المولوية، وإن كان المراد منه الإباحة الظاهرية، فقد مر أنها لاتكون مقيدة بعدم صدور النهي عنه في الواقع، فإذن لا يمكن إثبات الإباحة لا واقعاً ولا ظاهراً بإستصحاب عدم صدور النهي في الواقع هذا.

وذكر بعض المحققين ^(١)، إن هذا التقريب لا يتم إلا إذا ثبتت أصالة البراءة الظاهرية للأشياء قبل صدور النهي، وحينئذ فإذا شك في صدور النهي عن شيء، فلا مانع من إستصحاب عدمه ويترتب عليه بقاء الإباحة الظاهرية وعدم إرتفاعها.

لنا تعليق على كلا البيانين :

أما التعليق على البيان الأول، فلأن المراد من الإطلاق في الحديث وإن كان لا يعقل أن يكون الإباحة الواقعية، لما مر من أنها لا يمكن أن تكون مقيدة بعدم الحرمة الواقعية، سواء أكان التقييد ملحوظا بنحو الموضوعية أم بنحو المعرفية والمشييرة.

ولكن لامانع من أن يراد منه الإباحة الظاهرية التي يكون موضوعها الشيء المقيد بعدم صدور النهي عنه ظاهرا، فإذا شك في صدوره كذلك فلا مانع من إستصحاب عدم صدوره وبه يجرى موضوع الإباحة الظاهرية. نعم لا يمكن ان يكون موضوع الإباحة الظاهرية مقيدا بعدم صدور النهي عنه واقعا، لأن الثابت له عندئذ الإباحة الواقعية دون الظاهرية.

وأما التعليق على البيان الثاني، فقد تقدم المناقشة فيه ثبوتا وإثباتاً، وانه لا يمكن حمل الحديث على أن مفاده مفاد القاعدة المشهورة من أن الأصل في الأشياء الإباحة قبل صدور النهي ونزول الوحي، بل الحديث ظاهر في الإطلاق الفعلي بإعتبار أنه صادر في زمن الصادق عليه السلام وبعد نزول الوحي والشرع والشريعة ولا يكون ناظرا إلى جعل الإباحة للأشياء قبل الوحي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه لا يمكن حمل الإطلاق فيه على الإطلاق الواقعي لأمرين :

الأول، أن الإطلاق الواقعي لا يمكن تقييده بعدم صدور النهي واقعا لابنحو الموضوعية ولا بنحو المعرفية والمشيورية.

الثاني أن حمل الإطلاق فيه على الإطلاق الواقعي، يستلزم أن يكون مفاده الإرشاد إلى بيان امر واقعي وهو خلاف الظاهر، فإن الغاية فيه ظاهرة في المولوية.

وهذان الأمران قرينة على أن المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الظاهري، لأنه مقتضى صدوره من المولى، إذ كل كلام صادر من المولى في

مقام التشريع ظاهر في المولية، وحمله على الإرشاد وبيان ماهو الواقع بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، وهذا الظهور قرينة على أن المراد من ورود في الحديث الوصول. ثم أنه هل يمكن أن يراد من الإطلاق في الحديث أعم من الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية معا أو لا؟

والجواب أنه لايمكن الجمع بينهما، لأن المراد من الإطلاق فيه إن كان الإباحة الواقعية، كان مفاده الإرشاد والاخبار عن الأمر الواقعي الخارجي، وإن كان الإباحة الظاهرية، كان مفاده الإنشاء والجعل المولوي، ولايمكن الجمع بين الإخبار والإنشاء في كلام واحد، فإذا لايمكن أن يراد من الاطلاق في الحديث الإطلاق الواقعي والظاهري معا يعني الإباحة الواقعية والظاهرية، وعليه فبطبيعة الحال يختص بالاطلاق الظاهري هذا من جانب.

ومن جانب آخر لو كان المراد من الورد في الحديث الصدور، فعندئذ إذا شككنا في صدور النهي عن شيء، فلإمانع من التمسك بإستصحاب عدم صدوره، وبه يثبت عدم حرمة هذا الشيء ظاهرا ومعه لإحاجة إلى التمسك بأصالة البراءة بل هو مقدم عليها، فما ذكره صاحب الكفاية تدنُّ من أنه لإمانع من التمسك بأصالة البراءة بضميمة الإستصحاب أي استصحاب عدم الصدور، لا يمكن المساعدة عليه، لأن الإستصحاب المذكور بنفسه يثبت عدم الحرمة ظاهراً، ويترتب عليه عدم المؤاخذة والعقوبة وهو مقدم على أصالة البراءة أما بالحكومة كما هو المشهور أو بالتخصيص كما قويناه، وعلى كلا التقديرين يتقدم الإستصحاب على أصالة البراءة الشرعية، على أساس الجمع الدلالي العرفي، وسوف يأتي الكلام فيه في آخر مبحث البراءة.

ثم أن صاحب الكفاية^(١) تَنَبُّهٌ قد ذكر أنه لا يمكن إثبات أصالة البراءة الشرعية بضميمة الإستصحاب في تمام الموارد ومطلقاً، إذ لا يمكن إثباتها في مسألة توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد، كما إذا علم بصدور النهي عن شيء في زمان وعلم بإباحته في زمان آخر وشك في المتقدم والمتأخر منهما، وفي مثل ذلك لا يجري الإستصحاب اما من جهة المعارضة أو من جهة عدم إحراز إتصال زمان اليقين بزمان الشك، وعلى كلا التقديرين لا يجري الإستصحاب في المسألة، ومع عدم جريانه لا يمكن إحراز موضوع أصالة البراءة الشرعية هذا.

ولكن أورد عليه المحقق الأصفهاني^(٢) تَنَبُّهٌ بأنه لا يمكن تصوير الحالتين المتضادتين في المقام، لأن العلم بالإباحة الطارئة على الشيء مساوق للعلم بأنها طارئة عليه بعد الحرمة، إذ لا يمكن أن تكون طارئة عليه قبل الحرمة، وإلا لزم إجتماع الإباحتين على موضوع واحد وهو مستحيل، فإذاً لا يمكن إفتراض العلم بطرو الحرمة على شيء وفي نفس الوقت إفتراض طرو الإباحة عليه وشك في المتقدم والمتأخر منهما، لأن العلم بطرو الإباحة لا ينفك عن العلم بطروها بعد الحرمة هذا.

ولنا تعليق على ما أفاده صاحب الكفاية تَنَبُّهٌ وتعليق على ما أورد المحقق الأصفهاني تَنَبُّهٌ، أما الأول، فقد تقدم أن الإستصحاب لا يحقق موضوع أصالة البراءة الشرعية بل هو يتقدم عليها إما بالحكومة أو بالتخصيص.

١ - كافية الأصول ص ٣٩٠.

٢ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٥٩.

وأما الثاني، فهو مبني على إستحالة إجتماع الإباحين على شيء واحد، ولكن هذا المبني خاطئ جدا، إذ لمانع من إجتماع حكمين متماثلين على شيء واحد لافي مرحلة الجعل والإعتبار ولا في مرحلة المبادئ، أما في المرحلة الأولى، فلأن الحكم مجرد إعتبار لا واقع موضوعي له ماعدا وجوده في عالم الإعتبار والذهن ولا تصور المضادة والمائلة والإندكاك والعلية والمعلولية في الأمور الإعتبارية، لأنها من الحالات الطارئة على الأمور التكوينية الخارجية، وعليه فلامانع من إجتماع وجوبين أو تحريمين أو إباحين على شيء واحد، هذا إضافة إلى أن الإباحة المعولة في هذا الحديث، إباحة ظاهرية وهي لاتنافي الحرمة الواقعية والوجوب الواقعي فضلا عن الإباحة الواقعية لأنها تجتمع مع الجميع.

وأما في المرحلة الثانية، فلأن المبادئ حيث أنها من الأمور التكوينية فيندك بعضها ببعضها الآخر، وعلى هذا فإذا إجتمع المصلحتان في شيء واحد، فتندك إحداهما في الأخرى فتصبحان مصلحة واحدة قوية، وكذلك الحال في المفسدتين ونحوهما، فإذا لمانع من إجتماع إباحين في شيء واحد، سواء أكانتا ناشئتين من الملاك أم لا، وعليه فيمكن تصوير توارد الحالتين المتضادتين على شيء واحد في المقام بين الحلية الظاهرية والحرمة الواقعية، وأما تصويره بين الحلية والحرمة الواقعتين، لا يمكن إلا مع احتمال أن الحرمة قد نسخت وإنتهت وجعل المولى الحلية بعد إنتهاء الحرمة في مقام الثبوت بإنتهاء أمدها، وبدون هذا الاحتمال لا يمكن تصويره.

ثم قال تتد^(١) أنه يمكن إتمام المطلوب بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل بين جريان أصالة البراءة في حالات عدم التوارد بين الحالتين المتضادتين وجريانها في حالات التوارد بينهما، بمعنى أنه إذا ثبت جريانها في الحالات الأولى، ثبت جريانها في الحالات الثانية بعدم القول بالفصل. ثم علق على ذلك بأن التمسك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، إنما هو فيما إذا كان الدليل على ثبوت الحلية في حالات عدم التوارد دليلاً إجتهادياً لأصلاً عملياً، لأن الإجماع المركب وعدم القول بالفصل إنما هو في الفرض الأول لا الثاني، وحيث أن الدليل على أصالة البراءة في المقام الإستصحاب في حالات عدم التوارد، فلا إجماع ولا عدم القول بالفصل فيه على التعدي إلى حالات التوارد.

وللنظر في استدلاله وتعليقه عليه معاً مجال.

أما الأول، فقد ذكرنا في مبحث الإجماع أنه لا طريق لنا إلى إثبات حجية الإجماع، لأن الإجماع في نفسه لا يكون حجة، وحجيته منوطة بثبوت هذا الإجماع في زمن المعصومين عليهم السلام ووصوله إلينا يدا بيد وطبقة بعد طبقة ولا طريق لنا إلى أحراز ذلك وقد تقدم تفصيله.

ثم إننا لو سلمنا أن الإجماع حجة، إلا أنه لا يستلزم حجية عدم القول بالفصل، لأنه ليس بإجماع، بإعتبار أنه ينسجم مع السكوت أيضاً، وأما الإجماع المركب في المقام فهو عبارة عن عدم القول بالفصل، لامعناه الحقيقي المتعارف بين الفقهاء.

وأما الثاني فلو سلمنا فرضاً أن عدم القول بالفصل حجة، إلا أن ما ذكره تَدُّقُ من إخصاصه بما إذا كان الدليل على الحلية في حالات عدم التوارد من الامارات لامن الأصول العلمية فهو غير تام، أما أولاً فلأن ذلك ينافي ما ذكره تَدُّقُ قبل أسطر في حديث الحل من أن قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» مختص بالشبهات التحريمية ولا يشمل الشبهات الوجوبية، ولكن يتم المطلوب بعدم القول بالفصل مع أن المثبت للإباحة في الشبهات التحريمية أصالة البراءة لا الدليل الإجتهادي، والمقام من هذا القبيل، فإن المثبت للحلية في حالات عدم التوارد بين الضدين اصالة البراءة لا الإستصحاب، لأنه منقح لموضوعها، فإذا لامنع من التمسك بعدم القول بالفصل بين أصالة البراءة في هذه الحالات واصالة البراءة في حالات التوارد نظراً إلى ثبوت الإجماع على إتحاد حكم الشبهة في تمام الحالات بلا فرق بين حالات التوارد وحالات عدم التوارد.

وبكلمة أنه لو ثبت الملازمة شرعاً بين حكمين، فإن كانا واقعيين، فالدليل على ثبوت أحدهما دليل على ثبوت الآخر على أساس الملازمة بينهما، أو أن دليل الملازمة عند وجود أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، وإن كانا ظاهريين فأيضاً كذلك، كالملازمة الثابتة بين ثبوت الحلية في الشبهة التحريمية وثبوتها في الشبهة الوجوبية بعدم القول بالفصل والإجماع، وعلى هذا فإذا ثبتت البراءة بقوله ﷺ: «كل شيء حلال لك» في الشبهة التحريمية، ثبتت البراءة في الشبهة الوجوبية، على أساس أن الدليل على ثبوت أحدهما دليل على ثبوت الآخر، أو الدليل على الملازمة عند ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإن

عدم القول بالفصل يدل على ثبوت الملازمة بين أصالة البراءة في حالات عدم التوارد وأصالة البراءة في حالات التوارد، وأما الإستصحاب في الفرض الأول منقح لموضوع الأصالة لا أن الحلية مستندة إليه.

وثانياً أن الملازمة في المقام إنما هي بين حكمين ظاهريين وهي ثابتة شرعاً بعدم القول بالفصل، فإذا كان الأمر كذلك، فعدم القول بالفصل عند جريان أصالة البراءة بمقتضى قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» في حالات عدم التوارد دليل على جريانها في حالات التوارد بملك الملازمة بينهما، أو أن قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق...» كما يدل على البراءة والحلية الظاهرية للشيء في حالات عدم التوارد، كذلك يدل عليها في حالات التوارد، على أساس أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

وثالثاً أن الحلية وعدم الحرمة في حالات عدم التوارد في المقام مستند إلى الإستصحاب لا إلى أصالة البراءة، لأن عدم الحرمة من آثار إثبات عدم صدور النهي بالإستصحاب ومعه لا مجال لأصالة البراءة، لأنه يتقدم عليها أما بالحكومة أو بالتخصيص.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهاني^(١) من أنه لا ملازمة بين جريان الإستصحاب في مورد وجريان البراءة في مورد آخر صحيح، لأن عدم القول بالفصل قائم على الملازمة بين جريان البراءة في الشبهة التحريمية وجريانها في الشبهة الوجوبية، ولا إجماع على الملازمة بين جريان البراءة في

شبهة وجريان الاستصحاب في شبهة أخرى، بل جريان كل منهما في مورد تابع لتحقيق اركانه فيه، وعلى هذا فجريان الاستصحاب في حالات عدم التوارد بين الضدين إنما هو من جهة توفر اركانه فيها، وجريان البراءة في حالات التوارد بينهما إنما هو من جهة توفر موضوعها، وعدم جريان الاستصحاب فيها اما من جهة المعارضة أو من جهة أن المعتبر في جريانه إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وهو غير محرز فيها، لا من جهة الإجماع أو القول بعدم الفصل على الملازمة بين جريان الاستصحاب في الأولى وجريان البراءة في الثانية، ضرورة أنه لا معنى لدعوى مثل هذا الإجماع في المسألة كما هو ظاهر.

ثم ان للمحقق النائيني^(١) تَنْدُّ كلاماً في المقام، وهو ان مفاد الحديث الإباحية الأصلية. الثابتة للأشياء قبل الشرع والشريعة وهي بمعنى اللاحرجية العقلية، وعليه فيكون مفاد الحديث أجنياً عن الدلالة على جعل الأباحية الظاهرية فيما إذا شك في الحرمة والحلية بعد ورود الشرع.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^(٢) تَنْدُّ، بأنه لا يمكن حمل الحديث على الإباحية الأصلية للأشياء قبل الشرع وهي اللاحرجية العقلية، لأنه لغو بعد استقلال العقل بها، هذا إضافة إلى أن لازم هذا الحمل هو أن يكون مفاد الحديث إرشاداً إلى حكم العقل وهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر منه انه في مقام بيان الحكم المولوي وجعله وهو الإباحية الظاهرية في المقام، ورفع اليد

١ - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٢.

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٨١.

عن هذا الظهور لا يمكن بدون قرينة تدل على ذلك، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الحديث ولا من الخارج.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ظهور الحديث في المولوية قرينة على أن مفاده الإطلاق الظاهري يعني الإباحة الظاهرية والمراد من السورود الوصول، ولا يمكن أن يكون المراد من الإطلاق فيه الإطلاق الواقعي، لأن مفاده حينئذ يكون إرشادياً لا مولوياً، وهو خلاف الظاهر وبجاجة إلى قرينة ولا قرينة في البين، وعلى هذا فدلالة الحديث على أصالة البراءة الشرعية تامة.

ثم أن أصالة البراءة المستفادة من الحديث، هل تصلح ان تعارض أصالة الاحتياط على تقدير ثبوتها أو أنها محكمة بها.

والجواب ان تحقيق ذلك يتوقف على تشخيص ان المراد من النهي في الحديث ان كان واقعياً، فهي تصلح ان تعارض أصالة الاحتياط، لان أصالة البراءة تثبت الترخيص في الشبهة التحريمية عند عدم وصول النهي عنها واقعاً، وأصالة الاحتياط تثبت وجوب الاحتياط فيها في هذه الحالة، ولهذا تقع المعارضة بينهما.

وان كان المراد منه أعم من النهي الواقعي والظاهري، فأصالة الاحتياط وإردة عليها، لأن أدلة الاحتياط رافعة لموضوعها وهو عدم ورود النهي عنها، باعتبار ان مفادها النهي عن الشيء المشكوك وجدانا.

فالتنتيجة في نهاية المطاف ان الحديث الشريف وان كان تاماً دلالة، إلا أنه ضعيف سنداً فلا يمكن الاعتماد عليه.

٣ / حديث الحجب

وهو قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

وتقريب الاستدلال به أنه ظاهر عرفاً في أن كل حكم من الأحكام الشرعية إذا كان مما حجب الله علمه عن العباد بمعنى انه غير واصل إليهم فهو مرفوع عنهم، والمراد من الرفع، الرفع الظاهري بلحاظ المرفوع وهو إيجاب الاحتياط، إذ لا يمكن ان يكون المراد منه الرفع الواقعي، لاستلزامه تخصيص الأحكام الواقعية بالعالم بها وهو لا يمكن وخلاف الضرورة من الشرع كما تقدم، فإذن لا يمكن ان يكون المرفوع في الحديث الحكم الواقعي لا واقعاً ولا ظاهراً، بل المرفوع فيه إيجاب الاحتياط الذي هو أثر الحكم الواقعي المشكوك وأثر الفعل المشتبه، لأن الموصول يشمل الحكم والفعل معاً، بمعنى انه يعم الشبهة الحكمية والموضوعية على تفصيل ذكرناه في حديث الرفع هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه لا وجه للقول بان الحديث مختص بالشبهة الموضوعية، ضرورة أنه لا مبرر لتخصيص الموصول فيه بالفعل الخارجي في المقام وان قلنا به في حديث الرفع بقريته وحدة السياق، إلا أن هذه القرينة

في المقام غير موجودة.

وقد أورد^(١) على دلالة الحديث على البراءة الشرعية بأن الحجب فيه قد اسند إلى الله تعالى، وهذا الإسناد قرينة على ان المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعية التي لم يبيتها الله تعالى لعباده بلسان رسوله ﷺ وبقيت تلك الأحكام محجوبة عنهم وهم غير مسؤولين عنها، وعدم أمره تعالى رسوله ﷺ ببيانها، اما من جهة عدم المصلحة فيه أو من جهة وجود المانع ولهذا بقيت في لوح المحفوظ، وعلى هذا فمفاد الحديث أجنبي عن البراءة الشرعية المبحوث عنها في المقام، لأن محل البحث في المقام إنما هو في جريان البراءة عن الأحكام الشرعية التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها بلسان الرسول ﷺ بسبب أو آخر.

وقد أجاب السيد الأستاذ^(٢) تَدُّعُ عن هذا الإيراد، بان إسناد الحجب إلى الله تعالى كما يصح بالنسبة إلى الأحكام الشرعية التي لم يأمر الله تعالى رسوله ﷺ ببيانها، كذلك يصح بالنسبة إلى الأحكام التي أمر رسوله ﷺ ببيانها، ولكنها لم تصل إليهم لوجود مانع أو عائق من قبل الظالمين، باعتبار أنه تعالى قادر على رفع المانع وإيصال هذه الأحكام إلى العباد ولكنه لم يرفع المانع، ولهذا يصح إسناد الحجب إليه تعالى بل يصح إسناده إليه سبحانه حتى في الشبهات الموضوعية، باعتبار انه قادر على رفع الحجب عنهم فيها بإيجاد مقدمات يتمكنوا بهذه المقدمات من تحصيل العلم بها.

١ - فرائد الأصول ج ١ ص ٣٩٤.

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧١.

والخلاصة أن الله تعالى حيث انه قادر على إيصال الأحكام الشرعية إلى عباده ولو بأمر الإمام العصر (عج) بالظهور وبيان الأحكام الشرعية للعباد وإيصالها إليهم ورفع الحجب عنهم، بل له تعالى رفع الحجب عنهم حتى في الشبهات الموضوعية، فلذلك يصح إسناد الحجب إليه تعالى في كلتا الشبهتين.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب، ان إسناد الحجب إليه تعالى في الشبهات الحكمية والموضوعية وان كان حقيقياً بالنظر الدقي العقلي، إلا إسناده في هذه الشبهات إلى السبب المباشر أولى بنظر العرف من إسناده إليه تعالى، باعتبار أنه إسناد إلى السبب غير المباشر، ومن هنا يكون إسناد أفعال العباد إليه تعالى إسناد حقيقي لا عنائي، باعتبار أنه تعالى علة العلل ومسبب الأسباب، ومع هذا يكون إسنادها إليهم أولى بنظر العرف، وعلى هذا فالرواية ظاهرة في ان إسناد الحجب إليه تعالى بالمباشرة وهو لا ينطبق إلا على الأحكام التي لم يأمر الله عزّ وجلّ رسوله ﷺ ببيانها للعباد وأنها باقية في لوح المحفوظ، ولا ينطبق على الأحكام التي أمر الله تعالى رسوله ﷺ ببيانها لهم ولكنها لم تصل إليهم لمانع من الموانع وبسبب من الأسباب هذا.

ولكن في نفس الحديث قرينة على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعية التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها للناس من قبل الله تعالى، وهذه القرينة هي ما ذكرناه في حديث الرفع من انه ظاهر في رفع الأمر الثقيل والمؤاخذة والمسؤولية عن الأمة، باعتبار ان المقتضي للثقل والمسؤولية موجود وتام، ولكن الشارع منع عن تأثير هذا المقتضي امتناناً، ومن الواضح

ان هذا لا ينطبق إلا على الأحكام التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها لمانع من الموانع، فإن في رفعها امتنان على الأمة.

وأما إذا كان اختفاء الأحكام عن العباد من جهة أنه تعالى لم يأمر رسول الله ﷺ ببيانها للناس اما لعدم مقتضي أو لوجود المانع، فلا يصح إطلاق الرفع إليه، إذ ليس هنا ثقل ولا مسؤولية حتى يكون مرفوعاً بالحديث.

والخلاصة، أن الحديث الشريف ظاهر في ان رفع الأحكام المحجوبة عن العباد امتنان لهم، ومن الطبيعي ان الامتنان إنما يكون فيما إذا كان هناك مقتضي للمؤاخذة والمسؤولية موجوداً لولا هذا الحديث.

ومن المعلوم أنه لا يشمل ما إذا كان الحجب من جهة عدم مقتضي، حيث انه ليس في رفع الأحكام المحجوبة من جهة عدم مقتضي امتنان.

وبكلمة، ان في الحديث قرينتين تدلان على أن المراد من الموصول فيه خصوص الأحكام الشرعية التي لم تصل إلى العباد بعد صدورها وبيانها.

القرينة الأولى، أن المراد من الموصول في الحديث لو كان الأحكام الموجودة في لوح المحفوظ قبل وجود مقتضي لبيانها للناس وتبليغها لهم، فلا معنى لإسناد الرفع إليها بمعنى رفع أثرها وهو إيجاب الاحتياط، لأن إسناد الرفع إليها بهذا المعنى غير معقول.

وان شئت قلت، أن إسناد الوضع في الحديث إلى ما حجب الله علمه عن العباد ظاهر في رفع أثره وهو إيجاب الاحتياط والمسؤولية والإدانة عنهم، وعليه فكلمة الرفع في ذيل الحديث قرينة على ان المراد من الموصول

في صدره خصوص الأحكام الشرعية التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها من قبل الله تعالى بسبب من الأسباب، لوضوح ان هذه الكلمة في نفسها ظاهرة في رفع أمر ثقيل عن العباد، وعلى هذا فلو كان المراد من الموصول بالأحكام الشرعية التي لم تبلغ من قبل الله تعالى للعباد وكان إخفائها من قبله تعالى، فلا تتصور فيه مقتضى للمسؤولية والإدانة حتى تكون مرفوعة.

القرينة الثانية، أن الحديث الشريف ظاهر في ان عنوان المحجب هو السبب لرفع الحكم المحجوب كما هو الحال في حديث الرفع، حيث انه ظاهر في ان سبب الرفع في جملة (ما لا يعلمون) الجهل بالواقع، وأما سببه في سائر الفقرات الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه وفي المقام أيضاً كذلك، فإن الحديث ظاهر في ان المحجب هو السبب للرفع، ومن الواضح انه بهذا الظهور قرينة على أن المراد من الموصول فيه خصوص الأحكام الشرعية التي بيّنت وبلّغت من قبل الله تعالى للعباد ولكنها لم تصل إليهم، وعلى الجملة فعنوان المحجب عنوان تعليلي في الحديث وظاهر في أنه السبب للرفع، أي رفع الحكم المحجوب بمعنى رفع أثره وهو إيجاب الاحتياط، فحينئذ يحافظ على ظهور الحديث في الرفع المولوي، وهذا بخلاف ما لو كان المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعية التي لم تبلغ ولم تبين من قبله تعالى، فإنه على هذا يكون مفاده الإرشاد والأخبار عن قضية واقعية في الخارج وهي ان الأحكام التي لم تبلغ من قبل الله تعالى فلا وجود لها في الشريعة المقدسة، ومن الواضح ان حمل الرفع في الحديث على رفع تلك الأحكام التي لا وجود لها إلا في لوح

المحفوظ خلاف الظاهر وبمحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك.

فالتنتيجة، ان الحديث على ضوء هاتين القرينتين ظاهر في ان المرفوع هو خصوص الأحكام التي صدرت من الشارع، ولكنها لم تصل إلى العباد لسبب من الأسباب لا الأعم منها ومن الأحكام التي لم تصدر من الشارع أصلاً، على أساس ان الحديث ظاهر في الانحلال، لأن تعليق الرفع عن العباد على المحجب عنهم، ظاهر في انحلاله بانحلال أفراد العباد في الخارج، فالرفع عن كل فرد معلق على المحجب عنه.

ودعوى ان تعليق الرفع عن العباد على المحجب عنهم، إنما هو بلحاظ المجموع من حيث المجموع وهو مساوق لعدم صدور البيان، إذ لو كان البيان صادراً، فبطبيعة الحال وصل إلى بعضهم دون الآخر، فلا يكون محجوباً عن مجموع العباد.

مدفوعة أولاً، أن كلمة الرفع قرينة على أن المقتضي للوضع موجود، وهذا لا ينطبق إلا على الأحكام الشرعية بعد البيان، وأما الأحكام الشرعية الموجودة في لوح المحفوظ، فلا مقتضي لوضعها ولا لوضع أثرها لكي يكون مرفوعاً، وثانياً ان الحديث في نفسه ظاهر في الانحلال ولا قرينة على عدم الانحلال، وعلى هذا فدلالة الحديث على أصالة البراءة الشرعية تامة وهي تصلح ان تعارض أدلة الاحتياط على تقدير تماميتها.

وأما من حيث السند، فالظاهر أنه تام أيضاً، وعليه فلا بأس به سنداً ودلالة.

٤ / حديث السعة

«الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) وتقريب الاستدلال به، أنه يدل على ان الناس في سعة ورخصة من قبل الحكم المجهول وغير المعلوم، ولكن هذا يتوقف على أن يكون المراد من (ما)، (ما) الموصول فيما لا يعلمون، وحينئذٍ فيكون مفاد الحديث هو ان الناس في سعة وليسوا في ضيق من ناحية الحكم الواقعي المجهول، وهذا معناه عدم وجوب الاحتياط، فعندئذٍ يصلح الحديث ان يكون معارضاً لأدلة الاحتياط، لأن مفادها وجوب الإحتياط من قبل الحكم الواقعي المجهول والضيق، ومفاد هذا الحديث الترخيص والسعة من قبله وعدم وجوب الاحتياط.

وأما إذا كان (ما) فيما لا يعلمون مصدرية زمانية، فيكون مفاده الناس في سعة ما داموا لا يعلمون، وحينئذٍ فإن كان المراد من عدم العلم، عدم العلم بالحكم الواقعي فحسب، فهو يصلح ان يعارض أدلة الاحتياط أيضاً، وان كان المراد منه أعم من عدم العلم به وبالحكم الظاهري، فلا يصلح ان يعارض أدلة الاحتياط، لأنها حينئذٍ رافعة لموضوع السعة في الحديث وهو عدم العلم، باعتبار أنها مفيدة للعلم بوجوب الاحتياط ومع العلم به فلا موضوع لها، فإذاً يكون تقديم دليل الاحتياط على دليل السعة من باب

١ - مستدرک الوسائل ج ١٨ ب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود واحكامها ح ٤.

الورد لا الحكومة.

وقد قرّب بعض المحققين^(١) تثنُّ دلالة هذا الحديث على أصالة البراءة الشرعية بتقريب آخر، وهو ان كلمة (ما) في الحديث ان كانت موصولة، فغاية ما تدل عليه عندئذ هو أن الناس في سعة من ناحية ما لا يعلمون وهو الحكم الواقعي المجهول، ولا تدل على أنهم في سعة من ناحية حكم آخر وهو إيجاب الاحتياط، وان كانت مصدرية، بمعنى ما داموا لا يعلمون بالواقع فهم في سعة، فهي تنافي وجوب الاحتياط، لأنه لا يرفع عدم العلم بالواقع.

ولنا تعليق على كلا شقي هذا التقريب:

أما على الشق الأول، فقد تقدم في حديث الرفع ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعي المجهول، لاستلزامه محذور تخصيص الأحكام الشرعية الواقعية بالعالم بها وهو لا يمكن، كما ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعي ظاهراً، لما تقدم من أنه ليس للحكم الواقعي وجودان: وجود واقعي ووجود ظاهري، بل له وجود واحد وهو وجوده الواقعي في مقابل الحكم الظاهري الذي له وجود واحد وهو وجوده الظاهري، بل المرفوع هو إيجاب الاحتياط، بل لو قلنا بان المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهراً، فأيضاً لازمه رفع إيجاب الاحتياط وعدم جعله.

وأما في المقام، فلا شبهة في أن المراد من سعة الناس من قبل الواقع المجهول ليس عدم ثبوت الواقع في حق الجاهل واختصاصه بالعالم به، لما تقدم من أنه لا يمكن الالتزام باختصاص الأحكام الواقعية بالعالم به، فإذا بطبيعة

الحال يكون المراد من سعة الناس من قبل الواقع المجهول انه لا يكون منشأً لإيجاب الاحتياط من جهة وجود المانع لا من جهة عدم المقتضي، وعليه فسعة الناس إنما هي من قبل أثر الواقع المجهول وهو إيجاب الاحتياط، باعتبار ان المقتضي له موجود والحديث يكون مانعاً عن تأثيره، فإذن بطبيعة الحال يقع التعارض بينه وبين دليل وجوب الاحتياط، فإن مقتضى هذا الحديث هو ان الناس في سعة من قبل الواقع المجهول، ومعنى أنهم في سعة عدم وجوب الاحتياط عليهم، ومقتضى دليل الاحتياط أنهم في ضيق من قبل الواقع المجهول.

وان شئت قلت ان مقتضى أدلة الاحتياط لو تمت وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية وان المكلف ليس في سعة فيها بل هو في ضيق، ومقتضى هذا الحديث هو ان المكلف في سعة فيها يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، فإذن لا محاله تقع المعارضة بينهما ويرجع إلى مرجحات بابها، ولا فرق في ذلك بين أن تكون إضافة السعة إلى ما لا يعلمون إضافة نشؤية أو موردية.

وعلى الأول فيكون معنى الحديث ان الناس في سعة من ناحية الضيق الذي ينشأ مما لا يعلمون، ومن الواضح ان المراد من الضيق الذي ينشأ منه هو إيجاب الاحتياط، فإن منشأه الواقع المجهول واهتمام المولى به، ولا يمكن ان يراد منه الضيق الذي ينشأ من الواقع المجهول لو علم به لأنه خلاف الظاهر، لأن ظاهر الحديث هو أن الناس في سعة من ناحية الواقع المجهول في مقابل أنهم في ضيق من ناحيته لا أنهم في ضيق من ناحيته إذا علم به، والنكتة في ذلك ان المقتضي للضيق في حال الجهل موجود ولكن مع ذلك

جعل الشارع السعة والترخيص للناس، على أساس المصلحة العامة النوعية وهي مصلحة التسهيل.

والخلاصة، أن إضافة السعة إلى الموصول فيما لا يعلمون وإن كانت نشؤية، فلا ظهور لها في ان السعة إنما هي من ناحية الضيق الذي ينشأ من الواقع المجهول إذا علم به لا مطلقاً، بل لها ظهور في ان السعة إنما هي من ناحية الضيق الذي ينشأ من الواقع المجهول إذا علم به لا مطلقاً، بل لها ظهور في ان السعة إنما هي من ناحية الضيق الذي ينشأ من الواقع المجهول بلحاظ ما فيه اقتضاء الضيق بحيث لو لا حديث السعة لاقتضاه وهو وجوب الاحتياط، فإذن دليل وجوب الاحتياط يدل على الضيق من قبل الواقع المجهول، وهذا الحديث يدل على السعة وعدم الضيق من قبله، فإذن أحدهما ينفي الآخر، وإن شئت قلت أن الواقع المجهول لا يكون بنفسه سبباً للضيق ومباشرة وإنما هو سبب له من جهة اقتضائه إيجاب الاحتياط الذي هو ضيق على المكلف.

وعلى الثاني، فالحديث يدل على ان الناس في سعة في مورد ما لا يعلمون، فإذن يصلح ان يعارض دليل الاحتياط، لأنه يدل على أنهم في ضيق في هذا المورد.

وأما على الشق الثاني وهو ان تكون (ما) مصدرية زمانية، فيكون مفاد الحديث ان الناس في سعة ماداموا لا يعلمون، وحينئذ فإن كان المراد من عدم العلم، عدم العلم بالواقع، فعندئذ يكون معارضاً لدليل الاحتياط، وإن كان المراد منه عدم العلم بالأعم من الواقع والظاهر كإيجاب الاحتياط،

كان دليل الاحتياط وارداً عليه ورافعاً لموضوعه وهو عدم العلم.
ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الأستاذ^(١) تثبُّت من أن دلالة الحديث على أصالة البراءة منوطة بكون (ما) فيما لا يعلمون موصولة، وأما إذا كانت مصدرية زمانية، فيكون مفاده ان الناس في سعة ماداموا لا يعلمون لا الحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط، فعندئذ يكون في قوة قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير تام، لما مرَّ من ان (ما) لو كانت مصدرية زمانية، فلا بد من التفصيل فيها كما عرفتم.

ودعوى ان جملة ما لا يعلمون مطلقة وباطلاقها يشمل عدم العلم بالحكم الواقعي والظاهري معاً كإيجاب الاحتياط، وعليه فلو كانت كلمة (ما) مصدرية زمانية، كان مفاد الحديث قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه، فلا وجه حينئذ للتفصيل.

مدفوعة بانه لا ظهور لها في الإطلاق، لأن السعة إما ان تكون مضافة إلى شيء مقدر فكأنه قال الناس في سعة من الشيء ما داموا لا يعلمون حكمه، وهذا ظاهر في ان المراد من عدم العلم، هو عدم العلم بحكمه الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري ولا أقل من الإجمال.

وأما ما ذكره^(٢) تثبُّت من ظهور كلمة (ما) في الحديث في الموصولة دون المصدرية الزمانية، معللاً بأن دخول (ما) المصدرية الزمانية على الفعل المضارع نادر وشاذ، فلا يصلح ان يكون منشأً لظهور كلمة (ما) في

١ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧٨.

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٧٨.

الموصولة، لأن احتمال أن يكون المراد منها (ما) المصدرية الزمانية مانع عن ظهورها في الموصولة إلا إذا كان هذا الاحتمال ضعيفاً بحيث لا يمنع عن ظهوره فيها.

نعم ظهور الحديث في المولوية مانع عن حملها على المصدرية الزمانية وقرينة على أن المراد منها الموصولة بناء على ما ذكره السيد الأستاذ رحمته لا مطلقاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان دلالة هذا الحديث على أصالة البراءة الشرعية تامة ولا بأس بها.

وأما سندها فهو غير موجود في مصادر أحاديثنا إلا في بعض الكتب غير المعتبرة كالغوالي اللثالي، فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها.

نعم هنا رواية أخرى قد وردت عن أمير المؤمنين عليه السلام: «انه قد مرّ بسفرة في الطريق مطروحاً فيها لحم كثير، فرخص في الأكل منها معللاً بأنهم في سعة حتى يعلموا».

ولكن هذه الرواية ضعيفة دلالة وسنداً.

أما دلالة، فلان الظاهر منها كون الترخيص فيها مستنداً إلى الامارة كيد المسلمين أو بلادهم، وإلا كان المرجع هو استصحاب عدم التذكية ومعه لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة لتقدم الاستصحاب عليها اما بالحكومة أو بالتخصيص.

وأما سنداً، فلان في سندها النوفلي وهو لم يثبت توثيقه، وأما وروده في إسناد كامل الزيارة فهو لا يجدي.

٥ / روايات الحل

منها صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).

وتقريب الاستدلال بها، هو أنها تدل على حلية كل شيء يشك في حليته وحرمته، فإذا شك في مائع انه حلال أو حرام فهو حلال بمقتضى هذه الصحيحة، وكذلك إذا شك في شرب التتن أنه حلال أو حرام فهو حلال وهكذا.

وهل تشمل هذه الصحيحة الشبهات الحكمية أو تختص بالشبهات الموضوعية؟

والجواب الظاهر أنها مختصة بالشبهات الموضوعية، وقد ذكر^(٢) في وجه الاختصاص وعدم الإطلاق قرينتان:

القرينة الأولى: أن قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام» الخ، ظاهر في ان مورد الحلية شيء ينقسم إلى قسمين فعلاً، قسم منه حلال وقسم منه حرام، كاللحم فإن فيه حلالاً كلحم المذكى وحراماً كلحم الميتة، ومنشأ الاشتباه والشك هو وجود القسمين فيه، لأن المكلف لا يعلم ان هذا الموجود

١ - الوسائل ج ١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ج ١.

٢ - فرائد الأصول ج ١ ص ٣٩٨، وج ٣ ص ٣٦٤ - ٣٦٣، أجدو التقريرات ج ٢ ص ١٨٤.

هل هو من قسم الحلال أو الحرام، ومن الواضح ان هذا لا ينطبق إلا على الشبهات الموضوعية، فإذا شك المكلف في مائع في الخارج أنه حلال أو حرام، كان منشأ الشك في حليته وحرمته وجود قسمين فيه: الحلال كالخل والحرام كالخمر، واشتباه أحدهما بالآخر في الخارج منشأ للشك في ان الموجود فيه من قسم الحلال أو الحرام، وإذا شك في جبن انه حلال أو حرام، فيكون منشأ الشك في حليته وحرمته وجود قسمين فيه الحلال وهو المتخذ من المذكى والحرام وهو المتخذ من الميتة، واشتباه أحدهما بالآخر منشأ للشك في الحلية والحرمة.

وأما الشبهة إذا كانت حكمية، فلا يتصور فيها التقسيم حتى يكون هذا التقسيم منشأً للشك في الحلية والحرمة، وإنما المتصور فيها الترييد، ومنشأ هذا الترييد والشك اما عدم النص في المسألة أو إجماله أو تعارض النصين، فإذا شكنا في حرمة شرب التتن، فليس منشأ هذا الشك أن شرب التتن في الخارج على قسمين: قسم حلال وقسم حرام، واختلاط أحدهما بالآخر منشأً للشك في الحلية والحرمة بل هو قسم واحد ولا ندري أنه حلال في الشريعة المقدسة أو حرام، ومنشأ هذا التردد أحد الأمور المتقدمة.

ودعوى ان الشبهة الحكمية إذا كانت مفهومية، فيتصور فيها التقسيم كالماء، فإنه ينقسم إلى قسمين: أحدهما الماء المطلق فيصح الوضوء منه والآخر الماء المضاف فيشك في صحة الوضوء منه من جهة الشك في مفهوم الماء وانه موضوع للجامع بين الماء المطلق والمضاف أو لخصوص الماء المطلق، فيكون مفهومه مردداً بين الأقل والأكثر، ومن الواضح أن منشأ الشك في

صحة الوضوء بالماء المضاف إنما هو من جهة تقسيم الماء إلى هذين القسمين، ولكن مع هذا تكون الشبهة حكيمية.

مدفوعة بأن هذا التقسيم وان كان متصوراً في هذا القسم من الشبهة الحكيمية، إلا أنها مع ذلك لا تكون مشمولة لإطلاق الصحيحة، وذلك لأن كلمة بعينه فيها تدل على أن ارتفاع الشبهة إنما هو بالتمييز في الخارج لابتعيين مدلول اللفظ.

فالنتيجة أن الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية ولا تشمل الشبهة الحكيمية مطلقاً.

القرينة الثانية: كلمة بعينه، فإنها ظاهرة في الاحتراز على أساس أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر فيه وحمله على التأكيد خلاف الظاهر وبجاجة إلى قرينته، وعلى هذا فكلمة بعينه في الصحيحة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية، لأن الشبهة إذا كانت حكيمية فلا يتصور فيها العلم بالحرام لا بعينه، إلا إذا كانت الشبهة مقرونة بالعالم الإجمالي فيحتمل تصور، ولكن الصحيحة لا تشمل تلك الشبهة اما بنفسها أو من جهة المعارضة الداخلية، بلا فرق بين أن تكون حكيمية أو موضوعية إذا كانت محصورة، وأما إذا لم تكن الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، فإن علم بالحكم فيها، فقد علم بعينه وإلا فلا يعلم أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، باعتبار أن الحكم في الشبهات الحكيمية مجعول لعنوان كلي، فإن علم به فهو علم به بعينه وإلا فلا علم به أصلاً، ومن هنا لا يمكن أن تكون هذه الكلمة في الشبهة الحكيمية إلا تأكيداً لا تقييداً زائداً، إذ لا يتصور التقييد الزائد إلا في موارد

العلم الإجمالي، بينما الأمر في الشبهة الموضوعية ليس كذلك، إذ قد يكون الحرام فيها معلوماً لا بعينه كما في الشبهة غير المحصورة، لأن الخارج من الصحيحة الشبهة المحصورة، وأما الشبهة الموضوعية إذا كانت غير محصورة فهي مشمولة لها، باعتبار ان هذا العلم الإجمالي لا أثر له ولا يكون منجزاً ما دام لا يعلم بالحرام بعينه في الخارج، فإذن كلمة بعينه في مقابل لا بعينه، فالحرام إذا كان معلوماً لا بعينه لا أثر له، وإذا صار معلوماً بعينه وشخصه وجب الاجتناب عنه، ولا يمكن حمل هذه الكلمة على التأكيد، لأنه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ولا عناية في المقام لا في نفس الرواية ولا من الخارج.

والخلاصة، ان هذه الكلمة بمقتضى ظهورها في الاحتراز لا تنطبق إلا في الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية هذا.

وغير خفي ان كلمة بعينه، ليست قرينة مستقلة في مقابل قرينية صدر الرواية، فإنها تدل بصدرها على أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف القسم الحرام منه، فإذن كلمة بعينه تأكيد لمعرفة القسم الحرام، لأن معرفة القسم الحرام معرفة له بعينه، وعليه فلا حاجة إلى الإتيان بهذه الكلمة إلا تأكيداً.

وان شئت قلت، أن قوله ﷺ «حتى تعرف الحرام منه» ظاهر في ان المراد من المعرفة هو المعرفة التفصيلية، باعتبار ان متعلقها القسم الحرام بحده، فإذن بطبيعة الحال تكون كلمة بعينه تأكيداً لا قيداً احترازياً، ومن هنا ينبغي ان يجعل القرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية قوله ﷺ «حتى

تعرف الحرام منه»، باعتبار أنه ظاهر في ان المجهول هو الحرام دون حرمة فحسب، وهذا لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية دون الحكمية، لأن المجهول في الأولى الفعل دون الحكم والمجهول في الثانية الحكم دون الفعل. فالنتيجة ان الرواية وان كانت تامة سنداً إلا أنها مختصة بالشبهة الموضوعية ولا تشمل الشبهة الحكمية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ^(١) (قدهما) من أن كلمة بعينه قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية وعدم شمولها للشبهة الحكمية، بدعوى أن الشك في حرمة فعل في الخارج لا ينفك عن كونه من أحد أطراف الشبهة غير المحصورة، كما إذا شك المكلف في ان هذا المائع حلال او حرام أو ذاك المائع نجس أو طاهر، فإنه يعلم أجمالاً بأن في العالم قسم من المائع حرام وقسم منه حلال وكذلك الحال في المثال الثاني، وعليه ففي الشبهة الموضوعية التحريمية يكون الحرام معلوماً لا بعينه وإجمالاً دائماً، ولكن لا أثر لهذا العلم ما دام لا يعلم به بعينه.

وفيه ان الشبهة الموضوعية تارة تكون من أطراف الشبهة غير المحصورة وأخرى تكون بدوية وليست من أطرافها بنظر العرف، فإذا شك في ان هذا المائع خمر أو خل، كان هذا الشك شكاً بدوياً عرفياً ولا يكون من أطراف الشبهة غير المحصورة وان كان طرفاً للعلم الإجمالي بوجود الخمر في العالم، إلا أن هذا العلم وجوده كعدمه بنظر العرف والعقلاء، لا من جهة ان أطرافه من الشبهة غير المحصورة أو خارجة عن محل الابتلاء بل هو بنظرهم

لا يعدّ من أطراف الشبهة غير المحصورة، ومن الواضح ان الرواية منسرفة عنه.

فالنتيجة في نهاية المطاف ان الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية، لا من جهة كلمة بعينه بل من صدرها الظاهر في التقسيم وذيلها الظاهر في معرفة القسم الحرام.

ومنها رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب عليك وقد اشتريته ولعله سرقة أو المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك ولعلها أختك ورضيعةك والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة»^(١).

وتقريب الاستدلال بها، أن هذه الرواية بنفسها تشمل الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، فإن قوله عليه السلام «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» كما يشمل الشبهة الموضوعية يشمل الشبهة الحكمية أيضاً، فإنه يدل على أن كل شيء كشرب التبن مثلاً هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، فتكون كلمة بعينه تأكيداً لا احترازاً، وإذا شك في ان لحم الأرنب حلال أو حرام، فيكون مشمولاً لعموم قوله عليه السلام (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام). وبذلك تمتاز هذه الرواية عن الرواية السابقة، فإن اشتمال الرواية السابقة على التقسيم في مقابل التريد مانع عن شمولها للشبهة الحكمية وقرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية، وأما هذه الرواية

١ - الوسائل ج ١٧ - باب ٤ من ابواب ما يكتسب ح ٤.

فحيث أنها لا تشتمل على التقسيم، فلا مانع من شمولها للشبهة الحكمية والموضوعية معاً هذا.

ولكن ذكر السيد الأستاذ^(١) تَدُّ أن في نفس الرواية قرائن تدل على اختصاصها بالشبهة الموضوعية:

القرينة الأولى: كلمة بعينه، فإن ظهور هذه الكلمة في الاحتراز والتمييز في الخارج مانع عن شمول الرواية للشبهة الحكمية وقرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية هذا.

والتحقيق ان هذه لا تصلح ان تكون قرينة لا في هذه الرواية ولا في الرواية الأولى.

أما في الرواية الأولى، فلما تقدم آنفاً من أن كلمة بعينه تأكيد لقوله ﷺ (حتى تعرف الحرام منه)، باعتبار ان هذه المعرفة، معرفة تفصيلية تعلقت بشخص القسم الحرام في الخارج، فإذن لا محاله تكون كلمة بعينه تأكيداً له لا قييداً احترازياً، هذا نظير قولك حتى تعرف انه زيد بعينه، إذ لا شبهة في ان كلمة بعينه تأكيد في هذا المثال لا قيد احترازي.

وأما في هذه الرواية فأيضاً الأمر كذلك، لأن الضمير في قوله ﷺ (حتى تعلم انه حرام) يرجع إلى الشيء المشكوك حرمة، فإذن تكون الغاية العلم التفصيلي به، وعليه فبطبيعة الحال تكون كلمة بعينه تأكيداً لا تأسيساً. ثم ان قوله ﷺ (حتى تعلم انه حرام) لا يدل على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية، فإنه كما ينطبق على الشبهة الموضوعية كذلك ينطبق

على الشبهة الحكمية كشرب التتن، لأنه إذا شك في حرمة، يصدق عليه أنه حلال حتى تعلم انه حرام، فإن الضمير يرجع إليه بوصف الجهل بحرمة لا بذاته، وبهذا يمتاز قوله عليه السلام (حتى تعلم انه حرام) في هذه الرواية عن قوله عليه السلام (حتى تعرف الحرام منه) في الرواية الأولى، لأنه في الأولى ظاهر في معرفة ذات الحرام لا اتصافه بالحرمة فانه معلوم، أو فقل ان ذات الحرام فيه مجهولة لا حرمة، بينما في الثانية ظاهر في معرفة الحرام بوصفه العنواني وهو الحرمة لا ذات الحرام فانها معلومة، وكيف كان فكلمة بعينه في كلتا الروايتين للتأكيد لا للتأسيس.

ثم ان كلمة بعينه لا تدل بنفسها لا على التأكيد ولا على التأسيس، لانها تتبع من هذه الجهة الجملة التي سبقتها، فإذا قيل حتى تعرف زيداً من بين هؤلاء الجماعة بعينه، فكلمة بعينه للتأسيس لا للتأكيد، واما إذا قيل حتى تعرف انه زيد بعينه، فهي للتأكيد لا للاحتراز والتأسيس، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما تقدم من أن الشبهة إذا كانت حكمية، فهي للتأكيد وإذا كانت موضوعية فهي للتأسيس فانه غير تام، لما عرفت من انه لا مانع من كونها للتأكيد رغم كون الشبهة موضوعية.

القرينة الثانية: قوله عليه السلام في ذيل الرواية (والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة)، بتقريب ان حصر الغاية بالعلم الوجداني والبينة، قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية، غاية الأمر انه لا بد من رفع اليد عن اطلاق هذا الحصر في عدة موارد منها الأقرار،

فانه رافع للحلية، ومنها حكم الحاكم في باب القضاء بل مطلقاً ومنها الاستصحاب.

وأما الغاية في الشبهة الحكمية، فهي منحصرة بالعلم الوجداني والعلم التعبدي أي الامارات المعتبرة كأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة، وأما البيئة فهي مختصة بالشبهة الموضوعية هذا.

ولكن غير خفي ان قرينية ذلك مبنية على أن يكون المراد من البيئة فيها البيئة المصلحة وهي شهادة العدلين، والبيئة في الروايات وان استعملت في شهادة العدلين، إلا أن الظاهر منها عرفاً في الرواية مطلق الحجة بقرينة جعلها في مقابل العلم، فاذا لا يكون قوله عليه السلام في الرواية: (حتى تقوم به البيئة) قرينة على ارادة خصوص الشبهة الموضوعية من الرواية.

القرينة الثالثة: ان الأمثلة المذكورة في ذيل الرواية حيث انها مختصة بالشبهة الموضوعية، فتكون قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية ولا تعم الشبهة الحكمية.

والجواب ان هذه الامثلة لا يمكن ان تكون امثلة تطبيقية لفاد صدر الرواية، لان صدرها يدل على أصالة الحل، وبعمومه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معا، ومن الواضح ان هذه الامثلة لا تكون من مصاديق أصالة الحل ولا يمكن تطبيقها عليها، لان الحلية فيها مستندة إلى قواعد اخرى لا إلى أصالة الحل، لأن حلية الثوب والعبد مستندة إلى قاعدة اليد وحلية المرأة مستندة إلى استصحاب عدم تحقق الرضاع المحرم بينهما أو النسب، فاذا لا ينسجم صدر الرواية مع ذيلها.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ان الامثلة المذكورة في ذيل الرواية انما هي من باب التنظير والتشبيه لا من باب التطبيق أي تطبيق الكبرى على الصغرى، و من المعلوم انه يكفي في التنظير ادنى مناسبة ولا يعتبر فيه التناسب من تمام الجهات.

وفيه ان هذا الوجه خلاف الظاهر ولا يمكن حمل قوله عليه السلام في الحديث، وذلك مثل ثوب يكون عليك ولعله سرقة الخ، لانه ظاهر في ان ذلك من باب التطبيق، وان هذا المثال من مصاديق أصالة الحل وحمله على مجرد التنظير والتشبيه بحاجة الي قرينة، ودعوى ان القرينة على ذلك موجودة في نفس الحديث، وهي ان الحلية في هذه الامثلة لا تكون مستندة إلى أصالة الحل بل هي مستندة إلى قواعد أخرى كما مرّ، فاذن لابد من رفع اليد عن ظهور الحديث، اما عن ظهور صدره في إصالة الحل أو عن ظهور ذيلة في ان هذه الأمثلة من مصاديق الاصالة، وحيث ان رفع اليد عن ظهور صدرها لا يمكن، فاذن لابد من رفع اليد عن ظهور ذيله وحمل الامثلة فيه على مجرد التنظير والتشبيه.

مدفوعة بأن التحفظ على ظهور الذيل لا يمكن ولا بد من رفع اليد عنه، واما حمله على مجرد التنظير والتشبيه فهو بحاجة الي قرينة خاصة، لان رفع اليد عن ظهوره في التطبيق والتمثيل لا يتطلب حمله على مجرد التنظير والتشبيه فحسب دون معنى آخر.

وما قيل من ان هذه الامثلة، كما لا يمكن حملها على التطبيق كذلك لا

يمكن حملها على التنظير أيضاً، لأن التنظير يكون بين الحكمين كنتظير حلية أصالة الحل بجملة الاستصحاب وحلية قاعدة اليد، وأما في الحديث فليس فيه تنظير حلية الأصالة بجملة الاستصحاب والقاعدة بل فيه تنظير حلية الأصالة بافراد موضوع حكم آخر كالثوب والعبد والمرأة.

فهو مدفوع، بانه لا شبهة في أن هذا التنظير انما هو بلحاظ حكم هذه الافراد لا بلحاظ نفسها، ومن هنا لو كان الحفاظ ممكناً على ظهور هذه الأمثلة في التمثيل والتطبيق، فلا محالة يكون التمثيل بلحاظ حكم هذه الافراد لا بلحاظ نفسها، ولا فرق من هذه الناحية بين ان تكون هذه الامثلة من باب التمثيل أو التنظير، ولا شبهة في عرفية ان يكون التمثيل أو التنظير فيه بلحاظ حكم الفرد المذكور فيه.

الوجه الثاني^(١): ان مفاد الرواية ليس أصالة الحل فحسب، بمعنى ان الإمام عليه السلام في هذه الرواية ليس في مقام بيان أصالة الحل بل هو في مقام بيان حليات متعددة مستندة إلى قواعد مختلفة كأصالة الحل والاستصحاب وقاعدة اليد، ومن الواضح ان الحلية المستندة إلى كل واحدة منهما غير الحلية المستندة إلى الأخرى وهكذا، وقد أخبر الإمام عليه السلام عن انشاء هذه الحليات المتعددة بعناوين مختلفة في هذه الرواية، بمعنى انها تخبر عن جعل متعددة في الشريعة المقدسة.

وبكلمة ان هذا الاشكال انما يرد فيما إذا كان مفاد صدر الحديث انشاء الحلية في الأمثلة المذكورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة والحلية، وأما

إذا كان مفاده الأخبار والحكاية عن انشاء الحلية المتعددة المختلفة بعناوين متعددة كعنوان اليد والسوق والاستصحاب وعنوان المشكوك، فلا اشكال، اذ الغرض انما هو بيان حجية هذه العناوين والأخبار عنها.

والجواب ان هذا الوجه وان كان احسن من الوجه الأول، حيث ان حمل هذه الأمثلة على مجرد التنظير والتشبيه ليس بعرفي، ولهذا لا يناسب صدورها بغرض مجرد التشبيه والتنظير للكبرى المذكورة في صدر الحديث، وأما هذا الوجه فهو يعالج هذه المشكة بشكل فني، وتكون الأمثلة المذكورة حينئذٍ من باب التمثيل وتطبيق الكبرى على الصغرى الا انه خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الحديث انه في مقام الانشاء وجعل الحلية الظاهرية للشيء الذي لا يعلم انه حلال أو حرام لا في مقام الأخبار عن جعل متعددة بعناوين مختلفة وحمله على ذلك بحاجة إلى قرينة.

ودعوى ان الحديث وان كان ظاهراً في الإنشاء، الا ان القرينة على حمله على الأخبار موجود وهو ان لازم الحفاظ على ظهوره في الانشاء حمل الأمثلة المذكورة على مجرد التنظير والتشبيه، وقد مرّ ان هذا الحمل لا يمكن.

مدفوعة بأن ظهور الحديث في الانشاء لا يتطلب حمل الأمثلة المذكورة على مجرد التنظير، بل لا مانع من الجمع بين كلا الظهورين هما ظهور الحديث في الانشاء وظهور الأمثلة في كونها من باب التطبيق لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

وأما ثبوتاً فلأنه لا مانع من أن يتصور المولى الشيء المجهول حرمة وحليته للمكلف في الواقع وجعل له الحلية الظاهرية بتمام حصصها الطولية

والعرضية في آن واحد، وهذه الحلية في مقام الثبوت والواقع لا محالة تكون مغياة بعدم العلم بحرمة ذلك الشيء، ولكن في مرحلة الانطباق والفعلية تارة يكون ثبوتها للشيء في الخارج مستنداً إلى اليد وأخرى إلى السوق وثالثة إلى أرض المسلمين ورابعة إلى الاستصحاب وخامسة إلى أصالة الحل، ومن الواضح ان اختلاف الأدلة في الخارج لا يوجب اختلاف الحلية الظاهرية، لأنها أمر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج الا في عالم الاعتبار والذهن ولا وجود لها في الخارج.

والخلاصة انه لا مانع من جعل الحلية الظاهرية للشيء المقيد بعدم العلم بحرمة في مقام الثبوت، وهذه الحلية في مرحلة الانطباق والاثبات تارة مستندة إلى اليد وأخرى إلى السوق وثالثة إلى الأصل، والحلية في مقام الثبوت على جميع هذه التقادير حقيقة واحدة وهي الحقيقة الاعتبارية.

وأما اثباتاً فلان قوله ﷺ: (كل شيء هو حلال لك حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك كالثوب عليك) إلى آخر الحديث مبرز لما ذكرناه، ويدل على أن الحلية الظاهرية المجعولة للشيء تنحل بانحلال افراده في مرحلة الانطباق، فحلية الفرد تارة تستند إلى اليد أو السوق وأخرى إلى الأصل، بل حلية فرد واحد تارة مستندة إلى الامارة وأخرى إلى الأصل، وأما قوله ﷺ: (حتى تعلم انه حرام بعينه) فهو كاشف عن ان موضوع الحلية في مقام الثبوت الشيء المقيد بعدم العلم بأنه حرام وإلا فلا يعقل جعل الحلية الظاهرية له، وأكد على ذلك في ذيل الحديث بقوله ﷺ: (حتى يستبين لك أو تقوم به البينة) فانه يدل على أن حلية هذه الأشياء مغياة بعدم العلم بالخلاف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا مانع من الالتزام بأن الأمثلة المذكورة في ذيل الحديث من باب التطبيق والتمثيل لا مجرد التنظير والتشبيه، هذا مع الحفاظ على ظهوره في الإنشاء.

الوجه الثالث^(١): ان الحديث ناظر إلى جعل الحلية للأمثلة المذكورة عند الشك في بقاء حليتها الثابتة لها بقاعدة اليد أو السوق أو الاستصحاب، وان هذه الحلية باقية إلى زمان العلم بجرمتها أو قيام البينة عليها.

وبكلمة ان الحديث ليس في مقام جعل الحلية الظاهرية للأشياء ابتداءً إلى زمان العلم بجرمتها، بل ناظر إلى ان الحلية الثابتة للأشياء بقاعدة اليد أو الاستصحاب أو قاعدة أخرى باقية ولا ترفع اليد عنها إلى زمان العلم الوجداني بجرمتها أو قيام البينة عليها، وعلى هذا فمعنى الحديث كل شيء ثبتت حليته بقاعدة من تلك القواعد يبقى حلالاً حتى تعلم انه حرام بعينه، فالحديث ناظر إلى مرحلة البقاء لا إلى مرحلة الحدوث.

وللنظر فيه مجال، اذ لا شبهة في أن حمل الحديث على مرحلة البقاء خلاف الظاهر جداً، ولا يمكن حمل قوله عليه السلام: (كل شيء هو لك حلال) على كل شيء ثبتت حليته بقاعدة من القواعد، تبقى حليته لك حتى تعلم انه حرام، لان هذا الحمل بحاجة إلى التقدير في غير مورد، هذا اضافة إلى ان الحديث ظاهر في جعل الحلية لشيء ابتداءً كما هو الحال في جميع موارد ثبوت المحمول للموضوع، سواءً كان في القضايا الاخبارية أم الانشائية، والحمل على الثبوت البقائي بحاجة إلى قرينة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الحلية الثابتة للأشياء بقاعدة اليد أو السوق أو الاستصحاب، فهي باقية ببقاء هذه القواعد كبقاء الحكم ببقاء موضوعه، وهذا لا يحتاج إلى جعل جديد، ضرورة انها باقية إلى ان تحقق غايتها وهي العلم الوجداني بالحرمة أو قيام البيئة عليها ومعه ترتفع بارتفاع تلك القواعد. فالنتيجة أنه لا يمكن الأخذ بهذا الوجه.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ ^(١) من أن المحتمل في الرواية أمران:

الأمر الأول، ان مفادها اثبات الحلية وجعلها استناداً إلى الأصل والقاعدة سواء اكان الأصل متمثلاً في قاعدة اليد أم السوق أم الاستصحاب أم أصالة الحل هذا، وقد تقدم ان هذا الاحتمال هو الأظهر من الرواية، إذ لا وجه لتخصيص صدرها بخصوص قاعدة الحل، لأن الحلية في جميع موارد هذه القواعد، حلية ظاهرية مجعولة في ظرف الشك والجهل بالواقع، ومن هنا قلنا أنه لا فرق بين الامارات والأصول العملية من هذه الناحية ثبوتاً، لأن موضوع الحكم الظاهري في كليهما مقيد بالجهل بالواقع، ولا يعقل جعل الحكم الظاهري سواء أكان في موارد الامارات أم الأصول العملية للعالم به، وعلى هذا فالرواية بعمومها تدل على جعل الحلية للشيء في ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، وهذه الحلية الظاهرية المجعولة له تارة تكون في مرحلة الانطباق والفعلية مستندة إلى قاعدة اليد وأخرى إلى قاعدة الاستصحاب وثالثة إلى قاعدة الحل وهكذا، وعليه فصدر الرواية بثابة

الكبرى والأمثلة المذكورة في ذيلها بمثابة الصغرى لها لا مجرد انها تنظيم،
فإذن لا اشكال في الرواية من هذه الناحية لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

الأمر الثاني، ان الحل في الرواية بمعناه اللغوي الإرسال وعدم التقييد في
مقابل المنع والحرمة والإرسال، جامع بين الحلقات المتعددة المستندة إلى
الأصول المختلفة كأصالة الحل وقاعدة اليد والاستصحاب ونحوها.

وفيه ان هذا الاحتمال بعيد، لأنه ان أريد بالإرسال وعدم التقييد،
الإرسال الواقعي فهو مقطوع العدم، بدهة انه لا يكون مغياً بعدم العلم
بالحرمة، وان أريد به الإرسال الظاهري فهو عين المحتمل الأول، لأن
الإرسال الظاهري عبارة أخرى عن الحلية الظاهرية، فإذن هذا الأمر أما انه
لا معنى له أو أنه يرجع إلى الأمر الأول.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا مانع من
الاستدلال بهذه الرواية على أصالة البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية
التحريرية، لأنها بعمومها تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، وقد مرّ
انه لا تنافي بين ظهور صدرها وظهور ذيلها، وانه لا محذور في حمل الأمثلة
المذكورة في ذيلها على أنها من مصاديق الصدر وانطبقه عليها من انطباق
الكبرى على الصغرى، ولكن الذي يمنع عن الاستدلال بها ضعف سندها.

الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

وتقريب الاستدلال به بأحد طريقين:

الطريق الأول: ان الأحكام الشرعية التي هي أمور اعتبارية انشائية،

فلا يعقل ان تكون ازلية وان كانت موجودة في علمه تعالى الأزلي، الا ان ثبوتها العلمي الأزلي ليس معنى جعلها وانشائها، لأن معنى جعلها هو أمره تعالى نبيه الأكرم ﷺ بواسطة الوحي بتبليغها وبيانها للناس تدريجاً، وقبل بيانها وتبليغها للناس من قبل الله تعالى ليس لها وجود فعلي وانشائي، فجعلها على الناس انما يتحقق ببيان الرسول ﷺ من قبل الله تعالى، وعلى هذا فإذا شك في جعل حكم كحرمة شرب التتن، فلا مانع من استصحاب عدم جعله إلى زمان الشك فيه، ويترتب على هذا الاستصحاب عدم حرمة شرب التتن، وكذلك الحال في كل حكم إذا شك في جعله من قبل المولى، فلا مانع من استصحاب عدم جعله، لأن اركانه من اليقين السابق والشك في البقاء تامة.

وقد نوقش في هذا الاستصحاب بمناقشتين:

المناقشة الأولى^(١): أن عدم الحكم قبل الشرع والشريعة عدم محمولي بمفاد ليس التامة، والعدم المشكوك بعد الشرع والشريعة عدم نعتي، فإذا كان المتيقن العدم المحمولى والمشكوك العدم النعتي فلا يجري الاستصحاب، إذ لا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولى الاعلى القول بالأصل المثبت، باعتبار ان العدم النعتي صفة للموضوع الموجود في الخارج ونعت له، ومن المعلوم ان استصحاب العدم المحمولى لا يثبت كونه نعتاً للموضوع. والجواب أولاً، ان اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولى وان كان لا يمكن، الا ان المستصحب في المقام ليس عدم جعل الحكم بمفاد ليس

التامة بل هو عدم جعل الحكم بنحو العدم النعتي، وذلك لانا نتيقن بأن هذا الحكم المشكوك جعله فعلاً غير مجعول في أول البعثة ومنذ بداية الوحي، لأن الناس في أول البعثة لا يكون مكلفاً بشيء من الأحكام الشرعية. ما عدا الشهادة بكلمة التوحيد والرسالة ثم بسائر الأحكام الشرعية بنحو التدريج، وعلى هذا فإذا شككنا في جعل حكم، كان المستصحب هو عدم جعله بنحو العدم النعتي وهو العدم المنسوب إلى الشارع، لأن عدم جعله الحكم بعد البعثة مستند إلى الشارع، فاذن لا اشكال من هذه الناحية.

وثانياً، ان هذا الاشكال في المقام غير تام، فانه انما يتم فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على العدم النعتي، فعندئذ لا يجري الاستصحاب في العدم المحمولي، لأنه لا يثبت العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت، وأما إذا كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي كما في المقام، فلا موضوع لهذا الاشكال، والأثر في المقام الذي هو عبارة عن الأمن من العقوبة والأدانة مترتب على عدم جعل الحكم بنحو العدم المحمولي الأزلي، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم جعل الحكم بنحو العدم المحمولي الأزلي، فلا عقوبة عليه ولا ادانة.

فالنتيجة ان هذه المناقشة لا أساس لها في المقام.

المناقشة الثانية: ان الأثر انما يترتب على الحكم الفعلي دون الحكم الانشائي، إذ لا يترتب عليه أي أثر، لأن التنجيز أو التعذير انما يترتب على الحكم الفعلي، حيث إنه يتنجز بالتنجيز ويستعذر بالتعذير دون الحكم الانشائي، إذ لا أثر له ما لم تتحقق صفراه، وعليه فلا أثر لاستصحاب عدم

الحكم الانشائي ولا يثبت به عدم الحكم الفعلي إلا على القول بالأصل المثبت، باعتبار ان انتفاء الحكم الفعلي بانتفاء الحكم الانشائي، عقلي وليس بشرعي كما ان ترتيبه عليه كذلك هذا.

وقد قرّب المحقق النائيني^(١) تَنَهُ هذه المناقشة بصيغة أخرى، وهي ان استصحاب عدم الجعل لا يجري لعدم ترتب أثر عليه في نفسه، والأثر انما هو مترتب على عدم المجعول وهو عدم الحكم الفعلي بفعلية موضوعه في الخارج، ولا يمكن اثبات عدم الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، كما ان استصحاب بقاء الجعل لا يثبت بقاء المجعول وهو الحكم الفعلي إلا على هذا القول، ومن هنا لا يترتب أثر على جعل وجوب الحج على المستطيع بالنسبة إلى غير المستطيع فعلاً، فإنه لا يكون ملزماً بالحج إلا بعد استطاعته وبعدها يكون ملزماً به، باعتبار ان وجوبه صار فعلياً عليه بعد فعلية موضوعه وهو الاستطاعة، فالأثر انما هو مترتب على المجعول وهو الحكم الفعلي بفعلية موضوعه في الخارج نفيًا واثباتاً.

وعلى هذا فلا أثر لاستصحاب الجعل أو عدمه في نفسه، وأما إذا أريد به اثبات المجعول أو نفيه، فهو لا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت، حيث إنه تَنَهُ قد بنى على ان استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول.

والجواب أننا قد ذكرنا غير مرة ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فان الحكم يوجد في هذه المرتبة ولا وجود فيها غير وجوده الجعلي الاعتباري وانه عين المجعول فيها، ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد

والوجود في الأمور التكوينية، وليس للحكم وجود آخر وهو وجوده بوجود موضوعه في الخارج، ضرورة استحالة وجود الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه، لأنه أمر اعتباري لا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار والذهن، ويستحيل ان يوجد في الخارج وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض انه أمر اعتباري لا وعاء له إلا عالم الاعتبار.

ومن هنا قلنا ان مرتبة المفعول وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليست من مراتب الحكم وإلا فلازمها ان يوجد الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه وهذا خلف، فاذن ليس للمفعول وجود زائد على الجعل، لأن وجوده انما هو بوجود الجعل، فإذا ثبت الجعل وتحقق الموضوع في الخارج، ترتب عليه أثره وهو لزوم الامتثال، فليس هنا الا جعل الحكم واعتباره في مرحلة الجعل وتحقق الموضوع في الخارج لا ان هنا جعلاً ومفعولاً وموضوعاً، بدهة ان المفعول في عالم الاعتبار عين الجعل ووجوده بوجود الجعل وليس له وجود آخر في مقابل وجود الجعل، نعم فعلية فاعليته ومحركيته انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، مثلاً وجوب الحج قبل وجوب الاستطاعة في الخارج لا يكون فاعلاً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالحج، وأما بعد وجوده صارت فاعليته ومحركيته فعلية لا نفس وجوب الحج، لأنه لا يعقل ان يصير فعلياً، وإلا لزم كونه أمراً خارجياً لا اعتبارياً، وهذا خلف وفعليته انما هي بالجعل، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الجعل وبه يثبت الكبرى وهي الجعل، فإذا تحقق الصغرى في الخارج وهي الموضوع، ترتب الأثر.

وبكلمة ان الأثر الشرعي مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معاً، سواء كان ثبوت كليهما بالوجدان أم بالتعبد أو أحدهما بالوجدان والأخرى بالتعبد، والكبرى عبارة عن جعل الحكم والصغرى عبارة عن موضوعه في الخارج، فإذا ثبت الكبرى وهي الجعل وتحقق الصغرى في الخارج وهي الموضوع ترتب عليهما النتيجة وهي لزوم الامتثال، فالأثر مترتب على ثبوت الكبرى والصغرى معاً ولا يترتب على ثبوت الكبرى فقط ولا على ثبوت الصغرى كذلك، وانما يترتب على ثبوت الجعل وتحقق الموضوع في الخارج، فاذن استصحاب بقاء الجعل يثبت الكبرى في الشريعة المقدسة، وهذا المقدار يكفي في جريانه ولا يتوقف على شيء زايد عليه، وحينئذٍ فإذا ثبت الصغرى ترتب عليهما الأثر، أو قل ان استصحاب بقاء الجعل يثبت المفعول، اذ ليس للمفعول وجود آخر وراء وجود الجعل، وعليه فاثبات الجعل به بعينه هو اثبات المفعول به، لأنه عينه إذ لو كان للمفعول وجود آخر غير وجود الجعل، فلا يمكن اثباته باستصحاب الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، فاذن لا يكون استصحاب الجعل لاثبات المفعول واستصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المفعول من الأصل المثبت.

ومن هنا لا اشكال في جريات استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ، سواء أكان الشك في نسخ الاحكام في الشرايع السابقة أم كان في هذه الشريعة، فإذا جرى استصحاب بقاء جعل الحكم وعدم نسخه في مورد، فحينئذٍ ان كان موضوعه موجوداً في الخارج، ثبتت الكبرى والصغرى معاً وترتب على ضم الصغرى إلى الكبرى أثر.

والخلاصة ان المجهول ان كان عين الجعل كما هو الصحيح ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود في التكوينية، فهو يثبت باستصحاب الجعل وينفي باستصحاب عدم الجعل، باعتبار ان ثبوته عين ثبوت الجعل ونفيه عين نفيه لا شيء آخر، وان كان وجوده غير وجود الجعل، فلا يمكن اثباته باستصحاب الجعل إلا على القول بالأصل المثبت، كما لا يمكن نفيه باستصحاب عدمه إلا على هذا القول.

وعلى هذا فلا موضوع للمعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجهول كما بنى عليها السيد الاستاذ تت في الشبهات الحكمية، أما على الفرض الأول، فلا مجعول في مقابل الجعل كي تقع المعارضة بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجهول، وأما على الفرض الثاني، فلا يمكن اثبات المجهول أو نفيه باستصحاب الجعل أو عدمه إلا على القول بالأصل المثبت، فاذن لا تعارض بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجهول، لفرض ان استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجهول في مرحلة الفعلية حتى تقع المعارضة بينهما، لان فعلية المجهول في هذه المرحلة منوطة بثبوت الكبرى والصغرى معا، واستصحاب عدم ثبوت الكبرى لا ينفي ثبوت المجهول في مرحلة ثبوت الصغرى إلا على القول بالأصل المثبت، لأن نفي ثبوته في هذه المرحلة من الآثار العقلية له، وتتام الكلام من هذه الناحية في بحث الاستصحاب القادم انشاء الله تعالى.

وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني تت من أن استصحاب الجعل لا يثبت المجهول واستصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجهول الاعلى القول

بالأصل المثبت، مبني على أن للمجموع وجوداً آخر غير وجود الجعل وهو وجوده بوجود موضوعه في الخارج، ولكن قد مرّ أنه لا يمكن أن يكون للمجموع وجود آخر في مقابل وجود الجعل وهو وجوده بوجود موضوعه فيه، وإلا لزم أن يكون الحكم أمراً خارجياً وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري.

وبكلمة أن ما ذكره المحقق النائيني تذ من أن استصحاب بقاء الجعل لا يثبت المجموع الأعلى القول بالأصل المثبت وبدون اثباته لا أثر له، وكذلك استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجموع إلا بناء على حجية الأصل المثبت، مبني على نقطة خاطئة وهي أن المجموع موجود وراء وجود الجعل ويكون ترتبه عليه عقلياً لا شرعياً، وعدم المجموع شيء وراء عدم الجعل وترتبه عليه عقلي لا شرعي وبدون ترتبه عليه لا أثر لاستصحاب بقاء الجعل ولا لعدمه، لأن الأثر إنما هو مترتب على المجموع أو عدمه في مرتبة الفعلية والاستصحاب لا يثبت ذلك، وأما خطأ هذه النقطة، فقد عرفت أنه ليس للمجموع وجود وراء وجود الجعل، إذ ليس هنا جعل ومجموع وموضوع حتى يقال أن استصحاب الجعل لا يثبت المجموع الأعلى القول بالأصل المثبت، أو استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجموع بعين هذا الملاك، بل هنا جعل وموضوع فقط، لأن استصحاب الجعل هو استصحاب المجموع، واستصحاب عدم الجعل هو استصحاب عدم المجموع، والاختلاف بينهما إنما هو في التعبير.

وأما ما ذكره تذ من أن الأثر لا يترتب على الحكم في مرتبة الجعل

والانشاء فهو وان كان صحيحاً، الا انه ليس من جهة ان للمجوعول وجوداً وراء وجود الجعل، والأثر انما هو مترتب عليه لا على وجود الجعل، بل من جهة ان استصحاب الجعل انما يثبت الكبرى فقط، ومن الواضح ان الأثر لا يترتب عليها ما لم تنضم اليها الصغرى، فإذا انضمت الصغرى اليها ترتب عليها الأثر وهو التنجز ووجوب الامتثال.

وعلى هذا فليس في موارد الأحكام الشرعية عناصر ثلاثة: العنصر الأول الجعل، العنصر الثاني المجعول، العنصر الثالث الموضوع، بل فيها عنصران: الأول الجعل والثاني المجعول، فإذا ثبت الجعل والموضوع معاً، ترتب الأثر على ثبوتهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي انه لا مانع من استصحاب عدم الجعل في المقام ولا يكون مثبتاً ولا معارضاً هذا.

ولكن قد يقال كما قيل ان هذا الاستصحاب وان كان جارياً في نفسه الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإذا شك في جعل الحرمة لشرب التتن، فبطبيعة الحال كان يشك في جعل الترخيص له، فاستصحاب عدم جعل الحرمة له معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص له فيسقطان معاً من جهة المعارضة، فاذن لا دليل على البراءة الشرعية والمرجع حينئذ هو البراءة العقلية.

والجواب عن ذلك بوجوه: الوجه الأول، ان الاباحة الأولية للأشياء غير مجعولة لا ذاتاً ولا أمضاءً، لأن الشريعة الاسلامية المقدسة انما هي في مقام جعل القيود والحدود لاطلاق عنان الانسان، وأما أصل اطلاق العنان

فهو ثابت له طبعاً وذاتاً وثبوتاً لا يحتاج إلى أي عناية زائدة، لأن الانسان بطبعه حر ومطلق العنان في سلوكياته الخارجية، ولكن الشارع المقدس جعل لذلك قيوداً وانه حر فيها في الحدود المسموح بها شرعاً لا مطلقاً.

الوجه الثاني، على تقدير تسليم ان الترخيص مجعول في الشريعة المقدسة، الا انه مجعول في كل مورد لم يجعل الشارع الحكم الالزامي فيه، وعليه فموضوع الحكم الترخيصي مقيد بعدم جعل الحكم الالزامي وعدم الملاك له فيه، وعندئذٍ فاستصحاب عدم الجعل يثبت موضوع الحكم الترخيصي، ولا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم جعل الحكم الترخيصي، فانه محكوم باستصحاب عدم جعل الحكم الالزامي.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كلا الحكمين مجعول شرعاً في مورد واحد، الا انه لا يمنع عن جريان كلا الاستصحابين معاً، لأن المانع عن جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي انما هو لزوم المخالفة القطعية العملية، وأما المخالفة القطعية الالتزامية فلا تكون مانعة عن جريانه، وعلى هذا فكلا الاستصحابين يجري في المقام ويترتب عليه نفي العقوبة والادانة، اذ يكفي في نفي العقوبة نفي الحرمة ولا يتوقف على اثبات الترخيص لما ذكره السيد الاستاذ^(١) نثُر على ما في تقرير بحثه.

وقد ناقش بعض المحققين^(٢) نثُر على ما في تقرير بحثه في كلا هذين

الوجهين:

١ - مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٩٠، ج ٣ ص ٤٢.

٢ - بحث في علم الأصول: ج ٥ ص ٧٤، ج ٦ ص ١٤٣ - ١٣٩.

أما الوجه الأول، فقد ناقش فيه بأن الدليل على هذا التقييد أي تقييد موضوع الحكم الترخيصي بعدم جعل الحكم الالزامي ان كان الروايات الواردة في منع النبي الأكرم ﷺ أصحابه من كثرة السؤال في الحج، وما ورد من قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)^(١)، فقد أورد عليها بأن هذه الروايات لا تدل على هذا التقييد.

أما الطائفة الأولى، فمن المحتمل قويا ان يكون النهي عن كثرة السؤال باعتبار ان الاغراض المولوية غير تامة، ومع عدم تماميتها لا تكون محرمة للمولى نحو البيان، فإذا كانت كذلك، فلا تجب امتثالها في الواقع حتى يجب السؤال عنها، وأما إذا سئل عنها، فقد يكون نفس السؤال موجباً لتتميم ملاك البيان فيسبين، فيجب عليهم الامتثال فيخالفون فيقعون في المعصية بسبب من الاسباب، ولهذا نهى ﷺ عن السؤال ارشاداً إلى عدم تمامية الاغراض المولوية أو أن انها تامة في الواقع ولكنه ﷺ غير مأمور ببيانها لمصلحة من المصالح التسهيلية للناس، وأما إذا سئل عنها فله ان يبينها، فإذا بينها وجب عليهم الامتثال والطاعة، ولكنهم قد يقعوا في ورطة المخالفة والمعصية من جهة سؤا لهم، فلهذا نهى النبي الأكرم ﷺ عن ذلك.

وأما الطائفة الثانية، فهي اجنبية عن الدلالة على التقييد، لأن مفادها هو ان المولى إذا أمر بشيء ذا أفراد فأتوا من أفراد ما استطعتم يعني الأفراد المقدورة، هذا اضافة إلى ان الطائفة الثانية ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها، وان كان الدليل عليه حديث (اسكتوا عما سكت الله عنه)

١ - بحار الأنوار: تنمة أبواب أحواله، باب ٣٧ باب ما جرى بينه وبين أهل الكتاب، بحار ج ٢٢، ص ١.

فيرد عليه، ان مفاد هذا الحديث السكوت وهو عنوان وجودي، فلا يمكن اثباته باستصحاب عدم جعل الحكم الالزامي الاعلى القول بالأصل المثبت.

والجواب أولاً انه من غير المعلوم ان صاحب هذا الوجه قد استدل على تقييد موضوع الحكم الترخيصي بعدم جعل الحكم الالزامي بهذه الطوائف من الروايات حتى يقال انها لا تدل على هذا التقييد، بل من المحتمل قوياً ان يكون نظره إلى ان الشارع المقدس قد امضى في أول البعثة الاباحات الاصلية الثابتة للأشياء، ومن الطبيعي ان هذا الامضاء يكون مقيداً بعدم جعل الاحكام الالزامية في الواقع ومقام الثبوت لها ولا يمكن ان يكون مطلقاً، وعلى هذا فيكون استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي حاكماً على استصحاب عدم جعل الحكم الترخيصي باعتبار انه يثبت موضوعه.

وأما الوجه الثاني، فقد أورد عليه تتد بأنه لا يتم على مبناه من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، اذ حينئذ يمكن اسناد الحكم المستصحب إلى المولى بعنوان الحكم الواقعي، لأن موضوع جواز الاسناد هو العلم بكونه منه، والمفروض ان الاستصحاب يقوم مقام هذا العلم، ونتيجة ذلك ان جريان كلا الاستصحابين في المقام يؤديان إلى جواز اسناد كلا العدمين المستصحبين إلى المولى وهو غير جائز، لأنه من اسناد ما علم بكذبه اليه، باعتبار أنا نعلم اجمالاً بكذب أحد الاستصحابين في المقام وعدم مطابقته للواقع، والعلم الاجمالي يكفي في عدم جواز اسناد كليهما إلى المولى، لأنه من اسناد ما علم بكذبه اليه وهو محرم، فاذن لا يجري الاستصحاب في كلا الطرفين لأنه يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية هذا.

ويمكن دفع ذلك بأن هنا مطلبين:

الأول، ان المجمعول في باب الاستصحاب على مسلكه يتخذ، حيث إنه الطريقية والكاشفية، فمن أجل ذلك يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، وعليه فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على ما دلّ على أخذ القطع في الموضوع ويوسع دائرته.

الثاني أنه يتخذ قد بنى في نفس الوقت على ان طريقيته في ظرف الشك في بقاء الحالة السابقة والعمل بها لا مطلقاً، بمعنى ان طريقيته ليست كطريقية أخبار الثقة التي تكون بنحو الحكاية عن الواقع والأخبار عنه، ومن هذه الجهة يكون مفاده الحكم الظاهري لا إثبات الواقع.

فالتنتيجة على ضوء هذين المطلبين انه لا تنافي بين قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي الموضوعي وبين كونه حكماً ظاهرياً لا يثبت الواقع، لأن قيامه مقام القطع الطريقي الموضوعي من جهة طريقيته، وحيث إنها في ظرف الشك والعمل، فتكون حكماً ظاهرياً لتنجيز الواقع عند الأصابة لا لإثباته، فإذا ن لا مانع من إسناد كلا الاستصحابين إلى المولى ولا يكون ذلك من إسناد ما يعلم بكذبه، لأن كلا الاستصحابين ثابت ظاهراً بحكم الشارع.

نعم هنا اشكال آخر وهو ان استصحاب عدم جعل الترخيص لا يجري في نفسه لعدم أثر شرعي مترتب عليه، لأنه لا يثبت جعل الحرمة الاعلى القول بالاصل المثبت، فإذا ن لا موضوع للمعارضة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا مانع من استصحاب عدم الجعل إذا شك فيه.

هذا تمام الكلام في الطريق الأول.

الطريق الثاني: هو استصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر وقبل البلوغ، فإذا شك في ثبوت هذا التكليف بعد البلوغ، فلا مانع من استصحاب عدم ثبوته ويترتب عليه الأمن من الإدانة والعقوبة .

وقد علق على هذا الاستصحاب بعدة وجوه :

الوجه الأول: ان جريان الاستصحاب منوط بكون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي حتى يمكن التعبد به وإلا فلا يجري الاستصحاب، وحيث ان عدم الحكم ليس بمجوعول من قبل المولى ولا موضوعاً لمجوعول شرعي، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه، لانه ليس قابلاً للتعبد بالبقاء هذا، وقد نسب المحقق الخراساني^(١) تذيُّل هذا التعليق إلى الشيخ الأنصاري^(٢).

لكن السيد الاستاذ^(٣) تذيُّل اشكل على هذه النسبة بأنها غير مطابقة للواقع، لان الشيخ رحمته من القائلين بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، وقد صرح بذلك في عدة موارد من كتابيه الرسائل والمكاسب، ولهذا لافرق عنده في جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم هذا.

والظاهر ان هذا الاشكال غير وارد، اذ لاتنافي بين نسبة هذا التعليق إلى الشيخ رحمته وبين قوله بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية لسببين:

١ - كفاية الأصول: ص ٤٧٥.

٢ - فرائد الأصول: ج ١ ص ٤٠٦.

٣ - مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٩٢.

الأول، ان هذا التعليق ليس من جهة انه استصحاب في العدم الأزلي، بل من جهة ان المستصحب لابد ان يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي وإلا فلا يمكن التعبد به شرعاً، وحيث ان عدم الحكم في المقام ليس أثراً شرعياً في نفسه ولا موضوعاً له، فلهذا لا يجري الاستصحاب فيه.

الثاني، ان العدم الازلي قد يكون في جانب الحكم كعدم الحكم ازلاً، وقد يكون في جانب الموضوع كعدم القرشية مثلاً، وهذا التعليق مبني على انكار جريان الاستصحاب في العدم الازلي في جانب الحكم لا في جانب الموضوع، فاذن لا تنافي بين نسبة هذا التعليق إلى الشيخ رحمته وبين قوله بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، باعتبار انه تدبر انما يقول بجريان الاستصحاب في العدم الازلي في الشبهات الموضوعية التي يكون العدم الازلي موضوعاً للآثر الشرعي.

فالتنتيجة، انه لا تنافي بين قول الشيخ رحمته بجريان الاستصحاب في العدم الازلي الذي هو موضوع للحكم بقاء وبين قوله بعدم جريانه في عدم الحكم ، باعتبار انه ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الصحيح في الجواب عن هذا التعليق ان يقال، ان الملاك في جريان الاستصحاب هو ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد بقاء وفي ظرف الشك تنجيزاً او تعديراً وان لم يكن في نفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له .

وبكلمة انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب في

نفسه حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، كما لا يعتبر في جريانه ان يكون المستصحب تحت قدرة المولى ويده نفيًا واثباتًا، فان شيئًا من الامرين غير معتبر في جريانه.

أما الأمر الأول، فلان المناط في جريان الاستصحاب هو ان يكون المستصحب قابلا للتعبد بقاء وان لم يكن حكما شرعيا في نفسه ولا موضوعا له، وعدم الحكم في الازل وان لم يكن حكما في نفسه ولا موضوعا له، الا انه قابل للتعبد بقاء وفي ظرف الشك، ويترتب عليه التعذير ولا يكون مثل هذا الاستصحاب لغوا.

وأما الأمر الثاني، فلان كون المستصحب تحت قدرة المولى بما هو مولى غير معتبر في جريان الاستصحاب، ولهذا يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كاستصحاب بقاء عدالة زيد وبقاء علم عمرو وحياة بكر وهكذا، فان هذه الموضوعات خارجة عن قدرة المولى بما هو شارع ومع هذا يجري الاستصحاب فيها، لان المناط في جريانه فيها انما هو بترتب الاثر عليها وكونها قابلة للتعبد بقاء في ظرف الشك، واما عدم التكاليف الذي هو مورد الاستصحاب في المقام، فهو قابل للتعبد بقاء في ظرف الشك، ويترتب على بقاءه اثر وهو التعذير والتامين من الادانة والعقوبة، وهذا المقدار يكفي في جريانه ولا يكون لغوا.

فالنتيجة ان هذا التعليق غير تام.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري^(١) تتلّ من أن استصحاب

البراءة وعدم التكليف لا يوجب القطع بعدم العقاب إلاّ على القول بالأصل المثبت، أو كون الاستصحاب من الامارات التي تكون مثبتاتها حجة، وحيث إن الاستصحاب لا يكون من الامارات ولا مثبتاته حجة، فإذن لا أثر لهذا الاستصحاب، لأن الأمن من الادانة والعقوبة انما هو مترتب على الترخيص الظاهري لا على عدم التكليف، والمفروض ان الاستصحاب انما يثبت عدم التكليف ولا يثبت الترخيص الاعلى القول بالأصل المثبت.

وان شئت قلت، ان القطع بالأمن من العقاب لا يترتب على عدم حرمة الفعل أو عدم وجوبه وانما هو مترتب على الترخيص فيه، والمفروض انه لا يثبت بالاستصحاب، فاذن احتمال العقاب موجود ولا يمكن دفعه الا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والجواب، ان استصحاب عدم التكليف يكفي في القطع بعدم العقاب، باعتبار ان العقاب من لوازم التكليف، فاذا ثبت عدمه شرعاً ولو بالاستصحاب، فلا عقاب يقيناً، على أساس ان اليقين بحجية الاستصحاب يستلزم اليقين بعدم العقاب على العمل به وان كان مخالفاً للواقع.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ ^(١) من أنه لا مانع من أن يجعل مصب الاستصحاب نفس الترخيض الشرعي في المقام باعتبار انه كان متيقنا قبل البلوغ بمقتضى حديث الرفع وبعد البلوغ يشك في بقائه فيستصحب فهو غير تام، لأن مفساد حديث رفع القلم، نفي جعل الحكم وتشريع لا اثبات الترخيص، نعم الترخيص لازم عقلي لرفع المنع لا انه مجعول.

فالنتيجة ان هذا الوجه غير تمام.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني ^(١) من أن الأثر الشرعي العملي، تارة يكون مترتب على الواقع المستصحب، وأخرى على الشك فيه، بحيث يكون الشك تمام الموضوع له، وثالثة على الأعم من الواقع والشك فيه. أما على الأول، فلا مانع من استصحاب بقائه إذا شك فيه، كما إذا شك في بقاء حياة زيد مثلاً، فإنه لا مانع من استصحاب بقاء حياته وترتيب آثارها عليها، أو إذا شك في بقاء عدالة زيد، فإنه لا مانع من استصحاب بقاء عدالته وترتيب آثارها عليها كجواز الاقتداء به وقبول شهادته وجواز تقليده وهكذا.

وأما على الثاني، فحيث ان الأثر العملي فيه مترتب على نفس الشك وهو تمام الموضوع للحكم، فلا مجال للاستصحاب في هذا الفرض ولا موضوع له، لأن موضوع الاستصحاب مركب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولا يتصور هنا الشك في البقاء، بل لو فرضنا ان اركان هذا الاستصحاب تامة ومع ذلك لا يجري، لعدم ترتب أي أثر عملي عليه فيكون لغواً، مثلاً موضوع حرمة التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين وهو محرز بالوجدان، وحينئذٍ فان أريد بالاستصحاب استصحاب عدم ثبوت التكليف في الواقع، فيرد عليه ان الأثر لا يترتب على الواقع، وان أريد به استصحاب عدم العلم بأنه من الدين، فيرد عليه انه محرز بالوجدان، وغير خفي ان افتراض كون الشك تمام الموضوع مجرد افتراض لا واقع موضوعي

له .

وأما على الثالث، فقد ذكر المحقق النائيني تذ ان موضوع التأمين فيه محرز بالوجدان وهو الشك في التكليف ومعه لا يجري استصحاب عدم جعله، لأنه تحصيل الحاصل بل من أبدأ انجائه هذا.

ولكن ذكر السيد الاستاذ تذ ^(١) انه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا الفرض، لأن الاستصحاب فيه مترتب على الشك في الواقع وعلى عدم ثبوته، والاستصحاب يجري بلحاظ ترتب الأثر على عدم ثبوت الواقع، فإذا احرز عدم ثبوته به فقد ارتفع الشك أيضاً تعبدًا، وعليه فلا يكون الاستصحاب لغوًا، لانه يحرز أحد فردي الموضوع وهو عدم ثبوت الواقع ويرفع الفرد الآخر وهو الشك بحكم الشارع، فاذن كيف يكون الشك مانعًا عن جريانه لأنه يرتفع به، ومن هنا لا اشكال في صحة جعل الامارة ونصبها على عدم حرمة شيء رغم ان أصالة الاباحة تكفي لاثباته، وكذلك لا اشكال في صحة استصحاب بقاء طهارة الشيء مع ان أصالة الطهارة تكفي لاثباتها، والمقام من هذا القبيل، فان قاعدة قبح العقاب بلا بيان منوطة بتحقق موضوعها وهو عدم البيان، وحينئذٍ فانها كما لا تجري مع بيان التكليف كذلك لا تجري مع بيان عدم التكليف، والفرض ان الاستصحاب بيان ومعه ترتفع القاعدة بارتفاع موضوعها.

فالتنتيجة انه لا مانع من جريانه ولا يكون من تحصيل الحاصل. وللنظر فيه مجال، أما أولاً فقد حققنا في محله ان الاستصحاب ليس من

الامارة ولا من الأصل المحرز حتى يكون حاكماً ورافعاً للشك في المقام، فاذن يكون جريانه في المقام لغواً، لأنه يثبت ما هو ثابت بالوجدان وهو من اردأ انحاء تحصيل المحاصل.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه امارة أو أصل محرز، ولكنه لا يكون حاكماً في المقام، لأن حكومته انما هي على القواعد الشرعية التي يكون أمرها بيد الشارع سعة وضيقاتاً دون القواعد العقلية، والقاعدة في المقام اما قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو قاعدة الاشتغال، بعد فرض عدم تمامية ادلة البراءة الشرعية، والاستصحاب وارد على كلتا القاعدتين معاً ورافع لموضوعهما وجداناً، لأن موضوع الأولى عدم البيان والاستصحاب بيان شرعاً بالوجدان، وموضوع الثانية احتمال العقاب والاستصحاب رافع لهذا الاحتمال جزماً، وحيث إن المفروض في المقام قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الشك في ثبوت التكليف لا قاعدة الاشتغال، فيكون الاستصحاب أي استصحاب عدم ثبوت التكليف وارد عليها ورافع لموضوعها وجداناً، لأن موضوعها عدم البيان لا الشك، اذ لا موضوعية له الا من جهة انه لا يكون بياناً.

وبكلمة أوضح ان هنا مناقشة على ما ذكره تفتي من جهتين:

الجهة الأولى: ان الاستصحاب لا يصلح ان يكون رافعاً للشك ولو تعبدوا لكي يرتفع اثره بارتفاع موضوعه، بناء على ما حققناه في محله من ان المجعول في باب الاستصحاب ليس هو الطريقية والكاشفية، بل المجعول فيه الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك بدون ان توجد فيها

الامارية والكاشفية، ومن هنا قلنا انه ليس من الأصول المحرزة فضلاً عن كونها اماراة بل هو من الأصول غير المحرزة، ولهذا يكون تقديم الاستصحاب على أصالة البراءة الشرعية وأصالة الطهارة والحل انما هو بالتخصيص لا بالحكومة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان تقديم الاستصحاب على قاعدة قبح العقاب بلا بيان يختلف عن تقديمه على أصالة البراءة الشرعية وأصالة الطهارة ونحوهما، لأن تقديمه على قاعدة القبح يكون من باب الورود، على أساس انه بملاك ثبوت نفس التعبد الاستصحابي لا بملاك ثبوت المستصحب والمتعبد به، ومن الواضح ان ثبوت التعبد بالاستصحاب أمر وجداني وقطعي لأنه عبارة عن حجيته، وحيث إن تقديمه على القاعدة بملاك ثبوت نفس التعبد الاستصحابي، فلهذا يكون من باب الورود، ورفع موضوعها بالوجدان وهو عدم البيان، باعتبار ان الاستصحاب بيان وجداناً، وهذا بخلاف تقديمه على أصالة البراءة الشرعية وأصالة الطهارة، فانه انما يكون بثبوت المستصحب والمتعبد به، والمفروض ان ثبوته بالتعبد لا بالوجدان ولهذا يكون تقديمه على أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الطهارة ونحوها بالحكومة على المشهور وبالتخصيص على ما قويناه.

الجهة الثانية: ان ما أفاده نكتة من الحكومة لو تم فإنما يتم فيما إذا كان الأثر الشرعي مشتركاً بين الواقع والشك فيه، كما في مثل حرمة التشريع والطهارة الظاهرية والاباحة الظاهرية وهكذا.

ولكنه لا ينطبق على المقام، على أساس ان الأثر المطلوب في المقام

وهو التعذير والأمن من العقوبة والادانة ليس أثراً للواقع المستصحب، بيان ذلك ان الأثر تارة يترتب على واقع المتيقن المستصحب، وأخرى يترتب على نفس الشك والتعبد بالاستصحاب.

أما على الأول، فيكون إثباته بالاستصحاب ظاهرياً لا واقعياً. وأما على الثاني، فيكون واقعياً كالتنجيز أو التعذير، أما الأول فهو من أثر المنجز واقعاً سواء كان المنجز امارة أم أصلاً عملياً كما يجاب الاحتياط، وأما الثاني فانه كما يترتب على نفس الشك واقعاً كذلك يترتب على نفس التعبد الاستصحابي، وحيث إن ثبوت التعبد الاستصحابي بالوجدان، فالأثر المترتب عليه واقعي أي ثابت واقعاً ووجداناً لا ظاهري.

وان شئت قلت ان هناك أثرين:

أحدهما الحكم الشرعي وهو مترتب على المستصحب بوجوده الواقعي وإثباته بالاستصحاب يكون ظاهرياً لا واقعياً والآخر الأثر العملي كالتنجيز والتعذير، لانهما من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب بوجوده الواقعي، والتنجيز كما يثبت واقعاً ووجداناً إما بملاك أصالة الاحتياط العقلية أو الشرعية أو بملاك التعبد الاستصحابي، لأن التعبد الاستصحابي ثابت بالوجدان والمتعبد به ثابت بالتعبد، وتقصد بالتعبد حجيته وكذلك التعذير، فانه يثبت واقعاً وبالوجدان اما بملاك قاعدة القبح أو بملاك نفس التعبد الاستصحابي.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني تت مبني على الخلط بين الأثر الشرعي والأثر العقلي، لأن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على الأعم من

الواقع والشك فيه كحرمة التشريع مثلاً، فعندئذٍ يلزم ما ذكره نكتة من أن إثباته باستصحاب عدم كون هذا الشيء من الدين تحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه.

وأما على الثاني، فانه مترتب على نفس الشك وعلى نفس التعبد الاستصحابي، وحيث إن كليهما ثابت بالوجدان، فاثبات هذا الأثر بالاستصحاب ليس من اردأ انحاء تحصيل الحاصل، لأن المفروض ان اثباته بالاستصحاب أيضاً بالوجدان، فاذن لا مانع من جريان الاستصحاب أيضاً، غاية الأمر ان الأثر حينئذٍ مستند إلى كليهما معاً أي الشك والاستصحاب لا إلى أحدهما دون الآخر، نظير اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، هذا إذا كان الأثر وهو التعذير مترتباً على نفس الشك بما هو شك، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، اذ لا يوجد مورد يكون التعذير فيه مستنداً إلى نفس الشك الموجود في افق النفس.

وأما قاعدة القبح، فهي مستندة إلى عدم البيان لا إلى نفس الشك الا باعتبار انه من مصاديق عدم البيان، ولكن القاعدة لا تستند اليه مباشرة وانما تستند إلى عدم البيان كذلك، وهو قد ينطبق على الشك وقد ينطبق على غيره.

نعم الأثر الشرعي قد يترتب على نفس الشك في الواقع كحرمة التشريع، ولكن الاستصحاب لا يثبت هذه الحرمة الا باعتبار انها مترتبة على واقع المستصحب ولا تكون مترتبة على نفس التعبد الاستصحابي، فاذن اثباتها به يكون بالتعبد لا بالوجدان.

هذا إضافة إلى ان فرض كون الشك تمام الموضوع لها بعيد جداً، بل هو جزء الموضوع وجزئه الآخر الواقع.

وأما التعذير في الشبهات الحكمية بعد الفحص، فهو مستند إلى قاعدة القبح، وحيث إن موضوعها عدم البيان، فاستصحاب عدم التكليف فيها وارد على القاعدة ورافع لموضوعها وهو عدم البيان وجداناً، لأن الاستصحاب بعد حجيته بيان جزماً وأثره التعذير، باعتبار انه مترتب على نفس التعبد الاستصحابي لا على المستصحب هذا.

وقد أجاب بعض المحققين^(١) نكث عن هذا الاشكال، بأن التعذير بملاك قاعدة القبح مرتبة ضعيفة من المعذرية، وأما التعذير بملاك تصدي المولى نفسه لابرار عدم اهتمامه بالتكليف المشكوك الالزامي والترخيص في مخالفته ترجيحاً لملاكاته الترخيضية على ملاكاته الالزامية في مقام التزام الحفظي مرتبة أقوى من التعذير هذا.

وفيه أولاً، ما تقدم من المناقشة في هذا المبني بشكل موسع في مستهل بحث البراءة فلاحظ.

وثانياً ان التعذير والتأمين على أساس قاعدة القبح في موارد الشك في التكليف، حيث إنه قطعي فلا يتصور ان يكون التأمين والتعذير الجائي من ناحية استصحاب عدم التكليف أقوى مرتبة من التعذير والتأمين بملاك القاعدة، فان الأمن من الادانة والعقوبة في كليهما قطعي، والقطع بالأمر لا يتصف بالشدة والضعف، وعلى هذا فكما ان استصحاب عدم التكليف

كاشف عن عدم اهتمام المولى بالتكليف المشكوك الالزامي بماله من الملاك كذلك قاعدة القبح، فإنها تكشف عن عدم اهتمام المولى بالتكليف المشكوك وإلا وجب الاحتياط فيها.

ولكن مع هذا لا مانع من جريان استصحاب عدم التكليف المشكوك

لأمور:

الأول، ان موضوع القاعدة خصوص عدم البيان على التكليف أي عدم قيام الحجة عليه لا عدم البيان من كلا الجانبين هما جانب التكليف وجانب عدم التكليف، فاذن استصحاب عدم التكليف لا يرفع موضوع القاعدة لا حكومة ولا وروداً، لأن موضوعها عدم البيان على التكليف وهو ثابت حتى عند البيان على عدم التكليف، لأنه انما يرتفع بالبيان على التكليف لا بالبيان على عدمه.

الثاني، ان موضوع القاعدة عدم البيان من كلا الجانبين، وعليه فيكون استصحاب عدم التكليف وارداً على القاعدة ورافعاً لموضوعها وجداناً، باعتبار ان الاستصحاب بيان وجداناً وحجة كذلك.

الثالث، ان موضوع القاعدة الشك فإنه تمام الموضوع لها، لأن المكلف إذا شك في التكليف وكان شكه بعد الفحص، تجري فيه قاعدة القبح وان كان التكليف ثابتاً في الواقع، اذ لا أثر لثبوته في الواقع ما لم يقم بيان عليه والمفروض ان الشك ليس ببيان.

وعلى هذا فأيضاً لا مانع من جريان استصحاب عدم التكليف المشكوك، لأن موضوع التعذير المستند إلى القاعدة الشك وهو تمام الموضوع

لها لا مطلقاً، فاذن التعذير في الشبهات الحكمية بعد الفحص كما يثبت بقاعدة القبح كذلك يثبت بالاستصحاب وبالامارة وبالعلم الوجداني، نعم ان الاستصحاب حينئذٍ وان لم يكن وارداً على القاعدة، لأنه غير رافع لموضوعها وهو الشك بالوجدان، الا انه رافع له حكماً، ضرورة ان الشك انما يكون مؤثراً في القاعدة إذا لم يكن بيان من الشارع على خلافه، والمفروض ان الاستصحاب بيان شرعاً ومعه لا أثر له هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل الصحيح من هذه الأمور الثلاثة، الأمر الأول أو الثاني أو الثالث، والجواب الظاهر هو الفرض الأول لا الثاني ولا الثالث، بيان ذلك:

ان الحاكم بالقاعدة انما هو العقل، ومن الواضح ان العقل انما يحكم بقبح العقاب على التكليف إذا لم يقم بيان عليه، فيكون موضوع حكم العقل عدم البيان على التكليف فحسب لا الأعم منه ومن عدم التكليف، ضرورة انه لا عقاب على عدم التكليف سواء كان عليه بيان أم لا، ولا يمكن ان تكون دائرة الموضوع أوسع من دائرة الحكم، لأن الحكم - وهو قبح العقاب - انما هو على التكليف بدون قيام بيان عليه.

فالتنتيجة ان الموضوع هو عدم البيان على التكليف فقط، ومن هنا يظهر حال الأمر الثاني.

وأما الثالث، فلا يحتمل ان يكون الشك في التكليف بعنوانه موضوعاً للقاعدة، نعم انه بملك عدم كونه حجة وبيانا موضوع لها، ومعنى ذلك ان الموضوع هو عدم البيان والحجة على التكليف.

والخلاصة ان الحاكم بهذه القاعدة انما هو العقل، ومن الواضح انه انما يحكم بقبح العقاب على التكليف إذا كان بلا حجة وبيان، فاذن الحكم بقبح العقاب عند الشك في التكليف الالزامي انما هو باعتبار ان الشك ليس بحجة وبيان.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهو ان موضوع القاعدة ليس عدم البيان من الجانبيين.

ثم ان ملاك حكم العقل بقبح العقاب بلا حجة وبيان انما هو ادراك العقل بأن هذا العقاب ظلم، ولهذا قلنا ان هذه القاعدة موافقة للفطرة والجبلة وان كان منشأ هذا القبح هو عدم ثبوت حق المولى في حال الشك في التكليف، واحتمال ثبوته على أساس ان الشك والاحتمال بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني لا يصلح ان يكون حجة وبيانا، ولذلك يكون العقاب في هذه الحالة من العقاب بلا بيان وهو قبيح بملاك انه ظلم.

تحصل مما ذكرناه، انه لا مانع من استصحاب عدم جعل التكليف المشكوك أو استصحاب عدم ثبوت التكليف إلى ما بعد البلوغ عند الشك في ثبوته، وهذا الاستصحاب وان لم يكن وارداً على القاعدة ولا حاكماً عليها، أما الأول فلان موضوع القاعدة عدم البيان على التكليف فحسب لا عدم البيان من كلا الجانبيين، والاستصحاب المذكور ليس بيانا عليه حتى يكون رافعا لموضوعها بل هو بيان على عدم التكليف وهو لا ينافي موضوع القاعدة، وأما الثاني فلان حكومته مبنية على انه يثبت التكليف الواقعي تعبداً، والمفروض انه يثبت عدمه وهو لا ينافي موضوع القاعدة ولكن مع

ذلك يجري، لأن القاعدة لا تمنع عن جريانه كما انها لا تمنع عن جريان أصالة البراءة الشرعية ولا يكون لغواً، غاية الأمر ان الأثر وهو التأمين والتعذير مستند إلى كليهما معاً، هذا اضافة إلى ان أثر هذا الاستصحاب هو انه يصلح ان يعارض ادلة الاحتياط على تقدير تماميتها، وأما القاعدة فهي لا تصلح ان تعارض ادلة الاحتياط، باعتبار انها بيان وجداناً فترفع موضوع القاعدة كذلك.

الوجه الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاري^(١) تنبؤ من أنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، وهذا الاتحاد مقوم لحقيقة الاستصحاب لا انه شرط خارجي فحسب، فإذا فرضنا ان الموضوع في القضية المتيقنة غير الموضوع في القضية المشكوك فيها، فلا مجال للاستصحاب ولا موضوع له، وفي المقام لا يكون الموضوع في القضية المتيقنة نفس الموضوع في القضية المشكوك فيها، لأن الموضوع في الأولى الصبي كما في حديث رفع القلم والموضوع في الثانية البالغ، والاباحة الثابتة للأول فقد ارتفعت بارتفاع موضوعها وهو الصبي، والاباحة الثابتة للبالغ هي اباحة أخرى لموضوع آخر، فلذلك لا يجري استصحاب بقاء الاباحة الثابتة في حال الصبا وقبل البلوغ إلى ما بعد البلوغ، لأن ذلك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو قياس وليس من الاستصحاب في شيء.

وأما ما قيل من أن عدم التكليف الثابت في حال الصغر من باب

اللاحرجية العقلية وهو مقطوع الانتفاء في حال البلوغ، لأن عدم التكليف في حال البلوغ شرعي بمعنى عدم جعل الشارع، فهو لا يتم مطلقاً وإنما يتم فيها إذا لم يكن الصبي مميزاً وشاعراً، وأما بعده فهو قابل للتكليف، فعدمه حينئذٍ لا محالة مستند إلى الشارع ولهذا تكون عبادات الصبي مستحبة.

وذكر السيد الاستاذ^(١) تَنْبُذُ ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، وقد أفاد في وجه ذلك ان العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية في لسان الدليل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول، أن يكون العنوان مقوماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان، يعد حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأول.

القسم الثاني، ان يكون العنوان من حالات الموضوع وغير مقوم له بنظر العرف.

القسم الثالث، ان يشك في كون العنوان مقوماً للموضوع أو لا، كعنوان التغير المأخوذ في موضوع نجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس.

وبعد ذلك قال تَنْبُذُ ان عنوان الصبي داخل في القسم الأول ويكون من العناوين المقومة بنظر العرف، وعليه فلا يجري الاستصحاب في المقام، لأن عنوان الصبي موضوع بنظر العرف وعنوان البالغ موضوع آخر، وبانتفاء العنوان الأول ينتفي حكمه أيضاً وهو عدم التكليف الثابت له، ولا يمكن اثباته للبالغ بالاستصحاب.

ويمكن المناقشة فيه بوجوه:

الوجه الأول، ان المستصحب هو عدم التكليف الأزلي الذي لا يتوقف على وجود موضوع في الخارج، وقد تقدم انه لا مانع من استصحابه إلى زمان الشك في بقاءه وترتيب الأثر عليه وهو حكم العقل بالتأمين والتعذير، وان شئت قلت ان العدم لا يتعدد إلا بتعدد موضوعه وما يضاف إليه ولا يتعدد بتعدد سببه وملاكه، مثلاً عدم التكليف تارة مستند إلى عدم قابلية المورد للتكليف عقلاً وأخرى مستند إلى عدم ملاكه مع أن المورد قابل له، ومن الواضح ان تعدد السبب والملاك لا يوجب تعدده.

الوجه الثاني، ان الترخيص الثابت للصبي هو الترخيص اللاقتضائي، وموضوعه الجامع بين الصبي والبالغ ولا دخل لعنوان الصبي فيه، وحينئذٍ فإذا شك في بقاءه بعد البلوغ، فلا مانع من استصحاب بقاءه إلى ما بعد البلوغ.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الترخيص الثابت للصبي بمقتضى حديث الرفع غير الترخيص اللاقتضائي، هو ان الظاهر بنظر العرف كون عنوان الصبا ليس من العناوين المقومة، لأن هذا العنوان كان ينطبق على الانسان قبل بلوغه بأن وبعد مضي هذا الآن صار بالغا، وهل يحتمل ان يكون الثاني غير الأول، وان اسراء الحكم من الأول إلى الثاني قياس وليس باستصحاب؟

والجواب، ان هذا غير محتمل عرفاً، وعلى هذا فلا مانع من هذا الاستصحاب.

ولعل منشأ توهم ذلك، هو جعل الشارع عنوان البلوغ شرطاً للتكليف

الالزامي، ولكن من الواضح ان هذا لا يدل على أنه عنوان مقوم له، لأن الشرط غالباً من حالات الشيء لا من مقوماته، وعلى أساس ذلك فبطبيعة الحال يشك في بقاء هذا الترخيص بعد البلوغ فلا مانع من استصحاب بقاءه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا مانع من استصحاب عدم التكليف وهو كسائر ادلة البراءة الشرعية يصلح ان يعارض ادلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الروايات التي استدل بها على أصالة البراءة الشرعية باجمعها ضعيفة إما من ناحية السند أو الدلالة أو كليهما معاً ما عدا رواية واحدة، وهي رواية الحجب فإنها تامة سنداً ودلالةً.

وأما الآيات فهي قاصرة الدلالة فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: ان المراد من الاطلاق في قوله: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ليس الاطلاق الواقعي، سواء اكان المراد من الورد فيه الصدور أو الوصول، بل المراد منه الاطلاق الظاهري والمراد من الورد الوصول، وحينئذٍ فلا بأس بدلالة الحديث على أصالة البراءة الشرعية هذا. ولكن اورد عليه بعض المحققين تنكُّ بوجوده وقد ناقشنا في جميع هذه الوجوه.

النقطة الثانية: انه لا يمكن ان يراد من الاطلاق في الحديث، الاطلاق الظاهري قبل نزول الوحي بالحرمة، لأن الاطلاق الظاهري في مقابل

الاطلاق الواقعي، إنما جعل في ظرف الشك في الواقع ولا موضوع له قبل نزول الوحي، باعتبار انه ثابت للشيء بعنوان ثانوي وهو الشيء المشكوك لا بعنوان أولي وإلا فهو اطلاق واقعي، كما لا يمكن أن يراد منه الاطلاق الظاهري للأشياء بلحاظ الشك في اشتغالها على الملاك لسببين تقدم بيانهما فلاحظ.

النقطة الثالثة: لا يبعد ظهور كلمة (ورود) في هذا الحديث في الصدور بقرينة تعديها بكلمة فيه، بينما إذا كانت متعدية بكلمة (إلى) أو (على) ظاهرة في الوصول، وعلى هذا فالرواية لا تدل على أصالة البراءة الشرعية.

النقطة الرابعة: ذكر المحقق الخراساني تذ انه يمكن الاستدلال بهذا الحديث بضميمة استصحاب عدم صدور النهي عند الشك فيه على أصالة البراءة الشرعية، لأن موضوع الاباحة الشيء المقيد بعدم صدور النهي عنه، فإذا شك فيه فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم صدوره، وقد أشكل على ذلك المحقق الاصفهاني تذ من جانب وبعض المحققين تذ من جانب آخر وقد تقدم التعليق على اشكال كل منهما.

النقطة الخامسة: ان هناك قرينتين على أن المراد من الاطلاق في الحديث ليس الاطلاق الواقعي، بل المراد منه الاطلاق الظاهري، ولا يمكن أن يراد منه الاطلاق الواقعي والظاهري معاً، لاستلزامه محذور الجمع بين الانشاء والإخبار على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة: ذكر المحقق الخراساني تذ انه لا يمكن اثبات أصالة البراءة الشرعية بضميمة الاستصحاب في موارد توارد الحالتين المتضادتين

على شيء.

واشكّل عليه المحقق الاصفهاني تثنؤً، بأنه لا يمكن تصوير الحالتين المتضادتين في المقام، ولنا تعليق على كل منهما، أما على الأول فلان الاستصحاب لا يحقق موضوع أصالة البراءة الشرعية، لأنه يتقدم عليها اما بالحكومة أو بالتخصيص، وأما على الثاني فلأن ما أفاده المحقق الاصفهاني تثنؤً مبني على استحالة اجتماع الباحثين على شيء واحد، وهذا المبني خاطئ، اذ لا مانع من اجتماع حكّمين متماثلين على شيء واحد لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادي.

النقطة السابعة: ان عدم القول بالفصل بين الأفراد المشتبهة وان كان موجوداً الا انه لا يجدي فيما إذا كان الدليل على اثبات الحلية في موارد عدم التوارد دليلاً اجتهادياً لا أصلاً عملياً، وحيث إن الدليل على الحلية في الموارد المزبورة في المقام أصلاً عملياً كأصالة البراءة، فلا يجدي ولكن تقدم الاشكال فيه.

النقطة الثامنة: ذكر المحقق النائيني تثنؤً ان مفاد هذا الحديث الاباحة الأصلية الثابتة للأشياء قبل الشرع والشرعية، وفيه انه لا يمكن حمل الحديث على ذلك، أما أولاً فلان هذه الاباحة ثابتة لها ذاتاً فلا حاجة إلى الجعل بل هو لغو وبلا فائدة، وثانياً ان ظاهر الحديث هو انه في مقام المولوية، فلو كان مفاده الاباحة الأصلية، لكان في مقام الارشاد وهو خلاف الظاهر وبجاجة إلى قرينة.

النقطة التاسعة: ان حديث الحجب يشمل الشبهات الحكمية

والموضوعية معاً ولا وجه لتخصيصه بالشبهات الموضوعية ولا قرينة على هذا التخصيص.

نعم قد يستشكل في دلالة على أصالة البراءة الشرعية، باعتبار انه قد اسند الحجب فيه إلى الله تعالى، وهذا الاسناد قرينة على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعية التي لم ينزل الوحي على النبي الأكرم ﷺ بتبليغها للناس، ومحل الكلام انما هو في الأحكام المشتبهة بعد بيانها وتبليغها، وقد أجاب السيد الاستاذ رحمته عن ذلك بأن اسناد الحجب في كلا الموردين اليه تعالى حقيقي، باعتبار انه تعالى قادر على رفع الموانع عن وصول الأحكام إلى العباد، وفيه ان هذا الاسناد بهذا الاعتبار وان كان حقيقياً، الا ان الظاهر بنظر العرف من الاسناد، الاسناد إلى السبب المباشر دون غير المباشر، هذا مضافاً إلى ان في نفس هذا الحديث قرينة على أن المراد من الموصول فيه الأحكام الشرعية التي لم تصل إلى العباد بعد بيانها وتبليغها وهي ظهور هذا الحديث في وروده مورد الامتنان، هذا اضافة إلى ان اسناد الرفع إلى الاحكام الموجودة في لوح المحفوظ غير صحيح الا عناية.

النقطة العاشرة: ان حديث السعة على أساس ظهوره في المولوية يكون مانعاً عن حمل كلمة (ما) على المصدرية الزمانية، وقرينة على ان المراد منها (ما) الموصولة، ولهذا تكون دلالة على أصالة البراءة الشرعية تامة وتصلح ان تعارض ادلة الاحتياط على تقدير تماميتها، الا ان الحديث ضعيف من ناحية السند فلا يمكن الاستدلال به.

النقطة الحادية عشر: ان التقسيم في قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن

سنان: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) حيث إنه ظاهر في الفعلي فيختص بالشبهة الموضوعية، لأن الشيء المشكوك فيها منقسم إلى قسمين فعلاً، وأما في الشبهة الحكمية فهو مردد بين أمرين.

وأما كلمة بعينه في ذيل الحديث، فهي ليست قرينة مستقلة في مقابل قرينية صدره وهو التقسيم، ولهذا لا يصح الاستدلال بها على أصالة البراءة في الشبهات الحكمية، وأما من ناحية السند فهي تامة.

النقطة الثانية عشر: ان رواية مسعدة حيث إنها لا تشمل على التقسيم فلا تختص بالشبهة الموضوعية بل تشمل الشبهة الحكمية أيضاً، وكلمة بعينه وان كانت موجودة في هذه الرواية أيضاً إلا إنها لا تصلح ان تكون قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية، وكذلك كلمة البينة المذكور فيها، فإنها لا تصلح ان تكون قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية، اذ المراد منها مطلق الحجة لا البينة المصطلحة.

النقطة الثالثة عشر: ان الأمثلة المذكورة في ذيل هذه الرواية لا يمكن حملها على مجرد التنظير والتشبيه، لأنه خلاف الظاهر وبجاجة إلى قرينة، كما لا يمكن حملها على الإخبار عن انشاءات متعددة، ضرورة ان الظاهر منها أنها في مقام الانشاء، وهل يمكن الجمع بين ظهور الرواية في أن هذه الأمثلة من باب التطبيق لا التنظير والتشبيه وظهورها في الانشاء؟

والجواب، نعم، وقد ذكرنا انه لا مانع من هذا الجمع ثبوتاً واثباتاً على تفصيل تقدم، ولهذا قلنا انه لا مانع من الاستدلال بهذه الرواية على أصالة

البراءة الشرعية، ولكن المانع ضعفها سنداً.

النقطة الرابعة عشر: انه لا مانع من استصحاب عدم التكليف عند الشك فيه، كما إذا شك في أن الحرمة مجعولة لشرب التن في الشريعة المقدسة أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم جعلها له، ويترتب عليه عدم حرمة وجواز شربه، وفي هذا الاستصحاب مناقشتان:

الأولى، ان عدم التكليف قبل الشرع والشريعة عدم محمولي، والعدم المشكوك بعد الشرع عدم نعتي، ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي الاعلى القول بالأصل المثبت.

الثانية، ان الأثر الشرعي يترتب على الحكم الفعلي لا على الحكم الانشائي، وعليه فاستصحاب عدم الحكم الانشائي حيث إنه لا يثبت عدم الحكم الفعلي الاعلى القول بالأصل المثبت، فلا أثر له.

ولكن كلتا المناقشتين غير تامة، ولا مانع من جريان هذا الاستصحاب على تفصيل تقدم.

النقطة الخامسة عشر: ان استصحاب عدم جعل الحرمة لشيء لا يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الاباحة له لوجوه: الأول ان الاباحة الأصلية الثابتة للأشياء غير مجعولة، الثاني ان موضوع الاباحة مقيد بعدم جعل الحرمة له، فاذا استصحاب عدم جعل الحرمة يثبت موضوعها، الثالث انه لا مانع من جريان كلا الاستصحابين معاً.

النقطة السادسة عشر: ان إشكال بعض المحققين نكث على ما في تقرير بحثه على الوجه الثاني والثالث غير وارد، وقد تقدم تفصيل ذلك.

النقطة السابعة عشر: انه لا مانع من استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ إلى ما بعده، والاشكال فيه بأن المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه أو موضوعاً له، وحيث إن المستصحب في المقام ليس بحكم شرعي ولا موضوع له، فلا يجري الاستصحاب، مندفع بما تقدم.

النقطة الثامنة عشر: ان ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من أن استصحاب البراءة وعدم التكليف لا يوجب القطع بعدم العقاب الاعلى القول بالأصل المثبت غير تام، لأن القطع بعدم العقاب مترتب عليه باعتبار، انه من لوازم عدم التكليف ولو ظاهراً، وأما ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن المستصحب هو الترخيص الشرعي الثابت بمقتضى حديث رفع القلم فهو غير تام، لأن مفاد حديث رفع القلم، نفي جعل الحكم لا اثبات الترخيص.

النقطة التاسعة عشر: ذكر المحقق النائيني رحمته ان الأثر الشرعي تارة مترتب على الواقع وأخرى على الشك فيه وثالثة على الأعم منه ومن الشك فيه، أما على الأول، فلا مانع من جريان الاستصحاب لاثبات الواقع وترتيب أثره عليه، وأما على الثاني، فلا مجال للاستصحاب فيه ولا موضوع له، وأما على الثالث فاستصحاب عدم التكليف في الواقع وان جرى، يترتب عليه الأثر وهو الأمن من العقوبة، الا انه لغو وتحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه، لأن هذا الأثر مترتب على الشك وهو محرز بالوجدان، فلا حاجة إلى احرازه بالتعبد.

واورد عليه السيد الاستاذ رحمته بأنه لا مانع من جريان هذه

الاستصحاب وتقديمه على قاعدة قبح العقاب بلا بيان على تفصيل تقدم.

النقطة العشرون: ان الأثر تارة مترتب على نفس التعبد الاستصحابي كالتنجيز والتعذير وأخرى مترتب على المستصحب، والأول ثابت بالوجدان باعتبار ان ثبوت التعبد الاستصحابي وجداني، والثاني بالتعبد باعتبار ان موضوعه وهو المستصحب ثابت بالتعبد، ومن هنا فالاستصحاب وارد على قاعدة القبح من الحيثية الأولى باعتبار انه بيان وجداناً من هذه الحيثية، وحاكم على أصالة البراءة الشرعية وقاعدة الطهارة من الحيثية الثانية على المشهور.

النقطة الحادية والعشرون: ان موضوع قاعدة القبح عدم البيان على التكليف لا عدم البيان من كلا الجانبين، وعلى هذا فاستصحاب عدم التكليف لا يكون حاكماً على القاعدة ولا وارداً عليها، باعتبار انه لا صلة له بموضوع القاعدة، نعم لو كان موضوع القاعدة عدم البيان من كلا الجانبين، لكان الاستصحاب وارداً عليها باعتبار انه بيان وجداناً.

المقام الثاني

أدلة الاحتياط

قد استدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل.

أما الكتاب فبعدة من الآيات وهي على خمس طوائف.

الطائفة الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير العلم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وتقريب الاستدلال بها ان الآية تدل على عدم جواز القول بغير العلم، وعلى هذا فلا يجوز للمجتهد ان يفتي بالحرمة أو الاباحة في الشبهات الحكمية التحريمية، لأنه قول بغير العلم.

ثم ان مورد الآية الكريمة وان كان عدم جواز القول بدون العلم، الا ان ملاك حرمة وعدم جوازه إنما هو عدم العلم بمطابقته للواقع، وهذا الملاك موجود في الفعل المشتبه أيضاً الذي لا نعلم انه حرام أو مباح، فاذا تدل الآية على وجوب التوقف عند الشيء المجهول وعدم جواز اقتحامه سواء أكان ذلك الشيء قولاً أم فعلاً.

والجواب، ان الآية اجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، لأن مفادها حرمة التشريع وهو ادخال ما لا يعلم انه من

الدين في الدين، فالحكم بجرمة الفعل أو القول الذي لا يعلم بجرمته ولا حليته، تشريع ومحرم عند جميع العلماء من الأصوليين والاختباريين، وحرمة حرمة واقعية لا ظاهرية كوجوب الاحتياط، فاذن يكون مفاد الآية حرمة اسناد القول إلى الله تعالى بغير علم.

وبكلمة ان مفاد الآية المباركة حرمة الافتاء بدون علم، فلا يجوز للفقيه ان يفتي في الشبهات الوجوبية بالوجوب وفي الشبهات التحريمية بالحرمة مع عدم علمه بالوجوب في الأولى والحرمة في الثانية، وليس مفادها وجوب الاحتياط فيها.

الطائفة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١)، وتقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة ان مفادها النهي عن القاء النفس في التهلكة وتعريضها لها وهي تشمل الهلاك الدنيوي والأخروي معاً، والجامع انها تدل على عدم جواز اقتحام كل شيء فيه تعريض للنفس في التهلكة، سواء أكانت دنيوية أم أخروية، وحيث إن في اقتحام الشبهات الحكيمة تعريض للنفس فيها فلا يجوز

والجواب، ان الآية المباركة اجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط فيها، حيث إنه قد فرض في موردها ثبوت التهلكة في المرتبة السابقة، ومن الواضح ان ثبوتها انما هو بثبوت منشأها وهو تنجزها بمنجز سابق من علم وجداني أو تعبدية، أو فقل ان التهلكة بما أنها قد أخذت في مورد الآية مفروغ عنها في المرتبة السابقة، فتدل الآية على أنها منجزة بمنجز سابق،

فإذن يختص موردها بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص، لأن الاقتحام فيها تعريض للنفس في التهلكة والقائها فيها، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون النهي في الآية ارشاداً إلى حكم العقل بعدم جواز القاء النفس في التهلكة، إذ لولا الآية لكان العقل مستقلاً بذلك، ولا يمكن أن يكون هذا النهي مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، على أساس ان وجوب الاحتياط وجوب طريقي مولوي مجعول بداعي الحفاظ على الملاكات الواقعية واهتمام المولى بها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الآية لا تنطبق على الشبهات الحكمية بعد الفحص إلا بناء على القول بأن الأصل الأولي فيها قاعدة حق الطاعة، وأما بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا موضوع للآية فيها، لأن موضوع الآية التهلكة في المرتبة السابقة المنجزة بمنجز سابق، والمفروض عدم وجودها في الشبهات المذكورة، فإذن لا يكون الاقتحام فيها تعريض للنفس في التهلكة لكي يكون مشمولاً للآية المباركة.

والخلاصة ان الآية اجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط بالكلية سواء فيه القول بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية أم لا، أما على الأول فلان اقتحامها وان كان تعريضاً للنفس في التهلكة الا انه من جهة وجوب الاحتياط الثابت في المرتبة السابقة لا بدلالة الآية المباركة، وأما على الثاني فلا موضوع للآية فيها، وأما احتمال ان الخطاب في الآية موجه إلى الناس بنحو العموم المجموعي، بأن يلحظ التعريض للهلاك بالنسبة إلى

المجموع لا إلى كل فرد، إذ على هذا الاحتمال قد يكون القاء الفرد نفسه في التهلكة حياة للمجتمع فهو غير محتمل، ضرورة ان ظاهر الآية الشريفة ان الخطاب فيها موجه إلى الناس بنحو العموم الأفرادي.

ودعوى ان وقوع الآية في سياق آيات الجهاد، يقتضي أن يكون الخطاب فيها بنحو العموم المجموعي، بمعنى ان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) إرشاد إلى عدم جواز القاء المجتمع في الهلاك.

مدفوعة أولاً، ان هذه الآية ليس في سياق آيات الجهاد، لأن سياق الآيات قد تغير بقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الخ﴾^(٢)، وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الآية في سياق آيات الجهاد، الا ان مجرد كونها في سياقها لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الآية في عدم جواز القاء النفس في التهلكة اختياراً.

هذا كله بالنظر إلى هذه الفقرة من الآية، وأما بالنظر إلى ما قبلها وما بعدها، فمن المحتمل قوياً أن يكون النهي فيها عن البسط بما يوجب القائه في الفقر وهو نوع من الهلاك، والقرينة على ذلك هي إنه قد ورد في صدر هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣)، وفي ذيلها: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤) فالآية تتضمن ثلاث فقرات:

الفقرة الأولى، أمره بالانفاق في سبيل الله، والفقرة الثانية ناهية عن القاء النفس في التهلكة، والفقرة الثالثة أمره بالاحسان.

وأما الفقرة الثانية، فيحتمل ان تكون مرتبطة بالفقرة الأولى، بمعنى ان الانفاق في سبيل الله أمر حسن ومحبوب عند الله تعالى شريطة ان لا يتجاوز حدوده وهي الانفاق بتمام أمواله، بحيث يجعل نفسه وعائلته في مهلكة الفقر والافلاس الموجبة لمهاتته عند الناس وحاجته اليهم، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾^(٢) أي ما زاد على حاجته، وعلى هذا فالمراد من التهلكة في الآية الفقر والافلاس وليس هلاك النفس أو العقوبة الأخروية، وحيث إن المؤمنين في صدر الاسلام كانوا يتسابقون في البذل والانفاق والعتاء في سبيل الله بكل ما يملكونه، ولهذا نهى الله تعالى عن مثل هذا البذل وأمر بالاعتدال والقسط والوسطية.

ويحتمل ان تكون الفقرة الثانية في مقابل الفقرة الأولى، فان الفقرة الأولى ظاهرة في وجوب الانفاق، وحينئذ لا بد من الأخذ بهذا الظهور بالنسبة إلى الزكاة والخمس ونحوهما، وأما بالنسبة إلى الانفاقات المستحبة، فنرفع اليد عن هذا الظهور لمكان القرينة على عدم الوجوب، وهذه الفقرة ظاهرة في حرمة الانفاق المؤدي إلى التهلكة.

فالتيجة ان الآية على كلا التقديرين أجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط.

١ - سورة البقرة، الآية ٢٩.

٢ - سورة البقرة، الآية ٢١٩.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١) وتقريب

الاستدلال به هو انه يدل على وجوب الاتقاء لله بالمقدار المستطاع، ومن الواضح ان الاجتناب عن الشبهات التحريمية مصداق للتقوى، فإذا كان مصداقاً له فهو واجب.

والجواب، ان الأمر في الآية المباركة تعلق بالتقوى المفروغ عنه في المرتبة السابقة، وله مراتب ودرجات وبعضها واجب وبعضها مستحب، فكما ان الاتيان بالواجب مصداق للتقوى فكذلك الاتيان بالمستحب، وعليه فالأمر به في الآية المباركة أمر ارشادي وهو تابع للمرشد اليه في اللزوم وعدمه، فإن كان التقوى واجباً في المرتبة السابقة كما في موارد العلم بالواجبات والمحرمات تفصيلاً أو اجمالاً أو في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فالأمر به وجوبي، وأما في الشبهات الحكمية بعد الفحص، فحيث إن المؤمن عن احتمال العقاب فيها موجود وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يكون هناك منجز ولا يكون الاحتياط فيها واجباً، نعم هو محبوب ومستحب، فمن هذه الجهة يكون مصداقاً للتقوى.

وعلى هذا فالتقوى في موارد العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية اللزومية والعلم الاجمالي بها والاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص واجب، وأما في موارد الاحتمال في الشبهات الحكمية بعد الفحص فانه غير واجب، والأمر بالتقوى في الآية ارشاد إلى التقوى بدون الدلالة على الوجوب أو الاستحباب، لأنه تابع للمرشد اليه في المرتبة السابقة، ومن هنا

لو قلنا بوجود الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص، فلا بد ان نقول به في المرتبة السابقة بدليل آخر فيها لا بالآية الكريمة، ضرورة ان الأمر فيها لا يمكن ان يكون أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، والالزم ان يكون منقحاً لموضوعه وهو التقوى وهذا مستحيل، لأنه يتوقف على موضوعه، فلو كان موضوعه متوقفاً عليه لزم الدور.

الطائفة الرابعة: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(١) وتقريب الاستدلال به ان الآية الكريمة قد أمرت بأقصى مرتبة التقوى ودرجاته، ومن الواضح ان الاجتناب عن الشبهات الحكمية بعد الفحص من مصاديق أقصى درجات التقوى.

والجواب أولاً، ان أقصى درجات التقوى غير واجب، والواجب انما هو أصل التقوى، وثانياً ان الأمر في الآية الكريمة لا يمكن ان يكون سبباً للتقوى ومنشأه، بل لابد من فرض وجود المنشأ له في المرتبة السابقة كما في موارد العلم التفصيلي والعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، لأن الواقع في هذه الموارد منجز بمنجز سابق، فلهذا يجب الامتثال والاطاعة فيها وهو التقوى، فاذن لا محالة يكون الأمر به ارشادياً إلى حكم العقل بوجود الامتثال والاطاعة في الموارد المذكورة، ولا يمكن ان يكون مولوياً طريقياً في طول الواقع ومنجزاً له، لاستحالة ان يكون منقحاً لموضوعه وهو تنجيز الواقع الذي هو منشأ التقوى لاستلزامه الدور.

الطائفة الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(١)

وتقريب الاستدلال به انه يدل على وجوب الجهاد بأقصى درجاته في سبيل طاعة الله تعالى، ومن الواضح ان الجهاد بأقصى درجاته في سبيل طاعة الله يشمل الاحتياط في الشبهات أيضاً وان كانت بعد الفحص، لأنه من أقصى المجاهدة في سبيل طاعته.

والجواب أولاً، ان أقصى درجات الجهاد في طاعة الله غير واجب، وأما انطباق أصل الجهاد الواجب على ترك الشبهات فهو أول الكلام.

وثانياً، انه لا بد من افتراض طاعة الله في المرتبة السابقة حتى يكون إيجادها جهاداً، وعلى هذا فالأمر بالجهاد أمر ارشادي، ارشاد إلى وجوب الطاعة كأوامر الطاعة، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع ومحققاً لموضوعه وهو الطاعة حتى يتحقق الجهاد فيها.

وان شئت قلت: ان الجهاد في الآية عنوان لطاعة الله تعالى في أوامره ونواهيه في الشريعة المقدسة، لأن امتثالها طاعة وجهاد، فاذن الأمر في الآية الكريمة تعلق بالجهاد أي الامتثال والطاعة، ولهذا لا يعقل ان يكون هذا الأمر مولوياً طريقياً ومحققاً للطاعة والامتثال، لأنه يتوقف على تحقق الطاعة والامتثال في المرتبة السابقة، فلو كان تحقق الطاعة متوقفاً عليه لزم الدور.

هذا إذا كان المراد من الجهاد في الله الجهاد في طاعة الله، وأما إذا كان المراد منه الجهاد في نصره الله تعالى، فأيضاً يكون الأمر بالجهاد ارشادياً لا مولوياً طريقياً بعين ما تقدم من الملاك، وكذلك إذا كان المقدر في الآية معرفة

الله تعالى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان الآيات بتمام طوائفها لا تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص.

أما السنة، فقد استدل بمجموعة كبيرة من الأخبار وهي على طوائف: الطائفة الأولى: الأخبار التي تدل على وجوب التوقف عند الشبهة وانه خير من الاقتحام في الهلكة كرواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام: (قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) ورواية السكوني عن علي عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة).

وتقريب الاستدلال بها انها تدل على وجوب التوقف عند الشبهة وان الاقتحام فيها اقتحام في الهلكة وهي العقوبة الأخروية، وهذا معنى دلالة هذه الطائفة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، لأن ارتكابها وقوع في الهلكة. وقد نوقش فيها بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره بعض المحققين^(١) تتأ من أن المراد من الشبهة فيها ليس الشبهة في المصطلح الأصولي وهو الشك في الحكم الشرعي، بل المراد منها الضلالة والبدعة والخديعة التي تلبس لباس الحق، وقد ورد في بعض الروايات لما سميت الشبهة شبهة، لأنها تشبه الحق وفي بعضها انها من الشيطان، فاذن تكون هذه الطائفة من الروايات اجنبية عن محل الكلام.

وفيه أنه هذه الروايات غير ظاهرة عرفاً في أن المراد من الشبهة الضلالة والبدعة والخديعة، نعم احتمال ان المراد منها ذلك موجود، وأما

الظهور فلا، غاية الأمر انها مجملة من هذه الجهة فلا يمكن الاستدلال بها.
 الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ^(١) تَكْتَفٍ من أن الموجود في هذه الطائفة من الروايات عنوان الشبهة وهو ظاهر في مطلق المشتبهة والمنسب من حيث الحكم الشرعي الواقعي والظاهري معاً، فإذا كان الشيء مشتبهاً كذلك فهو مشمول لهذه الطائفة من الروايات، وأما إذا كان مشتبهاً من حيث الحكم الواقعي فقط دون الحكم الظاهري، بأن يكون الحكم الظاهري معلوماً سواء أكان وجوب الاحتياط أم الترخيص فلا يكون مشمولاً لها، لأن موضوع وجوب التوقف مطلق الشبهة لا خصوص الشبهة من ناحية الحكم الواقعي فحسب، فإذا كان الحكم الظاهري معلوماً في الواقعة وان كان الحكم الواقعي غير معلوم، فلا تكون تلك الواقعة مشمولة لاطلاق هذه الطائفة من الروايات، وعليه فلا يمكن للاخباري الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية.

والجواب انه لا يبعد دعوى ظهور الشبهة في الشبهة في الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري، كما ان الظاهر من الشك في الحكم هو الشك في الحكم الواقعي.

الوجه الثالث^(٢): ان الوارد في هذه الروايات عنوان الاقتحام وهو عبارة عن الدخول في شيء بدون اذن مسبق ومبرر، لأن معنى الاقتحام هو الدخول فيه فجأة، وعلى هذا فمفاد تلك الروايات عدم جواز الدخول في

١ - مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٩٩.

٢ - بحوث في علم الأصول: ج ٥ ص ٩١.

الشبهات بدون اذن من الشارع، وهي بهذا اللسان لا تصلح ان تعارض ادلة البراءة الشرعية، باعتبار ان مفادها الاذن من الشارع في الدخول في الشبهات، وعليه فتكون واردة على هذه الروايات ورافعة لموضوعها وجداناً، لأن نسبتها إلى أصالة البراءة الشرعية كنسبة قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى أدلة وجوب الاحتياط.

الوجه الرابع: ان الأمر بالتوقف في هذه الطائفة لا يخلو من أن يكون أمراً مولوياً نفسياً أو طريقياً أو ارشادياً ولا رابع في البين.

أما الأول فهو غير محتمل، ضرورة انه لا يحتمل ان يكون الوقوف عند الشبهة من أحد الواجبات في الشريعة المقدسة كالصلاة والصيام ونحوهما والا لاشتهر بين الناس واصبح من الواضحات.

وأما الثاني، فهو أيضاً غير محتمل، لأن الأمر المولوي الطريقي الذي هو في طول الواقع لا شأن له غير تنجيز الواقع لدى الاصابة واستحقاق العقوبة والادانة عليه، باعتبار ان هذا الأمر بنفسه ينقح موضوع العقوبة والادانة وهو تنجيز الواقع، والأمر في هذه الروايات لا يمكن ان يكون كذلك، لأن الهلاك والعقاب المترتب على اقتحام الشبهة والدخول فيها قد أخذ مفروض الوجود فيها في المرتبة السابقة بقطع النظر عن الأمر بالتوقف، ولا يمكن ان تكون الهلكة والعقوبة المعلن بها الأمر بالتوقف مترتبة على نفس هذا الأمر معلولة له، وإلا لزم كون الهلكة علة للأمر بالتوقف ومعلولة له في آن واحد وهذا مستحيل.

وان شئت قلت: ان الأمر بالتوقف معلول لتنجز الواقع بمنجز في المرتبة

السابقة، فلا يعقل ان يكون علة له، ومن هنا يستحيل ان يكون الأمر بالتوقف أمراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع.

وأما الثالث، وهو كون الأمر بالتوقف أمراً ارشادياً فهو المتعين، لأنه ارشاد إلى حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الشبهات وعدم جواز الاقتحام فيها باعتبار انه اقتحام في الهلكة، ومن هنا لو لم تكن هذه الروايات في المسألة، لكان العقل مستقلاً بذلك، فاذن تكون هذه الروايات مؤكدة لا مؤسسة، وعلى هذا فمورد هذه الطائفة من الروايات الشبهات التي تكون الحكم الواقعي فيها منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة كالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، فان الاحكام الواقعية في هذه الشبهات منجزة بمنجز في المرتبة السابقة والعقل مستقل بوجوب الاجتناب عنها وعدم الدخول فيها، لأنه دخول في الهلكة، والأمر بالتوقف في هذه الروايات مجرد ارشاد إلى حكم العقل، ولا يعقل ان يكون تنجيز الواقع مستنداً اليه وإلا لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه، ولا تعم هذه الروايات الشبهات الحكمية بعد الفحص، اذ ليس فيها هلاك وعقاب على الواقع بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولي فيها قاعدة القبح.

وقد نوقش^(١) في هذا الوجه بأن هذه الروايات في مقام بيان الحكم بلسان بيان آثاره من العقوبة والمثوبة، وهذا أمر متعارف في الأدلة الشرعية، لأن بيان الحكم بالدليل تارة يكون بلسان ما يترتب عليه من الآثار في الخارج، بأن يكون مدلوله المطابقي ترتب العقوبة أو المثوبة على الفعل أو

الترك، ومدلوله الالتزامي الوجوب أو الحرمة، فيدل على الأول بالمطابقة وعلى الثاني بالالتزام.

وأخرى يكون بلسان بيان ملاكه في الواقع كالمصلحة أو المفسدة في الفعل، فيدل على ثبوته فيه بالمطابقة وعلى الوجوب أو الحرمة بالالتزام. وثالثة يكون بلسان الأمر أو النهي ونحوهما، فيدل على الوجوب أو الحرمة بالمطابقة وعلى المبادي والآثار بالالتزام.

والخلاصة ان بيان الحكم الشرعي تارة يكون ببيان آثاره وأخرى يكون ببيان مبادئه وثالثة يكون ببيان نفسه، ولا فرق بين أن يكون بيان الأحكام الشرعية بالدلالة المطابقة أو الالتزامية.

والجواب ان بيان الأحكام الشرعية ببيان آثارها أو مبادئها وان كان أمراً متعارفاً ومعهوداً في الأدلة، الا ان المقام ليس كذلك، لأن هذه الروايات ظاهرة في أن الهلكة فيها قد أخذت مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على وجوب التوقف وانه معلول لوجود الهلكة بمقتضى قوله ﷺ: (فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)^(١)، لأنه يدل بوضوح على أن وجوب التوقف عند الشبهة معلول لما فيها من وجود الهلكة، فإذا كان معلولاً لوجودها فيها، فلا يعقل ان يكون علة وسبباً له وإلا لزم الدور.

وان شئت قلت ان مفاد هذه الروايات قضية حقيقية وقد أخذ موضوعها - وهو الشبهة التي يكون الاقتحام فيها اقتحاماً في الهلكة - مفروض الوجود في الخارج، فإذا تحقق موضوعها في الخارج يعني الشبهة

المذكورة، صار حكمه فعلياً وإلا فلا، ولا يعقل ان يكون الحكم محققاً لموضوعه ومنقحاً له وإلا لزم محذور الدور، فإذاً يكون مفادها ان الشبهة التي يكون الاقتحام فيها اقتحام في الهلكة إذا تحققت في الخارج، تحقق الحكم وهو وجوب التوقف، وأما انها متحققة فيه أو لا، فالحكم ساكت عن ذلك ولا يدلّ لا على تحققها ولا على عدم تحققها كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية، وهذه الشبهة بالكيفية المذكورة المأخوذة في موضوع وجوب التوقف لا تنطبق الا على الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص، وأما على الشبهات البدوية بعد الفحص، فلا تنطبق عليها على أساس ان الحكم الواقعي فيها غير منجز، ولهذا فلا تهلكة ولا عقوبة على الدخول فيها حتى تكون مشمولة لها، والمفروض ان الأمر بالتوقف لا يدلّ على ذلك، بل لو شككنا في أن احتمال التكليف فيها منجز أو لا، فلا يمكن التمسك باطلاق هذه الروايات، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، هذا اضافة إلى ان الهلكة مترتبة على وصول وجوب الاحتياط إلى المكلف لا على وجوده في الواقع، فلو كان وصوله متوقفاً على ترتب الهلكة لدار.

وبكلمة ان وجوب الاحتياط في هذه الشبهات التي هي محل الكلام في المقام، لا يخلو من أن يكون واصلاً إلى المكلف بقطع النظر عن هذه الروايات أو لا يكون واصلاً، والأول خلاف الفرض، وأما الثاني، هو وصوله بتلك الروايات، فهو لا يمكن وذلك لأمرين:

الأول، ما تقدم من أن موضوع الأمر بالتوقف في هذه الروايات الشبهة المنجزة بمنجز في المرتبة السابقة وهي التي يكون اقتحامها اقتحاماً في الهلكة،

وحينئذ فإن احرزنا ان هذه الشبهة منجزة بمنجز سابق، كما إذا كانت من اطراف العلم الاجمالي أو كانت قبل الفحص فيجب الاجتناب عنها، وأما إذا لم نحرز انها منجزة بمنجز في المرتبة السابقة كالشبهات البدوية بعد الفحص، فلا يمكن التمسك باطلاق هذه الروايات لاثبات انها منجزة الا بنحو دائر.

الثاني، ان ترتب الهلاك والعقاب في هذه الروايات على الدخول في الشبهات لا يمكن ان يكون كاشفاً عن وجوب الاحتياط فيها المنجز لها، لأن ترتبه على الدخول فيها يتوقف على وصول وجوب الاحتياط فيها بتلك الروايات، فلو كان وصوله فيها متوقفاً على ترتبه على الدخول فيها لدار.

فالنتيجة في نهاية المطاف انه لا يمكن استكشاف وجوب الاحتياط في الشبهة من ترتب الهلاك والعقاب على الدخول فيها هذا.

وقد أجاب شيخنا الأنصاري^(١) نتئ عن هذا الاشكال بتقريب، ان وجوب الاجتناب المستكشف بهذه الطائفة من الروايات، لا يخلو من أن يكون نفسياً أو غيرياً، فعلى الأول يكون الهلاك والعقاب على مخالفة وجوب الاحتياط بنفسه، باعتبار انه حينئذ في عرض الواقع لا في طوله ولا يكون منجزاً للواقع، وهذا خلف الفرض، لأن المفروض ان العقاب على مخالفة الواقع لا على مخالفة وجوب الاحتياط دون الواقع.

وعلى الثاني، فلازمه ان يكون الهلاك والعقاب على مخالفة الواقع بدون وصوله وتنجزه، باعتبار ان الوجوب الغيري لا يصلح ان يكون طريقاً إلى وصوله وتنجزه، وهذا لا يمكن لأنه من العقاب بلا بيان.

فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون منشأ الهلاك والعقاب ايجاب الاحتياط. ولكن هذا الجواب غير صحيح، وذلك لما تقدم من أن وجوب الاحتياط وجوب مولوي طريقي في طول الواقع، ولا يعقل ان يكون نفسياً أو غيرياً في عرضه، أما الأول فهو واضح، وأما الثاني فهو غير معقول في المقام، لأن الوجوب الغيري متعلق بشيء يكون ذلك الشيء مقدمة للواجب، بينما وجوب الاحتياط متعلق بنفس ما تعلق به الحكم الواقعي ولكن بعنوان آخر كعنوان المشكوك والمجهول.

تحصل ممّا ذكرناه ان ظاهر هذه الروايات هو ان وجوب التوقف عند الشبهة انما هو من جهة ترتب الهلكة والعقاب على اقتحام الشبهة في المرتبة السابقة، لا ان الهلكة على الاقتحام بها انما هي من جهة وجوب التوقف والاحتياط فيها هذا.

وناقش فيه بعض المحققين^(١) تنكُّ بوجوده:

الوجه الأول: النقض بأدلة الأحكام الواقعية، فان بيانها قد يكون بلسان ترتب العقاب، ولا فرق من هذه الناحية بينها وبين أدلة الأحكام الظاهرية، لأن بيان الأحكام تارة يكون بالمطابقة وأخرى يكون بالالتزام أي ببيان آثارها أو مبادئها.

والجواب، الظاهر انه فرق بين أدلة الأحكام الواقعية وأدلة الأحكام الظاهرية، لأن الأحكام الواقعية ثابتة لأفعال المكلفين بعناوينها الأولية، فإذا دلّ دليل على ترتب العقاب على ترك فعل، كان كاشفاً عن وجوبه في المرتبة

السابقة، بمعنى انه يدل على ترتب العقاب على تركه بالمطابقة وعلى وجوبه بالالتزام، وإذا دلّ دليل على ترتب العقاب على ارتكاب فعل، كان كاشفاً عن حرمة كذلك، فيدل على ترتب العقاب عليه بالمطابقة وعلى حرمة بالالتزام، وكذلك الحال لو دلّ دليل على اشتغال فعل على مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، فإنه يدل بالمطابقة على اشتغاله على المصلحة أو المفسدة وبالالتزام على وجوبه أو حرمة، وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية، فإنها ثابتة لأفعالهم بعناوينها الثانوية وهي عنوان الشك في ثبوت الحكم الواقعي لها، وحينئذٍ إذا دل دليل على وجوب الاجتناب عنها معللاً بأن الاقتحام فيها اقتحام في الهلكة، لم يكن ظاهراً في أن الهلكة معلولة لوجوب الاحتياط فيها، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون مستندة إلى تنجز الواقع بمنجز في المرتبة السابقة كالعلم الاجمالي فيما إذا كان الشك مقروناً به أو كون الشبهة قبل الفحص، بل الروايات في المقام ظاهرة في الاحتمال الثاني.

وان شئت قلت ان الروايات المذكورة التي تدل على ترتب الهلكة والعقوبة على ارتكاب الشبهة والدخول فيها، تكشف عن تنجز الواقع المشتبهة، ولكنها لا تدل على ان تنجزه انما هو من جهة وجوب الاحتياط لا العلم الاجمالي ولا احتمال التكليف كما في الشبهة قبل الفحص، بل الظاهر منها عرفاً ان تنجزه انما هو بمنجز سابق، هذه هي نكتة الفرق بين أدلة الأحكام الواقعية وأدلة الأحكام الظاهرية، لأن الدليل إذا دل على ترتب الهلاك والعقوبة على فعل بعنوانه الأولي، كما إذا دل على ترتب الهلكة والعقوبة على شرب الخمر بعنوانه الأولي، فبطبيعة الحال يدل بالالتزام على

حرمة شربها والا فلا يعقل ترتب العقوبة عليه، إذ لا منشأ له غيرها، بينما إذا دل دليل على ترتب العقوبة على الفعل المشتبه حرمة، فإنه لا يدل على أكثر من تنجز الحرمة المشكوكة بمنجز في المرتبة السابقة، وأما ان ذلك المنجز هو وجوب الاحتياط أو العلم الاجمالي أو الاحتمال، فالدليل لا يدل على أنه الأول، لأن الملازمة بين ثبوت العقاب على شيء بعنوانه الأولي وثبوت الحكم الواقعي له موجودة وهي تشكل الدلالة الالتزامية للدليل، ولكن هذه الملازمة بين ثبوت العقاب على الشيء بعنوانه المشكوك وثبوت الحكم الظاهري له غير موجودة، ولهذا فالدليل الدال على ترتب العقاب على مخالفة الواقع المشكوك لا يدل بالالتزام على ثبوت الحكم الظاهري له، لاحتمال ان الواقع كان منجزاً بمنجز آخر غير الحكم الظاهري.

وأما المقام، فالروايات ظاهرة عرفاً في أن الواقع منجز بمنجز آخر في المرتبة السابقة بقطع النظر عن إيجاب الاحتياط، بل قد تقدم ان ظاهر الروايات هو ان وجوب التوقف معلول للهلكة المترتبة على اقتحام الشبهة، فلا يعقل ان يكون علة لها وإلا لزم الدور.

الوجه الثاني: انه لا يعتبر في ترتب العقاب وصول التكليف بل يكفي فيه احتمال ثبوته في الواقع، بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية قاعدة حق الطاعة والاشتغال دون قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والجواب، ان هذا الوجه انما يتم على مسلكه تثكُّ من أن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية قاعدة حق الطاعة حتى بعد الفحص.

وأما بناء على ما قويناه في محله، من أن الأصل الأولي فيها قاعدة القبح، فيعتبر في ترتب العقاب على مخالفة الواقع وصول التكليف إما بنفسه أو بطريقه وهو ايجاب الاحتياط.

الوجه الثالث: ان هذه الروايات سواءً كانت بنحو القضية الخارجية أم بنحو القضية الحقيقية، يمكن ان يكون دليلاً على وجوب الاحتياط.

أما على الفرض الأول، فلان المنظور فيه ان اولئك الذين كانوا يعيشون في عصر الإمام عليه السلام جميعاً أو جلهم ممن يتنجز التكليف الواقعي في حقهم إذا كان المجعول وجوب الاحتياط واقعاً، لأنهم اما ان يكونوا عالمين بوجوب الاحتياط أو جاهلين به، وعلى كلا التقديرين فانهم إذا تركوا الاحتياط وقعوا في الهلكة والعقوبة، أما على تقدير العلم والوصول فهو واضح، وأما على تقدير عدم العلم والوصول، فمن جهة ان الشبهة قبل الفحص، اذ بإمكانهم العلم بايجاب الاحتياط أو الواقع بالسؤال عن الإمام عليه السلام، وأما فرض عدم وصوله حتى بعد الفحص، فهو فرض نادر في زمن الأئمة عليهم السلام، وهلاك هذه الكثرة الكاثرة في ترك الاحتياط انما هو نتيجة وجوب الاحتياط واقعاً، اذ لو لم يكن واجباً كذلك، لم يكن هنا هلاك وعقاب على التارك منهم بعد الفحص، فوجوب الاحتياط واقعاً، يستلزم هلاك الكثرة الكاثرة في ترك الاحتياط، فالإمام عليه السلام أراد أن يبين وجوب الاحتياط لغير هذه الكثرة الكاثرة بلسان بيان لازمه من ترتب العقاب، لأن هذا ابلغ في مقام بيان الزجر والتخويف.

والجواب ان هذه الروايات وان كانت بنحو القضية الخارجية، الا ان

لسانها ليس بيان وجوب الاحتياط في الشبهات بلسان ترتب الهلاك والعقاب على ارتكابها، لأن المكلفين الموجودين في عصر الإمام عليه السلام على طائفتين:

الطائفة الأولى كانوا عاملين بالأحكام الواقعية.

الطائفة الثانية كانوا جاهلين بها.

أما الطائفة الأولى، فلا كلام فيها ولا موضوع لجعل إيجاب الاحتياط

عليهم.

وأما الطائفة الثانية، فحيث إن الشبهة بالنسبة إليهم في ذلك الزمان إنما

تتصور قبل السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكم الشبهة، وأما بعد السؤال فهم

كانوا يعلمون بحكم المسألة فلا تبقى شبهة، وعلى هذا فالشبهة بالنسبة إليهم

تكون قبل الفحص أي قبل السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكمها، والشبهة إذا

كانت قبل الفحص، يجب الاحتياط فيها بحكم العقل لا بالجعل الشرعي،

ولهذا منع الإمام في هذه الروايات هؤلاء الذين كانوا جاهلين بالحكم الواقعي

في ذلك العصر عن الدخول في الشبهات والافتحام فيها قبل الفحص أي قبل

السؤال عن الإمام عليه السلام عن حكمها من جهة أنه اقتحام في الهلكة، ومن

الواضح أن الهلكة فيها إنما هي من جهة أن الواقع منجز بمنجز في المرتبة

السابقة ككون الشبهة قبل الفحص أو كونها من أطراف العلم الاجمالي.

وأما ما ذكره تذت على ما في تقرير بحثه، من أن الموجودين في ذلك

العصر على قسمين، قسم منهم وصله وجوب الاحتياط وقسم منهم لم يصله

وجوبه، فتكون الشبهة عنده حينئذٍ من الشبهة قبل الفحص، فلا يمكن

المساعدة عليه، أما أولاً فلأن ما ذكره تذت مبني على أن جعل وجوب

الاحتياط أمر مفروغ عنه في مورد هذه الروايات، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن غاية ما تدل هذه الروايات هي أن العقاب والهلاك فيها إنما هو من جهة تنجز الواقع، أما ان تنجزه مستند إلى ايجاب الاحتياط أو إلى منجز آخر في المرتبة، السابقة، فالروايات لو لم تكن ظاهرة في الثاني، فلا ظهور لها في الأول ولا أقل من الاجمال.

وثانياً ان المحاضرين في عصر الأئمة عليهم السلام اما ان يكونوا عالمين بالأحكام الشرعية أو جاهلين بها، بمعنى انهم شاكون فيها ولا كلام على الأول، وعلى الثاني حيث إن الشبهة قبل الفحص، فلا يجوز لهم ارتكابها والاحتحام فيها، وهذه الروايات تدل على وجوب التوقف عند هذه الشبهة، لأن الاحتحام فيها اقتحام في الهلكة، باعتبار انها قبل الفحص ولا نظر لها إلى ايجاب الاحتياط.

وأما على الفرض الثاني، وهو ان الروايات المذكورة تكون بنحو القضية الحقيقية كما هو الصحيح، فقد ذكر تتأ ان هذه الروايات ظاهرة في أن هناك قييداً مستتراً في مثل هذه الألسنة والخطابات، وهو ان من وصل إليه حكم الشبهة إذا دخل فيها واقتحم، هلك ودخل النار، مثل من وصل إليه حكم الخمر إذا شربها دخل النار وهلك وهكذا، ومن الواضح ان هذه القضية الشرطية انما هي صادقة إذا كان الحكم الواصل وجوب الاجتناب والا كانت الشرطية كاذبة، فإذا كان حكم الواصل وجوب الاجتناب عن الشبهة، فارتكابها واقتحامها اقتحام في الهلكة، ونفس هذه القضية تدل على هذا القيد المستتر وهو وصول الحكم هذا.

ولكن تقدم ان هذا البيان صحيح عرفي بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، لأن بيانها بلسان بيان آثارها كالهلاك والعقاب على مخالفتها أمر عرفي، فإذا قال المولى إذا فعلت كذا أو تركت الأمر الفلاني لعاقبتك، فإنه يدل بالدلالة الالتزامية على الحرمة في الأول والوجوب في الثاني، ولا فرق بين أن يكون هذا البيان بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية.

وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فهو غير تام، لأن هذا البيان يدل على ان الشبهة منجزة ولا يدل على انها منجزة بإيجاب الاحتياط، اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون تنجزها من جهة ان الشبهة قبل الفحص أو من جهة العلم الاجمالي أو غير هذا، اذ لا ملازمة بين ترتب العقاب والهلاك على ارتكاب الشبهة وبين وجوب الاحتياط فيها شرعاً، نعم ان هذه الملازمة ثابتة كما عرفت بين ترتب العقاب على فعل شيء أو حرمة في الواقع وبين ترتبه على ترك شيء ووجوبه في الواقع، اذ لا منشأ لترتب العقاب هنا الا كون هذا الشيء حراماً وذاك الشيء واجباً في الواقع، بينما الأمر ليس كذلك في ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة.

ودعوى ان ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة انما هو بلحاظ شدة اهتمام المولى بأحكامه الواقعية حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وهذه الشدة هي وجوب الاحتياط وروحه.

مدفوعة بأن الكاشف عن شدة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية بماها من الملاكات حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، إنما هو ايجاب الاحتياط شرعاً لا ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة فانه اعم من ذلك، نعم إذا فرض

ان المكلف علم بانه كان من جهة ايجاب الاحتياط، فحينئذٍ وان كان كاشفاً عن شدة اهتمام المولى بها الا انه بالتبع، وأما بالأصالة فالكاشف عنها انما هو ايجاب الاحتياط.

وأما الروايات المذكورة، فهي لا تدل على ان ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة انما هو بلحاظ شدة اهتمام المولى باغراضه الواقعية، وإنما تدل على ترتب العقاب على ارتكاب الشبهة ولا تدل على أن هذا الترتب من جهة شدة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون من جهة ان الشبهة قبل الفحص أو من جهة العلم الاجمالي كل ذلك محتمل.

وبكلمة ان هذا البيان وان كان صحيحاً بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، لأن بيانها ببيان آثارها أمر عرفي ومعقول، وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فهو غير تام، لأن ترتب الدخول في النار والهلكة على الاقتحام في الشبهة وان كان يكشف عن تنجزها، الا ان تنجزها هل هو بايجاب الاحتياط أو العلم الاجمالي أو الاحتمال، فلا يتعين الأول.

وعلى هذا فما ذكره يتضح من أن الحكم الواصل إلى المكلف لو لم يكن وجوب الاجتناب والاحتياط لكانت القضية الشرطية كاذبة، لا يتم، لأنه ان أريد بالحكم الواصل وجوب الاحتياط فحسب، فيرد عليه انه لا فرق في صدق القضية الشرطية بين ان يكون الحكم الواصل ايجاب الاحتياط أو الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي أو الاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص، فإنه على جميع التقادير فالقضية الشرطية صادقة.

وان أريد بالحكم الواصل الحكم الواقعي الواصل بإيجاب الاحتياط فحسب، فيرد عليه ان الأمر ليس كذلك، اذ لا فرق بين ان يكون وصوله التنجيزي بإيجاب الاحتياط أو بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص، فإنه على جميع التقادير فالقضية الشرطية صادقة.

فالنتيجة ان هذه الروايات لا تدل على أكثر من كون الشبهة منجزة، لأنها إذا كانت منجزة، ترتب على الاقدام والاقترام فيها الدخول في النار والهلكة، وأما ان تسنجزها يجعل إيجاب الاحتياط بهذا اللسان أو بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال كما في الشبهة قبل الفحص، فهذه الروايات لو لم تكن ظاهرة في الثاني فلا ظهور لها في الأول فتكون مجملة، فلا دلالة لها على إيجاب الاحتياط.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان هذه المحاولة لاثبات دلالة هذه الروايات على إيجاب الاحتياط غير تامة، والصحيح ان مفادها الارشاد إلى ما استقل به العقل.

هذا اضافة إلى انها ضعيفة من ناحية السند.

وأما الطائفة الثانية: فمنها رواية جميل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل: (الأمور ثلاثة، أمر بين لك رشده فاتبعه وأمر بين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده إلى الله) ^(١). وتقريب الاستدلال بها على إيجاب الاحتياط، هو ان هذه الرواية تدل على ان الأمور على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حلال بين، القسم الثاني حرام بين، القسم الثالث مشتبّه بينهما، ولا كلام في القسمين الأولين، وإنما الكلام في القسم الثالث، والرواية تدل على وجوب رده إلى الله تعالى وهذا كناية عن وجوب الاحتياط فيه والاجتناب عنه عملاً هذا.

وقد علق بعض المحققين^(١) بتكثير على دلالة هذه الرواية على وجوب الاحتياط بوجوه:

الوجه الأول: ان الوارد في الرواية عنوان بين الرشد وبين الغي، وهذا العنوان انما يناسب المستقلات العقلية أي مدركات العقل العملي، فإذا ادرك العقل ان العمل الفلاني ظلم وقبيح وضلالة، وجب الاجتناب عنه، وإذا ادرك ان العمل الفلاني عدل وحسن وهداية لزم اتباعه، وأما إذا لم يدرك لا هذا ولا ذلك، بأن لا يكون من مسلمات العقل العملي، فرده إلى الله تعالى، بمعنى انه تعالى هو الحاكم فيه في مقابل الاعتماد على الاستحسان والظنون والتخمينات، وعلى هذا فالرواية اجنبية عن الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية هذا.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً فلان هذه الرواية حيث إنها صادرة من الشارع، فتكون ظاهرة في المولوية وحملها على إنها في مقام بيان المستقلات العقلية العملية بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لا في نفس الرواية ولا من الخارج، ومن هنا لا يكون المتبادر من بين الرشد وبين الغي في الرواية الحسن والقبح العقليين، بل الظاهر منهما بمناسبة صدور الرواية عن الإمام

عليه السلام الأمر والنهي المولويين الواصلين إلى المكلف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان لازم ذلك هو حمل الرواية على الارشاد إلى ما استقل به العقل العملي، ومن المعلوم ان هذا بحاجة إلى قرينة، لأنها ظاهرة في المولوية بقرينة صدورهما من المولى.

ومن ناحية ثالثة، ان هذا الحمل لا ينسجم مع ذيل الرواية وهو قوله: (وأمر اختلف فيه) إذ على ضوء حمل الرواية على المستقلات العقلية العملية، فلا موضوع للاختلاف فيها، لأن العقل العملي إما ان يدرك ان هذا الشيء حسن وعدل وذاك الشيء قبيح وظلم أو لا يدرك ولا رابع في البين، فاذن ليس هنا أمر اختلف فيه العقل، وعليه فكلمة اختلف فيه في ذيل الرواية، قرينة على انه لا يمكن حملها على المستقلات العقلية العملية.

وثانياً، ان في نفس الرواية قرينة على عدم امكان حمل بين الرشد وبين الغي على المستقلات العقلية وهي نسبة بين الرشد والغني إلى المخاطب في هذه الشريعة، فإنها تدل على ان الرشد والغني أمر نسبي لا مطلق، فلو كان المراد من الرشد والغني العقل العملي المستقل، فلا يمكن ان يكون نسبياً يعني ثابتاً في شريعة دون أخرى وطائفة دون طائفة أخرى، لوضوح ان حسن العدل لا يمكن ان يكون نسبياً وكذلك قبح الظلم.

والخلاصة ان كلمة لك في قوله (بين لك رشده) تدل على ان الرشد والغني أمر نسبي لا مطلق، وهو لا ينطبق على المستقلات العقلية العملية، لانها بينة الرشد والغني بنحو الاطلاق، وعلى هذا فلا يبعد ان يكون مورد الرواية المسائل الاعتقادية كما سوف نشير إليه.

وثالثا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرواية غير ظاهرة في ان المراد بالرشد والغبي، الرشد والغبي الشرعيان ولكنها غير ظاهرة في ان المراد بهما المستقلات العقلية، فانها اما ان تكون مجملة او مطلقة، و باطلاقها تشمل الاحكام الشرعية والمستقلات العقلية معا،

ودعوي، ان المستقلات العقلية من اكمل افراد بيّن الرشد والغبي، وعليه فالرواية منصرفة إلى اكمل افرادها،

مدفوعة، بان منشاء الانصراف إنما هو كثرة استعمال اللفظ في معنى أو في فرد من افراده بدرجة إذا اطلق اللفظ، كان ذلك المعنى او الفرد هو المتبادر منه دون الجامع، واما الاكلمية فلا تكون منشاء للانصراف .

الوجه الثاني: ما ذكره تفتّ من أنا لو سلمنا ان المراد من بيّن الرشد والغبي هو بيّن الرشد والغبي الشرعيان لا العقليان العمليان، فمع ذلك لا تدل الرواية على المقصود وهو وجوب الاحتياط، اذ من المحتمل كون الرواية بصدد بيان حجية الاجماع، والمراد من بيّن الرشد وبيّن الغبي المجمع على صحته والمجمع على بطلانه بقريئة جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لاما شك فيه، فان المختلف فيه قد يكون بيّن الرشد أو الغبي نسيبا.

والخلاصة انه كما يمكن حمل المختلف فيه على المشكوك، كذلك يمكن ان يجعله قريئة على ان المراد من بيّن الرشد او الغبي هو البيّن بنحو الاطلاق اثباتا اي المجمع عليه، وحينئذ فيكون مفاد الرواية وجوب اتباع الاول والاجتناب عن الثاني ورد ما اختلف فيه إلى الله تعالى.

والجواب ان هذا الوجه غير محتمل، وذلك لان بيّن الرشد أو الغبي على

أساس هذا الحمل متمثل في الاحكام الشرعية الضرورية القطعية فقط، لان هذا الصنف من الاحكام يبين الرشد أو الغي بنحو الاطلاق والمجمع عليه، وأما الاحكام النظرية فهي من الاحكام المختلف فيها وتكون من البين الرشد أو الغي نسبياً، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون العمل في الفقه مقتصرًا بالاحكام الضرورية أو القطعية وردّها غيرها من الاحكام النظرية المختلف فيها إلى الله تعالى، لوضوح ان هذا خلاف الضرورة الفقهية بل الشرع، بدهاه انه لا يمكن الاقتصار على العمل بها، لان نسبتها إلى جميع الاحكام الفقهية الشرعية لا تتجاوز عن نسبة خمسة أو ستة بالمائة بنسبة تقريبية، ولهذا لا تحل مشاكل الإنسان الكبرى في حياته العامة.

والخلاصة ان يبين الرشد أو الغي، تارة يراد منه المعنى النسبي كما هو الظاهر من الرواية، وأخرى يراد منه المعنى المطلق المساوق للمجمع عليه بين الفقهاء من زمن المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا، ومن الواضح ان المعنى المطلق منه انما ينطبق على الأحكام الضرورية أو القطعية في مقابل الأحكام النظرية المختلف فيها غالباً، ومن المعلوم انه لا يمكن ان يراد منه المعنى المطلق لأنه خلاف الضرورة، فاذا لابد من حمل الرواية على المعنى النسبي.

الوجه الثالث: ما ذكره تت من أنه لو فرض ان المراد من المختلف فيه المشكوك ولكن الشك لابد أن يضاف إلى ما أضيف اليه التبين، بمعنى ان الرواية تدل على أن الأمور على ثلاثة أقسام: أمر يبين لك رشده، أمر يبين لك غيّه، أمر يشك في رشده وغيّه، فإذا شك في ذلك، فمقتضى هذه الرواية رده إلى الله تعالى وعدم جواز الدخول فيه، ولكن ادلة البراءة وان كانت

عقلية واردة عليها ورافعة للشك في أنه رشد أو غيّ وجداناً، إذ لا شبهة في أن أصالة البراءة وان كانت عقلية، فهي رشد وتجعل ارتكاب الشبهة من بين الرشد لا الضلال، وعلى الجملة فالشك في الحكم الشرعي ان كان بعنوان انه بين الرشد و الغي، فأصالة البراءة سواء أكانت شرعية أم عقلية، واردة عليها ورافعة لموضوعها وهو الشك في أنه بين الرشد أو الغي، باعتبار ان الأصالة من بين الرشد، والعمل بها بارتكاب الشبهة رشاد لا ضلال، نعم إذا كان الشك في الحلية والحرمة، فلا تكون أصالة البراءة رافعة لموضوعها وهو الشك فيها لا وجداناً ولا تعبداً، وعلى هذا فلا يمكن للاخباري ان يثبت بها وجوب الاحتياط على الفرض الأول في مقابل الأصولي، وعلى الثاني فهي تصلح ان تعارض ادلة البراءة الشرعية.

وان شئت قلت انه لا شبهة في أن أصالة البراءة رشاد وليست بضلال وغيّ، فلهذا تكون واردة على الرواية ورافعة لموضوعها وهو الشك في الرشد والغيّ وجداناً، نعم لو كان المراد من بين الرشد بين الحل والحرمة، لم تكن أصالة البراءة الشرعية حاکمة عليها فضلاً عن أصالة البراءة العقلية، لأن هذه الرواية تدلّ على وجوب الاحتياط في موارد الشك بالحل والحرمة، وأدلة البراءة الشرعية تدل على الترخيص في هذه الموارد، وعليه فتقع المعارضة بينهما، فاذن تكون هذه الرواية واردة على أصالة البراءة العقلية ومعارضة لأصالة البراءة الشرعية.

ويمكن المناقشة فيه، ان عنوان بين الرشد والغيّ تارة يلحظ بنحو الموضوعية، بأن يكون المراد من الرشد الحق ومن الغيّ الباطل، وأخرى

يلحظ بنحو المعرفية الصرفة للحلال والحرام، فالرشد عنوان صرف للحلال والغيّ عنوان صرف للحرام.

أما على الأول، فلا ينطبق عنوان بين الرشد وبين الغيّ على الحلال والحرام المعلومين، لأن الحلية والحرمة كليهما حق لا ان الحلية حق والحرمة باطلة، وعلى هذا فلا ينطبق الا على العقائد، سواء أكانت على مستوى الدين أم كانت على مستوى المذهب، فإذا كان المذهب بين الرشد يعني حقاً لزم اتباعه، وإذا كان بين الغي يعني باطلاً وجب رفضه، وأما إذا كان المختلف فيه فلا يدرى انه حق أو باطل، فيجب التوقف فيه وردّه إلى الله تعالى إلى ان يظهر الحق له.

وعلى هذا فالرواية اجنبية عن الدلالة على إيجاب الاحتياط في الأحكام الشرعية عند الشك والجهل بها، كما أنه لا موضوع حيثنذ للتمسك بأصالة البراءة العقلية، ضرورة انه لا مجال لها في العقائد ولا موضوع لها فيها، لأنها اصول عملية عقلية وتعين الوظيفة العملية في الخارج ولا ترتبط بالعقائد.

وأما على الثاني، فحيث إن بين الرشد وبين الغي عنوانان للحلال والحرام الواقعيين، فما دام الحكم الواقعي من الحلال والحرام مشكوكاً في الواقع كان عنوانهما أيضاً مشكوكاً، لوضوح أنه لا يعقل ان يكون المعنون مشكوكاً دون العنوان الثاني فيه، لأنه خلف فرض انه عنوان له.

وعليه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا ترفع الشك في أنه حلال أو حرام في الواقع، كذلك لا ترفع الشك في أنه رشد أو غيّ، على أساس ان هذا

الشك يرجع إلى الشك في أنه حلال أو حرام، والمفروض ان القاعدة لا ترفع هذا الشك، نعم لو لم تتم دلالة الرواية على وجوب الاحتياط ولا أدلة أصالة البراءة الشرعية، فالمرجع قاعدة القبح وهي تدفع العقاب فحسب ولا ترفع الشك، ولا تثبت ان موردها بيّن الرشد، أجل أنها بنفسها من بيّنة الرشد.

وأما إذا كان الشك في الحلية والحرمه الظاهرتين في مورد، بمعنى انا لا ندري ان المجمعول فيه أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاحتياط الشرعية، فيكون المرجع قاعدة القبح فيه وهي تدفع المؤاخذة والعقوبة عن هذا المورد بدون ان ترفع الشك عنه، فالقاعدة بلحاظ انها تدفع المؤاخذة والعقوبة جزماً من بيّنة الرشد.

والخلاصة انه لو كان المراد من المختلف فيه في الرواية المشكوك فيه من الحلال والحرام الواقعيين، لكانت الرواية دالة على وجوب التوقف ورد حكم الشبهة إلى الله تعالى، وحينئذ فالرواية واردة على أصالة البراءة العقلية هذا.

والصحيح في المقام ان يقال، انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط، أما أولاً فلان الرواية ضعيفة سنداً فلا يمكن الاستدلال بها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً ولكنها ضعيفة من حيث الدلالة، لأن الوارد فيها عنوان بيّن الرشد وبيّن الغي وما اختلف فيه، وكلمة الرشد ظاهرة في الحق وكلمة الغي ظاهرة في الباطل، ولا يمكن تطبيقهما على الحلية والحرمه، لأن كليهما حق صادر من الشارع، واطلاق

الباطل على الحرام باعتبار فعل الحرام وارتكابه، لأنه مبغوض وباطل لا حرمة التي هي حكم شرعي، فشرب الخمر غي وباطل لا حرمة لأنها حق ورشد وراذعة عن الغي، وعلى هذا فالرواية ظاهرة في المسائل الاعتقادية كمذهب الجبر والتفويض ونحوهما من المذاهب الباطلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان المراد من الرشد والغبي في الرواية المعنى النسبي لا المعنى المطلق، وتدل على ذلك قوله فيها (بين لك رشده وبين لك غيّه)، فان كلمة لك قرينة على أن المراد منهما المعنى النسبي لا المعنى المطلق.

ومن هنا يظهر انه كما لا يمكن حمل بين الرشد وبين الغبي في الرواية على الحلية والحرمة أو الحلية والوجوب المعلومين، باعتبار ان هذا الحمل بحاجة إلى قرينة والا فالظاهر منهما الحق والباطل، كذلك لا يمكن حملهما على المعنى المطلق المجمع عليه بين الكل، باعتبار انه لا يمكن حملهما بهذا المعنى على المذاهب المختلفة، لأن الحق والباطل فيها نسبي لا مطلق، هذا اضافة إلى أن في الرواية قرينة على أن المراد منهما المعنى النسبي لا المعنى المطلق كما عرفت.

فالتنتيجة ان الرواية اجنبية عن الدلالة على وجوب التوقف والاحتياط وردّ علم الشبهة إلى الله تعالى.

الرواية الثانية: رواية نعمان بن بشير، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول:

(حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك ان يوقع فيه الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله

تعالى محارمه^(١).

وتقريب الاستدلال بها، انها تدل على وجوب الانتقاء عن الشبهات وهو عبارة أخرى عن ايجاب الاحتياط فيها، ولا يرد على الاستدلال بها شيء من الاشكالات المتقدمة التي اوردت على الرواية الأولى، فاذن لا مانع من الاستدلال بها على وجوب الاحتياط من قبل تلك الاشكالات، وهل هنا مانع آخر عن الاستدلال بها على ايجاب الاحتياط أو لا؟

والجواب، ان السيد الاستاذ^(٢) تئذ قد ابدى بوجود مانع آخر عن الاستدلال بها بتقريب، ان الترخيص الظاهري الثابت بأدلة البراءة الشرعية داخل في الحلال البين، لأن المراد منه أعم من الحلال الواقعي والظاهري.

وان شئت قلت: ان المراد من الحلال البين هو الحلال الذي تكون حليته مبيّنة في الشريعة المقدسة، سواء أكانت واقعية أم ظاهرية كما هو مقتضى الاطلاق، فاذن ما ثبت انه حلال ظاهراً بادلة البراءة الشرعية، فهو داخل في الحلال البين وان كانت مشتبهاً في الواقع، الا انه لا أثر لهذا الاشتباه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية، اذ لا شبهة في انها داخله في الحلال البين ظاهراً من قبل الشرع وان كان مشتبهاً بلحاظ الواقع.

وللسنقد فيه مجال، لأن هذه المناقشة مبنية على اعتراف الاخباري بسبوت الحكم الترخيصي في الشبهات التحريمية كالأصولي، والمفروض ان الاخباري لا يعترف بذلك ولا يقول بالترخيص بل يقول بوجود الاحتياط

١ - الوسائل ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٤.

٢ - مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٠١.

فيها، فإذاً لا محالة يكون المراد من الحلال البين والحرام البين، الحلال والحرام الواقعيين لا الأعم منهما ومن الحلال والحرام الظاهريين، والمراد من الشبهات بينهما، الشبهات بين الحلال والحرام الواقعيين.

ومن هنا يظهر ان قياس مشكوك الحرمة بمشكوك الطهارة قياس مع الفارق، فإن الاخباري لا يعترف بأصالة الحل في الشبهات التحريمية، ويعترف بأصالة الطهارة في موارد الشك في الطهارة والنجاسة مطلقاً حتى في الشبهات الحكمية، فإذاً قياس مشكوك الحرمة بمشكوك النجاسة قياس مع الفارق، كما ان قياس الشبهات الحكمية بالشبهات الموضوعية قياس مع الفارق، لأن جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية مورد الاتفاق بين الأصوليين والخباريين، ولهذا تدخل في الحلال البين، بينما الشبهات الحكمية التحريمية مورد الخلاف بينهما فلا تكون من الحلال البين الانسيباً، ولكن من الواضح ان المراد من قوله حلال بين وحرام بين، البين المطلق لا النسبي وهو لا ينطبق الا على الحلال والحرام الواقعيين، فانهما قد يكونان من البين عند الكل في الشريعة المقدسة وقد يكونا من المشتبه فيهما.

فالنتيجة ان هذه المناقشة لا أساس لها.

وهنا مناقشة أخرى^(١)، وهي أن مورد وجوب الاحتياط انما هو احتمال وقوع المكلف في الحرام الواقعي، فإذا شك المكلف في أن شرب اللبن حلال أو حرام، فبطبيعة الحال يكون في ارتكابه احتمال الوقوع في الحرام. وأما مورد هذه الرواية هو ان ارتكاب الشبهة يوشك الوقوع في الحرام

البين ومعرض له، وفي مثل هذا يكون العقل مستقلاً بوجود الاجتناب عن هذه الشبهة التي يكون اقتحامها معرضاً للاقتحام في الهلكة والعقوبة، حيث إنه يسهل الطريق إلى الوقوع في الحرام ويجعله في معرض ذلك، وعليه فيكون مفاد الرواية ارشاد إلى ما استقل به العقل من وجوب الاجتناب عنها لا ان مفادها وجوب الاحتياط فيها مولوياً.

ويمكن نقد هذه المناقشة، أما أولاً فلأن مورد الرواية لا يختلف عن مورد الاحتياط، لأن مورد الاحتياط ومنشأه احتمال الوقوع في الحرام الواقعي إذا ارتكب الشبهة ولم يجتنب عنها، وهذا هو مورد الرواية، لأن الوارد فيها: (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ولكن من المعلوم ان المراد من الوقوع في الحرام، الوقوع في الحرام المحتمل، حيث إن الوقوع في الشبهات لا يلزم الوقوع في الحرام، فلا محالة يكون المراد هو الوقوع في الحرام المحتمل وجوده في الواقع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان قوله: (من وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ليس معناه ان الوقوع فيها يقرب إلى الوقوع في الحرام البين ويسهل الطريق إليه، بل معناه ما عرفت من أن الوقوع فيها وقوع في الحرام المحتمل، وان وجوب الاجتناب فيها انما هو من هذه الناحية لا من ناحية انه يقرب إلى الوقوع في الحرام المعلوم.

وثانياً، ان منشأ وجوب الاحتياط هو اهتمام المولى بالحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات حتى في موارد الاشتباه والاختلاط لا

مجرد احتمال الوقوع في الحرام، وهذا هو المنشأ لوجوب الاجتناب في المقام أيضاً.

وأما قوله بعد ذلك (كالراعي حول الحمى يوشك ان يقع فيه)، فلا يصلح ان يكون قرينة على ذلك، أما أولاً، فلأن ذلك مجرد تشبيه ولا يدل على أكثر من ذلك، وثانياً، انه لا يدل على أنه يوشك ان يقع في الحمى البين، بل الظاهر منه احتمال الوقوع في الحمى الواقعي وان لم يعلم به تفصيلاً.

وأما قوله: (وان حمى الله تعالى محارمه)، فهو لا يدل على ذلك أيضاً، لأن مفاده ان المحرمات الالهية الواقعية حمى الله تعالى وارتكاب الشبهات يوجب احتمال الوقوع فيه، وليس مفاده ان ارتكابها يوشك ويقرب الانسان إلى الوقوع في حمى الله المعلوم تفصيلاً.

إلى هنا قد تبين انه ليس في الرواية ما يدل على ان موردها يختلف عن مورد وجوب الإحتياط.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه المناقشة تامة كبروية، وهي ان إرتكاب الشبهة إذا كان في معرض الوقوع في الحرام البين، لم يجز بحكم العقل ولكنها ليست مفاد الرواية، باعتبار ان هذه الكبرى لا تنطبق لاعلى الشبهة المنجزة كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي أو الشبهة قبل الفحص، ولاعلى الشبهة غير المنجزة كالشبهة البدوية بعد الفحص، على أساس ان الاصل الأولي فيها أصالة البراءة، أما عدم انطباقها على الاولى، باعتبار ان وجوب الاجتناب عنها انما هو من جهة احتمال العقوبة على نفس ارتكابها

بالعلم الاجمالي أو الاحتمال لا من جهة ان ارتكابها يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين، أو فقل ان حكم العقل بوجود الاجتناب عنها انما هو من جهة ان ارتكاب نفس هذه الشبهات احتمال العقوبة، لان ارتكابها يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين المنجز وعصيانه.

وأما عدم انطباقها على الشبهة غير المنجزة، باعتبار ان ارتكابها لا يؤدي إلى احتمال الوقوع في الحرام البين ولا يصلح ان يكون منشأ لذلك لوجود الاصل المؤمن فيها، لان المكلف لا يرتكب الشبهة غير المنجزة إلا من جهة القطع بالأمن وعدم العقوبة عليه.

إلى هنا قد تبين امران:

الأمر الاول، ان ماهو مقصود الاخباري هو ايجاب الاحتياط ووجوب الاجتناب عن الشبهات، باعتبار ان في ارتكابها احتمال الوقوع في الحرام وهذا هو المستفاد من الرواية.

الأمر الثاني، ان وجوب الاجتناب عن الشبهة على أساس ان ارتكابها في معرض ارتكاب الحرام البين المنجز، والحاكم بهذا الوجوب هو العقل، والرواية حينئذٍ ارشاد السيه ولا تدل على الحكم المولوي، ومن هنا يكون استدلال الاخباري بهذه الرواية على وجوب الاحتياط انما هو على ضوء الامر الاول دون الثاني، باعتبار ان الاخباري يقول بوجود الاحتياط المولوي الطريقي.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الرواية ظاهرة في الأمر الثاني، فعندئذٍ تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام ولا تدل على وجوب الاحتياط

شرعاً بل إرشاد إلى ما استقل به العقل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان محارم الله متمثلة في المحرمات الواقعية لا في الاعم منها ومن المحرمات الظاهرية، لان المحرمات الظاهرية ليست لها شأن في مقابل المحرمات الواقعية، بل هي في طولها وناشئة عن شدة اهتمام المولى بالحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادي الواقعية، ومن هنا لا يكون ايجاب الاحتياط حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي وفي عرضه، بل هو في طوله وناشئ من شدة اهتمام المولى بماله من الملاك والمبادي حتى في حال الاشتباه والالتباس، فلا يكون ايجاب الاحتياط الا ابراز لاهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى في موارد الاشتباه.

إلى هنا قد تبين ان حمى الله تعالى عبارة عن محرماته الواقعية بما لها من المبادي والملاكات، ولكن شدة اهتمام المولى بالحفاظ عليها حتى في موارد الشك تدعوه إلى ايجاب الاحتياط، وليس هذا توسعة لدائرة حمى الله وجعلها الاعم من المحرمات المعلومة والمحرمات المشكوكة، بل حمى الله عبارة عن المحرمات الواقعية بدون التقييد بالعلم بها.

والصحيح في المقام ان يقال انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط أما أولاً، فلأنها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً، الا ان المتفاهم العرفي من قوله عليه السلام (وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)،

هو ان الشبهات منجزة بمنجز في المرتبة السابقة، بقرينة ان الاتقاء عنها استبراء لدينه وعرضه وحفظ له ، ولهذا قال (ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام)، ومعلوم ان المراد من الحرام، الحرام المنجز، إذ لا محذور للوقوع في الحرام غير المنجز ولا أثر له كما ان الاتقاء عنه ليس استبراء لدينه وعرضه وإنما يكون ذلك إذا كان منجزاً.

ودعوى ان تنجز هذه الشبهات انما هو بنفس دلالة هذه الرواية على وجوب الاحتياط.

مدفوعة بان ذلك خلاف الظاهر من الرواية، لان قوله (وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس) لا يدل على وجوب الاحتياط فيها، لانه في مقام بيان الشبهة في مقابل الحلال البين والحرام البين بدون النظر إلى حكمها.

وقوله بعد ذلك (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه) يدل بمقتضى التفريع ان الشبهات المزبورة التي لا يعلمها كثير من الناس منجزة في المرتبة السابقة لا بإيجاب الاحتياط، لان هذا اللسان ليس لسان وجوب الاحتياط شرعاً، بل هو لسان وجوب الاجتناب عقلاً عن الشبهات بما هي شبهات، بملاك انه تقوى واستبراء للدين في المرتبة السابقة وان الوقوع فيه وقوع في الحرام أي الحرام المحتمل المنجز والافلا محذور في ارتكابه، فإذا تدل الروايه على ان الشبهات منجزة بمنجز في المرتبة السابقة، وأما ان هذا التسنجز من جهة وجوب الاحتياط أو من جهة أخرى، فالرواية لاتدل على تعيين شيء منهما.

فالتسجزة انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على ايجاب الاحتياط

لاسنداً دلالة.

الرواية الثالثة: مقبولة عمر بن حنظلة في حديث الأمور ثلاثة (أمر بين رشده فمتبع وأمر بين غيّه فمجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله تعالى)^(١) ثم استشهد بقول (الإمام عليه السلام) في ذيل الحديث النبوي (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم) وتقريب الاستدلال بها انه تدل على وجوب التوقف عند الشبهة وردحكما إليه تعالى.

والجواب، انه لا يمكن الاستدلال بالتثليث الوارد في كلام الإمام عليه السلام على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمة البدوية بعد الفحص، لانه وارد في الخبرين المتعارضين الذين احدهما المجمع عليه والاخر شاذ نادر وهو أمر مشكل يردحكمه إلى الله تعالى، ومعنى ذلك عدم الاعتماد عليه في مقام استنباط الحكم الشرعي.

وبكلمة واضحة ان الرواية وان كانت مشهورة ومجمع عليها بين الاصحاب فهي المتبع في مقام المعارضة، وأما الرواية الاخرى التي هي كانت شاذة ونادرة، فهي ليست بحجة ولا يمكن الاعتماد عليها في مقام الاستنباط، وهذه هي المراد من الأمر المشكل في الرواية، لأن للأمر المشكل وجهين فلا يمكن الاخذ بأي واحد منهما، لانه لا يكون حجة في سبب منهما، فيكون الاخذ باي واحد منهما اخذ بغير الحجة، وهذا المعنى لا ينطبق على مشكوك الحلية والحرمة، لأن له وجهاً واحداً فلا يجوز الأخذ به من هذا الوجه وهو

وجه حرمة لا وجه حليته، وإنما ينطبق على الرواية الشاذة النادرة التي لا تكون حجة في مقابل الرواية المشهورة، ويؤكد ذلك التعبير بالاتباع، فإنه يناسب الدليل ولا يصح اضافته إلى الحكم، إذ لا معنى لاتباع معلوم الحلية أو معلوم الحرمة، وعلى هذا فالدلالة على ثلاثة أنحاء، دليل بين الصحة يتبع، ودليل بين البطلان فيجتنب، ودليل مشكل وملتبس، فيرد إلى الله تعالى اي لا يؤخذ باحتمال صحته ولا باحتمال فساده.

فالتنتيجة ان الرواية من ناحية تقسيم الإمام عليه السلام لا تدل على وجوب الاحتياط، لأن التقسيم ناظر إلى الخبرين المتعارضين كان أحدهما مجمع عليه بين الأصحاب والآخر شاذ ونادر، والشاذ هو المشكل يرد حكمه إلى الله تعالى.

ان قلت، أنه على هذا فما معنى استشهاد الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب الحرام وهلك من حيث لا يعلم) فان التثليث في كلام الإمام عليه السلام لا ينطبق على التثليث في كلام النبي الاكرم صلى الله عليه وآله، لأن الأول ناظر إلى دلالة الدليل والثاني ناظر إلى الحكم الشرعي.

قلت، ان الاستشهاد انما هو بلحاظ الامر المشكل لامطلقاً، إذ لا حاجة في معرفة حكم الأمر البين الرشد او الغي إلى الاستشهاد بمديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وأما الاستدلال بالتثليث بقول النبي الاكرم صلى الله عليه وآله فايضاً غير تام، لانه لا يدل على وجوب الاحتياط، اذ قوله صلى الله عليه وآله: (فمن ترك الشبهات نجى من

المحرمات)، يدل على ان في ترك الشبهات عملاً نجاة من المحرمات، والمراد من المحرمات، المحرمات المحتملة المنجزة في المرتبة السابقة، وذلك بقريئة قوله ﷺ: (ومن أخذ بالشبهات أرتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)، فإنه يدل على أمرين، الأول أن المراد من الأخذ بالشبهات، ارتكابها والاتبان بها بقريئة قوله ﷺ (ارتكب المحرمات)، وليس المراد من الأخذ، الاخذ بالدلالة المشتبهة، الثاني ان المراد من المحرمات، المحرمات المحتملة المنجزة في المرتبة السابقة، فاذا ن مفاد قول النبي ﷺ ارشاد إلى ان الشبهة منجزة في المرتبة السابقة ولايدل على انها منجزة بايجاب الاحتياط اوبالعلم الاجمالي أو بالإحتمال كما في الشبهة قبل الفحص، فيكون مجملاً من هذه الناحية فلايمكن الاستدلال به.

فالتنتيجة ان هذه الطائفة بتمام رواياتها لاتدل على إيجاب الاحتياط، لانها جميعاً ضعيفة من ناحية السند والدلالة معاً فلا يمكن الإستدلال بها. وأما الطائفة الثالثة: من الروايات التي استدل بها على وجوب الاحتياط المتمثلة في الروايات الآمرة بالاحتياط، فهي تقسم إلى عدة أصناف:

الصف الاول : صحيحة عبد الرحمان (قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء، فقال لا، بل عليهما ان يجري كل واحد منهما الصيد، قلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك، فلم ادر ماعليه، فقال إذا أصبتم بمثل هذا فلم

تدروا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا^(١).

وتقريب الاستدلال بها، ان المشار اليه بكلمة هذا في قوله ﷺ (إذا اصبتم بمثل هذا) واقعة الصيد التي هي مرددة بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة الحكمية، بمعنى ان الجزاء الواجب على الرجلين الذين اصابا صيداً في حال الاحرام مردد بين الواحد والاثنين وكل واحد منهما لا يدري ان جزاءً واحداً عليهما معاً أو على كل واحد منهما جزاءً مستقلاً، ومورد الصحيحة وان كان الشبهة الحكمية المرددة بين الأقل والأكثر، إلا أنها بمقتضى قوله ﷺ (إذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط) تدل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الحكمية، سواء كانت الشبهة مرددة بين الأقل والأكثر ام بين المتباينين، اذ يكفي في صدق المثل كون الشبهة حكمية وان لم تكن مرددة بين الأقل والأكثر، لان القاسم المشترك بين جميع الشبهات الحكمية هو كون الشبهة في الحكم وان كانت مختلفة في الموضوع، وهذا المقدار يكفي في صدق المثل هذا.

وللمناقشة فيه مجال بتقريب ان المشار اليه كلمة هذا في الرواية كما يحتمل ان يكون أصل واقعة الصيد المرددة بين الأقل والأكثر، يحتمل ان يكون السؤال الأخير للسائل بمعنى ان المكلف إذا ابتلي بسؤال لا يعلم جوابه، فوظيفته الاحتياط وعدم الافتاء حتى يسأل ويعلم حكم المسألة، وعلى هذا فالصحيحة على الاحتمال الأول تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، وأما على الاحتمال الثاني، فتكون اجنبية عن الدلالة على وجوب

١ - الوسائل ج ١٣ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها ح ٦.

الاحتياط، لأن مفادها على ضوء هذا الاحتمال النهي عن الافتاء بغير العلم. وبكلمة ان المشار إليه بقوله بمثل هذا ان كان مسألة الصيد، فالصحيحة حينئذ وإن كانت تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية بالتقريب الذي تقدم، إلا أن قوله ﷺ فيها (حتى تسألوا وتعلموا) قرينة على أن الشبهة قبل الفحص، وعليه فوجوب الاحتياط فيها عقلي وليس شرعي، فإذن قوله ﷺ في الصحيحة (فعليكم بالاحتياط) ارشاد إلى حكم العقل به، وان كان المشار إليه بقوله (بمثل هذا الحكم المسؤول عنه)، فالمراد من الاحتياط، الاحتياط في الفتوى، يعني لا يجوز الافتاء بغير العلم، لان حرمة الافتاء بغير العلم أمر مسلم ولا إشكال فيها، سواء فيه القول بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية أم لا.

ثم أن الظاهر من الصحيحة الاحتمال الثاني دون الاحتمال الأول، باعتبار أن الحكم المسؤول اقرب إلى كلمة هذا من واقعة الصيد، ولو لم تكن ظاهرة في الثاني لم تكن ظاهرة في الأول أيضاً، فتكون الصحيحة مجملة من هذه الناحية فلا تدل على وجوب الاحتياط، هذا إضافة إلى انها لو كانت ظاهرة في الاحتمال الأول، فأيضاً لا يدل على وجوب الاحتياط شرعاً في الشبهة الحكمية، باعتبار أن الشبهة في مورد الصحيحة قبل الفحص، فيكون وجوب الاحتياط فيها عقلياً لا شرعياً كما مرّ.

بقي هنا أمور:

الأمر الأول، ما ذكره بعض الأصوليين من أن قوله ﷺ في الصحيحة (بمثل هذا) إذا كان إشارة إلى السؤال الأخير للسائل، فالظاهر دلالة

الصحيحة على أن حكم الواقعة المشتبه وجوب الاحتياط دون البراءة،
وحينئذ فيتم الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية كما
هو محل البحث في المقام.

والجواب، أنه ان كان إشارة إلى السؤال الأخير للسائل، فلا يمكن ان
تكون الصحيحة دالة على ان حكم المشتبه الاحتياط في المسألة دون البراءة،
لأن معنى الرواية على هذا إذا اصبتم بمثل هذا أي السؤال عن حكم المسألة
فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط في الفتوى يعني عدم الافتاء بأحد طرفي
المسألة قبل تحصيل العلم به، ومعنى الاحتياط فيها التوقف عنها، باعتبار أنها
فتوى بغير العلم وهي تشريع ومحرم، وعليه فيكون المراد من قوله عليه السلام
(فعليكم بالاحتياط) أي الاحتياط في الفتوى بقربنة قوله عليه السلام (تسألوا حتى
تعلموا) ولا يمكن أن يراد من الاحتياط الاحتياط في المسألة، لأن الخطاب
بالاحتياط متجه إلى السائل الذي لا يدري حكم المسألة الذي سئل عنه،
وعليه فالجواب بالاحتياط مع عدم العلم بحكم المسألة ظاهر في عدم الافتاء
بأحد طرفيها لا الإحياط في المسألة عملاً، كما أنه ليس المراد منه عدم
الافتاء بالبراءة فحسب، فإنه لا يناسب جعل الاحتياط مغي بالعلم بالمسألة،
فإن معنى ذلك هو عدم الافتاء بكلا طرفي المسألة.

الأمر الثاني، أن مورد الصحيحة من دوران الأمر بين الأقل والأكثر
الارتباطين على أساس ظهورها في ذلك ولا يمكن حملها على الأقل والأكثر
الاستقلاليين، لأن الوارد في الصحيحة التردد بين ان يكون عليهما جزاء
واحد وان يكون على كل منهما جزاء، نعم لو كان الوارد فيها التردد بين

جزاء واحد عليهما معاً وبين جزائين عليهما كذلك، كانت الصحيحة ظاهرة في الأقل والأكثر الاستقلايين، فإذا كانت الصحيحة ظاهرة في الأقل والأكثر الإرتباطيين، فذهب جماعة منهم المحقق النائيني تثنؤً إلى وجوب الاحتياط فيما لكن لا من جهة الصحيحة بل من جهة عدم إنحلال العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وحينئذٍ فوجوب الاحتياط فيها مستند إلى العلم الإجمالي لا إلى هذه الصحيحة، وحينئذٍ يكون مفادها إرشاداً إلى حكم العقل لا تأسيساً هذا.

ولكن الصحيح هو إنحلال العلم الإجمالي في مسألة الأقل والأكثر الإرتباطيين، ومقتضى القاعدة فيها إصالة البراءة دون الاحتياط، فالنتيجة إنه لا إشكال في المسألة من هذه الناحية.

الأمر الثالث، إن مورد الصحيحة الشبهة الحكمية الوجوبية ولا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين والأصوليين معاً، فإذن لا بد من رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب.

والجواب، انه لا يمكن رفع اليد عن ظهورها في وجوب الاحتياط وحملها على الاستحباب بمجرد قيام الاجماع أو الشهرة على خلافها، لما تقدم من ان مثل هذا الاجماع لا يكون حجة في نفسه حتى يكون كاسراً لصحة الرواية، فاذن لا بد من الاخذ بظهور الصحيحة وطرح الاجماع المدعى في المسألة.

وبكلمة ان الصحيحة لو كانب ظاهرة في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية، فلا بد من الاخذ بها ولا يمكن رفع اليد عن ظهورها بسبب

دعوى الاجماع او الشهرة على خلافها ولكنها لاتدل على ذلك، باعتبار ان الشبهة في موردها قبل الفحص ووجوب الاحتياط فيها عقلي.

الصف الثاني: معتبرة عبد الله بن وضاح (قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى على القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عني الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة يؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذٍ وافطر ان كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل، فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لديك)^(١)، وتقريب الاستدلال بها ان في هذه المعتبرة احتمالين:

الاحتمال الاول: ان يكون المراد من الحمرة فوق الجبل، الحمرة المشرقية التي ترتفع عن افق المشرق بإستتار القرص في افق المغرب، والسائل يحتمل ان يكون لذهاب هذه الحمرة عن الافق دخل في تحقق المغرب، وعلى هذا فالشبهة عندئذٍ تكون حكمية، حيث انه لا يعلم حكم المسألة شرعاً، فإذن لا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، اذ لا يمكن حمل الامر بالاحتياط على الامر الجدي، لوضوح ان السؤال عن حكم المسألة إذا كان متجهاً إلى الإمام عليه السلام، كان عليه بيان الحكم الواقعي ورفع الشبهة، إما ببيان ان ذهاب الحمرة شرط في تحقق المغرب أو انه ليس بشرط فيه، ولا معنى لان يأمر الإمام عليه السلام بالاحتياط في المسألة، لان ذلك شأن الجاهل بالواقع العالم به، ولهذا لا بد من حمل المعتبرة على التيقية، وان الامر بالاحتياط ليس جدياً بل هو كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب في المسألة،

بقرينة أنها موضع الخلاف بين العامة والخاصة، لان العامة يقولون بان المغرب يتحقق باستتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية غير معتبر في تحققه، و الخاصة يقولون باعتباره في تحقق المغرب، فلذلك تحمل المعتبرة على التقية، بمعنى ان الإمام عليه السلام بين الحكم الواقعي وهو اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق المغرب في هذه المعتبرة بلسان التقية، فإذن قوله عليه السلام في المعتبرة (تأخذ بالحائط لدينك) كناية عن اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في دخول المغرب لانه في مقام بيان وجوب الاحتياط.

والخلاصة انه لا يمكن ان يأمر الإمام عليه السلام السائل بالاحتياط في الشبهة الحكمية، لان وظيفته عليه السلام رفع الاشتباه وبيان الحكم الواقعي له فيها، إلا ان يكون هناك سبب وعلة لذلك ولا سبب في المقام إلا التقية، فاذن يكون أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط انما هو للتقية ولكن مقصوده بيان الحكم الواقعي بهذا اللسان هذا.

ولبعض المحققين^(١) تنكّر في المقام كلام وحاصله، انه يمكن حمل الرواية على الجدل اعلى التقية، بتفريت ان ذهاب الحمرة المشرقية لا يكون دخيلاً في تحقق المغرب بنحو الموضوعية والشرطية بل هو معرف وطريق إلى مرتبة من استتار القرص، فانه إذا وصل إلى هذه المرتبة تحقق المغرب، والكاشف عن ذلك في الخارج هو ذهاب الحمرة، وحيث ان في بعض البلدان يتحقق تلك المرتبة من الاستتار للقرص قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة، فيكون الكاشف - وهو ذهاب الحمرة - اخص من المنكشف، فمن أجل ذلك أمر

الإمام عليه السلام بالاحتياط في الكاشف، إذ حينئذٍ يصح التعبير عنه بالاحتياط، على أساس ان الاحتياط حكم ظاهري طريقي للحفاظ على الواقع، فإذا ان يكون الاحتياط عن جد للثبوتية.

وفيه، ان ما افاده تثبت من ان ذهاب الحمرة المشرقية معرف وطريق إلى درجة من استتار القرص من دون ان يكون له دخل في الموضوع وان كان صحيحاً وهو الظاهر منه عرفاً إذا اخذ في لسان الدليل كعنوان التين المأخوذ في لسان الآية المباركة وهي قوله تعالى: (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود)^(١)، فإن الظاهر منه انه مأخوذ بنحو المعرفية الصرفة للموضوع وهو الفجر الواقعي من دون ان يكون له دخل في تحققه، ولكن حمل الاحتياط على الكاشف خلاف الظاهر، بل الظاهر منه بيان الحكم الواقعي بلسان الاحتياط لظهور الرواية في كون الشبهة في موردها حكمية لاموضوعية، حيث ان السائل لا يعلم ان المغرب يتحقق بظهور الحمرة المشرقية أو بذهابها عن فوق الجبل، فالإمام عليه السلام بين بقوله - (أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك) ان المغرب يتحقق بذهاب الحمرة لا بظهورها، والتعبير بالاحتياط إنما هو للثبوتية وليس بجد.

ويحتمل ان يكون المراد من الاحتياط، الاحتياط في استتار القرص، بعمى ان السائل يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص ولكنه شك فيه، ويحتمل ان ظهور الحمرة فوق الجبل لا يكون علامة لاستتار القرص بحيث

لوقام شخص فوق الجبل لرأى شمساً فوق الافق، وعلى هذا فالشبهة موضوعية ومقتضى القاعدة الاحتياط، لأن الشك فيها ليس في ثبوت التكليف بل في سقوطه.

وبكلمة ان المكلف إذا كان يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص عن الافق ولكنه شاك في استتاره، وعلى هذا فالرواية خارجة عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في الشبهة الحكمية لا الموضوعية، هذا إضافة إلى ان مورد الرواية لو كان الشبهة الموضوعية، كان الشك في فراغ الذمة بعد اليقين بالاشتغال به، وهذا ايضا خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام إنما هو في الشك في اصل ثبوت التكليف، وحينئذ يكون الأمر بالإحتياط في الرواية على القاعدة، لان موردها عندئذٍ مورد لقاعدة الاشتغال والاحتياط، فالنتيجة ان هذا الاحتمال ضعيف.

الاحتمال الثاني: ان المراد من الحمرة هو الحمرة المغربية، لانها تظهر في الافق عند غروب الشمس واستتارها، ومنشأ شك السائل في المقام إنما هو ظهور الحمرة فوق الجبل، باعتبار ان السائل احتتمل ان الشمس موجودة وراء الجبل وبعد لم تغب عن الافق، وتكون الشبهة حينئذٍ موضوعية، لأن السائل لا يشك في الحكم الشرعي وهو يعلم بان المغرب يتحقق باستتار القرص عن الافق، ولكنه شاك فيه من جهة احتمال ان القرص موجود وراء الجبل وهو مانع عن ظهوره ورؤيته، وعلى هذا فالشك في المقام انما هو في فراغ الذمة بعد اليقين باشتغالها، والمرجع في مثل ذلك قاعدة الاشتغال والاحتياط.

وان شئت قلت ان من شك في استتار القرص، فبطبيعة الحال يشك في انه إذا صلى في هذا الوقت، هل يفرغ ذمته عنها أو لا، وإذا كان صائماً هل يجوز له الأفطار فيه أو لا، وإذا افطر فهل يجزي صومه أو لا، والمرجع في كل هذه الصور قاعدة الاشتغال والاحتياط، وعلى هذا فالمعتبرة اجنبية عن محل الكلام، لان موردها الشبهة الموضوعية ومحل الكلام إنما هو في الشبهة الحكمية.

هذا اضافة إلى ان الشك في المقام إنما هو في فراغ الذمة عن التكليف المتيقن، ومحل الكلام إنما هو في ثبوت اصل التكليف.

فالتيجة ان الرواية على ضوء هذا الاحتمال اجنبية عن محل الكلام.
الصنف الثالث: مجموعة من الروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط.

منها ما عن أمالي المفيد الثاني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: قال أمير المؤمنين لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) ^(١).
منها ما روي عن الصادق عليه السلام (لك ان تنتظر الحزم وتأخذ بالحائط لدينك) ^(٢).

ومنها رواية أبي البصري عن أبي عبدالله عليه السلام يقول فيه (سل العلماء ما جهلت وإياك ان تسألهم تفننا وتجربة وإياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً واهرب عن الفتيا هربك من

١- الوسائل ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦.

٢- الوسائل ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس)^(١).

وتقريب الاستدلال بها، انها تدل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية ولا سيما الرواية الأولى والثانية.

والجواب أولاً، ان هذه الروايات باجمعها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية. وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً ولكنها ضعيفة دلالة.

أما الرواية الاولى، فهي ظاهرة في الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، ولا تدل على وجوبه مولوياً والقرينة على ذلك أمور: الاول، ان تنزيل الدين منزلة الاخ يدل على الاحتياط باقصى مرتبة، ومن الواضح ان اقصى مرتبة غير واجب.

الثاني، ان اضافة الاحتياط إلى الدين مطلقاً تدل على انه غير واجب، لوضوح ان الاحتياط في الشبهات الموضوعية للدين مع انه غير واجب.

والخلاصة انه لا يمكن الاخذ باطلاق هذه الرواية، فان مقتضى اطلاقها هو وجوب الاحتياط في الدين مطلقاً وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الاحتياط بهذا العنوان العام غير واجب جزماً بل هو يختلف باختلاف الموارد، فوجوبه في كل مورد بحاجة الي دليل يدل عليه، فاذا كان مفاد الرواية ارشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ورحجانه في المرتبة السابقة.

الثالث، ان تقييد الاحتياط في الرواية بمشيئة المكلف وارادته يدل

بوضوح على انه غير واجب، إذ لو كان واجباً لم يكن منوطاً بمشيتها وإرادته، لأن المكلف شاء أو لم يشأ فلا بد من الاتيان به.

فالتسبحة أن هذه الرواية بمقتضى هذه القرائن الموجودة فيها لا تدل على وجوب الاحتياط بوجوب مولوي طريقي في طول الواقع، بل مفادها الارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الاحتياط ورجحانه.

وأما الرواية الثانية، فيظهر حالها مما مر في الرواية الأولى من ان اضافة الاحتياط إلى الدين قرينة على ان الاحتياط بهذا العنوان العام غير واجب يقيناً بل هو حسن، ومفادها الارشاد إلى ما استقل العقل به من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقاً.

وأما الرواية الثالثة، فهي اجنبية عن محل الكلام، فانها في مقام التحذير عن الافتاء بغير العلم والاخذ بالاحتياط والتوقف في كل ما لا يجد إليه سبيلاً للفرار عنه، فاذن تدل الرواية على حرمة الافتاء بغير العلم.

إلى هنا قد تبين ان ما أستدل به الاخباريون من الآيات والروايات على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بعد الفحص، غير تام ولا يدل شيء منهما على وجوب الاحتياط.

(نتائج البحث عدة نقاط)

النقطة الاولى: ان الايات بتمام طوائفها الاربعة لا تدل على وجوب الاحتياط.

أما الطائفة الأولى، فلان مفادها حرمة التشريع، وهو القول بغير العلم لاجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية.

وأما الطائفة الثانية، فلان مفادها حرمة القاء النفس في التهلكة المفروضة وجودها في المرتبة السابقة، فتكون الحرمة حرمة ارشادية لامولوية.

وأما الطائفة الثالثة، فلان مفادها الأمر بالتقوى المفروضة وجودها في المرتبة السابقة، فلا يمكن ان تكون هذه الطائفة منشأً للتقوى وسبباً له والالزم الدور، فاذن يكون الامر بالتقوى امرأً ارشادياً لامولويًا.

وأما الطائفة الرابعة، فلان مفادها الامر باقصى درجات التقوى، ومن المعلوم ان اقصى درجاته غير واجب جزماً، هذا اضافة إلى ان التقوى قد اخذ في الآيه مفروض الوجود في الخارج، فلا يمكن ان يكون ناشئاً من الأمر فيها.

وأما الآيه الخامسة فلان مفادها الامر باقصى مرتبة الجهاد وهو غير واجب جزماً، هذا اضافة إلى ان الجهاد قد أخذ مفروض الوجود في الآيه، فلا يمكن أن يكون منشأه نفس الأمر فيها، فاذن لامحالة يكون الامر بالجهاد امرأً ارشادياً باعتبار انه طاعة الله في المرتبة السابقة.

النقطة الثانية: ان السنة التي استدلت بها على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص والياس من الظفر بدليل هي على عدة طوائف:

الطائفة الأولى، الروايات التي تدل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، وقد نوقش في دلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف، بان المراد من الشبهة فيها ليس الشبهة في المصطلح الأصولي

وهو الشك في الحكم الشرعي، بل المراد منها الضلالة والبدعة والخديعة التي تلبس لباس الحق.

وفيه انه لاظهور لها في ان المراد من الشبهة فيها الضلالة والبدعة، غاية الأمر إنها مجملة من هذه الناحية.

النقطة الثالثة: ان ما ذكره السيد الاستاذ تتجد من ان المراد من الشبهة المأخوذة في لسان هذه الطائفة من الروايات اعم من الشبهة في الحكم الواقعي والظاهري، وعلى هذا فإذا كانت الشبهة من ناحية الحكم الواقعي دون الحكم الظاهري، بان يكون الحكم الظاهري معلوماً فلا تكون مشمولة لها، إذ لا شبهة فيها حينئذٍ من ناحية الحكم الظاهري، مما لا يمكن المساعدة عليه كما تقدم.

النقطة الرابعة: ان الوارد في لسان هذه الطائفة الاقتحام وهو الدخول في شي فجأةً وبدون اذن مسبق، وعلى هذا فلا يمكن للاخباري الاستدلال بها في مقابل أدلة البراءة، لانها واردة عليها ورافعة لموضوعها وجداناً، باعتبار انها اذن في الدخول في الشبهات.

النقطة الخامسة: ان دلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف والاحتياط، منوطة بكون الامر به امراً مولوياً طريقياً منجزاً للواقع، لان وجوب الاحتياط وجوب طريقي في طول الواقع وشانه تنجيز الواقع عند المطابقة ولاشان له غير ذلك، وناشئ من اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وفي المقام لا يمكن ان يكون الأمر بالتوقف طريقياً، لان ظاهر هذه الطائفة هو ان الأمر به معلول

لثبوت الهلكة والعقوبة في المرتبة السابقة، ولا يمكن ان يكون هذا الأمر علة لثبوتها.

النقطة السادسة: انه لا مانع من حمل الأمر بالتوقف على الامر المولوي الطريقي، لان بيان الحكم الشرعي تارة يكون بالمطابقة واخرى يكون بالالتزام اي ببيان اثاره، والمقام كذلك، فان ترتب الهلكة والعقوبة على فعل يدل على حرمة، كما ان ترتب المثوبة على شيء يدل على وجوبه.

وفيه ان هذا وان كان تاماً في الاحكام الواقعية ولكنه غير تام في الأحكام الظاهرية، هذا اضافة إلى ظهور هذه الطائفة في ان الهلكة قد اخذت مفروضة الوجود في المرتبة السابقة لا انها معلولة للامر بالتوقف، ولا فرق في ذلك بين ان تكون هذه الطائفة من الروايات بنحوالقضية الخارجية أو الحقيقية، فعلى كلا التقديرين لا يمكن ان يكون الامر بالتوقف امراً مولوياً طريقياً.

النقطة السابعة: قد ورد في الطائفة الثانية من الروايات ان الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده أمر بين لك غيّه وامر اختلف فيه فرده إلى الله تعالى. وتقريب الاستدلال بها ان وجوب رده إلى الله تعالى كناية عن وجوب الاحتياط.

وقد أورد عليه بعض المحققين^(١)، ان الوارد فيها عنوان بين الرشد وبين الغي، وهذا العنوان إنما يناسب مستقلات العقل العملي كحسن العدل

وقبح الظلم، واما إذا لم يدركه العقل العملي، فيرده إلى الله تعالى لانه الحاكم به دون الاستحسان والتخمينات.

وفيه ان حمل هذه الروايات على المستقلات العقلية العملية بحاجة إلى قرينة ولا قرينة على ذلك بل القرائن على الخلاف موجوة، منها ان صدورها من المولى يوجب ظهورها في انها في مقام المولية لاني مقام الارشاد، ومنها قوله في ذيله (وأمر اختلف فيه) فانه لا يتصور في العقل العملي، لانه اما ان يدرك حسن الشيء أو قبح آخر أو لا يدرك لا انه اختلف فيه، ومنها وجود القرينة في نفس هذه الرواية على ان المراد من الرشد، الرشد النسبي وكذلك المراد من الغي وهي قوله (أمر بين لك رشده، وأمر بين لك غيّه) بينما رشد المستقلات العقلية او غيرها مطلق فلا تتصور فيها النسبية.

النقطة التاسعة: ان هذه الرواية لولم تكن ظاهرة في ان المراد بالرشد والغبي، الرشد و الغبي الشرعيان، لم تكن ظاهرة في ان المراد بهما المستقلات العقلية العملية فتكون مجملة.

النقطة العاشرة: قد ذكر بعض المحققين^(١) أنَّه على تقدير تسليم ان المراد منهما الرشد والغبي الشرعيان فمع ذلك تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، لأن المراد منهما الرشد والغبي بنحو الاطلاق يعني الحكم الشرعي المجمع على صحته أو على بطلانه، ولازم ذلك هو رد الأحكام الشرعية المختلف فيها إلى الله تعالى وعدم جواز العمل بها.

وفيه انه لا يمكن ان يراد بهما الرشد والغبي المطلق، لانهما بهذا المعنى

منحصران بالاحكام الشرعية الضرورية أو القطعية، حيث انها من المجمع عليها بنحو الاطلاق دون غيرها من الاحكام النظرية، ولهذا لا يمكن ان يراد بهما ذلك بل المراد بهما الرشد والغي النسبيين كما تقدم.

النقطة الحادية عشر: لو كان المراد من المختلف فيه المشكوك، لكان مفاد هذه الرواية الشك في الرشد والغي، فإذا شك المكلف في ان الشيء الفلاني رشد أو غي، فحيث ان أصالة البراءة رشد، فهي واردة عليها وان كانت عقلية، باعتبار ان العمل بها رشاد لاضلال، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق الشك الحلية والحرمة، فإنها لا تكون رافعة لهذا الشك لا وجداناً ولا تعبداً.

النقطة الثانية عشر: ان الوارد في لسان الدليل إذا كان عنوان بين الرشد وبين الغي و المشكوك فيه، فان كان هذا العنوان ملحوظاً بنحو الموضوعية، فلا ينطبق على الحلال والحرام المعلومين، لان الحرمة كالحلية حق ليست بضلال وباطل، وحينئذ فأصالة البراءة، واردة على هذا الدليل، باعتبار انها من الرشاد لا الضلال ومن الحق لا الباطل، وان كان ملحوظاً بنحو المعرفية والطريقة الصرفة إلى الحلال والحرام، كان معنى بين الرشد، بين الحلال، ومعنى بين الغي، بين الحرام، وعندئذٍ فلا تكون أصالة البراءة واردة عليه ولا حاکمة.

النقطة الثالثة عشر: الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط، لانها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها، ومع تسليم تاميتها سنداً فتكون ضعيفة دلالة، لان الوارد فيها بين الرشد وبين الغي

والمختلف فيه لا الحلال والحرام والشك فيهما، والرشد والغبي ظاهران في الحق والباطل، فاذن لا تنطبق الرواية الا على المسائل الاعتقادية.

النقطة الرابعة عشر: لا يمكن الاستدلال على وجوب الاحتياط برواية نعمان بن بشير (قال سمعت رسول الله ﷺ حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك لا يعلمها كثير من الناس... الخ)^(١) أما أولاً فلان الرواية ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً الا انها ضعيفة دلالة، لان الظاهر منها هو ان الشبهات التي امر فيها بالاتقاء منجزة في المرتبة السابقة، ولكن هل هذا التنجيز بايجاب الاحتياط أو بغيره، فلا تدل الرواية على انه بايجاب الاحتياط لو لم تدل على انه بمنجز آخر.

النقطة الخامسة عشر: ان الاستدلال على وجوب الاحتياط بمقبولة عمر بن حنظلة على تقدير تسليم سندها غير تام، لان موردها الخبرين المتعارضين فلا تشمل المقام.

النقطة السادسة عشر: ان في صحيحة عبدالرحمان احتمالان: الأول ان المشار إليه في قوله ﷺ (بمثل هذا) واقعة الصيد المرددة بين الأقل والأكثر، الثاني انه الحكم المسؤول عنه، وعلى الأول فالصحيحة تدل على وجوب الاحتياط في العمل، وعلى الثاني تدل على وجوب الاحتياط في الفتوى بغير

١ - مستدرك الوسائل ج ١٧، ص ٢٢٣، أبواب صفات القاضي باب ١٢، حكم التوقف والاحتياط من القضاء والفتوى ح ٧.

العلم، والصحيحة لو لم تكن ظاهرة في الاحتمال الثاني لم تكن ظاهرة في الاحتمال الأول فتكون مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط. النقطة السابعة عشر: ان في معتبرة عبدالله بن وضاح احتمالان: الأول ان المراد بالحمرة، الحمرة المشرقية، الثاني ان المراد بها الحمرة المغربية، وعلى الأول فالشبهة حكمية وعلى الثاني فالشبهة موضوعية، ولا ظهور لها في أحد الاحتمالين.

النقطة الثامنة عشر: ان ما استدل به الاخباريون من الآيات والروايات على وجوب الاحتياط لا يتم شيء منها، فإذن لا دليل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية.

النسبة بين اصالة البراءة واصالة الاحتياط

يقع الكلام تارة في نسبة اصالة البراءة العقلية إلى اصالة الاحتياط العقلي، وأخرى في نسبة أدلة البراءة الشرعية إلى أدلة الاحتياط الشرعي على تقدير تماميتها سنداً ودلالة.

أما الكلام في المورد الأول: فقد يتوهم وقوع التنافي والتعارض بين القاعدتين العقليتين العمليتين هما قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة الاشتغال والاحتياط.

بدعوى ان منشأ قاعدة الاشتغال والاحتياط العقلي احتمال العقاب ومعه يستقل العقل العملي بوجوب دفعه، والفرض وجود هذا الاحتمال في الشبهات الحكمية حتى بعد الفحص، على أساس ان احتمال التكليف موجود فيها وهو مساوق لاحتمال العقاب هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حيث إنه لم يتم بيان على هذا الاحتمال فيكون مورداً لقاعدة القبح، فأذن بطبيعة الحال تقع المعارضة بينهما.

والجواب ان هذا التوهم خاطئ جداً ولا واقع موضوعي له، بدهاء انه لا يعقل التعارض والتنافي بين هاتين القاعدتين على أساس ان المحاكم بهما العقل العملي، ومن الطبيعي انه لا يمكن ان يحكم العقل بحكمين متنافيين قطعياً أحدهما حكم ضروري برهاني وهو قبح العقاب بلا بيان والثاني حكم ضروري فطري وهو دفع العقاب المحتمل، فإذا لا محالة يكون مورد

أحدهما غير مورد الآخر ويستحيل اجتماعهما في موضوع واحد.

بيان ذلك، ان مورد قاعدة الاحتياط العقلية احتمال العقاب في ارتكاب الشبهة واقتحامها، ومن الواضح ان احتمال العقاب على ارتكابها انما هو فيما إذا كانت الشبهة منجزة بمنجز في المرتبة السابقة، وهذا لا ينطبق الا على الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص، لان الأولى منجزة بالعلم الاجمالي والثانية بالاحتمال، وأما إذا لم تكن الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي ولا قبل الفحص كالشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص، فلا منجز لها في المرتبة السابقة، لان المنجز في تلك المرتبة اما العلم الاجمالي أو الاحتمال المقرون بما قبل الفحص، وشيء منهما غير موجود فيها، وأما احتمال التكليف بعد الفحص فهو انما يكون منجزاً إذا لم يكن اصل مؤمن في البين ومع وجوده لا يكون منجزاً، وعليه فالمرجع فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعلى ضوء ذلك فالشبهة التي تكون منجزة بمنجز في المرتبة السابقة مورد لقاعدة الاشتغال عقلاً، والشبهة التي لا تكون منجزة بمنجز سابق مورد لقاعدة القبح، فإذن لا يمكن التقاء القاعدتين واجتماعهما في مورد واحد.

أما الكلام في المقام الثاني: فيقع في عدة نقاط:

النقطة الأولى، ما هو النسبة بين الآيات التي استدلت بها على اصالة البراءة الشرعية والآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط.

النقطة الثانية، ما هو النسبة بين الآيات المذكورة والروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط وبالعكس، أي بين الروايات التي استدلت بها على

البراءة الشرعية والآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط.

النقطة الثالثة، ما هو النسبة بين الروايات التي استدلت بها على اصالة

البراءة الشرعية والروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط.

النقطة الرابعة، ما هو النسبة بين روايات الاحتياط وروايات

الاستصحاب.

أما الجواب عن النقطة الأولى، فعلى القول باطلاق آيات البراءة لجميع الشبهات الحكمية والموضوعية وكذلك اطلاق آيات الاحتياط، تكون النسبة بينهما التباين، لأن مدلول الأولى جعل الترخيص في الشبهات كافة ومدلول الثانية جعل وجوب الاحتياط فيها كذلك، وعلى هذا فان قيد اطلاق آيات البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص، وقيد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات الموضوعية، فعلى القول بالانقلاب، تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى عموم من وجه، ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الشبهات الحكمية بعد الفحص، ومورد افتراق الأولى الشبهات الموضوعية ومورد افتراق الثانية الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، وعلى هذا فتقع المعارضة بينهما في الشبهات الحكمية بعد الفحص فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فيكون المرجع حينئذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فالتنتيجة هي عدم جريان اصالة البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية

بعد الفحص ولا اصالة الاحتياط فيها فيرجع إلى قاعدة القبح.

وأما على القول بعدم انقلاب النسبة بينهما كما هو الصحيح، فتبقى

النسبة على حالها وهي التباين، وحينئذ فتسقطان معاً من جهة المعارضة ويرجع عندئذٍ إلى الاصل الأولي في المسألة وهو اصالة البراءة العقلية.

وبكلمة واضحة، انه لا بد من تقييد اطلاق آيات البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص دون اطلاق آيات الاحتياط، وذلك لان آيات البراءة لا يمكن ان تشمل جميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وشمولها لبعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وأما شمولها لبعض غير المعين فلا يمكن، واما عدم شمولها للشبهات قبل الفحص، فلان السيرة القطعية جارية على وجوب الفحص فيها وعدم جواز الرجوع إلى الاصول لا اللفظية ولا العملية المؤمنة قبل الفحص، وقد ورد التأكيد على ذلك في الآيات والروايات، وعلى هذا فهل تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، باعتبار ان آيات البراءة بعد التخصيص اصبحت اخص من آيات الاحتياط أو لا؟

والجواب، ان فيه قولين وقد اختار المحقق النائيني^(١) تثبُّت السيد الاستاذ^(٢) تثبُّت القول الأول، بل ذكر السيد الاستاذ تثبُّت ان تصوره مساوق لتصديقه فلا يحتاج إلى اقامة برهان هذا.

ولكن الصحيح كما ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح هو القول الثاني، لان المعيار في النسبة التي هي مدار الجمع الدلالي العرفي كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والظاهر على الاظهر أو النص والمحكوم على

١ - اجود التقريرات: ج ٢ ص ٥٢٠؛ فوائد الاصول: ج ٤ ص ٧٤٦.

٢ - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٨٦.

الحاكم انما هو بالظهور العرفي، وحيث ان التخصيص والتقييد بالمنفصل لا يوجب هدم ظهور المطلق في الاطلاق والعام في العموم فتبقى النسبة مجاها، ومجرد كون المراد الجدي في آيات البراءة خاص من دون ظهورها فيه، فلا يصلح بنظر العرف ان يكون قرينة على العام، لان الخاص انما يكون قرينة بنظر العرف إذا كان ظاهراً فيه لفظاً، لان الظهور اللفظي قرينة بنظر العرف على العام ويقدم عليه، وأما إذا كان اللفظ ظاهراً في العموم ولكن المراد الجدي منه الخاص من دون ظهور اللفظ فيه، فهو لا يصلح ان يكون قرينة لدى العرف العام، لانه غير مستند إلى ظهور اللفظ، والمناط بالتعارض والجمع الدلالي العرفي انما هو بالظهور اللفظي العرفي، وعلى هذا فحيث ان آيات البراءة باقية على ظهورها في العموم وان كان المراد الجدي منها الخاص، وهذا الخاص لا ينتم بظهورها فيه، فتبقى نسبة التباين بينهما على حالها، وعلى هذا فعلى القول بانقلاب النسبة، فتقيد اطلاق آيات الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص وبذلك ترتفع المعارضة بينهما، لاختصاص آيات البراءة بالشبهات الحكمية بعد الفحص واختصاص آيات الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، فإذا كان يكون مورد كل منهما غير مورد الأخرى.

وأما على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح، فحيث ان المعارضة تبقى على حالها وهي التباين فتسقطان معاً بعد ما لم يكن ترجيح في اليبين، وعندئذ فالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص محكومة بوجوب الاحتياط عقلاً في المرتبة السابقة بسبب العلم الاجمالي في

الأولى واحتمال التكليف في الثانية ولا يرتبط بالآيات، وأما في الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص، فحيث إن أدلة البراءة الشرعية ساقطة بالتعارض، فالمرجع فيها اصالة البراءة العقلية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن حمل آيات الاحتياط على الشبهات

المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص أو لا؟

والجواب ان فيه قولين:

القول الأول، ان هذا الحمل غير ممكن، بدعوى انه لا معنى لمجمل إيجاب الاحتياط وجوباً مولوياً طريقياً إلى الواقع في الشبهتين المذكورتين المنجزتين بمنجز سابق على إيجاب الاحتياط، وذلك لان شأن وجوب الاحتياط الطريقي تنجيز الواقع لدى الاصابة، باعتبار انه في طول الواقع، فلو كان الواقع منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة، لكان جعله لغواً وبلا أثر لأن يقبل التنجيز مرة أخرى.

والجواب ان شأن وجوب الاحتياط وان كان تنجيز الواقع عند

الاصابة والا لكان جعله لغواً، الا ان هذا الاثر مترتب عليه في المقام أيضاً.

والنكتة في ذلك ان تنجز الواقع في كل آن معلول لوجود المنجز فيه،

على اساس مبدأ التعاصر بين العلة والمعلول، ضرورة ان تأثير العلة في

المعلول المتقدم أو المتأخر مستحيل، والا لزم وجود المعلول في زمان بدون

وجود العلة فيه أو وجود العلة فيه بدون وجود المعلول، وهذا معناه انفكاك

المعلول عن العلة التامة وهو مستحيل، وعلى هذا فتنجز الواقع في كل آن

بحاجة إلى وجود المنجز في هذا الآن، وحينئذ فإذا اجتمع عليه في آن

منجزان في عرض واحد، فلا محالة يكون تنجزه فيه مستنداً إلى كليهما معاً، إذ استناده إلى احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، ضرورة ان نسبة تنجزه في هذا الآن، وهو أن الاجتماع إلى كل منهما على حد سواء كما هو الحال في كل مورد إذا اجتمع فيه علتان مستقلتان على معلول واحد، وعليه نفي أن جعل وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، يكون تنجز الواقع فيها متسنداً إلى كلا المنجزين هما العلم الاجمالي أو الاحتمال في الشبهات قبل الفحص ووجوب الاحتياط الشرعي ولا وجه لاستناده إلى العلم الاجمالي، بدعوى انه اسبق من ايجاب الاحتياط، إذ لا أثر لاسبقيته اصلاً، لان المعلول في كل آن بحاجة إلى علة فيه.

وبكلمة ان حرمة المخالفة القطعية العملية في موارد العلم الاجمالي مستندة إلى نفس العلم الاجمالي، ولا موضوع لجعل وجوب الاحتياط في هذه الموارد.

وأما وجوب الموافقة القطعية العملية في موارد العلم الاجمالي، فحيث انه مستند إلى احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه، فلا يمنع عن جعل ايجاب الاحتياط فيه ولا يكون لغواً، لان تنجز التكليف المحتمل في الواقع في كل طرف من اطرافه بقاءً مستند إلى أمرين في عرض واحد هما احتمال التكليف فيه ووجوب الاحتياط.

هذا اضافة إلى ان جعل وجوب الاحتياط شرعاً في اطراف العلم الاجمالي، يكشف عن اهتمام الشارع بالتكليف الواقعي المحتمل ومبادئه والحفاظ عليه حتى في موارد الاشتباه والاختلاط بدرجة يدعوه إلى جعل

وجوب الاحتياط فيها، وعليه فبطبيعة الحال يكون تحريك المكلف نحو الحفاظ على الواقع ومبادئه أكد وأشدّ ممّا إذا لم يكن الاحتياط مجعولاً في اطرافه، فإذن لا يكون لغواً.

فالنتيجة انه لا مانع من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص وحمله عليها بناء على القول بانقلاب النسبة.

إلى هنا قد تبين ان الصحيح هو القول بإمكان جعل وجوب الاحتياط شرعاً في اطراف العلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولا وجه للقول بعدم امكان هذا الجعل.

وأما الجواب عن النقطة الثانية، فلأن جملة من آيات البراءة مختصة بالشبهات الحكمية بعد الفحص ولا تشمل الشبهات الموضوعية كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٢).

نعم بعض هذه الآيات يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٣) على تفصيل تقدم.

وأما أخبار الاحتياط فهي بكافة طوائفها كإخبار التوقف والتلث والاحتياط، تشمل باطلاقها جميع الشبهات حتى الشبهات الموضوعية.

١ - سورة الإسراء، الآية ١٥.

٢ - سورة التوبة، الآية ١١٥.

٣ - سورة الطلاق، الآية ٧.

وعلى هذا فنسبة الطائفة الأولى من الآيات إلى أخبار الاحتياط نسبة الخاص إلى العام، لما مرّ من ان هذه الطائفة من الآيات مختصة بالشبهات الحكمية بعد الفحص.

ثم انه يرد على عموم أخبار الاحتياط مخصص آخر، وهو ما دل على اصالة البراءة في الشبهات الموضوعية، وعلى هذا فقد قيد اطلاق أخبار الاحتياط بقيدتين في عرض واحد، الأول بالطائفة الأولى من الآيات، فانها تقيد اطلاقها بغير الشبهات الحكمية بعد الفحص، الثاني ما دلّ على البراءة في الشبهات الموضوعية، لانه يقيد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعية، فإذن اطلاق أخبار الاحتياط قيد بهذين القيدتين ولا مانع منه، إذ لا يلزم من ذلك أي محذور، وعليه فتختص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص.

وأما نسبة الطائفة الثانية من الآيات إلى أخبار الاحتياط فايضاً عموم وخصوص مطلق، على أساس ان هذه الطائفة من الآيات وان كانت تعم الشبهات الموضوعية، الا انها لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، باعتبار ان المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاهَا﴾^(١) العلم وهو يشمل العلم التفصيلي والاجمالي معاً ولا وجه لتخصيصه بالأول، فانه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، ولا عناية لا في نفس هذه الآيات ولا من الخارج، ولهذا تختص هذه الآيات بالشبهات البدوية سواء كانت حكمية أم موضوعية، وعلى هذا فلا بد من تقيد اطلاق أخبار الاحتياط بغيرها تطبيقاً لقاعدة حمل

المطلق على المقيد، فالنتيجة اختصاص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، وخروج الشبهات الحكمية بعد الفحص والموضوعية عن اطلاقها.

ثم انه لا فرق بين أن تكون هذه النسبة ملحوظة بينهما بقطع النظر عن تقييد اطلاق هذه الطائفة من الآيات بغير الشبهات قبل الفحص أو ملحوظة بعد هذا التقييد، لان هذا التقييد لا يؤثر في هذه النسبة حتى على القول بانقلابها، لأن هذه النسبة تظل ثابتة بعد هذا التقييد أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان أخبار الاحتياط بجميع طوائفها مختصة بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص، وهذه الطائفة من الآيات مختصة بالشبهات الحكمية بعد الفحص والشبهات الموضوعية، فإذا ن تكون النتيجة في صالح الاصوليين.

وأما إذا قلنا بان أخبار الاحتياط بتمام سنتها لا تشمل الشبهات الموضوعية في نفسها لانصرافها عنها عرفاً ومعه لا اطلاق لها، فإذا ن تكون النسبة بينها وبين هذه الطائفة من الآيات عموماً وخصوصاً من وجه، ومادة الالتقاء والاجتماع بينهما الشبهات الحكمية بعد الفحص، ومادة افتراق الآيات الشبهات الموضوعية، ومادة افتراق أخبار الاحتياط الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، وعلى هذا فتدخل أخبار الاحتياط في الأخبار المخالفة للكتاب والسنة، والأخبار المخالفة لهما لا تكون حجة وانها باطلة وزخرفة، ولا فرق في الأخبار المخالفة بين ان تكون مخالفتها لهما بالتباين أو العموم من وجه.

وأما نسبة الآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط إلى أخبار البراءة، فهي تختلف باختلاف تلك الأخبار، بيان ذلك ان عمدة الآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط هي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بَأْيَدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) وبناء على دلالة هذه الآية المباركة على وجوب الاحتياط، بنكتة ان بيان الحكم فيها انما هو ببيان آثاره فهي تشمل جميع الشبهات.

وأما أخبار البراءة فهي على اصناف:

الصف الأول، مطلق وباطلاقه يشمل تمام الشبهات من الحكمية والموضوعية كحديث الرفع ونحوه.

الصف الثاني، مختص بالشبهات التحريمية كحديث كل شيء مطلق حتي يرد فيه نهي.

الصف الثالث، مختص بالشبهات الحكمية أعم من التحريمية والوجوبية كقوله ﷺ: (وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنه)، هذه هي عمدة اصناف أخبار البراءة.

أما النسبة بين الصف الأول منها والآية الكريمة فهي التباين، وحينئذ فلا بد من طرحها، لأنه مخالف للكتاب وداخل في الأخبار الدالة على ان ما كان مخالفاً للكتاب باطل وزخرف ولم أقله.

وأما النسبة بينها وبين الصف الثاني، فهي عموم وخصوص مطلق، وحينئذ هل يمكن تقييد اطلاق الآية بغير الشبهة التحريمية أو لا؟

والجواب قد يقال بأنه لا يمكن، إذ من غير المحتمل عدم وجوب

الاحتياط في الشبهة التحريمية ووجوبه في الشبهة الوجوبية، وعلى هذا فلا يمكن تقييد اطلاقها بهذا الصنف، فإذا لم يكن فيدخل في الأخبار المخالفة للكتاب.

وللمناقشة فيه مجال، إذ لا دليل على ثبوت الملازمة بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وعدم وجوبه في الشبهة الوجوبية الا دعوى الاجماع على هذه الملازمة وعدم القول بالفصل، ومن الواضح انه لا أثر لهذه الدعوى ولا قيمة لها، وعلى هذا فإذا دلّ الدليل على عدم وجوب الاحتياط لسبب أو آخر في الشبهة التحريمية، فلا موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

وأما النسبة بين الآيه وبين الصنف الثالث، فهي عموم وخصوص مطلق أيضاً، وقد ورد على الآيه مخصص آخر وهو ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعية، وحيث ان نسبة كلا المخصصين معاً إلى الآيه المباركة التباين، فلا بد من طرحهما باعتبار انهما معاً مخالف للكتاب، والتخصيص بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لا بد من الطرح، هذا بناء على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبة.

وأما بناءً على القول بالانقلاب، فلا معارضة بينهما وبين اطلاق الآيه المباركة، وذلك لأن اطلاق الرواية في هذا الصنف قد قيد بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص، وبعد هذا التقييد لا مانع من تخصيص اطلاق الآيه بكلا المخصصين معاً تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد، لأن ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعية يكون

مقيداً لاطلاق الآية بغيرها، وما دلّ على الترخيص في الشبهات الحكمية بعد الفحص مقيداً لاطلاقها بغير هذه الشبهات، فأذن تبقى تحت اطلاقها بعد التقييد بهما الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولا مانع من حمل اطلاقها عليهما، لأنه ليس من الحمل على الفرد النادر.

وعلى هذا فعلى القول بعدم انقلاب النسبة فالنتيجة في صالح الاخباريين، وعلى القول بانقلاب النسبة فالنتيجة في صالح الاصوليين.

وأما الجواب عن النقطة الثالثة، فالنسبة بين اخبار البراءة واخبار الاحتياط تختلف باختلاف أخبار البراءة سعة وضيقاً.

بيان ذلك، قد تقدم ان أخبار البراءة على ثلاثة اصناف:

الصنف الأول مطلق وباطلاقه يشمل جميع الشبهات من الحكمية والموضوعية.

الصنف الثاني مختص بالشبهات التحريمية.

الصنف الثالث مختص بالشبهات الحكمية أعم من الوجوبية والتحريمية. وأما أخبار الاحتياط، فقد تقدم انها بتمام اصنافها وطوائفها مطلقة وباطلاقها تشمل جميع الشبهات الحكمية والموضوعية والمقرونة بالعلم الاجمالي والبدوية قبل الفحص.

وعلى هذا فالنسبة بين أخبار الاحتياط والصنف الأول من أخبار البراءة التباين، بناء على ان هذا الصنف يشمل باطلاقه الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص ايضاً، وعليه فيدل على الترخيص في تمام الشبهات، واخبار الاحتياط تدل على وجوب الاحتياط في الجميع هذا

من ناحية.

ومن ناحية أخرى انه لا بدّ من تقييد اطلاق هذا الصنف بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، ولكن هذا التقييد لا اثر له، بناءً على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبة، لان النسبة تبقى على التباين بعد هذا التقييد أيضاً، على اساس ما عرفت من ان المعيار في النسبة في موارد الجمع الدلالي العرفي انما هو بالاختصية والاعمية والاظهرية والانصية والظاهرية بحسب الظهورات العرفية لا بحسب المراد المجدي بدون ظهور اللفظ فيه و ما نحن فيه كذلك، لان النسبة بين هذا الصنف من اخبار البراءة واخبار الأحتياط انما هي بحسب الظهور العرفي، والتقييد المذكور لا يوجب انقلاب هذا الظهور.

وأما على القول بالانقلاب، فتقلب النسبة من التباين إلى عموم وخصوص من وجه، لأن مورد الالتقاء بينهما الشبهات الحكمية بعد الفحص، ومورد افتراق الصنف الأول الشبهات الموضوعية، ومورد افتراق أخبار الاحتياط الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات الحكمية قبل الفحص.

وتظهر الثمرة بين القولين فيما يلي، فعلى القول بعدم انقلاب النسبة، تسقط كلتا الطائفتين عن الحجية من جهة المعارضة، وعندئذ يكون المرجع في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص قاعدة الاشتغال، وفي الشبهات الحكمية بعد الفحص والشبهات الموضوعية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعلى القول بالانقلاب، تسقطان معاً في خصوص مورد الالتقاء

والاجتماع بينهما وهو الشبهات الحكمية بعد الفحص، وبعد السقوط يرجع إلى الأصل الأولي وهو اصالة البراءة العقلية، وأما في الشبهات الموضوعية، فيرجع فيها إلى اصالة البراءة الشرعية، هذا كله على المذهب المشهور بين الاصحاب.

وأما بناء على ما قويناه من أنه لا اطلاق لمثل حديث الرفع بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لانصرافه عنها بالنظر العرفي الأرتكازي، فالنسبة بينه وبين أخبار الاحتياط عموم من وجه، فالنتيجة هي نفس النتيجة على القول بانتقال النسبة.

وأما النسبة بين الصنف الثاني من أخبار البراءة وأخبار الاحتياط، فهي عموم وخصوص مطلق، ولا بدّ حينئذ من تقييد اطلاق أخبار الاحتياط بغير الشبهات التحريمية، كما انه لا بدّ من تقييد اطلاق هذا الصنف بغير الشبهات التحريمية المقرونة بالعلم الاجمالي أو كانت قبل الفحص، ولكن هذا التقييد لا يؤثر في نسبة هذا الصنف إلى أخبار الاحتياط وهي نسبة الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق، فان هذه النسبة محفوظة حتى بعد هذا التقييد، باعتبار ان هذا الصنف لا يشمل الشبهات الموضوعية ويختص بالشبهات الحكمية التحريمية بعد الفحص، ثم انه لا بدّ من تقييد اطلاق أخبار الاحتياط بما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعية أيضاً، وعليه فيرد عليها تقييدان: أحدهما تقييد اطلاقها بغير الشبهات التحريمية بعد الفحص والآخر تقييد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعية.

ودعوى انه لا يمكن الحكم بالبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية بعد

الفحص وبوجوب الاحتياط في الشبهات الوجودية كذلك، لأنه خلاف
الاجماع والقول بعدم الفصل.

مدفوعة بأنه لا مانع من الالتزام بهذا التفصيل إذا كان ذلك نتيجة
الجمع العرفي بين الأدلة، وأما الاجماع على الملازمة بين الشبهتين في اصالة
البراءة، فلا يكون حجة ولا أثر له.

وأما النسبة بين الصنف الثالث من أخبار البراءة وأخبار الاحتياط،
فهي عموم وخصوص مطلق، لأن أخبار الاحتياط تشمل باطلاقها الشبهات
الحكمية والموضوعية والمقرونة بالعلم الاجمالي والبدوية قبل الفحص وبعده
جميعاً، بينما هذا الصنف مختص بالشبهات الحكمية، وحينئذ فان قلنا بأنه لا
يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص كما هو
الظاهر، فيقيد اطلاق أخبار الاحتياط بغير الشبهات الحكمية البدوية بعد
الفحص هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لا بدّ من تقييد اطلاقها بما دلّ
على الترخيص في الشبهات الموضوعية أيضاً، فإذن لا يبقى تحت اطلاق
أخبار الاحتياط الا الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل
الفحص، وأما لو قلنا بأن هذا الصنف باطلاقه يشمل الشبهات المقرونة بالعلم
الاجمالي والشبهات قبل الفحص أيضاً، فحينئذ وان كانت نسبتها إلى أخبار
الاحتياط محفوظة وهي نسبة الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق، الا انه في
هذا الفرض لا يمكن تقييد اطلاق أخبار الاحتياط به وبما دلّ على الترخيص
في الشبهات الموضوعية معاً، لان نسبة كل من المخصصين إلى أخبار
الاحتياط وان كانت نسبة الخاص إلى العام، الا ان نسبة المجموع إليها نسبة

المباين إلى المباين، فإذا ن تخصيص أخبار الاحتياط بهما معاً لا يمكن، وتخصيصها بأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وعليه فلا محالة تقع المعارضة بينهما وبين أخبار الاحتياط فتسقطان معاً، فيرجع حينئذ إلى اصالة البراءة العقلية في الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص والشبهات الموضوعية، هذا بناء على القول بعدم انقلاب النسبة بتقييد اطلاق هذا الصنف من أخبار البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص.

وأما على القول بالانقلاب، فتقلب النسبة بهذا التقييد من التباين إلى عموم وخصوص مطلق، لان مجموع هذين المخصصين حينئذ يكون أخص من أخبار الاحتياط، باعتبار انها تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص دون هذين المخصصين، فإذا لا بد من تقييد اطلاقها بهما تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد، ونتيجة ذلك هي تخصيص أخبار الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، وقد مرّ انه لا مانع من ذلك.

وعلى هذا فتظهر الثمرة بين القولين في المسألة، فعلى القول بعدم الانقلاب، فالنسبة بين مجموع المخصصين واخبار الاحتياط التباين، ولهذا تقع المعارضة بينهما فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فالمرجع حينئذ في الشبهات البدوية الحكمية والموضوعية وهو اصالة البراءة العقلية، وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص قاعدة الاشتغال.

وأما الجواب عن النقطة الرابعة، وهي ملاحظة النسبة بين استصحاب

البراءة وأخبار الاحتياط، ففيها قولان: أحدهما انه يقدم عليها، وذهب إلى هذا القول المحقق النائيني^(١) والسيد الاستاذ^(٢) (قدهما)، بتقريب ان الاستصحاب حاكم على أخبار الاحتياط ورافع لموضوعها وهو الشك، وقد افاد السيد الاستاذ^{تت} في وجه ذلك، ان الاستصحاب اشارة وناظر إلى الواقع وليس من الاصول العملية، لان معنى حجية الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين في ظرف الشك لا التعبد بالعمل بالشك في ظرفه وفرق بين التعبيرين، فان الأول تعبير عرفي عن موقع الاستصحاب كامارة، والثاني تعبير عرفي عن موقعه كاصل عملي.

والخلاصة ان المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلم التعبدي في ظرف الشك لا الجري العملي، وأما كونه من اضعف الامارات، فانه بلاك ان التعبير ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبد عملي لا حكائي ومن اجل ذلك لا تكون مثبتانه حجة، وعلى هذا فاخبار الاحتياط لا يصلح ان تعارض الاستصحاب، بل لا بد من تقديم الاستصحاب عليها ويكون هذا التقديم من باب الحكومة هذا.

وللمناقشة فيما افاده^{تت} مجال، وذلك لما حققناه في محله ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة في مقابل الاصول غير المحرزة فضلا عن كونه اشارة.

أما ثبوتاً، فلانه ليس في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اشارة،

١ - فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٨٠، ج ٤ ص ٦٨٠؛ اجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٩٤.

٢ - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٠٢، ج ٣ ص ٢٥٣.

أما اليقين السابق فقد زال في ظرف الشك ولا يعقل بقاءه فيه، ومن الواضح ان الشك لا يصلح ان يكون امارة، ولا ملازمة بين حدوث الشيء وبقائه ولو ظنا، فإذن ليس في مورده ما يصلح ان يكون امارة وناظراً إلى الواقع لكي يكون قابلاً لمجعله حجة وطريقاً اليه، ومن هنا قلنا ان المجمعول فيه هو الجري العملي في ظرف الشك على الحالة السابقة.

وأما في مقام الاثبات، فمفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك لا التعبد ببقاء اليقين، إذ لا يقين في هذا الظرف.

فالتنتيجة انه لا يمكن ان يكون المجمعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلمية التعبدية لا ثبوتاً ولا اثباتاً وتام الكلام في ذلك في محله، تحصل ان تقديم الاستصحاب على أخبار الاحتياط ليس بملاك الحكومة.

فالصحيح ان تقديمه عليها انما هو بملاك الاظهرية أو الاخضية حكماً، بلحاظ ان الارتكاز العرفي قائم على عدم التفكيك بين موارد الاستصحاب، وهذا الارتكاز يشكل الدلالة الالتزامية بين موارد، فلذلك هو بمنزلة الخاص، فيقدم على أخبار الاحتياط في مورد الاجتماع من باب تقديم الخاص على العام أو الأظهر على الظاهر، لأن هذا الارتكاز قرينة على اظهرته أي العرف العام وكلاهما من موارد الجمع الدلالي العرفي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان المرجع في الشبهات الحكمية بعد الفحص اصالة البراءة الشرعية دون الاحتياط، بلا فرق بين ان تكون الشبهة وجوبية أو تحريمية، هذا نتيجة الجمع بين ادلة البراءة الشرعية

وادلة الاحتياط على تقدير تماميتها، ولكن تقدم انها غير تامة فإذن لا مقتضي للأحتياط.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى: ان التنافي والتعارض لا يتصور بين قاعدة البراءة العقلية وقاعدة الاحتياط العقلي، على اساس ان الحاكم بهما هو العقل العملي ويستحيل ان يحكم العقل بحكمين قطعيين متنافيين احدهما حكم عقلي ضروري برهاني موافق للفطرة وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان والآخر حكم عقلي ضروري فطري وهو دفع العقاب المحتمل، ولهذا يكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر ويستحيل اجتماعهما في موضوع واحد.

النقطة الثانية: ان النسبة بين آيات البراءة وآيات الاحتياط التباين، وعلى هذا فلا بدّ من تقييد اطلاق آيات البراءة بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، كما انه لا بدّ من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات الموضوعية، وحينئذ فعلى القول بالانقلاب، تنقلب النسبة من التباين إلى عموم من وجه، وأما بناءً على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح فلا تختلف النسبة، لأن التقييد بالمنفصل لا يؤثر في النسبة وانما يؤثر في المراد الجدي وانه المقيد دون المطلق، فإذن تقع المعارضة بينهما بالتباين فتسقطان معاً، والمرجع بعد سقوطهما الأصل الأولي في المسألة وهو اصالة البراءة العقلية.

النقطة الثالثة: ان ما قيل من أنه لا يمكن اطلاق آيات الاحتياط

للسبب المبرور بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص، لأن مفاد آيات الاحتياط جعل ايجاب الاحتياط وهو لغو فيهما وجزاف، باعتبار ان الغرض من جعله تنجيز الواقع عند الاصابة، والمفروض ان الواقع فيهما منجز بمنجز في المرتبة السابقة خاطئ جداً، لأن تنجز الواقع يدور مدار المنجز في كل آن، على اساس دوران المعلول مدار علته حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا ففي آن جعل الاحتياط فيهما يكون تنجز الواقع مستند إلى كليهما معاً هما العلم الاجمالي أو الاحتمال والاحتياط الشرعي، ولا يمكن ان يستند إلى أحدهما المعين فقط، لأنه ترجيح من غير مرجح كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

النقطة الرابعة: ان جملة من آيات البراءة خاصة بالشبهات الحكمية بعد الفحص وبعضها يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً، وأما أخبار الاحتياط بكافة طوائفها تشمل باطلاقها جميع الشبهات حتى الشبهات الموضوعية، ونسبة هذه الآيات إليها نسبة الخاص إلى العام، فإذا لا بد من تقديم هذه الآيات عليها تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد، ولا فرق في ذلك بين ان تشمل الآيات الشبهات الموضوعية أيضاً أو لا، وعلى هذا فأخبار الاحتياط مختصة بالشبهات المبرورة بالعلم الاجمالي والشبهات قبل الفحص ولا مانع من ذلك.

النقطة الخامسة: ان أخبار البراءة على اصناف:

١ - مطلق وباطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً

كحديث الرفع ونحوه.

٢ - مختص بالشبهات الحكمية اعم من الوجوبية والتحريرية.

٣ - مختص بالشبهات التحريمية.

أما النسبة بين آيات الاحتياط والصنف الأول من أخبار البراءة التباين، وحينئذ يدخل هذا الصنف من الأخبار في الخبر المخالف للكتاب فلا يكون حجة.

وأما النسبة بينها وبين الصنف الثاني فهي عموم وخصوص مطلق.

نعم هنا مخصص آخر لها أيضاً وهو ما دلّ على الترخيص في الشبهات الموضوعية، وحينئذ فنسبة كلّ مخصص إلى آيات الاحتياط وان كانت نسبة الخاص إلى العام، الا ان نسبة مجموع المخصصين اليها نسبة التباين، فإذن تختلف النتيجة باختلاف القول بانقلاب النسبة والقول بعدم انقلابها، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وأما النسبة بينها وبين الصنف الثالث فهي عموم وخصوص مطلق أيضاً، وحينئذ لا بد من تقييد اطلاق آيات الاحتياط بغير الشبهات التحريمية، ولا مانع من هذا التقييد حتى مع تقييد اطلاقها بغير الشبهات الموضوعية، لان نسبة مجموع المخصصين إلى اطلاقها وعمومها نسبة الخاص إلى العام لا نسبة التباين كما في الفرض الثاني.

النقطة السادسة: ان النسبة بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط تختلف باختلاف أخبار البراءة سعة وضيقاً، لأنها على ثلاثة اصناف، فالنسبة بين الصنف الأول منها وبين أخبار الاحتياط التباين، والنسبة بينها وبين الصنفين الأخيرين عموم وخصوص مطلق.

النقطة السابعة: ان النسبة بين أخبار الاستصحاب وأخبار الاحتياط ليست نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، لأنها مبنية على ضوء مبنى مدرسة المحقق النائيني تَكُنُّ من أن المَجْعول في باب الاستصحاب الطريقية والعلمية، ولكن الأمر ليس كذلك بل تقدم انه غير ممكن ثبوتاً ولا اثباتاً، فالصحيح ان تقديمه عليها من باب الجمع الدلالي العرفي.

تنبيهات البراءة

التنبيه الأول: يقع الكلام في حدود مدلول اصالة البراءة العقلية سعة وضيقاً من جانب، وحدود مدلول اصالة البراءة الشرعية من جانب آخر كذلك، بيان هذا:

ان تحديد مدلول كل من الاصلتين سعة وضيقاً يتبع تحديد موضوع كل منهما كذلك، على اساس ان كل واحدة منهما اثر لموضوعها، غاية الأمر ان اصالة البراءة العقلية أثر عقلي لموضوعها واصالة البراءة الشرعية أثر شرعي له.

أما موضوع الأولى فهو عدم البيان على التكليف المشكوك، فإذا شك في تكليف ولم يتم بيان عليه من قبل الشرع، يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فإذا موضوع البراءة العقلية مركب من أمرين هما الشك في التكليف المولوي الالزامي وعدم قيام بيان عليه شرعاً، فإذا توفر الأمران في مورد، جرت البراءة العقلية فيه وإلا فلا، ثم انه لا فرق في البيان بين كونه واقعياً أو ظاهرياً كالاستصحاب ووجوب الاحتياط، ومن هنا تكون اصالة الاحتياط

واردة على قاعدة القبح ورافعة لموضوعها وجداناً باعتبار انها بيان كذلك بحكم الشارع، فإذاً يكون تقديم استصحاب التكليف الالزامي كالوجوب أو الحرمة أو نحو ذلك، واصالة الاحتياط الشرعية عليها من باب الورد، كما هو الحال فيما إذا كان البيان علماً وجدانياً أو امارة شرعية على التكليف.

فالضابط لجريان البراءة العقلية في كل مورد انما هو بتوفر موضوعها فيه وهو عدم البيان على التكليف بالوجدان أو بالتعبد الشرعي، ولا فرق فيه بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، غاية الأمر عدم البيان في الشبهات الحكمية متمثل في عدم قيام أحد الأدلة التي يستعملها الفقيه كدليل مباشر على اثبات الوظيفة الشرعية واستنباطها، وفي الشبهات الموضوعية متمثل في عدم قيام الامارات أو الاصول العملية الشرعية المتكفلة للاحكام الالزامية أو العلم الوجداني.

وأما موضوع الثانية وهي اصالة البراءة الشرعية فهو الشك في أصل ثبوت التكليف وجعله في الشريعة المقدسة شريطة ان يكون هذا الشك بعد الفحص عن الدليل وعدم الظفر به وان لا يكون مقروناً بالعلم الاجمالي، ومع توفر هذين الشرطين لموضوعها، ترتب عليه اثره وهو الترخيص.

وأما إذا كان أصل التكليف ثابتاً في الشريعة والشك انما هو في سقوطه عن الذمة في مرحلة الامتثال، فلا تجري اصالة البراءة الشرعية ولا العقلية، بل المرجع فيه قاعدة الاشتغال، على اساس حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يتقضي البراءة اليقينية.

وعلى هذا فالشبهة إذا كانت حكمية وكانت بعد الفحص، فلا ريب في

جران ااصاة البراءة ففها باعبار ان تمام شروطها متوفرة.

وانما الاشكال فف جريانها فف الشبهاات الموضوعفة، على أساس ان الشك ففها لفس فف ثبوت الحكم الشرعف وجعله ففها، وانما هو فف الموضوع الخارجف، كالشك فف ان هذا المافع خمر أو خل أو أن ذاك المافع ماء أو بول وهكذا ولا ففكون فف ثبوت الحكم الشرعف، لأنه معلوم ولا شك فف، لأن هذا المافع على تقدر كونه خمرأ فهو حرام وعلى تقدر كونه خلأ فهو حلال، وعلى هذا فلا تتوفر ففها شروط اصالة البراءة الشرعفة حتى تجرف وبدون توفرها فلا ففكن التمسك بها هذا.

وللتغلب على هذا الاشكال محاولتان:

المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق النائفنف^(١) نكذ من أن الاحكام الشرعفة معمولة بنحو القضايا الحقففة للموضوع المفروض وجوده فف الخارج، ولهذا ترجع لبأ إلى القضايا الشرعفة مقدمها وجود الموضوع وتالفا ثبوت الحكم له، مثلاً وجوب الحج معمول للمستطفع بنحو القضية الحقففة أى للموضوع المفروض وجوده فف الخارج، فإذا وجد فرد فف وصدق عليه انه مستطفع وجب عليه الحج فعلاً، وكذلك حرمة شرب الخمر، فإنها معمولة بنحو القضية الحقففة للموضوع المقدر وجوده فف وهو الخمر، ومرجع ذلك إلى قضية شرطفة مقدمها وجود الموضوع وهو الخمر فف المثال وتالفا ثبوت الحرمة له، فإذا وجد مافع فف الخارج وصدق عليه انه خمر حرم شربه.

وعلى ضوء ذلك فإذا شك فف مافع انه خمر أو خل، كان مرجعه إلى

الشك في أن الحرمة مجعولة له في الشريعة المقدسة أو لا، باعتبار ان الشك في وجود الموضوع مساوق للشك في ثبوت الحكم، والمفروض ان موضوع اصالة البراءة الشرعية الشك في ثبوت الحكم وجعله في الشريعة المقدسة، وعليه فتتوفر شروط جريان اصالة البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية أيضاً.

وبكلمة ان موضوع اصالة البراءة الشرعية الشك في ثبوت الحكم في الشريعة المقدسة بلا فرق بين أن يكون الحكم المشكوك ثبوته كلياً كما في الشبهات الحكمية أو جزئياً كما في الشبهات الموضوعية، كما أنه لا فرق بين أن يكون منشأ الشك عدم الدليل أو اجماله أو تعارض الأدلة أو يكون منشأ الاشتباه في الأمور الخارجية، وعلى كلا التقديرين حيث إن الشك في ثبوت الحكم وجعله في الشريعة المقدسة كلياً كان أم جزئياً فالمرجع فيه اصالة البراءة، فإذن لا اشكال من هذه الناحية في جريان اصالة البراءة في الشبهات الموضوعية.

وغير خفي ان هذه المحاولة وان كانت تدفع الاشكال في الجملة الا انها لا تدفع الاشكال في جميع الاحكام الشرعية من الاحكام الوجوبية والاحكام التحريمية معاً.

بيان ذلك، ان كل قيد أخذ في لسان الدليل مفروض الوجود لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكتة، والنكتة هي أن القيد إذا كان له دخل في اتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادي وفي الحكم في مرحلة الجعل، وهذا يعني انه من شروط الاتصاف والجعل معاً، فلا بد من أخذه في لسان الدليل مفروض

الوجود في الخارج، إذ لا يمكن جعل الحكم مطلقاً وبقطع النظر عن وجوده فيه والا لزم أحد محذورين: إما خلف فرض إن للقيود دخلاً في الملاك والحكم معاً أو جعل الحكم بلا ملاك ومبرر وكلاهما لا يمكن، مثلاً الاستطاعة التي أخذت في لسان الدليل كالأية المباركة ونحوها إذا كان لها دخل في اتصاف الفعل وهو الحجج بالملاك في مرحلة المبادي وفي الحكم وهو الوجوب في مرحلة الجعل، فلا بد من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل، ضرورة انه لا يمكن جعل وجوب الحجج مطلقاً وبقطع النظر عن وجود الاستطاعة، لأن جعله كذلك بلا ملاك وهو لا يمكن، ولا فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري، هذا بحسب مقام الثبوت. وأما في مقام الاثبات فالدليل عليه أمران:

الأول، ان كل قيد أخذ في لسان الدليل مفروض الوجود، فهو ظاهر في أن له دخلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادي وفي الحكم في مرحلة الجعل، بمعنى انه شرط للاتصاف والجعل معاً، وذلك كقوله تعالى: ﴿الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أو فوا بالعقود﴾^(٢) ﴿وأحل الله البيع﴾^(٣) وهكذا، فان هذه الأدلة ظاهرة في أن للقيود المأخوذ في لسانها مفروض الوجود دخلاً في الاتصاف والجعل معاً، وفي مثل هذه الأدلة التي أخذت القيود فيها مفروضة الوجود في الخارج لا بد من

١ - سورة آل عمران، الآية ٩٧.

٢ - سورة المائدة، الآية ١.

٣ - سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

الالتزام بأن فعلية الحكم فيها منوطة بفعلية موضوعها وقيودها فيه وإلا لزم خلف فرض كون القيد مأخوذاً مفروض الوجود.

الثاني، ان قيد الواجب إذا كان غير اختياري فلا بد من أخذه قيداً للحكم أيضاً، بأن يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل كيوم عرفة مثلاً، فانه قيد للواجب وهو الحج، ولكن حيث إنه غير اختياري، فلا بد من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الواجب مقيداً بقيد غير اختياري والوجوب مطلقاً وفعلياً، والا لزم التكليف بغير المقدور، لأن الوجوب إذا كان فعلياً ومطلقاً، فلا محالة يكون محرراً للمكلف نحو الاتيان بالواجب المقيد بقيد غير اختياري وهو كما ترى، ولهذا لا بد من أخذه مفروض الوجود في مرحلة الجعل لكبي يكون قيداً للوجوب أيضاً حتى لا يلزم التكليف بغير المقدور، وأما الدليل عليه فهو حكم العقل، باعتبار انه في لسان الدليل قد أخذ قيداً للواجب دون الوجوب، وحيث إنه غير اختياري، فيحكم العقل بأنه قيد للوجوب أيضاً، والا لزم التكليف بغير المقدور وهو مستحيل.

والخلاصة ان أخذ القيد مفروض الوجود في مرحلة الجعل انما هو بنكتة ان له دخلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادي وفي الحكم في مرحلة الجعل، وقد دلّ على ذلك في مقام الاثبات أحد أمرين: الأول ظهور القيد المأخوذ في لسان الدليل في انه شرط للملاك والحكم معاً، الثاني حكم العقل بذلك، بمعنى انه يدرك ان الشارع جعله قيداً للوجوب أيضاً، والا لزم أحد محذورين: أما خلف فرض ان له دخلاً في الملاك والحكم معاً، أو جعل الحكم بلا ملاك وكلاهما لا يمكن، هذا كله في القيود المأخوذة في موضوع

الخطابات الوجوبية.

وأما الخطابات التحريمية فهي على نوعين:

النوع الأول، الخطابات التحريمية التي لا موضوع لها في الخارج، وتقصد بعدم الموضوع لها عدم وجود المتعلق لمتعلقاتها، باعتبار ان الموضوع هو متعلق المتعلق وذلك كالخطابات الناهية عن الكذب والغيبة ونحوهما، إذ ليس للكذب أو الغيبة متعلق في الخارج لكي تتوقف فعلية حرمة على فعليته فيه، وفي مثل هذا الخطاب التحريمي الذي لا موضوع له لكي يبحث عن أنه قد أخذ مفروض الوجود في الخارج أو لا، لا يتم ما افاده **تتئ**.

النوع الثاني، أن يكون له موضوع في الخارج، كالخطاب الناهي عن شرب الخمر أو النجس أو عن أكل مال الغير ونحوها، لأن الشرب في المثال متعلق الحرمة مباشرة، ومتعلق الشرب الخمر في الخارج والأكل متعلق للحرمة كذلك ومتعلق الأكل مال الغير فيه، وحينئذ فيقع الكلام في أن مثل هذه الخطابات الناهية، هل هي ظاهرة في أن موضوعاتها قد أخذت مفروضة الوجود في مقام الجعل أو لا، فان كانت مأخوذة مفروضة الوجود فيه، فبطبيعة الحال تتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها في الخارج كالأحكام الوجوبية، وان لم تكن مأخوذة كذلك، فهي فعلية ولا تتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها فيه بل هي فعلية بفعلية ملاكاتها سواء كانت موضوعاتها موجودة فيه أم لا، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال ان المحرمات الالهية غالباً تكون من الأعمال الرذيلة الدنيئة ومن الأعمال التي يتنفر الطبع عنها ولا يليق للانسان

العقل ارتكابها، لأن ارتكابها يؤدي إلى سقوط الانسان عن القيم الانسانية، والشارع المقدس أراد أن يكون المجتمع الاسلامي نزيهاً وسليماً ومهذباً من السلوكيات المنحرفة التي تؤدي إلى سقوط المجتمع عن المجتمع الانساني و الاسلامي إلى المجتمع الساقط، ولهذا وذاك يكون الهدف الأساسي من النهي عنها محوها وازالتها عن صفحة الوجود، وعدم قدرة بعض أفراد المكلف على ارتكاب بعض تلك الأعمال في فترة لا يوجب كون النهي المتوجه إليه لغواً، حيث إن الهدف الأصلي من النهي عنها هو ما عرفت.

وان شئت قلت، ان الغرض من النهي عن الأعمال الخبيثة الدنيئة هو إيجاد داع آخر في نفس المكلف على الابتعاد عنها ومحوها عن المجتمع والتأكيد عليه زائداً على وجود الداعي النفساني والطبيعي والعقلاني، فإذا تحقق الابتعاد عنها خارجاً، حصل الغرض سواء كان ذلك بالاختبار أم بغيره، وهذا بخلاف الأمر بشيء، فان الغرض منه لا يحصل الا بالاتبان به بداعي الامتثال والطاعة إذا كان عبادياً، ولهذا لو لم يكن مقدوراً، لزم التكليف بالمحال وهو مستحيل.

والخلاصة ان الخطابات التحريمية إما انه لا قيود لمتعلقاتها كالخطابات الناهية عن الكذب والغيبة والبهتان ونحوها أو لها قيود كالخطابات الناهية عن شرب الخمر وشرب النجس وأكل مال الغير وهكذا، أما النوع الأول فلا موضوع له حتى نبحت عن أنه قد أخذ مفروض الوجود في الخارج أو لا، وأما النوع الثاني فهو وان كان له موضوع كالخمر، الا ان الكلام في أنه هل أخذ مفروض الوجود في الخارج أو لا؟

والجواب أن هذا بحسب مقام الثبوت وان كان ممكناً، الا ان الخطاب التحريمي غير ظاهر فيه، مثلاً خطاب لا تشرب الخمر وان كان ظاهراً في أن الخمر قيد لمستعلق الحرمة، الا انه لا ظهور له في أنها قد أخذت مفروضة الوجود في الخارج وتتوقف فعلية حرمتها على وجودها فيه، فإذا لم تكن موجودة، فلا حرمة في البين كما هو الحال في الاحكام الوجوبية، لأن فعلية وجوب الحج تتوقف على وجود الاستطاعة في الخارج، فإذا لم تكن موجودة فيه فلا وجوب في البين، ومعنى ذلك هو ان حرمة شرب الخمر لا تكون فعلية حتى في حق من يكون قادراً على شربها من جهة قدرته على ايجادها في الخارج وهو كما ترى.

فالتنتيجة ان الغرض من الخطابات التحريمية هو خلو صفحة الوجود عن هذه المحرمات، باعتبار ان صرف وجودها عند الله تعالى مبغوض ومحل للقيم الدينية والانسانية.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن الخطابات الشرعية من الوجوبية والتحريمية جميعاً مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدره وجودها في الخارج لا يتم باطلاقه، وانما يتم في الخطابات الوجوبية، وأما في الخطابات التحريمية فلا يتم في كلا قسميه، أما في القسم الأول، فلانه لا موضوع له حتى يكون مأخوذاً مفروض الوجود في لسان ادلته في مقام الجعل فالسالبه تكون بانتفاء الموضوع.

وأما في القسم الثاني الذي له موضوع في الخارج، فلا يكون ظاهراً في أنه قد أخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل هذا من ناحية، ومن ناحية

أخرى ان انحلال الحكم في القسم الأول انما هو بانحلال متعلقه، فكل فرد من أفراد الكذب متعلق للحرمة وكذلك الحال في القسم الثاني، لأن حرمة شرب الخمر تنحل بانحلال الشرب في الخارج وتتعدد بتعددده، فيثبت لكل فرد من الشرب حرمة مستقلة كما انها تنحل بانحلال موضوعها.

وان شئت قلت ان حرمة شرب الخمر كما تنحل بانحلال موضوعها وهو الخمر في الخارج، كذلك تنحل بانحلال متعلقها وهو الشرب فيه. وعلى هذا فلا مانع من جريان اصالة البراءة في الشبهات الموضوعية، فإذا شككنا في مايع انه خمر أو خل، كان مرجع هذا الشك إلى الشك في حرمة شربه وعدم حرمة شربه، فانه إذا كان خمرأً في الواقع، كان شربها حراماً، وان كان خلا فيه كان حلالاً، وحيث انا لا نعلم بالحال فنشك في أصل ثبوت الحرمة له، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة، فإذا لا فرق في جريان اصالة البراءة بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، غاية الأمر ان الشبهة إذا كانت موضوعية، كان الشك في ثبوت الحكم الجزئي، وإذا كانت حكمية كان الشك في الحكم الكلي، ومنشأ الشك في الأولى الاشتباه في الأمور الخارجية وفي الثانية عدم الدليل أو اجماله أو تعارض الدليلين.

المحاولة الثانية: ان الخطابات التحريمية ظاهرة عرفاً في ثبوت الحرمة لموضوعاتها بنحو القضايا الشرطية لا من ناحية أخذ موضوعاتها مفروضة الوجود في الخارج في مرحلة الجعل، لما عرفت من أنه بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة، وإلا فظاهر الخطابات عدم أخذها مفروضة الوجود فيه، لأن حرمة شرب الخمر مثلاً فعلية بمجرد جعلها وان كانت الخمر غير موجودة في

الخارج إذا كان المكلف قادراً على ايجادها فيه، ولهذا لا يمكن ان يكون موضوعها مأخوذاً مفروض الوجود، بل من ناحية ان المتفاهم العرفي من مثل خطاب لا تشرب الخمر هو ثبوت الحرمة لشرب الخمر بنحو القضية التعليقية تحليلاً، وهي ان كل مايع إذا كان خمراً فلا تشربه، فالحكم وهو حرمة الشرب فعلي وان لم تكن الخمر موجودة في الخارج، شريطة ان يكون المكلف قادراً على شربها ولو بايجادها فيه، والنكته في ذلك: هي ما ذكرناه انفاً من أن المطلوب الواقعي للمولى والهدف الأساسي له من الخطابات التحريمية هو خلو المجتمع الإسلامي من الانحرافات السلوكية والأعمال الرذيلة الدينية التي تسبب انحطاط المجتمع اخلاقياً وسلوكياً، باعتبار ان المولى قد شدد في هذه الخطابات على الابتعاد عن الأعمال المذكورة وجعلها من الدواعي الأكيدة على تركها، لأن الداعي على تركها قد يكون عقلياً وقد يكون تنفر الطبع عنها، وقد لا يكون المكلف قادراً عليها ومع هذا لا تكون هذه الخطابات لغواً، لأن لها دوراً أساسياً وكبيراً في تطور المجتمع دينياً وثقافياً وأخلاقياً وتهذيب سلوكه، وهذا بخلاف الخطابات الوجوبية، لأن الغرض منها ايجاد متعلقاتها في الخارج عند تحقق موضوعاتها فيه، ولهذا تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، ومن هنا يظهر ان الخطابات الوجوبية تمتاز عن الخطابات التحريمية في نقطتين: الأولى ان الخطابات الوجوبية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، بينما الخطابات التحريمية غير مجعولة كذلك، الثانية ان المفسد المترتبة على ارتكاب المحرمات الشرعية ومزاولتها مفسد اجتماعية وفردية، بينما المصالح المترتبة على

الواجبات الشرعية في الخارج مصالح شخصية غالباً.

ثمّ ان المحاولة الأولى تشترك مع المحاولة الثانية في نقطة، وهي ان الشك في مايع انه خمر أو خل، شك في قيد الحكم وموضوعه في كلتا المحاولتين، غاية الأمر انه على ضوء المحاولة الأولى يكون شكاً في قيد الحكم بمفاد كان التامة وهو الشك في وجود الخمر في الخارج، وعلى ضوء المحاولة الثانية يكون شكاً فيه بمفاد كان الناقصة وهو الشك في مايع انه كان خمرأً أو لا، فعلى كلتا المحاولتين يكون الشك شكاً في قيد الحكم وهو مورد لاصالة البراءة، ولا فرق فيه بين ان يكون الشك في المايح الخارجي، كالشك في أن هذا المايح خمر أو خل، أو المايح الفرضي كما إذا شك في أن الفقاع خمر أو لا مع فرض عدم وجوده في الخارج، وفي مثل ذلك لا مانع من جريان اصالة البراءة عن حرمة، لأن حرمة على تقدير ثبوتها فعلية ولا تتوقف فعليتها على وجوده في الخارج.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا اشكال في جريان اصالة البراءة في الشبهات الموضوعية، لما عرفت من أن الشك فيها يرجع إلى الشك في قيد التكليف وهو مورد لاصالة البراءة، سواء كان الشك فيه بمفاد كان التامة أم بمفاد كان الناقصة، هذا بناء على تامة كلتا المحاولتين.

ولكن تقدم ان المحاولة الأولى غير تامة في الخطابات التحريمية. وأما المحاولة الثانية، فالظاهر انها أيضاً غير تامة، وذلك لأن الخطابات التحريمية كما انها غير ظاهرة في أن موضوعاتها قد أخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل، كذلك انها غير ظاهرة في رجوع عقد وضعها إلى

قضية تعليلية وشرطية، بل الظاهر منها عرفاً هو ان الاحكام التحريمية مجعولة لطبيعي موضوعاتها أو متعلقاتها الجامع بين افراده التي تنحل بانحلالها، وهذه الاحكام التحريمية فعلية في حق المكلف وان لم يكن موضوعها فعلياً إذا كان المكلف قادراً على فعليته في الخارج وإيجاده فيه، مثلاً من يقدر على شرب الخمر ولو بالقدرة على إيجادها في الخارج، فحرمة شربها في حقه فعلية وان لم تكن الخمر موجودة فيه، بل مفاستها المترتبة على وجودها فعلية وان كان وجودها في الخارج بغير اختيار، ولكن النتيجة نفس النتيجة المترتبة على ضوء تمامية المحاولتين، وهي ان الشك في الشبهة الموضوعية يرجع إلى الشك في ثبوت التكليف وهو مورد لاصالة البراءة.

لحد الآن قد تبين انه لا فرق في جريان اصالة البراءة بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، أما في الأولى فلا فرق بين ما إذا كان الشك في أصل التكليف وجعله مع العلم بمتعلقه وموضوعه بتمام قيوده وشروطه، أو الشك فيه من جهة الشك في قيد من قيود متعلقه أو موضوعه، لأن كل ذلك من الشبهة الحكمية، باعتبار ان بيان المتعلق والموضوع بماهما من القيود والشروط بيد المولى أيضاً، وأما الثانية وهي الشبهة الموضوعية، فلان الشك في تحقق قيد من قيود موضوعه في الخارج يرجع إلى الشك في ثبوت التكليف بلا فرق فيه بين ان يكون القيد بمفاد كان التامة، بمعنى ان التكليف منوط بوجوده خارجاً كالاستطاعة التي هي قيد لوجوب الحج بمفاد كان التامة، أو بمفاد كان الناقصة، بأن يكون التكليف منوطاً باتصافه بعنوان خاص، فيكون القيد في الحقيقة هو الاتصاف، فعلى الأول يرجع الشك في

الوجود الخارجي إلى الشك في ثبوت التكليف الفعلي، كما إذا شك المكلف في الاستطاعة وعدمها، فانه يرجع إلى الشك في وجوب الحج عليه وعدم وجوبه، والمرجع فيه اصالة البراءة، وعلى الثاني يرجع الشك في الاتصاف إلى الشك في ثبوت التكليف، كما إذا شك المكلف في اتصاف مايع بنخر، فانه يرجع إلى الشك في ثبوت الحرمة له وعدم ثبوتها، فيكون مورداً لاصالة البراءة، ولا يختص هذا بالشك في عنوان الموضوع بل يعم عنوان المتعلق أيضاً، وهذا يعني انه لا فرق في التكاليف التحريمية بين أن يكون الشك في تحقق عنوان الموضوع بمفاد كان الناقصة أو في عنوان المتعلق كذلك، كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً أو سباً أو سخرية أو غيبة و غير ذلك أو لا، فانه يرجع إلى الشك في الحرمة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الضابط لجريان اصالة البراءة في الشبهات الحكمية هو ان يكون الشك في ثبوت الحكم في مرحلة الجعل، سواء اكان مع معلومية اطرافه من المتعلق والموضوع أم كان منشأ الشك فيه الشك في حدود متعلقه أو موضوعه، وأما في الشبهات الموضوعية، فحيث ان مرجع الشك فيها إلى الشك في ثبوت الحكم الفعلي الجزئي، فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة فيه.

وأما إذا كان التكليف معلوماً بتمام اطرافه وكان الشك في سقوطه بالامتثال، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال ولا موضوع فيه لقاعدة البراءة، وكذلك إذا كان الشك في المحصل لا في متعلق التكليف، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فقد تقدم في مستهل بحث البراءة ان حديث الرفع مطلق وباطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً، لأن المراد من الموصل فيه الجامع بين الفعل والحكم، هذا اضافة إلى ان بعض روايات الحل مختصة بالشبهات الموضوعية.

التنبيه الثاني: قد تقدم ان موضوع اصالة البراءة العقلية الشك في التكليف الالزامي مع عدم قيام بيان وحجة عليه، وأما موضوع اصالة البراءة الشرعية، الشك في أصل ثبوت التكليف في مرحلة الجعل بدون ان يكون مقيداً بعدم البيان، وعلى هذا فكل ما يكون بياناً على التكليف سواء اكان التكليف ظاهرياً أم واقعياً، فهو وارد على اصالة البراءة العقلية ورافع لموضوعها وجدانا كالأستصحاب وإيجاب الاحتياط، فانهما بيان من قبل الشارع ولا يكون العقاب معهما عقاباً بلا بيان وجداناً، وأما اصالة البراءة الشرعية فهي وان كانت بياناً، الا انها بيان على الترخيص وعدم ايجاب الاحتياط، فلهذا لا تكون واردة على القاعدة، لان المراد من البيان الذي أخذ عدمه في موضوع القاعدة هو البيان على تنجيز الواقع لا على تعذيره هذا.

وذكر شيخنا الانصاري^(١) نكتة ان موضوع اصالة البراءة الشرعية مقيد بعدم اصل موضوعي على خلافه لانه حاكم عليه، بنكتة انه ينقح موضوع الحكم الالزامي المشكوك كاستصحاب بقاء خمرة الخمر إذا شك في انقلابها خلا، فانه حاكم على اصالة البراءة عن حرمتها ورافع لموضوعها تعبداً هذا.

وعلق عليه المحقق النائيني^(١) تَنَدُّرُ بان تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة الشرعية بالحكومة لا يختص بالاستصحاب الموضوعي، بل يتقدم عليها بالحكومة، الاستصحاب الحكمي أيضاً كاستصحاب بقاء حرمة وطى الحايض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فانه حاكم على اصالة البراءة عنها.

وقد افاد في وجه ذلك، ان المعمول في باب الاستصحاب الطريقية والعلمية، فيكون الاستصحاب علماً تعديداً، فإذا كان علماً بحكم الشارع، فيكون رافعا لموضوع اصالة البراءة تعديداً وهو الشك في الوجوب أو الحرمة، لانه إذا جرى استصحاب بقاء الوجوب أو الحرمة، كان المكلف عالماً بالوجوب أو الحرمة بحكم الشارع لا انه شك فيه، وقد قوَاه السيد الاستاذ^(٢) تَنَدُّرُ أيضاً.

ولكن قد حققنا في مبحث الاستصحاب انه لا يعقل ان يكون المعمول فيه الطريقية والعلمية التعبدية، إذ لا يوجد في مورد الاستصحاب ما يصلح ان يكون اشارة على البقاء، لأن اليقين السابق قد ارتفع جزماً في ظرف البقاء والموجود فيه فعلاً الشك فيه، والمفروض انه لا ملازمة بين حدوث شيء وبقائه ولو ظناً، لأن ما حدث قد يبقى وقد لا يبقى، باعتبار ان بقائه بحاجة إلى علة كحدوثه، حيث إنه وجود ثان له على تفصيل ذكرناه هناك، هذا بحسب مقام الثبوت.

١ - أجد التقريرات: ج ٢ ص ١٩٣.

٢ - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣٠٩.

وأما في مقام الاثبات، فلو فرضنا ان دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في جعل الطريقة والعلمية التعبدية، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، لما عرفت من عدم امكان هذا الجعل في مقام الثبوت، ولهذا لا تصل النوبة إلى البحث عنه في مقام الاثبات، هذا اضافة إلى ان الظاهر من دليل الاستصحاب بقريظة أخذ الشك في لسانه هو ان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك فيه، النهي عن النقض العملي لا الواقعي، وكناية عن العمل بالحالة السابقة في ظرف الشك وعدم رفع اليد عنها، ولكن مع هذا لا بد من تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة الشرعية، على أساس ان الاستصحاب وارد في مورد اصالة البراءة، وعليه فيكون دليل الاستصحاب اخص من دليل الاصالة، فإذا لا بد من تقديمه عليها تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص، وأما تقديم الاستصحاب على اصالة الحل، فيمكن ان يكون بأحد الملاكين:

الأول ان النسبة بين الاستصحاب وبين اصالة الحل وان كانت عموماً من وجه الا انه مع ذلك يكون الاستصحاب في حكم الخاص، على أساس ان المرتكز في الازهان عدم الفرق بين موارد، ولهذا لا يمكن التفكيك بينها بجريانه في بعضها دون بعضها الآخر، وهذا الارتكاز يشكل الدلالة الالتزامية على عدم التفكيك بين موارد، فإذا جرى في مورد جرى في سائر الموارد أيضاً، بينما هذا الارتكاز غير موجود بالنسبة إلى موارد اصالة الحل، إذ التفكيك بين موارد التي ليست للحرمة المحتملة حالة سابقة فيها ومواردها التي تكون لها حالة سابقة، وجريان اصالة الحل في الأولى دون الثانية ليس

على خلاف الارتكاز، فإذن يكون الاستصحاب بمنزلة الخاص فيقدم عليها في مورد الاجتماع بملاك تقديم الخاص على العام.

الثاني ان يكون بملاك الاظهرية، فان الارتكاز المذكور يوجب اظهريته بالنسبة إلى الاصل، فيكون تقديمه عليها حينئذ من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

وان شئت قلت ان الاستصحاب الموضوعي الذي ينقح الموضوع، فلا شبهة في تقديمه على اصالة البراءة، على أساس ان الأصل السببي مقدم على الأصل المسببي إذا كان المسبب من الآثار الشرعية للسبب وان كان الأصل السببي اصالة البراءة أو اصالة الطهارة والأصل المسببي الاستصحاب، وأما الاستصحاب الحكمي فأيضاً لا بد من تقديمه على الاصل، لأن العكس يستلزم الغاء الاستصحاب الحكمي نهائياً وهذا لا يمكن، وهذه نكتة عرفية تصلح ان تكون قرينة على تقديمه عليها من باب الجمع الدلالي العرفي بل هي ضابطة كلية تنطبق على كل دليلين متعارضين يلزم من تقديم أحدهما على الآخر كون الآخر لغواً وبلا مورد، ففي مثل ذلك تعين العكس، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الظاهر ان مراد الشيخ تذت من الأصل الموضوعي ليس هو الأصل الجاري في الموضوع، بل مراده تذت من الأصل الموضوعي هو الأصل الرافع لموضوع اصالة البراءة وهو الشك تعبداً، والمفروض ان الاستصحاب رافع له كذلك وان كان حكماً، باعتبار ان الشيخ تذت يرى ان الاستصحاب من الأصل المحرز والمجعول فيه الطريقية والعلمية، ولهذا يكون

حاكماً على اصالة البراءة ورافعاً لموضوعها تعبدًا، ولا يرد عليه ما أورده المحقق النائيني تت من انه لا وجه لتخصيص تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة بالاستصحاب الموضوعي، لما عرفت من أن مراده تت من الاستصحاب الموضوعي، ليس الاستصحاب الجاري في الموضوع.

اصالة عدم التذكية

ثم ان شيخنا الأنصاري^(١) تت قد رتب على تقديم الاستصحاب الموضوعي على اصالة البراءة، تقديم اصالة عدم التذكية عليها فيما إذا شك في حلية أكل لحم حيوان وحرمته من جهة الشك في قبوله للتذكية وعدم قبوله لها، فإن في مثل ذلك يكون المرجع اصالة عدم التذكية ويترتب عليها حرمة أكل لحمه، ولا تجري اصالة البراءة عنها، لأنها محكمة باصالة عدم التذكية.

ودعوى ان هذه الاصالة معارضة باصالة عدم موته حتف الأنف، مدفوعة بأنها عبارة أخرى عن اصالة عدم التذكية لا أنها معارضة لها، فلا مغايرة بينهما هذا.

ويقع الكلام حول ما أفاده شيخنا الأنصاري تت في نقطتين:

النقطة الأولى: في صحة ما أفاده تت من التمسك باصالة عدم التذكية عند الشك في تذكية الحيوان الذي شك في قابليته لها، وعدم جريان اصالة البراءة عن حرمة أكل لحمه لأنها محكمة بها.

النقطة الثانية: في صحة ما أفاده تَدُّ من عدم المعارضة بين اصالة عدم الموت حتف الأنف واصالة عدم التذكية.

أما الكلام في النقطة الأولى: فالشك في قبول الحيوان للتذكية مرة يكون من جهة الشبهة الحكمية وأخرى يكون من جهة الشبهة الموضوعية.

أما الأول كما إذا كان هناك حيوان متولد من شاة و كلب ولا يشبه احدهما ولا يصدق عليه انه كلب كما لا يصدق عليه انه شاة، بل هو حيوان ثالث لا يدري انه قابل للتذكية شرعاً أو لا، فيقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني في مقتضى الأصل العملي.

أما المقام الأول: فهل يوجد في المسألة عام لفظي يدل على ان كل حيوان قابل للتذكية الا ما خرج بالدليل المخصص كالكلب والخنزير ونحوهما من العناوين الوجودية.

والجواب ان صاحب الجواهر^(١) تَدُّ قد ادعى ان العام اللفظي موجود في المسألة وهو صحيحة على بن يقطين: (قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال لا بأس بذلك)^(٢)، بدعوى انها بعمومها تشمل جلد كل حيوان حتى الكلب والخنزير، غاية الأمر انهما قد خرجا بالنص، وعلى هذا فالحيوان المذكور حيث انه غير داخل في عنوان المخصص، فلا محالة يكون داخلاً في عموم العام ومقتضاه انه

١ - جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ١٩٦.

٢ - الوسائل ج ٤ ب ٥، من أبواب لباس المصلي ج ١.

قابل للتذكية هذا.

والصحيح ان الرواية لا تدل على أن كل حيوان قابل للتذكية، وذلك لأن مفادها انما هو جواز لبس جميع جلود الحيوان، ومن الواضح انه لا ملازمة بينه وبين قبوله للتذكية، لأن لبس جلد الحيوان غير المذكى بل الميتة، ليس من أحد المحرمات في الشريعة المقدسة، نعم لا تجوز الصلاة فيه للنص الخاص، وعلى هذا فان كان للصحيحة اطلاق حتى بالنسبة إلى جواز لبس الجلود في الصلاة، فلا بد من تقييد اطلاقها بغير حال الصلاة بما دل من الدليل على عدم جواز الصلاة في غير المذكى أو الميتة، وأما إذا لم يكن لها اطلاق من هذه الناحية كما هو الصحيح، فلا تدل الرواية الا على جواز لبس جلود الحيوان غير المذكى، ولا ملازمة بين جواز لبسها وبين قبولها للتذكية، والرواية انما هي في مقام البيان من الجهة الأولى وهي ان لبس هذه الجلود غير المذكى أو الميتة ليس من أحد المحرمات في الشريعة المقدسة، وليست في مقام البيان من الجهة الثانية وهي انها قابلة للتذكية، فإذا تدل الرواية على جواز لبسها تكليفاً ولا تدل على انه ليس مانعاً عن الصلاة، إذ لا ملازمة بينهما، وعليه فلو لبسها المصلي حال الصلاة، لم يفعل محرماً في الشريعة المقدسة ولكن صلاته باطلة من جهة انه مانع عنها، فتكون حرمة لبسها حال الصلاة حرمة تشريعية لا ذاتية، والصحيحة انما هي في مقام نفي حرمة لبسها ذاتاً وتكليفاً كلبس الثوب النجس مثلاً في الصلاة، فانه جائز ولكنه مانع عن الصلاة ومبطل لها.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان العام اللفظي في المسألة غير موجود.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو ما إذا لم يكن عام لفظي في المسألة كما هو المفروض، فحينئذٍ لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي، وهل الأصل العملي في المسألة اصالة عدم التذكية أو غيرها، فقد ذكر السيد الاستاذ^(١) أنَّ ان جريان هذه الاصلية أي اصالة عدم التذكية وعدم جريانها في المسألة مبنيان على أن التذكية أمر بسيط مسبب من الأفعال الخارجية وتكون نسبتها إليها نسبة المسبب إلى السبب، أو انه مركب من الأفعال الصادرة من الذابح، وهي عبارة عن فري الأوداج الأربعة وان يكون بالحديد والبسلة واستقبال القبلة، فعلى الأول لا مانع من جريان استصحاب عدم تحققها عند الشك فيه من جهة الشك في قابلية الحيوان لها بعد فرض وقوع جميع الأفعال التي لها دخل في تحققها، وان كانت مركبة، فلا يمكن التمسك باستصحاب عدمها، لأن التذكية التي هي عبارة عن الأفعال المذكورة قد وقعت على الحيوان في الخارج ولا نشك في وقوعها عليه، وانما الشك في حلية لحمه وعدم حليته من جهة الشك في قبوله التذكية وعدم قبوله لها، وحيث إنه لا اصل في المقام لاحراز قبوله لها، يكون المرجع هو اصالة البراءة عن حرمة أكل لحمه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل ان التذكية أمر بسيط أو انها مركبة من نفس الأفعال المشار إليها انفاً، فيه قولان: فقد اختار السيد الاستاذ^(٢) أنَّ انها أمر بسيط مسبب عن الأفعال التي تقع على الحيوان في الخارج، وفي مقابل ذلك

١ - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣١٣.

٢ - مصباح الاصول: ج ٢ ص ٣١٣.

ذهب جماعة منهم المحقق النائيني^(١) تَدَّيُّ إلى انها مركبة من الأفعال المذكورة هذا.

وتحقيق البحث في المسألة وتفصيله بشكل موسع يتطلب التكلم في النقاط التالية:

النقطة الأولى: النظر إلى روايات المسألة، وهل يظهر منها ان حلية لحم الحيوان مترتبة على نفس الأفعال الواقعة على الحيوان في الخارج مباشرة كفري الأوداج الأربعة وان يكون ذلك الفري بالحديد والتسمية واستقبال الذبيحة إلى القبلة، أو انها مترتبة على عنوان وجودي بسيط مسبب عنها. والجواب ان جواز أكل لحم الحيوان في الروايات مترتب على عنوان المذكى أو التذكية وهي عبارة عن الذبح من المذبح وفري الأوداج والتسمية واستقبال القبلة، في مقابل ان عدم جواز أكل لحمه مترتب على ما إذا كان قتله وازهاق روحه بسبب آخر، والمقابلة في الروايات انما هي بين ما إذا كان ازهاق روح الحيوان بالتذكية وما إذا كان ذلك بسبب آخر، فعلى الأول يجوز أكله وعلى الثاني لا يجوز، وهذه المقابلة قرينة على ان المراد من التذكية سبب القتل وازهاق الروح يعني فري الأوداج الأربعة بشروطها، ولا يمكن ان يراد منها أمراً معنوياً بسيطاً مسبباً عنه، ضرورة ان هذا خلاف الوجدان، إذ ليس في المسألة الا فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسمية واستقبال القبلة، فإذا وقعت هذه الأمور على الحيوان، حكم الشارع بجواز أكل لحمه وحليته وينتزع من ذلك عنوان المذكى، والتذكية في مقابل الميتة، فكما ان

عنوان الميتة عنوان انتزاعي منتزِع من حكم الشارع بجرمة أكل لحمها فكذلك عنوان التذكية، فانه منتزِع من حكم الشارع بالحلية ويكون عنواناً لفعل الذابح مع شروطه، كما ان عنوان المذكى، عنوان للحيوان المحكوم بحلية أكل لحمه.

النقطة الثانية: فالظاهر من الروايات ان التذكية مركبة لا بسيطة، وذلك

لأمر:

الأول: ما مر من ان الاستفادة من الروايات هو ان التذكية مركبة

وليست بسيطة ومعلولة لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان حلية أكل لحم الحيوان في الآية الكريمة وكثير

من الروايات مترتبة على التذكية بعنوانها، كما ان حرمة أكل لحمه مترتبة على عدم التذكية كذلك.

ومن ناحية ثالثة، انه لا يمكن ان يكون لحلية أكل لحم الحيوان سببان:

احدهما نفس المركب من الأفعال الخاصة الخارجية بعناوينها الأولية، والآخر التذكية التي هي عنوان وجودي بسيط مسبب عنها.

وعلى هذا، فتلك الأفعال اما ان تكون بنفسها شرطاً وموضوعاً

للحلية أو محصلة للموضوع، وقد تقدم ان الروايات ظاهرة في الأول وحملها

على الثاني بحاجة إلى قرينة، والآية المباركة مع بعض الروايات لا تصلح ان

تكون قرينة على ذلك، لأن عنوان التذكية في الآية الكريمة وغيرها لا يخلوا

من ان يكون مسبباً عن الأفعال المشار إليها انفاً ومعلولاً لها أو يكون عنواناً

لها، وتكون نسبته إليها نسبة العنوان إلى المعنون لا المسبب إلى السبب،

والآية المباركة لا تكون ظاهرة في الأول، وقد تقدم ان فرض كون التذكية موجودة بوجود بسيط مسبب عن الأفعال الخارجية المشار إليها انقافاً ومعلول لها، فرض خاطيء لا واقع موضوعي له، إذ لا يمكن اثبات ذلك لا بالوجدان ولا بالبرهان، ضرورة انه لا يوجد في المسألة الاحكام الشارع بمجواز أكل لحم حيوان وقعت عليه الذبح بكافة شروطه في مقابل حيوان ميت بسبب آخر، فينتزع من حكم الشارع بجلية أكل لحمه عنوان المذكى، وينتزع من حكم الشارع بجرمة أكل لحمه عنوان الميتة، فإذن التذكية عنوان للفعل الخارجي لا انها مسببة عنه، والمذكى عنوان للحيوان الذي يقع عليه الذبح، كما ان الميتة عنوان للحيوان الذي لم يقع عليه الذبح شرعاً.

فالتنتيجة ان الآية لا تدل على ان التذكية عنوان وجودي بسيط ومسبب بل حالها حال الروايات في المسألة.

الثاني: ان عنوان الذبح الوارد في بعض الروايات، ظاهر في انه عنوان لنفس الأفعال الخاصة الصادرة من الذابح على الذبيحة مباشرة لا انه مسبب عنها ومعلول لها، لأنه غير محتمل عرفاً ولا يناسب معنى الذبح، لان معناه القطع والشق وهو فعل الذابح بنحو مباشر لا انه مسبب عنه، فإذن لاشبهة في ظهور الذبح في عنوان لنفس الأفعال المذكورة.

وعلى الجملة، فالوارد في لسان الأدلة تارة يكون عنوان الذبح وأخرى عنوان التذكية، ولا يحتمل ان يكون الذبح عنواناً لنفس فعل الذابح، والتذكية عنواناً وجودياً بسيطاً مسبباً عن فعله ومعلولاً له، بل الظاهر منها عرفاً ان كلا العنوانين عنوان لفعل الذبح، ومن هنا فسر في اللغة التذكية بمعنى الذبح.

الثالث: ان المتفاهم العربي من عنوان التذكية والمذكى المأخوذ في لسان الآية والروايات هو نفس فعل الذابح مباشرة كفري أودج الحيوان الأربعة بالحديد والتسمية واستقبال القبلة بقرينة ترتب الطهارة والحلية عليها، لأن هذه الأفعال إذا وقعت من الذابح على الذبيحة، حكم الشارع بطهارتها وحلية أكل لحمها، ويؤكد ذلك ظهور الآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿إِلا ما ذكيتم﴾^(١) في اسناد التذكية إلى الذابح مباشرة لا بالتسيب، هذا اضافة إلى ما عرفت من ان التذكية في اللغة قد فسرت بمعنى الذبح.

وعلى هذا فان أريد بالعنوان الوجودي البسيط المسبب عن فعل الذابح الواقع على الذبيحة الطهارة والحلية، فيرد عليه ان اطلاق التذكية عليهما وان كان لا بأس به، الا ان التذكية بهذا المعنى ليست مسببة من الأفعال المذكورة، لأنهما من الاحكام الشرعية المترتبة عليها شرعاً، وان أريد به شيء آخر غيرهما فلا نتصوره، لأن المتصور هو الذبح الخارجي بماله من الشروط، فإذا تحقق الذبح من الذابح بماله من الشروط، حكم الشارع بالطهارة والحلية وتتزع من ذلك عنوان التذكية كما تقدم، فالنتيجة في نهاية الشوط ان التذكية مركبة من الأفعال الخاصة المشار إليها آنفاً وليست أمراً بسيطاً مسبباً عنها.

ومن هنا يظهر ان استشهاده تت بأن لفظ المذكى الوارد في لسان الروايات، ظاهر في أن التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الفعل الخارجي بماله من الشروط، بمعنى ان نسبته إليه نسبة المسبب إلى السبب لا

نسبة العنوان إلى المعنون غير تام، لما عرفت من أن المتفاهم العرفي من لفظ المذكى هو انه عنوان للحيوان المذبوح شرعاً ومنتزح من حكم الشارع بحليته وطهارته، وليس عنواناً وجودياً مسبباً عن فعل الذابح في الخارج.

إلى هنا قد تبين ان واقع التذكية مركبة من الأفعال الخاصة التي تقع على الحيوان، وأما مفهومها الانتزاعي فهو عنوان لها الذي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الذهن وليس وجوداً بسيطاً مسبباً عنها خارجاً، لأنه مضافاً إلى عدم انسجامه مع تفسيرها في اللغة والعرف انه غير متصور كما مر.

وأما الكلام في النقطة الثالثة: فيقع في مقامات:

المقام الأول، فيما إذا شك في حلية أكل لحم حيوان أو حرمة من جهة الشك في قبوله التذكية بعنوانه الأولي وعدم قبوله لها.

المقام الثاني، فيما إذا شك في حلية أكل لحمه أو حرمة من جهة الشك في أن العنوان الطارئ عليه كعنوان الجلل أو موطوء الانسان مانع عن قبوله التذكية أو لا.

المقام الثالث، فيما إذا شك في ذلك من جهة الشك في اعتبار خصوصية فيه كخصوصية الغنم أو البقر أو الابل أو الأهلي أو غير ذلك.

المقام الرابع، فيما إذا شك في طهارة اجزاء الحيوان ونجاستها من جهة الشك في قبوله التذكية وعدم قبوله لها.

أما الكلام في المقام الأول: فان كان في المسألة دليل عام يدل على ان كل حيوان قابل للتذكية الا ما خرج بالدليل كالسبع ونحوها، فلا اشكال حينئذ ولا شبهة في البين، وأما إذا لم يكن لنا دليل كذلك كما هو الصحيح،

فعندئذ يصل الدور إلى الأصل العملي، ويقع الكلام في مقتضى هذا الأصل في الحيوان المشكوك بين كونه محلل الأكل أو محرم، كالحیوان المتولد من الشاة والذئب ولا يتبع أحدهما في الاسم بل هو حیوان ثالث لا يصدق عليه لا عنوان الذئب ولا الشاة، ولهذا نشك في أنه هل يحل أكل لحمه بالتذكية أو لا وان كان يطهر بها، ومن هذا القبيل ما إذا شك في حلية لحم الارنب وحرمته، فانه ان كان هناك دليل على حرمة فهو والا فيرجع إلى الأصل العملي، وهل يمكن الرجوع إلى اصالة عدم التذكية في المقام أو لا؟

والجواب، ان السيد الاستاذ^(١) تَدُّرُ قد ذكر في المقام ان التذكية ان كانت أمراً وجودياً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح، فلا مانع من اصالة عدم تحققها إذا شك فيه، ويترتب على هذه الاصالة الحرمة وعدم جواز الصلاة دون النجاسة لأنها مترتبة على الميتة، ولا يمكن اثبات عنوان الميتة الذي هو أمر وجودي باستصحاب عدم التذكية الاعلى القول بالأصل المثبت.

وان كانت التذكية مركبة من الأفعال الخاصة للذابح، فإذا وقعت هذه الأفعال على الذبيحة في الخارج وشك في حلية أكل لحمها من جهة الشك في قبولها للتذكية، فلا مجال لاصالة عدم وقوع التذكية، لأنها قد وقعت جزماً ولا شك في وقوعها وانما الشك في قبولها التذكية ولا أصل في المقام لاثبات ذلك، فإذا نصل النوبة إلى الأصل الحكمي في المقام وهو اصالة البراءة عن حرمة أكل لحمها هذا.

ولنا تعليق على ذلك، لأن معنى قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها

هو حكم الشارع بالحل والحرمه، فان حكم الشارع بأن الحيوان الفلاني محلل الأكل، فمعناه انه يحل بالتذكية، وإذا حكم بأن الحيوان الفلاني محرم الأكل، فمعناه انه لا يحل بها ولا تأثير للتذكية فيه، وحيث إن حكم الشارع بالحل أو الحرمة لا يمكن ان يكون بلا مبرر وجزافاً كسائر أحكامه، فلا محالة يكون مبنياً على وجود خصوصية في الحيوان تبرر ذلك وتدعو المولى إلى الحكم بحليته أو حرمة، مثلاً حكم الشارع بحلية أكل لحم الشاة والبقر والابل ونحوها، يكشف عن وجود خصوصية فيها تدعو المولى إلى هذا الحكم، كما ان حكمه بجرمة أكل لحم الكلب والخنزير والسباع يكشف عن وجود خصوصية فيها تدعو المولى إلى الحكم بالحرمة، كما ان حكمه بطهارة السباع بالتذكية، يكشف عن وجود خصوصية فيها تدعو المولى إلى الحكم بطهارتها، كذلك حكمه بنجاسة الكلب والخنزير وعدم طهارتهما بالتذكية، يكشف عن وجود خصوصية فيهما تدعو المولى إلى الحكم بها وعدم تأثير التذكية فيهما كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية من الوجوبات والتحريمات، بدهة انه لا يحتمل ان يكون جعل الحكم في الشريعة المقدسة بلا ملاك وجزافاً.

وعلى هذا فإذا شك في حيوان انه محلل الأكل أو محرم الأكل من جهة الشبهة الحكمية كالحیوان المتولد من الشاة والذئب ولا يصدق عليه اسم أحدهما، فإذا بطبيعة الحال لا ندري انه من القسم الأول المحلل في الشريعة المقدسة أو المحرم فيها، وكالارنب إذا شك في حلية أكل لحمه وحرمة، ففي مثل ذلك هل يمكن الرجوع إلى الحكم بالحل إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ

فسيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً
أو لحم خنزير... ﴿١﴾ أو لا.

والجواب انه لا يمكن الرجوع اليه إذ لا عموم له، لأنه ناظر إلى
المحرمات في زمان نزول الآية، ومن الواضح ان المحرمات في ذلك الزمان
كانت معدودة، على أساس ان بيان الاحكام الشرعية كان بالتدرج وقتاً بعد
وقت، ولا نظر له إلى ما ثبت حرمة من الحيوانات بعد نزولها، وعلى هذا
فإذا لم يوجد عام فوقي يقتضي حلية كل حيوان الا ما خرج بالدليل ولا
دليل خاص في المقام على حلية الحيوان المشكوك، كان المرجع هو
استصحاب بقاء الحل الثابت له قبل الشريعة، لأن حرمة بحاجة إلى
التشريع والجعل دون حليته، إذ انها ثابتة له من الأول، فإذن لا تصل النوبة
إلى اصاله الحل أو البراءة لتقدم الاستصحاب عليها اما بالحكومة كما هو
المشهور بين الاصحاب أو بالجمع الدلالي العرفي كما قويناه، فإذن لا مانع من
استصحاب بقاء الحل الثابت للحيوان الذي لا ندري انه من القسم المحلل أو
المحرم في الشرع، فإذا شككنا في حيوان انه محلل الأكل أو محرم الأكل
كالأرنب ونحوه، فلا مانع من استصحاب بقاء حلية أكله الثابتة له قبل
الشرع والشريعة، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب، فيصل الدور إلى اصاله
الحل والبراءة هذا.

والتحقيق في المقام ان يقال، ان المراد من قبول الحيوان للتذكية، حكم
الشارع بحلية أكل لحمه بعد موته إذا كان مستنداً إلى السبب الشرعي وهو

ذبحه بكافة شروطه، والمراد بعدم قبوله للتذكية، حكم الشارع بمحرمة أكل لحمه وان وقعت التذكية عليه خارجاً، فشرطية الذبح وسببته لحلية الأكل منوطة بثبوت الكبرى وهي كون الحيوان قابلاً للتذكية والا فلا يكون شرطاً وسبباً لها، وهذا يعني ان فعلية الحلية تتبع فعلية الشرط وهو الذبح الشرعي، فإذا علمنا بالكبرى وهي جعل الشارع الحلية لأكل لحم الحيوان إذا كان موته مستنداً إلى السبب الشرعي وعلمنا بتحقق الصغرى وهي السبب الشرعي تنطبق الكبرى عليها، فالنتيجة هي حلية أكل لحم هذا الحيوان، فإذا موضوع حكم الشارع بالحلية هو لحم الحيوان الذي زهق روحه بسبب شرعي.

وعلى هذا الاساس، فإذا شك في حيوان انه يقبل التذكية أو لا، فهو شك في أن الشارع جعل حلية أكل لحمه معلقة على موته بسبب شرعي أو لا، وينشأ من هذا الشك، الشك في شرطية الذبح بماله من الشروط، لأن الحلية ان كانت مجعولة فهو شرط لها، باعتبار انها معلقة عليه في مرحلة الجعل، وان لم تكن مجعولة فلا موضوع لشرطيته، وعلى هذا فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل الحلية له كذلك، باعتبار انه مسبوق بالعدم ويترتب عليه امران: الأول عدم ثبوت شرطية الذبح بماله من الشرائط، الثاني عدم جواز أكل لحمه بعد وقوع الذبح عليه، لماً مرّ من ان موضوع جواز أكله الحيوان الذي زهق روحه بسبب شرعي وكان محلل الأكل، فيكون الموضوع مقيداً بقيدتين: أحدهما ان يكون زهاق روحه بسبب شرعي، والآخر ان يكون الحيوان قابلاً للتذكية، وبانتفاء كل من القيدتين، تنتفي الحلية وان كان

الانتفاء بمقتضى الأصل العملي كالأستصحاب، لانه ينفي هذا الموضوع بنفي جزئه، ويثبت ان هذا الحيوان لم يكن محلل الأكل شرعاً حتى يقبل التذكية، فإذا ن تتنفي الحلية بانتفاء موضوعها، فلا تصل النوبة إلى اصالة البراءة عن حرمة أكله لتقدم الاستصحاب على اصالة البراءة أما بالحكومة أو بالجمع الدلالي العرفي، وعلى كلا التقديرين فالمرجع في المسألة هو الاستصحاب، بلا فرق في ذلك بين القول بأن التذكية بسيطة والقول بأنها مركبة.

وبكلمة ان المرجع في المسألة هو استصحاب عدم جعل الكبرى في الشريعة المقدسة عند الشك في جعلها، وهي حلية أكل لحم الحيوان بالتذكية من دون فرق بين القول بكون التذكية أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح في الخارج والقول بكونها مركبة، أما على القول الأول، فلان استصحاب عدم التذكية في المسألة وان كان جارياً في نفسه للشك في تحققها، الا انه محكوم بالاستصحاب المتقدم، لأن الشك في تحقق التذكية مسبب عن الشك في جعل الكبرى في الشريعة المقدسة، وهي جعلُ الحلية للحيوان معلقة على ان يكون موته بسبب شرعي، ويعبر عنها بقابلية الحيوان للتذكية، ومع استصحاب عدم جعل الحلية له كذلك، لا يبقى مجالاً لاستصحاب عدم التذكية، لأن الشك في تذكيتته مسبب عن الشك في جعل الحلية له كذلك، والأصل في طرف السبب يتقدم على الأصل في طرف المسبب اما بالحكومة أو بالجمع الدلالي العرفي.

وأما على الثاني، فاستصحاب عدم التذكية لا يجري في نفسه، لفرض انها واقعة في الخارج ولا شك فيها، والشك انما هو في قبول الحيوان للتذكية،

يعني في جعل الكبرى وهي الحلية له، وقد مرّ انه لامانع من استصحاب عدم جعلها عند الشك فيه ويترتب عليه حرمة أكله.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن المرجع في المسألة على القول بأن التذكية مركبة، هو اصالة البراءة عن حرمة أكله، لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من ان المرجع فيها هو استصحاب عدم جعل الكبرى وهو مقدم على اصالة البراءة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه إذا شك في حيوان انه محلل الأكل أو محرم كالارنب مثلاً، أو الحيوان المتولد من الشاة والذئب، فالمرجع هو استصحاب عدم جعل الكبرى وهي حلية أكل لحمه معلقة على أن يكون موته بسبب شرعي، فلا مجال حينئذ لا لاستصحاب عدم التذكية ولا لاصالة البراءة، لأن حلية أكل لحمه مترتبة على احراز الكبرى والصغرى معاً، والمفروض ان الكبرى غير محرزة.

ونظير المقام ما إذا شك في جعل وجوب العمرة المفردة على المستطيع، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم جعل وجوبها عليه في الشريعة المقدسة، ومعه لا يصل الدور إلى اصالة البراءة عن وجوبها عليه بملاك ان الاستصحاب يتقدم عليها، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان استصحاب عدم جعل الكبرى لا يجري، فهل يصح ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من أن التذكية إذا كانت مركبة، فبعد وقوعها على الذبيحة إذا شك في حليتها وحرمتها، فلا يمكن التمسك باصالة عدمها، لعدم الشك في تحققها ووقوعها في الخارج، وحينئذ فإذا لم يكن في المسألة عام لفظي، كان المرجع فيها اصالة

الحل والبراءة.

والجواب ان ما ذكره تفتُّ وان كان صحيحاً بالنسبة إلى اصالة عدم التذكية، فإنها لا تجري لعدم الشك في وقوعها، الا ان ما ذكره تفتُّ من أن المرجع بعدها اصالة الحل والبراءة غير صحيح، بل المرجع هو استصحاب بقاء الحلية الثابتة بالحيوان قبل وجود الشرع ومعه لا تصل النوبة إلى اصالة الحل الا ان يكون مراده من اصالة الحل اعم من استصحاب بقائه لكنه بعيد.

ودعوى ان الحلية الثابتة للاشياء قبل الشرع، ليست حلية شرعية حتى يستصحب بقائها، مدفوعة بانه يكفي في جريان هذا الاستصحاب كونها شرعية بقاءً بالاستصحاب، وان كان المستصحب في ظرف اليقين بالحدوث ليس بشرعي؛ الا انه بقاءً وفي ظرف الشك يكون شرعياً، باعتبار انه مستند إلى الاستصحاب و هذا المقدار يكفي في جريانه هذا.

قد يقال كما قيل ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب حرمة اكل الحيوان حال حياته، فيسقطان معا من جهة المعارضة، فيكون المرجع حينئذ اصالة الحل والبراءة.

والجواب أولاً، انه لا دليل على حرمة اكل الحيوان حيا ولا يصدق عليه عنوان اكل الميتة أو عدم المذكى، لان توصيف الحيوان بالمذكى أو بعدمه انما هو بعد الموت، واما قبل الموت فلا يتصف بشيء منهما.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اكل الحيوان حيا حرام، فمع ذلك لا يجري استصحاب بقاء حرمة، لان حرمة اكله حيا ان كانت بملاك

حياته، فالحرمة تنتفي بانتفاء الحياة ولا يعقل بقائها مع انتفائها فإذن لا موضوع للاستصحاب، وان كان بملاك انه غير مذكى في حال الحياة، فيرد عليه ان عنوان غير المذكى لا يصدق على الحيوان الحي، لان الحيوان الميت اما انه مذكى أو غير مذكى، واما الحيوان الحي فهو خارج عن المقسم.

نعم مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان عنوان غير المذكى يصدق على الحيوان الحي، فحينئذ لا مانع من استصحاب بقاء الحرمة، لان المسألة عندئذ تدخل في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلّي، لان حرمة ان كانت من جهة انه غير مذكى، فقد ارتفعت بوقوع التذكية عليه، وان كانت من جهة انه من غير المأكول، فقد بقيت بعد التذكية أيضاً، فإذن يدور امرها بين فردين احدهما قصير العمر وهو حرمة اكله بلحاظ انه غير مذكى، والاخر طويل العمر وهو حرمة بلحاظ انه من غير الماكول، وعليه فان كان الموجود الفرد الأول، فقد ارتفع قطعاً بعد وقوع التذكية عليه، وان كان الفرد الثاني فهو باق جزماً، وهذا التردد منشأ للشك في بقاء الجامع بينهما بعد اليقين بحدوثه، ولا مانع حينئذ من استصحاب بقاءه، هذا كله فيما إذا كان الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها بعنوانه الأولي.

وأما الكلام في المقام الثاني: فيقع فيما إذا كان الشك في حلية الحيوان وحرمة من جهة طرو عنوان ثانوي عليه كعنوان الجلل أو موطوء الانسان، فان الشك في حليته وحرمة يرجع إلى الشك، في ان الشارع جعل عنوان الجلل أو موطوء الانسان من العناوين المحرمة، فإذا طرء على الحيوان المحلل اكله يحرم، وعلى هذا فان كانت التذكية بسيطة ومسببة عن الافعال الخاصة

الخارجية، فلا مانع من استصحاب عدم تحققها في الخارج في نفسه، ولكنه محكوم باستصحاب عدم كون العنوان المذكور مانعا عن التذكية، إذ به يحرز موضوعها وهو الحيوان القابل للتذكية في نفسه وعدم كون هذا العنوان مانعا عنها، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني محرز بالاستصحاب، وان كانت مركبة فلا يجري استصحاب عدم تحققها، لفرض انها متحققة في الخارج وعدم الشك فيه، وانما الشك في حرمة أكل لحمه أو حليته من جهة الشك في أن عنوان الجلل أو موطوء الانسان مانع عنها، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم كونه مانعاً عن تذكيته، هذا إذا لم يكن لدليل حلية الحيوان كالشاة ونحوها اطلاق، والا كان المتعين هو التمسك باطلاقه لاثبات حليته مطلقاً حتى بعد طرو العنوان المذكور، فلا تصل النوبة حينئذ إلى استصحاب عدم كونه مانعاً عن التذكية، ومن هنا تفرق هذه الصورة عن الصورة الأولى، وهي ما إذا كان الشك في أصل حلية الحيوان بالتذكية وحرمة، يعني قابليته لها وعدم قابليته، وقد تقدم ان المرجع فيها هو استصحاب عدم جعل الكبرى، وهي جعل الحلية له معلقة على ان يكون موته بسبب شرعي ويترتب عليه عدم جواز اكله، لان جواز اكله مشروط بشرطين: الأول كون الحيوان محلل الأكل أي قابلاً للتذكية، الثاني كون موته بسبب شرعي وهو التذكية، وبانتفاء أحد الشرطين ينتفي الحلية وان كان الانتفاء بالأصل العملي.

وأما في هذه الصورة، فحيث ان قابلية الحيوان للتذكية في نفسه محرزة ولا شك فيها، وانما الشك في أن العنوان الطارئ عليه كعنوان الجلل، هل هو

مانع عن قبوله التذكية أو لا، ففي مثل ذلك لا محالة يكون المرجع هو اصالة عدم كونه مانعاً عنه.

هذا كله فيما إذا كان الشك في حلية الحيوان وحرمته من جهة طرو عنوان ثانوي عليه.

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو ما إذا شك في أن خصوصية الغنيمة أو الأهلية أو غيرها معتبرة في حلية لحم الحيوان بالتذكية، فيقع في الشك في الحلية والحرمة من جهة الشك في ان الشارع جعل الخصوصية الأهلية مثلاً شرطاً في حلية لحم الحيوان بالتذكية أو لا، ومع هذا الشك فلا مانع من استصحاب عدم جعلها شرطاً، فإذا لا تصل التوبة إلى استصحاب عدم التذكية لانه محكوم بهذا الاستصحاب، باعتبار انه يحرز موضوعها وينفي اعتبار خصوصية زائدة في قبول الحيوان للتذكية، هذا فيما إذا لم يكن لدليل حلية الحيوان اطلاق والا كان المرجع هو اطلاقه، ومقتضاه عدم اعتبار هذه الخصوصية في حليته، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب ولم يكن في المسألة اطلاق فوقى، فعندئذ ان كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح في الخارج، تعين استصحاب عدم تحققها إذا لم يكن الحيوان المذبوح واجداً لهذه الخصوصية، وان كانت مركبة، فلا موضوع لاستصحاب عدمها لعدم الشك في تحققها في الخارج، وعندئذ فالمرجع اصالة الحل والبراءة عن الحرمة.

فالنتيجة في نهاية المطاف ان الشك في حلية لحم الحيوان وحرمته في هذه المقامات الثلاثة انما هو من جهة الشك في أنه محلل الأكل أو محرمة، يعني انه قابل للتذكية من هذه الناحية أو لا، وان كان قابلاً لها من ناحية

الطهارة.

وأما الكلام في المقام الرابع: وهو ما إذا كان الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدم قبوله لها من ناحية طهارته فحسب مع العلم بأنه غير قابل للتذكية من ناحية حليته، فيرجع الشك فيه إلى الشك في أنه نجس العين بحكم الشارع أو لا؟ وعلى الأول فلا أثر لوقوع التذكية عليه، وعلى الثاني تترتب عليها طهارته فحسب دون حليته، وذلك كالحیوان المتولد من الذئب والخنزير ولا يصدق عليه اسم الذئب ولا اسم الخنزير، فيشك في أنه نجس العين أو لا، وحينئذٍ فإن كان في المسألة عام لفظي يدل على ان كل حيوان قابل للتذكية الا ما خرج بالدليل كالكلب والخنزير يرجع اليه، ومقتضاه انه داخل في العام لا في المستثنى وقابل للتذكية وتترتب عليها طهارته، وأما إذا لم يكن فيها عام كما هو المفروض، فيكون المرجع حينئذٍ الأصل العلمي، وهل هو اصالة عدم التذكية إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً أم أصل آخر، وهل تجري هذه الاصالة في نفسها أو لا ؟

والجواب انه لا يمكن ان يكون هذا الأصل اصالة عدم التذكية، لأنها لا تجري في المقام لعدم ترتب أثر عملي عليها، لأن المطلوب في المقام هو اثبات نجاسة هذا الحيوان وهي لا تثبت نجاسته، لأنها مترتبة على الميتة لا على عدم التذكية، والمفروض انها لا تثبت عنوان الميتة الا على القول بالاصل المثبت، فإذاً لا تجري هذه الاصالة في نفسها في المقام، وعليه فالمرجع فيه اصالة الطهارة للشك في انه نجس العين أو لا، فان كان من نجس العين، فنجاسته باقية ولا ترتفع بالتذكية، وان كان من طاهر العين فطهارته

باقية، ومع الشك في انه نجس العين أو لا، فلا مانع من التمسك باصالة الطهارة.

هذا كله في ما إذا كان الشك في حلية الحيوان و حرمة بمعنى انه محلل الاكل أو محرم، أو الشك في خصوص طهارته أو نجاسته بمعنى انه نجس العين أو طاهر العين.

واما إذا كانت قابلية الحيوان للتذكية محرزة مطلقا أو بالنسبة إلى الطهارة فقط، ولكن الشك في الحلية والحرمة أو الطهارة و النجاسة انما يكون من جهة الشك في اعتبار شيء اخر فيها، كما إذا شك في اعتبار استقبال القبلة فيها أو اعتبار كون الذبح بالحديد أو غير ذلك، ففي مثل هذا ان كانت التذكية امرا بسيطا مسببا عن الافعال الخارجية، كان المرجع فيه استصحاب عدم تحققها بغير حديد أو استقبال القبلة، لان امر محلها يدور بين الاقل والاكثر، وفي مثل ذلك لا بد من الاتيان بالاكثر حتى يعلم بتحقق المسبب في الخارج وهو التذكية، واما إذا كانت مركبة، ففي مثل ذلك إذا شك في اعتبار الاستقبال أو الحديد، فلا مانع من التمسك باصالة عدم اعتباره، لان امر التذكية مردد بين الاقل والاكثر والمرجع فيه اصالة عدم اعتبار الاكثر.

والخلاصة ان الحكم بحلية الحيوان أو طهارته مترتب على امرين: الأول ان يكون موت الحيوان مستندا إلى سبب شرعي، الثاني ان يكون الحيوان قابلا للتذكية، والأمر الأول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد، فإذا مات الحيوان بسبب شرعي وكان قابلا للتذكية بحكم الشارع، ترتب عليه الحكم بحليته أو طهارته فحسب.

نستعرض نتائج البحث في جدة نقاط:

النقطة الأولى: ان موضوع اصالة البراءة العقلية عدم البيان أعم من البيان الوجداني والتعدي، وموضوع اصالة البراءة الشرعية الشك في ثبوت التكليف وجعله في الشريعة المقدسة، شريطة ان يكون هذا الشك بعد الفحص وان لا يكون مقروناً بالعلم الاجمالي.

النقطة الثانية: انه لا اشكال في جريان اصالة البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية، وانما الاشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية، باعتبار ان الشك فيها ليس في ثبوت الحكم الشرعي.

النقطة الثالثة: ان المحقق النائيني رحمته قد حاول التغلب على هذا الاشكال، بأن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، فيجعل لكل فرد من الموضوع في الخارج فرد من الحكم، وعلى هذا فإذا شك في وجود الموضوع في الخارج، فبطبيعة الحال يشك في ثبوت الحكم له، مثلاً إذا شك في مبيع انه خمر أو خل، كان مرجعه إلى الشك في ثبوت الحرمة له، ومعه لا مانع من اجراء اصالة البراءة عنه، لأن موضوع الاصالة متحقق.

النقطة الرابعة: ان هذه المحاولة انما تتم في الخطابات الوجدانية فقط، لأنها مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، بينما لا تتم هذه المحاولة في الخطابات التحريمية، لأن قسم منها ممّا لا موضوع له حتى يقال انه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج كالكذب والغيبة ونحوهما، وقسم آخر منها وان كان له موضوع فيه، الا انه لا دليل على انه قد أخذ

مفروض الوجود في الخارج، فإذا هذه المحاولة غير تامة.

النقطة الخامسة: ان الخطابات التحريمية ظاهرة عرفاً في ثبوت الحرمة لموضوعاتها بنحو القضايا التعليقية لا من ناحية أخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، بل من ناحية ان المتفاهم العرفي من مثل خطاب لا تشرب الخمر، ثبوت الحرمة للشرب بنحو القضية التعليقية تحليلاً وهي ان كل مايع إذا كان خمرأ فلا تشربه، فالحكم وهو حرمة الشرب فعلي وان لم تكن الخمر موجودة في الخارج، شريطة ان يكون المكلف قادراً على ايجادها فيه، فانه إذا كان قادراً على ايجادها فهو قادر على شربها، بل لا يبعد كون الحرمة فعلية وان لم يكن المكلف قادراً على شربها من جهة عدم القدرة على ايجادها، على أساس ان الهدف الأساسي من وراء الخطابات التحريمية هو محرومية المجتمع الاسلامي من الأعمال المحرمة التي هي غالباً من الأعمال الرذيلة والدينئة وتؤدي إلى سقوط المجتمع وانحرافه ووصوله إلى حضيض الحيوانية، والغرض هو خلو المجتمع منها سواء اكان بالاختيار أم بغيره، وعلى هذا فالشك في مايع انه خمر أو خل، يرجع إلى الشك في قيد الحكم وموضوعه، فيكون شكاً في ثبوت الحكم وهو مورد لاصالة البراءة، فإذا لا فرق في جريان اصالة البراءة بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان هذه المحاولة أيضاً غير تامة، لعدم ظهور الخطابات التحريمية فيها، بل الظاهر منها ان الأحكام التحريمية مجعولة لطبيعي الموضوع أو المتعلق الجامع بين أفرادها في الخارج، وأما بحسب النتيجة، فلا

فرق بينهما على تفصيل تقدم.

النقطة السادسة: ان روايات اصالة البراءة باطلاقها تشمل الشبهات الموضوعية أيضاً بل بعض رواياتها مختص بها.

النقطة السابعة: ان الاستصحاب إذا كان منجزاً للواقع فهو وارد على اصالة البراءة العقلية، باعتبار ان موضوعها عدم البيان والاستصحاب بيان وجداناً وكذلك اصالة الاحتياط، وأما اصالة البراءة الشرعية فهي وان كانت بياناً من قبل الشارع، الا انها بيان على الترخيص والتعذير لا بيان على تنجيز الواقع، والمراد من البيان الذي أخذ عدمه في موضوع قاعدة القبح، هو البيان على تنجيز الواقع لا مطلق البيان.

النقطة الثامنة: ان تقديم الاستصحاب على اصالة البراءة الشرعية من باب التخصيص أو الاظهرية لا من باب الحكومة، كما ان تقديمه على اصالة الحل يكون من هذا الباب أو من باب الأظهرية.

النقطة التاسعة: ان الشك في حلية أكل لحم الحيوان وحرمة ان كان من جهة الشك في أن الحيوان محلل الأكل في نفسه كالغنم والأبل والبقر وما شاكل ذلك أو محرم الأكل كذلك كالسبع، أو ان الشك من جهة الشك في طرو عنوان ثانوي عليه كالجلل أو نحوه، أو انه من جهة احتمال اعتبار خصوصية خاصة في حلية أكل لحمه كعنوان الأهلية، فان كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً عن فعل الذابح بماله من الشروط في الخارج كما اختاره السيد الاستاذ تذ، فالمرجع هو اصالة عدم التذكية إذا لم يكن هناك أصل لفظي عام يدل على حلية كل حيوان الا ما خرج بالدليل، وان كانت مركبة كما هو

الصحيح، فالمرجع الأصل اللفظي عند الشك في تحققها ان كان والا فالأصل العملي.

النقطة العاشرة: ان المراد من قابلية الحيوان للتذكية هو حكم الشارع بحلية أكل لحمه كالغنم والبقر ونحوهما، والمراد من عدم قابليته للتذكية هو حكم الشارع بجرمة أكل لحمه كالسبع ونحوها.

النقطة الحادية عشر: ان استصحاب بقاء حرمة أكل لحم الحيوان حياً لا يجري لعدم ثبوت حرمة، وعلى تقدير ثبوت هذه الحرمة فهي مرتفعة بعد الذبح، والشك في حرمة من ناحية أخرى لا من ناحية بقاء حرمة أكله في حال الحياة

النقطة الثانية عشر: ان الشك إذا كان في طهارة الحيوان ونجاسته بعد الفراغ عن أنه محرم الأكل، فان كان هناك عام لفظي يدل على ان كل حيوان قابل للتذكية فهو، و الا فالمرجع اصالة الطهارة.

النقطة الثالثة عشر: ان المعتبر في حلية أكل لحم الحيوان أمران، أحدهما ان يكون موته بسبب شرعي، والآخر ان يكون محلل الأكل، وان شئت قلت ان حلية أكل الحيوان مشروطة بشرطين: الأول ان يكون زهاقاً روحه بسبب شرعي، الثاني ان يكون قابلاً للتذكية يعني محلل الأكل، وإذا لم يجرز شيء منهما أو أحدهما لم يحكم بحليته.

النقطة الرابعة عشر: ان الشك في أن هذا الحيوان قابل للتذكية أو لا كالأرنب مثلاً ولم يكن هناك دليل لفظي يدل على أنه قابل للتذكية، يعني محلل الأكل، ففي مثل ذلك يكون هذا الشك مسبباً عن الشك في جعل

الكبرى، وهي حلية أكل لحمه معلقة على زهاق روحه بسبب شرعي،
وحينذ فلا مانع من استصحاب عدم جعل الكبرى وهو مقدم على اصالة
عدم التذكية.

النقطة الخامسة عشر: ان التذكية إذا كانت مركبة كما هو الصحيح،
فإذا شك في تحقق جزء منها أو شرطها كاستقبال القبلة أو التسمية، فإن كان
في البلاد الاسلامية، فلا يعتنى بهذا الاشكال، والا فالمرجع هو اصالة عدم
تحقق التذكية.

هذا كله فيما إذا كان الشك في التذكية من جهة الشبهة الحكمية.

الشك في التذكية من جهة الشبهة الموضوعية

فهنا صور:

الصورة الأولى: ما إذا كان الشك في حلية أكل لحم الحيوان وحرمته من جهة الشك في أن هذا الحيوان المذبوح شاة حتى يجوز أكل لحمها أو ذئب حتى لا يجوز، كما إذا ذبح حيواناً في الليل المظلم ثم بعد الذبح شك في أنه محلل الأكل أو محرمة، أو إذا فرض ان الذابح اعمى، ففي مثل ذلك حيث إن الشبهة موضوعية، فلا يجوز التمسك بالعام فيها وان كان هناك عام لفظي، وعلى هذا فان كانت التذكية أمراً بسيطاً تعين استصحاب عدمها، وان كانت مركبة فلا تجري اصالة عدم التذكية، فيصل الدور إلى اصالة البراءة أو الحل.

الصورة الثانية: ما إذا شك في حلية لحم الحيوان وحرمته من جهة الشك في تحقق المانع عن التذكية كالجلل ونحوه بعد العلم بمانعيته، فإذا ذبح شاة وشك في أنه جليل أو لا، فإن كان جلالاً حرم أكل لحمها وإلا فهو حلال، وحينئذٍ فهل يجري استصحاب عدم طرو عنوان الجليل عليها أو لا؟

والجواب انه لا مانع من التمسك بهذا الاستصحاب لنفي حرمة أكل لحمها بنفي موضوعها وهو عنوان الجليل، ودعوى ان هذا الاستصحاب لا يثبت التذكية إلا على القول بالأصل المثبت، مدفوعة، لأن الغرض منه ليس اثبات التذكية بل اثبات عدم المانع منها، إذ المقتضي لها موجود وهو كونها محللة الأكل في نفسها، والشك في حرمتها انما هو من جهة الشك في تعونها

بعنوان ثانوي محرم، وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب عدم تعونها به لنفي حرمتها، هذا بناء على القول بأن التذكية أمر بسيط مجعول شرعاً ومرتب على فعل الذابح مع عدم كون الحيوان جلالاً، فعندئذٍ تترتب التذكية على استصحاب عدم الجلل من باب ترتب الحكم على موضوعه، وأما على القول بأنها أمر تكويني مرتب على فعل الذابح مع عدم الجلل، فلا يمكن اثبات التذكية باستصحاب عدم الجلل الاعلى القول بالأصل المثبت، لأن استصحاب عدم المانع لا يثبت المقتضى بالفتح إذا كان تكوينياً الا على القول بالأصل المثبت، إذ لا يترتب على استصحاب عدم المانع ثبوت المعلول التكويني وهو التذكية في المقام، لأنه لازم عقلي له، فإذن المتعين في المقام هو اصالة عدم التذكية على القول بأنها بسيطة.

والخلاصة ان التذكية ان كانت أمراً بسيطاً مجعولاً شرعاً مرتباً على الأفعال الخاصة في الخارج مع عدم الجلل، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب عدم الجلل لاحرازها، وان كان أمراً تكوينياً مسبباً عن تلك الأفعال، فالمرجع هو استصحاب عدم الذكية، ولا يمكن حينئذٍ اثباتها باستصحاب عدم الجلل إلا على القول بالأصل المثبت، وأما إذا كانت التذكية مركبة، فالمتعين هو استصحاب عدم الجلل ويترتب عليه الحلية، باعتبار انها مرتبة على الحيوان الذي وقعت عليه التذكية خارجاً ولم يكن جلالاً، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الشك في الحلية والحرمة من جهة الشك في تحقق ما هو معتبر في التذكية من الشروط كالأهلية، كما إذا ذبح حيواناً

وشك في أنه حيوان أهلي حتى يكون قابلاً للتذكية من جهة ان مكان الذبح مظلم لا يرى أو ان الذابح أعمى أو غير ذلك، ففي مثل هذا لا مانع من استصحاب عدم تحقق هذا الشرط بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، إذ في زمان لم يكن هذا الحيوان موجوداً ولا أهليته ثم وجد هذا الحيوان وشك في ان اتصافه بهذه الصفة وجد أو لا، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها ويثبت به أنه حيوان لم يكن أهلياً، أما كونه حيواناً فهو محرز بالوجدان، وأما انه لم يكن أهلياً فهو بالاستصحاب، ويترتب عليه حرمة أكل لحمه، هذا إذا كانت الأهلية قيداً للحلية وموضوعاً لها وظرفاً للتذكية، وأما إذا كانت الأهلية قيد للتذكية، فيجري استصحاب عدم التذكية بما هي مقيدة ويترتب عليه حرمة أكل لحمه هذا، ولكن الظاهر ان الأهلية من شروط حلية الحيوان لا من شروط التذكية وقيودها وان لم تظهر الثمرة بينهما.

الصورة الرابعة: ما إذا شك في طهارة الحيوان ونجاسته، كما إذا ذبح حيواناً في مكان مظلم وشك في أن ما ذبحه ذئب أو كلب، فان كان ذئباً فهو طاهر لأنه يقبل التذكية، وان كان كلباً فهو نجس لأنه لا يقبل التذكية، وحينئذ يشك في أنه طاهر أو نجس، فإذا ان كانت التذكية أمراً بسيطاً، فلا مانع من استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان المذبوح بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، ولكن لا أثر لهذا الاستصحاب، لأنه لا يثبت نجاسته الا على القول بالأصل المثبت، وعليه فالمرجع في المسألة اصالة الطهارة.

الصورة الخامسة: ما إذا شك في أن هذا الحيوان هل ذبح بالحديد أو مستقبل القبلة أو لا، ففي مثل هذا يكون المرجع استصحاب عدم الذبح

بالحديد أو التسمية أو استقبال القبلة ومعه لا يصل الدور إلى اصالة عدم التذكية، باعتبار ان الشك في تحققها مسبب عن الشك في تحقق الشرط، والأصل في طرف السبب مقدم على الأصل في طرف المسبب إذا كان المسبب أثراً شرعياً له، ويترتب على هذا الأصل حرمة أكل لحمه لا نجاسته، هذا تمام الكلام في الشبهات الموضوعية.

بقي في المقام أمور:

الأمر الأول: ان عدم التذكية المأخوذ في موضوع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة، يمكن تصويره ثبوتاً على أحد نحوين: النحو الأول، ان موضوع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة الحيوان الموصوف بوصفين عرضيين بدون تقييد أحدهما بالآخر، وهما زهاق روحه وعدم تذكيته.

ثمّ ان عدم التذكية تارة يؤخذ بنحو العدم المحمولي وأخرى بنحو العدم النعتي، وعلى كلا التقديرين لا مانع من استصحاب عدمها عند الشك في تحققها على القول بأنها بسيطة، أما على الأول فلان عدم تذكية هذا الحيوان الزهاق روحه ثابت من الأزل بنحو العدم المحمولي إلى زمان وجوده وحياته في الخارج، وبعد زهاق روحه يشك في بقاء ذلك العدم، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب بقاءه وبه يحرز موضوع عدم جواز الصلاة.

وأما على الثاني، فلان لهذا العدم أي العدم النعتي حالة سابقة وهي اتصاف الحيوان بعدم التذكية حال حياته، فإذا لا مانع من استصحاب بقاءه بعد موته وزهاق روحه.

ولكن هذا الفرض مبني على صدق عنوان غير المذكي على الحيوان في

حال حياته، وقد تقدم ان عنوان عدم المذكى لا يصدق على الحيوان الحي، وعلى هذا فلو كان عدم التذكية مأخوذاً في الموضوع بنحو العدم النعتي، فلا يجري الاستصحاب فيه لعدم حالة سابقة له، لأنه من حين موته وزهاق روحه يشك في اتصافه بالتذكية أو بعدمها، وأما استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، فهو لا يثبت اتصافه بعدمها إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المأخوذ في الموضوع العدم النعتي والمستصحب في استصحاب العدم الأزلي هو العدم المحمولي، ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي.

وعليه فالمرجع حينئذ هو اصالة البراءة أو الحل في المقام، هذا إذا كانت التذكية بسيطة، وأما إذا كانت مركبة، فان علم بوقوعها على الحيوان في الخارج ولكنه شك في تحقق بعض شروطها كاستقبال القبلة أو الذبح بالحديد أو غير ذلك، فالمرجع هو استصحاب عدم الذبح بالحديد أو استقبال القبلة أو غير هذا، وكذلك إذا شك في أصل تحقق الذبح، كما إذا اشترى لحمًا من السوق وشك في أنه مذكى أو ميتة، هذا إذا لم تكن هناك امارة على التذكية كسوق المسلمين أو يد المسلم إذا لم يعلم بأنها مسبوقة بيد الكافر أو أرض المسلم.

النحو الثاني، ان عدم التذكية المأخوذ في الموضوع انما أخذ مضافاً إلى الحيوان الزاهق روحه لا إلى نفس الحيوان، وعلى هذا فيكون عدم التذكية قيداً للحيوان الزاهق روحه، وحينئذ فالموضوع يكون مقيداً بقيدين طوليين: أحدهما الحيوان الزاهق روحه، وثانيهما عدم التذكية، وعلى هذا فإذا وقع

على الحيوان الذبح في الخارج ويشك في تحقق بعض الشروط المعتبرة في تذكيتة، فبطبيعة الحال يشك في أن هذا الحيوان الزاهق روحه مذكى أو ميتة، وفي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم كونه مذكى بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، بتقريب ان في زمان لم يكن هذا الحيوان موجوداً ولا اتصافه بعدم التذكية، ثم وجد الحيوان ويشك في أن اتصافه بعدم التذكية وجد أو لا، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدم اتصافه به وبذلك يثبت انه حيوان زاهق روحه ولم يكن مذكى، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني وهو عدم كونه مذكى بالتعبد، نعم إذا كان عدم التذكية قيماً للحيوان الزاهق بنحو العدم النعتي، فلا يجري الاستصحاب لا في نفسه لعدم حالة سابقة له ولا في عدمها المحمولي بنحو العدم الأزلي، لأنه لا يثبت العدم النعتي الا على القول بالأصل المثبت، ولا فرق في ذلك بين القول بأن التذكية بسيطة والقول بأنها مركبة، لأن المعيار انما هو بالشك في تحققها سواء اكان في تحقق أصلها أم في تحقق بعض شروطها، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فهل الأدلة ظاهرة في أن عدم التذكية مأخوذ في الموضوع على النحو الأول أو على النحو الثاني.

والجواب ان الأدلة ظاهرة في أنه مأخوذ على النحو الثاني دون الأول، يعني انه قيد للحيوان الزاهق روحه لا لذات الحيوان، كما انها ظاهرة في أنه مأخوذ بنحو العدم المحمولي دون العدم النعتي منها الآية المباركة، فانها تدل على حرمة أكل حيوان زاهق روحه، ثم استثنت منه الحيوان المذكى بقوله:

﴿إلا ما ذكيتم﴾^(١) وقد ذكرنا في بحث العام والخاص ان القيد الوارد بعنوان التخصيص للعام سواء اكان بلسان الاستثناء أم بلسان آخر، فالظاهر هو انه يقيد موضوع الدليل العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولي دون العدم النعتي، فإذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم، كان الظاهر من الدليل المخصص هو انه يقيد موضوع العام بعدم الفسق بنحو العدم المحمولي، فيكون الموضوع في المثال العالم الذي لا يكون فاسقاً لا العالم الذي يكون متصفا بعدم الفسق فانه بحاجة إلى عناية زائدة، وعلى هذا فموضوع الآية بعد التخصيص هو الحيوان الميت الذي لا يكون موته بالتذكية.

والخلاصة ان الآية الكريمة ظاهرة في أن عدم التذكية قيد للحيوان الزاهق روحه لا لذات الحيوان وبنحو العدم المحمولي لا العدم النعتي.
 الأمر الثاني: ما افاده المحقق الاصفهاني^(٢) بتثؤ من أن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحلية من جانب وموضوع النجاسة والطهارة من جانب آخر، لا يخلو من أن يكون من تقابل التضاد أو العدم والملكة أو الايجاب والسلب.

أما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد، بأن يكون موضوع الحرمة والنجاسة الميتة وموضوع الطهارة والحلية التذكية، فتكون نسبة الأصل إلى موضوع كل منهما على حد سواء، فإذا ن تقع المعارضة بين استصحاب عدم

١ - سورة المائدة، الآية ٣.

٢ - نهاية الدراية: ج ٢ ص ٤٩٩.

التذكية واستصحاب عدم الموت حتف الأنف عند الشك في ذلك وبعد التسايط يرجع إلى اصالة البراءة.

وأما إذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، بأن يكون موضوع الحلية والطهارة المذكى وموضوع الحرمة والنجاسة عدم المذكى من شأنه ان يكون مذكى، فلا مجال لاصالة عدم التذكية، لأن موضوع العدم والملكة في المقام الحيوان الزاهق روحه فانهما تعرضان عليه، لأن الحيوان المذكور اما انه متصف بالتذكية أو بعدمها الشأني ولا حالة سابقة لشيء منهما أي لا الملكة ولا لعدمها، لأن الشك انما هو في اتصاف الحيوان الزاهق روحه بأحدهما، إذ الحيوان الحي لا يتصف بشيء منهما، فإذا لم تجر اصالة عدم التذكية فالمرجع اصالة الحل والبراءة، وأما استصحاب عدم التذكية بنحو العدم المحمولي، فهو لا يثبت اتصاف الحيوان بهذا العدم الا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، فلا مانع من استصحاب عدم التذكية، باعتبار ان موضوع الحرمة حينئذ هو العدم المطلق الأزلي في مقابل الوجود المطلق، لأنه العدم البديل للوجود المطلق ونقيضه والتقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، فإذا لا تصل النوبة إلى اصالة الحل والبراءة، إذ يترتب على استصحاب عدم التذكية حرمة أكل لحمه وعدم جواز الصلاة فيه وهو يتقدم عليها هذا على القول بأنها بسيطة، وأما على القول بأنها مركبة، فالشك فيها يرجع إلى الشك في بعض شروطها، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم تحققه، ويترتب عليه حرمة أكله وعدم جواز الصلاة فيه، فإذا لا تصل النوبة إلى اصالة الحل.

والخلاصة ان التقابل بين التذكية وعدمها ان كان من تقابل التضاد، بأن يكون عدمها عبارة عن الميتة، فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف فيسقطان معاً، فيرجع حينئذٍ إلى اصالة الحل والبراءة.

وان كان من تقابل العدم والملكة، فلا يجري استصحاب عدم التذكية، فانه لا يثبت اتصاف الحيوان بعدمها الا على القول بالأصل المثبت، وأما نفس الاتصاف فليست له حالة سابقة.

وان كان من تقابل الايجاب والسلب، فلا مانع من استصحاب عدم التذكية بنحو العدم المحمولي الأزلي، ثم انه تتكّرر قد أطال الكلام في الوجود الرابط والرابطي وكذلك في العدم الرابط والرابطي، ولكن كل ذلك خارج عن محل الكلام، مضافاً إلى الاشكال في اصل الوجود الرابط في مقابل الوجود الرابطي باعتبار ان الوجود في الخارج اما جوهر أو عرض وهو الوجود الرابطي ولا ثالث لهما فيه، فإذاً لا يتصور في الخارج وجود في مقابل وجود الجوهر و وجود العرض، ويسمي ذلك الوجود بالوجود الرابط، الا ان يكون مراده تتكّرر من الوجود الرابط النسبة وهذا أيضاً لا يمكن، لان النسبة لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج، بل الذهن والخارج ظرف لنفسها لا لوجودها وتام الكلام في محله.

ثم ان بعض المحققين^(١) تتكّرر قد اعترض على ما ذكره تتكّرر بامرین:
الأول: ان فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحلية بنحو التضاد أو

العدم والملكة غير معقول، لانه يكفي في ثبوت الحلية انتقاء موضوع الحرمة، فإذا كان موضوع الحلية أو الحرمة وجودياً كالذكية أو الموت حتف الأنف، فلا محالة يكون موضوع الآخر نقيضه، فلا يجرى استصحاب عدم الذكية أو استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لان استصحاب عدم الذكية يثبت موضوع الحرمة ومعه لا يجرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لأنه ليس موضوعاً للحرمة، وإذا جرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، فلا يجرى استصحاب عدم الذكية لان الذكية ليست موضوعاً للحلية فموضوعها عدم الموت حتف الأنف وهو يثبت بالاستصحاب.

وان شئت قلت ان موضوع الحلية إذا كان امراً وجودياً، فموضوع الحرمة نقيضه لانه أيضاً امر وجودي، فإذا لا يجرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لان موضوعها ليس عنوان الموت، وإذا كان موضوع الحرمة امراً وجودياً كالموت حتف الأنف، فلا محالة يكون موضوع الحلية نقيضه لانه امر وجودي، فإذا فرض ان موضوع كليهما امر وجودي غير معقول.

والجواب أنه لا مانع ثبوتاً من ان يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحلية الذكية وهما ضدان لا ثالث لهما، ولا مانع من جعل الحرمة على الموضوع الأول والحلية على الموضوع الثاني في الواقع، باعتبار ان المفسدة انما هي في اكل لحم الحيوان الذي مات حتف الأنف، والمصلحة انما هي في اكل لحم الحيوان المذكي ولا مانع من ذلك ثبوتاً، إذ كما يعقل ان يكون موضوع الحرمة امراً وجودياً وموضوع الحلية نقيضه وبالعكس في

مقام الثبوت، كذلك يعقل أن يكون موضوع الحرمة والحلية كليهما امراً وجودياً، باعتبار ان عدم التذكية في الواقع مساوق للموت حتف الانف، كما ان الموت حتف الانف مساوق للتذكية ولا يعقل الانفكاك بينهما، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون موضوع الحرمة عدم التذكية أو الموت حتف الانف، وموضوع الحلية عدم الموت أو التذكية في الواقع، لوضوح ان الحرمة في الواقع ومقام الثبوت مترتبة على عدم التذكية، باعتبار انه مساوق لتحقيق موضوعها في الخارج وهو الموت حتف الانف وكذلك الحلية، فانها مترتبة في الواقع على عدم الموت، باعتبار انه مساوق لوجود موضوعها فيه وهو التذكية، فإذا ترتب الحرمة على عدم التذكية في الواقع ومقام الثبوت، وترتب الحلية على عدم الموت حتف الانف فيه لا يكون دليلاً على ان موضوع الأولى عدم التذكية وموضوع الثانية عدم الموت، إذ كما يمكن ذلك، يمكن ان يكون موضوع الأول الموت وموضوع الثانية التذكية في مقام الثبوت، والخلاصة انه بحسب مقام الثبوت والواقع كما يمكن ان يكون موضوع الحلية عدم الموت حتف الانف وموضوع الحرمة عدم التذكية، كذلك يمكن ان يكون موضوع الأولى التذكية و موضوع الثانية الموت حتف الانف، باعتبار ان احدهما ملازم للآخر ومساوق له خارجاً ولا يمكن التفكيك بينهما واقعا وحقيقة، ولائمة حينئذ بين ان يكون موضوع احدهما وجودياً دون الاخر أو موضوع كليهما وجودياً، والثمرة انما تظهر بينهما في ظرف الشك ومقام الاثبات، لان الموضوع ان كان امراً وجودياً كالتذكية، فلا يمكن اثباتها باستصحاب عدم الموت حتف الانف الاعلى القول بالاصل المثبت و

بالعكس، بينما إذا كان الموضوع امرأً عديمياً يثبت بالاستصحاب.
وان شئت قلت ان موضوع الحلية إذا كان التذكية، فلا يمكن اثباته
باستصحاب عدم الموت حتف الانف وبالعكس الاعلى القول بالاصل المثبت.
نعم لا تظهر الثمرة بين الفرضين في مقام الثبوت وتظهر في ظرف الشك
ومقام الاثبات، فإذا شك في تذكية حيوان، فان كان موضوع الحرمة عدم
التذكية، فهو يثبت باستصحاب عدمها، وان كان موضوعها الموت حتف
الانف، فهو لا يثبت باستصحاب عدم التذكية الاعلى القول بالاصل المثبت،
وكذلك إذا كان موضوع الحلية عدم الموت حتف الانف، فانه يثبت
باستصحاب عدمه، وان كان موضوعها التذكية، فهو لا يثبت باستصحاب عدم
الموت حتف الانف الاعلى القول بالاصل المثبت.

فالنتيجة، انه لا مانع من ان يكون التقابل بين موضوعي الحلية والحرمة
من تقابل التضاد ثبوتاً، كما انه لا مانع من ان يكون التقابل بين موضوعي
الطهارة والنجاسة كذلك، فما ذكره نذكر من عدم معقولية ذلك لا يمكن
المساعدة عليه.

نعم ما ذكره نذكره بالنسبة إلى العدم والملكية فهو صحيح، لأن الحلية
مترتبة، على عدم الموت حتف الأنف في الواقع الذي هو نقيض الموت لا
على العدم الخاص وهو العدم في مقابل الملكية، وكذلك الحرمة مترتبة على
عدم التذكية الذي هو نقيضها لا على العدم في مقابل الملكية، ولهذا لا يعقل
أن يكون التقابل بين موضوعي الحلية والحرمة من تقابل العدم والملكية في
الواقع.

الثاني: انه على تقدير تسليم معقولية أن يكون التقابل بين موضوعي الحلية والحرمة من تقابل التضاد، بأن تكون الحرمة في الواقع مجعولة على الموت حتف الأنف والحلية مجعولة على التذكية، فمع ذلك لا تجري اصالة عدم التذكية لكسي يعارض اصالة عدم الموت حتف الأنف، لأنها لا تثبت الموت إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا لا يترتب عليها أثر لا بلحاظ نفي الحلية بنفي موضوعها، إذ لا كلفة في ثبوت الحلية حتى يمكن نفيها بالأصل، ولا بلحاظ اثبات الحرمة بأثبات موضوعها، لأنها لا تثبت موضوعها الا على القول بالاصل المثبت، والأصل العملي انما يجري بلحاظ أحد أمرين: الأول بلحاظ تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، الثاني دفع الكلفة عن المكلف، وأما إذا لم يكن في المسألة شيء منهما، فلا يجري فيها والمقام من هذا القبيل، لان اصالة عدم التذكية لا تجري بلحاظ اثبات موضوع الحرمة الابناء على حجية الاصل المثبت، ولا بلحاظ دفع الكلفة عن المكلف، إذ لا كلفة في الحلية حتى تكون مدفوعة بها، فإذا يبقى اصالة عدم الموت حتف الأنف بلا معارض، إذ انها وان لم تثبت التذكية الا على القول بالاصل المثبت، الا انها تدفع الكلفة عن المكلف وهي الحرمة.

والخلاصة ان ما ذكره المحقق الاصفهاني تذ من فرض التعارض بين الأصلين في المقام لا يرجع إلى معنى محصل، وقد اعترض عليه بنفس هذا الاعتراض السيد الاستاذ تذ أيضاً وهو في محله، هذا كله في مقام الثبوت. وأما في مقام الاثبات، فلا بد من النظر إلى الأدلة من آليات والروايات، وقد مر ان الاستفادة منها أمران: أحدهما ان الاستفادة من الأدلة

منها قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَازِرِ﴾^(١) إلى ان قال تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢) ان موضوع الحلية وجواز الصلاة أمر وجودي وهو عنوان المذكى، وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة الحيوان الزاهق روحه لا بسبب شرعي كالالتذكية، وعليه فيكون موضوع الحرمة مقيداً بعنوان عدمي وهو عدم التذكية، بينما موضوع الحلية مقيد بعنوان وجودي، وعلى هذا فإذا شك في التذكية، فلا مانع من استصحاب عدمها، لما مر من ان المخصص المنفصل إذا كان معنوياً بعنوان وجودي مخالفاً للعام، سواء اكان بلسان الاستثناء أم كان بلسان آخر، ظاهر في تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولي، ولذلك لا مانع من استصحاب بقائه إذا شك فيه، ويترتب على هذا الاستصحاب حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة، لان أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان وهو موت الحيوان والجزء الاخر وهو عدم كونه مذكى محرز بالاستصحاب، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان يتحقق الموضوع بكلا جزئيه.

وثانيهما ان المستفاد من الروايات في المقام هو ان موضوع النجاسة عنوان الميتة وهو عنوان وجودي، إذ لم يرد في شيء من الادلة ترتب النجاسة على عنوان عدمي وهو عدم المذكى لامن الآيات ولامن الروايات، لان المستفاد منها ان الحرمة وعدم جواز الصلاة مترتبان على عدم المذكى لا النجاسة، فانها مترتبة على الميتة التي هي أمر وجودي، فالنتيجة ان كل حيوان زاهق روحه فهو طاهر الا ان يكون ميتة، وعلى هذا فإذا شك في

حيوان انه ميتة أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم كونه ميتة، إذ يترتب عليه نفي النجاسة عنه بنفي موضوعها، كما يترتب عليه اثبات الطهارة باثبات موضوعها، لان موضوعها مقيد بعدم كون الحيوان الزاهق روحه ميتة، أما زهاق روحه فهو ثابت بالوجدان وأما عدم كونه حتف الأنف فهو ثابت بالاستصحاب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان التقابل بين موضوعي الحرمة والحلية يكون من تقابل الايجاب والسلب، لان موضوع الحلية الحيوان المذكى وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة الحيوان الزاهق روحه لابلالتذكية، فالتذكية ماخوذة في موضوع الحلية وجواز الصلاة بنحو الوجود النعني، وعدمها مأخوذ في موضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة بنحو العدم المحمولي، ولا يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد ولا العدم والملكية، إذ لايدل شيء من الادلة على ان التقابل بينهما بنحو التضاد أو العدم والملكية، لأن المستفاد منها ماذكرناه من ان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب هذا من ناحيه.

و من ناحية أخرى، ان التقابل بين موضوعي الطهارة والنجاسة أيضاً من تقابل الايجاب والسلب، لأن موضوع النجاسة الميتة التي هي أمر وجودي وموضوع الطهارة مقيد بعدمها، فإذا شك في حيوان انه ميتة أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم كونه ميتة و يترتب عليه طهارته.

نعم موضوع كل من الحلية والنجاسة أمر وجودي، لان موضوع الأولى التذكية وموضوع الثانية الميتة وكلتاها أمر وجودي في مقابل موضوع

الطهارة والحرمة فانه مقيد بعنوان عدمي.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الاصفهاني تدُّ من جعل موضوع الحرمة والنجاسة في مقابل موضوع الطهارة والحلية وان التقابل بينهما اما ان يكون من تقابل التضاد أو العدم والملكية أو الإيجاب والسلب، مبني على أن يكون موضوع الحرمة هو موضوع النجاسة وموضوع الحلية هو موضوع الطهارة.

ولكن قد ظهر ممَّا تقدم ان موضوع الحلية مقيد بعنوان وجودي وهو عنوان التذكية، وموضوع الطهارة مقيد بعنوان عدمي وهو عدم كون الحيوان ميتة، كما ان موضوع النجاسة مقيد بعنوان وجودي وهو الميتة، وموضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة مقيد بأمر عدمي وهو عدم كون الحيوان مذكي.

والخلاصة ان جعله تدُّ موضوع الحرمة والنجاسة في مقابل موضوع الحلية والطهارة، اما بتقابل التضاد أو العدم والملكية أو الايجاب والسلب غير صحيح، لما عرفت من عدم المقابلة بينهما كذلك، بل لا بد من حساب موضوع كل من الحرمة والنجاسة مع موضوع كل من الطهارة والحلية بشكل مستقل، ويفرق بين موضوع النجاسة وموضوع الحرمة وموضوع الطهارة وموضوع الحلية، لأن التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحلية من تقابل الإيجاب والسلب، والتقابل بين موضوع النجاسة وموضوع الحلية من تقابل التضاد، وأما التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الطهارة اما من تقابل التضاد أو الإيجاب والسلب واما التقابل بين موضوعي الطهارة والنجاسة من تقابل الايجاب والسلب، أوالتضاد ثبوتاً.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان ما افاده المحقق الاصفهاني تتذ وان كان ممكناً ثبوتاً الا انه لا يمكن اثباته بدليل، لما مرّ من أن الأدلة من الآيات والروايات تنص على ان موضوع الحرمة غير موضوع النجاسة، لأن موضوع الأولى مقيد بعدم التذكية وموضوع الثانية مقيد بالميتة أي بعنوان وجودي، ولا يكون لهما موضوع واحد في مقابل موضوع الحلية والطهارة، كما ان لهما ليس موضوعاً واحداً، لأن موضوع الأول مقيد بعنوان وجودي وهو التذكية وموضوع الثانية مقيد بعنوان عدمي وهو عدم المذكى، وموضوع النجاسة مقيد بعنوان وجودي وهو الميتة وموضوع الطهارة مقيد بعنوان عدمي وهو عدم الميتة.

الأمر الثالث: قد تقدم ان التذكية عنوان للأفعال الخارجية مباشرة لا انها مسببة عنها ومعلولة لها، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى، ان المحقق النائيني ^(١) تتذ قد استدل على أن التذكية مركبة لاسيطة بأمرين:

الأول، ان اهل اللغة قد فسر التذكية بالذبح الذي هو فعل الذابح، وهذا التفسير شاهد على أنها مركبة لاسيطة.

الثاني، ان اسناد التذكية إلى الذابح في الروايات والآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿إِلا ما ذكيتم﴾ ^(٢) ظاهر في أنها فعله مباشرة لا بالتسبيب هذا. لكن الاستدلال بكلا الأمرين غير صحيح.

١ - فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٨٢؛ أجود التقريرات: ج ٢ ص ١٩٤.

٢ - سورة المائدة، الآية ٣.

أما الأمر الأول، فلان قول اهل اللغة لا يكون حجة إلا إذا كان منشاءً للظهور، فعندئذ يكون الظهور حجة لا قول أهل اللغة.

أما الأمر الثاني، فلان اسناد التذكية إلى الذابح وان كان ظاهراً في أنه اسناد حقيقي ولكنه لا يدل على أنها فعل مباشر له لا بالتسبيب، لأن الاسناد لا يدل على أكثر من أنه اسناد حقيقي، أما انه بالمباشرة أو بالتسبيب، فهو لا يدل على انه بالمباشرة، فإذن تعيين كل منهما بحاجة إلى قرينة حالية أو مقالية.

نتائج البحث عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان الشك في حلية لحم الحيوان وحرمته في الشبهة الموضوعية من جهة الشك في تذكيتته يتصور على صور، وقد تقدم حكم هذه الصور تماماً، كما انه قد يشك في طهارته ونجاسته مع العلم بجرمة لحمه من جهة الشك في قبوله التذكية وعدم قبوله لها ومقتضى الأصل فيه الطهارة.

النقطة الثانية: ان موضوع حرمة أكل لحم الحيوان وعدم جواز الصلاة فيه، الحيوان الموصوف بوصفين عرضيين هما زهاق روحه وعدم تذكيتته، وهو تارة يكون مأخوذاً بنحو العدم النعتي وأخرى بنحو العدم المحمولي، فعلى الأول لا يجري استصحابه لعدم حالة سابقة الا على القول بصدق عنوان عدم التذكية على الحيوان في حال حياته، وعلى الثاني لا مانع من استصحابه بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، هذا كله على القول بان التذكية أمر بسيط، وأما على القول بأنها مركبة وقد علم بوقوعها على

الحيوان وشك في بعض شروطها، فلا مانع من استصحاب عدمه.

النقطة الثالثة: ان موضوع الحرمة وعدم جواز الصلاة الحيوان الزاهق روحه بالتذكية، فيكون عدم التذكية قيلاً للحيوان الزاهق روحه، فيكون الموضوع مقيداً بقيدتين طويلين، وإذا شك في الحيوان الزاهق روحه انه مذكى أو ميتة، فلا مانع من استصحاب عدم كونه مذكى بنحو الاستصحاب في عدم الازلي، هذا إذا كان عدم التذكية مأخوذاً بنحو عدم المحمول، بأن يكون الموضوع الحيوان الزاهق روحه ولم يكن مذكى، واما إذا كان مأخوذاً بنحو عدم النعتي، فلا يجري استصحاب عدم كونه مذكى لعدم الحالة السابقة له، ولا فرق في ذلك بين ان تكون التذكية بسيطة أو مركبة.

النقطة الرابعة: ان ظاهر الادلة في مقام الاثبات ان عدم التذكية قيد للحيوان الزاهق روحه، فيكون في طول قيده الأول وهو زهاق الروح، كما انها ظاهرة في انه مأخوذ بنحو عدم المحمولي دون النعتي.

النقطة الخامسة: ذكر المحقق الاصفهاني تذ ان التقابل بين موضوعي الحرمة والحلية من جانب وموضوعي الطهارة والنجاسة من جانب آخر، أما من تقابل التضاد أو عدم والملكة أو الإيجاب والسلب، فعلى الأول يسقط الاصلان من جهة المعارضة فيكون المرجع اصالة البراءة، وعلى الثاني لا يجري استصحاب عدم في مقابل الملكة لعدم حالة سابقة له، وعلى الثالث يجري استصحاب عدم التذكية بنحو عدم الازلي بناءً على كونها بسيطة، وأما بناءً على كونها مركبة، فالشك فيها يرجع إلى الشك في بعض شروطها.

النقطة السادسة: ان ما ذكره بعض المحققين تذ من ان التقابل بين

موضوعي الحرمة والحلية بنحو التضاد غير معقول، إذ يكفي في ثبوت الحلية انتفاء موضوع الحرمة وبالعكس، فإذا كان موضوع الحلية وجودياً كالنذكية، فلا محالة يكون موضوع الحرمة نقيضه، وحينئذ فيكفي في اثبات الحرمة استصحاب عدم وجود النذكية وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليه، إذ لا مانع من أن يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحلية الحيوان المذكي، كما انه لا مانع من أن يكون موضوع الحرمة الموت حتف الأنف وموضوع الحلية نقيضه وبالعكس، فما ذكره من عدم المعقولية غير تام ثبوتاً..

نعم ما ذكره تفتُّ من ان التقابل بين موضوعي الحلية والحرمة من تقابل العدم والملكية غير معقول، فهو صحيح كما تقدم.

النقطة السابعة: ان موضوع الحلية إذا كان النذكية وموضوع الحرمة الموت حتف الأنف، فلا يجري استصحاب عدم النذكية، فانه لا يثبت الموت الا على القول بالأصل المثبت، وبدون اثباته لا أثر له الا نفي الحلية بنفي موضوعها، وحيث إنه لا كلفة في ثبوت الحلية فلا يمكن نفيها به.

النقطة الثامنة: ان الاستفادة من الأدلة في مقام الاثبات ان موضوع الحرمة مقيد بقيد عدمي وموضوع الحلية مقيد بقيد وجودي، وموضوع النجاسة أمر وجودي وهو عنوان الميتة، وموضوع الطهارة امر عدمي وهو عدم الميتة.

النقطة التاسعة: ان النذكية مركبة لا بسيطة وتكون عنواناً للافعال الخارجية، وأما استدلال المحقق النائيني تفتُّ على انها مركبة لا بسيطة بأمرين

فهو غير تام.

التنبيه الثاني

حسن الاحتياط في الشبهات البدوية

يقع الكلام في حسن الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص مع فرض عدم تمامية ادلته وقصورها عن اثبات وجوبه في هذه الشبهات في مقامين:

المقام الأول في الاحتياط في خصوص العبادات.

المقام الثاني في الاحتياط في مطلق الشبهات البدوية.

أما الكلام في المقام الأول: فقد ذهب جماعة إلى عدم امكان

الاحتياط في العبادات، ويمكن تقريب ذلك بأمرين:

الأول: ان صحة العبادة مشروطة بالجزم بالأمر بها، وهذا الشرط

مفقود في موارد الشك فيه، وحيثئذ فليس بإمكان المكلف الاتيان بها بداعي

أمرها الجزمي الا تشريعاً وهو محرم، وعليه فبطبيعة الحال يسقط عنه

التكليف، لأنه مشروط بالقدرة على امتثاله وهي تتوقف على العلم بوجود

الأمر بها، ومع عدم العلم به عاجز عنه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك

في وجود الأمر بها شكاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الاجمالي، لأن معنى اعتباره

في صحة العبادة الغاء الاحتياط فيها نهائياً.

والجواب، ان هذا الاشكال ساقط جداً ولا أساس له، ضرورة ان

المعتبر في صحة العبادة ثلاثة عناصر العنصر الأول قصد القرية، وهو عبارة

عن الاتيان بها مضافاً اليه تعالى، ومن الواضح انه يكفي في تحقق هذه الاضافة مطلق الدواعي القريبة، والانبعث عن احتمال الأمر من الدواع القريبة، باعتبار انه يدعو المكلف إلى الاتيان بها بهذا الداعي وهو من أرقى مرتبة العبودية، ولأن انبعثه عن احتمال الأمر يكشف عن أقصى درجة اخلاصه للمولى وعبوديته له.

وبكلمة، ان صحة العبادة منوطة بتوفر العناصر الثلاثة فيها، العنصر الأول قصد القربة، وهو يتحقق بالاتيان بالعبادة بداعي محبوبيته للمولى سبحانه، لان حقيقة قصد القربة هي الاتيان بها لله وحده لا شريك له، ويكفي في ذلك كون الفعل محبوباً له تعالى وان لم يكن متعلق الامر، كما انه يكفي فيه الاتيان بها بداعي امرها الجزمي أو الاحتمالي، والجامع هو الاتيان بها مضافاً اليه سبحانه وتعالى، ولا فرق في ذلك بين ان يكون منشأ نية القربة الخوف من العقوبة والدخول في النار أو الطمع في الجنة أو ايمانا بانه تعالى اهل للعبادة.

نعم ذكر المحقق النائيني^(١) أنَّ ان المكلف إذا كان متمكناً من الامتثال الجزمي، فلا يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي لانه في طول الأول. ولكن ذكرناه في مورده ان الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال الجزمي لا في طوله وان المكلف مع التمكن من الامتثال اليقيني، جاز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، فمع ذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال

الاحتمالي مع فرض عدم التمكن من الامتثال اليقيني، كما هو كذلك في المقام.

العنصر الثاني نية الاخلاص، وتقصد بها عدم الرياء في العبادة، فانه مبطل لها ومحرم شرعا، كما إذا صلى جماعة رياء أو صلى في المسجد كذلك وهكذا.

العنصر الثالث قصد الاسم الخاص للعبادة، كصلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح وصلاة العيدين والايات ونحوها، فإذا صلى اربع ركعات بدون ان ينوي الظهر أو العصر أو العشاء لم يقع شيء منها، فان الاسم الخاص والعنوان المخصوص لكل صلاة مقوم لها حتى الصلاة التي ليست لها شريكة في الكم كصلاة المغرب، فانه لا شريك لها في الفرائض ولا في النوافل ومع ذلك لا بد ان يكون الاتيان بها باسمها الخاص وعنوانها المخصوص، فلو صلى ثلاثة ركعات بدون ان ينوي عنوان المغرب لم تقع مغربا، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة في العبادة صحت والا فلا.

ودعوى ان قصد التمييز المعتبر في صحة العبادة زائدا على قصد القرية غير ممكن في المقام، مدفوعة بانه لا دليل على اعتباره زائدا على اعتبار قصد القرية عقلا ولا شرعا، اما الأول فلان العقل لا يحكم باكثر من اعتبار قصد القرية في العبادة، واما الثاني فلانه لا دليل على اعتباره اصلا بل الدليل على عدم اعتباره موجود، وتفصيل الكلام في ذلك تقدم في مبحث القطع.

وأما الكلام في المقام الثاني، فهل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط أو لا؟ والجواب ان الكلام فيه يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى في امكان ذلك في مقام الثبوت. المرحلة الثانية على تقدير امكانه في مقام الثبوت، فهل عليه دليل في مقام الاثبات أو لا؟
 أما الكلام في المرحلة الأولى، فقد استدل على عدم امكان ذلك في الشبهات الحكمية البدوية بامرین:

الامر الأول، ان جعله للفعل المشكوك بعنوان الاحتياط لغو، لان الغرض منه جعل المحرك غير الزامي للمكلف، والمفروض انه موجود وهو حكم العقل بحسن الاحتياط، ومع وجود حكم العقل به يكون جعله من قبل الشارع لغوا، حيث ان وجوده كعدمه فلا يترتب عليه اثر زائد.

والجواب ان جعل الاستحباب للفعل المشكوك يتصور على نحوين:
 النحو الأول، انه يجعل للفعل بعنوان كونه مشكوكا لا بعنوان الاحتياط.
 النحو الثاني انه يجعل له بعنوان الاحتياط.

اما النحو الأول فلا اشكال فيه، لانه استحباب نفسي مجعول للفعل بعنوان المشكوك وناشئ من الملاك في نفس الفعل المشكوك وراء ملاك الواقع الذي هو منشأ حكم العقل بحسن الاحتياط للحفاظ عليه، ولكن هذا الاحتمال خلاف الفرض، لان المفروض جعل الاستحباب للفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوان المشكوك. واما النحو الثاني فهو استحباب طريقي للحفاظ على الواقع بما له من الملاكات ولا مانع منه رغم حكم العقل بذلك، لانه يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع بما له من الملاك ويوجب تأكد حكم العقل بذلك فلا يكون لغواً.

والخلاصة ان جعل الاستحباب الطريقي للفعل المشكوك بعنوان

الاحتياط، لا محالة يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع، لانه يدرك ما لا يدركه العقل من الملاك، ولهذا يكون مؤكداً لحكمه فلا يكون لغوا، ولا يعقل ان يكون جعله بنفس ملاك حكم العقل بدون ان يوجب تاكده.

الأمر الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ^(١) من ان حكم العقل بحسن الاحتياط، حيث انه واقع في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية، فلا يعقل ان يكون منشأ لحكم شرعي، إذ لا ملازمة بينه وبين حكم الشرع، لان الملازمة انما هي بين حكم العقل الواقع في سلسلة علل الأحكام الشرعية وبين حكم الشرع، كما إذا ادرك العقل مصلحة ملزمة في فعل أو مفسدة كذلك في فعل اخر واحرز عدم المزامح لها، فيستكشف من ذلك وجوب الفعل في الفرض الأول وحرمة في الفرض الثاني، على اساس تطبيق الكبرى الكلية على المقام وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للمبادي والملاكات الواقعية من المصالح والمفاسد.

وأما حكم العقل الواقع في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية كحكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية، فهو لا يمكن ان يكون منشأ لحكم شرعي بالملازمة بينه وبين هذا الحكم العقلي، وعليه فيكون حكم الشارع بحسن الطاعة وقبح المعصية لغوا بعد استقلال العقل بذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والجواب أولاً منع الكبرى، إذ لا مانع من جعل الحكم المولوي من

الوجوب أو الحرمة في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، والنكته في ذلك ما ذكرناه في غير مورد من ان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية منوط بثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، باعتبار ان اداء هذا الحق عدل وتفويته ظلم، وعلى هذا فإذا فرض ان المولى بنفسه قد رخص في مخالفته، فعندئذ لا تكون مخالفته مصداقا للظلم، لان الظلم سلب ذي حق عن حقه، فإذا فرض ان المولى اذن في مخالفته، فمعناه انه رفع اليد عن حقه فلا يكون سلبه عنه حينئذ ظلما، فإذا ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولذلك نظائر كثيرة في الخارج، منها ان التصرف في مال الغير بدون اذنه ظلم وتعد، لانه سلب ذي حق عن حقه، وأما إذا اذن في التصرف فيه، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وان شئت قلت ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكما تنجيزياً بل هو حكم تعليلي، فيكون معلقا على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، وأما إذا رفع المولى يده عن هذا الحق واذن في مخالفته، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا لا مخالفة للمولى بل موافقة لقراره و عمل باذنه، ومن هنا يظهر ان ما هو المشهور بين الاصحاب من انه لا يمكن جعل الحكم المولوي في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية لانه لغو بعد استقلال العقل بذلك.

فلا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان حكم العقل العملي بحسن الطاعة وقبح المعصية ليس حكما تنجيزيا مطلقا، بل هو حكم تعليلي معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، وأما إذا رخص المولى المكلف

في تفويت هذا الحق واذن فيه، فينتقي حكم العقل بالقبح بانتقاء موضوعه. وثانيا مع الأغماض عن ذلك وتسليم الكبرى، الا انها لا تنطبق على المقام، وقد ذكر في وجه ذلك امران:

الأول ان حكم العقل بحسن الاحتياط انما هو بملك قصد الطاعة والامتثال، ومحل الكلام في المسألة انما هو في استحباب الاحتياط مطلقا وان لم يكن بقصد الطاعة والامتثال.

وفيه ان حكم العقل بحسن الاحتياط انما هو بملك الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادي والملاكات وان لم يكن بقصد الامتثال والطاعة.

ومن هنا يكون حكم العقل بحسن الاحتياط في الشبهات التحريمية انما هو بملك الفرار عن الوقوع في مفسدة الحرام لا بقصد الامتثال والطاعة، لانه غير معتبر فيه لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع.

الثاني ما ذكره السيد الاستاذ^(١) تَدُّ من انه لا مانع من ان يكون الامر بالاحتياط امرا مولويا كاشفا عن اهتمام المولى وحرصه على الحفاظ بالملاكات الواقعية ويكون مؤكدا لحكم العقل، باعتبار ان العقل لا يدرك هذه المرتبة من الاهتمام، فإذن لا مانع من الامر بالاحتياط ولا يكون لغوا، فانه انما يكون لغوا إذا كان ملاكه نفس ملاك حكم العقل.

فالتسوية، ان ما ذكره السيد الاستاذ تَدُّ من انه لا مانع من ان يكون الامر بالاحتياط امرا استحبابيا مولويا ثبوتا وان كان صحيحا، الا انه لا

يمكن استفادته ذلك من ادلة الاحتياط، لانها على ثلاثة طوائف:

الطائفة الأولى الايات وهي بين ما يكون لسانه النهي عن العمل بغير العلم وما يكون لسانه النهي عن القاء النفس في التهلكة، وكلا الصنفين لا يدل على وجوب الاحتياط ولا على استحبابه كما تقدم.

الطائفة الثانية، روايات التوقف، وهي أيضاً اجنبية عن الدلالة على استحباب الاحتياط، لما تقدم من ظهورها في ان الحكم الواقعي في موردها منجز بمنجز سابق كالعلم الاجمالي أو الاحتمال، كما إذا كانت الشبهة قبل الفحص، ولهذا يكون مفادها الارشاد لا الحكم المولوي.

الطائفة الثالثة: الروايات الآمرة بالاحتياط، ولكن تقدم ان هذه الروايات باجمعها ضعيفة من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها، هذا اضافة إلى انها ظاهرة في الارشاد لا في الحكم المولوي.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لاشبهة في حسن الاحتياط في العبادات، لانه من ارقى مرتبة العبودية، وما اثير من الشبهات حول الاحتياط فيها لا يرجع إلى معنى محصل، وأما استحباب الاحتياط في مطلق الشبهات البدوية، فأيضاً لا اشكال في امكان جعله فيها ولا يكون لغوا، لانه يكشف عن مزيد اهتمام المولى بالحفاظ على الواقع بماله من الملاك والمبادي، وقد ذكرنا انه لا مانع من جعل الحكم الشرعي المولوي من الوجوب أو التحريم في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، لان العقل انما يحكم بحسن الطاعة فيما إذا لم يكن للشارع حكم على خلافها واذن منه في تركها وكذلك حكمه بقبح المعصية، فانه انما هو فيما إذا لم بأذن

الشارع بارتكابها، فإذا اذن فيه فلا معصية حينئذ.

التنبية الثالث

قاعدة التسامح في ادلة السنن

وقد ورد في مجموعة من الروايات ان ما بلغه ثواب على عمل فعمله، كان له ذلك الثواب وان لم يكن على ما بلغه، منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام «قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه»^(١) ومنها غيرها، وحيث ان في المسألة روايات معتبرة فلا كلام فيها من ناحية السند، وعلى هذا فيقع الكلام فيها من جهات اخري

الجهة الأولى: في محتملات مدلول هذه الروايات وهي امور:

الأول، ان يكون مدلولها الارشاد إلى ما استقل به العقل من حكمه بحسن الاحتياط والانقياد، لان العقل يحكم بان الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب برجاء ادراكه ومطابقتة للواقع حسن بقطع النظر عن هذه الروايات، باعتبار انه من صغريات حكمه بحسن الاحتياط ويترتب عليه الثواب الموعود، فإذا ورد في خبر ضعيف مثلاً ان من صلى ركعتين في يوم الجمعة فله كذا وكذا، استقل العقل بان من اتى بها في يوم الجمعة برجاء ادراك الواقع، اعطي له هذا الثواب الموعود وان فرض عدم مطابقة الخبر للواقع،

١ - أبواب مقدمات العبادات باب ١٨ باب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع، روي له ثواب عنهم

والمخالصة ان مفاد هذه الروايات ليس حكما مولويا بل حكما ارشاديا اي ارشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الاحتياط.

الثاني، ان يكون مفادها حجية اخبار الضعاف والغاء شروط الحجية فيها، بمعنى انها تدل على حجية اخبار الضعاف بالمطابقة وعلى الغاء شروطها بالالتزام.

الثالث، ان يكون مفادها جعل الحكم الظاهري الطريقي للعمل المذكور بعنوان الاحتياط.

الرابع، ان يكون مفادها استحباب العمل بعنوان ثانوي نفسيا.
الخامس، ان يكون مفادها مجرد الوعد من الشارع باعطاء الثواب على العمل لمصلحة فيه، هذه هي محتملات هذه الروايات، فإذن لا بد من النظر فيها.

أما الاحتمال الأول، فهو بعيد من جهتين:

الأول، ان ما يصدر من المولى ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في المولوية وحمله على الارشاد بحاجة إلى قرينة، إذ معنى هذا الحمل هو الغاء مولوية المولى، أو قفل ان كل خطاب صادر من المولى، ظاهر في انه صادر منه بما هو مولى لا بما هو عاقل، بلا فرق بين ان يكون صدوره بلسان الامر أو النهي أو الوعد أو غير ذلك.

الثانية، ان مفاد هذه الروايات، اعطاء الثواب الموعود لمن عمل بالعمل البالغ عليه الثواب، وهذا لا ينسجم مع حكم العقل، لانه لا يحكم باعطاء الثواب الموعود وانما يحكم باستحقاق اصل الثواب على العمل برجاء ادراك

الواقع، لان قوله ﷺ في الصحيحة (كان له اجره) ظاهر في الاجر الذي سمعه على شيء، فإذن مفاد هذه الروايات لا يطابق حكم العقل حرفاً بجرف حتى يكون ارشادا اليه، ومن هنا يظهر حال الاحتمال الخامس، فانه أيضاً خلاف الظاهر، لان الظاهر منها ان الأمام ﷺ بصدد ترغيب الناس وحثهم على العمل الذي بلغ عليه الثواب والاجر مولويا لا مجرد انه وعد واخبار منه.

وأما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مفادها جعل الحجية لأخبار الضعاف.

فقد اعترض عليه السيد الاستاذ تت بتقريب، ان لسان هذه الروايات ليس لسان جعل الحجية، لان لسانه انما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على ان المودى هو الواقع كما في ادلة حجية الامارات كاخبار الثقة ونحوها، وأما لسان هذه الروايات الترغيب على العمل الذي بلغه الثواب وان لم يكن مطابقا للواقع، ومن الواضح ان هذا اللسان ليس لسان ادلة الحجية بل هو في طرف النقيض معه هذا.

ولنا تعليق عليه بتقريب، ان ما افاده تت في المقام مبني على مسلكه في باب حجية الامارات، وهو ان المعول في هذا الباب الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي، لانه مفاد ادلة حجية اخبار الثقة ونحوها، وحيث ان لسان هذه الروايات ليس جعل الطريقية والعلمية لاخبار الضعاف، فلا يمكن ان يكون مفادها حجية تلك الاخبار.

ولكن قد تقدم في مبحث حجية خبر الواحد موسعا، انه لا يمكن ان يكون المعقول في باب الامارات الطريقية والعلمية تعبدا لا ثبوتا ولا اثباتا، أما ثبوتا فلانه لغو ولا يخرج عن مجرد لقلقة اللسان، وأما اثباتا فلان عمدة الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة سيرة العقلاء الجارية على العمل بها لنكتة تكوينية ذاتية، وهي اقربيتها إلى الواقع نوعا من اخبار غير الثقة، على اساس ان عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة، والنكتة المذكورة هي المبررة لعملهم بها، وأما الايات والروايات التي استدل بها على حجية اخبار الثقة، فهي جميعا مؤكدة لسيرة العقلاء وامضاء وتقرير لها وليس مفادها التأسيس.

والخلاصة ان السيرة لا تدل على حجية اخبار الضعاف، وانما تدل على حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ في مقابل ظواهر الافعال. نعم، لا مانع من ان يكون هناك دليل اخر يدل على حجية اخبار الضعاف بملك الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمباني. وان شئت قلت، ان الدليل على حجية الامارات كالسيرة وغيرها من الايات والروايات، وان كان مفاده حجيتها بما هي طريق وكاشف عن الواقع ذاتا ونوعا، ولكن يمكن ان يكون هناك دليل اخر على حجية شيء بمعنى المنجزية والمعدرية بملك الحفاظ على الواقع بدون ان يكون طريقا اليه ذاتا، وعلى هذا فيمكن ان يكون المعقول في هذه الروايات في مقام الثبوت حجية خبر الضعيف لا بما هو طريق وكاشف عن الواقع نوعا، بل بما هو منجز للواقع عند الاصابة ومعذر عند الخطاء، الا انها قاصرة عن الدلالة عليها في

مقام الاثبات.

فالتنتيجة ان الغرض من جعل الحجية التي هي حكم ظاهري طريقي في طول الواقع هو الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي، سواء اكان جعلها بلسان الغاء احتمال الخلاف ام كان بلسان اخر. وأما الاحتمال الثالث، وهو جعل الاستحباب الظاهري الطريقي للعمل الذي بلغ عليه الثواب والاجر بعنوان الاحتياط، فلا يرد عليه ما أورده السيد الاستاذ تت من الايراد على الاحتمال الأول، ولكن مع ذلك لا يمكن الاخذ به، لان روايات المسألة غير ظاهرة فيه، إذ عمدتها صحيحة هشام بن سالم وهي بصيغتها الخاصة لا تدل على استحباب العمل المذكور بعنوان الاحتياط ورجاء ادراك الواقع، وانما تدل على ان من اتى بالعمل البالغ عليه الثواب بداعي ذلك الثواب الموعود سواء اكان مطابقا للواقع أم لا، اعطي له هذا الثواب.

وأما الاحتمال الرابع وهو ان يكون مفادها استحباب هذا العمل بعنوان ثانوي وهو عنوان بلوغ الثواب عليه باستحباب نفسي، فقد استدل على تقريبه بوجهين:

الوجه الأول: ان ترتب الثواب على عمل سواء اكان بعنوان أولي ام بعنوان ثانوي، كاشف عن محبوبيته واستحبابه، فلو قيل من عاون مؤمناً فله كذا من الثواب، ظاهر في استحبابه ومحبوبيته، ولا يمكن فرض ترتب الثواب على عمل لا يكون محبوباً ومطلوباً للمولى.

والجواب، انه لا ملازمة بين ترتب الثواب على عمل وبين ثبوت الأمر

به، لان ترتب الثواب على عمل، تارة يكون بملك استحبابه النفسي كالمثال المتقدم، واخرى يكون بملك الاحتياط والانقياد، وترتب الثواب على الاتيان بعمل بعنوان الاحتياط والانقياد لا يكون منوطا بوجود الامر به، لان الثواب مترتب على نفس الانقياد، باعتبار انه من ارقى مرتبة العبودية وان لم يكن أمر في الواقع، وعلى هذا فترتب الثواب على العمل البالغ كما يمكن ان يكون من جهة استحبابه النفسي، يمكن ان يكون من جهة الانقياد، ولهذا لا يكون ترتب الثواب على العمل المذكور كاشفا عن وجود الامر الاستحبابي النفسي به.

فالنتيجة، ان ترتب الثواب على عمل انما يكون كاشفا عن وجود الأمر به إذا لم تكون هناك نكتة اخرى تصلح عرفا ان تكون منشأ لترتب الثواب عليه، والمفروض وجود هذه النكتة في المقام، ومع وجودها لا يمكن ان يكون ترتب الثواب عليه كاشفا عن وجود الامر به،

الوجه الثاني: ان اطلاق هذه الروايات دليل على استحباب العمل المذكور في نفسه، لان مقتضى اطلاقها ان الثواب مترتب على الاتيان بالعمل المذكور وان لم يكن بعنوان الانقياد والاحتياط، ومن الواضح ان ترتبه عليه إذا لم يكن بهذا العنوان كاشف عن استحبابه النفسي.

والجواب، انه لا اطلاق لها من هذه الناحية، لان ترتب الثواب على الاتيان بالعمل، منوط بان يكون الاتيان به بقصد الاطاعة والامتثال، وأما الاتيان به بدون قصد الامتثال والاطاعة، فلا يكون منشأ لترتب الثواب عليه وان كان متعلقا للامر، وعلى هذا فقصد الامتثال والاطاعة في المقام لا يخلو

من ان يكون قيذا للامر الاستجابي النفسي أو يكون قيذا للامر الاحتمالي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، وأما كونه قيذا للأول، فهو منوط بدلالة هذه الروايات على استجاب العمل المذكور بعنوان البلوغ وصول هذا الامر الاستجابي إلى المكلف، والمفروض انها لاتدل عليه، لانه من احد محتملاتها، فلهذا لا اطلاق لها من هذه الناحية، لان اطلاقها منوط بدلالتها على ثبوت الامر النفسي الاستجابي حتى يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل المذكور بقصد امتثاله والتقرب به.

وان شئت قلت: ان مفاد هذه الروايات هو ان من اتى بعمل بلغ عليه الثواب بقصد القربة، اعطي له هذا الثواب الموعود، ومن الواضح ان صدق هذه القضية لاتتوقف على الاتيان به بقصد امتثال الامر النفسي المتعلق به بعنوان البلوغ، بل يكفي في صدقها الاتيان بالعمل المذكور بداعي الانقياد وقصد امتثال الامر الاحتمالي، هذا إذا كان ترتب الثواب من باب الاستحقاق.

وأما إذا كان من باب التفضل من الله تعالى، فلا مجال لاستكشاف الامر بالعمل من ترتب الثواب عليه بالملازمة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا يمكن الاخذ بالاحتمال الرابع أيضاً، و أما الاحتمال الخامس وهو كون مفاد هذه الروايات مجرد وعد من الشارع، فلا يمكن الاخذ به، لانه ينافي ظهور الروايات في المولية كما تقدم.

وعلى هذا فيدور مفاد الروايات المذكورة بين الاحتمال الثاني وهو

حجية الخبر الضعيف، والاحتمال الثالث وهو استحباب العمل البالغ عليه الثواب والاجر بعنوان الاحتياط والانقياد، والاحتمال الرابع وهو استحبابه النفسي بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ، فإذن يدور مفادها بين هذه الاحتمالات الثلاثة هذا.

ولكن ارادة الاحتمال الأول من هذه الاحتمالات من روايات المسألة ضعيف بالنسبة إلى ارادة الاحتمالين الاخيرين، على اساس انه على خلاف المتفاهم العرفي الارتكازي منها، إذ لا اشعار فيها بالنسبة إلى هذا الاحتمال فضلا عن الدلالة، فإذن يدور الامر بين الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث. قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني بامور:

الأول: ان الامر الاستحبابي الظاهري المتعلق بالعمل المذكور بعنوان الاحتياط بما انه امر طريقي، فلا شأن له ولا قيمة له غير الحفاظ على الملاكات الواقعية، باعتبار انه في طول الاحكام الواقعية وليس في عرضها، ولهذا لا ملاك له غير ملاك الواقع واهتمام الشارع بالحفاظ عليه حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، فإذن الامر الاستحبابي الظاهري الطريقي لا يصلح ان يكون منشأً للثواب حتى يكون مشمولاً لهذه الروايات، وعليه فترتب الثواب على العمل المذكور يكشف عن الامر الاستحبابي النفسي المتعلق به بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ.

والجواب ان الامر الظاهري الطريقي وان كان كذلك بلا فرق بين ان يكون وجوبيا أو استحبابيا، إلا أن الثواب لا يترتب على موافقته حتى يقال انه لا ثواب عليها، وانما يترتب على تحريك المكلف وترغيبه إلى العمل

المذكور بداعي الثواب الموعود، فان هذا الثواب الذي وعد المولى به لمن عمل بالعمل المزبور، هو الداعي إلى الاتيان به بعنوان الاحتياط والحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادي والملاكات، ومن الواضح ان الثواب الذي اعطاه المولى لمن عمل برجاء ذلك الثواب غير الثواب المترتب على الانقياد والاحتياط.

هذا اضافة إلى ان الثواب لا يترتب على امتثال الامر الظاهري الطريقي، إذ لا امتثال له الا بامتثال الواقع ولا وجود له الا بوجوده، ولكن ليس الكلام في المقام في ترتب الثواب على امتثال الامر الظاهري الطريقي لكي يقال انه لا امتثال له حتى يترتب عليه الثواب، بل الكلام في ان الثواب الموعود، هل هو مترتب على العمل المذكور بعنوان الاحتياط والانقياد أو بعنوان البالغ عليه الثواب.

الثاني: ان الامر الاستحبابي الظاهري الطريقي حيث انه توصلي، فلا يترتب ثواب على موافقته.

والجواب أولاً. انه لا مانع من ترتب الثواب على موافقة الامر التوصللي إذا قصد المكلف امتثاله، وثانيا ما عرفت من ان الثواب غير مترتب على موافقة الامر الظاهري الطريقي بل هو مترتب على تحريك المكلف وترغيبه بالعمل المذكور برجاء الثواب الموعود كما مر، هذا اضافة إلى انه لا مانع من ترتب الثواب على الانقياد والاحتياط كما عرفت.

الثالث: ان قوله عليه السلام في الصحيحة (فعمله) جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء كما في مثل قولك اعاد ويعيد وسجد ويسجد وهكذا، والجملة

الخبرية المستعملة في مقام الانشاء تدل على ان العمل متعلق للامر، وعليه فهذه الجملة ظاهرة في استحباب العمل المذكور بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ.

والجواب ان جملة فعله في الصحيحة واردة موقع الشرط، ومن الواضح ان الجملة الخبرية انما يصح استعمالها في مقام الانشاء إذا كانت واقعة موقع الجزاء أو كانت جملة حملية، و أما إذا كانت واقعة موقع الشرط وهو موقع الفرض والتقدير، فلا يصح استعمالها في مقام الانشاء.

والخلاصة ان جملة فعله حيث انها واقعة في طرف الشرط، فلا تدل على اكثر من فرض وجودها في الخارج وترتب الاثر عليه.

هذا اضافة إلى ان هذه الجملة لا تنفي احتمال ان يكون الامر المتعلق بالعمل المذكور امرا ظاهريا طريقيا وانما تنفي الارشاد.

فالتنتيجة، انه لا ترجيح لاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني، فإذن الرواية مجملة من هذه الناحية ولا تدل على الاحتمال الثاني ولا على الاحتمال الثالث، ولكن المكلف إذا اتى بالعمل المذكور برجاء ادراك الثواب الموعود، اعطي له هذا الثواب، سواء اكان الامر المتعلق به امرا استجابيا نفسيا أو ظاهريا طريقيا.

النقطة الثالثة: قد ورد في مجموعة من روايات الباب تفريع العمل على البلوغ، منها قوله عليه السلام في صحيحة هشام المتقدمة «من سمع شيئا من الثواب على شيء أو من بلغه شيء من الثواب عليه فعله كان له اجره» فان كلمة فاء في قوله عليه السلام «فعله» تدل على تفريع العمل على البلوغ

والسمع، وقد نص في جملة منها الاتيان بالعمل النماسا للثواب الموعود أو طلبا لقول النبي الأكرم ﷺ هذا.
ويقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول، ان هذا التفريع هل يدل على ان الثواب مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الاحتياطية الانتقادية أو لا ؟
المقام الثاني، انه على تقدير تسليم ان هذا التفريع يدل على ذلك، فهل هذه الدلالة تقيد اطلاق الروايات المطلقة أو لا ؟

أما الكلام في المقام الأول: فالظاهر ان كلمة الفاء في قوله ﷺ «فعمله» في الصحيحة تدل على تفريع العمل على بلوغ الثواب المحتمل في الواقع، لانه مدلول الخبر الضعيف والداعي إلى العمل والمحرك نحوه، ومن الواضح ان العمل إذا كان بداعي الثواب المحتمل في الواقع، فهو مصداق للانتقاد والاحتياط ولا تقصد به الا الاتيان بالعمل بداعي الامر المحتمل الذي هو مدلول الخبر الضعيف الذي يدل بالمطابقة على ترتب الثواب عليه وبالالتزام على الامر الاستحبابي به وان كان العكس فبالعكس، فإذن الصحيحة ظاهرة في ان الثواب مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الانتقادية والاحتياطية لا على طبيعي العمل هذا.

ولكن المحقق الخراساني^(١) تثبت قد منع عن ظهور الصحيحة في ذلك، بدعوى ان الثواب مترتب على العمل الذي بلغه عن النبي الأكرم ﷺ أو الائمة الأطهار ﷺ، ومجرد كونه متفرعا على البلوغ وكونه الداعي اليه لا

يوجب كون الثواب مترتبا على الاحتياط، لوضوح ان العمل بشئ لا محالة بحاجة إلى داع ومحرك نحوه، ومن الطبيعي ان الداعي إلى العمل لا يمكن ان يكون وجها وعنوانا له، وهذا يعني ان حيثية البلوغ حيثية تعليلية لا تقييدية. والجواب ان اريد بذلك انه لا يكون قييدا للعمل الذي بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف فهو صحيح، لان الامر الاستحبابي الاحتمالي الذي مدلول الخبر الضعيف متعلق بطبيعي ذلك العمل لا بحصة خاصة منه، وان اريد بذلك انه لا يكون قييدا للعمل الذي ترتب عليه الثواب، ففيه ان ظاهر الصحيحة هو انه قيد للعمل الذي ترتب عليه الثواب وهو حصة خاصة من طبيعي العمل وهي الحصة الانقيادية والاحتياطية، على اساس ان العمل إذا كان بداعي الثواب المحتمل ورجاء ادراكه، فهو مصداق للانقياد والاحتياط، ولا نعني بالاحتياط الا الاتيان بالعمل برجاء انه واجب أو مستحب، والمفروض ان داعوية الثواب المحتمل في المقام هي داعوية الامر المحتمل فيه بلحاظ ان كليهما مدلول للخبر الضعيف، غاية الامر ان دلالة على احدهما بالمطابقة وعلى الاخر بالالتزام.

وعلى هذا فالثواب مترتب على العمل المأتي به بداعي ادراكه في الواقع وهو حصة خاصة منه وهي الحصة الانقيادية والاحتياطية وغير مترتب على طبيعي العمل. وبكلمة انه لا ظهور للصحيحة في ان عنوان بلوغ الثواب علة وداع للاتيان بالعمل البالغ مطلقا وان كان بداعي امره الجزمي، بل الظاهر منها ان بلوغ الثواب علة وداع للاتيان بالعمل المذكور بهذا الداعي لا مطلقا، فيكون بلوغ الثواب حيثية تعليلية من جهة انه يدعو المكلف إلى

الاتيان بهذا العمل، وحيشية تقييدية من جهة ان الاتيان به يكون بهذا الداعي لا مطلقاً.

وقد علق بعض المحققين^(١) نَتُّهُ على ما افاده المحقق الخراساني نَتُّهُ بتقريب اخر، وهو ان ترتب الثواب على العمل منوط بقصد القربة ولا يمكن فرض ترتبه على ذات العمل بل على العمل بقصد الطاعة أو الانقياد أو الاحتياط، وقصد القربة كما يتحقق بقصد امتثال الامر الجزمي، كذلك يتحقق بقصد امتثال الامر الاحتمالي، وهذه الروايات منها صحيحة هشام المتقدمة، تدل على ترتب الثواب على العمل المأتي به بقصد القربة، وأما ان قصد القربة هل هو بقصد الامر الجزمي أو بقصد الامر الاحتمالي، فلا ظهور لها في الأول ولا في الثاني.

وغير خفي ان هذا التعليق في نفسه وان كان صحيحاً، لان ترتب الثواب على العمل لا محالة يكون منوطاً بقصد القربة ولا يمكن ترتبه على ذات العمل، الا انه مخالف لظهور الصحيحة، لانها ظاهرة عرفاً في ان ترتب الثواب على العمل المذكور انما هو فيما إذا اتى به بداعي الثواب الموعود المحتمل في الواقع وبرجاء ادراكه، وهذا معناه انه مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الاتقيادية والاحتياطية لا مطلقاً.

فالنتيجة، ان هذه الروايات منها الصحيحة ظاهرة في ان الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب في رواية ضعيفة انما هو بداعي ذلك الثواب الموعود المحتمل في الواقع، فانه يحرك المكلف نحو الاتيان به كذلك ويدعوه اليه، وهذا

هو واقع الاحتياط وحقيقته، والمفروض ان داعوية الثواب المذكور من الدواعي القريبة هذا من ناحية،

ومن ناحية أخرى ان بإمكان صاحب الكفاية تتردد ان يجيب عن هذا التعليق، بان مقصودنا من ترتب الثواب على طبيعي العمل، ترتبه عليه بقصد القرية لا مطلقا وان لم يقصد به القرية.

ومن هنا يظهر حال ما قيل من ان العمل في هذه الروايات لم يكن متفرعا على داعوية الامر الاحتمالي لكي يختص ترتب الثواب على الحصة الاحتياطية، بل يكون متفرعا على داعوية الثواب المحتمل كما في الصحيحة، ومن الواضح ان الثواب لا يترتب الامع قصد القرية، وحينئذ لا بد من قصده، اما بقصد الامر الاحتمالي بعنوان الاحتياط والالتقياد، أو بقصد الامر الجزمي بعنوان الطاعة، وجه الظهور، هو ما تقدم من انه لا فرق بين كون الاتيان بالعمل متفرعا على داعوية الثواب المحتمل وكونه متفرعا على داعوية الامر المحتمل، لان كليهما مدلول للخبر الضعيف، وعليه فالتفريع على كل منهما تفريع على الاخر لعدم امكان التفكيك بينهما، والمفروض في الصحيحة ان الاتيان بالعمل متفرع على داعوية الثواب المحتمل الذي هو مدلول الخبر المذكور لا على داعوية طبيعي الثواب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الصحيحة تدل على ان من اتى بالعمل البالغ بداعي الثواب المحتمل في الواقع الذي هو مدلول الخبر الضعيف اعطي له هذا الثواب، ولا تدل على ان من اتى بالعمل بعنوان البلوغ بداعي طبيعي الثواب اعطي له، إذ لا يمكن حملها على ذلك، لوضوح

ان موضوع هذه الروايات الاخبار الضعاف، وهي تدل على ان من اتى بالعمل الفلاني فله كذا وكذا من الثواب والاجر، وهذه الروايات تحت الناس على الاتيان به بداعي هذا الثواب المحتمل، وان كل من اتى به بهذا الداعي، اعطي له ذلك الثواب، وهذا هو الاحتياط والانقياد هذا من جانب.

ومن جانب اخر، ذكر بعض المحققين^(١) أنَّ ان الصحيح في الجواب عن ذلك ان يقال، ان بلوغ الثواب موضوع لتحقق الداعي الذي هو اما انقياد اي قصد الامر الاحتمالي في الواقع أو الطاعة اي قصد الامر الجزمي، وعلى هذا فالصحيحة لا تدل على ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط لا مطلقاً، لانها تدل على كون العمل متفرعاً على بلوغ الثواب وهو موضوع لتحقق الداعي الذي هو اما قصد الامر الاحتمالي أو قصد الامر الجزمي، فإذا ن تكون الصحيحة مجملة فلا ظهور لها لا في الأول ولا في الثاني ولا في المجموع.

وفيه ان بلوغ الثواب وان كان موضوعاً لتحقق الداعي النفساني، الا ان الموضوع ليس هو طبعي بلوغ الثواب، بل هو بلوغ الثواب المحتمل الذي هو مدلول الخبر الضعيف، لانه الداعي إلى الاتيان بالعمل المذكور، وهذه الروايات في مقام ترغيب الناس وحثهم على العمل باخبار الضعاف بداعي الثواب والاجر الموعود فيها المحتمل، وهو عبارة اخرى عن داعوية الامر المحتمل فيها وهذا هو الاحتياط والانقياد، فإذا ن مفاد الروايات منها صحيحة هشام، جعل الاحتياط الاستحبابي الطريقي لا جعل الاستحباب النفسي

للعمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ.

ويؤكد ذلك مضافاً إلى ظهورها في جعل الاستحباب الظاهري الطريقي

امران:

الأول: ان ظاهر روايات المسألة هو ان الثواب مترتب على ذات الفعل الذي بلغ المكلف الثواب عليه، فلو ورد في رواية ضعيفة «من افطر صائماً فله كذا وكذا من الأجر والثواب»، فانه ظاهر في ان الثواب والاجر مترتب على الافطار بعنوانه الأولي لا عليه بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ، أو إذا ورد في خبر ضعيف «من زار مؤمناً مثلاً فله كذا وكذا من الاجر والثواب»، فانه ظاهر في ان الثواب مترتب على الزيارة بعنوانها الأولي لا عليها بعنوان البلوغ، وهذا لا ينسجم مع كون مفاد الروايات المذكورة جعل الاستحباب النفسي للعمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ، إذ لو كان مفادها ذلك، لزم عدم كونها متعرضة للثواب الموعود الذي هو مدلول الخبر الضعيف، لان مفادها حينئذ استحباب العمل بعنوان البلوغ وترتب الثواب عليه، وأما ان الثواب الموعود اعطي لمن عمل به أو لا، فهي لا تدل لا على الاعطاء ولا على عدمه، ومن الواضح انه لا يمكن حمل الروايات على ذلك، لانها ظاهرة بل ناصّة في ان الثواب الموعود المترتب على العمل بعنوانه الأولي بمقتضى الخبر الضعيف، اعطي لمن اتى به برجاه ادراك الواقع والثواب الموعود.

الثاني: ان هذه الروايات تدل على ان المولى اعطي لمن اتى بالعمل المذكور الثواب الموعود لا اكثر ولا اقل، وهو يختلف باختلاف الموارد وليس مقدارا خاصاً محددًا في جميع الموارد، وهذا لا ينسجم مع كون المجعول فيها

الاستحباب النفسي للعمل بعنوان البلوغ، إذ لو كان المجعول فيها ذلك، لكان المترتب عليه ثوابا واحدا لا يختلف باختلاف الموارد، و أما إذا كان المجعول فيها الاحتياط، فيختلف مقدار الثواب باختلاف موارده، فالنتيجة انه لا يمكن الاستفادة الاستحباب النفسي من هذه الروايات، فإذا ن يتعين مفادها في الاستحباب الظاهري الطريقي وهو استحباب العمل بعنوان الاحتياط والانتقياد هذا.

قد يقال كما قيل، ان الصحيحة إذا كانت ظاهرة في ان ترتب الثواب على العمل انما هو بعنوان الاحتياط لا مطلقا، كان مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط والانتقياد.

والجواب، انه لا يمكن حملها على الارشاد، لان مفاده الغاء مولوية المولى وهو خلاف الظاهر وبمحااجة إلى قرينة ولا قرينة عليه لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج، وان شئت قلت ان العقل العملي وان استقل بحسن الاحتياط في مورد هذه الروايات، الا انه مع ذلك لا يكون مفادها الارشاد اليه، لان مفاد الروايات لا يطابق حكم العقل حرفا بحرف، إذ العقل انما يحكم باستحقاق اصل الثواب على الاحتياط والانتقياد بدون ان يكون مقدرًا بقدر خاص كما وكيفا، ومفاد الروايات ترغيب الناس وحثهم وتحريكهم نحو العمل المذكور بداعي الثواب الموعود المحتمل وهو ليس مقدرًا معينًا كما وكيفا بل هو يختلف من مورد إلى مورد اخر، ومن الواضح ان العقل لا يحكم باستحقاق الثواب الموعود، هذا اضافة إلى ان مفاد هذه الروايات اعطاء الثواب لمن اتى بالعمل المزبور، ومفاد العقل استحقاق الثواب ولا يحكم

بالاعطاء الفعلي، ولهذا لا يمكن حمل هذه الروايات على الارشاد.

فالتنتيجة في نهاية المطاف هي بطلان جميع احتملات هذه الروايات إلا المحتمل الثالث، وهو ان مفادها ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط والانقياد.

وأما الكلام في المقام الثاني: فهل يمكن حمل الروايات المطلقة على الروايات المقيدة، وهي الروايات التي تدل على ترتب الثواب على الاتيان بالعمل برجاء ادراكه، وفي بعضها التماسا للثواب الموعود وفي الاخر طلبا لقول النبي الأكرم ﷺ وهكذا.

والجواب أولاً، انه ليس هنا روايات مطلقة، لان الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين: الطائفة الأولى، هي الروايات التي تدل على تفريع العمل على بلوغ الثواب بخبر ضعيف منها صحيحة هشام المتقدمة، وقد مر ان هذه الطائفة من الروايات تدل على ان ترتب الثواب على العمل البالغ انما هو بعنوان الاحتياط والانقياد لا مطلقا، فإذن لا اطلاق لها.

الطائفة الثانية، هي الروايات التي تدل على تقييد الاتيان بالعمل بالتماس الثواب الموعود أو بطلب قول النبي الاكرم ﷺ، وعلى هذا فلا فرق بين الطائفتين من الروايات من حيث المعنى والمضمون، لان مضمون كليهما جعل الاستحباب الظاهري الطريقي للاحتياط والانقياد، فإذن لا توجد في المسألة روايات مطلقة حتى نبحث عن امكان تقييد اطلاقها بالروايات المقيدة.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الطائفة الأولى مطلقة وتدل

باطلاقها على جعل الاستحباب النفسي للعمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ مطلقا ولكن لا مقيد لها، فان الطائفة الثانية حيث انها باجمعها ضعيفة من ناحية السند، فلا تصلح ان تكون مقيدة لاطلاقها.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان فيها رواية معتبرة، إلا انها لا تصلح ان يكون مقيدة لها، وذلك لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيد من انهما إذا كانا مثبتين، فان كان الحكم المجعول فيها واحدا في الشريعة المقدسة مثل صل وصل عن ظهور مثلا، ففي مثل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد والا لكان القيد لغوا وهو خلاف الظاهر، ولهذا يدل الدليل المقيد على ان الحكم المجعول في الدليل المطلق مجعول على حصة خاصة وهي الحصة المقيدة بهذا القيد، وأما إذا كان الحكم المجعول فيهما انحلاليا كقولك اكرم العلماء واكرم العلماء العدول، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد ولا مبرر له، لان المبرر لذلك انه لو لم يحمل المطلق على المقيد لكان القيد لغوا، وهذا المحذور غير لازم في المقام، إذا لامانع من حمل المقيد فيه على افضل الافراد مع بقاء المطلق على اطلاقه. وان شئت قلت ان الدليل المقيد في المقام غير ظاهر في التقييد، إذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان يكون التقييد بملاك انه افضل الافراد، والمقام من هذا القبيل هذا.

وذكر بعض المحققين^(١) تتبُّ ان استفادة التقييد من الروايات التي توهم انها مقيدة محل اشكال، وقد افاد في وجه ذلك، ان المراد من التماس الثواب أو طلب قول النبي ﷺ الذي هو الثواب أيضاً، وان كان الثواب البالغ المحتمل

في الواقع المترتب على الامر الاحتمالي الواقعي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، إلا أن ذكر ذلك ليس من اجل تقييد متعلق ذلك الامر الاحتمالي المولوي وجعل متعلقه خصوص هذه الحصة، بل من اجل ان ذلك شرط لترتب الثواب عليه، حيث انه منوط بذلك لا اصل المطلوبة، كما انه لا يكون قيذا في متعلق الطلب المولوي المستفاد من هذه الروايات.

والخلاصة، ان التماس الثواب وطلب قول النبي ﷺ كما انه ليس قيذا في متعلق الامر المولوي الواقع البالغ بالخبر الضعيف، كذلك انه ليس قيذا في متعلق الامر المولوي المستفاد من هذه الروايات بل هو شرط لترتب الثواب. وللسنقد فيه مجال، أما انه ليس قيذا في متعلق الامر البالغ من الخبر الضعيف فهو واضح، ضرورة ان متعلقه الفعل بعنوانه الأولي ولا يمكن تقييده بالقيود الماخوذة في لسان هذه الروايات وهي عنوان الالتماس وعنوان الطلب، لان هذه الروايات في طول الروايات الضعاف، باعتبار ان عنوان البلوغ اي بلوغ الثواب بروايات الضعاف قد اخذ موضوعها في المرتبة السابقة، وتدل على ان من اتى بالعمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف بداعي ذلك الثواب المحتمل في الواقع والتماسا له، اعطي له هذا الثواب وان لم يكن الخبر الضعيف مطابقاً للواقع، ومن الواضح ان هذا السياق بهذه الصيغة ظاهر في ان الثواب مترتب على حصة خاصة من العمل وهي الحصة الانقيادية والاحتياطية، وان هذه الحصة هي المحبوبة، لا ان ذات العمل بعنوان ثانوي محبوبة، وداعوية الثواب والتماسه شرط لترتب الثواب عليه لا قيده، اذ لو كان العمل بعنوان البلوغ محبوباً ومستحباً، كفي في ترتب الثواب عليه الاتيان

به بهذا العنوان، فلا موجب لكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بالاتيان بداعي الثواب الموعود والتماساً وطلباً له، وإلاً فمعناه انه في نفسه لا يكون محبوباً، وإلاً فلا يكون ترتب الثواب عليه مشروطاً بهذا الشرط.

والخلاصة انه ليس للاخبار المقيدة مدلولان:

أحدهما، ان المطلوب هو طبيعي العمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ.

والثاني، ان ترتب الثواب عليه مشروط بالاتيان بداعي احتمال الامر في الواقع والتماس الثواب فيه أو طلب قول النبي ﷺ، بل لها مدلول واحد وهو الاتيان بالعمل بداع الاحتياط والانتقياد والتماس الثواب، ولا تدل على ان المطلوب طبيعي العمل بعنوان البلوغ، وعليه فيكون مفادها الاستحباب الظاهري الطريقي، والمطلوب حصة خاصة من العمل وهي العمل الانتقادي والاحتياطي، إذ لو كان المطلوب طبيعي العمل بعنوان البلوغ، لم يكن ترتب الثواب عليه مشروطاً بالاتيان به بداعي الانتقياد والاحتياط والتماس الثواب، بل هو مترتب عليه بالاتيان به بداعي الطاعة والامر الجزمي، هذا اضافة إلى ان الظاهر منها عرفاً هو ان عنوان البلوغ أو السماع مجرد معرف ومشير إلى ما هو متعلق الامر من دون دخله فيه اصلاً.

وان شئت قلت، ان مدلول الخبر الضعيف هو ترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولي، وروايات من بلغ تدل على ان هذا الثواب انما يترتب عليه إذا أتى به بعنوان الاحتياط والانتقياد لا مطلقاً.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان الصحيح في المقام هو ما ذكرناه.

النقطة الرابعة: في ثمره هذا النزاع.

وتظهر الثمرة بين القول الأول والقول الخامس وبين سائر الاقوال في المسألة، فعلى القول الأول والخامس لا يجوز الافتاء بالاستحباب مطلقا لا بالاستحباب النفسي ولا بالاستحباب الظاهري الطريقي، باعتبار ان روايات المسألة على ضوء هذين القولين لا تتكفل اي حكم شرعي، وأما على ضوء سائر الاقوال فيها، فيجوز الافتاء بالحكم الشرعي الظاهري كالاستحباب أو الحجية.

وتظهر الثمرة بين القول الثاني وهو القول بحجية الخبر الضعيف وبين القول الثالث وهو القول بجعل الاستحباب الظاهري الطريقي، فعلى القول الثاني يجوز الافتاء بالاستحباب النفسي، لان خبر الضعيف إذا كان حجة، فيثبت مدلوله وهو استحباب العمل، وأما على القول الثالث، فلا يجوز الافتاء به وانما يجوز الافتاء بالاحتياط الاستحبابي، ونفس هذه الثمرة تظهر بين القول الثالث والقول الرابع، فانه على القول الرابع يجوز الافتاء بالاستحباب النفسي للعمل بعنوان ثانوي دون القول الثالث.

وأما الثمرة بين القول الثاني وهو القول بحجية خبر الضعيف والقول الرابع وهو القول بالاستحباب النفسي للعمل بعنوان البلوغ، فهل تظهر فيه قولان ؟

فذهب السيد الاستاذ^(١) تَنَبُّهُ إلى ان الثمرة لا تظهر بينهما في النتيجة، حيث ان النتيجة على كلا القولين هي استحباب العمل، غاية الامر ان

استحبابه على القول الثاني يكون بعنوانه الأولي وعلى القول الرابع بعنوانه الثانوي هذا.

ولكن الظاهر ان الثمرة تظهر بينهما في عدة موارد:

الأول، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل، وقام خبر الثقة على نفي استحبابه، فانه على القول الثاني يقع التعارض بين الخبرين فيسقطان معا من جهة المعارضة فلا يثبت استحبابه، وعلى القول الرابع فلا تنافي بينه وبين خبر الثقة، لان خبر الثقة ينفي استحبابه بعنوانه الأولي واخبار من بلغ تثبت استحبابه بعنوانه الثانوي، ولا مانع من ان يكون الشيء مستحبا بعنوان ثانوي ولا يكون مستحبا بعنوان أولي، إذ كثير من الاشياء لا تكون مستحبة بعنوان أولي ولكنها مستحبة بعنوان ثانوي، والمفروض ان خبر الثقة لا ينفي استحبابه بعنوان ثانوي وانما ينفي استحبابه بعنوان أولي.

الثاني، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب شيء ودل خبر الثقة على حرمة بالاطلاق أو بالعموم الوضعي، وحينئذ فعلى القول الثاني يكون الخبر الضعيف مخصصا لاطلاقه أو عمومته لفرض انه حجة وصالح للقربنية، وأما على القول الرابع، فقد ذكر السيد الاستاذ^(١) أنَّه انه يقع التزاحم بين استحبابه بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ وبين حرمة بعنوان أولي، ولكن لابد من تقديم الحرمة على الاستحباب.

وفيه ان ما ذكره تتق قابل للمناقشة وذلك، لان باب التزاحم يختلف عن باب التعارض اختلافا جوهريا، لان التزاحم بين الحكمين انما هو في

مرحلة الامتثال بعد ثبوت كلا الحكمين في مرحلة الجعل وعدم التنافي بينهما في هذه المرحلة، وقد ذكرنا في محله ان عدم رجوع باب التزام إلى باب التعارض يرتكز على ركيزتين: الأولى: ان وجوب كل فعل مقيد لبا بعدم الاشتغال بظن واجب لا يقل عنه في الاهمية، إذ لو كان وجوب كل منهما مطلقا وغير مقيد لبا لكان بينهما تعارض بالاطلاق، الثانية: القول بالترتب، بان يكون كل من الحكمين مجعولا في الشريعة المقدسة للشيء على تقدير عصيان الاخر إذا كانا متساويين، والا فيكون المهم مجعولا على تقدير عصيان الاهم وترك امتثاله.

وأما إذا قلنا باستحالة الترتب، فيقع التنافي بين الحكمين في ظرف العصيان، لفرض ان كلا الحكمين فعلي في هذا الظرف ويسري التنافي هذه المرحلة إلى مرحلة الجعل، وتام الكلام في ذلك في مبحث التعادل والترجيح.

وأما المقام فهو داخل في باب التعارض، لوضوح انه لا يمكن جعل الحرمة للشيء بعنوانه الأولى وجعل الاستحباب له بعنوانه الثانوي وهو عنوان البلوغ في المقام، وحينئذ فعنوان البلوغ ان كان عنوانا تعليليا وعبرة عن الوصول والعلم ولا يكون عنوانا تقييديا، فيكون متعلق الحرمة والاستحباب واحدا، غاية الامر ان الحرمة تعلقت به بعنوان أولى والاستحباب تعلق به بعنوان ثانوي الذي هو مجرد معرف ومشير إلى ما هو متعلقه في الواقع، فإذا لا محالة تقع المعارضة بينهما، إذ لا يمكن جعل كلا الحكمين معا فيسقط ويرجع إلى اصالة البراءة عن حرمة، وان كان عنوانا

تقيديا، فيدخل المقام في باب اجتماع الامر والنهي، ولكن مع ذلك لا يكون من باب التزام بل من باب التعارض، ضرورة انه لا يمكن جعل الحرمة للشيء بعنوان أولي مطلقا وجعل الاستحباب له بعنوان ثانوي، إذ يلزم من ذلك ان يكون هذا الشيء محبوبا بعنوان ثانوي ومبغوضا بعنوان أولي مطلقا حتى فيما إذا كان معنونا بهذا العنوان الثانوي، ومشملا على مفسدة كذلك ومصلة بعنوان ثانوي، والخلاصة ان جعل الحكمين بما هما امران اعتباريان وان كان ممكنا، الا انه لا يمكن ذلك بلحاظ ماها من المبادي والملاكات التي هي حقيقة الحكم وروحه.

الثالث، ما إذا قام خبر ضعيف على وجوب شيء وترتب الثواب عليه، فعلى القول الرابع يثبت استحبابه بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ، لان الوجوب غير ثابت باعتبار ان الخبر ضعيف، ولكن حيث انه محقق لعنوان البلوغ، فيكون مشمولاً للروايات المتقدمة وهي روايات من بلغ، وتدل تلك الروايات على استحباب العمل بهذا العنوان - وهو عنوان البلوغ - .

وأما على القول الثاني، فهو لا يكون مشمولاً لروايات من بلغ، لانها تدل على حجية ادلة السنن إذا كانت ضعيفة من ناحية السند والغاء شروط الحجة فيها، وأما الخبر إذا كان مدلوله الوجوب، فهو لا يكون مشمولاً لها.

وان شئت قلت، انه لا فرق بين ان تكون دلالة الخبر على بلوغ الثواب بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، وعلى هذا فلو قام خبر ضعيف على وجوب شيء، فحيث انه ضعيف من ناحية السند فلا يثبت الوجوب، ولكنه لما كان دالا على ترتب الثواب عليه بالالتزام، تحقق عنوان بلوغ

الثواب بخبر ضعيف، فإذا تحقق هذا العنوان، كان مشمولاً لها على جميع الاقوال في المسألة غير القول الثاني وهو القول بحجية الخبر الضعيف إذا كان مدلوله حكماً ترخيصياً كالاستحباب، وأما في المقام فحيث ان مدلوله حكماً الزامياً كالوجوب، فلا يكون مشمولاً لها، وحينئذ فتظهر الثمرة بين هذا القول وبين سائر الاقوال في هذه المسألة.

الرابع، ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الجلوس مثلاً في المسجد قبل الزوال، فانه حجة على القول الثاني فيثبت مدوله وهو استحباب الجلوس فيه قبل الزوال، وإذا شك في بقاءه بعد الزوال، فلا مانع من استصحاب بقاءه إذا لم تكن هناك قرينة على ان الزوال قد اخذ بنحو القيدية، وأما على القول الرابع، فيثبت استحبابه بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ قبل الزوال، وأما بعده فلا، لعدم تحقق عنوان البلوغ بعده وإنما يتحقق هذا العنوان بالخبر الضعيف، والمفروض انه يدل على بلوغ الثواب على الجلوس قبل الزوال لا بعده، وعلى هذا فيختلف هذا القول عن القول الثاني، فعلى القول الثاني، يمكن اثبات الاستحباب إلى ما بعد الزوال بالاستصحاب دون هذا القول.

الخامس، ما إذا قام خبران ضعيفان على استحباب عمليين علم اجمالاً بكذب احدهما وعدم استحباب كلا العمليين معاً، وحينئذ فعلى القول الثاني يقع التعارض بينهما، فان كلا منهما يدل بالمطابقة على ثبوت مدلوله وبالالتزام على نفي مدلول الاخر، فالتعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للاخر، وأما على القول الرابع، فلا تعارض في البين بين

ثبوت الاستحباب لكل من العاملين بعنوان البلوغ، ومنها غير ذلك من الموارد التي تظهر الثمرة بينهما.

النقطة الخامسة: هل تشمل اخبار من بلغ فتوى الفقيه باستحباب عمل أو لا ؟

والجواب ان في المسألة قولين:

فذهب السيد الاستاذ^(١) تتذُّ إلى القول الأول، وهو شمولها لفتوى الفقيه، بتقريب ان موضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب على عمل، والمراد منه البلوغ الظاهري من النبي الاكرم ﷺ أو احد الأئمة الاطهار ﷺ بالواسطة، ولا فرق بين ان تكون الواسطة الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه، لان كليهما اخبار عن قول المعصوم ﷺ، غاية الامر ان الأول اخبار عن حس والثاني اخبار عن حدس واجتهاد، وحيث ان موضوع اخبار من بلغ العمل البالغ عليه الثواب بلا فرق بين ان يكون البلوغ بالاخبار الحسينية أو الحديسية، فان المعيار انما هو بتحقيق هذا العنوان سواء كان تحققه بفتوى الفقيه أو الشهرة الفتوائية أو الاجماع المنقول أو الخبر الضعيف، وعلى هذا فعلى القول الثاني وهو ان مفاد هذه الروايات حجبية ما دل على ترتب الثواب على عمل تكون فتوى الفقيه حجة وكذلك الاجماع المنقول والشهرة الفتوائية هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان المنصرف من الروايات المذكورة الاخبار الحسينية عن النبي الاكرم ﷺ أو احد الائمة الاطهار ﷺ ولا تشمل الاخبار الحديسية كفتوى الفقيه والشهرة الفتوائية والاجماع المنقول، لان عمدة

هذه الروايات صحيحة هشام المتقدمة وقوله عليه السلام فيها «من بلغه عن النبي من الثواب فعمله، كان اجره له وان لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله» ظاهر في النقل الحسيني بالواسطة فلا يشمل مثل فتوى الفقيه، على اساس ان الخبر المنقول عن شخص ظاهر في الحس سواء اكان مباشرة ام بواسطة، واردة الاعم منه ومن الخبر الحسيني بحاجة إلى قرينة، لان ظاهر النقل والاخبار عن شخص هو النقل عنه بالاستقلال بدون دخل لحدسه واجتهاده فيه، وفتوى الفقيه وان كان اخبار عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله أو احد الائمة عليهم السلام، الا ان لاجتهاده وحدسه دخلاً فيه وهو في الحقيقة ينقل رايه واجتهاده الذي هو ذوطابع اسلامي، وموضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله أو الائمة الاطهار عليهم السلام، ومن الواضح ان بلوغه منهم عليهم السلام ظاهر في انه وصل منهم بالاستقلال، بينما الفقيه ينقل اجتهاده ورايه في المسألة ابتداء ومستقلاً وراي المعصوم عليه السلام بالتبع لا بالاصالة، لوضوح ان الفقيه ينظر في فتاويه إلى افكاره الاجتهادية التي هي ذات طابع اسلامي وينقل تلك الافكار.

فالتنتيجة، ان صحيحة هشام ظاهرة في بلوغ الثواب عن المعصومين عليهم السلام عن حس، فلا تشمل ما إذا كان عن حدس

النقطة السادسة: هل تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على

كراهة فعل أو لا ؟

والجواب انها لا تشملها، وذلك لوجود قرينتين فيها:

الأولى، انها في مقام ترغيب الناس وحثهم على العمل وتحريكهم نحوه،

وهذا يدل على ان مضمون الخبر الضعيف محبوب للمول، وأما إذا كان

مكروها ومبغوضا في الجملة، فلا معنى لترغيب الناس إليه.

الثانية، ان موضوع هذه الاخبار بلوغ الثواب على عمل وهو لا يشمل الخبر الضعيف الدال على كراهة عمل، لوضوح انه لا ثواب عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الخبر الضعيف إذا كان دالا على رجحان الترك، فالظاهر انه مشمول لها، إذ الموضوع لها بلوغ الثواب سواء اكان على الفعل ام على الترك.

ودعوى ان قوله ﷺ في الصحيحة (فعمله)، ظاهر في بلوغ الثواب على الفعل، فلا يشمل ما إذا بلغ الثواب على الترك.

مدفوعة، بان قوله ﷺ (فعمله) متفرع على قوله (من بلغه شيء من الثواب) وهو باطلاقه يشمل بلوغه على الفعل والترك، باعتبار ان متعلق الثواب محذوف ومقدر وهو يشمل بلوغ الثواب على كل من الفعل والترك، لان التعيين بحاجة إلى قرينة ولا قرينة عليه، فإذا نزل قوله ﷺ (فعمله) يشمل الفعل والترك معا لان كليهما عمل، فان كان الثواب على الفعل اتى به وان كان على الترك قام به والعمل جامع بينهما.

فالتنتيجة ان الصحيحة مطلقة من هذه الناحية، وتدل باطلاقها على عدم الفرق بين ان يكون بلوغ الثواب على الفعل أو على الترك، كما انه لا فرق بين كون الخبر الضعيف الدال على رجحان الترك يدل على كراهة الفعل أيضاً أو لا.

ومن ناحية ثالثة، إذا فرض ان هناك خبرين ضعيفين يدل احدهما

على استحباب عمل والاخر على كراهته، فالخبر الأول مشمول لاخبار من بلغ دون الثانية، وعلى هذا فعلى القول الثاني يثبت حجيته، وعلى القول الثالث يثبت استحباب العمل الظاهري الطريقي، وعلى القول الرابع يثبت استحبابه النفسي بعنوان البلوغ.

وأما إذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات أيضاً، فهل يمكن ثبوت استحباب كل من الفعل والترك معا أو لا؟ فيه وجهان، فقد يقال بانه لا مانع منه، غاية الامر يقع التزام بينهما ولا محذور فيه في باب المستحبات، إذ كثير ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان، فيكون كلاهما مستحبا هذا.

ولكن السيد الاستاذ^(١) تَدُّدٌ قد علق على ذلك، بانه لا بد في المقام من التفصيل بين ما إذا كان كل من الاستحباب والكراهة توصليا وبين ما إذا كان احدهما تعبديا والاخر توصليا، فعلى الأول يقع التنافي بين استحباب الفعل واستحباب الترك، إذ يلزم منه لغوية جعل استحباب احدهما، لان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما، فان قام بالفعل فالترك ضروري، وان قام بالترك فالفعل ضروري، بدهة انه اما فاعل أو تارك ولا ثالث لهما.

وعلى الثاني فيقع التزام بينهما، إذ بإمكان المكلف مخالفة كلا الاستحبابين معا، فإذا فرضنا ان استحباب الفعل تعبدي دون الترك، فحينئذ إذا اتى بالفعل بدون قصد القرية، كان تاركا لهما معا هذا.

وللنظر فيما افاده تَدُّدٌ مجال، ولتوضيح ذلك ينبغي ان نتكلم في مقامين:

المقام الأول، هل لاخبار من بلغ اطلاق في نفسها وتشمل باطلاقها الخبر الدال على استحباب عمل في مقابل الخبر الدال على كراهته أو لا ؟
المقام الثاني، في صحة ما افاده نتج من التفصيل في المسألة.

أما الكلام في المقام الأول: فقد ذكر بعض المحققين^(١) نتج انه لا اطلاق لها حتى بناء على اختصاصها بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات، وقد أفاد في وجه ذلك، ان العمل في هذه الروايات متفرع على البلوغ، وعليه فلا بد ان يكون البلوغ في المرتبة السابقة بنحو يدعو المكلف إلى العمل بقطع النظر عن هذه الروايات، وهذا لا يكون الا مع بلوغ الاستحباب فقط لا بلوغ الاستحباب والكراهة معا مع فرض تساويهما احتمالا ومحتماً، إذ حينئذ لا يكون الأمر الاستحبابي البالغ محرراً مولوياً للمكلف نحو الفعل في قبال الترك، فلسان هذه الروايات تنميه المحركية والحث على العمل في مورد البلوغ المشكوك، ولا اطلاق لها لمورد لا تكون المحركية فيه ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن الروايات المذكورة.

وغير خفي ان ما افاده نتج لو تم فانما يتم على القول بأن مفاد أخبار من بلغ ارشاد إلى حكم العقل أو مفادها جعل الاستحباب الظاهري الطريقي أو ان مفادها مجرد الوعد للثواب البالغ الموعود، إذ على ضوء هذه الاقوال في المسألة لا تكون المحركية ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تلك الروايات، باعتبار ان محركية استحباب الفعل البالغ عليه الثواب نحو الاتيان به مزاحمة لمحركية كراهته نحو الترك، ولهذا لا يصلح استحباب الفعل المزاحم

لكراهته ان يكون داعياً ومحركاً نحو الاتيان به حتى يكون مشمولاً للروايات المزبورة.

وأما على القول بأن مفاد هذه الروايات حجية الخبر الضعيف الدال على بلوغ الثواب، وكذلك على القول بأن مفادها الاستحباب النفسي للعمل بعنوان ثانوي وهو عنوان البلوغ فلا يتم، وذلك لأن الداعي للعمل على الأول حجية الخبر الضعيف وعلى الثاني الاستحباب النفسي الثابت بهذه الروايات لا بلوغ الثواب في المرتبة السابقة هذا.

والتحقيق ان ما ذكره ^{هنا} لا يتم مطلقاً حتى على الاقوال الثلاثة المشار إليها آنفاً، وذلك لأن الخبر الضعيف الدال على كراهة فعل في مقابل خبر ضعيف يدل على استحبابه، لا يمنع عن صدق بلوغ الثواب المحتمل في الواقع عليه، لأن هناك احتمالات ثلاثة:

الأول، ان يكون كلا الخبرين مخالف للواقع، الثاني، ان يكون الخبر الدال على الاستحباب مطابقاً للواقع دون الخبر الدال على الكراهة، الثالث، عكس ذلك، فإذا ان احتمال صدق الخبر الدال على استحباب العمل في الواقع في مقابل الخبر الدال على كراهته، يكفي في صدق عنوان البلوغ المحتمل، واحتمال صدق الخبر الدال على الكراهة لا يمنع عن ذلك، فإذا لا مانع من شمول الروايات للخبر الضعيف الدال على استحباب العمل وترتب الثواب عليه، باعتبار ان احتمال صدقه ومطابقته للواقع محقق لعنوان البلوغ الذي هو موضوع هذه الروايات، والسري في ذلك هو ان العمل المذكور في الواقع ان كان مكروهاً، فلا يترتب علمي ارتكابه شيء، وان كان مستحبياً في

الواقع، ترتب عليه ثواب، ومن الواضح ان هذا الاحتمال يصلح ان يكون داعياً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن الروايات المذكورة.

وبكلمة ان الخبر الضعيف الدال على استحباب فعل في مقابل الخبر الضعيف الدال على كراهة هذا الفعل، يصلح ان يكون محققاً لعنوان بلوغ الثواب المحتمل في الواقع في المرتبة السابقة على الروايات المذكورة، وهو يصلح ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف فيها بقطع النظر عنها، بنكته ان هذا الفعل لو كان في الواقع مكروهاً، فلا يترتب على الاتيان به شيء من العقوبة والادانة، بينما لو كان في الواقع مستحباً، فيترتب على الاتيان به ثواب، ومن الطبيعي ان مجرد احتمال الحزاة في ارتكابه لا يقاوم احتمال الثواب فيه.

والخلاصة ان احتمال الكراهة وان كان يدعو المكلف إلى ترك الفعل، الا انه بلحاظ كونه ترك، مكروه لا انه راجح وعليه ثواب حتى يزاحم احتمال الاستحباب.

وعلى هذا الأساس، فإذا دل خبر ضعيف على استحباب فعل في قبال خبر ضعيف دل على كراهته، فحيث إن الأول محقق لعنوان بلوغ الثواب المحتمل في الواقع الذي هو موضوع الاخبار المذكورة، فيكون مشمولاً لها، ولا فرق بين ان تكون دلالاته عليه بالمطابقة أو بالالتزام، بينما الثاني لا يكون محققاً لعنوان بلوغ الثواب حتى يكون مزاحماً لاحتمال الأول.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان أخبار من بلغ تشمل باطلاقها الخبر الضعيف الدال على استحباب عمل سواء اكان في مقابله خبر ضعيف دال على كراهته أم لا.

وأما الكلام في المقام الثاني: فان كانت الكراهة والاستحباب معاً توصليين، فلا يمكن جعلهما معاً لفعل واحد، لاستحالة اجتماع الكراهة مع الاستحباب في شيء واحد في مرحلة المبادي والملاكات، لان منشأ استحبابه هو انه مشتمل على مصلحة ومراد ومحبوب للمولى، ومنشأ كراهته انه مشتمل على مفسدة ومكروه و مبعوض للمولى، ومن الطبيعي انه لا يمكن ان يكون شيء واحد محبوباً و مكروهاً معاً و مشتملاً على مصلحة و مفسدة كذلك، وأيضاً الاستحباب يدعو إلى الفعل والكراهة تدعو إلى الترك، فكيف يمكن الجمع بينهما، وكذلك لا يمكن جعل الاستحباب لكل من الفعل والترك معاً، إذ لا يمكن ان يكون كل من النقيضين محبوباً ومراداً و مشتملاً على مصلحة، فإذا المحذور في المقام ليس لزوم اللغوية من جعل الاستحباب والكراهة معاً لفعل واحد كما ذكره السيد الاستاذ تتذ، بل المحذور انه يستحيل ان يكون فعل واحد محبوباً و مبعوضاً ومراداً و مكروهاً معاً و مشتملاً على مصلحة و مفسدة كذلك، لان الملاكات والمبادي هي حقيقة الحكم وروحه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا اثر له، فعدم امكان جعلهما لفعل واحد انما هو من جهة عدم المقتضي لا من جهة وجود المانع كما عن السيد الاستاذ تتذ، وكذلك الحال في جعل الاستحباب لكل من النقيضين.

وأما ما ذكره تتذ من انه لا مانع من جعلهما معاً إذا كان احدهما تعبدياً، كما إذا كان استحباب الفعل تعبدياً دون الترك، فانه حينئذ بإمكان المكلف ترك كليهما معاً، كما إذا اتى بالفعل بدون قصد القرية، فانه في هذه الحالة تارك لكلا المستحبين معاً.

فلا يمكن المساعدة عليه، أما على القول بجريان باب التزام في المستحبات كما هو ظاهر، فهو يتوقف على الالتزام بامرین: أحدهما التقييد اللبّي، وهو ان يكون كل من المستحبين مقيداً لباً بعدم الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين، وثانيهما الالتزام بالترتب وعدم المانع من فعلية كلا الحكمين في ظرف عدم الاشتغال بالآخر، وإلا يرجع باب التزام إلى باب التعارض. وأما في المقام، فهو وان كان بينهما واسطة، حيث ان بإمكان المكلف ترك كلا المستحبين معاً، كما إذا أتى بالفعل بدون قصد القرية، فانه حينئذ تارك لكليهما معاً، ولكن مع هذا لا يمكن ان تكون الحصّة القرية مقيدة لباً بترك الفعل، إذ بعد فرض الترك يكون وجود الفعل ضرورياً في الخارج، فإذن لا يعقل تعلق الامر به قريبا لاستحالة ايجاده في الخارج ثانياً بقصد القرية، لانه بعد وجوده فيه لا يقبل وجود آخر.

وان شئت قلت، ان استحباب حصّة من الفعل وهي الحصّة القرية لا يعقل ان يكون مقيدة لباً بعدم ترك الفعل، وبعد فرض عدم الترك يكون وجود الفعل ضرورياً في الخارج، لان وجود احد النقيضين ضروري عند عدم نقيض الاخر، فإذا كان وجود الفعل ضرورياً فيه، استحالة الأمر باتيانه قريبا لانه تكليف بغير المقدور.

ونأخذ مثلاً لذلك، وهو ما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد في مقابل خبر ضعيف قام على كراهته فيه، وفرض ان استحباب الجلوس فيه تعدي ومشروط بقصد القرية، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون استحباب الجلوس فيه مقيداً لباً بعدم الاشتغال بنقيضه ومشروطاً

بعدم تركه، لان مرجع هذا الاشتراط بالتالي إلى اشتراط استحباب الجلوس بالجلوس فيه، ومع فرض وجوده فيه في المرتبة السابقة، يستحيل تعلق الامر به بقصد القربة، لانه من طلب المحاصل على وجه قربي وهو مستحيل، لاستحالة ان يؤتى به المكلف بقصد القربة، لانه خارج عن اختياره وقدرته، باعتبار انه لا يقبل وجودا اخر، وكذلك لا يمكن تقييد الامر بالترك لبا بعدم الفعل، لانه مساوق للترك وبالتالي يرجع إلى اشتراط الامر بالترك وهو كما ترى، هذا كله فيما إذا كان احدهما تعديدا.

وأما إذا كان كلاهما تعديدا، فلا يلزم هذا المحذور، إذ لا مانع من ان يكون الامر بالحصة القريبة من الفعل مشروطا لبا بترك الحصة القريبة، لان ترك الحصة القريبة لا يكون مساوقاً للفعل في الخارج بل له فردان : احدهما ترك الحصة غير القريبة والآخر الفعل.

وعلى هذا ففيما إذا كان احدهما تعديداً، فحيث ان تقييد الأمر بكل منهما لبا بعدم الاتيان بالآخر لا يمكن، فلا تزاحم بينهما حينئذ، بل تعارض بين اطلاقيهما، إذ لا يمكن جعل كليهما معاً مقيداً بعدم الاتيان بالآخر.

وأما إذا كان كلاهما تعديدا، فحيث ان هذا التقييد ممكن، فيقع التزاحم بينهما.

وأما على القول بعدم جريان التزاحم في باب المستحبات، فقد ذكر بعض المحققين^(١) انه لا يمكن ان يكون كل من الفعل أو الترك مستحباً، بلا فرق بين ان يكون كلاهما توصلياً أو أحدهما تعديداً والآخر توصلياً أو

كلاهما تعبيدياً، وعلى الفرض الثاني والثالث وان كان بإمكان المكلف مخالفتها معاً لوجود ثالث في البين، ولا مانع حينئذ من جعل استحباب كل من الفعل والترك مشروطاً بقصد القربة، أو استحباب الفعل فقط مشروطاً به دون الترك ولا يلزم محذور اللغو، ولكن لا يمكن ذلك من ناحية أخرى وهي أنا إذا فرضنا أن الأمر الاستحبابي المتعلق بكل من الفعل والترك مشروط بقصد القربة، ولكن الداعي القربي إنما يدعو المكلف إلى ذات الفعل والترك لا إلى الفعل والترك بقصد القربة، وذلك لما ذكرناه في مبحث التعدي والتوصلي من أن قصد القربة وان كان مأخوذاً في متعلق الأمر، إلا أنه جزء في طول سائر الأجزاء لا في عرضها، ويتحقق بنفس قصد المكلف القربة بامتثال الأمر المتعلق بذات الفعل في المرتبة السابقة، ولهذا يدعو المكلف ويحركه نحو الفعل في الخارج والترك فيه، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون كلاهما محركاً معاً، لأنه من طلب الجمع بين النقيضين وهو مستحيل، كما لا يمكن أن يكون كلاهما محركاً نحو الجامع بينهما، لأن الجامع وهو عنوان أحدهما ضروري.

ولا يمكن أن يكون خصوص الأمر الاستحبابي المتعلق بالفعل محركاً نحوه دون الأمر الاستحبابي المتعلق بالترك أو بالعكس، لأنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبة كل من الأمرين إلى المولى على حد سواء، فافتراض أن أحدهما مؤثر ومحرك دون الآخر لا يمكن.

ودعوى أن هناك صورة رابعة وهي أن المؤثر في مثل المقام هو أحدهما بنحو التخيير، مدفوعة بأنه إن أريد بالتخيير التخيير الشرعي، فيرد عليه ما

ذكرناه في محله من ان مرجع التخيير الشرعي إلى تعلق الامر بالجامع بين فردين أو افراد لا إلى أوامر متعددة المشروطة، وحيث ان الامر في المقام متعدد بنحو التعيين، فلا يمكن ارجاعه إلى التخيير.

وان اريد به تقييد الامر بكل منهما بعدم امتثال الاخر لياً، فيرد عليه انه مبني على فرض التزام حتى يكون الامر بكل منهما مقيداً لياً بعدم الاشتغال بالآخر، ولكن الكلام انما هو في فرض جريان عدم التزام في باب المستحبات، هذا اضافة إلى مامر من ان هذا التقييد في المقام غير ممكن حتى في فرض التزام بينهما إذا كان احدهما تعدياً دون الاخر.

والخلاصة ان داعوية كلا الامرين معا مستحيلة لاستحالة الدعوة إلى اجتماع النقيضين، وأما داعوية احدهما بالخصوص دون الاخر، فهي ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل هذا.

ويمكن المناقشة في هذا الاشكال، بتقريب انه مبني على ان يكون المراد من داعوية كل من الامرين الداعوية الفعلية، فعندئذ لا يمكن الجمع بين استحباب الفعل واستحباب الترك.

ولكن الظاهر ان المراد منها امكان الداعوية لا فعليتها، فإذا أمر المولى بشيء امكن ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف بحيث لو لم يكن له مقتض وداع آخر، امكن ان يكون ذلك داعياً له.

وبكلمة لا يمكن ان يراد من داعوية الامر، الداعوية الفعلية، بل المراد منها الداعوية التقديرية اي امكان داعويته للمكلف، لوضوح ان الغرض من الامر بشيء هو امكان ايجاد الداعي المحرك في نفس المكلف، بمعنى انه يمكن

ان يكون داعياً ومحركاً له نحو الاتيان به، وليس الغرض منه ايجاد الداعوية الفعلية في نفس المكلف و محركيته نحو ايجاده في الخارج فعلا، وعلى هذا فالغرض من الأمر الاستحبابي بكل من الفعل والترك في المقام هو امكان داعوية كل منهما في نفسه لو لم يكن هناك مقتض أو داع آخر للفعل، ولا مانع حينئذ من الامر بكل منهما من هذه الناحية، والمانع انما هو فيما إذا كان كل منهما داعياً ومحركاً فعلاً نحو ايجاد متعلقه فانه غير معقول، لانه من الدعوة فعلاً إلى اجتماع النقيضين، وأما إذا كان الغرض من الامر بكل منهما امكان داعويته في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، فلا مانع منه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، يمكن ان يكون مراد السيد الاستاذ تقي من امكان جعل الاستحباب لكل من الفعل والترك إذا كان احدهما تعبيراً دون الاخر أو كلاهما تعبيراً، هو ان اطلاق دليلهما في المقام قد سقط من جهة المعارضة فيبقى اصل الأمر بالفعل والترك بنحو القضية المهمة، ونتيجة بقاء الأمر بهما في الجملة، هي حكم العقل بالتخير بينهما عملاً، بمعنى ان المكلف مخير بين الاتيان بالفعل بقصد القرية أو الترك كذلك إذا كان قريباً، فإذن لا يرد عليه اشكال استحالة داعوية كل منهما فعلاً نحو متعلقه في الخارج هذا .

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، لان ما ذكره تقي مبني على ان يكون لكل من الامر بالفعل والامر بالترك مدلولان احدهما المطلق والاخر المهمل، فإذا سقط المدلول الاطلاقي لكل منهما من جهة ما تقدم من المحذور بقي المدلول الاجمالي .

ولكن هذا المبنى خاطئ، إذا ليس لكل منهما مدلولان بل مدلول واحد وهو مدلوله الاطلاقي النهائي، والمدلول الاجمالي انما يكون في ضمنه ومدك فيه لا انه مستقل، وبدل كل منهما عليه في ضمن دلالة على مدلوله الاطلاقي، ولهذا فيسقط بسقوط مدلوله الاطلاقي، لوضوح ان الدلالة التضمنية تتبع الدلالة المطابقية ثوباً وسقوطاً، فإذا سقطت الدلالة المطابقية، سقطت الدلالة التضمنية أيضاً ولا يعقل بقائها.^{٤٥٥}

والخلاصة انه ليس لكل من الامر بالفعل والترك مدلولان مستقلان أحدهما القضية المطلقة والآخر القضية المهملة بل لكل منهما مدلول واحد ودلالة واحدة، وهي الدلالة على القضية المطلقة باعتبار انها مندكة فيها لا انها مستقلة هذا.

والصحيح في دفع الاشكال المذكور هو ما ذكرناه، من ان الغرض من الامر بكل من الفعل والترك هو امكان داعوية كل منهما في نفسه لا فعليتها في الخارج، فإذن لا مانع من الامر بكل منهما من هذه الناحية، كما انه لا مانع من ناحية الجعل ولا من ناحية الملاكات والمبادي، ولا يلزم اللغوية إذا كان احدهما تعبيرياً.

بقي هنا شيء وهو انه إذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل ووصل هذا الخبر إلى المجتهد وبلغ دون العامي، فهل يجوز للمجتهد ان يفتي باستحباب العمل البالغ عليه الثواب أو لا ؟

والجواب، انه يجوز الافتاء بالاستحباب بنحو الكبرى الكلية، سواء كانت صغرها متحققة في الخارج ام لا، كما هو حال الفتاوى في الشبهات

الحكمية، وحينئذ فإذا تحقق صغراها في المقام صار الاستحباب فعلياً، ولكن هذا ليس محل الكلام في المسألة، لان محل الكلام فيها انما هو في جواز افتاء المجتهد باستحباب العمل بعنوان البلوغ للعامي رغم ان هذا العنوان لم يتحقق عنده هذا.

ويمكن تصحيح هذا الافتاء من المجتهد بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي^(١) تتد من ان هذا الافتاء من المجتهد الذي وصل اليه الخبر الضعيف للعامي الذي لم يصل اليه ذلك الخبر، مبني على ان يكون مفاد اخبار من بلغ حجبة الخبر الضعيف، فإنه إذا كان حجة، دل على استحباب مؤداه مطلقاً وبعنوانه الأولي لا بعنوان البلوغ، وعليه فيثبت استحبابه للعامي أيضاً الذي لم يبلغه الخبر، باعتبار ان استحبابه حينئذ غير مشروط بعنوان البلوغ حتى يختص بمن بلغه الخبر ووصل إليه هذا. ويمكن المناقشة فيه أولاً، ان مفادها ليس حجبة الخبر الضعيف، ولا تدل عليها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفادها حجبة الخبر الضعيف، الا ان حجيته انما تكون بعنوان ثانوي وهو عنوان بلوغ الخبر كما هو مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة هشام «من بلغه عن النبي الاكرم عليه السلام ثواب على عمل فعله، كان له اجره وان لم يقله»^(٢)، فانه يدل على ان موضوع الصحيحة خصوص الخبر البالغ به الثواب، وهي تدل على حجيته بهذا العنوان لا

١ - نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٨١.

2 - أبواب مقدمات العبادات، باب ١٨، ح ١٣، وسائل ج ١، ص ٨١.

مطلقاً، وعليه هذا فإذا فرض ان الخبر لم يصل إلى العامي ولم يبلغه به، فلا يكون مشمولاً للصحيحة، فالنتيجة انه لا يكون حجة عليه، فإذا لم يكن حجة، فلا يثبت مؤداه له وهو استحباب العمل بعنوان ثانوي، لعدم تحقق موضوعه فيه.

وبكلمة ان اخبار من بلغ لو دلت على حجية الخبر الضعيف، لم تدل على حجيته بعنوانه الأولي وهو عنوان الخبر، كما هو الحال في حجية سائر الامارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، بل تدل على حجيته بعنوان ثانوي وهو عنوان البالغ، ولهذا تختص حجيته لمن بلغه الخبر ووصل اليه ولا يكون حجة لمن لم يبلغه ولم يصل اليه، لعدم الموضوع لها في حقه، ومن هنا لا تكون حجيته كحجية سائر الامارات التي تبتني على ملاك الكاشفية والطريقية النوعية. وحيث ان حجيته بعنوان البلوغ، فلا يثبت مضمونه الا لمن ثبت في حقه هذا العنوان لا مطلقاً.

الثاني: ان المجتهد يفتي باستحباب العمل البالغ عليه الثواب بنحو الكبرى الكلية ويخبر العامي بتحقيق صغرى لها في موارد خاصة، فإذا ن يتحقق صغرى البلوغ في حق العامي أيضاً فيثبت له الاستحباب حينئذ، ولا فرق بين ان يكون تحقق البلوغ بابلاغ الراوي مباشرة أو بالواسطة.

ونتيجة هذا الوجه هي ان فتوى المجتهد باستحباب العمل البالغ عليه الثواب لا يكون حجة في حق العامي، إلا إذا أخبره ببلوغ الثواب عليه حتى يتحقق عنوان البلوغ عنده أيضاً.

وهذا الوجه وان كان صحيحاً في نفسه إلا انه غير مطابق لفتوى

الاصحاب بالاستحباب على ضوء قاعدة التسامح في ادلة السنن، لانهم يفتون بالاستحباب على ضوء هذه القاعدة كحكم واقعي أولي لا كحكم ثانوي متوقف على عنوان البلوغ وان كان بابلاغ المجتهد.

فالتنتيجة انه لا يمكن الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب من الفتوى بالاستحباب كحكم واقعي على ضوء قاعدة التسامح، لان هذه القاعدة لو تمت، فلا يمكن الافتاء بالاستحباب الا كحكم ثانوي وهو الحكم باستحباب العمل بعنوان البلوغ.

نتائج البحث عدة نقاط

النقطة الأولى : ان في روايات من بلغ محتملات تبلغ إلى خمسة، والظاهر منها المحتمل الثالث وهو جعل الاستحباب الظاهري الطريقي للاحتياط، لانه المستفاد من روايات الباب كصحيحة هشام وغيرها .

النقطة الثانية : انه ليس في روايات من بلغ روايات مطلقة وروايات مقيدة، بل جميع هذه الروايات بمختلف الستنها تدل على جعل الاستحباب الظاهري الطريقي بعنوان الاحتياط والانتقاد، وعلى تقدير ان تكون هناك روايات مطلقة وروايات مقيدة، فلا يحمل المطلق على المقيد على اساس ان الحكم المجعول فيهما انحلاي .

النقطة الثالثة : ان ما ذكره بعض المحققين نثؤ من ان الروايات المقيدة لاتدل على تقييد العمل بها، بل ظاهرها ان القيود الماخوذة في لسانها شرط لترتب الشواب عليه لانها قيد لاصل مطلوبيته، لايمكن المساعدة عليه على

تفصيل تقدم .

النقطة الرابعة : تظهر الثمرة بين القول الأول والخامس وبين سائر الاقوال في المسألة في انه يجوز الافتاء بالاستحباب اعم من النفسي والطريقي على ضوء سائر الاقوال دون القول الأول والخامس، وتظهر الثمرة أيضاً بين القول الثاني وهو ان مفاد اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف في المستحبات، والقول الثالث هو ان مفادها جعل الاستحباب الظاهري الطريقي بعنوان الاحتياط في ان الثابت على القول الثاني الاستحباب النفسي للعمل البالغ عليه الثواب، وعلى القول الثالث الاستحباب الظاهري الطريقي، وأيضاً تظهر الثمرة بين القول الثاني والقول الرابع وهو القول بالاستحباب النفسي للعمل البالغ عليه الثواب في عدة موارد .

النقطة الخامسة : لا تشمل اخبار من بلغ فتوى الفقيه خلافا للسيد الاستاذ رحمته، حيث قال انها تشمل فتوى الفقيه، بدعوى ان موضوع هذه الاخبار، بلوغ الثواب على عمل من النبي الاكرم عليه السلام أو احد الائمة الاطهار عليهم السلام بالواسطة، ولا فرق بين ان تكون الوسطة الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه أو اجماع المنقول أو الشهرة الفتوائية .

ولكن تقدم ان اخبار الباب التي عمدتها صحيحة هشام منصرفة عن الاخبار الحدسية .

النقطة السادسة : ان اخبار من بلغ لا تشمل الخبر الضعيف الدال على كراهة العمل بقرينتين فيها، الأولى ان هذه الاخبار حيث انها في مقام ترغيب الناس على العمل البالغ عليه الثواب وحثهم عليه، فتدل على انه محبوب فلا

تشمل المكروه، الثانية ان موضوع هذه الاخبار حيث انه بلوغ الثواب على عمل، فلا تشمل المكروه، لعدم ترتب ثواب عليه .

النقطة السابعة : ان اخبار من بلغ تشمل باطلاقتها الخبر الضعيف الدال على استحباب العمل البالغ عليه الثواب في مقابل الخبر الضعيف الدال على كراهته، وما ذكره بعض المحققين تتذ من انه لا اطلاق لها، غير تام كما تقدم .

النقطة الثامنة : عدم اجتماع الكراهة والاستحباب في فعل واحد لا من جهة لغوية جعلهما معا له، بل من جهة استحالة اجتماع المصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية والارادة والكراهة في شيء واحد، وأما إذا كان المراد من الكراهة استحباب الترك، فعندئذ أيضاً لا يكون كل من النقيضين محبوباً ومراداً ومشتماً على مصلحة.

النقطة التاسعة: ما ذكره السيد الاستاذ تتذ من انه لا مانع من جعل الكراهة والاستحباب معا لفعل واحد إذا كان احدهما تعدياً، لان المكلف حينئذ متمكن من ترك كليهما معا، فإذا فرضنا ان الفعل تعدي دون الترك، فإذا اتى به بدون قصد القرية، كان تاركاً لكليهما معاً، غير تام على القول بجريان التزام في باب المستحبات إلا إذا كان كلاهما تعدياً، وأما على القول بعدم جريان التزام فيها، فقد ذكر بعض المحققين تتذ على ما في تقرير بحثه انه لا يمكن أيضاً، من جهة ان الامر بالفعل يدعو المكلف نحو الاتيان به بقصد القرية، والامر بالترك يدعوه نحو الترك ولا يمكن ان يكون كلاهما محرماً وداعياً.

وفيه ان ما ذكره تتذ من عدم الامكان مبني على ان يكون المراد من

داعوية كل منهما الداعوية الفعلية، ولكن الامر ليس كذلك، بل المراد منها امكان داعوية كل منهما في نفسه يعني الداعوية التقديرية، فإذن لا مانع من داعوية كل منهما تقديراً.

النقطة العاشرة : إذا وصل الخبر الضعيف إلى المجتهد وبلغه ثواب على عمل ولكنه لم يصل إلى العامي، فهل يجوز للمجتهد ان يفتي باستحباب العمل بعنوان بلوغ الثواب عليه أو لا؟

والجواب، انه لا يمكن الا إذا اخبر المجتهد بالضعف أيضاً وهي بلوغ الثواب على هذا العمل حتى تكون هذه الفتوى حجة على العامي.

دوران الأمر بين المحذورين

يقع البحث عن هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كانت الواقعة واحدة.

المقام الثاني: فيما إذا كانت متعددة.

أما الكلام في المقام الأول: فهل العلم الاجمالي بجنس التكليف الجامع بين الوجوب والحرمه منجز ومانع عن جريان الاصول العملية المؤمنة من العقلية والشرعية في اطرافه أو لا؟

والجواب ان هذا العلم الاجمالي وان كان بياناً وكاشفاً عن الواقع ذاتاً، الا انه يستحيل ان يكون منجزاً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية ولا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، لان من شروط تنجيز العلم الاجمالي تمكن المكلف من الموافقة والمخالفة القطعيتين العمليتين، وفي المقام لا يتمكن المكلف لا من الأولى ولا من الثانية، أما من الأولى فلان المكلف لا يتمكن من الجمع بين الفعل والترك في ان واحد، لانه من الجمع بين النقيضين وهو مستحيل، وأما من الثانية فلان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما.

وأما بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، فهي أيضاً غير ممكنة، لان نسبة العلم الاجمالي إلى كل من الوجوب والحرمة المحتملين على حد سواء، فإذاً كونه منجزاً لخصوص الوجوب المحتمل دون الحرمة المحتملة أو بالعكس، ترجيح من غير مرجح وهو مستحيل.

فالنتيجة، ان هذا العلم الاجمالي يستحيل ان يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال الجامع بين الوجوب والحرمة حتى بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، وعليه فالعلم الاجمالي في المقام ساقط فيكون وجوده كعدمه. وعلى هذا فليس في المسألة الا صرف احتمال الوجوب فيها واحتمال الحرمة، وحينئذ فيقع الكلام في ان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، هل هو منجز في نفسه أو لا ؟

والجواب.. أما بناء على ان الاصل الأولي في الشبهات البدوية قاعدة حق الطاعة دون قاعدة القبح، فيكون احتمال كل من الوجوب والحرمة في نفسه منجزاً لمتعلقه من الفعل أو الترك، غاية الامر يقع التزاحم بينهما في مقام الاقتضاء والتأثير، لاستحالة تنجيز كليهما معاً، وتنجيز احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلا يتنجز شيء منهما فالنتيجة هي التنجيز عقلاً.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الاصل الأولي فيها قاعدة القبح، فهل تجري هذه القاعدة العقلية أو الشرعية في المقام أو لا ؟
والجواب ان في المسألة اقوالاً:

القول الأول: عدم جريان البراءة العقلية والشرعية معاً، وقد اختار هذا

القول المحقق العرافي^(١) تَدُّ وافاد في وجه ذلك، أما البراءة العقلية، فلان العلم الاجمالي في المقام وان لم يكن منجزا لا بالنسبة إلى الموافقة القطعية العملية ولا بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، ولكن مع ذلك لا تجري البراءة العقلية، وذلك لان الترخيص العقلي في الفعل أو الترك وان كان ثابتا، الا ان كل ترخيص ليس ببراءة عقلية، لان الترخيص تارة يكون بملاك الاضرار وعدم التمكن من المخالفة والموافقة القطعيتين، واخرى يكون بملاك عدم البيان، وحيث ان الترخيص في المقام مستند إلى الاضرار لا إلى عدم البيان، فلا موضوع للبراءة العقلية فيه.

وبكلمة ان اريد في المقام ابطال منجزية العلم الاجمالي بها اي بالبراءة العقلية فهو مستحيل، لان البراءة العقلية متفرعة على عدم البيان باعتبار انه موضوع لها، ومن الطبيعي انها لا تثبت موضوعها ولا تتقحه وإلا لزم الدور، لانها متوقفة على ثبوت موضوعها وهو عدم البيان في المرتبة السابقة، فلو كان ثبوت موضوعها متوقفا عليها لدار، وفي المقام لو كان عدم بيانية العلم الاجمالي متوقفاً على البراءة العقلية فيه لزم محذور الدور، لانها على الفرض متوقفة على عدم كونه بيانا في المرتبة السابقة، ولهذا لا بد من اثبات موضوعها في كل مورد بقطع النظر عن جريانها فيه، والا فلا يعقل ان تكون اصالة البراءة العقلية بنفسها منقحة لموضوعها، وحيث انه لا يمكن احراز موضوعها في المقام الا بتجريد العلم الاجمالي فيه عن البيانية في المرتبة السابقة، فلا يمكن تجريدتها بالقاعدة.

وان اريد اجراء القاعدة بعد ابطال منجزية العلم الاجمالي في المسألة وبيانيته فيها، فيرد على ان اجرائها حينئذ يكون لغوا ووجودها كعدمها، لان الترخيص الثابت في المسألة يكون بملاك اضطرار المكلف وعدم تمكنه من الموافقة القطعية العملية ولا من المخالفة القطعية كذلك لا بملاك عدم البيان.

والخلاصة، ان ابطال العلم الاجمالي عن المنجزية و البيانية بالبراءة العقلية مستحيل لاستلزامه الدور، وأما ابطاله عنها بقاعدة اخرى وهي قاعدة الاضطرار في المرتبة السابقة، فهو وان كان صحيحا الا انه حينئذ يكون الترخيص في المسألة مستند إلى هذه القاعدة فلا تصل النوبة إلى قاعدة البراءة العقلية، هذا غاية ما يمكن ان يقال في توضيح ما افاده المحقق العراقي تتأخر.

وقد اجيب عن ان المدعى في المقام ليس هو اجراء البراءة العقلية، لابطال منجزية العلم الاجمالي وبيانيته لكي يقال انه غير معقول، و أيضاً ليس المدعى اجرائها بعد ابطال العلم الاجمالي عن المنجزية والبيانية من جهة الاضطرار وعدم التمكن من الموافقة القطعية العملية ولا من المخالفة القطعية العملية، بل المدعى اجرائها في كل من احتمال الوجوب والحرمة في نفسه، بتقريب ان احتمال كل منهما في نفسه وبقطع النظر عن الاخر منجز لمتعلقه من الفعل أو الترك، على اساس ان احتمال التكليف الالزامي مساوق لاحتمال التنجيز على كلا القولين في المسألة، هما القول بان الاصل الأولي في الشبهات البدوية قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، والقول بان الاصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، غاية الامر انه على القول الأول، فالتنجيز

ثابت فعلاً بمقتضى قاعدة الاشتغال وحق الطاعة وعدم جريان قاعدة القبح، وعلى القول الثاني، فالتنجيز معلق على عدم جريان قاعدة القبح، وعلى هذا فحيث ان احتمال الوجوب أو احتمال الحرمة في المقام في نفسه منجز لولا قاعدة القبح فلا مانع من جريانها، وعليه فموضوع القاعدة وملاكه تام في المقام في نفسه وان كان ملاك الاضطرار أيضاً تام فيه، لان المكلف حيث لا يقدر على الموافقة القطعية العملية ولا على المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال يضطر إلى الموافقة والمخالفة الاحتماليتين، فلا يمكن عقابه على ترك الموافقة القطعية العملية لانه من عقاب العاجز هذا.

ويمكن المناقشة في هذا الجواب، بتقريب انه لا يمكن تطبيق القاعدة على كلا الاحتمالين معا في المقام لا من جهة العلم الاجمالي بأحدهما، لما عرفت من ان وجوده وعدمه سيان فلا يصلح ان يكون بياناً، بل من جهة ان موضوع القاعدة عدم البيان على التكليف في مورد قابل للبيان فيه، والمفروض انه لا يمكن اقامة البيان على كلا الاحتمالين معا في المقام حتى يكونا مشمولين للقاعدة، وأما تطبيق القاعدة على احدهما المعين دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، ولهذا لا يمكن. ودعوى ان اجراء القاعدة انما هو عن احتمال الوجوب أو الحرمة في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، ومن الواضح ان احتمال كل منهما كذلك مساوق لاحتمال العقاب لولا القاعدة، مدفوعة بان القاعدة وان كانت جارية على ضوء هذه الفرضية، الا ان هذه الفرضية مجرد افتراض في المقام لا واقع موضوعي له فيه، لانه ان اريد بجريان القاعدة في كل واحد من الاحتمالين في نفسه وبقطع النظر عن الاخر،

نفي العقوبة والادانة على كل من الفعل والترك واثبات التأمين، فيرد عليه انه ثابت عقلا وتكوينا، لان العلم الاجمالي لا يكون منجزا، واحتمال الوجوب معارض مع احتمال الحرمة، وكلا الاحتمالين لا يمكن ان يكون موثراً وإلا لزم التكليف بغير المقدور، واحدهما المعين موثر دون الاخر ترجيح من غير مرجح، واحدهما لابعينه يعني الجامع موثر ومنجز غير معقول، لان نتيجته التخخير وهو ثابت في المقام تكويناً وعقلاً، وان اريد به نفي العقوبة والادانة عن احدهما دون الاخر، فان اريد باحدهما، احدهما المعين فهو ترجيح من غير مرجح، وان اريد به احدهما المخير فهو ثابت تكويناً وعقلاً في المقام.

وان اريد به جريانها في كل واحد منهما كذلك فرضاً من دون ان ينطبق على المقام فلا اثر له، لانه مجرد افتراض لا يمكن ان يكون مصححاً لجريان القاعدة، هذا اضافة إلى ان الكلام إنما هو في جريان القاعدة في المقام وهو مسألة دوران الامر بين المحذورين اي في الاحتمالين المتنافيين، فانها بهذا الوصف من صغريات هذه المسألة .

فالتنتيجة ان موضوع القاعدة وملاكها وان كان تاماً على ضوء هذه الفرضية، الا انها لا تنطبق على المقام، فإذن لا يمكن ان يكون اجراء القاعدة في المقام على ضوء هذه الفرضية.

كما انه لا يمكن ان يكون اجراء القاعدة على ضوء احتمال تعيين الوجوب أو الحرمة في الواقع ومقام الثبوت من قبل الشارع، وذلك لان هذا الاحتمال وان كان موجوداً إلا ان نسبته إلى كلا المحتملين في المقام على حد سواء، وعلى هذا فتطبيق القاعدة على احتمال تعيين الوجوب فقط ترجيح

من غير مرجح، لان نسبتها إلى احتمال تعين كل من الوجوب والحرمة على البديل نسبة واحدة، فإذن تطبيق القاعدة على كل واحد منهما تعييناً دون الاخر ترجيح من غير مرجح، وأما تطبيقها على الجامع بينهما وهو عنوان أحدهما، لا أثر له إلا ثبوت التخيير بينهما وهو ثابت تكويناً وعقلاً، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان ملاك القاعدة ومبررها هو اثبات التأمين، وأما إذا كان التأمين ثابتاً في المرتبة السابقة فلا مبرر لاجرائها، وحيث ان المكلف في المقام مأمون من الادانة والعقوبة بملاك اضطراره إلى الموافقة أو المخالفة الاحتمالية و عجزه عن الموافقة القطعية في المرتبة السابقة، فتكون ادانته من ادانة العاجز و عقوبته وهي قبيحة بحكم العقل العملي، ومن الواضح انه لا مجال ولا مبرر لتمسكه بالقاعدة لاثبات التأمين بعدما كان التأمين ثابتاً له مسبقاً، فالنتيجة انه لا مجال لاجراء القاعدة في المقام.

وأما البراءة الشرعية، فقد ذكرتئذ انها أيضاً لا تجري في اطراف العلم الاجمالي، لان جريانها متفرع على عدم كون العلم الاجمالي منجزاً في المرتبة السابقة، على اساس ان منجزيته تمنع عن جريانها، وحيث ان سقوط العلم الاجمالي في المقام عن التنجيز انما هو بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز في المرتبة السابقة، فلا مجال للتمسك بالبراءة الشرعية في طول ذلك لانها لغو.

وقد اجيب عن ذلك، بانه لا مانع من التمسك باصالة البراءة الشرعية ثبوتاً، بتقريب ان مفادها نفي ايجاب الاحتياط شرعاً بلحاظ احتمال

الوجوب أو احتمال الحرمة، وحيث ان بإمكان الشارع في المقام جعل ايجاب الاحتياط على طبق الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتملة في الواقع، فلهذا يكون احتمال جعله موجودا فيه بالنسبة إلى احدهما، والرافع لهذا الاحتمال هو اصالة البراءة الشرعية، فما ذكره المحقق العراقي تتُّدُّ من المانع الثبوتي لجريان اصالة البراءة الشرعية في المقام ليس مانعا من جريانها عن احتمال الوجوب أو الحرمة ثبوتا، وانما هو مانع عن جريانها في كلا الاحتمالين معا، لانه لغو هذا.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لان احتمال ان الشارع جعل ايجاب الاحتياط على طبق الوجوب المحتمل، معارض مع احتمال جعله ايجاب الاحتياط على طبق الحرمة المحتملة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر، وحينئذ فان جعله على طبق كليهما معا فهو لا يمكن، لاستلزامه طلب الجمع بين النقيضين، وعلى طبق احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، وعلى طبق احدهما لابعينه لا اثر له، فان اثر التخيير وهو ثابت عقلاً وتكويناً.

فالتنتيجة ان عدم جريان اصالة البراءة العقلية والنقلية في المقام انما هو من جهة ما ذكرناه، لا من جهة ما ذكره المحقق العراقي تتُّدُّ .

هذا كله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الاثبات، فروايات اصالة البراءة لا تشمل المقام كما سوف نشير إليه .

القول الثاني : عدم جريان البراءة الشرعية في المسألة، وقد اختار هذا

القول المحقق النائيني^(١) تتجّر وافاد في وجهه، ان الحكم في هذه المسألة هو التخيير بين طرفيها عقلا من دون ان يكون فيها حكم ظاهري شرعي .
وقد حاول لاثبات ذلك بعدة محاولات :

المحاولة الأولى : ان الروايات التي يكون مفادها جعل الحلية للشيء المشكوك كروايات الحل فلا تشمل المقام، لان جعل الحلية في هذه المسألة غير محتمل، على أساس ان حكم المسألة مردد بين الوجوب والحرمة ولا ثالث لهما، ومن الواضح ان اصالة الحل انما تجري فيما إذا احتمل مطابقتها للواقع، وأما فيما إذا علم بمخالفتها له فلا يمكن جعلها، وحيث انا نعلم في المقام وجدانا ان اصالة الحل في المسألة مخالفة للواقع ولهذا لا يمكن جعلها، لان جعل الحكم الظاهري للشيء منوط باحتمال مطابقتها للواقع، وتبعه فيه السيد الاستاذ^(٢) تتجّر .

والجواب، ان اعتبار احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع في صحة جعله، ان كان بملاك ان تحقق موضوعه متقوم بهذا الاحتمال، وبدونه فلا موضوع له كما في مثل جعل الحجية للامارات ووجوب الاحتياط والاستصحاب، لان موضوع الحجية الامارات التي يحتمل مطابقتها للواقع، وأما مع العلم بمخالفتها له فلا موضوع لها، ضرورة ان الامارات التي تكون مخالفة للواقع، فلا يعقل جعل الحجية لها بتمام معانيها، كما ان الامارات التي تكون مطابقة له، فلا معنى لجعل الحجية لها.

١ - أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٢ .

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٢٩ .

وأما وجوب الاحتياط، فحيث انه وجوب ظاهري طريقي مجعول بغرض تنجيز الواقع والحفاظ عليه بماله من المبادي والملاكات وفي طوله، فيكون موضوعه متقوما باحتمال المطابقة للواقع، وأما مع العلم بعدم المطابقة فلا موضوع له، بدهة ان الغرض منه تنجيز الواقع والحفاظ عليه، فإذا لم يكن هناك واقع وجدانا، فلا معنى لجعله طريقا اليه.

وأما الاستصحاب، فادلته صريحة في ذلك، لان قوله عليه السلام (لا تنتقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر)^(١)، يدل على ان موضوع الاستصحاب متقوم بركنين: الأول اليقين بالحالة السابقة الثاني الشك في بقائها، ومع العلم بارتفاع الحالة السابقة، فلا موضوع للاستصحاب فالنتيجة، ان موضوع الاستصحاب ثبوتا واثباتا متقوم بالشك في بقاء الحالة السابقة والا فلا موضوع له.

تحصل ان موضوع هذه الاحكام الظاهرية متقوم بالشك في الواقع واحتمال مطابقتها له، وأما اصالة الحل، فهي ليست كاصالة الاحتياط والاستصحاب والامارات، إذ لا توجد فيها نكتة ثبوتية أو اثباتية بانها متقومة باحتمال مطابقتها للواقع، لان موضوعها الشك في الحكم الواقعي سواءً اكان احتمال المطابقة والمماثلة بينها وبين الحكم المشكوك موجودا أم لا، فإذا شك في وجوب شيء وحليته، فاحتمال المطابقة موجود، وكذلك إذا كان الشك في حرمة شيء وحليته، الا انه لا دخل لاحتمال المطابقة في تحقق موضوعها، لان موضوعها الشك في الحكم الواقعي، سواء اكان احتمال

1 - أبواب نواقض الوضوء باب ١، باب انه لا ينقض الوضوء إلا اليقين ح ١، وسائل ج ١، ص ٢٤٥.

المطابقة موجودا كما في المثالين المذكورين ام لم يكن موجودا كما في المقام، لان الحكم الواقعي فيه يدور بين الوجوب والحرمه ولا ثالث لهما، ومع هذا لا مانع من التمسك باصالة الحل لتحقق موضوعها وهو الشك في الحكم الواقعي، ومن هنا يظهر الفرق بين اصالة الحل وبين اصالة الاحتياط والاستصحاب والامارات.

وبكلمة ان احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع ان كان مقوما لموضوعه، فلا اشكال في اعتباره فيه كما في حجية الامارات، لان موضوعها احتمال مطابقتها للواقع، ومع العلم بعدم مطابقتها له، فلا معنى لجعل الحجية لها، لان جعلها للعالم بالواقع لغو وكذلك الحال في اصالة الاحتياط والاستصحاب كما مر.

وأما اصالة الحل، فهي تمتاز عن هذه الاصول، لانها حكم ظاهري غير طريقي وموضوعها الشك في الحكم الواقعي كالشك في وجوب شيء وحليته والشك في حرمة شيء وحليته والشك في حرمة شيء ووجوبه، ولا يكون موضوعها متقوما باحتمال مطابقتها للواقع، ولا مانع من جعل الحلية الظاهرية للشيء المشكوك وجوبه أو حرمة، وكذلك للشيء المشكوك حرمة وحليته، والمصلحة العامة وهي المصلحة التسهيلية النوعية تقتضي ذلك، وقد ذكرنا في محله ان هذه المصلحة النوعية التسهيلية تدعو المولى إلى جعل الترخيص وان كان جعله قد يؤدي إلى تفويت المصلحة الشخصية، الا انها تتقدم عليها لا من باب التزاحم الحفظي، لان المصلحة التسهيلية النوعية انما هي في نفس الترخيص لا في متعلقه حتى تقع المزاخمة بينها وبين المصالح

الشخصية في حالات الحفظ، وقد تقدم كل ذلك بشكل موسع في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي .

وأما في مقام الاثبات، فروايات الحل وان كانت ظاهرة في اختصاصها بالشبهات التحريمية، الا ان روايات اصالة البراءة كحديث الرفع ونحوه لا تختص بها، ولكن هل تشمل مسألة دوران الامر بين المحذورين وتدل على البراءة والترخيص فيها أو لا ؟

والجواب، الظاهر عدم شمولها لها كما سوف نشير اليه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) من عدم جريان اصالة الحل في المقام، معللا بان جريانها مشروط باحتمال مطابقتها للواقع وهو مفقود في المقام، مبني على الخلط بين الاحكام الظاهرية الطريقية كحجية الامارات والاستصحاب ووجوب الاحتياط ونحوها، وبين الاحكام الظاهرية غير الطريقية كاصالة الاباحة ونحوها، فان احتمال المطابقة والمماثلة انما هو مقوم للموضوع ومحقق له في الطائفة الأولى دون الثانية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه لا يمكن جريان اصالة الحل في المقام بنفس ما ذكرناه من الملاك في عدم جريان اصالة البراءة فيه العقلية والنقلية فراجع.

المحاولة الثانية : ان ادلة البراءة إذا كانت من قبيل حديث الرفع، بان يكون لسانها رفع الحكم عند عدم العلم به فلا تشمل المقام، وقد افاد في وجه ذلك ان رفع الحكم عن مورد سواءً كان الحكم الواقعي ام الظاهري لا يمكن الا إذا امكن وضعه فيه، بداهة ان وضع الحكم إذا لم يكن في مورد فلا

موضوع للرفع، وحيث ان مفاد حديث الرفع، رفع ايجاب الاحتياط، فمن الطبيعي انه لا يمكن رفعه عن مورد الا إذا امكن وضعه فيه، والا فلا معنى للرفع ولا موضوع له، وفي المقام بما انه لا يمكن وضع ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً، فلا يمكن الرفع أيضاً حتى يكون مشمولاً لحديث الرفع.

فالنتيجة ان ادلة البراءة الشرعية سواء اكانت من قبيل روايات الحل أم كانت من قبيل حديث الرفع، فلا تشمل مسالة دوران الامر بين المحذورين. وقد اجيب عن ذلك^(١)، بان وضع ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً وان كان لا يمكن، لاستلزامه التكليف بالجمع بين التقيضين وهو مستحيل، فإذا استحال الوضع استحال الرفع أيضاً.

إلا ان الكلام في المقام ليس في جعل ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك معاً لكي يقال انه مستحيل، ومع استحالته لا مقتضي للرفع، بل الكلام انما هو في امكان جعل ايجاب الاحتياط لكل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، كما ان بإمكان الشارع جعل ايجاب الاحتياط للفعل معينا أو للترك كذلك، فإذا كان ذلك ممكناً من قبل الشارع، فيكون مشمولاً لاطلاق حديث الرفع.

والخلاصة ان محل الكلام في المسالة انما هو في شمول ادلة البراءة لكل من الفعل أو الترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، وحيث ان وضع ايجاب الاحتياط وجعله لكل من الفعل والترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر

ممكّن، فيمكن رفعه أيضاً، وعليه فيكون مشمولاً لأدلة البراءة منها حديث الرفع.

فما ذكره تتّذّر من عدم شمول الحديث للمقام غير تام.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لما تقدم من انه لا يمكن جعل ايجاب الاحتياط لكل من الفعل والترك في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، وكذلك لا يمكن جعله للفعل معيناً أو للترك كذلك، لان احتمال تعيين كل منهما معارض باحتمال تعيين الاخر ولا ترجيح في البين، وقد مر تفصيل كل ذلك انفا، فإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات، إذ لا موضوع حينئذ للبحث عن ان ادلة البراءة هل تشمل المقام أو لا.

المحأولة الثالثة: ان جعل الحكم الظاهري انما يمكن فيما إذا ترتب عليه اثر شرعي عملي والا لكان جعله لغوا، وفي المقام لا فائدة في جعل الحكم الظاهري وهو الترخيص في الفعل أو الترك، وذلك لانه ثابت عقلا وتكويناً، باعتبار ان الانسان لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، فإذا ما هو اثر اصاله البراءة الشرعية، إذ لا يترتب عليها الا الترخيص في الفعل أو الترك وهو ثابت تكويناً وعقلاً، فلاجل ذلك لا يكون مشمولاً لاطلاق ادلة البراءة منها حديث الرفع.

وقد اجيب^(١) عن ذلك، بان الترخيص التكويني العقلي في المقام انما هو ثابت فيما إذا لم يلزم الشارع المكلف بالالتزام بالفعل أو بالترك، وأما إذا الزمه باحدهما، فلا يحكم العقل بالترخيص بينهما، لان حكمه بذلك معلق

على عدم الزام الشارع باحدهما معينا والا فينتفي حكمه بانتفاء موضوعه .
وان شئت قلت، ان بإمكان الشارع جعل ايجاب الاحتياط لاحدهما
المعين دون الاخر بسبب أو اخر في الواقع، ولا دافع لهذا الاحتمال الا اصالة
البراءة التي يكون مفادها عدم جعل ايجاب الاحتياط، فإذن لا يكون
جريانها لاثبات الترخيص بينهما حتى يكون لغوا، بل جريانها لنفي ايجاب
الاحتياط عن احدهما في الواقع، فانه محتمل وجدانا واصالة البراءة تنفي هذا
الاحتمال ظاهرا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره المحقق النائيني تذ
من المحاولات لاثبات ان اصالة البراءة لا تجري في المقام، مبني على الخلط
بين الموارد التي لا تجري فيها الاصالة والموارد التي تجري فيها، أما الأول
فلان الاصالة لا تجري لاثبات الترخيص بين الفعل والترك، لانه ثابت تكويناً
وعقلا، ومع ثبوته كذلك يكون جريانها لغوا، وأما الثانية فلانه لا مانع من
جريانها لنفي ايجاب الاحتياط عن احدهما، لان احتمال تعيينه موجود في
الواقع ولا يدفع الا باصالة البراءة عنه.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان هذا الجواب خاطئ وغير دقيق، لان جعل
ايجاب الاحتياط لاحدهما المعين دون الاخر لا يمكن، لانه ترجيح من غير
مرجح، إذ احتمال تعيين كل منهما معارض مع احتمال تعيين الاخر، فكما
يحتمل تعيين الوجوب المحتمل في الواقع، فكذلك يحتمل تعيين الحرمة المحتملة
فيه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر، فإذن كيف يمكن التمسك باصالة
البراءة عن تعيين احدهما دون الاخر، فالنتيجة ان اصالة البراءة عن تعيين كل

منهما لا يمكن، لان نتيجتها التخيير وهو ثابت عقلاً وتكويناً، وعن احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات.

القول الثالث: ان ادلة البراءة الشرعية لا تشمل المقام، وقد اختار هذا القول بعض المحققين^(١) وقد افاد في وجه ذلك، ان المنساق منها ولا سيما اصالة الحل انها علاج مولوي كحالات التزاحم بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيضية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيضي على الغرض الالزامي، لا علاج التزاحم بين غرضين الزاميين كما في المقام.

وبكلمة، ان التزاحم الحفظي في موارد الاشتباه واختلاط الاحكام الالزامية بالاحكام الترخيضية انما هو في الحقيقة بين الملاكات والاغراض اللزومية والملاكات والاغراض الترخيضية، وترجيح احدهما على الاخرى في هذا الموارد اما بقوه الاحتمال أو المحتمل، وفي موارد اصالة البراءة ونحوها يرجح الاغراض والملاكات الترخيضية على الاغراض والملاكات اللزومية، وعليه فتكون ادلة اصالة البراءة علاج مولوي لحالات التزاحم بينهما هذا.

ويمكن المناقشة في هذا القول من وجوه :

الأول: ان المجموع في الشريعة المقدسة انما هو الاحكام الالزامية كالوجوبات والتحريمات وما يلحق بها من الاستجابات والمكروهات، وأما الاحكام الترخيضية الواقعية التي هي عبارة عن المباحات الاصلية، فهي غير مجعولة في الشريعة المقدسة ولا مقتضى لجعلها، والنكته في ذلك هي ان

الشريعة الاسلامية المقدسة قد جاءت لتحديد اطلاق عنان الانسان وجعل القيود والحدود له وانه حر في الحدود المسموح بها شرعا لا مطلقا، ومن الطبيعي ان اطلاق العنان للانسان مقتضى طبيعته الأولية وفطرته الذاتية.

الثاني: انا لو سلمنا انها مجعولة في الشريعة الاسلامية المقدسة، الا ان جعلها انما هو من جهة عدم وجود المقتضى للاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة أو الاستحباب والكراهة لا انها ناشئة من المقتضى كالاحكام الالزامية.

الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاحكام الترخيضية احكام اقتضائية كالاحكام الالزامية، الا ان من الواضح بمقتضى الارتكاز العرفي والعقلاني ان مقتضيات الاحكام الترخيضية لا تصلح ان تزاحم مقتضيات الاحكام الالزامية مطلقا اي لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الاختلاط والاشتباه، فإذن لا يمكن ان يكون جعل الاحكام الترخيضية في موارد الاشتباه والاختلاط مبنيا على ترجيح الملاكات الترخيضية على الملاكات الالزامية، بل لا محالة يكون مبنيا على نكتة اخرى وهي ان المصلحة العامة النوعية وهي المصلحة التسهيلية تدعو المولى إلى جعلها وتقديمها على الملاكات الشخصية الالزامية.

الرابع: انه ليس المنساق والمتفاهم عرفا من ادلة البراءة هو انها علاج مولوي لحالات التزاحم، بل المنساق والمتفاهم العرفي منها هو انها رفع للضيق والكلفة من قبل الحكم الواقعي المشكوك عن المكلف وعدم ايجاب الاحتياط عليه، نعم انها تكشف عن ان المولى قدم المصالح العامة على

الملاكات والمبادي الشخصية.

وبكلمة ان المتفاهم عرفا من ادلة البراءة سواء اكانت بلسان جعل الحلية ام بلسان رفع ما لا يعلم، هو ترخيص المكلفين في ارتكاب المشتبهات امتنانا وتوسعة، فالمصلحة المترتبة على الترخيص مصلحة عامة متمثلة في التوسعة والامتنان، ولهذا تكون اهم عند الشارع من الملاكات الواقعية الشخصية التي قد تفوت عن المكلفين بجعل الترخيص واطلاق العنان لهم في موارد الاشتباه والاختلاط، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في الحكم الالزامي والحكم الترخيصي، كما في دوران الامر بين الوجوب والاباحة أو بين الحرمة والحلية أو الشك بين الحكمين الالزاميين كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي هو محل الكلام في المقام.

هذه هي الاقوال الثلاثة في المسألة، وقد مر ان هذه الاقوال بصيغها الخاصة لا تتم بدون ضمنية مقدمة اخرى وسوف نشير اليها.

ثم ان هناك وجها اخر لعدم جريان اصالة البراءة في المقام ذكره بعض المحققين^(١)، وحاصل هذا الوجه ان ادلة البراءة الشرعية مختصة بغير المقام ولا اطلاق لها، وقد افاد في وجه ذلك، ان دليل اصالة الحل لا يشمل المقام جزما للقطع بعدم الحلية، وأما حديث الرفع، فلان المراد من الموصول في قوله (رفع ما لا يعلمون) ان كان عنوان الوجوب أو الحرمة، فهو شامل للمقام، لان كلا من الوجوب والحرمة مما لا يعلم فيكونان مرفوعين ظاهرا، وان كان المراد بالموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنواني، فالحكم الثابت في

المقام واحد لامتعدد ومتمثل في احدهما في الواقع، وحينئذ فلا يكون هنا الارتفاع واحد لا رفعا، وحيث ان الرفع الظاهري في مقابل الوضع الظاهري، فلا يدل الحديث على الرفع الا في مورد يعقل فيه الوضع الظاهري، وفي موارد دوران الامر بين المحذورين لا يعقل الوضع الظاهري، لاستحالة الموافقة والمخالفة القطعيتين، وأما الموافقة والمخالفة الاحتماليتين فهي ضرورية، بدهة ان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما.

والمراد من الحديث المعنى الثاني دون المعنى الأول، بقريته ان المراد من العلم فيما لا يعلمون، العلم الصحيح المطابق للواقع لا الاعم منه ومن الجهل المركب، باعتبار ان العلم بالوجوب والعلم بالحرمة كليهما ليسا مطابقين للواقع، على اساس ان الحكم في الواقع واحد والمتعدد انما هو عنوانه كالوجوب أو الحرمة، بل ظاهر الموصول ان هناك حكما واحدا في الواقع وثابتا فيه ولكن المكلف لا يعلمه.

وعلى هذا فمعنى الحديث هو رفع الحكم الظاهري في موارد الشك على تقدير ثبوت الحكم المشكوك واقعا، ومعه يعلم بجامع الرفع الواقعي إذا لم يكن هناك تكليف في الواقع أو الظاهري إذا كان هناك تكليف فيه.

فالتسوية في نهاية الشوط، ان حديث الرفع لا يشمل المقام، لان المشكوك الحكم الواقعي وهو واحد، وحيث انه لا يمكن وضعه في المقام، فلا يمكن رفعه بل لا موضوع له حينئذ.

ويمكن نقد هذا الوجه، أما ما ذكره تفتي من ان دليل اصالة الحل لا

يشمل المقام للقطع بعدم الحلية فيه، فلا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من ان احتمال مطابقة الواقع غير معتبر في جريان هذه الاصلة وانما هو معتبر في الاحكام الظاهرية الطريقية كوجوب الاحتياط والاستصحاب والحجية لا في مثل هذه الاصلة، إذ لا مانع من جريان اصلة الحل في المقام لاثبات حلية الفعل المررد امره في الواقع بين الوجوب والحرمة ظاهرا، لان موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

وان شئت قلت، ان اعتبار احتمال المطابقة انما هو من جهة انه مع العلم بالمخالفة لا موضوع للاصل كما هو الحال في الاصول المتقدمة، وأما في المقام فالعلم بالمخالفة لا يضر بموضوع اصلة الحل، إذ العلم بان حلية الفعل ظاهرا مخالفة للحكم الواقعي له، لا يضر بموضوع الاصلة وهو الشك في الحكم الواقعي، ولا يراد بها تقومها باحتمال مماثلة الحكم الواقعي.

وبكلمة، انه لا مانع من جريان اصلة الحل في المقام واثبات الحلية الظاهرية للفعل فيه، وهذه الحلية وان كانت مخالفة للحكم الواقعي على كل تقدير، الا ان هذه المخالفة لا تمنع عن جريانها طالما يكون موضوعها متحققا وهو الشك في الوجوب أو الحرمة.

فالتنتيجة، انه لو لم يكن هناك مانع اخر عن جريان اصلة الحل في المقام، فالقطع بان الحلية الظاهرية مخالفة للواقع جزما، لا يمنع عن جريانها طالما يكون موضوعها متحققا وهو الشك في الحكم الواقعي، والمفروض انه موجود في المقام، إذ لا مانع من ان يجعل الشارع الحلية الظاهرية للفعل، يكون في الواقع اما متعلق للوجوب أو الحرمة، ولا يلزم من ذلك اي محذور

بعد ما لا يكون الحكم الواقعي منجزا، ولكن مع ذلك شمول دليل اصالة الحل للمقام مشكل، باعتبار انه جعل الغاية لها فيه معرفة الحرام، واردة مطلق الحكم الالزامي منه بحاجة إلى قرينة، نعم لو كانت الغاية فيه معرفة الحكم الواقعي اعم من الوجوب والحرمة، فلا مانع من شمول دليلها للمقام، واما بحسب مقام الثبوت، فقد تقدم انه لا يتوقف جعل الحلية الظاهرية على احتمال مطابقتها للواقع.

وأما حديث الرفع، فالظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو الحكم الواقعي المجهول، سواء اكان الجهل به من جهة انه مردد بين الوجوب والاباحة أو بين الحرمة والاباحة أو بين الوجوب والحرمة، فالجهل به انما هو من جهة الجهل بعنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة.

وعلى هذا فالحكم الواقعي في المقام وان كان واحدا حقيقة وذاتا، ولكنه مجهول بعنوان الوجوب أو الحرمة، حيث انا لا ندرى ان الحكم الواقعي المتعلق بالفعل الوجوب أو الحرمة، فإذن هنا رفعان هما رفع الحكم الواقعي عن الفعل بعنوان الوجوب و رفعه عنه بعنوان الحرمة، ولكن في المقام كما لا يمكن ان يكون فيه رفع واحد، كذلك لا يمكن ان يكون فيه رفعان ثبوتا كما تقدم. فإذن لا يصل الدور إلى مقام الاثبات، والبحث عن ان حديث الرفع هل يشمل المقام أو لا، أو فقل انه لا شبهة في ان الحكم الواقعي في المقام واحد ولكنه مجهول بعنوان الوجوب أو الحرمة، وهذا الجهل هو الموضوع للرفع، وحيث انه متعدد فلا محالة يكون الرفع متعددا، وبما ان الرفع في المقام لا يمكن سواء اكان واحدا ام متعددا، فلا تظهر الثمرة فيه من

هذه الناحية، فإذن لا فرق بين ان يكون الرفع في الحديث موجهاً إلى الجامع المجهول وهو الجامع بين الوجوب والحرمة، أو موجهاً إليه بعنوان الوجوب أو بعنوان الحرمة وان كان الصحيح الثاني كما عرفت .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان جميع الاقوال في المسألة غير تامة هذا.

وذهب السيد الاستاذ^(١) تفتُّ إلى جريان اصالة البراءة الشرعية في المقام، وقد افاد في وجه ذلك ان القدرة على كل من الافعال المتضادة كافية في القدرة على ترك الجميع ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع، ضرورة ان الانسان لا يقدر على الجمع بين الافعال المتضادة في آن واحد ولكنه قادر على ترك جميعها فيه إذا كانت من المتضادات التي لها الثالث، وليس الا من جهة انه قادر على فعل كل واحد منها بخصوصه .

وفي المقام وان لم يكن الشارع متمكناً من وضع الالزام بالفعل والترك معاً، ولكنه متمكن من وضع الالزام لكل منهما بخصوصه، فإذا كان قادراً على وضع الالزام على كل واحد منهما في نفسه، كان قادراً على رفع الالزام عنهما معاً، وحينئذ فحيث إن كل من الوجوب والحرمة مجهول، فيكون مشمولاً لادله البراءة، وتكون النتيجة هي الترخيص في كل من الفعل والترك هذا.

وللمناقشة فيه مجال، لأن اصالة البراءة لا تجري في كل من الوجوب والحرمة المجهولين، لأن مرد ذلك إلى الترخيص بين الفعل والترك وهو لا

يمكن، لانه ثابت عقلا وتكوينيا، والخلاصة انه لا يمكن رفع الوجوب والحرمة معا في المقام شرعاً لانه لغو.

وأما ما ذكره تئذ من أن الشارع وان كان لا يتمكن من وضع الالتزام لكل من الفعل والترك معاً، الا انه متمكن من وضعه لكل منهما في نفسه، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن جعل ايجاب الاحتياط لكل واحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، ان كان مجرد افتراض بدون ان يكون له واقع ملموس في الخارج فلا قيمة له، وان كان له واقع موضوعي في الخارج فهو لا يمكن، لأن احتمال تعيين كل منهما في نفسه وجعل ايجاب الاحتياط له، معارض لاحتمال تعيين الآخر وجعل ايجاب الاحتياط له، لقرض انه لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وبكلمة ان شمول ادلة البراءة للشيء المشكوك وجوبه أو حرمة منوط بتوفر أمرين:

الأول، الشك في الحكم الشرعي، شريطة ان يكون هذا الشك بعد الفحص وان لا يكون مقرونا بالعلم الاجمالي المؤثر، الثاني ان يكون احتمال التكليف في نفسه منجزاً وموجباً لاحتمال العقوبة لولا الأصل المؤمن في البين كإصالة البراءة ونحوها.

وبكلمة ان احتمال التكليف في الشبهات الحكمية منجز مطلقاً على القول بأن الأصل الأولي فيها قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، ومنجز على تقدير عدم وجود الأصل المؤمن في البين على القول بأن الأصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وعلى هذا فحيث إن المختار في المسألة القول الثاني، فيكون تنجيز احتمال التكليف الالزامي في الشبهات الحكمية بعد الفحص معلق على عدم وجود الأصل المؤمن فيها كإصالة البراءة ونحوها، والا فلا يكون منجزاً، لأن الأصل المؤمن مانع عن تنجيزه.

وأما إذا لم يكن احتمال التكليف في نفسه منجزاً سواء كان هناك أصل مؤمن أم لا، فلا يكون مشمولاً لأدلة إصالة البراءة، على أساس أن هذه الإصالة إنما هي للتأمين، فإذا كان الإنسان مأموناً من العقاب من جهة عدم وجود المنجز للتكليف المحتمل والمشكوك فلا موضوع لها، وحيث إن في المقام احتمال كل من الوجوب والحرمة في المسألة لا يمكن أن يكون منجزاً معاً، لاستلزام ذلك التكليف بالمحال، وتنجيز أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا لا يكون مشمولاً لأدلة البراءة.

ودعوى أن كل واحد من الاحتمالين حيث إنه منجز في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، فيكون مشمولاً لأدلة البراءة، مدفوعة بما تقدم الآن. وقد تحصل من ذلك كله، أن جريان الأصول المؤمنة كإصالة البراءة العقلية والنقلية ونحوها يرتكز على ركيزتين:

الركيزة الأولى، أن يكون الحكم الواقعي مشكوكاً بالشك البدوي لا مقروناً بالعلم الإجمالي المنجز وأن يكون بعد الفحص .

الركيزة الثانية، أن يكون احتمال التكليف مساوياً لتنجيزه واحتمال العقاب عليه إذا لم يكن هناك أصل مؤمن في البين .

وأما إذا لم يكن احتمال التكليف في نفسه منجزاً وأن فرض عدم

وجود الاصل المؤمن كما في المقام، فهولا يكون مشمولاً لادلة الاصول، اذ المفروض ان المكلف مامون من العقاب في المرتبة السابقة ومعه لا موضوع لها.

فالتنتيجة في نهاية الشوط، ان الصحيح عدم جريان الاصول المؤمنة في مسألة دوران الامر بين المحذورين.

وأما الاستصحاب، فهل يجري في هذا المسألة أو لا فيه وجهان: فذهب السيد الاستاذ^(١) تتبُّ إلى الوجه الأول، بدعوى انه لا مانع من استصحاب عدم وجوب الفعل في الشريعة المقدسة وعدم حرمة فيها، فالاستصحاب واصالة البراءة في المقام، كما ان ادلة اصالة البراءة تشمل المقام كذلك ادلة الاستصحاب.

وبكلمة ان الاصول المؤمنة منها استصحاب عدم التكليف، انما تجري في المسائل التي يكون احتمال التكليف فيها منجزاً لولا جريان تلك الاصول فيها، فان جريانها مانع عن تنجيزه والا فالمقتضي له تام، وحيث ان احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في المقام لا يكون منجزاً، فلا يجري استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، لان هذا الاستصحاب لا يكون مؤمناً، باعتبار ان التامين ثابت في المرتبة السابقة على اساس عدم المقتضي للتنجيز، واما استصحاب عدم احدهما المعين فهو ترجيح من غير مرجح، واما استصحاب عدم كل منهما في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، فهو أيضاً لا يمكن كما تقدم وجهه.

والخلاصة ان الاستصحاب متقوم بركان ثلاثة:

الركن الأول، اليقين بحدوث شيء أو بعدم حدوثه.

الركن الثاني، الشك في بقاءه.

الركن الثالث، الاثر الشرعي المترتب عليه في ظرف الشك

والركنان الأولان متوفران في المقام، وأما الركن الثالث فهو غير متوفر

فيه، لان الوجوب المحتمل في المسألة والحزمة المحتملة فيها غير قابل للتنجيز

لكي يترتب على استصحاب عدم الوجوب وعدم الحزمة نفي الاثر الشرعي

القابل للتنجيز، فإذن لا يترتب على شيء غير التنجيز بين الفعل والترك وهو

ثابت عقلا وتكونا في المرتبة السابقة، ولهذا لا يجري الاستصحاب في المقام.

وفي مقابل هذا القول ذهب المحقق النائيني^(١) إلى عدم جريان

الاستصحاب في المقام .

وقد افاد في وجه ذلك، ان الاستصحاب من الاصول المحرزة، باعتبار

ان المجعول فيه الطريقية والكاشفية فحاله حال الامارات، فكما ان الإمارات

لا تجري في اطراف العلم الاجمالي سواء لزم من جريانها المخالفة القطعية

العملية ام لا فكذلك الاستصحاب، فانه لا يجري في اطرافه بنفس الملاك هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لاننا لو سلمنا ان الاستصحاب من الاصل

المحرز ولكن مع هذا لا يكون حاله حال الامارات، على اساس ان الامارات

حيث ان مثبتاتها حجة دون الاستصحاب، فلا تشمل اطراف العلم الاجمالي

وان كان لا يلزم من شمولها مخالفة قطعية عملية لوقوع المعارضة بينها في

اطرافه، مثلا في المقام إذا قامت امارة على وجوب الفعل، فانها تدل بالمطابقة على وجوبه وبالالتزام على نفي حرمة، وإذا قامت امارة اخرى على حرمة، فانها تدل بالمطابقة على حرمة وبالتزام على نفي وجوبه، ولهذا تقع المعارضة بين المدلول المطابق لكل من الامارتين والمدلول الالتزامي باخرى فتسقطان معا من جهة المعارضة، بينما الاستصحاب حيث لا تكون مثبتاته حجة، فلا يدل استصحاب عدم وجوبه على نفي حرمة بالتزام، واستصحاب عدم حرمة على نفي وجوبه كذلك، فإذن ليس هنا الا العلم بمخالفة احد الاستصحابين للواقع، وهو لا يمنع من جريانها إذ لم يكن هناك مانع اخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان موارد دوران الامر بين المحذورين إذا كانت في واقعة واحدة ولم تكن مزية لاحد الاحتمالين على الاخر، فلا تكون مشمولة للاصول المؤمنة كاصالة البراءة العقلية والنقلية واستصحاب عدم التكليف.

فالصحيح في المسألة التخيير بين الفعل والترك عقلا لا شرعا.

وهنا قولان اخران:

القول الأول، ان التخيير بينهما شرعي.

القول الثاني، تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

أما القول الأول: فهو ضعيف جدا ولا اصل له، بل هو مبني على جريان الاصول المؤمنة في المقام، كاصالة البراءة أو استصحاب عدم التكليف لكسي يكون التخيير فيه مستندا اليها، ولكن قد تقدم انها لا تجري، وعلى

تقدير جريانها، فنتيجته نفي تعين كل من الاحتمالين لا التخيير، وحيث ان التعين كلفة زائدة فلا مانع من نفيها بالاصل المؤمن.

ودعوى، ان مادل على التخيير بين الخبرين المتعارضين يشمل باطلاقه المقام ويدل على التخيير بين الاحتمالين فيه.

مدفوعة أما أولاً، فلان الروايات التي تدل على التخيير بين الخبرين المتعارضين ضعيفة جداً من ناحية السند فلا يمكن الاعتماد عليها، ولهذا لم يثبت هذا التخيير بينهما هناك فضلاً عن المقام.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة سنداً الا انها لا تشمل المقام، لان موضوعها الخبرين المتعارضين لا الأعم منهما ومن الاحتمالين المتعارضين، ولهذا يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين من المسائل الاصولية ومرجهه إلى حجية احدهما، بينما التخيير في المقام لو ثبت، فهو من المسائل الفرعية.

فالنتيجة ان هذا القول لا اساس له اصلاً.

وأما القول الثاني: وهو تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فقد استدل عليه بان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

والجواب أولاً: ان هذه الكبرى غير تامة، إذ رب واجب تكون مصلحته أهم من مفسدة الحرام، وفي مثل ذلك يكون جلب المصلحة أولى من دفع المفسدة، لأن المقام حينئذ داخل في باب المزاخمة فلا بد فيه من تقدم الأهم علي المهم.

وثانياً: على تقدير تسليم الكبرى الا ان المقام ليس من صغريات هذه

الكبرى، لأن صغرها متمثلة فيما إذا كان هناك واجب مشتمل على مصلحة وحرام مشتمل على مفسدة، فيقع التزاحم بينهما من جهة عدم قدرة المكلف على اتیان الواجب وترك الحرام معاً، وفي مثل ذلك قد يقال بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب معللاً بأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وأما المقام فحيث إن أمر فعل واحد يدور بين كونه حراماً مشتملاً على مفسدة وواجباً مشتملاً على مصلحة فلا يكون مشمولاً لهذه الكبرى، وترجيح المفسدة في فعل على المصلحة في فعل آخر، لا يستلزم ترجيح احتمال المفسدة في فعل على احتمال المصلحة فيه، إذ يمكن ان يحكم العقل بالأول دون الثاني ولا ملازمة بين المسألتين.

وثالثاً: ان هذه الكبرى لو تمت فإنما تتم في الأغراض الدنيوية، فإذا دار الأمر بين دفع الضرر وجلب المنفعة قدم الأول على الثاني، ولا تتم في الاغراض الشرعية كالمصلحة والمفسدة، فانهما ان لم تكونا منجزتين فلا قيمة لهما، وكانت احدهما منجزة دون الأخرى فلا بد من العمل على طبقها، وان كانت كلتاهما منجزة، فعندئذ تقع المزاومة بينهما إذا كان المكلف عاجزاً من الجمع بينهما، وحينئذ لا بد من ملاحظة ما هو الأهم منهما أو محتمل الأهمية، فان كانت احدهما أهم من الأخرى أو محتمل الأهمية، قدمت على الثانية والا فالمكلف مخير بينهما، مثلاً إذا كان الوجوب أهم من الحرمة من حيث الملاك قدم عليها، وان كانت الحرمة أهم من الوجوب كذلك قدمت عليه، وان كانا متساويين حكم بالتخير بينهما.

ورابعاً: ان الكبرى المذكورة لا تتم في الاغراض الدنيوية أيضاً، فانها

تختلف باختلاف الموارد، إذ قد يتحمل الانسان الضرر في طريق جلب المنفعة وقد يكون الأمر بالعكس، فليس لذلك ضابط كلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إذا كان احد الاحتمالين أقوى من احتمال الآخر، كما إذا كان احتمال وجوب الفعل أقوى من احتمال حرمة، فهل هذه الاقوائية أثر في المقام أو لا؟

والجواب، انه لا أثر له، لأن هذه الاقوائية ان كانت بين الواجبين المتزامين أو بين الواجب والحرام أو بين المحرامين المتزامين لكانت مرجحة، وأما في المقام فلا أثر لها، أما على القول بجريان الاصول المؤمنة في المقام، فهذه الاقوائية لا تمنع عن جريانها، لأنها ليست بحجة حتي تمنع عنه كأصل الاحتمال، وأما على القول بعدم جريانها فيه فأيضاً لا أثر لها، لأن الأقوائية المذكورة لا تصلح ان تكون منجزة في مقابل الاحتمال الفاقد لها، باعتبار انها ليست سبباً لترجيح الاحتمال القوي على الاحتمال الضعيف في المقام وانما هي مرجحة في باب التزام، فإذا كان وجودها كالعدم فلا أثر لها.

وبكلمة واضحة، انه على القول بأن الأصل الأولي في الشبهات الحكمية بعد الفحص قاعدة حق الطاعة، فتكون اقوائية الاحتمال منجزة، إذ على هذا القول كما ان أصل الاحتمال منجز كذلك اقوائته التي هي درجة زائدة على أصل الاحتمال، فعندئذ لا بد من تقديم احتمال الأهم والأقوى على الاحتمال الآخر في المقام، فإن كان احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة، كان المنجز اقوائية احتمال لا أصله، لانه لا يمكن ان يكون مرجحاً في مقابل الاحتمال الآخر، لما تقدم من ان منجزية كليهما مستحيلة، ومنجزية

احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح، وان كان احتمال الحرمة اقوى من احتمال الوجوب فالامر بالعكس تماما، ولا فرق في ذلك بين اقوائية الاحتمال أو المحتمل. والخلاصة انه على هذا القول، فحيث ان اصل الاحتمال في كل منهما مزاحم مع الاخر في التأثير، فلا يكون منجزاً، بينما لا مزاحم لاقوائيته فتكون منجزة.

وأما على القول بان الاصل الأولي فيها قاعدة القبح كما هو الصحيح، فلا تكون اقوائية الاحتمال أو المحتمل منجزة وان بلغت إلى درجة الظن القوي، لان المنجز على هذا القول انما هو العلم والحجة وهو مفقود في المقام، لان الحجة غير موجودة، وأما العلم الاجمالي فهو لا يكون منجزاً، لانه تعلق بالجامع بين الفعل والترك وهو غير قابل للتجزئ، لان تنجز الجامع معناه حرمة المخالفة القطعية العملية وهي مستحيلة في المقام، نعم امكان جعل ايجاب الاحتياط ثبوتاً على طبق الاقوى موجود، وأما في مقام الاثبات فلا تكون الاقوائية مرجحة لجريان اصالة البراءة في الاقوى دون غيره .

ودعوى ان العلم الاجمالي تعلق بالواقع المعلوم بالاجمال وهو يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية ان امكن والا فالموافقة الظنية، وان لم يكن ذلك أيضاً فالموافقة الاحتمالية، فإذن الاقوائية قد تنجزت بالعلم الاجمالي في المقام في طول تنجزه الموافقة القطعية العملية.

مدفوعة أما أولاً، فلان متعلق العلم الاجمالي الجامع دون الواقع بجده الشخصي، وان كان الجامع عنوان معرف للواقع الا ان الواقع مبهم.

وثانياً، ان العلم الاجمالي المتعلق بواقع المعلوم بالاجمال انما ينجز الواقع

من جهة موافقته القطعية، وأما إذا لم يمكن الموافقة القطعية كما في المقام فلا اثر له، ولا يمكن القول بان العلم الاجمالي منجز لاقوائية الاحتمال، ضرورة انها ليست متعلقة له، فإذن لادليل على هذا الترتيب في مقام الامتثال. فالنتيجة في نهاية الشوط، انه لا اثر لاقوائية احد الاحتمالين دون الاحتمال الاخر.

ثم انه على القول بان الحكم في المسألة التخيير العقلي فحسب كما هو الصحيح من دون وجود حكم شرعي فيها اصلا، فهل تدخل المسألة في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير فيما إذا كان احدهما محتمل الاهمية ام لا ؟

والجواب ان فيه وجهين: فذهب المحقق الخراساني^(١) تَدُّهُ إلى الوجه الأول، بدعوى ان العقل يحكم بتعيين محتمل الاهمية في المقام كما هو الحال في جميع موارد باب التزاحم، معللا بان احتمال الاهمية من احد مرجحات باب التزاحم. في مقابل ذلك ذهب المحقق النائيني^(٢) تَدُّهُ إلى الوجه الثاني، وهو التخيير مطلقا وان كان احدهما محتمل الاهمية بالنسبة إلى الاخر، ومال اليه السيد الاستاذ^(٣) تَدُّهُ أيضاً وقد افاد في وجه ذلك، ان التزاحم بين الحكمين انما هو ناجم عن عدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معا، وحينئذ فان كان لدليل كل منهما اطلاق، سقط اطلاق كلا الدليلين عند التساوي، وأما مع

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٦.

٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٣.

٣ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٣٢.

عدم التساوى واحتمال اهمية احدهما دون الاخر، فالساقط هو اطلاق دليل الاخر على كل تقدير اي سواء اكان في الواقع مساويا له ام مرجوحا دون اطلاق دليل الأول وهو محتمل الاهمية، إذ لا علم بسقوط اطلاقه، وعندئذ فلا مانع من التمسك به في موارد المزاومة.

وان لم يكن لدليل كل منهما اطلاق، كما إذا ثبت كلا الحكمين بالاجماع أو نحوه أو بالدليل اللفظي الذي لا اطلاق له، فأيضاً لا بد من تقديم محتمل الاهمية على الاخر في موارد التزاحم، لان المكلف لا يتمكن من استيفاء كلا الملاكين معاً وتمكن من استيفاء احدهما دون الاخر، وفي مثل ذلك يعلم بجواز تفويت ما لا يحتمل اهميته على كل تقدير، اي سواء اكان مساويا للاخر ام مرجوحا، وأما تفويت ما يحتمل اهميته، فلا يعلم بجوازه، فانه في الواقع ان كان الهم لم يجز تفويته وان كان مساويا جاز، ومع الشك في جواز تفويته، يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، باعتبار ان المكلف في موارد التزاحم يعلم باشتغال ذمته فتنطبق عليه قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبكلمة ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في موارد وقوع التزاحم بين تكليفين فعليين، وحيث انه قادر على امتثال احدهما، فحينئذ ان كانا متساويين، كان المكلف مخيراً بين امتثال هذا وامتثال ذاك، وأما إذا كان احدهما محتمل الاهمية دون الاخر، فيجوز ترك امتثال الاخر على كل تقدير اي وان كان مساويا له، وأما ترك امتثال الأول، فهو غير جائز بحكم العقل تطبيقاً لقاعدة الاشتغال هذا.

ولكن هذا البيان لا ينطبق على المقام، لان الحكم المجعول فيه حكم واحد في الواقع وهو مردد بين الوجوب والحرمة، فإذن ليس هنا ملاكان ولا اطلاقان لدليليهما بل ملاك واحد مردد بين ملاك الوجوب وملاك الحرمة، ونسبة العلم الاجمالي إلى كل واحد منهما نسبة واحدة، وفي مثل ذلك لا تزاحم بين الحكمين الفعليين وانما هو بين الاحتمالين يدوران حول حكم واحد في الواقع، وهذا خارج عن باب التزاحم موضوعاً.

وعلى هذا، فلا دليل على ترجيح أحد الاحتمالين على الاخر بمجرد احتمال كونه اهم منه احتمالاً أو محتملاً.

وغير خفي ان ما افاده السيد الاستاذ رحمته من ان المقام غير داخل في باب التزاحم متين جداً، وذلك لما ذكرناه في محله من ان التزاحم متقوم بركنين:

الركن الأول، ان يكون كلا الحكمين المتزاحمين مجعولا في الشريعة المقدسة بدون اي تنافي وتضاد بينهما في هذه المرحلة وهي مرحلة الجعل.
الركن الثاني، ان التزاحم والتنافي بينهما انما يكون في مرحلة الامتثال اتفاقاً لا دائماً، ومنشأ هذا التزاحم والتنافي هو عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً، لان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال هذا، عجز عن امتثال الاخر وبالعكس.

ورفع هذا التنافي منوط بالالتزام باحد امرين:

الأول، تقييد اطلاق دليل كل منهما لبا بعدم الاشتغال بضد واجب لا يقل عنه في الاهمية، هذا إذا كانا متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من

الآخر، فيقيد اطلاق دليل المهم لبا بعدم الاشتغال بالأهم، والا لكان بين الاطلاقين تنافي، ويسري هذا التنافي إلى مرحلة الجعل وإلى دليل الحجية.

الثاني الترتب والافيستحيل فعلية الامر بالضدين.

وكلا الركنين غير متوفر في المقام .

أما الركن الأول، فلانه ليس هنا حكمان مجعولان في الشريعة المقدسة

بدون التنافي بينهما .

واما الركن الثاني، فلانه لا يتصور في المقام تقييد اطلاق كل منهما لبا

بعد الاشتغال بالآخر إذا كانا متساويين وتقييد اطلاق المهم لبا بعدم الاشتغال

بالأهم، لان ذلك يتطلب ان يكون هناك خطابان مستقلان مجعولان في

الشريعة المقدسة، والمفروض في المقام خطاب واحد ولهذا لا يتصور فيه

التقييد المذكور، كما انه لا يتصور فيه الترتب لامرين : احدهما ان الترتب

تقتضي ان يكون هناك خطابان مستقلان فلا يتصور في خطاب واحد،

وثانيهما انه يقتضي ان يكون الضدين الذين لهما ثالث ولا يتصور بين

الضدين الذي لا ثالث لهما ولا بين النقيضين .

فالنتيجه ان المسالة في المقام غير داخله في كبرى باب التزاحم .

وأما دخول المسالة في المقام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير

فهو أيضاً لا يمكن، لان المكلف في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير

متمكن من الموافقة القطعية العملية بالأخذ بجانب التعيين، كما انه متمكن من

المخالفة القطعية العملية بترك كلا الفردين المرادين بين التعيين والتخير، بينما

في المقام لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية و لا من الموافقة

القطعية العملية، ومن هنا يمكن ان يكون العلم الاجمالي في مسألة التعيين والتخيير منجزا بالنسبة إلى المخالفة و الموافقة القطعيتين العمليتين على اساس تمكن المكلف من كليهما معا، بينما لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي منجزا في المقام، لعدم تمكن المكلف من الموافقة و المخالفة القطعيتين العمليتين فيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي ان المقام كما لا يدخل في كبرى مسألة التزاحم، كذلك لا يدخل في مسألة دوران الامر بين التعيين و التخيير، فما ذكره المحقق الخراساني^(١) من دخول المقام في مسألة التعيين والتخيير لا يرجع إلى معنى صحيح، هذا كله فيما إذا كان كلا الطرفين توصليا، وأما إذا كان احدهما أو كلاهما تعديا، فالمخالفة القطعية العملية حينئذ ممكنة، فإذا فرضنا ان وجوب الفعل تعدي دون حرمة، ففي مثل ذلك يتمكن المكلف من المخالفة القطعية العملية كما إذا اتى بالفعل بدون قصد القرية، فانه ان كان واجبا فقد تركه، و ان كان حراما ارتكبه، و على هذا فهل العلم الاجمالي في المقام بالاضافة إلى المخالفة القطعية العملية منجز أو لا، فيه وجهان:

فذهب جماعة منهم المحقق النائيني^(٢) والسيد الاستاذ^(٣) والمحقق الخراساني^(٣) (قد هم) إلى انه منجز بالنسبة إليها، وقد افادوا في وجه ذلك، ان

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٦.

٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٦.

٣ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٣٤.

٣ - كفاية الاصول ص ٤٠٥.

المكلف في موارد العلم الاجمالي قد يكون متمكناً من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، وقد يكون بالعكس، وقد يكون متمكناً من كليهما معاً، فعلى الأول يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية ولا مانع من ذلك، ويكون هذا من باب التوسط في التنجيز، وسوف نشير إلى ان العلم الاجمالي عندهم ليس علة تامة لوجوب الموافقة وانما هو علة تامة لحرمة المخالفة، وفي المقام حيث ان المكلف متمكن من المخالفة القطعية ولا يتمكن من الموافقة القطعية، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للأولى دون الثانية، هذا هو معنى التوسط في التنجيز في مقابل التنجيز المطلق، باعتبار ان التكليف الواقعي المتعلق للعلم الاجمالي ثابت على ما هو عليه، والنقص انما طرأ على التنجيز للعلم الاجمالي والتبعيض فيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحية أخرى، ان التوسط في التنجيز كما عرفت انما يتصور على القول بان العلم الاجمالي مقتضي بالنسبة إلى وجوب الموافقة وعلّة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة .

وأما على القول بان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى وجوب الموافقة أيضاً، فلا يعقل التوسط في التنجيز والتبعيض فيه، لانه خلف فرض انه علة تامة للتنجيز مطلقاً.

وان شئت قلت، ان العلم الاجمالي على القول بكونه علة تامة للتنجيز، يبقى على منجزيته في موارد الاضطرار إلى غير المعين من اطرافه، كما إذا اضطر إلى شرب احد الانائين كان يعلم بنجاسة احدهما، فان هذا الاضطرار

لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، لان التنجيز معلول للعلم الاجمالي، فطالما يكون العلم الاجمالي موجوداً فالتنجيز موجود والا لزم خلف فرض انه علة تامة له، فلهذا لا يمكن على ضوء هذا القول الالتزام بالتوسط في التنجيز، وعليه فلا بد من التصرف في متعلقه وهو التكليف المعلوم بالاجمال بان يلتزم التوسط فيه، بمعنى ان ما ارتكبه المكلف أو تركه اضطراراً من اطراف العلم الاجمالي فهو غير قابل للتنجيز لا ان المقتضي غير تام، فان المقتضي له وهو العلم الاجمالي تام ولا قصور فيه، ولكن المورد غير قابل للتنجيز من جهة تطبيق المكلف الاضطرار عليه، وأما ما عداه من اطرافه فهو منجز، ونتيجة ذلك هي ان المكلف مخير في تطبيق اضطراره على اي طرف من اطرافه اراد وشاء، ومعني هذا هو ان تنجز كل طرف من اطرافه مشروط بتطبيق الاضطرار على الطرف الاخر وهذا التنجيز في المقام غير معقول، إذ لا يمكن ان يكون وجوب الفعل بقصد القرية مشروطاً بترك الطرف الاخر، على اساس ان ترك الطرف الاخر مساوق لوجود الفعل في الخارج في المرتبة السابقة، ومع فرض وجوده في المرتبة السابقة، يستحيل ان يكون قصد القرية داعياً و محرراً نحو ايجاده في الخارج، لفرض انه موجود فيه وايجاده ثانياً لا يمكن .

نعم، يمكن تقييد حرمة الفعل بمخالفة الطرف الاخر، على اساس ان مخالفته لا تكون مساوقة للترك، فانها قد تكون بالفعل بدون قصد القرية وقد تكون بالترك، ولهذا يمكن هذا التقييد في طرف الحرمة ولا يمكن في طرف الوجوب القربي، فإذا لم يمكن ان يكون وجوبه مشروطاً فيسقط، لان بقائه

مطلقاً منافي للتنجيز الترخيصي وبقائه مشروطاً غير معقول، فإذاً يكون المقام من قبيل الاضطرار إلى المعين، و لهذا لا يعقل ان يكون العلم الاجمالي في المقام منجزاً للمخالفة القطعية العملية، لانه ينحل بالاضطرار إلى المعين، فإذاً ليس هنا علم اجمالي متعلق بالجامع، لان احد طرفيه قد سقط واقعاً و حقيقة بالاضطرار و الطرف الاخر مشكوك فيه بالشك البدوي، ومن هنا لا يعقل على ضوء هذا القول التوسط لا في التنجيز ولا في التكليف، فان الالتزام بالتوسط انما هو فيما إذا لم ينحل العلم الاجمالي، ومع فرض انحلاله فلا موضوع له .

والخلاصة ان احد طرفي العلم الاجمالي في المقام إذا كان تعبدياً، فعلى القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، ينحل العلم الاجمالي في المقام، فإذاً فرضنا ان وجوب الفعل تعبدي دون حرمة فالوجوب ساقط جزماً، لان بقاءه مطلقاً منافي للتخيير بين الفعل و الترك، وكونه مشروطاً بترك الطرف الاخر غير معقول، لان تركه مساوق لوجود الفعل في الخارج، ومع وجوده فيه في المرتبة السابقة، يستحيل ان يكون الوجوب القربي متعلقاً به وداعياً ومحركاً إلى ايجاده في الخارج، لان الوجود لا يقبل وجوداً آخر.

ومن هنا يظهر ان ما التزم به المحقق العراقي^(١) بتُّ من ان العلم الاجمالي في المقام منجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية فحسب لا ينسجم مع مسلكه بتُّ، من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز مطلقاً اي بالنسبة إلى

المخالفة و الموافقة القطعيتين العمليتين معاً، ولهذا التزم في موارد الاضطرار إلى احد اطراف العلم الاجمالي بالتوسط في التكليف غير تام، لما عرفت من ان التوسط في التكليف لا يعقل في المقام إذا كان احدهما تعدياً، و أما إذا كان كلاهما تعدياً، فلا مانع من ان يكون كل منهما مشروطاً بترك الاخر، فكما ان حرمة الفعل لا مانع من ان تكون مشروطة بترك الواجب، لانه لا يكون مساوياً للترك، كذلك لا مانع من ان يكون وجوب الفعل مشروطاً بترك الحرام، لانه لا يكون مساوياً للفعل في الخارج، إذ كما انه يتحقق به كذلك يتحقق بالترك بدون قصد القرية .

وبكلمة واضحة، ان المحقق العراقي تئذ قد ذكر في مسألة الاضطرار، انه إذا كان إلى بعض اطراف العلم الاجمالي غير المعين، لا يوجب انحلاله وارتفاعه عن الجامع، و انما يوجب المنع عن الموافقة القطعية العملية فقط دون المخالفة القطعية العملية هذا من جانب، و من جانب آخر، حيث انه تئذ قد بنى على ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، فلهذا قد التزم^(١) تئذ بالتوسط في التكليف دون التوسط في التنجيز، لان معنى التوسط فيه التبعض و ورود النقص عليه، وهذا خلف فرض كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، ومعنى التوسط في التكليف الواقعي المتعلق للعلم الاجمالي التصرف فيه و تبديله من التكليف التعيني إلى التخيري، بمعنى ان ثبوت التكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروط بمخالفة الطرف الاخر و يكون العلم الاجمالي حينئذ علة

تامة لتنجيز ذلك التكليف التخييري، ثم قال تَدُّهُ ان هذه الكبرى التي بنيت عليها في مسألة الاضطرار إلى غير المعين تنطبق على المقام و هو مسألة دوران الامر بين المحذورين هذا

ولنا تعليقان على ما ذكره تَدُّهُ

التعليق الأول على اصل الكبرى، و هي الالتزام بالتوسط في التكليف في مسألة الاضطرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالي غير المعين .
التعليق الثاني على تطبيق هذه الكبرى على المقام على تقدير انها تامة في نفسها .

أما التعليق الأول: فلان التوسط في التكليف لا يرجع حقيقة إلى معنى محصل، وذلك لانه ان اريد به تبدل التكليف الواقعي من التعيني إلى التخييري قهراً فهو مستحيل، لان التكليف امر اعتباري وفعل للمولى مباشرة، فلا يعقل فيه التسبيب والانقلاب، فإذا كان التكليف الواقعي المجعول في الشريعة المقدسة المعلوم بالاجمال تعيينياً، فتبديله إلى التخييري قهراً غير معقول، وجعلا وان كان ممكناً ثبوتاً باعتبار ان امره بيد المولى، الا انه لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وان اريد به ان العقل يحكم في موارد الاضطرار إلى غير المعين من اطراف العلم الاجمالي، بان ثبوت التكليف في كل طرف مشروط بمخالفة الطرف الاخر، فيرد عليه ان العقل لا يحكم بهذا الاضطرار والتقييد، كيف فان العلم الاجمالي بالجامع باق على حاله، وثبوت التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال في كل طرف مشكوك سواء اكان قبل الاضطرار ام كان بعده،

ضرورة ان الاضطرار لا يوجب التبديل والانتقال فيه، فالنتيجة ان التوسط في التكليف لا يرجع إلى معنى محصل ومعقول هذا.

ولكن بإمكان القائل بهذا القول وهو كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز مطلقاً أن يقول في موارد الاضطرار إلى غير المعين في اطراف العلم الاجمالي انه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية، وأما عدم تأثيره في وجوب الموافقة القطعية العملية، فليس من جهة القصور في العلم الاجمالي بل من جهة القصور في التكليف المعلوم بالاجمال، فانه غير قابل للتنجيز في كل طرف من اطرافه من جهة الاضطرار، ومن الواضح ان قابلية المحل معتبرة في تأثير العلة التامة فيه.

هذا اضافة إلى ان اصل المبنى غير صحيح، لما سوف نشير اليه من ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

وأما التعليق الثاني: فانه على تقدير تسليم الكبرى وهي التوسط في التكليف، فلا يمكن تطبيقها على المقام إذا كان احد التكليفين المحتملين تعدياً فحسب دون الاخر، كما إذا فرضنا ان الوجوب المحتمل تعدياً، فانه حينئذ لا يمكن تقييد الوجوب التعدي بالفعل بمخالفة الحرمة المحتملة، باعتبار ان مخالفتها مساوقة لوجود الفعل في الخارج، ومع وجوده فيه في المرتبة السابقة، يستحيل ان يكون قصد القربة داعياً ومحركاً نحو ايجاده فيه، لانه دعوة إلى الحاصل، فإذن لا محالة يسقط الوجوب التعدي المحتمل، لان بقاءه مطلقاً منافي للترخيص التخيري وبقائه مشروطاً غير معقول، فإذن يكون المقام

نظير الاضطرار إلى المعين، فيسقط الوجوب المحتمل وينحل العلم الاجمالي حينئذ ويصبح الطرف الاخر مشكوكاً بالشك البدوي والمرجع فيه اصاله البراءة.

نعم لا مانع من تقييد حرمة الفعل المحتملة بمخالفة الطرف الاخر، لان مخالفته لا تكون مساوقة للترك، إذ انها كما تتحقق بالترك كذلك تتحقق بالفعل بدون قصد القرية، وأما إذا كان كلا التكليفين المحتملين تعدياً، فلا مانع من تطبيق الكبرى على المقام، إذ عندئذ يمكن تقييد كل منهما بمخالفة الاخر، فالوجوب التعدي مقيد ومشروط بمخالفة الطرف الاخر وهو الحرمة المحتملة، لان مخالفته لا تكون مساوقة للفعل، إذ كما انها تتحقق به، كذلك تتحقق بالترك بدون قصد القرية وكذلك الامر بالعكس.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره المحقق العراقي تتخذ غير تام .

ثم ان جماعة من الاصوليين^(١) قد اعترضوا على المحقق الخراساني تتخذ بان التزامه في المقام بان العلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية ينافي مسلكه^(٢) تتخذ في باب الاضطرار، لانه تتخذ قد بنى في هذا الباب ان الاضطرار إلى بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب سقوطه عن التنجيز حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية وان كان إلى واحد غير معين، لانه تتخذ لم يفرق في سقوط العلم الاجمالي بالاضطرار بين ان يكون إلى

١ - منهم المحقق العراقي في نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٩٧

٢ - كفاية الاصول ص ٤٠٨

غير المعين من اطراف العلم الاجمالي أو المعين منها، وفي المقام وان كان اضطرار المكلف إلى احد طرفي العلم الاجمالي لابعينه، الا انه تَدُّقُ قد بنى على انه منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية إذا كان المكلف متمكناً منها، كما إذا كان احدهما تعدياً، ولكن هذا البناء يناقض ما بنى عليه تَدُّقُ في باب الاضطرار إلى غير المعين من اطراف العلم الاجمالي، من انه مانع عن تنجيز العلم الاجمالي حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، فإذن لايمكن الجمع بينهما، هذا اضافة إلى ان ما بنى عليه تَدُّقُ في المقام من تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية وان كان صحيحاً بحسب الكبرى، الا انه لا ينطبق على المقام كما مر.

بقي هنا امران:

الأمر الأول، ان يكون احتمال الوجوب القربي مساويا لاحتمال الحرمة ولامزية لاحدهما على الاخر، فيكون الطرفان متساويين من هذه الناحية.

الأمر الثاني، ان يكون لاحتمال الوجوب القربي مزية على احتمال الحرمة.

أما الكلام في الامر الأول: فقد يقال كما قيل ان الوجوب القربي على تقدير ثبوته ساقط، بدعوى ان المكلف لا يتمكن من الاتيان بالفعل بقصد القرية، باعتبار انه يتوقف على داعوية الوجوب المحتمل وهي تتوقف على ان يكون الفعل ارجح من الترك والمفروض انه ليس ارجح منه، وبدون ذلك لا يتمكن المكلف من الاتيان به بقصد القرية، لان عبادية الفعل متقومة

بمحبوبيته ورجحانه والافلا يعقل ان يكون عبادة، وفي المقام حيث انه لا رجحان للفعل على الترك فلا يمكن التقرب به، فإذن لا محالة يسقط الوجوب القربي المحتمل من جهة استحالة امتثاله، فإذا سقط، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بعدم وجوب الفعل القربي والشك البدوي في حرمة، وعليه فيكون المرجع في المسألة اصالة البراءة عنها، وحينئذ فيدخل المقام في الاضطرار إلى المعين الموجب لانحلال العلم الاجمالي، وعلى هذا فلا موضوع للمخالفة القطعية العملية هذا.

وقد اجيب عن ذلك بامرین:

الأول: انه يوجد في المقام داعيان الهیان: احدهما احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، والآخر احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، فإذا فرضنا ان كلا من الداعيين علة تامة لتحريك المكلف، فعندئذ حيث ان داعوية كل منهما مزاحمة لداعوية الآخر، فلا يمكن تأثير كلتاها معا لاستلزامه الجمع بين النقيضين، فإذن يجب على المكلف تحصيل داع نفسي لترويج الفعل على الترك، وهذا يكفي في قصد القربة المعتبر في العبادات، لان اصل الداعي القربي حيث انه كان حاصلًا، غاية الامر انه مزاحم بداعي قربي آخر فلا تضر هذه المزاحمة في قصد القربة، لان النقص فيه انما نشأ من جهة مزاحمته بداعي قربي آخر لا من جهة مزاحمته بداع دنيوي حتى تضر بقصد القربة، ولهذا لا يقاس المقام بموارد المزاحمة مع داع دنيوي يحرك المكلف نحو ضد الداعي القربي، فإذا كان الداعي الدنيوي كالداعي القربي في تحريك المكلف، فيكون مانعاً عن قصد القربة خالصاً ومخلصاً لله تعالى هذا.

وللمناقشة في هذا الجواب مجال: أما أولاً فلانه لا يمكن ان يكون كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في المقام علة تامة لتحريك المكلف نحو متعلقه ايجادا واعداما، بدهاة ان الامر والنهي الجزمي لا يكون علة تامة لتحريك المكلف فضلا عن الامر والنهي الاحتمالي

وثانياً ان المزاحمة بين الداعويين تمنع عن الفعل بقصد التقرب وضم الداع النفساني اليه لا يجدي، لان معنى ذلك ان الداعي إلى الاتيان به مجموع من الداعي القربي والداعي النفساني لا خصوص الداعي القربي، لفرض انه وحده لا يصلح ان يكون داعياً

والمفروض ان الداعي النفساني ليس من الدواعي القربية.

وثالثاً ان الوجوب المحتمل في المقام لا يمكن ان يكون وجوباً قريباً وكذلك الحرمة المحتملة، وذلك لان عبادية الفعل متقومة برجحانه في نفسه ومحبوبيته للمولى كذلك، والفعل المباح لا يصلح ان يكون عبادة، إذ لا يمكن الاتيان به مضافاً اليه تعالى، لانه ليس محبوباً له لكي يتقرب به، ومن المعلوم ان التقرب يتوقف على كونه مطلوباً للمولى وراجحاً ولو بادنى مرتبة الرجحان والا فلا يمكن التقرب به، وفي المقام حيث ان احتمال الوجوب مساوي لاحتمال الحرمة بدون اي مزية وخصوصية له، فلا رجحان للفعل على الترك ولو بادنى مرتبته، لان امره يدور بين كونه محبوباً للمولى أو مبغوضاً له، فان كان محبوباً في الواقع فهو قابل للتقرب به، وان كان مبغوضاً فلا، ومع تساوي احتمال كونه محبوباً ومبغوضاً في الواقع، لم يحرز انه محبوب، ومع عدم احرازه لا يمكن التقرب به وبالتالي لا يمكن كون الوجوب المحتمل

المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فإذا لا موضوع للمزاحمة بين الداعيين القريبين، لأن السالبة بانتفاء الموضوع، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، لأنه يتوقف على أن يكون متعلقه وهو الفعل راجحاً من تركه والمفروض أنه ليس كذلك.

تحصل أن هذا الجواب غير تام.

الثاني: أن الفعل في نفسه وإن لم يكن قابلاً للتقرب لعدم إحراز أنه أرجح من الترك إلا أن بإمكان المكلف الاتيان به بقصد القربة بعنوان ثانوي وهو الاتيان به بداعي ترك المخالفة القطعية العملية للمولى، ومن الواضح أن ترك المخالفة القطعية العملية للمولى من الدواعي القريبة.

ويمكن المناقشة فيه أن الفعل في المقام إذا لم يكن في نفسه صالحاً للعبادية والتقرب به، فلا يمكن إثبات عباديته بعنوان ثانوي، وذلك لأن إمكان المخالفة القطعية العملية يتوقف على كون الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل وجوباً قريباً، فلو كانت عباديته متوقفة على قصد ترك المخالفة القطعية العملية للمولى لزم الدور، ضرورة أن وجوبه المحتمل لو لم يكن قريباً، فلا يمكن المخالفة القطعية العملية كما لا يمكن الموافقة القطعية العملية، فإذا كان الوجوب المحتمل المتعلق بالفعل قريباً، أمكن حينئذ المخالفة القطعية العملية، وأما الموافقة القطعية العملية فهي غير ممكنة على كلا التقديرين، فإذا كيف يمكن أن يكون ترك المخالفة القطعية العملية منشأً لعبادية الفعل، فالنتيجة أن إمكان المخالفة القطعية العملية يتوقف على كون وجوبه المحتمل قريباً في المرتبة السابقة، وإلا فالمخالفة القطعية العملية غير ممكنة كالموافقة

القطعية العملية.

إلى هنا قد تبين ان في مسألة دوران الامر بين المحذورين في واقعة واحدة، إذا كان احتمال الوجوب مساويا لاحتمال الحرمة، فلا يمكن افتراض كون احدهما تعبديا أو كلاهما، إذ كل من الفعل والتترك لا يصلح في هذا الفرض ان يكون عبادة، لان عباديته متقومة برجحانه على الاخر ولو بادنى مرتبته، وأما مع تساوي المحبوسية فيه مع المبعوضية، فلا يمكن ان يكون عبادة.

ومن هنا يظهر ان ما في كلمات الاصحاب من ان الاحتمالين في المقام لا يخلوان من ان يكون كلاهما توصلياً أو كلاهما تعبدياً أو احدهما تعبدياً والاخر توصلياً، لا يتم في فرض تساوي الاحتمالين بدون ان تكون لاحدهما مزية على الاخر.

وأما الكلام في الامر الثاني: وهو ما إذا كانت لاحدهما مزية على الاخر احتمالاً أو محتملاً، فلا مانع من ان يكون ذو المزية تعبدياً، كما إذا فرضنا ان احتمال الوجوب اقوى من احتمال الحرمة، فحينئذ لا مانع من ان يكون الوجوب المحتمل وجوباً قريباً، على اساس ان متعلقه ارجح من متعلق الحرمة، وهذا الرجحان يكفي في الاتيان به بقصد القرية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الاضطرار في المقام في هذا الفرض حيث انه إلى بعض غير المعين، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، فإذا ظل العلم الاجمالي باقياً بحاله، كان منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية دون الموافقة القطعية العملية، لعدم تمكن المكلف منها في المقام.

ومن ناحية ثالثة، ان الترخيص الثابت للمكلف في مخالفة بعض اطراف العلم الاجمالي من جهة الاضطرار، هل هو ترخيص تخيري أو تعيني، فعلى الأول انه مخير بين اقتحام الطرف الالهم واقتحام الطرف المهم، وعلى الثاني يتعين عليه اقتحام الطرف الالهم فقط، فإذن يدور الامر بين التعيين والتخير. توضيح ذلك ان دوران الامر بين التعيين والتخير يكون في مرحلتين: المرحلة الأولى: في مقام الجعل، بمعنى ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة هل هو مجعول للجامع بنحو التخير أو انه مجعول للفرد بنحو التعيين؟

المرحلة الثانية: في مقام الامتثال، فيدور الامر في هذه المرحلة بين تعيين الامتثال في فرد معين وبين التخير فيه بينه وبين فرد اخر. أما الكلام في المرحلة الأولى: فتارة يدور الامر فيها بين التعيين والتخير في مقام الجعل في الاحكام الواقعية، كما إذا شك في ان صلاة الجمعة في يوم الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجبة على المكلف تعييناً أو تخيراً بينها وبين صلاة الظهر، واخرى في الاحكام الظاهرية، كما إذا شك في ان حجية فتوى الاعلم على العامي هل هي تعيينية أو تخيرية، بمعنى ان العامي مخير بين العمل بها والعمل بفتوى غير الاعلم أو يتعين عليه العمل بفتوى الاعلم.

أما في الفرض الأول، فإذا شك في ان وجوب صلاة الجمعة يومها في عصر الغيبة هل هو تعيني أو تخيري، بمعنى ان الوجوب مجعول في الشريعة المقدسة للجامع بين صلاة الجمعة وبين صلاة الظهر وهو عنوان احدهما أو

لخصوص صلاة الجمعة، ففي مثل ذلك ان كان هناك دليل في المسألة من اطلاق أو عموم يقتضي التعيين فهو، والا فالمرجع اصالة البراءة عنه، باعتبار ان فيه كلفة زائدة ويكون في رفعه امتنان على الامة، بينما لا يكون امتنان في رفع التخير، إذ لا كلفة فيه حتى يكون مشمولاً لدليل اصالة البراءة، ومن هذا القبيل ما إذا شك في ان التسيحات الاربع، هل هي واجبة تعييناً في الركعتين الاخيرتين أو تخيراً بينها وبين الحمد، فيرجع فيها إلى اصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة في المسألة هي التخير.

وأما في الفرض الثاني، وهو الشك في ان حجية فتوى الاعلم، هل هي تعيينية أو تخيرية، فالمرجع فيه حكم العقل وهو التعيين، على أساس ان فتوى الاعلم حجة قطعاً أما تعييناً أو تخيراً، وأما حجية فتوى غير الاعلم، فهي مشكوكة، وقد ذكرنا في محله ان الشك في الحجية مساوي للقطع بعدمها. فالنتيجة ان فتوى غير الاعلم لا تكون حجة جزماً في مقابل فتوى الاعلم، وقد ذكرنا في غير مورد ان الرجوع إلى الاعلم في مورد الخلاف بينه وبين غير الاعلم امر ارتكازي ثابت في اعماق النفوس وموافق للفطرة والمجربة في كل علم ولهذا جرت عليه السيرة القطعية من العقلاء.

وأما الكلام في المرحلة الثانية: وهي ما إذا دار الامر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال كما في الواجبين المتزامين لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال، فعندئذ إذا كان احدهما محتمل الاهمية دون الآخر، فيدور الامر بين امتثاله تعييناً أو تخيراً، وفي مثله يحكم العقل بالتعيين بمقتضى قاعدة الاشتغال، لانه ان اتى بما يحتمل اهميته، فقد علم بفرغ ذمته

على كلا التقديرين، سواء اكانت وظيفته التعيين أو التخيير، وان اتى بما لا يحتمل اهميته، فلا يعلم بفراغ ذمته لاحتمال ان ذمته مشغولة في هذه الحالة بما يحتمل اهميته تعيينا لا بالجامع بينه وبين ما لا يحتمل، ومن هذا القبيل ما إذا وقعت المزامحة بين وجوب الصلاة ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد، فان كانا متساويين، فالمكلف مخير بينهما في مقام الامتثال، وان كان احدهما محتمل الاهمية دون الاخر، فيدخل في مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير في ظرف الامتثال، وفي مثل ذلك إذا شك في ان وظيفته الاتيان بالصلاة تعيينا، باعتبار احتمال اهميتها من الازالة أو التخيير بينهما وبين الازالة، تعين عليه الاتيان بالصلاة، لانه ان اتى بها فقد علم بفراغ ذمته على كلا التقديرين، وان اتى بالازالة فقد يشك بفراغ ذمته، لانه يعلم باشتغال ذمته اما بالصلاة خاصة أو بالجامع بينها وبين الازالة، فلذلك إذا اتى بها، فقد علم بان ذمته قد فرغت، بينما لا يعلم باشتغال ذمته بالازالة فقط أو بالجامع، ولهذا إذا اتى بها فلا يعلم بفراغ ذمته، وقاعدة الاشتغال تحكم بلزوم الاتيان بالصلاة، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

وأما في المقام إذا شك المكلف في ان وظيفته الترخيص تعيينا أو تخييرا فالظاهر التعيين، وذلك لان العلم الاجمالي في المقام منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، ومعنى تنجيذه هو ان احتمال التكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف منجز ما لم يكن هناك مانع منه، والقدر المتيقن من المانع هو اضطرار المكلف إلى الترخيص في اقتحام الطرف المهم، وأما الترخيص في الاقتحام للطرف الاهم بديلا عن المهم، فهو مشكوك ولا يكون

مضطرا اليه.

والخلاصة ان الترخيص في الاقتحام للطرف المهم متيقن اما تعييناً أو تخييراً، وأما ثبوته للطرف الاهم فهو مشكوك فيه، فلهذا لا يكون مانعا عن تنجيز احتمال التكليف فيه، وتقام الكلام في ذلك في مبحث العلم الاجمالي.

هذا كله في دوران الامر بين المحذورين في واقعة واحدة.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو دوران الامر بين المحذورين في وقائع

متعددة، فيقع في موردين:

الأول ما إذا كان تعدد الواقعة عرضياً.

الثاني ما إذا كان طويلاً.

أما الكلام في المورد الأول: كما إذا علم المكلف بانه قد حلف ولكنه

لا يدري انه حلف على الجلوس في الدار مثلاً صباحاً أو على ترك الجلوس

فيه كذلك، وأيضاً علم بانه حلف ولكنه لا يدري ان حلفه وقع على الجلوس

في المسجد قبل الزوال أو على تركه فيه، فإذا هنا علما اجمالياً في

واقعتين، وهذا يتصور على نحوين: الأول انه علم اجمالاً بان الحلف الواقع منه

أولا ان كان واقعاً على الجلوس في الدار، فالحلف الثاني منه واقع على ترك

الجلوس في المسجد أو بالعكس، الثاني انه لا يعلم بذلك ويحتمل ان كلا

الحلفين منه واقع على الجلوس في كلتا الواقعتين أو على ترك الجلوس فيهما،

والفرض الثاني خارج عن محل الكلام، اذ لا اثر لتعدد الواقعة في هذا الفرض،

لان المكلف لا يتمكن فيه من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية

لا بلحاظ كل واقعة بنفسها ولا بلحاظ كلتا الواقعتين، ولهذا لا يكون هنا علم

اجمالي بلحاظ الواقعتين .

أما الكلام في الفرض الأول، فان لوحظ كل واقعة بنفسها فالامر فيها يدور بين المحذورين ولا يكون العلم الاجمالي موثرا فيها لا في وجوب الموافقة القطعية العملية ولا في حرمة المخالفة القطعية العملية لعدم تمكن المكلف منهما، فإذا حكم كل واحدة منهما حكم الواقعة الواحدة هذا .

ولكن لا موجب للملاحظة كل واقعة بنفسها من جهة العلم الاجمالي فيها والاقتران عليها بدون ملاحظة العلم الاجمالي بين الواقعتين، وذلك لان العلم الاجمالي في كل واقعة بنفسها وان كان موجودا الا انه لا اثر له، بينما يكون هنا علمان اجماليان بين الواقعتين احدهما العلم الاجمالي بوجوب احد الفعلين أما الجلوس صباحا في الدار أو الجلوس في المسجد قبل الزوال والاخر العلم الاجمالي بجرمة احدهما، ومنشأ هذا العلم الاجمالي القضية الشرطية، وهي ان المكلف كان يعلم اجمالا بان الحلف الصادر منه ان كان واقعا على الجلوس في الدار، فالحلف الثاني منه كان واقعا على ترك الجلوس في المسجد وان كان العكس فبالعكس، فان هذه القضية الشرطية منشأ لهذين العلمين الاجماليين، وكل منهما يكون منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية، لتمكن المكلف منها ولا يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية العملية، لعدم تمكنه منها الا بارتكاب المخالفة القطعية العملية، ومن المعلوم انه لا تجوز المخالفة القطعية العملية مقدمة للموافقة القطعية العملية، إذ لا ترجيح للموافقة القطعية العملية على المخالفة القطعية العملية، فلا مبرر لتقديمها عليها بل العكس هو المتعين عقلا وشرعا، لان المكلف إذا ترك المخالفة القطعية

العملية في المقام، فلن يكون قاطعا بترك الواجب فيه وانما هو احتمال تركه، بينما إذا قام بالموافقة القطعية العملية فيه، فقد حصل له القطع بارتكاب الحرام والمخالفة القطعية العملية، وهذا هو السر، في ترجيح ترك المخالفة القطعية على الموافقة القطعية، وأما بالاضافة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، فحيث ان المكلف متمكن منها بدون مزاحم، فيكون العلم الاجمالي منجزا لها .

وان شئت قلت، ان المكلف في المقام لا يتمكن من الجمع بين الفعلين والتركين معا في كل واقعة، لاستحالة الجمع بين النقيضين، ولكنه متمكن من الجمع بين الفعلين في واقعتين وكذلك من الجمع بين التركين فيهما أو بين الفعل في احدهما والترك في الاخرى، ونتيجة ذلك هي انه متمكن من الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية والمخالفة القطعية العملية ولكن لا يتمكن من الموافقة القطعية العملية .

وعلى هذا فلا مانع من كون العلم الاجمالي منجزا لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، وسوف يأتي انه لا مانع من التبعية في تنجيز العلم الاجمالي بان يكون منجزا بالنسبة إلى حرمة المخالفة دون وجوب الموافقة

وأما الكلام في المورد الثاني: وهو ما إذا كان تعدد الواقعة طويلا، كما إذا علم اجمالا بان الجلوس واجب في المسجد اما يوم الخميس أو الجمعة، وفي نفس الوقت علم اجمالا بانه حرام فيه اما في يوم الخميس أو الجمعة، فالعلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل يوم لا يكون منجزا للوجوب

الموافقة القطعية العملية والحرمة المخالفة القطعية العملية، لعدم تمكن المكلف تكويناً لامن الأولى ولا من الثانية، ولكن يتولد هذان العلمان الاجماليان من القضية الشرطية، وهي ان المكلف كان يعلم اجمالاً ان الحلف الصادر منه يوم الخميس ان كان واقعاً على الجلوس فيه، كان الحلف الصادر منه يوم الجمعة واقعاً على ترك الجلوس فيه، ان كان العكس فبالعكس، وهذه القضية الشرطية هي المنشأ لعلمين اجماليين طويلين، احدهما العلم الاجمالي بوجود الجلوس في احد اليومين الطويلين هما اليوم الخميس واليوم الجمعة في المثال والاخر العلم الاجمالي بجرمة الجلوس في اليوم الاخر المردد بينهما، ولولا هذه القضية الشرطية لم يكن منشأ لهما، كما إذا احتمل المكلف وقوع كلا الحلفين على الجلوس في اليومين المذكورين معا أو على تركه فيهما كذلك، فإذن ليس هنا علم اجمالي بالتكليف بلحاظ كلا اليومين معا، فالنتيجة ان منشأ هذين العلمين الاجماليين هو القضية الشرطية المذكورة، وعلى هذا فهما موثران بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية لتمكن المكلف منها، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، فالمكلف وان كان متمكناً منها تكويناً إلا انها حيث كانت مزاحمة مع المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي الاخر، لان الموافقة القطعية العملية لكل منهما تزاحم المخالفة القطعية العملية للاخر، مثلاً الموافقة القطعية العملية للوجوب المردد بين اليومين الطويلين، مزاحمة مع المخالفة القطعية العملية للحرمة المرددة بينهما، وقد تقدم انه لا يجوز المخالفة القطعية العملية مقدمة لوجوب الموافقة القطعية العملية، و لهذا يكون كل من هذين العلمين الاجماليين المستقلين بالتكليف في اليومين

الطولين منجزاً لحرمة المخالفة القطعية العملية، بناء على ما هو الصحيح من عدم الفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين التدرجيات و الدفعيات .

قد يقال كما قيل ان تعدد الواقعة إذا كان طولياً يختلف عما إذا كان تعددها عرضياً، بدعوى انه على الأول لا بد من ملاحظة كل واقعة بنفسها ولا موجب لضم الواقعة الثانية إلى الواقعة الأولى، باعتبار ان كل واحدة منهما واقعة مستقلة يدور الامر فيها بين الوجوب و الحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية العملية ولا المخالفة القطعية العملية، لعدم تمكن المكلف منهما، ولهذا لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً.

ولكن هذا القول خاطئ، لان الكلام ليس في تنجيز العلم الاجمالي في كل واقعة مجدها، لانه لا يمكن ان يكون منجزاً وانما هو في تنجيز العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي بلحاظ الواقعتين الطولين، فانا كما نعلم اجمالاً في كل واقعة بالوجوب أو الحرمة، كذلك نعلم اجمالاً بالوجوب في هذه الواقعة و الحرمة في الواقعة الثانية و بالعكس، و بالنسبة إلى هذا العلم الاجمالي فالمكلف متمكن من المخالفة القطعية العملية، لانه لو اتى بالفعل في الواقعة الأولى وتركه في الواقعة الثانية فقد علم بالمخالفة، فانه ان كان محرماً فقد ارتكبه وان كان واجباً فقد تركه، وهذا العلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية، ونتيجة تنجيذه هي ان المكلف إذا اختار فعل الشيء في الواقعة الأولى، فلا يجوز له تركه في الواقعة الثانية بل عليه فعله فيها أيضاً و الا لعلم بالمخالفة، مثلاً في المثال المتقدم إذا جلس في المسجد يوم الخميس، فلا يجوز له ترك الجلوس فيه يوم الجمعة و الا لعلم بالمخالفة، لان

الجلوس ان كان واجباً يوم الخميس، كان حراماً يوم الجمعة و بالعكس، لان في المسألة علمين اجماليين في الحقيقة، العلم الاجمالي بوجود الجلوس في احد اليومين و العلم الاجمالي بحرمة في احدهما، وائر هذين العلمين الاجماليين هو ان التخيير ابتدائي و ثابت في الواقعة الأولى فحسب، فإذا اختار المكلف الفعل يوم الخميس، وجب عليه ان يختار الفعل يوم الجمعة أيضاً وان كان العكس فبالعكس، إذ لو اختار الفعل يوم الخميس و اختار الترك يوم الجمعة لعلم بالمخالفة، لانه ان كان واجبا فقد تركه وان كان حراماً فقد ارتكبه، ولهذا يكون التخيير بين الفعل و الترك ابتدائي لا استمراري، لان معنى كونه استمرارياً، الاذن في المخالفة القطعية العملية و هو لا يمكن، وحيث ان المكلف متمكن من ترك المخالفة القطعية العملية وان لم يتمكن من الموافقة القطعية العملية فوظيفته تركها، و أما المخالفة الاحتمالية و الموافقة الاحتمالية، فهي ضرورية في المقام .

ثم ان للمحقق الاصفهاني^(١) نتج فيما إذا كان تعدد الواقعة طولياً كلاماً، وحاصل هذا الكلام هو ان هناك تكليفين في واقعتين. طوليتين احدهما في يوم الخميس مثلا المردد بين الوجوب و الحرمة و الاخر في يوم الجمعة المردد بينهما أيضاً، وهناك علمان اجماليان تدريجيان منتزعان من العلمين الاجماليين الواقعيين الدائرين بين المحذورين و ليسا علماً بالتكليف الجديد وراء التكليفين المرددين في كل من يوم الخميس و يوم الجمعة، لان المكلف يعلم اجمالاً بالوجوب أو الحرمة في يوم الخميس أو بالوجوب و الحرمة في يوم الجمعة،

وليس وراء هذين العلمين الاجماليين بالتكليف في كل من اليومين، علما
اجماليا بتكليف جديد غيرهما هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع بل لا يرجع ما ذكره تذ إلى معنى محصل،
أما أولا فبالنقض بما إذا كانت الواقعتان عرضيين، فانه تذ يقول هناك بالعلم
الاجمالي بالتكليف بلحاظ الواقعتين العرضيتين، وهذا العلم الاجمالي وراء
العلم الاجمالي في كل واقعة في نفسها، وان هذا العلم الاجمالي منجز بالنسبة
إلى حرمة المخالفة القطعية العملية من جهة تمكن المكلف منها، بينما العلم
الاجمالي في كل واقعة لا يكون منجزاً، ومن الواضح انه لا فرق بين كون
الواقعتين عرضيين أو طوليين، بناء على ما هو الصحيح من عدم الفرق في
تنجير العلم الاجمالي بين كون متعلقه من التدريجيات أو الدفعيات .

و ثانيا ان المكلف الذي يعلم بوقوع الحلف منه مرتين، مرة في يوم
الخميس و مرة اخرى في يوم الجمعة، ولكنه تارة لا يعلم انه تعلق بالجلوس
في يوم الخميس و بتركه في يوم الجمعة أو بالعكس، أو انه تعلق بالجلوس في
كلا اليومين أو بتركه في كليهما .

و اخرى يعلم بانه ان تعلق بالجلوس في يوم الخميس فقد تعلق بالترك
يوم الجمعة، وان كان العكس فبالعكس، فعلى الفرض الأول ليس هنا علم
اجمالي اخر وراء العلم الاجمالي في كل من اليومين بنفسه، لوضوح انه ليس
هنا علم اجمالي بالوجوب في احد اليومين و لا علم اجمالي بالحرمة في اليوم
الاخر، إذ كما يحتتمل الوجوب في احد اليومين و الحرمة في اليوم الاخر،
كذلك يحتتمل الوجوب في كلا اليومين أو الحرمة، فليس هنا علم اجمالي

بالتكليف حتى العلم الاجمالي الانتزاعي به، إذ على هذا فالمسألة لا تخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثة التي لا تشكل العلم الاجمالي في المقام، وعلى الفرض الثاني، فلا شبهة في ان هنا علماً اجمالياً آخر وراء العلم الاجمالي بالتكليف في كل يوم بنفسه ولا يكون منتزعاً من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين بل هو ناشئ من القضية الشرطية المذكورة، و هي ان الحلف ان كان متعلقاً بالجلوس يوم الخميس، كان متعلقاً بالترك يوم الجمعة وان كان العكس فبالعكس، وهذه القضية الشرطية منشأ للعلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين وبالحرمة في اليوم الاخر، وهذا الوجوب المعلوم بالاجمال في احد اليومين ليس وجوباً جديداً ولا منتزعاً، بل هو نفس الوجوب المحتمل في كل من اليومين بنفسه، غاية الامر انه متعلق لاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي في كل يوم بنفسه ومتعلق للعلم الاجمالي في احد اليومين، ومنشأ هذا العلم الاجمالي هو القضية الشرطية المذكورة وكذلك الحال في الحرمة المعلومه بالاجمال حرفاً مجرف، وهذا العلم الاجمالي منجز على اساس انه يكفي في تنجيز العلم الاجمالي امكان المخالفة القطعية العملية، وحيث انها ممكنة بلحاظ هذا العلم الاجمالي وغير ممكنة بلحاظ العلم الاجمالي في كل واقعة بنفسها، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً لها دون ذاك العلم الاجمالي، ولا يتوقف تنجيزه على ان يكون متعلقه تكليفاً جديداً بل المناط في تنجيزه امكان المخالفة القطعية العملية، و الخلاصة ان الوجوب المعلوم بالاجمال في احد هذين اليومين ليس وجوباً جديداً منتزعا من الوجوب المحتمل في كل واقعة، بل هو نفس الوجوب المحتمل في الواقعة الأولى و الوجوب المحتمل في

الواقعة الثانية، كما ان الحرمة المعلومة بالاجمال ليست حرمة جديدة منتزعة بل هي نفس الحرمة المحتملة في الواقعة الأولى، و الحرمة المحتملة في الواقعة الثانية مثلاً وجوب الجلوس يوم الخميس متعلق للاحتمال ووجوبه يوم الجمعة أيضاً متعلق للاحتمال وكذلك حرمة يوم الخميس، فانها متعلقة للاحتمال كحرمة يوم الجمعة، و الجامع بين الوجوب و الحرمة في كل من يومي الخميس و الجمعة متعلق للعلم الاجمالي، ولكن تقدم انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي، وأما الجامع بين الوجوب المحتمل في يوم الخميس والوجوب المحتمل يوم الجمعة متعلق للعلم الاجمالي، وكذلك الجامع بين الحرمة المحتملة في يوم الخميس و الحرمة المحتملة في يوم الجمعة، كما هو الحال في جميع موارد العلم الاجمالي، فإذا علمنا بنجاسة احد الانائين، فان نجاسة كل اناء بحد نفسه متعلقة للاحتمال والشك، و الجامع بين نجاسة هذا الاناء وذاك الاناء متعلق للعلم الاجمالي، وما نحن فيه كذلك، إذ ليس فيه الا وجوب واحد مردد بين وجوب الفعل يوم الخميس ووجوبه يوم الجمعة، ولهذا يكون الوجوب بالاضافة إلى كل واحد من اليومين بحده مشكوك فيه وبالاضافة إلى الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما متيقن، فإذا لا فرق بين المقام وبين سائر موارد العلم الاجمالي من هذه الناحية، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحرمة المرددة بين حرمة الفعل في يوم الخميس وحرمة في يوم الجمعة، ومنشأ هذا العلم الاجمالي هو علم المكلف بالقضية الشرطية التي تقدمت الاشارة اليها.

وعليه فحال هذا العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي بوجوب الفعل في احد اليومين، حال العلم الاجمالي بالتكليف في سائر الموارد، وليس هذا العلم

الاجمالي علماً اجمالياً انتزاعياً، بمعنى انه متعلق بتكليف انتزاعي لا واقع موضوعي له بل له واقع موضوعي متعلق بتكليف واقعي، لان منشأه هو ان المكلف كان يعلم بصدور الحلف منه يوم الخميس ولكنه لا يدري انه تعلق بالفعل أو بالترك، وفي نفس الوقت كان يعلم بصدور الحلف منه يوم الجمعة ولكنه لا يدري انه وقع على الفعل أو الترك، وعلى هذا فالمكلف يعلم اجمالاً بالوجوب أو الحرمة في كل من اليومين في نفسه، وقد مر انه لاثراً لهذا العلم الاجمالي، وأما العلم الاجمالي بوجوب الجلوس في احد اليومين والعلم الاجمالي بحرمة في اليوم الآخر، فهو علم اجمالي واقعي ثابت في افق النفس وجدانا ومتعلقه التكليف الواقعي وهو الوجوب في أحد اليومين المذكورين والحرمة في الآخر، ومن الواضح انه وجوب واقعي مجعول في الشريعة المقدسة وكذلك الحرمة .

وعلى الجملة فمناً هذين العلمين الاجماليين هو علم المكلف بصدور الحلفين منه بالنحو التالي: إذا حلف هو على الجلوس يوم الخميس، فقد حلف يوم الجمعة على تركه فيه، وان كان بالعكس فبالعكس، وهذا التردد بهذا الشكل منشأ للعلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين وبالحرمة في الاخر، فإذا كيف يمكن القول بان هذا العلم الاجمالي مجرد انتزاع من العلمين الاجماليين الأولين، وحيث انه لا اثر لهما فلا اثر له أيضاً، بل هو علم اجمالي اخر يكون متعلقه غير متعلق الأول ومنشأه غير منشأه، ولا يكون متعلقه التكليف الانتزاعي الذي لا واقع موضوعي له بل هو تكليف واقعي حقيقي كما مر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه تَنَكَّرُ قد خص هذا الاشكال فيما إذا كان تعدد الواقعة طولياً دون ما إذا كان عرضياً، ويقول بعدم تنجيز العلم الاجمالي في الأول وبتنجيزه في الثاني، رغم انه تَنَكَّرُ يقول بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات وعدم الفرق بينها وبين الدفعيات.

ومن هنا قام تَنَكَّرُ^(١) بمحاولة الفرق بين الصورة الأولى والصورة الثانية من جانب وبين العلم الاجمالي في الصورة الثانية والعلم الاجمالي في التدريجيات من جانب اخر.

أما الفرق بين الصورة الأولى والصورة الثانية، فالظاهر انه تَنَكَّرُ اراد به ان في الصورة الأولى علم المكلف بوقوع حلفين أو نذرين منه تعلق احدهما بفعل شيء والاخر بترك شيء اخر واشتبه الشيثان، فلا يدري ان الحلف تعلق بفعل هذا الشيء وترك شيء اخر أو بالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بوجوب احد الفعلين والعلم الاجمالي بحرمة الاخر، ولهذا يكون كل منهما منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، بينما المكلف في الصورة الثانية كان يعلم بصدور حلف منه يوم الخميس ولكنه لا يدري انه على فعل شيء أو تركه، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة فيه، وأيضاً كان يعلم بوقوع الحلف منه يوم الجمعة ولكنه لا يدري انه تعلق بالفعل أو بالترك، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة فيه، وأما العلم الاجمالي بوجوب الفعل في احد اليومين الطولين والعلم الاجمالي بحرمة في اليوم الاخر المردد بينهما فلا منشأ لهما، ولهذا يكونا منتزعين من

العلميين الاجماليين الواقعيين ولا واقع موضوعي لهما غيرهما، والمفروض انهما لا يكونان منجزين للتكليف في موردهما وما هو طرف لهما كما تقدم، كما أن كل منهما لا يكون منجزا للتكليف في مورد الاخر، مثلا العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في يوم الخميس لا يعقل ان يكون منجزا للتكليف في يوم الجمعة وبالعكس، ضرورة ان العلم الاجمالي انما ينجز ما هو متعلقه وطرفه لا ما هو ليس بمتعلقه وطرفه هذا.

ولكن هذا الفرق صوري ولا واقع موضوعي له.

أما انه صوري، فلان الواقع من المكلف الحلف يوم الخميس والحلف يوم الجمعة، وفي كلا اليومين لا يعلم انه تعلق بالفعل أو بالترك، وهذا هو منشأ للعلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة يوم الخميس ويوم الجمعة، فليس هنا علم اجمالي اخر بتكليف جديد هذا بحسب الصورة، وأما بحسب الواقع فلا فرق بين الصورة الأولى والثانية، فكما ان المكلف في الصورة الأولى يعلم اجمالا بأن الحلف الصادر منه اما تعلق بالفعل في هذا الواقعة أو بالترك في الواقعة الاخرى، فكذلك في الصورة الثانية كان يعلم اجمالا بان الحلف في يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان في يوم الجمعة متعلقا بالترك، وان كان العكس فبالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين والحرمة في اليوم الآخر.

والخلاصة ان هنا حلفين قد صدرا منه، احدهما يوم الخميس والاخر يوم الجمعة، ولكنه لا يدري انه في يوم الخميس تعلق بالفعل وفي يوم الجمعة تعلق بالترك أو بالعكس، ولازم ذلك هو يعلم اجمالا بانه يوم الخميس إما

تعلق بالفعل أو بترك وكذلك يوم الجمعة، هذا هو منشأ العلم الاجمالي في كل من اليومين في نفسه الذي لا اثر له، وأما منشأ العلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين والحرمة في اليوم الآخر، فهو القضية الشرطية المذكورة وهي ان الحلف في يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان في يوم الجمعة متعلقا بالترك وان كان العكس فبالعكس، وان شئت قلت ان المكلف كما كان يعلم اجمالا بانه في يوم الخميس إما متعلق بالفعل أو بالترك وكذلك في يوم الجمعة، هذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل من اليومين بحده الخاص، كذلك كان يعلم اجمالا بان الحلف في يوم الخميس ان كان متعلقا بالفعل، كان في يوم الجمعة متعلقا بالترك وبالعكس، وهذا هو منشأ العلم الاجمالي بالوجوب في احد هذين اليومين وبالحرمة في الآخر، بل لو كان هذان العلمان الاجماليان متولدين من العلمين الاجماليين الأولين فأيضاً الامر كذلك، يعني انهما علمان اجماليان واقعيان متعلقان بالتكليف الواقعي، ضرورة ان وجوب الفعل ثابت في احد اليومين لا انه مجرد وجوب انتزاعي لا واقع موضوعي له، وكذلك حرمة الفعل في اليوم الاخر، بل هو حكم واقعي متعلق للعلم الاجمالي في واقعتين طويلين.

وأما الفرق بين العلم الاجمالي في الصورة الثانية، وهي ما إذا كان تعدد الواقعة طولياً والعلم الاجمالي في التدرجيات، فقد ذكرنا انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين ان يكون متعلقه من التدرجيات أو الدفعيات، فانه كما ينجز متعلقه وما هو طرفه في الدفعيات، كذلك ينجز متعلقه وما هو طرفه في التدرجيات، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما في الصورة الثانية، فمتعلق العلم الاجمالي في كل من يومي الخميس والجمعة بحد نفسه دفعي لا تدريجي، لان متعلقة الجامع بين الوجوب والحرمة يوم الخميس والجامع بينهما يوم الجمعة و هكذا، وقد تقدم ان هذا العلم الاجمالي لا يكون منجزاً ولا اثر له، وليس متعلقه التكليف في يوم الخميس والجمعة معا، ضرورة ان متعلق العلم الاجمالي يوم الخميس هو التكليف فيه، وأما التكليف في يوم الجمعة، فهو ليس متعلقا له بل هو متعلق للعلم الاجمالي الاخر وهو العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في يومها، وعلى هذا فعدم تنجيز العلم الاجمالي التكليف المعلوم بالاجمال في كل من يوم الخميس والجمعة بحد نفسه من جهة عدم قابليته للتنجيز، وأما عدم تنجيز العلم الاجمالي بالتكليف في يوم الخميس للتكليف في يوم الجمعة من جهة انه ليس متعلقا وطرفا له، فإذن لا يقاس المقام بالعلم الاجمالي في التدريجيات هذا.

وفيه ان هذا الفرق لا يرجع إلى معنى محصل، لانه مبني على ما ذكره تتذ من انه ليس في هذه الصورة الا العلم الاجمالي بالتكليف في يوم الخميس والعلم الاجمالي بالتكليف في يوم الجمعة.

ولكن قد مر ان هنا علمين اجماليين اخرين هما العلم الاجمالي بالوجوب في احد اليومين والعلم الاجمالي بالحرمة في اليوم الاخر، وهذا العلمان الاجماليان منجزان لحرمة المخالفة القطعية العملية من جهة ان المكلف متمكن منها دون وجوب الموافقة القطعية العملية لعدم تمكن المكلف منها، وتنجيز هذين العلمين الاجماليين مبني على تنجيز العلم الاجمالي في

التدريجات، وقد تقدم ان منشأهما القضية الشرطية التي اشرنا اليها انفا.
 إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ما ذكره نذكر من الفرق
 بين الصورة الأولى والصورة الثانية لا يرجع إلى معنى معقول.
 بقي هنا امران:

الأول: ما اشرنا اليه انفا من ان التخيير بين الواقعتين أو الوقائع
 المتعددة ابتدائي لا استمراري، لان التخيير في الاستمرار يستلزم المخالفة
 القطعية العملية، ولا يمكن ان يكون مأذوناً فيها عقلاً ولا شرعاً، بمعنى ان
 العقل لا يمكن ان يرخص فيها ولا الشرع، وان كان الترخيص من الشرع
 ممكن ثبوتاً إذا كانت فيه مصلحة اهم من مفسدة المخالفة، إلا أنه بحاجة إلى
 دليل خاص وصريح فيه، وإلا فلا يمكن الالتزام به، ومن هذا القبيل التخيير
 بين الخبرين المتعارضين بناء على تمامية اخبار التخيير دلالة وسندا، فان
 مفادها حجية احدهما مشروطة بالاخذ به، فإذا اخذ المجتهد باحدهما في مقام
 عملية الاستنباط، كان الماخوذ هو الحجة في حقه دون الاخر، ولا يجوز له
 ان يرفع اليد عنه في واقعة اخرى وياخذ بالاخر، لانه بعد الاخذ بالأول غير
 مشمول لاخبار التخيير، والفرق بين هذا التخيير والتخيير في المقام، هو ان
 التخيير بين الخبرين المتعارضين، تخيير في المسألة الاصولية، بينما التخيير في
 المقام، تخيير في المسألة الفقهية.

ومن هذا القبيل أيضاً التخيير في التقليد بين المجتهدين المتساويين، فانه
 على تقدير ثبوته ابتدائي لا استمراري، هذا من ناحية.
 ومن ناحية أخرى، ان الحكمين في الواقعتين طوليين أو عرضيتين إذا

كانا متساويين، فلا شبهة في ان التخيير بينهما بدوي فلا يسوغ للمكلف الا الترك أو الفعل في كلتا الواقعتين، وأما الترك في واقعة والفعل في واقعة ثانية، فلا يجوز لاستنزاهه القطع بالمخالفة، لانه لو كان واجبا في الواقع فقد تركه ولو كان حراما فيه فقد ارتكبه، هذا كله فيما إذا كان الحكمان متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من الاخر، كما إذا فرض ان الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهمية، فعندئذ هل يجب ترجيح الوجوب على الحرمة، بمعنى تقديم الموافقة القطعية العملية على المخالفة القطعية العملية وعدم الاكتفاء بالموافقة والمخالفة الاحتماليتين أو لا، فيه قولان:

القول الأول، اختاره جماعة منهم المحقق النائيني^(١) تفتي، بتقريب ان كل حكم الزامي إذا وصل إلى المكلف يقتضي عقلا امران: الأول، لزوم امتثاله والالتيان بمتعلقه في الخارج اداء لحق المولوية وعملا بوظيفة العبودية.

الثاني، لزوم احراز امتثاله بالالتيان بمتعلقه، على اساس ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وعلى هذا فوجوب الواجب في احد اليومين كما يقتضي لزوم امتثاله والالتيان بمتعلقه، كذلك يقتضي لزوم احراز امتثاله تحصيلا للامن من العقوبة، وكذلك حرمة الحرام في اليوم الاخر المردد بين اليومين، فانها كما تقتضي لزوم امتثالها وترك متعلقهما في الخارج كذلك تقتضي احراز امتثالها، هذا من جانب، ومن جانب اخر انه لا تراحم بين الواجب والحرام في الامر الأول، لان المكلف في الواقع غير عاجز عن الالتيان

بالواجب وترك الحرام معا، وانما التزاحم بينهما في الامر الثاني وهو احراز امتثال كليهما معا، لانه عاجز عن ذلك وغير متمكن منه، فانه ان اتى بالفعل في الواقعة الأولى وبالترك في الواقعة الثانية، احتتمل امتثال كل منهما في الواقع وأما الاحراز فلا، إذ من المحتمل ان يكون الفعل في الواقعة الأولى محرما وفي الثانية واجبا، وأما إذا اتى بالفعل في كلتا الواقعتين أو بالترك فيهما، فقد علم بالمخالفة، ولهذا لا يتمكن من احراز امتثال كلا الحكمين معا، فإذا يقع التزاحم بينهما في الامر الثاني لا في الامر الأول، لان احراز امتثال الواجب مزاحم باحراز امتثال الحرام، حيث ان المكلف عاجز عن احراز امتثال كليهما معا وغير قادر على ذلك.

والخلاصة ان المكلف غير قادر على الموافقة القطعية العملية بالنسبة إلى الواجب والحرام معا في المقام، لان الموافقة القطعية للوجوب هي الاتيان بالفعل في كلتا الواقعتين الطوليتين، والموافقة القطعية للحرمة هي ترك الفعل في كليهما معا، ومن الواضح ان الجمع بينهما لا يمكن، لان في الفرض الأول وان حصل له القطع بامتثال الواجب ولكنه يستلزم القطع بارتكاب الحرام، وفي الفرض الثاني وان حصل له القطع بامتثال الحرام ولكنه يستلزم القطع بترك الواجب، فلهذا تقع المزاخمة بين الفرض الأول والفرض الثاني، فإذا لا بد من الرجوع إلى مرحجات باب التزاحم، وحيث ان الوجوب في المقام اهم من الحرمة أو محتتمل الاهمية، فلا بد من تقديم الوجوب على الحرمة، ونتيجة هذا التقديم هي وجوب الموافقة القطعية العملية للواجب في الواقعتين الطوليتين دون الحرام، ولا فرق في تقديم الاهم أو محتتمل الاهمية على غيره

بين ان يكون التزامه في مرحلة الامتثال أو في مرحلة احرازه، لان منشأ التزامه هو عدم قدرة المكلف باعتبار ان له قدرة واحدة، فان صرفها في امتثال هذا الواجب، عجز عن امتثال الاخر، وكذلك الحال إذا كان التزامه في مرحلة احراز الامتثال، فانه ان صرف قدرته في احراز امتثال الواجب في المقام، عجز عن احراز امتثال المحرام بل علم بارتكابه وبالعكس.

فالتسوية ان التزامه ان كان بين التكليفين المعلومين بالتفصيل، كان لا محالة في مرحلة الامتثال، وان كان بين التكليفين المعلومين بالاجمال، كان لا محالة في مرحلة احرازه.

القول الثاني: وهو عدم ترجيح الموافقة القطعية العملية للاهم أو محتمل الاهمية على المخالفة القطعية العملية للمهم، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ^(١) تذكّر ويمكن تقريب هذا القول باحد تقريبين:

التقريب الأول، ما افاده السيد الاستاذ تذكّر من ان المزاخمة بين الحكمين في مرحلة الامتثال انما هي ناشئة عن عدم قدرة المكلف على الجمع بين متعلقيهما في هذه المرحلة خارجا، وحينئذ فان كان الحكمان متساويين، فالساقط هو اطلاق كليهما بناء على القول بالترتيب، بمعنى تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، وان كان احدهما اهم من الاخر أو محتمل الاهمية، كان الساقط هو اطلاق الآخر يقينا وتقييده بعدم الاشتغال بالاهم أو محتمل الاهمية، فإذن لا بد من التمسك باطلاق الاهم أو محتمل الاهمية والالتيان به، هذا إذا كان لكل من الحكمين اطلاق، اما إذا لم يكن اطلاق

لشيء منهما، فالتزاحم بينهما عندئذ منوط باحراز الملاك في كليهما معا، فان احرز الملاك فيهما، فان كان ملاك احدهما اهم من ملاك الآخر أو محتمل الاهمية، تعين الاخذ به والا فوظيفته التخيير بينهما.

وهذا البيان لا ينطبق على المقام، إذ لا تزاحم بين متعلقى التكليف واقعا وحقيقة، لان المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معا في المقام، ولكنه لا يتمكن من احراز امتثال كليهما كذلك لانه خارج عن قدرته، وعلى هذا فالحكمان باقيان على اطلاقهما قي صورة التساوي وفي صورة كون احدهما اهم من الآخر أو محتمل الاهمية، إذ لا موجب لتقييد اطلاق كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر أو تقييد اطلاق المهم بعدم الاشتغال بالاهم، لان الموجب لذلك عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما واقعا بان يكون له قدرة واحدة، فان صرفها في الاتيان باحدهما عجز عن الاتيان بالآخر واقعا، والمفروض في المقام انه قادر في الواقع على امتثال كليهما معاً.

والخلاصة ان المكلف إذا علم اجمالا بوجود الفعل في احد اليومين الخميس أو الجمعة و مجرمته في اليوم الآخر، فلا يدخل الحكمان في باب التعارض لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل ولا في باب التزاحم، لتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين معا في الواقع، غاية الامر انه من جهة اشتباه احدهما بالآخر في الخارج لا يتمكن من احرازه، وفي مثل ذلك لا يرجع إلى مرحجات باب التزاحم، هذا اضافة إلى ان تقديم احراز امتثال الاهم أو محتمل الاهمية على احراز امتثال غيره، انما هو فيما إذا لم يكن احراز امتثاله والقطع بموافقته مساوقاً للقطع بمخالفة التكليف الآخر، فإذا فرض ان

الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهمية، فاحراز امتثاله يستلزم القطع بمخالفة الحرام وبالعكس، فلذلك لا يمكن الترجيح هذا.

والجواب ان العقل كما يحكم بتقديم امتثال الاهم على امتثال المهم أو محتمل الاهمية، كذلك يحكم بتقديم احراز امتثال الاهم أو محتمل الاهمية على المهم، إذ في الواقع وان كان امتثال كليهما ممكنا ولا تضاد بينهما فيه، ولكن المكلف لا يتمكن من احراز امتثال كليهما معا، فيدور الامر حينئذ بين احراز امتثال الاهم واحراز امتثال المهم، وفي مثل ذلك لا محالة يحكم العقل بتقديم الأول على الثاني، بيان ذلك ان التزاحم إذا كان بين التكليفين المعلومين بالتفصيل، فان كان احدهما اهم من الاخر أو محتمل الاهمية، حكم العقل بتقديمه عليه، على اساس تقييد كل تكليف لبا بعدم الاشتغال بضده الواجب لا يقل عنه في الاهمية، فان كان التكليف اهم من ضده الواجب أو محتمل الاهمية، تعين تقييد اطلاق ضده الواجب بعدم الاشتغال به دون العكس بناء على القول بالترتب كما هو الصحيح، ونكتة هذا التقييد والتقديم، هي ان ملاكه اهم من ملاك الاخر أو محتمل الاهمية، وحيث ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه، والا فالحكم بدون الملاك مجرد اعتبار لا قيمة له فلا بد من تقديمه عليه، وهذا الملاك وان كان غير موجود في المقام، باعتبار انه لا تنافي بينهما في الواقع، الا ان هنا ملاكاً آخر وهو حكم العقل بتقديم امتثال الاهم أو محتمل الاهمية على المهم، ولا فرق في حكمه بالتقديم بين ان يكون ذلك في مرحلة الامتثال أو في مرحلة احرازه، لان ملاك هذا الحكم العقلي هو ان على العبد ان يتحرك على طبق ما هو الاهم وأولى عند المولى من الاغراض

التشريعية والملاكات الواقعية، فإذن لا فرق من هذه الناحية بين ان يكون التزاحم في موارد العلم التفصيلي أو في موارد العلم الاجمالي، غاية الامر يكون التزاحم على الأول في مرحلة الامتثال وعلى الثاني في مرحلة الاحراز، فإذا علمنا بان الوجوب في احد اليومين اهم حقيقة وروحا من الحرمة في اليوم الاخر، ولا يمكن احراز امتثاله الا بارتكاب الحرام أيضاً، ففي مثل ذلك يحكم العقل باحراز امتثال الواجب الاهم وان ادى إلى ارتكاب الحرام، لان الموافقة القطعية بنظر العقل اهم من المخالفة القطعية، فإذا وقع التزاحم بينهما، يحكم العقل بتقديم الأولى على الثانية، لان حكم العقل بذلك انما هو بملاك الحفاظ على الملاكات الواقعية، فإذا وقع التزاحم بينهما، يحكم العقل بتقديم الاهم أو محتمل الاهمية على المهم، ولا فرق بين أن يكون ذلك في مرحلة الامتثال أو في مرحلة احرازه .

وعلى الجملة فلا فرق بين ان يكون التزاحم بين التكليفين المعلومين بالتفصيل أو بين التكليفين المعلومين بالاجمال، غاية الامر ان التزاحم في الفرض الأول في مرحلة الامتثال وفي الفرض الثاني في مرحلة احرازه، وحينئذ فإذا كان احدهما اهم من الاخر، فعلى الأول التزاحم بين الاهم والمهم، وعلى الثاني التزاحم بين احراز امتثال الاهم واحراز امتثال المهم، ولا فرق في حكم العقل بالتقديم بين الفرض الأول والثاني، لان اهمية التكليف المعلوم بالاجمال في حكم العقل كاهمية التكليف المعلوم بالتفصيل، فكما ان العقل يحكم بتقديم امتثاله على امتثال المهم، فكذلك يحكم بتقديم احراز امتثال الأهم على احراز امتثال المهم، فما ذكره السيد الاستاذتتت من ان

العقل لا يحكم بالترجيح والتقديم للأهم أو محتمل الأهمية على الآخر إذا كان في مرحلة الاحراز لا في مرحلة الامتثال، لا يمكن المساعدة عليه.

التقريب الثاني: مبني على القول بان تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحو العلة التامة وبالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء، والتعليق بمعنى انه مؤثر ومنجز لوجوب الموافقة القطعية العملية إذا لم يكن هناك مانع عنه، وعلى هذا فكل من العلمين الاجماليين المتعلقين بالوجوب والحرمة في واقعتين طوليتين، حيث انه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، فبطبيعة الحال تكون حرمة المخالفة القطعية العملية منجزة، إذ لا يتصور مانع عن تنجيزها والا لزم خلف فرض ان العلم الاجمالي علة تامة له، ومن الواضح ان تنجزها مانع عن تأثير العلم الاجمالي وتنجزه لوجوب الموافقة القطعية العملية، باعتبار ان تأثيره في وجوبها معلق على عدم وجود المانع عنه، والمفروض ان تنجزها مانع بقانون ان كلما وقع التزاحم بين مقتضى تنجيزي ومقتضى تعليقي، كان الأول مانعاً عن الثاني ورافعاً له، على اساس ان المعلق يرتفع بارتفاع المعلق عليه، وعلى هذا فلا يمكن تقديم الموافقة القطعية العملية للعلم الاجمالي بالاهم على المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بالمهم، لفرض ان الأولى معلقة على عدم وجود الثانية ومتفرعة عليه، ومع وجودها فلا وجود للأولى حتى تتقدم عليها، فإذا نال من ترك المخالفة القطعية العملية لكلا العلمين الاجماليين والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية هذا.

والجواب أولاً، ان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية كما سوف نشير إليه في مبحث العلم الاجمالي.

وثانياً، ان اقتضاء العلم الاجمالي لتنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية معلق على عدم وجود الاصل المؤمن في اطرافه، فان كان فهو مانع، وان لم يكن فهو علة تامة له، وعلى هذا فكل من العلمين الاجماليين يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية معلقا على عدم وجود الاصل المؤمن في اطرافها، وحيث انه لا يجري لا في الواقعة الأولى ولا في الواقعة الثانية، لما تقدم من ان اصالة البراءة لا تجري لا عن وجوب المحتمل ولا عن الحرمة المحتملة في كل واقعة لعدم ترتب اثر عليها، كما انها لا تجري عن الوجوب المحتمل في كل من الواقعة الأولى والثانية، وكذلك الحال في الحرمة المحتملة في كل منهما، لاستلزام ذلك المخالفة القطعية العملية، فإذا سقط الاصل المؤمن فالعلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، ومن الواضح ان اقتضاء العلم الاجمالي بالوجوب في الواقعة الأولى أو الثانية للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، لا يكون معلقا على عدم اقتضاء العلم الاجمالي بالحرمة في احدهما التنجيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، لان كل علم اجمالي سواء اكان في التدرجيات أو الدفعيات يقتضي تنجيز متعلقه وما هو طرف له بالنسبة إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، ولكن قد يكون اقتضائه التنجيز لوجوب الموافقة القطعية العملية مزاحم لاقتضاء العلم الاجمالي الاخر التنجيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، وفي المقام اقتضاء كل من العلمين الاجماليين

بالوجوب في احد اليومين و بالحرمة في اليوم الاخر، يقتضي التنجيز لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة، غاية الامر يكون اقتضائه لحرمة المخالفة بنحو العلة التامة ولوجوب الموافقة بنحو التعليق اي معلق على عدم جريان الاصل المؤمن في اطرافه، و المفروض في المقام عدم جريان هذا الاصل في كل من الطرفين، فإذن يكون اقتضائه لوجوب الموافقة بنحو العلة التامة كإقتضائه لحرمة المخالفة، و عليه فتقع المزاخمة بين المقتضيين التامين، وحينئذ فيحكم العقل بتقديم وجوب الموافقة القطعية العملية للعلم الاجمالي بالوجوب على حرمة المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي بالحرمة، على اساس ان الوجوب اهم من الحرمة أو محتمل الاهمية، وقد مر انه لافرق في حكم العقل بتقديم الاهم أو محتمل الاهمية على المهم بين ان يكون التزاحم في مرحلة الامتثال أو في مرحلة احرازه، و قد تقدم ان ملاك هذا الحكم العقلي هو تقديم ما هو الاهم أو محتمل الاهمية على المهم من الملاكات الواقعية، التي اهتم الشارع بالحفاظ عليها .

فالتيجة ان ما اختاره المحقق النائيني تت من ان احد الحكمين المعلومين بالاجمال في الواقعتين الطوليتين إذا كان اهم من الاخر أو محتمل الاهمية، حكم العقل بتقديم الاهم وهو وجوب موافقته القطعية على المهم وهو حرمة مخالفة الاخر، لان المكلف لو فعل ذلك فقد أمن من العقوبة و الادانة، و أما لو اكتفى بالموافقة الاحتمالية فلم يجرز الامن منها، إذ يحتمل انه ترك وظيفته وهي الموافقة القطعية العملية للاهم هو الصحيح .

الامر الثاني: ذكر شيخنا الانصاري^(١) تَكْتُلُ مسألة دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما إذا دار الامر بين شرطية شيء لواجب أو مانعيته عنه، و اختار تَكْتُلُ فيه التخيير كما هو الحال في دوران الامر بين المحذورين في واقعة واحدة، فإذاً يكون المكلف مخيراً بين الاتيان به و بين تركه هذا .

والصحيح ان ما افاده تَكْتُلُ من دوران الامر بين شرطية شيء لواجب وما نعيته عنه، لا يكون من صغريات كبرى مسألة دوران الامر بين المحذورين، وذلك للفرق بينه وبين دوران الامر بين الواجب والحرام في واقعة واحدة، وهو ان العلم الاحمالي لا يكون منجزاً فيه لا وجوب الموافقة القطعية العملية ولا حرمة المخالفة القطعية العملية، على اساس ان المكلف غير متمكن لامن الأولى ولا من الثانية، نعم إذا كانت الواقعة متعددة، كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال في احدى الواقعتين بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة العملية كما تقدم، وأما المقام فهو غير داخل في هذه المسألة بل من صغريات مسألة دوران الامر بين المتباينين، هما العلم الاجمالي بوجوب الصلاة اما مقيدة بوجود هذا الشيء إذا كان شرطاً لها في الواقع أو مقيدة بعدمه إذا كان مانعاً عنها كذلك، لان الامر الضمني ليس بامر شرعي مجعول في الشريعة المقدسة بل هو امر لا وجود له الا بتحليل من العقل، وعلى تقدير تسليم انه امر شرعي، الا انه لا وجود له الا بوجود امر مستقر متعلق بالصلاة، فإذاً بطبيعة الحال يرجع الشك في

شرطية شيء للصلاة أو مانعته عنها إلى الشك في ان الصلاة مقيدة بوجوده على تقدير كونه شرطاً لها أو مقيدة بعدمه على تقدير كونه مانعاً عنها، فإذا علم المكلف اجمالاً بان الواجب عليه احدى هاتين الصلاتين، وهذا العلم الاجمالي منجز للمعلوم بالاجمال بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية العملية وحرمة المخالفة القطعية العملية لتمكن المكلف من كليهما معاً، فإذا لا يمكن ان يكون المقام داخلاً في كبرى مسألة دوران الامر بين المحذورين، فما ذكره شيخنا الانصاري رحمته لا يمكن المساعدة عليه .

نعم إذا اتفق ذلك في ضيق الوقت بحيث لا يسع الوقت الا لصلاة واحدة إما مقيدة بوجود هذا الشيء المشكوك كونه شرطاً أو مانعاً أو بعدمه، ولا يقدر على الاحتياط و الجمع بين كلتا الصلاتين، فيدخل المقام حينئذ في مسألة دوران الامر بين المحذورين، و حيث ان المكلف عندئذ لا يتمكن لا من الموافقة القطعية و لامن المخالفة القطعية، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، و لكن وقوع هذا الفرض في الخارج نادر سواء اكان في الشبهات الحكمية ام في الشبهات الموضوعية .

ومن هذا القبيل ما إذا دار الامر بين القصر و التمام في مسألة، فانه ان كان في سعة الوقت، كان العلم الاجمالي منجزاً و مقتضاه وجوب الاحتياط، و ان كان ذلك في ضيق الوقت بحيث لا يسع الوقت اكثر من الصلاة ركعتين، كان من دوران الامر بين المحذورين فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لعدم تمكن المكلف من الاحتياط، فإذا وظيفة المكلف التخيير، و دعوى ان لهذا العلم الاجمالي اثرأ بالنسبة إلى وجوب القضاء خارج الوقت، فان المكلف

يعلم اجمالاً اما بوجوب احدها اداءً أو وجوب الاخرى قضاءً و هذا العلم الاجمالي منجز، لان المكلف متمكن من الاحتياط .

مدفوعة بان وجوب القضاء ليس في عرض وجوب الاداء بل هو في طوله، لانه متوقف على فوت الواجب المنجز في الوقت، و المفروض ان الواجب المحتمل في الوقت غير منجز، لان العلم الاجمالي بوجوب احدها غير مؤثر في الوقت كما مر، فإذن ليس هنا علم اجمالي بوجوب الاداء في الوقت أو القضاء خارج الوقت .

وقد يكون هذا الشك في اثناء الصلاة، كما إذا شك المصلي بعد النهوض من الجلوس إلى القيام في انه اتى بالسجدة الثانية أو لا، فان كان هذا الشك بعد الدخول في القيام، فالمرجع قاعدة التجاوز و مقتضاها ان المكلف اتى بها، وحينئذ لو رجع واتى بها، كانت زيادة عمدية في الصلاة و مبطله لها، وأما إذا كان هذا الشك قبل الدخول في القيام فلا تجري، لان المعتبر في جريانها الدخول في الجزء الاخر المترتب على الجزء المشكوك شرعاً، ولا يكفي في جريانها الدخول في مقدماته، وعلى هذا فلا يكفي في جريان قاعدة التجاوز الدخول في النهوض، لانه مقدمة للجزء وهو القيام وليس بجزء، فوظيفته حينئذ الاتيان بها، فإذا لم يات بها عامدا ملتفتا، بطلت صلاته بنقصان سجدة فيها .

ولكن هذا الفرض لا يرتبط بموارد دوران الامر بين المحذورين، لان المكلف متمكن فيه من الموافقة و المخالفة القطعية العملية معاً، غاية الامر إذا فرض ان المكلف من جهة الجهل بالمسألة لا يتمكن من اتمام هذه الصلاة

صحيحة، لانه لا يدري في هذه الحالة ما هو وظيفته، هل الاتيان بالسجدة أو لا، فيجوز له قطع هذه الصلاة والاتيان بها من جديد، إذ لا دليل على حرمة قطع الصلاة، وعلى تقدير تسليم ان قطعها حرام، فالقدر المتيقن غير هذا الفرض .

نتائج بحوث دوران الأمر بين المحذورين

عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان العلم الاجمالي في مسألة دوران الامر بين المحذورين في واقعة واحدة لا يكون منجزا الا لوجوب الموافقة القطعية العملية ولا محرمة المخالفة القطعية العملية ولا لوجوب الموافقة الاحتمالية، أما بالنسبة إلى الأوليين فلعدم تمكن المكلف منهما، وأما بالنسبة إلى الاخيرة فهي ضرورية، لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل.

النقطة الثانية: ان احتمال الوجوب أو الحرمة منجز في نفسه، بناء على ان الاصل الأولي في الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، وعندئذ فيقع التزاحم بينهما في الاقتضاء والتاثير، وأما بناء على ان الاصل الأولي فيها قاعدة القبح، فهل تجري القاعدة في المقام أو اصالة البراءة الشرعية، فيه أقوال:

القول الأول، ما اختاره المحقق العراقي تتأ من عدم جريان القاعدة في المقام ولا اصالة البراءة الشرعية، ولكن تقدم نقد هذا القول.

القول الثاني، عدم جريان اصالة البراءة الشرعية، واختار هذا القول

المحقق النائيني تَتَذَرُّ، وقد حاول لاثبات هذا القول بعدة محاولات جميعها غير تامة.

القول الثالث، ان ادلة البراءة الشرعية لاتشمل المقام، وقد اختار هذا القول بعض المحققين تَتَذَرُّ، بدعوى ان المنساق منها انها في مقام علاج مولوي لحالات التزاحم بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيضية، ولا تشمل علاج التزاحم بين الغرضين اللزومين في المقام، وقد مر نقده فراجع .

النقطة الثالثة : ما ذكره بعض المحققين تَتَذَرُّ أيضاً من ان روايات البراءة لاتشمل المقام في نفسها بقطع النظر عن ان المنساق منها انها في مقام علاج حالات التزاحم، أما روايات الحل فللقطع بعدم الحلية في المقام، وأما حديث الرفع، فالظاهر من الموصول فيه واقع الحكم المجهول، فانه مرفوع ظاهراً، والرفع لا يعقل الا في مورد يعقل فيه الوضع، وفي المقام حيث انه لا يعقل الوضع الظاهري وهو ايجاب الاحتياط، فلا يعقل الرفع أيضاً، هذا ولكن تقدم المناقشة فيه .

النقطة الرابعة : ذكر السيد الاستاذ تَتَذَرُّ انه لا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة الشرعية، بتقريب ان وضع الالزام بالفعل والترك معا في المقام غير ممكن، ولكن لا مانع من وضع الالزام بكل واحد منهما بخصوصه، هذا ولكن تقدم ان ادلة البراءة الشرعية لاتشمل المقام كذلك أيضاً .

النقطة الخامسة : ان الاصول المؤمنة تركز على ركيزتين :

الركيزة الأولى، ان يكون الشك في الحكم الالزامي، شريطة ان يكون بدويا لامقرونا بالعلم الاجمالي وبعد الفحص لاقبله .

الركيزة الثانية، ان يكون الشك في التكليف مساوفاً لتنجزه على تقدير ثبوته واحتمال العقاب على مخالفته لولم يكن اصل مومن في البين، وأما إذا فرض ان احتمال التكليف في مورد لا يكون مساوفاً لتنجزه وان لم يكن اصل مومن في البين، فلا يكون مضمولاً لدالة الاصول العملية المومنة وما نحن فيه من هذا القبيل، فان في مسألة دوران الامر بين المحذورين، لا يمكن ان يكون كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة منجزاً، فإذا ركيزة الثانية للاصول المومنة غير متوفرة فيها .

النقطة السادسة: ان استصحاب عدم التكليف هل يجري في المقام أو لا، والجواب انه لا يجري بنفس الملاك الذي ذكرناه في وجه عدم جريان الاصول المومنة فيه خلافاً للسيد الاستاذ تت، حيث انه بنى على الجريان في المقام كسائر الاصول المؤمنة، ثم ان عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس من جهة ما ذكره المحقق النائيني تت، من ان حال الاستصحاب حال الامارات، فكما ان الامارات لا تجري في اطراف العلم الاجمالي وان لم يلزم من جريانها المخالفة القطعية العملية فكذلك الاستصحاب، وذلك لانا لوسلمنا ان المجمعول في باب الاستصحاب هو الطريقية والعلم التعبدي فمع ذلك ليس حاله كحال الامارات .

النقطة السابعة: ان القول بالتخيير الشرعي في مسألة دوران الامر بين المحذورين لا اساس له اصلاً، كما ان القول بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب من باب ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة لا اصل له .

النقطة الثامنة : إذا كان احد الاحتمالين في المسألة اقوى من الاحتمال

الاخر، كما إذا فرض ان احتمال الوجوب اقوى من احتمال الحرمة، فهل هذه الاقوائية موثرة في المقام، والجواب انه لا اثر لها لاعلى القول بجريان الاصول المؤمنه فيه ولا على القول بعدم جريانها على تفصيل تقدم .

النقطة التاسعة : ان المقام غير داخل في كبرى باب التزاحم حتى يمكن تطبيق مرجاته فيه، كما انه غير داخل في كبرى مسالة التعيين والتخير.

النقطة العاشرة : إذا كان احد المحتملين في المقام أو كلاهما تعديا، كان المكلف متمكنا من المخالفة القطعية العملية، وعليه فلا مانع من ان يكون العلم الاجمالي في المقام منجزا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية ولا مانع من ذلك، وهذا من باب التوسط في التنجيز، وهو مبني على مذهب من يرى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية ومقتضي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، وأما على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى كليهما معا، فلا يتصور التوسط في التنجيز والتبعيض فيه، وحينئذ فلا بد من التصرف في متعلق العلم الاجمالي وهو التكليف .

النقطة الحادية عشر : ان التوسط في التكليف لا يعقل فيما إذا كان احدهما تعديا، هذا مضافا إلى انه في نفسه لا يرجع إلى معنى محصل، هذا من جانب، ومن جانب آخر ان التوسط في التكليف مبني على ان يكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز مطلقاً، ولكن هذا المبني غير صحيح، والصحيح ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية .

النقطة الثانية عشر : إذا كان احتمال الوجوب القربي مساويا لاحتمال الحرمة بدون ان تكون له مزية عليه، فلا يمكن الاتيان بالفعل بقصد القرية، لانه يتوقف على كون الفعل في نفسه راجحا على الترك حتى يكون قابلا للتقرب، وأما إذا فرض انه مساو له فلا يمكن التقرب به، لان عبادة الشيء متقومة برحمانه ومحبوبيته للمولى والا فلا يمكن ان يكون عبادة، وما اجيب عن هذه النقطة لا يعالج المشكلة كما تقدم.

النقطة الثالثة عشر : إذا فرض ان لاحتمال الوجوب القربي مزية على احتمال الحرمة، فعندئذ لا مانع من الاتيان بالفعل بقصد القرية، لانه راجح عن تركه وهو يكفي في عباديته.

النقطة الرابعة عشر : ان الاضطرار في المقام حيث انه إلى احد الطرفين لا بعينه، فلا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، و أما الترخيص من ناحية الاضطرار، فهل هو ترخيص تخيري أو تعيني، و الجواب انه في المقام تعيني.

النقطة الخامسة عشر : ان تعدد الواقعة إذا كان عرضيا، كما إذا علم اجمالا بان الجلوس في الدار إما واجب أو حرام، وكذلك علم بان الجلوس في المسجد إما واجب أو حرام، ففي مثل ذلك وان كان لا اثر للعلم الاجمالي في كل واقعة بنفسها الا ان هنا علمين اجمالين اخرين، هما العلم الاجمالي بوجوب الجلوس أما في الواقعة الأولى أو الثانية، والاخر العلم الاجمالي بحرمة الجلوس في احدهما، وهذا العلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية لعدم التمكن

منها.

النقطة السادسة عشر : ان تعدد الواقعة إذا كان طوليا، فالعلم الاجمالي في كل واقعة بنفسها لا اثر له كما مر، وأما العلم الاجمالي بين الواقعتين الطولين، فيكون منجزا بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية لتمكن المكلف منها دون الموافقة القطعية العملية، لانها تتوقف على ارتكاب المخالفة القطعية العملية.

النقطة السابعة عشر : ان ما ذكره المحقق الاصفهاني تتد من ان تعدد الواقعة إذا كان طوليا، فليس هنا الا تكليفين في واقعتين طوليين، احدهما التكليف في يوم الخميس والآخر في يوم الجمعة، والعلم الاجمالي به في كل من السومين في نفسه لا يكون منجزا، وأما العلمان الاجماليان التدريجيان المنتزعان من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين، فليسا علما بالتكليف الجديد حتى يكونا منجزين، لا يرجع إلى معنى محصل، إذ لا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون متعلقا بتكليف جديد، لان المعتبر فيه امكان المخالفة القطعية العملية وهي ممكنة بلحاظ العلم الاجمالي في الواقعتين التدريجيتين وغير ممكنة بلحاظ العلم الاجمالي في كل واقعة في نفسها.

النقطة الثامنة عشر : ما ذكره تتد من الفرق بين الصورة الأولى وهي ما إذا كان تعدد الواقعة عرضيا والصورة الثانية وهي ما إذا كان تعدده طوليا، غير تام.

النقطة التاسعة عشر : ان التخيير بين الواقعتين بدوي لا استمراري.

النقطة العشرون: إذا كان احد الاحتمالين اهم من الاحتمال الآخر،

فالظاهر تقديم احراز امتثال الأهم على احراز امتثال المهم، فان التزاحم قد يكون في مرحلة الامتثال وقد يكون في مرحلة احرازه، والعقل كما يحكم بتقديم امتثال الأهم على المهم في المرحلة الأولى، كذلك يحكم بتقديم احراز امتثال الأهم على المهم.

النقطة الحادية والعشرون: ان دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية لا يتصور الا في حالات خاصة باسباب خاصة.

مبحث الشك في المكلف به

يقع الكلام فيه في عدة جهات :

الجهة الأولى : في حقيقة العلم الاجمالي.

الجهة الثانية : في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة

القطعية العملية.

الجهة الثالثة : في منجزيته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية.

أما الكلام في الجهة الأولى : فقد فسر حقيقة العلم الاجمالي بعدة

تفسيرات:

التفسير الأول : ما يظهر من المحقق الخراساني^(١) تَدُُّّ في بحث الواجب

التخييري من انه متعلق بالفرد المردد حيث انه قال هناك، ان الوجوب في

الواجب التخييري متعلق بالفرد المردد ولا مانع من ذلك، لانه امر اعتباري

فلا باس بتعلقه بالفرد المردد، بل لا مانع من تعلق الصفة الحقيقية به كالعلم

الاجمالي، فالنتيجة انه تَدُُّّ قد بنى على ان حقيقة العلم الاجمالي متقومة بتعلقه

بالفرد المردد، بينما حقيقة العلم التفصيلي متقومة بتعلقه بالفرد المعين المحدد

هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع أما أولاً، فلان ثبوت الفرد المردد في

الخارج والذهن مستحيل، لان الوجود سواء اكان في الذهن ام في الخارج مساوق للتشخص والتعين فيه، ولا يعقل ان يكون مرددا بين وجود و وجود الاخر، ضرورة ان الوجود عين التعين والتشخص فيه، فيستحيل التردد فيه، لان معنى التردد هو انه غير موجود وهذا خلف، فالنتيجة ان الفرد المردد يستحيل ثبوته في الخارج وجودا وهوية، وعلى هذا فان اراد بالفرد المردد الذي هو متعلق العلم الاجمالي المعلوم بالذات، وهو الصورة العلمية القائمة بالنفس التي هي عين العلم، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كالايجاد والوجود، فيرد عليه انه عين التعين والتشخص في عالم الذهن ولا يتصور التردد فيه، كيف فان التردد فيه مساوق للتردد في العلم، لانه عين المعلوم بالذات.

وان اراد بالفرد المردد المعلوم بالعرض وانه مردد في الخارج، فيرد عليه ما عرفت من ان الفرد المردد لا يتصور في الذهن ولا في الخارج، فإذن لا يمكن ان يكون متعلق العلم الاجمالي الفرد المردد لا في الذهن ولا في الخارج، وكذلك لا يعقل ان يكون متعلق الوجوب التخييري الفرد المردد، فان الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا انه لا ثبوت للفرد المردد لا في الذهن ولا في الخارج حتى يمكن تعلق الوجوب به.

وعلى هذا فلا بد ان يكون مراده تَنَبُّهُ من الفرد المردد، المردد المفهومي يعني عنوان احدهما أو احدها لا المصداقي لانه غير معقول.

فالنتيجة ان ماهو ظاهر كلامه تَنَبُّهُ في مبحث الواجب التخييري لا يمكن الاخذ به لا فيه ولا في العلم الاجمالي، فإذن هذا التفسير بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل.

وثانياً، ان لازم ذلك ان يكون متعلق العلم الاجمالي كل من الفردين بجمده الفردي، وهذا خلاف الوجدان والضرورة، بدهامة ان كل انسان إذا راجع وجدانه يرى ان متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها لا الفرد بجمده الفردي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يمكن ان يكون مراده تَدْتُّ من الفرد المردد، الفرد المردد بين فردين في الخارج وهذا امر معقول، لان الذي لا يعقل هو تردد وجوده الواقعي في الخارج، وأما تردد وجوده فيه بين وجودين أو أكثر عندنا لا في الواقع فهو امر معقول، وعلى هذا فيكون مراده تَدْتُّ هو ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بجمده الفردي في الواقع ولكنه مردد عندنا بين فردين أو افراد، يعني انه مبهم وغير متعين عند العالم به في مقابل العلم التفصيلي، فان متعلقه الفرد بجمده الفردي المتعين عند العالم، فإذا لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المتعلق، لانه في كليهما الفرد بجمده الفردي في الواقع، ولكنه متعين في العلم التفصيلي ومبهم في العلم الاجمالي ومردد بين هذا الفرد أو ذاك الفرد وسوف تاتي الاشارة اليه بشكل موسع.

التفسير الثاني : ما اختاره مدرسة المحقق النائيني^(١) تَدْتُّ منهم السيد الاستاذ^(٢) تَدْتُّ، من ان العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، وأما خصوصية الفرد فهي خارجة عن متعلقه، ولهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبة إلى الجامع الانتزاعي المعلوم بالذات علم تفصيلي، لان

١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢ - ٥٠.

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥١.

الجامع متعين مجده في عالم الذهن، والعلم المتعلق به علم تفصيلي لا اجمالي، وأما اتصافه بالاجمال، فهو من ناحية اخرى وهي ناحية تطبيقه على المعلوم بالعرض، فانه مردد بين فردين أو افراد في الخارج، فما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك والجهل، لان متعلق العلم المعلوم بالذات ومتعلق الشك المعلوم بالعرض، فإذا علم المكلف اجمالا بوجود احدى الصلاتين في يوم الجمعة، كان متعلق العلم وجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما المعلوم بالذات، وأما متعلق الشك فهو المعلوم بالعرض المردد بين وجوب صلاة الجمعة خاصة ووجوب صلاه الظهر كذلك، فمتعلق العلم وجوب الجامع، ومتعلق الشك وجوب الفرد مجده الفردي، وإذا علم بنجاسة احد الانائين، كان متعلق العلم نجاسة الجامع بينهما وهو عنوان احدهما الذي هو معلوم بالذات، ومتعلق الشك نجاسة خصوص هذا الاناء وذاك الاناء، ومن هنا يكون العلم بالنسبة إلى الجامع مجده الجامعي تفصيلي ولا يشوبه الاجمال والابهام، لان الاجمال والابهام انما يشوبه في مرحلة تطبيقه على المعلوم بالعرض، واطلاق العلم الاجمالي عليه انما هو بلحاظ تطبيق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض في الخارج فانه مبهم.

ومن هنا يظهر ان العلم الاجمالي يشترك مع العلم التفصيلي في نقطة ويختلف معه في نقطة اخرى، أما نقطة الاشتراك، فلان العلم الاجمالي بالنسبة إلى متعلقه وهو الجامع الانتزاعي كالعلم التفصيلي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية اي المعلوم بالذات، لانه في كليهما صورة علمية قائمة بالنفس وموجودة فيها والوجود عين التشخيص والتعين، ولهذا يكون العلم الاجمالي

بالنسبة إلى المعلوم بالذات علم تفصيلي.

وأما نقطة الاختلاف، فلان المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي، حيث انه مررد بين فردين أو افراد في الخارج، فيكون مبهما ومجملا في مرحلة التطبيق الخارجي، بينما المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي، حيث انه متعين فلا ابهام فيه في هذه المرحلة أيضاً.

والخلاصة ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو في مرحلة التطبيق، فان الاجمال والابهام في العلم الاجمالي انما هو في هذه المرحلة، بينما لا يكون في العلم التفصيلي ابهام واجمال في هذه المرحلة، هذا هو الظاهر من المحقق النائيني تت، وأما السيد الاستاذ تت، فقد ذكر ان المعلوم بالاجمال هو المعلوم بالذات والاجمال والابهام فيه ولكن لا واقع موضوعي له في الخارج حتى ينطبق عليه، فإذا علم بنجاسة احد الانائين، فالمعلوم بالاجمال هو نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما، وأما نجاسة هذا الاناء بالخصوص أو ذاك الاناء كذلك، فهي ليست معلومة بالاجمال بل هي مشكوكة، ونجاسة الجامع المعلومة بالاجمال لا تنطبق على نجاسة خصوص هذا الاناء أو ذاك، والا لأتقلب العلم الاجمالي علماً تفصيلياً، إذ معنى ذلك هو نجاسة هذا الاناء مصداق للمعلوم بالذات بتمام خصوصياتها وهو كما ترى.

فالتنتيجة انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي لكي ينطبق عليه، والا لزم خلف فرض كونه علماً اجمالياً بل هو علم تفصيلي، لأن للمعلوم بالذات فيه واقعاً موضوعياً ينطبق عليه، وقد برهن ذلك

بأمرين:

الأول: ما ذكره تتُّ من أنه لو كان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع موضوعي منطبق عليه، فما يقول في موارد العلم الاجمالي التي ليس فيها واقع معين حتى في علم الله تعالى، كما إذا علم بنجاسة أحد الانائين بملاقة الدم وكان في الواقع كلا الانائين نجس بملاقاته، ففي مثل ذلك لا يتصور ان يكون للمعلوم بالاجمال معين في الواقع، ضرورة انه لا يمكن ان تكون نجاسة هذا الاناء خاصة مصداقاً للمعلوم بالاجمال أو نجاسة ذاك الاناء كذلك، لأن نسبته إلى نجاسة كل منهما على حد سواء، وفي مثل هذا لا يتصور ان يكون للمعلوم بالاجمال واقع موضوعي وان قلنا بذلك فيما إذا كان أحدهما ملاقياً للدم في الواقع دون الآخر، إذ في مثل ذلك يمكن القول بانطباق المعلوم بالاجمال على خصوص الاناء الملاقي له، وأما في مثل المثال المذكور فلا يتصور ذلك.

والخلاصة ان وعاء المعلوم بالاجمال انما هو عالم الذهن ولا يمكن ان يتعدى عن أفق الذهن إلى الواقع الخارجي، إذ لو كان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي منطبقاً على الواقع المعين في الخارج، فمعنى ذلك انحصار العلم بالعلم التفصيلي وعدم وجود العلم الاجمالي وهذا كما ترى، لأنه خلاف الوجدان والضرورة، ولو كان منطبقاً على الواقع المردد، فلا وجود له في الخارج حتى ينطبق عليه.

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني^(١) تتُّ من أن المتصور في مقام الثبوت

في موارد العلم الاجمالي عدة احتمالات:

الأول: ان لا يكون للعلم الاجمالي متعلق لكي نبحت عن أنه الفرد المردد أو الجامع أو غيره.

الثاني: ان متعلقه الفرد بحده الفردي.

الثالث: ان متعلقه الفرد المردد.

الرابع: ان متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما أو أحدها.

والاحتمالات الثلاثة الأولى جميعاً باطلة ولا أساس لها.

أما الاحتمال الأول، فلأن العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، فلا يتصور وجوده بدون المتعلق والمضاف إليه.

وأما الاحتمال الثاني، فلأن متعلقه لو كان الفرد بحده الفردي، لزم انقلاب العلم الاجمالي علماً تفصيلاً وهو خلف.

وأما الاحتمال الثالث، فلأن الفرد المردد لا ثبوت له لا في الذهن ولا في الخارج، فإذا يتعين الاحتمال الرابع وهو ان متعلقه الجامع الانتزاعي بحده الجامعي وهو عنوان أحدهما أو أحدها، ومن الواضح انه لا يمكن ان ينطبق هذا العنوان على الفرد المعين في الخارج والا لزم محذور الانقلاب كما مرّ، ولا على الفرد المردد، وهذا معنى انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال.

ولنا تعليق على هذا القول بتقريب، ان متعلق العلم الاجمالي وان كان هو الجامع الانتزاعي مباشرة لا الفرد المعين ولا المردد، الا ان العلم بالجامع الانتزاعي المنتزع من نفس الفرد في الخارج انما هو بملاك استخدامه للاشارة إلى واقع موجود فيه، كما هو الحال في جميع موارد استخدام المفاهيم لتفهيم

المقاصد والاعراض، فانه يكون بنحو المرآتية والمشيورية لا بنحو الموضوعية، ضرورة انها بما هي موجودة في أفق الذهن لا أثر لها.

والخلاصة ان متعلق العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعي لكن لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو مرآة في الخارج ومعرف ومشير إليه، واستخدامه بعنوان المشيورية إلى ما هو في الواقع في موارد العلم الاجمالي أمر طبيعي وارتكازي، فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة كما هو الحال في العلم التفصيلي، فإذا علم شخص بنجاسة اثناء معين في الخارج، فلا يرى الانجاسته فيه، لأن نظره إلى المعلوم بالذات انما هو بنحو الفناء والمرآتية إلى ما هو في الخارج، واستخدامه انما هو بملك ان العلم لا يمكن ان يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة، فلا بد ان يتعلق بمفهوم مشير إليه، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي، غاية الأمر ان متعلق العلم التفصيلي مفهوم معين من حيث انطباقه على الخارج وفنائه فيه، ومتعلق العلم الاجمالي مفهوم مبهم من هذه الحيثية، فإذا علم المكلف اجمالاً بوجود احدى الصلاتين في يوم الجمعة، فمتعلق العلم الاجمالي الجامع بينهما وهو عنوان احدهما على أساس ان العلم موجود ذهني، فلا يمكن تعلقه بالواقع الخارجي مباشرة، فلا محالة يكون متعلقه مفهوم ذهني وهو مرآة للواقع ومشير إليه باشارة ترددية، وعليه فلا موضوعية لعنوان احدهما وانما استخدم للاشارة إلى ما هو الواجب في الواقع، وهو أما خصوص صلاة الظهر بحددها الشخصي أو صلاة الجمعة كذلك، وإذا علم مثلاً اجمالاً بنجاسة أحد الانائين، الشرقي أو الغربي، فاستخدام عنوان احدهما انما هو للاشارة إلى الاناء النجس في الخارج المردد

بين خصوص الاناء الشرقي أو الغربي، ضرورة ان عنوان أحدهما ليس موضوعاً للنجاسة، وحيث إنه غير معلوم عنده بمجده الخاص، فلهذا استخدم عنوان أحدهما لتعريفه والاشارة إليه باشارة ترددية، وعلى هذا الأساس فلمعلوم بالذات في العلم الاجمالي مطابق في الخارج وهو المعلوم بالعرض، غاية الأمر انه في العلم التفصيلي معين في الخارج وفي العلم الاجمالي فرد وهو مردد عند العالم به بين فردين أو أفراد فيه، فالمعلوم بالذات المتمثل في الصورة العلمية القائمة بالذات متعين في عالم الذهن، ولا يعقل التردد فيه وهو مرآه للمعلوم بالعرض في الخارج في العلم التفصيلي والعلم الاجمالي معاً، غاية الأمر انه في العلم التفصيلي مرآة للفرد المعين فيه ثبوتاً واثباتاً، وأما في العلم الاجمالي فهو مرآه للفرد المعين فيه ثبوتاً وواقعاً، وأما اثباتاً فهو مردد بين فردين أو أكثر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي يختلف عن المعلوم بالذات في العلم التفصيلي، رغم انه في كليهما عبارة عن الصورة العلمية القائمة بالذات، ولكن تلك الصورة معينة ومحددة في العلم التفصيلي سواء اكانت كلية أم جزئية، وأما في العلم الاجمالي فهي متمثلة في الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما أو أحدها، وهذا العنوان هو المعلوم بالذات، وحيث إنه يستخدم كمرآة إلى الواقع الخارجي، فيسري اليه الابهام من هذه الناحية لا من ناحية انه موجود في الذهن، وهذا بخلاف المعلوم بالذات في العلم التفصيلي، فانه لا ابهام فيه لا من حيث وجوده في الذهن ولا من حيث استخدامه كمرآة إلى الخارج، وعلى هذا فإذا علم اجمالاً بوجود احدي

الصلتين، فالمعلوم بالذات وجوب احدهما، والمعلوم بالعرض ليس وجوب صلاة الظهر خاصة أو وجوب صلاة الجمعة كذلك حتى يلزم محذور انقلاب العلم الاجمالي علماً تفصيلاً، بل المعلوم بالعرض هو واقع احدهما المرددة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وان شئت فقل ان المعلوم بالذات مفهوم الجامع الانتزاعي الذي هو مرآة إلى الخارج بطبعه، والمعلوم بالعرض واقع هذا الجامع ومعنونه وهو في الخارج مردد بين فردين أو أفراد، وكذلك إذا علم بنجاسة أحد الانائين الشرقي أو الغربي، فالمعلوم بالذات هو نجاسة الجامع وهو عنوان أحدهما المأخوذ طبعاً كمرآة إلى الواقع، والمعلوم بالعرض هو واقع هذا الجامع ومعنونه وهو مردد في الخارج بين نجاسة الاناء الشرقي ونجاسة الاناء الغربي، وليس المعلوم بالعرض خصوص نجاسة الاناء الشرقي أو الغربي لكسي يقال انه على هذا يلزم الانقلاب، على أساس ان المعلوم بالعرض لا بد ان يكون مطابقاً للمعلوم بالذات، ولهذا يكون المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي فرداً معيناً ومحددًا في الخارج، وفي العلم الاجمالي فرد وهو مردد في الخارج بين هذا وذاك.

وعلى هذا فان أريد بعدم الواقع للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي انه لا واقع له بوصف كونه معلوماً وانه بهذا الوصف لا ينطبق على الخارج، فهو وان كان صحيحاً، لوضوح انه بهذا الوصف لا وجود له الا في عالم الذهن ولا موطن له الا فيه، وهذا لا يختص بالمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، بل المعلوم بالذات في العلم التفصيلي أيضاً كذلك، لأنه بوصف كونه معلوماً لا يمكن ان ينطبق على ما في الخارج، فلا فرق من هذه الناحية بين

المعلوم بالذات في العلم الاجمالي والمعلوم بالذات في العلم التفصيلي.

الا ان من الواضح ان المراد من المعلوم بالذات هو ذات المعلوم بقطع النظر عن وصفه العنواني، ومن الطبيعي ان لذات المعلوم مطابقاً في الخارج بلا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي، فكما ان لذات المعلوم بالذات في العلم التفصيلي مطابقاً في الخارج، فكذلك لذات المعلوم بالذات في العلم الاجمالي فان لها مطابقاً فيه، غاية الأمر ان مطابقه في العلم التفصيلي فرد معين في الخارج وفي العلم الاجمالي فرد وهو مردد بين فردين أو أكثر، فإذا علمنا بملاقاة أحد الاناثين للنجس، كان المعلوم بالعرض هو نجاسة الاناء الملاقى في الواقع والمعلوم بالذات - وهو نجاسة أحدهما - مرآة له، لأن العالم بها لا يرى الا الواقع بواسطته من دون النظر إليه الا بنحو المشيرية.

والخلاصة ان متعلق العلم الاجمالي الجامع العرضي الاختراعي وقد يعبر عنه بالجامع الانتزاعي كعنوان أحدهما أو أحدها، فإنه كعنوان الفرد والشخص والجزئي المنتزع من نفس الفرد في الخارج مجده الفردي في مقابل الجامع الذاتي، وقد ذكرنا في مبحث الوضع ان الوضع العام والموضوع له الخاص انما يتصور في الجامع الفرضي، لان تصوره تصور الفرد لا الجامع الذاتي كالانسان، فان تصوره ليس تصوراً للفرد، وعلى هذا فالمعلوم بالذات هو الصورة العلمية القائمة بالنفس، فان كانت هذه الصورة، صورة الجامع الذاتي فهي ليس صورة للفرد في الخارج، بل هي صورة لجهة مشتركة بين افراده، وان كانت هذه الصورة، صورة الجامع العرضي الانتزاعي، فهي صورة الفرد لا صورة لجهة المشتركة بينه وبين غيره من الأفراد، والمعلوم بالذات في

العلم الاجمالي صورة أحدهما في الذهن وهي صورة الفرد بحده الفردي المردد بين فردين أو أكثر، لأنها منتزعة منها لا صورة الجامع وهو الجهة المشتركة بين الأفراد، والخلط بين الجامع الانتزاعي العرضي والجامع الذاتي في مدرسة المحقق النائيني تنبئ أوقعهم في هذا الخطأ، وهو تخيل ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي حيث إنه الجامع ولا واقع موضوعي له في الخارج، لأن ما في الخارج الفرد بحده الفردي وهو ليس متعلق العلم الاجمالي، وهذا التخيل منشأ الخلط بين الجامع العرضي والجامع الذاتي.

وان أريد به ان المعلوم بالاجمال صورة الجامع لا صورة الفرد، والمفروض انه لا واقع موضوعي لصورة الجامع في الخارج.

فيرد عليه ما مرّ من ان هذا مبني على الخلط بين الجامع الذاتي والجامع العرضي، فلو كان متعلق العلم الاجمالي الجامع الذاتي فهذا الاشكال وارد، إذ ليس لصورة الجامع الذاتي مطابق في الخارج، ولكن قد عرفت ان متعلقه الجامع العرضي وصورته في عالم الذهن هو صورة الفرد في الخارج كما تقدم.

ولعل منشأ الخطأ في هذا القول هو تخيل ان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي إذا كان له مطابق في الخارج، فلا بد ان يكون متعيناً لا مردداً، لأن الفرد المردد في الخارج غير معقول هذا.

ولكن هذا التخيل مبني على الخلط بين وجود الفرد المردد في الخارج وبين الفرد الموجود فيه، ولكنه مردد عند الجاهل به ولا يدري انه هذا الفرد أو ذاك، والأول مستحيل دون الثاني، فانه واقع في الخارج، والمعلوم بالعرض

في العلم الاجمالي هو واقع أحد الفردين في الخارج، لأن عنوانه معلوم بالذات ومعنونه معلوم بالعرض، على أساس ان المعلوم بالعرض مطابق للمعلوم بالذات، فإذا المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي هو واقع أحدهما لا احدهما المعين، والا لزم انقلاب العلم الاجمالي علماً تفصيلاً.

إلى هنا قد تبين ان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقعاً موضوعياً كما هو الحال في المعلوم بالذات في العلم التفصيلي.

أما ما ذكره السيد الاستاذ تتد من البرهان فهو مبني على ان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، لو كان المعلوم بالعرض فهو الواقع المعين في الخارج، ولهذا قال تتد فما يقول في الموارد التي لا تعين فيها للواقع، ولكن هذا المبني خاطئ، لأن المطابق للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس هو الواقع المعين في الخارج، و الا لزم انقلاب العلم الاجمالي علماً تفصيلاً، بل مطابقه واقع الفرد فيه وهو مردد بين هذا وذاك، وعلى هذا فإن كان المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي معينا في الخارج واقعا وغير معين عندنا، كانت صورة الجامع العرضي وهو عنوان أحدهما حيث إنها صورة الفرد في الذهن، فهي تنطبق على صورة الفرد بحده الفردي في الخارج، وهي معينة في الواقع ومرددة عندنا بين صورة هذا الفرد خاصة وصورة ذاك الفرد كذلك، وأما إذا لم يكن المعلوم بالعرض فيه معيناً واقعاً كما في المثال الذي ذكره تتد، فيكون مطابق صورة الجامع في الذهن التي هي صورة الفرد فيه في مثل هذا المثال، صورة كل من الفردين في الخارج على البدل.

والخلاصة، ان متعلق العلم الاجمالي حيث إنه الجامع الانتزاعي المنتزع

من الفرد في الخارج، فصورته في الذهن هي صورة الفرد، فإذا كانت صورة الفرد، فلها مطابق في الخارج وهو الفرد الموجود فيه، فإذا علم بنجاسة أحد الانثيين في الخارج وكان كلا الانثيين في الواقع نجساً، فلا شك في أن المعلوم هو نجاسة أحد الانثيين في الخارج ولا يرى العالم بها الانجاسته فيه، وحيث إن العلم لا يتعلق بالفرد في الخارج مباشرة، فيتعلق به بواسطة صورته في الذهن.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، فكما ان للمعلوم بالذات في العلم التفصيلي مطابق في الخارج، لأن صورة المعلوم بالذات في الذهن هي نفس صورة المعلوم بالعرض في الخارج، فكذلك للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فإن صورته في الذهن مطابق لصورة المعلوم بالعرض في الخارج، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته من البرهان، فهو مبني على أنه لو كان للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع موضوعي، فلا يخلو من أن يكون الفرد المعين في الواقع أو المردد فيه ولا ثالث لهما، وكلاهما لا يمكن ان يكون معلوماً بالعرض للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، أما على الأول، فيلزم انقلاب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي، واما على الثاني، فلان الفرد المردد مستحيل وجوده في الخارج، ولهذا لا واقع موضوعي للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم ان ما ذكره رحمته خاطئ جداً ومبني على ان

يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع الذاتي، فانه حينئذ لا مطابق لصورته الذهنية في الخارج، لان ما في الخارج صورة الفرد بحده الفردي وما في الذهن صورة الجامع ولهذا لا مطابق لها فيه.

ولكن تقدم ان هذا المبني خاطئ، حيث ان فيه خلطا بين الجامع الذاتي والجامع العرضي الانتزاعي، وما ذكره تتكّر تام في الجامع الذاتي، ولكن متعلق العلم الاجمالي ليس هو الجامع الذاتي بل الجامع العرضي وهو عنوان احدهما، وقد تقدم ان صورة المعلوم بالذات في العلم الاجمالي في الذهن هي صورة الفرد بحده الفردي فيه،

فالنتيجة في نهاية المطاف، ان العلم الاجمالي المتعلق بالجامع العرضي وهو عنوان احدهما للاشارة إلى الفرد في الخارج الذي هو متعلق الحكم، لان المعلوم بالذات هو عنوان احدهما في الذهن والمعلوم بالعرض واقع احدهما في الخارج وهو مشير اليه بتمام خصوصياته، واخذ هذا العنوان في متعلق العلم باعتبار انه لا يمكن ان يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، هذا اضافة إلى ان العلم لو تعلق بالواقع مباشرة، لم يقع اي خطأ فيه مع انه واقع فيه وجدانا.

القول الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي تتكّر^(١) من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في المعلوم، لانه في كليهما الفرد المعين في الخارج، و الفرق بينهما انما هو في العلم، لانه في العلم الاجمالي مشوب بالاجمال كالمرة غير الصافية، بينما في العلم

التفصيلي غير مشوب به كالمرة الصافية، ولهذا قد اعترض على مدرسة المحقق النائيني تت التي قد تبنت على ان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الجامع دون الفرد المعين في الخارج، و الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو في المعلوم لا في العلم، بان هذا المبني غير تام، لان لازم ذلك هو ان المعلوم بالذات لا ينطبق على الفرد في الخارج بمجده الفردي، باعتبار انه الجامع بمجده الجامعي دون الفرد، لان الفرد متعلق الشك وهذا خلاف الوجدان، لان كل من يرجع إلى وجدانه يرى ان متعلق العلم الاجمالي، الجامع الانتزاعي المنتزع من الفرد في الخارج وهو عنوان احدهما، و من الواضح انه ينطبق على الفرد بمجده الفردي في الخارج، وقد افاد في وجه ذلك، ان متعلق العلم لو كان الجامع، فلا ينطبق الا على الحيشية المشتركة بين افراده، باعتبار انه منتزع منها بالغاء الخصوصيات الفردية عنها، ومعه لا يمكن ان ينطبق على الفرد بتمام خصوصياته وانما ينطبق على الجزء التحليلي منه وهو الحيشية المشتركة هذا.

وللمناقشة في هذا القول مجال واسع، أما أولا فلان ما ذكره تت من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع كمتعلق العلم التفصيلي، فلا يمكن المساعدة عليه بل لا يرجع إلى معنى معقول، لانه تت ان اراد بذلك ان العلم الاجمالي تعلق بالفرد المعين في الخارج مباشرة فهذا مستحيل، لان العلم من الصفات النفسانية فيستحيل ان يتعلق بالخارج مباشرة، بل لابد ان يكون تعلقه به بواسطة مفهوم ذهني، هذا اضافة إلى ان العلم لو تعلق بالواقع مباشرة لم يقع فيه خطأ اصلا، وهو كما ترى هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان متعلق العلم الاجمالي هو عنوان احدهما في افق النفس وجدانا، وهذا العنوان وان كان ينطبق على الفرد في الخارج بمجده الفردي، ولكنه مردد بين فردين أو أكثر فيه ولا يكون معينا في الخارج، وان أراد بالفرد المعين عنوان احدهما، فيرد عليه مضافا إلى انه ليس فردا معينا بل هو عنوان جامع بين فردين أو أكثر، انه متعين في افق الذهن لا في الواقع، وصريح كلامه **تتدُّ** ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع، ولهذا قال انه لافرق بينه وبين العلم التفصيلي في المعلوم.

وثانياً، ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المعلوم واضح، أما في المعلوم بالذات، فلانه في العلم الاجمالي عنوان احدهما الجامع بين هذا الفرد أو ذاك، وأما في العلم التفصيلي، الشيء بمجده الخاص، وأما في المعلوم بالعرض، فهو في العلم الاجمالي مردد بين فردين أو أكثر، وأما في العلم التفصيلي، فهو معين في الخارج.

وثالثا، ان ما ذكره **تتدُّ** من ان الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي انما هو في نفس العلم لا في المعلوم غريب جدا، ضرورة ان العلم في طرف النقيض مع الجهل، فلا يعقل ان يكون نفس العلم بما هو انكشاف مشوبة بالاجمال، لان الاجمال في العلم الاجمالي ليس في المعلوم بالذات الذي هو عبارة عن الصورة العلمية القائمة بالنفس ولا يتصور الاجمال فيها، والاجمالي انما هو في انطباق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض في الخارج، باعتبار انه غير معين فيه ومردد بين هذا الفرد وذاك، وعلى هذا فلعل مراده **تتدُّ** من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع المعين فيه ثبوتا وان كان غير معين

اثباتاً، لانه اراد بالمعين، المعين في الواقع ثبوتاً واثباتاً، لانه خلاف الضرورة والوجدان، ومن هنا يظهر ان مراده تَدُّ من عدم الفرق بين متعلق العلم الاجمالي ومتعلق العلم التفصيلي انما هو في الواقع ومقام الثبوت وانه الفرد في كليهما معاً، لانه لا فرق بينهما حتى في مقام الاثبات.

ورابعاً، ان ماذكره تَدُّ من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع، فهو لا ينطبق على الفرد في الواقع بتمام خصوصياته، وانما ينطبق على الحيثية المشتركة بين الافراد التي هي جزء تحليلي للفرد، انما يتم في الجامع الذاتي الذي ينتزع من الحيثية المشتركة بين الافراد ولا يتم في الجامع العرضي الذي ينتزع من الفرد بحده الفردي كعنوان المصدق والفرد والشخص، وهكذا المنتزع من نفس الفرد في الخارج، فانه ينطبق على الفرد بتمام خصوصياته وما نحن فيه من هذا القبيل، لان متعلق العلم الاجمالي، الجامع العرضي المنتزع من الفرد في الخارج وهو عنوان احدهما، فاذا علم الانسان بنجاسة احد الانائين بالملاقاة، فالمعلوم بالاجمال هو نجاسة احدهما المعين في الواقع ونفس الامر والمجهول عندنا، ولهذا يخترع العقل عنوان احدهما ويستخدمه للاشارة إلى ماهو نجس في الواقع، فيكون المعلوم بالذات عنوان احدهما في عالم الذهن، والمعلوم بالعرض واقعة في الخارج وهو مردد بين هذا الفرد وذلك. فالتسوية ان ماذكره تَدُّ انما يتم في الجامع الذاتي لا في الجامع العرضي الاختراعي.

هذا كله في الاقوال والاتجاهات في تفسير حقيقة العلم الاجمالي.

وما هو النتائج والثمرات المترتبة على هذه الاقوال.

والجواب ان الكلام يقع في النتائج المترتبة على هذه الاقوال وثمراتها في مقامين:

الأول، في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

الثاني، في منجزيته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية.

أما الكلام في المقام الأول: فهل تكون منجزية العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحو العلة التامة أو الاقتضاء؟
والجواب ان فيه قولين:

القول الأول، انه بنحو العلة التامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين.

ولكن خالفهم في ذلك المحقق الخراساني^(١) وتكثُرُ وذهب إلى القول الثاني وهو ان منجزيته تكون بنحو الاقتضاء.

أما القول الأول: فقد استدل عليه بوجوه وقد تقدمت هذه الوجوه في مبحث القطع موسعا، وعمدتها ما افادته مدرسة المحقق النائيني^(٢) تكثُرُ من انه لا يمكن للمولى جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المخالفة القطعية العملية للمولى والتمرد على حقه وهو الطاعة، و من الواضح ان هذا هتك للمولى وتعدي على حقه وظلم، لان الظلم سلب ذي

١ - كفاية الاصول ص ٤٠٧.

٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤١.

الحق عن حقه كما ان اعطاء ذي الحق حقه عدل، ومن الواضح ان العقل العملي مستقل بقبح الظلم وحسن العدل، وهذا معنى كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، لان من اثار ذلك عدم امكان جعل الترخيص في اطرافه والا فلا تكون علة تامة له، لان معنى كونه علة تامة، انه لا يمكن فرض وجود المانع عنه، باعتبار ان العلة التامة انما تكون علة تامة بعد فرض عدم وجود المانع عنها، فإذا فرض وجوده خلف.

وبكلمة ان ترخيص الشارع في تفويت حق الطاعة وايجاد المعصية والطغيان والتعدي على حق المولى الذي تكون مولويته ذاتية مستحيل، لانه من اظهر مصاديق الظلم، وحيث ان الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي يؤدي إلى الترخيص في ترك الجامع، فلذلك يكون قبيحا فلا يمكن صدره من المولى الحكيم هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لان العقل العملي وان كان مستقلا بقبح المخالفة القطعية العملية على اساس انها معصية للمولى وظلم وتعدي عليه، الا ان الكلام في ان هذا الحكم العقلي العملي هل هو بنحو العلة التامة أو لا، وان شئت قلت: ان حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، هل هو بنحو العلة التامة بحيث لا يمكن فرض وجود المانع عنه، أو انه بنحو الاقتضاء والتعليق؟ والجواب انه لا شبهة في انه بنحو الاقتضاء والتعليق، لانه يتوقف على تحقق موضوعه في الخارج، مثلا حكم العقل بقبح الظلم يتوقف على ثبوت حق في المرتبة السابقة، لان معنى الظلم هو سلب ذي حق عن حقه، فإذا

يكون حكم العقل بقبح الظلم معلقاً على ثبوت موضوعه والا فهو ينتفي بانتفاء موضوعه، وكذلك حكم العقل بحسن العدل، فانه معلق على ثبوت موضوعه وهو ثبوت الحق في المرتبة السابقة حتى يكون وضعه في مكانه عدلاً، وأما إذا لم يكن الحق ثابتاً في المرتبة السابقة فلا موضوع له، والخلاصة انه لا يمكن ان يكون حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل حكماً تنجيزياً بل هو حكم على ثبوت موضوعه في الخارج في المرتبة السابقة والا فهو ينتفي بانتفاء موضوعه، وكذلك الحال في حكم العقل بقبح معصية المولى ومخالفته، فانه ليس حكماً تنجيزياً بل هو معلق على ثبوت موضوعه في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة للمولى، فإذا حكم العقل بقبح المعصية والمخالفة القطعية العملية معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة والا فلا موضوع له، وعلى هذا فإذا رخص المولى في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي، فمعناه عدم ثبوت حق الطاعة له على العبد فيها، وعندئذ فلا حكم للعقل، لانه منتفي بانتفاء موضوعه، وهذا معنى ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية لا يكون بنحو العلة التامة، ضرورة انه معلق على عدم اذن المولى وترخيصه في المخالفة، وأما مع الاذن فيها، فلا يكون في ارتكاب اطرافه مخالفة للمولى بل هو موافقة لاذنه وترخيصه فيه، فإذا ينتفي حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم ليس حكماً تنجيزياً بنحو العلة التامة بل هو حكم تعليلي معلق على ثبوت موضوعه مسبقاً وهو ثبوت الحق للمظلوم كذلك، باعتبار أن

معنى الظلم هو تفويت حق المظلوم وسلبه عن حقه، فإذا لم يكن في حكم العقل من فرض ثبوت حق له في المرتبة السابقة لكي يكون تفويته وسلبه عنه ظلماً، ولا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، فكما ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز فكذلك العلم التفصيلي ولا مانع من التصرف في موضوعه، نعم لا يمكن التصرف في حكم العقل مع ثبوت موضوعه وهو حق الطاعة ولا يمكن ردعه، لأنه يستلزم التهافت والتناقض في حكم المولى، وأما نفيه بنفي موضوعه فهو بيد المولى ولا مانع منه أصلاً، لأن جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي رافع لموضوع حكم العقل، فإذا لم ينتفي بانتفاء موضوعه، ومن هنا يظهر انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي من هذه الناحية، لأن حكم العقل العملي بحسن الطاعة وقبح المعصية ليس حكماً تنجيزياً بل هو حكم تعليقي بلا فرق بين ان يكون ذلك في موارد العلم الاجمالي أو العلم التفصيلي.

نعم يفترق العلم التفصيلي عن العلم الاجمالي من ناحية أخرى، وهي انه لا يمكن ردع العالم في العلم التفصيلي عن علمه، ومن هنا قلنا في مبحث القطع انه لا يمكن ردع القاطع عن قطعه، والنكتة في ذلك هي ان الترخيص إذا كان في العلم التفصيلي، فهو متجه إلى نفس المعلوم، ولهذا يكون بنظر العالم تهافتاً وتناقضاً.

وأما في العلم الاجمالي، فحيث إن الترخيص فيه لا يكون متجهاً إلى نفس المعلوم وإنما هو متجه إلى اطرافه المشكوكة، فلا يكون بنظر العالم تهافتاً وتناقضاً.

قد يقال كما قيل، ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي وان كان لا مانع منه من ناحية حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية، باعتبار انه معلق على عدم جعل الترخيص فيها ومعه ينتفي بانتفاء موضوعه.

ولكنه لا يمكن من جهة أخرى، وهي لزوم محذور المضادة بين الحكم الظاهري الترخيصي والحكم الواقعي الالزامي، فإذا علم بنجاسة أحد الانائين، فلا يمكن جعل الطهارة الظاهرية لكلا الانائين معاً، إذ حينئذ يلزم اجتماع الطهارة الظاهرية مع النجاسة الواقعية في الاناء النجس واقعا وهو لا يمكن، لأنه من اجتماع الضدين في شيء واحد.

والجواب عن ذلك قد تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي موسعاً، وقلنا هناك انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا في مرحلة المبادي والملاكات ولا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية والامتثال فراجع.

فالتنتيجة، انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي من هذه الناحية أيضاً.

لحد الآن قد تبين انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي من قبل المولى، ومعنى ذلك هو ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية لا يكون بنحو العلة النامة بل يكون بنحو الاقتضاء، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فهل تشمل الادلة المتكفلة للأحكام

الظاهرية الترخيصية لاطراف العلم الاجمالي أو لا؟

والجواب ان الكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول، في شمول أدلة حجية الامارات المتكفلة للأحكام الظاهرية الترخيصية لاطراف العلم الاجمالي بالأحكام الالزامية ومدى اطلاق تلك الأدلة.

المقام الثاني، في شمول ادلة الاصول المؤمنة المرخصة كاصالة البراءة واستصحاب عدم التكليف ونحوهما لاطراف العلم الاجمالي ومدى اطلاق هذه الأدلة.

أما الكلام في المقام الأول: فلا شبهة في أنها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً، هذا لا من جهة لزوم محذور المخالفة القطعية العملية، لما عرفت من أنها لا تكون مانعة عن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي، بل من جهة ان دليل الاعتبار لا يشمل الامارتين المتعارضتين في اطرافه، فإذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين الشرقي والغربي، ففي مثل ذلك إذا قامت البيئة على طهارة الاناء الشرقي، فإنها تدل بالمطابقة على طهارته وبالالتزام على نجاسة الاناء الغربي، وتشكل هذه الدلالة الالتزامية من سببين، أحدهما العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، فانه يشكل قضية شرطية مانعة الخلو وهي ان الاناء الشرقي لو كان طاهراً في الواقع، كان الاناء الغربي نجساً جزماً وان كان العكس فبالعكس، الثاني ان مثبتات الامارات حجة، وعلى هذا فإذا قامت البيئة على طهارة الاناء الشرقي، فبطبيعة الحال تدل على طهارته بالمطابقة وعلى نجاسة الاناء الغربي بالالتزام، لفرض ان الملازمة بينهما ثابتة في المرتبة السابقة، وحينئذٍ فإذا

قامت بينة أخرى على طهارة الاناء الغربي، فإنها تدل بالمطابقة على طهارته وبالالتزام على نجاسة الاناء الشرقي، وحينئذ فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منهما والمدلول الالتزامي للأخرى، فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فلا يكون أي من البينتين مشمولاً لدليل الحجية، لأن شموله لكليهما معاً لا يمكن، وأما لاحدهما المعينة دون الأخرى ترجيح من غير مرجح، فإذن لا محالة يسقط ويكون العلم الاجمالي حينئذ منجزاً، وتام الكلام في ذلك يأتي في مبحث التعادل والترجيح.

وأما الكلام في المقام الثاني: فالمعروف والمشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني^(١) تدّعي ان المانع من شمول أدلة الاصول المؤمنة لتام اطراف العلم الاجمالي ثبوتي، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الترخيصي الظاهري في تمام اطرافه، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية التي استقل العقل بقبحها، على أساس انها معصية للمولى وهتك لمقام ربوبيته ومولويته الذاتية، ولهذا بنوا على ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية العملية، ومع وجود المانع الثبوتي، فلا يصل الدور إلى البحث عن المانع في مقام الاثبات.

وأما بناء على ما هو الصحيح من امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، فهل يشمل اطلاق أدلة الاصول المرخصة لتام اطراف العلم الاجمالي أو لا، فيه قولان.

فذهب السيد الاستاذ^(٢) تَدُّرٌ إلى القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك انه لا مانع من شمول اطلاقها لتمام اطراف العلم الاجمالي، إذ لا قصور في اطلاق مثل حديث الرفع وحديث الحجب وروايات الحل عن شمول اطراف العلم الاجمالي جميعاً هذا.

ولكن منع بعض المحققين^(٣) تَدُّرٌ عن هذا الاطلاق، بتقريب ان اطلاق المطلق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة منها عدم وجود القرينة على التقييد، بلا فرق بين ان تكون القرينة لفظية أو لبية، وعلى هذا فاطلاق المطلق انما ينعقد بمقدمات الحكمة إذا كان اطلاقه موافقاً للفهم العرفي والارتكاز العقلائي، ومن الواضح ان الارتكاز العقلائي لا يساعد على اطلاقها، حيث إنهم يرون ان في جعل الحكم الظاهري الترخيصي في جميع اطراف العلم الاجمالي نحو مناقضة، وهذا قرينة لبية على المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، باعتبار ان مقدمات الحكمة حينئذٍ غير تامة.

وبكلمة، ان اطلاق المطلق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، لأنها منشأ لانعقاد ظهوره في الاطلاق، ومن مقدمات الحكمة عدم القرينة على التقييد، ولا فرق بين ان تكون لفظية أو لبية، ثم ان اطلاق المطلق انما ينعقد إذا كان اطلاقه عرفياً وموافقاً للأرتكاز العقلائي، وأما إذا لم يكن كذلك بأن يكون مخالفاً للارتكاز العرفي والعقلائي فلا ينعقد، باعتبار ان الارتكاز المذكور حيث إنها بمثابة القرينة اللبية المتصلة، فيمنع عن انعقاد ظهور المطلق

١ - مصباح الاصول: ج ٥ ص ٣٥١

٢ - بحوث في عام الاصول: ج ٥ ص ١٨٠

في الاطلاق، والمقام من هذا القبيل، لأن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي وان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه لا يمكن اثباتاً، على أساس انه مخالف للارتكاز العرفي والعقلاني، حيث إن العرف والعقلاء يرون بحسب ما هو المرتكز عندهم انه تفويت للتكليف الالزامي المردد وجوده بين هذا الطرف وذاك ومناقض له، وهذا الارتكاز يصلح ان يكون قرينة لبية مانعة عن انعقاد ظهور أدلة الاصول المؤمنة في الاطلاق هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب، ان امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً انما هو بنكته انه رافع لموضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى، على أساس انه ليس حكماً تنجزياً بل هو حكم معلق على عدم الترخيص فيها من قبل المولى، ومع الترخيص ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولهذا لا يرى العرف والعقلاء أي منافاة بينهما، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فهل شمول اطلاق أدلة الاصول المؤمنة لجميع اطراف العلم الاجمالي مانع عن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية.

والجواب، انه لا يصلح ان يكون مانعاً عنه، لان المانع هو جعل الترخيص القطعي فيها ولا يكفي اطلاق الدليل، هذا مما لا كلام فيه ، وانما الكلام في ان هذا الحكم العقلي، هل يصلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور هذه الادلة في الاطلاق أو انه بمثابة قرينة لبية منفصلة لا تصلح ان تكون مانعة عن انعقاد ظهورها فيه وانما هي مانعة عن حجيتها؟

والجواب، انه بمثابة القرينة اللبية المنفصلة ومانع عن حجية اطلاقها، لان انعقاد الاطلاق للمطلق منوط بتمامية مقدمات الحكمة، فإذا تمت انعقد اطلاقه، سواء أكان موافقا للارتكاز العربي والعقلاني أم لا، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى انه لا يبعد دعوى عدم شمول أدلة الاصول العملية المؤمنة لاطراف العلم الاجمالي جميعاً واختصاصها بالشبهات البدوية، بتقريب ان المتبادر والمنسب منها عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية انها في مقام التأمين وجعل الترخيص للمكلف في الشبهات الحكمية البدوية، وهي الشبهات التي لا يكون الحكم الازامي فيها معلوماً، وأما الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي بالتكليف كالوجوب أو الحرمة فهي منصرفه عنها، على أساس ان التكليف فيها معلوم بالعلم الاجمالي ومقتضاه وجوب الاحتياط فيها عقلاً وعدم جواز تفويته.

وعلى الجملة، فالمترکز في الازهان هو ان الاصول المؤمنة الشرعية مجعولة من قبل الشارع في الشبهات الحكمية غير المقرونة بالعلم الاجمالي، لأن الشارع بدل ان يجعل الاحتياط فيها للحفاظ على الأحكام الازامية المشكوكه بماها من المبادي والملاكات الواقعية، فقد جعل الاصول المؤمنة فيها بملاك التسهيل ودفع احتمال العقوبة، وذكرنا في محله ان المصلحة التسهيلية حيث إنها نوعية، تتقدم على المصالح الشخصية.

ويؤكد ذلك انه لم يعهد من الشارع الترخيص في مخالفة الحكم الازامي المعلوم وان كان بالعلم الاجمالي.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا ظهور لها في جعل الحكم

الظاهري الترخيصي في خصوص الشبهات الحكمية البدوية، فلا شبهة في أنها غير ظاهرة في الاطلاق، فإذن تكون مجملة من هذه الناحية والقدر المتيقن منها خصوص الشبهات البدوية.

فالتنتيجة ان عنوان (ما لا يعلمون) في حديث الرفع وعنوان الحجب ونحوهما وان كان شاملاً لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي، الا ان المنساق منها عرفاً خصوص موارد الشك غير المقرون بالعلم الاجمالي دون الأعم. وأما روايات الحل فعمدتها روايتان:

الأولى صحيحة عبدالله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه)^(١) وهذه الروايات وان كانت تامة سنداً الا انها مختصة بالشبهات الموضوعية بقرينتين:

الأولى، بقرينة التقسيم، فانه ظاهر في وجود القسمين فيه فعلاً، ولا يدري ان الشيء المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، وهذا لا ينطبق الا على الشبهات الموضوعية، باعتبار انه ليس في الشبهة الحكمية قسمان فعلاً. الثانية، كلمة بعينه، فإنها ظاهرة في الاحتراز والتأسيس كما هو الحال في كل قيد مأخوذ في لسان الدليل، فيكون المعنى يعرف الحرام منه بعينه أي مميزاً عن غيره، وحمله على التأكيد خلاف الظاهر وبمحااجة إلى قرينة، فإذن هذه الرواية خارجة عن محل الكلام، وقد تقدم الكلام في ذلك.

الرواية الثانية: رواية مسعدة بن صدقة، وقد تقدم ان هذه الرواية ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها، وأما دلالة، فقد تقدم الكلام فيها

موسعاً.

وأما روايات الاستصحاب، فهل تشمل اطراف العلم الاجمالي أو انها تختص بالشبهات البدوية وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فيه قولان:

فذهب شيخنا الأنصاري^(١) تَدْبُرُ إلى القول الثاني بتقريب، ان بين اطلاق صدر هذه الروايات كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) واطلاق ذيلها وهو قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) تهافت، فان مقتضى اطلاق صدرها عدم جواز نقض اليقين بالشك في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي، ومقتضى اطلاق ذيلها وجوب نقض اليقين السابق باليقين باحدها أو احدهما، ومن الواضح ان بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية تناقض، لان نقض السالبة الكلية موجبة جزئية، وحيث انه لا يمكن الجمع بين اطلاق الصدر واطلاق الذيل فيسقطان معا، فإذن لا اطلاق لها بالنسبة إلى اطراف العلم الاجمالي.

والجواب عن ذلك واضح، أما أولاً فلان هذا الذيل غير موجود في جميع روايات الاستصحاب وانما هو موجود في بعضها دون بعضها الاخر، وعلى هذا فالروايات المذيلة بهذا الذيل فلا اطلاق لها، وأما الروايات التي لا تكون مذيلة به، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لان اجمال الطائفة الأولى لا يسري إلى الطائفة الثانية.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان روايات الاستصحاب جميعاً

مذيلة بهذا الذيل، الا ان من الواضح ان المراد من اليقين في قوله ﷺ «ولكن تتقضه ييقن آخر» اليقين التفصيلي، بقرينة جعله ناقضا لليقين السابق، ومن الطبيعي انه لا يكون ناقضا له الا إذا تعلق بنفس ما تعلق به اليقين السابق، بينما متعلق العلم الاجمالي غير متعلق اليقين السابق، فإذا علم اجمالا بنجاسة احد الانثيين كانا طاهرين، فمتعلق اليقين بالطهارة كل من الانثيين بحده الخاص، ومتعلق اليقين الاجمالي عنوان احدهما وهو الجامع النزاعي، ومن المعلوم ان اليقين بنجاسة احدهما لا يكون ناقضا لليقين بطهارة هذا الانثاء بالخصوص أو ذاك الانثاء كذلك، فإذا كلمة النقض قرينة على ان المراد من اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي لا الاعم منه ومن الاجمالي هذا.

والصحيح في المقام ان يقال، ان مفاد روايات الاستصحاب هو العمل بالشك في ظرفه لا العمل باليقين في ظرف الشك، والمراد من عدم جواز النقض عدم جوازه العمل، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الحالة السابقة حكما شرعياً أو موضوع لحكم شرعي، وعلى الأول لا فرق بين ان يكون الحكم الشرعي الزامياً أو ترخيصياً على تفصيل يأتي في مبحث الاستصحاب.

وأما إذا كان الحكم الشرعي ترخيصياً، فمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي اختصاصه بالموارد التي تكون الاحكام الالزامية مشكوكه بالشكوك البدوية، لان اهتمام الشارع بالحفاظ على الاحكام الالزامية الواصلة إلى المكلف بما لها من المبادي والملاكات وعدم رضاه الشارع بتفويتها قرينة لبية على هذا الاختصاص، ولا فرق بين ان يكون وصولها بالعلم

التفصيلي أو العلم الاجمالي، فانها على كلا التقديرين واصلة إلى المكلف ومنجزة، ومن هنا لا يوجد مورد رخص الشارع في تفويت حكم الزامي واصل إلى المكلف، وأما ادلة الاصول العملية العامة، فقد مر ان المرتكز منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية انها في مقام بيان وظيفة الشاك والمتحير فيما لم يصل اليه التكليف لا بعلم وجداني ولا تعدي، وأما إذا كان التكليف واصلا إليه وان كان بعلم اجمالي فهو غير مشمول لها، والخلاصة ان روايات الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب حكما ترخيصيا، لو لم تكن ظاهرة في اختصاصها بالشبهات البدوية على ضوء تلك المناسبات الارتكازية، فلا تكون ظاهرة في الاعم بل هي مجملة والقدر المتيقن منها الشبهات البدوية.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم الاجمالي لا يكون تأثيره في التنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحو العلة التامة بل يكون بنحو الاقتضاء.

وعلى هذا فعدم شمول ادلة حجية الأمارات المتكفلة للاحكام الترخيضية لجميع اطراف العلم الاجمالي انما هو لمانع اثبات وهو وقوع التعارض بينهما بالنسبة إلى شمولها للجميع، ولزوم الترجيح من غير مرجح بالنسبة إلى شمولها للبعض دون بعضها الاخر، نعم على القول بالعلية التامة، فالمانع ثبوتي ولا يصل الدور إلى المانع الاتباتي.

وأما عدم شمول ادلة الاصول العملية المؤمنة لتمام اطرافه، فانما هو لقصورها في نفسها لا لمانع ثبوتي أو اثباتي، نعم لو كان لها اطلاق، فعلى القول بالاقتضاء فالمانع عن الشمول اثباتي، وأما على القول بالعلية التامة

فالمانع عنه ثبوتي، فلا تصل النوبة إلى المانع الاثباتي.

تنبيه: وهو ان ما ذكرناه من عدم شمول ادلة الاصول العملية المرخصة لاطراف العلم الاجمالي وقصورها عنه، مختص بالعلم الاجمالي الذي تكون مخالفته مخالفة قطعية عملية، وأما العلم الاجمالي الذي لا تكون مخالفته مخالفة قطعية عملية وانما هي مخالفة قطعية التزامية فحسب، فلا مانع عن شمولها لاطرافه، لان النكتة الارتكازية التي هي منشأ لانصرافها عن شمول اطراف العلم الاجمالي غير متوفرة في هذا القسم من العلم الاجمالي، إذ لا يلزم من شمولها لاطرافه محذور المخالفة القطعية العملية، وأما المخالفة الالتزامية فهي ليست محذورا، مثلا إذا علمنا بطهارة احد الانائين كان كلاهما نجساً سابقاً، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب بقاء نجاسة هذا الاناء واستصحاب بقاء نجاسة ذاك الاناء، ولا يلزم من جريانها مع الا القطع بمخالفة احد الاستصحابين للواقع، ولا اثر لهذا القطع ولا يمنع عن جريان كل من الاستصحابين في نفسه وهكذا، وكذلك لا مانع من شمول ادلة الاصول العملية المرخصة لاطراف العلم الاجمالي في الشبهات غير المحصورة التي لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً، هذا بناء على ما ذكرناه من ان عدم شمول ادلة الاصول المرخصة لاطراف العلم الاجمالي المؤثر انما هو على اساس ما اشرناه من المناسبات الارتكازية.

وأما بناء على ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من النكتة لعدم شمول ادلة الاصول المرخصة لاطراف العلم الاجمالي، فلا فرق بين الموردتين المذكورين وبين غيرهما، فانها كما لا تشمل اطراف العلم الاجمالي المؤثر المنجز، كذلك

لا تشمل اطراف العلم الاجمالي غير المؤثر كالموردين المزبورين وما شاكلهما. إلى هنا قد تبين ان الثمرة بين الاقوال المتقدمة في تفسير العلم الاجمالي لا تظهر بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، فانه علة تامة للتنجيز بالنسبة اليها في ضوء جميع هذه الاقوال على المشهور بين المحققين الاصوليين. وأما بناء على ماقويناه من انه يكون بنحو الاقتضاء مطلقا حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، فأيضاً لا فرق بين الاقوال المذكورة، فانه على جميع تلك الاقوال يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء لا العلة التامة.

وأما القول الثاني: وهو ان العلم الاجمالي يكون تنجيزه للتكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء لا العلة التامة، فقد اختاره المحقق الخراساني^(١) وقد قرب ذلك ببيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان موضوع الحكم الظاهري محفوظ في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بلا استثناء، و لهذا لا مانع من جعله في كل طرف من اطرافه من هذه الناحية.

المقدمة الثانية: ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعليا من تمام الجهات، فإذا لم يكن كذلك، فلا مضادة بينه وبين الحكم الظاهري، لان المضادة انما هي بين حكمين فعليين، وأما إذا كان احدهما فعليا من تمام الجهات والاخر غير فعلي كذلك، فلا مضادة بينهما، وعلى هذا فنتيجة ضم المقدمة الأولى إلى المقدمة الثانية هي انه لا

مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، لان موضوعه محفوظ في كل طرف من اطرافه، والمضادة بينه وبين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال غير موجودة حتى تمنع عن جعله، ومن هنا قد جعل هذا الترخيص الظاهري في الشبهات غير المحصورة، إذ لو كانت هناك مضادة بين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال والحكم الظاهري الترخيصي، لم يمكن جعله في اطرافه وان كانت غير محصورة، لاستحالة اجتماع الضدين بل لا يمكن جعله حتى في الشبهات البدوية، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، على اساس القطع باستحالته في الواقع.

والخلاصة ان الحكم الواقعي إذا كان فعليا من تمام الجهات، لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه، بل لا فرق في ذلك بين ان يكون الحكم الواقعي معلوما بالاجمال أو التفصيل لاستحالة اجتماع الضدين ولو احتمالا، وان لم يكن فعليا من تمام الجهات جاز جعله على خلافه، سواء أكان في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ام لا.

ونتيجة ما افاده تتد هي ان التكليف المعلوم بالاجمال ان كان فعليا من تمام الجهات، فالعلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية بل لوجوب الموافقة القطعية العملية أيضاً، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، وان لم يكن فعليا من تمام الجهات، فالعلم الاجمالي يقتضي التنجيز بنحو الاقتضاء ولا يمنع عن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه.

والتحقيق في المقام يتطلب النظر تارة إلى ماهو مراده تتد من الحكم

الفعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، واخرى إلى ما ذكره نثت من ان التكليف المعلوم بالاجمال إذا لم يكن فعليا من تمام الجهات، لم يكن تأثير العلم الاجمالي في حرمة المخالفة القطعية العملية الا بنحو الاقتضاء.

أما الكلام في الفرض الأول، فانه نثت جاء تارة بصيغة الحكم الفعلي من بعض الجهات واخرى بصيغة الحكم الانشائي وثالثة بصيغة الحكم الشائي، وقد تقدم الكلام في جميع هذه الصيغ في مبحث القطع بشكل موسع، وقلنا هناك انها جميعا لا ترجع إلى معنى محصل.

أما بناء على ما هو الصحيح من ان للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل والانشاء، فلا يتصور فعلية الحكم من بعض الجهات دون تمام الجهات، لان فعليته انما هي بجعله، ولا تتصور في هذه المرحلة فعلية الحكم من بعض الجهات، لانه لا يخلو من ان يكون مجموعا أو لا ولا ثالث لهما، وأما مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهي ليست من مراتب الحكم، ضرورة ان الحكم لا يعقل ان يوجد في الخارج بوجود موضوعه فيه والا لكان خارجيا، وهذا خلف فرض انه امر اعتباري ولا واقع موضوعي له في الخارج، ومن هنا قلنا ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف نحو العمل لا فعلية نفسه، وعلى هذا فلا تتصور فعلية فاعليته من بعض الجهات دون تمام الجهات، لان موضوعه ان كان موجودا في الخارج، فهي فعلية من تمام الجهات والا فهي ليست بفعلية اصلا، لا انها فعلية من بعض الجهات دون تمام الجهات.

وكذلك الحال على القول بان مرتبة الفعلية من مراتب الحكم، فان

فعليته حينئذ منوطة بفعلية موضوعه في الخارج وتدور مدارها وجوداً وعدمًا، ولا يتصور التبويض في الفعلية بان يكون فعلياً من بعض الجهات دون تمام الجهات، وتام الكلام في محله.

وأما الكلام في الفرض الثاني، فلان التكليف المعلوم بالاجمال إذا لم يكن فعلياً من تمام الجهات لم يكن قابلاً للتنجيز اصلاً، فإذا لا اثر للعلم الاجمالي به بل العلم التفصيلي، ضرورة انه لا اثر للعلم بالحكم في مرتبة الانشاء لا بنحو العلة التامة ولا بنحو الاقتضاء بل وجوده كعدمه، لان معنى ان تنجز العلم الاجمالي يكون بنحو الاقتضاء، انه لو لم يجعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه لكان منجزاً، فالمانع عن تنجيزه انما هو جعل الحكم الظاهري الترخيصي فيها، وأما إذا لم يجعل اما من جهة عدم المقتضي أو من جهة وجود المانع، فيكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، لفرض ان المقتضي موجود، فإذا لم يكن هناك مانع كان مؤثراً فعلاً.

وأما في المقام، فلان التكليف المعلوم بالاجمال غير قابل للتنجيز في نفسه، باعتبار انه ليس فعلياً من تمام الجهات، سواء جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه ام لا.

وعلى هذا فالتكليف المعلوم بالاجمال ان لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فهو غير قابل للتنجيز في نفسه حتى يكون العلم الاجمالي به مؤثراً، بل لا أثر للعلم التفصيلي به فضلاً عن العلم الاجمالي، فإذا كان وجوده وعدمه سيان، ولا موضوع حينئذ للبحث عن ان تأثيره فيه يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة.

وان كان فعليا من تمام الجهات، فهو علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، و على هذا فهو في الحقيقة من القائلين بان تاثير العلم الاجمالي يكون بنحو العلة التامة مطلقا لا بنحو الاقتضاء، باعتبار ان محل الكلام في ان تنجيز العلم الاجمالي هل هو بنحو العلة التامة مطلقا أو الاقتضاء، انما هو فيما إذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعليا قابلا للتنجيز في نفسه و الا فهو خارج عن محل الكلام، و لكن قد تقدم ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً.

أما الكلام في المقام الثاني : و هو وجوب الموافقة القطعية العملية، فيقع في موردين: المورد الأول، في اصل اقتضاء العلم الاجمالي لتنجيز التكليف المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية.

المورد الثاني، بعد الفراغ عن اقتضائه التنجيز لوجوب الموافقة القطعية العملية، هل هو بنحو الاقتضاء أو بنحو العلة التامة ؟

أما الكلام في المورد الأول : فقد يقال كما قيل ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية إذا كانت الشبهة حكمية و منجزاً له إذا كانت الشبهة موضوعية، و يمكن تقريب ذلك بان العلم الاجمالي إذا كان في الشبهات الحكمية فهو متعلق بالجامع بحده الجامعي، و من الواضح ان العلم الاجمالي انما ينجز خصوص ما تعلق به وهو الجامع لا اكثر حتى بناء على ما هو الصحيح من ان الجامع ماخوذ بنحو الاشارة إلى الواقع، باعتبار ان الاشارة غير متعينة، لانها ليست إلى هذا الفرد بخصوصيته

أو ذاك الفرد كذلك، بل إلى الفرد المردد بينهما بإشارة ترددية، فخصوصية الفرد خارجة عن متعلق العلم الاجمالي على جميع الاقوال في المسألة حتى على القول بان متعلق العلم الاجمالي الفرد لا الجامع، لوضوح ان متعلقه ليس الفرد المعين في الخارج كما في العلم التفصيلي، والا لزم انقلاب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي، وعلى هذا فخصوصية الفرد مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و الخارج عن القاعدة هو الجامع، باعتبار ان موافقته انما هي بالاتيان به، و حيث انه لا يمكن الا بالاتيان باحد فرديه أو افراده فيكفي الاتيان به، باعتبار ان وجود الجامع انما هو بوجود فرده في الخارج، فإذن تحصل الموافقة القطعية بالنسبة إلى الجامع و هو المقدار المنجز بالعلم الاجمالي.

فالنتيجة، ان العلم الاجمالي لا يقتضي الا الاتيان بالجامع، ومن الطبيعي انه يكفي في الاتيان به اتيان باحد فرديه أو افراده، لان الجامع يوجد بوجود فرده في الخارج، و حينئذ فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة بالنسبة إلى سائر الافراد، مثلاً إذا علم المكلف بوجوب الصلاة يوم الجمعة المرددة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، فمتعلق العلم الاجمالي وجوب الجامع بين الصلاتين لا خصوص صلاة الظهر ولا صلاة الجمعة، فإذن يكون المنجز بالعلم الاجمالي هو الجامع، لانه خارج عن مورد قاعدة القبح دون خصوصية الفرد، فإذن يكون المكلف مأموراً بالاتيان به باعتبار انه يعلم باشتغال ذمته به، وتحصل الموافقة القطعية للجامع بايجاده في ضمن ايجاد احد فرديه في الخارج، و على هذا فإذا اتى المكلف باحدى الصلاتين في الخارج، فقد حصل القطع بالموافقه و فراغ الذمة، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى

اصالة البراءة عن الصلاة الاخرى.

و نتيجة ذلك هي ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية في الشبهات الحكمية.

و أما الشبهة إذا كانت موضوعية، فلا بد من التفصيل فيها، لان الشك فيها تارة يكون من جهة الشك في انطباق قيد الواجب على هذا الفرد أو ذاك الفرد، فاصل وجوب الواجب معلوم و الشك انما هو في انطباق قيده، واخرى لا يكون العلم الاجمالي ناشئاً عن التردد في قيد الواجب بل هو ناشي عن أمر آخر اجنبي عن الواجب كالنذر أو الشرط.

أما الكلام في الفرض الأول، كما إذا علم بوجوب اطعام الفقير وتردد الفقير بين زيد وعمرو، ففي مثل ذلك قد علم المكلف باشتغال ذمته باكرام شخص وان يكون ذلك الشخص فقيراً، فإذا ن عنوان الفقير كما يحتمل انطباقه على زيد يحتمل انطباقه على عمرو، ولا يعلم بانطباقه على زيد خاصة أو على عمرو كذلك، ومن هنا لا يحصل اليقين بالفراغ الا باكرام كليهما معا، إذ لو اقتصر على اكرام احدهما فلا يعلم باكرام الفقير، ولهذا يشك في فراغ ذمته، ولا يقاس هذا بالشبهة الحكمية، لأن المعلوم بالاجمال فيها لا يكون أكثر من احدهما وهو يتحقق بالاتيان باي من فرديه أو افراده في الخارج، على اساس ان انطباقه على كل واحد من فرديه امر قهري، فإذا علم بوجوب الجامع بين الصلاتين هما صلاة الجمعة وصلاة الظهر، فلا يجب عليه الا الاتيان بالجامع، ويكفي في الاتيان به الاتيان باحد فرديه، لان الجامع يوجد بايجاد فرده في الخارج، بينما الامر في الشبهة الموضوعية ليس كذلك،

لان انطباق عنوان الفقير على خصوص زيد غير معلوم وكذلك على خصوص عمرو، والمعلوم هو انطباقه على احدهما لابعينه، وعلى هذا فإذا اقتصر على اكرام احدهما، فلا يعلم باكرام الفقير، لاحتمال ان الفقير غيره، وكذلك لا يحصل اليقين بالفراغ الا باكرام كليهما معاً.

وأما الكلام في الفرض الثاني، كما إذا علم المكلف بصدور نذر منه عند شفاء مريضه، ولكنه لا يدري ان متعلق نذره ركعتين من الصلاة في المسجد أو صوم يوم معين، وحينئذ فعند شفاء مريضه، يعلم اجمالاً اما بوجوب ركعتين من الصلاة في المسجد أو وجوب صوم يوم معين، وعلى هذا فوجوب الجامع بينهما معلوم لا يعلم باشتغال ذمته الا بالجامع وهو لا يقتضي الا الاتيان به في ضمن الاتيان باحد فرديه، لفرض انطباقه عليه كما ينطبق على الآخر، باعتبار ان الجامع يوجد بوجود فرده، وأما الفرد الآخر فحيث ان وجوبه غير معلوم، فيكون المرجع فيه اصالة البراءة هذا.

والجواب ان هذا الاشكال مبني على الخلط بين الجامع الذاتي والجامع العرضي، فان الجامع إذا كان ذاتياً، فهو منتزع من الحيثية المشتركة الذاتية بين الافراد، بحيث لو الغيت خصوصيات الافراد، فلا تبقى الا تلك الحيثية المشتركة، ومن هنا لا ينطبق هذا الجامع الا عليها لا عليها وعلى خصوصيات الافراد معاً، لان خصوصيات الافراد خارجة عن حدود الجامع، مثلاً الانسان ينطبق على زيد بلحاظ ما فيه من الحيثية المشتركة لا عليها وعلى الخصوصية الفردية معاً، لان كل فرد ينحل بالتحليل العقلي إلى جزئين تحليليين: الأول الحيثية المشتركة الذاتية والآخر الخصوصية الفردية،

والجامع الذاتي كالانسان انما ينطبق على الجزء الأول لا على المجموع، لان خصوصية الفرد خارجة عن حدود الجامع.

وأما الجامع العرضي، فهو منتزع ومختزع من قبل العقل من نفس الافراد بما لها من الخصوصيات الخارجية الفردية، وذلك كمفهوم الفرد والمصداق والمجزئي وما شاكل ذلك، وهذه المفاهيم، مفاهيم عرضية اختراعية، لان العقل يخترعها للاشارة بها إلى الافراد في الخارج وتنطبق على نفس الافراد فيه بما لها من الخصوصيات الفردية. وعلى هذا فان كان متعلق العلم الاجمالي وجوب الجامع الذاتي، فمن الواضح ان المكلف لا يعلم باشتغال ذمته الا بالجامع فحسب وهو لا يقتضي الا الاتيان به، والاتيان به لا يمكن الا في ضمن الاتيان بفرده، باعتبار ان وجوده بوجود فرد، ولهذا لا يقتضي التكليف بالجامع الا موافقته فقط دون اكثر، وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق العلم الاجمالي وجوب الجامع العرضي كما هو المفروض في المقام، فانه مشير إلى الفرد بماله من الخصوصية كعنوان احدهما، فانه منتزع من الفرد في الخارج بمجده الفردي، وهذا الفرد مردد بين فردين أو اكثر في الخارج، فاخذ هذا العنوان العرضي انما هو للاشارة إلى ما هو متعلق التكليف في الواقع وهو الفرد بماله من الخصوصية بدون اي دخل لهذا العنوان فيه لا بما هو موجود في افق الذهن، وعلى هذا فمتعلق التكليف الفرد في الواقع، وحيث انه مردد بين هذا وذاك، فلا يحصل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلا الفردين معاً، إذ لو اقتصر على الاتيان باحدهما فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان التكليف المعلوم بالاجمال في الواقع متعلق بالفرد الاخر، فإذا علم اجمالاً

بوجوب احدى الصلاتين هما صلاة الجمعة وصلاة الظهر، فالعلم الاجمالي وان كان متعلقا بوجوب الجامع الاختراعي وهو عنوان احدهما، الا انه ماخوذ بعنوان الاشارة إلى واقعه المردد بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة الذي هو متعلق الوجوب، والعنوان المذكور مجرد مشير إلى متعلقه في الواقع، فانه اما خصوص صلاة الظهر بمجدها الخاص أو صلاة الجمعة كذلك، وعلى هذا فالمكلف يعلم باشتغال ذمته بالوجوب المتعلق بالصلاة يوم الجمعة المرددة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، وحينئذ فلا يحصل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، باعتبار انه لو اقتصر على الاتيان باحدهما دون الاخرى، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب في الواقع هو الصلاة الاخرى.

والخلاصة انه لا شبهة في ان متعلق الوجوب في الواقع أما خصوص صلاة الظهر يوم الجمعة أو صلاة الجمعة فيه، وحيث انه لا يمكن الاشارة اليه مباشرة، فيشير اليه بواسطة عنوان عرضي اخترعه العقل للاشارة إلى ما هو متعلق الامر في الواقع المردد بين هذه وتلك، والعلم الاجمالي بوجوب احدهما في الواقع منجز، وعلى هذا فالوجوب سواء اكان متعلقا بصلاة الظهر ام بصلاة الجمعة، صار منجزا والمكلف يعلم باشتغال ذمته به، ولا يحصل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، ولا يجوز الاقتصار على الاتيان باحدهما، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني وعدم الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي، ومن هنا يظهر الفرق بين الجامع الذاتي المنتزع من الحيثية المشتركة بين الافراد والجامع العرضي المنتزع من الفرد بمجده الفردي، لان

متعلق التكليف على الأول نفس الجامع، بينما متعلقه على الثاني نفس الفرد بمحده الفردي، والجامع عنوان مشير اليه بالاشارة الترددية، والمفروض ان هذا التكليف منجز بالعلم الاجمالي وهو يقتضي موافقته، ولا يمكن موافقته القطعية الا بالاحتياط والالتيان بكلا الفردين معاً حتى يقطع بامثاله تطبيقاً لقاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الجامع في موارد العلم الاجمالي يختلف عن الجامع في الواجب التخييري، وان كان في كلا الموردین جامعاً عرضياً الا انه ماخوذ في موارد العلم الاجمالي بنحو الاشارة إلى ماهو متعلق التكليف في الواقع وهي مرحلة الجعل بدون ان يكون له دخل فيه، بينما هو ملحوظ في الواجب التخييري بنحو الموضوعية، بمعنى انه متعلق التكليف في مرحلة الجعل بدون ملاحظة خصوصيات الافراد وعدم دخلها فيه، فإذا ورد في الدليل صم شهرين متتابعين أو اطعم ستمين مسكيناً أو اعتق رقبة، كان المتفاهم العرفي منه ان الواجب واحد وهو الجامع بين هذه الافراد بدون اخذ خصوصياتها بنظر الاعتبار، ولهذا يكفي في امتثاله الالتيان به في ضمن احد افراده، ومن هنا قلنا ان المرجع التخيير الشرعي إلى وجوب الجامع لا إلى وجوبات متعددة المشروطة.

فالتنتيجة ان خصوصية الافراد ملغاة في الواجب التخييري، لانه الجامع، بينما تكون خصوصية الفرد دخيلة في الواجب في موارد العلم الاجمالي، لانه الفرد.

قد يقال كما قيل ان مقتضى نظرية السيد الاستاذ^(١) تُتَّكَّرُ في مسألة تنجيز العلم الاجمالي انه لا يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية العملية، بيان ذلك انه تُتَّكَّرُ قد بنى في المسألة ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، فقد ذكر ان تنجيز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه لا يستند إلى العلم الاجمالي مباشرة، بل هو مستند إلى الاحتمال فيه، لانه منجز إذا لم يكن في البين اصل مؤمن، والمفروض انه قد سقط في اطراف العلم الاجمالي من جهة المعارضة، لان جريانه في الجميع يستلزم محذور المخالفة القطعية العملية، وفي البعض دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فإذا سقط الاصل المؤمن في اطراف العلم الاجمالي، كان احتمال التكليف لكل طرف من اطرافه منجزا، وهذا معنى ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية وانما هو مستند إلى منجزية الاحتمال هذا.

ولكن الامر ليس كذلك، لان المنجز في الحقيقة هو العلم الاجمالي لا الاحتمال، لانه انما يكون منجزا من جهة انه مقرون بالعلم الاجمالي وإلا فلا اثر له، فإذا بطبيعة الحال يكون التنجيز مستندا إلى العلم الاجمالي، ولولاه فلا مانع من الرجوع إلى الاصل المؤمن، فإذا كان التنجيز مستندا إلى العلم الاجمالي دون الاحتمال، غاية الامر انه تُتَّكَّرُ يقول بان تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة، باعتبار انه معلق على عدم جريان الاصول المؤمنة في اطرافه.

إلى هنا قد تبين ان العلم الاجمالي يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية العملية، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية.

وأما الكلام في المورد الثاني: فقد ظهر ان العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية، وبعد ذلك يقع الكلام في ان تنجيذه هل يكون بنحو الاقتضاء أو بنحو العلة التامة؟

والجواب ان هذا البحث مبني على مسلك المشهور من ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وأما على القول بان تنجيذه لها يكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة، فلا مجال لهذا البحث، لوضوح ان تنجيذه لحرمة المخالفة القطعية العملية إذا كان بنحو الاقتضاء، فلا يحتمل ان يكون تنجيذه لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو العلة التامة، لان الحاكم في كلا البابين العقل، فانه كما يحكم بقبح مخالفة المولى، على اساس انها معصية وتفويت لحقه وهو حق الطاعة ومصدق للظلم، كذلك يحكم بحسن طاعة المولى اداء لحقه وعملا بوظيفته، فإذا كان حكمه بقبح المخالفة حكما تعليقيا اي معلقا على عدم الترخيص من المولى فيها، فلا يعقل ان يكون حكمه بوجوب الموافقة حكما تنجيزيا وغير معلق بحيث ليس بإمكان الشارع الترخيص في تركها وهو كما ترى.

وبكلمة واضحة ان هنا دعويين:

الأولى، انه لا مجال لهذا البحث بناء على ما هو الصحيح من ان تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء لا العلة

التامة.

الثانية، ان مجال هذا البحث انما هو على مسلك المشهور، وهو ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية. أما الدعوى الأولى، فعلى القول بان تاثير العلم الاجمالي في حرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء، فلا معنى للبحث عن ان تأثيره في وجوب الموافقة القطعية العملية، هل هو بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، ضرورة ان معنى تأثيره فيه بنحو العلة التامة حرمة المخالفة الاحتمالية فضلا عن المخالفة القطعية، ومن الواضح انه لا يعقل افتراض وجود مانع عن تنجيزه لحرمة المخالفة القطعية العملية، وعدم افتراض وجود مانع عن تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية العملية، كيف فان وجوب الموافقة القطعية العملية ملازم لحرمة المخالفة الاحتمالية، فإذن لا يعقل ان يكون العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية دون حرمة المخالفة الاحتمالية فضلا عن المخالفة القطعية العملية.

وأما الدعوى الثانية، فهل يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء أو العلية التامة؟ فيه قولان:
فذهب جماعة إلى القول الأول منهم المحقق النائيني^(١) والسيد الاستاذ^(٢) (قدهما).

أما السيد الاستاذ رحمته فقد افاد في وجه ذلك، ان العلم الاجمالي يكون

١ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٢.

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥١ - ٣٤٦، ٣٥٠.

علة تامة للتتجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، فيكون بنحو الاقتضاء، فله تَكْثُرُ مطلبان: الأول، ان تائير العلم الاجمالي في حرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو العلة التامة.

الثاني، ان تائيره في وجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء.

أما المطلب الأول، فقد تقدم الكلام فيه وفي نقده بشكل موسع. وأما المطلب الثاني، فقد ذكر تَكْثُرُ ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية معلق على عدم جريان الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالمعارضة، وأما إذا جرى الاصل المؤمن في بعض اطرافه بلا معارض، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً بل هو منحل حينئذ بحكم الشارع فلا اثر له.

وعلى هذا الاساس، فحيث ان الاصول المؤمنة لا تجري في جميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزامه محذور المخالفة القطعية العملية، وأما في بعضها دون بعضها الاخر، فمن جهة انه ترجيح من غير مرجح، فإذا تسقطت الاصول المؤمنة جميعاً عن اطراف العلم الاجمالي ولا تجري فيها لا كلا ولا بعضاً، وحينئذ يكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية لا مباشرة بل بواسطة احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه، باعتبار ان متعلق العلم الاجمالي مباشرة الجامع وهو منجز له كذلك، وأما التكليف المشكوك في كل طرف من اطرافه، فهو مورد للاحتمال مباشرة وهو منجز

له، على اساس انه مقرون بالعلم الاجمالي، ولهذا السبب يكون تنجيذه لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء لا العلة التامة.

والخلاصة ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال في حدود كونه معلوماً يكون بنحو العلة التامة، وهذا معنى كونه علة تامة للتنجيز بالنسبة اليها، وأما تنجيذه للتكليف المشكوك في كل طرف من اطرافه، فحيث انه بواسطة الاحتمال، فيكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة.

وللمناقشة فيه مجال، أما أولاً فلما تقدم من الاشكال على هذه النظرية، وحاصل الاشكال هو انه لا شبهة في ان متعلق التكليف في موارد العلم الاجمالي الفرد بمجده الفردي لا الجامع بمجده الجامعي، فإذا علم المكلف بوجوب احدى الصلاتين مثلاً في الشريعة المقدسة يوم الجمعة، فلا محالة يكون متعلق الوجوب في الواقع اما خصوص صلاة الظهر بمجدها الخاص واسمها المخصوص أو صلاة الجمعة كذلك، فلا يحتمل ان يكون متعلق الوجوب الجامع بينهما وهو عنوان احدهما، لانه ماخوذ للاشارة إلى ما هو متعلق التكليف في الواقع، حيث انه لا يمكن الاشارة اليه الا بالمفهوم الذهني بالاشارة الترددية التصديقية.

وان شئت قلت ان التكليف في الواقع متعلق بالفرد بمجده الفردي المبهم اي المردد بين هذا الفرد خاصة أو ذاك الفرد كذلك، والجامع العرضي المخترع من قبل العقل متعلق للعلم الاجمالي بنحو الاشارة التصديقية الترددية بين فردين أو اكثر، باعتبار انه لا يمكن الاشارة العلمية اليه مباشرة الا بواسطة هذا المفهوم المخترع، فإذاً تكون العهدة مشغولة بالفرد المبهم بمجده الفردي

المردد بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة لا بالجامع لانه آية الاشارة إلى الواقع، وعلى هذا فتنجز التكليف في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مستند إلى العلم الاجمالي مباشرة لا بواسطة الاحتمال.

وثانياً أن الاصول المؤمنة على قسمين:

القسم الأول، الاصول المؤمنة العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان.
القسم الثاني، الاصول المؤمنة الشرعية كاصالة البراءة الشرعية واستصحاب عدم التكليف.

أمّا القسم الأول: فلا يتصور فيه التعارض، لوضوح ان التعارض انما يتصور في الاحكام الشرعية لا في الاحكام العقلية، لان الاحكام العقلية احكام واقعية ثبوتية وتابعة لموضوعاتها وملاكاتهما الواقعية، ومن المستحيل ان تصدر من العقل احكاما متعارضة ومتناقضة بان يحكم بقبح شيء وفي نفس الوقت يحكم بحسنه، لانه لا يحكم بقبحه الا إذا احرز ملاكه وموضوعه، فإذا كيف يمكن ان يحكم بحسنه، كما انه لا يتصور التعارض بين الاحكام الشرعية الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي، إذ لا يتصور ان يصدر من الشارع حكمن متناقضين في مقام الثبوت والتعارض، وانما يتصور في مقام الاثبات بين الادلة الشرعية الظنية المعتبرة ولا يتصور بين الادلة الشرعية القطعية، وتام الكلام في ذلك في مبحث التعادل والترجيح.

وعلى هذا فحيث ان موضوع قاعدة القبح موجود في كل طرف من اطرف العلم الاجمالي وهو عدم البيان، فلا مانع من جريانها فيه بدون اي معارضة ومنافاة، لانها تابعة لوجود موضوعها في الخارج، والعلم الاجمالي

بالجامع لا يكون مانعا عنها الا عن جريانها في الجامع، باعتبار انه مورد البيان والعلم دون كل طرف من اطرافه، فإذن التكليف المتعلق بالجامع حيث انه معلوم ومنجز فهو خارج عن مورد القاعدة، وأما تعلقه بكل طرف من اطرافه حيث انه مشكوك فيه، فلا مانع من جريان القاعدة فيه وتكون مؤمنة من احتمال العقاب، ولكن لا تؤمن من العقاب على الجامع المعلوم لانه خارج عن موضوعها، والعلم بوجوبه يقتضي الاتيان به، ويكفي في الاتيان به الاتيان باحد فرديه أو افراده، ونتيجة ذلك هي ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية، لوجود مانع عنه وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وانما يقتضي وجوب موافقة الجامع، ومقتضى ذلك هو ان المكلف مخير في تطبيق الجامع على أي طرف من اطرافه شاء أو أراد، وهذا لا يمنع عن جريان القاعدة في كل طرف من اطرافه في نفسه.

وعلى هذا فالواجب على المكلف موافقة الجامع وهي تتحقق بالاتيان باحد فرديه أو افراده، وأما الموافقة القطعية العملية بالاتيان بتمام اطرافه فالعلم الاجمالي لا يقتضيها، فإذن لا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة العقلية فيها.

وبكلمة ان العقل حاكم بالتامين في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي على اثر تحقق موضوعه فيه، ولكن ذلك لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، باعتبار انه لا يلزم من التامين في كل طرف من اطرافه في نفسه التامين على الجامع المعلوم، لانه خارج عن موضوع القاعدة.

وعلى هذا فلا بد من التفكيك بين الوجوب من حيث تعلقه بالجامع

وبينه من حيث تعلقه بكل طرف من اطرافه مجده الخاص، فالعلم الاجمالي منجز له من حيث تعلقه بالجامع ولا يكون منجزاً من حيث تعلقه بالفرد مجده الفردي، وعليه فالمكلف لا يعاقب على ترك كل طرف من اطرافه في نفسه، وهذا لا ينافي ان يعاقب على ترك الجامع، لان المكلف ملزم بالاتيان به ولكنه مخير في تطبيقه على خصوص هذا الطرف أو ذاك الطرف، وغير ملزم بتطبيقه على طرف معين لعدم الترجيح،

ولهذا لا تنافي بين تطبيق القاعدة عليه وتطبيق الجامع أيضاً، باعتبار انه غير ملزم بتطبيق الجامع عليه خاصة حتى ينافي تطبيق القاعدة عليه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي المتعلق بالجامع لا يمكن ان يكون مانعاً من تطبيق القاعدة على كل طرف من اطرافه في نفسه، لان المنع عن حكم العقل غير معقول طالما يكون موضوعه موجوداً والا لزم الخلف، ورفعها انما يمكن برفع موضوعه هذا.

وأما القسم الثاني: وهو الاصول المؤمنة الشرعية، فان تساقطها في اطراف العلم الاجمالي بالتعارض يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى، ان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع مجده الجامعي لا بالفرد مجده الفردي المبهم من حيث تردده بين هذا أو ذاك، فإذن خصوصية كونه متعلقاً بالفرد حيث انها مجهولة، فتكون مشمولة لقاعدة التامين.

المقدمة الثانية: ان يكون لادلة الاصول المؤمنة الشرعية اطلاقاً وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي، هذا.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة:

أما المقدمة الأولى، فلما تقدم من ان الجامع في المقام عرضي وباختراع من العقل، واخذه في متعلق العلم انما هو للاشارة به باشارة تصديقية ترددية إلى ما هو متعلق التكليف في الواقع، على اساس ان العلم لا يمكن ان يشار به إلى الواقع مباشرة، فلا بد ان يكون بواسطة مفهوم ذهني مشير اليه، فاخذه مجرد الاشارة والا فلا موضوعية له اصلا كما تقدم موسعاً.

وأما المقدمة الثانية، فقد تقدم انه لا اطلاق لادلة الاصول المؤمنة الشرعية لاطراف العلم الاجمالي، لان المنسبق والمتبادر منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية اختصاصها بالشبهات البدوية وانصرافها عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

وعلى هذا فالاصول المؤمنة الشرعية وان كانت غير مانعة عن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، الا ان الاصول المؤمنة العقلية تكون مانعة عن تنجيزه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لها اطلاقاً وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي، ولكن تسقط من جهة المعارضة الداخلية بينها، ولا يمكن شمول اطلاق ادلتها للجميع فيها والالزم محذور المخالفة القطعية العملية، وأما شمول اطلاقها لبعضها المعين دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح، فالنتيجة ان الاصول المؤمنة الشرعية لا تصلح ان تكون مانعة عن تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً حتى على فرض شمولها لها لانها تسقط حينئذ بالمعارضة، فالمانع انما هو الاصول المؤمنة العقلية المتمثلة في قاعدة القبح.

وعلى هذا فلا تظهر الثمرة بين ان يكون اطلاق لادلة الاصول المؤمنة الشرعية أو لا، فانها على كلا التقديرين لا تكون مانعة عن تنجيذه، فإذن المانع عنه انما هو قاعدة القبح فحسب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي ان العلم الاجمالي على مسلك السيد الاستاذ تثنى لا يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية العملية، لانه منجز للتكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، وأما احتماله في كل طرف من اطرافه انما يكون منجزا شريطة عدم وجود الاصل المؤمن فيه، والمفروض انه موجود وهو اصالة البراءة العقلية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد يقال كما قيل، ان التعارض بين الاصول المؤمنة الشرعية في اطراف العلم الاجمالي مبني على ان يكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولكن تقدم انه ليس علة تامة للتنجيز بالنسبة إليها أيضاً بل هو مقتضى له، وعلى هذا فتنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة، يكون معلقا على عدم الترخيص لها من قبل الشارع، كما ان تنجيذه لوجوب الموافقة معلق على عدم الترخيص في تركها، فإذن كما ان الاصل المؤمن مانع عن تنجيذه لوجوب الموافقة، كذلك مانع عن تنجيذه لحرمة المخالفة.

وفيه ما مر من انه لا يمكن التمسك بالاصل المؤمن بالنسبة إلى تنجيذه لحرمة المخالفة، أما الاصل المؤمن العقلي، فلا موضوع له بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، لان التكليف بالجامع معلوم ولا موضوع لقاعدة التامين بالنسبة إليه، وأما الاصل المؤمن الشرعي، فلان موضوعه الشك وعدم العلم

بالتكليف في الواقع، والمفروض ان المكلف كان يعلم به للجامع بحده الجامعي،
فإذن لا موضوع للاصول المؤمنة بالنسبة إلى وجوب الجامع سواء اكانت
شرعية أم عقلية.

أما المحقق النائيني^(١) فقد افاد في وجه ان العلم الاجمالي مقتضي
لوجوب الموافقة القطعية العملية وليس بعلة تامة له ما يرجع إلى دعويين:
الدعوى الأولى، ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية
العملية.

الدعوى الثانية، انه مقتضي لوجوب الموافقة القطعية العملية.

أما الدعوى الأولى: فقد افاد في وجهها، انه لا يمكن جعل الحكم
الظاهري الترخيصي في جميع اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في مخالفة
المولى ومعصيته وتفويت حقه وهو قبيح بحكم العقل هذا.

وغير خفي ان هذا التعليل منه تَبَيَّنَ غريب، لانه دوري، وذلك لان
عدم امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في جميع اطراف العلم الاجمالي
متفرع على كونه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية
في المرتبة السابقة، حيث ان من اثارها عدم امكان جعل الحكم الظاهري
الترخيصي في تمام اطرافه، فإذا كيف يصح جعله علة وسبباً لكونه علة تامة
له، إذ لو كان سبباً وعلة كذلك لزم الدور، لان عدم امكان جعل الحكم
الظاهري الترخيصي في جميع اطراف العلم الاجمالي متوقف على كونه علة
تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة، فلو توقف كونه علة تامة له على

عدم امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه، لزم الدور.
وهنا محاولتان لعلاج مشكلة الدور.

المحاولة الأولى، ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى ومعصيته انما هو بملاك انها ظلم وتعدي على حقه، إذ حقيقة الظلم هي سلب ذي الحق عن حقه، وحيث ان قبح الظلم من القضايا الأولية التي يدركها العقل البشري فطرة، فلا يمكن ان يتوقف على شيء والالزم خلف فرض انه من القضايا الأولية.

وعلى هذا فيصح ما ذكره المحقق النائيني تتمة من التعليل، لان مرده إلى حكم العقل بقبح الظلم، والمفروض انه لا يتوقف على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية في المرتبة السابقة حتى يلزم الدور، هذا.

ولكن هذه المحاولة غير صحيحة، وذلك لان كبرى قبح الظلم وان كانت من القضايا الأولية التي يدركها العقل البشري فطرة مباشرة بدون التوقف على اي مقدمة اخرى، والالزم خلف فرض انها من القضايا الأولية، الا ان الكلام في المقام ليس حول هذه الكبرى، وانما هو في ان المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا، ومن الواضح ان كون المقام من صغريات هذه الكبرى، يتوقف على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة، والافلا يكون من صغرياتها.

فالتنتيجة، ان هذه المحاولة لا تعالج مشكلة الدور.

المحاولة الثانية، ان كون العلم الاجمالي علة تامة أمر وجداني، والحاكم

بذلك انما هو العقل بالوجدان بدون التوقف على أي مقدمة خارجية، وعلى هذا فما ذكره المحقق النائيني تذ ليس تعليلاً لكون العلم الاجمالي علة تامة بل هو بيان لاثاره، لأن من آثاره عدم امكان جعل الحكم الظاهري في تمام اطرافه، هذا.

ولكن هذه المحاولة أيضاً غير تامة، لوضوح ان العقل لا يدرك وجداناً كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، ضرورة ان ذلك ليس أمراً وجدانياً بحيث لا يتوقف اثباته على شيء آخر، لأن ما يكون وجدانياً هو كون العلم الاجمالي منجزاً لمتعلقه، وأما ان تنجيذه يكون بنحو العلة التامة أو الاقتضاء، فهو بحاجة إلى بحث ونظر في المسألة، بل قلنا ان الصحيح فيها كون تنجيذه بنحو الاقتضاء، وأما كونه بنحو العلة التامة، فهو بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، وما ذكره تذ لا يصلح ان يكون دليلاً الا بنحو دائر.

فالنتيجة، ان ما افاده المحقق النائيني تذ من عدم امكان جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، لا يصلح ان يكون دليلاً وبرهاناً على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، والا لزم الدور كما مرّ.

وأما الدعوى الثانية: ^(١) فقد أفادت تذ في وجهها ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطراف العلم الاجمالي بمكان من الامكان، وهذا كاشف عن ان تنجيذه يكون بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية بنحو

الاقترضاء، إذ لو كان بنحو العلة التامة، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض الاطراف أيضاً، هذا.

وغير خفي ان هذا الدليل كالدليل السابق فلا يتم الا بنحو دائر، إذ امكان جعل الترخيص في بعض الاطراف من آثار كون تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقترضاء، لأنه لو كان بنحو العلة التامة، فلا يمكن جعل الترخيص في بعض الاطراف أيضاً، وعلى هذا فامكان جعل الترخيص في بعض الاطراف يتوقف على كون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقترضاء من باب توقف الأثر على المؤثر، فلو كان تنجيزه بنحو الاقترضاء يتوقف عليه لدار.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني تدُّ من التفصيل في تنجيز العلم الاجمالي وانه يكون بنحو العلة التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بنحو الاقترضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية غير تمام ولا يمكن اثباته بدليل.

وأما القول الثاني: وهو ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية، فقد اختاره المحقق الخراساني^(١) والمحقق الاصفهاني^(٢) والمحقق العراقي^(٣) (قدهم).

أما المحقق العراقي تدُّ فقد أفاد في وجه ذلك ما هو تقريبه، من ان

١ - كفاية الاصول: ص ٤٠٨ - ٤٠٧.

٢ - نهاية الدراية: ج ٢ ص ٥٨٣ - ٥٨٠.

٣ - نهاية الافكار: ج ٣ ص ٣٠٧.

العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز ما تعلق به مباشرة، وعليه فان كان متعلقه الجامع بمجده الجامعي دون الفرد بمجده الفردي، كان علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية.

أما كونه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى الأولى، فلانه لا يمكن جعل الترخيص في جميع اطرافه، لاستلزامه القطع بالمخالفة القطعية العملية وهو قبيح عقلاً.

وأما كونه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، باعتبار ان موضوع الحكم الظاهري في كل طرف من اطرافه محفوظ، وعلى هذا فجريانها في جميع الاطراف حيث إنه يستلزم المخالفة القطعية العملية فلا تجري، وأما جريانها في بعض اطرافه إذا كان هناك مانع عن جريانها في بعضها الآخر فلا محذور فيه، وهذا الجريان يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية.

وأما إذا كان متعلقه الفرد المعين في الواقع بمجده الفردي المبهم عند المكلف، فيكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، على أساس ان التكليف المتعلق بالفرد، متعلق للعلم الاجمالي مباشرة، فإذا كان متعلقاً له كذلك، كان منجزاً لا محالة ولا يمكن فرض وجود المانع عنه، ولهذا لا فرق من هذه الناحية بينه وبين العلم التفصيلي، وحينئذٍ فالتكليف المحتمل في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي خارج عن موضوع الاصول المؤمنة، لأن موضوع قاعدة التأمين عدم البيان، والمفروض ان البيان قد قام على التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه وهو العلم الاجمالي.

وأما موضوع الاصول المؤمنة الشرعية، فهو احتمال ثبوت التكليف في الواقع وعدم كونه منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة، والمفروض انه منجز بالعلم الاجمالي في أي طرف من اطرافه كان، وان شئت قلت ان الاصول المؤمنة الشرعية انما تنفي تنجز التكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه من ناحية الاحتمال، باعتبار ان احتمال التكليف منجز لولا الاصول المؤمنة في البين، ولا تنفي تنجزه إذا كان بمنجز آخر في المرتبة السابقة كما في المقام، بدهاة انها لا تنفي تنجزه من قبل العلم الاجمالي.

والجواب أولاً، ان متعلق العلم الاجمالي ليس هو الفرد المعين في الواقع، لوضوح ان متعلقه الجامع العرضي، لاستحالة تعلق العلم بالواقع مباشرة، وانما تعلق به بواسطة صورة ذهنية وهي صورة الجامع العرضي في المقام أي عنوان أحدهما أو أحدها، وهذا الجامع مأخوذ بنحو الاشارة إلى ما هو متعلق التكليف في الواقع باشارة ترددية، والمفروض ان الواقع مبهم أي مردد بين فردين أو أفراد، فإذا لا يمكن ان يكون متعلق العلم الاجمالي التكليف المتعلق بالفرد المعين، لوضوح ان تعلق التكليف بخصوص هذا الفرد أو ذاك الفرد المجهول ومورد لقاعدة التأمين، والمعلوم هو تعلقه بأحدهما أي بالفرد المردد بين فردين أو أفراد، ولا يمكن ان يقاس العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي من هذه الناحية، فلو سلمنا ان العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمكن ان يكون العلم الاجمالي كذلك، ومن هنا قلنا ان ما ذكره تتأثر في تفسير العلم الاجمالي غير تام، وقد تقدم تفصيله.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان متعلق العلم الاجمالي الفرد

المعين، الا انا ذكرنا في غير مورد من أن حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم تعليلي معلق على ثبوت موضوعه وملاكه في المرتبة السابقة، ولهذا قلنا ان حكم العقل بقبح معصية المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة وحسن اطاعته وانقياده، حكم تعليلي أي معلق على ثبوت موضوعه في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، والا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وأما المحقق الخراساني رحمته، فقد ذكر ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو العلة التامة، مبني على فعلية الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي، فان كان فعليا من جميع الجهات، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي لا كلا ولا بعضاً، لاستلزامه اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد وهو مستحيل، غاية الامر على الأول يلزم القطع باجتماع الضدين فيه، وعلى الثاني يلزم احتمال اجتماعهم وهو مستحيل، لأن احتمال اجتماع الضدين كالقطع به محال، ولهذا يكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية أيضاً.

والجواب عن ذلك، قد تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وقلنا هناك، ان الأحكام الظاهرية بكلا قسميه الطريقية والترخيصية لا تتنافي الأحكام الواقعية لا في مرحلة المبادي والملاكات ولا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال، هذا اضافة إلى ان ما ذكره رحمته من أن الحكم تارة يكون فعلياً من جميع الجهات وأخرى من بعض الجهات لا يرجع

إلى معنى محصل، وقد تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسع.
 وأما المحقق الاصفهاني تذت، فانه وان التزم في تفسير العلم الاجمالي بأن متعلقه الجامع مجده الجامعي لا الفرد المعين ولا الفرد المردد، فإن الأول خلاف الوجدان والثاني مستحيل كما تقدم، ولكن مع ذلك بنى تذت على أن العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، كما انه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، وقد أفاد في وجه ذلك ان التكليف المتعلق بالجامع قد تنجز بالعلم الاجمالي مباشرة، وهذا التكليف المنجز محتمل الانطباق على كل طرف من اطرافه، فإذا متعلق الاحتمال في كل طرف التكليف المنجز بالعلم الاجمالي.

وعلى هذا، فلا يمكن تطبيق الاصول المؤمنة على اطراف العلم الاجمالي لا كلا ولا بعضاً، أما قاعدة التأمين فموضوعها عدم البيان، والمفروض ان البيان قد قام على التكليف المتعلق بالجامع المحتمل انطباقه على كل طرف من اطرافه، فإذا كان التكليف في كل طرف على تقدير ثبوته منجزاً بمنجز في المرتبة السابقة فلا يكون مشمولاً للقاعدة، لأن موضوعها عدم البيان على تنجز الواقع والمفروض ان البيان قام على تنجزه، ومن هنا لا يكون العقاب على مخالفة هذا التكليف المنجز المحتمل ثبوته في هذا الطرف أو ذلك الطرف من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان.

فالتنتيجة، ان القاعدة انما تدفع العقاب على التكليف المحتمل من ناحية تنجزه بالاحتمال لا ما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً بمنجز آخر في المرتبة السابقة بقطع النظر عن احتمالها، لأنها لا تدفع العقاب عليه بل الدليل الدال

على تنجيزه في المرتبة السابقة وارد عليها.

وأما الاصول المؤمنة الشرعية، فلان مفادها كما مرّ هو دفع الكلفة والعقوبة عن التكليف المحتمل من ناحية تنجزه بالاحتمال، على أساس انه لولا تلك الاصول المؤمنة لكان الاحتمال منجزاً، فالمانع عن تنجيزه هو تلك الاصول، وأما إذا كان التكليف في كل طرف على تقدير ثبوته منجزاً بمنجرٍ في المرتبة السابقة بقطع النظر عن الاحتمال، فلا يكون مشمولاً للاصول المذكورة، لأن موردها التكليف المشكوك الذي لا يكون منجزاً بمنجز آخر هذا.

والجواب، ان ما ذكره ^{تت} قابل للمناقشة، لأن التكليف من حيث تعلقه بالجامع بحده الجامعي منجز بالعلم الاجمالي لفرض ان متعلقه الجامع، وأما من حيث تعلقه بالفرد فهو مشكوك وليس متعلقاً للعلم الاجمالي، ولهذا يكون مورداً للاصول المؤمنة اعم من العقلية والشرعية، فإذن الواجب على المكلف الاتيان بالجامع، ويكفي في الاتيان به الاتيان بأحد فرديه أو أفراده في الخارج، لأن وجود الجامع بوجود فرده، وهذا لا ينافي جريان الاصول المؤمنة في كل طرف من اطرافه، والخلاصة ان تنجز التكليف انما هو بالمقدار الذي تعلق به العلم الاجمالي وهو التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، وأما تعلقه بالفرد بحده الفردي فهو غير معلوم، وعليه فالعلم الاجمالي منجز من حيث تعلق التكليف بالجامع وغير منجز من حيث تعلقه بالفرد، ونتيجة ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية العملية وجواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، باعتبار ان وجوب الجامع لا يقتضي الا الاتيان به في الخارج،

ويكفي في الاتيان به الاتيان بأحد فرديه أو أفراده فيه.

ودعوى انه لا شبهة في أن التكليف المتعلق بالجامع منجز بالعلم الاجمالي، وحيث إن الجامع ينطبق على كل طرف من اطرافه، فيكون التكليف المحتمل في كل منها مصداقاً للتكليف المنجز وفرد له، ولهذا يكون منجزاً على تقدير ثبوته.

مدفوعة، لأن التكليف ان كان متعلقاً بالجامع فلا يسري منه إلى افراده لا بنحو البدلية ولا الشمولية، نعم ينطبق الجامع على أحد أفراده في الخارج بنحو البدلية، وان كان متعلقاً بالفرد لم يكن منجزاً بالعلم الاجمالي، لأنه متعلق بالجامع لا بالفرد.

وبكلمة، انه لا ريب في أن التكليف في موارد العلم الاجمالي متعلق بالفرد بحده الفردي، ولكنه مبهم عند المكلف ومردد بين فردين أو افراد ولا يكون متعلقاً بالجامع، فإذا علم بوجود احد الصلاتين في يوم الجمعة، فلا شبهة في ان متعلق الوجوب الفرد بحده الفردي المتمثل اما في خصوص صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، ولا يحتمل ان يكون متعلق الوجوب الجامع بينهما، والجامع الذي هو متعلق العلم الاجمالي ملحوظ بنحو الاشارة إلى ماهو متعلق التكليف في الخارج، ومن الواضح ان هذا غير الجامع الذي يتعلق به الوجوب في مرحلة الجعل، لانه غير ملحوظ بنحو الاشارة إلى الخارج وان كان ملحوظاً بما هو فان فيه ومرآة له وفرق بين الامرين، فان الاشارة تقتضي التشخيص، بينما فناء المفهوم في مصاديقه وافراده لا يقتضي التشخيص، وظاهر المحقق الاصفهاني تذ من الجامع الذي هو متعلق العلم

الاجمالي هو الجامع الملحوظ بنحو الفناء في مصاديقه وافراده، ولا يمكن الاخذ به بل لا بد من حمل كلامه على الجامع العرضي الملحوظ بنحو الاشارة لا بنحو الفناء في مصاديقه.

إلى هنا قد تبين ان ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني تذت من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، مضافا إلى انه لا ينسجم مع مسلكه تذت في تفسير حقيقة العلم الاجمالي لا يتم في نفسه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي علة تامة لحكم العقل بقبح المخالفة والمعصية وبحسن الطاعة والانقياد، لان هذا الحكم العقلي ليس حكما تنجزيا بل هو حكم تعليقي، اي معلق على ثبوت موضوعه في المرتبة السابقة، ومع انتفائه ينتفي بانتفاء موضوعه، ولهذا يكون العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية هذا.

ثم ان المحقق النائيني ^(١) تذت قد اشكل في كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، بانه لا مانع من جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية حتى في موارد العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فان مفاد قاعدة الفراغ الترخيص في المخالفة الاحتمالية وكذلك مفاد قاعدة التجاوز، إذ لا يمكن ان يكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية دون العلم التفصيلي، ومن هنا

تجري قاعدتا الفراغ والتجاوز في موارد الشك في امتثال التكليف المعلوم بالتفصيل، كما إذا شك في صحة الصلاة وفسادها بعد الفراغ منها أو شك في الاتيان بجزء بعد التجاوز عنه، والشارع في مثل هذه الموارد قد اكتفى بالموافقة الاحتمالية ورخص في المخالفة الاحتمالية، فإذا جاز، جعل الترخيص الظاهري في المخالفة الاحتمالية، والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، جاز جعله بالأولية القطعية في موارد العلم الاجمالي، هذا.

وقد أورد عليه المحقق العراقي^(١) نكتة بان ما ذكره نكتة مبني على الخلط بين الاصول الجارية في موارد الشك في الامتثال والاصول الجارية في موارد الشك في الجعل، حيث ان مفاد الأولى ليس الترخيص في ترك الموافقة القطعية العملية وتجويز المخالفة الاحتمالية حتى يكون منافيا لكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، بل مفادها احراز تعبدي للموافقة وهو كاحراز وجداني لها، فإذا احرز المكلف بقاعدة الفراغ والتجاوز أو نحوها الموافقة القطعية العملية تعبدًا كفي، وعليه فيكون مفادها توسعة دائرة الموافقة القطعية العملية وجعلها اعم من الوجدانية والتعبدية.

وهذا بخلاف الاصول المرخصة الجارية في موارد الشك في الجعل كإصالة البراءة ونحوها، فان مفادها الترخيص في المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية، ومن الواضح ان جريان الاصول في بعض اطراف العلم الاجمالي لا يجتمع مع كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية

العملية، ضرورة ان معنى كونه علة تامة له، انه لا يتصور وجود مانع عنه ثبوتاً.

وان شئت قلت، ان الاصول المؤمنة النافية إذا جرت في بعض اطراف العلم الاجمالي، فلا تدل عل ثبوت التكليف في الاطراف الاخرى، لان مثبتاتها لا تكون حجة، بينما إذا قامت الامارة على نفي التكليف عن بعض اطرافه، تدل بالالتزام على ثبوته في سائر الأطراف، على اساس ان مثبتات الامارات حجة، ومرجع ذلك إلى انها تثبت الموافقة القطعية العملية تعبداً في سائر الاطراف، فإذا فرق بين ان يكون النافي للتكليف في احد طرفي العلم الاجمالي الاصل العملي وان يكون النافي له الامارة، فعلى الأول لا يثبت الاصل ان العمل بالطرف الاخر موافقة قطعية تعبداً، بينما على الثاني تثبت الامارة ان العمل به موافقة قطعية تعبداً، ونتيجة ذلك هي ان الامارة كقاعدة الفراغ والتجاوز لا تنافي كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية.

والجواب، ان ما أورده المحقق العراقي يثبُت غير تام، وذلك لان العلم الاجمالي إذا كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية بحكم العقل، بمعنى ان حكم العقل بوجوب الموافقة المذكورة لو كان حكماً تنجيزياً مطلقاً، فلا يتصور التصرف فيه لا سعة ولا ضيقاً.

وبكلمة، لو كان العلم الاجمالي علة تامة لحكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين العمليتين ثبوتاً، فلا يتصور وجود المانع عنه لا توسعة ولا تضيقاً، أما الأول كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز

والامارات ونحوها، فان جعل هذه القواعد في موارد الشك في امتثال التكليف المتيقن تفصيلا فضلا عن كونه متيقنا اجمالا، يدل على ان الشارع قد اكتفى بالامتثال الاحتمالي ورخص في المخالفة الاحتمالية، لان هذه القواعد قواعد ظاهرية ومفادها الاكتفاء بالمشكوك في مقام الامتثال وعدم وجوب تحصيل اليقين به، ومع فرض ان حكم العقل به تنجيزي ومطلق، فكيف يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية العملية، ومن الواضح ان هذا الجعل من الشارع يكشف عن ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية وان حكم العقل به معلق على عدم تصرف الشارع، وأما مع تصرفه وحكمه بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وقد تقدم ان حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية العملية وكذلك بجرمة المخالفة القطعية العملية لا يمكن ان يكون حكما تنجيزاً ومطلقاً، بل هو معلق على ثبوت موضوعه في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، وللشارع ان يتصرف فيه سعة وضيقاً.

نعم لا يمكن التصرف في حكم العقل مع ثبوت موضوعه، والا لزم انفكاك الحكم عن الموضوع وهو خلف.

وعلى هذا فحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية العملية معلق على عدم ترخيص الشارع في تركها والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية والا فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، لان حكم العقل في هذه الموارد يدور مدار حق المولى نفياً واثباتاً وللمولى ان يتصرف في حقه، وحينئذ فلا مانع من ان

يكتفي المولى في مرحلة الامتثال بالموافقة الاحتمالية لمصلحة ما بديلاً عن الموافقة القطعية العملية التي يكون الحاكم بها العقل، لان حكمه بها ينتفي بانتفاء موضوعه، حيث ان العقل في موارد الشك في الامتثال بعد اليقين باشتغال ذمته بالتكليف وان كان يحكم بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، الا ان جعل الشارع قاعدتي الفراغ والتجاوز في موارد الشك في الامتثال، يدل على انتفاء حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره تَدُّدُ بالنسبة إلى الامارات، فانها إذا قامت على احد طرفي العلم الاجمالي، تدل بالمطابقة على نفي التكليف عنه وبالالتزام على ثبوته في الطرف الاخر والاكْتفاء بموافقته تعبداً، وجه الظهور ان هذا دليل على ان العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، والا فلا يمكن جعل الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً في مقام الثبوت، وحينئذ فلا يصل الدور إلى مقام الاثبات.

فالنتيجة في نهاية المطاف، الصحيح هو ان جعل قاعدة الفراغ والتجاوز في موارد الشك في الامتثال، دليل قطعي على ان العلم التفصيلي لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية فضلاً عن العلم الاجمالي، لما عرفت من ان حكم العقل في المقام ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً بل هو حكم تعليقي حتى في موارد العلم التفصيلي، وللمولى ان يتصرف في موضوع هذا الحكم بلا فرق من هذه الناحية بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي، فكما ان الأول لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية ولا حرمة المخالفة القطعية العملية فكذلك الثاني، لان هذا الحكم العقلي سواء اكان منشأ العلم

التفصيلي ام العلم الاجمالي، يدور مدار حق المولى في المرتبة السابقة، وللمولى ان يتصرف فيه بالسعة والضيق و يرفع اليد عنه إذا رأى فيه مصلحة، فإذا ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، وعلى هذا فالعلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انا لو سلمنا ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، الا انه لا يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، بنكتة ان العقل يحكم بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية، على اساس انها معصية وتفويت لحق المولى، ولا يحكم بقبح الترخيص في المخالفة الاحتمالية كما في الشبهات البدوية، فانه ليس ترخيصاً في المعصية.

ومن هنا ذكر المحقق النائيني^(١) والسيد الاستاذ^(٢) (قدهما) ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، معللاً بإمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه ثبوتاً، والمانع عنه انما هو اثباتي وهو ان جريان الاصول المؤمنة في جميع اطرافه لا يمكن، لانه ترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بينها فتسقط من جهة المعارضة، وأما جريانها في بعض اطرافه دون بعضها الاخر، فهو لا يمكن لانه ترجيح من غير مرجح، هذا.

١ - اجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٤٢.

٢ - مصابح الاصول: ج ٢ ص ٣٥١.

وأورد عليه المحقق العراقي^(١) تَكْذُّرُ بامرین:

الأول: ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي إذا كان ممكنا ثبوتا في بعض اطراف العلم الاجمالي رغم انه ترخيص في المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية العملية، لا يمكن جعله في موارد الشك في بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثا، لان الملاك في كلا الموردین واحد وهو الترخيص في المخالفة الاحتمالية، فإذا كان جعل الحكم الظاهري الترخيصي ممكنا ثبوتا في موارد الشك في بقاء التكليف المعلوم بالتفصيل حدوثا، فلا مانع من التمسك باطلاق ادلة اصالة البراءة في مقام الاثبات في هذه الموارد، هذا.

وقد يجاب عن ذلك تارة، بان اصالة البراءة في موارد الشك في البقاء بعد العلم بالحدوث محكومة بالاستصحاب وهو استصحاب بقاء التكليف المتيقن سابقا، واخرى بان ادلة اصالة البراءة منصرفة عن هذه الموارد ومختصة بموارد الشك في حدوث التكليف، وثالثة بان تطبيق اصالة البراءة على الشك في بقاء التكليف بعد العلم بالحدوث، ان كان بلحاظ حال حدوثه يعني الحصاة المتيقنة فلا يمكن تطبيقها عليه، وان كان بلحاظ نفس حصاة البقاء المشكوكه فلا اثر لها، لان حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثر اليقين باشتغال الذمة بالحصاة المتيقنة منه من التكليف، ومن الواضح ان اصالة البراءة لا تنفي حكم العقل، إذ لا يمكن نفي الحكم العقلي الا بارتفاع موضوعه، والمفروض ان اصالة البراءة لا تنفي موضوعه.

ولكن جميع هذه الاجوبة غير تامة.

أما الجواب الأول، فلان عدم جريان اصالة البراءة في تلك الموارد ليس من جهة وجود المانع وهو كونها محكومة بالاستصحاب فيها، بل من جهة انه لا موضوع لها فيها، لان موضوعها احتمال حدوث التكليف، بحيث لولاها لكان احتمالها منجزاً له، فالمانع عن تنجيذه اصالة البراءة، وأما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً بمنجز سابق بقطع النظر عن احتمالها كما في المقام، لانه كان منجزاً سابقاً بالعلم التفصيلي فهو خارج عن موضوع الاصالة، فإذن لا يمكن جعلها فيها ثبوتاً، ومع عدم الامكان الثبوتي، فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات هذا.

وفيه انه لا يمكن ان يكون عدم جريان اصالة البراءة في الموارد المذكورة من هذه الناحية، لان التكليف المذكور حين حدوثه منجزا بالعلم التفصيلي به، وبعد زواله عنه يستحيل بقاء تنجزه، لانه معلول للعلم ولا يعقل بقاء المعلول بعد زوال العلة، ولهذا لا منجز له في ظرف البقاء بقطع النظر عن الاستصحاب، فإذن لا مانع من جريان اصالة البراءة عنه، إذ لولا هذه الاصالة، لكان احتمالها منجزا بحكم العقل، وعليه فلا مانع من تطبيق اصالة البراءة في موارد الشك في البقاء من هذه الناحية ثبوتاً واثباتاً، إذ لا قصور في ادلتها عن شمول تلك الموارد، غاية الامر انها لا تصلح ان تعارض الاستصحاب، لان الاستصحاب على المشهور حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبداً، وأما بناء على ما قويناه من ان الاستصحاب حاله حال الاصول غير المحرزة، فيكون تقديمه عليها على اساس الجمع الدلالي العرفي.

وأما الجواب الثاني، فقد ظهر حاله مما مر من انه لا مانع من جريان

اصالة البراءة في الموارد المذكورة، غاية الامر ان الاستصحاب فيها يتقدم عليها.

وأما الجواب الثالث، فهو مبني على الخلط بين ان يكون الشك في بقاء الحكم بعد اليقين به في مرحلة الجعل، وبين أن يكون الشك في بقاءه في مرحلة الامتثال، والشبهة في الأول حكمية وفي الثاني موضوعية، وقاعدة الاشتغال انما تجري في الثاني دون الأول، لان الشك في بقاء الحكم إذا كان في الشبهات الحكمية، فلا يقين بالاشتغال به بل هو شك في اصل الاشتغال، وأما إذا كان في الشبهات الموضوعية، فاليقين بالاشتغال الذمة فيها موجود، والشك انما هو في الفراغ عنه، كما إذا علم بالاشتغال ذمته بالصلاة بعد دخول الوقت ثم شك في فراغ ذمته عنها من جهة الشك في انه اتى بها أو لا.

فالنتيجة ان هذه الأشكالات وان كانت غير تامة، الا ان ما ذكره المحقق العراقي تدُّ من استبعاد جريان اصالة البراءة في موارد الشك في البقاء بعد العلم بالحدوث في غير محله.

الثاني: ان العلم الاجمالي لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، لم يكن مانع عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه المستلزم للترخيص في المخالفة الاحتمالية، وهو مانع عن تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، وهذا المانع عن تنجيزه موجود دائماً، لان اطلاق ادلة الاصول المؤمنة وان كان لا يشمل جميع اطراف العلم الاجمالي لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولهذا تقع المعارضة بينها، فان شمول اطلاق ادلتها للجميع لا يمكن، وأما شموله لها في هذا الطرف

معارض لشموله لها في الطرف الاخر، فلهذا يسقط اطلاقها من جهة ابتلائه بالتعارض بين افراده الداخلية، واما شمول اطلاقها لبعضها المعين دون الاخر فهو ترجيح من غير مرجح، وأما الفرد المردد، فلا وجود له في الخارج لكي يكون مشمولاً لاطلاقها، الا انه لا مانع من شمول اطلاقها لكل طرف مشروطاً بترك الطرف الاخر ولا محذور فيه، لان المحذور انما هو شموله لكل واحد من اطرافه مطلقاً، لان معنى ذلك الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو لا يمكن.

وأما إذا قيد شمول اطلاقها لكل منها بحالة ترك الاخر، فتكون النتيجة جعل الترخيصين المشروطين، وهذا وان كان قد يؤدي إلى الجمع بين الترخيصين إذا كان المكلف تاركاً لكلا الطرفين معا بتحقيق شرط فعلية الترخيص في كل منهما حينئذ، الا ان هذا من الجمع بين الترخيصين لا من الترخيص في الجمع بين الطرفين، و المحذور انما هو في الثاني لا في الأول، لان الترخيص في الجمع، ترخيص في المخالفة القطعية العملية وتفويت حق المولى وهو قبيح، وأما الجمع بين الترخيصين، فلا يمكن ان يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية، لان المكلف إذا ارتكب احد الطرفين، انتفى الترخيص في ارتكاب الاخر بانتفاء شرطه، ومن هنا يستحيل ان يؤدي الجمع بين الترخيصين إلى الترخيص في الجمع، والمحال انما هو الثاني وهو الترخيص في الجمع دون الأول وهو الجمع بين الترخيصين، هذا نظير مسألة الترتب، فان الحكمين المتعلقين بالضدين وان كانا فعليين بنحو الترتب علي ضوء هذه المسألة، الا ان مقتضاها ليس طلب الجمع بين الضدين بل يستحيل ان يكون

كذلك، لان المكلف إذا اتى باحدهما في الخارج، سقط التكليف عن الآخر إذا كانا متساويين، وأما إذا كان احدهما اهم من الآخر، فإذا كان المكلف تاركا لهما معا، فكلا الحكمين فعلي من جهة فعلية شرطه، وأما إذا اتى بالاھم، فقد سقط التكليف عن المهم بسقوط شرطه، فما هو لازم مسالة الترتب وهو فعلية كلا التكليفين معاً - فليس بمحال، لعدم استلزامها طلب الجمع بين الضدين، وما هو محال - وهو طلب الجمع بين الضدين ليس لازماً لمسالة الترتب، والمقام من هذا القبيل، فان شمول اطلاق ادلة الاصول المؤمنة لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بترك الآخر، وان كان يستلزم الجمع بين الترخيصين الا انه لا محذور فيه، لان ما فيه محذور وهو الترخيص في الجمع بين الطرفين وهو لا يلزم.

فالنتيجة، انه لا مانع من تقييد اطلاق دليل الترخيص الظاهري في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بترك الطرف الآخر، فانه وان كان قد يؤدي إلى الجمع بين الترخيصين الا انه لا محذور فيه، لان المحذور انما هو في الترخيص في الجمع بينهما وهو غير لازم، وعلى هذا فلا يكون العلم الاجمالي منجزا لوجوب الموافقة القطعية العملية اصلا، لوجود المانع عن تنجيذه دائما وهو شمول اطلاق دليل الاصل المؤمن لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الآخر.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاد^(١) تَدْرُ، من ان جعل الترخيص

لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر، وان لم يود إلى المخالفة القطعية العملية، الا انه كان يودي إلى الترخيص القطعي في مخالفة المولى ومعصيته، كما إذا ترك المكلف كلا طرفي العلم الاجمالي، فانه في هذه الحالة مرخص من قبل الشارع في ارتكاب كليهما معاً، وهذا ترخيص من المولى في المعصية وهو قبيح وان كان لا يؤدي إلى ارتكابها في الخارج، لان العقل كما يحكم بقبح ارتكاب الحرام، على اساس انه معصية، كذلك يحكم بقبح الاذن فيه وان لم يؤد إلى ارتكابه في الخارج، وعلى هذا فإذا علم اجمالاً بان احد الانائين خمر، فكما ان الترخيص في شرب كل منهما بنحو الاطلاق قبيح، فكذلك الترخيص في شرب كل منهما مشروطاً بترك الاخر، فانه قد يؤدي إلى الترخيص في المعصية القطعية، و المخالفة للمولى وان لم يؤدي إلى المعصية في الخارج، الا انه قبيح عقلاً.

و الخلاصة ان اطلاق دليل الاصل المؤمن كما لا يشمل جميع اطراف العلم الاجمالي و لابعضها المعين دون بعضها الاخر و لا بعضها المردد، كذلك لا يشمل كل واحد منهما مشروطاً بترك الاخر، فإذا كان العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب، ان استقلال العقل بقبح المعصية أمر فطري وجداني، على أساس انها ظلم وتعدي على المولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، و أما حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية الذي يستحيل ان يؤدي إليها خارجاً فهو غير معلوم، لان حكم العقل بقبح شيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، و أما ملاك حكمه بقبح المعصية على أساس انها مصداق

للظلم والتعدي على حق المولى، وأما الترخيص الظاهري الفعلي بفعلية شرطه في المعصية مع استحالة كونه مؤدياً إليها، فلا ملاك لحكم العقل بقبحه، لانه ليس مصداقاً للظلم، لان الظلم عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه، والمفروض انه يستحيل ان يؤدي إلى تفويت حقه حتى يكون مصداقاً للظلم، فإذا ن لا يوجد فيه ملاك لحكم العقل بالقبح.

وعلى الجملة، ان العقل لا يحكم بقبح جعل الترخيص الظاهري لكل واحد من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر، لان هذا وان كان قد يؤدي إلى الجمع بين الترخيصين لا إلى الترخيص في الجمع الا انه لا محذور فيه، و المحذور انما هو في الترخيص في الجمع بين الطرفين، ومن هنا قلنا في مسألة الترتب انه لا مانع من فعلية كلا الحكمين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب، لانها لا تستلزم طلب الجمع بين الضدين فانه محال، وأما الجمع بين فعلية كلا الحكمين المتعلقين بالضدين بنحو الترتب بدون استلزامه طلب الجمع بينهما، فلا يكون محالاً.

نعم من يقول باستحالة الترتب كصاحب الكفاية رحمته، لا بد ان يقول باستحالة فعلية كلا الحكمين معا، بدهاة ان فعلية كليهما على ضوء القول باستحالة الترتب، تستلزم طلب الجمع بين الضدين، بينما فعليتهما على ضوء القول بإمكان الترتب، لا تستلزم طلب الجمع بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان جعل هذا الترخيص لا ينافي الحكم الواقعي، لما ذكرناه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي انه لا تنافي بينهما اصلاً، لان الحكم الظاهري لا يخلو من ان يكون حكماً ظاهرياً طريقياً

كإيجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الالزامي والامارات المتكفلة للاحكام الالزامية، أو يكون حكماً ترخيصياً كالأصول المؤمنة المرخصة والامارات المتكفلة للاحكام الترخيضية، فعلى الأول يكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي وناشئاً من اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الواقعي ومباده حتى في مقام الاشتباه والاختلاط، وليس حكماً مجعولاً لا في عرضه حتى يكون ناشئاً من ملاك في مقابل ملاكه على تفصيل تقدم، وعلي الثاني يكون الحكم الظاهري الترخيضي ناشئاً من المصلحة العامة وهي المصلحة التسهيلية النوعية، فانها تدعو المولى إلى جعل الحكم الظاهري الترخيضي في موارد الاشتباه والاختلاط، و ان كان جعله قد يؤدي إلى الالتقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة الشخصية، الا انه لا يمنع عن جعله، على اساس ان المصالح النوعية العامة اهم لدى الشارع من المصالح الشخصية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

فالتنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ تتذ من ان العقل لا يفرق في الحكم بالقبح بين الترخيصين في الجمع بين اطراف العلم الاجمالي وبين الجمع بين الترخيصين المشروطين أو الترخيصات المشروطات، فكما يحكم بقبح الأول وكذلك يحكم بقبح الثاني، لا يمكن المساعدة عليه.

وأما ما ذكره بعض المحققين^(١) تتذ من الاشكال على ما في تقرير بحثه، من ان بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحو لا تصبح كلها فعلية في وقت واحد، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة القطعية العملية، كما إذا

كان اطراف العلم الاجمالي ثلاثة وفرض ان الترخيص في كل طرف مقيد بترك احد بديله وفعل الاخر، وحينئذ فإذا علم انه ترك احدهما وفعل الاخر، يجوز له ارتكاب الأول ولا يلزم منه الترخيص القطعي الفعلي في المخالفة القطعية العملية، فهو خارج عن مفروض الكلام في المسألة، لانه انما هو في تقييد الترخيص في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الاخر إذا كان للعلم الاجمالي طرفان، وأما إذا كان له اطراف متعددة، فترخيص كل طرف مشروط بترك سائر الاطراف، وعند ترك الجميع يلزم الجمع بين الترخيصين أو الترخيصات للمخالفة القطعية العملية.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ^(١) تَدْرُ أيضاً، من ان جعل الحكم الظاهري مشروط باحتمال مطابقته للحكم الواقعي والا فلا موضوع له، وحيث ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الاخر لا يحتمل مطابقته للحكم الواقعي، لان الحكم الواقعي فيها اما الحرمة أو الحلية المطلقة، وأما الحكم الواقعي المشروط فهو غير محتمل، ولهذا لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي لكل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر ثبوتاً، على اساس انه غير مطابق للحكم الواقعي جزمًا.

والجواب، ما تقدم في مستهل بحث البراءة من ان المعتبر في صحة جعل الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فإذا كان الحكم الواقعي مشكوكا في مورد، صح جعل الحكم الظاهري فيه سواء احتتمل مطابقته

للوابع ام لا، وحيث ان موضوع الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي محفوظ وهو الشك في الحكم الواقعي، فلا مانع من جعله فيها إذا ترتب عليه اثر وان كان لا يحتمل مطابقتها للحكم الواقعي.

والخلاصة ان المعتبر في جعل الحكم الظاهري امران:

الأول، ان يكون موضوعه محفوظاً وهو الشك في الحكم الواقعي، الثاني ان يكون له اثر والا لكان جعله لغواً، وكلا الامرين متوفر في الحكم الظاهري الترخيصي المعمول في اطراف العلم الاجمالي بنحو الاشتراط، فإذن لا مانع من جعله وان كان مخالفاً للحكم الواقعي المشكوك ولا يحتمل مطابقتها له.

نعم قد تقدم ان الاحكام الظاهرية الطريقية كايجاب الاحتياط والاستصحاب وحجية الأمارات، لا يمكن جعلها الا في فرض احتمال مطابقتها للواقع والا فلا موضوع لها، واما الاحكام الظاهرية الترخيصية كإصالة البراءة وإصالة الحل وما شاكلهما، فلا يعتبر في جعلها احتمال مطابقتها للواقع، لان جعلها بملك التسهيل على المكلفين نوعاً.

وان شئت قلت، ان كل اصل عملي إذا كان احتمال مطابقتها للواقع مقوماً لموضوعه كالاستصحاب والاحتياط وإصالة الطهارة، فلا يمكن جعله بدون هذا الاحتمال، وكل اصل عملي لا يكون احتمال مطابقتها للواقع مقوماً لموضوعه، بان كان موضوعه محفوظاً مع العلم بعدم مطابقتها للواقع، فلا مانع من جعله بدون هذا الاحتمال كإصالة البراءة وإصالة الحلية وما شاكلهما.

فالتنتيجة، ان ما ذكره السيد الاستاذ تَدُّ من ان المعتبر في جعل الاصول

العملية احتمال مطابقتها للواقع، لا يتم في مثل اصالة البراءة واصالة الحل التي هي محل الكلام في المقام، إذ لا يعتبر في صحة جعلها احتمال مطابقتها للواقع كما مر.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ^(١) نَدُّ أيضاً من ان لدليل الاصل المؤمن كاصالة البراءة ونحوها اطلاقاً افرادياً واطلاقاً احوالياً، والمراد بالاطلاق الافرادى شموله باطلاقه لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي في نفسه وبقطع النظر عن الاخر، والمراد بالاطلاق الاحوالى شموله باطلاقه لكل من الطرفين في حال كون المكلف تاركاً للطرف الاخر وفي حال كونه اتياً له، ولا يمكن الحفاظ على كلا الاطلاقين معاً لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، لان شموله لكل من الطرفين في حال ارتكاب الطرف الاخر، معناه الترخيص في المخالفة القطعية العملية.

وعلى هذا فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق بمقدار يدفع به محذور لزوم المخالفة القطعية العملية، وهذا المحذور كما يدفع برفع اليد عن الاطلاق الاحوالى له في كل من الطرفين بتقييده بترك الطرف الاخر، كذلك يدفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادى والاحوالى معاً في احد طرفيه خاصة دون طرفه الاخر، وعليه فلا يتعين الأول، هذا.

ويمكن المناقشة فيه، أما أولاً، فلان رفع اليد عن الاطلاق الافرادى والاحوالى معاً في احد طرفيه خاصة دون طرفه الاخر كذلك لا يمكن، لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبة الاطلاق الافرادى والاحوالى لدليل

الاصل إلى كل واحد من طرفيه على حد سواء، فإذا رفع اليد عنه بالنسبة إلى احدهما خاصة دون الآخر ترجيح من دون مرجح وهو مستحيل، وعليه فلا محالة تقع المعارضة بين اطلاقه لهذا الطرف افراديا واحواليا وبين اطلاقه للطرف الآخر كذلك فيسقطان معا، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال، هذا من جانب، ومن جانب آخر، ان رفع اليد عن الاطلاق الافرادي يستلزم رفع اليد عن الاطلاق الاحوالي، لان الأول موضوع للثاني، فلا يمكن فرض الثاني الا بافتراض الأول في المرتبة السابقة، فإذا رفع اليد عن الاطلاق الافرادي، انتفى الاطلاق الاحوالي بانتفاء موضوعه.

وثانيا، انه لا بد من النظر إلى منشأ هذا المحذور، وهل هو الاطلاق الافرادي أو الاطلاق الاحوالي ؟

والجواب، ان منشأ الاطلاق الاحوالي، لان شمول اطلاق دليل الاصل لكل من الطرفين في حال ارتكاب الطرف الآخر، يستلزم هذا المحذور وهو لزوم المخالفة القطعية العملية، وأما رفع اليد عن هذا الاطلاق وتقييد شموله لكل منهما بترك الطرف الآخر، ارتفع هذا المحذور بدون التصرف في الاطلاق الافرادي وهو شموله لكل واحد منهما في نفسه، فإذا يسقط اطلاقه الاحوالي بالمعارضة، لانه بالنسبة إلى كل من الطرفين معارض مع اطلاقه الاحوالي بالنسبة إلى الطرف الآخر فيسقط كلا الاطلاقين بالمعارضة، وحيث ان هذا السقوط انما هو بقدر الضرورة، فمن الواضح ان الضرورة لا تقتضي اكثر من سقوط اطلاق الدليل في كل من الطرفين حال اقتحام الطرف الآخر، لان المحذور - وهو لزوم المخالفة القطعية العملية - يندفع بذلك، فإذا

لاموجب لرفع اليد عن اطلاقه الاحوالي بالنسبة إلى كل واحد منهما في حال ترك الطرف الاخر بل هو باق على حاله.

وبكلمة، ان دليل الاصل باطلاقه الاحوالي يشمل كل من طرفي العلم الاجمالي سواء ترك المكلف الطرف الاخر ام ارتكبه، وعلى هذا فدفوع المحذور - وهو لزوم المخالفة القطعية العملية - كما يمكن برفع اليد عن اطلاقه لكل منهما مشروطا بارتكاب الطرف الاخر واقتحامه إذا كانت الشبهة تحريمية وتركه إذا كانت الشبهة وجوبية، كذلك يمكن بتقييد اطلاقه لكل منهما بترك الطرف الاخر في الشبهة التحريمية وبايجاده في الشبهة الوجوبية.

وعلي هذا، فلا موجب لرفع اليد عن اطلاقه الاحوالي مطلقاً، كما لا موجب لرفع اليد عن اطلاقه الافرادي.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني^(١) بتُّدُّ من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة احدهما تستلزم استحالة الاخر، وحيث ان اطلاق الترخيص بالنسبة إلى كل واحد من طرفي العلم الاجمالي مستحيل، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فيستحيل التقييد أيضاً على اساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

والجواب أولاً، ان هذا مبني على مسلكه بتُّدُّ من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و المللكه، وأما على مسلك الاستاذ بتُّدُّ فحيث ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فاستحالة احدهما تستلزم ضرورة الاخر لا استحالاته، وكذلك الحال بناء على ما هو الصحيح من ان التقابل بينهما من تقابل

الايجاب والسلب.

وثانياً، ان استحالة الملكة تستلزم استحالة العدم دون العكس، لان القابلية التي تعتبر في هذا النوع من التقابل هي قابلية المورد للملكة لا لعدمها، وعليه فإذا استحال التقييد، استحال الاطلاق دون العكس، وهذا يعني ان استحالة الاطلاق لا تستلزم استحالة التقييد، لان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل له، فقابلية المورد انما هي في الملكة لانها متقومة بها دون عدمها، لانه مضاف اليها لا إلى المورد، ولهذا استحالة الملكة تستلزم استحالة العدم، ضرورة انه لا يتصور العدم بدون الملكة، وأما استحالة العدم فلا تستلزم استحالة الملكة، لانها لا تكون متقومة بالعدم وانما هي متقومة بقابلية المورد، واستحالتها انما هي بعدم قابلية المورد لها، فإذا استحالة العدم لا تستلزم استحالة التقييد ما دامت قابلية المورد لها موجودة، وحينئذ فلا محالة تكون استحالته مستندة إلى سبب اخر. وفي المقام تقييد الترخيص المجمول لكل طرف من طرفي العلم الاجمالي بترك الطرف الاخر ممكن ولا مانع منه، وأما اطلاقه لكل منهما فهو مستحيل، لاستلزامه محذور المخالفة القطعية العملية، فلو كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فاستحالة الاطلاق لا تستلزم استحالة التقييد.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين^(١) بتقريب، ان ما دل على الحكم التخييري يدل بالمطابقة على جعله في الشريعة المقدسة وبالالتزام على وجود ملاكه ومباده في الواقع، وعلى هذا فان كان الحكم التخييري حكماً

واقعيًا سواء اكان الزامياً أم ترخيصياً، فكما يمكن ان يكون معمولاً على الجامع، يمكن ان يكون معمولاً على كل طرف مشروطاً بترك الطرف الاخر فكذلك ملاكه، فانه كما يمكن ان يكون في الجامع، يمكن ان يكون في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر.

وأما إذا كان الحكم التخييري حكماً ظاهرياً، فيمكن ان يكون معمولاً على الجامع ويمكن ان يكون معمولاً على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، وأما ملاكه فلا يمكن ان يكون كذلك، لان ملاك الحكم الظاهري ليس في نفس جعله حتى يقال يمكن ان يكون في جعله على الجامع، ويمكن ان يكون في جعله على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، بل ملاكه ترجيح الإهم من الملاكات الواقعية المتراخمة في مقام الحفظ على الآخر المهم أو محتمل الاهمية، وحينئذ فان كيان الملاك الالزامي اهم من الملاك الترخيصي حتى في مرتبة الموافقة القطعية العملية، حكم بالاحتياط ووجوب الموافقة القطعية العملية، وان كان الملاك الترخيصي اهم من الملاك اللزومي حتى في مرتبة المخالفة القطعية العملية، حكم بالترخيص فيها، وان كان الملاك الالزامي اهم في مرتبة المخالفة القطعية العملية، والملاك الترخيصي اهم في مرتبة الموافقة القطعية العملية، حكم بالترخيص في احد طرفي العلم الاجمالي بنحو التخيير إذا لم تكن لاحدهما مزية على الآخر وإلاّ فهو المتعين.

وعلى هذا فالمتفاهم العرفي من دليل هذا الجعل، هو ان ارادة الالزام متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر اما مطلقاً أو في خصوص مرتبة المخالفة القطعية العملية، ناشئة من درجة اهتمام المولى بالملاكات

اللزومية الواقعية في حالات التزاحم الحفظي، وكذلك ارادة الترخيص متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر أما مطلقاً أو في خصوص مرتبة الموافقة القطعية العملية، ناشئة من درجة اهتمام المولى بالملاكات الترخيضية الواقعية في حالات التزاحم الحفظي، ومتعلق كل من الحكمين اللزومي والترخيصي الظاهريين هو الجامع، باعتبار ان منشأئهما اهتمام المولى بالملاكات الواقعية في حالات التزاحم الحفظي، وهو يقتضي جعل الحكم الظاهري على الجامع لا على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، لوضوح ان ترك الفرد الاخر ليس له دخل في ملاك هذا الحكم التخيري الظاهري الذي هو درجته اهتمام المولى بالملاك.

والخلاصة ان الحكم الظاهري التخيري في المقام مجعول على الجامع وهو عنوان احدهما لا لكل واحد منهما مشروطاً بترك الاخر، والفرق بين الامرين هو ان الترخيص المجعول على الجامع ترخيص واحد ويقتضيه درجة الاهتمام بالملاك الواقعي، وهذا بخلاف الترخيص المجعول لكل من الطرفين مشروطا بترك الطرف الاخر، فانه ترخيصان مشروطان ودرجة الاهتمام بالملاك لا يقتضي الا جعل ترخيص واحد متعلقاً بالجامع بينهما ولا دخل لترك الطرف الاخر في الملاك، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فان كان في موارد العلم الاجمالي دليل يدل على جعل الترخيص لكل من طرفيه أو اطرافه مشروطا بترك الطرف الاخر فهو المتعين، وعندئذ فلا بد ان يقول بالتخيير كذلك، ولكن مثل هذا الدليل غير موجود، لان الموجود في المقام هو اطلاق ادلة الاصول المرخصة كاصالة

البراءة ونحوها، ومفاد هذه الأدلة جعل الترخيص لكل طرف من طرفيه أو اطرافه تعييناً وهو لا يمكن، لاستلزامه محذور المخالفة القطعية العملية، ودفع هذا المحذور وان امكن بتقييد اطلاق الترخيص في كل طرف بترك الطرف الاخر على مستوى مدلولها المطابقي وهو جعل الحكم الظاهري الترخيصي، حيث لا يحتاج هذا التقييد إلى مؤونة زائدة غير مؤونة التقييد وهو لازم على كل حال، الا ان هذا لا يمكن بلحاظ مدلولها الالتزامي التصديقي الحكائي وهو الملاك والمبادي في الواقع، وذلك لان اهميته تقتضي جعل الترخيص لاحدهما أو لاحدها وهو الجامع، إذ بعدما لا يمكن جعله للجميع للزوم محذور المخالفة القطعية العملية، فبطبيعة الحال تقتضي جعله للجامع، إذ لا خصوصية للفرد حيث لا دخل لخصوصية فيه ولا لترك الفرد الاخر، على اساس ان نسبة الملاك إلى كل واحد من الطرفين على حد سواء، فإذا لا محالة يقتضي جعل الترخيص على الجامع بينهما لا جعل الترخيصين المشروطين، فانه يتطلب ان يكون هناك ملاكين مشروطين مع ان الامر ليس كذلك.

فالتنتيجة ان مقتضى الملاك والمبادي حيث انه ثبوت الترخيص للجامع، فلا يمكن استفادة ذلك من اطلاقات ادلة الاصول المؤمنة المرخصة، لان استفادته منها بحاجة إلى مؤونة زائدة وقرينة كما عرفت هذا.

والجواب عن ذلك ما تقدم من ان الاحكام الظاهرية على قسمين:

القسم الأول، الاحكام الظاهرية الالزامية الطريقية التي هي في طول

الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي.

القسم الثاني، الاحكام الظاهرية الترخيضية.

أما الكلام في القسم الأول، فلان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام
 طريقية وتكون في طول الواقع و لا شان لها غير تنجيز الواقع ولا ملاك لها
 غير اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات والمبادي للاحكام الواقعية
 اللزومية، وذلك كايجاب الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف الالزامي
 والامارت المعتبرة المتكفلة للاحكام الالزامية، والغرض من جعلها هو الحفاظ
 على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادي حتى في موارد الاختلاط
 والاشتباه، لان اهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في هذه الموارد وعدم
 رضائه بتفويتها اصلا يدعو إلى جعلها فيها.

وان شئت قلت، ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الطريقية، يكشف عن
 اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادي والملاكات
 حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وأما ان ذلك مبني على حالات التزام
 الحفظي وترجيح الملاكات والمبادي اللزومية على الملاكات والمبادي
 الترخيضية، فيتوقف أولا على ان تكون للاحكام الترخيضية الواقعية
 ملاكات ومبادي في متعلقاتها، وهي تدعو المولى إلى جعلها لها بلا فرق بينها
 وبين الاحكام الالزامية الواقعية من هذه الناحية، وثانيا على ان المبادي
 والملاكات الترخيضية، كانت بدرجة تصلح ان تراحم المبادي والملاكات
 اللزومية في حالات وقوع التزام الحفظي بينهما في موارد الاشتباه
 والاختلاط.

ولكن كلا الأمرين خاطئ.

أما الأمر الأول، فلان الاباحة الاصلية الثابتة للاشياء غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لانها ثابتة لها قبل الشرع والشريعة ولا داعي إلى جعلها، لان الشريعة انما جاءت لتحديد دائرة هذه الاباحة بجعل الاحكام الالزامية للاشياء من الوجوبات والتحريمات وما يلحق بها، لوضوح ان الشرع انما هو لتحديد اطلاق عنان الانسان، وأما اطلاق عنانه فهو ثابت ذاتا ولا يحتاج إلى الجعل، لان التحديد والتقييد بحاجة إلى الجعل، فإذن ليست هنا ملاكات ومبادي ترخيصية في الواقع حتى تصلح ان تزاحم الملاكات والمبادي اللزومية في حالات التزاحم الحفظي.

وأما الامر الثاني، فعلى تقدير تسليم الامر الأول، الا ان الملاكات الترخيضية ليست بدرجة تصلح ان تزاحم الملاكات اللزومية في تمام المراتب اي في مرتبة الجعل ومرتبة الامتثال ومرتبة التزاحم الحفظي، بدهاء ان الملاكات والاعراض الترخيضية لا يمكن ان تبلغ درجة تصلح ان تزاحم الملاكات والاعراض اللزومية فضلا عن تقدمها عليها، والكاشف عن ذلك هو اهتمام الشارع بالحفاظ على الاعراض اللزومية، بينما لا يظهر منه الاهتمام بالحفاظ على الاعراض الترخيضية، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

وأما الكلام في القسم الثاني - وهو الاحكام الظاهرية الترخيضية - ، فلا شبهة في ان الداعي على جعله انما هو مصلحة التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين والامتنان، لان المصلحة التسهيلية النوعية المترتبة على ثبوت هذه الاحكام الظاهرية تدعو المولى إلى جعلها ولا يكون جعلها مبنياً على

الترجيح لحالات التزاحم الحفظي، لانه مبني على ان تكون هناك ملاكات ترخيصية في المرتبة السابقة، وتقع المزاومة بينها وبين الملاكات اللزومية في مقام التزاحم الحفظي لكي يكون جعلها مبنياً على الترجيح في هذا المقام، بل جعلها مبني على اساس هذه المصلحة العامة النوعية المترتبة على نفس الاحكام الترخيصية، باعتبار ان جعلها في موارد الاشتباه والاختلاط يؤدي إلى التسهيل والامتنان النوعي، نعم ان جعل هذه الاحكام الترخيصية الظاهرية قد يؤدي إلى الالتقاء في المفسدة في الواقع أو تفويت المصلحة فيه، ولكن حيث ان المصالح العامة النوعية اهم من المصالح الشخصية، فلا مانع منه ولا محذور فيه.

وعلى هذا فالحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي كما يمكن ان يكون معمولاً على الجامع و يكون التخيير بين افراده، يمكن ان يكون معمولاً لكل من الفردين مشروطاً بترك الفرد الاخر، باعتبار ان ملاكه الفعلي مترتب عليه بعد جعله وهو لا يقتضي جعله على الجامع، فانه يترتب عليه سواء اكان معمولاً على الجامع ام على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، وليس ناشئاً من الملاك والمبادي في الواقع حتى يقال انه يقتضي جعله للجامع لا لفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، باعتبار ان ترك الفرد الاخر غير دخيل في الملاك، لانه يقتضي جعل الترخيص لاحدهما بعد ما لا يمكن جعله لكليهما معاً، وأما إذا كان الملاك مترتباً على الترخيص بعد جعله، فهو لا يقتضي جعله بنحو خاص، باعتبار انه مترتب عليه بكلا النحويين من الجعل بدون ان يقتضي جعله للجامع أو للفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر.

فالنتيجة، ان جعل الترخيص الظاهري باحد النحويين ممكن ثبوتاً، وملاكه لا يقتضي جعله على النحو الأول، وأما بحسب مقام الاثبات، فقد تقدم انه لا يمكن التمسك باطلاق دليل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي، لان مقتضاه الترخيص في جميع اطرافه وهو لا يمكن، لانه ترخيص في المخالفة القطعية العملية.

ولكن لا مانع من تقييد الترخيص في كل طرف من العلم الاجمالي بترك الطرف الاخر وبه يندفع لزوم محذور المخالفة القطعية العملية، لان ملاكه لا يقتضي جعل الترخيص على الجامع وتحويله من الفرد اليه، لانه مبني على ان ملاك الترخيص ترجيح الالهم من الملاكات الواقعية المختلطة والمشتبهة في حالات التزاحم الحفظي، وأما بناءً على ما ذكرناه من ان ملاكه الذي يدعو المولى إلى جعله مترتب على فعلية المجمعول وهو يقتضي جعله، أما جعله على الجامع أو على الفرد مشروطاً بترك الفرد الاخر، فهو ساكت عنه ولا يقتضي الأول ولا الثاني، باعتبار ان الغرض منه التسهيل وهو يترتب على ثبوته سواء اكان بنحو الأول ام الثاني.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم نظرية الترجيح في باب التزاحم الحفظي، فما ذكره نثتد من ان اطلاق ادلة اصالة البراءة أو نحوها وان كان لا باس بتقييده في كل من طرفي العلم الاجمالي بترك الطرف الاخر بعد مالا يمكن الاخذ باطلاقها مطلقاً، لان هذا التقييد لا يحتاج إلى مؤونة زائدة غير مؤونة التقييد اللازم على كل حال، ولكن بلحاظ مدلوله التصديقي الحكائي وهو الملاك والمبادي، يقتضي جعل الترخيص للجامع، وهذا مؤونة زائدة لا

يمكن استفادتها من مجرد اطلاق ادلة الترخيص العامة.

لا يمكن المساعدة عليه، لان استفادة ثبوت الترخيص للجامع من ادلة اصالة البراءة بالمطابقة بحاجة إلى مؤونة زائدة وقرينة تدل على ذلك، وإلا فمفادها الانشائي المطابقي جعل الترخيص لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي، وحيث انه لا يمكن الاخذ باطلاقه كذلك فلا بد من التقييد، ولكن لا مانع من استفادة ذلك منها بالالتزام.

بيان ذلك، ان ادلة اصالة البراءة تدل بالمطابقة على ثبوت الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي أو اطرافه تعيينا، وحيثئذ فتقييد الترخيص في كل طرف بترك الطرف الاخر لا يحتاج إلى مؤونة زائدة غير مؤونة التقييد، ويكفي في هذا التقييد عدم امكان الاخذ بالترخيص في كلا طرفيه أو اطرافه جمعيا بنحو الاطلاق، لاستلزامه محذور المخالفة القطعية العملية، وتدل بالالتزام على ان ملاكه ومباده ترجيح الملاك الترخيصي على الملاك الالزامي في مقام التزاحم الحفظي في مرتبة الموافقة القطعية العملية.

وهذه الدلالة الالتزامية تصلح ان تكون قرينة على ثبوت الترخيص للجامع وتحويله من كل طرفيه أو اطرافه مجده الخاص إلى الجامع، باعتبار ان ملاكه ومباده المذكورة تقتضي ثبوت الترخيص للجامع على اساس انه لا خصوصية للفرد مجده الفردي.

وان شئت قلت، انها تدل بالالتزام على ترجيح الملاك الترخيصي على الملاك الالزامي في موارد العلم الاجمالي، ومن الواضح ان هذا الترجيح يقتضي الترخيص لاحدهما وهو الجامع العنواني، لان الحكم يتبع الملاك، فإذا

كان الملاك الترخيصي في المقام واحدا كما هو المفروض في المقام، فهو لا يدعو الا إلى جعل ترخيص واحد وهو الترخيص للجامع دون الترخيص لكل طرف بعينه مشروطاً بترك الطرف الاخر، إذ على هذا يكون المجعول ترخيصين مشروطين ولا مبرر له، واحتمال ان لخصوصية الفرد بعينه وترك الفرد الاخر كذلك دخيل في الملاك غير محتمل، لان نسبة الملاك إلى كل واحد من الفردين على حد سواء، فإذا ن لا محالة يكون المؤثر فيه الجامع وهو احدهما.

ودعوى، ان مقتضى المدلول المطابقي لادلة اصالة البراءة أو نحوها هو جعل الترخيص لكل طرف من طرفي العلم الاجمالي أو اطرافه بعينه، وحيث انه لا يمكن الاخذ باطلاقه فلا بد من التقييد، بان يقيد اطلاق ثبوت الترخيص في كل طرف بترك الطرف الاخر، فتكون النتيجة ثبوت الترخيصين المشروطين لهما بديلا عن الترخيصين المطلقين، ومقتضى المدلول الالتزامي لادلتها ان الترخيص المجعول ترخيص واحد ثابت للجامع لا ترخيصان مشروطان، فلا يمكن الجمع حينئذ بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي. مدفوعة، بان الأمر وان كان كذلك، الا انه لا بد من الاخذ على طبق المدلول الالتزامي، بنكته ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه ومبادئه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، فإذا كان الملاك للحكم الظاهري الترخيصي في المقام واحداً، فلا محالة يكون الحكم واحداً فلا يمكن ان يكون متعدداً، ومن اجل هذه النكته لا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وانه قرينة على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ادلة اصالة البراءة أو نحوها، تدل بالدلالة الالتزامية على ان الترخيص مجعول للجامع وانه محمول من الفرد اليه.

لحد الان قد تبين ان شيئاً من الوجوه المتقدمة لا يمنع عن جعل الترخيص لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر ثبوتاً، وأما اثباتا فادلة الاصول المرخصة تدل بالمطابقة على هذا الاشتراط، ولكنها تدل بالدلالة الالتزامية على تحويل الترخيص من الفرد إلى الجامع ولا بد من الاخذ بهذه الدلالة الالتزامية، ثم ان التخيير بين الفردين على الأول شرعي وعلى الثاني عقلي، لان متعلق الترخيص فيه الجامع لا الفرد كما هو الحال في الواجب التخييري.

الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين^(١) أيضاً من ان الروايات المتفرقة الواردة في موارد العلم الاجمالي بالتكليف، تدل على وجوب الموافقة القطعية العملية وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصة في اطرافه كلا ولا بعضاً مطلقاً ولا مشروطاً، وهذه الروايات على طائفتين:

الطائفة الأولى، الروايات الواردة في قطع غنم يعلم اجمالاً بان فيها موطوءة الانسان.

الطائفة الثانية، الروايات الواردة في المائين المشتهين يعلم اجمالاً بنجاسة أحدهما.

أما الطائفة الأولى، فهي تدل على وجوب الاجتناب عن جميع الاغنام

المشتبهة في اطراف العلم الاجمالي، ومن الواضح ان هذه الروايات تكشف عن عدم جريان الاصول المؤمنة في اطرافه لا مطلقاً ولا مشروطاً بترك الطرف الاخر، والا لم يجب الاجتناب عن الجميع.

فإذن هذه الطائفة من الروايات تدل على عدم جريان الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي اصلاً لا مطلقاً ولا مشروطاً بعد الغاء خصوصية المورد، إذ احتمال خصوصية لموردها غير محتمل، لانها ظاهرة في ان وجوب الاجتناب عن جميع الاغنام انما هو من جهة العلم الاجمالي، فإذن تدل هذه الطائفة على كبرى كلية وهي عدم جريان الاصول المؤمنة في شيء من اطراف العلم الاجمالي.

وأما الطائفة الثانية، فهي تدل على وجوب اراقة الانائين والتميم، ومعنى هذا ان الاصل المرخص لا يجري في احدهما مشروطاً بترك الاخر والا لم تصل النوبة إلى التميم، وبعد الغاء خصوصية مورد التكليف المعلوم بالاجمال، يستفاد منها كبرى كلية وهي عدم جريان الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي.

وعلى هذا فكلتا الطائفتين تكون مخصصة لعموم ادلة الاصول المرخصة، فان مقتضى عمومها ثبوت الترخيص المشروط بعد استحالة ثبوت الترخيص المطلق، ولكن نرفع اليد عن هذا الاطلاق بها، فالنتيجة في نهاية المطاف هي عدم جريان الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي مطلقاً حتى في بعضها هذا.

وغير خفي ان تمامية هذا الوجه مبنية على ان يكون المتفاهم العرفي

من كلتا الطائفتين من الروايات عدم الخصوصية لموردها وانها ملغية بمقتضى الارتكاز العرفي.

ولكن ذلك لا يخلو عن اشكال بل منع، أما الطائفة الأولى، فلان الاستفادة منها شدة اهتمام المولى بالاجتناب عن اكل موطوءة الانسان من الشياه ونفيها عن ساحة الوجود باحراقها، ويفهم من ذلك ان الشارع لا يرضى باكل السباع منها فضلا عن الانسان، فلهذا امر باحراقها حتى تخرج عن قابلية الاستفادة من لحومها مطلقا، وهذه الخصوصية الموجودة في مورد هذه الطائفة من الروايات وغير موجودة في سائر موارد العلم الاجمالي المتعارف، والمخالصة ان من المحتمل قوياً ان امر الشارع بالاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي في مورد هذه الروايات، بنكتة اهتمام الشارع وتشديده عن اكل موطوءة الانسان من الشياه والامر باحراقها ونفيها عن ساحة الوجود نهائيا، ومع هذا لا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد.

وأما الطائفة الثانية، فهي متمثلة في موثقتي عمار وسماعة اللتين قد وردتا في موضوع واحد وهو الماءان المشتبهان يعلم بوقوع قدر في احدهما ولا يعلم ايهما هو، وليس عنده ماء اخر وحضرت الصلاة، فقال (يهريقهما ويتيمم) فيقع الكلام فيها في مقامين:

المقام الأول في مقتضى القاعدة فيها.

المقام الثاني في مقتضى النص.

أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في ان المكلف متمكن من الصلاة مع الطهارة المائية ومعه لا يصل الدور إلى الصلاة مع الطهارة الترايبية، وذلك

كما إذا توضأ المكلف باحد المائتين وصلى ثم يغسل مواضع وضوئه بالاناء الاخر ثم يتوضا به ويصلي، فإذا فعل ذلك، تيقن انه صلى مع الطهارة المائية، لانه ان كان الاناء الأول طاهراً صح وضوه وصلاته، وان كان الاناء الثاني طاهراً، حيث انه قام بغسل مواضع الوضوء بالماء الثاني ثم توضا به، فيصح وضوئه وصلاته.

وعلى هذا فالعلم الاجمالي بنجاسة احدهما لا يكون منجزاً ومانعاً عن وجوب الوضوء، لان المكلف متمكن منه ومعه لا تنتقل وظيفته إلى التيمم، فإذا مقتضى القاعدة عدم وجوب اراقه المائتين، بل لا يجوز ذلك، لانه تفويت للصلاة مع الطهارة المائية اختياراً، وعليه فوظيفته على القاعدة الاحتياط بتكرار الوضوء بهما مع الفصل بين الوضوء الأول والثاني بغسل مواضع الوضوء بالماء الثاني ثم الوضوء به والالتيان بالصلاة بعد كل وضوء، وبذلك يعلم اجمالاً بانه صلى مع الطهارة المائية، ومن الواضح ان التيمم لا يكون مشروعاً في حقه، وتام الكلام في ذلك في بحث الفقه.

وأما الكلام في المقام الثاني، فتدل هذه الطائفة على حكمين:

الأول، الامر باراقة المائتين المشتبهين.

الثاني، الامر بالتيمم.

أما الامر بالاراقة، فلا يخلو من ان يكون امراً نفسياً أو شرطياً أو ارشادياً.

أما الأول فهو غير محتمل، إذ لا يحتمل ان اراقه المائتين المشتبهين من الواجبات النفسية في الشريعة المقدسة كالصلاة والصيام ونحوهما.

وأما الثاني فهو أيضاً غير محتمل، لوضوح انه لا يحتمل ان تكون اراقة المائتين المذكورين شرطاً لوجوب التيمم، بان يكون امر المولى بها لتحقيق موضوع وجوب التيمم وهو العاجز وتفويت موضوع وجوب الوضوء وهو الواجد للماء، بدهاة انه لا يحتمل ان يامر الشارع بذلك، بل لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه عن الوضوء اختياراً بعد دخول الوقت كما هو المفروض في مورد الرواية، فإذن لا يمكن ان يكون الامر بالاراقة امراً شرطياً.

وعلى هذا فلا محالة يكون الامر بها امراً ارشادياً، فيكون ارشادا إلى عدم الانتفاع بها بنكته التسهيل والارفاق على المكلفين نوعاً فلا يكون ارشاده لزومياً، إذ معنى كون ارشاده لزومياً انه لا يمكن الانتفاع به في الوضوء والغسل ونحوهما مع ان المكلف متمكن من الوضوء بهما بالكيفية التي تقدمت.

وأما الامر بالتيمم، فهو لا يدل على تعيينه بنحو لا يكون الوضوء مشروعاً حتى بالكيفية المتقدمة، وذلك لان هذا الامر قد ورد في مظان توهم الحظر فلا يدل على الوجوب، وعلى هذا فلا يكون التيمم متعيناً على المكلف في المقام بل هو مخير بين الطهارة المائية والطهارة الترابية.

فالنتيجة ان العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين في المقام، لا يكون منجزاً للمعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما بالنسبة إلى وجوب التيمم وعدم جواز الوضوء، باعتبار ان المكلف متمكن من الوضوء وليس عاجزاً عنه حتى تستقل وظيفته إلى التيمم، فإذن لا بد من حمل الامر بالتيمم في الرواية على مطلق المشروعية لا على وجوب التيمم، لفرض انه لا دليل على ان

الوضوء بالكيفية المذكورة غير مشروع، فإذا تمكن المكلف من الطهارة المائية قرينة على حمل الأمر بالتيمم على مطلق المشروعية لا على الوجوب التعييني، أو فقل ان الأمر بالتيمم حيث إنه ورد في مقام توهم المنع عنه من جهة تمكن المكلف من الطهارة المائية، فلا يدل على الوجوب تعييناً، وعليه فالمستفاد من الرواية في المقام ان وظيفة المكلف هي التخيير بين الطهارة المائية والطهارة الترابية، فتكون الرواية مقيدة لاطلاق دليل وجوب الوضوء في التعيين.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان هذه الروايات بكلتا طائفتيها لا تدل على وجوب الموافقة القطعية العملية وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصة في اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً، فإذا لا مانع من جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي أو اطرافه مشروطاً بترك الطرف الآخر ثبوتاً، وأما اثباتاً فلا يمكن كما تقدم، هذا.

والصحيح في المقام ان يقال، ان ادلة الاصول المؤمنة المرخصة، هل لها اطلاق تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

والجواب، ان هذه الادلة تصنف إلى ثلاثة اصناف:

الصنف الأول: متمثل في حديث الرفع والحجب ونحوهما.

الصنف الثاني: في روايات الحل.

الصنف الثالث: في روايات الاستصحاب.

أما الصنف الأول: فقد تقدم انه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي، لما تقدم من أن المتفاهم العرفي منه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية انصرافه

إلى الشبهات البدوية وعدم شموله للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، على أساس ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو ان الشارع لا يرفع اليد عن الاغراض الزومية في مقابل الاغراض الترخيضية، وعلى هذا فلا يمكن رفع اليد عن الاغراض اللزومية في اطراف العلم الاجمالي بجعل ترخيص فيها، لأن الاغراض الترخيضية في ارتكاز العرف والعقلاء لا يمكن ان تبلغ درجة تتقدم على الاغراض اللزومية، ومن هنا يكون جعل الترخيص في تمام اطرافه يستلزم تفويت الغرض اللزومي المعلوم ومناقض له، وهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور أدلة الاصول في الاطلاق والشمول لاطراف العلم الاجمالي فيكون المانع اثباتياً، وأما شمولها لبعض الاطراف دون بعضها الآخر، فلا يمكن من جهة لزوم محذور الترجيح بلا مرجح.

وأما الصنف الثاني: وهي روايات الحل، فقد يقال كما قيل انها تشمل اطراف العلم الاجمالي، بتقريب ان عمدة هذه الروايات صحيحة عبدالله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)^(١)، فان هذه الصحيحة تشمل اطراف العلم الاجمالي، وذلك بقرينة كلمة بعينه، لأنها ظاهرة في التأسيس والاحتراز، كما هو الحال في كل قيد أخذ في لسان الدليل فانه ظاهر في الاحتراز، وحمله على التأكيد والتوضيح خلاف الظاهر، وعليه فيكون مفاد الصحيحة حلية اطراف العلم الاجمالي حتى تعرف الحرام منه بعينه أي بشخصه، وهذا مساوق للمعرفة التفصيلية فهو حلال

١ - الوسائل ج ١٧ ب ٤ من أبواب يكتسب به ح ١.

ظاهراً بمقتضى الصحيحة، وحمل كلمة بعينه على التأكيد خلاف الظاهر وبمحااجة إلى قرينته، وعلى هذا فالغاية للحلية في الصحيحة هي العلم التفصيلي بالحرمة، فإذا ن يبقى العلم الاجمالي بها في المعنى، ولهذا تشمل الصحيحة باطلاقها جميع اطراف العلم الاجمالي، باعتبار انه لا علم تفصيلاً بحرمة كل طرف من اطرافه، هذا.

والتحقيق في المقام ان يقال، ان في قوله عليه السلام: (كل شيء فيه حلال وحرام... الخ) احتمالين، الأول ان يكون المراد من الشيء، الشيء المركب الذي يكون بعض اجزائه حلالاً وبعضها الآخر حراماً ويختلط الحرام بالحلال، وعلى هذا فيكون معنى الصحيحة ان كل مركب يختلط فيه الحلال والحرام إذا شك في جزء منه انه الجزء الحلال أو الحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، وحينئذ فلا محالة يكون المراد من المعرفة، المعرفة التفصيلية، إذ المعرفة الاجمالية موجودة في ضمن المجموع، والمراد من المعرفة التي هي غاية للحلية، معرفة الجزء المشكوك انه الجزء الحلال أو الحرام، ومعرفته بما انه الجزء الحرام فلا محالة تكون تفصيلية، فإذا ن لا تكون كلمة بعينه تأسيسية بل هي تأكيد لمعرفة الجزء الحرام لا تأسيس واحتراز.

ودعوى ان ظاهر الصحيحة حلية الكل وهو المركب الذي اختلط الحرام والحلال في اجزائه حتى تعرف الحرام منه بعينه أي مميزاً ومشخصاً عن غيره، فإذا ن تكون كلمة بعينه ظاهرة في الاحتراز والتأسيس لا في التأكيد، وعلى هذا فمعنى الصحيحة ان حلية المجموع المركب مغيية بالعلم بحرمة الجزء الحرام منه بعينه أي بشخصه، وحينئذ تترفع الحلية الظاهرية بارتفاع

موضوعها وهو الاشتباه والاختلاط.

مدفوعة، بان ظاهر الصحيحة وان كان ذلك، إلا أنه لا يمكن الاخذ به، لان مقتضاه ان الكل حلال رغم العلم اجمالاً بجرمة بعض اجزائه، ومن الواضح ان هذا ترخيص في المعصية القطعية، ولهذا لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، وحمل الصحيحة على انها في مقام بيان حكم كل جزء من اجزائه على حده، فيكون معناها ان اي جزء من الكل الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام، فإذا لم يحتمل هذه المعرفة، معرفة تفصيلية، وعليه فكلمة بعينه للتأكيد فلا يمكن ان تكون للتأسيس والاحتراز.

الثاني، ان المراد من الشيء، الكلي الذي بعض افراده ومصاديقه حلال وبعضها حرام، وعلى ذلك فمعنى الصحيحة هو ان كلَّ الشيء إذا شك في حلية فرد منه من جهة الشك في أنه من القسم الحلال منه أو حرامه، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم المحرام بعينه، ومن الواضح ان هذه المعرفة معرفة تفصيلية، لأنه يعرف ان هذا الفرد المشكوك من القسم المحرام، فإذا لم تكون كلمة بعينه تأكيداً لا تأسيساً، مثال ذلك الجبن فان قسم منه حلال وقسم منه حرام، فإذا شك في فرد منه انه من القسم الحلال أو المحرام، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم المحرام، واللحم فان قسم منه حلال وهو اللحم المذكى و قسم منه حرام وهو لحم الميتة، فإذا شك في لحم انه من القسم الحلال أو المحرام، فهو حلال حتى تعرف انه من القسم المحرام.

والخلاصة ان المراد من الشيء في الحديث كلي منقسم إلى قسمين: أحد القسمين منه حلال والقسم الآخر منه حرام، فإذا شك في فرد منه انه

من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام، وعلى هذا فكلمة بعينه على كلا الاحتمالين في الحديث للتأكيد لا للتأسيس هذا، ثم ان الظاهر من هذين الاحتمالين، الاحتمال الثاني، لأنه المتفاهم عرفاً من الشيء فيه دون الاحتمال الأول.

وعلى كلا الاحتمالين، فهل تشمل الصحيحة باطلاقها اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

والجواب، الظاهر عدم الشمول، لأن مفاد الصحيحة هو ان كل شيء شك في أنه من القسم الحلال أو الحرام، فهو حلال حتى تعرف أنه من القسم الحرام، فممنشأ الشك فيه انما هو وجود القسمين في الشيء، بينما يكون ممنشأ الشك في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي هو تردد المعلوم بالاجمال بين هذا الطرف أو ذاك وهكذا لا وجود القسمين فيه، فإذا علم اجمالاً بجرمة اكرام زيد أو عمرو، فممنشأ الشك في حرمة اكرام كل منهما، وحليته هو العلم الاجمالي بجرمة اكرام أحدهما لا وجود القسمين فيه، ومن هنا لا ينطبق مفاد الصحيحة الا على الشبهة البدوية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان لها اطلاقاً وتشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي في نفسها إلا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الاطلاق نهائياً لا الاكتفاء بتقييده فقط، مثلاً إذا علم اجمالاً بجرمة شرب أحد هذين الانثيين، فلا يمكن ان تشمل الصحيحة كلا الانثيين معا، بأن تدل على حلية شرب كل منهما حتى تعرف أنه حرام بعينه، لاستلزام ذلك المخالفة القطعية العملية، وأما شمولها لأحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح

فلا يمكن، وأما ثبوت الترخيص لكل منهما مشروطاً بترك الآخر وان كان ممكناً، إلا ان الصحيحة لا تدل عليه، لأن مدلوها ثبوت المحلية مغيبة بالعلم بالحرمة لا مشروطاً بترك الآخر.

وأما الصنف الثالث وهو روايات الاستصحاب، فلان مفاده الحكم ببقاء الحالة السابقة ظاهراً، أو التعبد بالعمل بالشك في ظرفه لا التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك، ولا فرق فيه بين أن يكون المستصحب حكماً الزامياً أو ترخيصياً أو وضعياً.

نعم، إذا كان المستصحب حكماً ترخيصياً في اطراف العلم الاجمالي، فهو غير مشمول لاطلاق روايات الاستصحاب، لما ذكرناه سابقاً من أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي اختصاصها بالشبهات البدوية وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لأن اهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الالزامية الواصلة إلى المكلف وعدم رضائه بتفويتها، تصلح ان تكون قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق لأطراف العلم الاجمالي.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان ادلة الاصول المرخصة قاصرة عن شمولها لأطراف العلم الاجمالي.

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ما ذهب اليه المحقق الخراساني تنبؤ من أن حقيقة العلم الاجمالي متقومة بتعلقه بالفرد المردد، وحقيقة العلم التفصيلي متقومة بتعلقه

بالفرد المعين.

وفيه، انه ان أريد به واقع الفرد المردد فهو مستحيل، وان أريد به مفهومه الذهني يعني عنوان أحدهما أو أحدها، فيرد عليه ان تعلق العلم الاجمالي به للإشارة إلى ما هو متعلقه في الواقع لا بعنوان الموضوعية.

النقطة الثانية: ما ذهب اليه مدرسة المحقق النائيني تت من أن حقيقة العلم الاجمالي متقومة بتعلقه بالجامع العنواني وهو عنوان أحدهما وخصوصية الفرد خارجة عن متعلقه، ولهذا يكون الجامع هو متعلق العلم والفرد متعلق الشك، فلا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في المتعلق في أفق الذهن، والفرق بينهما انما هو في مرحلة التطبيق هذا، وقد تقدمت المناقشة فيه بأن الجامع في المقام حيث إنه اختراعي وعرضي، فيكون تعلق العلم الاجمالي به للإشارة إلى ما هو متعلقه في الواقع بأشارة ترددية لا بعنوان انه موجود في أفق الذهن، وبذلك يظهر ان للمعلوم بالاجمال واقعا موضوعيا أيضاً، فلا وجه لما ذكره السيد الاستاذ تت والمحقق الاصفهاني تت من أنه ليس له واقع موضوعي.

النقطة الثالثة: ما ذهب إليه المحقق العراقي تت من أن متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في المعلوم، وانما الفرق بينهما في العلم، لأن العلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال دون العلم التفصيلي هذا.

وفيه ان هذا التفسير لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

النقطة الرابعة: المشهور بين الاصوليين ان العلم الاجمالي علة تامة

بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وقد استدل على ذلك بوجوه، عمدتها انه لا يمكن للمولى جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنه ترخيص في المعصية القطعية وهو قبيح بحكم العقل هذا.

وقد تقدم ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكماً تنجزياً بل هو حكم تعليلي معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، وللمولى ان يرفع اليد عن هذا الحق إذا رأى صلاحاً فيه، وعندئذ فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

النقطة الخامسة: ان اطلاق دليل حجية الأمارات لا يشمل اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً، وأما اطلاق دليل الاصول العملية، فالمعروف بين الاصوليين انه يشمل اطراف العلم الاجمالي ولكن يسقط من جهة المعارضة هذا، والصحيح انه لا يشمل اطراف العلم الاجمالي كما تقدم.

النقطة السادسة: ان جعل الحكم الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً ممكن، لأنه رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه، فلا تنافي بينهما. وأما اطلاق أدلة الاصول العملية في مقام الاثبات بالنسبة إلى اطراف العلم الاجمالي، فهل هو مانع عن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية ورافع له بارتفاع موضوعها أو لا؟

والجواب، ان اطلاقها لا يصلح ان يكون مانعاً عنه ورافعاً له، لأن الرافع له انما هو جعل الترخيص القطعي.

النقطة السابعة: ان روايات الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا من جهة ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته، بل من جهة ان مناسبة

الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي اختصاصها بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

النقطة الثامنة: ان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية على جميع المباني في تفسير حقيقة العلم الاجمالي على المشهور، وأما بناء على ما هو الصحيح، فهو ليس علة تامة بالنسبة إليها أيضاً على جميع المباني.

النقطة التاسعة: ذكر المحقق الخراساني تذ ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز مطلقاً على أساس مقدمتين: الأولى ان موضوع الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي محفوظ.

الثانية ان التكليف المعلوم بالاجمال، حيث إنه غير منكشف تمام الانكشاف، فلهذا لا يكون فعلياً من جميع الجهات، فإذا لم يكن كذلك فلا تنافي بين الحكم الظاهري الفعلي والحكم الواقعي الذي لا يكون فعلياً من جميع الجهات هذا.

وقد تقدم ان ما ذكره تذ من أن الحكم الفعلي تارة من تمام الجهات وأخرى من بعض الجهات، لا يرجع إلى معنى محصل.

النقطة العاشرة: القول بالتفصيل في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وانه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة إذا كانت الشبهة حكمية و منجز له إذا كانت موضوعية، لا يرجع إلى معنى صحيح.

النقطة الحادية عشر: ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية

العملية، يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العلة التامة وان كان تنجيذه محرمة المخالفة القطعية العملية بنحو العلة التامة كما هو المشهور، وقد افاد في وجه ذلك السيد الاستاذ تَتُّ بِان وجوب الموافقة القطعية العملية مستند إلى تساقط الاصول في اطرافه بالتعارض، فإذا سقطت، كان احتمال التكليف في كل طرف منجزاً، وقد تقدم ان ما افاده تَتُّ مبنى على ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي دون خصوصية الفرد، ولكن قد مر ان هذا المبنى غير صحيح.

النقطة الثانية عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني تَتُّ في وجه ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، لا يمكن الأخذ به إلا بنحو دائر، وكذلك ما ذكره من التعليل لحرمة المخالفة القطعية العلمية.

النقطة الثالثة عشر: ما ذكره المحقق الخراساني تَتُّ من كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، مبنى على كون الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي فعلياً من تمام الجهات، فإنه عندئذ لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطرافه لا كلا ولا بعضاً، لا يمكن المساعدة عليه.

النقطة الرابعة عشر: ما ذكره المحقق الاصفهاني تَتُّ من أن العلم الاجمالي كما يكون علة تامة للتنجيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، كذلك يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية غير تام كما مر.

النقطة الخامسة عشر: اشكل المحقق النائيني تَتُّ بأن العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، والا فلا يمكن

جعل الترخيص في المخالفة الاجتماعية مع أنه جائز حتى في موارد العلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، ودفع هذا الاشكال المحقق العراقي بتدبيره بأن ما ذكره تدبيره مبني على الخلط بين الاصول الجارية في موارد الشك في الامتثال والاصول الجارية في موارد الشك في الجعل، وما دفعه بتدبيره غير تام.

النقطة السادسة عشر: ذكر المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدهما) ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، معللاً بإمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه ثبوتاً، وفيه ان هذا التعليل غير صحيح لأنه دوري، وما ذكره المحقق العراقي من الاشكال عليه، فهو غير وارد.

النقطة السابعة عشر: انه لا مانع من شمول دليل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر، فإنه وان كان يستلزم الجمع بين الترخيصين عند ترك المكلف كليهما معاً الا انه لا محذور فيه، والمحذور انما هو في الترخيص بالجمع وهو لا يستلزم ذلك، ودعوى ان جعل الحكم الظاهري منوط باحتمال مطابقته للحكم الواقعي، ولا يحتمل ان يكون الترخيص المشروط مطابقاً للواقع فهذا لا يمكن جعله، مدفوعة بأن المعتبر في جعل الحكم الظاهري للشيء هو الشك في حكمه الواقعي، وأما احتمال مطابقته له فهو غير معتبر في صحة جعله، نعم يعتبر ذلك في الاستصحاب واصالة الاحتياط والامارات.

النقطة الثامنة عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ بتدبيره من أن لدليل الأصل المؤمن اطلاقاً فرادياً واطلاقاً احوالياً، ومحذور لزوم المخالفة القطعية العملية

كما يمكن دفعه برفع اليد عن الاطلاق الاحوالي، يمكن دفعه برفع اليد عن الاطلاق الأفرادي، فإذا ن لا يتعين الأول، لأن تعينه بحاجة إلى دليل، لا يتم كما تقدم.

النقطة التاسعة عشر: ما ذكره المحقق النائيني تت من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة واستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، وحيث إن اطلاق دليل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مستحيل، فتقييده أيضاً مستحيل، غير تام، أما أولاً أن المبني غير صحيح، وثانياً أن استحالة الملكة تستلزم استحالة العدم دون العكس، فإذا ن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق لا العكس.

النقطة العشرون: ان ما ذكره بعض المحققين تت من أن الحكم الظاهري التخيري، كما يمكن ان يكون مجموعاً على الجامع، يمكن ان يكون مجموعاً على الفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، وأما ملاكه فحيث إنه ترجيح الأهم من الملاكات الواقعية على الآخر في مقام التزاحم الحفظي، فيكون متعلقاً بالجامع لا بالفرد مشروطاً بترك الفرد الآخر، فلا يمكن المساعدة عليه على تفصيل تقدم.

النقطة الحادية والعشرون: ذكر بعض المحققين تت ان الروايات المتفرقة الواردة في موارد العلم الاجمالي بالتكليف، تدل علي وجوب الموافقة القطعية العملية وعدم جواز الرجوع إلى الاصول المرخصة في اطرافه لا كلا ولا بعضاً، وهذه الروايات على طائفتين: الأولى الروايات الواردة في قطع غنم يعلم اجمالاً أن فيها موطوءة الانسان، الثانية الروايات الواردة في الانائين

يعلم اجمالاً بنجاسة أحدهما، وقد تقدم الكلام حول كلتا الطائفتين موسعاً،
وقلنا ان كليهما لا تدل على وجوب الموافقة القطعية العملية.

النقطة الثانية والعشرون: ان الروايات التي يكون مفادها الترخيص
سواءً كان بلسان الرفع والمجبب أم بلسان المحلية أم باستصحاب عدم
التكليف، لا اطلاق لها بالنسبة إلى اطراف العلم الاجمالي.

هذا آخر ما أوردناه في الجزء التاسع من المباحث الاصولية

الحمد لله أولاً وآخراً على جزيل نعمه وتوفيقه

مبحث البراءة

٥	المرحلة الاولى فى توقف معظم الاحكام الفقهية على عملية الاستنباط
٧	المرحلة الثانية فى خصائص الاصول العملية
٨	الاراء فى الفرق بين الاصولية العملية الشرعية والامارات المعتبرة
٨	الراى الاول والمناقشة فيها
١٤	الراى الثانى والمناقشة فيها
١٦	الراى الثالث والمناقشة فيها
٢٥	حجية مثبتات الامارات ترتبط بعناصر ثلاثة
٢٩	نظريتنا فى المسألة تمتاز عن سائر النظريات
٣٣	نتيجة البحث فى عدة نقاط
٣٥	اقسام الاصول العملية الشرعية
٣٥	تفسيران فى الفرق الاصول المحرزة والاصول غير المحرزة
٣٥	التفسير الاول مدرسة المحقق النائينى والمناقشة فيه
٤١	التفسير الثانى ما عن بعض المحققين والمناقشة فيه
٤٢	المرحلة الثالثة فى اقسام الاصول العملية من العقلية والشرعية
٤٢	المقام الاول فى تقسيم الاصول العملية الى اربعة اقسام
٤٣	حصر الاصول العملية فى الاقسام الاربعة والمناقشة فيه
٤٩	الاصول العملية الشرعية تمتاز عن الاصول العملية العقلية فى نقطتين
٥١	المقام الثانى فى تحديد وظيفة المكلف امام اصالة البراءة يقع فى مقامين
٥١	المقام الاول فى تحديد وظيفة المكلف امام اصالة البراءة العقلية
٧٢	المقام الثانى فى تحديد وظيفة المكلف امام اصالة البراءة الشرعية
٧٢	الكلام فى مفاد اصالة البراءة الشرعية سعة و ضيقا
٧٣	الاستدلال بالكتاب على البراءة الشرعية
٧٣	الاستدلال بآية (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) والبحث فيها
٧٧	الاستدلال بآية السعة والكلام فيها
٨٨	الاستدلال بآية ١٤٥ من سورة الانعام

- ٩٣ الاستدلال بآية ١١٥ من سورة التوبة
- ٩٥ الاستدلال بالسنة على البراءة الشرعية
- ٩٥ الاستدلال بحديث الرفع و ذكر عدة جهات
- ٩٦ الجهة الاولى فى سند حديث الرفع
- ١٠٠ الجهة الثانية فى متعلق الرفع فى الحديث
- ١١٢ الجهة الثالثة فى مفاد جملة ما لا يعلمون يقع فى مقامين
- ١١٢ المقام الاول المراد من الرفع هل هو الرفع الظاهرى او الواقعى
- ١١٥ كلام المحقق العراقى فى المقام والمناقشة فيه
- ١١٨ كلام بعض المحققين فى المقام و المناقشة فيه
- ١٢٢ المقام الثانى ظاهريه الرفع هل هو بلحاظ المرفوع او بلحاظ نفسه
- ١٢٣ كلام السيد الاستاذ فى المقام والمناقشة فيه
- ١٢٣ ما ذهب اليه الشيخ الانصارى فى المقام هو الصحيح
- ١٢٥ كلام المحقق العراقى فى المقام والمناقشة فيه
- ١٢٦ الجهة الرابعة فى شمول جملة ما لا يعلمون الشبهات الحكيمية والموضوعية
- ١٢٧ ما ذهب اليه المحقق العراقى فى شمولها لكلتا الشبهتين و المناقشة فيه
- ١٢٨ ما ذكره المحقق الاصفهاني فى المقام و المناقشة فيه
- ١٣٢ ما ذكره السيد الاستاذ (قده) فى المقام و المناقشة فيه
- ١٣٤ الصحيح ما يقال فى المقام
- ١٣٦ ما استدلل به جماعة من شمول جملة ما لا يعلمون للشبهات الموضوعية
- ١٣٧ ما اجيب عن ذلك بوجوه : الوجه الاول ما ذكره المحقق الاصفهاني والمناقشة فيه
- ١٣٧ ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام والتعليق عليه
- ١٤١ الوجه الثانى: ما ذكره فى فرائد الاصول والمناقشة فيه
- ١٤٣ الوجه الثالث: ما ذكره فى مصباح الاصول والجواب عنه
- ١٤٤ الوجه الرابع: من الجواب
- ١٤٤ كلام السيد الاستاذ فى المقام
- ١٤٥ مناقشة كلام السيد الاستاذ فى المقام
- ١٤٦ ذكر عدة نقاط لها صلة بحديث الرفع

- النقطة الاولى و جواب المحقق الثاني
- ١٤٧ ما اورده السيد الاستاذ على جواب الثاني
- ١٤٨ المناقشة في ما اورده السيد الاستاذ
- ١٤٨ ما اجاب السيد الاستاذ عن ذلك بوجهين والمناقشة فيهما
- ١٥٠ النقطة الثانية: المرفوع في ما لا يعلمون اثر الموصول والمناقشة فيه
- ١٥٢ النقطة الثالثة: تحتوى على امور
- ١٥٤ النقطة الرابعة: تحتوى ايضا على امور
- الامر الاول : ان الاكراه او الاضطرار قد يتعلق بفعل الحرام و قد يتعلق بترك الواجب
- ١٥٦ الامر الثاني: اذا تعلق الاكراه او الاضطرار بترك الواجب والجواب عنه
- ١٥٧ الامر الثالث: اذا سقط الوجوب عن الكل بسقوط جزئه او شرطه والجواب عنه
- ١٥٨ النقطة الخامسة
- ١٥٨ الانار الشرعية المترتبة على المكلف تصنف الى ثلاثة اصناف
- ١٥٩ المناقشة في الاصناف الثلاثة
- ١٦١ النقطة السادسة و ما ذهب السيد الاستاذ من التفصيل في المقام
- ١٦٢ ما افاده السيد الاستاذ في المقام تام
- ١٦٣ النقطة السابعة: هل يشمل حديث الرفع الاضطرار والجواب عنه
- ١٦٤ النقطة الثامنة: تحتوى على عدة مسائل لا تكون مشمولة لاطلاق الحديث
- ١٦٥ الجواب عن المسائل
- ١٦٧ اختصاص الحديث بما يكون ترتب الاثر الشرعى على خصوص الفعل الاختيارى
- الاشكال على ان حديث الرفع مختص برفع الحكم المترتب على فعل المكلف الاختيارى والجواب عن الاشكال
- ١٦٩
- ١٧٣ نتائج البحث عن حديث الرفع
- ١٨٠ مرسلة صدوق والكلام في سندها و دلالتها
- ١٨١ ما اورده السيد الاستاذ على مناقشة المحقق الخراسانى و ان للرواية ثلاث احتمالات
- ١٨٤ ما اورده بعض المحققين على السيد الاستاذ بوجوه والمناقشة فيها
- ١٨٨ الصحيح ما ذكره السيد الاستاذ في تفسير الحديث
- ١٨٩ ما قاله المحقق الخراسانى في الاستدلال بالحديث

- ١٨٩ ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق الخراساني
- ١٩٠ ما ذكره بعض المحققين على تقريب المحقق الاصفهاني
- ١٩٠ لنا تعليق على كلا البيانين
- ١٩٢ هل المراد من الاطلاق في الحديث اعم من الاباحة الواقعية والظاهرية والجواب عنه
- ما ذكره المحقق الخراساني انه لا يمكن اثبات اصالة البراءة الشرعية بضميمة الاستصحاب و ما اورده المحقق الاصفهاني
- ١٩٣ لنا تعليق على ما افاده صاحب الكفاية
- ١٩٣ النظر في استدلال صاحب الكفاية بالاجماع و التعليق عليه
- ١٩٥ كلام المحقق الثاني في المقام و ما اورده عليه السيد الاستاذ
- ١٩٨ هل تصلح اصالة البراءة ان تعارض اصالة الاحتياط
- ١٩٩ حديث الحجب
- ٢٠٠ جواب السيد الاستاذ على ما اورد على دلالة الحديث على البراءة الشرعية والمناقشة فيه
- ٢٠١ حديث السعة والمناقشة في دلالتها
- ٢٠٦ اذا كانت (ما) مصدرية
- ٢٠٩ ما ذكره الاستاذ من ظهور كلمة (ما) في الحديث في الموصولة
- ٢١٠ روايات الحل منها حديث كل شئ فيه حلال و حرام والمناقشة فيه
- ٢١٢ رواية (كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه حتى تدعه)
- ٢١٧ ما ذكره السيد الاستاذ من وجود قرانين في الرواية تدل على اختصاصها بالشبهة الموضوعية
- ٢١٨ ما ذكر من الوجوه على ما ذكره السيد الاستاذ والمناقشة فيها
- ٢٢١ ما ذكره السيد الاستاذ من ان المحتمل في الرواية امران
- ٢٢٦ الاستدلال على البراءة بالاستصحاب بطريقتين والمناقشة في الطريق الاول
- ٢٢٨ ما اذا كان الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص والجواب عنه بوجوده
- ٢٣٥ جواب بعض المحققين عن وجهين من تلك الوجوه والجواب عنه
- ٢٣٧ الطريق الثاني هو الاستصحاب قبل البلوغ والتعليق عليه بوجوده والاشكال عليه
- ٢٤٠ الوجه الثاني ما ذكره الشيخ الانصاري في المقام والجواب عنه
- ٢٤٣ الوجه الثالث ما ذكره الثاني في المقام
- ٢٤٤ ما ذكره السيد الاستاذ من جريان استصحاب عدم الجعل والمناقشة فيه
- ٢٤٥

٢٤٩	قاعدة القبح مستندة الى عدم البيان
٢٥٤	الوجه الرابع ما ذكره الشيخ الانصارى فى المقام
	ما ذكره السيد الاستاذ من ان العناوين الماخوذة فى موضوعات الحكم الشرعية على اقسام ثلاثة والمناقشة فيه
٢٥٥	بوجوه
٢٥٧	نتائج البحث
٢٦٥	المقام الثانى ادلة الاحتياط
٢٦٥	الاستدلال بالايات على لزوم الاحتياط والجواب عنه
٢٧٣	الاستدلال على الاحتياط بعدة طوائف من الروايات
٢٧٣	الطائفة الاولى والمناقشة فيها بوجوه
٢٨٠	ظاهر هذه الروايات هو وجوب التوقف عند الشبهة والجواب عن المناقشة فيها
٢٨٨	الطائفة الثانية من الروايات المستدل بها على الاحتياط والمناقشة فيها
٢٨٩	تعليق بعض المحققين على دلالة رواية جميل على الاحتياط بوجوه والمناقشة فيه
٢٩١	ما ذكره بعض المحققين من المراد من بين الرشد والقى والجواب عنه
٢٩٥	الصحيح لا يمكن الاستدلال برواية جميل على وجوب الاحتياط
٢٩٦	الاستدلال برواية نعمان بن بشير على الاحتياط
٢٩٧	جواب السيد الاستاذ عن الاستدلال بهذه الرواية و نقده
٢٩٨	مناقشة اخرى للرواية و نقدها
٣٠٢	الصحيح انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط
٣٠٤	الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة على وجوب الاحتياط
٣٠٦	الاستدلال بالطائفة الثالثة من الروايات منها صحيحة عبدالرحمن على وجوب الاحتياط
٣٠٨	ذكر امور ثلاثة للرواية والجواب عنها
٣١١	الاستدلال بمعتبرة عبد ... بن وضاح على وجوب الاحتياط و ذكر احتمالين
٣١٢	كلام بعض المحققين فى المقام والمناقشة فيه
٣١٤	الاحتمال الثانى: ان المراد من الحمرة هل هى الحمرة المفربية
٣١٥	الاستدلال بمجموعة اخرى من الروايات على وجوب الاحتياط
٣١٦	الجواب عن الاستدلال بهذه الروايات
٣١٧	نتائج البحث عن الاستدلال بوجوب الاحتياط بالايات والسنة

- ٣٢٥ النسبة بين اصالة البراءة واصالة الاحتياط
- ٣٢٧ الكلام فى انقلاب النسبة
- ٣٢٩ الكلام فى عدم انقلاب النسبة
- ٣٣١ وجوب الموافقة القطعية فى موارد العلم الاجمالى
- ٣٣٢ نسبة الطائفة الاولى من الايات الى اخبار الاحتياط
- ٣٣٣ نسبة الطائفة الثانية من الايات الى اخبار الاحتياط
- ٣٣٤ نسبة الايات التى استدل بها على وجوب الاحتياط الى اخبار البرائة
- ٣٣٥ اخبار البرائة على اصناف والنسبة بينها
- ٣٤٠ النسبة بين الصنف الثالث من اخبار البراءة واخبار الاحتياط
- ٣٤١ النسبة بين استصحاب البراءة واخبار الاحتياط
- ٣٤٢ المناقشة فى كلام النائينى والسيد الاستاذ فى المقام
- ٣٤٤ نتايج البحث فى النسبة بين اصالة البراءة واصالة الاحتياط
- ٣٤٧ تنبيهات البرائة
- ٣٤٧ التنبيه الاول فى حدود مدلول اصالة البرائة العقلية
- ٣٤٩ المحاولة الاولى ما قام به النائينى للتغلب على اشكال جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية
- ٣٥٠ الجواب عن محاولة النائينى
- ٣٥٣ الخطابات التحريمية على نوعين
- ٢٥٥ المحاولة الثانية ان الخطابات التحريمية ظاهرة عرفا فى ثبوت الحرمة لموضوعاتها
- ٣٥٨ عدم تمامية المحاولة الثانية ظاهرا
- ٣٦٠ اذا كان التكليف معلوما بتمام اطرافه
- ٣٦١ التنبيه الثانى
- ٣٦١ ما ذكره الشيخ الانصارى و ما علق عليه النائينى والجواب عنه
- ٣٦٥ اصالة عدم التذكية وكلام الشيخ الانصارى
- ٣٦٦ الجواب على كلام الشيخ الانصارى
- ٣٦٨ اذا لم يكن عام لفظى فى المسالة
- ٣٦٩ تحقيق البحث يتطلب التكلم فى نقاط
- ٣٦٩ النقطة الاولى : النظر الى روايات المسالة والجواب عنه

- ٣٧٠ النقطة الثانية : الظاهر من الروايات ان التذكية مركبة لامور
- ٣٧٣ النقطة الثالثة: فى مقامات
- ٣٧٤ المقام الاول ما ذكره السيد الاستاذ فى المقام والتعليق عليه
- ٣٧٤ التحقيق فى المقام
- ٣٨١ المقام الثانى فيما اذا كان الشك فى حلية الحيوان و حرمة
- ٣٨٣ المقام الثالث فى ان خصوصية الغنمة او الاهلية معتبرة فى حلية لحم الحيوان بالتذكية
- ٣٨٤ المقام الرابع فى ما اذا كان الشك فى قبول الحيوان للتذكية و عدم قبوله
- ٣٨٤ نتائج البحث
- ٣٩١ الشك فى التذكية من جهة الشبهة الموضوعية هنا صور
- ٣٩٢ الصورة الثالثة ما اذا كان الشك فى الحلية والحرمة
- ٣٩٣ الصورة الرابعة ما اذا شك فى طهارة الحيوان و نجاسته
- ٣٩٣ الصورة الخامسة ما اذا شك فى ان هذا الحيوان ذبح بالسكين او مستقبل القبلة او لا
- ٣٩٤ فى المقام امور
- ٣٩٧ ما افاده المحقق الاصفهاني من التقابل بين موضوع الحلية و الحرمة
- ٣٩٩ ما اورده بعض المحققين على كلام الاصفهاني والجواب عنه
- ٤٠٧ الامر الثالث ما استدل النائينى على ان التذكية مركبة
- ٤٠٨ نتايج البحث
- ٤١١ التنبيه الثانى حسن الاحتياط فى الشبهات البدوية يقع فى مقامين
- ٤١١ المقام الاول ما التزم جماعة الى عدم امكان الاحتياط فى العبادات والجواب عنه
- ٤١٣ المقام الثانى هل يمكن جعل الاستحباب للاحتياط
- ٤١٥ ما ذكره النائينى حول حكم العقل بحسن الاحتياط والجواب عنه
- ٤١٩ التنبيه الثالث قاعدة التسامح فى ادلة السنن
- ٤١٩ الاستدلال بمجموعة من الروايات والكلام فى محتملاتها
- ٤٢١ ما قاله السيد الاستاذ ان لسان هذه الروايات ليس جعل الحجية والتعليق عليه
- ٤٢٣ ما استدل على استحباب عمل بعنوان ثانوى بوجهين والجواب عنهما
- ٤٢٨ تفرغ العلى على البلوغ ورد فى مجموعة من الروايات و يقع الكلام فى مقامين
- ٤٢٩ التفرغ هل يدل على ان الثواب مترتب على حصة خاصة

- ٤٢٩ كلام المحقق الخراساني في المقام والجواب عنه
- ٤٣١ تعليق بعض المحققين على ما افاده المحقق الخراساني
- ٤٣٦ المقام الثاني هل يمكن حمل الروايات المطلقة على المقيدة والجواب عنه
- ٤٣٧ ماقاله بعض المحققين من استفادة التقييد من هذه الروايات محل اشكال والنقد فيه
- ٤٣٩ ثمرة النزاع في المسالة بين الاقوال
- ٤٤١ ظهور الثمرة بين القول بحجية خبر الضعيف والقول بالاستحباب النفسى للعمل بعنوان البلوغ في عدة موارد
- ٤٤٥ النقطة الخامسة هل تشمل اخبار من بلغ لفتوى الفقيه والمناقشة فيه
- ٤٤٥ التزام السيد الاستاذ بشمول الاخبار لفتوى الفقيه والمناقشة فيه
- ٤٤٦ النقطة السادسة هل تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف
- ٤٤٨ اذا قيل بشمول اخبار من بلغ للمكروهات و تعليق السيد الاستاذ عليه
- ٤٤٩ كلام بعض المحققين في المقام و الجواب عنه
- ٤٥١ اذا كانت الكراهة والاستحباب توصليين
- ٤٥٢ عدم جريان التزام في المستحبات على القول به و ما قاله بعض المحققين
- ٤٥٦ المراد من داعوية الامر هي الداعوية التقديرية والمناقشة فيه
- ٤٥٨ اذا قام خبر ضعيف على استحباب عمل ووصل الى المجتهد دون العامى والكلام فيه
- ٤٦١ نتائج البحث حول حديث من بلغ
- ٤٦٢ دوران الامر بين المحذورين والبحث في مقامين
- المقام الاول فيما اذا كانت الواقعة واحدة والكلام فيه موسعا
- ٤٦٦ هل تجرى قاعدة التبيح في المقام والاقوال فيها
- ٤٦٧ القول الاول : ما قاله المحقق العراقي والجواب عنه
- ٤٧٢ القول الثاني : ما قاله المحقق النائيني الذي حاول اثبات ذلك بعدة محاولات
- ٤٧٣ المحاولة الاولى الروايات التي تكون مفادها جعل الحلبة لا تشمل المقام والجواب عنه
- ٤٧٤ المحاولة الثانية ادلة البراءة اذا كانت من قبيل حديث الرفع لا تشمل المقام والجواب عنه
- ٤٧٨ المحاولة الثالثة جعل الحكم الظاهري انما يمكن اذا ترتب عليه اثر شرعى عملى والجواب عنه
- ٤٨٠ القول الثالث : لبعض المحققين من ان ادلة البراءة الشرعية لا تشمل المقام والمناقشة فيه من وجوه
- ٤٨٢ ما قاله بعض المحققين : من ان ادلة البرائة الشرعية مختصة بغير المقام ولا اطلاق لها و نقده
- ٤٨٦ ما ذهب السيد الاستاذ الى جريان البراءة الشرعية في المقام والمناقشة فيه

- ٤٨٩ هل يجرى الاستصحاب فى هذه المسألة او لا ؟
- ٤٨٩ ذهاب السيد الاستاذ الى جريانه
- ٤٩٠ ذهاب المحقق النائى الى جريان الاستصحاب والمناقشة فيه
- ٤٩١ فى المسألة قولان : القول الاول التخيير بينهما شرعى والمناقشة فيه
- ٤٩٢ القول الثانى تقديم جانب الحرمة والجواب عنه بوجوده
- ٤٩٤ ما اذا كان احتمال وجوب الفعل اقوى من احتمال حرمةه والجواب عنه
- اذا كان الحكم فى المسألة التخيير العقلى و ذهاب الخراسانى الى الاخذ بمحتمل الاهمية و ذهاب النائى الى
- ٤٩٤ التخيير مطلقا
- و مال اليه الاستاذ
- ٤٩٨ مناقشة كلام السيد الاستاذ
- ٥٠٠ هل العلم الاجمالى فى المقام منجز او لا ؟ و ما افاده النائى والسيد الاستاذ والخراسانى فى ذلك
- ٥٠٣ ما التزم به المحقق العراقى فى المقام
- ٥٠٥ لنا تعليقان على ما ذكره المحقق بالعراقى
- اعتراض جماعة من الاصوليين على الخراسانى بان التزامه فى المقام بان العلم الاجمالى منجز بالنسبة الى حرمة
- ٥٠٧ المخالفة القطعية العملية ينافى مسلكه فى باب الاضرار
- ٥٠٨ بقى هنا امران الاولى : ان يكون احتمال الوجوب القربى مساويا لاحتمال الحرمة
- ٥٠٩ ما اجيب عن ذلك بامرین والمناقشة فيهما
- ٥١٢ الامر الثانى ما اذا كانت لاحدهما مزية على الاخر
- ٥١٤ اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فى مقام الامتثال
- ٥١٦ المقام الثانى فى دوران الامر بين المحذورين فى وقايح متعددة فيقع فى موردین
- ٥١٦ المورد الاول : ما اذا كان تعدد الواقعة عرضيا
- ٥١٨ المورد الثانى ما اذا كان تعدد الواقعة طوليا
- ٥٢١ كلام للمحقق الاصفهاني اذا كان تعدد الواقعة طوليا والمناقشة فيه
- ٥٢٤ ما اذا وقع حلفين او نذرين على شيئين واشتبه الشيطان عليه
- ٥٢٩ هنا امران الاول: التخيير بين الواقعتين او الوقائع ابتدائى لا استمرارى
- ٥٣١ اختيار المحقق النائى تقديم الموافقة القطعية على المخالفة القطعية
- ٥٣٣ اختيار السيد الاستاذ عدم ترجيح الموافقة القطعية للاهم او محتمل الاهمية على المخالفة القطعية

- ٥٣٢ الجواب عن التقريب الاول للسيد الاستاذ
- ٥٣٤ التقريب الثانى والجواب عنه
- ٥٣٩ الامر الثانى مسألة دوران الامر بين المحذورين فى العبادات الضمنية
- ٥٤٢ نتايج بحوث دوران الامر بين المحذورين
- ٥٤٩ الشك فى المكلف به يقع فى عدة جهات
- الجهة الاولى فى حقيقية العلم الاجمالى والتفسيرات الواردة فيه
- التفسير الاولى: ما عن المحقق الخراسانى والمناقشة فيه موسعا
- ٥٥١ التفسير الثانى: ما اختاره مدرسة المحقق الثانى و منهم السيد الاستاذ
- ٥٥٥ التعليق على هذا القول
- ٥٤٣ القول الثالث ما ذهب اليه المحقق العراقى
- ٥٤٢ المناقشة فى هذا القول موسعا
- ٥٤٤ النتايج المترتبة على هذه الاقوال و ثمراتها فى مقامين
- المقام الاول: هل كون منجزية العلم الاجمالى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية بنحو العلة التامة او الاقتضاء؟ ٥٤٧
- القول الاول انه بنحو العلة التامة والاستدلال عليه بوجوه
- ٥٤٨ المناقشة فى هذا القول و انه بنحو الاقتضاء
- ٥٧٢ ادلة حجبية الامارات لا تشمل اطراف العلم الاجمالى
- ٥٧٣ ما ذهب اليه السيد الاستاذ من شمول اطلاق ادلة الاصول المرخصة لتمام اطراف العلم الاجمالى
- ٥٧٤ منع بعض المحققين هذا الاطلاق والمناقشة فيه
- ٥٧٧ روايات الحل و عمدتها روايتان
- ٥٧٧ روايات الاستصحاب هل تشمل اطراف العلم الاجمالى
- ٥٧٨ ما ذهب اليه الشيخ الانصارى من عدم شمولها لاطراف العلم الاجمالى والجواب عنه
- ٥٨٠ تنبيه
- القول الثانى: ان العلم الاجمالى يكون تنجيذه للتكليف المعلوم بالاجمال بنحو الاقتضاء و قد اختار هذا القول
- المحقق الخراسانى
- ٥٨٣ الكلام فى مراد المحقق الخراسانى فى المقام
- ٥٨٤ الكلام فى المقام الثانى هو وجوب الموافقة القطعية العملية
- ٥٨٨ اذا كانت الشبهة موضوعية فلا بد من التفصيل فيها

- الكلام في الجامع العرضي ٥٨٩
- هل العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية ٥٩٣
- ما افاده السيد الاستاذ في ان تنجز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو اقتضاء ٥٩٥
- مناقشة ما افاده السيد الاستاذ ٥٩٧
- تساقت الاصول المومنة الشرعية في اطراف العلم الاجمالي تبتني على مقدمتين والمناقشة فيهما ٦٠٠
- ما افاده النائين من ان العلم الاجمالي مقتضى لوجوب الموافقة القطعية يرجع الى دعويين ٦٠٣
- ان العلم الاجمالي مقتضى لوجوب الموافقة القطعية العملية ٦٠٥
- ما افاده المحقق العراقي بان العلم الاجمالي علة تامة لتنجز وجوب الموافقة القطعية ٦٠٦
- الجواب على ما افاده المحقق العراقي ٦٠٨
- ما افاده المحقق الخراساني في المقام و الجواب عنه ٦٠٩
- اشكال المحقق النائين على كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ٦١٣
- ما اورده المحقق العراقي على النائين ٦١٤
- الجواب ان ما اورده المحقق العراقي غير تام ٦١٥
- ما اورده المحقق العراقي على النائين والسيد الاستاذ من ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجز ٦١٨
- الجواب على ما اورده المحقق العراقي ٦١٩
- لو لم يكن العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية لم يكن مانع عن جريان الاصل المومن ٦٢١
- ما اجيب عن ذلك بوجوه ٦٢٣
- الوجه الاول: ما ذكره السيد الاستاذ والمناقشة فيه ٦٢٧
- الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ ايضا والجواب عنه ٦٢٩
- الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ ايضا والمناقشة فيه موسعا ٦٣١
- الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائين والجواب عنه ٦٣٢
- الوجه الخامس: ما ذكره بعض المحققين ٦٣٥
- الجواب على ما ذكره بعض المحققين ٦٣٧
- ما هو الداعي لجعل الاحكام الظاهرية الترخيضية؟ ٦٣٩
- لا مانع من تقييد الترخيص في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي ٦٤٢
- الوجه السادس: ما ذكره بعض المحققين ايضا من ان الروايات الواردة في العلم الاجمالي تدل على وجوب الموافقة القطعية

٦٤٣

الجواب على ما افاده بعض المحققين

٦٤٧

ادلة الاصول المومنة المرخصة هل لها اطلاق

٦٤٧

ان هذه الادلة تصنف الى ثلاثة اصناف

٦٤٧

الصف الاول: لا تشمل اطراف العلم الاجمالي

٦٤٨

الصف الثاني: روايات الحل وانها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي

٦٥٢

الصف الثالث: روايات الاستصحاب

٦٥٢

نتائج البحث