

الهداية
في الاصول

تتميزاً

في الاصول والادب والبيان
والفقه والحديث والسير

تأليف

العلامة الفقيه الامير

آية الله الشيخ محمد باقر الاصفهاني

المرجع

مطبعة دارالكتاب
مشهد المقدسة

الهداية في الأصول

تقريراً

لإجازة العلامة المحقق الفقيه الأصولي الكبير

آية الله العظمى السيد أبو الفاضل عثمان بن محمد

تأليف

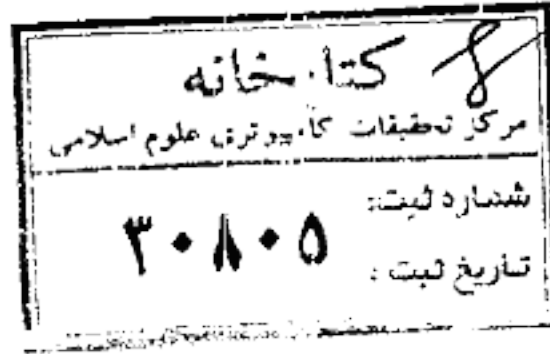
العلامة الفقيه الأصولي

آية الله الشيخ حسن الصفار الأصفهاني

الجزء الثالث

مطبع و نشر مؤسسة مطابع آية الله

(عنه المقدسة)



هوية الكتاب



مركز تحقيقات كتاب و ترقى علوم اسلامي

الكتاب:	الهداية في الأصول ج / ۳
المؤلف:	العلامة الفقيه آية الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني (رحمته الله)
تحقيق ونشر:	مؤسسة صاحب الأمر (عج) أسما العلامة الراحل الصافي الأصفهاني (رحمته الله)
الصف الإلكتروني والإخراج الفني:	سعد فوزي جودة
الطبعة:	الأولى - جمادى الأولى ۱۴۱۸ هـ
الفلم والألواح الحساسة (الزنكغراف):	تيز هوش - قم
المطبعة:	ستاره - قم
الكمية:	۳۰۰۰ نسخة
السعر:	۱۲۵۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

جميع الحقوق محفوظة
لمؤسسة صاحب الأمر (عج)
قم المقدسة



مركز تقيتكمبيوتر علوم اسلامی

قم - میدان شهدا - خیابان معلم - کوچه / ۱۲ - بن بست دوم
- هاتف ۴ - ۷۴۱۱۵۳ - فاكس ۷۴۰۱۵۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته،
محمد وآله أجمعين .

الكلام في الأدلة العقلية والشرعية التي تقع في طريق الاستنباط .
وقبل الخوض في المقصود ينبغي التكلّم في القطع وأحكامه وإن كان
خارجاً عن مسائل الأصول ، وذلك لأننا ذكرنا في صدر مباحث الألفاظ أنّ
المناط في كون المسألة أصولية أن تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم
الشرعي واستخراجه .

وبعبارة أخرى : أن يحصل بواسطتها القطع بالحكم الشرعي ، وعلى هذا
يكون القطع بالحكم الشرعي نتیجة للمسألة الأصولية ، فالبحث عن أحكام
القطع - سواء كان طريقاً أو موضوعياً - من المنجزية فيما أصاب والمعدّرية
فيما أخطأ وغير ذلك ليس بحثاً أصولياً . وهذا في القطع الطريقي في غاية
الوضوح .

وأما في القطع الموضوعي ، مثل : « إن قطعت بحياة ولدك فتصدّق بكذا »
فلأنّ الحكم الشرعي مثل وجوب التصدّق في المثال لا يستخرج ولا يستفاد من
هذا القطع ، بل هو مستفاد من دليل آخر دالّ على وجوب ذلك عند وجود هذا
القطع ، وهو موضوع للحكم ، كالخمر في « لا تشرب الخمر » .

والحاصل : أنّ البحث عن أحكام القطع استطراديّ لمجرد مناسبة كونه
نتيجة للمسألة الأصولية .

فنقول : إنّ البالغ الذي وُضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم
شرعي ، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ .

والمراد بالحكم هو الحكم الفعلي الذي هو ثابت على ذمة المكلّف وعهدته بالفعل لا ما هو ثابت في الشريعة ولم يتحقّق موضوعه ، كما في وجوب الحجّ ، الثابت على المستطيع في الشريعة بالنسبة إلى مَنْ لم يكن مستطيعاً ؛ فإنه لا أثر لقطعه ولا لظنه ولا لشكّه ، بهذا الحكم أصلاً ، ولا يترتب على شيء منها حكم أبداً .

وبالجملة ، المراد بالحكم هو ما يكون في مرتبة المَجْعُول الذي يعبر عنه بالحكم الفعلي ، لا ما هو في مرتبة الجعل الذي يعبر عنه بالحكم الإنشائي . وأما الحكم الإنشائي الذي يدّعيه صاحب الكفاية^(١) - قَوْلُهُ - في مرتبة المَجْعُول ومرحلة وجود الموضوع فسيجيء في أوائل مبحث الظنّ - إن شاء الله - أنه لا معنى له .

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - قسّم المكلّف باعتبار حالاته الثلاث إلى أقسام ثلاثة^(٢) - كما قسّمناه - وجعل لكتابه مقاصد ثلاثة ، ثم ذيله بالبحث عن التعادل والتراجع .

وصاحب الكفاية عدل عن ذلك ، وجعل التقسيم ثنائياً ؛ لوجهين : أحدهما : أن متعلّق القطع لا يختصّ بالحكم الواقعي ، بل يعمّ الظاهري أيضاً ؛ فإنّ المكلّف إمّا قاطع بما التفت إليه - من حكم واقعي أو ظاهري - أو لا ، وعلى الثاني يعمل على ظنه لو حصل له ، وتمت مقدمات الإسداد على تقدير الحكومة ، وإلا يرجع إلى الأصول العقليّة .

الثاني : أن لا يلزم تداخل الأقسام ؛ فإنّ الظانّ بالظنّ المعتبر ملحق بالقاطع ، وبغير المعتبر ملحق بالشاكّ ، وهذا بخلاف ما إذا جعل التقسيم ثلاثياً ؛

(١) كفاية الأصول : ٣٠٧ - ٣٠٨ و ٣٢٠ - ٣٢٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٢ .

فإن الظنّ في بعض الموارد يجري عليه حكم الشكّ ، كما في الظنّ غير المعتمد ، والشكّ ربّما يجري عليه حكم الظنّ ، كما إذا قام أمانة غير مفيدة للظنّ على شيء .

ثمّ قال : وإن أبيت إلا عن تثليث الأقسام ، فالأولى أن يقال : إن المكلف إمّا قاطع أو لا ، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ؛ لثلاثاً تتداخل الأقسام^(١) . هذا خلاصة ما أفاده **مفتي** .

والظاهر أنّه لا وجه للعدول ، وذلك لأنّ المكلف بعد ما علم أنّه عبد ، وله مولى كلّفه بتكاليف لا بدّ له من تحصيل مؤمن من تبعات هذه التكاليف ، وهو أحد أمور ثلاثة :

الأول : القطع الوجداني .

الثاني : القطع التنزيلي بالرجوع إلى الطرق الظنيّة المعتمدة التي نزلها

مركز تحقيقات تكوير علوم اسلامی

الشارع منزلة القطع .

الثالث : الرجوع إلى الوظائف التي عيّنت للشاكّ في الحكم الواقعي لو

لم يحصل له القطع الوجداني ولا التنزيلي به ، فيصحّ أن يجعل متعلّق القطع خصوص الحكم الواقعي ويقال : إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع الوجداني به ، وهو المؤمن الأوّل ، أو الظنّ به ، أي الكاشف عنه وما جعله الشارع قطعاً تنزلياً وتعبداً ، وهذا هو المؤمن الثاني ، أو الشكّ ، فيرجع إلى ما جعله الشارع وظيفة له في ظرف الشكّ .

والحاصل : أنّ العبد لا بدّ له من أن يخرج عن عهدة التكليف الواقعي

ويقطع بالأمن من العقاب من ناحيته دائماً ، وهو بأحد هذه الأمور ، وتثليث

(١) كفاية الأصول : ٢٩٦ - ٢٩٧ .

الأقسام بهذا الاعتبار .

ثم إنَّ المراد من الظنِّ في التقسيم هو الطريق المعتمد والكاشف الظني من ظهور أو إطلاق أو غير ذلك من الكواشف الظنيَّة المعتمدة ، لا مطلق الظنِّ . وقد صرَّح بذلك في أول البراءة من كتابه ^(١) **تبيين** ، فلا يلزم تداخل الأقسام ، فالأنسب هو التقسيم على نهج ما أفاده الشيخ **تبيين** .

ثم إنَّ البحث في القطع يقع من جهات ثلاث :

الأولى : في طريقيته .

الثانية : في حجَّيته .

الثالثة : في جعله موضوعاً لحكم من الأحكام .

أمَّا الجهة الأولى : فلا ريب أنَّ القطع حقيقته هو الانكشاف ورؤية الواقع لا ما يُرى به الواقع وما يُنظر [به] إليه ، فالتعبير عنه بالمرآة وما ينظر به في غير محلّه ؛ فإنَّه نفس الانكشاف ، لا أنَّه شيء من لوازمه وأثاره الانكشاف ، وحيث إنَّ الانكشاف ذاتي للقطع فهو غير قابل للجعل أصلاً ؛ فإنَّه مستحيل في الماهيات بين الذات والذاتيات لا بسيطاً ولا مركباً ، مثلاً : لا يعقل جعل الحيوانية ولا جعل الإنسان حيواناً أو ناطقاً .

نعم ، يمكن جعل القطع تكويناً ، بمعنى إيجاده كذلك ، كما يمكن إيجاد ماهية الإنسان .

أمَّا الجهة الثانية : فالتحقيق فيها أن يقال : إنَّ حجَّية القطع عبارة عن كونه ممَّا يصحُّ أن يحتجَّ به العبد على مولاه ، ويقول في صورة عدم الإصابة : « أنا عملتُ على طبق ما قطعتهُ به » ويحتجُّ المولى على عبده فيما قطع بوجوب

شيء مثلاً ولم يأت به ، ويؤاخذه بأنك لِمَ ما أتيت بما قطعتم بوجوبه ؟
 وليعلم أنّ الحجّة بهذا المعنى ليست من لوازم القطع ومعلولاته ، ولا ممّا
 ثبت ببناء العقلاء - ضرورة أنّها ثابتة عند حصول القطع ولو لم يكن في العالم
 غير القاطع أحد من العقلاء . مضافاً إلى أنّ بناءات العقلاء كلّها راجعة إلى حفظ
 النظام وبقاء النوع - كحرمة القتل والظلم وغير ذلك ممّا له دخل في نظام العالم -
 لا إلى ما لا دخل له بذلك ولا ربط له به ، كوجوب الصلاة وغيره من الأحكام
 الشرعية وغير الشرعية التي تكون كذلك ، ومن ذلك صحّة المواخذه
 والاحتجاج من المولى على عبده ، وعدمها ؛ فإنّها لا ربط لها بالنظام أصلاً - ولا
 ممّا حكم به العقل ؛ فإنّ البعث والزجر واعتبار اللابديّة ليست من شؤون
 العقل ، بل شأنه ليس إلا الإدراك والتمييز ، بل الصحيح أن يقال : إنّ صحّة
 الاحتجاج تكون ممّا يدركها العقل ، وإطلاق الحكم في هذا المورد بل في كلّ
 مورد ، على ما يدركه العقل مني على التسامح ، كما يقولون : العقل يحكم
 باستحالة النقيضين ؛ فإنّ حكمه بها لا معنى له إلا إدراكه لها .

نعم ، حيث إنّ حبّ النفس جبليّ للإنسان ، بل لكلّ حيوان ، وهكذا
 الفرار عن الضرر والعقاب فطريّ له ومقتضى طبيعته ، فإذا أدرك العقل صحّة
 مواخذه المولى على مخالفة العبد القاطع قطعاً ، فيبعثه حُبّه لنفسه على العمل
 على طبق قطعه ، ويلزمه على ذلك ؛ فراراً عن العذاب الأليم الأخرى الذي هو
 أعظم بمراتب من العقاب الدنيويّ .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ الحجّة ليست إلا ممّا يدركه العقل ، والبعث
 والزجر من شؤون العاقل لا العقل .

هذا كلّه في الجهة الثانية ، ونتكلّم في الجهة الثالثة عند تعرّض صاحب
 الكفاية لها إن شاء الله .

ثم إن المقسم لهذه الأقسام الثلاثة ليس خصوص المجتهد فقط ، بل يعمّ المقلد أيضاً ، وذلك لأنه كما أن المجتهد إذا حصل له القطع يعمل على طبق قطعه ويصح الاحتجاج به على مولاه كذلك المقلد لو قطع بحكم من الأحكام يجب أن يعمل على طبق قطعه ؛ فإنّ طريقته ذاتية له ، وبعد انكشاف الواقع له يصحّ أن يحتجّ به على مولاه ، وكما أن المجتهد لو لم يحصل له القطع وظنّ بالحكم من طريق معتبر من ظهور أو إطلاق أو غيره من الأمارات المعتبرة يأخذ به كذلك المقلد يأخذ بظهور كلام مجتهد أو إطلاقه ، فإذا رأى في رسالته العملية أنّه كتب : إن شرائط الصلاة مثلاً عشرة ، وشكّ في أنّه هل هناك أمر آخر غير هذه العشرة لم يبيّنه مقلده في رسالته أو لا ، يتمسك بالإطلاق المقامي ، ويقول : إنه كان في مقام بيان الشرائط بتمامها ، فحيث لم يبيّن أزيد منها فهي منحصرة فيها . وهكذا إذا أخبره عدل ثقة بفتوى مجتهد ، يأخذ بقوله ، ولو شكّ في تغيير فتوى مجتهد و عدمه ، يستصحب فتواه السابقة ويعمل على طبقها ، ولو عرف مواضع الاحتياط ولم يتمكن من التقليد يجب أن يحتاط ، كل ذلك بعد أن استقلّ عقله بحجّة ما يرجع إليه أو قطع به أو قلّد مجتهد في ذلك ، فبعد استقلال عقله بحجّة الظهور أو الإطلاق ، أو أخذه حجّة الاستصحاب وقول الثقة والاكتفاء بالاحتياط في مقام الامتثال عن مجتهد أو قطعه بذلك فحكمه حكم المجتهد ، غاية الأمر أنّ المجتهد يأخذ بظهور كلام الإمام عليه السلام ، وهو يأخذ بظهور كلام مجتهد .

وبعبارة أخرى : الاختلاف في مؤدّي الطريق ومورد الاستصحاب ، والآ فمناط الأخذ بالطرق وإجراء قاعدة الاحتياط والاستصحاب مشترك بينهما .

نعم ، المقلد لا يرجع المقلد قط إلى البراءة من الأصول العملية من جهة عدم تحقّق شرطه - وهو الفحص عن الدليل ؛ فإنه دائماً لا يتمكن من ذلك - لا

في حجبة القطع ١١

من جهة عدم شمول أدلتها له ؛ ضرورة أن المجتهد أيضاً لو فرض عدم تمكنه من الفحص - كما لو تحبس في مكان لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة - لا يجوز له الرجوع إلى البراءة لا من باب قصور أدلتها ، فاتضح أن لا وجه لجعل المقسم خصوص المجتهد .

ثم إن المجتهد تارة يلتفت إلى حكم نفسه ، الذي هو مشترك بينه وبين مقلديه ، وقد عرفت حكمه .

وأخرى يلتفت إلى حكم غيره مع أنه غير مكلف به ؛ لعدم تحقق موضوعه في حقه ، كما إذا التفت إلى حكم الحائض أو النفساء أو الخنثى المشكلة ، وحيث إنَّه إما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك ، وعلى هذا يكون الملتفت إليه هو الحكم الثابت في الشريعة المعبر عنه بالحكم الإنشائي ، وفي مرتبة الجعل .

فإن حصل له القطع ، كما إذا قطع بأن قراءة سبع آيات مكروهة على الحائض ، فيجوز له الإفتاء بذلك ، ولا معنى لكون قطعه منجزاً ؛ فإنه ليس مكلفاً بما قطع به ، فلا أثر لقطعه إلا جواز الإفتاء والخروج عمّن قضى وهو لا يعلم .

وإن حصل له الظن - أي الطريق المعبر - فكذلك لا أثر له إلا جواز الإفتاء بما أدّى إليه الطريق .

وإن حصل له الشك ولم يكن عنده طريق معتبر وانتهى الأمر إلى الأصول العملية ، فإما أن يكون شكّه مسبقاً باليقين أو لا ، فإن كان الأول ، فيمكن فرضه على قسمين :

أحدهما : أن يكون الشك في بقاء الجعل مع كونه متيقناً سابقاً . وبعبارة أخرى : الشك في النسخ وعدمه ، كما إذا شك في وجوب صلاة الجمعة وأنه

هل نسخ وجوبه السابق الثابت في الشريعة قطعاً أو لا ؟ مع أنه غير مكلف بها من جهة أنه ممن استثنى عنه .

وفي هذا القسم يكون المجتهد هو بنفسه مورداً لأخبار الاستصحاب ؛ فإنه كان على يقين فشك ، فيجري الاستصحاب ، ويفتي بالوجوب وعدم النسخ ، ويكون مدرکه لهذا الإفتاء هو الاستصحاب .

الثاني : أن يكون الشك في البقاء من جهة الشك في سعة دائرة المجعول وضيقها لا من جهة الشك في النسخ وعدمه .

ونظيره في الفقه كثير ، ومن جملة موارد الشك في نجاسة الماء القليل النجس المتمم كراً ، وحرمة وطء الحائض بعد طهرها وقبل تطهيرها بالغسل ، وثبوت الخيار في بعض الموارد وكونه فورياً .

وفي هذا القسم يمكن أن يكون المجتهد هو بنفسه مورداً للاستصحاب بأن فرض ماء نجساً يقيناً ، ثم تم كراً فشك في نجاسته بذلك ، فيجري الاستصحاب ويفتي بنجاسته ؛ اعتماداً عليه ، فيكون كالقسم الأول .

ويمكن أن يكون المقلد مورداً للاستصحاب ، متيقناً لنجاسة الماء قبل التتميم كراً ، شاكاً فيها بعده ، فيسأل مجتهده عن ذلك ، فيقول في جوابه : « لا تنقض اليقين بالشك » ويفتي بلزوم الاستصحاب عليه ، وهذا بخلاف القسم الأول فإن المقلد فيه كان من الأول شاكاً ولم يكن على يقين أصلاً .

وإن لم يكن مسبوقاً بيقين ، فإن كان من قبيل الشبهة قبل الفحص أو كان طرفاً للعلم الإجمالي ، فيفتي بالاحتياط .

وإن كان أمره دائراً بين محذورين ، يفتي بالتخير ؛ لاستقلال العقل بذلك .

وإن كان مورداً للبراءة ، فحيث إن موضوع البراءة العقلية - وهو قبح

العقاب بلا بيان - وهكذا الشرعية - وهو «رفع ما لا يعلمون» - هو مَنْ كان جاهلاً بالحكم ولم يظفر بدليله بعد الفحص ، فحينئذٍ إذا التفت المجتهد إلى جواز الاجتياز عن المساجد للحائض وعدمه ، وفحص عن الدليل ولم يظفر بدليل المنع فليس له إجراء البراءة والإفتاء بالجواز ؛ فإنه ليس بشاك في حكم نفسه ؛ إذ المفروض أنه التفت إلى حكم الغير ، فلا يكون دليل البراءة شاملاً له ، وهكذا ليس للمقلد^(١) أيضاً ذلك ؛ ضرورة أنه غير متمكن من الفحص وإن كان جاهلاً بحكم نفسه ، بل المجتهد يخبر المقلد ويعلمه بأنه ليس دليل على حرمة الاجتياز حتى يطمئن بعدم البيان ، فيتحقق موضوع البراءة في حقه ، فيجري هو بنفسه .

فالحق في التقسيم أن يقال : إن المكلف - سواء كان مجتهداً أو مقلداً - إذا التفت إلى حكم نفسه ، فإن حصل له القطع ، يعمل على طبق قطعه ، وهكذا إذا حصل له طريق معتبر ، يعمل بما أدى إليه الطريق ، وإلا ينتهي أمره إلى الأصول العملية .

والمجتهد إذا التفت إلى حكم غيره ، فإن حصل له القطع أو قامت أمانة على الحكم ، يجوز له الإفتاء على طبق قطعه ومؤدى الأمانة ، وإلا ينتهي أمره إلى الأصول العملية على التفصيل السابق .

وهنا أمور لابد من التنبيه عليها :

الأول : التجري ، ويقع الكلام فيه في جهات :

الأولى - وهي جهة فقهية - : أن الفعل المتجري به هل هو حرام أم لا ؟

الثانية - وهي جهة أصولية - : يبحث فيها في مقامين :

(١) كذا ، ولعله أراد الجنس .

الأول : أن إطلاقات الأدلة مثل : « لا تشرب الخمر » و « لا تكذب » هل هي شاملة لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه ، أو يختص الحكم فيها بالخمر الواقعي والكذب الواقعي وغير ذلك ، وليس لها إطلاق حتى بالنسبة إلى المقطوع على خلاف الواقع ؟

الثاني : أن كون العبد في مقام الطغيان على مولاه بحسب اعتقاده هل يوجب مبنوضية في الفعل المتجرى به بحيث يتحقق فيه ملاك الحرمة - ولو كان مباحاً في نفسه بل مستحباً أو واجباً - أو لا ؟

وهذا البحث عام يشمل جميع موارد التجري ، كان التجري من ناحية القطع بالحكم أو اشتباه انطباق الموضوع على ما في الخارج ، كما لو قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وترك ثم انكشف خلافه ، أو قطع بخمرية مائع فشربه عصياناً ثم تبين أنه ماء ، وهذا بخلاف البحث في المقام الأول ؛ فإنه مختص بصورة الاشتباه في التطبيق ؛ إذ في صورة القطع بالوجوب وانكشاف الخلاف بعده ليس لنا إطلاق حتى نتكلم في أنه هل يشمل القطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً أم لا ؟

الجهة الثالثة - وهي جهة كلامية - : أن الفعل المتجرى به - سواء قلنا بحرمة أم لا - هل يوجب استحقاق العقاب - من جهة خبث نفس فاعله وكونه في مقام الطغيان والعصيان وهتكه لحرمة مولاه وعدم اعتنائه به - أو لا ؟

ولا يخفى أن الجهة الأولى من تبعات البحث عن الجهة الثانية ، فإن أثبتنا شمول الإطلاقات أو أثبتنا وجود ملاك الحرمة ، فلا محالة يحكم الفعل المتجرى به بالحرمة ؛ حيث إن الأحكام تابعة للملاكات الواقعية ، فلا تستحق للبحث عنها مستقلاً .

وليعلم أن البحث عن الجهتين الأخيرتين يعم التجري على مخالفة

الظواهر والأمارات الشرعية المعبرة والأصول العملية المثبتة للتكليف .
والضابط هو التجري على مخالفة كل ما يكون منجزاً حتى العلم
الإجمالي ، فلو علم إجمالاً بخمريّة أحد المائعين ، فشرّب عصياناً أحدهما ، ثم
انكشف أنّ ما شربه لم يكن بخمر فهو متجرّ هاتك لحرمة مولاه ؛ حيث إنّه كان
موظّفاً بالاجتناب عن كلا المائعين ولم يعمل بوظيفته طغياناً على مولاه .
والحاصل : أنّ البحث غير مختصّ بالتجري على مخالفة القطع .

وربّما يتوهم - كما توهم - أنّ البحث لا يجري في الأحكام الظاهريّة ؛
نظراً إلى أنّ مخالفة القطع في صورة عدم مصادفته للواقع إنّما تكون تجريباً من
جهة أنّه في ظرف القطع ليس للمقطع حكم غير الحكم الثابت لواقعه ، فإذا
شرب الماء باعتقاد خمريته ، لم يخالف المولى أصلاً ؛ إذ لم يجعل الشارع
حكماً للمقطع كوئنه خمراً ، فالعبد حينئذٍ لم يكن إلا متجرباً و في مقام
العصيان والطغيان ، لا عاصياً وطاغياً ؛ إذ بعد انكشاف الخلاف وظهور أنّه ماء لا
خمر ، يعلم أنّه لم يكن نهى في البين حتى يعصيه ، وهذا بخلاف مخالفة
الحكم الظاهري ؛ فإنّه لا يتصوّر فيه انكشاف الخلاف ؛ إذ الحكم الظاهري
مجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي ، وما دام الجهل باقياً يحرم مخالفة
هذا الحكم ، وبعد انكشاف الواقع ينقلب الموضوع ، لا أنّه ينكشف أنّ حكم
الحرمة لم يكن في ظرف الجهل ، فلو قامت البيّنة مثلاً على خمريّة مائع ، يحرم
على المكلف شربه ، ولو شربه ، عصى بذلك - ولو انكشف بعد ذلك أنّه ماء
يباح شربه له - لا أنّه تجرّي بالعصيان وكان بصدد الطغيان .

وهذا مبنيّ على ما نُسب إلى القدماء من أنّ المنجزية في الأمارات
الشرعية من باب السببية أو الموضوعية .

وسيجيء - إن شاء الله - أنّ هذا المبني غير تامّ ، وأنّ حجّيتها من باب

جعل الطريقيّة لها وإعطاء صفة الطريقيّة الفاقد لها القابل إيّاها ، وبعد إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة تكون حال الطريق الجعلي حال الطريق الوجداني بلا تفاوت بينهما ، كما لا يخفي .

فظهر أنّ النزاع لا يختصّ بمخالفة القطع غير المصادف للواقع ، بل يعمّ مخالفة كلّ منجز للحكم على تقدير عدم إصابته للواقع .

أمّا الكلام في المقام الأوّل من الجهة الأصوليّة - وهو شمول إطلاقات الأدلّة للمقطوع ، وعدمه - فالقائل بالشمول قدّم لإثبات ذلك مقدّمات ثلاثاً :

الأولى : أنّ الخطابات - التي تكون بنحو القضايا الحقيقيّة وتعلّق الحكم فيها بالموضوعات المقدّر وجودها - يكون متعلّق الحكم فيها هو الحصّة الاختياريّة ، فما يكون خارجاً عن تحت اختيار المكلّف - مثل وجود الخمر والماء ، وهكذا خمريّة المانع ومائتيته - خارج عن حيّز الخطاب ، ففي قضية « لا تشرب الخمر » يكون متعلّق النهي هو الشرب الاختياري ، وأمّا خمريّة المانع وانطباق الخمر وصدقه عليه فلا بدّ وأن يكون مفروض الوجود .

الثانية : أنّ الغرض من البعث والزجر ليس إلاّ الانبعاث إلى ما بعث إليه والانزجار عمّا زجر عنه ، ومن المعلوم أنّ المحرّك لإرادة العبد واختياره هو العلم بالموجود الخارجي وحضوره في النفس ، لا نفس الموجود الخارجي ؛ ضرورة أنّ العطشان مع كمال ميله ونهاية شوقه إلى الماء لا تتحرّك عضلاته نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده ، بل ربّما يموت عطشاً مع حضور الماء عنده ، والإنسان لا يفرّ من الأسد الخارجي ما لم يعلم به بل ربّما يفترسه لذلك .

والحاصل : أنّ العلة للانبعاث والانزجار هو الوجود العلمي ، كان له مطابق في الخارج أم لم يكن ، ونفس صفة العلم والصورة النفسانيّة ، لها مدخليّة في تحريك إرادة العبد واختياره .

الثالثة : أن طلب المولى وإرادته التشريعية هو الذي يحرك إرادة العبد ويجعل الداعي له ، فكأن المولى في مقام الطلب يفرض أعضاء العبد أعضاء نفسه ويحرك إرادته نحو مطلوبه .

ويترب على هذه المقدمات أن ما هو متعلق للنهي في مثل « لا تشرب الخمر » هو اختيار ما علم أنه شرب الخمر ، صادف الواقع أم لم يصادف ؛ فإن وجود الخمر وخمريّة المانع لا يكون تحت اختيار العبد ، والعلم بالملائم والمنافر وإدراكهما موجب للميل إليه أو الميل عنه ، لا وجود الملائم والمنافر في الواقع ونفس الأمر ، فالعلم بخمريّة المانع موجب لانبعاث العبد ، ومصادفة هذا العلم للواقع وعدمها حيث لا يكونان تحت اختياره فهما خارجان عن حيز التكليف ، وما يكون تحت سلطة العبد وقدرته واختياره ليس إلا اختيار شرب الخمر المعلوم له ، أي : ما علم أنه خمر ، وهذا المعنى مشترك بين المتجري والعاصي ؛ فإن العاصي كما أنه يختار شرب ما علم بخمريّته كذلك المتجري أيضاً يختار شرب ما علم بخمريّته ، غاية الأمر أن المتجري لم يصادف علمه الواقع ، فمثل « لا تشرب الخمر » وغيره من الإطلاقات الأولية يشمل ما قطع بحرمة ولو لم يصادف الواقع .

هذا ، ولا ريب في تماميّة المقدّمة الأولى لكن لا يتفرّع عليها بطلان الواجب التعليقي ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) ، وقد أثبتنا ذلك في محله . وهكذا لا شك في تماميّة المقدّمة الثانية ، وهي غير قابلة للإنكار ، ولا يرد عليها ما أورده شيخنا الأستاذ من أن العلم بما هو طريق إلى الواقع موجب للحركة^(٢) ؛ فإنه ضروري البطلان ولا يحتاج إلى البيان .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٣ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٤ .

وأما المقدمة الثالثة فنجيب عنها نقضاً وحلاً^(١) :

أما نقضاً : فهو : أن لازمها جريانها في الواجبات أيضاً ، والقول بأن متعلق التكليف في الواجبات هو اختيار الصلاة في الوقت أو اختيار الصوم في شهر رمضان مثلاً ، فلو علم قبل الظهر بدخول الوقت وصلّى ، أتى بوظيفته ، وهكذا لو علم بأن اليوم من أيام شهر رمضان مع أنه من الشّوال وأفطر ، تجب عليه الكفارة ، ولو صام باعتقاد أنه من رمضان ، امثل أمر ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾^(٢) وهو خلاف الإجماع والضرورة ؛ إذ لم يقل أحد بالإجزاء في الحكم الواقعي وإن اختلفوا في الأحكام الظاهرية .

وأما حلاً : فهو أن ظاهر خطاب « لا تشرب الخمر » وأمثاله هو أن شرب الخمر الواقعي متعلق للنهي ، غاية الأمر أنه يقيد بالاختياري إما من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو لأجل اقتضاء نفس الطلب ذلك ، أي تقييد متعلقه ، فمتعلق التكليف هو الشرب الاختياري لا اختيار الشرب . وبعبارة أخرى : متعلق النهي هو الاختيار بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي .

والحاصل : أن الأحكام تابعة للملاكات والمصالح الواقعية النفس الأمرية ، والمفسدة قائمة بالشرب الاختياري لا باختيار الشرب ، فكم فرق بين العاصي والمتجرّي ؛ فإن الأول بشرب الخمر أتى بما هو مبغوض للمولى و ذو مفسدة عن إرادة واختيار ، بخلاف الثاني ؛ فإنه أراد ما هو مبغوض للمولى و ذو مفسدة ملزمة لكنه لم يصدر عنه واختار شرب الخمر ولم يشرب .

هذا كله لو قلنا بأن متعلق التكليف مقيد بالاختياري والمقدور بأحد الوجهين ، أما لو قلنا بما هو المختار - كما حققناه في بحث التبعدي والتوصلي -

(١) كذا ، ولكن ما يأتي يرد على الأولى لا الثالثة .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

من أن العاجز والقادر ، التكليف بالنسبة إليهما سواء ولا يقيد بالقدرة كما لا يقيد بالعلم ، وإنما العلم والقدرة من شرائط التنجيز ، بمعنى أن العقل يحكم بأن العاجز والجاهل يكونان في سعة من تكليف المولى ، ولا يستحقان العقاب بترك ما كلفا به ، ويقبح على المولى أن يؤاخذهما على ذلك ، فالأمر أوضح .

هذا كله في المقام الأول من الجهة الأصولية ، وأما الكلام في المقام الثاني

منها فيقع في جهات ثلاث :

الأولى : أن تعلق القطع بحرمة شيء أو وجوبه هل يوجب تغييره عما هو

عليه من كونه ذا مصلحة أو ذا مفسدة بحيث يصير الفعل الذي له مصلحة ملزمة

-كقتل عدو المولى مثلاً- في نفسه بواسطة عروض عنوان القطع بأنه قتل ابن

المولى ذا مفسدة ، وينقلب ملك محبوبته في نفسه بهذا العنوان الطارئ عليه

إلى ملك المبعوضة ، أم لا ، وهكذا العكس ؟

ولا ريب أن المصلحة والمفسدة من الأمور الواقعية التي تكون في

الفعل ، ومن البديهي أنه لا يتغير الشيء عما هو عليه من المصلحة والمفسدة

واقعا بالعلم به ، أو عدمه ، ولذا تكون الأحكام مشتركة بين العالمين بها

والجاهلين بها ، فهو نظير النفع والضرر في الشيء حيث إن الشيء النافع نافع

سواء علم بكونه كذلك أم لا ، وما له ضرر لا يرتفع ضرره ولو قطع بأنه نافع .

وهذا واضح لا ستره عليه .

الجهة الثانية : أن التجري أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلي أو حسنه

أو لا ؟

والظاهر أنه أيضاً مما لا ينكر ؛ فإن المتجري والعاصي يشتركان في أن

كلّ منهما مستحقّ للوم والمذمة والمؤاخذه والعقوبة ؛ ضرورة أن الفعل

المتجريّ به كالمعصية يكشف عن سوء سريرة العبد وخبث طينته وأنه كان

بصدد الطغيان و في مقام العصيان والتعدي والظلم على مولاة والخروج عن رسوم العبودية ، كما أن الفعل المنقاد به كاشف عن حسن سريرة الفاعل به وكونه في مقام العدل والعمل بوظيفة العبودية .

الجهة الثالثة : في حرمة الفعل المتجرى به .

والكلام فيها يقع تارة من حيث إن الفعل المتجرى به هل يطرأ عليه عنوان قبيح بواسطة القطع بحرمة شرعاً وكونه مبغوضاً للمولى أم لا ؟ وأخرى من حيث حكمه بعد أن طرأ عليه هذا العنوان .

أما الحيثية الأولى فقد ادعى شيخنا الأستاذ القطع بعدم طرؤ عنوان قبيح عليه ، وأنا نجد من أنفسنا أن شرب الماء مثلاً لا يتصف بصفة القبح بمجرد القطع بكونه خمرأ ، ولا يصير مبغوضاً بصرف العلم بمبغوضيته ، فهو على ما هو عليه بلا عروض عنوان قبيح عليه^(١) .

واستدل صاحب الكفاية على ذلك - مضافاً إلى دعوى الضرورة عليه - بأن الفعل المتجرى به بعنوان أنه مقطوع الحرمة لا يؤتى به في الخارج حتى يكون الإتيان بهذا العنوان موجباً لطرؤ عنوان قبيح عليه - ولو كان هذا العنوان من العناوين التي بها يكون الفعل قبيحاً عقلاً - إذ الإتيان كذلك لا يكون اختيارياً للعبد المتجرى ؛ فإنه يفعل الفعل بعنوانه الأولي الاستقلالي ويشرب الماء بما أنه خمر ، لا أنه يفعل بعنوانه الطارئ الآلي ويشربه بما أنه مقطوع الخمرية ، بل يكون هذا العنوان مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه غالباً ، فكيف يمكن أن يكون موجباً للقبح عقلاً ؟^(٢) .

ونقول في جوابه : إنه ما المراد من أنه لا يمكن الإتيان بعنوان أنه

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٩٩ .

مقطوع؟ فهل المراد أنه لا يمكن الإتيان بداعي أنه مقطوع به؟ فهو وإن كان كذلك لكنه غير معتبر في انطباق عنوان قبيح عليه؛ ضرورة أن ضرب اليتيم مع التفات أنه ظلم، قبيح ولو كان بداعٍ آخر غير الظلم، كما لو ضرب بداعي امتحان عصاه وأنها هل تنكسر أم لا؟

وإن كان المراد أنه لا يمكن ذلك مع التفات القاطع بأنه مقطوع به وعلمه به، فإنه ممنوع؛ بداهة أن معلومية كل شيء بالقطع ومعلوميته بنفس ذاته، مضافاً إلى أنه لا وجه للترقي بقوله: «بل لا يكون بهذا العنوان مما يلتفت إليه» فإنه عين الأول وليس أمراً آخر غيره.

نعم، يمكن أن لا يكون القاطع ملتفتاً إلى قطعه تفصيلاً بحيث يتصوره حين القطع وكان عالماً بقطعه بالعلم الإجمالي الارتكازي فقط إلا أن الالتفات الإجمالي كافٍ في طرؤ عنوان قبيح عليه لو كان القطع بالحرمة مما يوجب ذلك.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

مضافاً إلى أن هذا - لو سلم - إنما يتم في القطع بالانطباق وفي الشبهات الموضوعية، مثل القطع بكون المائع الخارج من خمراً، لا في الشبهات الحكمية، مثل ما لو قطع بكون شرب التن حراماً فشربه؛ فإن شرب التن بعنوانه الأولي بعينه هو بعنوانه الآلي، والقاطع بحرمة، المتجري دائماً يتجري ويشربه بعنوان شرب التن، كما لا يخفى.

وأما ما ادّعاه شيخنا الأستاذ من القطع بعدم كون القطع بخمريّة مائع موجباً لطرؤ عنوان قبيح عليه؛ فإن القطع لا يزيد عن الواقع المنكشف به بنظر القاطع، فهو خلاف التحقيق.

والتحقيق^(١) أن التجري موجب لعروض عنوان قبيح على الفعل المتجري به ، وهو عنوان الهتك والتعدي والظلم على المولى ، والخروج عن زي الرقية ووظيفة العبودية .

وبيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمة ، وهي : أنه اختلف في الحسن والقبح وهل أنهما من الأمور الواقعية التي لا تختلف ولا تتغير بالعلم بها أو الجهل بها والإرادة والاختيار وعدمه ، نظير الخواص والآثار المترتبة على الأشياء التي لا تتغير بذلك ، أو أنهما مما يدركه العقل ويختلفان بالوجوه والاعتبارات ، فرب فعل بعنوانٍ واعتبارٍ يكون حسناً ، كضرب اليتيم تاديباً ، وبعنوانٍ واعتبارٍ آخرٍ يكون قبيحاً ، كضربه ظلماً ، أو أنهما أمران تابعان للأوامر والنواهي ، فما أمر به المولى فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح ، ولا طريق للعقل إلى إدراكهما ولا أنهما أمران ذاتيان واقعيان للأشياء ؟ أقوال .

لا يمكن الالتزام بالأول منها ؛ فإنه خلاف الوجدان ؛ ضرورة أنا نرى بالوجدان أن الفعل الواحد - كالكذب - يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات حسناً وقبحاً .

وهكذا الثالث منها ، بل هو أشنع من الأول ؛ لاستلزامه سد باب تصديق الأنبياء وتشريع الأحكام ؛ إذ لو لم يكونا من مدركات العقل فأبي دليل لنا لوجوب إطاعة النبي وتصديقه ؟

فإن قال القائل بهذا القول السخيف : إن ما وعده الله - تبارك وتعالى - وأوعده من ثواب الجنان للمصدقين والمطيعين ، وعقاب النيران للمكذبين

(١) أقول : الحق مع المنكر للقبح الفعلي وأن تلك العناوين من الظلم والتمرد والطغيان على المولى مما لا واقعية له ، ولا تنطبق تلك العناوين على التجري ؛ لأنه لا أمر للمولى فيه .

والعاصين هو الدليل .

قلنا : ما الدليل على أنه - تبارك وتعالى - لا يتخلف عن وعده ووعيده ؟ وأي مانع من أنه يشيب العاصي ويعاقب المطيع ؟ فهل إلا بواسطة أن الكذب على الله قبيح عقلاً والظلم عليه مستحيل وقبيح كذلك ؟ تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

والقائلون بهذا القول هم الأشاعرة غير الشاعرة ، وألجأهم إلى ذلك رأيهم الكاسد ومذهبهم الفاسد ، الذي هو الجبر ، وهم يلتزمون بأن الله - تعالى - أن يعاقب المطيع ويشيب العاصي ، وبغيره من التوالي الفاسدة مما تضحك به الثكلى . فخير الأقوال أوسطها ، وهو : أنهما من مدركات العقل . وهذا مما يشهد عليه الوجدان ، ولا يحتاج إلى بيان ولا برهان .

ثم إن المراد بالحسن والقبح اللذين يدركهما العقل ليس المصلحة والمفسدة ، ولا المحبوبة والمبغوضة ، بل ما يحق أن يمدح فاعله عليه أو يذم بحيث لو مدح أو ذم وقع المدح أو الذم في محله . وهذا المعنى لا يجري في الأفعال غير الاختيارية ، فإن النائم الذي لا يفعل عن إرادة وشعور لا يستحق أن يمدح على فعله لو صدر عنه فعل حسن في ذاته .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن الفعل المتجري به من المتجري طغيان وظلم وعدوان وتعد على المولى ، وهتك لحرمة ، وإظهار للجراة عليه بالضرورة والوجدان ، ولا فرق بينه والعاصي في ذلك أصلاً ، وقد عرفت أن القبح ينطبق على الفعل الاختياري ، ومناطق القبح في الفعل الاختياري أيضاً جهة اختياريته ، لا ما لا يكون اختيارياً للفاعل ، ومن المعلوم أن مناطق القبح في فعل العاصي ليس إلا هذه العناوين المذكورة لا المصادفة للواقع ؛ فإنها غير اختيارية له ، وعين هذا المناطق موجود في المتجري بلا قصور ولا نقصان ، ولا ريب أنه أيضاً

- كالعاصي - ملتفت إلى أن فعله مصداق للهتك والظلم ، فقد هتك عن اختيار والتفات ، وهو كذلك مما يستقل العقل بقبحه ويدرك أنه يحق أن يذم فاعله ، ولو ذم فاعله عليه لوقع الذم في محله . ومن هنا لو اعتقد أحد بأن المائع الخارجي ماء وشربه بهذا الاعتقاد ، لم يتصف فعله وشربه بالقبح ولو كان في الواقع خمراً .

وأقوى شاهد على ما ذكرنا أنه لم يستشكل أحد من العقلاء ولم يشك في اتصاف الفعل المنقاد به بالحسن واستحقاق المنقاد المدح عليه ، وهل يرضى أحد أن من قطع بأن مولاه يطلبه في الليل فوافق قطعه ، وذهب إليه في الليلة الباردة المظلمة ، وتحمل المشاق الكثيرة وبعد ذلك انكشف أن المولى لم يكن يطلبه ، أنه لم يفعل فعلاً حسناً ولا يستحق المدح عليه ؟ كلاً بل يراه العقلاء عبداً مطيعاً منقاداً طالباً لرضى مولاه ، ويمدحونه على هذا الفعل ، ويمدحه مولاه عليه ، بل يشبهه لذلك ، ومن المعلوم أن التجري والانقياد يرتضيان من ثدي واحد واتصافهما بالحسن والقبح بمناط فارد .

أما الحيثية الثانية - وهي أن هذا القبح العقلي المتصف به التجري هل يستتبع حكماً شرعياً أم لا ؟ - فالحق فيها هو عدم الاستتباع ، وذلك لأنه لا وجه له إلا دعوى الملازمة بين حكم العقل والشرع ، وقد حققنا في محله أنه لا أساس لهذه القاعدة ، وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية ، والحسن والقبح العقليين غير ملازمين مع المصلحة والمفسدة .

نعم ، لو أدرك العقل المصلحة الملزمة أو المفسدة كذلك وأحرز أنه لا مزاحم لها ، فيترتب عليه - لا محالة - حكم شرعي ؛ للعلم بوجود ملاكه على الفرض ، وأما نفس إدارك الحسن والقبح فلا يترتب عليه شيء ، بل نقول : إن الخطاب الشرعي للمتجري ، المستتبع عن قبح المتجري به غير معقول ؛ فإنه إما

أن يكون نفس الخطاب الذي متكفل للحكم الأولي الثابت لنفس الخمر مثلاً أو غيره .

والأول بديهي البطلان ؛ إذ مرتبة القبح الفعلي متأخرة عن مرتبة الخطاب والتكليف ؛ فإنه يتحقق في مقام الإتيان والامتثال .

مثلاً : يتصف شرب مقطوع الخمرية بالقبح بعد ثبوت الحرمة للخمر الواقعي ، فاتصافه بالقبح متأخر عن خطاب « لا تشرب الخمر » فكيف يمكن أن يكون هذا القبح مستتبعا للحكم المتكفل له نفس هذا الخطاب المتقدم عليه ؟
والثاني إما متوجه إلى خصوص المتجري ، أو عنوان شامل له وللعاصي ، كعنوان المتمرد على المولى والهاتك لحرمة .

أما الأول : فهو - مضافاً إلى القطع بأن المتجري ليس أسوأ حالاً من العاصي ، وليست خصوصية في قبح المتجري به لم تكن تلك الخصوصية في المعصية حتى يستتبع هذا القبح الحرمة الشرعية ، ويخاطب فاعله بخطاب شرعي دون قبح العصيان - مستحيل ؛ فإن المتجري في حال التفاته إلى كونه متجرياً وأن قطعه مخالف للواقع يخرج عن كونه متجرياً وينقلب الموضوع ، ومع عدم التفاته لا يعقل أن ينبعث ببعث المولى ، فلا يعقل البعث أيضاً ، فهو نظير تكليف الناسي حال نسيانه .

وأما الثاني : فهو مستلزم للتسلسل ، وذلك لأن عنوان الهاتك لحرمة مولاه - مثلاً - الشامل للعاصي والمتجري لو كان مخاطباً بخطاب من جهة استتباع الهتك له ، لكان التجري محكوماً بحكم شرعي ؛ لكونه هتكاً ، ونفس هذا الحكم الشرعي أيضاً تكون موافقة انقياداً ومخالفة هتكاً لحرمة المولى ، فلا بد من خطاب شرعي آخر متوجه إليه أيضاً ، وهذا الحكم الثابت بهذا الخطاب أيضاً له إطاعة وعصيان آخر ، فعلى تقدير المخالفة يتحقق الهتك

المستتبع للحكم الشرعي ، فلا بد من ثبوت حكم آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، ولازمه أن يكون هناك أحكام غير متناهية وإرادات غير متناهية ومعاصٍ غير متناهية ، إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة .

والحاصل : أنه لا يمكن القول باستتباع القبح الفعلي في المتجرى به للحكم الشرعي بوجه من الوجوه .

وأما الكلام في الجهة الثالثة - وهي الجهة الكلامية - : فحاصله أن المتجرى مستحق للعقاب^(١) بعين الملاك الذي يوجب استحقاق العاصي له ، وذلك لأن العقاب لا بد وأن يكون على أمر اختياري ، وما هو اختياري في العصيان والتجرى هو التجري بالمعنى اللغوي ، أي الجرأة على المولى وهتك حرمة ، الذي يتحقق بمخالفة القطع سواء صادف الواقع أو لم يصادفه ، ضرورة أن المصادفة للواقع وعدم المصادفة له ، أمران خارجان عن تحت اختيار المكلف ، ولا يترتب عليهما أثر أصلاً ، ولذا نفس مخالفة الحكم الواقعي في ظرف الجهل وعدم الوصول لا يعاقب عليها ، فالعقاب دائماً يكون في مرتبة الوصول ، وقبلها قبيح لا يصدر من الحكيم ، ومن البين أن في هذه المرتبة ما يكون ملاكاً لاستحقاق العاصي للعقاب ليس إلا الجرأة على المولى وهتك حرمة ، وهذا بعينه موجود في المتجرى ، والعقل حاكم باستحقاق العقاب في المقامين بمناط واحد .

وعلى ذلك لا يبقى مجال لما أفاده في الفصول من تداخل العقابين في فرض مصادفة القطع للواقع ، أحدهما عقاب الإتيان بمبغوض المولى ، والآخر

(١) أقول : إذا لم يكن المتجرى به حراماً - كما اعترف به سيّدنا الأستاذ - ﷺ - فمن أين يستحق العقاب ويستكشف استحقاقه ؟ وأيضاً إذا كان المتجرى به هتكاً وتعدياً على المولى فلماذا لا يكون حراماً ؟ (م) .

عقاب هتكه والجرأة عليه^(١) .

وذلك لما عرفت من أن العقاب دائماً ليس إلا على هتك حرمة المولى ،
ففي فرض المصادفة أيضاً ليس إلا سبب واحد للعقاب .

ولا لما أفاده في الكفاية^(٢) من أن العقاب ليس على الفعل المتجرّي به ،
بل على قصد العصيان وإرادة الطغيان ، الناشئة عن سوء سريرته وشقاوته الذاتية
له ، والذاتي لا يعلل ، والسؤال عنه مساوق للسؤال عن أنه لم يكن الإنسان
ناطقاً والحمار ناهقاً؟ ؛ لما عرفت من أن العقاب على أمر اختياري ملتفت إليه ،
وهو الهتك ، وقد مرّ في بحث اتحاد الطلب والإرادة أن السعادة والشقاوة ليستا
ذاتيتين للإنسان ، وذكرنا وجهه مفصلاً ، فراجع .

بقيت أمور :

الأول : أن شيخنا الأستاذ - رحمته - ذكر وجهاً لاستحالة استتباع القبح الفعلي
- على تقديره - للحكم الشرعي بعد ما أنكر انصاف الفعل المتجرّي به بالقبح ،
وهو : أن جعل الحكمين على عنوانين بينهما عموم من وجه من الواضح
بمكان ، كما إذا ورد « لا تكرم الفاسق » ثم ورد « لا تكرم ولد الزنا » ولا مانع منه ،
ففي مورد الاجتماع يتأكد الحكم ، ويندك أحد الملاكين في الآخر ، وفي مورد
الافتراق يصير كل من الحكمين فعلياً والمكلف يتمكن من امتثال كلا الحكمين
ويمكنه الانبعاث عن كلا البعثين ، وهذا ممّا لا ينكر ولا شبهة فيه في الجملة
وفي غير ما يكون أحد العنوانين هو القطع بشيء .

وأما فيه فيستحيل ذلك ، وذلك لأن عنوان مقطوع الخمرية ، والخمر وإن
كان بينهما عموم من وجه - لتصادقهما في فرض المصادفة للواقع ، وتفارقهما

(١) الفصول : ٨٧ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٠٠ و ٣٠١ .

في صورة المخالفة ، وفي صورة وجود الخمر وعدم تعلق القطع به - إلا أن القطع حيث إنه ليس إلا انكشاف الواقع للقاطع فلا يمكن جعل حكم آخر - غير ما جعل على الخمر الواقعي - لمقطوع الخمرية ؛ إذ القاطع دائماً لا يرى إلا الواقع ، فهو دائماً يوافق الحكم الواقعي أو يخالفه ، والحكم الثاني الثابت لعنوان المقطوع خمريته لا يصير فعلياً في حقه أصلاً ، فأبي فائدة في جعل مثل هذا الحكم ؟ وهل هو إلا لغو محض مستحيل في حق الشارع الحكيم ؟

هذا ، مضافاً إلى استلزامه اجتماع المثليين في نظر القاطع - وإن لم يكن في الواقع كذلك - فيكون محالاً بنظره ، ومعه يستحيل له أن ينبعث عن كلا البعثين وينزجر عن كلا الزجرين ، وإذا استحال الانبعاث عنهما يستحيل البعث إليهما أيضاً^(١) .



هذا ، وما أفاده - **مَبْرُورٌ** - غير تام :

أما أولاً : فلا تـه على فرض صحته لا يجري إلا في القطع بالحكم ، أما القطع بالموضوع فيمكن انبعاث المكلف عن كلا البعثين وانزجاره عن كلا الزجرين .

مثلاً : لو فرضنا أن المكلف علم بحرمة الخمر الواقعي ولم يظفر بما دل على حرمة مقطوع الخمرية ، فحينئذ يمكن أن ينزجر عن خصوص نهي « لا تشرب الخمر الواقعي » بعد تحقق موضوعه ، كما أنه لو علم بحرمة مقطوع الخمرية ولم يظفر بدليل حرمة الخمر الواقعي ، يتنجز عليه خطاب « لا تشرب ما قطعت بخمريته » ويمكنه الانزجار عنه ، فحيث يمكن الانبعاث والانزجار عن كليهما يمكن البعث إليهما أيضاً ، ولا مانع منه من هذه الجهة .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٦ ، وفيه القبح الفاعلي .

وأما ثانياً : فلأن جعل حكم لعنوان عام ومثله لعنوان خاص ممكن بل واقع في الشريعة ، مثلاً : عنوان لمس بدن الأجنبية محكوم بالحرمة ، وعنوان التقبيل - الذي لا ينفك عن اللمس - أيضاً محكوم بالحرمة ، وصلاة الظهر واجبة ، ولو تعلق بها النذر أيضاً محكومة بالوجوب مع أن الخاص دائماً يجتمع فيه عنوانان ولا يلزم فيه اجتماع المثليين ، بل يتأكد ، كما في مورد الاجتماع في العامين من وجه ، ويندك أحد الملاكين في الآخر لا محالة ، فإذا كان هذا المعنى ممكناً ، فمن الممكن أن تكون حرمة مقطوع الخمرية من قبيل حرمة اللمس ، الذي لا ينفك عن الخمر بنظر القاطع ، وحرمة الخمر الواقعي من قبيل حرمة التقبيل ، فلو جعل حكم للخمر الواقعي والآخر لمقطوع الخمرية ، فالقاطع إن صادف قطعه الواقع ، فلا محالة تتأكد الحرمة ، كحرمة التقبيل الملازم مع اللمس ، ووجوب الصلاة عند تعلق النذر بها ، وإن لم يصادف ، فليس فيه إلا ملاك واحد ، كاللمس ، وليس من اجتماع المثليين في شيء ، فالوجه في الاستحالة ما ذكرنا . وهذا الوجه ليس بوجيه .

الأمر الثاني : أنه ربما يستدل على حرمة التجري بالإجماع على حرمة تأخير الصلاة لمن ظن تضييق الوقت ، وأنه معصية - ولو انكشف خلافه بعد ذلك وظهر أن الوقت واسع - وبالاتفاق على وجوب الإتمام لمن ظن بالخطر في السفر وسافر ؛ لكونه معصية ولو انكشف بعد ذلك كون الطريق مأموناً لاخطر فيه ، ولولا حرمة الفعل المتجرى به ، لما حكموا بالمعصية في صورة انكشاف الخلاف .

وهذا الإجماع المدعى في هذين الموردين - على تقدير تسليمه - لا يفيد شيئاً ؛ فإن حرمة تأخير الصلاة موضوعها - كما يستفاد من بعض الروايات - هو

مَنْ خَاف فَوَاتَ الْوَقْتِ^(١)؛ فَنَفْسُ صِفَةِ الْخَوْفِ لَهَا مَوْضُوعِيَّةٌ لِلْحَكْمِ، وَلَا يَعْقَلُ انْكَشَافَ الْخِلَافِ فِيهِ؛ فَإِنَّ الْخَوْفَ أَخَذَ فِي الْمَوْضُوعِ، وَلَا يُعْتَبَرُ الظَّنُّ بِالتَّضَيُّقِ؛ فَإِنَّهُ لَا مَلَاذِمَةَ بَيْنَهُمَا، بَلْ رُبَّمَا يَخَافُ الْإِنْسَانُ بِمَجْرَدِ احْتِمَالِ مُتَسَاوِيِ الطَّرْفَيْنِ بَلْ مَرْجُوحٍ، فَبِمَقْتَضَى بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مَجْرَدَ حَصُولِ الْخَوْفِ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ - سِوَاءِ حَصْلِ الظَّنِّ أَمْ لَمْ يَحْصُلْ - يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ حَكْمٌ، وَهُوَ حَرْمَةُ تَأْخِيرِ الصَّلَاةِ، وَحِينَئِذٍ تَبَيَّنَ سَعَةُ الْوَقْتِ أَوْ لَمْ تَتَبَيَّنْ يَحْرَمُ التَّأْخِيرَ لِمَنْ خَافَ الضَّيْقَ، ضَرُورَةً أَنْ يَظْهَرَ سَعَةُ الْوَقْتِ لَا يَخْرُجُ هَذَا الشَّخْصُ عَنِ الْمَوْضُوعِ الْحَكْمِ وَعَنْ كَوْنِهِ مُصَدِّقًا لِمَنْ خَافَ فَوَاتَ الْوَقْتِ قَبْلَ ذَلِكَ، فَلَيْسَ فِيهِ انْكَشَافُ الْخِلَافِ حَتَّى يَكُونَ تَجْرِيًّا مُحْكَمًا بِالْحَرْمَةِ بِحَكْمِ الْأَصْحَابِ .

وهكذا الظن بالخطر في السفر له موضوعية ليس طريقاً له حتى يكون تجريباً لو انكشف خلافه ، وذلك لأن سلوك الطريق المظنون خطره مصداق للإلقاء إلى التهلكة ، ولا يلزم في ذلك ترتب الهلكة عليه ، كما يقال لمن دخل في معركة القتال : ألقى نفسه في الهلكة ولو سلم ولم تُصبه مصيبة أصلاً ، فحينئذ نفس حصول الظن بالخطر - ولو لم يكن خطر واقعاً - موضوع للحكم بوجوب إتمام الصلاة من جهة كون السفر حينئذ حراماً ومعصيةً .

الثالث : أنه استدالٌ لحرمة التجري بالأخبار الدالة على ثبوت العقاب بنية السوء ، وأن الله يحاسب الناس على نياتهم ، بتقريب أن هذه الأخبار وإن كانت معارضة بأخبار أخر دالة على العفو عن نية السوء ما لم يأت بالمنوي إلا أن طريق الجمع بينهما أن يحمل الطائفة الأولى على النية مع الجري على طبقها ، ويحمل الطائفة الثانية على النية المجردة ، فالجمع بينهما يقتضي حرمة نية

(١) دعائم الإسلام ١ : ٢٠١ ، وعنه في البعار ٨٨ : ١٦٧ .

المعصية مع الحركة على طبقها ، والتجري صغرى من صغريات هذه الكبرى الكلية .

هذا ، ويرد عليه أولاً : أن هذا الجمع جمع تبرعي لا شاهد له .
 وثانياً : على تقدير التسليم أيضاً لا تدل على حرمة التجري ؛ لأن المتجري لا يتحرك نحو سوء ولا يجري على طبق نية سوء حقيقة بل تحرك وجزي خيالي نحو سوء ، والأخبار المذكورة دلت - بمقتضى هذا الجمع - على حرمة نية سوء مع الحركة نحوه والجري على طبقها .

وثالثاً : لو سلمنا شمولها للتجري ، فلازمه ليس إلا استحقاق العقاب عليه لا الحرمة ، فغايتها أنها إرشاد إلى ما استقل العقل به من صحة مؤاخذه المتجري ؛ لأنه طاع وهاتك لحرمة مولاه ، لا أنه متعلق للنهي المولوي الشرعي ، كما هو المدعى ؛ ضرورة أنها لا تدل على أزيد من ثبوت العقاب على نية سوء .

مركز تحقيقات كميتر علوم ديني

ثم إن الصحيح في الجمع بينهما أن يقال : إن أخبار العفو تدل على عدم ترتب العقاب على نية سوء مطلقاً ، سواء كانت مجردة أو كانت مع الجري على طبقها والارتداد عنها بالاختيار - بأن نوى القمار فبدا له أن التجارة أنفع له فارتدع عن قصده - أو كانت مع الجري والارتداد بواسطة أمر خارج عن تحت اختياره ، وهناك رواية تدل على ترتب العقاب على خصوص الأخير^(١) من أنه

(١) أقول : مورد الرواية وإن كان خاصاً ولكن فيه تعليل ، وهو عام يشمل صورة التمكّن وعدمه ، فنفس الإرادة كافية ، فليست بأخص مما دل على العفو . هذا أولاً .

وثانياً : وجه دخول النار في مورد الرواية هو إرادة قتل المؤمن وأن قتله من أكبر الكبائر ، فإذا كانت إرادة قتل المؤمن موجبة لاستحقاق العقاب فهي لا تكون دليلاً على إيجاب إرادة كل عصيان بلا تمكّن منه استحقاقاً للعقاب ، كما هو المدعى .

«إذا التقى المسلمان بسيفيهما ، فالقاتل والمقتول في النار ، قيل : يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال ﷺ : لأنه أراد قتل صاحبه»^(١) وهذه الرواية صريحة - بحسب موردها - في ترتب دخول النار على إرادة القتل والجري على طبقها مع الارتداع بأمر خارج عن تحت اختيار المرید والناوي ، ونسبتها إلى أخبار العفو نسبة العموم والخصوص المطلقين ، فيخصّص تلك الأخبار بغير هذا القسم ، وبعد التخصيص يصير مفادها عدم ثبوت العقاب ، والعفو عن نية السوء مجردة ومع الجري والارتداع بالاختيار ، فتكون نسبتها - بعد ذلك - إلى الأخبار الدالة على ثبوت العقاب مطلقاً - سواء كانت النية على السوء مجردة أو مع الجري على طبقها والارتداع عنها بالاختيار أو بلا اختيار - نسبة العموم والخصوص المطلقين ، وتنقلب نسبة التباين ، فتخصّص أخبار العفو هذه الأخبار بغير ما إذا كانت نية السوء مجردة أو مع الجري على طبقها والارتداع عنها بالاختيار ، ويختص ثبوت العقاب بنية السوء ، التي جرى الناوي على طبقها وارتدع بواسطة أمر خارج عن تحت اختياره ، فإنها تبقى تحت عمومات هذه الأخبار الدالة على ثبوت العقاب بعد تخصيصها بتلك الأخبار .

وهذا مورد من موارد بحث انقلاب النسبة ، وهو بحث شريف ترتب عليه فوائد مهمّة .

ومثاله المعروف : ما دلّ على أن الزوجة لا ترث من العقار مطلقاً ، وما دلّ على أنها ترث من العقار مطلقاً ، فإنّ الدليلين متعارضان متباينان لكن ورد دليل

⊕ وبعبارة أخرى : ليست الرواية أخصّ ممّا دلّ على العفو للتعليل ، ولو سلّمت الأخصيّة ، لا تنتج المدعى ؛ لأنّ إرادة قتل المؤمن مع عدم التمكن منه لا تقاس بإرادة عصيان آخر مع عدم التمكن منه . (م) .

(١) علل الشرائع : ٤/٤٦٢ ، التهذيب ٦ : ٣٤٧/١٧٤ ، الوسائل ١٥ : ١٤٨ ، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

آخر دال على أن ذات الولد ترث ، وهو بالنسبة إلى ما دل على أنها لا ترث مطلقاً خاص ، فيخصّصه بغير الزوجة التي تكون ذات ولد ، وبعد ذلك تنقلب النسبة ؛ إذ يصير مفاده أنها لا ترث إن كانت غير ذات الولد ، وهو بالنسبة إلى ما يدل على أنها ترث مطلقاً خاص يخصّصه بذات الولد ، فينتج أن الزوجة إذا كانت ذات ولد ترث ، وإلا لا ترث .

وهذه قاعدة مطردة جارية في كل ما كان هناك دليلان كلاهما عام أو مطلق بينهما تباين وكان في البين دليل آخر خاص أو مقيد بالنسبة إلى أحدهما فيخصّصه أو يقيدّه ، وبعد ذلك يلاحظ النسبة بينه وبين الآخر ، فيقيدّه أو يخصّصه .

الرابع : أن صاحب الفصول - رحمته - بعدما التزم بقبح الفعل المتجرى به في حدّ نفسه قسّم التجري إلى أقسام ، والتزم بأنه يمكن أن يكون محكوماً بكل واحد من الأحكام الخمسة ، فإنه فيما إذا صادف الحرام الواقعي محكوم بالحرمة ، والقبح فيه أشد من القبح فيما إذا صادف المكروه الواقعي ، كما أن القبح فيه أشد مما صادف المباح الواقعي ، وهو أشد مما صادف الاستحباب وإن كان التجري في الجميع محكوماً بالحرمة .

وفيما إذا صادف الواجب الواقعي تارة تكون محبوبية الواقع بنحو يوجب زوال القبح عن المتجرى به واندكاه فيما يترتب على الفعل من المصلحة الملزمة بحيث لا يبقى له قبح أصلاً بل صار حسناً بذلك ، فيكون واجباً أو مستحباً ، وأخرى تكون بنحو لا يوجب ذلك ، بل يبقى مقدار من القبح ، فإن كان مساوياً مع ما في المتجرى به من المصلحة ، فيكون مباحاً ، وإن كان القبح أشد بنحو لا يندك الحسن الواقعي فيه ، يكون مكروهاً ، أو بنحو يندك الحسن

الواقعي فيه ، يكون حراماً^(١) .

ثم إنه ذكر في بعض كلماته أنه لو صادف التجري الحرام الواقعي ، يستحق المتجري كذلك عقابين لكنهما يتداخلان^(٢) .

وحاصل ما ذكره - كما أفاده شيخنا الأستاذ^(٣) رحمته - ينحل إلى دعاو ثلاث :

الأولى : أن قبح التجري يمكن زواله في مقام الثبوت بعروض عنوان آخر حسن عليه .

الثانية : أن مصادفة التجري للمحبوب الواقعي تكون من هذا القبيل في مقام الإثبات ، فيرتفع به قبح التجري .

الثالثة : أنه يتداخل العقابان في صورة المصادفة للحرام الواقعي .

وشيء من هذه الدعاوي ليس تمام :

أما الأولى : فلما عرفت من أن التجري ظلم على المولى ، وقبح الظلم من المستقلات العقلية ، الذي يستحيل انفكاكه عنه مع بقائه ، فلا يمكن انفكاك القبح عن التجري^(٤) الذي هو ظلم على المولى وهتك لحرمة ، كما لا ينفك القبح

(١) الفصول : ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٢) الفصول : ٨٧ .

(٣) أجود التقريرات ٢ : ٣٤ .

(٤) أقول : إن كان التجري ظلماً على المولى ، فعدم انفكاك القبح عنه مسلم إلا أن كونه ظلماً - وكذا العصيان - في محل منع ؛ لأنه ليس بوسع أحد أن يظلم على الله تعالى ، كما في قوله تعالى : ﴿ وما ظلمونا ﴾ [البقرة : ٥٧ ، الأعراف : ١٦٠] ولذا لا يقال له تعالى : يا مظلوم ، كما أنه لا يقال : يا ظالم .

نعم ، للمولى على العبد المتجري حق لم يؤده إليه ، وهذا يوجب أن يدرك العقل قبحاً ما ، وأن هذا الفعل المتجري به مما لا ينبغي أن يوجد ، وأما صدق الظلم عليه فلا ، فكون التجري قبيحاً من حيث كونه ظلماً مما لا يمكن المساعدة عليه .

وبعبارة أخرى : يفهم من قوله أمران : أحدهما : كون التجري ظلماً ، والآخر : دوران

عن المعصية بعين هذا الملاك .

وأما الثانية : فلأنَّ الأمر غير الاختياري يمكن أن يكون موجِباً لعدم صدور القبيح عن الشخص ولا محذور فيه . أمّا كونه موجِباً^(١) لحسن شيء وارتفاع قبحه فلا ، بل عرفت أنَّ الأمور غير الاختيارية لا مدخلية لها في الحسن والقبح أصلاً ، ومصادفة التجري للمحبوب الواقعي أمر غير اختياري لا يمكن أن يوجب حسناً في الفعل .

وأما الثالثة : فلما مرَّ من أنَّ ملاك استحقاق العقاب في العاصي والمتجري شيء واحد وهو الهتك ، فالعقاب على التجري واحدٌ صادف الواقع أو لم يصادف .

الأمر الثاني : في أقسام القطع - والغرض من هذا التقسيم ردّ مقالة الأخباريين من أنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة - بأنَّ القطع إمّا طريقي محض أو موضوعي من حيث كونه موضوعي والأوّل - حيث إنَّ طريقيته ذاتية غير قابلة للجعل لا نفيّاً ولا إثباتاً -

فلقبحه مدار صدق الظلم عليه بحيث لو لم يصدق عليه لما كان قبيحاً ، وكلاهما ممنوع ، بل التجري قبيح مع أنه ليس بظلم على المولى . (م) .
(١) أقول : هذا صحيح في الجملة لا بالجملة .

بيان ذلك : أنَّ ارتفاع القبح الفاعلي متوقّف على الالتفات إلى العنوان الحسن الواقعي ، وأمّا ارتفاع القبح الفعلي فلا يتوقّف عليه ، ولذا لو ضرب اليتيم لا للتأديب مع ترتبه عليه ، فهذا الضرب - الذي ترتب عليه التأديب من دون إرادة الضارب إياه - قبيح من حيث الفاعل ؛ لعدم وجود الالتفات ، ولا يؤثر ترتب التأديب في ارتفاع القبح الفاعلي ، وأمّا كونه غير قبيح من حيث الفعل فهو بواسطة ترتب التأديب عليه .

هذا في ارتفاع القبح الفعلي بالعنوان الحسن الواقعي ، وكذا الأمر في ارتفاع الحسن الفعلي بالعنوان القبيح الواقعي .

فتحصّل أنَّ عدم تأثير العنوان الواقعي غير الملتفت إليه في ارتفاع القبح الفعلي مطلقاً غير صحيح . (م) .

يستحيل أن ينهى عن بعض أفراده من حيث الشخص أو الزمان أو السبب ، كالحاصل من القياس أو الرمل أو الجفر أو من غير الكتاب والسنة مطلقاً ؛ ضرورة أن القاطع لو قطع من طريق الجفر والرمل مثلاً بوجوب شيء ، يرى الواقع وينكشف لديه ، فنهى الشارع عن اتباع مثل هذا القطع الخاص يستلزم اجتماع الضدين بنظر القاطع وإن لا يستلزم ذلك في الواقع ؛ لاحتمال عدم مصادفته للواقع ، والتكليف الذي يكون محالاً بنظر المكلف ولا يمكن انبعائه عنه محال في حق المولى الملتفت إلى ذلك .

وقد ادعى شيخنا الأستاذ - رحمته - إمكانية بل وقوعه في بعض الموارد لا مطلقاً^(١) .

والكلام تارة من حيث إن الأخباري ينفي حصول العلم من غير الكتاب والسنة وأن غايته الظن ، وهو لا يعني من الحق شيئاً ، كما يظهر من بعضهم في بعض الكلمات .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

وأخرى من حيث إنه ينفي حجتيه فيما لم يكن مسبباً عن الكتاب والسنة ، كما ربما يستفاد ذلك من خبر أبان بن تغلب ، فإن أباناً مع أنه كان قاطعاً بأن في قطع أربعة من أصابع المرأة ثبوت أربعين من الإبل - غاية الأمر أنه كان قطعه من طريق القياس - نهى الإمام عليه السلام عن العمل على طبق قطعه^(٢) .

وهذا كله بالقياس إلى حكم نفس القاطع ، وأما لو كان مأخوذاً في موضوع حكم الغير ، كما لو [أخذ] قطع المجتهد بالأحكام من الطرق الخاصة موضوعاً لجواز تقليده ، لا من الجفر والرمل والقياس ، فلا محذور فيه .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٨ .

(٢) الكافي ٧ : ٦/٢٩٩ ، الفقيه ٤ : ٢٨٣/٨٨ ، التهذيب ١٠ : ٧١٩/١٨٤ ، الوسائل ٢٩ : ٣٥٢ ، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ١ .

وكيف كان ، فما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - في وجه الإمكان يتضح

بمقدمتين :

الأولى : أن أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مترتب عليه - كأخذ العلم بوجوب الصلاة في موضوع وجوب التصديق بأي نحو كان سواء كان تمام الموضوع أو جزئه على وجه الصفتية أو الطريقية - ممكن لا محذور فيه ، وأما أخذه في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به فهو مستلزم للدور .

مثلاً : لو كان العلم بوجوب الصلاة مأخوذاً في موضوع نفس هذا الحكم ، فحيث إن مرتبة الحكم متأخرة عن مرتبة موضوعه ، ففعليّة الحكم لا محالة متوقفة على فعليّة موضوعه ، والمفروض أن العلم بالحكم مأخوذ في موضوعه ، ففعليّة الموضوع أيضاً متوقفة على فعليّة الحكم حتى يمكن أن يتعلق العلم به .

وبعبارة واضحة : فعليّة وجوب الصلاة متوقفة على العلم به ؛ حيث إنه مأخوذ في موضوعه ، وفعليّة العلم به متوقفة على وجوب الصلاة .

الثانية : أنه إذا استحال تقييد الحكم بالعلم واختصاصه بالعالمين به ، يستحيل الإطلاق بالنسبة إلى العالمين به وغيرهم أيضاً ؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة ؛ فإنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد عمّا من شأنه التقييد ، فلا بدّ في الإطلاق من القابلية والشأنية للتقييد ، وقد عرفت عدمها ، فكما أن الجدار لا يتّصف بالبصر ؛ لعدم وجود الملكة فيه كذلك لا يتّصف بالعمى أيضاً ؛ لذلك ، فحيث لا بدّ من الإهمال وجعل الحكم لا مطلقاً بالنسبة إلى العالمين به والجاهلين ، ولا مقيداً بخصوص العالمين ، وعلى المولى أن يبيّن غرضه من الإطلاق أو التقييد بخطاب آخر مسمّى بمتعمّ الجعل بأن يجعل وجوب الصلاة - جعلاً ثانياً - على العالم بالجعل الأوّل أو

مطلقاً، وكلا القسمين واقع في الشريعة؛ فإن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين بها وكونها مطلقاً بالإضافة إليهم وإلى غيرهم يستفاد من أدلة اشتراك التكليف، التي ادعى شيخنا العلامة الأنصاري في أول مبحث الظن تواترها^(١)، كما أن اختصاص بعض الأحكام بالعالمين به - كوجوب القصر والجهر والإخفات - ثبت بالأدلة الأخر غير ما دل على وجوب القصر على المسافر، ووجوب الجهر في بعض الصلوات والإخفات في بعض.

وعلى هذا إذا أمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بجعل آخر غير الأول، فيمكن أخذ العلم بالحكم، الحاصل من سبب خاص في موضوع نفسه بجعل آخر، ويمكن أيضاً تقييده - بأن لا يكون معلوماً بالعلم القياسي كما يستفاد من خبر أبان بن تغلب^(٢)، أو الحاصل بالجفر والرمل - بجعل آخر الذي هو متمم الجعل، كما هو كذلك في القياس، وغير بعيد في الرمل والجفر، وهذا ليس تصرفاً في ناحية القطع حتى يقال: إن طريقته ذاتية لا يمكن التصرف فيها أصلاً ولا تقبل الجعل لا نفيًا ولا إثباتاً، بل تصرف في ناحية الحكم المقطوع به، فدعوى الأخباري من أنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة بحسب الإمكان في محلها إلا أنه يطالب بالدليل، وهو مفقود في غير القياس وما نفينا عنه البعد من الرمل والجفر.

وبالجملة، أخذ القطع الطريقي بالحكم في موضوع نفسه وهكذا المنع من بعض أقسامه - كالحاصل من القياس أو غيره - بمكان من الإمكان، خلافاً لشيخنا العلامة الأنصاري^(٣) - قوله - وبعض من تأخر عنه من المحققين. هذا.

(١) فرائد الأصول : ٢٧ .

(٢) تقدّم تخريجه في ص ٣٦ .

(٣) فرائد الأصول : ٣ .

خلاصة ما أفاده في المقام^(١).

وما بنى عليه مقصوده من المقدمتين ، فالأولى منهما وإن كانت تامة إلا أن المقدمة الثانية منهما ممنوعة ؛ لما مرّ في بحث التعبدية والتوصلي من أن استحالة التقييد بشيء وجوداً وعدمياً توجب ضرورية الإطلاق - كما أفاده العلامة الأنصاري رحمته - وكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية لا يستلزم ما ذكره ؛ فإن القابلية على أقسام : شخصية وصنفيّة ونوعيّة وجنسيّة - على ما قرّر في مقرّه - واستحالة أحد المتقابلين بهذا التقابل شخصاً في مورد لا توجب استحالة الآخر لو كان قابلاً له صنفاً أو نوعاً أو جنساً .

مثلاً : يستحيل البصر على العقرب بحسب نوعه على ما هو المعروف من أنه لا عين له - وإن كان خلاف الواقع ظاهراً - ولكنه يتّصف بالعمى ويقال : إنه أعمى ، من جهة أن الحيوان الذي هو جنس له قابل لذلك ، وهكذا ذات الواجب تعالى يستحيل في حقّه الجهل والعجز مع أن العلم والقدرة ضروريان له تعالى ؛ فإنه - تعالى - بحسب نوعه - أي : الحي المدرك - قابل له ، والممكن يستحيل علمه بذات الواجب تعالى مع أن الجهل به ضروري في حقّه من جهة أن شخص هذا العلم وإن كان مستحيلاً في حقّه إلا أن نوع العلم لا يكون كذلك .

والحاصل : أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه إذا كان مستحيلاً ، فلا محالة يكون الإطلاق ضرورياً والإهمال غير معقول ؛ إذ لا يعقل أن لا يدري الحاكم موضوع حكمه ؛ فإنّ القيد إن كان دخيلاً في غرضه ، فالموضوع مقيد ، وإن كان غير دخيل فيه ، فمطلق ، فما أفاده - من أن الموضوع في الجعل الأول

(١) أجود التقريرات ٢ : ٧ - ٨ .

مهمل لا مطلق ولا مقيد - مما لا محصل له ، بل الإطلاق ضروري ، فلا يمكن أن يمنع عن اتباع بعض أفراد القطع ؛ فإن لازمه تقييد موضوع حكمه بأن لا يكون الحكم مقطوعاً بقطع حاصل من سبب خاص ، وقد عرفت أنه مستلزم لاجتماع الضدين في نظر القاطع .

والحاصل : أن النهي عن اتباع بعض أفراد القطع - كما أفاده شيخنا الأنصاري^(١) - مستحيل .

وخبر أبان بن تغلب^(٢) - بعد الإغماض عن ضعف سنده^(٣) - لا يكون فيه إشعار بذلك فضلاً عن الدلالة ؛ وذلك لأنه ليس في الرواية ما يدل على أن أباناً كان قاطعاً بالحكم^(٤) ، فمن المحتمل أن يكون مطمئناً به ، مع أن الإمام عليه السلام أزال قطعه لو سلم حصول القطع له بالقياس - لا أنه عليه السلام منعه عن العمل على طبق قطعه وما اعتقده من ثبوت أربعين من الأبل لقطع أربعة أصابع المرأة - لأن الإمام نبهه على خطئه وأن الدين لا يصاب بالعقول .

وأما ما دل على عدم وجوب القضاء للناسي للسفر لو صلى تماماً وعدم وجوب الإعادة للجاهل بالحكم فلا يدل على اختصاص الحكم بالعالم به ، بل غايته أن يدل على الإجزاء ، ولذا لا خلاف في أن الجاهل بوجوب القصر لو كان عن تقصير يستحق العقاب ، وهكذا ليس لنا دليل على اختصاص وجوب الجهر والإخفات بالعالمين به ، بل يستفاد من نفس ما دل على جواز الجهر في موضع الإخفات للجاهل بوجوب الإخفات وهكذا العكس : أن الحكم مشترك

(١) فرائد الأصول : ٣ .

(٢) تقدّم تخريجه في ص ٣٦ .

(٣) أقول : ليس في سنده ضعف . (م) .

(٤) أقول : لا يمكن المساعدة عليه ، بل يستفاد منه كمال الاستفادة أن أباناً كان قاطعاً ، وتشهد عليه التعبيرات الصادرة عن أبان ، فإن هذه لا تصدر عن من ليس له قطع . (م) .

بين العالم والجاهل ؛ فإن مضمون بعضها أن مَنْ أخفت فيما لا ينبغي أن يخفت فيه إن كان عامداً نقض صلاته ، وإن كان جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً صحّت صلاته^(١) .

وبالجملة روايات الباب لا تدلّ إلا على الإجزاء^(٢) ، وهي بنفسها شاهدة على أن مَنْ أخفت في الجهرية كان وظيفته الجهر ، وينبغي أن يجهر فيه وإن كان جاهلاً به ، لكنّه لا يجب عليه إعادة الصلاة ويجزئ ما أتى به إخفاتاً .
وأما وجه الإجزاء - مع أنّه غير مأمور به - فهو مطلب آخر يأتي في محله إن شاء الله .

فتمحصّل ممّا ذكرنا : أن القطع لو كان طريقاً محضاً وتعلّق بالحكم الشرعي ، لا يمكن أخذه في موضوع نفسه ، ولا منع اتباع بعض أفراده ، وليس لنا مورد يكون كذلك في الشريعة .
هذا كلّه في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه ، وأما أخذه في موضوع حكم آخر ، فإن كان مماثلاً له ، فقد اتّضح حاله أيضاً من مطاوي

(١) الفقيه ١ : ٢٢٧/١٠٠٢ ، التهذيب ٢ : ١٦٢/٦٣٥ ، الاستبصار ١ : ٣١٢/١١٦٣ ،

الوسائل ٦ : ٨٦ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) أقول : الإجزاء خلاف ظواهر الأدلّة والروايات ؛ فإنّ الإجزاء معناه الاكتفاء بالناقص عن

التام ، وعدم وجوب الإعادة - كما هو مفاد الروايات - ظاهر في أنّ العمل تامّ ليس فيه

نقص ، وهذا يعني أنّ العلم بوجوب الجهر شرط وموضوع لفعليّة الوجوب . هذا أولاً .

وثانياً : قوله عليه السلام : « تمّت صلاته » الموجود في بعض الروايات نصّ في أنّ المأتيّ به

كامل وتامّ ، وإذا كانت الصلاة الجهرية مكان الإخفاتية وبالعكس تامّة ، فلا مجال

للإجزاء ، وهذا يعني شرطية العلم بوجوب الإخفات أو الجهر في فعليتهما .

وثالثاً : أنّ سيّدنا الأستاذ استدلّ في مواضع على كون العمل ناقصاً بوجوب الإعادة ،

ولازمه أنّ عدم وجوب الإعادة دليل على كمال العمل ، وكمال العمل وتمامه لا يجتمع

مع الإجزاء . (م) .

ما ذكرنا من أن جعل حكيمين على عنوانين : أحدهما عام ، والآخر خاص
بمكان من الإمكان ، غايته أنه يوجب تأكد الحكم في الخاص ، فلا مانع من
جعل الوجوب للصلاة بالنسبة إلى مطلق المكلف ثم جعل وجوب مثله على
العالم بالوجوب الأول ، كما لا مانع من جعل الحرمة لقتل المؤمن وجعل مثلها
لقتل العالم المؤمن والإمام عليه السلام .

وإن كان مضاداً له ، كجعل الوجوب للصلاة ، وجعل الحرمة لها على
تقدير العلم بوجوبها ، فهو غير معقول ؛ للزوم اجتماع الضدين في نظر القاطع
وإن لا يلزم في الواقع ، وما يكون محالاً بنظر المكلف جعله أيضاً مستحيل في
حق المولى الملتفت إلى أن بعثه غير قابل للانبعاث ، كما عرفت آنفاً .

هذا كله في القطع الطريقي المحض وما يكون طريقاً إلى الحكم
الشرعي ، المأخوذ في موضوع نفس هذا الحكم أو مثله أو ضده .

أما الموضوعي بالمعنى المصطلح - أي ما أخذ في موضوع حكم آخر
مخالف للحكم المقطوع به ، كما إذا كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً
لوجوب التصديق ، الذي هو حكم مخالف لوجوب الصلاة لا يماثله ولا يضاده -
فالكلام فيه متمحض في مقام الثبوت ، أي ما أخذ في الواقع وفي نفس الأمر في
الموضوع ، لا ما أخذ في لسان الدليل في الموضوع بما أنه طريق محض إلى
الواقع من جهة أن المكلف لا طريق له إلا القطع ، كما يستعمل كثيراً ما في
استعمالات العرف والشرع ، فيؤخذ القطع في الموضوع لا بما أنه جزء
للموضوع أو تمام الموضوع ، بل بما أنه كاشف عن الواقع وطريق محض إليه ،
كما في قوله تعالى : ﴿ كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من

الخيطة الأسود من الفجر^(١) وقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(٢) فإن ﴿شهد﴾ ليس معناه هنا الحضور، بل بمعنى المشاهدة والرؤية، كما في قوله: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية»^(٣) فإن الغاية لجواز الأكل والشرب هو الفجر الواقعي لا المعلوم والمبين، والموضوع لوجوب الصوم هو شهر رمضان واقعاً لا شهوده ورؤية هلاله.

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه الشريف - قد قسّم القطع الموضوعي إلى قسمين: أحدهما: ما يكون على نحو الصفية، والآخر: ما يكون مأخوذاً على نحو الطريقة^(٤).

وجعل صاحب الكفاية - رحمته - كل واحد منهما منقسماً إلى قسمين: جزء الموضوع وتمام الموضوع^(٥).

ولا ريب في تقسيمه إلى الطريقة والصفية. وبيان ذلك أن الصفات الموجودة في الخارج على قسمين: قسم منها ما لا تعلق له بغيره، كقيام زيد ونومه ويقظته وأمثال ذلك، وقسم له تعلق بالغير وإضافة إلى الغير، ويسمى في اصطلاح الفلاسفة بالصفات الحقيقية ذات الإضافة، كعلم زيد وإرادته وقدرته وعجزه وغير ذلك من صفاته مما يحتاج إلى أمر آخر تعلق الصفة به وتضاف إليه، ويقال: علم بكذا، وأراد كذا، وقادر على كذا، وعاجز عن كذا. وتسميتها بالحقيقية من جهة أنها أمور موجودة في النفس حقيقة،

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) التهذيب ٤: ٤٦٤/١٦٤، الوسائل ١٠: ٢٩١، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

(٤) فرائد الأصول: ٤.

(٥) كفاية الأصول: ٣٠٣.

وبذات الإضافة ، لأنها مضافة إلى الغير في مقابلة ما يكون من نفس مقولة الإضافة ، كالأبوة والبنوة والفرقة والنحية ؛ فإنها عين الإضافة ؛ لا أمور ذات إضافة . وبالجملة هذه الصفات ، لها جهتان : جهة قيامها بالنفس وجهة تعلقها بالغير . والأولى : جهة صفتيتها ؛ فإن النفس يتصف بها حقيقة . والثانية : جهة إضافيتها ؛ فإنها تُضاف وتنسب إلى الخارج حقيقة ، والقطع من القسم الثاني ، وله جهتان :

جهة الصفتية ووجوده في النفس المقابل للتحيير والتردد ، ويسمى هذه الحالة بالقطع ؛ لانقطاع التحيير والتردد عن النفس عند عروضها ، ولا يذهب النفس عند ذلك يمينا وشمالا بحيث يقدم رجلا ويؤخر أخرى ويكون في حيرة واضطراب كما في حالة التحيير والتردد ، وهو بهذا الاعتبار ليس إلا صفة للقاطع لا المقطوع به ، فإنه عين جهة الطريقة وانكشاف الواقع به ، وليس قسماً آخر من الصفتية ، كما في الكفاية^(١) . ولا ريب أن نفس هذه الحالة ربما يتعلق بها الغرض من دون نظر إلى شيء آخر ، كما ربما ينذر الوسواسي - الذي لا يقطع بطلوع الفجر - أن يعطي درهماً إن حصل له القطع وارتفع التحيير عنه ، لا لأجل أن يصلّي في أول الوقت ودرك فضيلته ، بل لمجرد رفع اضطرابه وتحييره ، فعلى هذا يمكن أن يكون نفس هذه الصفة ووجودها في النفس موضوعاً لحكم شرعي ، ومن هذا القبيل القطع بالملكية ، المأخوذ في موضوع جواز الشهادة .

وجهة الإضافة التي هي جهة كاشفيتها عن الواقع وتعلقه بأمر خارجي ، فالقطع يمكن أخذه في الموضوع بما أنه صفة نفسانية ومعلوم بالذات وأمر

(١) كفاية الأصول : ٣٠٣ .

موجود في النفس على القول بالوجود الذهني ، ويمكن أخذه بما أنه طريق إلى الواقع وكاشف عن الواقع .

وهكذا لا ريب أن المأخوذ بما أنه صفة يمكن أن يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع القطع المصادف للواقع ، كما في القطع بالنجاسة الخبيثة على قول ؛ فإن الموضوع على هذا يكون مركباً من وجود صفة القطع ومصادفته للواقع بحيث لو قطع وبعد ذلك انكشف عدم النجاسة فيستكشف عدم وجوب الاجتناب أيضاً .

ويمكن أن يكون تمام الموضوع بأن لا يكون للواقع دخل في الموضوع ، وكان نفس صفة القطع تمام الموضوع ، صادف الواقع أم لا ، نظير خوف الضرر ، الموضوع لجواز التيمم ؛ فإن نفس صفة الخوف موضوع لهذا الحكم ولو لم يكن ضرر في الواقع ، ولا تجب إعادة الصلاة لو انكشف عدم الضرر ، كما في القطع بالملكية ، فإنه بنفسه موضوع لجواز الشهادة صادف الواقع أم لا .

لكن المأخوذ في الموضوع بما أنه طريق إلى الواقع قسم واحد ، وهو كونه جزء الموضوع ، ويستحيل أن يكون^(١) تمام الموضوع ؛ ضرورة أن معنى أنه

(١) أقول : الصحيح هو أن أقسام القطع الموضوعي أربعة ، كما قال به صاحب الكفاية ، لا ثلاثة ، كما قال به الشيخ ومن تبعه ، وذلك لأننا روايات ظاهرها كون القطع الطريقي تمام الموضوع ، كما في موارد جواز القضاء والشهادة ، التكليفي ؛ فإن للقاضي أن يحكم ويقضي إذا علم سواء أصاب أو لم يصب ، فعلمه بالواقع موضوع تام لجواز القضاء تكليفاً ، ولا دخل للواقع في الجواز التكليفي . نعم هو دخيل في الجواز الوضعي وترتب الأثر .

وهكذا في مورد الشهادة ؛ فإن الشاهد له أن يشهد إذا قطع بالمشهود به سواء أصاب أم لا . وحملها على القطع على وجه الصفتية خلاف الظاهر منها ؛ فإن الظاهر منها أن القطع بما أنه طريق إلى متعلقه موضوع لحكم آخر ، وهو جواز القضاء والشهادة . (م) .

تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع أصلاً، بل الحكم مترتب على القطع، صادف الواقع أم لا، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون طريقاً إلى الواقع مع أنه في صورة المخالفة لا واقع في البين حتى يكون القطع طريقاً إليه؟! بل بتعبير صاحب الكفاية في بعض كلماته - رحمته - هذا جهالة وضلالة لا دلالة^(١) وإن كان بنظر القاطع كاشفاً ولا تنفك الكاشفية عنه إلا أنه تخيل الكشف لا واقعه.

والحاصل: أنه لا يعقل في القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع إلا أن يكون جزء الموضوع، فأقسام القطع الموضوعي ثلاثة لا أربعة، كما أفاده في الكفاية^(٢)، وبضميمة القسم السابق - وهو الطريقي المحض - تصير الأقسام أربعة: الطريقي المحض، والموضوعي الذي أخذ على وجه الصفتية بنحو يكون تمام الموضوع أو جزء الموضوع، وما أخذ في الموضوع بنحو الطريقي جزءاً للموضوع.

ثم إنه لا ريب في قيام الطرق والأمارات والأصول المحرزة - كالأستصحاب - بنفس أدلة حجيتها مقام القطع الطريقي المحض؛ ضرورة أنه لولاه لانسد باب الاجتهاد والاستنباط.

أما قيامها مقام القطع الموضوعي: فالأقوال فيه ثلاثة: قيامها مقامه مطلقاً حتى فيما إذا أخذ موضوعاً على وجه الصفتية، وعدم القيام مطلقاً ولو كان أخذه فيه بنحو الطريقي، والتفصيل بين ما أخذ في الموضوع على نحو الطريقي والكاشفية فتقوم، وبين ما أخذ على وجه الصفتية فلا تقوم، وهو الحق كما عليه شيخنا الأستاذ^(٣).

(١) كفاية الأصول: ٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٣.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٩.

أما عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفية : فلأن القطع كسائر الصفات النفسانية من الشجاعة والحلم والغضب وغير ذلك ، ومن المعلوم أن أدلة حجية الأمارات غير ناظرة إلى ذلك ؛ فإن مفادها ليس إلا جعل الطريقة والكاشفة التامة التعبدية لغير العالم لا جعل صفة القطع في نفس غير العالم تعبداً ، كما لا يستفاد منها جعل سائر الصفات تعبداً قطعاً ، مضافاً إلى أنه لم نجد مثلاً له في الشريعة ، وما أخذ في موضوع جواز الشهادة هو القطع الطريقي لا الصفتي ؛ فإن قول الإمام عليه السلام في الرواية الواردة في الباب مشيراً إلى الشمس : «بمثل هذا فاشهد أو دَعْ»^(١) أقوى شاهد على ما ذكرنا ؛ فإن ظاهره أنك إن أحرزت ما تشهد عليه ورأيت كرويتك الشمس وإحرازك إيها فاشهد ، وإلا فلا يجوز لك الشهادة ، وهكذا المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو القطع الطريقي ، كما تشهد به الروايات الواردة في باب ؛ فإن في بعضها جعل الإحراز واليقين غاية للحكم ، كما في قوله - أي - مضمونه - : «إذا سهوت أو إذا شككت في الأولتين فأعد صلاتك حتى تثبتهما»^(٢) وفي رواية أخرى «حتى تستيقن بهما»^(٣) فجعل عليه السلام اليقين والإحراز طريقاً إلى الواقع . وهذا واضح لا ستره عليه .

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة : فعمدة ما قيل في وجه المنع ما أفاده في الكفاية من أن أدلة حجيتها الدالة على إلغاء

(١) شرائع الإسلام ٤ : ١٢١ ، الوسائل ٢٧ : ٣٤٢ ، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات ، الحديث ٣ .

(٢) التهذيب ٢ : ٧٠٦/١٧٧ ، الاستبصار ١ : ١٣٨٣/٣٦٤ ، الوسائل ٨ : ١٩١ ، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١٥ .

(٣) الكافي ٣ : ٢/٣٥١ ، التهذيب ٢ : ٧١٥/١٧٩ ، الاستبصار ١ : ١٣٩١/٣٦٥ ، الوسائل ٨ : ١٨٩ ، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٧ .

احتمال الخلاف لا تتصدى إلا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة بحيث يكون غير العلم ملحوظاً آلياً، أو لتنزيل غير العلم منزلة العلم خاصة بحيث يكون ملحوظاً استقلالاً، ولا يمكن أن تكون ناظرة إلى كلا التنزيلين؛ ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد في آن واحد ملحوظاً بلحاظين مطلقاً - سواء كانا استقلاليين أو آليين أو مختلفين - إن لم يكن جامع في البين، والمفروض أنه ليس؛ بداهة عدم وجود الجامع بين الآلية والاستقلالية.

وبعبارة واضحة: ما دل على حجية الأمانة لا يكفي إلا لأحد التنزيلين: إما تنزيل ما أخبرت البيئته بخمريته منزلة الخمر الواقعي، أو تنزيل نفس إخبار البيئته بخمريته شيء منزلة العلم بخمريته، والمفروض أنه كان ناظراً إلى التنزيل الأول وأن نظره إلى غير العلم آلي وأن نظره الاستقلالي إلى الواقع، فكيف يمكن مع ذلك أن يكون ناظراً إليه استقلالاً الذي لا بد له في جعل غير العلم جزءاً للموضوع، كما في سائر ماله دخل فيه؟

ثم أورد على نفسه سؤالاً، وهو: أن لازم ما ذكر عدم تعيين أحد التنزيلين إلا بالقرينة، فمجرد دليل الحجية لا يفي بتنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع. وأجاب: بأن ظهور دليل الحجية في أنه يلاحظ غير العلم آلة مما لا ينكر، وإنما اللحاظ الاستقلالي يحتاج إلى قرينة عليه^(١). هذا خلاصة ما أفاده في المقام.

وهو مبني على أن مفاد أدلة حجية الأمانة تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وهو - قائل - لا يلتزم به ويرى أن مفادها جعل المنجزية في صورة الإصابة والمعدرية في فرض المخالفة^(٢)، بمعنى أن الشارع جعل آثار القطع الوجداني

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣١٩.

من المنجزية والمعدرية لغير العلم ، فكما أن المكلف لو قطع بوجوب شيء مثلاً ، كان منجزاً له وموجباً لاستحقاق العقوبة علي مخالفته ، ولو قطع بإباحة شيء كان معذراً له لو انكشف له حرمة بعد ذلك ، فكذلك لو قام ما أعطاه الشارع صفة المنجزية والمعدرية - وإن لم تكن له في طبعه - علي وجوب شيء أو حرمة شيء يكون منجزاً ومعذراً ، وعلي هذا يكون غير العلم - الذي له صفة المنجزية والمعدرية تعبداً - حاله حال العلم الذي يكون له ذلك ذاتاً ، فكما تقوم الأمانة مقام القطع الطريقي المحض ويكون إخبار البينة بخميرية مائع بحكم العلم بذلك في ترتب الحرمة عليه وتنجزها تعبداً ، كذلك لو كان القطع جزءاً للموضوع بنحو الطريقيّة وكان الحكم مترتباً علي مقطوع الخميرية ، يكون إخبار البينة بخميرية شيء منجزاً للواقع وموجباً لاستحقاق العقاب علي مخالفته ؛ إذ علي هذا القول تكون الأمانة منزلة منزلة القطع في المنجزية والمعدرية دائماً ، ولا يكون المؤدّي منزلة منزلة الواقع قط ، فلا يكون في البين إلا تنزيل واحد ، وهو تنزيل غير العلم منزلة العلم^(١) ، فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظين .

والحاصل : أن الإشكال ناشىء من القول بأن المجعول في الأمارات هو إثبات الحكم الواقعي للمؤدّي ، وهو بمراحل من الواقع ؛ إذ لازمه التصويب المجمع علي بطلانه ؛ ضرورة أن ما قامت الأمانة علي وجوبه فهو واجب واقعي تعبداً علي هذا القول .

(١) أقول : حديث التنزيل - سواء كان تنزيل غير العلم منزلة العلم أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - يتوقف علي كون دليل الحجّية منحصراً في الدليل اللفظي ، وأما إذا قلنا بأن دليلها منحصر في السيرة العقلانيّة وأن الأدلة اللفظيّة كلّها إرشادات إليها كما اعترفوا به ، فلا مجال للبحث عن التنزيل حتّى يتبين أن المنزّل والمنزّل عليه ما هما . (م) .

وبعبارة أخرى : مؤدّى الأمانة إما موضوع من الموضوعات كخمرية المانع أو حكم من الأحكام .

فإن كان الأول ، فدليل حجّة الأمانة يثبت الحكم الواقعي الثابت للخمر الواقعي لمشكوك الخمرية حيثئذٍ تعبداً ، ويجعل ما ليس موضوعاً للحكم الواقعي - وهو مشكوك الخمرية - موضوعاً له ، ويوسع في دائرة موضوع الحكم الواقعي .

وإن كان الثاني ، فيثبت الوجوب الواقعي لما أدّى إليه الأمانة من الوجوب ، فيكون الوجوب المماثل مجعولاً واقعاً ، وهذا هو التصويب .

وأما لو قلنا بأنّ المجعول في الأمانات هو المنجزية والمعدّرية - كما يقول صاحب الكفاية^(١) قلبي - فلا يلزم محذور أصلاً ؛ فإنّ الظنّ الحاصل من الأمانة على هذا يكون كالقطع في جميع الآثار تعبداً ، غاية الأمر أنّ القطع حجة منجّلة والظن حجة مجعولة بالجعل الشرعي ، ومن آثار القطع أنّه لو كان مأخوذاً في الموضوع ، يترتب حكمه عليه ، ويكون منجزاً أو معدّراً ، فيكون الظنّ - الذي هو بمنزلة القطع تعبداً في جميع الآثار - أيضاً كذلك .

وكذلك إذا قلنا بأنّ المجعول في الأمانات هو نفس الطريقة الكاشفة لا آثار الطريق والكاشف ، بمعنى أنّ الشارع جعل غير العلم علماً تعبداً ، فالمجعول هو الانكشاف التعبدية ، فيكون حال الأمانة حال القطع بلا تفاوت ، غاية الأمر أنّ القطع انكشاف حقيقي في نظر القاطع ، والأمانة انكشاف جعلية تعبدية ، ويترتب عليه آثار القطع قهراً . وهذا هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ^(٢) قلبي .

(١) كفاية الأصول : ٣١٩ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ١٢ - ١٣ .

وهو الحقّ الحقيقي بالتصديق؛ فإنّ لازم كون المجعول المنجزية والمعذرية هو التخصيص^(١) في الأحكام العقلية .

بيان الملازمة : أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص ، موضوعها عدم البيان ، فالمكلف الشاك لو كان داخلياً في موضوع القاعدة بعد قيام الأمانة - بأن كان الحكم الواقعي لم يصل إليه بعد لا وصولاً حقيقياً ولا وصولاً تعبدياً ومع ذلك جعل الشارع التنجز واستحقاق العقاب على فرض المخالفة ، والعدر على تقدير الموافقة وعدم الإصابة - فلازمه أن يخصص القاعدة ويقال : إنّ العقاب بلا بيان من الشارع قبيح في جميع الموارد إلا في مورد قيام الأمانة فهو غير قبيح ، كما يقال : اجتماع النقيضين في جميع الموارد مستحيل إلا في مورد كان كذا ، وبطلان اللازم بديهياً لا يحتاج إلى بيان . وإن كان خارجاً عن موضوع القاعدة - بأن كان قيام الأمانة رافعاً لشكّه ؛ لجعل الأمانة بياناً وانكشافاً تعبدياً بإعطاء الشارع صفة الانكشاف التام لما ليس له ذلك في طبعه وكان له كشف ناقص ومع ذلك - أي مع جعل الانكشاف

(١) لما كانت حقيقة التخصيص والحكومة أمراً واحداً - والاختلاف بينهما في مقام الإثبات والبيان ؛ فإنّ التخصيص إخراج حكم الشيء بلسان نفي الحكم ، والحكومة إخراجه بلسان نفي الموضوع تعبداً - فالحكومة والقول بالوسطية في الإثبات في الأمانة أيضاً توجب التخصيص في الأحكام العقلية . هذا أولاً .

وثانياً : أنّ القول بالوسطية لا يوجب حكومة دليل الأمانة على قبح العقاب بلا بيان ؛ فإنّ شرط الحكومة أن يكون الحاكم والمحكوم من واحد، وهنا ليس كذلك؛ فإنّ الحاكم من الشارع والمحكوم من العقل . والصحيح هو الورد بجعل «البيان» في موضوع القاعدة هو الأعم من العلم الوجداني ، بل معناه الحجّة ، وورد كل حجّة ينتفي «لا بيان» وجداناً بالتعبد في قبالة انتفاء الموضوع وجداناً بالتكوين وهو التخصيص . ولا فرق في تحقق الورد بين المباني في المجعول في مورد الأمانة وإن كان الأنسب بلسان الأدلة هو جعل الطريقة . (م) .

للأمانة - جعل التنجيز والتعذير لها - فهو لغو لا يترتب عليه إلا ما استقلّ العقل به ؛ إذ بعد خروجه عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب فالعقل يستقلّ بعدم قبحه ، فأَيّ فائدة في جعل ما يستفاد من العقل ويترتب على جعل الطريقة والانكشاف قهراً ؟

والحاصل : أن القول بأنّ المجمعول في باب الأمارات هو التنجيز والتعذير لا يمكن الالتزام به ، فالصحيح ما ذكرنا من أن المجمعول هو نفس الطريقة والانكشاف ، فالقطع علم وجداني ، والأمانة علم تعبدّي ، والعلم قابل للجعل ؛ إذ ليس المراد منه العلم الصفتي حتى لا يكون قابلاً لذلك بل العلم الطريقي ، وهو نظير الزوجية والملكية ممّا هو قابل للاعتبار الشرعي ، فكما أنّ المولى له أن يعتبر الملكية - التي حقيقتها السلطنة على المال - لمن ليس له سلطة على المال أصلاً ، والزوجية لمن لا يمكنه الوصول إلى زوجته ، كذلك له أن يعتبر الطريقة والانكشاف لما ليس له ذلك في طبعه ، وعلى هذا تكون الأمانة حاكمة على الواقع بحسب الظاهر بحيث لو انكشف الخلاف كان الواقع منجزاً ، فحال الأمانة حال القطع ؛ لما عرفت من أنه قطع جعلي وانكشاف تعبدّي ، وإذا كان قيام الأمانة مقام القطع لمكان أنه قطع تعبدّي وانكشاف جعلي ، ويترتب الحكم الواقعي على ما قامت الأمانة عليه لذلك ، كان ترتب وجوب التصدق مثلاً - الذي هو من أحكام نفس الانكشاف - على الانكشاف التعبدّي أولى .

وبالجملة ، إذا كان المجمعول في باب الأمارات هو العلم والانكشاف - وبتعبير شيخنا الأستاذ الوسطية في الإثبات^(١) - فقيام الأمارات مقام القطع

(١) أجود التقريرات ٢ : ٧٦ .

الطريقي المأخوذ في الموضوع من الوضوح بمكان .

وما ذكرنا هو الذي يستفاد من بعض أدلة حجية الأمارات ، كقوله عليه السلام :
« ما أدباه عني فعني يؤديان ^(١) » إذ ليس المراد منه تنزيل المؤدّي منزلة
قوله عليه السلام ، بل ظاهره تنزيل التأدية والإخبار من الراوي بمنزلة تأدية الإمام عليه السلام ،
وإخباره ، بمعنى أن قول الإمام عليه السلام كما أنه يفيد العلم ويحرز به الواقع كذلك
قول العدل وإخباره يحرز به الواقع ويفيد العلم ، فالإمام عليه السلام جعل ما ليس له
انكشاف ولا يكون فيه إحراز انكشافاً ومحرزاً للواقع .

والحاصل : أن الالتزام بما ذكرنا - من مجعوليّة العلم والانكشاف في باب
الأمارات - لازم في مقام الثبوت والإثبات ، ومن هذه الجهة تقدّم الأمارات على
الأصول ؛ فإن الأمانة بعد حكم الشارع بأنها محرزة للواقع تعبداً ترتفع موضوع
الاستصحاب الذي أخذ فيه الشكّ ولم يكن المكلف بعد شاكاً بل كان محرزاً
للوواقع إحرازاً تعبدياً ، وهكذا ترتفع موضوع الأصول غير المحرزة ، فإن
موضوعها عدم البيان ، وقد تمّ البيان بواسطة الأمانة التي هي علم تعبدّي ،
ولولاه لأشكل الأمر في تقديم الأمارات على الأصول ؛ إذ لو كان المجعول هو
المنجزية والمعدّرية فتشترك الأصول مع الأمارات في ذلك ، فلماذا تقدّم
الأمانة على الأصل مع أنه أيضاً منجز أو معدّر ، كالأمانة ؟ ولماذا لا يعكس
الأمر ؟ وتفصيل الكلام في محله .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا : أن المجعول في باب الأمارات هو العلم
والإحراز والانكشاف والوسطية في الإثبات والطريقة ، بأيّ اسم شئت عبرت .
ويترتب على ذلك أمران :

(١) الكافي ١ : ١/٣٣٠ ، الوسائل ٢٧ : ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ،
الحديث ٤ .

أحدهما : أن إخبار البيّنة بخمرية مائع يكون رؤية الخمر الواقعي تعبداً ،
فيحكم بحكمه .

والآخر : [كون] قيام الأمانة بوجوب الصلاة هو القطع به تعبداً ، بمعنى
أن الشارع يرى مَنْ قام عنده الأمانة عالماً ومحرزاً للواقع ، فيترتب عليه حكم
العالم بالعلم الوجداني ، وهو وجوب التصدق .

هذا تمام الكلام في قيام الأمانات مقام القطع ، وقد عرفت بما لا مزيد
عليه أنه في القطع الصفتي لا تفي أدلة حجيتها بذلك ، بخلاف القطع الطريقي
المحض والمأخوذ في الموضوع من الطريقي .

وأما الكلام في قيام الأصول المحرزة - أي ما كان ناظراً في الجملة إلى
الواقع ، كالأستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز على القول بأنهما من الأصول لا
الأمانات - مقامه ، فالحق فيه التفصيل .

وبيانه : أن القطع تارة يؤخذ في الموضوع على وجه الصفتيّة ، وعليه
لا معنى لقيام الأصل المحرز مقامه ، كالأمانة .

وأخرى يؤخذ على نحو الطريقيّة ، وهذا القطع المأخوذ في الموضوع
على وجه الطريقيّة فيه جهتان :

جهة الانكشاف وإحراز الواقع ، والاستصحاب - مثلاً - لا يقوم مقامه من
هذه الجهة ؛ ضرورة أن ما يكون جزءاً للموضوع هو إحراز الواقع ،
والاستصحاب الذي أخذ في موضوعه الشك في الواقع ، بمعنى أن الشارع
لم يحكم بأن المكلف - الذي كان على يقين فشك - محرز للواقع ، بل جعل
وظيفة له في ظرف الشك ، وهو الجري والعمل على طبق يقينه السابق ما لم
ينتقض بيقين آخر ، فبعد تسليم الشارع كونه شاكاً كيف يمكن أن يقول : أنت
محرز للواقع ومنكشف لديك ، حتى يتحقق تعبداً ما هو جزء للموضوع ، وهو

إحراز الخمر الواقعي المترتب عليه حكم الحرمة مثلاً باستصحاب الخمرية !
وجهة الجري العملي المترتب على البناء والالتزام القلبي الذي يسمّى
بعقد القلب ، وهو من لوازم القطع وعوارضه لو لم يكن القاطع جاحداً
ومشروعاً ، بمعنى أنه من أفعال النفس ومخترعته ، فللنفس أن يبني بعد قطعه
ويعتقد على طبق قطعه وعقد ما في قلبه بما في الخارج ويلتزم بما قطع به ، وله
أن لا يعتقد ، كما قال الله - تبارك وتعالى - : ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ﴾^(١) فلو كان القطع أخذ في الموضوع من هذه الجهة ، فيقوم
الاستصحاب مقامه ؛ فإن المكلف بمقتضى التعبد الشرعي كان وظيفته الجري
على طبق الحالة السابقة ، بمعنى أنه وإن كان شاكاً في الواقع ولم ينكشف الواقع
لديه إلا أنه محرز لما يترتب على الانكشاف ، وهو الجري والبناء ، ولم يكن
متردداً ومتحيراً في أنه هل يبني على هذا الطرف أو ذاك الطرف ، وإذا كان بانياً
على أحد الطرفين ومعتقداً له تعبداً ، فكان بناؤه التعبدية واعتقاده الجعلي كبنائه
الوجداني واعتقاده في ظرف القطع .

وبهذا البيان يظهر وجه تقديم الاستصحاب على الأصول غير المحرزة ؛
فإن موضوع تلك الأصول هو الشك والتحير من جميع الجهات من حيث
الانكشاف ومن حيث الجري العملي ، بمعنى أن المكلف إذا لم ينكشف لديه
الواقع ولم يدر بأنه أي شيء يعتقد ويبني على أي طرف ؟ فهو وظيفته - في
ظرف العمل - أن يعمل بما شاء ، وأنه مطلق ومرفوع عنه ما لا يعلم به ،
وموضوع الاستصحاب هو الشك كذلك ، لكن الشارع رفع تحيره من جهة
الجري العملي ، وبعد تعبد الشارع بالبناء على طبق الحالة السابقة فلا يبقى

مجال لأصل البراءة مثلاً ولا موضوع له ، فإنه لا يكون متحيراً من حيث العمل والبناء . وتام الكلام في محلّه إن شاء الله . هذا كلّه في قيام الأصول المحرزة مقام القطع .

أمّا الأصل غير المحرز - الذي لا نظر له إلى الواقع أصلاً ، وإنما هو وظيفة عملية في ظرف الشك ، كأصالة البراءة والاحتياط - فلا وجه لقيامه مقام القطع مطلقاً .

أمّا القطع الموضوعي : فواضح ؛ إذ المفروض أنه أصل غير محرز ، فالواقع غير محرز لا وجداناً ولا تعبداً ، فكيف يقوم ما لا يكون محرزاً لا حقيقة ولا تعبداً مقام المحرز الوجداني ، وهو القطع ! ؟

وأما عدم قيامه مقام القطع الطريقي : فلأن البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بمعذورية المكلف وعدم منجزية الواقع في حقّه ، كما أن الاحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص عبارة عن حكم العقل بمنجزية الواقع في حقّ المكلف والمنجزية والمعذرية من آثار القطع ، فكيف يقوم مقامه ! ؟

وبعبارة أخرى : الأثر المرغوب من القطع هو التنجيز والتعذير ، وأصل البراءة والاحتياط العقليين ليسا إلا إدراك العقل منجزية الواقع وكون المكلف مستحقاً للعقاب على تقدير المخالفة ، وإدراكه معذوريته وعدم تنجز الواقع في حقّه وقبح العقاب عليه ، اللذين هما أثران للقطع الطريقي ، وليس الاحتياط شيئاً له أثر التنجز شرعاً ، كما أنه ليست البراءة شيئاً له أثر التعذير تعبداً حتى يقوم مقام القطع الذي يكون له هذان الأثران لا بالتعبد بل ذاتاً .

والبراءة الشرعية عبارة عن حكم الشارع بمعذورية المكلف وعدم استحقاقه العقاب على تقدير الاقتحام في الحرام في ظرف الشك وعدم إحراز

الواقع ولا يرفع الشارع شكّه كما في الإمارات والاستصحاب على وجه ؛ حيث إن مَنْ قام عنده الأمانة يرى الواقع ومُحرز إياه تعبداً ، ومَنْ كان متيقناً ثم شكّ كان محرزاً للواقع من حيث الجري العملي بحكم الشارع « لا تنقض اليقين بالشك » بخلاف دليل أصل البراءة ، فإنّ لسانه لسان جعل الوظيفة في ظرف الشكّ لا إحراز الواقع ، وما لا يكون فيه جهة الإحراز بوجه من الوجوه كيف يقوم مقام المحرز الوجداني ؟

وهكذا الاحتياط الشرعي في الشبهات البدوية - على مذهب الأخباريين - وفيما ثبت أهميته من الشارع - كالأعراض والنفوس - عبارة عن حكم الشرع حفظاً للواقع ومراعاةً لعدم فوات المصلحة الواقعية بالاحتياط وبعدم الاقتحام في الشبهة ، لا أنه جعل المكلف محرزاً للواقع والواقع منجزاً عليه بحيث يعاقبه على ترك الواقع ؛ فبأنه مستحيل ؛ لأنه عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان ، وقد عرفت أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير قابلة للتخصيص ، فلا يمكن للمولى أن يعاقب عبده على تكليف لم يصل إليه ولم يبين له .

نعم ، للمولى أن يعاقب عبده على مخالفته أمره بالاحتياط لو وقع - بمخالفته تكليف الاحتياط - في الحرام ، وإلا فلا يترتب عليه إلا التجري .

بقي شيء وهو : أنا لو أغمضنا عن لزوم التصويب من تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وثبوت حكم الواقع للمؤدّي هل يمكن قيام الأمانة على هذا القول - أي : القول بكون المجعول في باب الإمارات هو إثبات الحكم الواقعي للمؤدّي وتنزيل المؤدّي منزلة الواقع - مقام القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع ، أو لا يمكن ، كما أفاده صاحب الكفاية من أنه مستلزم للجمع بين

للحافظين في آن واحد^(١) ؟ وهذا البحث وإن كان لا يترتب عليه ثمرة ولا يفيد في المقام إلا أنه بحسب الكبرى الكلية له فوائد مهمة ، فالأولى التكلم فيه كلياً .
 فنقول : إن الدليل الدال على ثبوت شيء لشيء تارة يكون إحراز موضوعه كافياً في شمول الحكم له ، كما في « لا تشرب الخمر » فإن مجرد إحراز كون المانع الخارجي خمراً كافياً في ثبوت الحرمة وشمول دليلها له بلا احتياج إلى إحراز أمر آخر ، وفي هذا الفرض لا ريب في قيام الأمانة مقام القطع ؛ لشمول دليل اعتبار الأمانة لهذا المورد بواسطة أن نفس هذا الإحراز ، له أثر شرعي ، فلو أخبرت البيئنة بخميرية مائع في الخارج ، فيشمل دليل اعتبار البيئنة وحجيتها له ، فيكون إخبار البيئنة إحرازاً للخمر تعبداً ، فيقوم مقام القطع .
 وأخرى لا يكون كذلك ، بل يحتاج شمول الدليل له وترتب الحكم عليه إلى عناية زائدة ، كما في دليل عدم انفعال الماء الكرّ ؛ فإن حكم عدم الانفعال مترتب على المائع الذي يكون ماءً وكرّاً معاً ، وفي هذه الصورة حيث إن إحراز كون المائع كرّاً بمجرد لا يكفي في ثبوت حكم عدم الانفعال له ، بل لا بد من إحراز أمر آخر ، وهو كونه ماءً ، فلو أخبرت البيئنة بكون المائع الخارجي كرّاً ، لا يمكن شمول دليل اعتبار الأمانة وحجيتها لهذا المورد إلا أن يحرز مائيته أيضاً بالبيئنة في عرض ذلك الإحراز ، أو بالوجدان ؛ إذ مورد دليل الاعتبار ما يكون للمؤدّي أثر شرعي عملي ، وما لا يترتب عليه أثر كذلك أصلاً لا معنى لتعبد الشارع به ، والمفروض أن الأثر لا يترتب إلا على المائع الكرّ الذي يكون ماءً لا على المائع الكرّ ، فشمول دليل الأمانة للإخبار بالكرية متوقف على كون المائع ماءً ، فلو كان مائية المائع أيضاً متوقفةً عليه - أي : على الإخبار بالكرية - ولم تثبت بالوجدان أو بيئنة أخرى في عرض بيئنة الكرية ، لدار .

أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه ٥٩

وملخص الكلام : أن كل ما يكفي إحرازه في ثبوت الحكم له ، يشملته دليل الأمانة لو قامت عليه ، وما لا يكفي إحرازه في ذلك بل يحتاج إلى عناية أخرى ، لا يفيد قيام الأمانة عليه ، ولا يشملته دليل اعتبارها ، ومن هذه الجهة أنكرنا حججة الأصول المثبتة ؛ فإن الأصل الذي لا يترتب عليه أثر شرعي عملي بل الأثر كان مترتباً على لازمه العقلي ، شمول دليل « لا تنقض اليقين بالشك » مثلاً له يتوقف على وجود الأثر له شرعاً ، فلو كان وجود الأثر أيضاً متوقفاً على شمول الدليل ، يلزم الدور .

نعم ، لو وردت رواية خاصة على حججة إخبار البيئنة بالكزبية أو استصحاب الحياة ، نحكم بعدم انفعال المانع ، وكونه ماءً في الأول ، وإنبات اللحية ووجوب التصديق في الثاني ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية .

الأمر الثالث : قد مرّ أقسام القطع وأنه إما طريقي محض أو مأخوذ في الموضوع ، وأن الأول لا يمكن أخذه في موضوع متعلق نفسه ولا في موضوع حكم آخر ضد ما تعلق به القطع ، وأنه يمكن أخذه في موضوع حكم آخر مثل ما تعلق به ، خلافاً لشيخنا الأستاذ . والثاني إما أخذ على وجه الطريقية أو الصفيتية ، والثاني إما بنحو تمام الموضوع أو جزء الموضوع وقد عرفت الإشكال في أخذ الأول تمام الموضوع وأنه قسم واحد وهو كونه جزء الموضوع .

وبقي من الأقسام قسم واحد ، وهو : أخذ القطع بمرتبة من الحكم في [موضوع] مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده ، وصححه صاحب الكفاية^(١) . وهو تام على مبناه من كون الحكم ذا مراتب ؛ حيث إنه لا محذور في

(١) كفاية الأصول : ٣٠٧ .

كون القطع بالوجوب الإنشائي المتعلق بالحجّ مأخوذاً في موضوع الوجوب الفعلي المتعلق به الذي هو مرتبة أخرى من عين ذلك الوجوب أو مثله ، وهكذا لا مانع من أخذ تلك المرتبة في موضوع مرتبة أخرى من ضده .

وأما على مسلكنا - من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان^(١) : مرتبة الجعل وإثباته للموضوع المقدر وجوده ، ومرتبة المجعل ، وهي مرتبة تحقّق الموضوع وخروجه من مرحلة الفرض والتقدير إلى المرحلة الواقعية والتحقيق ، وأن كلاً من هاتين المرتبتين ذو أثر شرعي ، مثلاً : إذا شك في وجوب الحجّ ، الثابت في الشريعة في زمان وأنه هل نسخ بعد ذلك أو لا ؟ يجوز استصحابه ، كما يجوز استصحاب وجوبه بعد تحقّق موضوعه الذي هو استصحاب مرتبة المجعل منه - فلا يعقل ذلك ؛ ضرورة أن القطع بالوجوب الإنشائي بالمعنى الذي ذكرنا ، وهو المرتبة الأولى من الحكم ، أي مرتبة الجعل ، والحاصل : قطع المكلف بأن حكم وجوب الحجّ في حقه جعل في الشريعة المقدّسة لا ينفك عن القطع بالوجوب الفعلي والمرتبة الثانية منه ، وهي مرتبة المجعل ، بل الأول عين الثاني ، فيكون أخذه في موضوع نفس الحكم بمرتبته الثانية دوراً في نظر القاطع^(٢) ، وأخذه في موضوع ضده اجتماع الضدين في نظره .

(١) أقول : إطلاق الحكم على مرتبة الاقتضاء ليس بالحقيقة بل بالعناية ، وهو مراد الآخوند رحمته ، خلافاً لظاهر كلامه ، كما أنّ مرتبة الإنشاء والجعل أيضاً ليست بالحكم حقيقةً. هذا أولاً .

وثانياً : مرتبة التنجّز أيضاً من مراتب الحكم ، فللحكم ثلاث مراتب لا مرتبتان . (م) .
(٢) أقول : لا إشكال في موضوعية العلم بمرتبة الإنشاء لمرتبة الفعلية ، كما أنّ العلم بمرتبة الفعلية موضوع لمرتبة التنجّز ، وهو ظاهر بعض روايات باب القصر والإتمام والجهل والإخفات . ولا بأس بخروج هذه الموارد من قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بها ، فعلم المستطيع بجعل الوجوب للمستطيع موضوع لصيرورة ذلك الوجوب فعلياً في

ثم إن الأقسام المذكورة للقطع تأتي في الظن أيضاً بكلاً قسميه : ما اعتبره الشارع وأعطاه صفة الطريقيّة ، وما لم يعتبره ولم يعطه تلك ، فكما أن القطع يمكن أن يكون طريقاً محضاً لمتعلّقه ، ومخالفته توجب استحقاق العقاب على تقدير الإصابة والتجرّي على تقدير عدمها ، كذلك الظنّ المعتبر يثبت به متعلّقه ، وفي فرض المخالفة مخالفته تجرّ على المولى .

ويمكن أيضاً أخذه موضوعاً لحكم آخر - مخالف لحكم متعلّقه لا يضادّه ولا يماثله - بنحو الطريقيّة والصفتيّة ، وفي الثاني إمّا بنحو يكون تمام الموضوع أو جزءاً للموضوع ، كما إذا أخذ الظنّ المعتبر بوجوب الصلاة في موضوع وجوب الصدقة بأحد الأنحاء الثلاثة .

وهكذا يمكن أخذه موضوعاً لما يماثل متعلّقه من الحكم ولو قلنا باستحالته في القطع ؛ للزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع الذي لا يرى إلا الواقع باعتقاده ؛ وذلك لأنّ الظنّ المعتبر وإن كان قطعاً تعبداً والشارع ألغى احتمال الخلاف فيه إلا أنّ احتمال مخالفته للواقع تكويناً مع ذلك موجود بالوجدان ، فإذا كان الظنّ بخمريّة مائع ، الحاصل من طريق معتبر مأخوذاً في موضوع الحرمة ، لا يلزم [منه] اجتماع المثليين في نظر الظانّ ؛ فإنه يحتمل أن لا يصادف ظنه للواقع ، فيكون من قبيل عنوانين محكومين بحكمين متماثلين بينهما عموم من وجه ، فيتأكد الحكم إذا صادف الظنّ للواقع واجتمع فيه عنوان الخمر الواقعي المحكوم بالحرمة وعنوان مطنون الخمريّة المحكوم بالحرمة أيضاً ، فظهر أنّ قياس الظنّ بالقطع - كما فعله شيخنا الأستاذ^(١) على تقدير

١- حقه ، فالعلم متعلّق بالوجوب الإنشائي والمترتب عليه هو الوجوب الفعلي ، فلا دور .

(م)

(١) أجود التقريرات ٢ : ١٩ .

تسليم ذلك في القطع - في غير محلّه .

هذا كلّه في الظنّ المعبر ، وأمّا الظنّ غير المعبر فحاله كحاله فيما ذكر .
وربما يتوهم استحالة أخذه جزءاً للموضوع ؛ لاستحالة فعلية الحكم المترتب عليه ، وكلّ حكم استحالة فعليته يستحيل جعله أيضاً .
بيان ذلك : أنّ الظنّ الذي لم يعتبره الشارع لا يحرز به الواقع لا تعبدًا ولا وجدانًا ، فالواقع الذي هو أحد جزئي الموضوع لا يمكن إحرازه بمثل هذا الظنّ ، وإحرازه بالقطع وإن كان ممكناً إلاّ أنّه لا يجتمع مع الظنّ الذي هو أحد جزئي الموضوع ، وإذا لا يلتئم الموضوع المركّب يستحيل فعلية حكمه ، فيستحيل جعله .

ويدفعه : أنّ الجزء الآخر يمكن إحرازه بأمانة شرعية أو أصل محرز ، ولا ينحصر طريق الإحراز بالقطع ، فإذا قام أمانة أو أصل على وجوب الصلاة أو خمريّة مائع في الخارج وحصل للمكلف ظنّ من طريق غير معتبر بذلك بحيث لم يحصل الظنّ له من الأصل أو الأمانة ، فالواقع محرز عنده بمقتضى التعبد ، والجزء الآخر من الموضوع - وهو الظنّ - محرز بالوجدان ، فيلتئم الموضوع ، ويترتب الحكم عليه .

وأما أخذه موضوعاً لما يصاد متعلقه من الحكم : فقد وقع الخلاف فيه بين صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ رحمته ، فذهب صاحب الكفاية إلى الجواز بدعوى أنّ مرتبة الحكم الظاهري مع الظنّ محفوظة ، فيكون الأمر فيه كما في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، فكما أنّ جعل الحكم ظاهراً على مشكوك الخمريّة والتعبد بإباحته بحسب الظاهر لا يوجب احتمال اجتماع الضدين ؛ لاحتمال كون المائع خمراً واقعاً ، كذلك الحكم بجواز شرب مظنون الخمريّة لا يوجب الظنّ باجتماع الضدين بواسطة ظنّ المكلف بخمريّة

المائع^(١).

وأورد عليه شيخنا الأستاذ : بأن عدم لزوم المحذور المذكور في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لخصوصية تكون في الحكم الظاهري - على ما يأتي في محله إن شاء الله - وهي مفقودة في المقام الذي يكون كل من الحكمين واقعياً ، لا أن أحدهما واقعي والآخر ظاهري ؛ بداهة أن [شرب] مظنون الخمرية جائز واقعاً على الفرض مع أن دليل حرمة الخمر الواقعي بإطلاقه شامل للخمر الذي تعلق ظن المكلف بخمريته ، وبعد إطلاق دليل الحرمة وشموله لما يكون مقيداً بتعلق الظن به لا يفيد تقييد موضوع الحرمة بالظن ، في جواز جعل الجواز لهذا الموضوع المقيد المحكوم بالحرمة بمقتضى الإطلاق ، ولا يرتفع التضاد بذلك^(٢).



والإيراد وارد عليه^(٣) واقع في محله.

الأمر الرابع : هل القطع بالحكم يقتضي الموافقة التزاماً - بمعنى عقد

القلب على المقطوع به والبناء عليه - كما يقتضي الموافقة عملاً ، أو لا ؟

(١) كفاية الأصول : ٣٠٧ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٠ .

(٣) أقول : ظاهر كلام صاحب الكفاية هو التفريق بين القطع والظن بمعنى أن جعل الحكم الظاهري المضاد في مورد القطع بالحكم الواقعي مستحيل ، وأما في مورد الظن بالحكم الواقعي فيمكن ويتصور جعل الحكم الظاهري المضاد للمظنون ، وأما كون الحكم المترتب على الظن واقعي أو ظاهري فليس مورد نظره .

وبعبارة أخرى : يقول المحقق النائيني : الحكم المترتب على الظن لا يكون إلا واقعياً ، ولذا يستحيل . والآخوند رحمته يقول : يمكن أن يكون ظاهرياً .

نعم ، يرد على صاحب الكفاية أنه لم يقيد الظن بكونه غير معتبر ، فإن ترتب الحكم الظاهري على الظن المعتبر أيضاً مستحيل كالقطع ، ولعل مراد النائيني رحمته من الإشكال هو عدم القيد . (م) .

ومحلّ النزاع مورد لا يكون فيه مخالفة عملية أصلاً، كما إذا دار أمر شيء بين أن يكون واجباً أو حراماً، وهكذا في كل مورد يكون الأمر دائراً بين محذورين، وكما إذا علم تفصيلاً بنجاسة إناءين، ثم علم بطهارة أحدهما أو قامت البيّنة على ذلك.

والكلام تارة يقع من حيث شمول أدلة الأصول بنفسها للمقام مع قطع النظر عن وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه، وتفصيل القول من هذا الحيث وبيان أن أدلة الأصول شاملة بنفسها لأمثال هذه الموارد أو منصرفة إلى غيرها موكول إلى محله.

وأخرى من حيث وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه، وعلى تقدير الوجوب في مانعية المخالفة القطعية الالتزامية عن إجراء الأصول وعدمها، فهناك جهتان:

الأولى: في أصل وجوب الموافقة الالتزامية.

فنقول: إن القائل بالوجوب إن أراد به وجوب الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه - بأن التزم تفصيلاً بوجوب ما يعلم بوجوبه تفصيلاً، وإجمالاً بما يعلم بوجوبه إجمالاً، وهكذا سائر الأحكام الإلزامية تكليفاً أو وضعاً - فلا ريب فيه، ولا ينبغي إنكاره؛ ضرورة أنه من لوازم التصديق بالنبوة، ولا يختص بالتكاليف الإلزامية، بل يعم جميع الأحكام ما يكون متوجّهاً إلى نفسه، كوجوب الصلاة، وما يكون متوجّهاً إلى غيره، كأحكام الحائض، المختصة بالنساء، بل غير الأحكام والتكاليف، فكل ما أخبر به النبي ﷺ - سواء كان الإخبار بالحكم أو بأمر آخر غيره - يجب الالتزام به على تقدير العلم به بنحو ما علم به إن تفصيلاً فتفصيلاً وإن إجمالاً فإجمالاً.

وإن كان مراده أنه يجب في خصوص التكاليف الإيجابية الإتيان بعنوان

في وجوب موافقة القطع ، الالتزامية ، وعدمه ٦٥

الوجوب الذي هو عبارة أخرى عن قصد الوجه ، فقد مرّ في بحث التعبدية والتوصلي أنّ الواجب في باب العبادات ليس إلا إتيان الفعل بداع من الدواعي الإلهية ، ويكفي مجرد إضافة الفعل إليه تبارك وتعالى ، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك .

وإن كان مراده أنّ شخص الحكم المجعول في الواقع يجب الالتزام به ، فهو ممّالا يمكن مع الجهل به ، وما هو ممكن هو الالتزام بأحد الطرفين فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة - مثلاً - إمّا بالوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك ، إلاّ أنّه من التشريع المحرّم وإدخال لما لا يعلم أنّه من الدين في الدين .

والحاصل : أنّ القول بوجوب الالتزام بالمقطوع به قلباً كما يجب عملاً في الخارج - بحيث يثاب على الموافقة بكلا المعنيين بثوابين ، وعلى الموافقة الالتزامية فقط دون العملية بثواب واحد ، وهكذا يعاقب بعقابين على فرض عدم العمل خارجاً ولا قلباً ، ويعاقب واحد على تقدير الالتزام به قلباً ومخالفته عملاً - لا يمكن الالتزام به .

الجهة الثانية : في أنّ وجوب الموافقة الالتزامية على القول به هل يمنع من جريان الأصل فيما يستلزم المخالفة الالتزامية أو لا ؟

والحقّ هو الثاني ؛ فإنّ إجراء الأصول لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ، والالتزام في الظاهر بالإباحة مع العلم بأنّ الواقع خلافه بمقتضى الدليل الشرعي والتعبد المولوي ، فبمقتضى قوله **عليه السلام** : «رفع ما لا يعلمون»^(١) و«كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢) نحكم بالإباحة الظاهرية ، ونلتزم

(١) الخصال : ٩/٤١٧ ، التوحيد : ٢٤/٣٥٣ ، الوسائل ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ١ .

(٢) الفقيه ١ : ٩٣٧/٢٠٨ ، الوسائل ٢٧ : ١٧٣ - ١٧٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات

بالحكم الواقعي إجمالاً ، ولا محذور فيه .

الأمر الخامس : ذهب بعض^(١) إلى عدم الاعتبار بقطع القطع الذي يقطع ممّا لا ينبغي أن يقطع منه كما في كثير الظنّ وكثير الشكّ .

والحقّ أنّه لا ريب في أنّ الشكّ المأخوذ في الموضوع وهكذا الظنّ المأخوذ في الموضوع منصرف إلى الشكوك والظنون المتعارفة ، فإذا ورد «أنّه إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر وافعل كذا» لا يشمل كثير الشكّ ومن كان خارجاً عن المتعارف في ذلك ، وهكذا إذا عيّن في دليل وظيفة للظانّ في الركعات لا يشمل الدليل من يظنّ كثيراً ، بل حكمه حكم الشاكّ ، ومقتضى القاعدة - لولا الدليل الخارجي - هو البطلان في كليهما .

وأما القطع : فهو وإن كان كذلك فيما إذا أخذ في الموضوع - ومن جهة انصراف الدليل إلى غير من يقطع ممّا لا ينبغي حصول القطع منه لا يرتب غير القاطع آثار القطع على قطع القطع . مثلاً : لو كان الشاهد قطعاً لا يرتب الحاكم على قطع مثل هذا الشاهد أثراً ولا يقبل شهادته - إلا أنّ نفس القاطع لا يلتفت إلى أنّ قطعه خارج عن المتعارف وحاصل ممّا لا ينبغي حصوله منه ، بل هو يخطئ غيره ويرى أنّ كلّ أحد يقطع لو التفت إلى سبب قطعه ، فلا يفيد الانصراف بالنسبة إلى نفس القطع ولا يمكن نهيه عن اتباع القطع ؛ لما عرفت من أنّه لا يرى قطعه خارجاً عن المتعارف أبداً حتى ينتهي بنهيه عن اتباع مثل هذا القطع ، فلا يفيد النهي في حقّه أصلاً .

هذا في القطع الموضوعي ، أي الطريقي أو الصفتي المأخوذ في

القاضي ، الحديث ٦٧ .

(١) هو صاحب كشف الغطاء كما نقل عنه في أجود التقريرات ٢ : ٤١ ، وانظر : كشف الغطاء : ٦٤ ، المقصد العاشر .

الموضوع ، أمّا الطريقي المحض : فأمره أوضح ؛ إذ الانصراف الذي ادّعينا في القطع الموضوعي لا يكون في الطريقي ، ولا يعقل النهي عن اتّباعه أيضاً ؛ لما مرّ من أنّ القطع عين الطريقيّة ، وأنّ حجّيته من لوازمه الذاتيّة له لا تقبل للمجعل نفيّاً ولا إثباتاً. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) رحمته.

والتحقيق أن يقال : إنّ القطع إمّا ضروريّ لا يحتاج إلى مزيد من الالتفات إلى الشيء المقطوع به وتصوّره ، وهذا لا يعقل النهي عنه بوجه من الوجوه ، سواء كان طريقيّاً أو موضوعيّاً ، وإمّا نظريّ لا يحصل إلاّ بعد حصول القطع بثبوت الملازمة بين المقطوع به وشيء آخر ، وثبوت ذلك الشيء الملزوم له .

والحاصل : أنّ كلّ قطع نظريّ معلولٌ لقطعين آخرين : أحدهما : القطع بثبوت الملازمة ، والآخر : القطع بثبوت الملزوم ، فإذا حصل هذان القطعان ، يحصل القطع باللازم أيضاً بالضرورة ، وإذا لم يحصل أحدهما أو شيء منهما ، لا يحصل هو أيضاً ، بل الحاصل حيثئذ هو الشكّ ، ونعني بالشكّ غير العلم حتى يشمل الظنّ أيضاً.

ثمّ إنّ القطع تارة يكون منشؤ كونه كثير القطع هو حصول الأسباب المتعارفة ، كما في الطبيب كثيراً ما يرى أنّ المريض يطيب أو يموت ؛ لقطعه بثبوت الملازمة والملزوم من طريق عاديّ لو حصل لغيره لحصل القطع لذلك الغير أيضاً لكنّ غيره لا يكون كثير القطع ؛ لفقد هذا الطريق العاديّ له ، ومثل القطع بهذا المعنى لا ريب في استحالة منعه عن اتّباع قطعه بالنسبة إلى المولى الحكيم .

وأخرى يكون منشؤه حصول أسباب لا يتعارف حصول القطع منها

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤١ - ٤٢ .

ولا ينبغي تحصيل القطع منها ، ومثل هذا وإن لا يعقل التفاته إلى كونه قطعاً حال قطعه - كما هو كذلك في كثير الشك - ولا يحتمل أن يكون قطعه هذا ممّا هو حاصل من طريق غير متعارف ؛ إذ هذا الاحتمال ناشئ من أحد أمرين : إمّا عدم القطع بثبوت الملازمة أو عدم القطع بثبوت الملزوم ، وكلاهما خلاف الفرض ؛ فإنّ المفروض أنّه قطع بكلّ الأمرين ، إلاّ أنّه يمكن التفاته إلى كونه كذلك بالنسبة إلى ما حصل له في الأزمنة الماضية من القطع ؛ لحصول القطع له مرّات عديدة وانكشاف خلافه وظهور كونه حاصلًا من سبب غير عاديّ وممّا لا ينبغي حصول القطع منه ، فهو يعلم بذلك بكونه قطعاً يقطع من الأسباب غير المتعارفة وإن لا يحتمل ذلك في هذا القطع الشخصي الحاصل له فعلاً .

وحينئذ لو كان القطع موضوعاً لحكم من الأحكام ، يمكن تقييده بغير قطع القطع بهذا المعنى ، فإذا حصل له القطع حيث يجد من نفسه هذا المعنى ، لا يجوز الاعتماد على قطعه ، وأمّا لو كان طريقاً ، فلا يعقل تقييده به ؛ فإنّه عين الطريقة والانكشاف ، وعند حصوله يدرك العقل صحّة مؤاخذته لدى المخالفة ، وعذره عند موافقته وعدم الإصابة ، وهو من لوازم ذاته لا يمكن انفكاكه عنه .

نعم ، يمكن النهي عن التفكير في أمور مخصوصة موجبة للقطع ، والمنع عن تحصيل القطع من بعض الأسباب ، فلو حصل المكلف القطع بسوء اختياره من السبب المنهوي عنه فلا يقبح عقابه لو لم يصادف الواقع وإن لا يمكن نهيه - بعد حصوله - عن اتّباعه .

ثمّ إنّ نسبة إلى بعض الأخباريين عدم حجّية القطع بالحكم ، الحاصل من غير الكتاب والسنة ، كالحاصل من المقدمات والبراهين العقلية . والكلام يقع في مقامين :

الأول : في ثبوت هذه النسبة ، وقد أنكرها صاحب الكفاية واستظهر كذبها من بعض كلماتهم^(١).

والحق ثبوتها ؛ لصراحة بعض عباراتهم وظهور بعضها في ذلك ؛ فإن ظاهر المحدث الأسترآبادي - حيث حصر مدرك الأحكام بما استقل به العقل من الضروريات والفطريات كـ «الواحد نصف الاثنين» وما روي عن الصادقين عليهم السلام واستفيد من الكتاب والسنة - عدم الاعتبار بما أدركه العقل من النظريات بالبراهين العقلية^(٢) ، وصريح السيد نعمة الله الجزائري أيضاً ذلك^(٣). والحاصل : أن بعضهم قائل بهذه المقالة ولا يمكن إنكارها.

المقام الثاني : أن ما يمكن أو يتوهم كونه مدركاً لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب والسنة من البراهين العقلية النظرية أحد أمور ثلاثة :

الأول : إدراك العقل مصلحة شيء أو مفسدته والقطع بكون شيء ذا مصلحة أو ذا مفسدة ، فإن الأحكام الشرعية حيث إنها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فكلما أدرك العقل وأحرز مصلحة أو مفسدة في شيء فيستكشف أنه واجب أو حرام.

وهذه الكبرى الكلية وإن كانت مسلمة ، وعلى فرض حصول القطع بأن لشيء مصلحة ملزمة غير مزاحمة مع شيء آخر لا ينبغي الشك في ترتب الحكم الشرعي واستكشافه بطريق «الإن» إلا أن الكلام في صغرى هذه الكبرى ، وأتى لنا بإثبات ملاكات الأحكام ، التي هي أمور واقعية خفية لا طريق للعقل إليها ولا يمكنه الوصول إلى جميع ماله دخل في الحكم من المقتضي والشرط وعدم

(١) كفاية الأصول : ٣١١.

(٢) الفوائد المدنية : ١٢٨ - ١٣١.

(٣) الأنوار النعمانية ٣ : ١٣٢ - ١٣٣.

المانع ؛ فإن غاية الأمر إدراك العقل وإحرازه مصلحة شيء أو مفسدته وأنها مقتضية للوجوب أو التحريم ، أما إحراز عدم وجود مانع يمنعها ومزاحم يزاحمها وغير ذلك مما له دخل في تأثيرها فلا ، كيف وقد جمع الشارع بين المختلفات وفرّق بين المجتمعات في كثير من الموارد!؟ ومن هنا ورد «أن دين الله لا يصاب بالعقول»^(١).

الثاني : إدراك العقل حسن شيء أو قبح شيء بمعنى أن فاعله أو تاركة ينبغي أن يمدح عليه أو يذمّ عليه ، ومدح الشارع ثوابه كما أن ذمّه عقابه .
وهذا المعنى ممّالا يمكن استتباعه الحكم الشرعي وإحرازه به ؛ لما تقدّم في بحث التجري من أن إدراك العقل استحقاق الثواب أو العقاب على فعل شيء أو تركه من المستقلات العقلية التي لا تقبل الحكم الشرعي ، وإلا يلزم التسلسل ، بل هو حكم من الرسول الباطني - وهو العقل - متمم ومكمل للرسالة الظاهرية ، ولولاه لما ارتدع أحد بردع الشارع ولما انبعث بيعته ، فهو أمر في طول الحكم الشرعي لا في عرضه ، فظهر أن إحراز الحسن والقبح أيضاً ممّالا لا يمكن إثبات الحكم الشرعي المولويّ به .

الثالث : إدراك العقل أمراً تكوينياً لا ربط له بالحسن والقبح ولا بالمصلحة والمفسدة ، كإدراكه استحالة اجتماع النقيضين ، مثلاً : لو أدرك العقل الملازمة بين وجوب الشيء وطلب مقدمته ، أو حرمة الشيء وحرمة مقدمته ، أو وجوب الشيء وحرمة ضده ، فقد أدرك أمراً واقعياً ، كإدراكه استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، وبعد إدراك العقل هذا الأمر التكويني - أي الملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدمته مثلاً - لا يعقل عدم ثبوت الوجوب للمقدمة أو كونه

(١) إكمال الدين : ٣٢٤ / ٩ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٢٦٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ .

محكوماً بحكم آخر ، فإنه بنظر العقل من اجتماع الضدين ؛ فإنه يعلم بثبوت الملزوم ، وهو وجوب ذي المقدمة بالتعبد ، وثبوت الملازمة بالوجدان ، وبعد هذين العلمين يعلم بالنتيجة ، وهي وجوب المقدمة لا محالة ؛ لما عرفت من أن العلم بالنتيجة معلول للعلم بثبوت الملزوم والملازمة ، وما أظن أن أحداً ينكر هذا المعنى ويقول : إن الحكم الشرعي لا يترتب على مثل هذا البرهان العقلي . والظاهر أن كلام الأخباريين ناظر إلى الوجه الأول ، وقد عرفت أن الحق معهم بحسب الصغرى ، أي عدم إمكان العلم بملاكات الأحكام من المصلحة والمفسدة غير المزاحمتين ، أما على تقدير تحقق الصغرى والعلم بالملاك فلا وقع للمنع عن استكشاف الحكم .

بقيت فروع تعرض لها شيخنا العلامة الأنصاري^(١) - أعلى الله مقامه - تكون بظاهرها منافية لكون حجبة القطع ذاتية ، وفي الحقيقة هي إشكال نقضي على القول بكون القطع حجة ذاتاً ، ولا يمكن للشارع منع القاطع عن متابعة قطعه أو التجويز في مخالفته .

منها : ما استفاد من رواية السكوني من أن الودعي لو كان عنده لأحد درهم ، والآخر درهمان ، فتلف أحد الدراهم ، يأخذ صاحب الدرهم نصفاً وصاحب الاثنين درهماً ونصفاً^(٢) ؛ فإنه قد ينجر إلى العلم التفصيلي بالمخالفة فيما إذا انتقل الدرهم المشترك بينهما إلى ثالث فاشترى به جارية ، فإن المشتري للجارية يعلم تفصيلاً بعدم انتقال ثمن الجارية إليه من مالكة الواقعي ، وأن النظر إلى هذه الجارية المشتراة بذلك الثمن حرام كما أن وطأها أيضاً كذلك مع أن

(١) فرائد الأصول : ١٧ .

(٢) الفقيه ٣ : ٦٣/٢٣ ، التهذيب ٦ : ٤٨٣/٢٠٨ ، الوسائل ١٨ : ٤٥٢ ، الباب ١٢ من كتاب الصلح ، الحديث ١ . وفيها بدل الدرهم : الدينار .

مقتضى هذه الرواية جواز النظر إليها ووطئها.

وأجيب : بأنها تنطبق على قاعدة الشركة ، فإن أحد أسباب الشركة هو الامتزاج ، فإذا امتزج مال أحد المالكين بمال المالك الآخر عند الودعي ، تحصل الشركة قهراً ، فيكون الباقي لهما ، كما أن التالف يحسب عليهما ، فيكون الحكم على القاعدة ولا يوجب الترخيص على مخالفة القطع .

وفيه : أولاً : أنه لم يكن في الرواية ما يدل على حصول الامتزاج الموجب للشركة .

وثانياً : أن مقتضى قاعدة الشركة أن يكون التالف أثلاثاً بينهما بأن يحسب ثلثان من الدرهم التالف على صاحب الاثني ويعطى درهماً وثلثاً ، ويحسب ثلث على صاحب الدرهم الواحد ويعطى ثلثين .

فالحق في الجواب أن يقال : إن الشارع حسماً لمادة النزاع صالح بينهما قهراً بهذا الوجه وله ذلك ، فإنه المالك على الإطلاق ، وعلى هذا يملك كل من المالكين نصيب الآخر واقعاً على تقدير كون التالف واقعاً لغيره ، فالثمن - أي : ثمن الجارية تلك - للمشتري حقيقة وانتقل إليه واقعاً ، فجواز النظر والوطء يكون على القاعدة .

أو نقول بأنها تنطبق على قاعدة العدل والإنصاف ، التي ادعى أنها من الأصول العقلانية بتقريب أن بناء العقلاء - فيما إذا دار الأمر بين الموافقة الاحتمالية المستلزمة للمخالفة الاحتمالية أيضاً وبين الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية أيضاً - على تقديم الموافقة القطعية وبيرونها مقتضى العدل والإنصاف .

وبعبارة أخرى : لو دار الأمر بين حرمان شخص بالكلية احتمالاً ووصول مقدار من حقه إليه قطعاً ، يرون الثاني مقتضى العدل والإنصاف .

ففي المقام حيث إن واحداً من الدرهمين الباقيين يكون لصاحب الاثنين قطعاً وأمر الدرهم الآخر مردد بين كونه له بتمامه أو لصاحب الواحد بتمامه ، فإن نصفناه بينهما وحكمنا لكل واحد من المالكين نصفاً منه ، فقد أنصفنا ؛ إذ نقطع بوصول نصف المال إلى مالكة الواقعي قطعاً ، بخلاف ما إذا أعطيناه بتمامه واحداً منهما فإنه وإن كان من المحتمل وصول تمام الحق إلى مالكة الأصلي إلا أنه من المحتمل أيضاً حرمان المالك الواقعي بالكلية ، ووصول المال إلى غير من ينبغي الوصول إليه ، فالحكم المذكور المستفاد من الرواية ينطبق على هذه القاعدة العقلانية التي أمضاها الشارع ، ومقتضاها جواز تصرف كل من المالكين في مال الآخر في المقام .

فإذا نقل الدرهم إلى ثالث ، فإن قلنا بأن نقل مال ممن يجوز له التصرف فيه ظاهراً إلى غيره يوجب الملكية الواقعية ، فواضح أن الدرهم الذي نقل إلى مشتري الجارية وجعله ثمناً لها يصير ملكاً له واقعاً ، فيملك الجارية ، ويحل له النظر والوطء وغير ذلك من التصرفات الموقوفة على الملك ، فأين هناك علم تفصيلي على خلاف الحكم المقطوع به ؟

وإن قلنا بأنه يوجب الملكية الظاهرية ، فنلتزم بأنه لا يجوز التصرف للثالث في هذا الدرهم المنقول إليه على تقدير علمه بأن بعضه ملك للغير ، ولا يجوز له اشتراء الجارية به ولا وطاء الجارية المشتراة به وغير ذلك من التوالي الفاسدة المترتبة عليه ، ولا محذور في هذا الالتزام ؛ إذ ليس في الرواية ما يدل على جواز أخذ غير العالم بالحال الدرهم منهما واشترائه الجارية به ووطنها والنظر إليها ، بل ليس في الرواية إلا الحكم بجواز التصرف لصاحب الاثنين فيما يأخذه من درهم ونصف ، ولصاحب الواحد كذلك ، أي فيما يأخذه من نصف الدرهم .

وبالجملة ، إذا تمّ ما ادّعيناه من الصلح القهري أو قاعدة العدل والإنصاف ، فهو ، وإلا لا نلتزم إلا بما في الرواية من جواز التصرف في الدرهم لكل من المالكين .

ومنها : ما أفتى به الفقهاء من أنه لو اختلف البائع والمشتري في الثمن مع اتفاقهما في المبيع وأنه جارية مثلاً ، فقال أحدهما : إنه عشرة دراهم ، وقال الآخر : بل عشرة دنانير ، ولم تكن بيّنة لأحدهما وحلف كلاهما أو نكلا كذلك ، تردّ الجارية إلى مالكيها الأول ، ولا يُعطي المشتري شيئاً لا دراهم ولا دنانير ، مع أن البائع يعلم تفصيلاً بعدم جواز وطء الجارية والنظر إليها لكونها ملكاً للمشتري على كل حال .

وجوابه أولاً : بأن التحالف يوجب انفساخ المعاملة فينتقل كل من العوضين إلى مالكيه الأصلي بذلك واقعاً ، فأين هناك مخالفة للعلم التفصيلي ؟ وثانياً : لو سلمنا أن الانفساخ حكم ظاهري لا يوجب انتقال الجارية إلى ملك البائع واقعاً وإنما يجوز له التصرف في الجارية تقاضاً كما يجوز للمشتري التصرف في الثمن تقاضاً أيضاً ولو لم نلتزم بشيء منهما ، فمنع المخالفة للعلم التفصيلي ولم يرد في المقام نصّ خاص ، وإنما الحكم على طبق القاعدة .

وبهذا ظهر الجواب عن عكس الفرض بأن اتفقا في الثمن واختلفا في المبيع ، فقال أحدهما : إنه عبد ، وقال الآخر : لا ، بل جارية .

ومنها : فتوى بعض الفقهاء بصحة ائتمام مَنْ وجد المنى في ثوبه المشترك بين من ائتم به وبينه ، أو صحة الائتمام بأحد واجدي المنى في صلاة الظهر وبالأخر في صلاة العصر مثله ، فإنه في الصورة الأولى يعلم المأموم تفصيلاً ببطان صلواته إما لكونه صلى جنباً أو لأن إمامه صلى جنباً ، وفي الصورة الثانية يعلم تفصيلاً ببطان صلاة عصره إما لكونها مؤتمّة بالمحدث أو

لعدم حصول الترتيب بين الصلاتين ، وهكذا يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة واحدة لو اتمم بكل واحد من واجدي المنى بأن صلى بعض صلاته مع أحدهما فحدث للإمام حدث فاقتدى بالآخر وأتم صلاته معه .

وهذه المسألة ليست بمنصوصة ، بل هي مبتنية على أن المناط في صحة الائتمام وجوازه هل هو صحة صلاة الإمام عند نفسه وبحسب الظاهر أو صحتها عند المأموم وفي الواقع ، فمن يقول بالأول يلتزم بجواز الائتمام ، ولا يلزم مخالفة أصلاً ، ومن يقول بالثاني ليس له الحكم بالصحة ، ويجب عليه الحكم بالبطلان في أمثال ذلك .

ومنها : ما إذا قال أحدهما : بعتك الجارية بكذا ، وقال الآخر : وهبتي إياها ، فقد أفتى الفقهاء أن الجارية ترد إلى صاحبها لو تحالفا أو نكلا معاً من الحلف ، مع أننا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر .

والجواب : أن المدعي للهبة تارة يدعي الهبة الجائزة فواضح أن صاحب الجارية ، له الرجوع فيها ، ومجرد إظهار عدم المجانية وإنكار الهبة رجوع عن الهبة ، كما أفتوا بأن إنكار الطلاق رجوع عن الطلاق .

وأخرى يدعي الهبة اللازمة ، فبنفس التحالف أو النكول من كليهما تنفسخ المعاملة ، ببعاً كانت أو هبة لازمة ، وتنتقل الجارية إلى ملك صاحبها ، ولا مخالفة في البين .

ومنها : ما لو أقر أحد بعين لشخص ثم أقر بها لآخر ، فحكموا بأنه يدفع العين إلى الأول ويغرم قيمتها للثاني ، فإذا اجتمع كل من العين والقيمة عند ثالث واشترى جارية بهما ، يعلم تفصيلاً بعدم انتقالها إليه ؛ لكون بعض ثمن الجارية مال المقر قطعاً إما العين أو القيمة .

والجواب : أنه إن قلنا بأن جواز التصرف للمتقل عنه ظاهراً يكفي في

انتقال المال إلى المنتقل إليه واقعاً ، ويوجب الملكية الواقعية ، فثمن الجارية تلك ، لمشتريها حقيقةً ولا مخالفةً .

وان قلنا بأنه لا يكفي ولا يوجب إلا الملكية الظاهرية ، فلا نلتزم بانتقال الجارية إليه .

هذه جملة مما توهم كونه نقضاً للقاعدة ، وقد عرفت فساده وأن حججاً القطع من لوازمه الذاتية غير قابلة للانفكاك عنه ، ولا يمكن للشارع المنع عن العمل به ، فكل ما كان موهماً لذلك فلا بد من التوجيه .

الأمر السادس : في العلم الإجمالي .

والكلام تارة يقع من حيث كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي ، وعدمها ، وأخرى من حيث وجوب الموافقة القطعية وعدمه ، وثالثة من حيث حرمة المخالفة القطعية .

والكلام من حيثين الأولين يأتي إن شاء الله في بحث البراءة والاشتغال مفصلاً ، وأمّا الحثيثة الأخيرة : فالبحث عنها في جهات ثلاث :

الأولى : في اقتضاء العلم الإجمالي للتنجّز في نفسه مع قطع النظر عن أدلة الأصول .

الثانية : في إمكان جعل الحكم الظاهري على خلاف العلم الإجمالي ، وعدمه .

الثالثة : في وقوع ذلك - بعد إمكانه - وعدمه ، وأن أدلة الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالي أم لا ؟

أمّا الجهة الأولى : فربما يتوهم عدم الاقتضاء ؛ نظراً إلى أن الوصول شرط في تنجّز التكليف قطعاً ، وما يكون قبيحاً بحكم العقل هو المخالفة حين العمل لا العلم بوقوع المخالفة بعد العمل ، ومن المعلوم أن المقدّمة الأولى

ليست بموجودة في المقام ؛ فإن حرمة كل واحد من الأطراف لم تصل إلى المكلف على الفرض . وهكذا المقدمة الثانية ؛ ضرورة أن العلم بالمخالفة إنما هو بعد الارتكاب لا حينه .

ولا يخفى أن ما ذكر - من أن تحصيل العلم بوقوع الحرام منه لا يكون قبيحاً - مسلم ، ولذا لا يلتزم أحد بحرمة السؤال من الإمام عليه السلام عن وقوع حرام فيما ارتكبه من الشبهات البدوية ، وهكذا اشتراط الوصول في تنجز التكليف ، إلا أن التكليف في المقام واصل ؛ لأن الوصول يحصل بحصول أمرين : العلم بجعل الكبرى الكليّة ، كحرمة شرب الخمر ، والعلم بوجود الموضوع ، وكلاهما موجود في المقام ؛ فإن المكلف يعلم بأن الخمر في الشريعة المقدّسة محكوم بالحرمة ، وأنه موجود في اليبس لكنه لا يعلم به متعيّناً ولا يميّزه ، والتعيين والتمييز غير معتبر في تنجز التكليف ، والألزم أن يكون الناظر إلى امرأتين - إحداهما غير المعيّنة أجنبيّة - بنظرة واحدة غير مرتكب للحرام ؛ لعدم تميّز الأجنبيّة عن غيرها ، وأن يكون التارك لصلاة القصر والإتمام - فيما إذا دار أمر التكليف بينهما - غير صادر منه قبيح ، وأن يكون القاتل لشخصين - يعلم بأن أحدهما ابن المولى ولا يميّزه - غير مرتكب للقبیح أصلاً ، وهذا خلاف الوجدان ، ومما لا يرضى به أحد .

وبالجملة ، لا ريب في فساد هذا التوهم ، وأن العلم الإجمالي مقتضى للتنجز ، ولا يفرّق العقل في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي .

أما الجهة الثانية : فقد ادّعى صاحب الكفاية - رحمته - أن مرتبة الحكم الظاهري في العلم الإجمالي محفوظة ؛ لأنّ التكليف لم ينكشف به تمام الانكشاف ، ومع انحفاظ مرتبته لا مانع من ترخيص الشارع مخالفته احتمالاً بل

قطعاً^(١)، ولا يلزم منه محذور المناقضة بينه وبين المعلوم بالإجمال، كما لا يلزم ذلك في الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدويّة، فكما أنّ شرب التتن محكوم - بالحكم الظاهري - بالإباحة مع احتمال كونه حراماً في الواقع ولا تنافي ولا مناقضة في البين، كذلك من الممكن أن يحكم كلُّ من المائعين - اللذين أحدهما خمر - بحكم الشارع في الظاهر بجواز الشرب مع حكمه بأنّ الخمر الواقعي حرامٌ واقعاً؛ إذ احتمال اجتماع المتناقضين كالقطع به في الاستحالة، فمن وقوع الترخيص في الشبهات البدويّة يعلم عدم التنافي والمناقضة بين الحكم الظاهري والواقعي، فلا مانع من جعله على خلاف المعلوم بالإجمال في الأطراف؛ لانهفاظ رتبته من جهة الشكّ في التكليف في كلِّ واحد من أطراف العلم، وعدم إمكان الإذن في مخالفة العلم التفصيلي من جهة عدم انهفاظ مرتبة الحكم الظاهري وهو الشكّ في الحكم، الذي هو مفقود في العلم التفصيلي، بخلاف الإجمالي، ولو فرض محالاً أن يشكّ أحد فيما يعلمه تفصيلاً، لا يمكن جعل الحكم الظاهري على خلاف المعلوم بالتفصيل أيضاً.

وللجواب عمّا أفاده نقدم مقدّمة، وهي: أنّ التضادّ بين الحكمين - كما سيأتي إن شاء الله في أوّل مبحث الظنّ في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - ليس باعتبار كونهما كلامين صادرين من المولى؛ فإنّ قوله: «افعل كذا» و«لا تفعل» لا تضادّ بينهما بما أنّهما قولان بالضرورة، ولا باعتبار واقعتهما، وهو اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلف إتيانه أو تركه، أو كونه مرخصاً في الفعل والترك؛ ضرورة أنّ الاعتبار فعل من أفعال النفس خفيف

المؤنة يمكن تعلقه بالفعل والترك معاً بأن يعتبر المولى كون الفعل والترك كليهما على ذمة المكلف ، أو كونه مرخصاً في الفعل والترك ، أو كونه ملزماً بأحدهما ، بل التضادّ إما يكون من ناحية مبدأيهما وعلتيهما - بأن كان أحدهما ناشئاً من مصلحة ملزمة تكون في الفعل ، والآخر من مفسدة تكون كذلك ؛ فإنّ الفعل الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه كلا الأمرين - أو يكون من ناحية منتهاهما ومعلوليهما وما يترتب عليهما - وبعبارة أخرى : من مقام الوصول والامثال - بأن كان الوجوب والحرمة كلاهما واصليين إلى المكلف ، وكان مكلفاً بالفعل والترك معاً ، ومن الضروري أنه لا يمكنه امثال مثل هذا التكليف ، ويبقى عقله متحيراً في مقام الامثال لا يدري ما يصنع .

والحاصل : أنّ الحكمين - بما أنّهما حكمان - لا تضادّ بينهما ، وإنّما يكونان متضادّين بالعرض إمّا باعتبار علتيهما أو باعتبار معلوليهما .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ لا تضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي ، ولا تنافي أصلاً لا في ناحية العلة ولا في ناحية المعلول ؛ وذلك لأنّ ما اتّفتت العدالة عليه من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة إنّما يختصّ بالأحكام الواقعيّة ، وأمّا الأحكام [الظاهريّة] فلا دليل على أنّها كذلك ، بل نفس جعلها ، له مصلحة ، كأن لا يبقى المكلف متحيراً عند عدم وصول الواقع إليه أو تسهيل الأمر على المكلفين وعدم إيقاعهم في كلفة الاحتياط ، فعلى هذا لا مضادّة بين العلتين ، ولا مانع من كون الفعل ذا مصلحة ملزمة موجبة لإيجابه واقعاً وكونه محرّماً ظاهراً في ظرف الجهل بالإيجاب الواقعي لمصلحة أخرى تكون في نفس التحريم .

ومن ذلك يعلم عدم التضادّ في ناحية المعلول أيضاً ؛ إذ الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي وعدم وصوله إليه ، فلو لم يكن عالماً

بالحكم الواقعي ولم يكن واصلاً إليه ، فلا تحير له في مقام الامثال ، ومع علمه به أو وصوله إليه لا موضوع للحكم الظاهري ، فلا حكم ظاهري في البين حتى يكون منافياً ومضاداً للحكم الواقعي الواصل .

ومن هنا يعلم أنه في الشبهات البدوية ليس احتمال التضاد ، وأن قياس موارد العلم الإجمالي بها قياس مع الفارق ؛ إذ الحكم الواقعي في الشبهات البدوية غير واصل إلى المكلف على الفرض ، بخلافه في موارد العلم الإجمالي ؛ فإنه واصل إليه ، معلوم له ، غاية الأمر أن متعلقه غير مميز عنده ، وقد عرفت أن التمييز غير معتبر في حكم العقل بالتنجيز ؛ فالترخيص في جميع أطرافها موجب لتحير العبد في مقام الامثال ومنافٍ ومضادٌ للحرمة المعلومة إجمالاً مثلاً.

وأما الشبهة غير المحصورة : فلو قلنا بأن مناط الحصر وعدمه كثرة الأطراف وقتلتها ، فالشبهة ~~واردة لا مدفع عنها~~ ؛ إذ لو جاز الترخيص مع كثرة الأطراف ، لجاز مع قتلها أيضاً . ودعوى الفرق مجازفة .

ولو قلنا بأن مناطه تمكّن المكلف من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف ، وعدمه - كما هو الصحيح المختار - فليس ترخيص في جميع الأطراف حتى يقاس عليه سائر موارد العلم الإجمالي ويقال : كما يجوز الترخيص في الشبهة غير المحصورة يجوز في غيرها من موارد العلم الإجمالي أيضاً ، ضرورة عدم الفرق بين قلة الأطراف وكثرتها في ذلك .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنه لا تضاد بين الحكم الواقعي والظاهري ، وإنما التضاد بين الحكمين الواقعيين أو الظاهريين ، وأن مرتبة الحكم الظاهري في العلم الإجمالي غير محفوظة ؛ لوصول الحكم الواقعي ، ومناقضته للترخيص في جميع الأطراف باعتبار المعلول وفي مقام الامثال .

أما الجهة الثالثة: فالبحث فيها على تقدير التنزّل والقول بأن الترخيص في جميع الأطراف من الشارع لا محذور فيه، وإلا لا موضوع للبحث عنها أصلاً. وكيف كان فقد ادّعى الشيخ^(١) - رحمته - عدم شمول أدلة الأصول لموارد العلم الإجمالي؛ نظراً إلى أن صدر بعض الروايات الواردة في الباب معارض مع الدليل، كما في «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^(٢) فإن الصدر - وهو «كل شيء لك حلال» - مطلق شامل للمشكوك المقرون بالعلم الإجمالي وغيره، وهكذا الدليل - وهو «حتى تعرف أنه حرام» - مطلق شامل للعلم التفصيلي والإجمالي، فتقع المعارضة بينهما، ويسقط الدليل عن الحجية في مورد المعارضة.

وأما توهم أن لفظ «بعينه» في بعض^(٣) الروايات قرينة على أن المراد بالعلم هو العلم التفصيلي فلا معارضة، ففاسد؛ إذ التقييد بلفظ «بعينه» يصح في مورد العلم الإجمالي أيضاً تأكيداً للمعلوم بالإجمال، كما يقال: «إناء زيد بعينه نجس» مع أنه مردّد بين إناءين، فقوله: «حتى تعرف أنه حرام بعينه» لا ظهور له في العلم التفصيلي، ولفظ «بعينه» لا يصلح لأن يكون قرينة على ذلك، بل تأكيد للمعلوم مطلقاً بالإجمال أو بالتفصيل.

وهذا الذي أفاده - رحمته - غير تام؛ فإن ظاهر قوله: «حتى تعرف أنه حرام» و«لكن ينقضه بيقين آخر»^(٤) أو «يعلم أنه قدر»^(٥) أن الغاية هي العلم بالخلاف،

(١) فرائد الأصول: ٢٤١.

(٢ و ٣) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) التهذيب ١: ١١/٨، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث

(٥) الكافي ٣: ٢/١ و ٣، التهذيب ١: ٦١٩/٢١٥، الوسائل ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب

المتعلق بما تعلق به العلم الأول ، وأن الناقض هو اليقين المناقض ، المتعلق بما تعلق به اليقين الأول ، لا العلم بعنوان أحدهما واليقين بنجاسة المتيقن طهارته أو شيء آخر مثلاً ، فلا ريب في أن الذيل أياً ما كان - سواء كان عنوان العلم أو العرفان أو اليقين - ظاهر في العلم التفصيلي ، ولا يشمل العلم الإجمالي ، فلا معارضة .

هذا ، مضافاً إلى أن قوله عليه السلام في بعض الروايات : « حتى تعرف الحرام منه بعينه »^(١) كالصريح في أن لفظ « بعينه » قيد للحرام ، وأن المحرّم المعلوم لا بد وأن يكون معيّنًا غير مردّد بين أمرين أو أزيد ، لا أنه تأكيد للمعلوم حتى يقال : إنه يصدق على المعلوم بالاجمال أنه حرام بعينه .

هذا ، مع أن لازمه عدم جريان الأصول في موارد الشبهات غير المحصورة وما يكون بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء من الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، إذ مقتضى معارضة الصدر والذيل وعدم شمول الأدلة لموارد العلم الإجمالي هو : عدم الجريان حتى فيما ذكر ، فلا بد أن يلتزم - عليه السلام - بأن استصحاب حياة المقلّد فيما إذا مات أحد وتردّد أمره بين ذلك المقلّد وبين تاجر خارج عن محلّ الابتلاء أو بين أشخاص آخر غير المحصورة غير جائز مع أنه لا يلتزم به أحد لا هو - عليه السلام - ولا غيره .

وبالجملة ، لو قلنا بانحفاظ رتبة الحكم الظاهري في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي في مقام الثبوت ، لا مانع من شمول أدلة الأصول إياها في مقام

الماء المطلق ، الحديث ٥ .

(١) الكافي ٥ : ٣١٣ / ٢٩ ، و ٦ : ٣٢٩ / ١ ، الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٢ - ١٠ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨ / ٢٢٦ و ٩ : ٣٣٧ / ٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ ، و ٢٥ : ١١٧ - ١١٨ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ١ .

الإثبات ، ولكنك عرفت عدم انحفاظها فيها ، وعدم إمكان الترخيص في جميع الأطراف عقلاً ، فأدلة الأصول مخصصة بغير الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي عقلاً ، لا أنها قاصرة عن الشمول لها من دون أن تكون مخصصة عقلاً .

هذا تمام الكلام في الحيثية الثالثة - أي : حرمة المخالفة القطعية - بمقدار يناسب المقام .

وأما الحيثية الأولى - وهي كفاية الامتثال الإجمالي وعدمها - فتفصيلها في بحث البراءة والاشتغال .

ومجمل القول فيها أنه لا ينبغي الشك في حسن الاحتياط وكفاية الامتثال الإجمالي مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي سواء كان في التعبديات أو التوصليات كان مستلزماً للتكرار أم لم يكن ، وهكذا لا ريب في حسنه في التوصليات مطلقاً كان متمكناً من الامتثال التفصيلي أم لم يكن ؛ لأن المفروض أن الغرض تعلق بمطلق وجود المأمور به في الخارج ، فإذا أتى المكلف بما علم وجود المأمور به في ضمنه من الأفراد ، فقد أتى بالمأمور به ، وحصل غرض المولى بذلك .

هذا ، وربما يستشكل في خصوص العقود والإيقاعات من جهة أن ترتب الأثر عليها متوقف على قصد الإنشاء ، ومع الشك في ترتب الأثر لا يتحقق قصد الإنشاء ، فلا يحسن الاحتياط فيها .

وهذا الإشكال بمعزل عن التحقيق ؛ فإن قصد الإنشاء يتحقق مع العلم بعدم إمضاء الشارع فكيف مع الشك ؟ والبائع يعتبر المملكية بقوله : « بعث » كان هذا الاعتبار مورداً لإمضاء الشارع أو لم يكن ، فقصد الإنشاء ممكن على كل حال ، ولا ربط له بترتب الأثر الشرعي عليه وعدمه ، ولذا ترى أن الكفار يعاملون ويعتبرون ملكية الخمر والخنزير قاصدين في ذلك مع علمهم بعدم

إمضاء الشارع معاملاتهم هذه وعدم ترتب الأثر الشرعي عليها.

وأما في التعديتات : فالكلام يقع في مقامين :

الأول : فيما لا يحتاج إلى التكرار.

والثاني : فيما يحتاج إليه . وفي كل من المقامين يبحث في أمرين :

الأول : في العبادات النفسية .

والثاني : في العبادات الضمنية .

أما الأمر الأول من المقام الأول - وهو العبادات النفسية فيما لا يحتاج إلى

التكرار - فإن لم يكن الشك منجزاً للتكليف بأن كانت الشبهة موضوعية مطلقاً ،

أو كانت حكمية بعد الفحص ، فلا ينبغي الريب أيضاً في حسن الاحتياط

وتحقق الامتثال بالإتيان برجاء المطلوبية واحتمالها ولو مع التمكّن من الامتثال

التفصيلي ، بل هو من أعلى مراتب العبودية .

نعم هو موجب للإحلال بقصد الوجه ، ولكن لا دليل على اعتباره وإن

ادّعي عليه الإجماع وأفتى به جماعة ، ولعلّ مستندهم هو العقل ، وهو لا يحكم

إلا بوجوب الإطاعة والإتيان بما أمر به المولى ، وعدم وجدان دليل نقلي - مع

كثرة الابتلاء - عليه أقوى دليل على عدم الوجود .

وإن كان الشك منجزاً للتكليف ، فإن كان في خصوص التكليف الإلزامي

مع معلومية أصل المطلوبية - كما في الدعاء عند رؤية الهلال - فهو أيضاً كذلك

يحسن الاحتياط ولو قبل الفحص ومع التمكّن منه ، أي من الامتثال التفصيلي .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان منجزاً للتكليف لو كان موجوداً واقعاً ، كما

في الشبهة الحكمية قبل الفحص ، فقد وقع الخلاف بين صاحب الكفاية

وشيخنا الأستاذ رحمته الله ، فذهب صاحب الكفاية - رحمته الله - إلى جواز الاحتياط وتحقيق

الامتثال لو صادف الواقع من جهة أنّ الامتثال يتحقق بأمرين : وجود المأمور به

والمفروض أنه أتى به ، وقصد القربة وقد تحقّق بالإتيان بداعي احتمال المطلوبة^(١).

وامتشكل عليه شيخنا الأستاذ - رحمته - بأنّ الحاكم في باب الطاعة حيث إنّه هو العقل وهو إنّما يحكم بحسن الاحتياط وكفاية التحرك باحتمال الأمر مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، والتحرك بنفس تحريك المولى والانبعاث يبعثه ، فالإتيان بداعي احتمال الأمر ورجاء المطلوبة امتثال في طول الإتيان بداعي الأمر المعلوم ، والتحرك بتحريك المولى بحكم العقل ، فلا يحسن الاحتياط قبل الفحص .

وعلى تقدير الشك وعدم استكشاف ذلك من العقل فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال لا البراءة ؛ إذ الشك ليس في أمر مجعول شرعاً حتى يرفع بحديث الرفع ، بل الشك في موضوع حكم العقل ، وأنه هل هذه العبادة المأتمية بهذه الكيفية ممّا يراه العقل طاعة ، ولا يعتبر أمر آخر في كونها مصداقاً للطاعة العقلية أو لا ؟ ومن المعلوم أنه لا بدّ من إحراز ذلك ، فالقاعدة تقتضي لزوم الفحص والإتيان بقصد الأمر على تقدير الوصول والظفر بالتكليف ، وباحتمال الأمر على تقدير عدم الظفر^(٢).

هذا ، والحقّ ما أفاده صاحب الكفاية من حسن الاحتياط وكفاية الامتثال الإجمالي ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي ؛ وذلك لأننا لا نشكّ أولاً في عدم اعتبار التحرك بتحريك المولى وقصد أمره في مقام الامتثال ؛ إذ حكم العقل بوجوب الطاعة - الذي مرجعه إلى إدراك العقل استحقاق العقاب على ترك المأمور به - لا يقتضي إلّا وجوب إتيان المأمور به ، سواء كان تعبدياً أو

(١) كفاية الأصول : ٣١٥ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٤٤ - ٤٦ .

توصلياً ، وأما أن المأمور به أي شيء هو فلا ربط له بالعقل ، وقد مرّ في بحث التعبدّي والتوصلي أن المستفاد من الروايات الواردة في باب اعتبار النيّة في العبادات أن الفعل لا بدّ وأن يكون بنيّة صالحة ، مضافاً إلى الله تبارك وتعالى ، لا رياءً ولا بداعٍ آخر من الدواعي السيئة أو ما لا تكون صالحةً ولا سيئةً ، وهذه الإضافة كافية في تحقّق القرينة المعتبرة في العبادة في ضمن أيّ داعٍ من الدواعي تحققت ، ومن الظاهر أنه بالإتيان بداعي احتمال المطلوبية ورجائها تتحقّق هذه الإضافة .

وثانياً على فرض الشكّ يكون المورد مورد البراءة لا الاشتغال ؛ إذ الشكّ في اعتبار أمر زائد على هذه الإضافة شرعاً ، وقد مرّ إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به ومتعلّقه وفي متعلّق الأمر الثاني ، فلو كان بخصوصه ممّا له دخل في المأمور به فلا بدّ من بيانه ، ومع عدمه يحكم بعدم اعتباره بمقتضى أدلّة البراءة .
والحاصل : أن قصد الأمر وتوابعه^(١) مأخوذ من الشارع ، ومع الشكّ فيه يرفع بحديث الرفع .

وأما الأمر الثاني من المقام الأوّل - وهو البحث عن العبادات الضمنيّة التي لا تحتاج إلى التكرار - فالشكّ فيه أيضاً إمّا في جهة الطلب من الوجوب أو الاستحباب مع معلوميّة أصل الطلب ، كما إذا شكّ في أن السورة هل هي واجبة في الصلاة أو مستحبة؟ ولا شبهة في جواز الاحتياط وكفاية الامتثال الإجمالي مع التمكّن من التفصيلي منه .

والظاهر أن من استشكل في ذلك في العبادات النفسيّة من جهة قصد الأمر لا يستشكل في الضمنيّة من العبادات ؛ فإنّ قصد الوجه اعتباره إمّا من جهة

(١) أي : توابع الأمر .

الإجماع ، وهو مفقود فيهما لو لم يكن إجماع على خلافه ، أو من جهة أن العمل لا يتّصف بالحسن إلا إذا قصد جهة حسنه وأتى بقصدها أو أتى بقصد عنوان إجمالي مشير إليها إجمالاً ، كعنوان الصلاة والصوم وغيرهما ، وهي - على تقدير تماميتها - تختصّ بنفس العبادة لا أجزائها ؛ فإنّ كلّ جزء ليس فيه جهة حسن غير الجهة التي تكون في نفس العمل حتى يلزم على هذا القول إتيان الجزء بقصدها ، بل قصد عنوان العمل - المشير إلى الجهة التي تكون في العمل - كافٍ في وقوع الأجزاء على وجهها .

وإمّا في أصل المطلوبية ، كما إذا شكّ في أن السورة هل هي مأمور بها في الصلاة أم لا ؟

ولا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن احتمال الحرمة - بمعنى المبطلية - في البين بأن شكّ في أن السورة هل هي مأمور بها أو مبطله للصلاة ؟ إذ هو داخل في المقام الثاني ، وخارج عن الفرض ، وهو ما لا يكون مستلزماً للتكرار . فذهب شيخنا الأستاذ - رحمته - إلى حسن الاحتياط فيه بدعوى أن إتيان العمل حيث إنه بداعي الأمر المعلوم فتتحقّق الإطاعة اليقينية لو أتى بالجزء المشكوك ، ولا يضرّ كون الجزء مشكوكاً في كون نفس العمل مأتياً به بداعي الأمر القطعي المتعلّق به ، وتحرك العبد وانبعاثه بتحريك المولى وبعثه القطعي لا الاحتمالي ، فالامثال الإجمالي وإن كان في طول الامثال التفصيلي في العبادات النفسية لكنّه في العبادات الضمنية في عرضه ^(١) .

والحقّ أنّه لا فرق بين المقامين ، ونفس العمل وأجزاؤه مشتركان في ذلك ملاكاً ، فإن قلنا بأنّ امثال نفس العمل إجمالاً في طول امثاله التفصيلي ،

فلا بدّ من القول به في الأجزاء أيضاً؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء ، وهي بعينها هو المركّب ، ولذا قلنا في بحث مقدّمة الواجب : إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوباً غيرياً ، بل هي مأمور بها بعين الأمر المتعلّق بالمركّب ، فلو اعتبر الإطاعة اليقينيّة في نفس العمل - الذي هو عين الأجزاء - فلا بدّ من الاعتبار فيها أيضاً بحيث لو سألنا المصلّي عن كلّ جزء يأتي به وقلنا : لماذا تأتي به ؟ يُجيبنا بأنّه مأمور به ، ولا يبقى متحيّراً ، فعلى هذا لا يكفي الإتيان بالجزء المشكوك رجاءً وباحتمال المطلوبيّة ، والفرق تحكّم .

وقد عرفت بطلان أصل المبنى ، وأنّ الإطاعة لا بدّ فيها من أمرين : وجود المأمور به الواقعي في الخارج ، وكونه مضافاً إلى الله تعالى ، وكلاهما موجود في الإطاعة الاحتمالية . فالصحيح هو القول بالاكْتفاء في هذا الفرض أيضاً . هذا كلّه في المقام الأوّل .

أما المقام الثاني - أي ما يحتاج إلى التكرار من العبادات - فهل يحسن فيه الاحتياط أو لا ؟ وقد ذكرنا أنّ البحث فيه من جهتين :

الأولى : في العبادات النفسيّة .

والثانية : في العبادات الضمنيّة .

أما الجهة الأولى : فقد ذكر في وجه المنع وجهان :

الأوّل : ما أفاده الشيخ عليه السلام ، وهو : أنّ التكرار عبث ولغو ، وما يكون لغواً وعبثاً لا يقع على صفة المقرّبيّة^(١) .

وأفاد في الكفاية في جوابه وجهين :

الأوّل : أنّ التكرار لا يكون مطلقاً عبثاً ، بل ربما يكون بداع عقلائي ،

فالدليل أخص من المدعى.

الثاني : أن العبثية واللغوية إنما تكون في طريق الامتثال لا في نفس الامتثال ، فإن إحدى الصلوات مثلاً تقع في الخارج مطابقة للمأمور به ، وهي مأتى بها بالداعي الإلهي ، ولا تكون لغواً وعبثاً ، وإنما اللغو هي الصلوات المتقدمة عليها أو المتأخرة عنها.

وبعبارة أخرى : اللغوية إنما تكون في تحصيل القطع بالامتثال لا في نفس الامتثال ، والأفعال المتقدمة والمتأخرة مقدمات علمية للمأمور به لا وجودية^(١).

والصحيح هو الجواب الثاني لا الأول ؛ فإن التكرار وإن كان - كما أفاده - قد لا يكون عبثاً ويكون بداع عقلائي إلا أن مجرد كون الداعي عقلائياً لا يرفع الإشكال ؛ فإن التكرار إن كان منافياً لقصد القربة وموجباً لعدم تحقق الداعي الإلهي في المأمور به ، فتبطل العبادة به ، سواء كان بداع عقلائي أو سفهائي ، وإن لم يكن كذلك ، فتصح العبادة مطلقاً ، كان التكرار لغواً أو لم يكن .

فظهر أن الحق في الجواب هو الجواب الثاني ، وأن التكرار على تقدير كونه عبثاً ولغواً لا يستلزم اللغوية والعبثية في المأمور به ، بل هي في طريق الامتثال وفيما تقدم على المأمور به وتأخر عنه لا في نفس المأمور به .

والوجه الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ سابقاً فيما لم يكن مستلزماً للتكرار من أن الإطاعة حيث إنها مما يحكم بها العقل ، وهو لا يرى الإطاعة الاحتمالية في عرض الإطاعة القطعية ، فإتيان الصلوات المتعددة - التي يؤتى بكل واحدة منها بداعي احتمال الأمر مع التمكن من الامتثال القطعي - غير

جائز؛ فإنه ليس من الإطاعة في نظر العقل (١).

والجواب عما أفاده - مضافاً إلى ما سبق من القطع بأن العقل لا يفرق بين الأمرين ولا يرى أمراً زائداً على إتيان الفعل مضافاً إلى الله تعالى بأي إضافة كانت في تحقق الإطاعة وأن [الأصل] - على فرضه - هو البراءة - : أن الامتثال في المقام قطعي؛ فإن المكلف يعلم بوجوب الصلاة، ويأتي بها بداعي نفس الأمر لا احتمالاً، غاية الأمر أنه لا يميز الواجب عن غيره ولا يدري أنه هو التمام أو القصر، والتميز غير معتبر في تحقق الإطاعة والقربة قطعاً.

نعم، لو كان قاصداً للاقتصار على إحدى الصلاتين، فيكون الامتثال احتمالياً، وهو أمر آخر. وقد نبه عليه الشيخ - رحمته - في بعض تنبيهات الاشتغال والتزم بعدم جواز الاكتفاء على تقدير مصادفة الواقع (٢). ووافق عليه شيخنا الأستاذ (٣).

والحق هو جواز الاكتفاء فيه أيضاً؛ لما ذكرنا من أنه إتيان للفعل مضافاً إلى الله، وهو كافٍ في تحقق الطاعة عقلاً. هذا في الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية: فإن قلنا بجواز الاحتياط في العبادات النفسية، فلا ينبغي الإشكال فيها - أي في العبادات الضمنية - أيضاً، ففي دوران أمر القراءة بين وجوب الجهر ووجوب الإخفات، يأتي المصلي بصلاة واحدة ويقرأ فيها قراءتين: إحداهما جهراً والأخرى إخفاتاً بداعي جزئية ما يكون في الواقع جزءاً وقراءة القرآن في الآخر.

وإن لم نقل بجواز الاحتياط فيها وقلنا بأن الامتثال الاحتمالي في طول

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٤ - ٤٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٧٠ .

(٣) أجود التقريرات ٢ : ٢٨٣ .

الامتثال القطعي ، فلا بدّ من القول به في المقام أيضاً بلا فرق بين المقامين .
وشيخنا الأستاذ رحمته - مع أنّه بنى على كون الامتثال الاحتمالي في طول
القطعي منه وعدم جواز الاحتياط في العبادات المستقلة - التزم بجواز الاحتياط
في العبادات الضمنيّة ؛ لما أفاده في المقام الأوّل من أنّ الامتثال فيها قطعي ؛
للعلم بوجود الأمر وتعلّقه بالمركب قطعاً^(١) .

وقد عرفت ما فيه من أنّ الأمر بالمركب ينحلّ إلى الأجزاء ، فكلّ جزء
لا بدّ من الإتيان به بداعي نفس الأمر لا احتمالاً على هذا القول .

وبالجملة لا فرق بين الواجبات النفسيّة والضمنيّة ، فإن قلنا بلزوم الامتثال
التفصيلي مع التمكن منه وعدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي والاحتمالي ،
فلا يجوز الاحتياط في كليهما ، وآلا يجوز فيهما . هذا كلّه في الامتثال القطعي .
أما الامتثال الظنيّ فإن كان الظنّ ظناً خاصاً اعتبره الشارع وجعله علماً
تعبدياً ، فحاله حال العلم الوجدانيّ بجميع أحكامه .

نعم ، هناك فرق واحد في البين ، وهو حسن الاحتياط عقلاً في الظنّ
الخاص ، بل هو من أرقى مراتب العبودية ، فيأتي الصلاة قصراً إذا قامت أمانة
معتبرة على لزوم القصر في مورد ، ويأتي بالتمام برجاء المطلوبية واحتمال عدم
إصابة الأمانة للواقع ، وهذا بخلاف ما علم وجداناً بوجود القصر ؛ فإنّه لا يعقل
تحقّق القربة في صلاة التمام .

وهل يقدّم القصر - في الفرض - على التمام ، أو يجوز تقديم التمام
أيضاً؟ قولان مبنيان على الخلاف السابق من كون الامتثال الاحتمالي في عرض
القطعي أو في طوله؟ ولذا احتاط بعض^(٢) في حاشيته على نجاة العباد بالجمع

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٤ .

(٢) الظاهر هو السيد إسماعيل الصدر . راجع نجاة العباد : ١٧٦ .

بين القصر والإتمام وتقديم القصر لمن سافر إلى أربع فراسخ ولم يرجع ليومه .
وبعض آخر عكس ، فقال بالاحتياط وتقديم التمام ، فمن ترجح في نظره
القصر ، قال بالأول ، ومن ترجح في نظره الإتمام ، قال بالثاني .

ومما ذكرنا يظهر جواز كل منهما والإتيان كيف شاء مع أنه على كل تقدير
إتيان القصر بداعي نفس الأمر وإتيان التمام بداعي احتمال الأمر مع رجحان
القصر ، وبالعكس مع رجحان التمام سواء تقدم الراجح على المرجوح أم
تأخر ، وليس من باب الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي حتى
يقال : إنه غير جائز .

وإن كان الظن ظناً ثبتت حججته بدليل الانسداد ، فعلى تقدير الكشف
- بأن تكون إحدى مقدمات دليل الانسداد هو بطلان الاحتياط من جهة لزوم
الجزم بالنية في مقام الامثال بتقريب أن العقل بعد ثبوت التكاليف الواقعية
قطعاً ، وعدم حججته الطرق والأمارات على الفرض ، ولزوم الجزم بالنية والإتيان
بداعي نفس الأمر لا احتمالاً يكشف عن أن الشارع جعل لنا طريقاً إلى تلك
التكاليف ؛ إذ لا يعقل عدم جعله الطريق إليها وتكليفه بالجزم بالنية والإتيان
بداعي نفس الأمر ؛ فإنه تكليف بما لا يطاق ، وهذا الطريق بالسبر والتقسيم
منحصر في الظن ، فإنه أقرب إلى الواقع بعد تعذر العلم - يكون حال الظن
المطلق بهذا المعنى حال الظن الخاص بلا تفاوت بينهما ، بل هو أيضاً ظن
خاص في الحقيقة ، وتسميته بالظن المطلق مجرد اصطلاح ؛ إذ هذا الظن على
هذا حجة من قبل الشارع وعلم في نظره كالظن الخاص ، غاية الأمر أن الكاشف
عن الحجج في الظن الخاص هو آية النبأ مثلاً ، وفي الظن المطلق - على
الكشف - هو العقل .

ومما ذكرنا ظهر أن بطلان الاحتياط لا بد أن يكون من هذه الجهة - أي :

لزوم الجزم بالنية - لا من جهة لزوم العسر المنخل بالنظام ؛ إذ مقتضاه ليس إلا بطلان الاحتياط الكلي ، أما الاحتياط في بعض الشبهات بمقدار لا يستلزم العسر المنخل بالنظام فلا ، ومع عدم ثبوت بطلان الاحتياط في جميع الموارد وكلياً لا تنتج مقدمات دليل الانسداد الكشف ، وتفصيل الكلام في محله .

وعلى تقدير الحكومة - بأن كانت إحدى مقدماته هو عدم وجوب الاحتياط لا بطلانه بتقريب أن العقل بعد عدم وجوب الاحتياط في جميع الشبهات من جهة لزوم العسر ، وثبوت التكاليف الواقعية غير المعلومة لنا يُضيق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال ، ويحكم بوجوب الاحتياط بمقدار لا يستلزم العسر ، وهو الاحتياط في المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات ، فالظن واجب الاتباع من باب وجوب الاحتياط فيه خاصة ، وليس فيه كاشفية عن الواقع لا بحكم الشرع ولا بحكم العقل ، فالتعبير عنه بالحجة مسامحة واضحة - فلا محالة يكون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال الظني بحكم العقل ، فللمكلف اختيار أي منهما شاء .

وظهر مما ذكرنا أن تعجب الشيخ ^(١) رحمته - من ذهاب المحقق القمي إلى كون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال الظني مع أنه قائل بحجته من باب الانسداد ^(٢) - في غير محله ؛ لأنه قائل بالكشف ^(٣) ، فالأمر كما أفاده - رحمته - بناء على اعتبار الجزم في النية ، الذي هو مبني الكشف .

هذا كله في العبادات النفسية، وبها يظهر الحال في الجهة الثانية ، وهي العبادات الضمنية التي تحتاج إلى التكرار ، فلا نعيده .

(١) فرائد الأصول : ١٥ .

(٢) قوانين الأصول ١ : ٤٣٩ وما بعدها و ٤٥١ - ٤٥٢ .

(٣) قوانين الأصول ١ : ٤٥١ - ٤٥٢ .

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الاحتياط جائز وحسن في التوصلات والتعدييات مطلقاً، سواء كان مستلزماً للتكرار أو لا، وسواء كان في العبادات المستقلة أو غيرها، وأنه في عرض الامتثال التفصيلي العلمي فضلاً عن الظني بالظن الخاص أو الانسدادي على تقدير الكشف أو الحكومة.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالقطع بمقدار يناسب المقام. وبعد ذلك يقع الكلام في أصل المقصد، وهو بيان الأمارات الظنية.

وينبغي التنبيه على أمور^(١):

الأول: أنه لا ريب في أن الظن ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمه الذاتية، ولا يكون فيه اقتضاء الحجية أيضاً لا في مرحلة ثبوت التكليف به ولا في مرحلة سقوطه به، بل ثبوتها له لا بد له من جعل شرعي بأن يعطي الشارع له صفة الحجية، ولا يمكن ثبوت الحجية له - بعد ما لم يكن بحسب ذاته علة ولا مقتضياً لها - بطرؤ الحالات وثبوت مقدمات بحيث تكون موجبة لاقتضائه الحجية ذاتاً، كما يظهر من صاحب الكفاية^(٢)؛ ضرورة أن الذاتي غير قابل للانفكاك وغير قابل للتغيير بطرؤ الحالات.

ويظهر من بعض المحققين - كما في الكفاية، ولعله الشيخ محمد تقي^(٣) صاحب الحاشية - الاقتضاء في مرحلة السقوط.

وقال في الكفاية: لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. ثم بعد ذلك أمر بالتأمل^(٣).

ولعل وجهه: أن ما يستظهر من كلامه أن الاكتفاء بالظن في مقام الامتثال

(١) يأتي الأمر الثالث في ص ١١٧ عند قوله: وبعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشك في الحجية.

(٢ و ٣) كفاية الأصول: ٣١٧.

من جهة الانسداد على تقدير الحكومة لا من جهة اقتضائه ذلك ذاتاً ، كما بينا ، مع أن المستند لو كان عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ، لوجب الحكم بسقوط التكليف بالعمل بالمحتمل أيضاً ، مضافاً إلى أن الضرر في المقام ضرر أخروي ، ولا خلاف في وجوب دفعه ، بل العقل يحكم بوجوب دفعه ولو كان موهوماً ، وإنما الخلاف في الضرر الدنيوي .

الثاني : في بيان إمكان التعبد بالظن . والمراد بالإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي لا الذاتي ، بمعنى أن التعبد بالظن هل يلزم من وقوعه محال حتى يمتنع وقوعه ، أو لا يلزم حتى يمكن وقوعه ؟ لا بمعنى أنه مستحيل ذاتاً كاجتماع النقيضين ، ولا الإمكان الاحتمالي ، كالإمكان في كلام الشيخ الرئيس «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان»^(١) بداهة أن الاحتمال من الأمور الوجدانية ومن مدركات العقل إما موجود أو معدوم ، ولا يعقل التعبد به .

وهل الأصل الأولي عند الشك في إمكان وقوع شيء أو استحالته وعدم قيام الدليل على أحدهما هو الإمكان أو الامتناع ؟

ذهب الشيخ - رحمته - إلى الأول بدعوى بناء العقلاء على ذلك^(٢) . وأورد عليه صاحب الكفاية أولاً : بأنه لم يثبت من العقلاء بناء على ذلك .

وثانياً : على تقدير ثبوته لا يحصل منه إلا الظن ، والكلام في اعتباره .
وثالثاً : على تقدير اعتباره لا فائدة في إثبات مجرد الإمكان ، ولا يترتب

(١) الإشارات والتنبيهات ٣ : ٤١٨ النمط العاشر .

(٢) فرائد الأصول : ٢٤ .

عليه أثر عملي ما لم يثبت وقوعه^(١).

واعترض عليه شيخنا الأستاذ أيضاً : بأن المراد من الإمكان هو الإمكان في عالم التشريع ، وبناء العقلاء على تقدير ثبوته مختص بالشك في الإمكان التكويني لا التشريعي^(٢).

والظاهر أن الحق مع الشيخ رحمته ، ولا يرد عليه شيء .

أما ما أورده شيخنا الأستاذ من أن الإمكان والامتناع في المقام تشريعيان لا تكوينيان ، فلا نعقل له معنى صحيحاً ؛ ضرورة أن الشيء إما ممكن الوقوع في الخارج أو ممتنع الوقوع ، وأي ربط للتشريع في كون التعبد بالظن مما يلزم من وقوعه محذور عقلي حتى يمتنع أو لا يلزم حتى يكون ممكناً؟ نعم ، قد يكون التشريع معروضاً للإمكان أو الاستحالة ، فيقال : إنه ممكن أو مستحيل .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته : فهو تام لو كان مراد الشيخ - رحمته - من بناء العقلاء على الإمكان وترتيب آثار الإمكان على المحتمل استحالته هو أنه لمجرد احتمال الإمكان بلا ورود دليل ظاهر فيه . لكنه من المظنون أن مراده - رحمته - ثبوت بناء العقلاء فيما ورد دليل ظاهر في وقوعه لا مطلقاً ، ولا ريب أنه كذلك ، وأنهم يبنون على الإمكان ، ويترتبون عليه آثاره ما لم يدل دليل قطعي على الاستحالة ، فإذا دلت آية النبأ - مثلاً - على وجوب العمل بالظن الحاصل من خبر العادل والتعبد به ، فمجرد احتمال استحالة هذا التعبد لا يوجب رفع اليد عن هذا الظاهر بحكم العقل وبناء العقلاء .

مثلاً : لو قال المولى : « أكرم العلماء » الشامل بعمومه للفساق من العلماء أيضاً ، فلو احتملنا استحالة التكليف بإكرام الفساق من جهة عدم وجود ملاك

(١) كفاية الأصول : ٣١٧ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٦٢ .

في إمكان التعبد بالظن ٩٧

الوجوب في إكرامهم ، ليس لنا الاقتصار بإكرام العدو منهم فقط بمجرد هذا الاحتمال ، ولا عذر لنا في ترك ذلك ، وللمولى أن يعاقبنا عليه بحكم العقل والعقلاء .

وبالجملة ، الأصل الأولي بمقتضى بناء العقلاء - فيما ورد دليل ظاهر في وقوع شيء - هو الحكم بالإمكان ما لم يكن دليل خارجي قطعي على خلاف الظاهر ، كما أفاده الشيخ رحمته ، فإذا أبطلنا دليل القائل بالاستحالة ، نحكم بالإمكان ، ولا نحتاج إلى إقامة البرهان عليه .

وما استدّل به ابن قبة على الاستحالة يرجع حاصله - بعدما أوضحه المتأخرون - إلى أمرين :

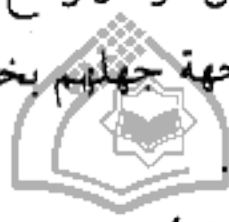
أحدهما : لزوم المحذور في ناحية الخطاب ، وهو اجتماع المثليين في صورة موافقة الحكم الواقعي مع مؤدى الأمانة ، واجتماع الضدين في صورة المخالفة وعدم الإصابة بأن كان أحدهما الوجوب والآخر حكماً آخر من الأحكام .

وثانيهما : لزوم المحذور في ناحية الملاك ، وهو تحليل الحرام بأن يرخص الشارع في فعل ما يكون فيه مفسدة ملزمة أو ترك ما فيه مصلحة إلزامية ، فإنه إلقاء في المفسدة وتفويت للمصلحة ، وكلاهما قبيح على الحكيم ، وتحريم الحلال بأن يحرم فعل ما لا مصلحة ولا مفسدة فيه ، أو تركه إذا كان في الواقع مباحاً وقامت الأمانة على وجوبه أو حرمة .

أما الجواب عن المحذور الثاني - وهو المحذور الملاكي - فهو أنه له طرفان : أحدهما : ما كان مؤدى الأمانة هو الوجوب أو الحرمة مع كونه في الواقع جائزاً . وثانيهما : ما إذا كان للفعل مفسدة ملزمة أو مصلحة ملزمة وقامت الأمانة على جوازه .

أما الطرف الأول : فليس فيه كثير إشكال ؛ ضرورة أن تعميم الحكم للموارد المشتبهة - التي لا يمكن للمكلف تشخيصها حفظاً للمصالح الواقعية - لا مانع منه ؛ فإن المصلحة النوعية والحكمة الإلهية تقتضيان إيجاب المباح أو تحريم المشتبه بين الواجبات أو المحرمات لأجل الوصول إلى تلك المصالح الواقعية وعدم الوقوع في تلك المفاصد الواقعية .

وهذا في العرف : كما إذا علم شخص بأن أحداً يريد قتله ويعلم أن عبيده لا يعرفونه ، فمقتضى الحكمة أن يأمر عبيده بأن لا يدخلون عليه أحداً من الناس حفظاً لنفسه . وفي الشرع : كما في وجوب العدة لعدم اختلاط الأنساب ، فإن الشارع أوجب العدة على كل امرأة ولو مع العلم بعدم الاختلاط ؛ لئلا يقع المكلفون في الاشتباه من جهة جهلهم بخصوصيات الموارد ، ويفوت هذا الغرض المهم ولو في مورد .



وأما الطرف الآخر فإما أن يفرض في حال انسداد باب العلم في جميع الأحكام أو معظمها ، فليس التعبد بالأمانة إيقاعاً في المفسدة أو تفويتاً للمصلحة ، بل المكلف من جهة جهله بالواقع وعدم تمكنه من العلم به يقع في المفسدة ويفوت منه المصلحة على كل حال تعبد الشارع بالأمانة أو لا ، فإذا رأى الشارع أن العمل بالأمانة موجب لإدراك المصالح الواقعية أزيد من العمل بغيرها ، فلا مانع من التعبد بها .

نعم ، لو كان الفعل في الواقع واجباً وقامت الأمانة على حرمة أو كان حراماً وقامت الأمانة على وجوبه ، فالتعبد بالأمانة موجب للإيقاع في المفسدة وتفويت المصلحة لكنه لا مانع منه إذا كان العمل بالأمانة سبباً للوصول إلى أغراض المولى أكثر من العمل بغيرها ، ولا ريب في حسن تفويت مصلحة أو مصلحتين أو الوقوع في مفسدة أو مفسدتين لأجل إدراك المصالح الكثيرة وعدم

الوقوع في المفاسد الكثيرة.

أو يفرض في حال انفتاح باب العلم ، بمعنى التمكّن من الوصول إلى الواقعيّات على ما هي عليها ، فإن علم الشارع بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات وإن كان متمكناً منه لكنّه لا يصل خارجاً من جهة تحصيله القطع من أسباب غير مصادفة للواقع غالباً ، وعلم أنّ العمل بالأمانة أغلب مصادفةً للواقع من العمل بالقطع الحاصل لهم من تلك الأسباب ، فليس في التعبد بالأمانة إلقاء في المفسدة أو تفويت للمصلحة إلا بمقدار لا يعتنى به في جنب الغرض المهمّ المترتب عليه من إدراك كثير من المصالح الواقعيّة ، فلا قبح فيه أصلاً.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ - رحمته - من أنّ هذا الفرض ، أي : فرض العلم بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات فرض انسداد باب العلم ^(١) ؛ لما عرفت من أنّ انسداد باب العلم بمعنى امتناع الوصول وعدم التمكّن منه ، وفرض الانفتاح فرض التمكّن من الوصول ولو لم يتحقّق الوصول خارجاً. وإن كان المكلف يصل إلى الواقعيّات على ما هي عليها بدون التعبد بالأمانة ، فلا مورد لهذه الشبهة أيضاً بناء على القول بأنّ حجّة الأمارات غير العلميّة من باب السببيّة والموضوعيّة لا الطريقيّة المحضّة ، ونعني بالسببيّة سببيّة الأمانة لحدوث المصلحة ، وهي تصوّر على أقسام ثلاثة :

الأوّل : ما التزم به الأشعري ، وهو : أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في متعلّقها موجبة للحكم الواقعي ، بمعنى أنّ الحكم الواقعي تابع لقيام الأمانة عند الجاهل ، ولا حكم واقعي له سوى ما أدّى إليه الأمانة ، وهذا مثل وجوب إطاعة الوالدين ، التابع حدوثاً لأمرهما ، واستحباب إجابة استدعاء

المؤمن ، التابع لاستدعائه .

والسبب بهذا المعنى وإن كانت تدفع إشكال ابن قبة من أصله ، وذا القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وليس وراء المصلحة أو المفسدة - التي حدثت بقيام الأمانة - مصلحة أو مفسدة حتى يستلزم أمر الشارع باتباع الأمانة إيقاع المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة العائدة إليه إلا أنه باطل قطعاً ومستلزم للبدور ؛ فإن الواقع لو كان خالياً عن كل حكم فالأمانة تحكي عن أي شيء وتخبر بماذا؟ مضافاً إلى تحقق الإجماع ووجود الأخبار المتواترة - كما في كلام الشيخ ^(١) - على أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل حدوثاً وبقاءً .

الثاني : أن تكون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل لكنه بقيام الأمانة يزول الحكم الواقعي بقاءً وتحديث المصلحة في مؤدى الأمانة .
وهذا القسم أيضاً يدفع إشكال ابن قبة ؛ إذ بعد قيام الأمانة ليس في البين إلا مصلحة المؤدى ، والواقع خالي عن المصلحة ، فلا يلزم تفويت مصلحة الواقع بالتعبّد بالأمانة إلا أنه أيضاً - كسابقه - باطل وإن كان معقولاً ممكناً ؛ لانعقاد الإجماع على أن الأمانة لا تغير الواقع ، وأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل حدوثاً وبقاءً .

الثالث : ما اختاره بعض العدلية من أن قيام الأمانة سبب لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحة والمفسدة وهكذا المؤدى ، فالمصلحة في تطبيق العمل على طبق المؤدى ، وهذه المصلحة السلوكية تختلف قلّة وكثرة باختلاف مقدار السلوك وزمانه طولاً وقصراً ، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة وعمل المكلف على

في إمكان التعبد بالظن ١٠١

طبقها ، ففي جميع الأوقات - التي لو سُئِلَ عن وجه الاكتفاء بصلاة الجمعة ،
أجاب بأنني استندت إلى الأمانة التي أمرني الشارع باتّباعها - يتدارك ما فات عنه
من المصلحة ، فإن كان استناده في وقت الفضيلة فقط وبعد خروجه تبين
وجوب صلاة الظهر وأن الأمانة لم تصادف الواقع ، فيجب عليه صلاة الظهر في
الوقت ، ويتدارك ما فات عنه من مصلحة إدراك وقت الفضيلة ، وإن كان استناده
إلى أن خرج الوقت وبعد ذلك تبين مخالفة الأمانة للواقع ، فيجب عليه قضاء
صلاة الظهر ، فإن المتدارك حينئذٍ هو مصلحة الوقت فقط لا مصلحة أصل
الصلاة ، وإن استند إليها إلى أن مات ، فالمتدارك مصلحة أصل الصلاة .

والحاصل : أن التدارك إنما يكون بمقدار فات عنه مصلحة الواقع من
ناحية الأمانة ووقع في خلاف الواقع بسبب العمل بها بمقتضى أمر الشارع
باتّباعها ما دام المكلف باقياً على صفة الجهل ولم ينكشف له الخلاف ، فعلى
هذا ما يفوت عن المكلف بواسطة التعبد بالأمانة يتدارك ، والباقي لا بد
للمكلف من إدراكه ، ولو فات فليس إلا بتفويت نفس المكلف لا من ناحية
التعبد بالأمانة ، فأين هناك ^(١) تفويت مصلحة أو الإلقاء في مفسدة ؟

هذا كله بناءً على السببية ، أما بناءً على الطريقتي المحضة وأن قيام الأمانة

(١) أقول : نعم ، إن كان القول بالمصلحة السلوكية صحيحاً ، فالإشكال مندفع ، لكن الحق
أن المصلحة السلوكية ترجع إلى التصويب المعتزلي ، وحيث إنه باطل ، فلا يدفع
الإشكال بها أيضاً ، وذلك أن الواجب إذا كان هو الظهر في الواقع وقامت الأمانة على
الجمعة ، فإن كان في السلوك على طبق الأمانة - وهو ليس إلا إتيان الجمعة - مصلحة
ملزمة بحيث تتدارك الفائدة الموجودة في الظهر ، فجعل الوجوب التعييني للظهر ،
المشترك بين العالم والجاهل جزاف وترجيح بلا مرجح ، فإن اللازم هو جعل الوجوب
التعييني للعالم بالظهر والتخييري لمن قامت عنده الأمانة ، وهذا هو التصويب المعتزلي ،
فإن التعيين تغير بقاءً إلى التخيير ، فالتصويب منحصر في الاثنين لا ثالث لهما . (م) .

لا يوجب حدوث مصلحة أصلاً لا في المؤدى ولا في السلوك : فالتعبّد بالأمانة - مع تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقعيّات على ما هي عليها وعلم الشارع بأنّه يصل إليها خارجاً لو لم يتعبّده بالأمانة غير العلميّة - وإن كان موجباً لتفويت المصالح الواقعيّة والإلقاء في المفساد الواقعيّة أحياناً ، ويكون لهذا الإشكال وجه بحسب الظاهر ، إلا أنّ التحقيق أنّه مندفع على هذا المبنى أيضاً ؛ فإنّ تحصيل العلم بالواقعيّات ، فيه عسر نوعي ينافي غرض التسهيل على المكلفين ، وكون الشريعة شريعة سهلة سمحاء ، ففوات المصلحة والوقوع في المفسدة بواسطة التعبّد بالأمانة لا يزاحم المصلحة النوعيّة التي هي عدم التشديد على المكلفين ، والتسهيل عليهم ، فللشارع التعبّد بالأمانة لمكان العسر في تحصيل العلم على نوع الناس ، أي العسر الذي لا يريد الشارع إيقاع المكلفين فيه ؛ مراعاةً لهذه المصلحة النوعيّة ، ونظيره كثير في أحكام الشريعة .
منها : مسألة نجاسة الحديد ، التي رُفِعت - بمقتضى بعض الأخبار^(١) -

عن الأمة ؛ لمكان العسر الشديد في الاجتناب عنه ؛ فإنّه محتاج إليه غالباً .

ومنها : مسألة السواك ، فإنّه روي عن النبي ﷺ أنّه قال : «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^(٢) وغير ذلك من الموارد التي رفع التكليف - الذي فيه عسر لنوع الناس - فيها ولو كان موجباً لتفويت المصلحة أو الإيقاع في المفسدة ؛ لمعارضتها لما هو أقوى منها ، وهي مصلحة التسهيل ، ومن الضروري أنّه لا قبح في مثله أصلاً ، فليكن التعبّد بالأمانة حال انفتاح باب العلم - مع علم الشارع بأنّ المكلف يصل إلى الواقع لولاه - من هذا القبيل . هذا مضافاً

(١) أنظر الفقيه ١ : ٣٨ / ١٤٠ ، والتهديب ١ : ٣٤٦ / ١٠١٢ و ١٠١٣ ، والاستبصار ١ :

٣٠٨ / ٩٥ و ٣٠٩ ، والوسائل ٣ : ٢٨٥ ، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ و ٢ .

(٢) الفقيه ١ : ٣٤ / ١٢٣ ، الوسائل ٢ : ١٧ ، الباب ٣ من أبواب السواك ، الحديث ٤ .

في إمكان التعبد بالظن ١٠٣

إلى أن ما بأيدينا من الأمارات غير العلمية كلها طرق عقلانية زاد فيها أو نقص عنها الشارع شيئاً ، وليست مما اخترعها الشارع من عند نفسه .

هذا كله في المحذور الملاكي . أمّا المحذور الخطابي - الذي هو اجتماع المثلين في صورة المصادفة ، والضدين في صورة المخالفة - فالجواب عنه - فيما إذا أصابت الأمانة الواقع بأن كان الواقع واجباً مثلاً وقامت الأمانة على وجوبه أيضاً - واضح ؛ إذ تارة ليس في البين إلا مصلحة واحدة ، وهي مصلحة الواقع ، وحينئذ تكون الأمانة كاشفة عن الواقع ومظهرة له ، وليس مؤداها إلا نفس الحكم الواقعي ، غاية الأمر أنه لم يصل إلى المكلف بنفس خطاب المولى ، ووصل إليه بالأمانة ، فالتعدد في الإنشاء وفي الموصل لا في نفس الحكم ، وهذا كما إذا قال المولى : «أكرم زيداً» ولم يعرف العبد أنه من هو؟ فقال : «أكرم أبا عمرو» فلم يعرفه أيضاً ، فقال : «أكرم أخا خالد» فقد جعل المولى وجوب الإكرام على ذمة عبده لكنه حيث لم يصل إليه بالخطاب الأول أراد إيصاله بخطاب آخر وهكذا ، فليس في هذا الفرض إلا حكم واحد ، وهو الحكم الواقعي ، فأين اجتماع المثلين ؟

وأخرى تكون المصلحة متعددة ، وحينئذ وإن كان الحكم أيضاً متعدداً بحسب الظاهر ؛ فإن المصلحة الملزمة التي تكون في الواقع دعت المولى إلى جعل الوجوب له ، وهكذا المصلحة الملزمة التي تكون في العمل بالأمانة أيضاً دعت المولى إلى إيجابه ، إلا أنه لا مناص من الالتزام بتأكد الحكم ، وهذا كما في العامين من وجه أو العام والخاص المطلقين ، المحكومين بحكم واحد ؛ فإن مورد الاجتماع أو الخاص يتأكد الحكم فيه ، ومثلنا له سابقاً بما إذا قال : «أكرم العلماء» ثم قال : «أكرم العدول» فإن العالم العادل يتأكد وجوب إكرامه ، و«أكرم العالم بالعلوم الشرعية» و«أكرم الفقيه» فإن الفقيه حيث إنه ينطبق عليه كلا

العنوانين يتأكد وجوب إكراهه .

فاتضح أن صورة إصابة الأمانة للواقع ليس فيها كثير إشكال ، وإنما الإشكال في صورة المخالفة بأن كان حكم صلاة الظهر مثلاً في الواقع هو الوجوب وقامت الأمانة على حرمتها ووجوب صلاة الجمعة ؛ فإن أمر الشارع باتباع الأمانة حيثئذ جعل للحكم المضاد للواقع ، ولا ريب في استحالة اجتماع الضدين .

وقد ذكر لدفع هذه الشبهة وجوه :

منها : ما أفاده الشيخ - رحمته - في أول بحث البراءة من أن اجتماع الضدين يعتبر فيه ما يعتبر في اجتماع المتناقضين من الوحدات الثمانية أو التسعة ، فإن الضدين بما هما ضدان لا استحالة فيهما ، بل استحالتهما من حيث إنهما يرجعان إلى اجتماع المتناقضين ؛ إذ وجود أحد الضدين مستلزم لعدم الآخر ، ففرض وجود السواد مع وجود البياض مستلزم لفرض وجود البياض مع عدمه ، وهو من اجتماع المتناقضين ، فإذا كان كذلك ، فكما أن وحدة الموضوع ، التي هي شرط في تحقق اجتماع المتناقضين وبدونها لا تناقض في البين كذلك في اجتماع الضدين ، فوجود السواد في موضوع مضاد لوجود البياض في ذلك الموضوع لا في غيره .

وعلى هذا لو كان موضوع الحكم الواقعي والظاهري واحداً ، فالأمر كما ذكر ، ولكنه ليس كذلك ؛ فإن الموضوع في الحكم الواقعي هو ذات المكلف به والفعل ، وفي الحكم الظاهري هو عنوان المشكوك وما لا يعلم حكمه الواقعي ، فاجتماعهما ليس من اجتماع الضدين في شيء ^(١) .

وقد أورد عليه أولاً: بأنه على تقدير تماميته مختص بالأصول العملية، التي أخذ في موضوعها الشك، لا الأمارات التي حاكية عن حكم نفس الواقع، ومؤداها هو الحكم الثابت لذات الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوان أنه مشكوك الحكم، كما هو ظاهر.

وثانياً: بأنه لا يتم في الأصول أيضاً؛ إذ لازمه التصويب، وأن الواقع في ظرف الشك خالٍ عن الحكم الواقعي، وهو باطل جزماً، بل الخطابات عامة وشاملة للعالمين بها والجاهلين إماماً بالإجماع والضرورة، كما هو الذي اختاره قوله، أو بتتبع الإطلاق، كما هو مسلك شيخنا^(١)، أو بالإطلاق اللحاظي، كما اخترناه سابقاً، وبعدهما كان الحكم الواقعي مطلقاً غير مقيد بالعلم والجهل، وشاملاً للمشكوك أيضاً، فهو محكوم بحكمين متضادين: الواقعي، والظاهري لا محالة، فلا تندفع الشبهة بهذا الجواب أصلاً لا في الأصول ولا في غيرها من الأمارات.

ومنها: ما أفاده صاحب الكفاية - قوله - فيها وفي حاشيته على الرسائل، وهو: أن الأحكام الواقعية أحكام شائبة - وفي بعض تعبيراته أحكام إنشائية - وربما يعبر عنها بأحكام فعلية من بعض الجهات، بمعنى أنها لو علم بها لتنجزت، بخلاف الأحكام الظاهرية؛ فإنها أحكام بعثية أو زجرية، ومن المعلوم أنه لا مصادمة بين الحكم الفعلي البعثي و[الإنشائي] الزجري، وإنما المصادمة تكون بين الحكمين الفعليين^(٢).

وهذا الجواب مما لا يفيد شيئاً؛ فإن المراد من الحكم الشائي إن كان الحكم الاقتضائي، بمعنى أن شرب التتن - مثلاً - فيه ملاك الحرمة ومقتضيها

(١) أجود التقريرات ٢: ٧٢.

(٢) كفاية الأصول: ٣١٩ - ٣٢٠، حاشية فرائد الأصول: ٣٦.

١٠٦..... الهداية في الاصول/ج ٢

ولكنه لا يكون حراماً واقعاً؛ لقيام الأمانة على الخلاف بل يكون فيه شائبة الحرمة واقتضاؤها. فلازمه التصويب برأي الأشعري، المستحيل وأن الواقع خالٍ عن الحكم.

وإن كان المراد منه أن الواقع محكوم بالحرمة طبعاً، وبقيام الأمانة على الخلاف يزول ذلك الحكم الثابت له في طبعه ويصير مباحاً فعلياً - نظير جواز الصلاة في أجزاء ما يؤكل لحمه، وعدم جوازها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإن ما يحل أكله في طبعه تجوز الصلاة في أجزائه وإن كان حراماً له لعارض، مثل كونه في نهار رمضان، أو إن نذر أن لا يأكل أو غير ذلك، وهكذا ما لا يحل أكله في طبعه لا تجوز الصلاة في أجزائه وإن كان حلالاً أكله لعارض من ضرورة أو مرض - فلازمه التصويب برأي المنتزلي، المجمع على بطلانه، وأن الواقع خالٍ عن الحكم بقاءً.

وإن كان المراد منه أن الواقع محكوم بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن الخصوصيات وصرف الملاحظة عن قيام الأمانة على الخلاف وعدمه: فحينئذ تارة يراد به تعلق الحكم الواقعي بالفعل غير مقيد بعدم قيام الأمانة على الخلاف ورفض القيود والغائها في مقام الثبوت، فإن كان هو المراد، فهو عين الإطلاق، ولازمه ثبوت الحكم الواقعي لمن قام عنده الأمانة على الخلاف أيضاً، فالفعل حرام واقعاً وجائز ومباح بمقتضى دليل الأمانة فعاد الإشكال.

وأخرى يراد به عدم كون الحكم الواقعي مطلقاً من حيث قيام الأمانة على الخلاف ولا مقيداً، أو أنه مهمل بالقياس إليه لا مطلق ولا مقيد، وحينئذ يرد عليه ما ذكرنا في الواجب المشروط من أن الإهمال في الواقعيات غير معقول بالنسبة إلى الأمر الملتفت إلى الانقسامات اللاحقة إلى متعلق أمره، ولا معنى لجعل الحكم على موضوع مهمل من حيث الإطلاق والتقييد.

وأما تعبيره عن الأحكام الواقعية بالأحكام الإنشائية : فإن كان المراد من الحكم الإنشائي أنه ما ليس بداعي البعث أو الزجر ، بل كان بداعٍ آخر من الدواعي من الامتحان أو الإرشاد أو غير ذلك ، فالقول به مساوق لإنكار الحكم الواقعي من رأس ، فإن الإنشاء لو لم يكن بداعي البعث لم يكن طلباً في الواقع ؛ إذ الإنشاء بأيِّ داعٍ تحقق يكون مصداقاً لذلك الداعي ، فالإنشاء بداعي الامتحان مصداق للامتحان ، وبداعي الإرشاد مصداق للإرشاد ، وبداعي الاستهزاء مصداق للاستهزاء ، وهكذا .

وإن كان المراد منه ما يكون بداعي البعث أو الزجر ولكن لم يصل إلى المرتبة الفعلية - كما هو الظاهر من تعبيره الثالث بأنها أحكام فعلية من بعض الجهات بمعنى أنه لو علم بها لتنجزت - فقد مرَّ في بعض المباحث السابقة أنَّ فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وجوداً وهدماً ، وأنَّ عدم فعلية وجوب الحجِّ بعد تحقق موضوعه وفعليته - وهو المستطیع - خلف ومناقضة ، كما أنَّ فعلية وجوب الحجِّ بالنسبة إلى فاقد الاستطاعة ومنَّ لم يتحقق له زاد وراحلة خلف ومناقضة ، وقلنا : إنَّ الحكم وموضوعه أشبه شيء بالمعلول وعلته في عدم انفكاك أحدهما عن الآخر .

وعلى هذا فبعد ما جعل الشارع الحكم الواقعي على الموضوع المقدر وجوده ، فإن كان عدم فعلية هذا المجمعول من جهة عدم وجود موضوعه بماله من الأجزاء والقيود التي من جملتها عدم قيام الأمانة على الخلاف ، فمعناه أنَّ الأحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها ، وإن لم يكن ذلك دخيلاً في موضوعه ومع ذلك لم يصر الحكم فعلياً عند قيام الأمانة ، فقد عرفت أنه خلف ومناقضة .

ومنها : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) رحمته . وملخص ما أفاده بحذف زوائده :
 أن الأحكام الظاهرية لا تخلو من أحد أقسام ثلاثة : فإنها إما تستفاد من الأمارات
 التي تكون لها كاشفية عن الواقع ، أو من الأصول التنزيلية المحرزة التي أخذ في
 موضوعها الشك وحكم الشارع بالغاثة ، كما في موارد الاستصحاب وقاعدتي
 الفراغ والتجاوز ، أو من الأصول غير المحرزة التي أخذ في موضوعها الشك
 أيضاً ولم يبلغه الشارع ، بل حكم حكماً على المشكوك وعين وظيفة للشاك في
 ظرف الشك ، كما في موارد أصالة الطهارة والإباحة ، وحينئذ نقول : إن
 المجموع في باب الأمارات ليس إلا الوسطية في الإثبات والطريقة .

بيانه : أن الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية وغيرهما بأنفسها
 مجعولة ، والقول بأنها منتزعة من أحكام تكليفية ، فاسد ، فالملكية مثلاً لها
 مصداقان : مصداق حقيقي ، وهو ما يكون الشيء تحت يد المالك وسلطته
 حقيقة . والآخر : مصداق تشريعي اعتباري باعتبار أو بنائي بيناء العقلاء وأمضاه
 الشارع ، وهو ما يكون تحت يد الغاصب وسلطته ؛ فإن الملكية الحقيقية وإن
 كانت مفقودة ؛ فإن السلطنة الخارجية في الفرض للغاصب لا للمالك إلا أن
 الشارع يراه مالكاً ومسلطاً عليه ، أو العقلاء يعتبرون الملكية له ويرونه واجداً له
 ومسلطاً عليه ، وكما أن الملكية لها مصداقان : حقيقي واعتباري كذلك الكاشفية
 والمحرزية والوسطية في الإثبات والعلم وكل ما يرادف ذلك ، له مصداقان :
 حقيقي ، وهو القطع الوجداني ، واعتباري جعلي ، وهو الأمانة ؛ فإنها وإن
 لم تكن علماً وجدانياً إلا أن الشارع جعل لها الكاشفية ، فكانت علماً في نظر
 الشارع ، وهذا المعنى ممكن ، أي جعل الكاشفية للأمانة واعتبارها لها ، كاعتبار

في إمكان التعمد بالظن ١٠٩

الملكيّة ، ومن الممكن أن يكون المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم والإحراز لا الحكم التكليفي حتى يكون هناك حكمان يكون أحدهما مضاداً للآخر ، فحال الأمانة حال القطع الوجداني في انكشاف الواقع به ليس إلا ، إلا أن القطع طريقيته وكاشفيته ذاتية غير قابلة للجعل ، بخلاف الأمانة ؛ فإن كاشفيته جعلية اعتبارية .

هذا ، مضافاً إلى أنه لا بد من الالتزام بذلك - أي بأن المجعول هو نفس الكاشفية والطريقة في باب الأمارات - لا أنه ممكن فقط وإن كان مجرد الإمكان كافيًا في اندفاع شبهة ابن قبة ؛ إذ مبني إشكاله على ثبوت الحكيم المتضادين : الواقعي والظاهري ، فإذا أنكرنا مجعولية الحكم في باب الأمارات ، تكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع ؛ فإنه ليس حكمان في البين حتى يستلزم اجتماع الضدين .

ووجه لزوم الالتزام بأن المجعول هو نفس العلم والكاشفية في باب الأمارات هو : أن الأمارات كلها طرق عقلائية لم يتصرف فيها الشارع إلا في بعض الموارد وزاد أو نقص عنها شيئاً ، لا أنها مما اخترعها الشارع من عند نفسه ، ومن المعلوم أن هذه الطرق عند العقلاء ليست إلا بحكم العلم ، ويعاملون معها معاملة العلم الوجداني ، وليس عندهم أحكام عند قيام هذه الطرق ، فهي بعينها ممضاة للشارع .

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفاية من أن المجعول في باب الأمارات هو التنجيز والتعذير^(١) ؛ فإنه مع أنه خلاف الواقع كما ذكرنا غير معقول أيضاً ؛ إذ المنجزية عند الإصابة والمعدرية عند المخالفة من الأحكام العقلية

(١) كفاية الأصول : ٣١٩ .

التي موضوعها البيان واللابيان ، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص ، فإذا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فلا يمكن للشارع العقاب مع عدم البيان إلا أن يقلبه بالبيان تعبداً ، أو أخرج المورد عن موضوع حكم العقل ، فجعل المنجزية للأمانة بدون أن يجعلها بياناً وعلماً تعبداً مع عدم البيان وجداناً تخصيصاً للحكم العقلي ، وأن العقاب بلا بيان قبيح في كل مورد إلا عند قيام الأمانة التي لا تكون بياناً لا وجداناً ولا تعبداً على الفرض ، فإنه غير قبيح بحكم الشرع ، وجعله المنجزية لها ، بمعنى صحة احتجاج المولى على العبد وحسن عقابه على مخالفتها ، وهو باطل بالضرورة .

والحاصل : أنه لا مناص عن الالتزام بأن المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم والإحراز والبيان ، وأما المنجزية والمعدرية من الآثار العقلية التي تترتب عليه قهراً ولا تكون قابلة للجعل . هذا في الأمارات .

وهكذا الكلام في الأصول المحرزة ؛ فإنها أيضاً مشتركة مع الأمارات فيما نحن بصدده ، وهو اعتبار الشارع المكلف عالماً بالحكم ، وإلغاء شكه في مواردنا ، والحكم بفرضه عالماً - مع كونه شاكاً - وعمله عمل العالم والمتيقن وإن كان بينهما فرق من جهة أخذ الشك في موضوعها ، ولذا تقدم الأمارات عليها مع أنها أيضاً - كالأمارات - طرق عقلانية أمضاها الشارع وزاد بها أو نقص عنها شيئاً .

فاتضح أن المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة ليس حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي . وهذا كله مما لا إشكال فيه .

وإنما الإشكال في الأصول غير المحرزة ؛ فإنه ربما يتوهم اجتماع الضدين في صورة مخالفة الأصل للواقع ، كما إذا كان الفعل في الواقع محكوماً

بحكم إلزامي ورخص الشارع في فعله أو تركه ، أو كان الواقع حكماً ترخيصياً واقتضى الأصل الاحتياط ، فإن الإلزام المجعول في أصالة الاحتياط يضاد الترخيص الواقعي ، والترخيص المجعول في أصالة البراءة يضاد الإلزام الواقعي .

ولكن التحقيق عدم التضاد. بيانه : أن الأحكام الواقعية في ظرف الجهل بها حيث لا يمكن - لعدم وصولها إلى المكلف - كونها محرّكة له وإن بلغت من الشدة والقوة ما بلغ ، فللشارع في هذه المرتبة - وهي مرتبة التنجز والوصول - أن يوكل المكلف إلى عقله وما يدركه من قبح العقاب بلا بيان ، كما في موارد الشك في التكليف ، فيحكم بجواز الاقتحام ، ووجوب دفع الضرر المحتمل ، كما في موارد الشك في المكلف به ، فيحكم بوجوب الاحتياط بلا لزوم محذور أصلاً ، فإن الشارع عمل بوظيفته وبين الأحكام ، فوظيفة المولوية تمت بجعل الأحكام الواقعية ، وأما الوصول فلا ربط له بمقام الجعل ، بل إنما هو في مرتبة حكم العقل بالمنجزية والمعدرية ، فإذا أحاله الشارع على ما يدركه عقله وحكم العقل بجواز الاقتحام أو وجوب الاحتياط ، يكون [عدم] اجتماع الضدين من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فإنه ليس في البين حكمان مولويان حتى يستلزم اجتماع الضدين ؛ لكون أحدهما مضاداً للآخر ، وله أن يجعل حكماً مخالفاً لما يحكم به العقل ، فيحكم بوجوب الاحتياط في مورد قبح العقاب بلا بيان ويخرجه عن موضوع «لا بيان» كما إذا كانت الملاكات الواقعية في نظره بمكان من الأهمية يوجب إيجاب الاحتياط مراعاة لها ، أو يحكم بجواز الاقتحام في مورد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ويخرجه عن موضوع حكم العقل ، كما إذا لم تكن الملاكات النفس الأمرية بهذه المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع مراعاتها ، وذلك لأن هذه المرتبة - وهي مرتبة

التنجّز - متأخرة عن مرتبة وجود الحكم الواقعي وفي طوله ، وإذا كان كذلك فالترخيص في هذه المرتبة لا يصاد ولا ينافي الإلزام الواقعي المتقدم عليه رتبةً ، وكذا العكس ؛ فإنّ الموضوع فيه هو الجهل بالحكم الواقعي من حيث كونه موجباً لعدم التمكن من الامتثال وعدم كونه منجزاً له ، فقد لوحظ وجود الحكم الواقعي في الترخيص الظاهري ، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون أحدهما مضاداً للآخر حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين ولا بدّ في اجتماع الضدين أن يكون وجود أحدهما رافعاً للآخر لا أن يكون أحدهما مقتضياً لوجود الآخر ، كما هو المفروض في المقام!؟ فترخيص الشارع في هذه المرتبة بمنزلة الترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا بيان ، فكما أنه ليس مضاداً للحكم الواقعي الإلزامي فكذلك ترخيص الشارع ليس مضاداً له .

وكذلك إيجاب الاحتياط لا يكون مضاداً للحكم الواقعي الترخيصي ؛ إذ ملاك ليس إلا مراعاة الملاكات النفسية والمصالح الواقعية ، فيدور مدار الواقع ، والمفروض أنّ الواقع هو الحكم الترخيصي ، وليس فيه مصلحة ملزمة تجب مراعاتها ، وهي التي دعت المولى إلى إيجابه ، فإذا انتفت انتفى الوجوب أيضاً ، وإنّما المكلف يتخيّل وجوبه من جهة جهله بحال المشتبه ، فإذا كان إيجاب الاحتياط دائراً مدار الوجوب الواقعي ، فلا تضاد بين الحكمين ؛ لعدم الحكم الظاهري حقيقةً في هذه الصورة ، أي صورة مخالفته للواقع ، وكون الواقع حكماً ترخيصياً ، بل إنّما هو حكم صوري لا حقيقة له ، ولا كلام لنا في صورة المصادفة ؛ فإنّ وجوب الاحتياط وإن كان حكماً حقيقةً إلا أنّه متحد مع الحكم الواقعي .

والحاصل : أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزة - حيث

إنه أخذ في موضوعه الشك من جهة كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه منجزاً له - لا يضادّ الحكم الواقعي ، بخلاف ما إذا أخذ الشك في موضوعه من جهة كونه صفةً نفسانيةً ، فإنه لانحفاظ الحكم الواقعي عنده لا يرتفع به غائلة التضادّ ، وكما أن للعلم جهتين : إحداهما : جهة كونه صفةً نفسانيةً ، والأخرى : جهة كونه موجباً لرفع التحير كذلك للشك في الحكم الواقعي أيضاً جهتان : جهة كونه صفةً نفسانيةً ، وجهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه واصلاً إليه . وهذا ممّا لا ريب فيه^(١) . هذا خلاصة ما أفاده - **تَبَيُّرٌ** - بحذف زوائده .

وهو في موارد الأمارات والأصول المحرزة تامّ غير قابل للإنكار ، لكنّه في موارد الأصول غير المحرزة - كأصالة الاحتياط والبراءة - لا يمكن المساعدة عليه .

أمّا ما ذكره من كون إيجاب الاحتياط في صورة المخالفة حكماً صورياً لا حقيقة له ، ففيه أولاً : أنه منافٍ لإطلاقات أدلة الاحتياط مثل : ﴿ لا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(٢) « وقف عند الشبهة »^(٣) وغير ذلك ممّا استدلّ به على وجوب الاحتياط .

وثانياً : لازمه أن لا يصير فعلياً أبداً ؛ فإنّ الحكم الصوري الخيالي لا يجب امتثاله ، وما يجب امتثاله - وهو الحقيقي - مشتبه بين الشبهات من حيث الشك في كونه مصادفاً للواقع أم لا ، والشبهة موضوعيّة ، أي مورد اشتباه وجوب الاحتياط بين كونه مصادفاً واجب الامتثال أو مصادف لا يجب امتثاله .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٧٤ - ٧٩ .

(٢) الإسراء : ٣٦ .

(٣) الوسائل ٢٠ : ٢٩٥ ، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ، الحديث ٢ ، وفيها :

« قفوا... » .

وأما ما ذكره من كون الترخيص الظاهري حيث أخذ في موضوعه الشك باعتبار كونه موجبا للحيرة له لا يكون مضادا للحكم الواقعي ، وإنما هو نظير حكم العقل بالترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا بيان ، ففيه : أن العقل في مورد عدم البيان لا يحكم إلا بالمعذرية والمنجزية ، وأن العقاب قبيح مع عدم البيان ، لا أنه يحكم بالترخيص حتى يتوهم التضاد ، بخلاف الشارع ؛ فإنه حكم بالترخيص حقيقة مع أنه في الواقع حرام ، فكيف يجتمعان !؟

وما أفاده من اختلاف الرتبة لا يفيد في رفع غائلة التضاد ؛ إذ لا ريب في أن الحكم الواقعي مطلق بالقياس إلى الشاك إما بالإطلاق اللحاظي ، كما هو المختار ، أو بنتيجة الإطلاق ، كما هو مختاره ^١ ، ولا فرق في ذلك بين أخذ الشك في موضوع الحكم الترخيصي الظاهري من حيث صفتيته ، أو من حيث كونه موجبا للحيرة ، وإذا كان الحكم الإلزامي الواقعي مطلقاً ومحفوظاً في هذه المرتبة أيضاً فكيف يجتمع مع الترخيص الظاهري ؟!

فالتحقيق في الجواب أن يقال : إن الحكم المجعول حقيقته ليست إلا الاعتبار النفساني إما اعتبار اللابدية وجعل الفعل على ذمة العبد وعهده ، كما في الحكم الإيجابي ، أو نقيضه كما في الحكم التحريمي ، أو كون اختيار الفعل والترك بيده ، كما في الحكم الترخيصي ، وهذا المعنى ممكن ومحقق في العرف ، فيعتبر المال على الذمة ، ويجعل الواجب على الذمة بالندر ويقال : «لله عليّ كذا» ففي الحقيقة الواجب دَيْنٌ لله تبارك وتعالى على ذمة العبد ، ولذا أطلق الدَّين على الواجبات في بعض الأخبار ، مثل قوله ^٢ : «دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِأَنْ يَقْضَى» ^(١) على المسموع .

(١) صحيح البخاري ٢ : ١٩٥٣/٢٩٤ ، صحيح مسلم ٢ : ١٥٥/٨٠٤ ، سنن البيهقي ٤ :

وبالجملة ، حقيقة الحكم إنما هي الاعتبار لا غير ، وهو مسبوق بشيئين : الشوق ، والعلم بالصلاح ، وملحوق بشيئين أيضاً : الإظهار الخارجي ، والوصول إلى المكلف ؛ وذلك لأن اعتبار اللابديّة - مثلاً - فعل من أفعال المولى ناشيء عن اشتياقه بما يعتبره على ذمّة العبد ، واشتياقه مسبب عن علمه بوجود المصلحة الملزمة فيه ، ولا بدّ للمولى - بعد علمه بصلاح شيء واشتياقه به السابقين على الاعتبار وبعد الاعتبار - من الإظهار خارجاً بلفظ ، مثل قوله : « افعَل » أو كتابة أو إشارة أو غير ذلك ، وبعد إظهاره يتحقّق الوصول ، فهناك مراتب خمس ، ومن المعلوم أنّ الاعتبارين بما هما اعتباران لا تضادّ بينهما ذاتاً ؛ إذ لا مانع من اعتبار كون الفعل والترك معاً على ذمّة أحد ، ولا استحالة في الاعتبار ذاتاً ، وإنّما التضادّ والاستحالة عرضيّ ناشئ من [التضادّ في] المرتبتين المتقدّمتين أو مرتبة الوصول ؛ إذ لا استحالة في مرتبة الإظهار الخارجي أيضاً في نفسه ؛ ضرورة أنّه لا محذور في قوله : « افعَل » و« لا تفعل » .

ووجه الاستحالة في مرتبة العلم بالصلاح والاشتياق واضح ؛ إذ لا يمكن أن يكون لشيء واحد مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة مثلاً ، ولا يعقل أن يكون الشيء مشتاقاً إليه لأحد ومبغوضاً له أيضاً من جهة واحدة ، فالمولى إمّا أن يشتاق إلى شيء لمصلحة تكون فيه ، راجعة إلى نفسه أو إلى المأمور فيأمر به ، أو لا فلا .

وهكذا في مرتبة الوصول ؛ فإنّ النتيجة المرغوبة من الاعتبارين - وهي الانبعاث والانزجار - لا يمكن حصولها حيث إنّ المكلف لا يقدر على الانبعاث والانزجار عن شيء بعثه المولى إليه وزجره عنه في زمان واحد ، بل الممكن له إمّا الانبعاث أو الانزجار .

وبذلك ظهر أنّ التضادّ العرضيّ ليس إلا بين الحكّمين الواقعيّين

المختلفين أو الحكمين الظاهريين المختلفين ، أمّا الحكمان اللذان أحدهما ظاهري والآخر واقعي فلا تضادّ بينهما أصلاً ؛ لأنّ المفروض أنّ الحكمين بما هما حكمان لا تضادّ بينهما ، بل هو ناشٍ من التضادّ في المرتبتين السابقتين عليهما ، وهو مفقود في المقام ؛ إذ الحكم الظاهري لا يكون تابعاً للملاك الذي في متعلّقه ، بل إنّما هو تابع للملاك الذي يكون في نفس الحكم ، والمولى ربّما يكرهه غاية الكراهة ولا يرضى به أصلاً لكنّه يجعله لمصلحة تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه ، ففي الفعل ليس إلا مصلحة واحدة ملزمة موجبة لإشتياق المولى إليه وجعله على ذمّة عبده في الواقع ، ولا مصلحة في تركه أصلاً ، ولا يرضى بتركه المولى أبداً ولكنّه يرخص في تركه مع ذلك في ظرف جهل المكلف به لمصلحة تكون في نفس ترخيصه لا في المرخص به ، فأين التضادّ؟

أو ناشٍ من التضادّ في مرتبة الوصول اللاحقة لهما ، وهو أيضاً مفقود في المقام ؛ إذ الحكم الظاهري حيث إنّهُ أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي يكون بنحو لا يمكن وصوله مع وصول الحكم الواقعي ؛ إذ في ظرف الجهل بالحكم الواقعي لم يصل إليه إلا حكم واحد ، وهو الحكم الظاهري ، وفي ظرف العلم به لا حكم ظاهري في البين حتى يضادّ مع الحكم الواقعي الواصل إليه ، فالواصل دائماً أحد الحكمين ، فلا يقع المكلف في حيرة في مقام الامثال ، ولا يلزمه الانبعاث والانزجار معاً حتى يحصل التضادّ في هذه المرتبة .

فاتضح أنّ التضادّ الذاتي ليس بين الحكمين بوجه من الوجوه ، والعرضي منه وإن كان قد يتحقّق إلا أنّه في المقام مفقود ، بل المتصوّر في المقام هو التضادّ بين الحكمين الواقعيين أو الظاهريين ، لا فيما كان أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً ؛ لما عرفت أنّه سنخ الحكم الظاهري مغاير للحكم الواقعي ،

ولعل شيخنا الأستاذ - رحمته - أراد هذا المعنى من اختلاف المرتبتين الذي ادعى أنه لرفع التضاد. هذا تمام الكلام في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. وبعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشك في الحجية، والمراد من الأصل أعم من اللفظي والعملي، عقلياً كان أو شرعياً.

فنقول: ذكر الشيخ - رحمته - في المقام أن الأصل حرمة التعبد بما لم يتم على حجته دليل؛ لكونه تشريعاً، ويدل على حرمة قوله تعالى: ﴿ قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾ ^(١) وغير ذلك من الأدلة ^(٢).

وأورد عليه في الكفاية ^(٣) بأن الحجية لا تلازم التشريع شرعاً وعقلاً؛ إذ يمكن أن يكون الشيء حجة ولم يكن إسناد مؤداه إلى الشارع صحيحاً، كالظن الانسدادي على الحكومة؛ فإنه حجة ولكن لا يصح إسناده إلى الشارع، كما لا يمكن أن يكون الأمر بالعكس وإن كان ذلك مجرد فرض لا واقع له، فلا وجه للاستدلال على حرمة التعبد وعدم حجية ما هو مشكوك الحجية: بعدم جواز الإسناد إليه تعالى، وعدم صحة الالتزام به.

والحاصل: أنه لا وجه لاستدلال الشيخ رحمته؛ لعدم الملازمة بين الأمرين. ولكن التحقيق عدم ورود الإشكال؛ إذ إطلاق الحجية على الظن الانسدادي على الحكومة مسامحة ^(٤)؛ لأن المراد من الحجية ما يقع وسطاً لإثبات أحكام متعلقه، وليس الظن الانسدادي على الحكومة هكذا، بل المراد من

(١) يونس: ٥٩.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠ وما بعدها.

(٣) كفاية الأصول: ٣٢٣.

(٤) أقول: هذا صحيح ولكنه لا يوجب عدم صحة الاستناد إليه، بل كما يصح الاستناد والإسناد في مورد القطع كذلك يصح الاستناد - دون الإسناد - في مقام العمل إلى الظن الانسدادي على الحكومة. نعم، إسناد المظنون إلى الشارع غير صحيح. (م).

حجّيته ليس إلا حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ ، والأخذ بالمظنونات فقط دون الموهومات والمشكوكات ، ولذا لو لم يتمكن المكلف من الأخذ بالمظنونات في الفرض المذكور ، يحكم العقل بالامثال الشكّي والاحتمالي مع أنّه من الضروري أنّ الشكّ والاحتمال لا يكونان قابلين للحجّية ، فليس هذا إلا من باب حكمه بالتبعيض في الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ .

ونظير ذلك في الشبهات الموضوعيّة ما لو تردّد القبلة بين أطراف لا يتمكن المكلف من الاحتياط في جميعها ؛ فإنّه لا بدّ من الأخذ بالطرف الذي يظنّ أنّه القبلة ولكن ليس ذلك من باب حجّية الظنّ بمعنى كونه وسطاً في مقام الإثبات ، بل يكون من باب التبعيض في الاحتياط .

وبالجملة ، الحجّة الحقيقيّة - أي الوسط في الإثبات - ملازمة لصحة الاستناد في مقام العمل وصحة إسناد مؤداهما إلى الشارع ، أي التعبد بمقتضاه ، والأمانة بعد جعل الحجّية لها تكون من أفراد العلم تعبداً ، وكما يترتب على الحجّة الوجدانيّة صحة الاستناد في مقام العمل وصحة إسناد المعلوم إلى الشارع كذلك يترتب على الحجّة التعبديّة ذلك .

وبالجملة ، الشكّ في حجّية أمانة ملازم للقطع بعدم حجّيتها ، كما هو المشهور ، لا بمعنى أنّ الشكّ في جعل الحجّية وإنشائها لها ملازم للقطع بعدم جعلها وإنشائها ؛ فإنّ فساد ذلك واضح ؛ لأنّ الشيء لا ينقلب إلى ضده أو نقيضه ، بل بمعنى أنّ الشكّ في جعل الحجّية وإنشائها لشيء - كالشكّ في كونه حجّة واقعاً - مساوق للقطع بعدم حجّيته فعلاً ، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه ؛ إذ الحجّية ، لها فائدتان وأثران :

أحدهما : صحة الاستناد إليها في مقام العمل ، بمعنى جواز الاكتفاء

بمؤدّاهها وكونها مؤمّناً. مثلاً: قيام خبر العدل على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - يكون مؤمّناً للمكلّف عن العقاب المترتب على ترك الظهر لو كان هو الواجب في الواقع ، ويصحّ استناد المكلّف إليه في مقام العمل .

ثانيهما : صحّة إسناد مؤدّاهها إلى الشارع ، فلا مانع للمكلّف أن يلتزم

بوجوب الجمعة في الفرض المذكور ويُسند وجوبها إلى الشارع .

وهذان الأثران إنّما يترتبان على الحجّة الواصلة لا على مجرد جعل الحجّة واقعاً ، فوجودها الواقعي وإنشاؤها لا يترتب عليه أثر ، بل الأثران المذكوران مترتبان عند إحرازها صغرى وكبرى ، وما لم يعلم بها كذلك لا يترتب عليها أثر ، وليس ذلك من جهة أخذ العلم في موضوعها حتى يقال بعدم اختصاصها - كسائر الأحكام - بالعالمين ؛ للزوم الدور ، أو لما دلّ على اشتراك الأحكام بين الجميع ، بل من جهة أنّ الأثرين المذكورين من الآثار العقلية المترتبة على الحجّة ، والعقل لا يحكم بترتيبها إلا على الحجّة الواصلة ، فلا فرق بين الحجّة وسائر الأحكام الشرعية إلا من جهة أنّ سائر الأحكام قد يترتب عليها بعض الآثار لوجوداتها الواقعية ولو لم تصل ، كالقضاء والإعادة ، بخلاف الحجّة ؛ فإنّ الأثر المترتب عليها لا يترتب على وجودها الواقعي ؛ إذ الآثار المرغوبة منها منحصرة في ثلاثة :

الأول : منجزيتها للأحكام الواقعية ، ومن الواضح أنّها أجنبية عن جعل الحجّة ، بل الأحكام الواقعية منجزة مع قطع النظر عن جعل الحجّة أيضاً إمّا بسبب العلم الإجمالي بوجودها أو بسبب الاحتمال قبل الفحص ، فليست هي من آثار جعل الحجّة .

والثاني : صحّة الاستناد إليها في مقام العمل ، أي المعذرية .

والثالث : صحّة إسناد مؤدّى الحجّة إلى الشارع .

وقد عرفت أنهما من الآثار العقلية المترتبة بحكم العقل على الحجّة الواصلة صغرى وكبرى، لا على مجرد جعلها، فعلى هذا ليس لمجرد جعل الحجّة أثر، بل الأثر إنما هو للعلم بالحجّة، فلذا يقال: إن الشك في حجّة شيء ملازم للقطع بعدمها بمعنى عدم ترتب آثار الحجّة عليه قطعاً، وهذا هو المراد من عدم الحجّة الفعلية.

فتحصل ممّا ذكر: أنه ما لم تصل حجّة شيء لا يمكن الاستناد إليه في مقام العمل، ويكون إسناد مؤداه إلى الشارع تشريعاً محرماً؛ لأنهما بحكم العقل يترتبان على الحجّة الواصلة، وقد ذكرنا أن التنجّز ليس من آثار جعل الحجّة، بل هو من آثار العلم الإجمالي بوجود الأحكام أو الاحتمال قبل الفحص، فشيء من الآثار لا يترتب على مشكوك الحجّة، فالشك في حجّة أمانة ملازم للقطع بعدم ترتب آثار الحجّة عليها. هذا واضح لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أنه هل للشارع أن يمنع عن العمل بأمانة مع هذا الحكم العقلي؟ الظاهر أنه لا إشكال فيه، وليس ذلك الحكم العقلي مانعاً عنه؛ لأنّ الدليل الخاصّ يخرج تلك الأمانة عن موضوع حكم العقل؛ لأنّ موضوع حكمه هو مشكوك الحجّة، والتعبّد بحرمة العمل بها يخرجها عن كونها مشكوك الحجّة، ويصير حجّيتها مقطوعة العدم، ولذا ورد المنع عن العمل بالقياس^(١)، فلا تنافي بين منع الشارع وهذا الحكم العقلي.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: هل يمكن التمسك بالأدلة العامة المانعة عن العمل بغير العلم لإثبات حرمة العمل على طبق ما هو مشكوك الحجّة أم لا؟

(١) أنظر: الكافي ١: ١٥/٥٧ و ١٧، الرسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١.

الثاني : أنه مع قطع النظر عن التشريع وحكم العقل والأدلة العامة المانعة هل يمكن التمسك بالأصل العملي - وهو استصحاب عدم جعل الحجية - أم لا ؟

أما الأمر الأول : فالظاهر من كلام الشيخ - رحمته الله - صحة التمسك بالعمومات عند الشك في حجية أمانة ، فلا يمكن العمل بها من جهة أن نسبة أدلة الحجية إلى الأدلة المانعة نسبة المخصص إلى العام ، فالشك في حجية أمانة شك في التخصيص ، فيرجع إلى عموم العام^(١) .

وناقش في ذلك شيخنا الأستاذ - رحمته الله - بما حاصله : أن نسبة أدلة حجية الأمانات إلى عمومات المنع ليست نسبة المخصص إلى العام ، بل نسبتها إليها نسبة الدليل الحاكم إلى المحكوم ؛ فإن أدلة الحجية تخرج الأمانة عن كونها غير علم ، فتخرج عن موضوع أدلة المنع ، وتصير علماً تعبدياً ، فيكون مرجع الشك في حجية أمانة وعدمها إلى الشك في كونها داخلية في موضوع العام وعدمه ، أي يشملها موضوع العام أم لا بالشبهة المصدقية ، ولا يمكن التمسك فيها بعموم العام^(٢) .

وفيه : أولاً : ما تقدم من أن الأثر إنما هو للحجة الواصلة ، فهي الخارجة عن موضوع أدلة المنع بالحكومة ، وتكون علماً تعبدياً ، وأما ما لم تصل حجيتها إلى المكلف فلا أثر لها ولو كانت مجعولة واقعاً ، فتكون مشمولة لأدلة المنع قطعاً ، فهذه المناقشة خلط بين الحججة الواصلة وغيرها .

وثانياً : أنه بناء على ذلك يشكل الأمر في التمسك بالأصول العملية فيما إذا قامت أمانة مشكوكة الحجية على خلاف مقتضاها أو احتمالنا قيام أمانة

(١) فرائد الأصول : ٣٠ وما بعدها .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٨٧ .

معتبرة على خلافها في الشبهات الحكمية والموضوعية ، فإن نسبة أدلة حجية الأمارات إلى أدلة الأصول بعينها هي النسبة بين أدلة الحجية وعمومات المنع في كونها حاكمة ومخرجة لها عن تحت موضوعاتها ، فلو لم يمكن التمسك بعمومات المنع لا يمكن التمسك بعمومات أدلة الأصول أيضاً ، مع أنه - عنه - لا يلتزم بذلك .

مثلاً: لو شككنا في حجية خبر الثقة وقام على طهارة ما كان مستنجساً سابقاً ، فلا بد - على ما ذكره - أن لا يمكن التمسك باستصحاب النجاسة ؛ إذ لا نعلم أن ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين . وهكذا إذا احتملنا قيام حجة معتبرة على طهارته . وكذا الحال في أدلة البراءة ؛ فإن مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسك بالبراءة فيما لو احتملنا قيام أمانة معتبرة على وجوب شيء أو قامت أمانة مشكوك الاعتبار عليه ؛ لأن الشبهة مصداقية .

وثالثاً: على هذا تلزم لغوية أدلة المنع بالكلية ؛ لأن المقطوع حجيتها من الأمارات خارجة عن تحتها قطعاً ، وكذلك المقطوع عدم حجيتها كالقياس ، يبقى المشكوك حجيتها ، وقد فرضنا عدم شمولها له ، فلا يبقى لها مورد وتكون لغواً محضاً .

وتوهم كون أدلة المنع إرشاداً إلى حكم العقل الذي تقدم ، مدفوع : بأن موضوع حكم العقل إنما هو مشكوك الحجية ، بخلاف العمومات ؛ فإنها ناظرة إلى الواقع .

فظهر أن التمسك بعمومات المنع في مشكوك الحجية ليس تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية .

وأما الأمر الثاني - وهو التمسك باستصحاب عدم الحجية - فعلى القول باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية أو الحكمية بعد فعليتها بوجود

موضوعها في الخارج - كما في الماء الموجود خارجاً ، الزائل تغيره من قبل نفسه إذا شك في حكمه من جهة زوال تغيره بنفسه - فلا يجري الاستصحاب في المقام ، لكن لا لخصوصية فيه ، بل لأن الاستصحاب في الشك في جعل الأحكام الكلية وعدمه مطلقاً كذلك ؛ فإنه من قبيل استصحاب العدم الأزلي .

وعلى القول بجريانه في الأحكام الكلية وعدم اختصاصه بما ذكر - كما بينا في محله - هل في خصوص المقام مانع عن جريان الاستصحاب أم لا ؟

فنقول : ذهب شيخنا الأستاذ - رحمته - إلى المنع من جهة أن جريان الأصل إنما يكون في مورد ترتب على جريانه أثر عملي ، فجريان الاستصحاب يتوقف على أن يكون للمستصحب أثر عملي يكون المكلف شاكاً في ترتبه في الزمان اللاحق من جهة شكّه في بقاء المستصحب وهو الواقع المتيقن به سابقاً حتى يكون الأمر بالبناء على بقاء ذلك المتيقن - الذي هو معنى الاستصحاب - رافعاً لذلك الشك في مقام العمل من غير فرق بين الاستصحاب الجاري في الأحكام والموضوعات .

وأما إذا لم يترتب على الواقع المتيقن أثر عملي ، بل الأثر كان مترتباً على مجرد الشك والجهل بالواقع ، أو أن الأثر مشترك بين الواقع والشك بأن يكون مترتباً على كليهما ، فلا معنى لجريان الاستصحاب أصلاً .

أما أولاً : فلأن شمول أدلته لمثل ما ذكر لغو .

وأما ثانياً : فلأنه تحصيل للحاصل بل من أردأ أنحاء ، والمقام من هذا القبيل ؛ إذ الأثر المرغوب المترتب على عدم الحجية أمران : أحدهما : عدم صحة الاستناد إلى ما لا يكون حجة في مقام العمل . الثاني : صحة إسناد مؤداه إلى المولى ، وكل من هذين الأمرين كما يترتب على ما يعلم عدم حجيته كذلك يترتب على مشكوك الحجية أيضاً .

أما الأول : فلما ذكرنا من استقلال العقل بعدم جواز الاستناد ما لم يعلم حجّيته من قبيل المولى .

وأما الثاني : فلأن التشريع المحرّم فيه قولان :

أحدهما : إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين ، وعلى هذا شموله لإسناد مؤدى ما هو مشكوك الحجّية واقعاً إلى المولى واضح ؛ لأنه لم يعلم حجّيته من قبيل المولى ، فإدخاله في الدين يكون مصداقاً للتشريع قطعاً .

وثانيهما : أن له فردين : أحدهما : إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين . والثاني : إدخال ما يعلم أنه ليس من الدين فيه ، وعلى هذا فالأثر وإن كان مشتركاً بين فردين : الواقع والمشكوك إلا أن ترتبة على المشكوك كافٍ في الحكم بعدم جواز إسناد مشكوك الحجّية إلى المولى ، وحينئذٍ فإذا كان الأثر - وهو عدم جواز الإسناد - مترتباً على نفس الشك في الحجّية ، فأى فائدة في التعبد ببقاء الواقع ؟ - وهو عدم الحجّية ، الذي كان واقعاً سابقاً قطعاً - إذ لو لم يتعبد بالبقاء أيضاً نقطع بترتب الأثر ؛ لكونه مشكوك الحجّية ، وفرضنا أن الأثر المترتب من آثار نفس الشك ، فلا فائدة في التعبد بالبقاء . وأيضاً عدم الحجّية الفعلية في مورد الشك فيها حاصل وجداناً ، فالتعبد ببقائه تحصيل للحاصل ، وهو محال .

وبالجملة ، إذا كان مجرد الشك كافياً في عدم الحجّية الفعلية بالعلم الوجداني ، فيكون التعبد بالبقاء - مع كونه لغوياً - من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل^(١) .

وبهذا وجه كلام الشيخ - رحمته - حيث منع عن التمسك بالاستصحاب في

المقام^(١).

لكن نقول في المقام: إن الحق خلاف ما ذكره؛ إذ ما ذكره وإن كان تاماً من حيث الكبرى إلا أنه لا يتم صغرى، ولا يكون المقام صغرى من صغريات ما أفاده من الكبرى، وهو: أن التعبد بما هو حاصل تحصيل للحاصل، وذلك لأن ما هو حاصل وجداناً في مورد الشك في الحجية بحكم العقل إنما هو عدم الحجية الفعلية بالمعنى الذي ذكرناه، أي عدم جواز الاستناد في مقام العمل وعدم جواز الإسناد إلى المولى، وما يجيء من قبل التعبد الاستصحابي هو إنشاء عدم الحجية، فالمقطوع وما هو حاصل بالوجدان غير المشكوك، وما هو حاصل بالتعبد فليس من تحصيل الحاصل في شيء.

وأما إشكال اللغوية وأن الأثر مترتب على الحجية الفعلية وجوداً وعدمًا، ولا فائدة في جعل عدم الحجية: فمدفوع نقضاً وحلاً.

أما النقض: فالروايات الواردة في المنع عن العمل بالقياس^(٢) أولاً؛ لأنها على هذا تكون لغوياً؛ إذ مع عدم وجود تلك الروايات كان العقل كافياً في عدم حجيته؛ لاستقلاله بذلك بمجرد الشك في حجيته، مع أننا قد ذكرنا أنه لا مانع من المنع عن العمل ببعض الأمارات مع وجود الحكم العقلي. وبأدلة البراءة، كقوله عليه السلام: «رُفِعَ ما لا يعلمون»^(٣) وغيره ثانياً؛ إذ العقل كان مستقلاً بقبح العقاب بلا بيان، فجعل البراءة الشرعية لغوياً.

وأما الحل: فبأن الحكم العقلي لا يكون محرزاً ومحققاً لثبوت

(١) فرائد الأصول: ٣١.

(٢) أنظر: الكافي ١: ١٥/٥٧ و ١٧، الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١.

(٣) التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الخصال: ٩/٤١٧، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

موضوعه ، بل متى تحقق موضوعه يحكم العقل عليه على نحو القضايا الحقيقية ، فعلى هذا للشارع أن يتصرف في ذلك ويضيّق أو يوسّع دائرة الموضوع بأن يخرج بعض الأفراد عن تحت الموضوع أو يدخله فيه .

مثلاً: موضوع حكم العقل في قاعدة القبح إنما هو عدم البيان ، ويمكن للشارع أن يبيّن الحكم حتى يخرج عن موضوع ذلك الحكم العقلي ، وهكذا يمكن أن يرخص في الفعل والترك حتى يخرج عن تحت ذلك الموضوع ، وهو عدم البيان ، وحينئذ فالعقل أيضاً يحكم بعدم العقاب على ما رخص الشارع في فعله وتركه ، لكن حكمه بالقبح ليس بملاك حكمه قبل الترخيص - وهو كون العقاب عقاباً بلا بيان - بل بملاك آخر ، وهو كون العقاب عقاباً على ما هو المأذون فيه من قبله ، وهو أيضاً قبيح .

وفي المقام أيضاً العقل وإن كان حاكماً بعدم جواز الاستناد إلى مشكوك الحجية وكذا عدم جواز إسناد مؤداه إلى المولى إلا أنه لا مانع للشارع أن يتصرف في موضوع حكمه - وهو مشكوك الحجية - ويتعبّدنا بعدم حجّيته بمقتضى الاستصحاب ، وحينئذ فالعقل أيضاً يحكم بعدم جواز الاستناد والإسناد لكن لا بملاك حكمه السابق - وهو كونه مشكوك الحجية - بل بملاك آخر ، وهو كون حجّيته مقطوعة بعدم بالتعبّد الشرعي وبالاستصحاب .

والحاصل : أنه لا مانع للشارع أن يتصرف في موضوع حكم العقل إذا كان في طول حكمه ، وليس هذا لغواً ؛ إذ الأثر كان مترتباً على موضوع حكم العقل مع عدم التعبّد الشرعي ، ومع التعبّد فالأثر مترتب عليه لا على موضوع حكم العقل ، وهذا واضح ، فالتمسك بالاستصحاب في المقام وأمثاله لا مانع منه من حيث تحصيل الحاصل واللغوية .

نعم ، لو منع عن استصحاب عدم جعل الحكم الكلّي ، فلا يجري

الاستصحاب في المقام ، لكن لا لخصوصيّة فيه ، بل لكونه داخلاً في تلك الكبرى . هذا كلّهُ في الأصل العملي .

وأما الكلام فيما وقع التبعّد به شرعاً من الأمارات فنقول : ما وقع التبعّد به

أمور ÷

منها : الظهور في الألفاظ ، وحجّيته في الجملة ممّا استقرّت عليه السيرة العقلانية في أمورهم ، ولذا يحتجّ كلّ من المولى والعبد على الآخر بظهور كلامه ، وحيث إنّ الشارع ليس له طريق خاصّ في محاوراته ، بل تكون على طبق طريقة العقلاء ، فيكون الظهور اللفظي حجّةً عنده وممضًى بنظره أيضاً ، وإلاّ لمنع عنه في محاوراته . وهذا من الواضح بمكان لا يشكّ فيه أحد ، ولذا لم يختلف فيه اثنان .

نعم ، وقع الكلام في بعض خصوصيّاته ، وهو في جهات ثلاث :

الأولى : في أنّه هل يعتبر في حجّية الظهورات الظنّ بالوفاق ، أو عدم

الظنّ بالخلاف ، أم لا يعتبر فيها شيء منهما ؟

الثانية : في أنّه هل تختصّ حجّية الظهورات بخصوص مَنْ قصد إفهامه

ولا تجري في حقّ غيره ولو كان مشتركاً معه في التكليف ، أو أنّها تعمّ الجميع ؟

الثالثة : في حجّية ظواهر الكتاب حيث منع عن العمل بها بعضُ إلاّ

بضميمة التفسير الوارد عن أهل البيت عليهم السلام .

أما الجهة الأولى : فالحقّ فيها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق ولا عدم الظنّ

بالخلاف ما لم يكن من الظنون المعتبرة شرعاً .

نعم ، لو كان من الظنون المعتبرة ، فللقول بكونه مانعاً وموجباً لسقوطها

عن الحجّية مجال ، لكنّه خارج عن محلّ الكلام .

والظاهر أنّ القول باعتبار ذلك إنّما نشأ عن أنّ العقلاء في أمورهم المهمة

المبنية على الواقع لا يكتفون بمجرد الظهور ، بل لا يقدمون عليها إلا مع الظن أو الاطمئنان بالواقع .

مثلاً : لو كتب أحد إلى صديقه بالأسعار واحتمل أن يكون مراده الجدّي خلاف ظاهره ، لا يقدم على بيع تلك الأجناس وشرائها إلا إذا حصل له الاطمئنان بصحة ذلك ، والأصل أنهم في أمورهم المهمة - كالأموال والأعراض والنفوس - لا يقدمون إلا مع حصول الاطمئنان ، ولذا لا يقدم المريض على ما أمر به الطبيب إذا احتمل إرادة خلاف ظاهر كلامه ، ولكن كلام الأصولي ليس في أمثال هذه المقامات ، بل كلامه إنما يكون في مقام الامتثال وتفريغ الذمة عن عهدة الأحكام الصادرة من المولى إلى العبيد المعبر عنه بمقام الاحتجاج ، ولا ينبغي الريب في أن حجّة الظهورات في هذا المقام ليست منوطة بالظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف ، ولذا يحتج كل من المولى والعبد على الآخر بظهور كلامه ، فلو أمر المولى عبده بشيء فترك العبد العمل به معتذراً بعدم حصول الظن بالوفاق أو بحصول الظن بالخلاف ، لذمه العقلاء ويرونه مستحقاً للعقاب ، وكذا لو عمل بما أمر به المولى تمسكاً بظاهر كلامه وعاقبه المولى قائلاً : « بآني أردت خلاف ظاهر كلامي وكنت ظاناً فليم عملت بظاهره ؟ » يرى العقلاء المولى مستحقاً للذم .

والظاهر أن بناء العقلاء على اعتبار الظهورات في هذا المقام من غير اعتبار الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف مما لا إشكال فيه . والظاهر أن من قال باعتبارهما فيه إنما خلط بين هذا المقام والمقام الأول .

وأما الجهة الثانية : فقد ذهب صاحب القوانين - رحمته الله - إلى أن حجّة الظهورات مختصة بمن قصد إفهامه ، ولذا التزم بعدم حجّة ظواهر الأخبار بالنسبة إلينا ، وادّعى انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام ؛ لأنّ انسداد

باب العلم في أمثال زماننا قطعي ، فالطريق منحصر في العلمي ، وحيث إن العمدة منه هي الأخبار فبعد عدم حجبة الظواهر ينسد الطريق العلمي لنا ؛ إذ الأخبار المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعية نادرة جداً ، وبقية الأخبار ليست بحجة إما من جهة الدلالة أو من جهة السند^(١) .

وقد استدل - **تعالى** - لإثبات ما ذهب إليه بوجوه :

الأول : أن حجبة الظهورات مبنية على أصالة عدم الغفلة ، التي بنى عليها العقلاء ، وهي لا تجري إلا بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام ، وذلك لأنه لو فرضنا أن المتكلم في مقام بيان مراده ، وأن السامع في مقام الاستماع وفهم مراده ، وتكلم بكلام له ظاهر ، ولم يظهر قرينة على خلافه ، فاحتمال إرادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عن عمد مدفوع بأنه خلاف المفروض ؛ إذ المفروض أن المتكلم في مقام البيان ، فيحصر احتمال إرادة خلاف الظاهر من دون نصب القرينة في الغفلة عن نصبها أو غفلة السامع عن استماعها والالتفات إليها ، وكلاهما مدفوع بأصالة عدم الغفلة ، التي عليها بناء العقلاء في أمورهم ، وحينئذ إنما تتم حجبة الظهور بالنسبة إلى من قصد إفهامه . وأما بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه فأصالة عدم الغفلة غير جارية في حقه ؛ لعدم كونه مقصوداً بالإفهام حتى يجب على المتكلم نصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر ، ولعل بينه وبين من قصد إفهامه قرينة كانت مخفية على غيره .

وفيه : أن أصالة عدم الغفلة وإن لم تكن جارية في حق غير من قصد إفهامه إلا أنها ليست أصلاً لأصالة الظهور ، بل كل منهما أصل مستقل أجنبي عن الآخر ، وبينهما عموم من وجه ربما يجتمعان وربما يفترقان ، فتجري أصالة

(١) قوانين الأصول ١ : ٣٩٨ و ٤٠٣ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٢ : ١٠٣ .

عدم الغفلة دون أصالة الظهور ، كما لو صدر من عاقل بالغ فعل واحتمل صدوره منه غفلةً ، فإنَّ أصالة عدم الغفلة في حقه جارية مع أنَّ أصالة الظهور غير جارية ؛ لعدم ظهور في الأفعال ، وقد تجري أصالة الظهور دون أصالة عدم الغفلة ، كما في كلام المعصوم عليه السلام ؛ فإنَّ احتمال الغفلة منتفٍ في حقه ، وأمَّا أصالة الظهور جارية ، فهما أصلان مستقلان لا يرتبط أحدهما بالآخر .

الوجه الثاني : أنه قد يكون دأب المتكلم وديئنه على الاتكال على القرائن المنفصلة عن الكلام ، التي لا يلتفت إليها إلا مَنْ قصد إفهامه .

وجوابه ظاهر ؛ إذ مقتضى ذلك وجوب الفحص ، وهو مشترك بين مَنْ قصد إفهامه وغيره ، فكما أنَّ الأوَّل لا بدَّ عليه في مقام العمل بالظواهر من الفحص عن القرينة على الخلاف ، كذلك الثاني ، فهما في ذلك سواء .

الوجه الثالث - وهو العمدة - : أنه إنا وإن قلنا بحجِّية الظواهر حتى بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام لكنَّه لا نقول بها بالنسبة إلينا في الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام ؛ لكثرة التقطيعات التي وقعت فيها ، ومن البديهي أنَّنا نحتمل وجود قرينة صارفة لكلِّ قطعة منها قُطعت .

والجواب عن ذلك : أنَّ هذا الاحتمال إنما يعنى به فيما لو لم يكن المقطعون والمبؤبون من أهل الفهم والتقوى ، وإلا فلا موجب للاعتناء بهذا الاحتمال ، فإذا كان المقطع للأخبار مثل الكليني وأضرابهم - عليهم السلام - جميعاً ، فهذا الاحتمال لا يعنى به أصلاً ؛ إذ لو كان في بعض الجمل ما يصرف البعض عن الظاهر ، لما حصل منهم تقطيعه عنه ، وإلا لكان منافياً إمَّا لفهمه أو لعدالته .

هذا كلُّه في الوجوه التي استدلَّ بها على حجِّية الظواهر بالنسبة إلى خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم مع أجوبتها .

ولو أغمضنا النظر عن ذلك كلُّه وسلَّمنا الكبرى التي أفادها عليه السلام ، وهي :

كون حجّة الظواهر مختصةً بالمقصودين بالإفهام ، نمنع ما رتب عليها من منع العمل بظواهر الأخبار بالنسبة إلى غيرهم من جهة عدم كوننا مقصودين بالإفهام ، بل ندعي أنّ عامة الناس مقصودون بالإفهام بالنسبة إلى الأخبار المودعة في الكتب ، فلا تترتب على ما ذكره من الكبرى ثمرة ؛ وذلك لأنّ عدم كوننا مقصودين بالإفهام إنّما يسلم إذا كانت الأخبار الصادرة صادرةً بطريق النقش على الحجر أو بطريق كتاباتهم ممّا لا يحتمل أن يكون المقصود بالإفهام إلا خصوص المخاطب دون غيره ، وأمّا إذا كانت بطريق النقل من راوٍ إلى راوٍ آخر ، فلا ، بل الكلّ يكونون مقصودين بالإفهام ؛ وذلك لأنّ الراوي الأوّل كان مقصوداً بالإفهام بالنسبة إلى الإمام عليه السلام ، فلا يحتمل في حقّه وجود القرينة على خلاف الظاهر مع عدم اطلاعه عليها ، وهكذا الراوي الثاني ؛ فإنّه مقصود بالإفهام بالنسبة إلى الراوي الأوّل ؛ لأنّه أراد أن يفهم الثاني ما صدر من المعصوم عليه السلام ، فلا بدّ عليه من نقل جميع ما له دخل في معرفة كلامه عليه السلام من القرائن الحالّية والمقالّية المتّصلة والمنفصلة ، وأصالة عدم الغفلة جارّية في حقّه ، واحتمال وجود القرينة وعدم نقلها إلى الثاني عمداً خلاف المفروض في مثل الرواة ؛ لكونه خيانة لا تصدر عنهم ؛ لكونه منافياً للعدالة المعتبرة فيهم ، وهكذا الحال في الراوي الثالث بالنسبة إلى الثاني ، وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى أصحاب الجوامع ، كالكليني وأضرابه ، وحينئذٍ فجميع من ينظر في كتبهم مقصودون بالإفهام بالنسبة إليهم ، فلا تحتمل الغفلة عن ذكر القرينة في حقهم ؛ للأصل ، واحتمال عدم ذكرها لجهات آخر من عدم الفهم ومن العمد مفروض الانتفاء في حقهم ؛ لكونه منافياً لفهمهم وعدالتهم ، فالكلّ مقصودون بالإفهام ، والظواهر حجّة في حقهم ، فلا وجه لما ذكره صغرى وكبرى ، هذا .

أمّا الجهة الثالثة : فنقول : ذهب الأخباريون إلى أنّ حجّة الظواهر

مختصة بغير ظواهر الكتاب ، فلا يجوز العمل بظواهره . واستدلوا على ذلك بوجوه :

الأول : أن القرآن لم ينزل لأن يفهمه العامة ، بل فهمه مختص بمن خُوطب به وأوصيائه عليهم السلام ، كما هو المسلّم في الحروف المقطّعة ، فتكون الخصوصيات لمجرد ألفاظه ونقوشه ، كما في الطلسمات ، وإذا لم يكن لإفهام عامة الناس ، فلا ظهور له في شيء حتى يكون حجةً .

والشاهد على ما ذكر : ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بالقرآن من قوله عليه السلام : « ويحك إنما يعرف القرآن من خُوطب به »^(١) أو قوله عليه السلام لأبي حنيفة : « ما جعل الله ذلك إلا عند أهله »^(٢) .

الثاني : أن القرآن مشتمل على مضامين عالية ومطالب غامضة وعلى علم ما كان وما يكون وما هو كائن ، ولا يمكن أن تصل إليها بهذه الألفاظ القليلة أيدي غير الراسخين في العلم ، فلا ظهور له في شيء . والشاهد عليه بعض الأخبار الواردة في المقام .

الثالث : أن القرآن وقع فيه التحريف بالنقصان لا بالزيادة ، ويمكن أن يكون فيما سقط منه قرينة على خلاف ظاهر ما لم يسقط ، فلا ينعقد له ظهور في شيء .

الرابع : أنه وإن كان له ظهور أولاً وبالذات إلا أنه لما علمنا إجمالاً بطرق التقييد والتخصيص والتجوّز في بعض ظواهره صار مجملاً بالعرض .

(١) الكافي ٨ : ٣١١ - ٤٨٥/٣١٢ ، الوسائل ٢٧ : ١٨٥ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ .

(٢) علل الشرائع : ٥/٨٩ ، الوسائل ٢٧ : ٤٧ - ٤٨ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٧ .

وهذه الوجوه كلّها راجعة إلى منع الصغرى ، واستدلّ على منع الكبرى وأنّ ظهور القرآن ليس بحجّة بوجهين آخرين :

أحدهما : أنّه منع عن اتباع المتشابه ، والمراد به هو ما يحتمل لمعانٍ متعدّدة يشتبه بعضها ببعض ، فيشمل الظواهر أيضاً ، فلا تكون حجّة ؛ لمنع الشارع عن اتباعها ، ولا أقلّ من إجمال لفظ المتشابه ، فلا يكون حجّة ، ولا يجوز العمل به ؛ للشكّ في ترخيص المولى وإذنه فيه ، فيكون العمل به تصرفاً في سلطان المولى .

ثانيهما - وهو العمدة - : ورود الأخبار المتواترة الدالّة على المنع عن تفسير القرآن بالرأي ، فإنّها تشمل حمل الظاهر في معنى على ما هو الظاهر فيه ، فلا يكون حجّة ؛ لكونه تفسيراً بالرأي .

والتحقيق في الجواب : أمّا عن الأخير : فبأنّ هذه الأخبار المانعة عن العمل بالظواهر معارضة بالأخبار الكثيرة المستفيضة بل المتواترة الدالّة على وجوب التمسك بالقرآن والعمل بما فيه والعرض عليه وردّ الشروط المخالفة له ، كخبر الثقلين ، وكذلك ما يدلّ على تمسك الأئمة عليهم السلام بظواهر الكتاب ، كآية الوضوء وغيرها ، وحينئذ لا بدّ من حمل الطائفة الأولى على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ : إمّا على الاستقلال بالأخذ بالقرآن من دون مراجعة إلى ما ورد من الأئمة عليهم السلام في تفسيره ، كما يشهد عليه جملة من الأخبار ، كما في الخبر الوارد في ردع أبي حنيفة وقتادة^(١) ، أو على حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، أو على بعض الوجوه المحتملة بمجرد التشهيات النفسانيّة والاعتبارات الظنيّة التي لا دليل على اعتبارها - كالقياس والاستحسان - من دون مراجعة إلى

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصادره في ١٣٢ ، الهامش (١ و ٢) .

الأوصياء ، كما يشهد عليه بعض الأخبار الأخر .

هذا ، مع أنّ شمول التفسير بالرأي لمثل حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه ممنوع ؛ لأنّ المراد من التفسير هو كشف القناع ، فلا بدّ وأن يكون هناك قناع وسترة حتى يكشفها ، والظاهر لا قناع ولا سترة عليه ، فلا يشمل التفسير بالرأي . والمراجعة إلى العرف تشهد بأنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه لا يعدّ تفسيراً عندهم .

ومما ذكرنا ظهر بطلان الوجه الأوّل أيضاً ؛ إذ الأمر بالرجوع إلى القرآن والأخذ والعمل على طبقه وردّ الشرط المخالف له وعرض الأخبار المتعارضة عليه يدلّ على أنّ فهم جميعه ليس مختصاً بالأئمة عليهم السلام ، وليس من قبيل الطلسمات ، بل فيه ما له ظهور في معنى لا بدّ من المراجعة إليه فيكون حجّة . هذا ، مع أنّ القول باختصاص الفهم بالأئمة عليهم السلام ينافي معجزته .

وظهر أيضاً ممّا ذكرنا الخلل في الوجه الثالث ؛ لأنّ التحريف في القرآن حتى بالنقص ممنوع بل لم ينقص منه شيء كما لم يزد فيه شيء ، وعلى تقدير تسليمه فنفس هذه الأخبار تدلّ على أنّ وقوع التحريف فيه لا يمنع عن العمل بظواهر الموجود عندنا ؛ لأنّ التحريف وقع في زمان عثمان ، وهذه الأخبار صدرت عن الأئمة عليهم السلام بعده ، فتدلّ على حجّية ظواهر هذا القرآن الموجود . نعم ، لا يمكن التمسك بأخبار الثقلين ؛ لأنها صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله ، وقد وقع التحريف فيه بعده ، فلعلّه سقط منه بعض الآيات ، الذي يكون قرينة صارفة عن الظهور في البعض الأخر .

ويمكن أن يدعى أنّ المراد من التحريف - على ما هو في بعض

الأخبار^(١) على تقدير تسليمه - هو التحريف في المعاني لا الألفاظ بأن يقال : إن المعاني قد تغيّرت وحُمِلت على غير ما هو المراد منها.

وهكذا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ؛ فإنّ الأمر بالرجوع إليه يدلّ على أنّ فيه ما يفهم العامّة ، وإلا فلا معنى للأمر بالرجوع إليه ، وكونه مشتملاً على المعاني الشريفة الدقيقة والعلوم الكثيرة التي لا تصل إليها أيدي غير الراسخين لا ينافي اشتماله على تلك المعاني الظاهرة الواضحة التي هي محلّ الكلام في المقام ؛ إذ الكلام إنّما هو في الظواهر والآيات المربوطة بالأحكام ، بل كون المعاني شريفة لا ينافي عدم إغلاق ألفاظها ، ولا يقاس^(٢) بكلمات الأوائل ؛ فإنّها لكونها مشتملة على إيجاز منحلّ لا تكاد يصل إليها إلا فهم الأوحدي من الأفاضل ، بخلاف القرآن ؛ فإنه ليس فيه إيجاز منحلّ ، مع أنّه أيضاً ينافي معجزيته ، هذا.

أمّا الجواب عن الوجه الرابع فهو أنّ طرق التقييد والتخصيص والتجوّز كما لا يمنع عن الأخذ بظواهر الأخبار بعد الفحص عنها كذلك لا يمنع عن العمل بظواهر الآيات ، بل غاية ما يدلّ عليه هذا الوجه إنّما هو وجوب الفحص ، فكما يجب ذلك بالنسبة إلى الأخبار كذلك بالنسبة إلى الآيات أيضاً حتى يحصل اليأس عن الظفر بها ، فليس مانعاً عن العمل بظواهر الكتاب ، وليس ذلك موجباً لإلغاء ظواهر الكتاب ، وإلا لجرى ذلك في ظواهر الأخبار أيضاً.

أمّا الجواب عن الوجه الخامس - وهو كون المتشابه متشابهاً ومجملاً - فهو أنّه ممنوع ، بل يكون ظاهراً في معناه ، وهو كون اللفظ ذا وجوه مختلفة

(١) أنظر : معاني الأخبار : ٤/٢٤ ، وعنه في البحار ١٠ : ٧/١٤ .

(٢) أي : القرآن .

بحيث يكون احتمالاه لكل واحد منها شبيهاً باحتماله للباقي ، فالمعاني فيه متعارضة ومتشابهة ، فهو مرادف للمجمل ، وعدم شمول هذا المعنى للظواهر بمكان من الوضوح ؛ إذ ليس للظاهر إلا وجه واحد ومعنى فارد ، كالنص ، غاية الأمر يحتمل - احتمالاً ضعيفاً - كون المراد منه غير ذلك المعنى ، فليس محتملاته متعارضة ومتشابهة .

مضافاً إلى أن الأخبار الأمرة بالرجوع إلى القرآن تدفع هذا الوجه أيضاً ؛ إذ ليس المراد ممّا أرجع إليه خصوص النصوص منها ؛ لأنه - مضافاً إلى منافاته لمورد جملة منها - لا يمكن المساعدة عليه بوجه ؛ إذ النصوص ليست إلا أقلّ قليل في موارد نادرة ، فكيف يحتمل أن يكون المراد من تلك الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد المختلفة والمقامات المتعدّدة هو الإرجاع إلى تلك الآيات القليلة؟!

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا: حجّية الظواهر من غير تقييد بالظنّ بالوفاق ، أو عدم الظنّ بالخلاف ، ولا بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام ، ولا بالنسبة إلى غير القرآن الكريم .

فصل :

بعدما ثبت حجّية الظواهر ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه لا بدّ فيما إذا أحرز الظهور الفعلي حمله على أنّ ذلك المعنى مراد للمتكلّم ؛ لأنّه إذا أحرزنا المفهوم من كلام المتكلّم إمّا من جهة القرينة أو لأجل العلم بالموضوع له وعدم نصب القرينة المتّصلة على الخلاف - إذ القرينة المنفصلة غير مانعة عن الظهور بل مانعة عن الحجّية - فتارة نقطع بأنّه المعنى المراد للمتكلّم ، ولا يحتمل الخلاف فيه ، وأخرى يحتمل أنّ المتكلّم أراد خلاف ما هو الظاهر ، لا كلام في الفرض الأوّل .

وأما في الثاني : فالظاهر أنّه لا إشكال في أنّ المتّبع هو ما يكون اللفظ ظاهراً فيه ، ولا يعنى باحتمال الخلاف ؛ لأنّ احتمال الخلاف لا يخلو أمره من أحد وجوه ثلاثة : إمّا أن يكون لأجل احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة على خلاف الظاهر مع كونه مريداً له ، وإلا فلو لم يكن غافلاً عن نصب القرينة لأتى بها ، أو يكون عدم نصب القرينة لأجل مصلحة في عدم النصب أو مفسدة في النصب ، أو يكون الاحتمال من جهة احتمال اعتماد المتكلّم على قرينة حالية أو مقالية منفصلة متقدّمة على هذا الكلام أو متأخرة ، والجامع بين هذه الاحتمالات الثلاثة هو أن يكون احتمال خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال وجود القرينة المتّصلة بل إلى احتمال غيرها ، وفي جميع هذه الفروض الثلاثة لا إشكال في أنّ المتّبع هو الظاهر ، ولا يعنى بهذه الاحتمالات ، فالصغرى - وهو الظهور - محرزة بالوجدان ، والكبرى - وهي حجّية ذلك الظهور وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف - محرزة ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه ، فلا بدّ

من الأخذ بالظهور وعدم الاعتناء بتلك الاحتمالات.

إنما الكلام في أن الأصل في هذه الفروض أصل وجودي - وهو أصالة الظهور - أو أنه أصل عدمي ، وهو أصالة عدم القرينة ، كما هو الظاهر من كلام الشيخ ^(١) تقريباً ؟ لا ينبغي الإشكال في أن الأصل أصل وجودي ثبت بنفسه ببناء العقلاء.

ولعل مراد الشيخ - تقريباً - من أصالة عدم القرينة هو في غير هذه الفروض ، وذلك لأن الفرضين من الفروض السابقة لا معنى لأصالة عدم القرينة فيهما ؛ لأن عدم القرينة فيهما مقطوع حسب الفرض ، وإنما يكون احتمال خلاف الظاهر من جهة احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو من جهة احتمال مصلحة في الترك أو مفسدة في الأكثر .
وأما في الفرض الأخير وهو احتمال وجود القرينة المنفصلة بعد الفحص ، فوجود القرينة وإن كان محتملاً لكن لما كان المحتمل هو القرينة المنفصلة ، والأثر لا يكون مترتباً على وجودها الواقعي حتى ينفي ذلك الأثر بأصالة عدم القرينة ، بل الأثر للقرينة بوجودها العلمي والإحرازي ، والمفروض أن وجودها مشكوك وغير محرز بالقطع ، فما هو مشكوك - وهو وجود القرينة واقعاً - غير موضوع للأثر حتى ينفي بأصالة عدم القرينة ، وما هو الموضوع للأثر - وهو وجودها الإحرازي - يكون مقطوع العدم ، فلا معنى لجريان الأصل فيه .

والوجه في كون الأثر للقرينة بوجودها العلمي والإحرازي هو ما ذكرنا في مبحث العموم والخصوص من أن القرينة المنفصلة لا تمنع عن الظهور ، بل

إنما تمنع عن حجبه بعد انعقاده ؛ لكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة ، فالقرينة حجة أقوى من ذي القرينة ، ولذا تقدم عليه ، ومن المعلوم أن الحجة ما لم تكن واصله لا يمكن أن تكون مانعة عن حجة أخرى ، ومجرد وجودها الواقعي لا أثر له ، فالقرينة المنفصلة ما لم تكن واصله ومحركة لا تمنع عن حجبة ذي القرينة ، فلا بد من الأخذ بظهور ذي القرينة مع عدم وصول القرينة ، فالأثر للقرينة الواصلة بوجودها العلمي ، والمفروض أنها في المقام مشكوك ، فالموضوع للأثر مقطوع بعدم ، ولا معنى لجريان الأصل فيه ، وما هو مشكوك - وهو وجودها الواقعي - ليس منشأ للأثر ، فالأصل في المقام ليس أصلاً عدمياً ، وهو أصالة عدم القرينة ، بل هو أصل وجودي ، وهو أصالة الظهور .

هذا كله فيما إذا أحرز الظهور الفعلي وشك في المراد الواقعي من جهة من الجهات السابقة ، وأما إذا لم يكن أصل الظهور محرزاً ، فهو أيضاً يتصور على ثلاث صور :

مركزية تكوير علوم

الأولى : أن يكون عدم الإحراز من جهة عدم العلم بالمعنى الموضوع له ، ونعبر عنه بعدم إحراز المقتضي للظهور ، كما إذا شكنا في معنى « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص ؟ ففي هذه لا إشكال في إجمال اللفظ وعدم دلالة على ما هو المراد واقعاً ؛ لأن موضوع الحجبة هو الظهور ، وهو مفقود ؛ لعدم إحراز المعنى الموضوع له المقتضي لانعقاد الظهور .

وهل يكفي في الخروج عن الإجمال الظن بالمعنى الموضوع له ؟ الحق أنه لا يكفي ؛ لعدم دليل على اعتبار هذا الظن .

نعم ، وقع الكلام في حجبة قول اللغوي في تعيين الأوضاع ، وستكلم فيه إن شاء الله .

الثانية : أن يكون عدم الإحراز من جهة عدم إحراز انتفاء المانع ، كما إذا علم المعنى الموضوع له لكن يكون في الكلام شيء ؛ يحتمل اعتماد المتكلم عليه في إرادة خلاف الظاهر ، وهو المعبر عنه باحتمال قرينية الموجد واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، فلم يحرز عدم المانع عن انعقاد الظهور ؛ إذ لعل ذلك قرينة تمنع عن انعقاده ، كما في الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه ، أو الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة ، أو الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام ، ففي هذه الصورة لو قلنا بأن الحجية منحصرة بالظهور من باب الكشف عن المراد الواقعي نوعاً ، فتلحق بالصورة الأولى في الإجمال ، ولا فرق بينهما ؛ لأن الكلام - مع احتفائه بما يحتمل قرينته على الخلاف - ليس ظاهراً في معنى ، ولا يدل على المراد الواقعي ، وحينئذ موضوع الحجية - وهو الظهور - مفقود ، فلا حجية .

وأما لو قلنا بعدم انحصار الحجية بالظهور ، بل قلنا بأن أصالة الحقيقة حجة من باب التعبد من العقلاء - كما نسب إلى السيد المرتضى ^(١) - فربما توهم عدم الإجمال ، بل يؤخذ بالظهور الوضعي ؛ لأن المعنى الموضوع له معلوم حسب الفرض ، وأصالة الحقيقة تحكم بأنه المراد بالتعبد العقلاني ، فيفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى ؛ لأن الموضوع له في الأولى غير معلوم ، فلا تجري أصالة الحقيقة ولو قلنا بكونها أصلاً عقلائياً ، وهذا بخلاف هذه الصورة ؛ فإن الموضوع له معلوم ، فيحمل اللفظ على حقيقته بمقتضى الأصل المذكور .

لكن هذا التوهم فاسد .

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ١٠ - ١١ و ٣٧٦ - ٣٧٧ .

أما أولاً : فلأنه لا معنى للتعبّد العقلاني في مورد من الموارد ؛ لأنّ العقلاء ليسوا مشرّعين ولا من الأنبياء والأئمّة حتى تجب علينا متابعتهم تعبداً ، بل متابعتهم إنّما تكون لأجل بنائهم على العمل بالطرق الكاشفة عن المرادات الواقعية لا تعبداً .

وأما ثانياً : فلأنه لو سلّم التعبّد العقلاني في مورد في الجملة ، فليس المقام داخلاً فيه قطعاً . ولو تنزّلنا وقلنا : إنّه لا قطع بذلك ، فالشكّ في كونه مورداً للتعبّد من العقلاء وفي كون أصالة الحقيقة حجّة كافٍ في عدم حجّيته ؛ لما ذكرنا من أنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية .

الثالثة : أن يكون عدم إحراز الظهور من جهة عدم إحراز انتفاء المانع أيضاً لكن لا من جهة الشكّ في مانعية الموجود ، بل من جهة الشكّ في أصل وجود القرينة والمانع ، والمراد هو القرينة المتّصلة ، والشكّ في وجودها تارة من جهة احتمال غفلة المخاطب عن استماع القرينة مع كونه بصدد التفهّم ، وأخرى من جهة أخرى سيجيء ذكرها .

أما الشكّ من الجهة الأولى - وهي احتمال الغفلة - فلا ينبغي الإشكال في أنّ العقلاء بنوا على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال ، فيعملون على طبق المعنى الذي يكون الكلام ظاهراً فيه لولا القرينة واقعاً ، كما في احتمال الغفلة في المتكلّم أيضاً ، فالشكّ في القرينة المتّصلة من جهة احتمال غفلة المخاطب عن استماع القرينة وتفهمه مع كونها مقرونةً بالكلام واقعاً لا يوجب الإجمال ، إنّما الكلام في أنّه هل البناء على المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لولا القرينة يكون ابتداءً - كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) - أو أنّه بعد البناء على عدم

الغفلة وعدم القرينة بمقتضى أصالة عدم الغفلة وأصالة عدم القرينة ، التي عليها بناء العقلاء ، كما ذهب إليه الشيخ ^(١) قَوْلُهُ ؟

الحق هو ما ذهب إليه الشيخ - قَوْلُهُ - من أنه لا بد من إجراء أصالة عدم القرينة أولاً حتى يحرز عدم القرينة بالأصل ثم البناء على المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه مع عدم القرينة ، وذلك لأن موضوع الحجية هو الظهور ، ومن المعلوم أنه ما لم تفرض القرينة معدومة لا يتحقق الظهور الذي هو موضوع الحجية ؛ إذ نحتمل وجودها ، ومعها لا ينعقد ظهور للكلام ، فلا بد من البناء على عدم القرينة أولاً حتى ينعقد الظهور فتترتب عليه الحجية ، وإلا فمع عدم هذا البناء نحتمل وجود القرينة ، فلا ينعقد ظهور للكلام ، ففرق بين احتمال وجود القرينة المتصلة والمنفصلة ؛ حيث إنه في الأولى يكون الأثر مترتباً على وجودها الواقعي ؛ لأنها بوجودها الواقعي توجب عدم انعقاد الظهور ، بخلاف الثانية ، فإنها بوجودها العلمي تمنع عن الحجية ، فلا بد مع احتمال وجود الأولى من البناء على عدمها بمقتضى أصالة عدم القرينة حتى يتحقق الظهور الذي هو موضوع الحجية ، وأما مع احتمال وجود الثانية فلا فائدة في البناء على عدمها ؛ لأن الظهور مع وجودها أيضاً موجود في ذي القرينة ؛ لعدم منعها عن ظهور ذيها ، بل إنما تمنع عن حجيتها ، فلذا لا يجري الأصل فيه . هذا كله في احتمال غفلة المخاطب .

أما الشك في وجود القرينة من جهة غير الغفلة ، كاحتمال سقوط القرينة لأجل كثرة الوسائط أو لأجل التقطيع وغيرها : فقد ذهبوا فيه أيضاً إلى الأخذ بأصالة عدم القرينة ، كما في احتمال الغفلة ، فيحرز بهذا الأصل الظهور ، فيكون

حجّة كالتسوّق الأوّل بعينه .

وادّعوا أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينة سواء كان منشؤ الاحتمال هو الغفلة أو غيرها ، ولا فرق عندهم - في عدم الاعتناء - بينهما ليتمسك في نفي تلك الاحتمالات بالأصل العقلاني فيحرز الظهور ، وترتب عليه الحجّة ، وليس فيهم من فصل بين احتمال الغفلة وغيرها إلا المحقق القمي رحمته ، فذهب إلى الفرق بينهما ، وادّعى أنّ احتمال وجود القرينة إن كان منشؤه احتمال الغفلة ، فلا يعتني به العقلاء ، ويبنون على عدمها ، وأمّا إذا كان منشؤ الاحتمال غير الغفلة ، فلا بناء لهم على عدمه ، وبذلك حكم بعدم حجّة الأخبار - كما ذكرنا - لأجل عروض التقطيع عليها المحتمل وجود القرينة لكل جملة منها في غيرها وقد قطعت وسقطت عنها ووقعت في غيرها ، فحيث إن هذا الاحتمال لا دافع له من العقلاء فلا يجوز العمل بظواهر الأخبار ^(١) .

وما أفاده رحمته - من التفصيل في غاية المتانة والجودة ؛ لما نرى بالوجدان من عمل العقلاء بظواهر يحتمل وجود قرينة متصلة على خلافها وقد سقطت عنها بالتقطيع ونحوه ، فلو أرسل كتاب إلى أحد وقطع في الطريق بعضه وسقط منه ووصل إليه البعض الآخر وكان في ذلك الواصل ظواهر يحتمل إرادة خلافها وكون القرينة على الخلاف في تلك القطعة الساقطة ، فلا يعمل ذلك الشخص بتلك الظواهر .

وكذلك الكلام لو تكلم المولى مع عبده بكلام فينام العبد بعده واحتمل أنّ المولى تكلم في حال نومه بقرينة على خلاف ذلك الكلام ولم يسمعه ، لا يعمل العبد بظاهره ، وهكذا في بقية الموارد التي يكون منشؤ الاحتمال

(١) قوائين الأصول ١ : ٣٩٨ و ٤٥٠ .

لوجود القرينة غير الغفلة .

فهذه الكبرى الكليّة في غاية المتانة ، وتترتب عليها ثمرات كثيرة .

لكن ما فرّعه عليها من عدم حجّة ظواهر الأخبار غير صحيح ؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ هذا إنّما يصحّ إذا لم يكن المقطعون من أهل العلم والفهم والورع - كالكليني وأضرابه عليه السلام - . وإلا فلا يكون التقطيع مضرّاً بالعمل بظواهرها ، وذلك لأنّ كلّ لاحق من الرواة مقصود بالإفهام بالنسبة إلى سابقه ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مصنفي هذه الجوامع الموجودة في أيدينا ، وبالنسبة إلى تلك الكتب يكون جميع المكلفين مقصودين بالإفهام بالنسبة إليهم ، فكما أنّ كلّ لاحق يعمل بظواهر صدرت من السابق من غير اعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر فكذلك نحن نعمل بظواهر تلك الأخبار ، ولا نعني باحتمال وجود قرينة على خلاف تلك الظواهر قد سقطت منها ووقعت في غيرها ممّا قطعت عنها ؛ لأنّ علمهم وورعهم ينافي تقطيعهم من تلك الظواهر ما يكون صارفاً عنها ، فلا يعنى بهذا الاحتمال في حقّ مثلهم .

نعم ، لو كان المقطع من غير أهل العلم والفهم والفتوى ، لكان لهذا الاحتمال مجال واسع ، ولذا لو أرسل أحد إلى آخر كتاباً وكان فيه جملة مربوطة بشخص آخر وقد قرأها وحدها له ، فيعمل ذلك الثالث بظاهر ما قرئ له من غير أن يقول : اقرأ الباقي لعلّ فيه ما يكون صارفاً عنه ، نعم ، يقول ذلك إذا لم يكن القارئ من أهل الفهم . هذا كلّ في تعيين موارد العمل بالظواهر .

بقي الكلام في حجّة قول اللغوي ، وقد ذكرنا أنّه مع الجهل بالمعنى الموضوع له لا ظهور للكلام حتى يكون حجّة ، وأنّ الظنّ بالوضع من جهة عدم الدليل على اعتباره لا يكون حجّة ، إنّما الكلام في أنّه هل خرج قول اللغوي عن مطلق الظنّ أم لا ؟

وقد قيل بخروجه واستدلّ له بوجوه :

الأول : أنّ اللغوي من أهل الخبرة لتعيين الوضع ، وقول أهل الخبرة حجّة ببناء العقلاء ، ولا يعتبر فيه التعدّد ولا العدالة ؛ لأنّه ليس من باب الشهادة حتى يعتبر فيه ذلك ، بل حجّية قوله أمر مستقلّ دلّ عليها بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه ، وليس بناؤهم مقيداً بشيء ، كما نرى من رجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها ، ورجوع العوامّ إلى المقلّد ، واعتبار العدالة فيه إنّما ثبت بدليل خاصّ لا من جهة كونه من أهل الخبرة .

لكن لا يخفى ما فيه ؛ فإنّ الرجوع إلى قول اللغوي إنّما هو لتعيين موارد الاستعمال ، وهذا ليس من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، بل من باب الرجوع إلى الشاهد ؛ لأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما يكون في الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى الرأي والنظر ، فلا يطلق ذلك على ما لا يحتاج إلى شيء منهما بأن يكون من الأمور المحسوسة ، فالرجوع إلى أحد في المحسوسات المشاهدة - التي لا يختصّ فهمها بطائفة خاصّة بل يعمّ الجميع - لا يعدّ من الرجوع إلى أهل الخبرة ، وتعيين موارد الاستعمالات من هذا القبيل ؛ لأنّه ليس ممّا يحتاج إلى إعمال النظر والرأي ، بل إنّما يحتاج إلى استماع من العرب أو ملاحظة الأشعار وغيرها ، كما في سائر موارد الشهادة ، فيعتبر فيه التعدّد ؛ لأنّ الشهادة في الموضوعات يعتبر فيها التعدّد وإن ذهب بعض إلى عدم اعتباره إلا في موارد الحكومة والقضاء ، فلو لم نعتبر التعدّد فالعدالة معتبرة قطعاً .

وأما الرجوع إليه لتمييز الموضوع له عن غيره فغير جائز أصلاً ؛ لأنّ اللغوي حاله حالنا في الجهل بالموضوع له ، فلو سلّم أنّه من أهل الخبرة ، فليس من أهل الخبرة لتعيين المعنى الموضوع له ، بل هو من أهل الخبرة لتعيين موارد الاستعمال ؛ حيث إنّ همّه ضبط موارد الاستعمال ، فلا يمكن استكشاف

الوضع من قوله .

والحاصل : أنّ ما يمكن أن يحتاج إلى إعمال الرأي والاجتهاد في بعض الموارد - وهو تعيين المعنى الموضوع له وتمييز المعنى الحقيقي عن غيره - فكون اللغوي من أهل الخبرة فيه ، ممنوع وإن كان بلحاظه يصح إطلاق أهل الخبرة عليه إلا أنّ اللغوي ليس أهلاً لذلك ، بل حاله كحالنا .

وأما ما لا يحتاج إلى إعمال الرأي والاجتهاد - وهو تشخيص موارد الاستعمالات - فاللغوي وإن كان من أهل الاطلاع عليه إلا أنّ إطلاق أهل الخبرة عليه في غير محله ، فحينئذ يدخل في باب الشهادة ، ويعتبر فيه ما يعتبر فيها من العدالة والتعدّد إن قلنا به ، كما ذهب إليه الأكثر ؛ لرواية مسعدة بن صدقة : «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^(١) .

الثاني من الوجوه التي استدُلُّ بها على حجّة قول اللغوي : دعوى الاتفاق عن بعض على العمل بقولهم^(٢)

وفيه : أنّ حصول الاتفاق من الكل ممنوع ، كيف ولم يتعرّض لذلك كثير منهم ؟ مع أنّ عملهم بقولهم لعلّه لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم من قولهم بالمعاني ، فكونه حجّة في حقّ مَنْ لا يحصل له ذلك ممنوع .

مضافاً إلى أنّ هذا الإجماع - على تقدير تسليمه - غير مفيد ؛ لأنه محتمل المدرك ؛ إذ لعلّ عمل المجمعين لأجل الدليل السابق أو اللاحق أو غيرهما ، فلا يكون حجّة .

وبالجملة : المحضّل من الإجماع - على تقدير ثبوته - غير مفيد ؛

(١) الكافي ٥ : ٣١٣ - ٤٠/٣١٤ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩/٢٢٦ ، الوسائل ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٢) كما في فرائد الأصول : ٤٦ .

لاحتمال وجود المدرك ، ونقله لا يكون دليلاً ؛ لعدم كشفه عن دليل معتبر .
الثالث من الوجوه : دعوى انسداد باب العلم والعلمي بمعاني اللغات بخصوصياتها وتفصيلها في السعة والضيق غالباً وإن كان أصلها معلوماً في الأغلب ، فحيث لا بدّ من الرجوع فيها إلى مطلق الظنّ ، وهو لا يحصل إلا من قول اللغوي ، فيكون حجّة .

وفيه : ما ذكره الشيخ - رحمته - وتبعه جملة من المحققين ، وهو : أن ما يوجب الرجوع إلى مطلق الظنّ ليس إلا انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية بحيث يكون إجراء الأصول فيها خروجاً عن الدين ، والاحتياط فيها موجباً لاختلال النظام أو العسر والخرج ، فيرجع إلى مطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوي أو غيره ولو فرض انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ إلا في خصوص ذلك المورد الذي احتجنا في معرفة حكمه الشرعي إلى اللغة ، فلو فرض انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام ووصلت النوبة إلى مطلق الظنّ وفرض أننا احتجنا في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي في مورد إلى اللغة ، فلا بدّ لنا من الرجوع إليها ولو فرض انفتاح باب العلم بجميع اللغات غيرها في هذا المورد .

وأما إذا فرضنا انفتاح باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأصول في غير المعظم منها محذور الخروج من الدين ، فيجري الأصل فيه ، ولا يرجع إلى اللغة ، ولو فرض انسداد باب العلم بمعاني اللغات بأجمعها ، فالمعيار في الرجوع إلى قول اللغوي وغيره إنما هو انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية ، فلا أثر للانسداد في اللغات ، وحيث إنّ باب العلمي في الأحكام مفتوح - ولو فرض انسداد باب العلم باللغة - فلا حاجة في موارد الاحتياج إلى اللغة من الرجوع إلى قول

اللغوي، بل يجري الأصل ولا محذور^(١).

وذهب بعض الأعاظم - رحمهم الله - إلى حجّة قول اللغوي بدعوى أن انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعيّة وإن كان لا يوجب العمل بقول اللغوي في موارد الاحتياج إلى اللغة بالتقريب الذي ذكره الشيخ رحمهم الله؛ لإمكان إجراء الأصل في تلك الموارد، وعدم لزوم محذور الخروج من الدين إلا أنه يوجب ذلك بتقريب آخر يسمّى بالانسداد الصغير كما سمي الأول بالانسداد الكبير.

وتوضيحه: أن إحدى مقدمات الانسداد - وهي عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليّة في موارد الجهل بالأحكام - لها مستندان: أحدهما: لزوم الخروج من الدين. والثاني: لزوم المخالفة القطعيّة.

أما على الأول: فما ذكره الشيخ - رحمهم الله - حق.

وأما على الثاني: فتجري مقدمات الانسداد وتوجب جواز العمل بقول اللغوي وحجّيته؛ وذلك لأن باب العلم والعلمي بالأحكام وإن لم يكن منسداً بحيث يوجب إجراء الأصل في موارد الاحتياج إلى اللغة الخروج من الدين إلا أنه نعلم أنه لو أجرينا الأصل في جميع موارد الاحتياج إلى اللغة ولم نعمل بقول اللغوي تلزم المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى تلك الموارد خاصة، وحينئذ لا بد من اتباع قول اللغوي، فالانسداد في اللغات وإن كان لا يوجب حجّة قول اللغوي إلا أن انسداد [باب العلم والعلمي] بالأحكام بما ذكرنا من الانسداد الصغير يوجب اتّباعه.

ولكن لا يخفى ما فيه.

أما أولاً: فلأننا نمنع الصغرى؛ إذ الموارد التي يحصل من قول اللغوي

(١) فرائد الأصول: ٤٦ - ٤٧، كفاية الأصول: ٣٣٠ - ٣٣١.

الظنّ بالحكم الشرعي [فيها] ليست إلا أقلّ قليل ؛ إذ كثيراً ما يرجع إلى اللغة ولا يحصل الظنّ بالحكم ؛ لاختلاف اللغويين وكثرة المعاني التي ذكروها ، فموارد حصول الظنّ لا تلزم من إجراء الأصل فيها مخالفة قطعياً .

وأما ثانياً : فلاّنه لو سلّمت كثرة موارد حصول الظنّ بالحكم الشرعي من قول اللغوي ، فكونها بأجمعها من الأحكام الإلزامية ممنوع ، بل كثيراً يكون الاحتياج في موارد الأحكام الترخيضية ، فلا يلزم من إجراء الأصل في تلك الموارد العلم بالمخالفة .

هذا ، ولو سلّمنا الصغرى ، فنمنع الكبرى ؛ إذ لا تنحصر مقدّمات الانسداد في هذه المقدّمة - وهي عدم جواز إجراء البراءة - حتى يقال بأنّ إجراءها في موارد الحاجة إلى اللغة موجب للمخالفة القطعية ، بل هناك مقدّمات آخر ، منها : عدم وجوب الاحتياط ، أو عدم جوازه ، وهذه المقدّمة لا تجري في المقام ؛ إذ لا يلزم من الاحتياط في تلك الموارد لا اختلال النظام ولا العسر والحرّج ؛ لكونها في غاية القلّة ، فعلى هذا لا بدّ من الاحتياط .

نعم ، لو حصل الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي بالحكم الشرعي لكان حجّة ؛ لأنّ الاطمئنان عند العرف بمنزلة القطع ، ويعاملون معه معاملته ، ولم يردع عنه الشارع ، فيكون حجّةً لذلك ، لا من جهة أنّه حجّة بنفسه . هذا تمام الكلام في حجّية قول اللغوي .



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فصل :

في حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد.

فنقول : قد وقع البحث في أنه هل الملازمة ثابتة بين حجّية الخبر الواحد وحجّية الإجماع المنقول به حتى يكون الالتزام بحجّية الخبر التزاماً بالقول بحجّية الإجماع المنقول أيضاً، أو أنها غير ثابتة ويمكن الالتزام بعدم حجّية الإجماع ولو مع القول بحجّية الخبر الواحد؟ فالبحث عن حجّية الإجماع من فروع البحث عن حجّية الخبر، فينبغي تقديم البحث عنها على البحث عن الإجماع.

ثم إن الشيخ - رحمته - قبل الشروع في المقصود مهّد مقدّمة نفيسة لا بدّ من ذكرها، وهي : أن أدلّة حجّية خبر الواحد - التي عمدتها بناء العقلاء والسيرة القطعية - تختصّ بما إذا كان المخبر به من الأمور الحسّية التي يعرفها كلّ أحد إذا راجع إليها ولو احتمالاً بأن احتمال إحساس المخبر للمخبر به ولم يكن عالماً ببناء العقلاء على قبول هذا الخبر والعمل به حتى مع الاحتمال، فلا يحتاج إلى القطع بإحساسه، أو الأمور الحدسيّة التي تكون قريبة من الحسّ، كمسائل الحساب، أو من الأمور الحدسيّة التي أحرز السامع أن إخبار المخبر بها مستند إلى إحساسه لمقدّمات وأسباب لو اطلع عليها بنفسه لقطع بالملازمة بينها وبين المخبر به، وتكون الملازمة عنده تامّة، كما لو أخبر أحد بموت زيد لكن إخباره بذلك لم يكن مستنداً إلى رؤيته بل إلى مقدّمات قطعية، كصباح ونواح في داره واجتماع الناس على بابها للتشييع وغير ذلك، فإنّ المستمع يحرز أنه لو رأى بنفسه تلك الأسباب، لقطع بالملازمة بينها وبين الموت، ففي هذه الموارد

الثلاثة دلت الأدلة على حجّية خبر الواحد، ولا يعبأ باحتمال مخالفة قوله للواقع؛ لأنّ منشأ الاحتمال أمران:

أحدهما: احتمال كذبه، وهو ملغى لأجل اعتبار العدالة فيه.

والثاني: احتمال الغفلة والنسيان والخطأ والسهو، وهذا الاحتمال ممّا

لا يعتني به العقلاء في الأخبار الحسيّة ونحوها، ويكون مدفوعاً ببناء العقلاء.

وأما إذا لم يكن الإخبار كذلك بأن يكون [المخبر به] من الأمور الحدسيّة

البعيدة عن الإحساس، التي لم تحرز تماميّة الملازمة بين الأسباب التي أخبر

المخبر لأجلها وبين تلك الأمور عند نفسه، فلا تدلّ تلك الأدلة على حجّية

ذلك الإخبار، ولا بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال خطئه ومخالفة

قوله للواقع في هذا الفرض، أي الخبر الذي بهذا النحو، فعلى هذا لو علمنا أو

احتملنا أنّ مدّعي الإجماع يكون إخباره عن قول المعصوم في ضمن دعواه

الإجماع عن حسّ بأن رأى المعصوم عليه السلام يقول ذلك ثم ضمّ إلى قوله عليه السلام قول

العلماء فأخبر بالإجماع، تكون دعواه الإجماع حجّة بلا إشكال؛ لأنّه إخبار عن

أمر حسّي لو حصل عندنا أيضاً لحصل لنا القطع بقوله عليه السلام، وأما إذا لم نحتمل

ذلك، علمنا أنّ إخباره عنه مستند إلى حدسه، فإنّ أحرزت تماميّة الملازمة بين

المقدّمات التي لأجلها نقل الإجماع وبين المخبر به وهو قول الإمام عليه السلام،

فالأمر كما ذكر في حجّية نقله بلا إشكال، وإلا لو لم يحرز ذلك فلا حجّية في

نقله الإجماع؛ حيث إنّ السبيل إلى دعوى الإجماع على النحو الأوّل منتفٍ في

أمثال زماننا ولم يدّعه أحد، وعلى تقديره لا بدّ من تكذيبه عملاً، كما تدلّ عليه

جملة من الأخبار، ولا تفيد دعواه على النحو الثاني؛ لأنّها مبنيّة على تماميّة

الملازمة المدّعاة من العقليّة أو العاديّة وغيرهما، وهي ممنوعة، والشكّ في

تماميّة الملازمة كافٍ في عدم حجّية نقله؛ لما ذكرنا من أنّ الأدلة الدالة على

حجّة الخبر لا تدلّ إلا على حجّة الخبر الحسّي أو الحدسي القريب منه أو الحدسي الذي أحرزت فيه تماميّة الملازمة بين المقدمات وبين ما أخبر به عند السامع ، فمع عدم الإحراز والشكّ في تماميّة الملازمة ليس قول المنخبر حجّة للسامع ، فعلى هذا ليس نقل الإجماع حجّة^(١).

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم - عليه السلام - أنّ نقل الإجماع وإن لم يكن حجّة في أمثال زماننا ؛ لما مرّ إلا أنّ نقله من مثل الطوسي - عليه السلام - ومن هو في عهده وسابقه ممن يكون قريب العهد إلى زمان المعصوم عليه السلام ، كالسيد المرتضى وابن زهرة وأمّالهما - عليه السلام - يكون حجّة ؛ لأنّهم وإن لم يروا المعصوم عليه السلام بشخصهم ولم يدعوا ذلك إلا أنّه يحتمل - لقرب عهدهم إلى زمانه - أنّهم نقلوا الحكم ممن سمعه من الإمام ، فيكون إخبارهم عن حسن ، ثمّ ضمّوا إلى ذلك قول الغير ، فادّعوا الإجماع ، فيكون نقلهم الإجماع حجّة ؛ لما ذكرنا من أنّ مجرد احتمال ذلك يكفي في حجّة الخبر ببناء العقلاء.

لكن لا يخفى ما فيه ؛ لأننا نعلم أنّ دعواهم الإجماع ليس مستندها الحسّ ولو بذلك النحو بل بالنسبة إلى الشيخ - عليه السلام - مستندة إلى قاعدة اللطف وبالنسبة إلى السيد وابن زهرة - عليه السلام - مستندة إلى أصل أو قاعدة تكون حجّيتها على نحو الكبرى الكلّيّة مسلّمة عند الكلّ ولكن يكون تطبيقها على مواردنا بنظرهم ، فيدعون الإجماع في مورد طبّقوا تلك القواعد أو الأصل عليه ؛ لكون أصل القاعدة أو الأصل إجماعياً عندهم ، ولذلك نرى أنّ السيد - عليه السلام - أفتى بجواز الوضوء بالماء المضاف مستنداً إلى الإجماع^(٢) ؛ لتخيّله جريان البراءة في أمثال المقام ، ولو سلّم فمجرد الاحتمال وأنّ استنادهم في مورد الى الحسّ - ولو

(١) فرائد الأصول : ٤٧ .

(٢) المسائل الناصرية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٢١٥ ، المسألة ٤ .

بذلك النحو ما لم يكن احتمالاً عادياً - غير مفيد ؛ لأن ما ذكرنا سابقاً من كفاية احتمال كون المخبر به عن الحس إنما هو فيما إذا كان الاحتمال عادياً لا موهوماً مع أنه يمكن أن يستكشف من نفس دعواهم الإجماع أن مستندها ليس ذلك ؛ إذ لو كان المستند هو السماع ممن سمع الحكم من المعصوم عليه السلام ثم ضمّ قول الغير إليه ، فأَيّ داع إلى نقل الإجماع ؟ بل ينقل الحكم عن المعصوم عليه السلام بواسطة ذلك البعض بعنوان الخبر ، وهل يكون نقله الإجماع حينئذٍ إلا أكلاً من القفا ؟

بقي في المقام أمر ، وهو : أنه هل الملازمة ثابتة بين فتاوى العلماء وقول المعصوم عليه السلام مطلقاً ، أم ليست بثابتة مطلقاً ، أم لا بدّ من التفصيل ؟

فنقول : الملازمة المدّعاة إما أن تكون عقلية ، بمعنى استحالة انفكاك تلك الفتاوى عن قول المعصوم عليه السلام عقلاً ، كاستحالة انفكاك المعلول عن علته ، أو أنها ليست عقلية بل تكون عادية ، بمعنى استحالة انفكاكها عادةً لا عقلاً ، بمعنى أن الشخص العادي الذي لا يكون وسواسياً ولا مبتلياً بما يوجب خروجه عن الطرق المتعارفة يحصل له القطع من تلك الفتاوى برأي المعصوم عليه السلام ؛ للملازمة العادية الثابتة بينهما ، أو أنها اتّفاقية بمعنى أنها ليست عقلية حتى يستحيل الانفكاك عقلاً ، ولا عادية حتى يستحيل الانفكاك عادةً ، بل اتّفاقية قد يتفق لشخص حصول القطع من تلك الفتاوى برأي المعصوم عليه السلام . ولا يخفى أن الملازمة العقلية ممنوعة ، وذلك لأنه ليس مبناهما إلا أحد أمرين :

إما قاعدة اللطف ، فادّعوا وجوب اللطف عليه تعالى ، بمعنى أنه يجب عليه تعالى إيصال العباد إلى مراتبهم الكمالية ، ولذا قالوا بوجوب بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام حتى تكمل النفوس البشرية ، فيجب عليه تعالى

تبليغ أحكامه إلى العباد ؛ لتكامل نفوسهم ، فمتى اجتمعوا على الخطأ يجب عليه تعالى أن يبلغ حكمه إليهم ويلقي الخلاف بينهم بنحو من الأنحاء بوسيلة الخلفاء أو الأوصياء وغيرهم حتى لا يقعوا في مخالفة الواقع ، فوجب انحطاطهم عن رتبتهم وعدم وصولهم إلى تلك المرتبة ، وعلى هذا فمتى اجتمعوا على أمر ولم يكن خلاف بينهم يستكشف من ذلك أن الحكم عند المعصوم عليه السلام على طبق ما اجتمعوا عليه ؛ إذ لو كان على خلافه ، يجب عليه تعالى إعلامه وتبليغه ، وحيث لم يوصل يحكم بأن التكليف على طبق ما اجتمعوا عليه .

ولا يخفى ما فيه :

أما أولاً : فلأن قاعدة اللطف - على تقدير تسليمها - لا تقتضي إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف لا على خلافه ، والمفروض أنه تعالى قد بلغ أحكامه إلى عباده بالطريق المتعارف ، فأوحى إلى نبيه صلى الله عليه وآله ثم أمره بتبليغها إلى العباد وإلى أوصيائه حتى يبلغوها إليهم ، فما هو وظيفته تعالى قد أداه ، وإنما عرض الاختفاء لبعض الأمور الخارجية التي لا ربط لها به تعالى ، كإخفاء الظالمين ، وحيث لا دليل على وجوب تبليغه ثانياً بطريق آخر غير متعارف وإلقائه الخلاف بينهم مع أنه لو وجب ذلك لا يفرق بين جميع العلماء وعلماء بلد واحد ، فيجب إلقاء الخلاف بينهم إذا اجتمعوا على خلاف الواقع ، بل يجب ذلك فيما إذا انحصر في عصر عالم واحد وكان اجتهاده على خلاف الواقع ، وهذا مما لم يتوهمه أحد .

وأما ثانياً : فلائنه إن كان المراد أنه يجب على الإمام عليه السلام تبليغ الأحكام وإلقاء الخلاف مع إظهار إمامته وبعنوان كونه إماماً ، فليس كذلك قطعاً .
وإن كان المراد أنه يجب عليه ذلك حتى مع إخفاء الإمامة ، فهذا مما

لا فائدة فيه ، ولا تترتب عليه ثمرة ؛ إذ لا يسمع أحد من الشخص المجهول الحال حكماً أبداً ، فقاعدة اللطف - على تقدير تسليمها - مما لا يفيد لإثبات الملازمة العقلية .

نعم ، إن صح ما أسنده العامة إلى النبي ﷺ من أنه « لا تجتمع أمّتي على خطأ »^(١) لكان اتفاق الأمة موجباً لحصول القطع بالحكم الواقعي ؛ إذ لو كان الاجتماع على خلاف الواقع ، لوجب إلقاء الخلاف فيهم حتى لا يجتمعوا على الخطأ ، ولكن صحة ذلك ممنوعة .

وإما أن مبنى دعوى الملازمة العقلية من جهة أن تراكم الظنون الحاصلة من تلك الفتاوى يوجب وصولها إلى حد يوجب القطع بالحكم حيث إن كل فتوى يوجب حصول مقدار من الظن ، فإذا انضم بعضها إلى بعض ، يوجب تقوية الظن وضعف احتمال الخلاف ، وهكذا إلى مرتبة لا يبقى معها احتمال الخلاف أصلاً ، كما هو الحال في خبر الواحد والمتواتر ؛ إذ من اجتماع تلك الأخبار يحصل اليقين بالمخبر به إذا وصلت إلى حد التواتر .

ولكن لا يخفى أن تراكم الظنون إنما يوجب حصول القطع في مثل التواتر الذي يكون المخبر به فيه أمراً حسياً ، ومتى ما تراكمت الظنون في الأمر الحسي يوجب شدتها إلى أن تصل إلى حد القطع ، وذلك لأن احتمال مخالفة خبرهم للواقع مع أن المخبر به أمر حسي غير معقول عادة ؛ لأن منشأ هذا الاحتمال إما الخطأ أو احتمال التعمد في الكذب ونحوهما ، وكلها مستحيل عادة ، ولذلك ترى حصول القطع من الإخبار بالهلال فيما إذا كثرت الأخبار عن الرؤية بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وأما في مثل الفتاوى المبنيّة على

(١) كشف الخفاء ٢ : ٢٩٩٩/٤٧٠ ، وفيه بدل « خطأ » : « ضلالة » .

الحدس والاجتهاد والنظر فلا يكون اجتماعها وتراكمها موجباً لحصول القطع بالواقع ؛ إذ كما يحتمل الخطأ في حق واحد منهم لأجل الاشتباه في مقدمات اجتهاده كذلك يحتمل في حق الجميع ، فلا توجب كثرة ذلك حصول القطع بالحكم الواقعي ، ولذلك ترى عدم حصول القطع من إخبار جميع الحكماء باستحالة إعادة المعدوم ؛ لأنه مبني على اجتهادهم ، ويمكن عادةً خطؤ جميعهم . هذا كله في الملازمة العقلية .

وأما دعوى الملازمة العادية بين الفتاوى ورأي المعصوم عليه السلام بأن تكون تلك الفتاوى الكثيرة من العلماء الحاكين عن قول رئيسهم - وهو الإمام عليه السلام - ملازمة عادةً للقطع بفتوى الرئيس بحيث يستحيل انفكاكها عادةً عنه ؛ لأن إخبار جماعة كثيرة عن قول رئيسهم أو شيخهم أو ملكهم مع كونهم مرؤوسين له أو أصحابه أو أهل مملكته ملازم للقطع بقول ذلك الرئيس أو الشيخ أو الملك لمن يكون متعارفاً ولا يكون وسواسياً ، فالملازمة وإن لم تكن عقلية لكنها عادية . ولا يخفى أن هذا أيضاً غير صحيح ؛ لأن تلك الكبرى - وهي حصول القطع بقول الرئيس عادةً من حكاية المرؤوسين - وإن كانت مسلمة إلا أنها فيما إذا كان المرؤوسون ممن أدركوا خدمة الرئيس وأخذوا الكلام عنه أو احتملنا ذلك ؛ لما ذكرنا من كفاية الاحتمال في هذا المقام ، وأما في مثل المقام مما لم يدركوا ولا نحتمل ذلك في حقهم ، فلا يكون إخبارهم عن قوله حجة ؛ لأنه يرجع إلى الإخبار عن أمر حدسي وقد ذكرنا أنه لا يكون حجةً ولا يكون إخبارهم عن ذلك ملازماً للقطع بقول رئيسهم .

وأما الملازمة الاتفاقية : فهي مما لا يقبل الإنكار إلا أنها مما لا ينضبط ؛ إذ قد يحصل القطع لأحد من فتوى عشرة من العلماء ولا يحصل ذلك للآخر من مثلها بل من فتوى عشرين ، فحصول القطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى

العلماء اتفاقاً مما لا يكون تحت قاعدة، فنقل الإجماع ممن قطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى جماعة لا يكون حجةً لغيره إلا إذا أحرز الغير أن ما قطع بسببه برأي المعصوم عليه السلام يكون موجباً لقطعه أيضاً وتكون الملازمة بينه وبين القطع ثابتةً عنده، وحيث إن إحرار ذلك من المدعين للإجماع مما لا يمكن فلا يكون نقلهم للإجماع حجةً.

ثم إنه بعدما لم يمكن استكشاف رأي المعصوم عليه السلام من اتفاق العلماء وإجماعهم فهل يمكن استكشاف حجةً معتبرة من ذلك حتى يكون الإجماع حجةً من هذه الجهة أم لا ؟

فنقول : تارة يكون في المقام أصل أو قاعدة أو عموم أو إطلاق يمكن اعتماد المجمعين على ذلك في الحكم لكونه مسلماً عندهم ، فلا يكون الاتفاق حينئذٍ كاشفاً عن وجود حجةً معتبرة غيرها في البين ؛ إذ لعلهم اعتمدوا في ذلك الحكم على ذلك الأصل أو القاعدة أو العموم ، فإذا فرضنا عدم حجية ذلك الأصل أو القاعدة أو العموم عندنا ، لا يكون الإجماع كاشفاً عن دليل معتبر غيرها .

وأخرى لا يكون في المقام دليل يحتمل اعتمادهم عليه ، وحينئذٍ إن أحرزنا أن اتفاق المجمعين ليس لأجل تبعية اللاحقين منهم لإجماع السابقين بل لأجل أن الجميع من السابقين واللاحقين قد استندوا في الفتوى على مدرك معتبر عندهم ؛ لأن عدالتهم مانعة عن الفتوى بغير علم وإن لم نعلم ذلك المستند بعينه وإنما نعلمه إجمالاً ، فيكون إجماعهم كاشفاً قطعاً بحسب العادة عن اعتبار ذلك المستند عندنا أيضاً لو اطلعنا عليه ، فيكون حجةً ؛ لاستحالة أن يكون فهم الجميع على خلاف فهمنا في الدلالة على الحكم ليكشف كشافاً قطعياً عن اعتبار ذلك المستند وتمايمية دلالاته إجمالاً . ولكن إحرار ذلك في

نهاية البُعد ، وليست الإجماعات من هذا القبيل .

وأما إذا لم يحرز ذلك ، بل يحتمل أن فتوى المتقدمين لأجل أصل أو قاعدة والمتأخرين قد اعتمدوا في فتواهم على إجماعهم على حسب مبانيهم من قاعدة اللطف وغيرها ، فلا يكون الإجماع كاشفاً عن دليل معتبر عندنا ؛ إذ لعل ما استند إليه المتقدمون لم يكن حجّةً ، والمفروض أن المتأخرين لم يعتمدوا في فتواهم إلا على إجماع السابقين ، فلا يكون إجماع الجميع كاشفاً عن وجود الحجّة المعتمدة .

والظاهر أن الإجماعات المذكورة في الكتب من هذا القبيل ، والشاهد على ذلك أن السابقين على الشيخ - رحمته - لم يكن الاستدلال متعارفاً عندهم ، وإنما كانوا يذكرون الفتوى مجردةً ، كما في الرسائل العمليّة ، ويظهر ذلك من ملاحظة كتبهم ، فلهلّ مستند حكمهم ما ذكرنا ، واللاحقين له لم يذكروا في مقام الاستدلال إلا إجماعات السابقين ، فيكون اتكالهم على إجماعهم لا على مستندهم ، وإلا لذكروا ذلك المستند في مقام الاستدلال ، وحيثُ تصير الإجماعات - كما ذكرنا - غير كاشفة عن الدليل المعتبر ، فقد ظهر عدم حجّة نقل الإجماع ؛ لعدم كشفه عن رأي المعصوم ولا عن وجود حجّة معتبرة ، ولكن مع ذلك مخالفة الإجماع في غاية الإشكال ، فلا بدّ في موارد من التأمل والتدبر التام . هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول .



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فصل :

في حجّة الشهرة.

فنقول : إنّ الشهرة تارة تكون في الرواية ، وأخرى في الإستناد ، وثالثة في الفتوى .

أمّا الشهرة في الرواية : فهي أن تكون رواية نقلها مشهورةً متكررةً بين الرواة بحيث نقلها كثير منهم ، وفي مقابلها الشاذّ النادر الذي لم ينقله إلا قليل منهم .

ولا ريب أنّ هذه الشهرة من المرجّحات في مقام التعارض ، كما تدلّ عليه مرفوعة زرارة « خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ »^(١) أو مقبولة عمر بن حفصة^(٢) .

وأمّا الشهرة في الاستناد : فهي أن تكون رواية استند المشهور إليها في مقام الفتوى وعملوا بها ، وفي مقابل ذلك إعراض المشهور عن رواية .

ولا ريب أنّ هذه الشهرة توجب جبر ضعف سند الرواية لو كانت ضعيفة السند ، كما أنّ إعراض المشهور يوجب ضعف الرواية الصحيحة ؛ لما سيجيء في آخر بحث خبر الواحد من أنّ عمل المشهور برواية - مع علمهم بضعفها - كاشف عن كونها محتفّة بقريظة أوجبّت صيرورتها موثوقاً بها عندهم ، وإلا

(١) غوالي اللاكي ٤ : ٢٢٩/١٣٣ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢ .

(٢) الكافي ١ : ٦٧ - ١٠/٦٨ ، التهذيب ٦ : ٣٠١ - ٨٤٥/٣٠٣ ، الوسائل ٢٧ : ١٠٦ - ١٠٧ ، الباب ٩ صفات القاضي ، الحديث ١ .

لم يعملوا بها ، كما أن إعراضهم عن رواية - مع علمهم بصحة سندها - كاشف عن كونها ضعيفة عندهم بوجه لا نعلمه .

نعم ، لا بد من علمهم بالضعف في الأول والقوة في الثاني ؛ لكونها بمرأئى ومسمع منهم ، وإلا لا تكون جابرة أو كاسرة .

وأما الشهرة الفتوائية : فهي أن تكون الفتوى بشيء مشهورة بين العلماء من دون الاستناد إلى رواية ، وقد اختلف في حجيتها ، فقليل بحجيتها لوجوه :

منها : إطلاق قوله عليه السلام في مرتوعة زرارة : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » وعموم التعليل في مقبولة ابن حنظلة « فإن المجمع عليه لا ريب فيه » فإن المراد هو الشهرة لا الإجماع بقريته قوله : « ودع الشاذ النادر » وإطلاق الأول وعموم الثاني يشمل الشهرة الفتوائية ؛ فإن الصلة معرفة للموصول ، فكأنه قال : « خذ بالمشهور والمجمع عليه » .

وقد أجاب الشيخ (١) عنه أولاً : بأن المراد من الشهرة ليس هو الشهرة الاصطلاحية ، بل هي بمعناها اللغوية ، وهو الظهور والوضوح عند كل أحد بحيث لا ينكره ، من قولنا : « شهر فلان سيفه » أي سل ، بقريته إدخاله عليه السلام المشهور في « بين الرشد » وخلافه في « المشكل » الذي يرد علمه إليهم في ذيل الحديث ، فالمراد بالمشهور هو الواضح الظاهر ، ومن الواضح أن الشهرة في الرواية حيث إنها من الأمور الحسية توجب فيها الظهور والوضوح .

وأما الفتوى : فحيث إنها مبنية على الحدس والاجتهاد لا تكون الشهرة موجبة للظهور ولا لوضوح أنها على الرشد ؛ لما ذكرنا من أنه كلما زاد الخبر في الأمر الحسي يوجب بُعد الاحتمال حتى يصل إلى مرتبة القطع ، بخلاف الإخبار

عن الأمر الحدسي؛ فإنه لا يوجب ذلك، ويكون المشهور وغيره فيه على حد سواء في احتمال الخطأ، وعلى هذا فالرواية لا تشمل الشهرة الفتوائية.

ومما يدل على عدم الشمول فرض الراوي أن كليهما مشهوران، ومن الواضح أنه يستحيل في الشهرة الفتوائية؛ لأنه إذا كان أحدهما مشهوراً، فالآخر لا محالة يكون نادراً، وهذا بخلاف الشهرة في الرواية؛ فإن ذلك فيها ممكن بأن يكون الحديثان قد نقلهما جميع الرواة، وليس المراد بالشهرة في الرواية أن تكون إحدى الروايتين مما نقله أكثر الرواة والرواية الأخرى منقولة عن بقية الرواة كما في الفتوى حتى يمتنع تصوّر الشهرة في الرواية أيضاً، بل المراد أن كل من روى غير المشهور فقد روى المشهور أيضاً مع زيادة، فحينئذ يمكن تصوّر الشهرة فيهما معاً، بخلاف الفتوى، فالرواية لا تشمل الشهرة الفتوائية.

وثانياً: بأنه كما تكون الصلة معرفة للموصول كذلك تكون الجملة المتقدمة في الكلام معرفة للمتأخر، فلو قال أحد للمخاطب: «أي الرمانتين أحب إليك؟» فقال في الجواب: «ما يكون أكبر» فلا ريب أن هذا الجواب لا يدل على أن كل ما هو أكبر يكون محبوباً له، بل يدل على محبوبية خصوص الأكبر من الرمان، فالسؤال يكون معرفةً للأكبر الواقع في الجواب، والمقام من هذا القبيل؛ فإن قول السائل: «يأتي عنكم خبران» يدل على أن المراد بالموصول في قول الإمام عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو المشهور من الخبرين لا من غيرهما، فلا إطلاق في الجواب، وكذلك في التعليل الوارد في المقبولة، فلا عموم فيه أيضاً.

هذا، ولا يخفى أن كلا الجوابين في غاية المتانة.

ومن الوجوه التي استدلوا بها على حجّية الشهرة: أن حجّية خبر الواحد إنما تكون لكونه مفيداً للظن، فحيث إن الظن المستفاد من الشهرة أقوى من

الظنّ الحاصل من الخبر ، فتكون حجّةً بطريق أولى .

وفيه أولاً : أنّ ذلك إنّما يسلم لو علمنا بأنّ الملاك في حجّية الخبر هو إفادته الظنّ ، فيستفاد منه حجّية كلّ ظنّ مساوٍ معه أو أقوى ، وأمّا إذا لم نعلم ذلك بل علمنا بأنّ ملاك الحجّية فيه ليس ذلك ؛ إذ الخبر وإن كانت حجّيته من باب الطريقيّة أو الموضوعيّة إلاّ أنّه ليس المراد من الطريقيّة هو كونه مفيداً للظنّ ، بل المراد أنّه لا تحدث بسبب قيامه على شيء مصلحة في المؤدّى في قبال مصلحة الواقع ، وإنّما أعطى الشارع صفة الطريقيّة للخبر لأجل كونه أغلب المطابقة للواقع لا بملاك الظنّ ، فحيثُ إذا أحرز كون شيء بمثابة الخبر في غلبة المطابقة للواقع أو أقوى منه ، فيؤخذ به ، ولم يحرز ذلك في الشهرة ، فلا يمكن إثبات حجّيتها من دليل حجّية الخبر .

وثانياً : كون الملاك لحجّية الخبر هو غلبة المطابقة للواقع أيضاً غير معلوم ، بل لعلّه شيء آخر ولا ندرى به ، فلا بدّ من متابعة الدليل ؛ إذ الأصل في الظنّ - كما ذكرنا - عدم الحجّية ، ولا بدّ في الخروج عنه من ورود دليل ، وحيث إنّ الدليل قام على حجّية الخبر ولم يقم في الشهرة ولا يمكن استفادة حجّيتها من الدليل الأوّل على حجّية الخبر ، فلا بدّ من القول بعدم حجّيتها .

ومن الوجوه التي استدلّوا بها : استفادة ذلك من عموم التعليل الوارد في آية النبا ، وهو قوله تعالى : ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾^(١) فيستفاد منه أنّ كلّ ما لا تكون فيه إصابة القوم بجهالة لا بدّ من الأخذ به بلا تبين ، وكما أنّ الشهرة الاستناديّة تكون حجّةً موجبة لجواز الأخذ بالرواية الضعيفة التي قامت الشهرة على الاستناد إليها - لأنّ الأخذ بتلك الرواية مع

(١) الحجرات : ٦ .

الشهرة لا يكون من إصابة القوم بجهالة في شيء ، فتكون حجة - كذلك الشهرة الفتوائية توجب خروج الأخذ بتلك الفتوى عن إصابة القوم بالجهالة ، فتكون موجبة لحجة تلك الفتوى وعدم وجوب التبين فيها .

وفيه : أن معنى التمسك بعموم التعليل إنما هو إسراء الحكم إلى كل موضوع ثبتت فيه تلك العلة وإن كان مخالفاً لموضوع الحكم ، ومعنى تخصيص الحكم بمورد التعليل إنما هو تضيق الحكم بموارد ثبوت العلة وإن كان نفس الموضوع يشمل غيرها أيضاً .

وكيف كان فلا بد في موارد تعميم الحكم أو تخصيصه من ثبوت العلة حتى يترتب عليها ذلك الحكم ، وليس معنى العمل بعموم التعليل هو إثبات نقيض الحكم في موارد عدم العلة ، بل يمكن أن يكون لذلك الحكم علة أخرى ، فلو قال : « لا تأكل الرمان ؛ لأنه حامض » يكون مقتضى عموم التعليل هو المنع عن أكل كل حامض ، ومعنى تخصيص الحكم بموارد ثبوت العلة أن يكون المحرم خصوص الرمان الحامض ، فلا يشمل الحلومنه ، فعلى أي حال ليس معنى عموم التعليل هو عدم ثبوت الحرمة في غير الحامض ؛ لعدم دلالة هذه القضية على الانحصار ؛ لإمكان أن تكون الحرمة في غير الحامض مستندة إلى علة أخرى ، فحينئذ القدر المستفاد من عموم التعليل في الآية إنما هو وجوب التبين وعدم جواز الأخذ قبله في كل ما يكون إصابة قوم بجهالة ، خيراً كان أو شهرة أو غيرهما ، ولا يستفاد منه عدم وجوب التبين ووجوب الأخذ بكل ما لا تكون فيه إصابة القوم بجهالة .

هذا ، مضافاً إلى أنه لا وجه لقياس الشهرة الفتوائية بالشهرة الاستنادية ؛ إذ الشهرة الاستنادية بنفسها تبين وتحقيق في مورد الخبر الضعيف ، وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية ؛ فإنها ليست تبيناً في موارد الفتوى ، فإذا كان هناك خبر ضعيف

وفتشنا ورأينا أن المشهور استندوا إليه ، يكون نفس استنادهم تبيناً ؛ لكونه إخباراً عن صدور ذلك الخبر ، وحيث إنه إخبار عن أمر حسبي تكون شهرتهم في ذلك كإخبار جماعة كثيرة موثوق بهم عن وقوع ذلك الأمر الحسبي وهو المخبر به ، فلذا يوجب الوثوق والاطمئنان بصدور ذلك الخبر ، ويصير صدوره واضحاً ومبيناً ، وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية ؛ فإنه إذا حققنا وفتشنا ورأينا أن المشهور أفتوا بذلك ، فليس إفتاؤهم تبيناً وظهوراً عن تلك الفتوى ، فإنه أمر حسبي ، فيكون كإخبار جماعة عن أمر حسبي ، وهو لا يوجب الاطمئنان بأن الفتوى هي الواقع حتى يكون ذلك تبيناً وظهوراً عنه ؛ إذ إخبار جماعة عن أمر حسبي ليس إلا كإخبار واحد عنه في عدم كونه موجباً للظهور .



فصل :

في حجّة الخبر الواحد.

فنقول : إنه من أهمّ المباحث الأصوليّة ؛ إذ الأدلّة القطعيّة - كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعيّة والإجماع ونحوها - في غاية الندرة ، وليست الخصوصيّات الواقعة في العبادات والمعاملات - كوجوب السورة والإقامة - ممّا نطقت بها تلك الأدلّة القطعيّة ، فباب العلم بالأحكام منسّد قطعاً ، ويبقى باب العلميّ ، فلو قلنا بعدم حجّة أخبار الأحاد يصير باب العلميّ أيضاً منسّداً ، فلا بدّ من الالتزام بوجوب العمل بالظنّ ، بخلاف ما إذا قلنا بحجّة الأخبار ؛ فإنه حينئذٍ يصير باب العلميّ مفتوحاً ، وينسّد باب الانسداد ، فهو من أهمّ المسائل الأصوليّة ، وله ثمرات عمليّة ، فلا وجه للإشكال في كونها من المسائل الأصوليّة من جهة أنّ المسألة الأصوليّة هي ما يبحث فيها عن أحوال الأدلّة التي هي موضوع علم الأصول ، والخبر الحاكي عن السنّة ليس من الأدلّة الأربعة ، فلا يكون البحث عنه بحثاً عن أحوال الأدلّة .

وذلك لأنّ كونه من المسائل الأصوليّة ممّا لا إشكال فيه ، فلا بدّ من اتّخاذ الموضوع على وجه ينطبق عليه أيضاً ؛ إذ الموضوع للعلم ليس إلّا ما ينتزع عن موضوعات مسائله ، وكون هذا البحث من المسائل واضح ، فلا بدّ من انتزاع أمر ينطبق عليه وجعله هو الموضوع ، أو أن يفرض أولاً الموضوع شيئاً ثمّ تطبّق المسائل عليه ، ويحكم بخروج بعض المسائل عن العلم ؛ إذ لا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم لا العكس ، فإذا كان هذا البحث من المسائل قطعاً ، فلا بدّ من أخذ الموضوع على وجه يصحّ انطباقه عليه أيضاً .

وأما جعل الموضوع أولاً هو الأدلة الأربعة والإشكال في كون هذا من المسائل الأصولية إنما هو من قبيل رد المحكم إلى المتشابه؛ إذ لم تجعل الأدلة الأربعة موضوعاً للأصول في آية أو رواية، فالإشكال إنما هو في أخذ الأدلة الأربعة موضوعاً لا في كون هذا البحث من المسائل، فعلى هذا لا نحتاج إلى التكلف للجواب - كما ارتكبه الشيخ رحمته - بأن العمل على طبق الخبر يحتاج إلى جهات ثلاث:

إحداها: البحث عن صدور الخبر.

الثانية: عن جهة صدوره من أنه هل صدر تقيّة أو لبيان الحكم الواقعي؟

الثالثة: البحث عن دلالاته.

وحيث إنَّ البحث عن الدلالة قد مرَّ في بحث الظواهر، والبحث عن الجهة الثانية غير محتاج إليه؛ لأجل بناء العقلاء على حمل كلام كل متكلّم على بيان مراده الجدّي، فيقع البحث في الجهة الأولى فقط، وهو: أنه هل السنّة تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فحينئذٍ يكون البحث عن أحواله بحثاً عن أحوال السنّة، فتدخل في المسائل الأصولية^(١).

ولا يخفى عدم تمامية هذا الجواب، وذلك لأنَّ المراد إن كان الثبوت الواقعي الذي هو مفاد «كان» التامة، فهو على قسمين؛ لأنَّ الثبوت والوجود على قسمين: خارجي وذهني.

فإن كان المراد هو الخارجي، فهو واضح الفساد؛ لأنَّ وجود السنّة خارجاً معلول لعلته، وليست الخبر الحاكي، وهذا واضح.

وإن كان المراد هو الذهني، فهو أيضاً فاسد؛ لأنَّ الخبر يحتمل الصدق

(١) فرائد الأصول: ٦٦ - ٦٧.

والكذب ، فكيف يكون علةً للقطع بالنسبة لوجودها في عالم النفس والذهن؟! إذ ليس الكلام في المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية حتى يوجب القطع ، بل الكلام في الخبر الواحد ، ومن الواضح أنه يحتمل الكذب ، فلا تثبت به السنة في عالم النفس ، والظاهر أنه لم يرد بالثبوت الثبوت الواقعي ، بل الثبوت التعبدي ، وحينئذ يرد عليه :

أولاً : أن البحث عن الثبوت - الذي مرجعه إلى أنه هل خبر الواحد كالسنة عند الشارع؟ وهل يكون منزلاً منزلتها في وجوب العمل؟ - بحث عن أحوال الخبر الحاكي وعن عوارضه ، ولا يكون بحثاً عن السنة .

وثانياً : أن الملاك في المسائل ما يبحث عنه في العلم مطابقةً ، لا ما يبحث عنه التزاماً ، والمبحوث عنه في الأصول مطابقةً ليس هو حجية السنة ، بل حجية الخبر . هذا .

وقد أجاب عن الإشكال بعض^(١) المحققين : بأنه في كل تنزيل لا بد من منزل ومنزل عليه وجهة التنزيل ، والمنزل في المقام هو الخبر الواحد ، والمنزل عليه هو السنة ، وجهة التنزيل هي الحجية ، وحينئذ كما يمكن أن يقال في التنزيل : هل نزل الخبر منزلة السنة في تلك؟ كذلك يمكن أن يقال : هل السنة منزل منزلتها شيء في الحجية وهو الخبر ، أم لا؟ كما أنه في قولنا : «زيد كالأسد» يمكن أن يقال : زيد شُبه بالأسد في الشجاعة ، ويمكن أن يقال : الأسد شُبه به زيد في الشجاعة ، وحينئذ فالبحت على النحو الأول وإن لم يكن من المسائل ؛ لكونه بحثاً عن أحوال الخبر ، إلا أنه على النحو الثاني بحث عن أحوال السنة ، فيكون من المسائل .

(١) نهاية الدراية ١ : ٣٧ و ٢ : ١٩٩ - ٢٠٠ .

ولا يخفى ما فيه.

أما أولاً : فلأن جهة البحث في المقام ليست هي أن السنة هل نزل منزلتها شيء أم لا؟ بل جهة البحث إنما هي أن الخبر هل هو حجة ومنزل منزلة السنة أم لا؟ فيكون البحث عن أحوال الخبر لا السنة.

وثانياً : قد ذكرنا في أول بحث الظن أن الشارع لم ينزل شيئاً منزلة شيء ، لا المؤدى منزلة الواقع ، ولا الظن منزلة القطع ، والمجعول في باب الأمارات ليس هو التنزيل لا في المؤدى ولا في نفس الظن ، وإنما المجعول فيها هو اعتبار الطريقة للظن ، فالتنزيل فيها أمر لا واقع له ، هذا.

ثم إنه اختلف في حجّة الخبر الواحد وعدمها ، فذهب السيد والقاضي وابن زهرة وابن إدريس والطبرسي إلى عدم الحجّة^(١) ، بل ادعى بعضهم الإجماع وضرورة المذهب على عدمها ، نظير القياس ، وذهب المشهور إلى حجّيته .

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

واستدل المانعون بوجوه :

منها : الإجماع .

ولا يخفى أنه موهون أولاً : بقيام الشهرة القطعية على خلافه .

وثانياً : أن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول منه لا يكون حجة في المقام ولو كان حجة في غيره ، وذلك لأن حجّة الإجماع متوقفة على حجّة الخبر الواحد ؛ إذ لو لم نقل بحجّة الخبر عن حسّ فعدم حجّيته إذا كان عن حدس بطريق أولى ، وأما لو قلنا بحجّة الخبر ، فإن قلنا بشمول دليلها للخبر الحدسي أيضاً ، يكون موجباً لحجّة الإجماع المنقول ، فحيثد حجّة الإجماع

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٥٢٨ ، المهذب ٢ : ٥٩٨ ، الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) : ٤٧٥ ، السرائر ١ : ٤٧ ، مجمع البيان ٩ : ١٩٩ في تفسير آية النبأ .

تتوقف على حجّة الخبر فكيف يمكن أن يستدلّ على عدم حجّيته بالإجماع؟! ومنها : الأخبار الكثيرة بل المتواترة إجمالاً - بمعنى القطع بصدور بعضها - الدالّة على أنّ الخبر إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنّة ، أو لم يعلم عليه شاهد من كتاب الله تعالى ، أو لم يعلم أنه قولهم ، أو لم يكن موافقاً للقرآن أو غير ذلك ، لا بدّ من ردّه وضربه على الجدار ، أو أنه زخرف ، أو لم أقله^(١) ، وغير ذلك من التعبيرات ، ومن الواضح أنّ أكثر أخبار الأحاد من هذا القبيل ؛ لأنها مخالفة لعموم أو إطلاق أو غير ذلك من القرآن ، فلا تكون حجّة أصلاً.

وجوابه : أنّ هذه الأخبار الكثيرة وإن كانت دالّة على عدم حجّية أخبار الأحاد إلاّ أنّها معارضة بالأخبار الكثيرة الأخر الدالّة على حجّيتها ، وهذه الأخبار أيضاً مقطوعة الصدور إجمالاً ، كما في قوله : أفونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني^(٢) ؟ وقوله عليه السلام : « ما أذيا إليك عنّي فعني يؤذيان »^(٣) وقوله عليه السلام : « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »^(٤) . وغير ذلك من الأخبار الكثيرة .

وحينئذ لا بدّ في مقام الجمع من حمل الأخبار المانعة على أحد أمور على سبيل منع الخلوّ ، وليس المراد حمل الجميع على أحد هذه الأمور ، بل المراد حمل كلّ طائفة منها على أحد هذه الأمور :

(١) الكافي ١ : ٣/٦٩ - ٥ ، المحاسن : ٢٢٠ - ١٢٨/٢٢١ و ١٣٠ ، الوسائل ٢٧ : ١١٠ و ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ١٢ - ١٥ .
 (٢) اختيار معرفة الرجال : ٩٣٥/٤٩٠ ، الوسائل ٢٧ : ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٣ .
 (٣) الكافي ١ : ١/٣٣٠ ، الوسائل ٢٧ : ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤ .
 (٤) اختيار معرفة الرجال : ٥٣٥ - ١٠٢٠/٥٣٦ ، الوسائل ٢٧ : ١٤٩ - ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠ .

منها : أن المراد في الأخبار المانعة هو الأخبار المخالفة للقرآن بنحو التباين .

ودعوى : أنه ليس المراد من المخالفة هذا النحو من المخالفة ؛ إذ لم يصدر عن المخالفين الأخبار المخالفة بهذا النحو ؛ إذ لو كان صدر عنهم هذا النحو من الأخبار ، فلا يصدقهم أحد في ذلك ، ممنوعة : بأنها إنما تصح لو كان صدورها بطريق النقل عن الأئمة ، وأما لو كان من قبيل الدس في الكتب - كما يشهد به ما عن مولانا الصادق عليه السلام : « إن فلاناً ^(١) دس في كتب أصحاب أبي أحاديث ^(٢) - فلا مانع من صدورها عنهم بهذا النحو .

ويشهد بهذا الجمع : صدور الأخبار المخالفة لإطلاق آية أو عمومها في كثير من أبواب الفقه قطعاً ، كقوله عليه السلام : « لا ربا بين الوالد والولد » ^(٣) المخالف لظاهر قوله تعالى : ﴿ حَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(٤) وقوله عليه السلام : « نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر » ^(٥) المخالف لظاهر ﴿ أحل الله البيع ﴾ ^(٦) ونحوها ، فليس المراد من قوله عليه السلام : « لم أقله » أو « زخرف » أو غير ذلك هذا النحو من المخالفة ، وإلا لانسد باب العمل بالأحكام ، ويوجب تأسيس دين جديد ؛ إذ الأخبار المتواترة والمحفوظة بالقرائن القطعية في غاية القلّة ، بل يمكن أن يقال : إن هذا النحو من

(١) يعني المغيرة بن سعيد .

(٢) اختيار معرفة الرجال : ٤٠١/٢٢٤ ، وعنه في البحار ٢ : ٢٤٩ - ٦٢/٢٥٠ .

(٣) الكافي ٥ : ١/١٤٧ و ٣ ، الفقيه ٣ : ٧٩١/١٧٦ ، التهذيب ٧ : ٧٦/١٨ ، الوسائل ١٨ :

١٣٥ - ١٣٦ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ و ٣ .

(٤) البقرة : ٢٧٥ .

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٤٥ - ١٦٨/٤٦ ، وعنه في البحار ٧٠ : ١٩/٣٠٤ . مصنف

عبد الرزاق ٨ : ١٠٩/١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨ ، سنن البيهقي ٥ : ٣٣٨ ، مسند أحمد ١ :

٢٧٤٧/٤٩٧ .

(٦) البقرة : ٢٧٥ .

المخالفة ليس مخالفةً أصلاً.

والقول بالتخصيص في الأخبار المانعة عن العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفة منافٍ لسياق تلك الأخبار؛ لعدم قبولها بالتخصيص، مع أنه موجب لتخصيص الأكثر.

الوجه الثاني من وجوه الجمع هو: أن تُحمل الأخبار المانعة على المنع عن العمل بها في أصول الدين، وذلك لأن الكذابين كانوا في زمن الصادقين عليهم السلام كثيراً ما يكذبون عليهما في باب أصول الدين في مثل مسائل الجبر والتفويض والغلو وغيرها، فلذا منعوا عن العمل بأخبار الآحاد في باب أصول الدين حيث إنَّ المعتبر فيه العلم، وهذه الأخبار ممَّا يحتمل فيه الصدق والكذب، وقد نقل عن أهل التاريخ أن الأخبار كانت مشحونةً بأمثال هذه الأخبار، لكن الكتب المعتبرة الموجودة عندنا - كالكتب الأربعة وغيرها - مهذبة عن أمثالها، فعلى هذا تخرج الأخبار المانعة عن محل الكلام؛ لأن الكلام في فروع الدين لا في الأصول.

الوجه الثالث من وجوه الجمع: أن تحمل تلك الأخبار على صورة المعارضة بين الخبرين؛ فإنَّ من المرجَّحات أن يؤخذ بما هو موافق للكتاب والسنة، ويطرح غير الموافق، ويشهد بهذا الجمع الأخبار الواردة في باب التعارض، فإنها تدلُّ على حجِّية الخبر المخالف أيضاً مع قطع النظر عن المعارضة، بل تدلُّ على حجِّيته حتى مع المعارضة أيضاً حيث إنَّ الراوي بعدما فرض تعارض الروايتين، فأجاب عليه السلام بأنه «تُخَذُ بما اشتهر» ثم بعد ذلك قال الراوي: إنَّ كليهما مشهوران ماثوران عنكم، فأجاب عليه السلام بأخذ ما رواه الأعدل والأفقه وغير ذلك، ثم بعد فرض التساوي في جميع ذلك أجاب عليه السلام بالأخذ

بما وافق الكتاب والسنة^(١)، ومن الواضح أنها تدلّ على أنها في فرض التعارض يجب أولاً الأخذ بالمشهور، سواء كان موافقاً للكتاب والسنة أو مخالفاً لهما، ثم بعد ذلك الأخذ بما كان راويه أعدل أو غير ذلك، سواء كان موافقاً للكتاب والسنة أم لا، وبعد ذلك تصل النوبة إلى الأخذ بالموافق لهما وطرح المخالف، فالمخالف للكتاب من الخبرين المتعارضين قبل وصول العلاج إلى الموافقة والمخالفة يكون حجةً بحكم هذا الخبر إذا كانت روايته مشهورة أو راويه أعدل، نعم بعد وصول النوبة إلى ذلك لا بدّ من الأخذ بالموافق دون المخالف، فالأخبار المانعة عن العمل بالمخالف أو غير الموافق لهما إنّما تُحمل على صورة التعارض، كما ذكرنا، فلا تدلّ على عدم الحجية حتى في فرض عدم التعارض أو في بعض فروض المعارضة.

ومن الوجوه: الذي يجري في أكثر تلك الأخبار، وهو: الجمع بينهما دلالة، فإنه لو تنزلنا عن جميع تلك الوجوه، فنقول: إنّ الأخبار المانعة بعموماتها تدلّ على المنع عن العمل بالأخبار مطلقاً، كان راويها ثقة أو غير ثقة، وأمّا الأخبار المجوّزة فتدلّ على حجية خصوص خبر الثقة، فهي أخصّ، فتخصّص الأخبار المانعة بما إذا لم يكن الراوي ثقةً، وهذا أحسن الوجوه ويجري في أغلب الأخبار.

وتوهم أنّ الأخبار المجوّزة أيضاً أعمّ؛ لشمولها لما كان له شاهد من الكتاب أو لم يكن، فهي أعمّ من هذه الجهة من الأخبار المانعة، مدفوع: بأنّ الموافق يجب العمل به لكن لا من جهة هذا الخبر، بل من جهة موافقته للكتاب، فما تشمله تلك الأخبار ليس إلا خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبة

(١) غوالي اللاكي ٤: ٢٢٩/١٣٣، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

عموم مطلق ، ولا بدّ من تخصيص الأخبار المانعة بالأخبار المجوّزة ، كما لا يخفى ، فلا بدّ في مقام الجمع بين الأخبار المانعة والمجوّزة من حمل المانعة على أحد هذه المحامل على سبيل منع الخلوّ ، كما ذكرنا .

واستدلّ لعدم حجّية خبر الواحد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والعمل بالظنّ .

والجواب عنها أولاً : أنّ مقتضى حكومة أدلّة حجّية خبر الواحد على الآيات هو : خروج العمل به عن كونه عملاً بغير علم موضوعاً ؛ لأنّ الشارع بمقتضى تلك الأدلّة اعتبر الخبر الواحد علماً ، فيكون خارجاً عنه موضوعاً ، ولا تشمله الآيات وإن كان لولا التعبد تشمله تلك الآيات ، كما في البيّنة واليد بعينهما .

وثانياً : أنّه لو سلّم عدم حكومتها عليها ، فنقول : إنّ تلك الآيات عامّة من وجهين ، وتلك الأخبار خاصّة ، فنخصّص الآيات بتلك الأدلّة ، وذلك لأنّ الآيات كما تشمل الخبر الواحد كذلك تشمل غيره من الظنون ، وكذلك تشمل خبر الثقة وغير الثقة ، فيخصّص الكتاب بالأدلّة الواردة في حجّية الخبر .

وثالثاً : لو تنزلنا عن ذلك أيضاً ، فنقول : إنّ الآيات تشمل أصول الدين وفروعه ، فيخصّصها الأخبار بأصول الدين .

ثمّ إنّ ذكر شيخنا الأستاذ - رحمته - أنّ للخبر الواحد اصطلاحين : أحدهما : ما نحن فيه ، وهو في مقابل المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية .

الثاني : الخبر الضعيف^(١) .

(١) أجود التقريرات ٢ : ١٠٣ .

ولا يبعد أن يكون معقد الإجماع الذي ادّعاه السيّد - عليه السلام - وغيره على عدم حجّية الخبر الواحد هو المعنى الثاني ، وإلا فلم يعهد من واحد عدم العمل بأخبار الأحاد إذا كانت موثوقاً بها ، فدعواهم الإجماع على عدم الحجّية لا تنافي عملهم بالأخبار ؛ لأنّ معقد الإجماع هو المعنى الثاني ، والمعمول به هو الخبر بالمعنى الأوّل ، وحينئذٍ يرتفع النزاع من البين .

والشاهد على ذلك أنّ الشيخ عليه السلام - الذي ادّعى الإجماع على حجّية خبر الواحد^(١) - كثيراً ما يقول في كتاب الاستبصار في مقام الاعتذار عن عدم العمل بخبر : إنّما لم نعمل به ؛ لأنّه خبر واحد^(٢) . والمراد هو المعنى الثاني ، وإلا فخبر الموثوق به أو العادل تكون حجّيته عنده مسلّمة ، فدعواهم الإجماع على عدم العمل محمولة على ما ذكرنا ، فلا منافاة بينها وبين عملهم بالأخبار .

وما استدلّ [به] المثبتون وجوه :

أحدها : مفهوم آية النّبأ^(٣) ، وهو من وجوه :

أحدها : التمسك بمفهوم الوصف ، وهو الفاسق ؛ فإنّ مفهومه يدلّ على حجّية خبر غير الفاسق ، حيث إنّ المنطوق يدلّ على وجوب التبيّن إذا كان الجائي بالخبر فاسقاً ، ومعلوم أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي ، بمعنى أنّه يجب التبيّن عند مجيء الفاسق نبأ إذا أريد أن يعمل بخبره ، وإلا فمع عدم إرادة العمل لا يجب التبيّن ، فإذا أخبر الفاسق بقيام زيد مثلاً ، فمن جهة عدم ربطه بالعمل لا يجب تبيّنه .

ومما يدلّ على أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي - بمعنى أنّه

(١) عدّة الأصول : ٤٧ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : الاستبصار ١ : ٣٦ ذيل الحديث ٩٦ .

(٣) الحجرات : ٦ .

يجب التبيين عند مجيء الفاسق نبأ إذا أريد أن يعمل بخبره - هو التعليل الوارد في الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ أن تصيبوا قوماً بجهالة ﴾^(١) إذ من المعلوم أن ترك التبيين مع عدم العمل لا يوجب إصابة القوم بجهالة ، بل الموجب لتلك إنما هو العمل بخبره من دون تبيين ، فالمنطوق يدل على أن العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبيين قبله ، وهذا يدل بمفهومه على أن الجاني بالخبر إذا كان عادلاً لا يجب التبيين عند إرادة العمل بخبره ، بل يجوز من دون تبيين .

وجوابه : أن مفهوم الوصف لا يكون حجة ، كما ذكرنا في محله ، سيما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف ، كما في الآية ، فإنه حينئذ يلحق باللقب ؛ فإن الأوصاف إذا أخذت في موضوع حكم ، لا تدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفائها ، سواء كانت تلك الأوصاف من الأوصاف الذاتية ، كما في الجوامد ، أو العرضية ، كما في المشتقات ، فلا فرق في عدم الدلالة على المفهوم بين قولنا : «أكرم زيدا» أو «أكرم عالماً» .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

ثانيها : ما ذكره الشيخ - رحمته الله - من أن التعليل بأمر عرضي عند وجود علة ذاتية أمر قبيح عند العقلاء ؛ فإذا كان هناك وصفان : أحدهما ذاتي والآخر عرضي وكان الوصف الذاتي علة لثبوت حكم ، فلا يجوز أن يعلل ذلك الحكم بذلك الوصف العرضي عند وجود ذلك الوصف الذاتي ؛ لأنه قبيح عند العقلاء ، فلا يجوز أن يقال : «اجتنب عن الدم لأنه لاقى نجساً» لأن كونه دماً من الأوصاف الذاتية للدم والمفروض أنه علة لوجوب الاجتناب لكونه من النجاسات العينية ، فلا يجوز معه التعليل لوجوب الاجتناب بملاقاة النجس ، التي هي من الأوصاف العرضية ، بل لا بد من التعليل بتلك الصفة الذاتية ،

والموجود في خبر الفاسق جهتان : إحداهما : ذاتية ، وهي كونه خبر واحد ،
والثانية : عرضية ، وهي كون مُخبره فاسقاً ، فإذا كانت علّة وجوب التبيين في
خبر الفاسق هي كونه خبر واحد ، فلا يجوز التعليل لذلك بكون مُخبره
فاسقاً ؛ لأنّ الفسق جهة عرضية للخبر ، فلا يمكن التعليل بها لوجوب التبيين
مع أنّ له علّة ذاتية ، وهي كون الخبر خبراً واحداً ، فحيث علّل في الآية
لوجوب التبيين بالفسق فيفهم من ذلك أنّ العلة لوجوبه إنما هي الفسق
لا الجهة الذاتية ، فعلى هذا إذا كان المُخبر عادلاً ، وجب قبول خبره
بلا تبيين^(١) .

وأشكل عليه بعض الأعاظم بأنّ الموجود في خبر الفاسق وإن كان
جهتين إلا أنّ كون إحداهما ذاتية والأخرى عرضية ممنوع ، بل كلتاها جهة
عرضية ، فليس المقام من اجتماع جهتين حتى يقال بأنّ التعليل بالجهة العرضية
مع وجود الجهة الذاتية يدلّ على أنّها العلة لا الجهة الذاتية .

والجواب عنه : أنّ المراد بالذاتي في كلام الشيخ - **تَهْنَأُ** - ليس هو الذاتي
في باب الكلّيات الخمس قطعاً ؛ لأنّه عبارة عن الجنس والفصل في مقابل
العرضي ، وهو العرض العامّ والخاصّ ، بل المراد هو الذاتي في باب البرهان ،
الذي هو عبارة عن العرض اللازم الذي لا يحتاج في حمله على الذات إلى
تصوّر أمر وراء تصوّر نفس الذات ، بل يحمل عليه عند وضع نفس الذات
بلا احتياج إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر مقام ذاته ، كالزوجيّة للأربعة ،
وكالإمكان للذوات الممكنة ، وفي مقابلة العرض الذي يحتاج إلى ذلك ، كالعلم
والعدالة للإنسان ، ومن الواضح أنّ كون الخبر خبر واحد ذاتي بهذا المعنى ،

وذلك لأنه ليس المراد بالواحد هو الواحد في مقابل المتعدد حتى يقال بأنه وصف عرضي، كالفسق، بل المراد هو كونه غير مفيد للقطع في قبال المتواتر والمحذوف بالقرائن القطعية، فإنهما يفيدان القطع، فالخبر الواحد هو الذي لا يفيد القطع وكونه ممّا يحتمل الصدق والكذب في قبال ما لا يحتمل ذلك، بل يكون مفيداً للقطع، ومن المعلوم أنّ كون الخبر ممّا يحتمل الصدق والكذب من اللوازم الذاتية، ولا يحتاج في حمله عليه إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر نفس الخبر.

هذا، وقد أشكل عليه ثانياً بأنّ الموضوع لوجوب التبيين ليس ذات الخبر مطلقاً، أي سواء قلنا بالحجّة أم لا، وذلك لأنّ القائل بالحجّة يقول بأنّ وجوب التبيين إنّما هو في الخبر المضاف إلى الفاسق، فقد أخذ في الموضوع جهة الفسق، فموضوع الحجّة إنّما هو الخبر المضاف إلى العادل، والقائل بعدم الحجّة لا يقول بعدم حجّة ذات الخبر، بل يقول بعدم حجّة الخبر المضاف إلى شخص عادل كان أو فاسقاً، الجامع بين خبر العادل والفاسق، فالموضوع على أيّ حال قد أخذ فيه جهة عرضية، وهي الإضافة إلى العادل، أو الإضافة إلى شخص ما وليس هو ذات الخبر مطلقاً، فليس هذا من موارد التعليل بجهة عرضية مع وجود الجهة الذاتية حتى يقال بأنه قبيح، فتكون العلة هي تلك الجهة العرضية، بل الموضوع على أيّ حال قد أخذ فيه جهة عرضية.

والجواب عن هذا الإشكال: أنه ليس المراد من كون الموضوع ذات الخبر الواحد هو الطبيعة المهملة التي هي موضوع لها أسماء الأجناس؛ إذ الموضوع للحكم لا يمكن أن يكون طبيعةً مهملة؛ إذ كما ذكرنا سابقاً أنّ الإهمال في موضوع حكم الحاكم غير معقول بأن لا يدري أنّ موضوع حكمه ماذا؟ وأنه أخذ بشرط شيء أو لا بشرط، فالمراد بكون الموضوع هو ذات الخبر

ليس هو طبيعة الخبر مهملة حتى يقال بأنه على كلا القولين ليس الموضوع ذات الخبر ، بل الموضوع في المقام كسائر المقامات قد أخذ طبيعة مطلقة ، وهي الطبيعة الملغاة عنها جميع الخصوصيات ، السارية في جميع تلك الخصوصيات ، الجامعة بين جميعها ، وكما أن الموضوع لقوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) ليس هو طبيعة البيع مهملة ، بل هو طبيعة البيع مطلقاً بمعنى كونها سارية في جميع أفرادها ، سواء كانت الصيغة فيه عربية أو غيرها ، مقدماً إيجابه على القبول أو مؤخراً ، بالغاً موجهه أو غير بالغ وهكذا ، كذلك في المقام يكون الموضوع هو ذات الخبر الواحد مطلقاً ، أي ملغاة عنها جميع الخصوصيات ، سارية في ضمن خبر العادل والفاسق والكبير والصغير والحُرّ والعبد وغيرهم ، فعلى هذا ، الاستدلال تام من هذه الجهة أيضاً لا يرد عليه هذا الإشكال .

نعم يبقى شيء آخر ، وهو : أنه حينئذٍ تثبت حجّة الخبر الذي لا يكون الجائي به فاسقاً مطلقاً ، عادلاً كان أو غير عادل ، فعلى القول بثبوت الواسطة تثبت حجّة خبر مَنْ لا يكون عادلاً ولا فاسقاً ، كالصغير والمجنون وأمثالهما ، مع أنه لم يلتزم به أحد .

ولكن لا يخفى أن هذا الإشكال مشترك الوجود حتى عند مَنْ يقول بدلالة الآية على حجّة خبر العادل بمفهوم الشرط أيضاً ، فإن مفهوماً أنه إن لم يجرئ الفاسق بالخبر - سواء كان الجائي به عادلاً أو غيره - لا يجب التبيين .

فالحق أن يقال : إن اعتبار العدالة إنما ثبت بدليل خارجي ، ولو لم يكن في المقام إلا الآية ، لكان الأمر كما ذكر .

نعم ، يرد على الاستدلال إشكال آخر ، وهو أن هذا التقريب الذي ذكرتم

في دلالة الآية على المفهوم ليس إلا تقريب دلالة الوصف على المفهوم بعينه ، وليس المقام من باب التعليل بجهة عرضية مع وجود الجهة الذاتية ؛ لأنه ليس من التعليل في شيء ، بل إنما يصح ذلك في مثل « اجتنب عن الدم لملاقاته النجاسة » والمقام من باب أخذ الوصف في موضوع الحكم ، ومن المعلوم أنه لا يدل على نفي ذلك الحكم عند عدم الوصف .

نعم ، لا بد وأن لا يكون^(١) هذا الأخذ بلا فائدة ، ولكن لا تنحصر الفائدة في المفهوم ، بل يمكن أن تكون الفائدة هو الإشعار بفسق الوليد الذي نزلت الآية في شأنه .

الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو : التمسك بمفهوم الشرط .

وتقريبه : أن الآية بمنطوقها تدل على أن النبا لو كان الجائي به فاسقاً يجب تبيته ، فهو مما يدل على أنه لو لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبين ، فيدل على حجية الخبر العادل .
لا يقال : إن هذا المفهوم يدل على حجية خبر الواسطة ، كالصغير والمجنون .

لأننا نقول : إن المقيّد بالعدالة قد علم من دليل خارجي لا من الآية ، كما ذكرنا سابقاً .

هذا وقد أشكل على الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه لا يهمنّا التعرض لجميعها ؛ لأنّ اندفاع أكثرها في غاية الوضوح ، وإنما المهمّ منها ثلاثة :

(١) أقول : وجوب التبين مقيّد في مقام الإثبات بالفسق ، وكلّ قيد ظاهر في كونه احترازياً ، فلا بدّ من حفظ هذا الظهور إلى أن يثبت المانع ، وهو مفقود في المقام ، والإشعار بفسق الوليد وإن كان ممكناً إلا أنه ليس ممّا لا يجتمع مع التقييد والتعليق ، فلا يكون مانعاً عن الظهور ، فالأولى الجمع بينهما ، فلا يرد هذا الإشكال على الشيخ (م) .

الأول : ما ذكره الشيخ - **تَوَهُُّوا** - من أن الشرطيّة ليس لها مفهوم ؛ لأنها سيقت لبيان تحقّق الموضوع ؛ فإنّ مفهوم قوله تعالى : ﴿ **إن جاءكم فاسق** ﴾ ^(١) إنّما هو : إن لم يجثكم فاسق ، ومن المعلوم أن عدم وجوب التبيّن حينئذٍ ليس إلا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، وليس المفهوم للآية حجّة خبر العادل ، فهو خارج عن المفهوم والمنطوق جميعاً ، نظير قولنا : « **إن رُزقت ولداً** فاختنه » ^(٢) .

وقد أجاب عن هذا الإشكال في الكفاية : بأن الشرطيّة ليست لبيان تحقّق الموضوع ، بل إنّما سيقت لبيان المفهوم ، وذلك لأنّ الموضوع في القضية ليس هو مجيء الفاسق ، بل الموضوع إنّما هو النبا ، ويكون مجيء الفاسق به شرطاً لا جزءاً محققاً للموضوع ، فيكون المنطوق أن النبا إذا كان الجائي به فاسقاً يجب التبيّن فيه ، وهذا بمفهومه يدلّ على أن النبا الذي لا يكون الجائي به فاسقاً لا يجب التبيّن فيه ^(٣) .

وتوضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدمات ثلاث :

الأولى : كون القضية الشرطيّة ذات مفهوم إنّما يتوقف - كما ذكرنا في باب المفاهيم - على رجوع القيد فيها إلى الحكم لا إلى الموضوع ولا إلى المتعلّق ؛ إذ من الواضح أنه لو رجع إلى الموضوع أو المتعلّق ، يوجب تقيّد الموضوع أو المتعلّق وتخصيصه بحصّة خاصة منها ، فيدخل في باب مفهوم الوصف ، ومن الواضح أن إثبات حكم لموضوع أو لمتعلّق خاص لا يدلّ على انتفائه عن غير تلك الحصّة ، فحينئذٍ إذا رجع القيد إلى الحكم ، يصير موجباً

(١) الحجرات : ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٢ .

(٣) كفاية الأصول : ٣٤٠ .

لانتفائه عند انتفاء قيده ، فيستفاد منه المفهوم ، هذا بحسب الثبوت .

أما في مقام الإثبات : فلا إشكال في أن الظاهر - بحسب المتفاهم العرفي - في الجملة الشرطية إنما هو رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلق ، ولذا ذكر أهل المنطق والنحو أن مفاد الجملة الشرطية إنما هو إثبات حكم على تقدير ثبوت شيء آخر ، فالتعليق بين الجملتين ، لا بين الحكم ومفرد مقيد . فتحصل : أن ظهور الجملة الشرطية في رجوع القيد إلى الحكم ، وكونها ذات مفهوم .

المقدمة الثانية : أن كون القضية الشرطية ذات مفهوم إنما يكون فيما إذا كان تعليق الحكم في الجزاء على القيد المذكور في الشرط تعليقاً مولوياً ، فإنه حينئذ يدل على أن المولى لم يحكم بذلك الحكم مع عدم وجود ذلك القيد ، كما إذا قيل : « إذا أكرمك زيد فأكرمه » وأما إذا لم يكن التعليق مولوياً بل كان عقلياً ، كما في « إن رزقت ولداً فأختنه » فلا تدل على المفهوم ؛ لأن الشرط لا يكون مسوقاً لبيان المفهوم ، بل إنما سيق لبيان تحقق الموضوع ، وحينئذ يكون انتفاء الحكم مع عدم وجود الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا من جهة المفهوم ، ففي تلك القضية يكون ختان ولد الغير أجنبيّاً عن تلك القضية مفهوماً ومنطوقاً .

نعم ، إن قال : « إن رزقت ولداً فأختن ولد الغير » فهذا الشرط ليس مسوقاً لبيان تحقق الموضوع ؛ لعدم توقّف ختان ولد الغير على ارتزاق الولد عقلاً ، فلذا يدل على المفهوم .

وبالجملة ، الفرق بين القضية التي سبقت لبيان المفهوم أو لبيان تحقق الموضوع إنما هو كون التوقّف مولوياً أو عقلياً .

المقدمة الثالثة : أن المذكور في الشرط إذا كان قيدين يكون تعليق

الحكم في الجزاء على أحدهما عقلياً وعلى الآخر مولوياً ، فالمفهوم إنما يكون بالنسبة إلى القيد الذي يكون تعليق الجزاء عليه مولوياً دون القيد الآخر . فإن قال : « إن رُزقت ولداً يوم الجمعة فاختنه » تكون القضية بالنسبة إلى يوم الجمعة ذات مفهوم ، وهذا الذي ذكرنا لا يفرق الحال فيه بين تقدّم كل واحد منهما وتأخره ، فالقضية تكون بالنسبة إلى القيود - التي لا تكون مقومةً للموضوع بل أخذها من ناحية المولى - ذات مفهوم .

فبعد ذلك نقول : إن الآية الشريفة قد أخذ فيها قيدان : أحدهما : وجود النبا . الثاني : كون الجائي به فاسقاً ، ومن المعلوم أن تعليق الحكم على الأول وإن كان عقلياً إلا أن القيد الآخر - وهو كون الجائي به فاسقاً - مولوي ، فلها دلالة على المفهوم من جهة هذا القيد الذي لم يؤخذ لبيان تحقق الموضوع ، فحينئذ يكون مرجع الآية إلى أن النبا إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا ، ومن الواضح أن معنى المفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الجائي فاسقاً ، ولا يرد عليه ما ذكره الشيخ - رحمته - من الإشكال .

نعم ، لو فرض كون مدلول الآية أنه إن تحقق نبأ فاسق ، يجب التبين فيه ، فلا يكون لها مفهوم ، ولكن فهم العرف يشهد بأن مساق الآية الشريفة أجنبي عن هذا المعنى ، بل يكون معناها كما ذكرنا .

ثم إنه ربما يتوهم أن النبا الموضوع لوجوب التبين إما أن يكون خصوص النبا الذي جاء به الفاسق ، أي هذه الحصّة الخاصّة ، أو المراد أنه طبيعي النبا ، سواء جاء به الفاسق أو غيره ، ولكن الحكم بوجوب التبين لطبيعي النبا مشروط بمجيء الفاسق .

فإن كان المراد به الأول ، فمن الواضح عدم دلالة الآية على المفهوم إلا على القول بحجّية مفهوم الوصف ؛ لأن إثبات حكم لموضوع خاص لا يدل

على انتفاء ذلك الحكم عن غيره .

وإن كان المراد به الثاني ، فهي وإن كان لها مفهوم إلا أن لازمه حينئذ أن طبعي النبا - سواء كان الجائي به فاسقاً أو عادلاً - يجب التبين فيه إذا جاء رجل فاسق نبياً ؛ لتحقق شرطه ، فإذا جاء فاسق واحد نبياً ، يجب التبين في خبر العادل أيضاً ؛ لتحقق الشرط في الخارج ، وهو مجيء الفاسق نبياً ، وهو واضح الفساد ، ولا يلتزم به أحد ، فلا مناص عن الالتزام بالأول ، وعليه فلا مفهوم للآية .

ولكن لا يخفى فساد هذا التوهم ، وذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الحكم ليس هو كونه متمخضاً في تقيّد الحكم به بحيث لا يوجب تقيّد الموضوع به ولا يمسّ كرامة إطلاقه أصلاً في قبال القيود الراجعة إلى الموضوع فقط ، فإنها لا توجب تقيّد الحكم بها أصلاً حتى تكون النتيجة بقاء الموضوع على إطلاقه مع كون الحكم مقيداً به ، فيشكل الأمر ، بل معناه أن القيد - بحسب الظهور العرفي - يرجع ابتداءً إلى الحكم ، ويوجب تقييده ، وهذا لا ينافي كونه موجباً لتقيّد الموضوع به أيضاً في طوله وفي رتبة متأخرة عنه ، بل القيود كلّها راجعة إلى الموضوع ، ولا يعقل كون الحكم مقيداً مع بقاء الموضوع على إطلاقه ، ولكن قد يكون القيد راجعاً إلى الموضوع ابتداءً ، فيكون الموضوع مقيداً به ، ويرد الحكم على الموضوع المقيد ، وهذا هو الذي قلنا : إنه لا دلالة لمفهوم الوصف ، وقد يكون القيد أولاً راجعاً إلى الحكم ، وموجباً لتقييده ، كما في القضية الشرطية ، وهذا يدلّ على المفهوم ؛ لأنّ تقيّد الحكم بقيد معناه عدم ثبوته عند عدمه ، ولكن ليس معنى رجوعه أولاً إلى الحكم عدم رجوعه إلى الموضوع أصلاً ، بل هو مع رجوعه إلى الحكم أولاً يرجع إلى الموضوع ثانياً وفي طول رجوعه إلى الحكم ، ولا يعقل عدم رجوعه إليه ، فلو قلنا : إن عدم

انفعال الماء مقيد بكونه بالغاً حد الكبر ، فليس معناه إلا أن الماء المقيد بكونه كراً لا ينفعل ، فلا يبقى الموضوع على إطلاقه بعد تقييد الحكم ، فلا معنى لأن يقال : إن النبا الذي هو الموضوع يبقى على إطلاقه مع تقييد حكمه - وهو وجوب التبين - بمجيء الفاسق ، بل النبا أيضاً يصير لا محالة مقيداً بمجيء الفاسق به ، فتكون النتيجة أن الحكم - وهو وجوب التبين - وارد على الحصّة الخاصّة من النبا .

وبيان آخر : أن الحكم المعلق على موضوع - ونعني بالموضوع الأعم من المتعلق ، كالشرب في قولنا : « لا تشرب الخمر » ومن متعلق المتعلق ، وهو الذي نسميه بالموضوع ، كالخمر في المثال - إذا كان في عالم الإنشاء والدلالة مشروطاً بشرط ، ففي ظرف التحليل لا يخلو الأمر إما أن يكون ذلك الشرط ممّا يكون ذلك الحكم معلقاً عليه عقلاً أم لا .

فعلى الأول : يكون ذلك الشرط أيضاً من مقومات الموضوع وأجزائه ، ولا تكون الشرطيّة إلا مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، فليس لها مفهوم إلا على القول بمفهوم الوصف أو اللقب .

وأما على الثاني : فالشرط في عالم الإنشاء ليس من مقومات الموضوع ومحققاته ، بل هو راجع إلى الحكم ومن قيوده ، ويكون له المفهوم ؛ لأن تقييد الحكم بقيد معناه انتفاؤه عند انتفائه .

ولكن ما ذكرنا من انقسام الشرط إلى قسمين : قسم راجع إلى الموضوع وآخر راجع إلى الحكم إنما يكون في عالم الإنشاء والدلالة بحسب التحليل العقلي ، وأما في عالم اللب والواقع القيود راجعة إلى الموضوع وموجبة لتقيده ، غاية الأمر قد ترجع إلى الموضوع أولاً ، كما في القيود الموجبة لتحقيق الموضوع ، وقد ترجع إليه ثانياً بتبع رجوعه إلى الحكم ، ولا منافاة بين رجوع

القيّد [إلى الموضوع] وبين كونها ذات مفهوم في المقام وإن كان بينهما منافاة في القسم الأول، وذلك لأنّ الموضوع لم يكن مقيداً من أول الأمر، بل يكون في مرتبة سابقة على ورود الحكم عليه مطلقاً بأن ورد الحكم المقيد على الموضوع المطلق، فصار مقيداً، فلا محذور في كونها ذات مفهوم.

ومن هذا القبيل: قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ لا ينجسه شيء»^(١) لأنّ الموضوع - وهو الماء - كان مطلقاً قبل ورود الحكم عليه، فحيث ورد عليه الحكم المقيد فصار هو أيضاً مقيداً، فصارت النتيجة أنّ الماء الكَرٍّ لا يفعل. والآية من هذا القبيل؛ فإنّ النبا وإن كان في مرتبة سابقة على الحكم مطلقاً إلاّ أنّه بعد ورود الحكم المقيد عليه صار مقيداً، فصارت النتيجة أنّ النبا الذي كان الجاني به فاسقاً يجب تبيّنه، فلا وجه للتوهم المذكور أصلاً.

وكأنّ المتوهم غفل عن الملازمة بين رجوع القيّد إلى الحكم ورجوعه

إلى الموضوع.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية - رحمه الله - من أنّ الآية تدلّ على المفهوم ولو قلنا بأنّ الشرط مسوق لبيان تحقّق الموضوع؛ لأنّها ظاهرة في انحصار الموضوع لوجوب التبيّن في خبر الفاسق، ومقتضى الانحصار هو انتفاء الوجوب عند انتفاء هذا الموضوع ووجود موضوع آخر^(٢).

وذلك لأنّه بعد تسليم أنّ الشرطيّة لبيان تحقّق الموضوع ما الوجه في دعوى ظهور القضية في الإنحصار؟ وهل هذا إلاّ من باب إثبات حكم لموضوع خاصّ وإجرائه لموضوع آخر؟

(١) الكافي ٣: ٢/٢، التهذيب ١: ٣٩ - ١٠٧/٤٠ و ٦٥١/٢٢٦، الاستبصار ١: ١/٦ و ٤٥/٢٠، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.
(٢) كفاية الأصول: ٣٤٠.

الإشكال الثاني على مفهوم الآية الشريفة: ما ذكره الشيخ عليه السلام ، وهو : أن الشرطيّة ولو سلّم ظهورها في المفهوم في نفسها إلا أنها قد اقترنت بما يمنع عن ذلك الظهور ، بل يوجب ظهورها في عدم المفهوم ولا أقل من كونه مانعاً عن انعقاد الظهور في المفهوم ، وهو عموم التعليل ، وهو قوله تعالى : ﴿ أن تصيبوا قوماً ﴾ ^(١) إلى آخره ، فإنه أقوى ظهوراً في الدلالة على وجوب التبيين في كل ما يكون فيه إصابة القوم بجهالة ولو كان خبر العادل من ظهور الشرطيّة في المفهوم وعدم وجوب التبيين ، فوجب ظهورها في عدم المفهوم ؛ إذ لا أقل من تساوي الظهورين ، فيوجب المنع عن انعقاد الظهور في المفهوم ؛ لاحتفاف الكلام بالقرينة القطعيّة أو بما يصلح للقرينيّة ^(٢) .

وتوضيحه: أنه ليس المراد من إصابة القوم بجهالة هو الوقوع في مفسدة خلاف الواقع من العمل بخبر الفاسق ، وذلك لأن الموضوع هو طبيعيّ نبأ الفاسق ، ومن المعلوم أن تلك الطبيعة لا توجب الوقوع في ذلك دائماً ؛ إذ الفاسق لا يكذب دائماً ، بل قد يصدق في خبره ، فلا يترتب على خبره الوقوع في ذلك ، بل المراد أنه حيث لا يبالي بالكذب لفسقه يكون العمل بخبره معرضاً للوقوع في مفسدة خلاف الواقع ، فالنهي عن العمل بخبره إنما هو لأجل كونه موجباً لمعرضيّة الوقوع في مفسدة خلاف الواقع ، وليس المراد من إصابة القوم بجهالة هو الإصابة النوعيّة والوقوع في المفسدة النوعيّة ، كما هو ظاهر قوله تعالى : ﴿ أن تصيبوا قوماً ﴾ ^(٣) إذ الفاسق لا يُخبر دائماً عمّا يوجب العمل به معرضيّة الوقوع في المفسدة النوعيّة ، بل قد يخبر عن ملكيّة أحد لشيء أو عن

(١) والحجرات : ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٢ .

عدالة أحد ونحو ذلك مما ليس في العمل به مظنة الوقوع في المفسدة النوعية ، بل يكون فيه مظنة الوقوع في المفسدة بالنسبة إلى شخص فقط ، فالمراد من الآية هو المنع عن العمل بخبر الفاسق لكونه موجباً لمظنة الوقوع في المفسدة ، والتعبير بإصابة القوم بجهالة ، الظاهر في المفسدة النوعية إنما هو لأجل أن خصوص مورد الآية - وهو إخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق - كان مترتباً عليه المفسدة النوعية من قتل النفوس ونهب الأموال ونظائرهما ، فعلى هذا ، الميزان على تلك الكبرى الكلية ، وهي معرضة الوقوع في المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع ، ومن المعلوم أن هذه الكبرى موجودة في خبر العادل أيضاً ؛ لأنه وإن لم يحتمل في حقه الكذب العمدي لعدالته إلا أنه يحتمل في خبره الصدق والكذب وجداناً لأجل خطئه أو نسيانه ونحوهما ، فاحتمال الكذب المخبري غير موجود إلا أن احتمال الكذب المخبري موجود ، فيكون العمل بخبره حينئذ في معرض الوقوع في المفسدة ، فيشمله عموم التعليل .

وهذا الإشكال في مقام إبداء المانع عن ظهور الشرطية في المفهوم بعد فرض ثبوت المقتضي له ، كما أن الإشكال الأول في مقام المنع عن أصل المقتضي .

والجواب عن هذا الإشكال : أن هذا إنما يتم لو كان المراد من الجهالة هو عدم العلم ؛ فإن العادل والفاسق سيان في عدم إفادة خبرهما العلم ، وليس المراد منها ذلك ، وإلا يلزم التخصيص في موارد البيئنة ونحوها من الأمارات ، مع أن سياق التعليل أب عن التخصيص ، فلا يمكن أن يقال : « لا توقع نفسك في الهلكة إلا في المورد الفلاني » فالمراد من الجهالة ليس عدم العلم ، بل المراد منها - كما هو الظاهر في الاستعمالات العرفية - هو السفاهة ، أي فعل ما لا ينبغي صدوره من العقلاء نوعاً ، وحينئذ الفرق بين خبر العادل والفاسق في غاية

الظهور؛ لأن السيرة العقلانية جرت على العمل بالأول، وليس العمل بقوله عملاً بما لا ينبغي وإصابة القوم بجهالة، وهذا بخلاف العمل بخبر الفاسق؛ إذ العقلاء لا يعملون بخبر فاسق إلا بعد التبين، فيدخل في إصابة القوم بجهالة وسفاهة.

لا يقال: كيف عمل الصحابة بخبر الوليد مع فسقه حيث تهيأوا الحربهم؟ ولا يمكن الالتزام بسفاهة جميعهم، بل كان فيهم عقلاء، فيعلم أن الجهالة ليست بمعنى السفاهة.

فإنه يقال: العمل بقول الفاسق يكون من السفاهة إذا كان مع العلم بفسقه، وأما مع الجهل به واعتقاد عدالته أو ثقته فليس من السفاهة، وعمل الصحابة وترتيبهم الآثار كان من هذا القبيل، ولهذا نبه في الآية على خطئهم في معتقدهم، وأنه فاسق بتطبيق تلك الكبرى الكلية عليه.

ولو تنزلنا عن ذلك، وقلنا بأن المراد من الجهالة هو عدم العلم، فقد أجاب شيخنا الأستاذ - رحمته - عن ذلك بوجهين:

الأول: ما يشمل المقام وغيره، بل في المقام أولى؛ لأن العموم فيه مستفاد من الإطلاق، وهو ما ذكره في بحث العام والخاص في تعارض العام مع المفهوم بأن كان المفهوم أخص من العام مطلقاً، كما في مفهوم الآية مع عموم التعليل، فإن المفهوم يدل على وجوب العمل بقول العادل، والتعليل يدل على حرمة العمل بغير العلم.

والوجه الثاني: ما ذكره في خصوص المقام.

أما الوجه الأول: فملخصه: أنه إذا دار الأمر بين تخصيص العام بالمفهوم والأخذ بالعموم وإلغاء الشرطية عن المفهوم، فلا بد من تخصيص العام، ولا يمكن أن يكون العام مانعاً عن انعقاد الظهور للجمله الشرطية في

المفهوم ، وذلك لأن دلالة الجملة على المفهوم تتوقف على أمرين :

أحدهما : ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم .

وثانيهما : ظهور الجملة في كون الشرط علةً منحصرة للجزاء ؛ إذ مع

عدم ظهور الجملة في ذلك لا تدلّ على المفهوم ؛ إذ يمكن أن يكون للجزاء علةً

أخرى تقوم مقام الشرط عند انتفائه .

وظهور الجملة الشرطية في الأوّل إنّما هو بالوضع ؛ لأنّ أداة الشرط قد

وُضعت للدلالة على ذلك ، كما يشهد به المراجعة إلى العرف ؛ فإنّهم لا يفهمون

من الجملة إلا رجوع القيد إلى الحكم ، ولذا ذكروا أنّ الشرط تعليق جملة بجملة

لا مفرد بمفرد ، وأمّا ظهورها في الأمر الثاني إنّما هو بالإطلاق ؛ إذ مع ذكر العدل

للشرط لا تدلّ على الانحصار ، فظهورها فيه إنّما هو من جهة عدم ذكر العدل

وسكوته في مقام بيان تمام المراد .

وأما دلالة العامّ على العموم وظهوره في ذلك أيضاً يتوقف على أمرين :

أحدهما : بالوضع ، وهو ظهور أداة العموم في تسرية الحكم لكلّ فرد

من الأفراد .

وثانيهما : دلالة المدخول على الطبيعة المطلقة ؛ إذ مع عدم دلالاته على

ذلك لا تدلّ الأداة على التسرية ؛ لأنّ الأوّل يدلّ بالوضع على عموم ما أريد من

مدخوله ، فلو لم يكن المراد من المدخول الطبيعة المطلقة ، فلا تدلّ على

تسرية الحكم إلى جميع الأفراد ، ولا ريب أنّ هذا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ؛

لما ذكرنا من أنّ الألفاظ لم توضع للدلالة على الطبيعة المطلقة ، بل وُضعت

للطبيعة المهملة ، وفي دلالتها على الطبيعة المطلقة تحتاج إلى إجراء مقدمات

الحكمة .

فحينئذٍ نقول : كون العموم مانعاً عن انعقاد الظهور للجملة الشرطية في

المفهوم إمّا من جهة كونه مانعاً عن الأمر [الأوّل] وهو كون الشرط ظاهراً في رجوعه إلى الحكم ، وإمّا من جهة كونه مانعاً عن الأمر الثاني ، وهو ظهور القضية في الانحصار ، ومن الواضح عدم صلاحيته لواحد منهما ؛ إذ الأوّل إمّا هو بالوضع ، فكيف يمنع عنه ما يحتاج في دلالاته على العموم إلى مقدمات الحكمة؟!

وبعبارة أخرى : دلالة العامّ على العموم حيث إنّها بالأخرة تحتاج إلى مقدمات الحكمة بالنسبة إلى المدخول تكون بالإطلاق ؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين ، فدلالته إذا كانت بالإطلاق لا يمكن أن تكون مانعاً عن دلالة الأداة على إرجاع القيد إلى الحكم الذي يكون ذلك بالوضع .

وأما الثاني منهما وإن كان بالإطلاق إلا أنّ العامّ لا يصلح لأن يكون مانعاً عنه ؛ لأنّ غاية ما يكون العامّ دالاً عليه إنّما هي تسرية الحكم إلى جميع ما أريد من مدخوله ، وأما كونه دالاً على ثبوت العدل للشرط ومتكفلاً لهذه الجهة فلا^(١) .

وأما الوجه الثاني الذي يختصّ بالمقام فهو : أنّ العامّ في القضايا الحقيقيّة - كما هو مورد الكلام - لا يتكفّل إلا لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه على تقدير وجوده وثبوت فرديّته من الخارج ، ولا يتكفّل لإثبات فرد للموضوع .

وحينئذٍ بعد الفراغ عن كون القضية الشرطيّة ظاهرة في المفهوم تدلّ الآية بمفهومها على خروج موضوع المفهوم - وهو نبأ العادل - عن كونه داخلاً تحت موضوع العامّ - وهو كونه إصابة القرم بجهالة - بالحكومة ، فكيف يمكن أن

يكون العام المحكوم موجباً لدخول موضوع الحاكم في موضوع نفسه ، وهو إصابة القوم بجهالة ، مع أن العام لا يتكفل لإثبات موضوع نفسه ، بل يكون متكفلاً لإثبات الحكم على الفرد ، الثابتة فرديته لموضوعه!؟

وبالجملة ، لا يعقل التعارض بين دليلي الحاكم والمحكوم ، ولا يمكن أن يكون دليل المحكوم مثبتاً لفرديّة موضوع الحاكم لموضوع نفسه ، بل يتقدّم دليل الحاكم ، ومعه لا يبقى مجال لشمول موضوع المحكوم لموضوعه ، فانعقاد العموم للعام يتوقّف على عدم ظهور الشرطيّة بنفسها ، فهو في رتبة علته ، ولا يعقل أن يكون ما هو في رتبة المعلول مانعاً عما هو في رتبة علته ، وهل هو إلا دور واضح؟ بداهة أن معنى مانعيته أن يكون عدم المفهوم مستنداً إليه ، مع أن هذا كان في رتبة علته ، فكيف يمكن أن يكون مستنداً إلى ما هو في رتبة المعلول!؟

نعم ، كون عموم العام مانعاً عن انعقاد المفهوم إنما يصحّ في غير أمثال المقام الذي لا تكون فيه بين المفهوم والعام نسبة الحاكميّة والمحكوميّة ممّا تكون فرديّة العام محرزة وجداناً ، سواء كان مفهوم أو لم يكن ، كما إذا قيل : «إن كان هذا رُمّاناً فلا تأكله ؛ لأنه حامض» وفرضنا أنه حامض آخر غير الرُمّان ، فإنّ فرديّة العام محرزة ولا تتوقّف على عدم المفهوم ، ففي مثله عموم العام يمنع عن انعقاد الظهور للشرط في المفهوم^(١) . هذا جملة ما أفاده في المقام مع توضيح .

وما ذكره في الوجه الثاني في غاية المتانة والجودة^(٢) ، وبه يندفع ما عن

(١) أجود التقريرات ٢ : ١٠٥ .

(٢) أقول : لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنه لو كان مفاد مفهوم الآية أن خبر العادل لا يحتاج لله

بعض المحققين - **تتبع** - من أن عموم العام يتوقف على عدم ثبوت المفهوم ، وثبوت المفهوم أيضاً يتوقف على العموم في التعليل ، فيلزم الدور .
 وذلك لما ذكرنا من أن العموم وإن كان يتوقف على عدم المفهوم إلا أن ثبوت المفهوم لا يتوقف على العموم في التعليل ، بل ظهور التعليل لا يمكن أن يكون مانعاً عن انعقاد المفهوم ؛ لما ذكرنا من كونه حاكماً عليه ، وهذا ظاهر .
وأما الوجه الأول : فهو غير تام .

أما أولاً : فلما ذكرنا في العام والخاص من أن دلالة العام على العموم إنما هي بالوضع ، ولا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول ؛ لأن نفس أداة العموم تدل على التساوي في أفراد المدخول ، وأنه لا مدخلية لخصوص فرد في ذلك ، فحينئذ لا بد من تقديمه على المفهوم الذي تكون دلالاته بالإطلاق فيما إذا كان في كلام متصل ، كما في المقام ، لا في المنفصل ؛ لاحتياج الجملة الشرطية في دلالاتها على الانحصار إلى عدم البيان ، والعام يصلح لأن يكون بياناً له ، ويثبت عدلاً للشرط .

نعم ، إذا كان العموم في جملة مستقلة منفصلة ، فيقدم المفهوم عليه ؛ لأن المفهوم لأخصيئته قرينة على المراد في العام ولو كان عمومه بالوضع ؛ لما

«إلى التبيين ؛ لأنه بنفسه علم وتبين ، لكان لحكومة المفهوم على التعليل وجه ، ولكنه ليس كذلك ؛ فإن المفهوم ليس إلا أن خبر العادل لا يحتاج إلى التبيين ، وأما وجه ذلك ماذا؟ فالمفهوم ساكت عنه . ولعله لاحترام العادل .
 ويشهد على ما قلناه أن من لا يقول بأن المجمعول في الأمارات هو الوسطية في الإثبات وتتميم الكشف - الذي هو مبنى الحكومة - أيضاً يقول بعدم وجوب التبيين ، فعدم وجوب التبيين عند خبر العادل - وهو مبنى حجية خبر العادل - أعم من كونه علماً ، ويحتاج إلى دليل آخر مفقود ، فالوجه الثاني المذكور في كلام المحقق النائيني - وهو حكومة المفهوم على التعليل - غير صحيح . (م) .

ذكرناه مفصلاً في العموم والخصوص .

وما ذكره في المقام - من أن العام إنما يصلح لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه ، ولا يتكفل لإثبات العدل للشرط - غير صحيح ؛ إذ العام وإن كان لا يدل على إثبات العدل مطابقةً إلا أن دلالة عليه التزاماً في غاية الوضوح ، ولا يحتاج إلى مزيد منها لإثبات العدل ؛ فإن مجرد كونه دالاً على ثبوت الحكم المذكور في الجملة الشرطية لموضوع آخر مغاير للشرط كافٍ في إثبات العدل وإن لم يكن ناظراً إليه ، كما إذا قال : « إذا نمت فتوضاً » وفي الدليل الآخر : « البول يوجب الوضوء » فإن الثاني وإن لم يكن مثبتاً للعدل للشرط مطابقةً إلا أنه يكون مثبتاً للحكم المذكور في الشرطية لموضوع مغاير للشرط ، وهو البول ، وهو يكفي لإثبات العدل له التزاماً .

وثانياً : لو سُلِمَ توقّف دلالة العام على العموم على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول ، فيصير حاله حال الجملة الشرطية بعينها ، فكما أن العام في دلالة على العموم بالأخرة يحتاج إلى المقدمات في المدخول كذلك المفهوم يحتاج بالأخرة إليها لإثبات الانحصار ، وحيث إن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين يكون التعارض بين المطلقين ، ولا يمكن تقديم أحدهما ، فيوجب الإجمال ، فعلى هذا ، الحق مع الشيخ - رحمته - من أن عموم العام يتقدم على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ؛ لما ذكرنا من أنه بالوضع ، فيقدم على المفهوم الذي هو بالإطلاق ، إلا في خصوص المقام ؛ لكون المفهوم حاكماً على العام ، كما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته .

الإشكال الثالث على المفهوم هو : ما نُقِلَ عن بعض من أن المراد بالثبوت في المنطوق إما أن يكون هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق الأعم من العلم ، وعلى كلا التقديرين لا يمكن استفادة المفهوم منها .

أما على الأول : فلأنَّ المراد من التبيين لو كان هو العلم ، فحجَّيته ذاتية ، ووجوب العمل على طبقه من أحكام العقل ، فحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه إرشادي ، فلا يستفاد المفهوم ؛ إذ ليس الحكم مولوياً حتى ينتفي عند انتفاء شرطه .

وأما على الثاني : فلأنَّ المراد منه لو كان مطلق الوثوق ، فالجمع بين المفهوم والمنطوق غير ممكن ؛ لأنه مستلزم لإحداث قول ثالث ، وذلك لأنَّ المراد من المنطوق حيثُذ أنَّ خبر الفاسق لا يُعمل به إلا بعد الوثوق به ، ومقتضى المفهوم - بناءً عليه - أنَّ خبر العادل حجة ، سواء كان مفيداً للوثوق أم لا ، مع أنَّ العلماء بأجمعهم بين قائل باعتبار العدالة في حجَّة الخبر ، ولا يعتنون بخبر الفاسق ولو كان موثقاً به ، وبين قائل باعتبار الوثوق في الخبر ، فلا يعملون بخبر غير موثق به ولو كان راويه عدلاً ، فالعمل بمفهوم الآية مع المنطوق كليهما - بأن يقال : يكفي في العمل بخبر الفاسق حصول الوثوق منه كأن يعمل به الأصحاب مثلاً ، ولا يحتاج في العمل بخبر العادل إلى الوثوق ، بل يُعمل به وإن لم يكن موثقاً به بإعراض المشهور عنه - إحداهُ للقول الثالث ؛ إذ على القول الأول لا يُعمل بخبر الفاسق حتى الموثوق به ، وعلى القول الثاني لا يُعمل بخبر العادل غير موثق به موافقاً للمفهوم .

والجواب عن هذا الإشكال : أنا نختار أولاً الشقَّ الثاني ، فنقول : قولكم : إنه مستلزم لإحداث القول الثالث ، قلنا : ممنوع .

أما أولاً : فلأنَّ القائلين باعتبار العدالة لا نسلم أنهم يعملون بخبر العادل ولو كان الوثوق بخلافه بأن أعرض الأصحاب عنه ؛ فإنَّ صاحب المدارك - رحمته - قائل باعتبار العدالة ، ومع ذلك لا يعمل بالخبر المعرض عنه .

وأما ثانياً : فلأنَّ الجمع بين المنطوق والمفهوم لا محذور فيه ،

ولا يوجب إحداث القول الثالث ، وذلك لأن مقتضى المنطوق أنه يجب في العمل بخبر الفاسق من حصول الوثوق به ، والمفهوم لا يقول : لا يعتبر الوثوق في العمل بخبر العادل ، بل يقول : إن الوثوق يحصل بنفس كون المخبر عادلاً ، ولا يحتاج إلى مزيد من ذلك ؛ لأن احتمال الكذب العمدي مفروض الانتفاء في حقه ، واحتمال الخطأ منتفٍ بحكم العقلاء وبنائهم ، فيحصل الوثوق بمجرد كون المخبر عادلاً ، غاية الأمر أن المفهوم مطلق يشمل ما إذا كان خبر العادل معمولاً به أو معرضاً عنه الأصحاب ، فلا بد من تقييده بدليل خارجي دل على أن إعراض الأصحاب عن خبر العادل يوجب وهنه وضعف الوثوق به ، فلا تنافي بين المفهوم والمنطوق مع القولين .

وثانياً : نختار الشق الأول ، وما ذكرتم من أن حجّة القطع ذاتية ومن الأحكام العقلية فلا مفهوم للقضية ، إنما يصح إذا كان مفاد المنطوق وجوب العمل بالقطع الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً ، وليس كذلك ، بل مقتضى المنطوق على ذلك إنما هو وجوب تحصيل العلم الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً ، ومن المعلوم أن وجوب تحصيل العلم غير وجوب العمل بالعلم ، وهو حكم مولوي ، ومن الواضح أن ليس وجوبه نفسياً ؛ لعدم مصلحة في نفسه ، بل المصلحة في العمل بالمخبر به ، كما أن وجوبه لا يكون غيرياً أيضاً ؛ لعدم وجوب نفسي في البين يكون التبين مقدّمة له بل وجوبه وجوب شرطي بمعنى أن العمل بخبر العادل لا يكون مشروطاً بتحصيل العلم بصدقه ، بخلاف الفاسق ؛ فإنه مشروط بذلك .

وهل المراد بالتبين هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق أو غيرهما؟
سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

هذا ، وقد أشكل الشيخ - رحمته - بمفهوم الآية إشكالاً آخر ، وهو : أن

مفهوم الآية لا بد من طرحه ؛ لأنه مستلزم لتخصيص المورد ؛ لأن مورد الآية إنما هو إخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق ، ومن المعلوم أنه لا يكفي في الإخبار عن الارتداد إخبار عادل واحد ، بل لا بد من البيّنة خصوصاً في مثل المقام الذي هو إخبار عن ارتداد طائفة ؛ لأنه تترتب على العمل به - على تقدير كذبه - مفسد لا تحصى من القتل والنهب وغيرهما ، وحيث إن الالتزام بالمفهوم يستلزم إخراج المورد وهو مستهجن ، فلا يكون حجّة^(١).

وقد أجاب عنه - تَبَيَّنَ - بما توضيحه : أن المراد بالفاسق في المنطوق ليس هو الكثرة حتى تدلّ على الوحدة ، فيكون مفهوم الآية حجّة خبر العادل الواحد ، بل المراد هو الجنس ، فيكون المفهوم حجّة خبر جنس العادل واحداً كان أو متعدداً ، سواء في الموضوعات الخارجيّة أو غيرها ، وسواء كان إخباراً عن الارتداد أو لا ، غاية الأمر أن إطلاقه غير معمول به في مثل المورد ، فلا بد من تقييده بمقتضى الأدلة الخارجيّة الدالة على اعتبار البيّنة في أمثاله ، ولا محذور فيه^(٢).

وقد استشكل على هذا الجواب بعض بأن المراد بالتبيين إمّا أن يكون هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق ، فعلى الأول لا مفهوم للآية ؛ لما ذكرنا من أن وجوب العمل على طبق القطع حكم عقلي ، فحكم الشارع ليس إلا إرشادياً ، وعلى الثاني يلزم حجّة خبر الفاسق الموثوق به حتى في مورد الآية ؛ لثلاً يلزم تخصيص المورد ، ومن الضروري أنه لا يمكن العمل بخبر الفاسق في مثل المورد الذي هو عبارة عن الارتداد حتى مع الوثوق أيضاً مع ما فيه من التوالي الفاسدة على تقدير الكذب .

وبعبارة أخرى : أن المراد بالتبيين لا يمكن أن يكون هو الوثوق ، وإلا فاللازم قبول خبر الفاسق بالنسبة إلى المورد أيضاً مع أنه غير جائز قطعاً ، وحيث إن تخصيص المورد مستهجن ، فلا بد وأن يكون المراد بالتبيين هو العلم الوجداني ، وقد ذكرنا أن العلم واجب العمل بحكم العقل ، فلا يكون حكم الشارع في مورده مولوياً ، فلا تدل القضية على المفهوم .

والجواب : أما أولاً : فيما ذكرنا من أن الواجب ليس وجوب العمل على طبق العلم ، بل الحكم إنما هو تحصيل العلم .

وأما ثانياً : فبأن المراد بالتبيين ليس هو العلم الوجداني ولا الوثوق ، بل المراد ما هو معناه اللغوي ، وهو مشتق من « بان يبين » إذا ظهر ، والمراد بالتبيين هو طلب الظهور مطلقاً ، لا خصوص العلم ، ولا خصوص الوثوق ، كما هو المراد من قوله تعالى : ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ﴾ ^(١) وحيث لا بد من ملاحظة مصاديق الظهور ، وحيث إن الآية لا يمكن أن تكون متكفلة لبيان المصاديق ، فلا بد من إحراز ذلك من المراجعة إلى الخارج ، وقد علمنا أن القطع الوجداني مصداق له ، وأما غيره فلا بد من المراجعة إلى الشارع في أن مصداق التبيين والظهور ولو بامضاءٍ وتقريرٍ منه للطرق العقلية ما هو؟ كما علمنا كون المخبر عادلاً من مصاديق التبيين بدلالة المفهوم حيث إن وجوب التبيين يدل بالملازمة العرفية على أنه بنفسه مصداق للتبيين ؛ لأن احتمال الكذب منتفٍ على الفرض ، واحتمال الخطأ لا يعتني به العقلاء ، فهو بنفسه يكون مصداقاً له ، ولذا قلنا بحكومة المفهوم وأن خبر العادل خارج عن «إصابة القوم بجهالة» موضوعاً ، وقد ثبت ذلك أيضاً في نحو اليد وسوق المسلم ونحوهما ،

ولذا يقبل قول ذي اليد الفاسق في طهارة ما في يده أو ملكيته له حتى لو كان كافراً ، وهكذا سوق المسلم ، والوثوق وإن كان من الطرق العقلانية التي أمضاها الشارع إلا أنه بمقتضى الأدلة الدالة على اعتبار البيّنة في باب المخاصمات علمنا أنه في تلك الموارد لا يكون الوثوق ممضى عند الشارع ، فلذا لا يكون مصداقاً للظهور والتبيّن ، وكذلك الحال في الإخبار عن الارتداد ؛ فإن مقتضى الدليل الدال على اعتبار البيّنة فيه هو : أن الوثوق فيه غير مفيد ، وليس من مصاديق الظهور عند الشارع ، ولذا لا يكون إخبار الفاسق الموثق حجّة في باب الارتداد . وبالجملة ، ليس المراد بالتبيّن هو الوثوق حتى يلزم تخصيص المورد ؛ لعدم حجّية خبر الفاسق ، الموثوق به في الارتداد ، بل المراد منه طلب الظهور ، فلا بدّ في كلّ مورد أخبر الفاسق عن شيء من أن يرى ما المصداق للظهور في ذلك المورد؟ والوثوق وإن كان مصداقاً للظهور في جملة من الموارد إلا أنه ليس من مصاديقه في باب الارتداد والمخاصمات بمقتضى أدلة اعتبار البيّنة في تلك الأبواب .

وهذا هو الوجه في تقيد المفهوم في نحوها ؛ فإن مقتضى إطلاق المفهوم وإن كان حجّية خبر العادل مطلقاً إلا أن دليل اعتبار البيّنة يقيد إطلاق المفهوم ، ويحكم بوجود التعدّد في موارد خاصّة .

وقد أشكل أيضاً بدلالة المفهوم بأن مقتضى حجّية قول العادل إنما هو قبول قول السيّد - عليه السلام - حيث أخبر بعدم حجّية خبر الواحد مستدلاً بالإجماع ، فحجّية خبر العادل ، الذي منه هذا الخبر المنقول عن السيّد - عليه السلام - مستلزمة لعدم حجّيته ، فلزم من وجودها عدمها .

ولا يخفى أن هذا الإشكال ليس كالأشكال السابقة في كونه مختصاً بخصوص آية النبا ، بل يجري في جميع أدلة حجّية خبر الواحد .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه :

منها : ما ذكرنا سابقاً من أن مقتضى أدلة اعتبار خبر الواحد إنما هو حجّيته فيما إذا كان المخبر به أمراً حسياً لا حدسياً ، فلا يكون قول السيد - عليه السلام - حجة ؛ لأن استناده إلى الإمام عليه السلام ليس من جهة رؤيته إياه ، بل من جهة الحدس عن رأيه .

ومنها : معارضة إخباره - عليه السلام - عن قيام الإجماع على عدم الحجّية بإخبار الشيخ - عليه السلام - عن حجّيته بالإجماع ، وأدلة الحجّية لا تشمل صورة المعارضة .
ومنها : أن الأدلة لا تشمل خصوص خبر السيد - عليه السلام - لخصوصية فيه وإن كان إخباراً عن أمر حسّي ولا يكون معارضاً بإخبار الشيخ عليه السلام ، وذلك لأن شمولها لخبر السيد - عليه السلام - مستلزم لعدم شمولها له ؛ لأن ما أخبر به إنما هو عدم حجّية خبر الواحد ، ومن المعلوم أن خبره أيضاً مصداق له ، فيوجب عدم حجّيته ، وما يلزم من دخوله خروجه فدخوله مستحيل .

وقد أجيب عن هذا الجواب : بأن عدم الحجّية ، الذي هو المخبر به لا يشمل نفس خبر السيد عليه السلام ؛ فإن شموله له يستلزم تقدّمه على عدم الحجّية رتبة تقدّم الموضوع على حكمه ، مع أن مقتضى كون عدم الحجّية مخبراً به ومحكياً بهذه الحكاية كونه مقدّماً على خبره رتبة تقدّم المحكي عن الحاكي ، وكونه مقدّماً ومتأخراً مستحيل ، فلا يشمل ما أخبر به لخبر نفسه .

وبعبارة أخرى : أن خصوص خبر السيد - عليه السلام - لا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع عدم الحجّية ، وإلا يلزم تقدّمه على عدم الحجّية ، المخبر به ؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، مع أن مقتضى كون عدم الحجّية مخبراً به ومحكياً عنه : تقدّمه على خبره تقدّم كل محكي على الحاكي ، فيلزم من ذلك تقدّم المتأخر وتأخر المتقدّم .

ولكن لا يخفى ما فيه ؛ فإن عدم الحجية ليس إلا كسائر الأحكام الشرعية المجعولة على نحو القضايا الحقيقية ، وكما أن الأحكام المجعولة - سواء كانت بنحو الجملة الخبرية أو الإنشائية - تنحل إلى قضايا شرطية شرطها وجود الموضوع وجزاؤها ثبوت المحمول ، وتكون لها مرتبتان : مرتبة الجعل والإنشاء ، وفي هذه المرتبة لا يحتاج إلى وجود الموضوع ، ومرتبة المجعول والفعلية ، التي تحدث بعد وجود الموضوع ، وفي هذه المرتبة تكون نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته في التقدّم والتأخر وإن لا يكون كذلك واقعاً ؛ لعدم تأثير وتأثر أصلاً ، فلا بدّ أولاً من ثبوت الموضوع ثم ثبوت الحكم عليه ، كذلك الحجية وعدمها أيضاً لها مرتبتان ؛ لعدم اختصاص ما ذكرنا بخصوص الأحكام التكليفية ، بل يجري في جميع الأحكام التي منها الحجية ، ففي مرتبة الجعل لا يحتاج إلى وجود الموضوع ، ولكن في مرتبة المجعول يحتاج إليه .

مركز تقيتكنولوجيا علوم إسلامي

وبما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال ؛ إذ المُخْبِرُ به بخبر السيد - عليه السلام - ليس إلا عدم الحجية في مرتبة الجعل والإنشاء ، فإن السيد - عليه السلام - يخبر بأن الحجية لم تجعل لخبر الواحد ، ومن الواضح أن دخول نفس هذا الخبر تحت خبر الواحد الذي أخبر بعدم حجّيته لا يستلزم تقدّمه عليه ؛ لأنّ مقام الإنشاء لا يحتاج إلى وجود الموضوع ، بل يكفي مجرد الفرض ، وعليه فلا يلزم من تقدّم عدم الحجية على الخبر - لكونه محكياً عنه - تقدّم المتأخر ، ولا تأخر المتقدّم ، وعدم الحجية الفعلية وإن كان يحتاج إلى وجود الموضوع إلا أنّه لم يخبر به السيد - عليه السلام - حتى يقال بأنّ شموله لنفسه يحتاج إلى تقدّم خبره عليه وكونه محكياً ليلزم تأخره ، فالمُخْبِرُ به ليس إلا عدم الحجية الإنشائية لكلّ ما فرض أنّه من أفراد الخبر ، ولا يحتاج ذلك إلى وجود خبر في العالم فكيف

بخبر نفسه ، وبعد وجود الخبر خارجاً يترتب عليه عدم الحجية الفعلية ،
وحيثُذ يكون الجواب عن أصل الإشكال صحيحاً .

ثم إن هذا المستشكل قد أجاب بنفسه عن أصل الإشكال بوجه آخر ،
وهو : أن خبر السيد - عليه السلام - لا يمكن أن يكون حجةً ، وذلك لأن الحجية وعدمها
حيث إنهما متناقضان ، فهما في مرتبة واحدة ، فلو فرضت استحالة شمول عدم
الحجية لنفس الخبر ؛ لاستلزامه تقدم المتأخر وبالعكس ، يستحيل شمول
الحجية لهذا الخبر أيضاً ؛ لأنهما في مرتبة واحدة .

وفيه - مضافاً إلى جريان ما ذكرنا في الحجية أيضاً ؛ إذ المقدم إنما هي
الحجية الإنشائية ، وهي لا تناقض الحجية الفعلية المتأخرة عن خبر السيد - عليه السلام -
حتى يلزم المحذور المذكور - أن ما ذكره من أن المتناقضين إذا كان أحدهما
مقدماً على الآخر بالرتبة ، لزم تقدم الآخر أيضاً ؛ لأنهما في مرتبة واحدة ،
ممنوع .

مركز تحقيقات علوم اسلامی

نعم ، يصح ذلك في المتقارنين بالزمان ، فإذا كان أحد المتقارنين زماناً
مقدماً على شيء ، فالمقارن الآخر لا بد وأن يكون مقدماً عليه ؛ لأن التقدم
الزمانى بواسطة الزمان ، فالملاك الذي أوجب تقدم أحد المتقارنين على شيء
- وهو تقدم زمانه عليه ؛ إذ تقدم نفسه عرضي بتبع الزمان - هو بعينه موجود في
المقارن الآخر .

وأما المتساويان : فلا يكون تقدم أحدهما على شيء ملازماً لتقدم الآخر
عليه ؛ ضرورة أن الإحراق إذا كان متأخراً عن وجود النار ؛ لكونها علّة له ،
لا يستلزم أن يكون متأخراً عن عدم النار ، الذي هو في مرتبة النار أيضاً ، وذلك
لأن الملاك الموجب للتقدم في النار إنما هو العلّة للإحراق ، وهو مفقود في
نقيضه ، فحيثُذ تقدم عدم الحجية على خبر السيد - عليه السلام - رتبةً لكونه محكياً به

لا يوجب تقدّم نقيضه - وهو الحجّية - عليه ؛ لفقد ملاك التقدّم - الذي هو الحكاية - في نقيضه دونه .

هذا ، مع ورود النقض عليه بما لو أخبر أحد عن عدم حرمة الكذب ، فنقول : إنّ هذا الخبر صدق أو كذب ؟ لا إشكال في أنه كذب ، فنقول : هل يكون هذا الكذب حراماً أم لا ؟ لا يمكن أن نقول بعدم الحرمة ؛ لما ذكر من لزوم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم ، فإذا كان حراماً ، فيرد الإشكال بأنّه لو لم يكن كذبه مشمولاً لعدم الحرمة فكيف يمكن أن يكون مشمولاً للحرمة مع أنّهما نقيضان وهما في مرتبة واحدة؟! فظهر أنّ الصحيح في الجواب هو الوجوه الثلاثة المتقدمة .

ومنها : أنه لو كانت أدلة الحجّية شاملة لخبر السيّد عليه السلام ، يلزم منه خروج غيره من بقية الأخبار عن تحتها ، وهو - مضافاً إلى أنّه نظير تخصيص الأكثر المستهجن - يكون إنشاء لعدم الحجّية بلسان الحجّية ، وإنشاء شيء بلسان نقيضه خارج عن طريقة المحاوره .

وبعبارة أخرى : الأمر دائر بين دخول خصوص خبر السيّد عليه السلام - تحت الأدلة وخروج غيره ، وبين دخول غيره وخروج خصوص خبر السيّد عليه السلام - فقط ، ولا ريب أنّ الثاني أولى ؛ لأنّ دخول خبر السيّد مستلزم للمحذور السابق . وقد أجيب عن هذا : بأنّ الأمر ليس كذلك ، بل الأمر دائر بين دخول خبر السيّد وسائر الأخبار التي كانت قبل خبره ، وبين دخول الأخبار التي بعد خبر السيّد ، وذلك لأنّ خبر السيّد إنّما كان بعد تلك الأخبار السابقة زماناً ، فكيف يمكن أن يشمل الأخبار السابقة؟! فما هو مشمول لخبر السيّد عليه السلام - إنّما هو الأخبار اللاحقة ، وأمّا السابقة فتشمّلها أدلة حجّية الخبر بلا معارض ، فلا يرد لإشكال .

وفساد هذا التوهم واضح ؛ لأن خبر السيد وإن كان بنفسه متأخراً عن زمان صدور الأخبار السابقة إلا أن المُخْبِرَ به بخبره لا يكون متأخراً عنه ؛ لأنه أخير بعدم حجّية طبيعي الخبر في الشريعة ، ومن الواضح أنه كما يشمل الأخبار اللاحقة كذلك يشمل السابقة أيضاً ، وليس المُخْبِرَ به بخبره عدم حجّية الأخبار اللاحقة فقط ؛ إذ احتمال النسخ مفقود قطعاً ، مضافاً إلى أنه لو سلّم التصريح بعدم حجّية خصوص اللاحقة منها ، نقطع بعدم الفرق في ملاك القبول بعد عدم احتمال النسخ ، فيكون قول السيد - رحمته الله - على تقدير حجّيته بمنزلة المعارض لأدلة الحجّية .

هذا ، وقد أُشكِلَ إشكال سادس بأصل حجّية الخبر بأي دليل كانت ، وهو : أن أدلة حجّية الخبر إنما تنفع في الأخبار بلا واسطة ، وأمّا الأخبار مع الواسطة فلا .



ويمكن تقريب الإشكال بوجهين في توطئة علوم أصول

أحدهما - وهو يختص بخصوص الواسطة - : أن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول في تقدّم رتبته عليه ، فلو كان الحكم علة لوجود فرد من أفراد موضوعه ، فلا يمكن أن يشمل لذلك الفرد ؛ فإن الفرد حسب الفرض معلول للحكم ، فلو شمله ، لزم تقدّمه عليه ^(١) ، فيلزم تقدّم المعلول - الذي هو الفرد - على علته - وهو الحكم - وهو محال .

وحينئذ نقول : لو أخبر الشيخ عن المفيد - رحمته الله - مثلاً ، فأخبار الشيخ وجداني ، وأمّا إخبار المفيد فليس بوجداني قطعاً ، وإنما أحرز كون الخبر خبراً له بالتعبّد بوجوب تصديق الشيخ فيما أخبر به حيث إن المُخْبِرَ به بخبره إنما هو

(١) أي : تقدّم الفرد على الحكم .

كون هذا الخبر خبراً للمفيد ، وإحراز ذلك ليس إلا بنفس أدلة حجّية خبر الواحد ، فخبر المفيد معلول لهذه الأدلة ، فلو كانت شاملة له ، يلزم تقدّمه عليها ، وتقدّم المعلول على علته محال .

وثانيهما - الذي يختصّ بذى الواسطة - هو : أنّ شمول أدلة الحجّية لشيء إنّما يتوقّف على أحد أمرين : إمّا أن يكون ذلك الشيء بنفسه أمراً شرعياً قابلاً للوضع والرفع ، أو كونه موضوعاً للأثر الشرعي مع قطع النظر عن التبعّد به ، فلو أخبر العادل عن حرمة شرب الخمر أو خمريّة مائع ، تشمله أدلة الحجّية ، وأمّا لو أخبر بأنّ العرش فوق الكرسي ، فلا معنى للتبعّد بخبره هذا ، الذي ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً للأثر الشرعي .

ففي الخبر بلا واسطة - سواء كان المُخبر به حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي - حيث إنّهُ بنفسه قول المعصوم ، يكون مشمولاً للأدلة ، وأمّا الأخبار مع الواسطة فحيث لا أثر لها إلاّ بنفس وجوب التصديق فإنّ المُخبر به بخبر الشيخ - وهو خبر المفيد - ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر كذلك مع قطع النظر عن التبعّد به ، فلا تشمله الأدلة .

وأما الجواب عن كلا التفرّيبين فبالنقض أولاً : بموارد الإقرار على الإقرار والبيّنة على البيّنة ؛ إذ لو أقرّ المنكر عند الحاكم بإقراره السابق على طبق قول المدّعي ولكن ادّعى أنّ إقراره كان كذباً ، لا إشكال ولا خلاف في أنّه يؤخذ بإقراره ؛ لأنّه يثبت بإقراره الثاني إقراره الأوّل ، مع أنّ مقتضى ما ذكر عدم ثبوته ؛ لأنّ ثبوت الإقرار الأوّل معلول للحكم بنفوذ الإقرار الثاني ، فكيف يمكن أن يصير مشمولاً لنفس هذا الحكم؟! وهكذا أيّ أثر مترتب على الإقرار الثاني مع قطع النظر عن هذا الحكم ؛ لأنّ متعلّقه هو الإقرار الأوّل ، وهو لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً له .

وهكذا الحال في البيّنة على البيّنة ؛ فإنّ البيّنة القائمة على قيام بيّنة على نجاسة الثوب مثلاً متبعة قطعاً بمقتضى أدلة حجّة البيّنة وإلا لانسدّ باب السجّلات رأساً ، فإنّ البيّنة الأولى ربما تموت شهودها ، فلا طريق إلى إثبات أنّهم شهدوا بذلك إلاّ بيّنة أخرى مع جريان الإشكال فيها بعينه .

وبالحلّ ثانياً ، وهو أنّ الحكم الثابت لمتعدّد لو كان حكماً واحداً بأن كان الحكم الثابت لهذا الفرد بعينه هو الحكم الثابت لفرد آخر كما في الحكم الثابت على عامّ مجموعي ، لكان للإشكاليين مجال ، وأمّا إذا كان منحلّاً إلى أحكام عديدة حسب تعدّد أفراد موضوعه وإن كان إنشأؤه واحداً كما هو الشأن في القضايا الحقيقية ، فلا مجال للإشكاليين أصلاً ، وفي المقام الحكم بوجوب تصديق العادل ينحلّ إلى أحكام متعدّدة ، فلكلّ واحد من أخبار العدول حكم يخصّه ، فيكون في الأخبار مع الوساطة أحكام عديدة حسب تعدّد الوسائط ، فلو أخبر الشيخ عن المفيد ، فليس وجوب التصديق المترتب على خبر الشيخ بعينه مترتباً على خبر المفيد - حتى يقال : كيف يمكن مع أنّ مقتضى كونه حكماً لخبر المفيد تأخّره عنه ، ومقتضى كونه علّة لثبوت خبره تقدّمه عليه ، وهو ليس إلاّ تقدّم المتأخّر وتقدّم المعلول على علته؟! - بل وجوب التصديق المترتب على حكم الشيخ حكم ، ووجوب التصديق المترتب على خبر المفيد حكم آخر ، فلا إشكال ، ولا يلزم تقدّم المعلول - الذي هو خبر المفيد ، الثابت بوجوب التصديق - على علته ؛ إذ هو متقدّم على وجوب تصديق آخر غير ما هو علّة له .

وهكذا ليس الأثر لخبر المفيد - عليه السلام - بعينه هو وجوب تصديق الشيخ - عليه السلام - حتى يقال بأنّه ليس لإخبار الشيخ - مع قطع النظر عن التعبد به - أثر ؛ لأنّ المُخبر به ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له ، بل لخبر المفيد - عليه السلام - أثر

يخصه ، وهو وجوب تصديق قوله المختص به ، ويكون ذلك مترتباً على قوله واقعاً مع قطع النظر عن التعبد بقول الشيخ عليه السلام ، ويكون أثر التعبد بقول الشيخ هو ترتب الأثر الواقعي - المترتب على قول المفيد ، الذي يكون مخبراً به بقول الشيخ عليه السلام - وهو وجوب تصديقه المختص به ، وحينئذ فلا تلزم اللغوية في التعبد بقول ذي الوسطة ، فيرتفع الإشكالان من البين .

وما ذكرنا يجري في الإقرار على الإقرار والبيّنة على البيّنة لكونهما أحكاماً انحلائية .

وبما ذكرنا يندفع إشكال آخر أورد في المقام ، وهو : اتّحاد دليل الحاكم والمحكوم .

وتوضيحه : أنّ خبر الوسطة ليس محرزاً بالوجدان ، بل إنّما أحرز بالتعبد بقول العادل الذي هو ذو الوسطة ، وحينئذ لو كان هذا الحكم شاملاً لخبر الوسطة أيضاً ، يلزم أن يكون هذا الحكم حاكماً على نفسه ؛ لأنه يوجب إدخال خبر الوسطة في موضوع نفسه تعبداً ، فيكون الدليل الواحد حاكماً ومحكوماً ؛ لأنه بعينه يثبت الموضوع .

أمّا وجه الدفع : فبيانه أنّ الحكومة على أقسام ثلاثة :

الأوّل : أن يكون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم بمدلوله اللفظي ومبيّناً له ومفسراً لما هو المراد منه بمثل كلمة « أي » و « أعني » كالرواية الواردة في الشكوك من قوله عليه السلام : « إنّما عنيت الشك بين الثلاث والأربع »^(١) .

الثاني : أن يكون الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم إمّا بالنظر إلى عقد حملة ، كما في أدلة الضرر بالنسبة إلى الأحكام ، فيرفع نفس الأحكام من غير

(١) معاني الأخبار : ١٥٩ (باب معنى ما روي ...) الحديث ١ ، الوسائل ٨ : ١٨٨ ، الباب ١ من أبواب الخلل ، الحديث ٥ نقلاً بالمعنى .

تصرف في الموضوع ، أو بالتصرف في الموضوع توسعةً ، كما في «الطواف بالبيت صلاة» أو تضييقاً ، كما في «لا شك لكثير الشك» .

الثالث : أن لا يكون الدليل شارحاً ولا ناظراً ، بل كان مثبتاً لفرد الموضوع ومتكفلاً لتطبيقه على فرد من الأفراد الخارجية ، أو نفي تطبيقه عليه ، فالموضوع باقٍ على ما كان عليه من الأفراد ، وإنما يوجب الدليل الحاكم تطبيق الموضوع على فرد وعدمه ، كما في حكومة الإمارات على الواقع ، فإن البيئة إذا قامت على خمريّة مائع تكون حاكمةً على الواقع ، أي توجب تطبيق الخمر الواقعي عليه ، وكذلك الحال في حكومة الإمارات على الأصول العملية ؛ فإنها ترفع الشك الذي يكون موضوعاً للأصول تعبداً ، وتقول : «أيها المكلف الذي تخيلت أنك شاك اعلم بأنك لست بشاك في حكم الشارع» وهكذا الأمر في حكومة الأصول السببية على الأصول المسببية ، فإن استصحاب الكريّة في الماء المشكوك كزيّته يوجب رفع الشك في نجاسة الثوب المغسول به ، وجعله متيقناً بطهارته بعد العلم بنجاسته سابقاً ، فيوجب نفي فرد عن الاستصحاب المسببي ، وهو نجاسة الثوب .

وبعد ذلك نقول : إن التعدّد في دليلي الحاكم والمحكوم إنما يعتبر في القسمين الأولين من الحكومة ؛ فإن لازم شرح أحد الدليلين للآخر أو نظره إليه أن يكون متعدداً ، وأمّا في القسم الأخير فلا يعتبر ذلك ؛ فإن الدليل في الأصل السببي والمسببي واحد ، وهو قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) مع أن الأصل الجاري في أحدهما حاكم على الأصل الجاري في الآخر ، وليس هذا إلا لكون الحكومة إنما هو بالمعنى الثالث ، أي تطبيق الموضوع على فرد ، والمقام

(١) التهذيب ١ : ١١/٨ ، الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ .

من هذا القبيل ؛ فإنَّ وجوب العمل بخبر العادل في ضمن فرد منه - وهو خبر الشيخ عليه السلام مثلاً - يوجب إثبات فرد آخر لموضوع نفسه - وهو خبر المفيد عليه السلام - ويكون موجِباً لتطبيق موضوع نفسه على قول المفيد ، فعلى هذا لا يحتاج إلى تعدد الدليلين في هذه الحكومة .

والوجه فيه : أنَّ الحكومة بين المدلولين لا بين الدليلين ، وفي المقام المدلولان - وهما الحكمان اللذان يكونان مدلولين لدليل « صدق العادل » - متغايران وإن كان دليلهما واحداً .

بقي في المقام شيء ، وهو : أنَّ المتأخرين إنما يعملون في الكتب الفقهية بأربعة أقسام من الخبر :

الأول : الصحيح ، والمراد به ما كان جميع رواته عدلاً إمامياً .

الثاني : الحسن ، والمراد منه ما كان رواته جميعاً إماميين ممدوحين بالخير والسداد ، ومتحريين عن الكذب ، وكان فيهم غير معدّل .

الثالث : الموثق ، والمراد منه ما كان رواته موثقين وإن لم يكونوا إماميين .

الرابع : الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب .

فهل جميع الأقسام داخلة في الآية الشريفة أم لا ؟

لا إشكال في دخول الأول منها ، بل هو المتيقن منه ، كما أنه لا إشكال في دخول الأخير في المنطوق ؛ فإنَّ الفحص والتفتيش عنه وملاحظة عمل المشهور به تبيّن عن أحواله ، وموجب للوثوق والاطمئنان بصدقه ، فإنَّ عملهم به مع فسق راويه كاشف عن وجود قرينة دالة على الصدق وإن كان الراوي متهماً بالكذب .

وأما الوسطان : فيمكن تقريب الآية على وجه يكونان داخلين في

المفهوم ، ويمكن تقريبها على وجه يوجب إدخالهما في المنطوق .

أما التقريب الأول بأن يقال : إن المراد بالفاسق في الآية الشريفة ليس هو الفاسق على إطلاقه ، بل الظاهر أن المراد منه - بمناسبة الحكم والموضوع - خصوص الكاذب غير المتحرّز عن الكذب ، وذلك لأن وجوب التبيين عن صدق الخبر لعدم إصابة القوم بجهالة إنما يناسب الفاسق غير المتحرّز عن الكذب لا الفاسق مطلقاً وإن كان موثقاً في خبره ، ويكون الفاسق الموثق مع العادل سواءً في الجهة المطلوبة هنا ، فيدخل الخبر الموثق والحسن في المفهوم ، فلا يجب التبيين فيه .

ولكن هذا التقريب وإن كان حسناً إلا أن الاستدلال به غير ممكن ؛ لأننا وإن سلمنا أن الملاك لعدم القبول هو عدم التحرز عن الكذب إلا أن الفاسق حيث إنه بمقتضى فسقه لا يعتني بشأن الله وأحكامه ، فيحتمل وجداناً أن يكون كاذباً في خصوص هذا الخبر وإن كان موثقاً في نقله ومتحرّزاً عن الكذب نوعاً ، فإنه بمقتضى فسقه لا يبالي بالكذب ، فلا يؤمن منه ، فلا عبرة بقوله .

نعم ، يمكن أن يقال : إن الكذب حكمة نوعية في عدم اعتبار قول طبيعي الفاسق ، ولا يلزم فيه الاطراد ، كما في العلة .

وأما التقريب الثاني بأن يقال : إن التبيين - كما ذكرنا - طلب الظهور ، ومن المعلوم أن الظهور والوضوح كما يمكن أن يتحقق بالعلم الوجداني كذلك يمكن أن يتحقق بما جعله الشارع وضوحاً وتبيناً ولو إمضاءً ، وحينئذٍ نقول : ظهور صدق الخبر كما يتحقق بالتبيين والتحقيق عن أحوال نفس الخبر كما في الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب كذلك يتحقق بالتبيين في أحوال شخص المخبر ، وأنه صادق أو كاذب ، ولا ريب أن الوثوق والاطمئنان بصدق الراوي طريق عقلائي لاستكشاف صدق الخبر ، فيكون هذا مصداقاً للتبيين عندهم ، وحيث لم يرد عن الشارع ردع عنه يكون هذا عنده أيضاً ممضى ، فالوثوق

بصدق الراوي تبين عن الخبر ، فيسمع قول راويه وإن كان فاسقاً ، فيدخل القسمان كالأخير في المنطوق ، والأوّل في المفهوم ، فاستفيد حكم الجميع من الآية .

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها على حجّية الخبر الواحد : قوله تعالى :
﴿ فلولا نفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون ﴾^(١) .

وتقريب الاستدلال بها : أنّ المراد بالحدّز في قوله : ﴿ لعلّهم يحذرون ﴾ هو التحفّظ والتحرّز العملي والاجتناب عن المحذور في مقام العمل لا الخوف النفساني الذي يوجب التحرّز الخارجي ، وعلى هذا لا نحتاج في الاستدلال إلى ضمّ الإجماع المركّب ، أو أنّ الحدّز إذا كان حسناً ، فلا محالة يكون واجباً ، فإنّ جميع ذلك موقوف على كون المراد من الحدّز هو نفس الخوف النفساني لا الفعل الخارجي المترتب عليه ، وأنّ كلمة « لعلّ » سواء وقعت في كلامه تعالى أو غيره ظاهرة في علّية ما بعدها لما قبلها ، فيكون الحدّز في المقام علّة غائية لوجوب الإنذار .

ثمّ إنّ الغاية المترتبة على واجب إمّا أن تكون فعلاً من أفعال المكلف أو لا ، وما يكون من أفعاله إمّا [أن] يكون تحت اختياره أو لا .
فما لا يكون من أفعاله ، مثل أن يقال : « استغفر الله لعلّه تعالى يغفرك » أو يكون من أفعاله ولكنّه ليس تحت اختياره ، كقول الطبيب : « اشرب هذا الدواء لعلّك تصحّ » لا يتعلّق التكليف به قطعاً ، ووجهه ظاهر .

وأما ما يكون من أفعاله وتحت اختياره ، كما فيما نحن فيه ؛ فإنّ الحدّز

بالمعنى الذي ذكرنا - وهو التحفظ العملي والتحرّز الخارجي - يكون تحت اختيار المكلف، فيتعلّق التكليف به يقيناً؛ لأنه الغرض الأصلي من وجوب الإنذار، فهو أولى بتعلّق التكليف الوجوبي به، وأنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا﴾ إلى آخره هو العام الاستغراقي^(١)، كما هو مقتضى مقابلة الجمع بالجمع، نظير قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(٢) فإنه ليس المراد أنكم جميعاً اغسلوا وجه الكلّ، بل المراد أنّ كلّ أحد يغسل وجهه ويده، فليس المراد أنّ المتفقهين جميعاً يجب أن يجتمعوا في محلّ واحد وينذروا قوماً واحداً حتى يحصل التواتر بسبب إنذار الجميع، بل المراد أنّ كلّ واحد من المتفقهين يرجع إلى قومه وينذرهم، ومن المعلوم أنّ خبر الواحد بحسب طبعه لا يفيد العلم.

ومقتضى جميع ما ذكرنا: أنّ الحذر والتحفظ والتحرّز عن المحذور واجب عند إنذار مَنْ نفر وتفقه في الدين، فالآية تدلّ على حجّية خبر الواحد^(٣)

(١) أقول: دلالة الآية - بمقتضى مقابلة الجمع بالجمع - على العموم الاستغراقي لا ريب فيها إلا أنّ هذا الأمر ليس من مقدمات الاستدلال، فإنّه يمكن مع العام المجموعي أيضاً، فإنّ حصول العلم والتواتر ليس من لوازم العام المجموعي، بل هو مطلق بالنسبة إلى حصول العلم وعدمه، فيتمسك بإطلاق العام المجموعي فلا يضرّ بالاستدلال. (م).

(٢) المائدة: ٦.

(٣) أقول: التحذّر من الجذر والحذر، ومن معاني الحذر الاحتياط، كقوله تعالى: ﴿خذوا جذركم﴾ النساء: [٧١ و١٠٢] أي اسلكوا طريق الاحتياط كما قيل، ومعناه هو الاحتياط عند إنذار المنذر بحيث لا يقع المنذر - بالفتح - في خلاف الواقع، كما في موارد العلم الإجمالي، وهذا المعنى غير حجّية الخبر الواحد؛ فإنّها تعني أنّ المخبر إذا أخبر بوجوب شيء يجب الأخذ به ويجوز الفتوى بمضمونه.

نعم، للتحذّر معنى آخر ينطبق على حجّية الخبر، فلسان الآية بالنسبة إلى المدعى مجمل؛ لاحتمال أن يكون المدلول هو وجوب الاحتياط عند الإنذار، أو حجّية الخبر،

مطلقاً، ثقةً كان أو غيره، غاية الأمر أنه يقيد إطلاقه بالعدالة بدليل خارجي.
والحق ما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - من تمامية دلالة الآية على ذلك،
وأن دلالتها على المطلوب أقوى من دلالة آية النبأ عليه؛ لكثرة الإيرادات الواردة
عليها، وأن تضعيف شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - دلالتها على
ذلك وتصديقه من ^(١) شبه الاستدلال بها على حججة الخبر الواحد بالاستدلال
عليها بالنبوي المشهور «من حفظ على أمي أربعين حديثاً» ^(٢) إلى آخره لم يكن
مترقباً منه رحمته ^(٣).

وقد أورد عليها إشكالات.

منها: أن الآية ليست في مقام بيان وجوب الحذر عند إنذار المنذر
الواحد، بل تكون في مقام بيان وجوب النفر والتفقه والإنذار، وأما وجوب
الحذر فلعله مقيد بصورة حصول العلم.

وفيه: أن التقييد بالعلم في المقام لغو لا معنى له؛ إذ معنى التقييد - كما
قرّر في مقرّه - أن يزداد قيد على الموضوع مع حفظ عنوان الموضوع، كما في
«أعتق رقبة» فإن موضوع الحكم - وهو الرقبة - محفوظ بعد ازدياد قيد الإيمان،
لا إلغاء عنوان الموضوع ورفع اليد عنه، وتقييد وجوب الحذر بصورة حصول
العلم موجب لإلغاء عنوان الإنذار الذي هو موضوع لوجوب الحذر؛ إذ العلم
هو حجة بنفسه، وبعد حصول العلم بالمحذور يجب الحذر، سواء كان هناك

فقال الدليل أعم من المدعى. وبعبارة أخرى: ليس مدلولها كمدلول قوله ﷺ: «لا ينبغي
التشكيك فيما يروي عننا ثقاتنا». (م).

(١) المراد بالموصول هو الشيخ البهائي في أربعينه: ٧١.

(٢) الخصال: ١٥/٥٤١، ثواب الأعمال: ١/١٦٢، كنز العمال: ١٠: ٢٢٤ - ٢٩١٨٢/٢٢٥.

- ٢٩١٨٩.

(٣) أجود التقريرات ٢: ١١١، وانظر: فرائد الأصول: ٨١.

إنذار أم لم يكن ، فأخذ عنوان الإنذار في الموضوع بعد ذلك لغو لا معنى له .
 وهذا نظير ما ذكرنا في الجمع بين رواية إسماعيل بن بزيع - وهي « إن ماء
 البئر واسع لا يفسده شيء إلا إذا تغير طعمه أو ريحه فينزح حتى يطيب الطعم
 وتذهب الريح ، لأن لها مادة »^(١) - الدالة على عدم انفعال كل ماء ذي مادة
 بمقتضى التعليل المذكور في ذيلها ، وبين مفهوم قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قدر
 كراً لا ينجسه شيء »^(٢) فإن مفهومه أن الماء القليل غير البالغ حد الكرّ يتفعل ،
 سواء كان ذا مادة أو لم يكن كذلك ، وبينهما عموم من وجه ، ومادة التعارض هو
 الماء القليل الذي له مادة من تقديم رواية ابن بزيع والحكم بعدم انفعال القليل
 الذي له مادة من جهة أن تقييد ماله مادة بكونه كراً موجب لإلغاء عنوان ماله
 مادة ، فإن الكريّة عنوان مستقل لعدم الانفعال ، فما فائدة أخذ ذي المادة في
 الموضوع ؟ وهذا بخلاف العكس ؛ فإن تقييد موضوع الانفعال - وهو الماء
 القليل - بأن لا يكون له مادة لا يوجب ذلك ، وعنوان الموضوع - وهو القلة - بعد
 محفوظ لم يرفع اليد عنه .

وهكذا الكلام في قوله عليه السلام : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »^(٣)
 الشامل للطير وغيره ، وقوله عليه السلام : « كل حيوان يطير فلا بأس ببوله وخرثه »^(٤)

(١) الاستبصار ١ : ٨٧/٣٣ ، الوسائل ١ : ١٤١ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

(٢) الكافي ٣ : ٢/٢ ، التهذيب ١ : ٣٩ - ١٠٧/٤٠ و ٦٥١/٢٢٦ ، الاستبصار ١ : ١/٦ و ٤٥/٢٠ ، الوسائل ١ : ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٣) الكافي ٣ : ٣/٥٧ ، التهذيب ١ : ٧٧٠/٢٦٤ ، الوسائل ٣ : ٤٠٥ ، الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٤) الكافي ٣ : ٩/٥٨ ، التهذيب ١ : ٧٧٩/٢٦٦ ، الوسائل ٣ : ٤١٢ ، الباب ١٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

فإن تقييد ما يطير بكونه مأكول اللحم موجب لرفع اليد عن عنوان الطيران المأخوذ في موضوع الرواية الثانية ، ولا يكون العكس كذلك ، كما هو واضح . وبالجملة ، هذا التقييد لغو لا تترتب عليه فائدة أصلاً .

مضافاً إلى أنه تقييد بموردٍ نادرٍ ؛ فإن طبع الخبر ممّا يحتمل الصدق والكذب ، فغالباً لا يحصل العلم من إنذار المُنذر ، ونادراً في بعض الموارد بسبب الأمور الخارجيّة غير المرتبطة بالخبر بما هو خبر يحصل العلم ، فتقييده^(١) بالعلم لو لم يكن لغواً من الجهة المذكورة يكون لغواً من هذه الجهة . ومنها : أن الإنذار بمعنى التخويف ، ولا تخويف في خبر الراوي بما هو راوٍ وناقل لألفاظ الرواية التي سمعها من الإمام عليه السلام أصلاً ، فهو لا يصدق عليه المنذر حتى يجب الحذر عند إنذاره . نعم ، الواعظ الذي يخوف الناس بضروريات الأحكام ، والفقير الذي ينذر الناس بما فهمه من الأحكام يمكن الاستدلال بالآية على وجوب الحذر عند إنذارهما .

والجواب : أنه إن كان المراد بالإنذار هو الإنذار الابتدائي ، فالآية لا تكون شاملةً للفقير أيضاً ؛ فإن الفقير يفتي بأن السورة - مثلاً - جزء للصلاة فيجب إتيانها فيها ، وبعد إفتائه بذلك يعلم المقلّد بأنه يعاقب على ترك السورة ، فالفقير لا ينذر ابتداءً ، بل ينذر بالإفتاء وبيان الأحكام التي فهمها من مداركها لا ابتداءً وبلا واسطة ، ولا يمكن عدم شمول الآية له ، فإنه موردها .

وإن كان المراد منه أعم من الابتدائي والضميني ، فالراوي أيضاً ينقل الرواية التي دلّت على وجوب شيء أو حرمة شيء يخوف الناس وينذرهم ،

(١) أي تقييد وجوب الحذر .

فلم لا تشمله الآية؟

ومنها : أن الآية تدل على وجوب التحذر عند إنذار المنذر المتفقه بما تفقه ، فلا بد من العلم بكون الإنذار إنذاراً بما تفقه ، ومن المعلوم أنه لا يحصل العلم بذلك بمجرد إنذار المنذر ، فالشبهة مصداقية .

والجواب : أن هذا الإشكال راجع إلى الإشكال الأول من لزوم تقييد وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالمحذور ، وقد عرفت جوابه ، فالآية بإطلاقها تدل على وجوب الحذر وقبول الخبر مع عدم إفادته للعلم ، كما هو مقتضى مقابلة الجمع بالجمع ، وعلى أن المنذرين هم النافرون ، كما استشهد به الإمام ^(١) عليه السلام ، لا المتخلفون ، كما في بعض التفاسير ^(٢) .

ومنها : أن الآية لا تدل على وجوب قبول خبر الراوي بما هو راوٍ ، بل تدل على وجوب قبول خبر الفقيه بقربته ﴿ ليتفقها ﴾ .

وتوهم : أن مثل زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما ممن كانوا من فقهاء الرواة لا ريب في وجوب قبول خبرهم ، وإذا ثبت حجية قولهم ثبت حجية خبر غيرهم بعدم الفصل ، فاسد ؛ فإن حجية قول زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما إن كانت بما هم فقهاء لا بما هم رواة ، فليس هناك عدم القول بالفصل حتى يتم به الاستدلال ، وإن كانت بما هم رواة لا بما هم فقهاء ، فلا قائل بالفصل ، إلا أنه أول الكلام .

والذي يرفع الإشكال أن الفقه ليس المراد منه معناه الاصطلاحي - وهو الاستنباط والاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد ؛ لكثرة الروايات المتعارضة الواردة في باب العبادات وقلة ما ورد في باب المعاملات وزيادة الاختلاف بين

(١) الكافي ١ : ٦/٣١ ، تفسير العياشي ٢ : ١٦٢/١١٨ .

(٢) التبيين ٥ : ٣٢١ ، الكشاف ٢ : ٢٢١ ، مجمع البيان ٥ : ١٢٦ .

أقوال العلماء بحيث لا يتيسر التفقه إلا للقليل - بل المراد منه هو الفقه المعمول في ذلك الزمان الذي هو عبارة عن فهم مضامين كلمات الأئمة سلام الله عليهم أجمعين ، ومن المعلوم أن الرواة كانوا من أهل اللسان عارفين باللغة العربية ملتفتين إلى معاني أسئلتهم من الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين ، والأجوبة الصادرة منهم عليهم السلام ، فهم فقهاء بهذا المعنى ، ونسبتهم إلى الأئمة في ذلك الزمان كنسبة المقلدين في زماننا إلى مراجع تقليدهم في فهم أحكام دينهم .

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع جميع الإشكالات الواردة على الآية وتماميتها في الدلالة على حجّية قول الراوي وخبر الواحد .

ومما استدلّ به على حجّية خبر الواحد : قوله تعالى : ﴿ إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ لَلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ ^(١) .

وتقريب الاستدلال بها : أن الآية تدلّ على حرمة كتمان ما أنزل من الأحكام ، وإذا وجبت حرمة الكتمان يجب القبول عند الإظهار مطلقاً ، سواء كان المظهر واحداً أو متعدداً ، وإلا لزم لغوية الإظهار ، وهذا نظير وجوب إظهار النساء ما في أرحامهنّ بمقتضى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ﴾ ^(٢) فإنه يجب قبول قول المرأة بمجرد الإظهار ، وإلا تلزم لغوية وجوب الإظهار ، والملاك في كلا المقامين واحد .

وفيه : أن المقام لا يقاس بحرمة كتمان النساء ؛ لوجهين :

الأول : أن الكتمان في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ﴾ إلى آخره ، راجع إلى أمر هو في نفسه خفي ، ولو لم يظهر يبقى على خفائه ،

(١) البقرة : ١٥٩ .

(٢) البقرة : ٢٢٨ .

ويوجب اضمحلال المقتضي ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإن الكتمان راجع إلى أمرٍ هو في نفسه ظاهر وبيّن بحيث لولا المانع لظهر بنفسه ، ومن الواضح أنّ الشيء بعد ظهوره ووضوحه لا يحتاج في تصديقه إلى التعمّد بقول المظهر ، فكم فرق بين إظهار ما خفي في نفسه وإظهار ما ظهر بنفسه ولكنّه خفي بالكتمان ، فإنّ الأوّل حيث إنّه لا يصير ظاهراً أو معلوماً بإظهار المظهر - كالحمل - يحتاج إلى التعمّد بوجوب القبول ، وإلا يصير وجوب الإظهار لغواً ، والثاني حيث إنّه يصير معلوماً وظاهراً بإظهار المظهر ويرتفع المانع من ظهوره ، فلا معنى للتعمّد به بعد ظهوره ومعلوميّته .

الثاني : أنّ حرمة الكتمان في باب الحمل ليس لها أثر إلا وجوب القبول عند إظهاره ، بخلاف المقام ؛ فإنّ حرمة الكتمان تترتب عليها فائدة أخرى أيضاً ، ولا ينحصر أثرها بوجوب القبول ، وهي : أنّ يظهر كلّ من عنده الخبر والواقعة حتى يحصل العلم بذلك ، كواقعة غدِير خَمٍّ ، فعلى كلّ أحد يجب الإظهار ؛ لهذه الحكمة والمصلحة .

لا يقال : إنّ لازمه عدم وجوب الإظهار إذا انحصر من عنده الخبر والواقعة بعدد لا يحصل العلم به ، وهذا خلاف إطلاق الآية .

فإنّه يقال : حصول العلم للسامعين ليس علّة للحكم حتى يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا ، بل هو حكمة^(١) ، فلا مانع من عدم أطرادها ، كما في باب

(١) أقول : إن كان بين العلة والحكمة فرق كما قيل ، فهذا الجواب صحيح ، ولكن الفرق بينهما غير صحيح ، فإذا كان شيء في لسان الدليل غايةً ، فهو علّة ، سواء كانت موجودة أم لا . نعم ، عبّروا عن العلة فيما إذا انتفت وكان الحكم موجوداً عند الكلّ - كما في مورد العدة ونظائرها - بالحكمة ، وهذا اصطلاح محض في موارد خاصّة للفرار عن لزوم تحقّق المعلول بلا علّة ، فالفرق بينهما صرف اصطلاح ، ولا ضابطة في تشخيص العلة عن

العدّة؛ فإنّ حكمتها عدم اختلاط المياه ومع ذلك تجب على كلّ امرأة ولو كانت عقيمة لا تحمل أبداً، وباب استحباب غسل الجمعة لكلّ أحد ولو لم تكن حكمة الجعل موجودة فيه، وهو رفع أرياح الأباط، وباب وجوب شهادة الشاهد ولو كان واحداً مطلقاً إذا ما دُعي، مع أنّ شهادة الواحد لا يترتب عليها أثر لو لم ينضمّ إليه شاهد آخر أو يمين في بعض الموارد.

ومما استدلّ به على حجّية الخبر الواحد: قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(١) بتقريب أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغا وجوب السؤال، وإذا كان قبول الجواب واجباً عند السؤال عمّا سمعه الراوي من الإمام عليه السلام يجب ابتداءً^(٢) أيضاً؛ لعدم الخصوصية للسؤال قطعاً.

ويرد عليه أولاً: أنّ المراد من أهل الذكر في الآية هو أهل العلم ظاهراً والراوي بما هو راوٍ ليس من أهل العلم، فالآية - لو سلّمت دلالتها على وجوب العمل بالجواب - تدلّ على حجّية قول المفتي لا الراوي.

وما أفاده صاحب الكفاية - **تَوْجُّهٌ** - من أنّ الآية تدلّ على حجّية قول بعض الرواة مثل زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما ممّن يكون عالماً وفقهياً وتثبت حجّية قول غيرهم بعدم القول بالفصل^(٣) قد عرفت فساده وأنّ حجّية قول الرواة

﴿الحكمة إلا دوران الحكم مدارها عند الكلّ، وعدمه، فإذا أخذ شيء علّة غائبة، فالحكم النفسي يدور مداره دائماً، وفيما نحن فيه لا بدّ وأن لا يجب الإظهار على من انحصر الخبر عنده، والحكم في موارد عدم العلّة ليس حكماً نفسياً ناشئاً عن الملاك، بل حكم ابتدائيّ طريقيّ جعل تحفظاً على الملاكات الواقعية. (م).

(١) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٢) أي من غير سؤال.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٥.

المذكورين لو كانت بما هم رواة لا بما هم أهل العلم لكان لإثبات المطلوب بالإجماع المركب وجه لكنه ليس كذلك ، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه ولكن فيه ما عرفت آنفاً من أن المراد من الفقيه هو مطلق أهل اللسان لا معناه المصطلح في هذا العصر على الفرض .

وثانياً : أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب قبول الجواب تعبداً ، فإن العرف لا يفهمون من قولك : « سل إن كنت جاهلاً » إلا رفع الجهل بالجواب ، وهذا الجواب متين جداً .

ثم إن ظاهر الآية - بمقتضى السياق - أن المراد من أهل الذكر هو علماء أهل الكتاب ، وفسر في الأخبار المستفيضة بالأئمة^(١) سلام الله عليهم أجمعين ، ولا منافاة بينهما أصلاً ؛ لأن أهل الذكر هم الذين يرجع إليهم ويحتج بقولهم ، فبالقياس إلى علائم النبوة وصفات النبي ، التي هي مكتوبة في التوراة كان علماء اليهود - لاطلاعهم على جميع ذلك - من أهل الذكر ، الذين يرجع إليهم اليهود ، ويحتجون بقولهم وإن كان الأئمة سلام الله عليهم أيضاً عالمين بها ، بل هم أعلم وأخبر بذلك منهم بمراتب إلا أنهم عليهم السلام حيث كانوا من فروع النبوة لا يصح الاحتجاج بقولهم في علائم النبوة وصفات النبي ﷺ ، ولكنهم أهل الذكر بالنسبة إلى الأحكام بعد النبي ﷺ ، كما أن الفقهاء أهل الذكر بعدهم سلام الله عليهم .

ومن الآيات قوله تعالى : ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ﴾^(٢) .

وحاصل الاستدلال بها : أن الله تبارك وتعالى مدح رسوله ﷺ بتصديقه

(١) أنظر : الوسائل ٢٧ : ٦٢ ، أحاديث الباب ٧ من أبواب صفات القاضي .

(٢) التوبة : ٦١ .

للمؤمنين ، بل قرنه بالتصديق بالله ، وإذا كان التصديق حسناً كان واجباً ، فيجب تصديق الجاني بالخبر إذا كان مؤمناً .

وفيه : أن المراد بتصديقه ﷺ للمؤمنين ليس قبول قولهم تعبداً من دون حصول العلم بصدقهم وترتيب آثار الواقع على كل ما سمعه ﷺ منهم بدون ذلك ؛ لأن مورد الآية هو تصديق النبي ﷺ لقول النمام الذي أخبر الله تعالى ينميته ، فصدقه وأحضر النمام وسأله فأنكر وحلف على ذلك فقيل منه النبي ﷺ وصدقه في ذلك مع علمه ﷺ بكونه كاذباً ، وكيف يمكن مع ذلك أن ترتب آثار الواقع على قوله ؟! فمدحه بتصديقه للمؤمنين كان من جهة حسن ظنه بهم وعظم خلقه حيث كان لا يتهم الكاذب ولا يعارضه بكذبه ولا يخجله بين الناس بأن يقول له : «أنت كاذب في كلامك» بل كان يعامل معه بحسب الظاهر معاملة المصدق ويظهر القبول منه بما ينفعه ولا يضر غيره ، ولا يكذبه ولا يؤذيه في الظاهر ، كما هو مقتضى قوله عليه السلام : «يا محمد^(١) كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً ، وقال : لم أقله ، فصدقه وكذبهم»^(٢) الخبر ، فإنه لا معنى لتصديق الواحد مع شهادة خمسين قسامة على خلافه إلا ما ذكر من إظهار القبول منه وتصديقه بما ينفعه ولا يضرهم ، كما أن المقصود من تكذيبهم تكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم ، لا ترتيب آثار الصدق واقعاً عليه والكذب عليهم .

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - استشهد لذلك بتغيير الأسلوب واختلاف السياق في الآية حيث عبر عن تصديقه تبارك وتعالى

(١) هو محمد بن الفضيل الراوي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام .

(٢) الكافي ٨ : ١٢٥/١٤٧ ، عقاب الأعمال : ٢٩٥ (باب عقاب الذين . . .) الحديث ١ ،

الوسائل ١٢ : ٢٩٥ ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٤ .

بالإيمان بالله ، وعن تصديق قول المؤمنين بالإيمان لهم بتعدية الإيمان بالباء في الأول وباللام في الثاني ، المشعر بأن التصديق يكون فيما ينفعهم ولا يضر غيرهم^(١).

وفيه ما لا يخفى ؛ فإن مادة «أمن» إذا عدت بالباء ، فمعناها هو التصديق بالشخص ، وإذا عدت باللام ، تفيد التصديق بالقول ، فإذا قيل : «أمن به» يكون معناه صدق بوجوده ، بخلاف ما إذا قيل : «أمن له» فإن معناه أنه صدق قوله ، فالإيمان في قوله تعالى : ﴿يؤمن للمؤمنين﴾ حيث عدت باللام يراد منه بحسب تتبع موارد استعماله أنه ﷺ يصدق قولهم ، ولا يكون المراد منه أنه يصدق بوجودهم حتى يتعدى بالباء ؛ إذ لا معنى لتصديقه ﷺ بوجود المؤمنين ، فلا تصح تعديته بغير اللام ، فلا يكون شاهداً على ما ذكره تفسيره .
والنكته في تعدية الإيمان في قوله تعالى : ﴿يؤمن بالله﴾ بالباء دون اللام - مع أن مقتضى ما ذكرنا هو التعدية باللام ؛ إذ المراد منه أنه ﷺ يصدق قوله تعالى وقولهم ، لا أنه يصدق بوجوده تعالى ويقولهم - لعلها أن التصديق بوجود الله تعالى ملازم للتصديق بقوله وجميع صفاته الكمالية ، بخلاف التصديق بوجود المؤمنين ؛ فإنه لا يلزم التصديق بقولهم ، كما هو أوضح من أن يبين .



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فصل :

في الأخبار التي استدل بها لحجّة الخبر الواحد.

لا يخفى أنّ الاستدلال بالأخبار يتوقّف على قطعية صدورها ، وهي إمّا بتواترها لفظاً بأن تكون بألفاظها متقولة بكثرة امتنع تواطؤ الناقلين على الكذب ، أو معنى بأن يكون معنى مشتركاً بين جميعها منقولاً كذلك أو إجمالاً بأن يكون واحد منها مقطوع الصدور ، فيؤخذ بأخصّها مضموناً ، فإن دلّ الأخصّ على حجّة الأعمّ ، كما إذا كان مفاد الأخصّ حجّة خبر الثقة العادل ووجدنا خبراً كذلك دلّ على حجّة مطلق خبر الثقة ، فتمسك به ، ونثبت حجّة خبر الثقة مطلقاً.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ أنكر القسم الثالث^(١) ، ولا وجه له ؛ ضرورة أنّا لا نحتمل كذب جميع الأخبار التي تكون في الوسائل أو في الكتب الأربعة ، بل نقطع بصدور جملة منها قطعاً وجدائياً لا يشوبه شك ولا ريب .

وهي - على ما جمعها وضبطها شيخنا العلامة الأنصاري أعلى الله مقامه

وشكر الله سعيه - على طوائف أربع :

الأولى : هي الأخبار العلاجية الواردة في مقام تعارض الأخبار ، فإنّها

تدلّ على أنّ حجّة الأخبار غير القطعية مفروغ عنها عند أصحاب الأئمة سلام الله عليهم أجمعين ، وإنّما سؤالاتهم كانت للعلاج في مقام التعارض بين الخبرين غير القطعيين ؛ إذ لا يمكن التعارض بين القطعيين ، وما يكون أحدهما

(١) أجود التقريرات ٢ : ١١٣ .

قطعياً والآخر ظنياً لا إشكال في تقدّم القطعيّ على غيره.

الثانية : ما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام شيعتهم إلى ثقاتهم وأصحابهم^(١) مع أنّ الرجوع إليهم لا يوجب العلم بالحكم الواقعي الصادر عنهم عليهم السلام.

الثالثة : ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات.

الرابعة : الأخبار المتفرقة الدالة بمجموعها على جواز العمل بالخبر الواحد.

ولا يخفى أنّ أحصّ تلك الأخبار مضموناً هو مادّل على جواز العمل بخبر الثقة العادل ، ولا ريب في كونها متواترة إجمالاً ، فمقتضاها حجّية خبر الثقة العادل ، فلو كان في البين خبر بهذه المثابة دالّ على حجّية مطلق خبر الثقة ، نأخذ به ، ونحكم بجواز العمل بخبر مطلق الثقة ، ولا نحتاج إلى كونها متواترة معنيّ في ذلك وإن ادّعى شيخنا الأستاذ تواتر خصوص الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الثقة معنيّ^(٢) ، ولا يبعد. فالإنصاف أنّ دلالة الأخبار على حجّية خبر الثقة مطلقاً ولو لم يكن بعادل ولا إماميّ تامّة إمّا للتواتر المعنوي أو الإجمالي.

نعم ، لا تدلّ تلك الأخبار على حجّية خبر الضعيف ، المنجبر بالشهرة ، فلا بدّ لإثبات ذلك من التماس دليل آخر.

(١) أقول : لا دلالة لما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام على ما نحن فيه من حجّية الخبر غير المحفوف بالقرينة على الصدق ؛ فإنّ إرجاع الإمام عليه السلام إلى الأشخاص المعلومين يكشف عن أنّهم بمثابة من الوثاقة والعدالة وغيرهما من الصفات لا يحتمل الكذب في إخبارهم عادة ، وليس الكلام في حجّية مثله . (م).

(٢) أجود التقريرات ٢ : ١١٤ .

فصل :

في الإجماع على حجّة الخبر .

ويمكن تقريبه بأحد وجوه خمسة :

الأول : دعوى الإجماع القولي من جميع العلماء - في مقابل السيّد وأتباعه - على ذلك ؛ نظراً إلى أن مخالفته حيث إنه معلوم النسب لا يضرّ بالإجماع .

الثاني : دعوى الإجماع حتى من السيّد وأتباعه على ذلك بملاحظة أن السيّد إنما لا يعمل بالأخبار الأحاد من جهة أنه يرى انفتاح باب العلم في زمانه ؛ لأنّ الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور ؛ لاحتفافها بالقرائن القطعيّة ، أمّا في أمثال زماننا ممّا أتت فيه باب العلم فلا يمنع من العمل بالخبر الواحد .

الثالث : دعوى اتفاق الأصحاب على العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة .

الرابع : دعوى جريان سيرة العلماء خلفاً عن سلف بلا اختلاف بينهم أصلاً .

الخامس : دعوى جريان سيرة المسلمين المسماة بسيرة المتشرّعة .

ولا يخفى عدم تماميّة شيء من هذه الوجوه لولا السيرة العقلائيّة مع اختلاف مشرب المجمعين في المبنى ومذاقهم في العمل ؛ فإنّ كلاً يتمسك بدليل خاصّ ويعمل بوجه مخصوص يخصّ به بحيث لا يمكن كشف قول المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر أو إمضاء للسيرة المتشرّعة ولعمل المسلمين بما

هم مسلمون لا بما هم عقلاء.

فالعمدة هو سادس الوجوه ، وهو : جريان سيرة العقلاء فيما يرجع إلى أمور ديناهم وعقباهم على العمل بالخبر المفيد للوثوق ، ولا ريب ولا كلام في حجّة هذه السيرة طبعاً لولا ردع الشارع عنه ؛ إذ الشارع رئيس العقلاء ، فإذا رأى أنهم يعاملون مع الخبر المفيد للوثوق معاملة الخبر المقطوع الصدور ويعتنون به كالاعتناء بذلك ، فلو لم تكن هذه الطريقة مرضية له ، فعليه أن يردعهم ويشدّد النكير على طريقتهم ويمنع أشد المنع عن سيرتهم ، كما فعل في القياس حيث بلغت الروايات الواردة في المنع عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية ، بل لا بدّ وأن يكون المنع عن العمل بالخبر الواحد الموجب للاطمئنان بمراتب أشد من المنع عن العمل بالقياس ، لأن اعتناءهم بالخبر المفيد للوثوق أكثر وأشدّ بمراتب من اعتنائهم بالقياس ، فإذا لم يردع الشارع عن مثل هذه السيرة ، تستكشف منه رضاه بذلك .

وإنما الكلام في أنه هل ثبت ردع من الشارع عن هذه السيرة أم لا ، وربما يقال : إن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ ، مثل : ﴿ لا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١) و ﴿ إن الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً ﴾^(٢) وأمثال ذلك كافية في الردع . وأجاب في الكفاية عن هذا الإشكال بأجوبة ، أحدها في متن الكتاب والأخران في هامشه .

الأول : أن مردوعية السيرة بالآيات الناهية دورية ؛ فإنها متوقفة على عدم كون الآيات مخصصة بالسيرة ، وهو متوقف على مردوعية السيرة . ثمّ أورد على نفسه سؤالاً ، وهو : أن مخصصة السيرة للآيات أيضاً

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) يونس : ٣٦ ، النجم : ٢٨ .

كذلك؛ فإنها متوقفة على عدم مردوعيتها، وهو يتوقف على مخصصيتها لها.

وأجاب: بأنه يكفي في تخصيص السيرة للآيات عدم ثبوت الردع لا عدم الردع واقعاً^(١).

وفيه أولاً: عدم كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة، ضرورة أن عدم الثبوت لا يثبت رضى الشارع عليه السلام وإمضاه لها، ومن البين أن السيرة لا تتصف بالحجية إلا إذا أمضاها الشارع، فإننا لسنا عبيد العقلاء حتى يكون عملهم حجة لنا بدون إمضاء الشارع لها، فإذا لم يثبت امضاؤه المستكشف من عدم ردعه عنها فلم تثبت حجيتها، فلا بد من إحراز عدم الردع لإثبات الإمضاء ولو من طريق «عدم الدليل دليل العدم» ولا يكفي عدم ثبوت الردع في ذلك. وثانياً: أن عدم ثبوت التخصيص كافٍ في رادعية الآيات عن السيرة؛ بدهة أن دليل العام حيث انعقد له ظهور^(٢) في العموم يجب اتباع هذا الظهور والعمل بالعموم ما لم تثبت حجة أقوى على خلافه، فحجية العام في العموم لا تتوقف على عدم التخصيص واقعاً أو إحرازه، بخلاف حجية السيرة؛ فإنها تتوقف على إحراز عدم الردع عنها ولو من باب أنه لو كان لباناً، فالأمر على عكس ما أفاده عليه السلام.

الثاني: أننا نستصحب عدم الردع المتيقن قبل نزول الآيات إلى زمان نزولها، ونحكم بحجية السيرة ونخصص بها الآيات^(٣).

(١) كفاية الأصول: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) أقول: وجود السيرة العقلائية في زمان نزول الآيات مانع عن تحقق الظهور للآيات في العموم، فلا ينعقد لها ظهور؛ فإن السيرة كالمخصص المتصل اللفظي، فالحق أن الآيات غير رادعة، وأن السيرة مخصصة لها. (م).

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٩، الهامش (١).

أقول : هذا بعد الفراغ عن حجّية الاستصحاب ، فلا ينافي ما أفاده في بحث الاستصحاب من تقدّم العمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم على السيرة العقلانية الجارية في العمل بالاستصحاب ؛ إذ لا يمكن التمسك باستصحاب السيرة لإثبات حجّية نفس الاستصحاب ، بخلافه في المقام ؛ فإنّه لإثبات حجّية خبر الواحد بعد الفراغ عن حجّية الاستصحاب .

الثالث : أنّ المقام صغرى من صغريات بحث تقدّم الخاصّ زماناً على العامّ ، وقد ثبت في ذلك المبحث - أي العمل بالخاص - تقدّم الخاصّ على العامّ وتخصيصه به^(١) .

وفي كلا الوجهين نظر ظاهر ؛ فإنّ جريان الاستصحاب وبناء العامّ على الخاصّ المتقدّم يحتاج إلى إحراز إمضاء الشارع للسيرة قبل نزول الآيات ولو بساعة أو ساعتين حتى تكون السيرة حجّةً ومورداً لإمضاء الشارع في زمان ، فنستصحب حجّيته إلى نزول الآيات ، أو نخصّص بها العامّ المتأخّر ، وأنّى لنا بإثبات ذلك .

نعم ، لو أحرزنا عدم الردع في أوّل زمان يمكن للشارع الردع ، يتمّ ذلك ، لكنك عرفت أنّه لا طريق لنا لإحراز ذلك .

فالحقّ في الجواب أن يقال : إنّ السيرة لو كانت نسبتها إلى العمومات نسبة الحاكم إلى المحكوم ، فلا ريب في حجّيتها ما لم يردع عنها الشارع بالخصوص ولم يهتمّ بالنكير على العمل بها ، ولا يكفي مجرد ورود عامّ على خلافها في ردعها ، وهذا كما في العمل بالظواهر والأقارير ، وذلك لأنّ العقلاء حيث لا يرون العمل بالظواهر والأقارير مصداقاً للعمل بغير العلم ، بل العمل بها

(١) كفاية الأصول : ٢٧٦ - ٢٧٧ و ٣٤٩ ، الهامش .

عندهم هو العمل بالعلم ، لا يلتفتون إلى شمول العام لها ، ولا تتقل أذهانهم إلى ذلك حتى يرتدعوا بورود العام على خلافه ، فلا بد من التنبيه عليه بالخصوص ، كما فعل في القياس ، والمقام من هذا القبيل ؛ فإنَّ العقلاء لا يرون العمل بالخبر المفيد للوثوق عملاً بغير العلم حتى يرتدعوا بمجرد نزول قوله تعالى : ﴿ لا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١) فلا تكفي الآيات للرادعية عن مثل هذه السيرة .

نعم ، لو لم تكن نسبة السيرة إلى العام نسبة الحاكم إلى المحكوم ، كما لو جرت السيرة على كذب الهزل وقام دليل على حرمة الكذب مطلقاً ، يكفي نفس إطلاق هذا الدليل لرادعية السيرة الجارية على كذب الهزل ، ولا يلزم التنبيه عليه بالخصوص ؛ لأنَّ كذب الهزل أيضاً كالجدِّ كذب عند العقلاء .
فظهر من جميع ما ذكرنا أنَّ دلالة بعض الآيات والأخبار والسيرة العقلانية على حجّية الخبر الموثوق الصدور تامّة غير قابلة للإنكار .



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فصل :

في الوجوه العقلية التي استدلّ بها على حجّية أخبار الأحاد :
أحدها : أنه نعلم - من شدّة اهتمام الأصحاب - رضوان الله عليهم - في تهذيب الأخبار وضبطها وتعيين رواياتها وتميز ثقاتهم عن غيرهم وكثرة التعب في ذلك - علماً إجمالياً بصدور كثير من الأخبار الموجودة في كتبنا المعتبرة بمقدارٍ وافٍ بمعظم الفقه ، ومقتضاه وجوب العمل بجميع هذه الأخبار .
وتوضيح هذا الوجه بوجه يسلم عما أورده عليه الشيخ ^(١) رحمته وقرّره شيخنا الأستاذ ^(٢) رحمته - من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات من الشهرة والإجماعات المنقولة وأمثالها لا في خصوص هذه الأخبار - : أن لنا علوماً إجمالية ثلاثة :

الأول : العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة المقدّسة ، ومنشؤ هذا العلم هو العلم بثبوت أصل الشريعة ؛ فإنه ملازم مع هذا العلم .
ولا يخفى أن كلّ ما يحتمل فيه التكليف من المظنونات والموهومات والمشكوكات يكون من أطراف هذا العلم .

الثاني : العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في ضمن أخبارنا الموجودة في الكتب المعتبرة للشيعة والموجودة في صحاح العامة وفي ضمن الشهرة والإجماعات المنقولة وسائر الأمارات الظنيّة ، ومنشؤ هذا العلم تراكم هذه الأمارات الكثيرة المتقنة ، ودائرة هذا العلم أضيق من الأول ؛ لخروج

(١) فرائد الأصول : ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ١١٧ - ١٢٠ .

المشكوكات والموهومات عن أطراف هذا العلم.

الثالث : العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة ، ومنشؤ هذا العلم ما ذكرناه من شدة الاهتمام بجمعها وتنقيحها وتهذيبها عن الأخبار المدسوسة ، وهذا العلم أضيق دائرة من الكل ؛ لخروج سائر الأمارات فضلاً عن المشكوكات والموهومات .

وبعد ذلك نقول : لا ريب في عدم تنجيز العلم الإجمالي الأول الذي هو أوسع دائرة من الكل ؛ لانحلاله بالعلم الثاني المتوسط بينه وبين الأخير؛ فإننا إذا نقصنا مقدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالي الثاني وأفرزنا طائفة من الأمارات كذلك ، أي بمقدار المعلوم بالإجمال ، ثم لاحظنا سائر الأمارات والمشكوكات والموهومات ، نرى أنه ليس لنا علم إجمالي آخر بوجود تكليف واحد فضلاً عن تكاليف في غير تلك الطائفة من الأمارات ، فبذلك نستكشف انحلال العلم الأول ، ووجود جميع التكاليف المعلوم لنا بالإجمال في ضمن هذه الأمارات بحيث تكون الشبهات في غيرها شبهات بدوية . فظهر عدم تنجيز العلم الإجمالي الأول بسبب انحلاله بالعلم الثاني .

وكذا لا ريب في انحلال العلم الإجمالي الثاني وعدم تنجيزه بسبب العلم الإجمالي الثالث ، وذلك لأننا إذا أفرزنا طائفة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة ، الدالة على الأحكام الإلزامية بمقدار المعلوم بالإجمال ثم لاحظنا سائر الأمارات من الأخبار والإجماعات المنقولة والشهات التي لا تكون موافقة^(١) في المضمون مع ما أفرزناه من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة بأن كان الخبر دالاً على وجوب شيء والإجماع المنقول - مثلاً - على

(١) فإن ما يكون موافقاً تكفيناً بالأخبار بالقياس إليه . هامش الأصل .

حرمة ذلك الشيء بعينه أو العكس ، نرى بالوجدان أنه ليس لنا علم إجمالي بوجود تكليف واحد فضلاً عن تكاليف بين هذه الأمارات الدالة على أحكام إلزامية مخالفة لما دلت عليه تلك الأخبار التي أفرزناها من الأحكام. وهذا مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه. وبهذا يندفع ما أورده الشيخ - رحمته - حيث لا يلزم الاحتياط في جميع الأمارات ، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه .

إنما الإشكال من جهة أنه لا يفيد فيما نحن بصدده ونريده إثباته ، وهو حجّة الخبر بمعنى ترتيب جميع آثار الدليل الاجتهادي عليه من تقدمه على جميع الأصول العملية وبعض الأصول اللفظية ، بمعنى تخصيص العمومات وتقييد المطلقات - مثلاً - به .

توضيح ذلك : أن هذه الأخبار بين ما يكون مثبتاً للتكليف الإلزامي وبين ما يكون نافياً له .

فما يكون مثبتاً للتكليف ، فإن كان الأصل العملي في مورده من الأصول المثبتة للتكليف وموافقاً له ، فالقائل بحجّة الخبر والقائل بعدم حجّيته كل منهما يعمل على طبق مضمونه .

وإن كان الأصل العملي في مورده مخالفاً له بأن يكون الأصل نافياً للتكليف فحيث لا تجري الأصول العملية النافية للتكليف - سواء كانت أصولاً تنزيلية ، كالأستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز بناء على كونهما من الأصول لا الأمارات ، أو غير تنزيلية ، كأصالة الطهارة وغيرها - في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف - لأنه تلزم منه المخالفة القطعية لو أجريناها في جميع الأطراف ، أو الترجيح بلا مرجح لو أجريت في بعضها - يجب العمل على طبق مضمون الأخبار ، ولا فرق في ذلك أيضاً بين من يقول بحجّة هذه الأخبار ومن لا يقول بها .

وما يكون نافياً للتكليف من هذه الأخبار ، فإن كان الأصل العملي في مورده موافقاً له بأن يكون نافياً للتكليف ، ففي هذا الفرض أيضاً لا تفاوت بين القولين ، ولا تظهر ثمرة في البين ؛ إذ كلُّ من الفريقين يعمل على طبق مضمون الأخبار .

وإن كان الأصل العملي في مورده مخالفاً له بأن يكون مثبتاً للتكليف ، فإن كان الأصل في جميع الأطراف من الأصول غير التنزيلية كقاعدة الاشتغال ، فلا إشكال في جريانه في أطراف العلم الإجمالي ؛ لأنه لا تلزم منه مخالفة قطعية عملية ؛ إذ المفروض أن المعلوم بالإجمال هو الحكم الترخيصي ، فلا يلزم من جريان الأصل في جميع الأطراف الترخيص في المعصية ، فمقتضى ما أفاده هذا المستدل من وجوب الاحتياط في جميع ما بأيدينا من الأخبار هو العمل على مقتضى الأصل في هذا الفرض ، ورفع اليد عما دلت عليه الأخبار .

وإن كان الأصل في جميع الأطراف من الأصول التنزيلية ، كالاستصحاب ، أو كان في بعض الأطراف كذلك وفي بعضها من غيرها ، فإن بيننا على جريانها في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف - كما هو الحق ، وذهب إليه صاحب الكفاية^(١) - ففي هذا الفرض أيضاً يجب رفع اليد عن الأخبار النافية للتكليف ، والعمل بمقتضى الأصل الجاري في مورده .

وإن أنكرنا ذلك - كما أنكره الشيخ^(٢) ، ووافقه شيخنا الأستاذ^(٣) - فيجوز العمل على طبق مضامين تلك الأخبار ، ففي الفرض السابق والفرض الأخير على أحد التقديرين رفعنا اليد عن تلك الأخبار ، وقدّمنا الأصل العملي

(١) كفاية الأصول : ٣١٣ - ٣١٤ وهامش ٣١٤ ، وص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

(٢) فرائد الأصول : ٢١ .

(٣) أجود التقريرات ٢ : ٤٩ - ٥٣ .

مع أن الثمرة بين القول بالحجية وعدمها إنما تظهر فيهما ، فلم تثبت حججة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة ووجوب العمل بها مطلقاً ولو كان في قبالتها أصل عملي مخالف لها . هذا كله في الأصول العملية التي تكون في مواردنا .

أما الأصول اللفظية التي تكون في مواردنا ونقطع باعتبارها من كتاب أو سنة متواترة أو خبر محفوف بالقرينة القطعية ، فإن كانت موافقة لمضمون الخبر ، فلا كلام .

وإن لم تكن موافقة له ، فذهب صاحب الكفاية - رحمته - إلى وجوب العمل بمقتضى الأصل اللفظي من عام أو إطلاق أو خاص أو مقيد ، فلو كان هناك أصل لفظي أياماً كان ، قطعي الاعتبار ، دال على خلاف ما تضمنه الخبر الواحد ، يرفع اليد عن الخبر ، ويعمل على طبق الأصل مطلقاً ، سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافياً ، فيخصص أو يقيد لو كان الخبر عاماً أو مطلقاً ، ولا يخصصه ولا يقيد له لو كان الأصل كذلك ، وكل ذلك لأجل أن ظواهر الكتاب وما في حكمها حجة يجب العمل بمقتضاها ما لم تقم حجة أقوى على خلافها ، والمفروض أن الخبر لم تثبت حججته بالخصوص ، وإنما وجب العمل به من جهة كونه طرفاً للعلم الإجمالي ، فلا يقاوم ما يكون حجة بالخصوص ^(١) ، هذا .

والحق أن ما أفاده - رحمته - على إطلاقه ليس بسديد ، وأن حال الأصول اللفظية بعينها حال الأصول العملية بلا تفاوت بينهما في محل الكلام ، والكلام هو الكلام ، فكما لا يجري الأصل العملي النافي للتكليف في مورد العلم الإجمالي بالتكليف ؛ للزوم المخالفة القطعية العملية ، والترخيص في

المعصية ، كذلك تسقط الأصول اللفظية النافية للتكليف في هذا المورد ؛ لعين هذا المحذور ؛ إذ كما يلزم من إجراء أصالة الطهارة في كل من المائعين - اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما - الترخيص في المعصية كذلك يلزم ذلك لو وجب اتباع البيئة القائمة على طهارة كل واحد منهما ، فلو كان الخبر مثبتاً للتكليف - مثل النبوي المشهور « نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر »^(١) الدال على فساد البيع الغرري - يعمل على طبقه ، ويقيد به إطلاق قوله تعالى : ﴿ أحل الله البيع ﴾^(٢) وهذا هو مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الذي هو بمنزلة العلم التفصيلي به ، فلا يكون من قبيل تقديم غير الحجّة على الحجّة ، وكما تجري الأصول العملية المثبتة للتكليف ويعمل بمقتضاها ويرفع اليد عما دل عليه الخبر من نفي التكليف كذلك تجري الأصول اللفظية المثبتة للتكليف .

مثلاً : لو وردت رواية متكفلة لحكم ترخيصي ، كما إذا ورد أنه « لا ربا بين الوالد والولد » لا يقيد بها إطلاق قوله تعالى : ﴿ أحل الله البيع وحرّم الربا ﴾^(٣) بل يقدم إطلاق الآية عليها ، ويحكم بحرمة مطلق الربا ، كان بين الوالد والولد أو لم يكن .

وبالجملة لا فرق بين الأصول اللفظية والعملية في جريانها في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ، بل كلاهما من وادٍ واحد .

بقي شيء ، وهو أنه لو كان كل من الأصل - لفظياً أو عملياً - والخبر متكفلاً لحكم إلزامي مخالف للآخر - كما لو ورد في الخبر : لا تكرم الفاسق ، وورد في الدليل القطعي : أكرم العلماء ، فوقع التعارض بينهما في العالم الفاسق - فماذا

(١) مصنف عبد الرزاق ٨ : ١٠٩ / ١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨ ، سنن البيهقي ٥ : ٣٣٨ ، مسند أحمد

١ : ٢٧٤٧ / ٤٩٧ .

(٢ و ٣) البقرة : ٢٧٥ .

يقتضي الاحتياط؟

وهذه المسألة من فروع العلم الإجمالي ، ولم يعنونها فيها أحد من الأصحاب فيما نعلم .

ومثاله الواضح : أن يحلف أحد حلفاً وكان حلفه مردداً بين وطء إحدى زوجاته وبين ترك وطئها وكان الحلف على الوطء مردداً بين أن يكون متعلقاً بالزوجة الكبيرة أو المتوسطة ، وعلى ترك الوطء مردداً بين المتوسطة والصغيرة ، فالمتوسطة طرف للعلم الإجمالي بوجوب الوطء وللعلم الإجمالي بحرمة الوطء معاً ، والكبيرة طرف للعلم الإجمالي الأول فقط ، والصغيرة طرف للعلم الثاني فقط .

والحق وجوب الاحتياط في الكبيرة والصغيرة ، والتخيير في المتوسطة ؛ إذ بعد تساقط الأصول في الأطراف وتجزئ العلم الإجمالي يكون مقتضى القاعدة الاحتياط ، وحيث لا يمكن في المتوسطة فيحكم بالتخيير ، لا لدوران الأمر بين المحذورين ؛ لأننا نحتمل عدم تعلق الحلف بالمتوسطة أصلاً ، بل لكونه شبيهاً بما إذا دار الأمر بين المحذورين في عدم إمكان الاحتياط ، ولا بد من الاحتياط في الكبيرة والصغيرة بمجرد احتمال التكليف مع عدم المؤمن من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً .

ولا يقاس المقام بما إذا اضطرر المكلف بارتكاب أحد الأطراف حيث قيل بجواز ارتكاب الباقي ؛ لانحلال العلم الإجمالي بالاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف ؛ لأن العلم الإجمالي في المقام بواسطة تساقط الأصول ينجز ، ويوجب الاحتياط ، والترخيص في ارتكاب بعض الأطراف إنما نشأ من عدم إمكان الاحتياط ، فلا وجه لعدم الاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط ولم يكن مؤمن من العقاب في ارتكابه لا عقلاً ولا شرعاً ، وهذا بخلاف باب الاضطرار ؛

فإنه ربما يقال بعدم تساقط الأصول وعدم تنجيز العلم ؛ للاضطرار الموجب للترخيص في الارتكاب .

على أن لنا كلاماً هناك أيضاً يأتي في محله إن شاء الله .

فقد اتضح تطبيق المقام مع المثال ؛ فإن العالم الفاسق مورد وطرف لعلمين إجماليتين : أحدهما : العلم بوجود تكاليف إلزامية فيما بين هذه الأخبار التي هذا الخبر الفرضي الدال على حرمة إكرام العالم الفاسق أحدها ، والثاني : هو العلم إجمالاً ببقاء بعض الأدلة القطعية المتكفلة لأحكام إلزامية ، العامة أو المطلقة على عمومه أو إطلاقه ، التي هذه الرواية القطعية الفرضية الدالة على وجوب إكرام كل عالم إحداها ، فحينئذ يحكم بالتخيير في العالم الفاسق وبوجوب الاحتياط في غيره .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر أن هذا التقريب لا يفيد لإثبات الحجية للخبر ووجوب العمل به بحيث يقدم على جميع الأصول المثبتة للتكليف لفظية كانت أو عملية .

ثانيها : ما عن صاحب الوافية - مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها مما يعتمد عليه الشيعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر - من أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة بمثل الصلاة والصوم والحج وغيرها من الأصول الضرورية ، ومن المعلوم أن أكثر أجزائها وشرائطها وموانعها لا يثبت إلا بخبر الواحد بحيث لو تركنا العمل به نقطع بخروج هذه الماهيات عن حقائقها ، ومن أنكر فإنما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان^(١) . وأورد عليه الشيخ - رحمته - بأن لازمه إما الاحتياط ، والعمل بكل أمانة دلت

على شرطية شيء أو جزئيته مع إمكان الاحتياط ، أو العمل بكل أمانة ظنية مما دل على الجزئية أو الشرطية ، لا العمل بخصوص الأخبار الموجودة في المجاميع المعتبرة للشيعة مع عمل جمع بها من غير رد ظاهر^(١).

وفي نسخة الكفاية هنا العبارة هكذا : فاللازم إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته^(٢) . انتهى .

والظاهر أنه سهو من القلم ؛ فإن العمل بكل ما دل على الجزئية أو الشرطية ليس عدلاً للاحتياط ، بل هو عين الاحتياط ، وعدله ما ذكرنا من العمل بكل ما أفاد الظن بالجزئية أو الشرطية من الأمارات .

وكيف كان فما أفاده الشيخ تابع لواقع الأمر ولمقدار المعلوم بالإجمال ، فإن كان المعلوم بالإجمال بمقدار لا ينحل العلم الإجمالي بالرجوع إلى هذه الأخبار المذكورة ، فالأمر كما أفاده تقي ، وإن لم يكن بهذا المقدار ، بل كان بمقدار ينحل العلم الإجمالي بالرجوع إليها ، وتصير الشبهة بعد ذلك شبهة بدوية كما لا يبعد ، فلا يتم هذا الجواب ، بل الصحيح في الجواب أن يقال : هذا الوجه بعينه هو الوجه الأول ، ولا تفاوت بينهما إلا في كونه مقيداً بقيد زائد لم يكن في الوجه الأول ، وهو قيد « مع عمل جمع به من غير رد ظاهر » وقد ذكرنا في الجواب عن الوجه الأول أن مقتضاه لزوم العمل بخصوص الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامي ، أو ما يكون متكفلاً للحكم الترخيصي ، ولم يكن في قبالة أصل مخالف له لفظي أو عملي ، لا مطلقاً حتى فيما يكون نافياً للتكليف الإلزامي وكان في قبالة الأصل الذي هو معنى الحجية .

ثالثها : ما ذكره صاحب الحاشية الشيخ محمد تقي - تقي - من أننا نقطع

(١) فرائد الأصول : ١٠٥ .

(٢) أنظر كفاية الأصول : ٣٥١ مع الهامش .

بكوننا مكلفين فعلاً بالرجوع إلى الكتاب والسنة، فإن تمكنا من ذلك بنحو يحصل العلم بالحكم وجداناً أو تعبداً، فيتعين ذلك، وإلا فلا بد من التنزل والرجوع بنحو يحصل الظن بالحكم^(١).

وفيه : أنه إن أراد - عليه السلام - من السنة الروايات الحاكية عن قول الإمام عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره عليه السلام، مثل رواية زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما عن المعصوم عليه السلام، فهو راجع إلى الوجه الأول؛ إذ لا منشأ لهذا القطع إلا العلم الإجمالي بصدور روايات كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار، ووجوب العمل بجميع هذه الأخبار بواسطة هذا العلم الإجمالي قد عرفت ما فيه، فلا نعيده.

وإن أراد - عليه السلام - من السنة نفس قول المعصوم وفعله وتقريره عليه السلام، فممنشؤ القطع بوجوب الرجوع إليها هو ما ثبت في علم الكلام من حجية قول الإمام وفعله وتقريره عليه السلام، وحينئذ يرجع هذا القطع إلى القطع بوجود أحكام في الشريعة التي لا يجوز لنا إعمالها، وهو من إحدى مقدمات الانسداد، فلا بد من ضم سائر المقدمات إليه، ولا يكون بدونه دليلاً مستقلاً.

فصل :

في الوجوه التي أقاموها على حجّة مطلق الظنّ ، وهي أربعة :
الأول : أنّ الظنّ بالتكليف يستلزم الظنّ بالضرر في مخالفة التكليف
المظنون ، ودفع الضرر المظنون ممّا استقلّ العقل بوجوبه ، فيجب بحكم العقل
العمل بالظنّ في التكليف الشرعيّة . وهذا ممّا لا ينكره أحد حتى الأشعري الذي
لا يرى الحسن والقبح في الأفعال مع قطع النظر عن أوامر الشارع ﷺ
ونواهيه ، وإنّما يقول بأنّ كلّ ما أمر به الشارع فهو حسن ، وكلّ ما نهى عنه فهو
قبيح ، بل الاحتراز عن محتمل الضرر أيضاً فطريّ للإنسان بل جبليّ لكلّ شاعر
ولو لم يكن إنساناً .

وفيه : أنّ المراد من الضرر لو كان هو العقاب الأخروي ، فالكبرى وإن
كانت مسلّمة إلا أنّ الصغرى ممنوعة ؛ فإنّ الظنّ بمطلق التكليف لو كان مستلزماً
للظنّ بالعقاب ، لكان احتمال التكليف أيضاً ملازماً لاحتمال العقاب ، فيجب
الاحتياط في الشبهات البدويّة أيضاً ؛ لما عرفت من استقلال العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل ، كاستقلاله بوجوب دفع المظنون منه .

لا يقال : الوجه في عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة جريان
قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيها ، ولولاها لوجب الاحتياط فيها أيضاً .

فإنّه يقال : لا وجه لعدم جريان القاعدة في موارد الظنّ بالتكليف ما
لم يثبت اعتباره وحجّيته ؛ فإنّ موضوعها عدم البيان ، والظنّ الذي لم يثبت
اعتباره شرعاً لا يصلح لأن يكون بياناً ، والمفروض أنّه لم يثبت بعد حجّيته
والكلام الآن في إثبات ذلك ، فلا مانع من جريان القاعدة في موارد الظنّ

بالتكليف أيضاً.

وبذلك ظهر : أن ما أفاده صاحب الكفاية في المقام - من أن العقل وإن لم يكن مستقلاً بصحة العقاب إلا أنه لا يكون مستقلاً بعدم صحة العقاب أيضاً ، فيكون العقاب محتملاً ، فيجب دفعه^(١) - لا أساس له ؛ لما عرفت من أن العقل - بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، العقلية - يستقل بعدم صحة العقاب ما لم يصل التكليف إلى المكلف ولم يبين له .

وظهر أيضاً أن الملازمة المذكورة ليست بين مخالفة التكليف الواقعي والعقاب ، وإنما الملازمة بين مخالفة التكليف الواصل إلى المكلف والمبين له وبين العقاب الأخرى .

وإن كان المراد منه هو المفسدة الموجودة في متعلق التكليف ، ففيه - مضافاً إلى أن الدليل يكون أحصن من المدعى ؛ فإنه لا يجري في الواجبات ؛ إذ ليس في تركها إلا فوت المصلحة ، ومن المعلوم أنه غير الضرر والمفسدة ، وهكذا لا يجري في المحرمات التي هي تابعة للمفاسد النوعية ، كالكذب والغيبة وغيرهما مما لا يكون ملاك حرمة مفسدة شخصية مترتبة على فعله ، عائدة إلى نفس الفاعل - أنه لا دليل على وجوب دفع هذا الضرر المظنون بحيث يترتب على مخالفته - مضافاً إلى وقوع المكلف في مفسدة الفعل - عقاب أخرى ، ولا تثبت حجية الظن ووجوب العمل به إلا إذا كان بحيث يصح للمولى العقاب على مخالفته ، ومن المعلوم أنه لا دليل لا عقلاً ولا شرعاً على وجوب دفع الضرر المظنون الدنيوي ، بل في مقطوعه أيضاً كلام وإشكال على إطلاقه ، نعم في بعض موارد - مثل القطع بالهلاك وما يشبهه - لا إشكال فيه ،

(١) كفاية الأصول : ٣٥٤ .

وما لا دليل على وجوبه لا شرعاً ولا عقلاً كيف يحكم العقل ويستقلّ بصحة
المؤاخذه على تركه حتى يجب العمل به ؟!

والحاصل : أنّ المستدلّ لو أراد من الضررِ الضررَ الدنيوي ، لا نسلم كليّة
صغرى دليhle ، وعلى تقدير تسليمها لا نسلم كبراه ، وهذا واضح لا سترة عليه .
الثاني : أنّه يدور أمر المكلف - حيث لا يتمكّن من العلم بالتكليف - بين
العمل بالظنّ وبين الأخذ بالشكّ أو الوهم ، فلو لم يعمل بالظنّ ، لزم ترجيح
المرجوح على الراجح ، وهو قبيح .

وفيه : أنّ هذا من إحدى مقدّمات دليل الانسداد ، ولا يكون بنفسه دليلاً
مستقلاً .

الثالث : أنّه لا شكّ في وجود تكاليف إلزامية بين المشتبهات ، ولازمه
وجوب الاحتياط في كلّ محتمل التكليف إلا أنّ الاحتياط الكليّ - حيث إنّه
موجب للعسر والخرج المنفيين في الشريعة المقدّسة ، بل ربّما يوجب الإخلال
بالنظام - غير واجب ، فمقتضى الجمع بين القاعدتين - أي : قاعدة الاحتياط ،
الثابتة بحكم العقل ، وقاعدة نفي العسر والخرج ، الثابتة بحكم الشرع - هو
العمل بالاحتياط في المظنونات فقط ، وترك المشكوكات والموهومات ،
ولا يمكن العكس ؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

وهذا الوجه أيضاً - كسابقه - من إحدى مقدّمات دليل الانسداد ، ولا يتمّ
إلا بانضمام سائر المقدّمات إليه .

الرابع : دليل الانسداد ، وهو مركّب من مقدّمات أربع^(١) يستتج منها
- على تقدير تماميّتها - جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام الامتثال :

(١) كذا ، ولاحظ ما يأتي في المقدّمة الثالثة .

الأولى : العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة إلزامية .

الثانية : أنه قد انسَدَّ علينا باب العلم والعلمي إلى معظمها .

الثالثة : أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرُّض لامثالها أصلاً .

ولا يخفى أن هذه المقدِّمة عين المقدِّمة الأولى وعبارة أخرى عنها ،

فلا بدَّ من حذف إحداهما .

الرابعة : أنه لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءة ؛ لاستلزامه الخروج من

الدين ، ولا إلى القرعة والاستخارة ؛ لعدم كونهما طريقين شرعاً إلى الأحكام ،

والاحتياط إمَّا يوجب العسر والخرج المنفيين في الشريعة ، فلا يجب ، أو

اختلال النظام ، فلا يجوز .

الخامسة : أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح .

فحينئذٍ يكشف العقل عن أن الشارع جعل لنا طريقاً إلى الأحكام ، وهو

الظنَّ إن قلنا بعدم جواز الاحتياط ، وأن الشارع لا يرضى بالامثال الإجمالي

بالإتيان بمحتملات تكاليفه . أو يدرك عدم صحَّة العقاب لو رفعنا اليد عن

الاحتياط بمقدار لزومه العسر والخرج إن قلنا بعدم وجوبه .

فظهر أن النتيجة في فرض تمامية جميع المقدمات إمَّا الكشف أو

التبعض في الاحتياط ، ولا سبيل إلى الحكومة أصلاً .

وتوضيح ذلك : أن العقاب بلا بيان قبيح من العقلاء محال من الشارع

الحكيم ، والبيان إمَّا تكويني ، كالقطع ، أو جعلي ، كالبيِّنة ، ومن الواضح أن الظنَّ

لا مبيِّنة ولا كاشفيَّة له ذاتاً أصلاً ، ويستحيل أن يتَّصف بالمبيِّنية والكاشفيَّة

بحكم العقل ؛ ضرورة أن العقل ليس شأنه إلا إدراك الأمور الواقعية وأنَّ التكليف

واصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه الذي جعله الشارع طريقاً حتى يكون

العقاب على مخالفته عقاباً مع البيان ، أو ليس بواصل لا بنفسه ولا بطريقه حتى

يكون العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان وقيحاً، وليس مشرعاً حتى يُتعبّد بحكمه بحجّية الظنّ وطريقته إلى الواقع، ولا معنى لحكم العقل بذلك، وما لا يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع كالظنّ كيف يمكن أن يعطيه العقل صفة الطريقية؟!

نعم، العقل يمكن أن يعرف ويدرك ما أعطاه الشارع صفة الكاشفية وجعله طريق الوصول إلى تكاليفه .

وحينئذٍ إن قلنا بعدم جواز الاحتياط وأنه ممّا لا يرضى به الشارع وأن من المقطوع أن بناء الشريعة ليس على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في جميع الأحكام، فمع ضمّ سائر المقدمات العقل يكشف عن أن الشارع جعل شيئاً طريقاً إلى تكاليفه، وإلا يكون العقاب على ترك امتثال تكاليفه عقاباً بلا بيان؛ إذ المفروض أن المكلف في هذه الحال لا يمكنه الوصول إليها إلا بالاحتياط الذي لا يرضى به الشارع، وعدم بناء الشريعة على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، وأنه لم يجعل له طريقاً آخر إليها حتى يتبعه، ثم إذا أدرك العقل طريقية شيء في نظر الشارع، فليس هذا إلا الظنّ؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، ولكنه لا يرى حجّية الظنّ وطريقته عند الشارع في هذه الحال مطلقاً، بل بمقدار يكون وافياً بعدة أحكام لو رجعنا في غيرها إلى الأصول أو الاحتياط، ما ارتكبنا محذوراً.

مثلاً: إذا كشف حجّية الظنّ الحاصل من الخبر العدل الإمامي الموثوق الصدور، فإن كان وافياً بمقدار المعلوم بالإجمال، فهو، وإن لم يكن وافياً وتحير العقل بعد ذلك في حجّية شيء آخر أيضاً، فلا بدّ من الاحتياط في البعض، كالأموال والأعراض والنفوس؛ إذ الاحتياط الذي لا يرضى به الشارع نقطع بأنه في غير هذه الموارد، والرجوع إلى الأصل في البعض الآخر لو كان

مجموع ما أدى إليه الظنّ الخبري المذكور ، والاحتياط بمقدار المعلوم بالإجمال ، وإلا تنتزل عن هذا القسم من الظنّ إلى الأدنى منه وهكذا إلى أن ينحلّ العلم الإجمالي ، فعلى الكشف لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن فالمتيقّن ، والتنزّل عن الأعلى إلى الأسفل .

وإن قلنا بجواز الاحتياط وعدم وجوبه ؛ للزوم العسر والحرج ، فالعقل يحكم - والتعبير بالحكم مسامحة ؛ لما عرفت من أنّ العقل لا يحكم بشيء وإنما شأنه الإدراك ، فمعنى حكمه أنه يدرك صحّة العقاب على مخالفة هذا المقدار من التكاليف ، الذي لا يكون الاحتياط فيه حرجياً - بوجوب الاحتياط بمقدار لا يكون حرجياً ، لا أنه يحكم بحجّة الظنّ ، وحينئذٍ نسقط من الأطراف الموهومات ، ونرى بعد ذلك أنّ الاحتياط في جميع المظنونات والمكشوكات حرجي أو لا ؟ فإن لم يكن حرجياً ، فلا بدّ من الاحتياط فيهما ، وإن كان حرجياً أيضاً ، فنسقط المشكوكات أيضاً ، ونحتاط في خصوص المظنونات ، وهكذا لو كان الاحتياط في جميع المظنونات حرجياً ، نسقط منها المظنونات بالظنون الضعيفة فالضعيفة حتى يرتفع الحرج عن التكليف بالاحتياط .

فعلى هذا نتنزّل عن الامتثال اليقيني إلى الامتثال الظني والعمل بالمظنونات والمشكوكات جميعاً ، ثم عن الامتثال الظني إلى الامتثال الاحتمالي والعمل بالمظنونات فقط ، ونترقى فيها - لو كان الاحتياط في جميعها حرجياً - من الظنّ الضعيف إلى القويّ حتى يرتفع الحرج ، فأمر المظنونات على التقريرين على التعاكس ؛ إذ على الكشف نتنزّل عن القويّ إلى الضعيف ، وعلى التبويض في الاحتياط نترقى من الضعيف إلى القويّ .

وظهر من جميع ما ذكرنا أمران :

الأول : أنّ النتيجة على تقدير تمامية جميع المقدمات هي أحد أمرين :
إمّا الكشف ، أو التبويض في الاحتياط ، وأنّ الحكومة بمعنى حكم العقل بحجّية
الظنّ لا معنى له .

الثاني : أنّ النتيجة هي حجّية الظنّ في الجملة لا كليّة ، كما لا يخفى .
ثمّ إنّ المقدّمة الأولى - وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة
إلزاميّة - قد عرفت سابقاً عدم تماميتها ، وأنّ هذا العلم منحلّ بالعلم بوجود
تكاليف في ضمن الأمارات الظنيّة ، وهو أيضاً منحلّ بوجود تكاليف بمقدار
المعلوم بالإجمال في ضمن ما بأيدينا من الأخبار الموجودة في مجاميعنا
المعتبرة ، ولازمه هو الاحتياط في خصوص الأخبار ، الذي لا يلزم منه عسر
ولا حرج .

وأما المقدّمة الثانية - وهو انسداد باب العلم والعلمي - فهي تامّة بالنسبة
إلى العلم ، ولا ينبغي الريب فيها ، وأما بالإضافة إلى العلمي فتتماميتها تتوقف
على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ ، وهما : عدم حجّية الأخبار سنداً أو
ظهوراً .

وبعبارة أخرى : انسداد باب العلمي منوط بالخدشة في حجّية الأخبار
الموثوق الصدور إمّا في سندها أو ظهورها .
وقد عرفت من الأدلّة السابقة من الآيات والروايات والسيرة أنّه لا سبيل
إلى الخدشة في السند .

أما في دلالتها : فقد أنكرها المحقّق القميّ - رحمته الله - نظراً إلى أنّ الظهورات
تختصّ بمن قصد إفهامه ^(١) .

وقد مرَّ أنه على فرض تسليمه وعدم حجّية الظواهر لمن قصد إفهامه لا يمكن إنكار حجّية ظواهر الأخبار لنا، فإننا مقصودون بالإفهام؛ لأنّ الراوي الأوّل الذي سمع من الإمام كان مقصوداً بالإفهام، والراوي الثاني كان مقصوداً بالإفهام للراوي الأوّل، والراوي الثالث كان مقصوداً بالإفهام للراوي الثاني وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى أرباب الكتب المعتمدة، كالصدوق والكليني وغيرهما، والمقصود بالإفهام لهؤلاء هو كلّ مَنْ راجع كتبهم، فنحن أيضاً مقصودون بالإفهام كمن يتحمّل الرواية من الإمام عليه السلام، فلا ريب في حجّية الأخبار الموثوق الصدور لنا، ولا مجال للخدشة فيها لا سنداً ولا ظهوراً، وبعد ذلك لا وجه لدعوى انسداد باب العلمي؛ لانحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار من التكاليف.

ولو فرض أنّ المعلوم بالإجمال أكثر ممّا في الأخبار من التكاليف، ومقتضاه لزوم الاحتياط في جميع الأمارات، فنقول: حيث إنّ الاحتياط في جميع الأطراف لا يمكن والفقهاء مضطّرون إلى ترك بعض الأطراف، فالاضطرار إلى ذلك يوجب الانحلال بما في الكتب، وهذا بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من انحلال العلم الإجمالي بذلك^(١)، أمّا بناءً على عدم الانحلال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ^(٢) رحمته وفاقاً للشيخ^(٣)، فلا يأتي هذا الجواب.

وأما المقدّمة الثالثة - وهي أنّنا لمهملين كالبهائم بحيث نفعل ما نشاء ونترك ما نشاء، بل لا بدّ لنا من التعرّض للأحكام الثابتة في الشريعة - فهي مسلّمة، ولازمها الاحتياط ولو قلنا بمقالة صاحب الكفاية من أنّ العلم الإجمالي

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٣) فرائد الأصول: ٢٥٤.

ينحلّ بسبب الاضطرار إلى بعض الأطراف^(١)؛ لما ذكرنا من أنّ الشارع لا يرضى بإهمال تكاليفه الواقعيّة، فعلى أيّ حال الاحتياط لازم، غاية الأمر على هذا القول شرعيّ، وملاك وجوبه هو القطع بعدم رضى الشارع بإهمال التكليف، وحيث انسدّ علينا باب العلم والعلمي إلى تكاليفه، فلا بدّ له من جعل الاحتياط. وعلى القول بعدم الانحلال عقليّ، وملاك لزومه هو إدراك العقل صحّة العقاب على مخالفة التكليف المعلومة بالإجمال.

وأما المقدّمة الرابعة - وهي أنّ القرعة والاستخارة والتقليد والاحتياط والرجوع إلى الأصل باطلة - فهي مسلّمة بالنسبة إلى الثلاثة الأول؛ ضرورة أنّ القرعة والاستخارة ليستا طريقين إلى الأحكام، والتقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، والقائل بالانسداد يرى الانفتاحي جاهلاً، فكيف يجوز له تقليده؟! أمّا الرابع - وهو الاحتياط - فإن كان موجبا لاختلال النظام، فكذلك، وإلّا فإن كان موجبا للعسر والخرج، فيختلف الحكم فيه باختلاف المبنى في تفسير «لا حرج في الدين» و«لا ضرر» وأمثالهما من التراكيب.

وتفصيله: أنّ الشيخ - رحمته الله - ذهب في أمثال هذه التراكيب إلى أنّ مفادها نفي الحكم الناشئ منه الحرج^(٢)، فإذا كان وجوب الصوم موجبا للخرج - كما في شدّة الحرّ - فهو منفيّ بمقتضى دليل «لا حرج» لأنّ الحرج إنّما نشأ من قبل هذا الحكم؛ إذ المكلف في طريق امتثال مثل هذا الحكم يقع في الحرج الشديد. وذهب صاحب الكفاية - رحمته الله - إلى أنّ مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع^(٣)؛ إذ ظاهرها نفي الموضوع الضروري، ومن الواضح أنّه تكويناً غير

(١) كفاية الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٤، رسالة قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب): ٣٧٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٨.

منفي ، فيكون معناه أنه ليس له حكم في الشريعة المقدسة .

وتظهر الثمرة بين القولين في مواضع :

منها : في مسألة خيار الغبن ؛ فإن اللزوم - حيث إنه حكم شرعي ينشأ منه

ضرر المغبون - منفي على مبنى الشيخ دون صاحب الكفاية ؛ إذ ليس في البين

موضوع ضرري حتى يرتفع حكمه .

ومنها : في مسألة لزوم الاحتياط في المقام ، فإنه حيث إنه حكم شرعي

ينشأ من قبله الحرج منفي على مبنى الشيخ ، وأما على مبنى صاحب الكفاية

فحيث إن موضوع الاحتياط - وهو وجود الأحكام الواقعية - ليس حرجياً ، وإنما

الحرج نشأ من نفس الاحتياط - الذي هو حكم عقلي - والجمع بين

المحتملات ، لا يمكن التمسك بدليل « لا حرج » لإبطال الاحتياط ؛ إذ

لا موضوع حرجي لحكم شرعي حتى يرتفع حكمه بلسان نفي موضوعه .

هذا ، ولكن الظاهر أن الاحتياط في المقام منفي على كلا المبنيين .

أما على مسلك الشيخ عليه السلام : فظاهر .

وأما على مسلك صاحب الكفاية : فلأن الجمع بين المحتملات التي

لا يكون جميعها فعلاً محلاً للابتلاء - كما في المقام - ليس الأمر فيه كما

أفاده عليه السلام ، بل ما أفاده جارٍ فيما إذا كانت الأطراف جميعها فعلاً محلاً للابتلاء ،

كما إذا نذر ناذر وتردد متعلق نذره بين صوم الغد وقراءة سورة البقرة فيه ، وكان

الجمع بينهما حرجياً على الناذر دون كل واحد منفرداً ، وأما في مثل المقام الذي

يكون الجمع تدريجياً فما يأتي به المكلف من الأطراف في أول الأمر لا يكون

حرجياً ، ولكن ربما تصل النوبة إلى محتمل التكليف الذي يكون حرجياً .

مثلاً : إذا نذر شخص صوم يوم معين ، فنسيه وتردد أمره بين جميع أيام

السنة غير اليومين^(١) بحيث يكون كل يوم من أيام السنة غيرهما محتملاً لكونه مندور الصوم ، فحيثُ يجب عليه صوم جميع أيام السنة غيرهما حتى يتحقّق الوفاء ، فإذا فرضنا أن لا حرج في صوم شهور ثلاثة من السنة وصامها وصار الصوم بعد ذلك حرجياً له ، فإن كان المندور الواقعي في الأيام الماضية فهو ، وإن كان هذا اليومَ المنصوصَ [مثلاً] - الذي يكون صومه حرجياً للناذر - أو مردداً بين أيام يكون صوم جميع تلك الأيام حرجياً له ، فهو مرفوع بدليل « لا حرج » فظهر أنّ الاحتياط الحرجي مرفوع على كلا المسلكين ، ولا يجب إلا بمقدار لا يكون مُخالفاً بالنظام ولا موجباً للعسر .

وأما الخامس - وهو الرجوع إلى الأصول - فالاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال كدوران أمر الصلاة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة ، فلا مانع منه^(٢) . وأما سائر الأصول فإن كانت مثبتةً للتكليف ، فلا مانع من جريانها أيضاً في المقام بناءً على القول بالجريان فيما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها إذا لم يستلزم مخالفةً عمليةً ، كالمقام ، فالعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن الجريان .

هذا بناءً على مذهب صاحب الكفاية^(٣) ، وأما بناءً على ما ذهب إليه الشيخ^(٤) - رحمته - وتبعه شيخنا الأستاذ^(٥) - رحمته - من عدم الجريان فلا تجري . وما توهمه صاحب الكفاية - رحمته - من الجريان حتى على هذا المبنى بدعوى أنّ جميع الأطراف ليست محللاً للابتلاء ؛ فإنّ المجتهد يستنبط الأحكام

(١) أي : العيدين .

(٢) قد مرّ تفصيله .

(٣) كفاية الأصول : ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٤) فرائد الأصول : ٢٥٤ .

(٥) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٧ - ٢٧٠ .

تدریجاً، فحين الاستنباط ليس محلاً لابتنائه إلا بعض الأطراف^(١) فاسد؛ وذلك لأن المجتهد إذا أجرى الاستصحاب في كل مسألة وكتب جميع فتاويه في رسالته وأراد نشرها في مقلديه، يعلم إجمالاً بأن بعض هذه الاستصحابات غير جارٍ؛ لانتقاض الحالة السابقة، ومن الواضح أن الآن جميع الأطراف محلّ لابتنائه، فلا يجوز له فعلاً الإفتاء على طبق هذه الاستصحابات التي يعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها وإن لم يكن جميع الأطراف محلاً لابتنائه حين الاستنباط.

وبالجملة بناءً على جريان الأصول في المقام فإن كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً ومثبت بالضرورة من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي بذلك، ولا مانع من الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف بعد ذلك، ولا يلزم الاحتياط أصلاً، وإن لم تكن تلك بمقدار المعلوم بالإجمال، فاللزام هو الاحتياط في خصوص موارد الأصول النافية بمقدار لا يلزم منه الاختلال بالنظام ولا العسر بناءً على ما اخترناه في محلّه من أن الاضطرار إلى بعض غير المعين من أطراف العلم الإجمالي لا يوجب انحلال العلم، بل العلم الإجمالي على منجزيته بالاضافة إلى غير المضطرّ إليه من الأطراف، وأما بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من انحلاله حينئذٍ كانحلاله في صورة الاضطرار إلى المعين، فاللزام عدم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه الخروج من الدين.

أما في غير هذا المقدار فلا مانع من إجراء الأصول النافية؛ لانحلال العلم الإجمالي من جهة الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف الذي يرتفع به محذور

الاختلال أو العسر ، كما هو ظاهر .

وبذلك ظهر أنه لا تصل النوبة إلى المقدمة الخامسة ، وهي قبح ترجيح المرجوح والإطاعة الوهمية على الراجح والإطاعة الظنية ؛ لما عرفت من أن مقدمات الانسداد على فرض تماميتها نتيجتها هي التبعيض في الاحتياط لا حجبة الظن لا كشافاً ولا حكومة ؛ إذ بعد تسليم تمامية المقدمة الأولى وعدم انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار من الأحكام وتسليم انسداد باب العلمي وبطلان الرجوع إلى الأصول وسائر ما ذكر في المقدمة الرابعة من بطلان الاحتياط التام وعدم وجوب ما يوجب العسر والحرص وغير ذلك يستقل العقل بلزوم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه محذور ؛ فإن الضرورات تُقدَّر بقدرها ، وإذا كانت النتيجة على فرض تمامية المقدمات هي التبعيض في الاحتياط لا غير ، فلا يبقى مجال بعد ذلك لكثير من المباحث المبحوثة عنها في المقام ، مثل : أن قضية المقدمات هل هي حجبة الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما بل لا بد من الاحتياط والعمل بالظن بالطريق أيضاً ولو كان وهماً بالواقع ما لم يوجب العمل بهذا القسم من الوهم الاختلال أو العسر ، وأنه هل يقدم ظن المانع أو الممنوع وغير ذلك من المباحث التي كلها متفرعة على أن تكون نتيجة دليل الانسداد حجبة الظن بنحو الحكومة أو الكشف ، وقد عرفت أنها ليست كذلك ، بل النتيجة على تقدير تمامية المقدمات هي التبعيض في الاحتياط ، فلا موضوع لهذه المباحث مع طولها ، وكلها بلا موجب . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالظن . والحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز بحوث وتطوير علوم إيس دي

**المقصد السابع:
في الأصول العمليّة**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد السابع : في الأصول العملية .

لا يخفى أن ما يبحث عنه في الأصول على أربعة أقسام :

قسم راجع إلى اللفظ من حيث هو من دون نظر إلى أنه وارد في الكتاب أو السنة ، كمباحث الأوامر والنواهي والمشتق ، وهي تسمى بمباحث الألفاظ .
وقسم ثانٍ راجع إلى نفس المداليل والأحكام من غير ملاحظة أنها مستفادة من الألفاظ ، كمباحث وجوب مقدّمة الواجب ، واجتماع الأمر والنهي ، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ؛ فإن البحث عن أمثال ذلك لا ربط له بمقام اللفظ ، بل هو بحث عقلي واقعي ، كان هناك لفظ أو لم يكن .

مثلاً : في باب المقدّمة يبحث عن أن العقل هل يرى الملازمة بين وجوب شيء واقعاً - ولو لم يكن لفظ في البين - ووجوب مقدّمته أو لا؟ وهكذا في باب اجتماع الأمر والنهي يبحث عن أن العقل هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد شخصي معنون بعنوانين يكون مأموراً به باعتبار أحدهما ومنهياً عنه باعتبار الآخر أو لا؟

وبالجمله البحث عن أمثال ذلك غير مربوط بمقام الألفاظ ، فلا وجه لعدّ صاحب المعالم - رحمته الله - بحث الضدّ ومقدّمة الواجب من مباحث الألفاظ ، كما هو ظاهر قوله : « لو دلّ - أي الأمر على النهي عن الضدّ - لكانت بواحدة من الثلاث ،

وكَلَّها متفتية»^(١) إلى آخره، في باب الضدّ، وما يُشبه هذه العبارة في باب المقدّمة^(٢).

وهذا القسم يسمّى بالمباحث العقلية غير المستقلة.

وقسم ثالث راجع إلى أحكام الحجج والبحث عن دليّة الأدلة، وهو

على قسمين :

أحدهما : راجع إلى أحكام الأدلة التي متكفلة لبيان الأحكام والتكاليف بعناوينها الأولية، كالأمارات، وتسمّى هذه الحجج والأدلة بالأدلة الاجتهادية لمناسبة ما أخذ في تعريف الاجتهاد - من أنه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي - من الظنّ بالحكم الشرعي ؛ فإنّ الأمارات كلّها مفيدة لذلك.

وثانيهما : راجع إلى ما يكون متكفلاً لبيان الحكم بعنوانه الثانوي وفي ظرف الجهل بالواقع، وناظراً إلى وظيفة المكلف في مقام العمل عند الشكّ في

الحكم الواقعي من الأدلة.

وهذه هي التي محطّ البحث في هذا المقصد، وهو القسم الرابع من أقسام المباحث، وتسمّى هذه الأدلة بالأدلة الفقاهتية ؛ لمناسبة ما أخذ في تعريف الفقه - من أنه العلم بالأحكام الشرعية، إلى آخره - من العلم بالأحكام ؛ فإنّ المراد منه هو العلم بالأحكام الظاهرية، ومن الواضح أنّ الأصول كلّها مفيدة لذلك، وبالأصول العملية أيضاً ؛ لمناسبة كونها وظيفة في مقام العمل، وعمدتها أربعة : الاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، والتخيير.

ووجه الحصر فيها هو ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري من أنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة، فهو مورد الاستصحاب، أو لا، فإن كان الشكّ في

(١) المعالم : ٢٦٦.

(٢) المعالم : ٢٥٩.

أصل التكليف ، فهو مورد البراءة ، وإن كان في المكلف به فإن أمكن الاحتياط ، فهو مورد الاشتغال ، وإلا فهو مورد التخيير^(١) .

وأما قاعدة - أصل - الطهارة : فهي وإن كانت أيضاً من القسم الرابع من المباحث الأصولية إلا أنها حيث كانت متسالماً عليها ولم تكن خلافاً لم تذكر في الأصول ، وأما كونها مختصة ببعض أبواب الفقه - كما في الكفاية^(٢) - فلا يصير وجهاً لعدم الذكر ؛ إذ المناط في كون المسألة أصولية كونها متوقفاً عليها الاستنباط في الجملة لا في جميع أبواب الفقه ، وكثير من المسائل الأصولية من هذا القبيل ، كمسألة الضد والنهي عن العبادة واجتماع الأمر والنهي ؛ فإنها مختصة ببعض أبواب الفقه حيث لا تجري في بعض الحدود والديات وأمثالها مما لم يكن في البين أمر ونهي .

وربما يقال في وجه خروج قاعدة الطهارة عن البحث : إن النجاسة والطهارة ليستا بأمرين مجعولين ، كالملكية والزوجية حتى يكون الشك فيهما شكاً في التكليف ، بل هما أمران خارجيان تكوينيان كشف عنهما الشارع وجعلهما موضوعاً للأحكام من وجوب الاجتناب وجواز الشرب والوضوء وغير ذلك ، وحينئذ تكون الشبهة موضوعية خارجة عن محل الكلام .

والجواب : أنه إن كان المراد أن الشارع أخبر بما له خاصية خارجية من دون أن تكون تلك الخاصية موجبة لحدوث ملاك في جعلهما ، فهو خلاف ظاهر أخبار الباب . وإن كان المراد إخباره بما له خاصية توجب ذلك ، فهو عين أنهما مجعولان ، كما هو ظاهر .

ثم إنه يقع الكلام أولاً في الأصل الثاني من هذه الأصول الأربعة ، وهو

(١) فرائد الأصول : ٢ و ١٩٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٨٤ .

أصل البراءة ، ومورده - كما ذكرنا - هو الشك في أصل الإلزام ، وجوبياً كان أو تحريمياً مع عدم البيان من الشارع ، كان منشؤ الشك عدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو اشتباه أمور خارجية بناءً على التوقف مع عدم مرجح في البين .

والحاصل : مورد البراءة هو الشك في أصل الإلزام مع عدم نهوض الحجّة عليه أيّاماً كان منشؤ الشك . نعم إذا كان منشؤ الشك هو اشتباه الأمور الخارجية ، فالبحث عنه استطرادي ؛ فإنه غير داخل في المسائل الأصولية ؛ لعدم كونه ممّا يتوقف عليه الاستنباط .

وقد أخرج صاحب الكفاية^(١) - **قَبْرٌ** - صورة تعارض النصين - بناءً على التخيير - عن محلّ الكلام .

ولا وجه له على إطلاقه ؛ فإنّ التخيير - على القول به - مختصّ بالروائتين المتعارضتين ؛ لمكان الروايات الواردة في ذلك ، أمّا إذا لم يكن التعارض بين الروائتين ، بل كان بين نصين آخرين ، فلا دليل على التخيير ، ولا وجه له ، فكان عليه أن يخرج عن محلّ الكلام صورة تعارض الروائتين مع عدم المرجح بناءً على التخيير ، لا مطلق ما كان منشؤ الشك فيه تعارض النصين ، سواء كانا روائتين أو غيرهما ، كما هو مقتضى إطلاق كلامه .

وبالجملّة ، مناط البحث في جميع هذه الأقسام واحد ، فلا وجه لإفراد البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام كما فعله شيخنا العلامة الأنصاري ، وقسم مورد البراءة إلى أقسام ثمانية : ما كان منشؤ الشك عدم النص أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجية ، وكانت الشبهة في كلّ منها وجوبية أو

(١) كفاية الأصول : ٣٨٥ .

تحریمیة^(١)؛ نظراً إلى اختصاص بعض أدلة المقام بخصوص بعض هذه الأقسام، مثل قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(٢) فإنه مختص بالشبهة التحريمية.

وكيف كان فقد وقع الكلام في جريان البراءة وعدمه في المقام بين الأصوليين والأخباريين، فذهب الأصوليون كلاً إلى الأول، والأخباريون طراً إلى الثاني.

والظاهر أنّ النزاع بينهما مختص بالشبهات التحريمية، وأمّا الوجوبية فلم يستشكل أحد في جريان البراءة فيها إلا المحدث الأمين الأسترآبادي من الأخباريين على ما نسب إليه^(٣).

وقد استدلّ على البراءة بالأدلة الأربعة.

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٤) وتقريب الاستدلال بها أنّ بعث الرسول كناية عن إتمام الحجّة والبيان، وهذا نظير قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» فإنه كناية عن دخول الوقت. وليس المراد منه مجرد بعث الرسول ولو لم يتمّ الحجّة على الأمة ولم يخرج من داره أصلاً، قطعاً، وظاهر ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ ليس مجرد نفي التعذيب، بل ظاهره - كما يظهر لمن لاحظ نظائره من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ

(١) فرائد الأصول: ١٩٢.

(٢) الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨، الوسائل ٢٧: ١٧٣ - ١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

(٣) أنظر: فرائد الأصول: ٢٢٧.

(٤) الإسراء: ١٥.

(٥) مريم: ٢٨.

هداهم حتى يبين لهم ما يتقون»^(١) و«ما كان زيد يفعل كذا» - هو أن التعذيب مع عدم إتمام الحجّة وبعث الرسول لا يليق بنا وبعيد عن ساحتنا ولا يناسب مقام رأفتنا ، فالآية - على ذلك - تدلّ على أن التعذيب مع عدم إتمام الحجّة والبيان لا يناسب مقام الربوبي ، ولا يصحّ على الله تبارك وتعالى .

وبهذا التقريب الذي قرّبناه يندفع ما قيل من أن ظاهر الآية هو الإخبار بعدم فعليّة العذاب ووقوعه على الأمم السالفة بعد إتمام الحجّة ، فيختصّ بالعذاب الدنيوي ، ولا يشمل العذاب الآخروي الذي هو محلّ الكلام .

وهكذا يندفع ما أورد في المقام من أنها لا تدلّ على عدم استحقاق العذاب ، الذي نحن بصدده ، بل تدلّ على عدم فعليّة العذاب مع عدم البيان .

ووجه الاندفاع : ما عرفت من أن تركيب ﴿ ما كنّا معذبين ﴾ وأمثاله ممّا وقع لفظ «كان» في حيز النفي ظاهر في عدم صحّة صدور الفعل عمّن نفي عنه ، لا عدم صدوره عنه خارجاً ، فظاهر الآية أنه لا يصحّ على الله تعالى العذاب مع عدم إتمام الحجّة ، لا أنه لا يعذب .

فلا يرد الإشكال الثاني ؛ لأنّ المنفي صحّة العذاب لا فعليّته ووقوعه خارجاً ، ومن الواضح أنه يصحّ مع الاستحقاق ، فعدم صحّة العذاب مختصّ بصورة عدم استحقاق المكلف للعذاب .

ولا يرد الإيراد الأوّل أيضاً ؛ لعدم الفرق بين الأمم في صحّة العذاب وعدمها مع عدم البيان ، ولا بين الدنيويّ منه والآخروي بعدما أنكرنا ظهور الآية في عدم وقوع العذاب على الأمم السالفة مع عدم البيان ، وأثبتنا ظهورها في عدم صحّته مع عدم البيان .

ولو سلّمنا ظهورها في عدم وقوع العذاب الدنيوي فقط ، فنقول : إن العذاب الآخروي لكونه أشدّ منه بمراتب فأولى بالعدم مع عدم إتمام الحجّة .
وبالجملة ، دلالة الآية على عدم صحّة العذاب مع عدم إتمام الحجّة والبيان ظاهرة لا ينبغي الشكّ فيها إلاّ أنّها مع ذلك لا ترفع الغائلة بين الأخباري والأصولي ؛ فإنّ الأخباري يسلم هذه الكبرى ولا يدّعي أنّ العقاب على ما لم تتمّ عليه الحجّة من المولى صحيح ، بل ينكر الصغرى ويدّعي أنّ مورد الشكّ في التكليف ليس من مصاديق هذه الكبرى ؛ لتمايمية الحجّة ، وهي ورود روايات دلّت على لزوم الاحتياط ، مثل : «قف عند الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١) و«أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) فلا بدّ من بيان عدم دلالة هذه الروايات ، وأنّ الأمر بالاحتياط في جميعها للإرشاد ، كما يأتي إن شاء الله ، وأنّه على تقدير دلالتها فهي معارضة بما هو أقوى منها من الأخبار الدالّة على البراءة ، فهذه الآية لا يمكن الاستدلال بها على البراءة إلزاماً للأخباري .

وأما السنّة فروايات :

منها - وهي العمدة - : حديث الرفع ، وهو قوله ﷺ : «رفع عن أمّتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما استكروها عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والطيرة ، والحسد ، والتفكّر في الوسوسة في الخلق»^(٣) ومحلّ الشاهد هو فقرة «ما لا يعلمون» .

(١) التهذيب ٧ : ١٩٠٤/٤٧٤ ، الوسائل ٢٠ : ٢٥٩ ، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ، الحديث ٢ .

(٢) أمالي الطوسي : ١٦٨ / ١١٠ ، الوسائل ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤ .

(٣) الخصال : ٩/٤١٧ ، التوحيد : ٢٤/٣٥٣ ، الوسائل ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب

وتقريب الاستدلال يستدعي تقديم مقدمة ، وهي : أن أمر الحكم - واقعياً كان أو ظاهرياً - بيد الشارع من حيث الوضع والرفع ، فله رفع الحكم الواقعي واقعاً كما أن له وضعه ، وكما أن له أن يجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً ، كما يجابه الاحتياط ، أو ترخيصياً ، كقوله عليه السلام : « كل شيء لك حلال »^(١) إلى آخره في ظرف الشك في الحكم الواقعي على ما بيّنا في المباحث السابقة من عدم التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي ، كذلك له أن يرفع الحكم الواقعي ظاهراً في ظرف الشك في الحكم الواقعي ، وتكون نتيجة هذا الرفع عدم إيجاب الاحتياط ، والترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهة والاقترام فيها ، وعدم التصديق على المكلفين بإلزامهم على - حفظ الملاكات الواقعية ، فإن رفع اليد عن الإلزام الواقعي ظاهراً لا يكون ترخيصاً ظاهرياً لكنه يلزم ذلك ولا ينفك عنه .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن ظاهر الحديث أن الرفع وارد على « ما لا يعلمون » والمراد من الموصول هو نفس الأحكام الواقعية ؛ فإنها هي المجهولة لنا ، وحينئذ يكون مقتضى الحديث الشريف مرفوعة كل ما هو مجهول لنا من الأحكام ظاهراً لا واقعاً ؛ فإن رفع الحكم الواقعي واقعاً في ظرف الجهل به ينافي ما عليه العدالة من اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين ، فما هو المرفوع نفس الأحكام الواقعية المجهولة لا إيجاب الاحتياط - كما يظهر من الشيخ^(٢) عليه السلام - وإن كانت نتيجة هو عدم إيجاب الاحتياط ، والترخيص الظاهري وعدم المواخذه على الاقترام ؛ إذ لا فرق بين الترخيص الواقعي

١. جاهد النفس ، الحديث ١ .

(١) الكافي ٥ : ٤٠ / ٣١٣ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩ / ٢٢٦ ، الوسائل ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٢) فرائد الأصول : ١٩٧ .

والظاهري في كون كل منهما بياناً وإذناً في الاقتحام ، فلا يصح العقاب على الاقتحام بعد الإذن فيه ، فمفاد الحديث في الواقع وضع حكم ترخيصي ظاهري كما في قوله عليه السلام : « كل شيء لك حلال »^(١) بلسان رفع الإلزام الواقعي المجهول ، فعلى هذا دلالة الحديث الشريف على جواز الاقتحام في الشبهة وترك ما هو محتمل الوجوب وفعل ما هو محتمل الحرمة واضحة لا ينبغي الشك فيها .

ثم إن تمامية الاستدلال بالحديث متوقفة على كون المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » الحكم المجهول ، أما لو كان المراد منه الموضوع المشتبه ، فلا يتم الاستدلال به للبراءة في الشبهات الحكمية ، بل يدل على البراءة في الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جريان البراءة فيها ، وكل من الأخباري والأصولي قائل بجريان البراءة فيها .

وقد ذكر لكون المراد من الموصول الموضوع المشتبه وجوه :

منها : أن وحدة السياق تقتضي ذلك ؛ إذ المراد من الموصول في « ما استكروا عليه » و « ما اضطرّوا » و « ما لا يطيقون » هو الفعل لا الحكم ؛ ضرورة أنه لا معنى للاضطرار إلى الحكم أو الاستكراه عليه ، فهذه العناوين من عوارض الفعل الخارجي لا الحكم ، فيكون المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » أيضاً هو الفعل الخارجي بمقتضى وحدة السياق .

وفيه : أن المراد من لفظ « ما » في جميع الفقرات هو أمر واحد ، وهو « شيء » ف « ما لا يعلمون » معناه : الشيء الذي لا يعلمون ، و « ما اضطرّوا إليه » مفاده : الشيء الذي اضطرّوا إليه ، وهكذا في سائر الفقرات ، فلفظ « ما » استعمل

(١) الكافي ٥ : ٤٠/٣١٣ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩/٢٢٦ ، الوسائل ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

في معنى واحد ومفهوم فارد ، غاية الأمر بحسب الخارج لا ينطبق « ما اضطرّوا إليه » إلا على الفعل والشيء المجهول غير المعلوم [وهو] ينطبق على الحكم والفعل الخارجي معاً ، والسياق واحد ، ولا يقتضي أن يكون المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » الموضوع المشتبه .

ومنها : أن إسناد الرفع إلى « ما لا يعلمون » حقيقي ، وإلى « ما لا يطيقون » و« ما استكروا عليه » وغيرهما إسناد إلى غير ما هو له ؛ فإن المراد من رفعها هو رفع الحكم المتعلق بها ، ولا مانع من اختلاف الفقرات في ذلك وكون الإسناد في بعضها حقيقياً وإلى ما هو له وفي بعضها الآخر مجازياً وإلى غير ما هو له ؛ لوجود القرينة ، وهي أن هذه العناوين غير عنوان « ما لا يعلمون » من المقطوع أنها غير مرفوعة خارجاً ، فالمراد من رفعها - بهذه القرينة - رفع أحكامها إلا أن صدر الرواية حيث إنه هكذا : « رفع عن أمّتي تسعة » وأسند الرفع إلى التسعة فلا بدّ من أن يكون هذا الإسناد إما حقيقياً أو مجازياً ، ولا يمكن كونه حقيقياً ومجازياً معاً ، فاللازم حينئذ أن يكون المراد من « ما لا يعلمون » - الذي هو أحد مصاديق التسعة المسندة إليها الرفع - هو الفعل المشتبه والموضوع المجهول حتى يكون الإسناد في جميع مصاديق التسعة إسناداً مجازياً وإلى غير ما هو له ؛ لئلا يلزم الحقيقة والمجاز معاً في إسناد واحد ، وهو إسناد الرفع إلى التسعة .

وفيه : أن المراد من الرفع في الحديث الشريف ليس هو الرفع التكويني الخارجي قطعاً ، بل المراد منه هو الرفع في عالم التشريع ، والرفع بهذا المعنى يصحّ إسناده إلى الموضوع الخارجي والفعل المشتبه بلا عناية ولا مؤونة قرينة أصلاً ، وهو في مقابل الوضع في عالم التشريع الذي هو بمعنى جعل الفعل على ذمة المكلف وعلى عهده . يقال : الصلاة موضوعة وثابتة في الشريعة لغير الحائض ، وهي مرفوعة عنها كذلك ، حقيقةً وبلا عناية ، وإتيانها الصلاة في

الخارج وعدمه لا دخل لهما في صحّة هذا الاسناد على نحو الحقيقة ، فوضع الفعل في الشريعة كتبه على العباد وجعله على رقبتهم ، كأنه جِئِل حُمل عليهم ، كما في قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ ^(١) نظير ما يقال : إنّ هذا المال على زيد ، أي : ثابت في ذمته ولولا يعطي خارجاً أبداً ، ورفع الفعل في الشريعة عدم جعله على رقبتهم وعدم تحميلهم بهذا الجِئِل بحيث يكونون أحراراً في اختياراتهم .

فظهر أنّ إسناد الرفع إلى جميع هذه العناوين المذكورة في الحديث على نحو الحقيقة ، فلا وجه لإرادة خصوص الموضوع المشتبه من الموصول في « ما لا يعلمون » هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّم اختلاف الفقرات في الإسناد من حيث الحقيقة والمجاز ، فلا نسلم لزوم الحقيقة والمجاز كليهما في إسناد الرفع إلى لفظ التسعة ، بل الإسناد فيه مجازي ، نظير ما لو قيل : **الله والربيع أنبتا البقل** ، حيث أسند الإنبات إلى ضمير التثنية ، الراجع إلى الله الذي إسناد الإنبات إليه حقيقي ، والربيع الذي إسناد الإنبات إليه مجازي ، وذلك لأنّ الإسناد الحقيقي عبارة عن إسناد الفعل أو شبهه إلى ما هو له ، وهذا لا يتحقّق إلا فيما يكون المسند إليه ممّا هو له بجميع أفراده ، أمّا لو لم يكن بعض أفراده كذلك كالمثال ، فلا يكون المسند إليه ممّا هو له ، فلا يكون الإسناد حقيقياً ؛ إذ المركّب من الداخل والخارج خارج ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الإسناد على نحوين باعتبار مصاديق المسند إليه ، وانحلال هذا الإسناد الواحد بإسنادات متعدّدة حسب تعدّد مصاديق المسند إليه في الواقع لا ربط له بمقام اللفظ والتركيب الكلامي الذي هو المناط في الحقيقة

والمجاز.

وبالجمله ، إسناد الرفع إلى التسعة التي ليس بعض مصاديقها ممّا هو له إسناد مجازي ، فلا يلزم أن يكون المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » الموضوع المشتبه .

ومنها : أنّ متعلّق الرفع لا بدّ وأن يكون أمراً ثقيلاً ، فما لا ثقل فيه لا يناسب إسناد الرفع إليه ، كما يظهر من موارد استعمال الرفع ، ومن الواضح أنّه لا ثقل في نفس الحكم المجهول ، وإنّما الثقل في متعلّقه ، فهو المناسب لإسناد الرفع إليه .

وفيه : أنّ الرفع كما يسند إلى الأمر الثقيل بلا عناية كذلك يسند إلى سبب الثقل وما يترتب عليه بلا عناية ، فيصحّ أن يقال : ما هو سبب للثقل وموجب لجعل المكلف في كلفة الفعل وثقله - وهو التكليف - مرفوع . وهكذا يصحّ أن يقال : ما يترتب على الفعل الحرام الثقيل على المكلف - وهو العقاب والمؤاخذه - مرفوع ، كما يصحّ أن يقال : الفعل المضطرّ إليه مرفوع ، بلا عناية أصلاً .

ومنها : أنّ الرفع والوضع ضدّان أو متقابلان تقابل العدم والملكة ، وأيّاماً كان لا يمكن ورود أحدهما على الآخر ، فلا يمكن ورود الرفع على الوضع الذي هو عبارة عن نفس التكليف .

وبعبارة واضحة : الوضع والرفع يتواردان على مورد واحد ، ومن الواضح أنّ الوضع يتعلّق بالفعل الخارجي ، فإنّه الذي يوضع في ذمّة المكلف ويثبت في عهده ويكتب عليه ، كما في قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾^(١) فلا بدّ

من أن يتعلق الرفع أيضاً بالفعل ، فهو المرفوع في ظرف الجهل عن الأمة ، وأما التكليف والحكم فلا يوضع في ذمة المكلف ولا يجعل على رقبته ولا يثبت في عهده حتى يكون مرفوعاً بمقتضى الحديث .

والجواب : أن متعلق الوضع والرفع يختلف باختلاف ظرفهما ، فإن كان ظرف الوضع والرفع هو عهدة المكلف وذمته ورقبته ، فيكون المتعلق هو الفعل في كليهما ، فإنه الذي هو ثابت في الذمة أو مرفوع عنها ، وإن كان ظرف الوضع والرفع هو الدين والشريعة ، فالمتعلق هو نفس الحكم ؛ فإنه الذي هو ثابت في الشريعة المقدسة وموضوع في الدين ، وظاهر الحديث أن ظرف الرفع هو الدين وأنه رفع عن أمّتي في دين الإسلام والشريعة المقدسة تسعة أشياء ، ويؤيد ذلك لفظ « عن أمّتي » المشعر باختصاص الرفع بهذه الأمة من دون سائر الأمم وفي هذا الدين دون سائر الأديان ، فالمرفوع هو نفس الحكم المجهول .
ومنها : أن الحديث شامل للشبهات الموضوعية بلا كلام ، فلو كان شاملاً للشبهات الحكمية أيضاً ، لزم أن يستعمل لفظ « ما » في « ما لا يعلمون » في معنيين : الموضوع والحكم ، وهو إما غير جائز أو خلاف الظاهر .

والجواب : أولاً : ما ذكرناه سابقاً من أن المراد بالوصول هو « الشيء » فالمعنى شيء واحد ، وهو مفهوم « الشيء » غاية الأمر ينطبق تارة على الفعل الخارجي وأخرى على الحكم .

وثانياً : نلتزم بأن المراد من الوصول هو الحكم فقط ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، فيشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً .

أما الأول : فواضح .

وأما الثاني : فلأن الموضوع المشتبه بواسطة أمور خارجية أيضاً ممّا لا نعلم حكمه الجزئي فهو مرفوع ، ولا فرق في الجهل بالحكم الكلي والجزئي

إلا في أن منشأ الأول هو إجمال النص أو فقدانه مثلاً، ومنشأ الثاني هو اشتباه الأمور الخارجيّة، وهذا لا يكون فارقاً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أن دلالة الحديث على البراءة - فيما شك في وجوبه وحرمة ولم نظفر على دليل يدل عليه بعد الفحص - تامّة، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات الواردة المذكورة.

بقي هناك أمور راجعة إلى فقه الحديث ينبغي التنبيه عليها:

الأول: ربما يقال: إن الرفع يستعمل فيما له وجود في الزمان السابق على الرفع، ولا يستعمل فيما لا وجود له كذلك، وإنما هو مورد استعمال الدفع إذا كان مقتضى الوجود موجوداً، ففي مقام بيان أن الحكم غير مجعول في الشريعة في ظرف عدم العلم به مثلاً لا يصح استعمال الرفع، بل هو مورد استعمال الدفع، كما لا يخفى.

وأجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ - رحمته - بأن كلاً من الرفع والدفع يصح استعماله في الآخر؛ فإنهما حقيقة واحدة على ما هو الحق المحقق في محلّه من أن البقاء كالحديث يحتاج إلى المؤثر؛ إذ على ذلك ما يرفع البقاء في الحقيقة هو المزاحم لتأثير مقتضى البقاء، والمانع عن الوجود الثاني، فالرفع في الحقيقة يدفع عن الوجود الثاني، ويمنع عن تأثير علّة البقاء، وإذا كانا حقيقة واحدة فيصح استعمال كل منهما في الآخر، فيصح قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعة... ما لا يعلمون» إلى آخره^(١).

وهذا الذي أفاده - رحمته - وإن كان كلاماً متيناً في نفسه لكنّه لا يفيدنا في المقام شيئاً؛ إذ كونهما حقيقة واحدة لا يوجب صحّة استعمال أحدهما في

الأخر في اللغة بعد أن وضع لفظ «الرفع» لقسم خاص من الدفع، وهو ما يكون رافعاً لخصوص مقتضي البقاء عن تأثيره.

فالصحيح في الجواب أن نلتزم بأحد أمرين :

إمّا بأنّ هذه العناوين المذكورة في الحديث من الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وغيرها كانت محكومةً بأحكام في الشرائع السابقة ورُفعت عن هذه الأمة، كما يستشعر ذلك من لفظ «عن أمتي» فتلك الأحكام التي كانت ثابتةً في الشرائع السابقة كانت مرفوعةً بهذا الحديث الشريف.

أو بأنّ الرفع كما يستعمل في المزاحم لتأثير مقتضي البقاء كذلك يستعمل في العرف في دفع مقتضي الحدوث إذا كان تاماً بحيث كاد أن يقع في الخارج، كما يقال: «رفع البلاء بالدعاء فيما إذا توجه البلاء وكاد أن ينزل فدعا الناس فلم ينزل وارتفع».

وبالجملة، يصح استعمال الرفع في مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول باعتبار وجود مقتضيه وكونه بهذه المثابة.

الثاني : أنّ نتيجة الرفع في «ما لا يعلمون» - حيث إنه رفع ظاهري والواقع محفوظ على حاله - ليست إلاّ عدم إيجاب الاحتياط، الملازم للترخيص الظاهري، كما عرفت، وعلى هذا لو دلّ دليل بعمومه أو إطلاقه على شرطية شيء أو جزئية شيء للصلاة - مثلاً - في ظرف الجهل لا يمكن التمسك بحديث الرفع لرفع الشرطية أو الجزئية؛ فإنّ هذا الدليل يرفع موضوع حديث الرفع، وهو الشك في الحكم؛ لكونه وارداً أو حاكماً عليه على الخلاف، وبعد ما لم يكن المكلف شاكاً في الحكم بمقتضى الدليل فلا يبقى مجال للتمسك بالأصل الذي أخذ في موضوعه الشك في الحكم، وهكذا لو ظفرنا بالدليل المذكور بعد إجراء البراءة والعمل على طبقها، لا يصح التمسك بالحديث

لإثبات صحة الصلاة المأتية الفاقدة للمشكوك شرطيته أو جزئيته ، بل يكون مقتضى القاعدة بطلانها ، وتبني صحتها على دليل آخر من إجماع أو غيره ، ويصير صغرى من صغريات مسألة اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء وعدمه .

هذا كله بالإضافة إلى « ما لا يعلمون » وأما بالقياس إلى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه : فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص أدلة الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها بما إذا لم يعرض عليها هذه العوارض ؛ إذ الرفع حينئذٍ رفع واقعي موجب لتضييق دائرة الأحكام الواقعية ، فدليل حرمة الكذب مثلاً الشامل بعمومه أو إطلاقه للكذب الصادر عن الخطأ أو النسيان مثلاً يخص بالکذب الذي لا يكون كذلك ، وأما الكذب الخطني أو الصادر عن نسيان فلا حرمة له واقعاً بمقتضى هذا الحديث .

هذا إذا تعلقت وطرأت هذه الطوارئ على موضوعات الأحكام التي رُتبتها من الأحكام رتبة العلة من المعلول ، كما إذا ورد « تجب الكفارة على مَنْ أتى أهله في نهار شهر رمضان » فإن الإتيان موضوع لوجوب الكفارة ، وأما إذا عرضت على متعلقات الأحكام فإن كان الحكم التكليفي المتعلق بها انحلالياً وبنحو مطلق الوجود كما في موارد الحرمة ، فنتيجة الرفع فيها أيضاً تخصيص أدلة الأحكام الواقعية بغير ما تعلق به هذه الأمور ؛ إذ الرفع واقعي ، فيكون مقتضى حديث الرفع عدم حرمة شرب الخمر الصادر عن خطأ أو نسيان .

وإن كان بنحو صرف الوجود ، كقوله : « أكرم عالماً » فإذا تعلق الإكراه - مثلاً - بفرد من هذه الطبيعة المأمور بها بنحو صرف الوجود ، لا يكون الأمر بالطبيعة مرفوعاً بحديث الرفع ؛ فإن المفروض أن الإكراه لم يتعلق بما هو مأمور به ، وهو الطبيعة ، وما تعلق به الإكراه - وهو الفرد - لا يكون مأموراً به حتى يرتفع حكمه بسبب كونه مكرهاً عليه .

نعم ، إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبيعة أينما سرّث وفي ضمن أيّ فرد تحقّقت ، فيرتفع حكمها بحديث الرفع . وهكذا لا إشكال في ارتفاع الحكم التكليفي - كحرمة القتل - بحديث الرفع .

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت هذه الأمور بالمأمور به بالأمر الاستقلالي ، أمّا في المأمور به بالأمر الضمني ، كما إذا أكره المكلف على التكلّم في صلاته ، فالكلام فيه أيضاً هو الكلام ؛ فإنّ المكلف موظّف بالإتيان بالصلاة غير المقرونة مع التكلّم ، فيما بين الحدين : الزوال والمغرب ، فإذا أكره على فرد من الطبيعة المأمور بها ، لا يرتفع الأمر المتعلّق بأصل الطبيعة إلا إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبيعة أو بالفرد المنحصر الذي لا يمكن تحقّق الطبيعة إلا في ضمنه ، كالإكراه الواقع على الفرد المأتيّ به في آخر الوقت من الصلاة .

ومما ذكر ظهر أنّه لا يجوز التمسك بحديث الرفع لرفع حكم الخلل الواقع في الصلاة عن إكراه أو نسيان أو غيرهما من العوارض الخمسة ، فلا يرفع بحديث الرفع جزئية ما اعتبرت جزئيته أو شرطية ما اعتبرت شرطية - مثلاً - إذا عرضت عليها هذه العوارض ، بل لا بدّ من إيجاد الطبيعة في ضمن فرد آخر واجد لما اعتبر فيها .

نعم ، لقائل أن يقول : ما اعتبر في العبادة بنحو من الاعتبار من الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية يرتفع في صورة طرود هذه الطوارئ على أصل الطبيعة أو الفرد المنحصر تحقّق الطبيعة فيه بحديث الرفع ، فإنّ مقتضاه أن لا يكون المقيد أو المركّب مأموراً به ، فلازمه رفع الجزء أو القيد في هذه الحال . لكن عند التأمل يظهر أنّ الأمر ليس كذلك ؛ فإنّ مقتضى الحديث رفع الأمر المتعلّق بهذه العشرة أجزاء مثلاً ، لا إثبات الأمر لذات أجزاء تسعة . وبعبارة أخرى : حديث الرفع يرفع ما لولاه لكان ثابتاً ، وهو وجوب الصلاة مع السورة

حتى حال الإكراه على تركها ، وأما إثبات أن الصلاة بلا سورة مأمور بها في هذه الحال فأجنبي عن مدلول الحديث .

ولا يقاس المقام بجواز التمسك به لرفع جزئية غير معلوم الجزئية ؛ فإن القياس مع الفارق ؛ إذ في باب الأقل والأكثر يعلم إجمالاً بوجود الأمر المراد بين تعلقه بتسعة أجزاء أو عشرة أجزاء ، فنفس التكليف معلوم ، والشك في سعة وضيقه ، وأما في المقام : فالشك في أصل التكليف بذات أجزاء تسعة ، ولا يتكفل حديث الرفع لإثبات كونها مأموراً بها .

والسر في ذلك : أن الأجزاء والقيود ليست مأموراً بها بالأمر الاستقلالي حتى ترفع بعروض هذه العوارض عليها ، بل إنما هي مأمور بها بالأمر المتعلق بالمجموع والمقيّد من حيث هو ، فالجزئية والشرطية والمانعية إنما جاءت من قيل الأمر بالمركب والمقيّد ، فانفعاها أيضاً لا بد أن يكون من قيل ارتفاع هذا الأمر ، وليست هي بأنفسها أحكاماً وضعيّة مستقلة حتى ترتفع بأنفسها بلا احتياج إلى ارتفاع الأمر بالمركب أو المقيّد .

فظهر أن مقتضى القاعدة هو بطلان الصلاة المكروه على ترك جزء من أجزائها أو قيد من قيودها ، وهكذا مقتضى القاعدة هو بطلان الصوم إذا أكره الصائم على الأكل أو الشرب وصدر عن نفسه ، فلا بد في إثبات الصحة من التماس دليل آخر غير حديث الرفع .

لا يقال : مقتضى حديث الرفع رفع الفعل المستكروه عليه أو المضطر إليه في عالم التشريع ، كما في « لا ربا بين الوالد والولد » و « لا شك لكثير الشك » فالتكلم في الصلاة عن إكراه أو اضطرار كالتكلم مع الله تعالى ليس بمبطل للصلاة ، فإن المبطل هو الكلام والشارع لا يرى هذا مصداقاً للكلام ، وهكذا الأكل والشرب عن إكراه أو اضطرار في نهار رمضان غير مفسد للصوم ؛ لذلك .

فإنه يقال : إن المراد من الرفع في الحديث بحسب الفهم العرفي هو رفع الأحكام الثابتة للفعل بعنوانه الأولي ، الشاملة لحال الإكراه والاضطرار لولا حديث الرفع عند عروض العنوان الثانوي عليه من الإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك ، ولا يفهم من الحديث أن الكلام الصادر عن إكراه ليس بكلام ، أو الكذب الصادر عن اضطرار ليس بكذب ، بل المراد أنه كلام وكذب ، ولا يترتب عليه أحكام الكلام والكذب ، وذلك لأن المرفوع هو الفعل المعنون بهذه العناوين ، فإنها أخذت مفروضة الوجود ، ولو كان المراد رفعه بمعنى أنه لا يكون مصداقاً للكذب في عالم التشريع ، تنعكس النتيجة ؛ إذ المنفي هو الكذب المضطر إليه أو الخطئي أو الصادر عن نسيان ، فنفيه نفي للأحكام الثابتة للكذب المضطر إليه والصادر عن خطأ أو نسيان .

وبالجملة ، الصلاة المضطر إلى التكلم فيها - مثلاً - لا تكون مشمولة لحديث الرفع ، سواء استوعب الاضطرار الوقت أو لم يستوعب ، وهكذا سائر العبادات الواقعة فيها خلل من فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع ، فلو لم يكن هناك دليل آخر على الصحة مثل « لا تعاد الصلاة إلا من خمس » يحكم بالبطلان .

وهذا واضح بعدما ذكرنا من الأمرين في تضاعيف كلماتنا :

أحدهما : أن الجزئية والشرطية والمانعية كما لا يمكن جعلها إلا بجعل منشأ انتزاعها ، فإن جعلها مستقلاً غير معقول ، كذلك لا يمكن رفعها إلا برفع منشأ انتزاعها ، فمعنى رفع الجزئية عن السورة رفع الأمر المتعلق بالصلاة مع السورة ، كما أن جعلها عبارة عن جعل الصلاة مع السورة .

وثانيهما : أن المستفاد من الحديث بحسب الفهم العرفي هو رفع الأحكام الثابتة للفعل بعنوانه الأولي بعد طرؤ العنوان الثانوي عليه ، لا إثبات

حكم آخر للفعل بعنوانه الثانوي ؛ فإن الحديث نافٍ لا مثبت .

بقي توهم رفع حكم وجوب قضاء الصلاة المضطر إلى التكلم فيها ، أو الصوم المكروه على الأكل فيه ، نظراً إلى أنه أيضاً أحد الأحكام الثابتة للصلاة والصوم قبل عروض الاضطرار أو الإكراه ، فيكون مرفوعاً بعروض ذلك ، وسيجيء الجواب عنه .

هذا كله في العبادات ، وقد عرفت أن حديث الرفع لا يرفع الجزئية والشرطية والمانعية فيها .

والذي يوضح مدعانا غاية التوضيح هو : أن الحكم الوجوبي أو التحريمي يصح أن يقال : إنه ثابت على المكلف أو مرفوع عنه ، وهكذا الفعل الواجب يصح أن يقال : ثابت عليه أو مرفوع عنه ، وكما يقال : عليه دين أو ليس عليه دين ، كذلك يقال : مات زيد وعليه صوم أو صلاة ، أو ليس عليه صوم أو صلاة ، فالحكم الوجوبي أو التحريمي وهكذا الفعل الواجب يصح أن يقال : ثابت عليه أو مرفوع عنه ، وهذا بخلاف الفعل الحرام ؛ فإنه لا يصح وضعه على المكلف بأن يقال : شرب الخمر ثابت على المكلف ، فلا يصح رفعه في عالم التشريع أيضاً بأن يقال : شرب الخمر مرفوع عن المكلف .

وحيث نقول : لو كان الحديث مختصاً بخصوص الواجبات ، لكان ظاهراً في رفع ذات الفعل وذات الموضوع في عالم التشريع ، ولكان من قبيل « لا ربا بين الوالد والولد » ولكن حيث إنه ليس كذلك بل هو عام شامل للواجبات والمحرمات والمعاملات فلا معنى لكونه رافعاً للفعل الحرام في عالم التشريع إذا تعلق به الإكراه أو الاضطرار ، فلا مناص عن كونه رافعاً لموضوعية الموضوع ، بمعنى أنه ينفي كون شرب الخمر عن إكراه موضوعاً للحرمة ، وهذا ملازم لكونه رافعاً للحكم ، فإنهما متضايقان من قبيل الأبوة

والبنوة .

وما صدر عنا سابقاً من أن المرفوع هو الفعل ليس بوجيه ، وعلى هذا فالرفع وارد على موضوعية الفعل الخطئي أو الصادر عن إكراه أو اضطرار أو نسيان للحكم الثابت عليه بعنوانه الأولي ، فالكلام الصادر عن إكراه في الصلاة رفعه معناه رفع موضوعيته للحكم الوضعي ، وهو المانع ، وقد عرفت أنها غير قابلة للرفع مستقلاً ، وأن رفعها رفع لمنشأ انتزاعه ، وهو الأمر المتعلق بالصلاة المقيدة بترك الكلام فيها ، وهذا لا يستلزم إثبات الأمر بالصلاة المقرونة مع الكلام عن إكراه .

ومنه يظهر حال المعاملات وأنه لو أكره البائع على البيع باللغة الفارسية - لو قلنا ببطلانه حال الاختيار - لا يمكن إثبات صحته بحديث الرفع . وهكذا لو أكره على تقديم القبول على الإيجاب ؛ إذ لا حكم شرعي لتقديم القبول على الإيجاب أو البيع باللغة الفارسية حتى يرتفع برفع موضوعية هذا البيع له . نعم ، لو كان هذا البيع حراماً ، لارتفع حرمة بحديث الرفع .

الأمر الثالث : قد عرفت أن الرفع يرد على موضوعية الفعل لحكم ثابت له بعنوانه الأولي والثانوي لولا حديث الرفع ، ويرفع موضوعيته لهذا الحكم عند عروض العنوان الثانوي من الإكراه والاضطرار والخطأ وغير ذلك ، وذكرنا أن الحديث لا يرفع الحكم الثابت للعنوان الثانوي ، فإن كان الفعل بعنوانه الثانوي محكوماً بحكم ، كالتكلم سهواً في الصلاة ، الذي هو موضوع لوجوب سجدة السهو ، لا يرفع هذا الحكم بالحديث ؛ ضرورة أن مقتضي وجود الشيء لا يكون مقتضياً لعدمه أيضاً ، والعنوان الثانوي حينئذ مثبت للحكم ، فكيف يكون معدماً له !؟

الأمر الرابع : أن الرفع في غير « ما لا يعلمون » لا بد أن يرد على الفعل

الصادر عن المكلف ، الذي يكون في رفع حكمه برفع موضوعيته له امتنان ، فما لا يكون كذلك - بأن لا يكون فعلاً متعلقاً للحكم أو كان ولم يكن في رفعه امتنان - فلا يشمل حديث الرفع ، فالنجاسة الحاصلة للماء من ملاقاته يد المكلف ، النجاسة نسياناً لا يمكن رفعها بحديث الرفع ؛ فإن النجاسة حكم للملاقات الخارجية ولو حصلت بسبب الريح .

نعم ، ربما تحصل بفعل المكلف ولكنه بما هو ليس موضوعاً للحكم ، فلا نحتاج في إخراجه من عموم الحديث إلى الإجماع .

وهكذا وجوب القضاء المترتب على الإفطار عمداً - مثلاً - لا يمكن رفعه إذا كان الإفطار العمدي عن إكراه أو اضطرار - مثلاً - فإنه مترتب على الإفطار العمدي بأي سبب كان وإن كان ربما يحصل بسبب الإكراه .

نعم ، لو كان الإكراه بنحو أخرج الفعل عن كونه إفطاراً عمدياً بأن يصب الماء في حلقه بحيث لا يمكنه أن لا يشرب ، لا يجب القضاء ؛ لعدم تحقق موضوعه ، كما لا يجب لو أفطر نسياناً أو سهواً ، وهذا بخلاف الكفارة ؛ فإنها مترتبة على الإفطار الذي هو فعل المكلف ، فيرتفع إذا صدر عن إكراه أو اضطرار بحديث الرفع . فاندفع إشكال عدم الفرق بين الحكمين : وجوب الكفارة ، وجوب القضاء الذي أشرنا إليه سابقاً ، وانقدحت مشمولية الأول لحديث الرفع دون الثاني .

وهكذا لا ترتفع صحة البيع الواقع عن اضطرار ؛ إذ ليس في رفع هذا الحكم الوضعي امتنان أصلاً ، كما لا يخفى ، وهذا بخلاف البيع الواقع عن إكراه ؛ فإنه لا مانع من شمول حديث الرفع له ؛ لورود الرفع على الفعل ، وثبوت الامتنان في الرفع ، والفرق بينهما في غاية الوضوح حيث إن المضطر إلى بيع داره لو كان بيعه باطلاً بمقتضى حديث الرفع لازمه أن يموت من الجوع

ولا يبيع داره التي رضي ببيعها مع كثرة علاقته بها لرفع اضطرارها ، ومن الواضح أنه خلاف الامتنان ، والمكره لا يكون كذلك بالوجدان ، بل بحكم الشارع بالبطلان يردّ ماله ويتنفع به ، وهذا امتنان محض .

ثم إن الامتنان لا بدّ وأن يكون بالإضافة إلى نوع المكلّفين ؛ فإنّ ظاهر الحديث - كما يستفاد من قرينة « عن أمّتي » - أنّ الرفع امتنان على الأمة ، فلو كان رفع الحكم امتناناً بالقياس إلى شخص و خلاف الامتنان بالإضافة إلى نوع المكلّفين ، كما إذا أتلف أحد مال أحد نسياناً أو خطأ ، لا يرتفع الضمان عن المتلف ؛ فإنّه وإن كان امتناناً في حقّه إلا أنّه إضرار بالغير .

نعم ، ترتفع حرمة الإتلاف بعروض هذه العوارض بحديث الرفع .
فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة كلّها مورد للبراءة بمقتضى هذا الحديث الشريف وأنّه لا ريب في صحّة سنده وتماميّة دلّته .

مركز تحقيقات علوم إسلامي

ومنها : قوله عليه السلام : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم »^(١) .
وهذه الرواية ربما يقال : إنّها أقوى دلالة من حديث الرفع ؛ إذ لا يرد عليه ما أورد على حديث الرفع من اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة من جهة عدم ذكر عنوان « ما اضطرّوا إليه » و « ما استكروها عليه » وغيرهما ممّا يختصّ بالشبهات الموضوعيّة فيه .

وأورد عليه ما أورد على حديث الرفع من أنّ « ما » لو أريد به الحكم المجهول والموضوع المشتبه كلاهما ، لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد .

(١) الكافي ١ : ٣/١٦٤ ، التوحيد : ٩/٤١٣ ، الوسائل ٢٧ : ١٦٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٣ .

وقد أجبنا عن ذلك بجوابين :

أحدهما : أن لفظ «ما» استعمل في معنى واحد ، وهو «الشيء» وهو ينطبق على الحكم تارة وعلى الموضوع الخارجي أخرى .

ثانيهما : أن المراد منه هو الحكم مطلقاً ، سواء كان كلياً أو جزئياً ، فيعم الشبهات الموضوعية والحكمية .

والذي يوهن الاستدلال بها أن إسناد الحجب إلى الله تعالى يقتضي اختصاصه بالشبهات الموضوعية ؛ حيث إن العباد علمهم محدود ولا يعرفون حقائق الأشياء ؛ لأن الله تعالى لم يعلمهم الغيب وحجب عنهم كثيراً من العلم ، فالمائع المجهول خمريته مرفوع عنهم ؛ لأنه مما حجب الله تعالى عنهم علمه ، فاستفادة لبراءة في الشبهات الموضوعية من الرواية في غاية الظهور .

وأما الأحكام المجهولة المشتبهة : فاستفادة البراءة منها بالنسبة إليها في غاية الإشكال ؛ فإن الله تبارك وتعالى لم يحجب علم الأحكام عن العباد ، بل بينها لهم ، وإنما حجبها خلفاء الجور لعنهم الله تعالى ، فلعل مفاده - على تقدير عدم الاختصاص بالشبهة الموضوعية ، بل الاختصاص بالشبهة الحكمية ، كما هو ظاهر إسناد الحجب إلى الله تعالى - هو مفاد «اسكتوا عما سكت الله عنه» وأن ما حجب الله علمه عن العباد من الأحكام ولم يبيئه^(١) أصلاً لمصلحة في

(١) أقول : لا إشكال في دلالة حديث الحجب على البراءة الشرعية ، ولا يختص بالأحكام التي سكت الله عن بيانها كي يخرج عما نحن فيه .

توضيح ذلك : أن في حديث الحجب - كما في حديث الرفع - امتناناً على الأمة ، وهو فيما إذا رفع حكم موضوع غير واصل ، وأما عدم وضع الحكم أصلاً فليس فيه امتنان بل ولا معنى لمرفوعية غير الموضوع والمجعول ، وهو مستهجن عرفاً . فالحق تمامية دلالة الحديث - بناء على تمامية السند - على البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية ، ولا يختص بالشبهة الموضوعية ولا بما لم يجعل أصلاً ، فلا يخرج مفاده عما نحن فيه . (م) .

تأخيره إلى أن يقوم القائم عجل الله تعالى فرجه - كما يستفاد من بعض الأخبار تأخير بيان كثير من الأحكام حتى يظهر القائم ، ولعله لذلك ورد أنه يأتي بدين جديد^(١) - مرفوع عنهم ، فيكون أجنبياً عما هو محل الكلام من أن ما علم أنه جعل له حكم في الشريعة مردّد بين الإباحة والحرمة ويبيّن لجماعة ووصل إليهم ولكن عرض الاختفاء واشتبه علينا بواسطة إخفاء المخالفين هل هو مورد للبراءة أو لا؟

ومنها : ثلاث روايات :

إحداها : رواية مسعدة بن صدقة ، الموثقة^(٢) « كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبيل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة » إلى أن قال : « والأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البيّنة »^(٣).

والمراد من الحلّيّة في قوله ~~عليه السلام~~ : « كل شيء لك حلال » إمّا هي الحلّيّة الظاهريّة وما أخذ الشكّ في موضوعه ، فيكون قوله : « وذلك مثل الثوب » إلى آخره تنظيراً لمشكوك الحكم ، المحكوم بالحليّة الظاهريّة أو الحلّيّة المطلقة

(١) أنظر : البحار ٥٢ : ٤٠/١٣٥ ، و ٩٦/٢٣١ ، و ١٠٣/٢٣٥ ، و ٨٢/٣٢٨ ، و ١١٤/٣٥٤ .
(٢) توثيق الرواية لأجل مسعدة بن صدقة ، وهو مبني على وثيقة من وقع في أسناد « كامل الزيارة » .

وفيه : أن المبني خطأ ؛ فإنّ كلام ابن قولويه لا يدلّ على توثيق جميع الرواة الموجودين في « كامل الزيارة » مضافاً إلى رجوع سيّدنا الأستاذ - رحمته الله - عن ذلك المبني أخيراً وقال بوثاقة مشايخ ابن قولويه حسب ، ومسعدة ليس منهم ، فالرواية غير معتبرة سنداً ، وأمّا دلالتها فتامة . (م) .

(٣) الكافي ٥ : ٤٠/٣١٣ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩/٢٢٦ ، الوسائل ٢٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

القابلة للانطباق على الشبهات الحكمية والموضوعية ، فتكون الموارد المذكورة أمثلةً للشبهات الموضوعية ، ويكون الحلال حينئذٍ بمعناه اللغوي ، وهو الحل في مقابل العقد ، ويرادف الإطلاق والإرسال ، ولذلك يشمل الشبهة الموضوعية والحكمية ؛ إذ يصح أن يقال : شرب التتن المشكوك حليته وحرمة مطلق وغير ممنوع من الشارع ، وهكذا يصح أن يقال : المانع المحتمل خمريته مرسل ولم يمنع عن شربه الشارع ، وقوله عليه السلام : « والأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة » راجع إلى الموارد المذكورة قبله وما يكون من قبيلها ؛ لعدم انحصار الحجّة في الشبهات الحكمية بالعلم والبينة ، وهذا بخلاف الشبهات الموضوعية التي كانت محكومةً بالحليّة بمقتضى أصل أو أمانة ؛ فإن الحجّة على خلاف الحليّة المستندة إلى قاعدة اليد أو الاستصحاب أو غيرهما منحصرة في العلم الوجداني وقيام البينة على الخلاف .

وتوهم أن إقرار ذي اليد أو حكم الحاكم على الخلاف أيضاً حجّة في الشبهات الموضوعية ، فاسد ؛ لأنّ الأوّل خلف الفرض ؛ فإنّ المفروض فيما هو محكوم بالحليّة بمقتضى ادعاء ذي اليد ملكيته ، فصورة إقرار ذي اليد على عدم الملكية خلف الفرض . والثاني راجع إلى الحجّة الثانية المذكورة في الرواية ، وهي قيام البينة ؛ إذ الحاكم لا يحكم جزافاً ، بل بالعلم الوجداني لو قيل بجوازه ، أو بالبينة ، فتكون البينة في الرواية أعمّ ممّا قامت عند الجاهل وممّا قامت عند الحاكم ، ولا يكون حكم الحاكم شيئاً في عرض البينة .

ودعوى أن الاستبانة أعمّ من الوجدانية والتعبديّة فتشمل كلّ حجّة فلا تنحصر في العلم الوجداني والبينة حتى ترجع الغاية إلى خصوص ما ذكر من الموارد وما يكون من قبيلها بل تعمّ جميع الشبهات حكمية كانت أو موضوعية ، لا يساعدها ذكر « أو تقوم به البينة » عقيب « حتى يستبين » فإنه

مستدرِك على ذلك . هذا فقه الحديث .

أما الاستدلال بها للبراءة في محتمل الحرمة : فلا يصحّ من وجوه :

الأول : من جهة لفظ «بعينه»^(١) فإنه ظاهر في اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية ولا أقل من كونه محتملاً للقرينية على ذلك ؛ لأن معنى العرفان بعينه هو تمييز الشيء بشخصه ، وهذا لا يناسب الشبهة الحكمية ؛ فإن الشيء لو كان معلوم الحرمة فهو حرام ، وما معنى لكونه حراماً بعينه ، ولكن يصحّ أن يقال : إن هذا المانع حرام بعينه ، أي دون غيره ، كما يقال : رأيت زيداً بعينه ، أي لا ابنه وغلّامه ، وذلك لأن الشبهات الموضوعية غالباً مقرونة بالعلم الإجمالي حتى البدوية منها ، غاية الأمر أن بعض أطرافها خارجة عن محلّ الابتلاء ، فغالب ما يشكّ في كونه مصداقاً للحرام منشؤ الشكّ فيه هو كونه مردداً بين أمور علم بمصداقية أحدها للحرام إجمالاً ولم يعلم بعينه ، فاعتبر في الرواية العلم التفصيلي وجعله الغاية للحلّة المطلقة .

الثاني : من جهة ذكر «أو تقوم به البيّنة»^(٢) في ذيل الرواية ؛ فإنه أيضاً

(١) أقول : وجه ظهور «بعينه» في الشبهة الموضوعية هو كون الأصل في القيد احترازياً لا تأكيدياً ، فقوله : «بعينه» في قبال «لا بعينه» وهو كالمختص بالشبهة الموضوعية ، فإن تحقّق «لا بعينه» في الحكمية نادر ، ولكن هذا يضرّ فيما إذا أردنا اختصاص الرواية بالشبهة الحكمية ، فإن تحقّق «لا بعينه» فيها نادر جداً ويلزم حمل اللفظ على الفرد النادر ، لكننا نقول : إن الرواية عامة شاملة للشبهة الحكمية أيضاً ، وفرق بين حمل اللفظ على النادر وشموله له ، فمعنى قوله : «كلّ شيء» هو أعمّ من عنوان كلي لا يعلم حكمه كلحم الأرنب ومن موضوع جزئي كهذا المانع الذي لا نعلم انطباق عنوان الخمر عليه .

فتحصّل أنّ القرينة الأولى لا توجب اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية . (م) .

(٢) أقول : هذا مبني على كون البيّنة بمعناها الاصطلاحي من تعدّد العدل . ولو سلّم لما كان فيه دلالة على المدعى .

توضيح ذلك : أنه لو كان مدلول الرواية مختصاً بالشبهة الموضوعية أيضاً لما كانت

ظاهر في اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية أو تُحتمل قرينته على ذلك .
 الثالث : من جهة الأمثلة^(١) المذكورة فيها ، فإنها لو لم تكن موجبةً
 لظهورها في الشبهات الموضوعية فلا أقل من الاحتمال ؛ لأنها صالحة للقرينية .
 وبالجملة ، لا دلالة للرواية على جريان البراءة في محتمل الحرمة من
 جهة الشبهة الحكمية ، ولذا ذكرها الشيخ - رحمته - في الشبهات الموضوعية^(٢) ،
 والروايتين^(٣) الأخرين في الشبهات الحكمية^(٤) ، ولم يذكرهما صاحب الكفاية
 أصلاً ، واستدل بهذه الرواية على حلية ما لم يعلم حرمة^(٥) ؛ نظراً إلى أنهما من
 جهة اشتمالهما للفظ « فيه » في قوله الشيء : « كل ما - أو شيء - فيه حلال وحرام »
 الظاهر في اختصاصهما بالشبهات الموضوعية لا يمكن الاستدلال بهما على
 المطلوب ، بخلاف هذه الرواية ، فإن صدرها « كل شيء لك حلال » ولم يذكر

الحجة على الحرمة منحصرة في العلم والبينة ، بل يكفي حكم الحاكم والاستصحاب ،
 فيمكن أن يقال : إن مدلول الرواية أعم من الشبهة الحكمية والموضوعية ، وعدم ذكر
 العادل الواحد الثقة من قبيل عدم ذكر الاستصحاب وحكم الحاكم ، فليس ذكره دالاً على
 الانحصار حتى يقال : إنه قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية .
 وبعبارة أخرى : أن المدلول هو أعم من الحكمية والموضوعية ، والرافع لأصالة
 الحلية أمران : أحدهما : العلم بالحرمة ، وهو مشترك بين الموضوعية والحكمية ،
 والآخر : قيام البينة ، وهو بناء على الاصطلاح المستحدث مختص بالموضوعية ، وبناءً
 على معناها اللغوي شامل لكل حجة حتى الخبر الواحد الثقة ، فهو أيضاً مشترك . (م) .
 (١) أقول : اختصاص الأمثلة بالشبهة الموضوعية لا يكون دليلاً على كون المدعى أعم ،
 ولا يكون ما يصلح للقرينية . نعم اختصاص الأمثلة بالشبهة الموضوعية ينافي القول
 باختصاص مدلول الرواية بالشبهة الحكمية ولكننا نقول : إن مدلولها أعم من الحكمية
 والموضوعية . (م) .

(٢) فرائد الأصول : ٢٢٠ .

(٣) ستأتي الإشارة إلى مصادرهما .

(٤) فرائد الأصول : ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٥) كفاية الأصول : ٣٨٨ .

فيها لفظ «فيه» وقد فرّ عن هذا الإشكال ووقع فيما هو أعظم منه من الإيرادات الثلاثة المذكورة.

الرواية الثانية : صحيحة^(١) عبد الله بن سليمان عن الباقر عليه السلام قال : «سأخبرك عن الجبن وغيره ، كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢).

الرواية الثالثة : صحيحة عبد الله بن سنان «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٣).

وهاتان الروايتان من جهة اشتمالهما على لفظ «بعينه»^(٤) يرد عليهما ما أوردناه على الأولى ، ويبقى فيهما إشكال آخر يختص بهما ، وهو : أن «كل ما - أو شيء - فيه حلال وحرام» ظاهر في الشبهات الموضوعية ، فإن الموضوعات الخارجية تكون منقسمة إلى الحلال والحرام وما احتمال كونه مصداقاً لكل منهما ، فالمانع الخارجي مثلاً قسم منه حلال ، وهو الخَل ، وقسم منه حرام ، وهو الخمر ، وقسم مشكوك كونه من الأول أو الثاني ، فالقسم المشكوك منه حلال حتى يعرف أنه خمر ، وأما شرب التتن فلا ينقسم إلى قسمين : حلال وحرام ، بل هو محتمل للحلّة والحرمة ، وحمل «ما فيه حلال وحرام» على محتمل الحلّة والحرمة خلاف الظاهر بل غلط .

هذا ، مع أن ظاهر قوله عليه السلام : «حتى تعرف الحرام» حيث أسند العرفان

(١) الرواية ليست بصحيحة ؛ لأنه ليس لعبد الله بن سليمان توثيق . (م).

(٢) الكافي ٦ : ١/٣٣٩ ، الوسائل ٢٥ : ١١٧ - ١١٨ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ١ .

(٣) الكافي ٥ : ٣٩/٣١٣ ، الفقيه ٣ : ١٠٠٢/٢١٦ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨/٢٢٦ ، و ٩ : ٣٣٧/٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

(٤) أقول : قد مرّ عدم دلالة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية . (م).

إلى الحرام لا إلى ما هو حرام - كما في رواية مسعدة بن صدقة ، فإن فيها « حتى تعرف أنه حرام بعينه » - هو اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية ؛ إذ الحرام هو الذات الخارجي كالخمر ، لا الحكم التحريمي ، وكم فرق بين قوله : « حتى تعرف الحرام » وقوله في الرواية الأولى : « حتى تعرف أنه حرام » فإن متعلق العرفان في الأول هو نفس الذات الخارجي المحكوم بالحرمة ، وفي الثاني هو حرمة الذات الخارجي .

ثم إن الشيخ - رحمته - التزم بأن الرواية الأخيرة ظاهرة في الشبهات الموضوعية ؛ لأن لفظ « شيء » إما أن يراد منه الفرد الخارجي ، فلا بد من الالتزام بالاستخدام ، ويكون المعنى : كل شيء خارجي كان في نوعه حلال وحرام فهو لك حلال ، أو يراد منه المفهوم الكلي ، فيكون المعنى : أن كل نوع كان بعض أفراده حلالاً وبعضها حراماً فالمشكوك لك حلال . وعلى كل تقدير الرواية ظاهرة في التقسيم الفعلي ، وهو لا يمكن إلا في الشبهات الموضوعية ، وأما الشبهات الحكمية فالتقسيم فيها وهمي ، أي ليس فيها إلا احتمال الحلّة والحرمة ؛ ضرورة أن شرب التتن ليس له قسمان : قسم حلال وقسم حرام^(١) .

ورجح شيخنا الأستاذ الاحتمال الأول ، وهو احتمال إرادة الفرد الخارجي بدعوى أن الشيء مساوق الوجود ، فالمراد منه هو الموجود الخارجي ، وحينئذ لا بد من ارتكاب أحد أمرين كل منهما خلاف الظاهر : إما الالتزام بالاستخدام وحفظ ظهور التقسيم في كونه فعلياً ، أو رفع اليد عن هذا الظهور وعدم الالتزام بالاستخدام والقول بأن المراد هو التقسيم الوهمي واحتمال الحلّة والحرمة ، ولا ريب أن الثاني أهون من الأول ، فلا مانع من

(١) فرائد الأصول ٢٠٠-٢٠١ .

شمول الرواية للشبهات الحكمية^(١).

وهذا الذي أفاده تامّ لو كان حمل الرواية على التريد والتقسيم الوهمي صحيحاً خلاف الظاهر، وليس الأمر كذلك بعدما تأملنا موارد استعماله، بل يعدّ استعمال مثل هذا الكلام - الذي يدلّ على التقسيم - في مقام التريد غلطاً عند العرف، فلا مناص من إرادة التقسيم الفعلي.

مضافاً إلى أنّ ترجيحه - تَرْجِيحُهُ - الاحتمال الأول بلا وجه؛ إذ «الشيء» من المفاهيم العامة القابلة للانطباق على الموجودات الخارجية والمفاهيم الكلية والممكنات والممتنعات، كما لا يخفى.

فالحقّ ما أفاده الشيخ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - من اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، ويكون مفادها - كسابقها - أنّ كلّ شيء مثل المانع فيه حلال كالخَلّ وحرام كالخمر، فيكون المشكوك كونه من أحدهما لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، أي تعرف أنّ المشكوك هو الحرام بعينه، وليس المراد: حتى تعلم بحرام في الشرع ولو كان غير هذا المشكوك بحيث لو شكّ في لحم الحمار وعلم بحرمة لحم الأرنب لكان كافياً للحكم بحرمة لحم الحمار؛ فإنه بديهية البطلان.

ومنها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٢) بإضافة لفظ «سعة» إلى «ما» الموصولة، ومفاده على هذه القراءة مفاد «رفع ما لا يعلمون» فإنّ مفاد «رفع ما لا يعلمون» أيضاً هو أنّ الناس ليسوا في ضيق الأحكام المجهولة لهم بحيث يجب عليهم الاحتياط، بل هم في سعتها، فلا يضيقوا على أنفسهم

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٥.

(٢) الكافي ٦: ٢/٢٩٧، الرسائل ٣: ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ نحوه.

بالاحتياط ، وعلى هذا يعارض بها أخبار الاحتياط ، كما تعارض بحديث الرفع .
 وأما على قراءة «سعة» منونةً بجعل «ما» في «ما لا يعلمون» زمانية لا
 موصولة ، فلا تقع المعارضة^(١) بينها وبين أخبار الاحتياط ؛ لأن معناها حينئذ هو
 أن الناس في سعة الأحكام المجهولة لهم ما دام لم يحصل لهم العلم . وبعبارة
 أخرى : ما دام لم يرد بيان من الشارع ، فإذا حصل لهم العلم وورد البيان ، فليسوا
 في سعتها ، ومن المعلوم أن أخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها بيان
 ويحصل منها العلم بالحكم ، فتكون حاكمة على هذه الرواية .
 ولكن الظاهر^(٢) أن لفظ «ما» الذي وقع في حيزها فعل المضارع
 لم يستعمل إلا موصولة .

نعم ، إن وقعت بعدها «دام» أو «كان» تكون زمانية في الأول ، ويحتملها
 في الثاني .

ومنها : قوله عليه السلام : «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٣) .
 وقد ادعى شيخنا الأنصاري - رحمه الله - أنه أظهر ما استدلل به على البراءة من
 الروايات^(٤) .

(١) أقول : لا فرق بين القراءتين في تحقق المعارضة بين هذه الرواية وأخبار الاحتياط . أما
 على الأولى : فواضح . وأما على الثانية : فهذه الرواية تدل على عدم وجوب الاحتياط ،
 وتلك الأخبار تدل على وجوب الاحتياط ، وليس هذا إلا التعارض . (م) .

(٢) أقول : ما أفاده صحيح ، لكن لفظ الحديث هكذا : «في سعة ما لم يعلموا» لا «ما
 لا يعلمون» راجع جامع أحاديث الشيعة ١ : ٦/٣٢٦ نقلاً عن المستدرک .
 ومعلوم أن «ما لم يعلموا» هو الماضي معنى ، فإذا كان بين الإضافة والتنوين فرق من
 حيث المعنى ، فتصير الرواية مجملة . (م) .

(٣) الفقيه ١ : ٩٣٧/٢٠٨ ، الوسائل ٢٧ : ١٧٣ - ١٧٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات
 القاضي ، الحديث ٦٧ .

(٤) فرائد الأصول : ١٩٩ .

واستشكل صاحب الكفاية عليه : بأن دلالة تتوقف على كون الورود بمعنى الوصول ، وهو في حيز المنع ؛ فإنه وإن كان استعماله فيه صحيحاً إلا أنه خلاف الظاهر ، بل ظاهره هو الصدور .
ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو : أنه يتم الاستدلال به بضميمة استصحاب عدم الورود والصدور .

وأجاب : بأنه نعم إلا أن الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة وأنه مطلق يكون حينئذٍ بعنوان أنه مما لم يرد فيه نهى ، لا بعنوان أنه مجهول الحرمة ، الذي هو محل كلامنا^(١) . إلى آخر ما أفاده .

والظاهر أنه لو جرى الاستصحاب ، لا نحتاج إلى التمسك بالرواية ، بل نفس الاستصحاب كافٍ للحكم بالإباحة ؛ إذ لا معنى لعدم ورود النهي إلا عدم صدور التكليف الإلزامي بالترك بناءً على كون الورود بمعنى الصدور ، وهو عبارة أخرى عن الإباحة ، كما لا يخفى . ولكنه يتضح إن شاء الله في محله عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام .

واعترض عليه أيضاً شيخنا الأستاذ رحمته - بعد تسليمه كون الورود بمعنى الوصول - : بأن الرواية دالة على أن الشيء بعنوانه الأولي مطلق ومرخص فيه ما لم يصل إلي النهي الصادر ، إلى المكلف ، فمفادها أجنبية عن محل الكلام ، بل هو دليل على أن الأصل في الأشياء في الشريعة الإباحة حتى تثبت الحرمة^(٢) .
والتحقيق : أنه لا مناص عن كون الورود بمعنى الوصول ، وعن أن المراد من لفظ « الشيء » هو الشيء المجهول ، وأن الرواية متكفلة لبيان حكم مجهول الحرمة ، وأنه مباح ظاهراً حتى يعلم بالحرمة الواقعية .

(١) كفاية الأصول : ٣٨٩ - ٣٩٠ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ١٨٢ .

بيان ذلك : أنه إذا كان المراد من الإطلاق هو الإباحة الظاهرية - كما هو الصحيح - فلا معنى لكونها مغييةً بصدور النهي واقعاً ولو لم يصل إلى المكلف ولم يعلم به ، فلا بد من جعل الورد بمعنى الوصول حتى يصح جعله غايةً للحكم الظاهري بالإباحة .

وإن كان المراد من الإطلاق هو الإباحة الواقعية - كما ادعاه شيخنا الأستاذ رحمته - فكون الورد بمعنى الوصول أوضح ؛ إذ لو كان بمعنى الصدور ، يكون هذا الكلام من أبده البديهيات ، سواء كان الإطلاق إخباراً عن الحكم المجعول في الشريعة أو إنشاءً للحكم ، فإن معناه حينئذٍ أن كل شيء مباح واقعاً ما لم يكن حراماً ، ومرخص فيه ما لم يمنع عنه الشارع ، وواضح أن كل أحد يعلم أن ما يكون مباحاً في الشريعة أو جعل له الإباحة في زمان لا يكون حراماً حتى يجعل الشارع الحرمة له واقعاً ويمنع عنه ، وهو مساوق للقول بأن المباح ليس بحرام ، فلا ينبغي صدور مثل هذا الكلام عن الحكيم ، وهذا بخلاف ما يجعل الورد بمعنى الوصول ؛ إذ يستفاد من الرواية معنى صحيحاً ، وهو : أن كل شيء مباح حتى يعلم بحرمة الواقعية . فعلى كل تقدير - سواء كان المراد من الإطلاق الإباحة الظاهرية أو الواقعية - لا بد أن يكون الورد بمعنى الوصول ، فلفظ «الورد» وإن كان يستعمل في الصدور بل لعله الظاهر منه عند الإطلاق لكنّه في خصوص المقام يكون بمعنى الوصول ليس إلا .

ثم إنه لا يمكن أن يكون وصول النهي عن الشيء غايةً لإباحته الواقعية ؛ ضرورة أن المباح الواقعي لم يرد فيه نهي واقعي حتى يصير حراماً بوصوله إلى المكلف ، فحكم الإباحة لو كان للشيء بعنوانه الأولي ، فلا حرمة واقعية له حتى يحكم بها حين وصولها إلى المكلف ، فلا محيص عن كون لفظ «الشيء» في الرواية يراد منه الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم ، وأن الورد بمعنى

الوصول ، وعلى ذلك يتم الاستدلال بالرواية على البراءة في مجهول الحرمة ، كما أفاده الشيخ رحمته ، ولا مجال للإشكال فيها أصلاً .

نعم ، يعارض بها أخبار الاحتياط لو تمت دلالتها على لزوم الاحتياط .
وأما الإجماع : فيمكن تقريره بوجوه :

الأول : دعوى الاتفاق على قبح العقاب بلا بيان ، وأن التكليف المجهول ما لم يصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه لا يستحق على مخالفته العقاب ، والعقاب عليه عقاب بلا مقتضى .

وهذا الاتفاق وإن كان محققاً إلا أنه إجماع على أمر عقلي ، وليس إجماعاً في الاصطلاح ؛ إذ مورده هو الحكم الشرعي الظاهري أو الواقعي ، لا ما هو مما يستقل به العقل .

والثاني : دعوى الاتفاق على أن التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلف مرخص فيه ، ومباح ظاهراً رحمته .
 وهذا أيضاً وإن كان محققاً ؛ فإن هذه الكبرى مسلمة عند الأخباريين أيضاً إلا أنهم يدعون معلومية التكليف بمقتضى أخبار الاحتياط في الشبهة التحريمية ، فالصغرى عندهم ممنوعة .

والثالث : دعوى الاتفاق على البراءة الشرعية في الشبهة التحريمية .
 ولا ريب في بطلان هذه الدعوى كيف لا؟! وقد خالف قاطبة الأخباريين وفيهم أساطين الفقهاء ، وذهبوا إلى وجوب التوقف عند الشبهة ، والاحتياط ، فما هو محقق من الإجماع لا يفيد ، وما هو مفيد - كالأخير - غير محقق ، فلا يمكن الاستدلال به على البراءة الشرعية في المقام .

وأما العقل : فلا ريب في استقلاله بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر به بنفسه أو بطريقه ، وكما أن شوق

المولى بشيء ولو بلغ من القوة ما بلغ ما لم يبرز بمبرز خارجي لا يقتضي تحريك العبد وانبعائه إليه - فإنَّ الإنسان لا ينبعث إلا عن البعث بوجوده العلمي الذي هو طريق إلى وجوده الخارجي ، ولذا لا يهرب عن حيّة تكون في بيته ، ولا يحترز عن بثر في طريقه ما لم يحصل له العلم بذلك ، وربما يموت عطشاً مع وجود الماء عنده ، ومع عدم إمكان الانبعاث عن بعث المولى وإرادته غير المبرزة بمبرز خارجي يكون العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى ، وغير صالح على المولى الحكيم ؛ لقبحه - كذلك إذا جعل التكليف ولم يوضع في موضع يمكن للمكلف أن يصل إليه ويعلم به ، يكون العقاب على مخالفته قبيحاً وبلا مقتضى ، والعقل يستقل بعدم صدوره عن الحكيم ؛ فإنه لا يفعل القبيح ؛ لما عرفت من أنَّ الانبعاث لا يمكن إلا عن البعث الواصل ، فإذا كان عدم الوصول لمانع من غير ناحية العبد ولقصور في وظيفة المولوية ، فلا يمكن مواخذة مثل هذا العبد على مخالفة مثل هذا التكليف ، على المولى الذي قصر في وظيفته .

والحاصل : أنَّ قبح العقاب بلا بيان ممّا لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ؛ فإنه عقاب بلا مقتضى ؛ لما عرفت من أنَّ مجرد وجود التكليف واقعاً ما لم يكن بحيث يمكن للعبد عادة الوصول إليه لا يقتضي التحرك .

نعم ، لو كان التكليف بحيث يمكن للعبد أن يصل إليه بالفحص في مظانّه ولم يفحص ، فلا يقبح العقاب على مخالفته ؛ فإنَّ المولى لم يقصر في وظيفته وإنما العبد لم يعمل بوظيفته من الفحص ، ولذا لا نقول بالبراءة في الشبهات قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي ، والعقلاء عند ذلك لا يأمنون من العقاب ، بل إمّا يحتاطون ولا يرتكبون ما يحتملون حرمة ، أو يفحصون حتى يحصل لهم الأمن بأنَّ المولى لا يعاقبهم - من جهة أعمالهم

ما هو وظيفتهم - على مخالفة التكليف على تقدير وجوده واقعاً، وهذا جارٍ في القوانين العرفية المقننة في مملكة، فإنه لا تُسمع دعوى الجهل بالقانون الموضوع في المملكة من مرتكب خلافه إذا نشر في الجرائد ووضع في مرثى ومسمع أهل المملكة، بخلاف ما لم يكن بهذه المثابة؛ فإن مرتكب الخلاف لا يطلب إلى المحكمة لمؤاخذته على ذلك.

وبالجملة، ما لم يصل التكليف إلى المكلف صغرى وكبرى - بأن يعلم بأن الخمر في الشريعة المقدسة حرام ويعلم أن المانع الخارجي خمر - لا يستحق العقاب على مخالفته، ومع عدم الاستحقاق لا يحتمل العقاب، فهو مقطوع العدم، فلا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فيما هو محل الكلام من الشبهات البدوية بعد الفحص، فلا يمكن أن تكون بياناً عقلياً.

وربما يتوهم أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تصلح أن تكون رافعة لموضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كذلك تصلح لأن تكون رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ احتمال ضرر العقاب موجود بالوجدان، فمع جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوع تلك القاعدة، فكل من القاعدتين العقليتين يصلح للجريان ورفع موضوع الأخرى، فما وجه تقديم إحداهما؟

وفساد هذا التوهم من الوضوح بمكان؛ فإن التنافي لا يمكن بين دليلين قطعيين عقليين أو شرعيين، فلا يمكن المعارضة بين القاعدتين، ولا يعقل صلاحية جريان كل منهما في مورد واحد، ونرى أن المقام من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان دون تلك القاعدة؛ إذ موردها احتمال ضرر العقاب، المساوق لاستحقاقه، الملازم لمخالفة التكليف الواصل بنفسه أو بطريقة، والمفروض عدم الوصول كذلك، فلا مورد لها.

وبعبارة أخرى : مورد تلك القاعدة وصول التكليف ، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وصول التكليف ، فتختلفان مورداً ، فكيف يكون ما مورده الوصول بياناً لما يكون مورده عدم الوصول؟! هذا ، مضافاً إلى أن الوجوب في القاعدة إما نفسي ، أو طريقي ، أو إرشادي - وهو الصحيح^(١) - وعلى كل تقدير لا يمكن أن تكون بياناً .
 أما على تقدير كونه إرشادياً : فواضح ؛ إذ لا يترتب عليه إلا ما يترتب على المرشد إليه .

وأما على تقدير كونه وجوباً نفسياً - فمع كونه باطلاً ؛ لأنه يلزم منه أن يكون مرتكب خلاف التكليف المحتمل أسوأ حالاً من العاصي ؛ إذ يكون معاقباً ولو لم يكن تكليف واقعاً - لا يعقل كونها بياناً ؛ لما عرفت من أن موضوعها احتمال الضرر ، الملازم لوصول التكليف ، الذي هو المراد من البيان ، ومن الواضح أن الحكم لا يُحَقِّق موضوع نفسه ؛ فإن مرتبته متأخرة عن الموضوع نحو تأخر المعلول عن علته التامة ، فلا يعقل إحراز موضوع القاعدة - وهو البيان - بنفسها .

وأما على فرض كونه طريقياً نظير إيجاب الاحتياط - فمع أنه خلاف

(١) أقول : الوجوب في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو بالمعنى الذي في حكم العقل بوجوب إطاعة المولى في أوامره القطعية ونواهيه كذلك ، فكما أن معنى الوجوب هناك ليس إلا دركه الملازمة بين المخالفة واستحقاق العقاب ، وليس له حكم بالفعل أو الترك كذلك فيما نحن فيه .

وبعبارة أخرى : في مورد الشبهة البدوية قبل الفحص لا يحكم العقل بفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة ، بل يرى الملازمة بين عدم الاحتياط واستحقاق العقاب عند تحقق المخالفة للواقع ، فعليه لا معنى لحمل الوجوب على الإرشاد ، فإن الإرشادية والمولوية والنفسية والطريقية والغيرية كلها من أقسام الوجوب الشرعي دون العقلي ولا موضوع لها فيما نحن فيه . (م) .

الواقع وليس شأن العقل إلا إدراك صحّة العقاب مع احتماله وعدم المؤمن ، وهذا هو المراد من الوجوب الإرشادي - لا ينتج ؛ ضرورة أن موضوعها أيضاً احتمال الضرر ، الملازم لوصول التكليف ، الذي هو البيان ، ولا يمكن تحقق الموضوع بنفس الحكم .

فظهر أن توهم أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فاسد من أصله .

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر الضرر الأخروي والعقاب ، وإن كان المراد منه هو الضرر الدنيوي ، ففيه - مضافاً إلى أن احتمال التكليف لا يلزم احتمال الضرر الدنيوي ، بل بين التكليف والضرر عموم من وجه - أن العقل لا يستقل على وجوب دفع المضارّ الدنيويّة ، وليس بناء للعقلاء أيضاً على ذلك بالضرورة ، بل كثيراً ما يقعون أنفسهم في المضارّ لأجل بعض الأغراض والدواعي ، غاية الأمر لو لم يكن الغرض والداعي عقلائيّاً ، يعدّ الفعل من اللغو عند العقلاء ، فالاستدلال صغرى وكبرى ممنوع .

وإن كان المراد منه هو المفسدة ، فاحتمال التكليف وإن كان ملازماً لوجود المفسدة والمصلحة الملزمة في المتعلق على مسلك العدليّة إلا أن ترك ما يكون ذا المصلحة لا مفسدة فيه ، فلا تتمّ الصغرى في الواجبات ، مع ممنوعيّة الكبرى أيضاً ؛ إذ لو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة ، كانت الشبهات الموضوعيّة أيضاً مورداً للقاعدة ؛ لوجود احتمال المفسدة مع أن الأخباري لا يقول به .

وبالجملة ، لا سبيل لدعوى استقلال العقل بقبح اقتحام ما فيه احتمال المفسدة .

نعم ، ربّما تكون المفسد والمصالح المحتملة بمثابة من الأهميّة

لا يرضى الشارع بالوقوع في مخالفتها ولو احتمالاً ، كما في الأموال الخطيرة والأعراض والنفوس ، إلا أن على الشارع حينئذٍ جعل الاحتياط للتحفظ عليها ، وكلما لم يوجب الاحتياط تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ثم إن القاعدة تدل على البراءة مع عدم تمامية أخبار الاحتياط ، وإلا فلو تمت فلا مورد للقاعدة ، فلا يمكن الاستدلال بالقاعدة في قبال الأخباري المدعى لوجود البيان بواسطة أخبار الاحتياط .

تذييل : ومما استدل على البراءة في المقام هو الاستصحاب ، وتقريره

بوجهين :

أحدهما : استصحاب عدم المنع ، الثابت حال الصغر .

وقد نوقش فيه بوجه :

الأول : ما نسبه صاحب الكفاية إلى الشيخ - رحمته - من أن المستصحب

لا بد وأن يكون شيئاً قابلاً للتعبّد بأن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول ، وعدم المنع - حيث إنه أزلي وغير مقدور للمكلف والشارع - لا يكون قابلاً للتعبّد ، وليس له أثر يكون كذلك أيضاً ، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد الاستصحابي^(١) .

والجواب : أن العدم مقدور بقاء واستمراراً ، فعدم التكليف كنفس

التكليف مقدور للشارع ، ولا معنى لكون التكليف تحت اختيار الشارع وعدم التكليف خارجاً عن تحت اختياره ؛ إذ نسبة القدرة إلى طرف الوجود والعدم على حدّ سواء بالوجدان ، فلا مانع من استصحاب عدم المنع ، الثابت حال الصغر من هذه الجهة .

(١) كفاية الأصول : ٤٧٥ ، وانظر : فرائد الأصول : ٢٠٤ .

وتوهم أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول ، فاسد ، بل اللازم في التعبد الاستصحابي أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد ، وعدم التحريم أيضاً كنفس التحريم قابل للتعبد الشرعي .

الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ عدم المنع ، الثابت حال الصغر ليس إلا بمعنى الأخرجية العقلية بمعنى كون الصغير - حيث إنه كالبهائم - غير قابل لوضع قلم التكليف عليه ، فهو مُرْخَى العنان ، ولا حرج عليه قهراً من دون أن يكون إطلاق عنانه من ناحية الشارع ، وهذا المعنى غير قابل للاستصحاب ؛ للعلم بانتقاضه حين البلوغ إمّا بجعل الترخيص والأخرجية الشرعية ، أو الحرمة حينئذٍ^(١) .

والجواب : أنه لا مانع من استصحاب عدم المنع ، الثابت قبل البلوغ بيوم أو يومين بل سنة أو سنتين ، فإن الأخرجية الثابتة للصبى حينئذٍ لا حرجية شرعية ؛ لكونه قابلاً لوضع قلم التكليف عليه .

نعم ، يتم هذا البيان في عدم المنع ، السابق على رشد الصبي وتمييزه .
الثالث : ما ذكره شيخنا الأستاذ - رحمته - أيضاً من أنّ عدم المنع ، الثابت حال الصغر حيث إنه غير مستند إلى الشارع فاستصحابه لإثبات العدم المضاف إلى الشارع ، المحتمل بعد البلوغ داخل في الأصول المثبتة التي لا نقول بحجيتها^(٢) .

والجواب : أولاً : ما ذكرناه في الوجه الثاني من أنّ هذا البيان لا يتم إلا في عدم المنع ، الثابت قبل رشد الصبي وتمييزه ، وأمّا بعد ذلك - كما إذا كان قبل البلوغ بيوم أو يومين بل سنة أو سنتين - فعدم المنع مضاف إلى الشارع ؛ لكون

الصبي في هذه الحال قابلاً لوضع قلم التكليف عليه ، وليس كالبهائم ، فالتعبّد إنّما يكون بنفس هذا العدم المضاف إلى الشارع لا بأمر يكون ملازماً لذلك حتى يكون استصحابه من الأصول المثبتة .

وثانياً : يكفي في صحّة الاستصحاب ترتّب الأثر على نفس الاستصحاب ، من الواضح أنّ مقتضى التعبّد بلزوم البناء على عدم المنع حين البلوغ هو الترخيص في الترك ، فالمستصحب وإن كان ليس له أثر ولا هو بنفسه أثر شرعي إلا أنّ نفس الاستصحاب له أثر شرعي ، وهو الترخيص والإذن في الترك من ناحية الشارع ، وهو كافٍ في جريانه .

الرابع : ما أفاده الشيخ رحمته ، وحاصله : أنّ الاستصحاب لو كان من الأمارات أو قلنا بحجّية الأصول المثبتة ، لكان استصحاب عدم المنع ، الثابت حال الصغر مفيداً للحكم بالترخيص الشرعي الظاهري ، وعدم استحقاق العقاب على الاقتحام في الشبهة ، وحيث قرّر في مقرّه بطلان كلّ منهما فلا يكون مثل هذا الاستصحاب دليلاً على البراءة الشرعية في المقام ؛ إذ لا تثبت باستصحاب عدم التحريم الإباحة الظاهرية ؛ فإنّ الإباحة ضدّ التحريم بمقتضى تضادّ الأحكام ، وعدم أحد الضدّين ملازم عقلاً لوجود الضدّ الآخر ، وما لم يثبت ذلك لا يؤمّن من العقاب ^(١) .

والجواب عنه : أولاً : أنّ ما لم يكن حراماً بحكم الشارع يقبح العقاب على ارتكابه قطعاً ؛ ضرورة أنّ استحقاق العقاب مسبّب للعصيان ، ولا عصيان مع عدم التحريم ، ولا يلزم أن يكون الفعل مباحاً ومرخصاً فيه في عدم استحقاق العقاب على ارتكابه .

وثانياً: الترخيص الشرعي ثابت قبل البلوغ في حال رشد الصبي وتمييزه بمقتضى «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» فإنه أمانة مثبتة للوازمها العقلية، ولازم رفع قلم التكليف الرخصة في الفعل والترك، فيستصحب هذا الترخيص إلى حين البلوغ، فتثبت الإباحة الظاهرية، فلا يحتمل العقاب، لا من باب قبح العقاب بلا بيان، بل من باب أن العقاب عقاب على ما أذن في ارتكابه، وهو أيضاً قبيح لا يصدر من مولى الموالي قطعاً.

الخامس: ما أفاده شيخنا - رحمته - أيضاً من أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب إلا عدم استحقاق العقاب، ومن الواضح أن نفس الشك في التكليف الواقعي كافٍ في ترتب هذا الأثر؛ فإنه تمام الموضوع للحكم بعدم استحقاق العقاب - فهو نظير ما يقال من أن التشريع إدخال ما لا يعلم أنه من الدين في الدين، فإن موضوعه يتحقق بنفس الشك فيما أضيف إلى الدين في أنه من الدين أم لا؟ - ولا يحتاج إثباته إلى استصحاب عدم التكليف، فأحرازه بالاستصحاب راجع إلى إحراز المحرر الوجداني بالأصل، وهو من أردأ أقسام تحصيل الحاصل^(١).

والجواب: أن استصحاب الترخيص الثابت قبل البلوغ رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويدخله في موضوع حكم عقلي آخر، وهو قبح العقاب على ما أذن فيه المولى ورخص في الفعل والترك، كما في سائر الموارد التي تكون الأمانة أو الأصل رافعاً لموضوع حكم شرعي أو عقلي موافق لمؤدى الأصل أو الأمانة، فإنه ليس من تحصيل الحاصل بالضرورة.

السادس: ما أفاده الشيخ - رحمته - من المناقشة في بقاء الموضوع.

وحاصله: أن الترخيص وإن كان ثابتاً قبل البلوغ حال رشد الصبي وتمييزه ومحملاً بعد البلوغ إلا أن موضوع الحكم بالترخيص قبل البلوغ هو الصبي ، وهو غير باقي بنظر العرف بعد البلوغ ، فإن الترخيص المحتمل بعد البلوغ موضوعه بحسب لسان الدليل هو الرجل البالغ لا الصبي ، فالحكم ببقاء الترخيص - الثابت قبل البلوغ - بعد البلوغ ليس من الاستصحاب ، بل من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر .

وبعبارة أخرى : العنوان المأخوذ في موضوع الحكم إما يكون من قبيل الواسطة في الثبوت ، كعنوان « التغير » الذي هو علة لثبوت النجاسة للماء المتغير بالنجاسة ، وحينئذ إذا زال التغير ، لا مانع من استصحاب النجاسة الثابتة قبل زوال التغير ؛ لأن الموضوع للحكم بالنجاسة هو الماء المتنجس بسبب التغير ، وهو بعد باقي ، فيستصحب حكمه ، وإما يكون من قبيل الواسطة في العروض ، كعنوان الاجتهاد المأخوذ في موضوع حكم وجوب التقليد ؛ فإن الحكم ثابت على نفس عنوان المجتهد - لا على « زيد » الذي تكون له ملكة الاجتهاد - بحيث يكون الاجتهاد علة لوجوب التقليد : ففي فرض زوال ملكة الاجتهاد لا يمكن استصحاب حكم وجوب التقليد .

والمقام من هذا القبيل ؛ فإن الترخيص ليس ثابتاً على ابن ثلاث عشرة سنة ، وتكون الصباوة واسطة وعلة في ثبوت الحكم له حتى يمكن استصحابه ، بل تكون واسطة في العروض ، بمعنى أن الحكم ثابت على نفس هذا العنوان ، ومن الواضح أن هذا العنوان عند البلوغ غير صادق ، بل يعنون الشخص في هذا الوقت بالرجل البالغ الذي هو بنفسه موضوع مستقل للأحكام الترخيضية والإلزامية ولا أقل من الشك في بقاء الموضوع ، فلا يمكن جريان الاستصحاب

الحكمي الذي يعتبر فيه القطع ببقاء الموضوع^(١).

والإنصاف أن هذا الإيراد متين لا مدفع له.

وهذا مضافاً إلى أنه يرد عليه ثانياً أن عنوان الصباوة وإن سلّمنا عدم أخذه في موضوع الحكم بالترخيص حتى يكون من قبيل الوساطة في العروض، وسلّمنا أنه من قبيل الوساطة في الثبوت، كعنوان التغير، فانتفاؤه لا يوجب انتفاء الموضوع، لكن لا نسلم جريان الاستصحاب في المقام.

وتوضيحه: أن الأحكام بالقياس إلى عللها المختلفة تختلف؛ فإن العلة

تارة تكون بحيث أصل حدوثها كافٍ في تحقق الحكم، وهذا كما في الظلم؛ فإن حدوثه في زمانٍ علةٌ لعدم صلاحية الظالم لنيل منصب الخلافة وإن صار الظالم بعد ذلك رجلاً عادلاً ورعاً تقياً، وكما في رمي المحصنات، فإن حدوثها في زمانٍ علةٌ لعدم قبول الشهادة من الرامي أبداً؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾^(٢) وأخرى تكون العلة بحيث يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا؛ فحينئذٍ لو شككنا في كون العلة من قبيل الأول أو الثاني، يصح استصحاب الحكم، كما في الماء المعتصم الملاقي للنجس الموجب لتغيره، فإنه لا مانع من استصحاب النجاسة الحاصلة بسبب التغير، فإنها متيقنة الحدوث، وهي بعينها مشكوك فيها؛ لاحتمال كون حدوث التغير كافياً في تحقق الحكم، أمّا لو شككنا في بقاء الحكم لا من هذه الجهة بل لاحتمال وجود سبب آخر للحكم مع القطع بانتفاء سببه الأول، فلا يجري الاستصحاب؛ إذ الحكم المتيقن السابق المسبب عن سببه الأول غير محتمل البقاء؛ لانتفاء سببه على الفرض، وما هو محتمل هو المسبب عن السبب الثاني، الذي هو مشكوك الحدوث؛

(١) فرائد الأصول : ٢٠٥ .

(٢) النور : ٤ .

للسك في حدوث سببه .

والمقام من هذا القبيل ؛ فإن الصباوة لو كانت واسطة في الثبوت وعلّة لعروض الترخيص على موضوعه ، تكون من قبيل ما يدور الحكم مدارها بمقتضى قوله عليه السلام : « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم »^(١) وهكذا الجنون يكون ممّا يدور الحكم مداره بمقتضى قوله عليه السلام : « رفع القلم عن المجنون حتى يفيق »^(٢) ولا يحتمل عند العرف بقاء الترخيص الناشئ عن الجنون أو الصباوة بعد الإفاقة والبلوغ أيضاً . نعم يحتمل حدوث سنخه بسبب آخر .

وأشار الشيخ - رحمته - إلى نظير ذلك في المكاسب ، فإنه استشكل في استصحاب جواز التصرف المسبّب عن الإذن المتيقّن الارتفاع لو شك في بقاءه ؛ لاحتمال حدوث سبب آخر له .

والحاصل : لا يجري استصحاب الترخيص الثابت حال الصباوة ولو قلنا ببقاء الموضوع من جهة كون الصباوة علّة وواسطة في الثبوت لا عنواناً دخيلاً في الموضوع وواسطة في العروض ؛ لأنها تكون ممّا يدور الترخيص مدارها وجوداً وعدمًا ، فعند البلوغ الشك في بقاء الترخيص من جهة الشك في حدوث سبب آخر له ، فالحالة السابقة منتقضة قطعاً ، فلا مجال للاستصحاب .

التقرير الثاني للاستصحاب : هو استصحاب عدم الجعل في الشريعة المقدّسة حيث إنّ الأحكام لم تجعل في أوّل زمان البعثة ، بل جعلت تدريجيّةً وشيئاً فشيئاً ، فحرمة شرب التتن لم تكن مجعولةً في أوّل زمان البعثة قطعاً ، فنستصحب عدم مجعوليّة الحرمة له إلى الآن ، وواضح أنّ عدم ليس عدماً أزليّاً ، فلا يرد عليه ما أورد على التقرير الأوّل .

(١ و ٢) الخصال : ٩٣ - ٤٠/٩٤ و ٢٣٣/١٧٥ ، الوسائل ١ : ٤٥ ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١١ .

واستشكل على هذا التقرير شيخنا الأستاذ - رحمه الله - بأن استصحاب عدم الجعل في الشريعة وإن كان جارياً إلا أنه لا أثر له ، فإن ما يترتب عليه الأثر هو الحكم الفعلي ، فإنه الذي يترتب عليه إمكان الانبعاث والانزجار ، أما الحكم الإنشائي فلا أثر له أصلاً ، فلا يجوز استصحابه وإن كان لازمه فعليته في حق المكلف ؛ لتحقق موضوعه ، فإنه لا يثبت ذلك .

والحاصل : أن استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم الحكم الإنشائي وإن كان جارياً إلا أنه لا أثر له ، واستصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول والحكم الفعلي وإن كان ذا أثر إلا أنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت الذي لا نقول بحجتيته^(١) .

والجواب عنه : أولاً : أنه منقوض باستصحاب عدم النسخ ، الذي لا خلاف في جريانه ، بل ادعى المحذث الأسترآبادي الإجماع عليه مع أنه أيضاً - على ما أفاده - من الأصول المثبتة ، فإن استصحاب وجوب صلاة الجمعة ، المتيقن في زمان الحضور وعدم نسخه إلى الآن الذي هو حكم شأني لإثبات الوجوب الفعلي من الأصول المثبتة ؛ فإنه أيضاً من استصحاب الجعل لإثبات المجعول .

وثانياً : أنه ليس من الأصول المثبتة في شيء ، بل استصحاب الجعل عين استصحاب المجعول ومتحد معه ، وهكذا استصحاب عدم الجعل عين استصحاب عدم المجعول ومتحد معه .

بيان ذلك : أن حقيقة الحكم - كما مرّ مراراً - ليست إلا اعتبار لابدئية الفعل أو الترك - مثلاً - على المكلف ، والاعتبار كالتصوّر يمكن أن يتعلّق بأمور متأخرة

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٩٦ و ٤٠٦ .

بالبداهة ، فيمكن أن يعتبر الشارع كون صلاة الجمعة على ذمة المكلفين إلى يوم القيامة ، فإذا شك في ارتفاع الوجوب لها لاحتمال النسخ ، يجري استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل ، وهو عين استصحاب المجعول ؛ لما عرفت من أن متعلق الاعتبار كون صلاة الجمعة على ذمة المكلفين إلى يوم القيامة ، فإذا استصحبنا بقاء الجعل والاعتبار المتعلق بكون الجمعة على ذمتنا أيضاً ، فقد استصحبنا المعتبر والمجعول بالضرورة ، وليس الحكم الإنشائي أمراً يكبر تدريجاً فيصير فعلياً - كما توهمه بعض الأساطين - بل إنشاء الحكم أجنبي عن مقولة الإيجاد ، وإنما هو اعتباره ، والحكم - كما عرفت - ما اعتبره المولى في نفسه من كون الفعل على ذمة المكلف مثلاً ، وهكذا استصحاب عدم الجعل -الذي هو عبارة عن عدم اعتبار ترك الفعل على ذمة المكلف - عين استصحاب عدم المجعول الذي هو عبارة عن متعلق هذا الاعتبار ، فإذا لم يكن المكلف في ضيق ترك شرب التتن ولم يكن تركه على عهده بمقتضى هذا الاستصحاب ، فلا يحتمل العقاب - على تقدير مصادفة الشبهة للواقع - على الفعل المشتبه ، فإن المكلف لم يكن ممنوعاً منه بمقتضى التعبد الاستصحابي ، فلم يرتكب فعلاً ممنوعاً حتى يستحق العقاب بسببه .

فالإنصاف أن عمدة الدليل في المقام هو الاستصحاب على هذا التقرير ، ومع جريانه لا تصل النوبة إلى الأدلة الأخر من قاعدة قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع وغير ذلك ؛ فإن موضوع القاعدة عدم الوصول والآليات وعدم الأمن من العقاب ، ومن الواضح أن الاستصحاب بيان ووصول ومؤمن من العقاب ، ومورد حديث الرفع عدم العلم ، والاستصحاب علم تعبدي .

نعم ، نحتاج إلى سائر الأدلة في بعض الموارد ، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة فعل في زمان وإباحته في زمان آخر ولم يعلم التقدّم والتأخر ، فحيثئذ

لا يجري الاستصحاب ؛ لانتفاء الحالة السابقة المتيقنة ، فلا بدّ من التمسك
بذيل قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو حديث الرفع أو غير ذلك من الأدلة .

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط في المقام بالأدلة الثلاثة :

أما الكتاب : فآيات :

منها : الناهية عن القول بغير العلم ، كقوله تعالى : ﴿ لا تقف ما ليس لك
به علم ﴾^(١) .

وفيه : أنّ القول بالبراءة في المقام - بمقتضى قبح العقاب بلا بيان
والأخبار الدالة عليها - ليس قولاً بغير علم ، بل القول بوجوب الاحتياط في مثل
المقام قول بغير علم .

ومنها : الناهية عن الإلقاء في التهلكة ، كقوله تعالى : ﴿ لا تلقوا بأيديكم
إلى التهلكة ﴾^(٢) .

وفيه : أنّه لا مهلكة في الاقتحام بعد وجود ما دلّ على البراءة من العقل
والنقل ، مضافاً إلى أنّ المهلكة المحتملة لا دليل على حرمة إلقاء النفس فيها لو
كان لغرض عقلائي .

ومنها : الأمرة بالتقوى .

والجواب عنها : أنّ التقوى من « وقى يقي » بمعنى حفظ النفس عن
الوقوع في المهلكة إمّا الأخروية - كما يستفاد من قوله تعالى : ﴿ قوا أنفسكم
وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة ﴾^(٣) - وإمّا الدنيوية .

أما الأولى فلا نحتملها في المقام ؛ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

(١) الاسراء : ٣٦ .

(٢) البقرة : ١٩٥ .

(٣) التحريم : ٦ .

وأما الثانية فالمتيقنة منها يجب دفعها ، أما المحتملة منها فالتقوى فيها من مراتب كمال العبد ، ولا تجب قطعاً ، ولذا اتفق الأصوليون والأخباريون - سوى المحدث الاسترآبادي - على جواز الاقتحام في الشبهات الوجوبية .

وأما الأخبار : فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة ، كقوله عليه السلام :

« قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »^(١) .

والجواب : أولاً : أن معنى الشبهة هو التباس الأمر على المكلف وعدم

معرفة طريق يسلكه ، وليس معناها الشك ، فلا تدلّ على وجوب التوقف إلا في الشبهات البدوية قبل الفحص والمقارنة بالعلم الإجمالي ، التي توجب تحيّر المكلف في مقام الامتثال والتباس أمر التكليف عليه ، وأما فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدوية بعد الفحص فلا ؛ لعدم كون الأمر مشتبهاً على المكلف ولا يتحير في مقام الامتثال بعد حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وورود

النقل على جواز الاقتحام فيها ،

وثانياً : أن مقتضى التعليل في بعض هذه الروايات بأن الوقوف عند

الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة هو ثبوت الملازمة بين الاقتحام في الشبهة واحتمال الوقوع في الهلاك الأخرى ، فاحتمال الوقوع في العقاب علة للأمر بالتوقف ، فلا بدّ من كونه مفروض الوجود قبل الأمر ، ولا يعقل أن يجيء احتمال العقاب من قبل الأمر بالتوقف الذي هو معلوله ، ومن الواضح أننا لا نحتمل العقاب في اقتحام الشبهات البدوية بعد الفحص ؛ لقبح العقاب بلا بيان ، فمورد هذه الأخبار هي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدوية قبل الفحص ، التي نحتمل العقاب على ارتكابها .

(١) الوسائل ٢٠ : ٢٥٨ - ٢٥٩ ، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ، الحديث ٢ .

ولا تقاس هذه الأخبار بمثل : مَنْ قتل نفساً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها و«مَنْ سرق فكذا» و«من زنى فكذا» مما بيّن الحكم بلسان التوعيد وبالدلالة الالتزامية ، فإنه وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أنه لا يمكن في المقام ؛ لما عرفت من أن الأمر بالتوقف معلل باحتمال الوقوع في العقاب ، وهو منتفٍ في المقام .

لا يقال : إن الاستفادة من نفس هذه الأخبار أن احتمال الوقوع في الهلاك الأخرى موجود في كل شبهة ، وذلك من جهة إطلاق لفظ الشبهة ، الوارد في الروايات ، فتكون هذه الروايات في قوة قولنا : «لا بد من التوقف عند كل شبهة ؛ فإن الوقوف عند كل شبهة حتى البدوية منها بعد الفحص خير من الاقتحام في الهلكة المحتملة فيها» وبذلك نستكشف إننا أن الشارع أوجب الاحتياط قبل ذلك وجوباً طريقياً مولوياً حفظاً للتكاليف الواقعية ، وإلا لم يكن احتمال العقاب موجوداً ؛ لعدم البيان من الشارع وقبح العقاب بلا بيان .

فإنه يقال : إيجاب الاحتياط ، المستكشف إننا لو كان بأخبار الاحتياط ، فهو خلف الفرض ؛ فإن المفروض التمسك بأخبار التوقف ، وإن كان بنفس الأمر بالتوقف ، فقد عرفت أنه معلول لاحتمال العقاب ، الذي لا يوجد في المقام إلا بإيجاب الاحتياط فكيف يعقل إثبات إيجاب الاحتياط بنفس الأمر بالتوقف ؟ وإن كان بدليل آخر لم يصل إلينا ، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفس هذا التكليف ، أي إيجاب الاحتياط ، ونحكم بالبراءة عن هذا التكليف .

وبما قرّرنا الإشكال - من أن إيجاب الاحتياط ، المستكشف إننا وجوب

مولويّ طريقيّ - ظهر عدم تماميّة ما أفاده الشيخ^(١) في الجواب من أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمةً للتحرز عن العقاب الواقعيّ ، فلازمه ترتّب العقاب على الواقع المجهول ومخالفة التكليف غير الواصل ، وهو قبيح ، وإن كان حكماً ظاهريّاً نفسياً ، فالعقاب مترتب على مخالفته لا مخالفة التكليف الواقعيّ المجهول ، فلا يكون بياناً ، فيكون العقاب على مخالفة التكليف الواقعيّ عقاباً بلا بيان وهو قبيح .

وذلك لعدم انحصار الوجوب المولوي فيما أفاده ، بل يمكن أن يكون الوجوب مولويّاً طريقيّاً ، كما عرفت .

والصحيح في الجواب ما ذكرناه من عدم إمكان ذلك .

وبالجملة ، الأمر بالتوقّف في هذه الأخبار لا يكون إلا للإرشاد إلى الاحتراز عن العقاب المحتمل في محتمل التكليف ، ومورده منحصر في الشبهات المقرّونة بالعلم الإجماليّ والبدويّة قبل الفحص .

وبما دلّ على وجوب الاحتياط ، كقوله **عليه السلام** : «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) .

والجواب : أنّ الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد ، والشاهد على ذلك أنّ بعضها - كالخبر المذكور - أب عن التخصيص ، مع أنّ الأخباري معترف بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة منها ، وعلى فرض دلالتها على وجوب الاحتياط في المقام فحيث إنّها عامّة شاملة لجميع الشبهات البدويّة قبل الفحص وبعده والمقرّونة بالعلم

(١) فرائد الأصول : ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢) أمالي الطوسي : ١٦٨/١١٠ ، الوسائل ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٦ .

الإجمالي وما دلّ على البراءة خاص، فلا محالة تخصّص به، فتختصّ بغير الشبهات البدويّة بعد الفحص، التي هي مورد النزاع.

وهكذا أخبار التوقّف على فرض دلالتها عامّة تخصّص بأخبار البراءة بمقتضى الجمع العرفي.

وهذا مضافاً إلى أنّ أخبار الاحتياط غايتها الظهور في وجوب الاحتياط، فلا تقاوم ما هو نصّ في البراءة، كقوله عليه السلام: «كُلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتياط في كلّ محتمل التكليف إذا كان من أطراف العلم الإجمالي، ومن الواضح أنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميّة في الشريعة المقدّسة، ونحتمل بالوجدان أنّ شرب التتن منها، فإذا استقلّ العقل بالتنجيز، فلا يجوز ارتكاب شيء من الأطراف إلا بعد وجود مسقط للتنجيز، وليس في البين ما يكون كذلك، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة حتى يحصل العلم بامثال التكاليف والمحرمات الواقعيّة المنجّزة بمقتضى العلم الإجمالي بثبوتها.

وبالجملة، بعد تنجيز العلم الإجمالي لا بدّ من دليل مسقط للتنجيز في كلّ ما نحكم بعدم وجوب الاحتياط فيه من أطراف العلم، ولا يرفع اليد عن الاحتياط في شبهة إلا إذا علم وجداناً خروجها عن أطراف العلم أو دلّ دليل على ذلك إمّا بالمطابقة أو بالالتزام، والمفروض أنّ أيّ محتمل التكليف من الشبهات البدويّة يكون من أطراف العلم الإجمالي، ولم يحصل لنا العلم الوجداني بخروجها عن دائرة العلم، ولم تدلّ أدلة اعتبار الطرق والأمارات - المثبتة

(١) الفقيه ١ : ٩٣٧/٢٠٨، الوسائل ٢٧ : ١٧٣ - ١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال - على نفي الحكم عن سائر الأطراف وموارد الشبهات البدوية لا بالمطابقة - وهو واضح - ولا بالالتزام ؛ فإن الدلالة الالتزامية متوقفة على العلم بانحصار التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال ولا تحتمل الزيادة ، وفي المقام ليس كذلك .

مثلاً: إذا علمنا إجمالاً بثبوت التكليف بإتيان صلاة في يوم الجمعة مرددة بين الظهر والجمعة ، فإن علمنا من الخارج بأن الواجب أمر واحد لا أزيد إمام الظهر أو الجمعة ، فإذا قامت أمانة حينئذٍ على وجوب الظهر مثلاً ، فتدل بالالتزام على أن الجمعة ليست بواجبة ، وإن احتملنا وجوب كليهما ، فقيام أمانة على وجوب الظهر لا ينفي الوجوب عن الطرف الآخر ، والعلم الإجمالي على تنجيزه ؛ إذ من المحتمل أن المعلوم بالإجمال وجوبه هو الجمعة وكانت الظهر أيضاً واجبةً بمقتضى الدليل .

وبهذا التقريب يندفع ما أفاده صاحب الكفاية من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بانحلاله إلى العلم التفصيلي بما هو مؤدى الأمارات والأصول من الأحكام الإلزامية ، والشك البدوي في موارد الشبهات البدوية ، ومثل لذلك بما إذا علمنا إجمالاً بحرمة إناء زيد تردّد بين إناءين ، فقامت البيّنة على أن هذا إناء زيد^(١) .

وجه الاندفاع : أن العلم الإجمالي لو كان مركباً من القضية الحملية اليقينية ، كـ «إناء زيد نجس» وقضية منفصلة حقيقية ، كأن يقال : «إن إناء زيد إماماً هذا أو ذاك» فلا محالة ينحل العلم الإجمالي بقيام البيّنة على أحد الطرفين ، كحصول العلم الوجداني ، وينفي الحرمة عن الطرف الآخر .

وأما لو كان مركباً من قضيتين : قضية حملية وقضية منفصلة مانعة الخلو ، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الكأسين واحتملنا نجاسة كليهما ، فقيام البيّنة على نجاسة أحدهما المعين لا يوجب نفي النجاسة عن الطرف الآخر ، والمقام من هذا القبيل ، كما لا يخفى ، فلا تنفي الطرق والأصول التكليف عن غير مواردها ، فلا تكون مسقطاً للتنجيز في موارد الشبهات البدوية . فهذا الجواب عن هذا التقريب لا يفيد .

والصحيح في الجواب عنه : أولاً : بالنقض بالشبهات الوجوبية ؛ فإن مقتضى العلم الإجمالي الاحتياط والإتيان بكل ما نحتمل وجوبه مع أن جلّ الأخباريين لا يلتزمون بذلك .

وثانياً : بالحل ، وهو ما ذكرنا سابقاً من أن لنا علوماً إجمالية ثلاثة : علماً إجمالياً بثبوت تكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة ، وعلماً إجمالياً ثانياً بوجود تكاليف إلزامية بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول بل أزيد فيما بين الأمارات والطرق ، وعلماً إجمالياً ثالثاً بوجود تكاليف كذلك فيما بأيدينا من الأخبار المعتمدة المودعة في كتب الشيعة ، ثم إننا نقطع بأن جميع الأمارات وهكذا الأخبار لا تكون غير مطابقة للواقع ، فإن قطعنا بمطابقة بعض الأمارات أو الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول ، فلا محالة ينحلّ العلم الأول بالثاني والثاني بالثالث ، فيصير غير موارد الأخبار شبهات بدوية ، وتخرج عن تحت دائرة العلم الإجمالي ، وإن لم نقطع بذلك ، فلا بدّ من التمسك بأدلة اعتبار الأمارات والأخبار لإثبات انحلال العلم الإجمالي الأول ، وحيث إن المسالك في معنى الحجية مختلفة ، فينبغي التكلّم على جميع المسالك الثلاثة .

فنقول : أمّا على ما اخترناه - وفاقاً لشيخنا الأستاذ^(١) رحمته - من أن مفاد أدلة اعتبار الأمارات هو جعل الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات والعلم تعبدًا : فالانحلال واضح ؛ ضرورة أنا على هذا نعلم علماً تعبدياً بأن مؤديات هذه الأخبار - المثبتة للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بل أزيد - أحكام واقعيّة ، فإذا عملنا بهذه الأخبار ، فقد امتثلنا التكاليف المعلومّة لنا إجمالاً بل أزيد ، فلا يبقى بعد ذلك علم بالتكليف .

فعلى هذا المسلك ، الشبهات البدويّة خارجة عن تحت دائرة العلم الإجمالي ، كما في صورة العلم الوجداني بمطابقيّة بعض الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال ، غاية الأمر أن الانحلال هناك وجداني وهنا تعبدى .

وأما على مسلك جعل المنجزية والمعذرية - كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(٢) - فقد استصعب شيخنا الأستاذ رحمته - ذلك ؛ نظراً إلى أن الأمانة على هذا منجزّة أخرى للواقع ، بمعنى أن لا عذر للمكلف في مخالفتها على تقدير إصابتها للواقع كالعلم الإجمالي ، والمنجز على المنجز لا يوجب انحلال العلم ، فالمنجزية الثابتة في باقي الأطراف بمقتضى العلم الإجمالي على حالها^(٣) .

ولكنّ الإنصاف أن العلم الإجمالي منحلّ على ذلك أيضاً ، وذلك لأنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون من جهة تعارض الأصول الموجودة في الأطراف ، أمّا إذا فرضنا في مورد لم تكن الأصول معارضةً ، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً ، كما إذا علمنا إجمالاً بعد الظهر بترك إحدى الصلاتين إمّا ظهر هذا اليوم أو صبح اليوم الماضي ، فإنّ أصل الاشتغال الثابت في أحد الطرفين

(١) أجود التقريرات ٢ : ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٣١٩ .

(٣) أجود التقريرات ٢ : ١٩٣ .

- حيث لا معارض له - يجري ولا ينجز العلم ، ويحكم بوجوب إتيان الظهر وعدم وجوب قضاء الصبح ؛ لقاعدة الحيلولة ، والمقام من هذا القبيل ؛ فإن الأصل الجاري في موارد الشبهات البدوية - وهو أصل البراءة - سليم عن المعارض ؛ لتنجز التكليف في سائر الأطراف بقيام الطرق والأمارات حينما علمنا إجمالاً بوجود التكليف فيه وفي ذلك الزمان حيث تنجز التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال بقيام الطرق ، فلا أثر للعلم الإجمالي .

نعم ، لو كان تنجز الأمانة من حين الوصول ، فلم يكن يؤثر في الانحلال ، وكان نظير ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين يوم الخميس ثم بعد ذلك علمنا بملاقاة أحدهما المعين للنجاسة يوم الجمعة ، أو قامت بيّنة على ذلك ، فإن منجزية أحد الطرفين يوم الجمعة بواسطة العلم أو البيّنة لا ترفع منجزية الطرف الآخر الثابتة بواسطة العلم الإجمالي .

ولكن الأمر ليس كذلك ، بل يكون المقام نظير ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين يوم الخميس ثم بعد ذلك علمنا بنجاسة أحدهما المعين في ذلك اليوم بعينه أو قامت البيّنة على ذلك ، ومن المعلوم أن لا أثر للعلم الإجمالي الذي تنجز أحد طرفيه بمنجز آخر غيره .

وبالجملة ، كل علم إجمالي تنجز أحد طرفيه أو أطرافه بمنجز آخر لا يوجب التنجيز من جهة أن الأصل الجاري في سائر الأطراف سليم عن المعارض ولا يتساقط بالمعارضة .

ولا يخفى أنه فرق بين المقام وبين ما إذا خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء ، أو اضطرّ إلى ارتكابه أو أتى بأحد طرفي المعلوم بالإجمال ، كصلاة الظهر والجمعة ؛ فإنه لا يوجب الانحلال ، وذلك لأن العلم الإجمالي ينجز التكليف من أول الأمر ، والآن أيضاً ذاك العلم الإجمالي موجود بمعنى أن

المكلف بعد إتيان صلاة الظهر - مثلاً - أيضاً يعلم إجمالاً بأن الواجب في يوم الجمعة في الشريعة المقدسة أحد أمرين : إما الظهر أو الجمعة ، غاية الأمر أن الإتيان بالظهر صار سبباً لسقوط التكليف الثابت بمقتضى العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذا الطرف في مقام الامتثال .

وهكذا الكلام في الخروج عن محلّ الابتلاء والاضطرار .

وأما على مسلك جعل الحكم المماثل : فربما يتوهم ورود الإشكال المتقدم عليه أيضاً من جهة أن الأمارات على ذلك لا تكون بياناً للواقع وناظرة إليه ، فالعلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعية باقي ومنجز لها .

والجواب هو الجواب عن الإشكال المتقدم ، فلا نعيده .

ثم إنه ربما استدلّ بدليل عقلي آخر^(١) ، وحاصله : أن الأصل في الأشياء - مع قطع النظر عن شرع وشريعة - هو الحظر والحرمة في غير الضروريات من الأفعال ، وذلك لأن الأسماء كلها ملك لله تبارك وتعالى وتحت سلطانه ، ولا يجوز التصرف في ملكه وسلطانه تعالى إلا بمقدار الضرورة ، فإذا ورد الشرع ، فما أبيع من الأشياء وعلمت بإباحته فهو ، وما لم يبين ولم تُعلم بإباحته فيبقى تحت الأصل المذكور ، والشبهات البدوية لم يثبت من الشرع جواز الاقتحام فيها ، فإن الأخبار الدالة عليه معارضة بأخبار الاحتياط ، والمرجع بعد المعارضة والتساقط هو الأصل الأولي وهو الحظر .

وفيه : أولاً : أن هذه المسألة ليست باتفاقية ، بل ذهب بعض إلى أن

الأصل هو الإباحة ، فلا ينبغي جعل مثلها دليلاً .

وثانياً : أن الموضوع في المسألتين مختلف ؛ فإن موضوع الحكم العقلي

بالحظر في تلك المسألة هو عدم ورود الشرع وفي هذه المسألة ورود الشرع وبيان الأحكام ، ولا تتحدان موضوعاً حتى تكونا متّحدي الحكم أيضاً ، ولذا ترى بعض من التزم في تلك المسألة بالحظر التزم هنا بالإباحة وبالعكس .

وثالثاً : أنا أثبتنا سابقاً أنّ أخبار البراءة مقدّمة على أخبار الاحتياط إمّا

بالنصوصية والأظهرية أو بالتخصيص .

واستدلّوا أيضاً بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن من المفسدة فيه كالإقدام على

ما علّم فيه المفسدة .

وفيه : أنّ هذا صغرى من صغريات وجوب دفع الضرر المحتمل ، وقد

مرّ ما فيه مفضلاً ، فلا نعيده .

بقي أمور ينبغي التنبيه عليها :

الأول : أنّه حيث إنّ موضوع البراءة العقلية عدم البيان وموضوع البراءة

الشرعية هو الشك ، فلا محالة لا يجري أصل البراءة في مورد جريان أصل

آخر رافع للشك ؛ إذ به يرتفع الشك ، ويتحقّق البيان ، فلا موضوع لأصل البراءة

لا عقلية ولا شرعية ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهة موضوعية ، كما إذا

شكّ في حلّية مائع متيقّن الخمرية سابقاً ، أو حكمية ، كما إذا شكّ في حلّية

وطء الحائض بعد الطهر وقبل الاغتسال ، فاستصحاب الخمرية في الأول

والحرمة في الثاني رافع لموضوع البراءة . وهذا هو المراد من الأصل

الموضوعي في كلام الشيخ^(١) ، وليس المراد منه هو الأصل الجاري في

الموضوع مقابل الأصل الحكمي ، بل المراد مطلق ما يكون رافعاً لموضوع

البراءة سواء جرى في الموضوع أو في الحكم . وبهذه المناسبة - أي بمناسبة أنّه

يرفع موضوع البراءة - سمي أصلاً موضوعياً.

وبالجمله جريان البراءة مشروط بعدم ارتفاع موضوعها بسبب أصل آخر، وقد فرّع الشيخ - رحمته - على ذلك عدم جريان أصل البراءة في حيوان شك في حرمة وحليته من جهة الشك في قبوله التذكية وعدمه^(١).

وينبغي التكلّم في صور الشك بجميعها.

فنقول: إن الشبهة تارة تكون موضوعية، وأخرى حكمية.

أما الأولى: فعلى أقسام:

الأول: ما إذا علم بأن الحيوان الموجود قابل للتذكية، وعلم أيضاً بوقوع التذكية عليه ولكن شك في حليته من جهة الشك في كونه شاةً أو أرنباً بسبب أمور خارجية، كظلمة أو عمى وأمثال ذلك.

وفي هذا القسم لا ريب في جريان البراءة والتمسك بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٢).

لا يقال: إن اللحم الموجود كان سابقاً قبل عروض الموت محرّم الأكل من جهة حرمة أكل الحيوان الحيّ أو حرمة أكل القطعة المبانة من الحيّ، فنستصحب حرمة الثابتة على تقدير كونه حياً.

فإنه يقال: بقاء الموضوع في الاستصحاب معتبر، وموضوع الحرمة المتيقنة كان الحيوان الحيّ أو القطعة المبانة منه، وبعد وقوع التذكية عليه لا يصدق عليه شيء من العنوانين، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أن ما أفاده الشهيد - رحمته - من أن الأصل في اللحوم هو

(١) فرائد الأصول: ٢١٨.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣/٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦/١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٨ و ٩: ٣٣٧/٧٩، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الحرمة^(١) ، غير تام إن أراد - قَبُولُ - إطلاقه الشامل حتى هذه الصورة .

الثاني : ما إذا علم بأنه ممّا يقبل التذكية ، وعلم بوقوع التذكية أيضاً لكن شك في عروض ما هو مخرج لقابليته لذلك ، كما إذا شك في عروض الجلل على شاة فدكي .

وفي هذا القسم أيضاً يحكم بالحليّة ؛ لاستصحاب عدم عروض الجلل ، وعدم خروجه عن كونه قابلاً للتذكية ، وبضمّ هذا الأصل إلى الوجدان - وهو وقوع التذكية عليه - يثبت المطلوب ، وهو : أنّ هذا حيوان قابل للتذكية ، ووقع عليه التذكية ، فهو محلّل الأكل .

الثالث : ما إذا شكنا من الأوّل في قابليته للتذكية وعدمها ولم تكن حالة سابقة متيقّنة في البين ، كما إذا شكنا في كونه شاة أو كلباً .

وفي هذا القسم أيضاً يمكن إثبات الحليّة إن قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة ، وقلنا بوجود عموم دالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلّا ما خرج ، وذلك لأنّ الكليّة - مثلاً - عنوان وجودي أخذ في الدليل المخصّص ، وحيث إنّ هذا الحيوان الموجود قبل وجوده لم يكن ذاته ولم يكن متصفاً بالكليّة أيضاً ، فالأصل عدم اتّصافه بوصف الكليّة ، وعدم تعنونه بهذا العنوان ، فببركة الاستصحاب ثبت أنّه ليس ممّا خرج من العموم ، ثمّ نحكم بمقتضى العموم بكونه قابلاً للتذكية ، وحيث وقع عليه التذكية فهو حلال .

وإن أنكرنا جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة أو لم نظفر بعموم كذلك ، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط مسبّب عن هذه الأفعال الخارجيّة من التسمية وفري الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلماً وآلة الذبح حديداً وغير

(١) القواعد والفوائد ١ : ٥٧ ذيل القاعدة ٢٧ ، و ١٨١ - ١٨٢ ، القاعدة ٥٠ .

ذلك، وخصوصية في الحيوان دخيلة في تحقق هذا الأمر البسيط، فيجري استصحاب عدم تحقق التذكية^(١)، الثابت حال الحياة، ويحكم بكونه محرّم الأكل.

وإن قلنا بأن التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال الخارجيّة - كما احتمله بل استظهره شيخنا الأستاذ^(٢) رحمته - فيحكم بحليته بمقتضى قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام»^(٣) إلى آخره؛ إذ المفروض أن التذكية ليست إلا نفس هذه الأفعال، وهي محققة، فالشك إنما يكون في كون هذا اللحم من القسم الحلال أو الحرام.

ولكن الحق أن التذكية - كالزوجيّة والملكيّة وغيرهما - أمر بسيط مسبب عن سبب خاص، ولا وجه للاستظهار من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(٤) من جهة إسناد التذكية إلى المكلّفين؛ فإنه مثل أن يقال: إلا ما ملكتم أو زوجتم، وعلى ذلك لا يحكم بحليّة المشكوك في هذا القسم، إلا أن يسهل الخطب أن هناك رواية دالة على قابليّة كل حيوان قابل للتذكية، وتقرّر في مقرّه جريان

(١) أقول: وجهه أن المورد يكون من موارد الشك في المحصل. ولكن الحق هو عدم الفرق بين القول بكون التذكية أمراً مركباً والقول بكونها أمراً بسيطاً فيما نحن فيه، وذلك أن الأمر البسيط على قسمين: أحدهما: أنه أمر عرفي ومحصله أمر تكويني كالأمر بقتل المشرك، فإذا شك بعد إتيان أعمال في الخارج في حصول القتل فيستصحب عدمه. والآخر: أنه أمر شرعي كالطهارة بالنسبة إلى الغسلات، والمحصل هنا أمر شرعي، وبيانه على عهدة الشارع، فإذا شككنا في جزئية شيء في المحصل فنرفع الشك بالبراءة، فإذا فرضنا وقوع التذكية التي دلت عليها الأدلة ورفعنا الشك بالبراءة عما زاد على تلك الأمور فليس الشك باقياً، فلا فرق فيما نحن فيه بين تركب التذكية وبساطتها. نعم ترجع هذه البراءة إلى البراءة في الشبهة الحكمية. (م).

(٢) أجود التقريرات ٢: ١٩٤.

(٣) تقدّمت الإشارة إلى مصادره في ص ٣١٨ الهامش (٢).

(٤) المائدة: ٣.

الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فإذا استصحبنا عدم كونه ممّا خرج من عنوان العام ، نتمسك بالعموم ، ونحكم بحليّته .

الرابع : ما إذا رأينا لحمًا مطروحاً على وجه الأرض وشككنا في وقوع التذكية عليه .

وهذا القسم لا ريب في كونه محكوماً بالحرمة على كل تقدير ؛ لاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه ، إنّما الإشكال في أنه هل يحكم بنجاسته أيضاً ، أو لا ؟ ذكر صاحب الكفاية - رحمته - أنه محكوم بالنجاسة أيضاً ؛ لأن موضوع النجاسة ما لم يذكّر^(١) .

والظاهر أنّ الأمر ليس كذلك ؛ إذ ليس لنا دليل على النجاسة أخذ في موضوعه عنوان عدمي ، بل الروايات الواردة في الباب جميعاً دالة على أنّ موضوع النجاسة هو الميتة ، وهو أمر وجودي ؛ فإنّه عبارة في عرف المشرّعة عمّات حتف أنفه ، أو ما استند موته إلى سبب غير شرعي ، وهذا العنوان وإن كان ملازماً لغير المذكّي ؛ إذ هما من الضدّين لا ثالث لهما إلا أنّ استصحاب عدم استناد الموت إلى سبب شرعي لا يثبت استناد الموت إلى سبب غير شرعي الذي هو الموضوع للنجاسة .

وبالجملة ، ما علم أنّ موته مستند إلى سبب شرعي الذي هو عبارة أخرى عن التذكية ، فلا إشكال في حليّته ، وما علم أنّ موته غير مستند إلى ذلك ، فلا إشكال في حرمة ونجاسته ، وأمّا ما شكّ في أنّ موته مستند إلى سبب شرعي أو لا فبالاستصحاب يثبت عدم كون موته مستنداً إلى سبب شرعي ، وليس هو موضوع النجاسة ، بل موضوع النجاسة هو ما كان موته مستنداً إلى

سبب غير شرعي .

نعم ، لو كان المأخوذ في موضوع النجاسة عنواناً عديمياً ، لكان الاستصحاب جارياً ، ولكن عرفت أنه ليس في الروايات ما هو كذلك .

نعم ، ذكر المحقق الهمداني في كتاب طهارته رواية ادعى دلالتها على ذلك ، وهي رواية قاسم الصيقل ، قال : كتبت إلى الرضا عليه السلام : إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فتصيب ثيابي أفأصلي فيها ؟ فكتب إلي « اتخذ ثوباً لصلاتك » فكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام : إني كنت كتبت إلى أبيك بكذا وكذا ، فصعب علي ذلك ، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكينة ، فكتب إلي « كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس »^(١) فإن قوله عليه السلام : « فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس » ادعى أن مفهومه إن لم يكن ذكياً ففيه بأس^(٢)

والظاهر أنه لا يدل على المطلوب ، وذلك لأن هذه القضية حيث إنها في مقابل قول الراوي - : إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، إلى أن قال : فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكينة - لا مفهوم لها إلا بالنسبة إلى المذكور في السؤال من جلود الحمر الميتة ، فمفهوم القضية بحسب الظاهر - والله العالم - هو : إن لم يكن ما تعمل وحشياً ذكياً وكان من جلود الحمر الميتة ، ففيه بأس . والشاهد على ذلك ، أخذ قيد الوحشية في موضوع الحكم مع أنه لا دخل له فيه إثباتاً ولا نفيًا .

وأما الشبهة الحكمية : فعلى أقسام أيضاً :

(١) الكافي ٣ : ١٦ / ٤٠٧ ، التهذيب ٢ : ١٤٨٣ / ٣٥٨ ، الوسائل ٣ : ٤٦٢ - ٤٦٣ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .
(٢) مصباح الفقيه ١ : ٥٢٤ .

الأول : ما شك في حلّيته وحرمة مع العلم بكونه قابلاً للتذكية والعلم بوقوع التذكية عليه ، والحكم هو الحلّية ، كما كان كذلك في الشبهة الموضوعية منه ، والكلام هو الكلام .

الثاني : ما علم بكونه قابلاً للتذكية سابقاً ووقوعها عليه وكان الشك في كونه قابلاً للتذكية فعلاً من جهة عروض ما يحتمل كونه رافعاً لذلك ، كالجلل ، والكلام فيه أيضاً هو الكلام في القسم الثاني من الشبهة الموضوعية .

الثالث : ما شك في حلّيته من جهة الشك في كونه قابلاً للتذكية مع عدم وجود الحالة السابقة التي هي قابليته للتذكية ، كما إذا تولد حيوان من شاة وكلب ولم يكن ملحقاً بأحدهما أو بأخر غيرهما في الصدق العرفي حتى يلحقه حكمه .

وفي هذا الفرض لا نحتاج إلى الأصل الأزلي الذي كنّا نحتاج إليه في الشبهة الموضوعية منه ، فإن كان لنا عموم دالّ على قابلية كلّ حيوان للتذكية إلا ما خرج ، نتمسك بالعموم إذا لم يكن المشكوك من العنوان المخرج ، فإن المفروض أنّ الشبهة حكمية وليست بموضوعية حتى يكون التمسك بالعام في الشبهات المصدّاقة . وإن لم يكن لنا عموم كذلك ، فإن قلنا ببساطة التذكية ، فيجري استصحاب عدم التذكية^(١) وإن قلنا بتركيبه وإنها نفس هذه الأفعال ، تجري أصالة الحلّ ، كما في الشبهة الموضوعية منه .

الرابع : ما شك في وقوع التذكية عليه من جهة الشك في أحد شرائطها كما إذا ذبحنا شاة بغير الحديد مع التمكن من الحديد وشككنا في أنّ الذبح بالحديد مع التمكن منه شرط من شرائط تحقق التذكية أو لا ، ففي هذا

(١) أقول : قد مرّ منّا أنّه لا فرق بين بساطة التذكية وتركبها في عدم جريان استصحاب عدم التذكية فراجع . (م) .

الفرض تجري أصالة عدم التذكية^(١) حتى لو قلنا بأن التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخارجيّة؛ إذ الشك حينئذٍ في مصداقيّة هذا الذبح الخارجي لمفهوم التذكية الشرعيّة، والأصل عدم تحقق التذكية التي جعلها الشارع موضوعاً للحليّة، فيحكم بالحرمة، لكن لا يُثبت هذا الأصل النجاسة؛ لما عرفت في الشبهة الموضوعيّة من أن عنوان «الميتة» الذي هو عنوان وجودي أخذ في موضوع النجاسة، فأصالة عدم كونه مذكي لا تُثبت كونه ميتة، بل هي معارضة - كما أفاده النراقي رحمته - بأصالة عدم كونه ميتة.

نعم، النجاسة من لوازم الحرمة عقلاً؛ فإنّ الواقع لا يخلو من أحد أمرين: إمّا مذكي فحلال طاهر، أو ميتة فحرام نجس، إلا أن شأن الأصول التفكيك بين اللوازم والملزومات، ونظائره كثيرة في الفقه.

الأمر الثاني: أنه لا شبهة في إمكان الاحتياط وحسنه عقلاً في التوصلات مطلقاً، كان أمر المشتبه مردداً بين الوجوب والاستحباب أو لم يكن، بل كان مردداً بين الوجوب وغير الاستحباب من الإباحة والكرهية. وهكذا لا ريب فيه في التبعديّات فيما إذا كان أمر المشتبه مردداً بين الوجوب

(١) أقول: الحق هو عدم جريانها أولاً؛ لوجود الإطلاق اللفظي الحاكم على الأصل، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٨] وهذا ينفي اعتبار كلٍّ محتمل الاعتبار كالحديد في المثال.

وثانياً: لو سلم كون التذكية أمراً شرعياً محضاً غير مفهوم للعرف حتى يجري الإطلاق، نقول: الإطلاق المقامي رافع للشك، وذلك أنّ الدليل الدالّ على كيفية التذكية الشرعية كان خالياً عن هذا القيد فيحكم بعدم اعتباره.

وثالثاً: لا مجال لجريان استصحاب عدم التذكية في نفسه؛ فإنّ مفهوم التذكية على هذا يصير كمفهوم الغروب من الشبهات المفهومية، ولا يجري الأصل في الشبهات المفهومية كما اعترف به سيّدنا الأستاذ، فعند عدم جريان الأصل الحاكم يكون المرجع هو أصالة الحلّ لولا الإطلاقان المذكوران: اللفظي والمقامي. (م).

والاستحباب ؛ فإنَّ المطلوبية متيقنة ، فيمكن إتيانها بداعي المطلوبية بلا قصد الوجوب أو الندب ، وقصد الوجه - مضافاً إلى أنه لا دليل على لزومه - معتبر بعد التسليم فيما إذا أمكن بأن كان الوجوب أو الاستحباب متيقناً ، أما في فرض عدم الإمكان - كالمقام - فلا معنى لاعتباره أصلاً ، فحينئذٍ يأتي المكلف بالسورة المرددة بين الوجوب والاستحباب بداعي الأمر المتعلق بها ضمناً أيّاماً كان ، وهكذا يدعو المكلف عند رؤية الهلال بداعي أمره الاستقلالي أيّاماً كان .

وإنما الإشكال فيما إذا تردّد أمر المشتبه بين الوجوب وغير الاستحباب من الإباحة والكراهة ؛ حيث إنَّ المطلوبية غير متيقنة ، ولا بدّ في العبادة من نية القربة ، وهي متوقفة على العلم بتعلق الأمر بها ، ولا يكفي حسن الاحتياط عقلاً في رفع الإشكال ؛ فإنَّ حسنه فرع إمكانه ، والكلام في إمكانه .

فالأولى في الجواب أن يقال : أمّا على مسلك صاحب الكفاية - رحمته - من أنّ القربة المعتبرة في العبادة ليست مما يتعلّق بها الأمر ، بل ممّا يعتبرها العقل لأجل العلم بأنَّ الغرض لا يحصل بدونها^(١) : فواضح ؛ إذ المأمور به على هذا ليس إلا ذات الفعل ، وليس قصد القربة من أجزائه أو شرائطه ، غاية الأمر أنه لا بدّ من إضافة الفعل إلى الله تعالى حتى يكون مقرباً وعبادةً ، ومن المعلوم أنّ إتيان محتمل الوجوب بتمام أجزائه وشرائطه إتيان للمأمور به الواقعي على تقدير وجوده ، والإضافة تتحقّق بالإتيان بداعي احتمال المطلوبية ، فإذا أتى بهذا الداعي فقد أتى بالمأمور به وأضافه إلى المولى أيضاً ، ولا يعتبر في العبادة أزيد من هذين الأمرين .

وأمّا على مسلك شيخنا الأستاذ - رحمته - من إمكان اعتبار قصد الأمر في

(١) كفاية الأصول : ٤٠٠ .

المتعلق بالأمر الثاني دون الأمر الأول المتعلق بنفس العبادة^(١) : فحيث إن الأمر الثاني المتكفل لبيان اعتبار إتيان المأمور به بداعي أمره ليس له عين ولا أثر في الأخبار والآثار إلا ما يستفاد من بعض^(٢) الأخبار في باب الوضوء من أنه إنما جعل الطهور ليكون العبد طاهراً بين يدي المولى ، وليكن ذلك بنية صالحة ، ولا ريب في إمكان الاحتياط في المقام ؛ إذ الإتيان باحتمال كون الفعل مطلوباً للمولى وموجباً لرضاه لا شك أنه إتيان بنية صالحة .

وبهذا الكلام ظهر - بناءً على المسلك المختار من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الأول أيضاً - أن المعتبر على هذا ليس إلا إضافة الفعل إلى الله تبارك وتعالى ، ومن المعلوم تحقق هذا المعنى في المقام بالإتيان برجاء الأمر ، وأي إضافة أعلى من الإتيان بداعي احتمال المطلوبة ، بل هو من أرقى مراتب العبودية .

الأمر الثالث : أن أوامر الاحتياط - مثل «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٣) وغير ذلك - هل تثبت استحباب الاحتياط ؟ أو أنها أوامر إرشادية ولا مولوية فيها ؟

أفاد شيخنا الأستاذ - رحمته - بأنها يمكن كونها إرشادية ؛ لأنها واقعة في مرحلة الامتثال وسلسلة معلولات الأحكام ، نظير أوامر الإطاعة ، كقوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٤) وما يكون كذلك لا يمكن أن يستتبع حكماً

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٠٦ .

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٠٤ ، علل الشرائع : ٢٥٧ ، الوسائل ١ : ٣٦٧ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٩ .

(٣) أمالي الطوسي : ١١٠/١٦٨ ، الوسائل ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٦ .

(٤) النساء : ٥٩ .

مولوياً شرعياً.

ويمكن كونها مولوية ناشئة عن مصلحة غير ملزمة هي قوة النفس للاحتراز عن المعاصي والمحرمات ، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام : « مَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ »^(١) . هذا حاصل ما أفاده .
وما ذكره في بيان وجه كونها مولوية في غاية الجودة ، أما ما أفاده في وجه كونها إرشادية فغير تام .

بيان ذلك : أن الحكم المولوي في مرحلة الامتثال وإن كان لغوياً لا معنى له ولو قلنا بإمكان التسلسل - وذلك لأن ما لم تنته الأوامر المولوية إلى درك العقل صحة العقوبة على المخالفة وقبح عصيان المولى وكونه عدواناً وظلماً على المولى لا فائدة فيها ولو وصلت إلى ما لا نهاية له ، فإن كان أمر من المولى في هذه المرحلة ، فلا محالة يكون إرشاداً إلى ما أدركه العقل ، وإلى ما ذكرنا أشار بعض الأخبار أيضاً حيث يستفاد منه أن مَنْ لم يكن له زاجر من نفسه فلا ينفعه زاجر من غيرها^(٢) . ومن بعض آخر : أن العقل رسول الباطن^(٣) - إلا أن ذلك مختص بالإطاعة اليقينية ، وأما الإطاعة الاحتمالية فلا ؛ لأن العقل في موارد الشبهات يدرك عدم صحة العقاب ، فإذا أمر المولى بالاحتياط في الشبهات التي يدرك العقل قبح العقاب على الاقتحام فيها ، فلا محالة يكون مولوياً ناشئاً من مصلحة إدراك الواقعات مثلاً ، وإذا ثبت من الخارج عدم لزوم الاحتياط ، فيكون الأمر استحبابياً مولوياً .

(١) الفقيه ٤ : ١٩٣/٥٣ ، الوسائل ٢٧ : ١٦١ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٧ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٠٤ .

(٣) نهج البلاغة - بشرح محمد عبده - : ١٥٤ ، وعنه في البحار ٤ : ٣٨/٣١٠ .

(٤) الكافي ١ : ١٢/١٦ ، وعنه في البحار ١ : ١٣٧ .

الأمر الرابع : أنه بعد ما ثبت أن أوامر الاحتياط أوامر مولوية هل يتحقق الاحتياط بالإتيان بداعي الأمر الاحتياطي ولو كان الآتي غافلاً عن الأمر الواقعي ، نظير الإتيان بصلاة الليل بداعي أمرها النذري؟ أو لا يتحقق الاحتياط ولا يصح العمل إلا بالإتيان برجاء إدراك الواقع واحتمال الأمر الواقعي؟

ويتفرع على ذلك جواز إفتاء المجتهد باستحباب محتمل المطلوبة بدون التنبيه على هذه الجهة ، وعدمه بدون ذلك ، بل عليه أن ينبه على أن إعادة الصلاة مثلاً في موضع كذا مستحبة احتياطاً ورجاء كونها مطلوبة.

الحق هو الأول ، ووجهه ما تقدم في بحث التعبدية والتوصلي مفضلاً ، وإجماله أن الأوامر كلها توصلية ، وليس لنا أمر تعبدية أصلاً . نعم ، المأمور به إما تعبدية إن كان لقصد القربة مدخلة فيه ، أو توصلي إن لم يكن كذلك ، فعلى ذلك ، المأمور به بالأمر الاحتمالي الواقعي مركب من أجزاء وشرائط من القراءة والركوع والسجود والطهارة والتوجه إلى القبلة وغير ذلك ، ومن ذلك جهة الإضافة إلى الله تبارك وتعالى ، التي هي قصد القربة المعتبرة في العبادة ، فإذا أتى به تامّ الأجزاء والشرائط فقد أتى بالعبادة المأمور بها ، ومن المعلوم أن الإضافة إليه - تعالى - كما تتحقق بالإتيان برجاء المطلوبة كذلك تتحقق بالإتيان بداعي أمره الاستحبابي .

الأمر الخامس : في أخبار « مَنْ بَلَغَ »^(١) ولا ينبغي الإشكال في سند هذه الأخبار من حيث تضافرها واعتبار بعضها ، فالكلام فيها يقع في جهتين :

الأولى : أنه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد إلى ما يدركه العقل من حسن الإتيان بما احتمال بلوغه من النبي ﷺ - بأن كان مفادها ترتب الثواب

(١) أنظر : الوسائل ١ : ٨٠ ، أحاديث الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات .

الانقيادي على الإتيان بما بلغ وجداناً أو تعبداً ولو كان قطعه أو الخبر مخالفاً للواقع - ولم تكن ناظرة إلى كيفية البلوغ أصلاً، أو لسانها لسان جعل الحجية، وأن الخبر المتكفل لبيان حكم غير إلزامي حجة ولو كان ضعيفاً غايةً. وبعبارة أخرى: كانت هذه الأخبار مخصصة لأدلة ما اعتبر في حجية الخبر من الشرائط في الخبر المتكفل للحكم الإلزامي، وأما ما هو مسوق لبيان الحكم غير الإلزامي فلا ينظر إلى عدالة الراوي ولا وثاقته ولا غير ذلك من الشرائط، بل يكون حجة أيّاماً كان، أو لسانها لسان جعل الاستحباب لما بلغ فيه ثواب بعنوان ثانوي كسائر ما يكون مستحباً بطرؤ عنوان عليه - كإجابة المؤمن - مع إباحته في نفسه؟ الحق هو الأخير؛ فإن بيان ترتب الثواب على ما بلغ فيه ثواب وجداناً أو تعبداً ولو خالف الواقع من قبيل توضيح الواضحات وبعيد عن لسان هذه الأخبار غاية البعد، ولا نحتمل ورودها على كثرتها لبيان مثل هذا الأمر البديهي، كما أن لسانها بعيد عن لسان جعل الحجية أيضاً؛ فإن لسان جعل الحجية لسان إلغاء احتمال الخلاف، نظير قوله عليه السلام: «لا ينبغي لأحد التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(١) ومن المعلوم أنها ليست بهذه المثابة، بل هي مقررة للاحتمال، وموردها مورد احتمال مصادفة الخبر لقول النبي صلى الله عليه وآله، فوزانها ينافي وزان جعل الحجية. هذا أولاً.

وثانياً: لسانها لسان «من سرح لحيته فله كذا» و«من زار الحسين عليه السلام فله كذا» وغير ذلك مما وعد فيه ثواب على عمل مخصوص، ومثل ذلك لا دلالة له على جعل الحجية أصلاً، فتعين كونها لبيان استحباب ما بلغ فيه ثواب، وأنها نظير «من قتل متعمداً فجزاؤه جهنم» مما بين الحكم التحريمي

(١) اختيار معرفة الرجال: ٥٣٦ ذيل الرقم ١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩ - ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

بلسان التوعيد على الفعل ، فكما أن التوعيد على فعل يدل بالالتزام على حرمة كذلك الوعد على فعل يدل بالالتزام على استحبابه ، وكثير من المستحبات في الفقه استفيد استحبابها من ورود الثواب عليها في الأخبار ، كما يظهر للمتتبع . فالحق مع المشهور القائلين باستحباب كل ما دلّ خبر - ضعيفاً أو قوياً - على استحبابه وإن كان تعبيرهم بـ «التسامح في أدلة السنن» ليس بجيد ؛ فإنه موهم للقول بحجّة الخبر الضعيف الدالّ على استحباب شيء .

الجهة الثانية : أنه بعد ما ثبت دلالتها على الاستحباب هل تدلّ على استحباب ذات العمل أو استحبابه إذا أتى برجاء إدراك الواقع بحيث لو أتى لا بداعي احتمال الأمر الواقعي بل بداعي أمره الاستحبابي أو داعٍ آخر من الدواعي القربية لم يكن مستحباً؟ ومن ذهب إلى أن أوامر الاحتياط أوامر استحبابية وأنه يكفي في تحقق الاحتياط الإتيان بداعٍ من الدواعي القربية ولو كان بداعي الأمر الاستحبابي بالاحتياط غافلاً عن واقعته ، يكون في فسحة من هذا النزاع ؛ فإن ما قام على استحبابه خبر ضعيف شمله أخبار الاحتياط أيضاً ، فيجوز إتيانه بأيّ داعٍ قربي بمقتضى أخبار الاحتياط ، فيختصّ النزاع بمن أنكر ذلك وذهب إلى لزوم الإتيان برجاء إدراك الواقع في تحقق الاحتياط .

وكيف كان ، الظاهر أن هذه الأخبار ظاهرة في استحباب ذات العمل البالغ عليه الثواب ، وذلك من جهة أن ترتب الثواب على عمل كاشف عن تعلق الأمر به ، نظير «من سرح لحيته فله كذا» و«من أفطر صائماً فله كذا» والثواب في صحيحة هشام بن سالم^(١) رتب على نفس العمل البالغ عليه الثواب بلا تقييد برجاء إدراك الواقع ولا داعٍ قربي آخر ، غاية الأمر أننا نعلم من الخارج أن الثواب

(١) الكافي ٢ : ١/٨٧ ، الوسائل ١ : ٨١ - ٨٢ ، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٦ .

لا يعطى إلا على ما أتى بقصد القرية ، فبذلك نحكم بأن مجرد العمل البالغ عليه الثواب لا يعطى عليه الثواب ما لم يقصد به القرية .

لا يقال : إن العمل في الرواية فرّع بقاء التفريع - الدالة على أن ما بعدها مسبب عما قبلها - على البلوغ ، وهو يوجب كون الثواب مترتباً على المأتي برجاء إدراك الواقع ؛ ضرورة أن الداعي إلى العمل على هذا لا بد وأن يكون البلوغ ، والمفروض أن ما بلغ إليه أمر احتمالي ، فلا بد من الإتيان برجاء إدراك الواقع وباحتمال الأمر حتى يتحقق العمل بما بلغ ويترتب عليه الثواب .

فإنه يقال : لا ريب في أن المحرك والداعي إلى العمل هو البلوغ ، ولولاه لم يكن يأتي المكلف به ، كما أن محركه إلى صلاة الليل - التي استحبابها قطعي - أيضاً هو بلوغ الثواب إليه غالباً إلا أن بلوغ الثواب محرك للعبد نحو العمل البالغ عليه الثواب ، لأنه محرك نحوه رجاء لإدراك الأمر .

والحاصل : أن الرواية مطلقة لم يقيد العمل فيها بكونه لا بد وأن يكون برجاء إدراك الواقع ، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها . وهذا هو الجواب الصحيح عن هذا الإشكال .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية في الجواب - من أن داعوية البلوغ لا توجب تعنون العمل بعنوان يؤتى به بذاك العنوان بحيث لو أتى بالعمل غافلاً عن وجهه وعنوانه لم يؤت بالمستحب ، كما أن العطش محرك وداع إلى شرب الماء ، ولا يوجب تعنون الشرب بعنوان حيث لو شرب الماء غفلةً عن كونه عطشاً لم يرفع العطش^(١) - فلا يرتفع به الإشكال ؛ إذ وإن لم يكن العمل معنوياً بعنوان إلا أن المستشكل يقول : لا يتحقق العمل بما بلغ إليه لو لم يؤت بقصد الأمر

(١) كفاية الأصول : ٤٠٢ .

الاحتمالي البالغ إليه ، فلا بدّ من أن يؤتى بداعي احتمال الأمر وبرجاء إدراك الواقع ، ومع ذلك لا مجال لاستكشاف الاستحباب الشرعي من الأخبار ؛ لاستقلال العقل باستحقاق حسن الاحتياط الثواب عليه .

وربّما يتوهم من قوله عليه السلام - مضموناً : « مَنْ بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أو طلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله فله كذا »^(١) أن العمل لا بدّ وأن يؤتى برجاء إعطاء الثواب أو برجاء إصابة قول المبلغ ، للواقع واحتمال الأمر الواقعي ؛ لأنّ المطلق وإن كان لا يحمل على المقيد في باب المستحبات إلاّ أنّه في المقام لا بدّ من الحمل ؛ ضرورة أنّ عدم الحمل في مورد عدم إحراز وحدة التكليف ، ومن المعلوم أنّ أخبار « مَنْ بلغ » كلّها ناظرة إلى شيء واحد ، وهو استحباب العمل البالغ عليه الثواب .

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية^(٢) : بأنّ تقييد بعض هذه الأخبار لا يوجب تقييد الصحيحة التي فرّع الثواب على مطلق العمل البالغ عليه الثواب ؛ لعدم المنافاة بينهما ، غاية الأمر أنّه لا يمكن التمسك بالمقيدة منها لاستحباب نفس العمل ، بل تدلّ على استحباب ما أتى بعنوان الاحتياط وبرجاء إصابة الواقع ، ولكنّ الصحيحة دالّة على استحباب نفس العمل .

وما أفاده - من عدم المنافاة بين إعطاء الثواب على نفس العمل البالغ عليه الثواب وبين إعطاء الثواب عليه إذا أتى برجاء إدراك الواقع - وإن كان تاماً إلاّ أنّه لو كانت الروايات المقيدة دالّة على ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط ، لكانت إرشاداً محضاً إلى ما استقلّ العقل به من حسن الاحتياط واستحقاق

(١) الكافي ٢ : ٢/٨٧ ، المحاسن : ١/٢٥ ، الوسائل ١ : ٨١ و ٨٢ ، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٧ و ٤ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٢ .

الثواب عليه ، فلا مجال لاستكشاف الحكم الشرعي حينئذٍ .

فالصحيح في الجواب أن يقال : إن إعطاء الثواب ليس بجزاف ، بل الثواب يعطى على الإطاعة اليقينية أو المحتملة ، والإطاعة لا تتحقق إلا بإتيان ما يكون قابلاً للتقرب بإحدى الدواعي القربية ، والداعي القربي في غالب الناس - إلا من شذ - ليس إلا الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب ، وحيث لا عقاب على ترك المستحبات فغالباً يؤتى بها شوقاً إلى الثواب .

فما في بعض هذه الروايات - من العمل التماساً للثواب وطلباً لقول النبي ﷺ ، أي : مقوله ﷺ ، وهو الثواب - وارد مورد الغالب ، ولا ينافي استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب المأتي به بقصد القربة ، بل يؤكد .

بقي أمور ينبغي التنبيه عليها :

الأول : ما أورد على هذه الأخبار من أنها منافية لأدلة اعتبار الشروط في

حجبة الخبر الواحد ، فلا يمكن الأخذ بها .

وفيه : أولاً : أنها تختص بالخبر المتكفل للحكم غير الإلزامي ، وأدلة

اعتبار الشروط عامة ، فتخصص بها .

وثانياً : أنها على فرض المعارضة مقدمة عليها ؛ لاشتهارها بين

الأصحاب ، وقوة سندها ، وكونها معمولاً بها بينهم .

وثالثاً : أننا بيننا سابقاً أن لسان هذه الأخبار بعيد عن لسان الحجية ، وليس

مفادها إلا جعل الاستحباب لنفس العمل .

الثاني : أن مسألة حجية الخبر الضعيف مسألة أصولية ، وهذه الأخبار

أخبار آحاد ، ولا يجوز التمسك بها لها .

وفيه : أولاً : ما ذكرنا من أن مفادها ليس حجية الخبر الضعيف ، بل

استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، فتكون المسألة من القواعد الفقهية ،

كقاعدة «نفي الضرر والخرج» و«ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» لا مسألة أصولية.

وثانياً: لا مانع من التمسك بأخبار الأحاد في المسألة الأصولية، كيف لا؟! والمدرك الصحيح في الاستصحاب هو الأخبار، وهو من عمدة المسائل الأصولية.

نعم، لا يجوز التمسك بأخبار الأحاد في أصول العقائد لا أصول الفقه.
الثالث: ربما يتوهم استكشاف الحكم المولوي الاستجابي لنفس العمل من ترتب المقدار البالغ من الثواب؛ نظراً إلى أن العمل بعنوان الاحتياط ويرجاء إدراك الواقع لا يثاب إلا بالثواب الانقيادي، فإذا فرغ الثواب البالغ على عمل إلى المكلف، على العمل البالغ عليه الثواب، يستكشف منه استجاب نفس العمل لا استجابته بعنوان الاحتياط.

وفيه: أنه لا مانع من التفضل بإعطاء ما بلغ إلى العامل من الثواب على انقياده بذلك، بل هو مقتضى كمال العظمة ورفيع المنزلة.

والحاصل: أنه من الممكن بل مما يساعده العرف والعادة أن يكون الثواب الموعود على الانقياد، لا على نفس العمل، فمن أين يستكشف به استجاب نفس العمل؟

الرابع: أن هذه الأخبار شاملة لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على استجاب شيء بالالتزام كما إذا ورد خبر ضعيف على أن من أظن صائماً فله كذا من الأجر، أو بالمطابقة بأن ورد محبوبة شيء في خبر ضعيف؛ فإنه وإن لم يدل على بلوغ الثواب بالمطابقة إلا أنه يدل عليه بالالتزام، فإن كل ما كان مستحباً يثاب عليه.

وهكذا شاملة لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب شيء،

فإنه دالٌّ بالالتزام على أمرين : ترتبِ الثواب على الفعل ، وبهذا الاعتبار يكون مشمولاً لأخبار « مَنْ بلغه ثواب على عمل » والعقاب على الترك ، ولا يحكم بالوجوب بهذا الاعتبار من جهة ضعفه .

وهكذا تشمل موارد فتوى فقيه باستحباب شيء أو وجوبه ؛ إذ يصدق بلوغ الثواب على عمل ، فيجوز الحكم باستحباب ما أفتى فقيه باستحبابه أو وجوبه بهذه الأخبار .

وهل تشمل موارد الإخبار بالكراهة أو لا ؟ الظاهر هو الثاني ؛ إذ في جميع الأخبار رتب الثواب على الفعل ، وليس في شيء منها ترتب منقصة على عمل ، أو ثواب على ترك عمل ، ولم يحصل لنا القطع بالمناط وإن كان مظنوناً ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً ، فلا يمكن التمسك بأخبار « مَنْ بلغ » لإثبات كراهة ما ورد النهي عنه تنزيهاً أو تحريماً في خبر ضعيف أو فتوى فقيه بكراهته أو حرمة .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

ثم إن الظاهر أنها لا تشمل الشبهات الموضوعية ، فإذا ورد خبر ضعيف على مسجدية قطعة من الأرض ، لا يمكن الحكم بجريان أحكام المسجدية عليها من استحباب الصلاة فيها وغير ذلك ؛ فإن هذه الأخبار منصرفة إلى بلوغ الثواب عن النبي بما هو نبي لا بما هو بشر ، والإخبار عن المسجدية ليس من شؤون النبي بعنوان النبوة ، بل شأنه ﷺ بما هو نبي ليس إلا بيان الأحكام الكلية الثابتة على موضوعاتها .

وهكذا لا تشمل موارد ورود الخبر المعتبر الدال على حرمة شيء أو كراهته على خلاف الخبر الضعيف الدال على استحبابه ؛ فإن هذا الخبر الضعيف بمقتضى الرواية المعتبرة معلوم الكذب تعبداً ، والأخبار منصرفة عما علم بكذبه من بلوغ الثواب ولو تعبداً .

ومن هنا ظهر أنها لا تشمل الأخبار الضعاف ، المتكفلة لبيان مصائب الأئمة - سلام الله عليهم أجمعين - أو فضائلهم عليهم السلام ؛ لما عرفت من أنها مختصة بالشبهات الحكمية ، ولا تشمل الشبهات الموضوعية ، فلا يجوز ذكر المصائب الواردة في أخبار ضعاف بدون نصب القرينة من قوله : « روي كذا » أو « رأيت في كتاب كذا » ولا يثبت بأخبار « مَنْ بلغ » كونه مصيبةً .

هذا ، مضافاً إلى أنه قول بغير علم ، وهو حرام بمقتضى أدلة حرمة الكذب ، فبمقتضاها نعلم تعبداً أن ذكر مثل هذه المصيبة لا يترتب عليه ثواب ، وقد عرفت عدم شمولها لبلوغ الثواب المعلوم الكذب ولو تعبداً .

ثم إننا ذكرنا أنها لا تشمل موارد الإخبار بکراهة شيء أو حرمة ، فهل تشمل موارد ورود الخبر الضعيف على استحباب شيء أو وجوبه ، المعارض بخبر آخر كذلك دال على حرمة أو كراهته ، أو أنها مختصة بمورد المتمحض ^(١) في بلوغ الثواب ؟ ادعى شيخنا الأستاذ - رحمته - الانصراف ^(٢) ، ولا نعلم وجهاً صحيحاً له ، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها .

هذا على المختار من عدم ثبوت الكراهة بها ، وأما لو قلنا بشمولها للإخبار بالكراهة أو الحرمة أيضاً ، فلو قلنا بثبوت الكراهة بها ، فلا ريب في عدم شمولها للفرض ؛ للمعارضة بين الخبرين .

وأما لو قلنا بثبوت استحباب الترك فقط لا الكراهة ، فقد ادعى شيخنا الأنصاري أنه لا مانع من الشمول لذلك ، وحكم باستحباب الصوم يوم عاشوراء ، واستحباب تركه أيضاً ، وأنه أكد من استحباب الفعل ؛ نظراً إلى أنه من قبيل التزاحم في المستحبات ، وهو ليس بعزيز بل في كل آن وزمان تكون

(١) أي الخبر المتمحض .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢١٣ .

المستحبات الواردة فيه متزاحمة ، كما لا يخفى^(١) .

وأشكل عليه شيخنا الأستاذ^(٢) رحمته ، وقد مرّ في محله تمامية كلام الشيخ رحمته - في باب الصوم وعدم ورود إشكاله - رحمته - عليه ، إلا أن ما أفاده لا يتم على إطلاقه ؛ فإن في باب الصوم - حيث إنه عبادي ويعتبر فيه قصد القرية - أموراً ثلاثة : ذات الصوم مجرداً عن قصد القرية ، والصوم معه ، وتركه ، فلا مانع من شمول أخبار « مَنْ بلغ » للصوم بقصد القرية وتركه وجعل الاستحباب لكليهما ؛ إذ هما ليسا بمتناقضين ، بل هما ضدّان لهما ثالث ، وهو الصوم بلا قصد القرية .

وأما ما كان توصلياً لا يعتبر فيه قصد القرية - كأكل الرمان - فلا يمكن استحباب الفعل وترك كليهما فيه ؛ ضرورة أنهما نقيضان لا يجتمعان ، فكيف تشمل أخبار « مَنْ بلغ » الخبر الضعيف المتكفل لبيان استحبابه أو ترتب الثواب عليه ، والخبر الدالّ على كراهته معاً ؟ هذا كلّهُ في بيان سعة دائرة شمول أخبار « مَنْ بلغ » وضيقها .

بقي الكلام في الثمرة بين القول بأن الاستفادة من هذه الأخبار استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب وبين القول بأن لسانها لسان الإرشاد إلى ما استقلّ به العقل لا جعل الاستحباب لنفس العمل .

وقد ذكر الشيخ^(٣) رحمته - لذلك ثمرتين .

الأولى : أنه إذا ورد خبر ضعيف دالّ على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء ، فعلى الأوّل يثبت استحبابه ، فيجوز الأخذ من بللها

(١) مطارح الأنظار : ١٣٧ - ١٣٨ ، فرائد الأصول : ٢٣٠ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢١٣ .

(٣) فرائد الأصول : ٢٣٠ - ٢٣١ .

على فرض جفاف بِلَّةِ اليمنى ، والمسحُ بها ، ولا يجوز على الثاني .
وقد نوقش في ذلك بوجهين :

الأول : ما أفاده صاحب الكفاية - رحمته - في تعليقه على الرسائل من أن ثبوت الاستحباب لا يوجب جواز المسح ؛ إذ يمكن أن يكون غسل المسترسل من اللحية فعلاً مستحباً ظرفه الوضوء^(١) .

وفيه : أنه على تقدير ثبوت استحبابه في الوضوء يكون جزءاً مستحبياً للوضوء ، كالاتعاذة قبل القراءة في الصلاة ، لا أنه أمر مستحب غير مربوط بالوضوء أصلاً .

الثانية : ما احتُمل من تأمل الشيخ - رحمته - في ذيل هذه الثمرة من أن المسح لا بد وأن يكون ببِلَّةِ الأعضاء الأصلية الواجب غسلها على ما يستفاد من روايات باب الوضوء ، فعلى كلا القولين لا يجوز المسح ببِلَّةِ المسترسل من اللحية .

الثانية : إذا ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغاية من الغايات ، كقراءة القرآن أو المشي إلى الحاجة ، فعلى الأول يجوز الدخول في الصلاة مع هذا الوضوء ، وعلى الثاني لا يجوز .

ونوقش في هذه الثمرة أيضاً : بأن استحباب الوضوء لا يلزم رافعيته للحدث ؛ ضرورة أن وضوء الحائض ومن يريد إعادة الجماع والجنب المرید للنوم أو الأكل والشرب مستحب ، ولا يرفع الحدث .

وفيه : أن الكلام في الحدث الأصغر ، والمحدث بالحدث الأكبر لا يرفع حدثه إلا بالغسل ، فعدم رافعيّة الوضوء من جهة عدم قابليّة الحدث للرفع به ،

(١) حاشية فرائد الأصول : ١٣٦ .

أما ما يكون قابلاً - كالحديث الأصغر - فأبي مانع لرفعه بمثل هذا الضوء؟
مضافاً إلى إمكان الرافعية بمرتبة في الأكبر أيضاً بحيث ترتفع عن
الحائض - مثلاً - بواسطة الضوء مرتبة من الظلمة ، وتحصل لها نورانية ضعيفة
بها تصير قابلة لشمول الفيض الإلهي لها عند الذكر.

وهذه الثمرة ساقطة على القول المختار من استحباب الضوء نفساً ؛ فإن
الضوء - سواء أتى بعنوان الاحتياط أو بقصد أمره الاستجابي - رافع للحديث ،
ومحبوب نفساً .

فعمدة الثمرة في المقام جواز إفتاء الفقيه بالاستحباب على الإطلاق
بلا تنبيه على كونه مستحباً بعنوان الاحتياط ورجاء إدراك الواقع على القول
الأول ، وعدم جوازه ولزوم التنبيه على القول الثاني بحيث لو لم ينبه يكون
مشروعاً في الدين مرتكباً للحرام .

وهناك ثمرات أخر تظهر للمتبحر في الفقه

الأمر السادس : ذهب بعض المحققين إلى عدم جريان البراءة في
الشبهات الموضوعية التحريمية على عكس الأخباري ؛ نظراً إلى أن التكليف
معلوم مبين ، وإنما الشك في مقام الامتثال ، فلا بد من الخروج عن عهده في
مقام الامتثال ، وإذا ارتكب الفرد المشتبه من الخمر ، لا يعلم بالخروج عن عهده
« لا تشرب الخمر » وليس الشك في التكليف حتى يكون مورداً للبراءة .

وأجاب عنه صاحب الكفاية : بأن مفاد النهي لو كان مطلوبية ترك كل فرد
بنحو الانحلال بحيث يكون كل واحد من التروك محكوماً بحكم ومطلوبية دون
ما يحكم به الآخر ، فلا مانع من جريان البراءة في الفرد المشكوك ؛ إذ الشك
حينئذٍ شك في أصل التكليف ولم يعلم بالنسبة إليه .

وأما لو كان مطلوبية مجموع التروك ، فلا تجري فيه البراءة ، بل مقتضى

القاعدة هو الاشتغال وإحراز ترك المجموع امتثالاً للنهي ما لم يحرز الترك بالأصل ، كما إذا كانت حالته السابقة الترك^(١).

وللشيخ - رحمته - كلام أيضاً ، وحاصله بتوضيح منا : أن التكليف حيث إنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية المنحل كل واحدة منها بحسب الواقع إلى قضايا متعددة حسب تعدد موضوعاتها وإن كانت بحسب اللفظ قضية واحدة ، كما في قضية « النار حارة » التي مقتضاها ثبوت فرد خاص من الحرارة لفرد خاص من النار مغاير لما ثبت لفرد آخر منها ، فلا محالة يرجع الشك في الموضوع إلى الشك في أصل التكليف ؛ فإن الإنشاء وإن كان واحداً معلوماً مبيّناً إلا أنه منحل إلى إنشاءات نشك كون الفرد المشكوك منها .

وبالجملة ، لا نعلم بانحلال تكليف « لا تشرب الخمر » إلى هذا الفرد المشكوك أيضاً ، فلا مانع من جريان البراءة^(٢).

والتحقيق في الجواب أن مفاد النهي تارة يكون هو الزجر بأن كان ناشئاً عن مفسدة في الفعل ، كما هو الحق المحقق في محله ، وأخرى يكون طلب الترك بأن كان ناشئاً عن مصلحة في الترك ، فإن كان الأول فهو على أقسام :
الأول : أن يكون متعلقاً بكل فرد فرد بنحو العام الاستغراقي ، ولا ريب في جريان البراءة في هذا القسم بالنسبة إلى الفرد المشتبه ، فإن تعلق النهي به والزجر عنه مشكوك .

الثاني : أن يكون متعلقاً بمجموع الأفراد بنحو العام المجموعي .

ومثاله : التصوير ؛ فإن المحرم منه هو تصوير ذوات الأرواح بجميع أعضائها ، وأما تصوير يد أو رجل أو صدر بدون ضم سائر الأعضاء إليه فليس

(١) كفاية الأصول : ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٢١ .

بحرام.

وفي هذا القسم يجوز ارتكاب معلوم الفردية فضلاً عن مشكوكها ما لم يرتكب مجموع الأفراد.

الثالث : ما إذا تعلق بصرف الوجود ، المنطبق لأول الوجودات بأن يكون أول وجود الطلاق ذا مفسدة ، ولازم ذلك تعلق النهي به فقط ، فإذا شك في فردية فرد للطبيعة المنهية كذلك فقد شك في أصل التكليف ؛ للشك في تحقق شرطه ، وهو فرديته للطبيعة ؛ لما مرّ مراراً من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية راجع إلى الشرط ، والشك في الشرط مساوق للشك في المشروط ، فيرجع إلى البراءة عقلاً ونقلاً ، ففي جميع صور الشك يكون المرجع هو البراءة عقلاً ونقلاً.

وبعبارة أخرى : في القسم الأول تكون المصلحة قائمة : بكل فرد فرد ، ولازمه الزجر بنحو الانحلال ، ومقتضاه الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك ، وفي الثاني وإن كان الزجر واحداً من جهة أنّ للمجموع مصلحة واحدة وإطاعة وعصيانياً واحداً إلا أنّ ما هو مزجور عنه هو مجموع الأفراد لا الأقل ، فيجوز إبقاء فرد واحد وارتكاب الباقي قطعاً ، قطع بفرديته أو شك .

وهل يجوز إبقاء الفرد المشكوك وارتكاب الباقي أو لا؟ الظاهر الجواز ؛ لأنّ الزجر عن الفرد المتيقن والمشكوك مقطوع به ، وتعلقه بالأفراد المتيقنة فقط غير معلوم ، فيرجع فيه إلى البراءة عقلاً ونقلاً ، وهذا على عكس الواجب الارتباطي ؛ فإنّ البراءة تجري فيه بالقياس إلى الأكثر ، وفي الثالث المصلحة قائمة بأول وجود من الطبيعة ، ومقتضاه الزجر عنه فقط ، فالشك في الفردية مساوق للشك في الزجر عنه ، فيرجع إلى البراءة .

وإن كان الثاني ، فهو على ثلاثة أقسام أيضاً :

الأول: أن يكون المطلوب كل واحد من التروك بنحو العام الاستغراقي بحيث يكون لكل واحد إطاعة وعصيان ، ولا ريب في جريان البراءة أيضاً .

الثاني: أن يكون المطلوب مجموع التروك بنحو العام المجموعي بأن كان هناك مصلحة واحدة مترتبة على ترك الجميع وله إطاعة واحدة وعصيان واحد ، وهو من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين . والكلام فيه هو الكلام ، وسيأتي - إن شاء الله - جريان البراءة فيه ؛ فإن الطلب المتعلق بترك مجموع الأفراد - وبعبارة أخرى : طلب الجمع في الترك - وإن كان طلباً واحداً شخصياً ؛ لأن المفروض قيام مصلحة واحدة على جميع التروك ، إلا أن هذا النهي الواحد البسيط ينحل إلى نواهِ عديدة ضمنية ، كانهلال الأمر الواحد البسيط المتعلق بالمركب الارتباطي إلى أوامر عديدة ضمنية ، وكما تجري البراءة في الفرد المشكوك تعلق الأمر الضمني بفعله كذلك تجري البراءة في الفرد المشكوك تعلق النهي الضمني بفعله وطلب تركه كذلك ، أي ضمناً .

الثالث: أن يكون المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من مجموع التروك ، والشك في فردية الفرد في هذا الفرض راجع إلى الشك في تحقق الامتثال ، ومقتضاه الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لا البراءة ؛ إذ بارتكاب الفرد المشتبه لا يحصل العلم بتحقق هذا العنوان البسيط المعلوم تعلق التكليف به ، فلا يجوز الارتكاب إلا إذا أحرز ذلك العنوان بالأصل .

مثلاً: نفرض أن العنوان العدمي - المتحصّل من ترك شرب كل فرد من أفراد الخمر ، ونعبر عنه في مقام التعبير بخلو الصفحة عن وجود شرب الخمر - مطلوب للمولى ، فنقول : نحن كئنا تاركين لشرب الخمر في أول الزوال وكانت الصفحة خالية عن وجوده قطعاً ، فنستصحب ذلك العنوان إلى حين ارتكاب الفرد المشتبه ، فنحن حينئذٍ بحكم الشارع تاركين لشرب الخمر ومحصلين

لذلك العنوان البسيط المكلف به .

وفي عبارة الكفاية في المقام - وهي : والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً^(١) - مسامحة واضحة ، وذلك لأن المطلوب بالنهي لو كان العنوان المتحصّل من الأفراد ، فلا معنى لجريان البراءة في الفرد المشتبه ، ولو كان العنوان المنطبق على الأفراد - كعنوان الصلاة ، المنطبق على التكبيرة والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك - فلا مانع من جريان البراءة ، ولا مقتضى لقاعدة الاشتغال ؛ ضرورة أنه حينئذٍ من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ، التي التزم - فَيُحْرَزُ - بجريان البراءة فيها^(٢) .

ثم إن ما ذكرناه من إمكان إحراز العنوان المطلوب بالأصل إنما يتم بالنسبة إلى الأفراد العرضية فقط بمعنى أن العنوان المتحصّل من الأفراد العرضية فقط يمكن إحرازه بالأصل ، وأما العنوان المتحصّل من الأفراد العرضية والطولية لا يمكن إحرازه بالأصل .

مثلاً : لو كان المطلوب بالنهي عن شرب الخمر خلوةً صفحة الوجود ، المنتزعة عن ترك شرب الخمر من أول الزوال إلى الغروب ، فحيث لا يتحقّق العنوان إلا بترك شرب جميع أفراد الخمر ، العرضية والطولية فلا يحرز العنوان لو ارتكب المشتبه لا وجداناً ، وهو واضح ، ولا تعبداً ؛ إذ المفروض أن العنوان لا يتحصّل إلا من ترك شرب جميع أفراد الخمر في هذه المدّة ، فلا حالة سابقة له حتى نستصحبها ، والحالة السابقة المتيقّنة قبل ارتكاب الفرد المشتبه هي خلوة الصفحة عن الأفراد العرضية فقط ، ولا فائدة فيها ، وماله فائدة - وهو الخلوة

(١) كفاية الأصول : ٤٠٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٤١٣ .

عن الأفراد العرضية والطولية معاً - ليست له حالة سابقة ، وإذا لم يحرز العنوان المطلوب بالاستصحاب ، فمقتضى القاعدة هو الاشتغال من جهة كون الشك في الامتثال بعد معلومية التكليف .

ثم إنه مما يتفرع على هذه المسألة - أي جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية - مسألة جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل ، وعدم جوازه .

ومجمل الكلام فيه أنه يستفاد من روايات الباب كلها أن المأخوذ قيداً في الصلاة هو الأمر العدمي ، أي عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل ، لا وقوعها فيما يؤكل ؛ إذ في جميعها نهي عن الصلاة فيما لا يؤكل ، وليس في شيء منها الأمر بالصلاة فيما يؤكل .

نعم ، توهم ذلك من ذيل رواية موثقة ابن بكير ، قال : سألت زراراً أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير ، فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله صلى الله عليه وآله « إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله » ^(١) الحديث .

وهذا التوهم أيضاً فاسد ؛ فإن ظاهر قوله عليه السلام في ذيل الرواية : « لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله » وإن كان قيدية وقوع الصلاة في المأكول إلا أنه - حيث فرغ على ما قبله وهو الحكم بفساد الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل الذي لا يفهم منه إلا المانعية وقيدية الأمر العدمي - يرفع اليد عن هذا الظهور بقريئة الصدر ، فيكون مفادها مفاد نظائرها من أنه لا بد من عدم

(١) الكافي ٣ : ١/٣٩٧ ، التهذيب ٢ : ٨١٨/٢٠٩ ، الوسائل ٤ : ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

وقوع الصلاة فيما لا يؤكل ، وأن الصلاة الواقعة فيه فاسدة لا تقبل حتى يؤتى بفرد آخر غير مقرون بالمانع .

وبعد الفراغ عن ذلك نقول : إن النهي عن إيقاع الصلاة فيما لا يؤكل يتصوّر بصور :

الأولى : أن يكون المطلوب به ترك كل فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العام الاستغراقي ، نظير النهي في « لا تشرب الخمر » في التكليف الاستقلالي .

الثانية : أن يكون المطلوب به مجموع التروك بنحو العام المجموعي .

الثالثة : أن يكون المطلوب به ترك الطبيعة بنحو صرف الوجود بحيث لو لبس المصلّي فرداً ممّا لا يؤكل ، يتحقّق عصيان النهي الضمني .

الرابعة : أن يكون المطلوب عنواناً وجودياً بسيطاً منتزِعاً عن مجموع التروك ، نظير عنوان العريان المتحقّق من ترك لبس كل فرد من أفراد اللباس .

ولا ريب في جريان البراءة في الصور الثلاث الأول ، وعدم جريانها في الأخيرة منها بالبيان المتقدّم في التكليف الاستقلالي ؛ إذ لا فرق في ذلك بين

التكاليف الضمّنيّة والاستقلاليّة ، وظاهر قوله عليه السلام : « لا تصل فيما لا يؤكل » أو « الصلاة في وبره وشعره وكذا وكذا فاسدة » هو مطلوبيّة ترك كل فرد من

مصاديق ما لا يؤكل بنحو العام الاستغراقي ، كما في « لا تشرب الخمر » و « الخمر حرام » ولا فرق بين العبارتين أصلاً إلا أن الأولى نهى ضمّني ، والثانية

استقلالي^(١) ، فكما تجري البراءة في الفرد المشتبه من الخمر كذا تجري في الفرد المشكوك من اللباس ، فكما أن « لا تشرب الخمر » أو « الخمر حرام »

قضيّة حقيقيّة منحلّة إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد مصاديق الخمر كذلك

(١) أي : نهى استقلالي .

« لا تصبّل فيما لا يؤكل » أو « الصلاة في وبره فاسدة » قضية حقيقيّة تنحلّ إلى قضايا عديدة حسب تعدّد مصاديق غير المأكول ، وأمّا مطلوبيّة مجموع التروك أو ترك الطبيعة بنحو صرف الوجود فلا يفهم منه أصلاً .

والشاهد على ذلك ما هو متسالم عليه بين الفقهاء على الظاهر من أنّ من اضطرّ إلى لبس غير المأكول أو النجس لا بدّ من أن يقتصر على مقدار الضرورة ، ولا تنطبق هذه الفتوى إلا على الانحلال ؛ ضرورة أنّ الاضطرار بلبس فرد ما من الطبيعة موجب لسقوط النهي لو كان بنحو صرف الوجود أو العامّ المجموعي ، فلماذا يجب الاقتصار بمقدار الضرورة بعد سقوط النهي عن اللبس بواسطة الاضطرار إلى متعلّقه ؟ وهذا بخلاف ما لو كان بنحو الانحلال ؛ إذ كلّ فرد من الأفراد منهي عنه ، فإذا اضطرّ إلى فرد ، يسقط النهي المتعلّق به خاصّةً ، وتبقى الأفراد الأخر غير المضطرّ إليها على حالها ، ولا يسقط النهي المتعلّق بها .
وهكذا لا يستفاد من الروايات مطلوبيّة العنوان البسيط المتترع عن مجموع التروك ، كما لا يخفى .

وبالجملة ، ظاهر الروايات هو مطلوبيّة ترك لبس كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقي وإن كانت البراءة تجري في جميع الصور الثلاث المتقدّمة إلا أنّ واقع المطلب ذلك .

وهل يجري الاستصحاب الموضوعي الحاكم على قاعدة الاشتغال في الصورة الرابعة التي قلنا بأن مقتضى القاعدة فيها هو الاشتغال ، أو لا يجري ؟
ربّما يقال بالتفصيل بين أن يكون معروض القيد هو الصلاة بأن تكون الصلاة لا بدّ وأن تقع فيما لا يؤكل ، فلا يجري ؛ إذ الشكّ من أوّل الأمر موجود ، وليس لها حالة سابقة متيقّنة ، بل الصلاة من أوّل وجودها يشكّ في وقوعها فيما لا يؤكل ، وعدم وقوعها .

نعم ، لو لبس المشكوك في أثناء الصلاة ، لا مانع من جريان الاستصحاب بأن يقال : إن الصلاة حال وجودها لم تقع فيما لا يؤكل والآن كما كانت ، وهكذا يجري في الشعرة الملقاة في الأثناء ، وبين أن يكون معروض القيد هو اللباس بأن اعتبر فيه أن لا يكون ممّا لا يؤكل ، فلا يجري أيضاً ؛ فإن الفرد المشكوك ليس من غير المأكول في زمان حتى نستصحب ، بل من أول وجوده إما كان من المأكول أو كان من غير المأكول ، نعم يجري في الشعرة الملقاة المشكوك ، وبين أن يكون معروض القيد هو المصلي بأن اعتبر في المصلي أن لا يكون لابساً لغير المأكول ، فيجري الاستصحاب ، فيقال : إنه لم يكن لابساً لغير المأكول قبل لبس المشكوك والآن كما كان ، فتصح الصلاة فيه بمقتضى التعبد الاستصحابي .

والحق أن المستفاد من الروايات سيما قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير : «إن الصلاة في وير كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وكذا وكذا فاسدة» هو معروضية الصلاة للقيد ، واعتباره في الصلاة ، وعلى هذا لا بد من التفصيل بين مقارنة الصلاة من أولها مع لبس المشكوك ، فنحكم بعدم جريان الاستصحاب ، وبين مقارنتها معه في الأثناء ، فنحكم بصحتها ؛ لجريان الاستصحاب .

وهذا على فرض عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، وأما على المختار من الجريان ، فيجري الاستصحاب على جميع التقادير .

ويمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم غير المأكول بنحو العدم النعتي لا المحمولي بوجه دقيق ، وهو أن شعر الحيوان وبره وجلده وهكذا جميع أعضائه كلها كان مستحلاً من الأغذية التي أكلها الحيوان من النبات ، فمادة الشعر من أول الأمر قبل أن تتصور بالصورة الشعرية كانت علفاً ولم تكن متصورةً بصورة شعر غير المأكول ، وبعد تصورها بالصورة الشعرية نشك في تلبسها بصورة شعر غير المأكول ، وعدمه ، فنستصحب عدمه ، ولا يعارض

ذلك باستصحاب عدم تلبسها بصورة شعر الحيوان المأكول ؛ فإنه لا يترتب عليه أثر إلا بلازمه ، وهو تلبسها بصورة شعر غير المأكول .

ونظير ذلك : ما إذا قطعنا بانقلاب ماء العنب إلى مائع آخر مردد بين الخمر والنخل ، ألسنا نستصحب عدم انقلابه إلى الخمر وعدم تلبسه بالصورة الخمرية ، الذي كان متيقناً سابقاً ؟

وبالجملة لا إشكال في صحة الصلاة في اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل بعد استفادة أن القيد أمر عدمي ، وجريان البراءة في الشبهات الموضوعية ، وفي الأقل والأكثر الارتباطيين ، ومع تسليم هذه الجهات الثلاث لا مجال لإنكار صحة الصلاة في اللباس المشكوك .

ثم إن الشيخ ^(١) - رحمته الله - نبه على أمر في ذيل بحث البراءة ، وهو أن بعض الأخباريين تخيل إنكار المجتهدين حسن الاحتياط ، ولذا شنع عليهم بذلك . وردّه الشيخ - رحمته الله - بأنهم لا ينكرون حسن الاحتياط عقلاً - ما لم يوجب الإخلال بالنظام - فيما قامت أمانة معتبرة خاصة على جوازه واحتمل حرمة فضلاً عن موارد البراءة ، التي لم تتم على جواز الاقتحام فيها أمانة معتبرة بالخصوص .

وبالجملة ، ما ينكره المجتهدون هو وجوب الاحتياط من جهة عدم استفادة ذلك من أخبار الاحتياط واستفادة الإرشاد إلى ما يراه العقل من حسن الاحتياط أو الاستحباب الشرعي ، لا أصل حسن الاحتياط ؛ فإنه عقلي غير قابل للإنكار .

ثم إن الإخلال بالنظام تارة يكون ناشئاً من الاحتياط في كل موردٍ موردٍ

بحيث يكون كل احتياط مخلاً بالنظام ، وأخرى يكون ناشئاً من ضم بعض الاحتياطات إلى بعض ، وعلى كل تقدير إذا وصل الاحتياط إلى مرتبة الإخلال بالنظام ، ليس فيه حسن لا عقلاً ؛ فإنّ العقل يرى قبح الإخلال بالنظام ، ولا نقلاً ؛ إذ أدلة الاحتياط مخصصة بالمخصص العقلي ، ففي الفرض الأول لا حسن في الاحتياط أصلاً ، وفي الثاني لا حسن فيه إذا وصل إلى مرتبة الإخلال ، وأما بمقدار لم يصل إلى هذه المرتبة فباقي على حسنه .

ولكنّ الأولى تعيين مقدار لا يوجب الإخلال ، والإدامة على الاحتياط في ذلك المقدار ؛ فإنّ القليل الذي يدام عليه خير من كثير لا يدام عليه ، كما في الخبر « قليل تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه »^(١) .

وهكذا الأولى ترجيح الموارد المهمة من احتمالات التكليف - كالأموال والأعراض والنفوس - على غيرها ، والموارد التي كان احتمال التكليف فيها أكثر من غيرها بأن يحتاط في مظهرات التكليف مثلاً ، وي طرح المشكوكات والموهومات

والحاصل : الأولى التبعض في الاحتياط بترجيح مقدار على غيره احتمالاً أو محتملاً والإدامة على ذلك .

(١) نهج البلاغة : ٢٧٨/٢١٧ ، وعنه في البحار ٦٨ : ٢٢/٢١٨ نحوه .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل :

في دوران الأمر بين محذورين .

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام ما إذا علم بجنس التكليف وتردد أمره بين الوجوب والحرمة حدوثاً، وأمّا ما لم يكن كذلك - بأنّ تردد أمر شيء بين الوجوب والحرمة والإباحة مثلاً، أو علم بجنس التكليف لكن لا حدوثاً بل بقاءً بأن كانت حالته السابقة هو الوجوب أو الحرمة - فخارج عن محلّ الكلام، بل تجري البراءة في الأول بلا شبهة والاستصحاب في الثاني بلا معارض، وينحلّ العلم الإجمالي بالتعبّد الاستصحابي بالوجوب مثلاً، فلا أثر بعد ذلك لاحتمال الحرمة.

ويقع الكلام في مقامين : مركزية تكليفية علمية

الأول : ما إذا كان كل من التكليفين المحتملين توصلياً، والأقوال في

المقام خمسة :

١ - جريان البراءة عقلاً ونقلاً.

٢ - تعيين الأخذ باحتمال الحرمة.

٣ - التخيير بين الأخذ بالوجوب والأخذ بالحرمة.

٤ - التخيير بين الفعل والترك عقلاً، وجريان أصل الإباحة، كما في

الكفاية^(١).

٥ - التخيير العقلي بلا جريان أصل شرعي أصلاً، كما ذهب إليه شيخنا

(١) كفاية الأصول : ٤٠٤.

وكلها خلاف التحقيق إلا الأول منها.

وأما الثاني : فلا وجه له إلا توهم أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، وهو فاسد ؛ فإن هذا كلام شعري لا يساعده دليل لا عقلاً ولا نقلاً في دوران الأمر بين المقطوع منهما فضلاً عن محتملها ؛ إذ كثيراً ما تقدم المصلحة المقطوعة على المفسدة المقطوعة ، كما في إنقاذ الغريق المتوقف على التوسط في الأرض المغصوبة .

هذا ، مضافاً إلى الالتزام بالإباحة ، وعدم الاعتناء بالمفسدة المحتملة فيما إذا كان طرفها الإباحة التي لا مصلحة فيها أصلاً ، فكيف يعتنى بها فيما إذا كان طرفها الوجوب ؟!

وأما الثالث - وهو التخيير الشرعي - فإن كان المراد منه هو التخيير في المسألة الأصولية من قبيل التخيير بين الخيرين ، فليس مدلولاً لدليل ، ولا وجه له إلا توهم لزوم الموافقة الالتزامية ، وهو على تقدير تسليمه - لا يوجب الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه ، بل تتحقق الموافقة الالتزامية بالالتزام إجمالاً بالحكم الواقعي أيّاً ما كان ، ولا يلزم الالتزام تفصيلاً بل محرّم قطعاً ؛ فإنه تشريع محرّم ، ويشمله قوله تعالى : ﴿ الله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾^(٢).

وإن كان المراد منه التخيير في مقام العمل بأن يجب الفعل أو الترك ، فهو غير معقول وغير صادر من الحكيم ؛ فإنه لغو محض لا فائدة فيه أصلاً ؛ لعدم خلوّ المكلف من أحدهما ، ولا يمكنه امثالهما ؛ لامتناع اجتماع النقيضين ، ولا عصيانهما ؛ لامتناع ارتفاع النقيضين ، وإنما الوجوب التخييري يعقل بين

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٣٠ - ٢٣٢ .

(٢) يونس : ٥٩ .

أمرين أو أمور يمكن للمكلف أن يخلو عن جميعها، ويشتغل بفعل آخر، كالعتق والإطعام والصيام، وأما في التقيضين أو الضدين لا ثالث لهما - كالأمر بالفعل أو الترك وبالتكلم أو السكوت - فهو غير معقول.

وأما الرابع - وهو ما أفاده في الكفاية من التخيير العقلي وجريان أصالة الحل - فيرد عليه أمران :

الأول : أن روايات الحل قد تقدم أنها مختصة بموارد الشبهات الموضوعية ؛ لقرائن موجودة فيها ، كلفظ « فيه » في قوله عليه السلام : « كل شيء فيه حلال وحرام »^(١) ولفظ « بعينه » وغير ذلك ، ولا تشمل موارد الشبهات الحكمية ، فالدليل أخص من المدعى وإن لم نقف على مثال في الفقه للشبهة الحكمية ومورد يكون أمره دائراً بين محذورين من جهة الشبهة الحكمية .

الثاني : أنه على فرض شمول الروايات للشبهات الحكمية أيضاً لا تشمل المقام ؛ فإن لسانها لسان جعل الحكم الظاهري ، والترخيص بين الفعل والترك في ظرف الجهل ، ولا يمكن جعل الترخيص في مورد يقطع بوجود الإلزام الشرعي فيه ، ولا يصح أن يقول المولى : « أيها القاطع بالإلزام والعالم بأنك غير مرخص في الفعل أو الترك أنت مرخص في الفعل أو الترك » فإنه من التناقض في الكلام .

وبعبارة أخرى : لا بد في الحكم الظاهري أن يحتمل مصادفته للواقع ، وهو مقطوع بعدم في المقام ؛ للعلم بعدم إباحته واقعاً قطعاً .

وأما الخامس - وهو ما أفاده شيخنا الأستاذ من اللاحرجية العقلية من باب لا بدية الفعل أو الترك وتساقط الأصول كلها - فعمدة المدرك فيه وجهان :

(١) الكافي ٥ : ٣٩/٣١٣ ، الفقيه ٣ : ١٠٠٢/٢١٦ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨/٢٢٦ و ٩ : ٣٢٧/٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

الأول : أن كل أصل شرعي لا بد له من أثر شرعي يترتب عليه وإلا يلغو التعبد به ، ولا أثر في المقام أصلاً؛ إذ المكلف غير خالٍ عن الفعل أو الترك .
والثاني : أن «رفع ما لا يعلمون»^(١) وغيره من أدلة البراءة موردها ما إذا أمكن للشارع الوضع بإيجاب الاحتياط ، وفي المقام لا يمكن له الوضع ؛ لعدم إمكان الاحتياط ، فلا يمكن الرفع أيضاً .
والحاصل : أنه كلما كان وضع التكليف بيد الشارع فرفعه أيضاً بيده ، ولا يمكن التكليف في المقام بإيجاب الاحتياط ، فليس رفعه أيضاً بيده وتحت اختياره .

والتحقيق أن الأثر موجود في المقام ، ووضع التكليف ممكن ، فرفعه أيضاً ممكن .

بيانه : أن المولى ليست يده مغلولة في المقام ، بل يده مبسوطة يمكنه إلزام المكلف بالفعل بالخصوص ، كما أن له الإلزام بالترك بالخصوص ، ولا مانع منه أصلاً .

وبعبارة أخرى : ليس للمولى الإلزام بالفعل والترك معاً بأن يقول : « يجب عليك أيها الشاك في وجوب شيء وحرمة الجمع بين الفعل والترك » لامتناع اجتماع النقيضين ، ولكن له أن يقول : « أيها المتردد في وجوب شيء وحرمة شيء يجب عليك الاحتياط بالفعل ، أو يجب عليك الاحتياط بالترك » فإذا أمكن وضع كل من الوجوب والحرمة منفرداً يمكن له رفعه أيضاً ، وللرفع أثر ، وهو الترخيص في الترك في رفع الوجوب ، والترخيص في الفعل في رفع الحرمة ، فالوجوب بنفسه قابل للوضع ، ولرفعه أثر ، وهو الرخصة في الترك ، فتشمله

(١) التوحيد : ٢٤/٣٥٣ ، الخصال : ٩/٤١٧ ، الوسائل ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ١ .

أدلة البراءة العقلية، والحرمة أيضاً بنفسها قابلة للوضع، ولرفعها أثر، وهو الترخيص في الفعل، فتشملها أيضاً.

نعم، يلزم منه المخالفة القطعية الالتزامية، ولا محذور فيه، والمحذور لزوم المخالفة العملية وليس في المقام.

وتوهم أن مورد البراءة الشرعية مورد الجهل وعدم العلم بالتكليف جنساً أو نوعاً، وفي المقام جنس الإلزام معلوم مبين، فاسد؛ فإن المراد من العلم بجنس التكليف أو نوعه ما يكون قابلاً للتحريك، كما إذا علم إجمالاً بتعلق الحلف بوطء زوجته الأولى أو ترك وطء الثانية؛ فإن جنس الإلزام معلوم وقابل للتحريك؛ ضرورة إمكان الموافقة القطعية بوطء الأولى وترك وطء الثانية، كما أن المخالفة القطعية أيضاً ممكنة بأن يترك وطء الأولى ويوطأ الثانية، لا ما لا يكون قابلاً للتحريك، كما في المقام، الذي متعلق العلم واقعة شخصية واحدة غير عبادية على الفرض؛ إذ لا يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، فأى فائدة لمثل هذا الإلزام الذي لا يكون قابلاً للتحريك، بل وجوده كعدمه؟

وبذلك ظهر جريان البراءة العقلية أيضاً في المقام؛ إذ مورده عدم البيان، والمقام كذلك؛ ضرورة أن الوجوب بالخصوص لم يبين، والحرمة بالخصوص كذلك، ومعلومية جنس الإلزام لا يعدّ بياناً كما عرفت؛ لعدم قابليته للتحريك، والمراد منه - كما مرّ مراراً - هو الحجّة لا مجرد صدور كلام من المولى ولو لم يعرف المكلف معناه أصلاً.

فأتضح فساد ما في الكفاية من عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان

في المقام ؛ لتمامية البيان^(١) ؛ لما عرفت من أن البيان ما يكون قابلاً للتحريك ، وهو مفقود في المقام .

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم تمامية الأقوال الأربعة الأخيرة ، وصحة القول الأول من جريان البراءة عقلاً ونقلًا .

ومما ذكرنا ظهر أيضاً عدم أمانع من جريان الاستصحاب سواء كانت الشبهة في الموضوع أو الحكم إذا كانت لها حالة سابقة ؛ إذ لا مانع منه إلا توهم الفرق بين الأصول التنزيلية وغيرها في مانعية لزوم المخالفة الالتزامية عن جريانها وعدم مانعيته ، ويأتي في محله - إن شاء الله - أن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الأصول ما لم تنته إلى المخالفة القطعية العملية ، سواء كان الأصل تنزيلياً ، كالأستصحاب ، أو لم يكن كذلك .

ثم إنه على المختار من جريان البراءة عقلاً ونقلًا لا موضوع للبحث عن أن التخيير بين الفعل والتترك ثابت حتى في فرض احتمال أهمية أحد التكليفين على تقدير وجوده ، وذلك لأن كل واحد من الوجوب والحرمة كان مرفوعاً بأدلة البراءة ، فالوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً بأي مرتبة من الأهمية كان رُفِعَ في مقام الظاهر ، وهكذا الحرمة ، وبعد الرفع لا مجال للقول بتعيين محتمل الأهمية .

وأما على القول بعدم جريان البراءة لا نقلاً ولا عقلاً : فقد يقال - كما في الكفاية^(٢) - بأن المقام داخل في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، غاية الأمر أن الدوران في المقام بين التكليفين الاحتماليين ، وهناك بين قطعيين ، والعقل لا يفرق بينهما في الحكم بتعيين محتمل الأهمية أو الأهم .

(١) كفاية الأصول : ٤٠٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٦ .

وفيه : أن ملاك حكم العقل بتعيين الأهم في موارد التزاحم بين التكليفيين كالإنقاذ والغصب ، هو : سقوط إطلاق المهم وبقاء الأمر بالأهم على إطلاقه ، وهو مفقود في المقام الذي ليس في البين إلا تكليف واحد فارد محتمل بين أمرين .

بيان ذلك : أن مقتضى إطلاق كل من دليلي وجوب الإنقاذ وحرمة الغصب كون المكلف في ضيق ولو في صورة التزاحم ، وحيث لا يمكنه في مقام الامتثال الجمع بين الامتثالين في صورة التزاحم بأن ينقذ الغريق ويترك الغصب ، فلا يعقل بقاء كلا الإطلاقين ؛ فإن لازمه التكليف بما لا يطاق ، فلا بد من سقوط أحدهما ، وبما أن سقوط إطلاق دليل حرمة الغصب متيقن على كل حال ؛ إذ لو لم يكن أحدهما أهم من الآخر لسقط كلا الإطلاقين ؛ لعدم وجود المرجح في البين ، وعدم إمكان بقائهما على حالهما ، ولا مانع عقلاً من بقاء إطلاق دليل وجوب الإنقاذ ، ونسك في تقييده بصورة عدم الابتلاء بالمزاحم وعدمه فتمسك بالإطلاق ، ونحكم بوجوب الإنقاذ ولو في مورد الابتلاء بالغصب ، وهذا هو الملاك في الحكم بتعيين الأهم في التكليفيين المتزاحمين ، ومن الواضح أنه مفقود في التكليف الواحد المراد بين الوجوب والحرمة ، الذي لا يمكن للمكلف العلم بموافقته أو مخالفته .

ودعوى استقلال العقل هنا أيضاً بتقديم محتمل الأهمية عهدتها على مدعيها ؛ ضرورة أنه ليس من البديهيات ، بل من النظريات العقلية ، فلا بد في إثباته من إقامة الدليل ، ولا يكفي مجرد الدعوى كما لا يخفى .

فأضح عدم تعيين محتمل الأهمية في المقام سواء قلنا بجريان البراءة ، أو قلنا بالتخيير العقلي وعدم جريان البراءة .

وبالجملة ، الوجه الذي نعتمد عليه في باب التزاحم هو أن تفويت

الملاك الملزم الذي هو روح التكليف لا يجوز بعد وصوله إلى المكلف بوصول ما اشتمل عليه من التكليف بمقتضى قاعدة الاشتغال ، وفي باب التزاحم حيث لا يمكن للمكلف استيفاء ملاك كل من التكليفين لم يكن المكلف موظفاً باستيفائهما معاً ، وحينئذ إذا استوفى ملاك الأهم احتمالاً فقد عمل بوظيفته قطعاً ؛ فإنّ الملاك المستوفى إمّا بقدر الملاك الآخر أو أزيد ، فجواز تفويت ملاك المهمّ قطعي ، ولكن جواز تفويت ملاك محتمل الأهميّة مشكوك ، وحيث إنّ البيان تامّ والملاك واصل لا تجري البراءة ، فيحكم بالتعيين ووجوب تقديم محتمل الأهميّة .

وهذا الوجه غير جارٍ في المقام ؛ إذ ليس هناك تكليفان وملاكان واصلان إلى المكلف ، بل تكليف واحد وملاك فارد ، وليس في البين إلا احتمال كون التكليف المعلوم بجنسه متحققاً في ضمن الوجوب أو الحرمة ، وعلى فرض عدم جريان البراءة احتمال أهميّة أحد التكليفين على تقدير وجوده لا أثر له ؛ ضرورة أنه لا منجز لهذا الاحتمال لا عقلاً ولا نقلاً ؛ لعدم وصول نوع التكليف المحتمل أهميته على تقدير وجوده ، فلا يصحّ للمولى أن يعاقب على مخالفته ، فمقتضى القاعدة - لو قلنا بعدم جريان البراءة ، كما هو مفروض الكلام - هو : الحكم بالتخيير من باب اللاحرجيّة العقلية ولا بدئية الفعل أو الترك مطلقاً ، سواء احتمل أهميّة أحدهما أو لم يحتمل .

نعم ، لو أمر الشارع بالاحتياط في خصوص أحد الطرفين ، يتعين بذلك .
المقام الثاني : فيما إذا دار أمر شيء بين محذورين وكان أحدهما أو كلاهما تعبدياً ، كما في الصلاة في أيام استظهار المرأة بناءً على الحرمة الذاتية ، فإنّ أمرها مردّد بين الوجوب لو كانت المرأة طاهرة والحرمة لو كانت حائضاً ، ولا تجري البراءة هنا ؛ لأنّ الموافقة القطعية وإن كانت غير ممكنة إلا أنّ المخالفة

القطعية ممكنة بإتيان الصلاة بلا قصد القربة ؛ إذ لو كانت حائضاً ، تحرم عليها الصلاة ، فأنت بها وخالفت ، ولو كانت في الواقع طاهرة ، تجب الصلاة عليها ، فلم تأت بما أمرت بها ، الذي هو الصلاة مع قصد القربة ، فخالفت أيضاً ، وإذا أمكنت المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال ، فلا تجري الأصول الجارية باعتبار هذا الأثر ؛ فإنه في كل علم إجمالي - سواء كان له أثران : إمكان الموافقة القطعية ، والمخالفة القطعية ، أو أثر واحد إما الأول أو الثاني - لا تجري الأصول الجارية باعتبار الأثر المترتب عليه ، فتجب الموافقة القطعية وتحرم المخالفة القطعية فيما له أثران ، وأحدهما فيما له أثر واحد ، ففي المقام لا تجوز الصلاة بلا قصد القربة قطعاً ، فإنها مخالفة قطعية ، وتجب الموافقة الاحتمالية إما بالصلاة بقصد القربة ، أو تركها بالمرّة .

وليعلم أنه لا تجوز الصلاة حيثل بداعي الأمر ؛ فإنها تشريع محرّم ؛ لعدم إحراز الأمر ، بل يجب عليها إما إتيان الصلاة رجاءً أو تركها بالمرّة .

وبالجملة ، مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف : وجوب الموافقة القطعية إن أمكنت ، ووجوب الموافقة الاحتمالية إن لم تكن ممكنة ؛ فإنّ للعلم الإجمالي صوراً أربعاً :

الأولى : ما إذا أمكنت المخالفة والموافقة القطعيتين معاً ، كدوران أمر الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة .

الثانية : ما إذا لم يمكن لا الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ، كما في الوطء المرذد بين كونه محلوف الفعل أو الترك .

الثالثة : ما إذا أمكنت الموافقة القطعية ولم يمكن المخالفة القطعية ، كما إذا حرم الجلوس أول طلوع الشمس إما في هذا المكان أو ذاك المكان ، فإنه يمكن الموافقة القطعية بترك الجلوس في كلا المكانين ، فإنهما من الضدين

اللذين لهما ثالث ، ولا يمكن المخالفة القطعية ؛ لعدم قدرة المكلف على الجلوس في كلا المكانين ، المنهي أحدهما يقيناً في آن واحد.

الرابعة : عكس الثالثة . والمقام من هذا القبيل .

وفي جميع الصور - عدا الأولى - يجب الاحتياط بقدر الإمكان ولو بالموافقة احتمالاً ؛ ضرورة أن مجرد احتمال التكليف - ولو كان بدوياً فضلاً عن كونه مقروناً بالعلم الإجمالي - منجز للتكليف ما لم يكن معذراً في البين من العقل أو النقل ، فلا بد من الاحتياط بقدر الإمكان .

ثم إن الشيخ - رحمته - احتمل بل لعله مال إلى اندراج ما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها في باب دوران الأمر بين محذورين ، وأنه يحكم بالتخيير ^(١) .

وهذا كما إذا دار أمر السلام بعد التشهد الأول بين الوجوب إن كان الواجب هو القصر ، والمانعية إن كان الواجب هو الإتمام ، وهكذا في الركعتين الأخيرين .

ولكن التحقيق عدم اندراجه في الباب ؛ لإمكان الموافقة القطعية بتكرار الصلاة بإتيان صلاة قصر وأخرى إتماماً ، كما أنه يمكنه المخالفة القطعية بترك الصلاة بالمرّة ، فاللازم عليه حينئذٍ القطع بموافقة الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة ، المرددة بين تحققها في ضمن فرد واجد لما تُحتمل شرطيته ، وتحقيقها في ضمن فرد فاقد لما تُحتمل شرطيته ومانعيته ، وهو يحصل بإتيان الصلاة تارة مع ما تُحتمل شرطيته ومانعيته ، وأخرى بدون ذلك .

وتوهم أن مثل هذه الصلاة أمرها دائر بين محذورين من جهة أخرى ،

وهي وجوب الإتمام وحرمة القطع ، فمن هذه الجهة يحكم بالتخيير بين السلام بعد التشهد الأول والإتمام بالركعتين الباقيتين ، فاسد ؛ لعدم حرمة قطع مثل هذه الصلاة التي لا يجوز الاجتزاء بها في مقام الامتثال ؛ لانحصار دليل حرمة القطع بالإجماع ، والقدر المتيقن منه غيره ، أولاً ، وعدم استلزام التخيير من هذه الجهة التخيير بين جعل الأمور به هو القصر وجعله هو التمام ، ثانياً ؛ ضرورة أنه لا ملازمة بين التخييرين ، بل المكلف من حيث التكليف بحرمة إبطال الصلاة على فرض تسليمه في مثل المقام - حيث لا يتمكن من موافقته ولا مخالفته قطعاً - يكتفي بالموافقة الاحتمالية ، وأما من حيث التكليف بإتيان طبيعة الصلاة الأمور بها واقعاً قصراً أو إتماماً فحيث يمكنه الموافقة القطعية بتكرار الصلاة يجب ، ولا يجوز الاقتصار بأحدهما .

وبذلك ظهر الكلام في ضيق الوقت ، وأنه يجب الاحتياط أيضاً للقطع بموافقة الأمر بالإتيان بما وسع الوقت له في الوقت وبالآخر في خارج الوقت ، وظهر أيضاً أمر ما تردد أمره بين ضدّين لا ثالث لهما ، كتردد القراءة في ظهر يوم الجمعة بين وجوب الجهر والإخفات ، وأنه لا وجه للتخيير ؛ لإمكان الاحتياط بتكرار القراءة وإتيانها تارة جهراً وأخرى إخفاتاً بداعي احتساب ما يكون جزءاً واقعاً جزءاً ، والأخرى قراءة للقرآن ، ولا يحتاج إلى تكرار العبادة في مثل الفرض ؛ لعدم استلزام التكرار - أي تكرار القراءة - زيادة عمدية .

هذا كله في دوران الأمر بين محذورين في واقعة واحدة ، وأما هو في وقائع متعدّدة ، كما إذا حلف أحد على وطء إحدى امرأته وترك وطء أخرى في زمان معيّن ، واشتبه المحلوف وطؤها بالمحلوف ترك وطئها .

فربما يقال بجواز وطء كلّ منهما ، وهكذا ترك وطء كلّ منهما ؛ نظراً إلى أنّ أمر وطء كلّ منهما بنفسه مردّد بين محذورين في واقعة واحدة ، فمقتضى

القاعدة هو التخيير بين الفعل والترك في كل من الواقعتين ، غاية الأمر أنه بعد وطء كل منهما أو ترك وطء كل منهما يعلم تفصيلاً بوقوع المحرّم في الخارج ، وهو لا يضّر ؛ إذ المانع هو العلم بالمخالفة حين ارتكاب كل واقعة ، وهو مفقود على الفرض .

والظاهر أنه لا تجري أدلة البراءة في الفرض ، ولا يحكم بالتخيير ؛ فإن لنا علمين إجماليين : أحدهما متعلق بوجوب وطء أحدهما ، والآخر بوجوب ترك وطء أحدهما ، ولكل من هذين العلمين أثران : وجوب الموافقة القطعية ، وحرمة المخالفة القطعية ، وحيث لا يمكن الموافقة القطعية لدوران أمر كل منهما - أي امرأتين - بين محذورين ، فيسقط كلا العلمين عن المنجزية بالنسبة إلى الأثر الأول ، وأما بالقياس إلى الأثر الآخر - وهو حرمة المخالفة القطعية - فيبقى كل من العلمين على حالهما من المنجزية ، فتجب الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين بوطء أحدهما وترك وطء الأخرى .

هذا كله فيما إذا كانت الوقائع دفعية غير تدريجية ، أما إذا كانت تدريجية ، كما إذا حلف على وطء زوجته في ليلة وحلف أيضاً على ترك وطء هذه الزوجة بعينها في ليلة أخرى ، فهل تجري البراءة في كلا الطرفين وفي كل من الليلتين ، أو يحكم بالتخيير بين الفعل والترك في كل زمان من باب اللاحرية العقلية ، أو لا ؟

التزم شيخنا الأستاذ بالتخيير في كل واقعة ؛ نظراً إلى أن التكليف في التدريجيات ليس بفعلي ؛ ضرورة أن وجود الموضوع من شرائط فعلية التكليف خطاباً وملاكاً ، والمفروض أن زمان أحد التكليفين متأخر ، ولكل منهما موضوع مستقل ، ففي زمان الابتلاء بالواقعة الأولى لا علم بخطاب فعلي قابل للتحريك ، بل المعلوم ليس إلا جنس الإلزام المرّد بين الوجوب

والحرمة ، وهكذا عند الواقعة الثانية ، وحيث لا فعليّة للتكليف في كل واقعة بنفسها لا خطاباً ولا ملاكاً ، فلا مانع من الحكم بالتخيير في كل واقعة من باب اللاحرجيّة العقلية ، غاية الأمر أنه يحصل العلم بالمخالفة إذا وطئ في كل من الليلتين أو ترك الوطء كذلك ، وهذا لا أثر له بعد ما لم يكن منجز على المخالفة حين الارتكاب^(١) . هذا .

والحق أن هذه المسألة داخله في كبرى منجزية العلم الإجمالي في التدريجيّات ، وعدمها ، فمن التزم بالتنجيز في تلك المسألة - كشيخنا الأستاذ رحمته - لا بد له من الالتزام بلزوم الموافقة الاحتمالية في المقام أيضاً ، ومن لا يلتزم ويُجري البراءة في أطراف العلم فلا مناص له من الالتزام به في المقام أيضاً ، وذلك لأن لنا علمين إجماليتين : علماً بوجود الوطء إما في الليلة الأولى أو الثانية ، وهذا من مصاديق العلم الإجمالي في التدريجيّات ، ومقتضاه عند مَنْ يرى منجزيته في التدريجيّات أيضاً : وجوب الموافقة القطعية ، وحرمة المخالفة القطعية ، وعلماً آخر بوجود ترك الوطء كذلك ، وهذا أيضاً مثل الأول في الأثرين ، وحيث لا يتمكّن المكلف من امتثال كلا التكليفين المعلومين بالإجمال ومن موافقتهما قطعاً فتصل النوبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية ، وتبقى حرمة المخالفة القطعية على حالها .

بقي شيء ينبغي التنبيه عليه ، وهو هل أن احتمال الأهميّة كما لا يوجب التعيين في الواقعة الواحدة المرّد أمرها بين محذورين كذلك لا يوجب ذلك في الوقائع المتعددة أيضاً ، أم لا ؟

اختلف كلام شيخنا الأستاذ في ذلك ، فالتزم هنا بعدم الاعتناء باحتمال

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٢٣ - ٢٢٥ .

الأهميّة؛ نظراً إلى أنّ الوجه الجاري في تقديم محتمل الأهميّة في باب التزاحم - وهو سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ مطلقاً، أو على تقدير امتثال الأمر بالأهمّ بنحو الترتّب من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الأمرين - غير جارٍ في المقام؛ لأنّ المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين، فلا تزاحم في مقام الامتثال، وإنّما التزاحم في مقام إحراز الامتثال حيث لا يقدر على إحراز امتثال كلا التكليفين، فكلّ من التكليفين فعليّ باقي على إطلاقه، وبما أنّه لا يمكن موافقتهما قطعاً تنتهي النوبة إلى موافقتهما احتمالاً^(١).

والتزم في ذيل بحث الأقلّ والأكثر بتقديم محتمل الأهميّة في الوقائع المتعدّدة، وقرّره بأنّ كلّ تكليف يقتضي أمرين:

أحدهما: حصول متعلّقه خارجاً ولزوم امتثاله.

والآخر: إحراز امتثاله خارجاً.

وفي المقام وإن لم يكن تزاحم في مقام الامتثال إلا أنّ التزاحم موجود في مقام إحراز الامتثال، الذي هو أيضاً أحد مقتضيي التكليف، وبهذا الاعتبار يندرج المقام في باب التزاحم، ويأتي فيه ما جرى هناك من تقديم محتمل الأهميّة^(٢).

ويرد عليه أولاً: أنّه منقوض بمورد تساوي التكليفين؛ إذ لازم اندراجه في باب التزاحم هو تخيير المكلف بين امتثاله التكليف الوجوبي ومخالفته التكليف التحريمي قطعاً وبين العكس، وهو - **تخيّر** - لا يلتزم به.

وثانياً: أنّه لم يرد في آية أو رواية أنّه في باب التزاحم يقدم الأهمّ أو محتمل الأهميّة حتى نلتزم به في جميع موارد التزاحم، بل لا بدّ من الحكم

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٣٤.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٣٦٧.

بالتقديم في مورد وجود ملاك التقديم ، سواء في ذلك موارد التزاحم وغيرها ، وحيث لا يجري الوجه المعتمد في باب التزاحم في مقام الامتثال - وهو سقوط إطلاق الأمر بالمهم ؛ لعدم القدرة على امتثال كلا التكليفين في المقام ؛ إذ المفروض أن القدرة على امتثال كلا التكليفين حاصلة - فلا مانع من بقاء إطلاق كل من التكليفين ، غاية الأمر أنه لا يقدر على إحراز امتثالهما ، ولزوم الإحراز حكم عقلي ، وعند العقل لا يتفاوت في ذلك التكاليف المهمة وغيرها ، بل كما يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر بالصلاة إلى القبلة - التي هي من أهم الفروع - بإتيان الصلاة إلى أربع جهات إذا اشتبه أمر القبلة كذلك يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر برد السلام - الذي هو من أقل الواجبات الإلهية - برد جوابين إذا اشتبه المسلم بين شخصين بلا تفاوت في نظر العقل أصلاً ، وإذا لم يمكن إحراز امتثال كلا التكليفين ولا أحدهما ؛ لاستلزامه المخالفة القطعية ، فلا محالة تصل النوبة إلى احتمال الموافقة ، ومعه يتخيّر بين الأخذ بجانب الوجوب أو الحرمة مع القطع بأهميّة أحدهما فضلاً عن احتمالها ؛ لعدم الفرق في نظر العقل .

نعم ، لو استكشفتنا أهميّة أحد التكليفين بمرتبة لا يرضى الشارع بإهماله حتى في ظرف الجهل ، نقدّم ما هو كذلك ، أي المقطوعة أهميّة بهذه المرتبة لا المحتملة .

بقي قسم آخر ، وهو أن يعلم إجمالاً بتكليف واحد مردّد بين الوجوب والتحریم متعلّق بفعل شيء في كلّ يوم من أيام الشهر - مثلاً - بحيث يعلم إجمالاً بأن هذا الفعل إمّا حرام في جميع أيام الشهر ، أو واجب كذلك ، وأن جميع الأيام متساوية في الحكم ، إن كان في أحد الأيام واجباً كان في الباقي أيضاً كذلك ، وإن كان في أحدها حراماً ففي الباقي أيضاً حرام .

وربما يقال بالتحخير بين الفعل والترك في جميع الأيام بدعوى أن التكليف حيث إنه في هذا القسم واحد ، بخلاف المسألة السابقة ؛ فإنّ المعلوم فيها إجمالاً هو تكليفان : وجوبي وتحريمي ، غاية الأمر اشتبه متعلق أحدهما بالآخر ، فلا يعلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير يمكن موافقته قطعاً أو مخالفته قطعاً حتى ينجز العلم الإجمالي من جهته ، فلا محالة يحكم بالتحخير في كلّ يوم ، فله أن يفعل اليوم ويترك الغد ، وله العكس ، كما يجوز له الفعل في جميع الأيام والترك كذلك . وبعبارة أخرى : التحخير استمراري لا بدوي ، ولا يضرّ العلم بالمخالفة بعد ذلك ، فإنّ مخالفة التكليف غير الفعلي لا محذور فيها .

وفيه : أنه يتولد من هذا العلم علمان إجماليان آخران به بنحو المنفصلة الحقيقية : أحدهما : حرمة الفعل اليوم أو وجوبه غداً ، والآخر : وجوب الفعل في اليوم أو حرمة غداً ، ومقتضى العلم الأخير : وجوب الفعل في اليوم ووجوب الترك غداً وحرمة العكس ، ومقتضى الأول : وجوب الترك اليوم والفعل غداً وحرمة العكس ، فإنه مخالفة قطعية ، وحيث لا يمكن المكلف موافقة كلا العلمين - فإنّ موافقة أحدهما قطعاً مستلزمة لمخالفة الآخر قطعاً - فلا بدّ له من الموافقة الاحتمالية بأن يفعل في جميع الأيام ، أو يترك كذلك ؛ حذراً من المخالفة القطعية .

هذا تمام الكلام في الشك في التكليف .

فصل .

في الشك في المكلف به .

وهو إما لكونه مردداً بين المتباينين ، أو لكونه مردداً بين الأقل والأكثر .
والبحث عن الثاني متأخر طبعاً عن الأول ؛ لأن فيه جهتين باعتبار إحداهما
يكون الشك في أصل التكليف ، فيكون مورداً لأدلة البراءة ، وباعتبار الأخرى
يكون الشك في المكلف به ، فيكون مورداً للاشتغال ، فهو نظير البحث عن
أحكام الخنثى ، المتأخر طبعاً عن البحث عن الأحكام المختصة بالرجل
والأحكام المختصة بالمرأة .



وكيف كان يقع الكلام في مقامين :

الأول : في المتباينين . مركزية تكوير علوم إسلامية

ذكر في الكفاية أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في ناحية
التنجز وعدمه ، وإنما الفرق بينهما من ناحية المعلوم ، فإن المعلوم لو كان
تكليفاً فعلياً من جميع الجهات ، لا يعقل جعل الحكم الظاهري ، سواء في ذلك
العلم الإجمالي والتفصيلي ، ولا يجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف
فضلاً عن جميعها . ولو لم يكن فعلياً من جميع الجهات ، ففي العلم التفصيلي
لو تم سائر الجهات الفعلية ، لا مجال للحكم الظاهري ، وأما في العلم الإجمالي
فلا مانع من الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف فضلاً عن بعضها^(١) .
وفيه أولاً : أن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته التامة

(١) كفاية الأصول : ٤٠٦ - ٤٠٧ .

لا يمكن تخلفه بعد تحقق الموضوع ، كما مرّ مراراً ، فلا يعقل بعد ذلك دخل شيء آخر في فعلية الحكم ، فالعلم التفصيلي حيث لا دخل له في موضوع الحكم - فإنه بمنزلة قيام زيد ، الذي لا ربط له بالحكم - فلا دخل له في فعلية الحكم أيضاً .

وثانياً : لو سلمنا دخله في الموضوع وأغمضنا عن أنه خارج عن محلّ الكلام - فإنّ الكلام في العلم الطريقي لا الصفتي - وعن أنه خلاف ما التزم به - من استحالة كون العلم بالحكم دخیلاً في موضوع الحكم - فلا فرق في العلم التفصيلي والإجمالي في ذلك ، بل كما يمكن أخذ العلم التفصيلي في موضوع الحكم كذلك يمكن أخذ العلم الإجمالي في الموضوع ، كما أنه يمكن أخذهما معاً بأن يقول : « إذا علمت بحرمة الخمر تفصيلاً أو إجمالاً فهو حرام » .

وبالجملة ، محلّ الكلام في المقام هو جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه بعد الفراغ عن أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بها ، فالفرق بين المعلوم بالعلم التفصيلي والإجمالي في جريان الأصول وعدمه ، تعسف .

ثم إنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته - من اختصاص النزاع بالأصول الجارية في مرحلة ثبوت التكليف ومرحلة الاشتغال ، وعدم جريان النزاع في الأصول الجارية في مقام الامتثال وفي مرتبة خروج المكلف عن عهدة التكليف^(١) - لا وجه له ، بل النزاع جارٍ في كلا المقامين ، وذلك لأنّ مركز البحث وما يدور حوله القول بتنجز العلم الإجمالي وعدمه هو البحث عن شمول أدلة الأصول لجميع الأطراف بحيث يجوز للمكلف أن يرتكب جميع الأطراف ، أو شمولها

لبعضها لا جميعها بحيث يجوز ارتكاب بعض الأطراف مخيراً في ذلك ، أو عدم شمولها أصلاً ، فلا تجوز المخالفة القطعية ، وتجب الموافقة القطعية ، وهذا كما يجري في الأصول الثابتة في مقام ثبوت التكليف ومرحلة الاشتغال - فيقال : إذا علم بوجوب صلاة يوم الجمعة وتردّد أمرها بين الظهر والجمعة ، كما في الشبهة الحكمية ، أو إذا علم بنجاسة أحد الإناءين ، كما في الشبهة الموضوعية ، فهل تشمل أدلة الأصول جميع أطراف العلم الإجمالي ، فتجري ويحكم بعدم وجوب الظهر والجمعة وعدم لزوم الاجتناب عن شيء من الإناءين ، أو تشمل بعضها ، فيحكم بوجوب الظهر أو الجمعة على التخيير ، ولزوم الاجتناب عن أحد الإناءين كذلك ، أو لا تشمل أصلاً ، فيجب الإتيان بالظهر والجمعة معاً ، والاجتناب عن كل من الإناءين ؟ - كذلك يجري في الأصول الجارية في مرحلة الامتثال ، كقاعدة الفراغ ، فيقال فيما إذا علم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين الواجبتين ؛ لكونها بلا ركوع هل تجري قاعدة الفراغ في كل من الصلاتين ، ويحكم بعدم لزوم إعادة شيء منهما ، أو تجري في إحداهما فقط ، فتجب إعادة واحدة منهما ، أو لا تجري أصلاً ، فلا يجوز الاكتفاء بشيء منهما في مقام الامتثال ، بل تجب إعادة كل منهما لمنجزية العلم الإجمالي ؟

والسرّ في ذلك : أن كل احتمال للتكليف ملازم لاحتمال العقاب ومنجز . سواء كان في الشبهات الحكمية أو الموضوعية ، وسواء كان في مرحلة الاشتغال أو مرحلة الامتثال ، وإذا وجد مؤمن من العقل أو النقل دفع هذا الاحتمال فهو ، وإلا فلا بدّ من الاحتياط ، وفي الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص ، وهكذا في الشبهات الموضوعية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وأدلة البراءة الشرعية تدفعان هذا الاحتمال ، فيصير المكلف مأموناً من العقاب ، وفي موارد العلم

الإجمالي أيضاً إن شملت أدلة البراءة جميع الأطراف فيُدفع احتمال العقاب ، ويسقط العلم الإجمالي عن المنجزية من حيث وجوب الموافقة وحرمة المخالفة معاً ، وإن شملت بعضها ، يحصل الأمن بالقياس إليه خاصة ، ويسقط العلم الإجمالي عن المنجزية من حيث وجوب الموافقة القطعية فقط ، لا من حيث حرمت المخالفة القطعية ، وإن لم تشمل شيئاً من الأطراف ، فلا مدفع لاحتمال العقاب فلا أمن ، فيكون العلم الإجمالي منجزاً من حيث وجوب الموافقة وحرمة المخالفة معاً .

فالعمدة هو البحث عن شمول أدلة الأمارات والأصول لأطراف العلم كلاً أو بعضاً ، وعدمه ، فنقول : أدلة الأمارات والأصول لا يمكن شمولها لجميع الأطراف .

أما الأمارات : فمن جهة أن لوازمها حجة ، فإخبار البيئة بطهارة أحد الإناءين ، المعلومة نجاسة أحدهما بالإجمال إخبار بنجاسة الإناء الآخر بالالتزام . وإن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فضلاً عن قصده الإخبار باللائم ، وهكذا إخبار بيئة أخرى بطهارة الإناء الآخر إخبار بنجاسة هذا الإناء بالالتزام ، فكل من الإناءين منفرداً وفي نفسه وإن كان مشمولاً لدليل حجّة البيئة إلا أن البيئتين متعارضتان فتساقطان .

وأما الأصول تنزيلية كانت أو غيرها : فهي وإن لم تكن مثبتة للوازمها - فلا يكون استصحاب الطهارة في أحد الإناءين مثبتاً لنجاسة الإناء الآخر ، وهكذا أصالة الطهارة ، فلا تعارض بين الأصلين - إلا أن حكم الشارع بطهارة كل من الإناءين مناقض^(١) لحكمه بنجاسة أحدهما ، المعلوم إجمالاً .

(١) أقول : ليس في موارد الأصول مطلقاً - تنزيلية وغير تنزيلية - مناقضة ؛ فإن المعلوم

وبعبارة أخرى : بعد ما بين الشارع لزوم الاجتناب عن النجس وعلم المكلف بوجود النجس في البين ، المرّد بين إناءين - غاية الأمر لا يميّز النجس منهما عن الطاهر ، والمفروض أنّه لا دخل للتمييز في موضوع الحكم ؛ فإنّ الكلام في العلم الطريقي - فحكمه بعدم لزوم الاجتناب عن هذا الإناء حال حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الآخر ، وتعبّده بطهارة هذا الإناء في عرض تعبّده بطهارة الإناء الآخر مناقضة في الكلام ، ولو صرح بذلك يُعدّ نسخاً للحكم المعلوم بالإجمال .

وبذلك ظهر أنّه لا حاجة لنا في الحكم بعدم جواز المخالفة القطعية لموارد العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المتباينين إلى ما ادّعاه الشيخ - عليه السلام - من أنّ الشكّ المأخوذ في روايات الاستصحاب - مثل « لا تنقض اليقين بالشكّ »^(١) - وإن كان عامّاً للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي إلا أنّ اليقين المذكور في ذيل بعض الروايات - مثل قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه ييقين آخر »^(٢) - أيضاً عامّ ، فيقع التعارض بين الصدر والذيل ، وتصير الروايات مجمّلة من هذه الجهة ، فلا يمكن التمسك بها لجريان الاستصحاب في موارد

بالإجمال حكم واقعي ومؤدّي الأصلين حكم ظاهري ولا تناقض بين الحكم الظاهري والواقعي ولا مناقضة بين حكمي الشارع .

نعم ، يلزم التناقض في حكم العقل ، وهو أمر آخر ، كما أنّ لزوم الترخيص في المعصية أيضاً أمر آخر .

وبعبارة أخرى : ما قيل بلزومه من جريان الأصول في جميع الأطراف ثلاثة أمور : أحدها : لزوم الترخيص في المعصية - وثانيها : لزوم التناقض في حكم العقل . وثالثها : لزوم التناقض في حكم الشارع . والأولان لا كلام فيهما ، وأمّا الثالث فهو حقّ في مورد الأمارات دون الأصول . (م) .

(١ و ٢) التهذيب ١ : ١١/٨ ، الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ .

العلم الإجمالي^(١).

وذلك لما عرفت من أن أدلة الأصول في نفسها غير قابلة للشمول ؛ للزوم المناقضة ، فلو لم يكن هذا الذيل موجوداً في روايات الاستصحاب - كما أن بعضها كذلك - لم تكن تشمل موارد العلم الإجمالي أيضاً.

وبالجملة ، المانع ليس في مقام الإثبات - كما ذكره رحمته - بل المانع ثبوتي ، بمعنى أنه لا يعقل شمول أدلة الأصول والأمارات لأطراف العلم الإجمالي ، فلو كانت الأدلة بظاهرها شاملة أيضاً ، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها ؛ لوجود المانع العقلي ؛ إذ لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في عدم معقولية الترخيص على خلاف المعلوم ، فكما لا يعقل أن يرخص الشارع في ارتكاب ما هو معلوم الخمرية مع حكمه بأنه حرام يعاقب عليه ، كذلك لا يعقل الترخيص في ارتكاب الفردين اللذين يعلم بوجود الخمر بينهما ؛ فإنه ترخيص في المعصية . فانقدح من جميع ذلك عدم جواز المخالفة القطعية ؛ لعدم معقولية الشمول لجميع الأطراف .

هذا كله بالقياس إلى جميع الأطراف ، أما شمول الأدلة لبعض الأطراف : فهو وإن لم يكن فيه محذور عقلي - لعدم كونه مستلزماً للمناقضة والترخيص في المعصية ، ولا مانع عقلاً من حكم الشارع بجواز شرب أحد الإناءين ، المعلومة خمرية أحدهما ، وهذا كتعبد الشارع بنجاسة أحد الإناءين ، المتيقنة نجاسته سابقاً وعلم بعد ذلك بوقوع قطرة بول في أحدهما ؛ فإن الاستصحاب جارٍ في أحد الطرفين بلا معارض مع أن العلم الإجمالي بوجود تكليف فعلي متوجه إلى المكلف موجود ، وهكذا فيما إذا علم إجمالاً بثبوت تكليف فعلي

(١) فرائد الأصول : ٤٢٩ .

تعلق بقضاء الصبح أو العصر الأدائي ، فإنه تجري البراءة بالقياس إلى صلاة الصبح ، ويحكم بوجوب الإتيان بالعصر ؛ للشك في الخروج عن عهدة التكليف الواصل ، وبالجملة لا مانع من اكتفاء الشارع بالامثال الاحتمالي في مقام الامثال ، والعلم الإجمالي - بل التفصيلي أيضاً - ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية ، بل للشارع أن يكتفي بالامثال الاحتمالي فيما إذا علم التكليف تفصيلاً ، كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز وغير ذلك ، فضلاً عن التكليف المعلوم بالإجمال ، فعمدة الوجه في منجزية العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف ، ولولا ذلك لا وجه لمنجزيته أصلاً ، كما لا يخفى ، فيكون حال بعض الأطراف في المقام حال الشبهات البدوية - إلا أنها لا تشملها ؛ لمانع في مقام الإثبات ؛ فإن شمولها لواحد معين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، ولأحدهما لا بعينه غير صحيح قطعاً إما لعدم تحقق موضوع الأصل - وهو الشك - أو يتحقق الموضوع لكن لا يترتب عليه أثر ؛ فإنه - أي أحدهما لا بعينه - إما مقطوع الحلّية ، فمع القطع بحلّية أحدهما لا بعينه لا مورد لإجراء الأصل ، ولو سلّم فأيّ فائدة لجريان الأصل المثبت لما هو مقطوع بدونه ؟ أو مشكوك الحلّية ، كما في مورد علمنا بحرمة أحد الإناءين واحتملنا حلّية الآخر وحرمته ، فهو وإن كان مورداً للأصل إلا أنه لا يترتب عليه الأثر المقصود في المقام - وإن كان يترتب عليه أثر في غير المقام - وهو جواز الارتكاب ؛ إذ غايته أنه بمنزلة القطع بحلّية أحدهما ، فحكم الشارع بأن أحدهما لا بعينه حلال لا يزيد عن قطعنا الوجداني بذلك .

وهذا هو المراد ممّا أفاده الشيخ - رحمته - من أن «أحدهما» ليس فرداً ثالثاً

مشكوكاً يشملُه دليل الأصل^(١)؛ فإنَّ الظاهر - والله العالم - أنَّ مراده - تَهَيُّؤُ - أنَّ عنوان «أحدهما» مقطوع الحليَّة أو بحكم مقطوع الحليَّة ، فلا مورد لجريان الأصل فيه ، وليس فرداً ثالثاً مشكوكاً حتى يشملُه دليل الأصل .

بقي احتمال آخر ، وهو : أن يشمل دليل الأصل كلا الطرفين لكن لا بنحو التعيين بل بنحو التخيير بأن كان شرب كلِّ واحد من الإناءين مباحاً تخييراً وعند ترك شرب الآخر ، وكان دليل الأصل شاملاً للشبهات البدويَّة بنحو التعيين ولأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير ، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، كما لا يلزم ذلك في دليل لزوم إنقاذ الغريق الشامل لموارد غير المتزاحمة بالتعيين وموارد التزاحم بالتخيير .

والحقُّ عدم صحَّة هذا الاحتمال أيضاً ، وذلك لأنَّ التخيير لو كان تخييراً شرعيّاً من قبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين ، فهو يحتاج إلى دليل خاصٍّ مفقود في المقام .

مركز تقيتكم في علوم ديني

وإن كان تخييراً عقليّاً ناشئاً من عدم قدرة المكلف على العمل بكلا الأصلين نظير التخيير في باب التزاحم ، الناشيء من عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين : التكليف بإنقاذ هذا ، أو ذاك ، فالمفروض خلافه ؛ ضرورة أنَّ المكلف قادر على شرب كلِّ من المائعين ، كما أنه قادر على الترك بالمرَّة ، وليس المانع من الإطلاق وشمول دليل الأصل لكلا الطرفين في مقام الامتثال - كما في إنقاذ الغريقين حتى يقال : إنَّ العقل يستقلُّ بالتخيير بين الأخذ بكلِّ واحد من الدليلين اللذين لا يقدر على امتثال كليهما - بل في مقام أصل الجعل ؛ لما عرفت من أنَّ الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في المعصية ،

فدليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين ، لا أنه شامل والمكلف لا يقدر على العمل بكلا الأصليين .

نعم ، لو قلنا بحجّة الأمارات من باب السببية وأن قيام الأمانة سبب لوجود مصلحة في العمل توجب العمل على طبقها - كما يقوله المعتزلة - لكان قيام الأمارتين المتنافيتين في المؤدى من باب التزاحم ، فإنّ المكلف لا يقدر على استيفاء كلتا المصلحتين ، وإلا فملاك الأخذ بكل من الأمارتين - وهو ترتب المصلحة على العمل به - موجود بحيث لو فرضت - محالاً - قدرة المكلف على الجمع بين المتناقضين ، لأمره المولى بالعمل على كلتا الأمارتين المتناقضتين في المؤدى .

وربما يقال بأنه يمكن أن يكون التخيير تخييراً عقلياً ناشئاً من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن ، كما إذا قال المولى : « أكرم كل عالم » وعلمنا من الخارج بأنه لا يريد إكرام زيد وعمرو معاً ، فإنّ رفع اليد عن شمول دليل « أكرم كل عالم » لزيد العالم وعمرو العالم بالكلية بلا وجه ؛ إذ لا عذر في ترك إكرام كل منهما مع شمول الدليل لهما بحسب الظهور العرفي ، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن ، وهو الحكم بوجوب إكرام كل منهما على التخيير لا التعيين ، وهذه كبرى كلية جارية في كثير من المسائل الفقهيّة ، ويترتب عليها فوائد كثيرة .

ومن هذا القبيل دليل وجوب صلاة الجمعة يومها ، الظاهر في الوجوب التعييني ، ودليل وجوب الظهر ، الظاهر في ذلك أيضاً ، وهكذا إذا ورد في مورد « يجب القصر » وورد في دليل آخر أنه « يجب التمام » فإنّ مقتضى العلم الخارجي بعدم وجوب الظهر والجمعة معاً ، أو وجوب القصر والإتمام معاً : رفع اليد عن ظهور الدليلين في التعيين .

وبعبارة أخرى : نقيّد إطلاق كلّ منهما - الناطق بأنّ هذا واجب سواء أتيت بفرد آخر غيره أو لا - بصورة عدم الإتيان بالآخر بأن نقول : إنّ الجمعة واجبة على مَنْ لم يأت بالظهر ، وهي واجبة على مَنْ لم يأت بالجمعة ، وهكذا في القصر والإتمام .

وفي المقام أيضاً كذلك ، فنقول : إنّنا نعلم من الخارج بعدم شمول دليل الأصل لكلا الطرفين لمانع عقلي ، فيرفع اليد عن ظهوره بالمقدار المتيقّن ، وهو شموله لكلا الطرفين ، أمّا سقوط الدليل بالكلية فلا موجب له ، فلا بدّ من الحكم بشموله لكليهما تخييراً ، ولذا التزم بعض بالتخيير في الخبرين المتعارضين على القول بالطريقة المحضة . وهذه شبهة عويصة في المقام .

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ - رحمته - على مبناه من أنّ استحالة الإطلاق ملازمة لاستحالة التقييد أيضاً ؛ لما بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة ، فإذا استحال الإطلاق في الأصل الجاري في كلّ من الطرفين - بأن يكون مفاده أنّ هذا المانع حلال شربه سواء شرب الآخر أو لا - يستحيل التقييد بعدم الآخر أيضاً^(١) .

وقد مرّ الجواب عنه مراراً من أنّ استحالة الإطلاق تستلزم ضرورة التقييد ، ومثلنا لذلك بالعلم والجهل ؛ فإنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة مع أنّ الجهل يستحيل على الباري تعالى والعلم ضروري له تعالى ، وهكذا الفقر والغنى متقابلان تقابل العدم والملكة مع أنّ الغنى مستحيل على الممكن والفقر ضروري له .

والجواب الصحيح عن هذه الشبهة هو : أنّ المحذور لو كان الترخيص

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٤٤ - ٢٤٥ .

في الجمع بأن كانت نتيجة الإطلاق إباحة الجمع بين شرب هذا الإناء وذاك الإناء ، لكان المحذور يندفع بالتقييد قطعاً ، كما في الصلاة والإزالة حيث إن نتيجة إطلاق كلا الأمرين - الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة - هي الأمر بالجمع بين الضدين ، فيستحيل إطلاق كل منهما ، وحينئذ إذا قيد كل منهما أو أحدهما بترك امتثال الآخر ، يرتفع المحذور الذي هو الأمر بالجمع بين الضدين .

وأما لو كان المحذور هو الجمع في الترخيصين بأن يرخص في شرب هذا الإناء حال ترخيصه شرب ذلك الإناء ، فهو باقٍ حتى مع التقييد ؛ لأن لازمه إباحة كل من المائعين اللذين علم بخمريّة أحدهما عند حصول القيد لكل منهما ، كما إذا اختار المكلف ترك شرب كل منهما ، وهو ترخيص في ارتكاب الحرام ، والحكم بإباحة ما حرّمه وجواز ارتكابه - ولو عند ترك المكلف إيّاه وعدم ارتكابه باختياره - قبيح من الحاكم العاقل ، مستحيل على الشارع الحكيم . والمحذور في المقام هو الجمع في الترخيصين لا الترخيص في الجمع .

ونمثل مثلاً لذلك حتى يتضح المرام ، وهو : أنه إذا حلف أحد على ترك السكنى في مكان معيّن أول طلوع الشمس وتردّد أمر هذا المكان بين الغرفتين ، فالمكلف الحالف يعلم إجمالاً بحرمة السكنى في إحدى الغرفتين ، ومن الواضح أنه لا يقدر على الجمع بين السكنى في هذه الغرفة وتلك الغرفة في آن واحد ؛ لكونهما ضدّين لا يجتمعان ، ولكنه قادر على أن يسكن في مكان آخر ولا يسكن في شيء من الغرفتين ، وقد مرّ أنّ دليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين ، ولا يعقل إطلاقه في كل منهما .

فحينئذ نقول : المانع من الإطلاق والشمول لو كان هو الترخيص في الجمع ، فهو في المقام مفقود ؛ إذ المفروض أنه لا يقدر على الجمع ، وإحدى السكنيين متروكة لا محالة ، فمن ذلك نستكشف أنّ المانع لا يكون ذلك ، بل

أمر آخر ، وهو : الجمع بين الترخيصين ، وهو لا يفقد بالتقييد ؛ لما عرفت من أنه ترخيص في المعصية عند حصول القيد ، وهو مستحيل على الشارع الحكيم ، وهل يرضى أحد أن يقال : يجوز للشارع أن يحكم بإباحة الزنا إذا علم بأن المكلف يتركه يقيناً؟

وبتقريب آخر^(١) : أن المعلوم بالإجمال إن كان حكماً ترخيصياً ، لا مانع من إلزام الشارع ظاهراً بتركه لمصلحة التحفظ على الملاك الواقعي بلا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، ولا بين التعبد بالأصل التنزيلي ، كالأستصحاب وغيره .

والأول : كما إذا علمنا بإباحة أحد الأمرين المشتبهين بالشبهة البدوية

(١) أقول : لو سلم اعتبار احتمال موافقة الحكم الظاهري للواقع ، نقول : إن كان معنى التخيير هو جعل الحكم الظاهري مشروطاً بترك الآخر ، يلزم ما في المتن من مخالفته للواقع ، وأما لو قلنا بأنه مجعول في ظرف ترك الآخر على نحو الحينية فلا منافاة ؛ فإنه لا منافاة بين المطلقة والحينية ، وهي إنما بين المطلقة والمشروطة . هذا أولاً .
وثانياً : إذا كان احتمال الموافقة معتبراً ، يلزم عدم جريان الأصل فيما إذا صار أحد الإناءين طاهراً مع سبق النجاسة فيهما ، فإنه - ﷺ - يُجري الاستصحابين مع أن الحكم بنجاسة كليهما ظاهراً ينافي الواقع من طهارة أحدهما .

وثالثاً : أن احتمال الموافقة ليس عليه أية ولا رواية ، وإنما وجهه هو لزوم التضاد من حيث المنتهى كما أشار إليه في المتن ، وهو لا يلزم فيما نحن فيه ؛ لأن الحكم الظاهري المجعول لهذا الإناء هو الذي يكون موضوعاً لحكم العقل ؛ فإن حكمه الواقعي مجعول على الفرض وهكذا بالنسبة إلى الإناء الآخر .

فتحصّل أن التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي على فرض وجوده منتفٍ في جميع المراحل لا تضاداً بينهما ذاتاً ولا من حيث المبدأ ولا المنتهى .

فتحصّل أن جعل الحكم الظاهري تخبيراً لا إشكال فيه من ناحية عدم موافقته للواقع . نعم ، هذا النحو من الجعل غير متعارف ولا عرفية له . فالإشكال الأساسي هو لزوم الترخيص في المعصية عند ترك الكل بناءً على الاشتراط ، وأما عدم موافقة الحكم الظاهري للواقع فلا إشكال فيه . (م) .

قبل الفحص واقعاً ، فلا مانع من إلزام الشارع بترك كليهما .
والثاني : كما إذا علمنا إجمالاً بطهارة أحد الإناءين المتيقنة نجاستهما سابقاً ، فلا بأس بالتعبد بنجاستهما ظاهراً من باب الاحتياط بمقتضى الاستصحاب .

والثالث : كما إذا علمنا بحرمة النظر إلى إحدى المرأتين ، فلا محذور في تعبد الشارع بالاحتياط بترك النظر إلى كليهما ؛ إذ لا قبح في إلزام الشارع بترك أمر مباح لمصلحة فيه .

وإن كان حكماً إلزامياً كحرمة شرب أحد المائعين ، لا يعقل أن يرخص في شرب كل منهما لا مطلقاً ولا مشروطاً بترك الآخر .

أما مطلقاً : فواضح ؛ لكونه بمنزلة قوله : «إن الخمر حرام وحلال» .
وأما مشروطاً : فلأن المولى الحكيم كما لا يجوز ويقبح أن يقول : «البول نجس مطلقاً من أي حيوان كان» ثم يقول : «هو طاهر مطلقاً» مع عدم نسخه الحكم الأول ، كذلك يقبح أن يقول : «البول نجس مطلقاً» ثم يقول : «هو نجس إن كان مملاً لا يؤكل» مع عدم نسخه الحكم الأول وبقائه على إطلاقه .

ووجه القبح وتطبيقه على المقام يتضح بتقديم مقدمة ، وهي أنه يظهر من بعض كلمات الشيخ - رحمته - أن لا تنافي ولا تضاد بين الحكم الظاهري والواقعي من جهة أن موضوع الأول هو الفعل بعنوان أنه مشكوك ، وموضوع الثاني هو الفعل بعنوانه الأولي ^(١) .

واستشكل عليه كثير ، منهم : صاحب الكفاية - رحمته - بأن الحكم الواقعي غير مشروط بعدم تعلق الشك به ، بل هو محفوظ حتى في ظرف الشك به ،

(١) فرائد الأصول : ١٩٠ - ١٩١ .

فالتضاد على حاله^(١).

وقد مرّ منا في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - مفضلاً ونعيد إشارة - أنّ الحكمين ليس بينهما بأنفسهما تضاداً أصلاً، وإنما التضاد والتنافي ناشيء من مبدأيهما أو متهاهما، والحكم الظاهري والواقعي لا تضاد بينهما لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى.

أما من حيث المبدأ - وهو المصلحة أو المفسدة الموجبة له - فلأنّ الحكم لا ينشأ عن مصلحة في متعلقه أصلاً، وإنما هو ناشيء عن مصلحة في نفس الحكم.

وأما من حيث المنتهى - وهو مرحلة حكم العقل بالامتنال - فلأنّه فرع وصول كلا الحكمين في عرض واحد، وهو مفقود في المقام؛ إذ مع وصول الحكم الواقعي لا موضوع للحكم الظاهري أصلاً، ومع وصول الحكم الظاهري الحكم الواقعي غير واصل لا محالة، فلا تحيّر للمكلف في مقام الامتنال.

وإذا عرفت هذه المقدمة، نقول: إنّ حكم المولى بإباحة شرب كل من المائعين، المعلومة خمريّة أحدهما مشروطاً بعدم شرب الآخر مستلزم لحكمه بإباحة الخمر المعلوم في البين بشرط ترك شرب المانع المباح، فالخمر المعلوم محكوم بحكمين: أحدهما واقعي مطلق، وهو الحرمة، والآخر ظاهري مشروط بترك أمر مباح، وهو الإباحة، وحيث إنّ كلا من الحكمين واصل إلى المكلف وفعليّ فالتضاد من حيث المنتهى موجود وإن لم يكن موجوداً من حيث المبدأ أصلاً.

وبتقريب آخر: لا بدّ في الحكم الظاهري من احتمال موافقته للواقع،

كما أشرنا إليه سابقاً ، وفي المقام الحكم الواقعي إما هو الحلية المطلقة أو الحرمة المطلقة ، فجعل الإباحة المشروطة بترك الآخر ظاهراً لا يمكن ؛ إذ نقطع بخلافه ؛ فإن المفروض أن الحكم الواقعي مطلق غير مشروط بشيء قطعاً .
وبالجملة ، لا يمكن شمول أدلة البراءة لأحد الطرفين أو بعض الأطراف تخييراً ، كما لا يمكن شمولها لجميع الأطراف ، غاية الأمر أن المانع في جميع الأطراف ثبوتي بمعنى أنه لا يعقل تعبد الشارع بجواز مخالفة العلم الإجمالي قطعاً ، ولو كان دليل الأصل ظاهراً في ذلك ، لا بد من رفع اليد عن ظهوره ، وليس في بعض الأطراف مانع في مقام الثبوت ؛ إذ لا مانع في اكتفاء الشارع بالامتنال الاحتمالي ، كما ذكرنا سابقاً بل ، ليس ذلك مجرد الفرض ؛ فإن له واقعاً ، كما في مورد تحيّر المكلف في أمر القبلة ؛ إذ ورد فيه رواية صحيحة - وأفتى على طبقها جماعة - على أجزاء الصلاة إلى أي طرف شاء المكلف^(١) ، بل المانع إثباتي ؛ إذ ليس لنا دليل عام أو خاص على إباحة أي فرد اختاره المكلف .

وليعلم أن المعقول من التعبد بجواز ارتكاب بعض الأطراف تخييراً إنما هو التعبد بإباحة أي فرد اختاره المكلف في مقام الامتنال ، والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي فيما يختاره المكلف ، وأما التعبد بالحلية والإباحة المشروطة بترك الآخر فهو غير معقول ، والمانع فيه ثبوتي .

ومما ذكرنا ظهر فساد ما تُسبب إلى المحقق القمي - رحمته - من عدم المانع من جريان الأصول في بعض الأطراف^(٢) .
بقي هناك أمور ينبغي التنبيه عليها :

(١) الفقيه ١ : ٨٤٥/١٧٩ ، الوسائل ٤ : ٣١١ ، الباب ٨ من أبواب القبلة ، الحديث ٢ .

(٢) قوانين الأصول ٢ : ٢٥ .

الأول : أن وجوب الموافقة القطعية لا يدور مدار حرمة المخالفة القطعية ، فلو فرضنا عدم حرمة المخالفة القطعية في مورد لعدم القدرة أو غير ذلك ، لا يسقط وجوب الموافقة القطعية ؛ وذلك لما ذكرنا من أن مدار منجزية العلم الإجمالي على تساقط الأصول في الأطراف ؛ إذ بعد تساقط الأصول يكون احتمال التكليف الموجود في البين غير مقرون بالمؤمن ، وكل احتمال التكليف الذي لا يكون مقروناً بالمؤمن من العقل أو النقل منجز ولو كان احتمالاً بدوياً ، ومقتضى منجزية الاحتمال هو الاحتياط ، فالموافقة القطعية للتكليف المحتمل غير المقرون بالمؤمن واجبة ولو لم يمكن مخالفته القطعية .

ومن هنا ظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ قلبي - من أن وجوب الموافقة القطعية يدور مدار حرمة المخالفة القطعية ، ففي الشبهة غير المحصورة حيث لا تحرم المخالفة القطعية ؛ لعدم القدرة على ارتكاب جميع الأطراف لا تجب الموافقة القطعية أيضاً لا يثبتني على أساس صحيح .

الثاني : أن العلم الإجمالي مؤثر فيما إذا لم يكن التكليف في بعض أطرافه منجزاً بواسطة القطع الوجداني أو قيام الأمانة عليه أو جريان أصل أو قاعدة بلا معارض ، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم في إناء معين ، وبعد ذلك علمنا إجمالاً بوقوع قطرة أخرى من الدم إما في هذا الإناء أو إناء آخر ، أو قامت أمانة على نجاسة إناء معين ، وبعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطرة إما في هذا الإناء أو إناء آخر ، أو كان إناء معين مستصحب النجاسة فوقت قطرة إما فيه أو في إناء آخر بالعلم الإجمالي ، أو علم باشتغال ذمته بصلاة أدائية بمقتضى قاعدة الاشتغال ، وبعد ذلك علم إجمالاً باشتغال ذمته إما بهذه الصلاة الأدائية أو صلاة

أخرى قضائية .

والسرّ في جميع ذلك ما ذكرنا من أنّ مدار تأثير العلم الإجمالي ومنجزيته هو تساقط الأصول ، فإذا فرضنا وجود دليل في أحد الأطراف من علم أو أمانة أو أصل أو قاعدة بلا معارض ، فلا مانع من شمول دليل الأصل لباقي الأطراف ؛ إذ لا يلزم من شموله له ترجيح بلا مرجح أو محذور آخر ، فيحكم بمقتضى أصل البراءة بإباحة شرب ما في الإناء الآخر الذي لم يعلم بنجاسته ولم تقم أمانة على ذلك ولم يكن مستصحب النجاسة ؛ ويحكم بأصالة البراءة من وجوب القضاء في الفرض الأخير .

ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين وبعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم إما في أحد هذين الإناءين أو إناء ثالث ؛ فإن العلم الإجمالي الثاني - حيث إنّ التكليف المحتمل في بعض أطرافه تنجز بمقتضى العلم الإجمالي الأوّل - لا مانع من شمول دليل الأصل لطرفه الآخر ، ولا يلزم منه ترجيح بلا مرجح ، كما لا يخفى .

هذا كله فيما إذا طرأ العلم الإجمالي على هذه الأمور ، وهكذا فيما إذا كان الأمر على العكس بأن حصل العلم الإجمالي أولاً ثم طرأت عليه هذه الأمور ، وذلك لوجود الملاك المتقدم في هذا الفرض أيضاً بعينه ، غاية الأمر أنّ الاصطلاح جرى في الفرض الأوّل بأن العلم الإجمالي لا يؤثر ، وفي الثاني بأنّه منحلّ إلى العلم التفصيلي أو ما بحكمه والشكّ البدوي ، وهذا مجرد اصطلاح ، وإلا فالملاك واحد فيهما ، وهو عدم المعارض للأصل الجاري في الطرف الآخر ، وذلك لأنّ العلم الإجمالي وإن كان منجزاً حين حدوثه إلا أنّه يعتبر في بقاء التنجيز بقاء العلم ، وفي المقام بعد طرؤ العلم التفصيلي - مثلاً - بنجاسة أحد الكأسين معيّناً حال حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما ينعدم العلم

الإجمالي بقاءً ، وينكشف أن الكأس الآخر لم يكن طرفاً للعلم من أول الأمر .
 نعم ، لو طرأ العلم التفصيلي بنجاسة أحد الكأسين معيناً فعلاً لا حال
 حصول العلم الإجمالي ، فلا ريب في بقاء العلم الإجمالي الآن ، وأنه منجز
 بالقياس إلى الطرف المشكوك ، فإن التكليف المعلوم المراد بين الطرفين حيث
 إنه تنجز بواسطة تساقط الأصول فمقتضى الاشتغال بقاءه ولزوم الخروج عن
 عهده .

لا يقال : إن الطرف المشكوك فعلاً لا مانع من جريان الأصل فيه ، فإنه
 بلا معارض .

فإنه يقال : نعم ، لا مانع ثبوتاً إلا أن أدلة الأصول قاصرة عن الشمول ؛ إذ
 ليس لها عموم أزمني حتى نتمسك بها في مورد خرج عنها في زمان .
 والحاصل : أن هذا الشك الموجود خرج عن أدلة الأصول بواسطة
 التعارض في زمان ، وعوده ودخوله بعد ذلك تحت دليل الأصل يحتاج إلى
 دليل مفقود في المقام ، وهذا نظير العلم التفصيلي بوجوب صلاة الظهر مثلاً ،
 وطرؤ الشك بعد ذلك في امثال هذا التكليف المعلوم ، والفرض السابق نظير
 العلم التفصيلي بنجاسة شيء وطرؤ الشك بعد ذلك في أصل النجاسة ، الذي
 يسمى بالشك الساري ، ومن المعلوم أن مثل هذا العلم التفصيلي لا يكون منجزاً
 بعد انكشاف كونه في الواقع جهلاً مركباً ووهماً وخيالاً ، وظهور أن التكليف من
 الأول لم يكن معلوماً ، فإذا كان الأمر في العلم التفصيلي كذلك ، ففي العلم
 الإجمالي بطريق أولى ، وهذا بخلاف ما إذا لم يتعلّق الشك بأصل التكليف ، بل
 كان التكليف معلوماً وكان الشك في امثال التكليف المعلوم ، نظير العلم
 التفصيلي بوجوب صلاة والشك في امثالها .

والفرق بين الصورتين : أن ما تعلّق به الشك ثانياً عين ما تعلّق به العلم

أولاً في الصورة الأولى ، وغيره في الصورة الثانية .

وبعبارة أخرى : في الصورة الأولى الشك الموجود فعلاً شك في تكليف زائد ومغاير للشك الأول الذي كان منشؤه العلم الإجمالي ، وفي الصورة الثانية الشك الموجود فعلاً هو الشك الحاصل أولاً بواسطة العلم الإجمالي بعينه .

وبالجملة ، كل ما كان الشك فيه من جهة الشك في انطباق ما هو المكلف به يقيناً عليه ، وعدمه فهو مورد للاشتغال ، كما إذا أتى بإحدى الصلاتين : الظهر والجمعة ، المعلوم وجوب إحداهما إجمالاً ، فلا يمكن أن يقال : إن الأصل في الطرف الآخر بلا معارض ؛ إذ العلم بتوجه التكليف قبل إتيان هذه الصلاة موجود والآن أيضاً ، وإتيان هذه الصلاة يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم قبل ساعة ، وكما يحتمل انطباقه على الفرد المأتي به كذلك يحتمل انطباقه على غيره ، وكل ما رجع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف كان مورداً للبراءة ، وفي جميع الموارد التي تنجز التكليف في بعض أطراف العلم بمنجز عقلي أو شرعي يكون الشك في البعض الآخر شكاً في تكليف زائد ، فيرجع فيه إلى البراءة من دون فرق بين تنجزه فيه حال العلم الإجمالي أو قبله ، فالإناء الأحمر مثلاً - الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة يوم الجمعة - إذا علم بعد ذلك بنجاسته بالخصوص يوم الخميس ، أو قامت البيّنة على ذلك ، أو كان محكوماً بذلك بحكم الاستصحاب ، كما إذا كان مسبوقاً بالنجاسة ، أو الاشتغال الذي هو أصل عقلي ، كما إذا علمنا فعلاً بنجاسته أو نجاسة إناء ثالث أصفر يوم الخميس ، كان الإناء الأبيض - الذي كان أيضاً طرفاً للعلم الإجمالي بنجاسة إناء يوم الجمعة - مورداً للبراءة ؛ إذ ليس لنا علم بالتكليف زائداً على ما ينطبق على الإناء الأحمر ، أو يحتمل انطباقه عليه وعلى الإناء الثالث الأصفر ،

فالشك في نجاسة الإناء الأبيض شك بدوي بقاء وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي حدوثاً ، ولا يضر ذلك ؛ لما عرفت من أن المنجزية دائرة مدار العلم حدوثاً وبقاءً من دون فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي .

والحاصل : أن كل ما كان بوجوده المقارن موجباً لعدم تأثير العلم الإجمالي كان بوجوده الواقعي السابق موجباً لانحلال العلم الإجمالي وإن كان بوجوده العلمي متأخراً ؛ فإن العبرة بالمنكشف لا الانكشاف .

الأمر الثالث : أنه إذا فرضنا أن الأصل الجاري في بعض أطراف العلم الإجمالي كان أكثر أثراً منه في البعض الآخر ولم يكن قدر مشترك في البين ، كما إذا علم إجمالاً بنذر سورة وتردد أمرها بين التوحيد يوم الخميس أو البقرة يوم السبت أو علم بكونه مديوناً لأحد وتردد أمره بين درهم لزيد أو درهمين لعمرو ، فلا ريب في تنجيز العلم من حيث جميع الآثار ؛ لتعارض الأصلين وتساقطهما ، فلا بد من الاحتياط - بحكم العقل - بقراءة كلتا السورتين ، وإعطاء دراهم ثلاث .

وأما إن كان أثر مشترك لكل من الأصلين وكان أحدهما مختصاً بأثر دون الآخر ، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المائعين اللذين أحدهما مضاف والآخر مطلق ، فإن لأصالة الطهارة أثراً مشتركاً بينهما ، وهو : جواز الشرب ، وأثراً مختصاً بجريانها في الماء ، وهو : جواز التوضؤ منه .

فذهب شيخنا الأستاذ - رحمه الله - إلى تساقط الأصلين بالنسبة إلى الأثر المشترك ، وجريان أصالة الطهارة في الماء بالقياس إلى أثره المختص ، وهو : جواز التوضؤ منه (١) .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٥٠ .

والظاهر عدم تمامية ذلك ؛ وذلك لأن أصالة الطهارة بعد أن سقطت بواسطة المعارضة ولم يحكم الشارع بطهارة الماء فلا يجوز التوضؤ منه ، فإن من شرائط صحة الوضوء إطلاق الماء ، اللازم إحرازه وجداناً أو تعبداً ، وهو مفقود في المقام بكل قسميه .

نعم ، لو لم يكن المعلوم بالإجمال نفس الحكم الشرعي بل كان سبب الحكم ، كما إذا علم إجمالاً بأنه استقرض من زيد درهماً أو كسر إناءه الذي يساوي درهمين ، فلا ريب في عدم تأثير العلم بالقياس إلى الدرهم الزائد ؛ وذلك لأن المكلف لا يعلم اشتغال ذمته بأزيد من الدرهم ، فالشك بالقياس إلى الزائد شك بدوي يرجع فيه إلى البراءة .

وليعلم أن العلم إجمالاً بتنجس شيء إما بالبول حتى يلزم غسله مرتين أو بالدم حتى يكفي مرة وإن كان من هذا الباب إلا أنه لا يجري فيه البراءة بالقياس إلى المرة الثانية ؛ لوجود أصل حاكم عليه ، وهو استصحاب نجاسته بعد غسله مرة .

الأمر الرابع : هل العلم الإجمالي في التدريجيات منجز أم لا ؟

ومورد الكلام ما إذا كان احتمال التكليف منجزاً بواسطة العلم الإجمالي ، أم لو كان منجزاً مع قطع النظر عن العلم الإجمالي ، فهو خارج عن محل الكلام . وهذا كما إذا علم إجمالاً بابتلائه في إحدى معاملاته بالربا ؛ فإن احتمال حرمة كل معاملة من حيث الجهل بالحكم أو الموضوع منجز ولو لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي ؛ ضرورة أن الشبهة حكمية قبل الفحص في الجهل بالحكم ، ومصداقية لا يجوز التمسك بها بعمومات ﴿أحل الله البيع﴾^(١) و﴿أوفوا

بالعقود^(١) في الجهل بالموضوع.

وبعد ذلك نقول: إن أطراف العلم إذا كانت تدريجية تارة يكون كل واحد منها مقدوراً للمكلف فعلاً وتحت اختياره، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد ثوبيه، أو نذر أن يسكن في إحدى الدارين، فإنه قادر على إتيان الصلاة في هذا الثوب، كما هو قادر على إتيانها في الآخر فعلاً، وهكذا قادر على أن يسكن في هذه الدار فعلاً، كما هو قادر على السكنى في الدار الأخرى فعلاً وإن لا يقدر على الجمع بين السكنيين إلا أنه لا دخل له بما نحن بصدده، وحينئذ لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي من جهة أن التدريجية ناشئة من اختيار المكلف، وإلا فالتكليف فعليّ واصل إلى المكلف، وهو قادر على امتثاله، فلا بد من الخروج عن عهده بعد تساقط الأصول في أطراف العلم.

وأخرى لا يكون مقدوراً للمكلف؛ لتقيّد بعضها بزمان أو زمني متأخر يقطع بحصوله، وهذا على قسمين:

قسم يعلم بفعليّة الخطاب، كما إذا علم بنذر قراءة سورة إما اليوم أو غداً بناءً على إمكان الواجب التعليقي، كما اخترناه وقلنا بأنه واقع في الشريعة المقدّسة أيضاً.

وقسم آخر: لا يعلم بفعليّة الخطاب على كل تقدير، وهذا بناءً على إنكار الواجب التعليقي، وهو أيضاً على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان الملاك تاماً فعلاً بحيث لو أمكن المكلف أن يجزّ الزمان أو الزمنيّ المتأخر الذي هو شرط في فعليّة الخطاب، لأمره المولى بذلك، كما في مثال النذر.

والآخر : ما إذا لم يعلم بتمامية الملاك فعلاً ، كما في المستمرة الدم ، التي تعلم بكونها حائضاً في بعض أيام الشهر ، المردد بين جميع الشهر ؛ فإن تروك الحائض لا يتحقق لها ملاك تام إلا بعد تحقق الحيض ، ففي أول الشهر حيث إنها تحتمل كونها طاهرة لا تعلم بفعليته حرمة دخول المسجدين واللبث في المساجد مثلاً لا خطاباً ولا ملاكاً .

ولا ريب في تنجيز العلم الإجمالي في جميع الأقسام غير الأخير ؛ ضرورة أنه يقبح للمولى الترخيص فيما حرّمه مع عدم رفع اليد عن حكمه بالتحريم حين الترخيص ، كما هو المفروض ، وكذلك يقبح له تفويت الملاك الملزم التام الفعلي الواصل إلى المكلف .

أما الأخير : فقد اجتمعت جريان الأصول فيه ، بل بنى عليه ظاهراً الشيخ ^(١) رحمته ، ووافقه صاحب الكفاية ^(٢) ؛ نظراً إلى أن الشك في مثل المقام شك بدوي بالقياس إلى الطرف الأول ؛ إذ المفروض عدم العلم بتوجه خطاب من المولى فعلاً ولا بوجود ملاك تام فعلاً ، وأنه ليس في البين إلا مجرد احتمال التكليف والملاك ، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الموجود فيه ، وهكذا بالقياس إلى باقي الأطراف .

وخالفهما شيخنا الأستاذ - رحمته - في ذلك ، وبنى على تساقط الأصول وقبح الترخيص في جميع الأطراف في الأخير أيضاً كسابقه من جهة أن العقل - الذي هو حاكم في المقام - لا يفرق بين ما إذا كان الغرض والملاك موجوداً بالفعل وبين ما يعلم بوجوده بعد مدة في قبح تفويته ؛ بداهة أنه كما لا يشك أحد من العقلاء في أن العبد - الذي يعلم بأن المولى عطشان فعلاً - يستحق

(١) فرائد الأصول : ٢٥٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٨ .

العقاب على إهراق الماء الموجود كذلك لا يشك في استحقاقه العقاب على إهراق الماء إذا لم يكن المولى عطشاناً فعلاً ولكنه يعلم بأنه بعد ساعة يعرض له العطش المهلك ، وكما يقبح للمولى تفويت الملاك الموجود في الأول كذلك يقبح في الثاني تفويت ما يوجد بعد ذلك من الملاك^(١).

والأمر كما أفاده **تَهَيَّرْ** ، فالحق تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات بتمام أقسامها.

الأمر الخامس : في الشبهة غير المحصورة.

والكلام يقع تارة في مفهومها ، وأخرى في حكمها.

أما مفهومها : فالظاهر أن ليس لها معنى محصل ؛ فإن المراد من عدم الحصر إن كان ما تكون أطرافه بمرتبة من الكثرة يعبر عنها ، ففيه أولاً : أنه إحالة إلى المجهول ؛ حيث أنه تختلف الموارد باختلاف زمان العد ، فإن كان مقداراً ثانية ، يعسر عد ما كان أطرافه عشرة ، وإن كان مقداراً يوم ، لا يعسر عد ما كان أطرافه آلافاً. وتقييد ذلك بالزمان القليل أيضاً إحالة إلى المجهول ؛ إذ لا يعلم أنه الثانية أو الدقيقة أو الساعة.

وثانياً : لازمه أن يكون ما إذا تنجس حب من التمن ، المراد بين قدر من الطبخ من الشبهة غير المحصورة مع أنهم لا يلتزمون به . والقول بأن الاعتبار باللقم لا بالحبوب لا وجه له ؛ فإن اللقمة ليست طرفاً للعلم.

وإن كان المراد من عدم الحصر هو ما يعد في العرف غير محصور ، كما قال بعض^(٢) ، ففيه - مضافاً إلى أنه ليس من موارد ما يؤخذ مفهومه من العرف ؛

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٢) نسبة الشيخ في فرائد الأصول : ٢٦٠ إلى الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك .

لعدم ورود هذا اللفظ في آية أو رواية موضوعاً لحكم - أنه تكون المسألة عقلية لا ضابط لها أيضاً كما لا يخفى .

وإن كان المراد أن تكون الأطراف بحدّ من الكثرة يوجب موهومية احتمال التكليف في كل طرف ، كما ذهب إليه الشيخ ^(١) رحمته ، ففيه - مع أنه أيضاً لا ضابط له ؛ بداهة أن ما كان أطرافه عشرة أيضاً يكون احتمال وجود النجس في كل طرف بالخصوص موهوماً بالنسبة إلى وجوده في التسعة الباقية ، فأبي مرتبة من الموهومية يكون ميزاناً لعدم الحصر ؟ - أنه لا وجه لرفع اليد عن حكم العقل بوجود الخروج عن عهدة التكليف المعلوم الواصل مع القدرة على امتثاله بمجرد ضعف الاحتمال .

وإن كان المراد منه ما بلغت كثرة الأطراف بمرتبة لا يمكن للمكلف ارتكاب جميعها عادةً ، كما فسره به شيخنا الأستاذ ^(٢) رحمته ، ففيه ^(٣) : أنه إن كان مراده - رحمته - من عدم الإمكان دفعةً واحدةً ، فهو يختلف باختلاف الموارد ، ولا ميزان له ، فربّ مورد لا يمكن للمكلف ارتكاب جميع أطراف ما تكون أطرافه عشرة ، كما إذا اشتبهت دار مغصوبة بين عشرة دور والمكلف قادر على ابتياع واحدة أو اثنتين من هذه الدور ، ولا يمكنه ابتياع جميع العشرة . وإن كان مراده - رحمته - عدم الإمكان تدريجاً ، فقلماً يتفق مورد - ولو بلغ من الكثرة ما بلغ - لا يمكن للمكلف ارتكاب جميع أطرافه تدريجاً ولو في تمام عمره .

(١) فرائد الأصول : ٢٦١ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٧٥ .

(٣) أقول : يرد عليه أولاً أن عدم التمكن من المخالفة القطعية لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى

كثرة الأطراف ، وما نقض به في المتن ليس كذلك بل مستند إلى تضادّ الأطراف .

وثانياً : لا مجال لتقسيم عدم التمكن إلى الدفعي والتدريجي ؛ فإنه لو أمكنت

المخالفة القطعية فهو خارج عن الشبهة غير المحصورة سواء أمكنت دفعةً أو تدريجاً . (م) .

أما حكم الشبهة غير المحصورة : فبعد ما عرفت من عدم معنى محصل لها لا يبقى مجال للبحث عن حكمها ، فالتحقيق أن يقال : إن موارد العلم الإجمالي بالتكليف سواء كانت الشبهة محصورة أو كانت غير محصورة - بأي معنى من الحصر وعدمه - لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثة :

قسم : لا يمكن للمكلف موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية ، وهذا من موارد دوران الأمر بين المحذورين ، وقد تقدم أنه مورد البراءة عقلاً ونقلاً .

وقسم آخر : لا يمكن موافقته القطعية ولكن يمكن مخالفته القطعية ، كما إذا اشتبه أمر القبلة بين الجهات الأربع ، وتردد الثوب الطاهر بين عشرة ثياب ، وتردد المسجد الطاهر أيضاً بين عشرة ، فحينئذ تحصل الموافقة القطعية بإتيان أربعمائة صلاة ؛ وهو غير مقدور للمكلف ؛ لعدم سعة الزمان المحدود له لذلك ، ولكن يمكنه المخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً ، ولا ريب في حرمة المخالفة القطعية في هذا القسم والاكْتفاء بالموافقة الاحتمالية بالمقدار الممكن .

وقسم ثالث : عكس السابق ، وهو ما أمكنت موافقته القطعية دون المخالفة القطعية ، كما مثلنا له سابقاً بأن علم إجمالاً بحلفه على ترك سكنى دار أول طلوع الشمس وتردد أمر هذه الدار بين دارين ؛ فإن موافقته القطعية ممكنة بترك السكنى في كليهما في هذا الوقت ، ولكن مخالفته القطعية غير ممكنة ؛ لعدم القدرة على السكنى في دارين في زمان واحد ، وقد ذكرنا أن الموافقة القطعية واجبة ، ولا يدور وجوبها مدار حرمة المخالفة حتى ينتفي بانتفائها ، كما التزم به شيخنا الأستاذ^(١) عليه السلام ؛ لأن الميزان في تنجيز العلم بل كل احتمال للتكليف عدم مقرونيته للمؤمن العقلي أو الشرعي ، وهو مفقود في المقام ؛

لتساقط الأصول بواسطة التعارض ، وأما عدم حرمة المخالفة القطعية فليس لقصور في ناحية التكليف حتى يلازم عدم وجوب الموافقة ، بل لعدم قدرة المكلف من جهة عدم تميّز المكلف به .

والحاصل : أنه يجب الاجتناب في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ، سواء كثرت الأطراف أو قلت ؛ لعدم وجود المؤمن ، واحتمال التكليف - الذي هو مساوق لاحتمال العقاب ولو كان موهوماً بمرتبة من الوهم لا تتصور تحتها مرتبة - ما لم يكن مقروناً بالمؤمن منجز .

نعم ، كثرة الأطراف تلازم غالباً ما يوجب سقوط العلم عن التنجيز من الخروج عن محلّ الابتلاء أو العسر أو الحرج .

ودعوى الإجماع على عدم لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة من السقوط بمكان ؛ فإنّ هذه المسألة من المسائل المستحدثة ، مضافاً إلى أنّ الإجماع لو سلّم فهو محتمل المدركية ؛ لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أحد الوجوه المذكورة لعدم لزوم الاجتناب .

كما أنّ دعوى أنّ في الحكم بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة غير المحصورة حرجاً نوعياً منفيّاً بأدلة نفي الحرج ، أيضاً ساقطة ؛ فإنّ أدلة نفي الحرج والعسر - كسائر أدلة الأحكام - سيقت بنحو القضايا الحقيقية ، فالمستفاد منها أنّ كلّ مكلف في أيّ زمانٍ إذا كان حكم من الأحكام حرجياً عليه ، فهو منفي عنه ، فلو فرضنا أنّ الوضوء حرجي على عامة المكلفين ؛ لبرودة الهواء أو غير ذلك ، ولم يكن حرجياً بالقياس إلى مكلف خاص ؛ لحرارة مزاجه مثلاً ، لا يمكن الحكم بأنه يتيمّم ؛ لمرفوعيته وجوب الوضوء بأدلة الحرج ، بل اللازم عليه هو الوضوء ؛ لعدم تحقّق العنوان - المأخوذ في أدلة نفي الحرج - في حقه ، وهو حرجية الوضوء وإن كان متحققاً في حق غيره .

نعم ، لو كان الحرج حكمةً للتشريع - كما في خيار الشفعة ، الذي حكمة جعله هو ضرر الشريك نوعاً ، أو غسل الجمعة ، أو العدة ، أو غير ذلك مما يكون أمر نوعي حكمةً لأصل الجعل والتشريع لا عنواناً مأخوذاً في دليله - لتم ما ذكر ، إلا أنه ليس الأمر كذلك . ولتحقيق المطلوب محل آخر .

وربما يتمسك لعدم لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة : بقوله عليه السلام في الرواية الواردة في الجبن : « أمن أجل مكان واحد تجعل فيه الميتة حرم ما في الأرض جميعاً؟ »^(١) .

والظاهر أن موردها بقريته قوله عليه السلام : « حرم ما في الأرض جميعاً » ما يكون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، فلا يكون دليلاً للمطلوب . بقي شيء ، وهو : أنه لو فرضنا أن المعلوم بالإجمال مائة وتردد أمرها بين ألف - ويسمى هذا الفرض في الاصطلاح بشبهة الكثير في الكثير - فعلى ما ذكرنا من عدم الفرق بين كثرة الأطراف وقتلتها في تنجيز العلم لا بد من الاجتناب عن جميع الأطراف ما لم يقترن بمانع آخر .

وهكذا على ما أفاده الشيخ من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بواسطة موهومية احتمال التكليف في كل طرف فيما كثرت أطراف الشبهة ؛ فإن نسبة المائة إلى الألف نسبة الواحد إلى العشرة ، فحكمها حكم الواحد المرّد بين العشرة ، الذي يحكم الشيخ - عليه السلام - بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف .

وعلى مبنى شيخنا الأستاذ - عليه السلام - يلحق بالشبهة غير المحصورة ؛ فإن ضابطها عنده - عليه السلام - عدم إمكان ارتكاب الجميع للمكلف بحيث يعلم بالمخالفة القطعية ، ولا يمكن في المقام المخالفة القطعية للمكلف ؛ لتوقفها

(١) المحاسن : ٥٩٧/٤٩٥ ، الوسائل ٢٥ : ١١٩ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ٥ .

على ارتكاب تسعمائة وواحد ، وهو غير مقدور للمكلف ، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم تجب الموافقة القطعية أيضاً على مبناه .

تذييل : لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة ، فهل حينئذ تكون الشبهة كلا شبهة ، أو يكون العلم كلا علم بحيث يكون حال الشبهة غير المحصورة ، المقرونة بالعلم الإجمالي حال الشبهة البدوية ؟ وتظهر ثمرة هذا النزاع فيما إذا كان مورد الاشتباه في نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي مقتضياً للاحتياط ، كما إذا تردّد مائع مضاف بين عدد غير محصور من الإناءات التي فيها ماء مطلق ؛ فإنّ المائع المشتبه كونه ماءً مطلقاً أو مضافاً لا يجوز التوضؤ منه ولو كانت الشبهة بدوية .

فعلى القول بأنّ الشبهة كلا شبهة يجوز التوضؤ من كلّ مائع من هذه المائعات الكثيرة التي واحد منها مضاف ؛ إذ المفروض أنّ احتمال وجود المضاف فيها ملغى ، والشبهة كلا شبهة ، فكأنّنا نعلم بإطلاق كلّ منها .

وعلى القول بأنّ العلم الإجمالي كلا علم ، وكأنّه لم يحصل لنا العلم الإجمالي ، لا يجوز التوضؤ من شيء منها بمعنى أنّه لا يجوز الاكتفاء بالتوضؤ بواحد منها ؛ إذ المفروض أنّ نفس الشبهة - ولو كانت بدوية - تقتضي الاحتياط . والظاهر أنّه يختلف الحكم باختلاف المدارك في عدم لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة .

فعلى مبنى الشيخ رحمته - من ضعف احتمال التكليف عند كثرة الأطراف وعدم اعتناء العقلاء به بحيث يعدّ المعنى به من الوسواسين - لا بدّ من الالتزام بأنّ الشبهة كلا شبهة ، وأنّه يجوز التوضؤ في المثال ؛ لضعف احتمال الإضافة في كلّ مائع ، وعدم اعتناء العقلاء به ، فكأنّه لم يكن .

وعلى مبنى شيخنا الأستاذ رحمته - من أنّ الملاك عدم حرمة المخالفة

القطعية ؛ لعدم القدرة عليها ، وأنه من جهتها لا تجب الموافقة أيضاً - لا بد من الالتزام بأن العلم كلاً علم ، وأنه لا يجوز التوضؤ في المثال ؛ فإن العلم الإجمالي الذي لا تجب موافقته ؛ لعدم حرمة مخالفته يكون حاله حال الشبهة البدوية ، فإذا فرضنا في مورد أن الشبهة البدوية اقتضت الاحتياط ، فما هو بمنزلة أيضاً من العلم الإجمالي مقتضى للاحتياط في مثل هذا المورد .

ومن هنا ظهر أن ما أفاده عنه - من جواز التوضؤ لصيرورة المضاف في البين كالتالف^(١) - لا يوافق مبناه ؛ فإن ما ذكره من كونه كالتالف جارٍ فيما أمكن فيه المخالفة القطعية أيضاً من الشبهة التي كثرت أطرافها بحيث صار المعلوم بالإجمال كالتالف مع أنه - عنه - لا يلتزم به .

مع أنه لا معنى لصيرورته كالتالف ، وهل يلتزم - عنه - بصيرورة الدرهم المأخوذ من الغير المختلط مع الفين درهم من نفس الأخذ كالتالف فلا يضمن لصاحبه ؟

مركز تحقيقات كمبيوتر علوم رسدي

الأمر السادس : في الاضطرار إلى بعض الأطراف . والكلام يقع في مقامين :

الأول : في الاضطرار إلى البعض المعين . وله صور ، أُولاهَا : ما إذا تحقق الاضطرار بعد حدوث التكليف وتنجزه .

صريح كلام الشيخ - عنه - أن العلم الإجمالي منجز - في هذه الصورة - في باقي الأطراف ؛ نظراً إلى أن الشك بعد الاضطرار إلى طرف معين عين الشك قبل حدوث الاضطرار ، وبعد ما لم يقترن بالمؤمن - لتساقط الأصول في أطراف العلم في زمان - لا دليل على جواز ارتكابه ، فيبقى العلم بالقياس إلى غير

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٧٨ .

المضطّر إليه من الأطراف على تنجيّزه^(١).

وخالفه صاحب الكفاية - رحمته - في متن الكفاية بدعوى أنّ العلم يزول بمجرد حدوث الاضطرار؛ فإنّ عدم الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، حيث إنّ من شرائط التكليف بشيء أن لا يكون مضطراً إليه، فالشك بعد ذلك بدويّ تجري البراءة فيه.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّ لازمه القول به في مورد فقدان بعض الأطراف. وأجاب: بأنّ فقدان بعض الأطراف ليس من قيود التكليف، بخلاف عدم الاضطرار^(٢).

ورجع عن هذا المبنى في هامش الكفاية^(٣)، ووافق الشيخ رحمته. والرجوع في محله.

وما أفاده في جواب الإشكال الذي أورده على نفسه - من أنّ فقدان بعض الأطراف ليس من حدود التكليف وقيوده - ليس في محله؛ حيث إنّ وجود الموضوع أيضاً من شرائط فعلية التكليف، فلا بدّ من إحرازه، وبفقدان بعض الأطراف يحتمل فقدان موضوع التكليف، الذي هو مساوق لانتفاء نفس التكليف، وهذا واضح لا يخفى.

وبالجملة، لا إشكال في تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصورة بقاء كما كان منجزاً حدوداً.

وهكذا لا إشكال في عدم تنجيّزه في الصورة الثانية، وهي ما إذا تحقّق سبب التكليف بعد تحقّق الاضطرار؛ ضرورة أنّه ليس في البين حينئذٍ إلاّ

(١) فرائد الأصول : ٢٥٤.

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٣) هامش كفاية الأصول : ٤٠٩.

احتمال حدوث التكليف .

مثلاً: لو اضطرَّ المكلف إلى شرب أحد المائعين ، الذي هو الماء ، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم إما فيما اضطرَّ إلى شربه لرفع عطشه المهلك أو في المائع الآخر الذي هو الخَلْ ولم يضطرَّ إليه ، لم يكن للمكلف علم بحدوث التكليف أصلاً؛ إذ على تقدير وقوع الدم في الماء فهو غير مكلف بالاجتناب قطعاً؛ لمكان الاضطرار إلى شربه ، فيبقى مجرد احتمال بدوي للتكليف ناشئ عن احتمال وقوع الدم في الخَلْ ، ولا مانع من جريان أصل البراءة فيه ؛ لعدم أصل معارض له .

وإنما الإشكال في الصورة الثالثة ، وهي ما إذا اضطرَّ المكلف إلى شرب الماء في المثال ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع النجاسة قبل الاضطرار إلى شرب الماء إما فيه أو في الخَلْ .

وهذه الصورة متوسطة بين الصورة الأولى والثانية ، وقد اتفقت كلمات شيخنا الأنصاري^(١) وشيخنا الأستاذ^(٢) وصاحب الكفاية^(٣) - رحمهم الله - على عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصورة كسابقها ، وألحقوا بتلك صورة حصول العلم بوقوع النجاسة في أحدهما حال تحقق الاضطرار إلى شرب الماء . والحق معهم رحمهم الله .

والبحث لا يختص بصورة الاضطرار ، بل يعم الخروج من مورد الابتلاء ، والفقدان ، ففي كل مورد جاز للمكلف ارتكاب شيء للاضطرار ، أو خروج طرفه عن محل الابتلاء ، أو فقده ، وبعد ذلك صار طرفاً للعلم الإجمالي بالتكليف قبل عروض هذه الأمور ، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً ،

(١ - ٣) فرائد الأصول : ٢٥٤ ، أجود التقريرات ٢ : ٢٦٥ - ٢٦٦ ، كفاية الأصول : ٤٠٨ -

فيجوز شرب المائع غير المضطرّ إليه مثلاً ، كما يجوز شرب ما يضطرّ إلى شربه ما دام الاضطرار باقياً ، أما بعد رفع الاضطرار بشرب بعض الماء مثلاً ، فيكون العلم منجزاً ؛ لوجود ملاك التنجيز الذي هو تساقط الأصول .

والوجه في عدم التنجيز في جميع ذلك : أن قبل تحقق الاضطرار لو كان المكلف غافلاً عن حدوث التكليف ، لم يكن الأصل جارياً في الطرفين حتى يقع التعارض بين الأصلين ويتساقطا ، ولو كان ملتفتاً إلى التكليف ، فالمفروض أنه لم يكن عالماً به - وإنما حصل له العلم بعد الاضطرار - حتى تساقط الأصول في أطراف علمه بالتكليف ، فكان جميع الأطراف مورداً لأصل البراءة في ذلك الزمان .

وبعد تحقق الاضطرار أيضاً - كما عرفت - ليس في البين إلا احتمال التكليف ، فلم يمض زمان على المكلف كان التكليف منجزاً عليه بواسطة تعارض الأصول وتساقطها حتى يقال : لا دليل على البراءة في الطرف غير المضطرّ إليه بعد عدم شمول دليل الأصل في زمان ، وإن عوده بعد سقوطه في زمان يحتاج إلى دليل خاص مفقود في المقام .

وبالجملة ، لا مانع من شمول دليل الأصل للطرف غير المضطرّ إليه إلا ما يتوهم من أن قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء كلي التكليف محكم في المقام .

وحاصل الشبهة : أن وجوب الاجتناب المحتمل انطباقه على كل من الطرفين كان قبل الاضطرار تكليفاً فعلياً ثابتاً على الفرض ، غاية الأمر أنه لم يكن منجزاً حال ثبوته ؛ لعدم العلم به حينئذٍ ، وبعد تحقق الاضطرار دار أمره بين مقطوع الزوال على تقدير انطباقه على الطرف المضطرّ إليه ، ومقطوع البقاء على تقدير انطباقه على الطرف الآخر ، فحاله حال العلم بثبوت جامع الحدث المراد

بين الأكبر والأصغر المقطوع بقاؤه بعد التوضؤ على الأول ، والمقطوع زواله بعد ذلك على الثاني ، فتحقق في محله جريان مثل هذا الاستصحاب المسمى بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي ، فلا مانع من استصحاب كلّي وجوب الاجتناب في المقام ، كما لا مانع من استصحاب كلّي الحدث وإن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار الفرد من حرمة دخول المسجد والمس وغير ذلك ، وإنما تترتب عليه آثار نفس الكلّي من عدم جواز الدخول في الصلاة إلا بعد الغسل .

وحاصل الجواب : أنه فرق بين العلم بثبوت أصل التكليف والشك

في بقائه من أي سبب كان ، كما في مثال الحدث ، وبين الشك في أصل حدوث التكليف ، ولا ريب أن الأول مورد للاشتغال واستصحاب التكليف الثابت ، والثاني مورد للبراءة ، والمقام من قبيل الثاني لا الأول ، وذلك لأن المعلوم بالإجمال في المقام إنما هو التكليف الفعلي على كل تقدير ، وهو مقطوع الزوال بعد تحقق الاضطرار ، وما يحتمل بقاؤه هو وجوب الاجتناب المرّدّ تعلّقه بالماء المضطرّ إلى شربه حتى يكون ساقطاً أو بالخلّ غير المضطرّ إلى شربه حتى يكون باقياً ، فالاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الفرد المرّدّ الذي لا نقول به ، لا القسم الثاني من استصحاب الكلّي .

وبالجملة ، ليس الشك في المقام شكاً في بقاء التكليف بعد العلم بثبوته ، بل الشك في المقام شك في أصل حدوث التكليف ؛ فإن وجوب الاجتناب عن الخلّ غير المضطرّ إلى شربه لم يكن معلوماً في زمان حتى نستصحبه أو نحكم بلزوم الخروج عن عهده بحكم العقل ، بل من أول الأمر كان مشكوكاً ؛ لاحتمال وقوع النجس في الطرف المضطرّ اليه .

المقام الثاني : في الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين .

والظاهر أنه لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز في جميع الصور حتى

صورة حدوث التكليف والعلم به بعد تحقق الاضطرار .

والسرّ في ذلك أنّ الاضطرار لا يحتمل تعلّقه بالنجس فضلاً عن أن يكون مقطوعاً ، فالتكليف بوجوب الاجتناب عن النجس فعليّ منجّز ، وليس النجس الواقعي مورداً للاضطرار حتى يسقط به ، بل مورد الاضطرار هو المانع الطاهر ، وهل يتوهم أحد - في فرض تميّز النجس عن الطاهر - جواز شرب النجس بدعوى تعلّق الاضطرار بأحدهما؟ فإذا كان التكليف فعليّاً ولا يحتمل سقوطه والمفروض أنّ المكلف لا يميّز النجس عن الطاهر حتى يرفع اضطراره بشرب الطاهر ويجتنب عن النجس ولا بدّ له من شرب أحدهما المحتمل انطباقه على النجس ، فليس^(١) للمولى أن يرخص في شرب كلّ منهما؛ فإنّه ترخيص في المعصية ، وهو قبيح ، كما ليس له أن لا يرخص في شيء منهما ، وإلا يموت المكلف عطشاً ، فلا بدّ له من الترخيص في شرب أحدهما فقط ، فإن صادف الطاهر ، فهو ، وإن صادف النجس ، فلا محذور في ترخيصه ، كما لا محذور في ترخيصه في الاقتحام في الشبهات البدويّة لو صادفت الحرام الواقعي ، وقد ذكرنا أنّ أدلّة الأصول في نفسها لا مانع من شمولها لبعض الأطراف ، ولا يلزم من شمولها له محذور عقلي ، وقلنا : إنّ المانع في مقام الإثبات هو لزوم الترجيح بلا مرجح ، فإذا فرض في مورد وجود المرجح لبعض دون بعض ، فدليل الأصل يشمله لا محالة ، ودليل الاضطرار مرجح في المقام .

وبالجملة ، لا فرق في المقام بين الصّور أصلاً ، والتكليف في جميعها منجّز ، كما إذا لم يكن اضطرار في البين ، غاية الأمر أنّ العلم في المقام منجّز في بعض الأطراف ، وفي مورد عدم الاضطرار منجّز في جميع الأطراف .

(١) جواب لقوله : فإذا كان . . .

وبذلك اتضح أن الاضطرار إلى بعض غير المعين موجب للتوسط في التنجيز لا التكليف.

وبعبارة أخرى: أن الاضطرار مقتضٍ لكون المقام واسطةً بين موارد الشبهات البدوية وموارد العلم الإجمالي غير المقرونة بالاضطرار؛ فإن التكليف غير منجز في موارد الشبهات البدوية مطلقاً، وفي موارد العلم الإجمالي غير المقرونة بالاضطرار منجز مطلقاً، وفي جميع الأطراف وفي المقام منجز في بعض الأطراف غير منجز في الآخر، نظير تنجز التكليف بالأقل دون الأكثر، بمعنى أن مخالفة التكليف لو كانت مستندةً إلى ما رخصه الشارع في ارتكابه - وهو بعض الأطراف - لا يعاقب عليها، ولو كانت مستندةً إلى ما لم يكن كذلك - وهو جميع الأطراف - يستحق العقاب عليها، كما أن ترك الصلاة لو كان مستنداً إلى ترك السورة المشكوك وجوبها، لا يعاقب عليه، ولو كان مستنداً إلى ترك الركوع والسجود وغير ذلك مما يتقن وجوبه، يستحق عليه العقاب، لأنه مقتضٍ لكون المقام واسطةً بين الشبهات البدوية وموارد الاضطرار إلى المعين بعد العلم الإجمالي، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) رحمته.

ولمزيد التوضيح نقدم مقدمةً، وهي أن الحكم الإلزامي - وجوبياً كان أو تحريمياً - كما يثبت لمطلق الوجود تارةً وصرف الوجود أخرى - ومثلنا سابقاً للحكم التحريمي، الثابت لصرف الوجود بمعنى أول الوجودات وناقض العدم - كذلك الحكم الترخيصي أيضاً - سواء كان الاباحة أو الكراهة أو الاستحباب - يتصور ثبوته لمطلق الوجود ولصرف الوجود.

ومثال ثبوته لصرف الوجود: كما إذا أذن أحد لأحد دخول داره مرةً

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٩ - ٢٧١.

واحدة ، فصرف وجود الدخول مآذون فيه ومباح ، وأمّا الوجود الثاني والثالث فغصب وحرام ، ولا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري ، فكما أنّ الترخيص الواقعي يمكن تعلّقه بصرف الوجود ومطلق الوجود كذلك الترخيص الظاهري يمكن تعلّقه بمطلق الوجود وصرف الوجود .

وبعد ثبوت هذه المقدّمة نقول : ذكرنا سابقاً أنّ تنجيز العلم الإجمالي متوقّف على تساقط الأصول في أطرافه وأنها غير جارية في بعضها ؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح ، وذكرنا أنّاً أنّ دليل « رفع ما اضطرّوا إليه » مرجّح في المقام ؛ لأنّ المكلف يضطرّ إلى شرب الماء الطاهر ، وحيث لا يميّزه عن النجس لا يمكنه القطع بالموافقة ، المسبّب عن الجمع في الترك ؛ لوقوعه في الضرر ، فيتنزّل العقل من الموافقة القطعية إلى الموافقة الاحتمالية . ومنشؤ التنزّل هو ترخيص المولى في ارتكاب بعض الأطراف لرفع الاضطرار ، ومن المعلوم أنّ الاضطرار يرتفع بصرف الوجود ، فلا محالة يكون الترخيص متعلّقاً بصرف الوجود ، وبما أنّ المضطرّ إليه واقعاً ليس إلا خصوص الماء الطاهر كما عرفت ، وصرف الوجود ليس بمضطرّ إليه واقعاً ، وإنّما يرفع به الاضطرار ، لا أنّه مصداق للمضطرّ إليه ، فالترخيص ظاهري لا واقعي ؛ ضرورة أنّ مجرد الاختيار لا يوجب صيرورة ما يختاره المكلف - وهو أوّل الوجودات - لرفع اضطراره مضطراً إليه واقعاً ؛ فإنّ رفع الاضطرار به غير تعلّق الاضطرار به بالخصوص حقيقة ، وما يسقط التكليف ويكون من حدوده وقيوده هو الثاني دون الأوّل ، وليس الاختيار أيضاً من أحد مسقطات التكليف - كالاضطرار - حتى يكون ما اختاره مباحاً واقعاً .

فما أفاده صاحب الكفاية - من كون أحدهما مباحاً واقعاً - وهو ما يختاره

المكلف لرفع اضطراره - ينافي القول بأن التكليف معلوم^(١) - غير تام .
وهكذا ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته - من أن ما يختاره المكلف مصداق
للمضطر إليه ، فالترخيص واقعي ، والاضطرار مقتضى للتوسط في التكليف ؛
لعدم العلم بفعليته على كل تقدير ، بل فعلي على تقدير انطباقه على غير
ما يختاره المكلف ، وساقط على تقدير انطباقه على ما يختاره المكلف^(٢) - غير
تام أيضاً ، كما هو واضح لا يخفى .

فلا يقاس المقام بالاضطرار إلى البعض المعين الذي كان الطرف المضطر
إليه مباحاً واقعاً ؛ لكونه مصداقاً للمضطر إليه واقعاً ، لا أنه يرفع به الاضطرار
ولكنه لا يعلم أنه مصداق للمضطر إليه واقعاً ؛ لعدم التمييز بين الظاهر
والنجس ، كما في المقام ، ولذا يكون الترخيص فيه واقعياً ، بخلاف المقام ؛
حيث إن الترخيص فيما يختاره المكلف - كما عرفت - ظاهري لا واقعي .

وقاس شيخنا الأستاذ رحمته - المقام بالاضطرار إلى المعين ، وبعد ما أفاد
من أن التوسط توسط في التكليف لا التنجيز أورد على نفسه سؤالاً ، وهو : أنه ما
الفارق بين المقامين مع إباحة بعض الأطراف واقعاً؟ وما الموجب لجريان البراءة
في الطرف غير المضطر إليه في الاضطرار إلى المعين ، وعدم جريانها في المقام
مع أن ملاك جريان الأصل - وهو عدم العلم بالتكليف ؛ لاحتمال انطباق ما هو
معلوم بالإجمال على الطرف الذي هو مباح واقعاً ؛ لتعلق الاضطرار به - مشترك
فيهما؟

ثم أجاب عنه : بأن الاضطرار في صورة تعلقه بالمعين بنفسه مسقط
للتكليف ، فيرجع الشك في الطرف الآخر إلى الشك في أصل ثبوت التكليف ،

(١) كفاية الأصول : ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٩ - ٢٧٠ .

لا إلى بقاءه بعد حدوثه ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإن الاضطرار ليس مسقطاً للتكليف ؛ لعدم تعلّقه بالنجس ، وإنما المسقط للتكليف هو اختيار المكلف ، فالتكليف قبل اختياره لأحد الفردين ثابت ، وبعد اختياره أحدهما يسقط واقعاً على تقدير انطباقه على ما اختاره ، ويبقى على تقدير انطباقه على الآخر ، فالشك في التكليف في الطرف الآخر شك في السقوط بعد الثبوت ، نظير تحقق الاضطرار بعد العلم ، لا أنه شك في أصل الثبوت ، فلا يكون مورداً للبراءة^(١).

وفيه أولاً : ما عرفت من أن الترخيص ظاهري لا واقعي .

وثانياً : لو سلّم كون الترخيص واقعياً ، لا بد من الالتزام بالبراءة في الطرف الآخر كالاضطرار إلى المعين ، ولا مدفع عن الإشكال ؛ إذ لا يعقل أن تكون الحرمة الواقعية مغيّبة باختيار المكلف ، وأي فائدة في النهي عن الشيء الذي يصير مباحاً باختياره وارتكابه ؟ فلا يمكن القول بحرمة ما يختاره قبل اختياره ، بل لا بد من القول بإباحته من أول الأمر ، وإذا كان كذلك ، فليس الشك في الطرف الآخر شكاً في السقوط بعد الثبوت ، بل الشك يكون شكاً في أصل ثبوت التكليف ؛ لاحتمال انطباقه على ما يختاره الذي يكون مباحاً .

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية ، ويجري في الشبهة الوجودية ما جرى في الشبهة التحريمية حرفاً بحرف ، ولا فرق بينهما أصلاً إلا أن المرخص فيه في الشبهة التحريمية في صورة الاضطرار بأحدها لا بعينه - كما عرفت - أول الوجودات ، وفي الشبهة الوجودية آخرها ، فإذا اضطرّ المكلف إلى إفطار يوم من شهر رمضان لا بعينه ،

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٧٠ - ٢٧١ .

فلا بد أن يختار آخر الشهر ؛ لعدم تحقق الاضطرار قبل ذلك ، فلا مجوز للإفطار في سوى اليوم الأخير .

الأمر السابع : ذكر شيخنا الأنصاري - رحمته - أن من شرائط تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال قابلاً للدعوة في كل طرف على تقدير ثبوته فيه بأن يكون جميع الأطراف مورداً للابتلاء ؛ إذ لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ولم يكن التكليف على تقدير ثبوته فيه قابلاً للدعوة ، لم يتعلّق العلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير ؛ فإنّ من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف الذي هو خارج عن محلّ الابتلاء وغير مقدور له عادة ، ولم يقبل النهي عنه ؛ لكونه متروكاً بنفسه ولو لم ينع عنه المولى أصلاً ، ومع هذا الاحتمال لم يعلم إلا بتكليف فعليّ على تقدير انطباقه على مورد الابتلاء ، وغير فعليّ مشروط بحصول الابتلاء به على تقدير انطباقه على الخارج عن الابتلاء ، ومثل هذا العلم لا يكون منجزاً^(١) .

وأفاد صاحب الكفاية - رحمته - في هامشها ما حاصله : أنّ عدم الخروج عن الابتلاء كما هو شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية كذلك شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات الوجودية أيضاً ، فإذا فرضنا أنّ الفعل في بعض الأطراف في الشبهات الوجودية حاصل بنفسه بمعنى أنّه يصدر من المكلف ولو لم يتعلّق به إلزام من المولى أصلاً ، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً ، وذلك لأنّ ملاك عدم التنجيز - وهو عدم قابلية بعض الأطراف للتكليف - موجود في المقام ؛ ضرورة أنّ كلّ ما لم يكن مقدوراً للمكلف عادة

فعلاً أو تركاً وكان بحيث يتحقق في الخارج ولو لم يأمر أو ينه عنه المولى لم يكن قابلاً للتكليف ، وكان توجيه الخطاب إليه لغواً^(١).

واختار شيخنا الأستاذ - رحمته - ما اختاره شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه ، وأفاد في وجه ذلك : أنه في التكليف التحريمية حيث إن المطلوب هو الترك وعدم وجود مفسدة ملزمة في الخارج ، فإذا كان الفعل غير مقدور للمكلف كالنظر إلى الجارية المختصة بالملك لمن كان بعيداً عنها بمراحل ولا يقدر عادة على الوصول إليها ، كان متروكاً لا محالة ، وليس الترك مستنداً إلى إرادته واختياره ، فلا يكون قابلاً لتعلق التكليف به ؛ فإنه طلب لما هو حاصل .

وأما في التكليف الإيجابية فحيث إن المطلوب هو الفعل الاختياري وهو لا يصدر إلا عن إرادة واختيار ، يصح تعلق التكليف به ولو لم يرغب المكلف إلى تركه بحسب طبعه ولو لم يكن إيجاب من المولى ، كالإنفاق على الولد العاجز عن تحصيل معاشه مع التمكن ، ففرق بين المقامين ، ولا يقاس الشبهات الوجوبية بالشبهات التحريمية في ذلك .

ثم فرع - رحمته - على ذلك أن كل ما كان مستنداً إلى اختيار المكلف فعلاً أو تركاً قابل لتعلق الإلزام به إذا كان له مصلحة أو مفسدة ملزمة ؛ إذ لا يشترط في صحة التكليف بمثله إلا إمكان الداعوية والزاجرية لا فعليتهما^(٢).

والتحقيق في المقام أن هذا الشرط ليس بشرط لتأثير العلم الإجمالي على الإطلاق ؛ فإن الخارج عن محل الابتلاء فعلاً أو تركاً لو كان خارجاً عن تحت اختياره عقلاً - بأن كان محالاً ذاتياً أو عادياً ، كالطيران إلى السماء ؛ فإنه وإن كان ممكناً بالذات إلا أنه محال عادة ، والمحال العادي محال عقلي بالقياس إلى غير

(١) كفاية الأصول : ٤١٠ (الهامش).

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٥٠ - ٢٥٢.

القادر إلى تحصيل مقدماته - فلا ينبغي الشك في عدم تأثير العلم الإجمالي الذي كان بعض أطرافه كذلك ، كما إذا كانت الجارية المختصة بالملك طرفاً للعلم الإجمالي بحرمة النظر بالنسبة إلى مَنْ لا يقدر إلى الوصول إليها بوجه من الوجوه .

وأما لو كان تحت اختياره بحيث يمكنه الفعل والترك عقلاً ولو بتحمّل المشاقق وتهيئة مقدمات كثيرة ، فلا وجه لعدم تنجيز العلم الإجمالي بمجرد كون بعض أطرافه خارجاً عن محلّ ابتلائه ؛ فإنّ كلّ ما كانت فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك من الفعل والترك وكان مقدوراً للمكلف عقلاً لا مانع من تعلق التكليف به .

وما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته - من أنّ ترك النظر إلى الجارية المذكورة حاصل بنفسه ، غير مستند إلى إرادة المكلف - ليس له معنى محصل بعد فرض كونه مقدوراً له عقلاً وكان له أن يفعل ، بل الترك مسبتند إلى عدم ارادته واختياره .

وكيف كان لا وجه لاعتبار القدرة العادية في متعلق التكليف بدعوى أنّ غير المقدور عادة متروك أو حاصل بنفسه ، فلا يحسن توجيه الخطاب إليه ؛ إذ لو تمّ ذلك لجري في جميع ما هو متروك أو حاصل بنفسه من الواجبات والمحرمات التي تكون كذلك ممّا لا يرغب إليه كثير من الناس ، فلا بدّ أن لا يحسن التكليف بحرمة أكل الأبن^(١) ؛ ضرورة أنّه متروك بنفسه ولا يرغب إليه كثير من الناس بل كلّهم إلا أقلّ قليل منهم ، وأن لا يحسن التكليف بحرمة أكل العذرة وسائر ما لا يرغب إليه أحد وأن لا يحسن التكليف بوجوب الإنفاق - مع

(١) كذا ، والتأبين : أن يُفصد العزق ويُؤخذ دمه فيشوى ويؤكل . لسان العرب ١ : ٥٣ «أبن» .

التمكّن - إلى الإبن غير القادر على تحصيل معاشه ، بداهة أنّ الأب يفعلهُ ولو لم يأمر به المولى .

والدليل على ذلك أنّ الأوامر والنواهي مطلقة بالنسبة إلى القادر وغيره عقلاً أو عادةً ، خرج منهما غير القادر عقلاً ؛ لقبح توجيه الخطاب إليه من المولى الحكيم قطعاً ، وأمّا غير القادر عادةً فلا قبح في توجيه الخطاب إليه .

توضيح ذلك : أنّ التكليف ليس إلا اعتبار أنّ العبد محروم من الفعل أو أنّه على ذمته وعهدته كالذّين ، ولذا أطلق على الصلاة الواجبة الذّين في بعض الروايات من « أنّ ذّين الله أحق أن يقضى »^(١) في قبال سدّ الطريق أو إلباء العبد إلى الفعل تكويناً ، كما أنّ الترخيص اعتبار أنّ العبد مطلق العنان بالقياس إلى الفعل والترك في قبال إطلاق العنان تكويناً ، فإذا كان الفعل غير مقدور للعبد عقلاً ولم يكن أمره بيده بحيث إن شاء فعل ولو بتحمّل مشاقّ كثيرة وإن شاء ترك كذلك ، يلغو اعتبار كونه على ذمته أو كونه محروماً منه ، كما يلغو اعتبار أنّه مطلق العنان بالقياس إليه ، فليس للمولى الحكيم الأمر بالطيران إلى السماء أو النهي عنه أو الترخيص فيه ، وأمّا إذا كان مقدوراً له وتحت اختياره عقلاً - سواء كان فاعلاً أو تاركاً له ؛ لعدم رغبته إليه ، أو كونه شاقاً عليه ، أو منافياً لجاهه وشرفه ، أو غير ذلك من الدواعي ، أو لم يكن كذلك - فيحسن توجيه الخطاب إليه لغرض أنّه يتقرّب به إليه وتكمل نفسه به ويستعدّ لدخول الجنّة .

نعم ، لو كان الغرض من التكاليف هو وجود متعلقاتها في الخارج ، لتمّ الإشكال ، ولكن ليس الأمر كذلك ، بل الغرض في جميع الأوامر والنواهي

(١) لم نعثر على نصّه أو ما بمعناه - فيما بين أيدينا من المصادر - في مورد الصلاة ، والموجود فيها إنّما هو في مورد الصيام والحجّ . أنظر على سبيل المثال : صحيح البخاري ٢ : ١٩٥٣/٢٩٤ ، وصحيح مسلم ٢ : ١٥٥/٨٠٤ ، وسنن البيهقي ٤ : ٢٥٥ و ٥ : ١٧٩ .

الشرعية المولوية هو إمكان التقرب إلى الله تبارك وتعالى وتكميل النفوس بامتثالها ، لا مجرد وجود متعلقاتها أو عدمها في الخارج .

أما في التعبديات : فواضح ؛ لأن الغرض فيها إنما هو وجود الحصّة الخاصّة من الفعل أو الترك ، وهو المضاف إلى الله .

وأما في التوصلات : فلأن القربة وإن لم تكن دخيلة في ملاكاتها إلا أنها دخيلة في الأمر بها والنهي عنها ، والعبء المؤمن المطيع إذا نهاه المولى عن أكل لحم الإنسان أو أمره بإنفاق ولده ، يضيف تركه الأكل وإنفاقه إلى ولده إلى المولى ، ويقول : لو كنت راغباً إلى ذلك - أي أكل لحم الإنسان - أيضاً ، لما فعلته ؛ لأنك نهيت عنه ، ولو كنت مائلاً إلى إيذاء ولدي وترك الإنفاق إليه أيضاً ، لما تركته ؛ لأمرك به ، فيتقرب بترك الحرام أو فعل الواجب - الذي كان تاركاً أو فاعلاً له ولو لم يكن إلزام به من المولى - بإضافته إليه ، ويكفي في حسن التكليف إمكان المقرّية ، ولا يقاس الأوامر والنواهي الشرعية على الأوامر والنواهي العرفية التي ليس الغرض منها إلا وجود متعلقاتها في الخارج أو عدمها ، كما هو واضح لا يخفى .

وتوهم أنّ ميل النفس إلى الفعل أو الترك إذا كان تامّ الداعوية - كما هو الواقع في كثير من الأمور - لم يكن الفعل عن داع إلهي أصلاً حتى يتقرب به ، واضح الفساد ؛ ضرورة أنّ كون الميل تامّ الداعوية على انفراده لا ينافي كون أمر المولى أو نهيه أيضاً على انفراده تامّ الداعوية ، ولا يعتبر في مقرّية العبادة أزيد من ذلك ، ولذا أفتى الفقهاء بصحة العبادة مع الضميمة التبعية بل المستقلة ، ولا وجه له إلا حصول التقرب والانقياد به .

مثلاً : إذا كان المؤمن في مقام الانقياد بحيث لا يقطع صلاته بالطرفة ولو لم يكن عنده أحد فإذا لم يقطع صلاته بذلك في مرئي الناس ومنظرهم لجهتين

كلّ منهما مستقلّ في الداعويّة : أمر المولى ، وحفظ جاهه وشرفه عند الناس ، كان هذا العبد منقاداً متقرّباً بترك القطع .

نعم ، لو كان الأمر الإلهي تبعاً ، لم يكن متقرّباً به ؛ لعدم كونه بنيةً صالحةً ، وهكذا لو كانت الضميمة خصوص الرياء ولو كانت تبعاً ، وذلك بواسطة الروايات الخاصّة الدالة عليه .

وبالجملة ، لا دليل على اعتبار القدرة العادية زائدةً على القدرة العقلية ، فما هو مقدور عقلاً وغير مقدور عادة ؛ لخروجه عن محلّ الابتلاء إذا وقع طرفاً للعلم الإجمالي بالتكليف ، لا يوجب عدم تنجيّزه .

هذا كله في صورة العلم بمقدورية الخارج عن محلّ الابتلاء عقلاً ، أمّا إذا شككنا في ذلك - كما هو الغالب ، ولذا تقلّ الثمرة بيننا فيما اخترناه من عدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء في عدم تنجيّز العلم الإجمالي إذا كان الخارج مقدوراً عقلاً وبين من ذهب إلى تأثير ذلك فيه إذا كان الخارج غير مقدور عادةً ولو كان مقدوراً عقلاً ، وتنحصر في موارد العلم بمقدورية الخارج عن محلّ الابتلاء عقلاً - فذهب شيخنا الأنصاري^(١) - رحمته - إلى التمسك بالإطلاق ولزوم الاجتناب عن جميع الأطراف بمقتضى إطلاق دليل « لا تشرب الخمر » مثلاً .

وأشكل عليه صاحب الكفاية - رحمته - بأنّ المقام ليس من موارد التمسك بالإطلاق ؛ إذ الشك في حسن الإطلاق وقبحه ، ولا بدّ في التمسك بالإطلاق من مفروغيّة إمكانه وحسنه^(٢) .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ - رحمته - بأنّ الظواهر حجّة ما لم يقم دليل عقليّ أو نقليّ على خلافها ، ولا يعتنى بمجرد احتمال كون إرادة الظاهر مستحيلةً أو

(١) فرائد الأصول : ٢٥٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤١٠ .

قبيحةً ، فإذا قام دليل ظاهر في حجّية خبر الثقة ، لا يعتنى باحتمال الاستحالة الناشئ من دعوى ابن قبة والوجوه المذكورة لها ، وهكذا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» واحتملنا قبح التكليف بإكرام الفاسق ؛ لوجود مفسدة ملزمة فيه ، لا يجوز التوقّف في إكرامه ، بل مقام الإثبات كاشف عن مقام الثبوت ، والأمر بإكرام كلّ عالم كاشف عن قيام مصلحة ملزمة في إكرام مطلق العالم ولو كان فاسقاً^(١) . وهذا الذي أفاده متين جداً .

والتحقيق أن يقال : إن اعتبار القدرة في متعلّق التكليف حيث إنّه ممّا لا ريب فيه وممّا يعرفه كلّ أحد ؛ ضرورة قبح التكليف بما لا يطاق وغير المقدور عند كلّ عاقل ، فلا محالة يخصّص العمومات بحكم العقل بما كان متعلّق التكليف مقدوراً للمكلّف ، وفي المورد المشكوك لا يمكن التمسك بالعموم ؛ لما تقرّر في بحث العام والخاص من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدّاقة حتى إذا كان المخصّص لئبياً ، وذكرنا أنّ حال المخصّص اللبّي في ذلك حال المخصّص اللفظي بعينه ، وكلاهما من وادٍ واحد ، فكما لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصدّاقة مع كون المخصّص لفظياً كذلك لا يجوز ذلك في المخصّص اللبّي ، سيّما إذا كان المخصّص العقلي من البديهيات التي يعرفها كلّ أحد ، كما في المقام ؛ فإنّه يصير حينئذ بمنزلة القرائن اللفظية المحفوفة بالكلام ، ويكون المخصّص متصلاً لا منفصلاً .

والحاصل : لا ريب في عدم جواز التمسك بالعام المخصّص بالمخصّص اللفظي أو اللبّي في الشبهات المصدّاقة ، ولكن لا يجوز الرجوع إلى البراءة أيضاً في خصوص موارد الشكّ في القدرة وعدمها ؛ لعدم شمول أدلة البراءة لما

لا يكون مقدوراً ، فالتمسك بها في مورد الشك تمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، ويجب الفحص للعلم بفوت الغرض ، المحتمل استناده إلى المكلف ، فلا بد من إحراز أنه قادر حتى يكون التكليف فعلياً في حقه أو غير قادر حتى لا يكون كذلك ، فإذا فرض وجود ميت غير مدفون والمكلف يحتمل عدم قدرته على دفنه ؛ لكون الأرض صلبة وعدم وجود آلة الحفر له ويحتمل كونه قادراً ؛ لاحتمال كون الأرض رخوة ، فدليل وجوب الدفن وإن كان لا يصح التمسك به لإثبات وجوبه على هذا المكلف إلا أنه لا يجوز الرجوع إلى أصل البراءة أيضاً ؛ لأنه أيضاً تمسك بعموم أدلة البراءة في الشبهة المصدقية ، ويجب الفحص - للعلم بفوت غرض المولى واحتمال استناده إليه - وإحراز أنه قادر أو غير قادر ، فإذا انكشف عجزه ؛ لكون الأرض صلبة فلا يستند فوت الغرض إلى العبد ، ولا يكون مكلفاً .

هذا فيما علم بفوت الغرض ، أما فيما لا يعلم فوت الغرض - كما في المقام ؛ فإن التكليف المعلوم إجمالاً يحتمل انطباقه على الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء المشكوك كونه مقدوراً عقلاً دون الطرف الآخر المقذور - فلا يجب الفحص ، ولا مانع للرجوع إلى البراءة في الطرف المقذور ؛ فإنها بلا معارض ؛ لعدم جريانها في الطرف المشكوك ، ففي موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء وإن كان العلم منجزاً إلا أن الخروج عن محلّ الابتلاء - حيث إنه مساوق للشك في كون الخارج مقدوراً عقلاً غالباً لو لم يكن دائماً - يجوز الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر .

بقي أمران :

أحدهما : أن القدرة العقلية كما أنها معتبرة في تنجيز العلم الإجمالي كذلك تعتبر القدرة الشرعية في ذلك ، فإذا علم بنجاسة أحد ثوبين أحدهما ملك

له والآخر مغصوب أو أمانة غير مأذون التصرف ، لا يكون مثل هذا العلم منجزاً ؛ لعدم تعارض الأصول ، الذي هو مناط التنجيز ؛ فإن المغصوب لا يجري فيه الأصل ؛ إذ لا يجوز التصرف فيه قطعاً ، سواء كان في الواقع نجساً أو لم يكن ، فالأصل في الطرف الآخر بلا معارض .

الثاني : إذا كان أثر جريان الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي في طول أثر جريانه في الآخر ، كما إذا انحصر الطهور في ماء و تراب علم بنجاسة أحدهما إجمالاً ، فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً فلا بد من الاحتياط بالتيمم بالتراب والوضوء بالماء بعد تساقط الأصول مخيراً في تقديم أيهما شاء ، أو مقدماً للتيمم بالتراب ؛ للعلم التفصيلي ببطلان التيمم إذا قدم الوضوء إما من جهة نجاسة محل التيمم - أعني الوجه واليدين - أو التراب ، أو ينجز ، ومقتضى تنجيزه هو تساقط الأصول وعدم الحكم بطهارة شيء من الماء والتراب ، فيصير فاقد الطهورين ، فلا تجب عليه الصلاة في الوقت ، بل يجب القضاء في خارجه ، أو لا ينجز أصلاً ويجب الوضوء دون التيمم ، أو لا ينجز ويجب عليه التيمم دون الوضوء ؟ وجوه بل أقوال .

ذهب شيخنا الأستاذ إلى عدم التنجيز ووجوب الوضوء ؛ نظراً إلى أن النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لا أثر لها أصلاً ؛ إذ عدم جواز التيمم من التراب ليس من جهة نجاسته ، بل من جهة كون المكلف واجداً للماء ، فالأصل لا يجري في التراب ، فيكون جريانه في الماء بلا معارض فيجب الوضوء^(١) .

وما أفاده متين فيما إذا لم يكن لجريان الأصل في التراب أثر آخر في عرض أثر جريانه في الماء ، كجواز السجود عليه ، كما إذا كان التراب في

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٥٦ .

الحائط ، أمّا إذا كان له أثر كذلك - كما هو الغالب - فلا وجه لعدم التنجيز ؛ لتعارض الأصول في الأطراف ، فأصالة طهارة الماء معارضة بأصالة طهارة التراب من حيث أثر جواز السجود عليه ، فلا يجوز الوضوء ، فإنه متوقّف على وجود الماء الطاهر بالوجدان أو الأصل والمفروض خلافه ، ويجب التيمّم ؛ لجريان أصالة الطهارة في التراب من حيث أثره الآخر الذي هو جواز التيمّم به .
والحاصل : أنّ أصالة الطهارة وإن لا تجري في التراب من حيث جواز السجود عليه ؛ لأنها معارضة إلا أنّ جريانها فيه من حيث جواز التيمّم به بلا مانع ؛ فإنه بلا معارضٍ ، والتفكيك في الأصول بين الآثار غير عزيز في الفقه .

فالحقّ هو صحّة قول الأخير في مثل هذا الفرض الذي يكون لبعض أطراف العلم أثاراً أو آثاراً بعضها طولي وبعضها عرضي وإن كان أصل الكبرى - وهي مانعيّة طولية الآثار عن تنجيز العلم الإجمالي - مسلماً . هذا ما يترأى في بادئ النظر .

والذي يقتضيه النظر الدقيق هو : وجوب الوضوء والتيمّم معاً ، وعدم جواز الاقتصار في مقام الامتثال على التيمّم ، وذلك لأنّ موضوع التيمّم فاقد الماء إمّا وجداناً ، أو بحكم العقل ، كما إذا انحصر الماء بإناءين أحدهما منصوب ، أو بحكم الشارع ، كما إذا خاف على عطش نفسه أو غير ذلك ، أو انحصر الماء بإناءين أحدهما منتجس ، وشيء من هذه الأمور لا يكون في المقام ، بل المكلف يحتمل أن يكون واجداً للماء ، كما أنّه يحتمل أن يكون فاقداً له ، ولا بدّ في جواز الاقتصار على التيمّم من إحراز أنّه فاقد والمفروض عدمه ، وحيث يمكنه تحصيل الطهارة الواقعيّة بالتيمّم بالتراب أولاً ثم الوضوء بالماء فيجب عليه ، وليس هذا مخالفاً لمقتضى تنجيز العلم الإجمالي بعدم

جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب ؛ لأن الوضوء - وكذلك التيمم - بالنجس ليس من المحرمات الذاتية - كسرب الخمر - حتى يجب الاجتناب عن كلا الطرفين في المقام ويكون المكلّف بمنزلة فاقد الظهورين ، كما قيل ، بل حرمة تشريعي ، والعلم الإجمالي لا يقتضي أزيد من عدم جواز الاقتصار بالوضوء فقط أو التيمم فقط في مقام الامثال ، ولا ينافي إتيان كل منهما بوجوب إدراك الواقع لتنجيز العلم الإجمالي .

وإن شئت قلت : كما أن لنا علماً إجمالياً بعدم جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب ، كذلك لنا علم إجمالي بوجوب الوضوء بالماء أو التيمم بالتراب ، ومقتضى تنجيز هذا العلم الثاني هو : تحصيل الموافقة القطعية بالتيمم أولاً والوضوء ثانياً ، كما لا يخفى .



مركز تقيتكم في علوم إسلامي

فصل :

في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ، والكلام يقع في مقامين :
الأول : فيما إذا علم أولاً بنجاسة أحد الإناءين أو خمريته ثم بعد ذلك
حصلت الملاقاة أو العلم بها.

الثاني : فيما حصلت الملاقاة ثم بعد ذلك علم بنجاسة الملقى - بالفتح -
أو إناء آخر.

أما المقام الأول : فالمشهور على عدم لزوم الاجتناب عن الملقى .
ولتوضيح المطلب نقدم مقدمة ، وهي أن العلم الإجمالي إذا تعلق
بالحكم - كما إذا علم إجمالاً بوجود الظهور أو الجمعة - أو بموضوع تام مستتبع
للحكم - كما إذا علم بخمريّة أحد المائعين إجمالاً - فلا محالة ينجز ؛ لتساقط
الأصول في الأطراف بواسطة المعارضة ، أما لو لم يكن كذلك بل تعلق
بموضوع غير مستتبع للحكم ؛ لعدم كونه تمام الموضوع له بل جزء الموضوع ،
وله ضميمة و متمم بحيث لولا هذه الضميمة لما يصير الحكم فعلياً أصلاً ،
فلا يكون مثل هذا العلم منجزاً ؛ فإنه لم يتعلق بتكليف على كل تقدير ، أو بما
يلزم العلم بتكليف كذلك ، فيكون الشك في أصل التكليف لا في المكلف به
بعد العلم بالتكليف ، فيرجع إلى البراءة في جميع الأطراف .

ويتفرّع على ذلك أنه لو علم إجمالاً بأمر يكون تمام الموضوع لحكم
وجزء الموضوع لحكم آخر - كالعلم بخمريّة أحد المائعين ؛ فإن وجود الخمر
تمام الموضوع لحرمة شربه ، وجزء الموضوع لوجوب الحد ، والجزء الآخر
شرب الخمر الموجود - يكون العلم منجزاً بالقياس إلى أحد الحكمين وغير

منجّز بالقياس إلى الآخر ، فيحرم شرب أيّ من الإنايين ، ولكن لا تجب إقامة الحدّ عليه ولو شرب أحدهما عامداً رجاءً لتصادفه مع الخمر ؛ لأنّ وجود الخمر ليس تمام الموضوع لإقامة الحدّ ، بل له جزء آخر وهو الشرب ، وما هو المعلوم هو وجود الخمر ، أمّا أنّ هذا المكلف شرب الخمر فمشكوك ، بل لعلّه شرب الماء ، فوجوب الحدّ مشكوك من أوّل الأمر ؛ للشكّ في تحقّق جزء موضوعه في الخارج ، فيرفع بالبراءة ، ولا نحتاج إلى قاعدة « إنّ الحدود تدرأ بالشبهات » .
ومن هذا القبيل : العلم الإجمالي بحرمة قتل أحد الرجلين وجواز قتل الآخر ؛ فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمة القتل وغير منجّز بالنسبة إلى جواز القصاص من القاتل .

ومن هذا القبيل أيضاً : العلم الإجمالي بأنّ أحد الحيوانين ميتة إنسان والآخر غنم مذبوح ؛ فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمة أكل كلّ منهما وغير منجّز بالنسبة إلى وجوب الغنم إذا ميسّ أحدهما . وبالجملة هذه كبرى كلىّة كثيرة الفائدة في الفقه .

وقد عدّ بعض من صغريات هذه الكبرى العلم الإجمالي بغصبيّة إحدى الشجرتين إذا أثمرت إحداهما وبقيت الأخرى بلا ثمر نظراً إلى أنّ مغصوبيّة الثمرة مشكوكة من أوّل وجودها ؛ لعدم إحراز كونها ثمرة للشجرة المغصوبة ، الذي هو تمام الموضوع للحكم بحرمتها وكونها في ضمان المتصرّف فيها .
وأورد عليه شيخنا الأستاذ - رحمه الله - بأنّ ضمان المنافع تابع لضمان العين ، فمن وقعت يده على العين يضمن منافعها المستوفاة وغير المستوفاة إلى يوم القيامة ، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّم كون غصب المنافع فرداً آخر مستقلاً من الغصب ، يضمن المتصرّف في الثمرة في المقام أيضاً ؛ للعلم بوجود ملاك الضمان بغصب العين

وإن لم يكن سبب الضمان - وهو غصب الثمرة - محرزاً، وهو يكفي في الحكم بالضمان، كما يكفي العلم بوجود ملاك الحكم فقط في تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات^(١).

وكل من الوجهين مخدوش.

أما الأول: فلعدم انطباق الكبرى - التي أفادها - على المقام وإن كانت تامة في نفسها؛ إذ من المحتمل أن تكون الشجرة غير المثمرة مغصوبة، فلم يحرز وجود منفعة للعين المغصوبة لا المستوفاة ولا غيرها حتى تكون في ضمان المتصرف في العين بتبعها.

وأما الثاني: فلأن وجود الملاك أيضاً مشكوك من أول الأمر؛ لاحتتمال عدم مثمرة الشجرة المغصوبة، الملازم لاحتتمال عدم وجود ملاك ضمان منافع العين المغصوبة؛ لانتهاء موضوعها وهو المنافع.

والذي ينبغي أن يقال: إن كلاً من الطرفين أو الأطراف إما أن يكون مسبقاً بملكية الغير، فبمقتضى استصحاب كونه ملكاً للغير تثبت غصبة العين وتتبعها غصبة المنافع، فيحرم التصرف في الثمرة في المثال، أو المنفعة والتاج في أي مورد فرض نتاج لبعض أطراف العلم الإجمالي، لا من جهة العلم الإجمالي، بل بمقتضى التعبد الاستصحابي، ويثبت الضمان أيضاً؛ فإنه يكفي في ضمان المنافع وقوع اليد على ملك الغير وغصب العين، ولذا يجوز رجوع المالك إلى الغاصب الأول في استرداد العين وجميع منافعها حتى المستوفاة في الأيدي المتأخرة عن يد الغاصب الأول، فإذا حكم الشارع - بمقتضى الاستصحاب - بغصبة ما في يده من الشجرة المثمرة مثلاً وضمانيه،

(١) أجد التقريرات ٢: ٢٥٦ - ٢٥٧.

يتبعه ضمان منافعه أيضاً.

وإما أن لا يكون كذلك بأن كان كلُّ منهما من المباحات الأصلية فاحتاز إحداهما شخص والأخرى آخر ثم غصب أحدهما ما احتازه الآخر واشتبه الأمر ، فمقتضى القاعدة هو عدم الضمان واندراجه في تلك الكبرى ؛ فإن استصحاب كون الشجرة المثمرة ملكاً للغير لا يجري ؛ لعدم الحالة السابقة على الفرض ، واستصحاب عدم كونه مالكا لها وإن كان يجري إلا أنه لا يثبت أنها ملك للغير وغلتها غصب ؛ إذ لعلها هي التي احتازها ، وإذا لم يجر أصل موضوعي يثبت غصب العين ، يجري فيه الكلام السابق من أن غصب العين - المرددة بين كونها ذات منفعة وعدمه - ليس موضوعاً تاماً لضمان المنافع المرددة بينهما ، بل لا بد من غصب العين ووجود منفعة لها حتى يترتب عليه ضمان المنافع ، والمفروض أن الثمرة لم يحرزها من الشجرة المغصوبة حتى تضمن بضمانها.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

وبالجملة ، لا معنى لضمان منافع العين التي لا منفعة لها ، فالشك في الضمان بالقياس إلى الثمرة شك في أصل التكليف ، ومورد للبراءة ، هذا بالنسبة إلى الضمان .

أما حرمة التصرف فتبني على الخلاف في أن الأصل في الأموال هو الحل بمقتضى «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»^(١) أو الحرمة بمقتضى «لا يحل مال إلا من حيث أحله الله»^(٢) الذي استدلل به الشيخ^(٣) - عليه الصلاة

(١) الكافي ٥ : ٣٩/٣١٣ ، الفقيه ٣ : ١٠٠٢/٢١٦ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨/٢٢٦ ، و ٩ :

٣٣٧/٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

(٢) الكافي ١ : ٥٤٧ - ٥٤٨/٢٥ ، التهذيب ٤ : ٣٩٥/٣٩ ، الوسائل ٩ : ٥٣٨ ، الباب ٣ من

أبواب الأنفال ، الحديث ٢ .

(٣) فرائد الأصول : ٢٢٢ .

الحرمة في الأموال وأن مقتضاه هو إحراز سبب الحل وحيثيته في الحكم بالحليّة، فيجوز على الأول ويحرم على الثاني.

فتلخص من جميع ما ذكرنا اندراج هذه الصغرى في تلك الكبرى على تقدير عدم وجود الحالة السابقة على ملكيّة الغير، وعدم اندراجها فيها على تقدير وجود الحالة السابقة على ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: قد ذكر لوجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة وجهان:

أحدهما: أن الاجتناب عن ملاقي النجس عين الاجتناب عن النجس، وليس ملاقي النجس فرداً آخر من النجس محكوماً بحكم آخر غير الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس، بل هناك حكم واحد - وهو وجوب الاجتناب - متعلقه هو النجس فقط لو لم يلاقه شيء آخر، وتتسع دائرته ويسري إلى ملاقيه أيضاً على تقدير الملاقاة، كما إذا امتزج الملاقي بالملاقي، وجرى الاصطلاح على تسمية ذلك بالسراية.

واستدلّ على ذلك برواية الشيخ عن أبي جعفر عليه السلام أنه أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخفّ بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء»^(١) إلى آخره، بتقريب أن المستفاد من جعل الإمام عليه السلام عدم الاجتناب عن ملاقي الميتة - وهو الطعام الواقع فيه الفأرة - استخفافاً بحرمة الميتة: أن حرمة الطعام الملاقي من جهة حرمة الفأرة الملاقاة، وسراية نجاستها

(١) التهذيب ١: ١٣٢٧/٤٢٠، الاستبصار ١: ٦٠/٢٤، الوسائل ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

إليه ، ولولا ذلك لم يكن عدم الاجتناب عن الطعام استخفافاً بحرمة الفأرة ونجاستها ، بل استخفافاً بحرمة الطعام فقط .

وإذا ثبت أن نجاسة الملاقى بالسراية وأنها من فروع نجاسة الملاقى وشؤونها ، وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى أمراً وراء وجوب الاجتناب عن الملاقى ، فمقتضى تنجيز العلم الإجمالي بوجود النجس في البين هو : وجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقى والآخر ؛ إذ مع عدم الاجتناب عن الملاقى لم يحصل العلم بالموافقة القطعية ، ولم يحرز امتثال التكليف المعلوم في البين ؛ فإن من المحتمل انطباق النجس على الملاقى ، واجتنابه على الفرض لا يحصل إلا بالاجتناب عنه وعن ملاقيه .

وهذا الوجه غير تام ؛ ضرورة عدم الفرق بين الأفراد العرضية من النجاسة ، كفرد من الدم وفرد آخر منه ، أو فرد من البول وفرد من الدم ، والأفراد الطولية منها ، كفرد من البول وملاقى ملاقيه على القول بمنجسية المتنجس في كون كل منها موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل له إطاعة وعصيان ، ومن البين أن عقاب مَنْ يأكل الميتة ويشرب ملاقيها أيضاً ليس مساوياً لعقاب مَنْ يأكل الميتة فقط أو يشرب الماء الذي لاقاها فقط ، بل يعاقب الأول بعقابين والثاني بعقاب واحد ، وهذا أقوى شاهد على أن الملاقى محكوم بحكم غير ما هو محكوم به الملاقى ، فمن خالف حكم الملاقى وشرب الماء الملاقى للميتة لا يؤخذ بأنك لم أكلت الميتة ؟ وهكذا العكس .

وبالجملة ، حال ملاقى النجس في كونه فرداً مستقلاً للنجس حال الثوب النجس المغسول بالماء الطاهر ، فكما أن الثوب النجس بعد ملاقاته للماء الكرّ الطاهر ليس من فروع الماء الطاهر ومن شؤونه ، بل هو فرد من الطاهر والماء فرد آخر من الطاهر ، غاية الأمر أن طهارته عرضية ناشئة من طهارة الماء ،

الذاتية ، كذلك ملاقي النجس فرد آخر من النجس ، غاية الأمر أن نجاسته عرضية ناشئة من نجاسة البول ، الذاتية مثلاً .

والرواية - التي استدلت بها على السراية - أجنبية عن المقام ؛ فإن الإمام عليه السلام بين للسائل أن ملاقي أي مية ولو كانت صغيرة - مثل الفأرة - حرام من جهة نجاسته ، وجعل الملازمة بين حرمة الشيء من جهة نجاسته وحرمة ملاقيه كذلك بلا فرق بين قليل النجس وكثيره ، وهكذا جعل الملازمة بين الاستخفاف بمنجسية الفأرة لصغرها والاستخفاف بمنجسية المية الكبيرة ردعاً لما تخيل السائل من أن الفأرة الصغيرة لا تنجس الطعام الكثير ، وعلى هذا لا ربط له بالمقام أصلاً ، كما لا يخفى .

وبعد ما أتضح أن ملاقي النجس فرد آخر من النجس يتضح اندراج المقام في تلك الكبرى الكلية المذكورة ؛ فإن الاجتناب عن الملاقي لازم بواسطة سقوط الأصل - الجاري فيه - بالمعارضة ، وأما الاجتناب عن الملاقي فغير لازم ؛ ضرورة أنه فرد آخر من النجس مشكوك الحدوث ، وليس طرفاً للعلم الإجمالي ، فيجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض .

الوجه الثاني : أنه يحصل لنا علم إجمالي ثانٍ بنجاسة الملاقي - لكونه محكوماً بحكم الملاقي واقعاً إن طاهراً فطاهر ، وإن نجساً فنجس - أو الطرف ، فمقتضى هذا العلم الإجمالي الثاني هو لزوم الاجتناب عن الملاقي أيضاً .

وأجاب عنه الشيخ - رحمته - بأن العلم الثاني لا أثر له في التنجيز ؛ إذ لا بد في منجزية العلم الإجمالي من تساقط الأصول في أطرافه بواسطة المعارضة ، وأن لا يكون التساقط في جميع الأطراف أو السقوط في بعضها مستنداً إلى شيء آخر من استصحاب أو قاعدة اشتغال أو علم إجمالي سابق .

فلو كان سقوط الأصل في بعض الأطراف مستنداً إلى استصحاب مثبت

للمعلوم بالإجمال في هذا الطرف - كاستصحاب خميرية مائع علم إجمالاً بخميرته أو خميرية مائع آخر إذا كان مسبقاً بالخميرية - أو كان مستنداً إلى جريان قاعدة اشتغال - كما في العلم الإجمالي بترك إحدى الصلاتين إما صاحبة الوقت أو الفائت وقتها حيث يجب الإتيان بصاحبة الوقت بمقتضى قاعدة الاشتغال ، ومن أجلها تسقط أصالة البراءة في هذا الطرف - أو كان مستنداً إلى علم إجمالي سابق - كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين : الأبيض أو الأحمر ، ثم علمنا بعد ذلك بساعة - مثلاً - بوقوع قطرة أخرى منه إما في خصوص الإناء الأبيض الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول أو إناء ثالث أسود ، حيث إن سقوط أصالة الحلية في الإناء الأبيض مستند إلى العلم الأول لأجل معارضته مع الأصل الجاري في طرفه - لا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً أصلاً ؛ ضرورة أن دليل الأصل النافي للتكليف بعد عدم شموله لطرف من جهة أحد هذه الأمور ويعد سقوطه لا يعود ثانياً حتى يجري الأصل فيه ويعارض بجريانه في الطرف الآخر ويوجب تنجيز العلم الإجمالي .

والمقام من هذا القبيل ؛ إذ طرف الملاقي في العلم الثاني هو الطرف للملاقي في العلم الأول ، فسقوط الأصل فيه مستند إلى العلم الأول لا الثاني ، فلا معارض للأصل الجاري في الملاقي^(١) . هذا خلاصة ما أفاده الشيخ - رحمته - بتوضيح منا .

وتفصيل الكلام في المقام : أن الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي إما أن يكون أصلاً واحداً ، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثر واحد ، كنجاسة أحد الثوبين ، فإن لها أثراً واحداً ، وهو عدم جواز الصلاة فيه ، وليس الأصل في مثله

(١) فرائد الأصول : ٢٥٣ .

إلا أصالة الطهارة ، ولا ريب في سقوط الأصل في كلا الطرفين ، وعدم جواز الصلاة في شيء من الثوبين ، وإما أن يكون أكثر ، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثران أو آثار ، وهو على قسمين ؛ إذ الشك في ثبوت بعض الآثار إما أن يكون في عرض الشك في ثبوت بعض آخر ، وحينئذ تكون الأصول الجارية أيضاً بأجمعها عرضية ، وهذا كما إذا كان المعلوم بالإجمال هو خمرة أحد المائين ، فإن لها أثرين : عدم جواز الشرب ، وعدم جواز الوضوء ، والشك في أحدهما في عرض الشك في الآخر ، وإما أن يكون في طوله ، بأن كان الشك في أحد الأثرين مسبباً عن الشك في الآخر بحيث لو ارتفع الشك المسبب يرتفع الشك السببي أيضاً ، وهذا كما في الشك في نجاسة الماء وطهارته ، فإنه سبب للشك في جواز شربه وعدمه ، فأصالة الحل أصل في طول أصالة الطهارة .

فإن كان الأصل الطولي في أحد طرفي العلم الإجمالي كالأصل العرضي معارضاً بأصل طولي آخر ، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد المائين ؛ فإن الأصول بأجمعها عرضية - كأصالة الطهارة - وطولية - كأصالة الحل - معارضة ، فتساقط . وإن لم يكن الأصل الطولي في بعض الأطراف معارضاً بأصل طولي آخر ، بل لم يكن في البين إلا أصلان عرضيان وأصل طولي واحد - كما إذا علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء ، حيث إن الأصل في طرف الثوب منحصر بأصالة الطهارة ، وفي طرف الماء تجري أيضاً أصالة الحل ، التي هي في طولها - فهل تقع المعارضة بين خصوص الأصلين العرضيين ، ويبقى الأصل الطولي سليماً عن المعارض ، فيجوز في المثال شرب الماء بمقتضى أصالة الحل مع أنه مشكوك الطهارة ؛ لأن جواز الشرب لا يتوقف على إحراز الطهارة ، بل حرمة الشرب تتوقف على إحراز موضوعها ، وهو النجاسة أو الخمرية مثلاً ، ولكن لا يجوز الوضوء به ؛ إذ جواز الوضوء بمعنى الحكم بصحته يتوقف على إحراز

طهارة الماء ولو بالأصل والمفروض خلافه ، أو تقع بين الأصول بأجمعها طولية وعرضية ، فلا يجوز شرب الماء في المثال كما لا يجوز الوضوء به ؟ لم تنفح هذه المسألة في كلامهم إلا أن شيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - تعرض لها والتزم بتعارض الأصول وتساقطها بأجمعها طولية وعرضية ، ولم يأت بدليل واضح دال على المقصود .

والحق في المقام أن يفصل بين ما كانت الأصول العرضية متماثلة ومن سنخ واحد بأن كان دليل الجميع دليلاً واحداً ، كقاعدة الطهارة ، أو الاستصحاب ، أو أصالة الحل كما في المثال ؛ فإن الأصلين العرضيين في الماء والثوب كلاهما أصالة الطهارة ولهما دليل واحد ، وهو قوله عليه السلام : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »^(٢) فيجري الأصل الطولي بلا معارض ؛ لأن تخصيص قاعدة الطهارة بالنسبة إلى هذا المورد مسلم لكن عموم قوله عليه السلام : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال »^(٣) شامل للماء في المقام ولم يعلم تخصيصه ، فلا مانع من التمسك به .

وبعبارة واضحة : مجرد العلم الإجمالي بتكليف لا يوجب التنجز ، بل هو بضميمة عدم شمول دليل الأصل النافي للمعلوم بالإجمال جميع الأطراف ؛ لكونه ترخيصاً في المعصية ، ولا بعضها ؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح ، موجب للتنجز ، وشمول قاعدة الحل لهذا الماء حيث لا معارض لها بالمثل لم يكن ترجيحاً بلا مرجح .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٥٩ - ٢٦١ .

(٢) التهذيب ١ : ٢٨٤ - ٨٣٢/٢٨٥ ، الوسائل ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٣) الكافي ٥ : ٣٩/٣١٣ ، الفقيه ٣ : ١٠٠٢/٢١٦ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨/٢٢٦ و ٩ : ٣٣٧/٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

وهذا ليس بعادم النظير في كلمات القوم ، بل كم له من نظير يظهر لمن تتبّع كلماتهم .

فمنها : حكمهم بطهارة ما علم إجمالاً بعروض حالتين له بأن أدخل في الشطّ ولاقى البول ولم يعلم السابقة منهما ، بقاعدة الطهارة بعد تعارض الاستصحابين .

ومنها : ما ذكره صاحب الكفاية من الرجوع إلى أصالة الحِلِّ فيما علم بحرمة في زمانٍ وحليته في زمانٍ آخر وعلم بنسخ أحد الحكمين ، بعد تعارض الاستصحابين .

ومنها : حكمهم باستصحاب نجاسة ثوب نجس غسل بأحد المانعين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما مع أن كلاً من قاعدة الطهارة في الأول وقاعدة الحِلِّ في الثاني والاستصحاب في الثالث أصل في طول الأصول...^(١) بالتعارض .

مركز تحقيقات علوم إسلامي

وبين ما كانت الأصول العرضية متغايرة ولم تكن من سنخ واحد بأن كان أحدها أصالة الطهارة والآخر قاعدة الحِلِّ ، فلا يجري الأصل الطولي والمسببي ويسقط بسقوط الأصل السببي بالمعارضة .

وهذا كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ماء أو غصيبة لبن ، فالأصل السببي هو أصالة الطهارة في الماء ، وهي معارضة بالأصل العرضي الجاري في الطرف الآخر ، وهو أصالة الحِلِّ ، وإذا سقط الأصل السببي بالمعارضة يسقط الأصل المسببي - وهو أصالة الحِلِّ في الماء - بتبعه .

والسرّ في ذلك أننا نعلم إجمالاً بتخصيص أحد الدليلين إما «كل شيء

(١) مكان النقاط مخروم في الأصل .

نظيف» أو «كل شيء فيه حلال» إلى آخره ، فلا يمكن التمسك بشيء منهما .
 وبعبارة أخرى : العلم الإجمالي المذكور ملازم لعلم إجمالي ثانٍ ، وهو العلم بحرمة اللبن من جهة كونه غصباً ، أو حرمة شرب الماء من جهة كونه نجساً ، فلا يجوز للشارع الحكم بالإباحة في كلا الطرفين ؛ ضرورة أنه ترخيص في المعصية ، ولا يمكن أيضاً شمول دليل الإباحة لأحدهما دون الآخر ؛ بداهة لزوم الترجيح بلا مرجح ، فكما يسقط الأصل العرضي المعارض بالمثل - وهو أصالة الطهارة - بمقتضى العلم الأول كذلك يسقط الأصل الطولي - وهو أصالة الحل - لمعارضته بالمثل في العلم الثاني .

وهذا هو الفارق في هذا القسم والقسم الأول ؛ فإن الثوب في القسم الأول ليس من آثار نجاسته حرمة شربه أو أكله ، فلا يلزم العلم بنجاسته أو مائع علماً آخر ، كما في هذا القسم ؛ لأن أثر حرمة شرب المائع منحصر بأحد الطرفين ، فلا يعارض بالمثل لا في العلم الأول ولا في علم آخر ملازم له ، فلا مانع من شمول قوله عليه السلام : «كل شيء فيه حلال وحرام»^(١) إلى آخره ، لخصوص الماء ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإن حكم الشارع بحلّية أحد المائعين - وهو الماء دون الآخر - من دون مرجح في البين قبيح بأيّ لسان كان : بلسان «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»^(٢) الذي هو ملازم لحليّته أيضاً ، أو بلسان «كل شيء فيه حلال» إلى آخره ، ولا يفرّق بين تعدّد الدليل ووحدته في ذلك .

ثم إن ما ذكرنا آنفاً - من أنّ الأصل الطولي لو كان معارضاً بأصل طولي آخر يسقط كلاهما - مختصّ بما إذا لم يكونا مختلفين في الأثر ، كما في العلم بنجاسة أحد المائعين ، أمّا إذا كانا مختلفين في الأثر بأن كان أحدهما مثبتاً للتكليف

والآخر نافياً ، فلا إشكال في جريان كلا الأصلين الطوليَّين ، وتساقط الأصلين العرضيَّين فقط ، وهذا كما إذا علم إجمالاً ببطلان صلاة المغرب أو العشاء من جهة العلم بزيادة ركوع في المغرب أو نقيصة ركوع في العشاء ، فالأصلان العرضيَّان - وهما قاعدة الفراغ في المغرب والعشاء - ساقطان بالمعارضة ، وأمَّا الطوليَّان - وهما استصحاب عدم زيادة الركوع في المغرب واستصحاب عدم إتيان الركوع في العشاء - فجاريان بلا إشكال ، فيجب الإتيان بالعشاء فقط دون المغرب .

ثمَّ إنَّه بعدما عرفت تلك الكبرى الكلِّيَّة أعني عدم تساقط الأصول طوليةً وعرضيةً ، بل تساقط العرضية منها فقط فيما إذا كانت الأصول العرضية متماثلةً ومن سنخ واحد ، وتساقطها بأجمعها فيما إذا لم تكن الأصول العرضية متماثلةً ومن سنخ واحد ، نقول في تطبيقها على ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة : إنَّ الأصلين العرضيَّين الجاريين في الملاقي وعدله تارة^(١) يكونان متماثلين ، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوب أو ماء ، فإن لاقى الماء ماءً آخر ، فأصل الطهارة في الملاقي بلا معارض ؛ إذ ليس أصل طولي في الطرف الآخر - الذي هو الثوب - حتى يعارضه . وإن لاقى الماء الآخر الثوب ، فأصالة الطهارة في الملاقي تعارض بأصالة الحل في الماء ، وبعد وقوع المعارضة بين هذين الأصلين الطوليَّين يتساقطان ، فلا بدَّ من الاجتناب عن الملاقي ، كما يجب الاجتناب عن الملاقي وعدله بواسطة تعارض الأصلين العرضيَّين .

وأما المقام الثاني - وهو ما لم يحصل العلم بالنجاسة أولاً - فإن حصل العلم بالملاقة حال حصول العلم بالنجاسة ، فذهب صاحب الكفاية إلى لزوم

(١) كذا ؛ حيث لم يذكر عدلها فيما بعد .

الاجتناب عن الملاقي ؛ لكونه والملاقي معاً طرفاً للعلم الإجمالي^(١) ، فهو نظير ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة إما على الثوب أو في أحد الإناءين ، وما إذا علم بفوت صلاة الصبح أو المغرب والعشاء معاً .

واختار شيخنا الأستاذ - رحمته - عدم لزوم الاجتناب ؛ نظراً إلى أن العبرة في تنجيز العلم الإجمالي بالمنكشف لا الكاشف ، ومن المعلوم أن نجاسة الملاقي في رتبة متأخرة عن نجاسة الملاقي ، فهو فرد آخر من النجاسة مشكوك الحدوث ، ولا يتوقف الاجتناب عن المعلوم بالإجمال على الاجتناب عن الملاقي^(٢) .

والحق أن يقال : إن من المعلوم أن الاعتبار بالمعلوم والمنكشف ، كما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته ، لا العلم والكاشف ، ومع ذلك يختلف الحكم ، فإن كان المعلوم بأحد العلمين متأخراً أو متقدماً عن المعلوم بالعلم الآخر بأن كانت الملاقاة متأخرة في الواقع عن النجاسة ، لا يجب الاجتناب عن الملاقي ، كما إذا علمنا يوم الأحد بنجاسة أحد الإناءين يوم الجمعة و علمنا في ذلك اليوم أيضاً بملاقاة ثوبنا لأحدهما يوم السبت ، فظرف العلم بالنجاسة والشك في نجاسة أحد الإناءين والملاقي وظرف العلم بالملاقاة واحدٌ وهو يوم الأحد ، وظرف الملاقاة يوم السبت ، وظرف النجاسة يوم الجمعة ، والعلم بنجاسة أحدهما يوم الجمعة يوجب تنجيز المعلوم في ظرفه من الآن ، فالملاقي وعِدله لا إشكال في وجوب الاجتناب عن كل منهما ؛ لأن احتمال نجاسة كل منهما احتمال لانطباق النجس المعلوم في البين عليه ، والمفروض عدم اقتران هذا الاحتمال في شيء منهما للمؤمن ؛ لتساقط الأصول بواسطة المعارضة .

(١) كفاية الأصول : ٤١٢ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

وأما الملاقى فهو ليس طرفاً للعلم وليس احتمال نجاسته احتمال انطباق النجس المعلوم عليه حتى ينجز ويجب الاجتناب عنه ، بل احتمال لحدوث نجاسة جديدة وضرورة النجس في البين اثنين بعدما كان واحداً .

وبعبارة أخرى : الشك في نجاسة الملاقى أو الطرف الآخر شك في تعيين النجس الحادث قطعاً ، وفي الملاقى شك في الحدوث ؛ لاحتمال ملاقاته للنجس من الإناءين ، فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان أحد المعلومين مقارناً زماناً للمعلوم الآخر ، فالحق مع صاحب الكفاية رحمته ، وأن الملاقى والملاقى معاً يقعان طرفاً للعلم الإجمالي ، ولا أثر لاختلاف الرتبة في أمثال المقام .

وهذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً ببطلان وضوء صلاة الصبح من جهة عدم المسح فيه ، الذي هو ملازم لبطلان صلاة الصبح ومتقدّم في الرتبة عليه ، أو صلاة الظهر من جهة عدم الركوع فيها ، فكما لا شك في كون الوضوء وصلاة الصبح كليهما - مع كونهما في مرتبتين - طرفاً للعلم ، والطرف الآخر هو صلاة الظهر ، ونسبة قاعدة الفراغ إلى كلٍّ منها على السواء كذلك الملاقى والملاقى - مع أن نجاسة أحدهما مسببة عن نجاسة الآخر وفي رتبة متأخرة عنها - يكونان معاً طرفاً والأصل في الطرف الآخر يعارض الأصل في كلٍّ منهما .

والسرّ في عدم الاعتبار باختلاف الرتبة ما ذكرنا مفضلاً في بحث الضدّ من أن اتّحاد الشئيين في الرتبة إنّما يكون فيما إذا تحقّق ملاك الاتّحاد ، وليس جزافاً ، فإن تأخر شيء عن أحد شئيين متّحدين في الرتبة لا يستلزم تأخره عن الشيء الآخر المتّحد مع الأوّل في الرتبة .

نعم ، في التقدّم والتأخر الزماني بالخصوص كذلك ، فإن ملاكه السابق بالزمان ، وهو موجود في المتأخر عن أحد شئيين متقارنين في الزمان لا محالة .

ومثلنا لذلك مثلاً واضحاً ، وهو : أن العلة في مرتبة عدم العلة بالضرورة ، وتقدم العلة على معلولها بالتقدم العلي لا يوجب تقدم ما هو في رتبته - وهو عدم العلة - على المعلول أيضاً ؛ لعدم وجود ملاك التقدم ، وهو توقف المتأخر على المتقدم . وهكذا تأخر الابن عن الأب المتحد مع العم في الرتبة لا يستلزم تأخره عن عمه ؛ لعدم توقف وجود الابن على العم أصلاً .

فالملاقي وإن كان متأخراً رتبة عن الملاقي الذي هو في عرض الطرف الآخر إلا أن تأخره عنه لا يستلزم تأخره عما هو في عرضه - وهو الطرف الآخر - أيضاً ، بل الطرف الآخر كما يكون في عرض الملاقي كذلك يكون في عرض الملاقي أيضاً ، فالأصل في الطرف الآخر يعارض الأصل في الملاقي والملاقي معاً .

بقي الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية^(١) - تدبر - من التفصيل ووجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً تارة وعن الملاقي دون الملاقي أخرى ، وقد تقدم موردتهما ، وعن الملاقي فقط دون الملاقي ثالثة ، وقد ذكر لذلك موردين :

أحدهما : ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد المانعين اللذين أحدهما خارج عن محل الابتلاء ثم علمنا بعد ذلك بملاقاة ثوبنا مع المانع الخارج عن محل الابتلاء ثم دخل الملاقي في محل الابتلاء ، فحيث إن الطرف الخارج عن محل الابتلاء - وهو الملاقي - لا أثر لجريان الأصل فيه ما دام خارجاً عن محل الابتلاء ، فلا يعارض الأصل في الطرف الآخر مع الأصل في الملاقي ، بل يعارضه الأصل في الملاقي ؛ للعلم الإجمالي الثاني بنجاسة الملاقي أو الطرف

الأخر ، فإذا دخل الملاقى بعد ذلك في محلّ الابتلاء ، تجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

الثاني : ما إذا علمنا ابتداءً بنجاسة الثوب أو المانع ثم بعد ذلك علمنا بنجاسة هذا المانع أو مانع آخر لاقاه الثوب ، فحيث إنّ الملاقى كان طرفاً للعلم الأوّل والأصل فيه سقط بالتعارض تجري أصالة الطهارة في الملاقى بلا معارض ؛ فإنّه فرد آخر من النجس شكّ في وجوده ، فيشمله «كُلّ شيء نظيف» ومفروض الكلام ما إذا لم يكن لاحتمال نجاسة الملاقى سبب إلا جهة ملاقاته.

والظاهر عدم تمامية ما أفاده في هذين المثالين ، ووجوب الاجتناب في كليهما عن الملاقى والطرف الآخر دون الملاقى .
أمّا في المثال الأوّل : فلأنّ الأصل في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء في نفسه لولا العلم لا محذور فيه *مركزية تكوير علوم رمزي*
ودعوى أنّه لا أثر له حال خروجه عن محلّ الابتلاء ، يدفعها أنّ أثره طهارة ملاقيه ، وهذا كما في أصالة الطهارة في الماء الذي غسلنا به ثوبنا ثمّ انعدم ؛ فإنّ أثرها هو طهارة الثوب ، وهكذا استصحاب نجاسة الماء المنعدم الذي علمنا بنجاسته قبل ساعة ثمّ احتملنا طهارته ؛ لإصابة المطر إيّاه ، فإنّ أثره نجاسة ملاقيه .

وبالجملة ، يكفي في جريان الأصل أن لا يكون التعبّد به لغواً ، ولا يحتاج إلى مزيد من ذلك ، فإذا كانت أصالة الطهارة في الخارج عن محلّ الابتلاء في نفسه بلا مانع لوجود الأثر له وهو طهارة ملاقيه ، وهكذا الأصل جارٍ في الطرف في نفسه والمانع ليس إلا العلم الإجمالي ، فيتعارض الأصلان في الملاقى والطرف ويتساقطان ، ويبقى الأصل في الملاقى بلا معارض ، فلا يلزم

الاجتناب عنه ، بل يجب الاجتناب عن الملاقي وطره .

نعم ، لو فرضنا في مورد عارض الأصل في الملاقي أصلاً طولياً آخر في الطرف من أصالة الإباحة أو غيرها ، يجب الاجتناب من هذه الجهة .

وأما في المثال الثاني : فإن وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مبني على مبناه - **تَيَبُّهُ** - من أن المناط في التنجيز على الكاشف والعلم لا المعلوم والمنكشف^(١) ، وقد عرفت عدم تماميته ، وأن العبرة بالمنكشف والمعلوم ، وذكرنا أن الميزان في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون الشك في انطباق المعلوم بالإجمال على المشكوك حدوثاً وبقاءً ، وأما إذا كان الشك في التكليف وفي كون شيء نجساً مثلاً شكاً في انطباق النجس المعلوم في البين عليه حدوثاً ولكنه انقلب بقاءً إلى الشك في أصل حدوث التكليف وتجدد فرد آخر من النجس غير ما كان موجوداً أو مردداً بين شيئين ، فلا يكون مثل هذا الشك منجزاً ولو كان طرفاً للعلم الإجمالي **تَكْوِينِ عِلْمٍ رَسْمِيٍّ**

ومثلنا له مثلاً واضحاً ، وهو : أنا إذا علمنا بوقوع قطرة من البول في الساعة الأولى من النهار في أحد الإناءين : الأبيض أو الأسود ، ثم علمنا في الساعة الثانية بأن قطرة أخرى من البول وقعت في الإناء الأبيض أو إناء ثالث قبل وقوع القطرة الأولى ، فالإناء الأسود وإن كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول الذي كان منجزاً حدوثاً وكان الشك في نجاسته شكاً في الانطباق إلا أنه لا يجب الاجتناب عنه ؛ لانقلاب الشك في نجاسته من الشك في الانطباق إلى الشك في أصل حدوث التكليف ؛ لانحلال العلم الأول بواسطة العلم الثاني المتقدم معلومه ومنكشفه عنه .

(١) كفاية الأصول : ٤٠٨ .

والمقام من هذا القبيل ؛ فإن العلم الثاني - وهو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف - وإن كان متأخراً عن العلم الأول - وهو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر - إلا أن تقدم معلومه عنه يوجب انحلال العلم الأول وانقلاب الشك في نجاسة الملاقى من الشك في الانطباق إلى الشك في أصل حدوث التكليف وتجدد فرد آخر من النجس ، فلا يلزم الاجتناب عنه .

فَتَحَصَّلَ ممّا ذكرنا أن وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى بلا وجه ، بل إما يجب الاجتناب عن الملاقى والطرف والملاقى ، أو يجب الاجتناب عن الملاقى والطرف دون الملاقى .

المقام الثاني : في الأقل والأكثر الارتباطيين ، ويقع البحث في مقامين :

الأول : في المركب الخارجي وما يكون له أجزاء خارجية ، كالصلاة .

الثاني : في المركب الانحلالي العقلي الذي لا أجزاء خارجية له وإنما

العقل يُحلّل ، فيقول : إن عتق مطلق الرقبة - الذي هو بمنزلة الجنس - واجب قطعاً ، والتقييد بخصوصية الإيمان - الذي هو بمنزلة الفصل له - مشكوك الوجوب مثلاً .

ثم إن البحث في المقام الأول أيضاً يقع في جهتين :

الأولى : في جريان البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وعدمه .

الثانية : في جريان البراءة الشرعية من «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» وغيره .

أما الجهة الأولى من المقام الأول : فقرب شيخنا الأنصاري^(١) - **قَوْلُهُ** -

جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأن الأقل وما عدا السورة - مثلاً - متيقن

الوجوب ، فإن الواجب الواقعي لو كان هو الأقل ، فوجوبه نفسي ، وإن كان

الأكثر ، فوجوبه غيري ، فمن ناحية الأقل - وهو ما عدا السورة مثلاً - نقطع باستحقاق العقاب على تركه ؛ ضرورة أن العقاب مع البيان ، وأما لو كان ترك الصلاة من ناحية السورة ، فحيث إن وجوبها غير معلوم وغير مبين ، فالعقاب على تركها من هذه الجهة عقاب بلا بيان .

وما أفاده غير تام ؛ فإنه يتوقف على كون الأجزاء الداخلية معروضة للوجوب الغيري^(١) ، وهو - مضافاً إلى أنه خلاف التحقيق - يخالف مبناه - **تَبَيَّنَ** - أيضاً ؛ فإن وجوب الجزء ليس إلا حصّة من الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء ؛ بداهة أن كل جزء منضماً إلى سائر الأجزاء عين الكل ، لا أنه شيء مغاير له ومقدّمة لتحقيقه حتى يتصف بالوجوب الغيري .

وبالجملة ، الفرق بين المركّب والأجزاء إنما هو اعتباري محض ، وليس للأجزاء وجود منحاز عن وجود المركّب ومما يتوقف عليه وجود المركّب حتى يعرضه الوجوب الغيري ، فالأمر الواحد الشخصي المتعلق بالمركّب بعينه متعلق بكل جزء جزء من أجزاء المركّب ، وتعبير بعض مشايخنا المحققين هو كالخيمة المضروبة على رأس جماعة .

فالأولى في التقريب أن يقال : إن تعلق هذا الأمر الواحد البسيط بما عدا

(١) أقول : يمكن أن يقال : إن مراده - **تَبَيَّنَ** - من الغيري هو الضمني - كما عبّر به بعضهم - أي

النفسي الضمني في قبال النفسي الاستقلالي . وعليه لا يرد ما في المتن .

نعم ، يبقى إشكال آخر ، وهو : أن المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي الاستقلالي ، وما انحل إليه العلم الإجمالي من الوجوب والشك البدوي هو الجامع بين الاستقلالي والضمني ، والاتحاد بين المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل معتبر ، إلا أن يقال : لا وجه لاعتبار هذا الاتحاد ، وعليه لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل - الدائر بين كونه نفسياً استقلالياً ونفسياً ضمناً - والشك البدوي . (م) .

السورة من الأجزاء متيقن ، بمعنى أن كون ما عدا السورة معروضاً للوجوب النفسي قطعي ، فترك الصلاة من جهة ترك ذلك حيث إن التكليف بالإضافة إليه - أي ما عدا السورة - منجز ؛ لوصوله إلى العبد ، فالعقاب عليه عقاب مع البيان . وأما ترك الصلاة من جهة ترك السورة ومخالفة هذا الأمر الواحد على تقدير تعلقه في الواقع بالأكثر حيث إنه غير مستند إلى العبد ؛ فإنه لم يقصر في وظيفته من الفحص والبحث وإعمال الجهد ، وإنما هو مستند إلى المولى ؛ ضرورة أن بيان أجزاء المركب على الشارع ومن وظيفته ، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان وقبيح من المولى الحكيم .

وقد أورد على ذلك بوجوه :

منها : ما أفاده في الكفاية بتقريبين :
أحدهما : أن انحلال العلم الإجمالي بتعلق التكليف إما بالأقل أو الأكثر إلى العلم التفصيلي بتعلقه بالأقل والشك البدوي في تعلقه بالأكثر مستلزم للخلف ؛ فإنه يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير ، ومن التقادير تنجز التكليف بالإضافة إلى الأكثر ، وله - أي الانحلال - لازم ، وهو : عدم تنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر من جهة جريان البراءة فيه ، ولا يعقل أن يكون لازم الشيء عدم علته ؛ ضرورة أن فرض وجود الشيء - وهو الانحلال - فرض وجود علته - وهو تنجز التكليف على كل تقدير حتى بالإضافة إلى الأكثر - فإذا فرضنا أن لازمه - وهو عدم تنجز التكليف على كل تقدير - هو عدم علته ، فهو خُلفٌ محال .

الثاني : أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه ؛ حيث إنه يتوقف على تنجز التكليف على الإطلاق ، والمفروض أن لازمه عدم التنجز على الإطلاق ، الذي

هو مساوق لعدم الانحلال^(١).

وهذا الإشكال بكلا تقريبيه واضح الدفع؛ بداهة أن الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، بل يتوقف على فعلية التكليف على كلا التقديرين: على تقدير تعلقه بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر، ولازم الانحلال إنما هو تنجز التكليف بالإضافة إلى الأقل دون الأكثر، فلا خلف ولا لزوم عدم الانحلال من فرض وجوده.

ومنها: ما يظهر من كلام بعض في بحث مقدمة الواجب من أن التفكيك في التنجز بين أجزاء المركب الارتباطي الذي تعلق به أمر واحد شخصي وكون التكليف منجزاً بالإضافة إلى الأقل وغير منجز بالقياس إلى الأكثر غير معقول؛ فإن بين الأجزاء ملازمة في الواقع من حيث ثبوت التكليف وسقوطه، فإن ثبت يثبت للجميع، وإن سقط يسقط عن الجميع، فلا معنى لتنجز التكليف بما عدا السورة وعدم تنجزه بالسورة؛ إذ ترك السورة ملازم في الواقع لترك ما عداها على تقدير تعلق التكليف بالأكثر، ونحتمل من تركها ترك الصلاة من رأس.

والجواب: أن التنجز لو كان بحكم الشرع، لكان الأمر كما ذكر، لكنه ليس كذلك، بل هو بحكم العقل؛ فإن العقل بعدما اعتبر المولى بالفعل على ذمة العبد ووصل إليه يرى أن العقاب على مخالفته حسن لا قبح فيه، وإذا لم يصل إليه بعد فحصه وإعمال جهده يرى قبح العقاب على مخالفته؛ لكونه بلا بيان وبلا حجة وبرهان. ففي المقام لو كانت مخالفة أمر «صل» من ناحية الركوع والسجود مثلاً، فحيث إن تعلق الأمر النفسي به معلوم ولا عذر للعبد في تركه، فالعقاب عليها عقاب مع البيان ولا قبح فيه، وأما لو كانت من جهة ترك السورة

(١) كفاية الأصول: ٤١٣.

التي لم يصل إليه وجوبها وتعلق الأمر بها من المولى بعد فحصه وبحثه فالعقاب عليها عقاب بلا بيان .

وبعبارة أخرى : وحدة الإيجاب الذي هو فعل المولى لا تلازم وحدة حكم العقل في مرحلة الامتثال ؛ فإنه تابع لموضوعه ، وهو الوصول وعدم الوصول ، فكلما تحقق موضوع حكمه يحكم ، وحيث إن تعلق التكليف الواحد بما عدا السورة معلوم وواصل إلى العبد ، فالعقل يحكم بعدم قبح العقاب على ترك الصلاة من ناحية ما عدا السورة وتعلقه بالسورة مشكوك وغير واصل إليه ، فيحكم بقبح العقاب على الترك من ناحية السورة .

ومنها : ما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - من أن المتيقن في المقام ليس هو الأقل بمعنى الطبيعة المطلقة من حيث وجود السورة وعدمه ، فإنها أيضاً مشكوك لا يعلم تعلق الأمر بها أو بالطبيعة المقيدة بالسورة - واحتمال كون أحد طرفي العلم تعلق التكليف بالطبيعة المقيدة بعدم السورة بحيث يكون وجودها مَخْلًا خارج عن محل الكلام ، وسيجيء الكلام فيه - بل المتيقن هو الطبيعة المهملة التي هي في قوة الجزئية الجامعة بين المطلقة والمقيدة . وبعبارة أخرى : الجامع بين الخصوصيتين : خصوصية اللابشرية والبشرية شبيهة ، ولا معنى للانحلال إلى الطبيعة المهملة ؛ فإنها عين العلم الإجمالي ؛ إذ لا معنى له إلا أن المعلوم من التكليف أمر مهمل مردد بين أمرين وخصوصيتين كل منهما مشكوك ، فيلزم انحلال العلم الإجمالي إلى نفسه .

ثم أيد - رحمته - ذلك بأن الشك في المقام شك في السقوط الذي هو مورد الاشتغال ، لا في الثبوت الذي هو مورد للبراءة ؛ فإن المكلف بعد إتيانه ما عدا السورة يشك في سقوط التكليف المعلوم ؛ لاحتمال كون المقيد هو المأمور

به^(١). هذا ملخص ما أفاده في المقام.

أقول : ما أفاده من أن المتيقن هو الجامع بين الطبيعة المأخوذة لا بشرط من السورة والمأخوذة بشرط شيء متين جداً إلا أنه لا مانع من انحلال العلم الإجمالي ؛ إذ الطبيعة المهملة قابلة للعصيان والإطاعة قطعاً ؛ ضرورة أننا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الصلاة بترك ما عدا السورة من الأجزاء وبعدم الإتيان بالصلاة رأساً ، لا الأجزاء المتبقية بالسورة ولا الخالية عنها ؛ لتامة البيان والحجة بالقياس إلى هذا الجامع ، فلا عذر في تركه .

وأما الخصوصية بشرط شيئية فحيث لم تصل إلى العبد فترفعها قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والخصوصية اللابشرطية وإن كانت أيضاً مشكوكة إلا أنها لا معنى للبراءة عنها ؛ إذ دليل البراءة يرفع الكلفة والضيق ، ويجعل المكلف في سعة من المشكوك بحيث يكون أمر فعله وتركه بيده ، والإطلاق المشكوك في المقام لا ضيق فيه ولا كلفة ، بل هو - كما مرّ غير مرّة - رفض القيود ، فلو كان المأمور به في الواقع هو المأخوذ لا بشرط ومطلقاً ، فيكون المكلف في سعة وفسحة من ناحية السورة ، ويكون أمر فعلها وتركها بيده ، فأى معنى لجريان البراءة فيه ؟

والحاصل : أن كلاً من الخصوصيتين وإن كان مشكوكاً كالنجس المعلوم في البين بين الإناءين المشكوكه خصوصية كل منهما في المردّد بين المتباينين إلا أنه فرق بين المقامين ؛ فإن كلاً من الخصوصيتين هناك فيه كلفة وضيق قابل في نفسه للرفع بدليل البراءة ، بخلاف المقام ؛ بدهة أن إحدى الخصوصيتين - وهي خصوصية اللابشرطية - لا ضيق فيها أصلاً ، فلا معنى لجريان البراءة

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٨٨ - ٢٨٩ .

فيها ، فيبقى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الخصوصية التي فيها ضيق بلا معارض.

وأما ما أفاده من أن الشك في المقام شك في السقوط ، فإن أراد الشك في السقوط الواقعي ، فصحيح ولا يضرنا أصلاً ، وإن أراد الشك في السقوط الظاهري ، فليس الأمر كذلك ، بل نحن جازمون بأن التكليف بالصلاة سقط في مقام الظاهر عنا بعد إتياننا بما علمنا وجوبه ، ووصلنا إليه من الأجزاء ، ونقطع بقبح العقاب على عدم السقوط المستند إلى نفس المولى لا إلينا.

وبالجملة ، لم ترد آية ولا رواية في أن الشك في السقوط مورد للاشتغال حتى نتمسك بإطلاقها ، بل هو من باب حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الواصل من المولى إلى العبد ، ولم يصل إلينا على الفرض أزيد من وجوب ذات الركوع والسجود وغير ذلك من الأجزاء ما عدا السورة ، فالتكليف بسائر الأجزاء ما عدا السورة وإن لم يسقط واقعاً على تقدير وجوب الأكثر ، والشك فيه وإن كان في مرحلة امتثال التكليف الواقعي المتعلق به وسقوطه إلا أنه غير ضائر بعد جريان البراءة عن الأكثر وتعيين المأمور به في مقام الظاهر في الأقل ، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى : حيث إن الإهمال في الواقعات غير معقول ، فالمأمور به في الواقع ونفس الأمر له تعيين لا محالة إما التعيين الإطلاقي أو التعيين التقييدي ، والعلم الإجمالي بأحد أمرين لا يؤثر في التنجز ما لم يتعارض الأصل في أحد طرفيه بالأصل في الطرف الآخر ، كما ذكرنا مراراً ، ولا معارضة في البين ، فإن الإطلاق لا ضيق فيه ، فلا يحتاج إلى البيان حتى تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالإضافة إليه ، فالأصل في التقييد بلا معارض ، فلا أثر للعلم الإجمالي ، بل ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الطبيعة المهمة والشك البدوي في

خصوصية تحققها في ضمن الأكثر وانضمام السورة إلى ما عداها.
ومنها : ما ذكره الشيخ - رحمته - بعنوان «إن قلت» وجعله صاحب الكفاية دليلاً على المنع ، وهو : أن الأحكام حيث إنها على مذهب العدلية تابعة للمصالح والمفاسد والأغراض الواقعية ، وعلى العبد في مقام الامتثال أن يحصل القطع بحصول غرض المولى من أمره مع الإمكان ، ومن الواضح أن لا يحصل الغرض من الواجب الارتباطي بفقدان جزء منه ، فإذا أتى بما عدا السورة ، لا يحصل له القطع بحصول الغرض ويحتمل بقاءه ، فلا بد من الاحتياط ؛ حذراً من عدم تحقق الغرض الواجب تحصيله عليه^(١).

وأجاب عنه الشيخ - رحمته - أولاً : بأن النزاع في هذه المسألة لا يمتني على مذهب العدلية ، بل يجري على مذهب الأشعري أيضاً^(٢).
وفيه : أن هذا جواب جدلي^(٣) لا يفيد لمن يرى تبعية الأحكام للأغراض والمصالح ، بل يجدي لمن يسلك مسلك الأشاعرة غير الشاعرة على سبيل الجدل.

وأجاب ثانياً : بأن احتمال عدم حصول الغرض موجود على كل تقدير : أتى بالأقل أو الأكثر ؛ إذ نحتمل بالوجدان أن يكون لإتيان كل جزء بعنوان الجزئية دخل في الغرض ، ومع احتمال وجوب الأقل لا يمكن إتيان الجزء المشكوك بعنوان الجزئية إلا بنحو التشريع ، فمع الإتيان بالأكثر نحتمل عدم حصول الغرض من جهة احتمال دخل قصد الوجه في الجزء المشكوك ، كما

(١) فرائد الأصول : ٢٧٣ ، كفاية الأصول : ٤١٤ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٧٣ .

(٣) أقول : ليس الجواب جدلياً ؛ فإن المستشكل يقول : إن الاحتياط هو مقتضى مسلك العدلية . ويجيب الشيخ بأن هذا أخص من المدعى ، فإن المدعى هو الاحتياط مطلقاً وهذا يقتضي الاحتياط على مسلك العدلية . (م) .

أن هذا الاحتمال موجود مع الإتيان بالأقل وترك السورة من جهة احتمال جزئية السورة ، فالقطع بحصول الغرض لا يمكن ، والعقاب مأمون من ناحيته ، فيبقى احتمال العقاب على ترك السورة ؛ لاحتمال وجوبها ، وهو مرفوع أيضاً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

وفيه أولاً : أنه أخص من المدعى ؛ فإن لازمه الالتزام بوجوب الاحتياط في التوصلات التي لا سبيل إلى اعتبار قصد الوجه فيها .

وثانياً : أن قصد الوجه - مضافاً إلى أنا نقطع بعدم اعتباره ؛ لما ذكرنا سابقاً من أنه مما يغفل عنه عامة المكلفين ، فلو كان معتبراً ، لبيّن في الأخبار والآثار مع كثرة الاحتياج إليه ونقل بالتواتر ، مع أنه ليس له أثر في خبر واحد فضلاً عن المتواتر - لا يعتبر في الأجزاء حتى عند من يعتبره من المتكلمين ، والوجوه الواهية التي ذكرها كلها تختص بالواجب النفسي ، ومن المعلوم إمكان إتيان الصلاة بقصد الوجه .

وثالثاً : أن لازمه عدم إمكان الاحتياط ؛ إذ الاحتياط لو كان بداعي تحصيل القطع بحصول الغرض ، فالمفروض أنه غير ممكن ، وإن كان بداعي الفرار عن تبعة العقاب على مخالفة ترك السورة ، فالمفروض أنه مرفوع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وبالجملة ، مثل هذه الأجوبة لم يكن مترقباً من مثله رحمته .
وأجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ - رحمته - بأن الأغراض المترتبة على الأحكام تارة تكون بنحو ترتب المعلول على علته التامة ، كترتب القتل على الذبح ، فيصح الأمر بالعلّة بأن يقول : « اذبح زيداً » كما يصح الأمر بالمعلول

والغرض بأن يقول: «أقتله» ومن أمر الشارع الحكيم بالغرض - كما في ﴿ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾^(١) - نستكشف أنه تحت اختيار العبد، ويمكن له إيجاد علته التامة، فكل ما كان من هذا القبيل يجب على العبد تحصيل القطع بحصول الغرض، وأخرى تكون بنحو ترتب المعلول على علته المعدة، كترتب وجود الثمر على غرس الشجر ووجود الحب على الزرع، ولا يصح حينئذ الأمر بالغرض بأن يقول: «أوجد الثمر والحب» لخروجه عن تحت اختياره؛ فإن له أسباباً أخر لا يكون شيء منها مقدوراً له - من تأثير الشمس والهواء والأرض والملائكة العمالة وإرادة الله تعالى وغيرها - ومن ذلك الإسهال المترتب على شرب المسهل، وما كان من هذا القبيل لا يجب تحصيل الغرض على العبد، ويستكشف من أمر المولى بالعلّة دون الغرض أنّها من العلة المعدة وأن الغرض خارج عن تحت اختيار العبد، وإلا لكان الأمر بالغرض أولى بأن يقول: «انه نفسك عن الفحشاء والمنكر» لأن يقول: «أقم الصلاة».

والحاصل: أنّ الغرض على قسمين في مقام الثبوت:

قسم: يجب على المكلف تحصيله، وهو ما لا ينفك عن الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه.

وقسم ثانٍ: لا يجب تحصيله، وهو ما ينفك عنه، وله وسائل أخر غير اختيارية.

والكاشف عن القسم الأول في مقام الإثبات تعلق الأمر بنفس الغرض، وعن القسم الثاني تعلقه بالفعل، فكلما شك في حصول الغرض من الأمر المتعلق بنفس الفعل دون الغرض كان المرجع فيه البراءة العقلية إذا رجع الشك

إلى الشك في أصل التكليف^(١). هذا ملخص ما أفاده.

وفيه : أن الأمر في القسم الثاني أيضاً لم يتعلق بذات الفعل المُعدّ ولو كان أجنبياً عن الأثر الإعدادي ، بل إنما تعلق بالفعل الإعدادي بما هو مُعدّ ، وبالخصّة الخاصّة من الفعل ، وهو ما يترتب عليه الأثر الإعدادي .

وبعبارة أخرى : للمولى غرضان :

أحدهما : لازم في نفسه ، ولا يلزم على المكلف تحصيله ، وهو الغرض الأصيل الذي لم يكن تحت اختياره وقدرته .

والثاني : لازم في نفسه ، ولازم التحصيل أيضاً على المكلف ، وهو ما يترتب على الفعل المُعدّ من الأثر الإعدادي ، نظير استعداد الأرض لخروج الحنطة منها ، المترتب على الزرع ، فللخصم أن يقول : « هذا الغرض الإعدادي يجب تحصيله » فإذا شك في دُخُل شيء في حصوله ، لا بدّ من إتيانه بمقتضى قاعدة الاشتغال .

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

والتحقيق في الجواب أن يقال : إن الغرض لا يزيد عن الأمر ؛ إذ على المولى أن يبيّن جميع ما يكون دخيلاً في حصول غرضه ، فإذا كانت دائرة غرضه وسيعاً يجعل دائرة أمره أيضاً كذلك ، وإن كانت ضيقةً يجعلها كذلك أيضاً ، فتطبيق إحدى الدائرتين على الأخرى من وظيفة المولى ، فإن أدى وظيفته وبيّن جميع ما يحصل غرضه ، فالشك في حصول الغرض وعدمه مورد للاشتغال ، فلا بدّ من إتيان ما يحتمل دخله في الغرض الواصل ، وإن لم يؤدّ وظيفته وبيّن بعض ما له دُخُل في غرضه ، فالعقاب على ترك تحصيل الغرض غير الواصل عند ترك إتيان ما يحتمل دُخُلَه في الغرض عقاب بلا بيان .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٩٢ - ٢٩٤ .

وبالجملة ، الشكُّ في حصول الغرض على قسمين : قسم يرجع إلى الشكِّ في حصول الغرض الواصل ، وهو مورد للاشتغال ، وقسم ثانٍ يرجع إلى الشكِّ في أصل تعلق الغرض بالمشكوك ، وهو كالشكِّ في أصل التكليف مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وفي المقام تعلق الغرض من أمر ﴿ أقيموا الصلاة ﴾^(١) بما عدا السورة متيقن ، وتعلقه بها مشكوك ، فقوت الغرض لو كان مستنداً إلى العبد - بأن ترك ما يُعلم دخله في الغرض كالركوع والسجود وأمثال ذلك - لا يقبح عليه العقاب في نظر العقل ، وإن كان مستنداً إلى المولى - بأن ترك ما يحتمل دخله في الغرض كالسورة - فالعقاب عليه عقاب بلا بيان ؛ حيث إن المولى لم يبين دخولها في غرضه ولم يقصر العبد فيما هو وظيفته من الفحص والبحث ، فله حجة على المولى ، ويقول : «إني كنت عبداً مطيعاً ، وكل ما بينت أنه محبوب لك ومتعلق لغرضك أتيت به ، لماذا ما بينت أن السورة أيضاً دخيلة في غرضك حتى أتى بها وأحصل غرضك ؟» .

وبعبارة أخرى واضحة : الأغراض المترتبة على الأحكام تارة تكون بحيث يفهمها عامة الناس عند أمر المولى بالفعل ...^(٢) له كحصول القتل المترتب على ضرب العنق ، فإن كل أحد يفهم من «اضرب عنق زيد» أن الغرض من هذا الأمر هو حصول القتل في الخارج وخروج الروح عن الجسد ، فإن كانت بهذه المثابة فلا بد من الاحتياط عند الشكِّ في حصولها ، فلو ضرب عنق زيد واحتمل عدم تأثيره في قتله ، لا يجوز له التمسك بإطلاق أمر «اضرب عنقه» وأخرى تكون بحيث لا يفهمها إلا أقل قليل من أهل العرف ، بل أكثرهم

(١) البقرة : ٤٣ .

(٢) مكان النقاط مخروم في الأصل ، ولعلها : المحصل .

لا يلتفتون إلى أن للمولى غرضاً في ذلك لازماً حصوله ، كما في الانتهاء عن الفحشاء ، المترتب على الصلاة مثلاً أو شيء آخر .

وفي هذا القسم لو كان هذا الغرض اللازم من الأهمية بمرتبة لا يرضى المولى بفوته حتى في ظرف الجهل ، لكان عليه البيان بإيجاب الاحتياط في ظرف الجهل ، فإذا فرضنا لم يبين جميع ماله دَخَلَ في غرضه أو يبين ولم يصل إلى العبد ولم يوجب الاحتياط وأتى العبد بجميع ما يعلم دخله في غرض المولى ، فالعقل يستقل بقبح العقاب على فوت مثل هذا الغرض قطعاً .

فالحق ما أفاده شيخنا الأنصاري - رحمته - من جريان البراءة العقلية عن الأكثر^(١) وإن كان تعبيره بأن الأقل متيقن الوجوب المراد بين النفسي والغيري^(٢) لا يكون حسناً كما ذكرنا آنفاً .

الجهة الثانية من المقام الأول : في جريان البراءة النقلية .

وعلى ما اخترناه - وفاقاً للشيخ رحمته - من جريان البراءة العقلية في الأكثر فجريان البراءة الشرعية أيضاً واضح ، ويأتي فيه البيان المتقدم هناك بعينه .
فنقول : جزئية ما عدا السورة المنتزعة من الأمر النفسي المتعلق به متيقنة ، وجزئية السورة وتعلق الأمر النفسي بها مشكوكة وغير معلومة ، فيشملها « رُفِعَ ما لا يعلمون » وغيره من أدلة البراءة .

ولا مورد لـ « إن قلت وقلت » كما في الكفاية من أن رفع وجوب الأكثر بحديث الرفع لا يثبت وجوب الأقل^(٣) ؛ ضرورة أن وجوب الأقل معلوم لا نريد إثباته بالأصل ، فأبي مناسبة لهذا السؤال ؟

(١) فرائد الأصول : ٢٧٣ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٧٥ .

(٣) كفاية الأصول : ٤١٦ .

وببالي أن في بعض نسخ الكفاية: «المنسية» بدل «الجزئية» وهو المناسب لكن لا في المقام، بل في البحث الآتي من أنه إذا نسي المكلّف بعض الأجزاء هل يشمل حديث الرفع أم لا؟ فمن يقول بالشمول يمكن أن يقال عليه: بأن رفع وجوب الأكثر بأصل البراءة لا يثبت وجوب الأقل؛ إذ من المحتمل سقوط الأمر رأساً في ظرف نسيان بعض الأجزاء، وسيأتي تفصيله إن شاء الله. هذا على المختار.

ولو سلطنا مسلك صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - وقلنا بعدم جريان البراءة العقلية، فهل تجري البراءة النقلية أو لا تجري وتكون ملازمة بينهما وجوداً وعدمًا؟ الظاهر ذلك.

بيان ذلك: أن وجه عدم جريان البراءة العقلية لو كان ما في الكفاية - من وجوب القطع بحصول الغرض ومع الإتيان بالأقل لا يحصل القطع به، وأن جريان البراءة العقلية عن السورة المشكوكة جزئيتها لا يوجب القطع بحصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن في شك^(٢) - فتجري البراءة النقلية أيضاً؛ ضرورة أن غاية ما يترتب على دليل البراءة النقلية هو رفع جزئية السورة، ولا يثبت حصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن في شك من ذلك.

نعم، لو ورد دليل خاص على أن السورة ليست بجزء للصلاة، أو ورد دليل خاص على رفع جزئية خصوص ما شك في جزئيته، لا بد من الالتزام بلازمه؛ صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، كما أنه لو فرضنا في مورد خاص ورود التعبد الاستصحابي - مثلاً - ببقاء شيء لا أثر إلا للزمه العقلي، لا بد من الالتزام بلازمه العقلي؛ لذلك.

(١) كفاية الأصول: ٤١٣، أجود التقريرات ٢: ٢٨٨.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٣.

ولو كان ما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - من أن الشك في سقوط الأمر المتعلق بالأقل باقي بعد رفع جزئية السورة ووجوب الأكثر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١)، فهو جارٍ في البراءة التقلية أيضاً.

وهكذا ما أفاده من أن المتيقن هو الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة لا خصوص المطلقة، فإن خصوصية التقييد لو لم يمكن رفعها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكونها معارضة بجريانها في خصوصية الإطلاق لا يمكن رفعها بحديث الرفع أيضاً؛ لذلك^(٢).

ولعل نظره - رحمته - إلى ما أفاده في بحث التعبدية والتوصلي من أن الإطلاق والتقييد متقابلان تقابل العدم والملكة^(٣)، فالمطلق ما يكون قابلاً للتقييد وله شأنية أخذ القيود فيه مع كونه مرفوض القيود، فإذا تعبدنا الشارع بعدم وجوب المقيّد وعدم أخذه القيد في المأمور به، فقد تعبدنا بأن المأمور به مرفوض القيود، الذي هو عين المطلق، فلا تعارض أصالة البراءة عن وجوب الأكثر الذي هو المقيّد بأصالة البراءة عن الأقل لا بشرط، الذي هو المطلق، بل أصالة البراءة عن المقيّد بعد جريانها ثبت وجوب المطلق لا محالة؛ لما عرفت من أن المطلق ليس إلا ما لم يؤخذ فيه قيد، فإذا حكم الشارع - بمقتضى دليل البراءة - بأنه لم يأخذ في متعلق الأمر بالصلاة قيد انضمام التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومة إلى السورة، فلم يحكم إلا بكون المأمور به لا بشرط من ناحية السورة ومطلق بالإضافة إليها.

وما أفاده في ذلك البحث وإن كان تاماً إلا أنه لا يفيد في المقام؛ فإن

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٨٨ - ٢٨٩.

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٠٣.

متعلق الأمر بالطبيعة لا بشرط ، الذي هو المطلق وإن كان مقيداً بأمر عدمي - وهو الإطلاق - وكان متعلق الأمر بالطبيعة بشرط شيء والمقيد مقيداً بأمر وجودي إلا أن تعلق الأمر بالمطلق نحو من التعلق غير نحو التعلق بالمقيد ، وكل منهما أمر وجودي مضاد للآخر ، ونفي أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر ، فرجع تعلق الوجوب بالأكثر لا يثبت تعلقه بالأقل لا بشرط ، فإنه من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجيتها في الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول فضلاً عن البراءة .

فالصحيح ما ذكرنا من أن أصالة البراءة عن الأكثر وعن تعلق الوجوب بالمقيد لا تعارض بأصالة البراءة عن تعلقه بالمطلق ؛ إذ لا ضيق في الإطلاق ، فرفعه مخالف للامتنان .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنه إن أمكن جريان البراءة العقلية عن الأكثر ، أمكن جريان العقلية منها أيضاً ، وإلا فلا يجري شيء منها .

ثم إنه ربما يتمسك لإثبات الاشتغال بالاستصحاب ، بتقريب : أن أصل البراءة عن الأكثر يسقط بمعارضته للبراءة عن الأقل لا بشرط الذي هو أحد طرفي العلم ، فبعد إثبات الأقل يشك في سقوط التكليف المعلوم المراد بين مقطوع الزوال لو كان المأمور به في الواقع هو الأقل ، ومقطوع البقاء لو كان هو الأكثر ، فيستصحب الوجوب الجامع بينهما ، كاستصحاب كلي الحدث المعلوم المراد بين الأكبر والأصغر .

وفيه : أنه يتم فيما إذا تعارضت الأصول في أطراف العلم كالمثال ، لا في المقام الذي يجري الأصل في أحد الطرفين بلا معارض .

ثم إن الشيخ - رحمته الله - تمسك باستصحاب عدم وجوب الأكثر المتيقن في

الأزل^(١).

وهو مبني على ما مرّ في أواخر بحث البراءة من أن استصحاب عدم الجعل للحكم بعدم الوجوب المجعول مثبت ، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ^(٢) رحمته ، أو أنه عين استصحاب عدم المجعول ، كما اخترناه وبينناه تفصيلاً ، وذكرنا أنه كاستصحاب عدم النسخ الذي هو متفق على جريانه ، فراجع .

هذا تمام الكلام في المقام الأول والمركّب الخارجي .

المقام الثاني : في المركّب التحليلي العقلي ، أي ما لا تكون له أجزاء

خارجية يشار إليها ، وهو على أقسام :

الأول : أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مغايراً في الوجود مع

الواجب ، وكان له وجود منحاز عن وجود الواجب ، كالأغسال الليلية بالقياس

إلى صوم المستحاضة ، المتأخر عنها أو المتقدم عليها .

والكلام في جريان البراءة في هذا القسم من المركّب التحليلي هو الكلام

في جريانها في الأجزاء المشكوكة من المركّب الخارجي ، والبيان هو البيان ،

فكما نرفع هناك تعلق الأمر بالصلاة مع السورة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

و«رُفِعَ ما لا يعلمون» كذلك نرفع تعلق الأمر بالصوم المتقيّد بتقدّم الغسل عليه

أو بتأخره عنه بذلك .

الثاني : أن يكون ما يحتمل اعتباره في الواجب متحداً في الوجود مع

الواجب ، وتكون نسبته إليه بنظر العرف نسبة الوصف إلى موصوفه والعارض

إلى معروضه ، لا كالفصل بالقياس إلى جنسه ، كالإيمان في الرقبة ، والبرودة في

(١) فرائد الأصول : ٢٧٥ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢٩٥ - ٢٩٦ .

الماء.

وصاحب الكفاية - **تَوَيَّرَ** - قد أنكر البراءة العقلية في المركب الخارجي وما يكون للمشكوك وجود منحاز في الخارج فضلاً عن المقام^(١)، والتزم بجريان البراءة النقلية في القسم الأول - الذي يُعبّر بدوران الأمر بين شرطية شيء للواجب وعدمها - دون سائر الأقسام بدعوى أن الخصوصية المشكوك دخلها تنتزع في القسم الأول - أي في دوران الأمر بين المشروط وغيره - عن الشرط الذي هو أمر مغاير مع المشروط في الوجود، ولأجل ذلك يتصور القدر المتيقن، وهو الطبيعة المهمة الجامعة بين المطلقة والمشروطة، فيرفع الاشتراط - الذي هو تكليف زائد وضيق على المكلف - بـ «رُفِعَ ما لا يعلمون» وغيره من أدلة البراءة النقلية، وأما في سائر الأقسام - أي في دوران الأمر بين الخاص وغيره - تنتزع عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه وبين العام من قبيل الدوران بين المتباينين لا الأقل والأكثر؛ إذ المأمور به لو كان هو الخاص - وهو الرقبة المؤمنة - فإذا أعتق المكلف رقبة كافرة، فقد أتى بفرد مباين له، وإن كان هو العام، فقد أوجد مصداقاً حقيقياً للمأمور به، ولم يتحقق في الخارج فرض أتى المكلف ببعض المأمور به المتيقن ولم يأت بالزائد المشكوك حتى يرفع الزائد بالبراءة^(٢). هذا حاصل ما أفاده.

ولكن الحق جريان البراءة عقلاً ونقلاً، وذلك لأننا لا نجري البراءة في الخصوصية حتى يقال: إنها منتزعة عن نفس الخاص، بل نجري البراءة في الإلزام المتعلق بها، ونقول: إن طبيعي الماء - مثلاً - تحت إلزام المولى قطعاً، فالعقاب على مخالفته عقاب مع البيان، وأما خصوصية الباردة لا يعلم تعلق

(١) كفاية الأصول: ٤١٣.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٧.

الإلزام بها ولم يصل إلينا تكليف وضيق بالقياس إليها، فالعقاب على مخالفة المأمور به من ناحية الإخلال بالخصوصية المشكوك تعلق الإلزام بها عقاب بلا بيان، فيرفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و«رفع ما لا يعلمون» بلا محذور أصلاً.

الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب متحداً في الوجود معه وتكون نسبته إليه نسبة الفصل إلى جنسه، كالإنسان والحيوان.

وقد عرفت أن صاحب الكفاية أنكر جريان البراءة في هذا القسم كسابقه؛ نظراً إلى أن الأمر فيه دائر بين متباينين، فإن البق - مثلاً - ليس قدراً متيقناً بين الحيوان والإنسان.

وتبعه شيخنا الأستاذ - رحمته - بدعوى أن المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير^(١)؛ إذ الحيوان له أنواع، وكل نوع مباين للنوع الآخر، فمرجع العلم بتعلق إلزام إما بحيوان أو بإنسان هو العلم بأن المأمور به إما مطلق الحيوان بأي فصل تفصل أو خصوص الحيوان الذي تفصل بفصل الإنسانية. وحيث انجز البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين والتخيير - وهو بحث نفيس كثير الفائدة - فالأولى عطف عنان الكلام إليه وإن لم يتعرض له صاحب الكفاية أصلاً.

فنقول: لدوران الأمر بين التعيين والتخيير أقسام ثلاثة:

الأول: الدوران من جهة الشك في مرحلة الجعل بأن نعلم وجوب شيء ولكن نشك في أن الشارع هل جعل له عدلاً أو لا؟ فأمر وجوبه مردد بين كونه تخييرياً له عدلٌ وتعيينياً ليس له عدلٌ.

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٩٧.

الثاني : الدوران من جهة الشك في مرحلة المجعول ومقام الامتثال لأجل التزاحم وعدم قدرة المكلف ، كما إذا لم يتمكن المكلف من إنقاذ كلا الغريقتين الواجب إنقاذ كل منهما مع التمكن ، واحتمل أهميّة أحدهما ؛ لكونه نبياً مثلاً ؛ إذ مع العلم بكونه نبياً نقطع بوجوب إنقاذه تعيينياً ، أما مع احتمال ذلك يُردّد أمره بين كونه واجباً تعيينياً أو تخييرياً ، وهذا التردد لأجل التزاحم في مقام الامتثال وعدم قدرته من إنقاذ كل منهما .

الثالث : الدوران من جهة الشك في مقام الحجّية ، كما إذا شككنا في أن طريقة قول الأعلم وحجّيته للمقلّد بنحو التعيين بحيث ليس له طريق آخر وحجّة أخرى غيره أو أنها بنحو التخيير وله طريق آخر ، وهو فتوى غير الأعلم .

ثمّ الكلام في القسم الأول يقع في مسائل ثلاث :

الأولى : فيما علم وجوب شيء وشككنا في كون شيء آخر أيضاً واجباً وعدلاً له ومسقطاً عنه أو لا ، فيرجع الشك في التعيين والتخيير إلى جواز الاقتصار على غير محتمل التعيينيّة مع العلم بوجوب كل منهما تخييراً أو تعييناً .

الثانية : فيما علم جواز الاقتصار على أحدهما ولكن نشك في كون جواز الاقتصار من باب أنه مسقط للآخر ؛ لكونه عدلاً له وأحد فردي التخيير ، أو لكونه رافعاً لموضوعه ، وهذا يمكن فرضه في الواجبات الاستقلالية ، كما إذا علمنا بوجوب الإطعام فقط واحتملنا كون الصيام عدلاً له ، وعلمنا أيضاً بجواز الاقتصار على أحدهما ولم نعلم أنه بأي وجه من الوجهين المذكورين ، وفي الواجبات الضمنيّة ، كما إذا علمنا بجواز الاقتصار على الائتمام وترك القراءة أو الاقتصار على الصلاة مع القراءة منفرداً ولم يعلم أن الائتمام أحد فردي الواجب المخير أو أنه من قبيل السفر - الراجع لموضوع وجوب التمام - رافع لموضوع وجوب القراءة في الصلاة .

وتظهر الثمرة فيما إذا عجز المكلف عن إتيان أحدهما ، فإن كان واجباً تخييرياً ، يتعين الآخر .

ففي المثال يجب مع العجز عن القراءة الائتمام ، ولا يجوز الاقتصار على الصلاة الفاقدة للقراءة ، وإن لم يكن كذلك ، يجوز له ذلك ؛ لعدم قدرته على القراءة وعدم وجوب ما هو مسقط لها - وهو الائتمام تخييراً - على الفرض .
وبالجملة ، مرجع الشك في هذه المسألة إلى الشك في كون شيء عدلاً لما هو معلوم الوجوب مع العلم بمسقطيته له ، ومرجع الشك في المسألة الأولى إلى مسقطية أحدهما عن الآخر مع العلم بوجوب كل منهما ، فالمسألان متقابلتان .

الثالثة : فيما علم وجوب شيء وجواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال قطعاً ، كعتق العبد وشك في أن عتق الأمة عدل له ويجوز الاقتصار عليه أيضاً في مقام الامتثال أم لا ، فعتق الأمة وجوبه مشكوك وجواز الاقتصار عليه أيضاً مشكوك . ولنقدم البحث عن هذه المسألة ثم نتبعها بالأولين .

فنقول : وقع الخلاف في مقتضى القاعدة ، وأنه هل هو الحكم بالتعيين أو التخيير ؟ فذهب شيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - وجماعة إلى الأول ، وجماعة أخرى إلى الثاني .

وقد استدلل للأول بوجوه :

الأول : أن الإتيان بمحتمل التعيينية وعتق العبد مبريء للذمة ، ويحصل العلم بالفراغ عن عهدة التكليف اليقيني ، بخلاف عتق الأمة ؛ فإن الامتثال وبراءة الذمة وسقوط التكليف به غير معلوم ، فلا بد من الاحتياط وعتق العبد في

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢١٥ .

المثال حتى نعلم بالفراغ عن عهدة التكليف المعلوم ، وليس الشك في أصل التكليف حتى يكون مورداً للبراءة ؛ إذ المفروض أن وجوب عتق العبد معلوم لنا لا نشك فيه ، وإنما الشك في مسقطية عتق الأمة لهذا الواجب اليقيني ، وكلما كان الشك في مسقطية شيء للواجب في مقام الامتثال فالمرجع قاعدة الاشتغال .

وفيه : أن احتمال التخيير لو كان بين الأمرين اللذين بينهما جامع حقيقي ، كالمثال المزبور ؛ فإن الإنسان المملوك جامع حقيقي بين العبد والأمة ، فليس لنا إلا العلم بتعلق الوجوب بعتق الإنسان المملوك الجامع بين العبد والأمة ، ونقطع بأننا لو تركنا العتق بالمرّة ولم نعتق لا العبد ولا الأمة ، خالفنا المولى قطعاً ، أما لو أعتقنا الأمة فقد أتينا بما وصل إلينا من التكليف بالجامع ويّين لنا من ناحية المولى ، فلو كانت في الواقع خصوصية العبدية تحت إلزام المولى وكان المأمور به الواقعي هو عتق خصوص العبد دون الأمة ، فالعقاب على مخالفته عقاب بلا بيان ، فالإلزام بالخصوصية ، المجهول لنا مرفوع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و«رُفِعَ ما لا يعلمون» ؛ لما عرفت من أنه لا مانع من جريان البراءة في بعض أطراف العلم الإجمالي ، أي خصوص ما يوجب الضيق من أطراف العلم ، فالمقام وإن كان من قبيل الدوران بين المتباينين - فإن أحد طرفي العلم هو الإطلاق وعدم تقيّد الواجب بكونه عبداً ، والطرف الآخر هو التقيّد وتقيّده بذلك - إلا أننا ذكرنا مراراً أن ملاك تنجيز العلم الإجمالي هو تساقط الأصول في الأطراف بالتعارض ، وإذا لم تكن الأصول متعارضة كما في المقام - إذ لا معنى لجريان البراءة عن الإطلاق ؛ فإن نتيجته هي التقيّد والتضييق ، وهو خلاف الامتنان - فلا موجب للاحتياط ؛ لكون جريان أصل البراءة عن التقيّد والإلزام بخصوصية الخاصّ بلا مانع ، فالواجب بضميمة الوجدان إلى الأصل

ليس إلا تحقّق طبيعيّ الإنسان المملوك ، وفي مقام الامتثال لا بدّ من القطع بسقوط ما هو معلوم الثبوت لا القطع بفراغ الذمّة عمّا هو مشكوك الثبوت ، وإلاّ ففي جميع موارد الشكّ في الأقلّ والأكثر يكون الشكّ من قبيل الشكّ في مقام الامتثال ؛ فإنّ مسقطيّة الأكثر معلوم أمّا الأقلّ فلا .

وبالجملة ، الشكّ في مسقطيّة عتق الأمة للمأمور به الواقعيّ مسبّب عن الشكّ في ثبوت التكليف بخصوص عتق العبد ، فإذا رفعنا ثبوت التكليف به بالأصل ، فليس لنا شكّ بَعْدُ في الامتثال إن أعتقنا الأمة .

ومن هذا يظهر الكلام فيما لم يكن هناك جامع حقيقيّ عرفيّ بين الفرد المحتمل كونه عدلاً والواجب في الجملة ، المرادّ وجوبه بين التعيين والتخيير ، كالإطعام والصيام ، فإنّه وإن لم يكن جامع حقيقيّ بينهما إلاّ أنّ عنوان «أحدهما» جامع انتزاعيّ بينهما ، وهو يمكن أن يتعلّق به التكليف ، بل حقّقنا في محلّه أنّ متعلّق التكليف في الواجب التخييريّ الشرعيّ ليس إلاّ العنوان الانتزاعيّ ، وأنّه إذا كان هناك أمور كلّ واحد منها محضّل لغرض المولى ، فلا بدّ للمولى أن يأمر بأحد هذه الأمور لا بعينه ، لا بأحدها معيّناً ؛ إذ لا دخل لخصوصيّة المعين في ترتّب المصلحة وحصول الغرض ، فالأمر بخصوصه جزاف بلا ملاك .

ووجه الظهور : أنّ الإلزام المعلوم الثبوت حيثنّذ ليس إلاّ لعنوان أحد الأمرين من الإطعام والصيام ، وأمّا وجوب خصوص الإطعام وتعلّق الإلزام به فغير معلوم لنا ، فنقطع باستحقاق العقاب على ترك الإطعام والصيام معاً ؛ لكونه عقاباً مع البيان ، وأمّا العقاب على ترك أحدهما بالخصوص فحيث إنّّه بلا بيان ؛ لعدم وصول التكليف بالقياس إليه ، فمرفوع بالقاعدة ، كما أنّ الإلزام به مرفوع بـ «رُفِعَ ما لا يعلمون» لكونه غير معلوم .

الثاني : أنّ مقتضى الأصل فيما احتمل كونه واجباً وعدلاً هو : عدم

الوجوب ، فينتج التعيين .

وفيه - مضافاً إلى أن هذا الكلام لا موضوع له على ما حققناه في غير مقام من أن الواجب التخيري ليس إلا عنوان أحدهما - أن المراد من الأصل إن كان هو البراءة عقلاً أو نقلاً ، فلا يجري في المقام قطعاً ؛ إذ مقتضى البراءة عن وجوب الصيام في المثال هو التضييق على المكلف وأنه لا بد له من الإطعام ، ولا يجوز له الاقتصار على الصيام ، وهو خلاف الامتنان ، وإن كان المراد منه هو الاستصحاب ، فهو وإن كان لا يشترط كونه موافقاً للامتنان فلا مانع من جريانه من هذه الجهة بأن يقال : إن الصيام قبل الشرع والشريعة أو في أوائل الشريعة لم يكن واجباً فالآن كما كان ، إلا أنه لا يثبت كون الإطعام بالخصوص تحت الإلزام ، وبدونه لا يثبت المطلوب ؛ إذ بعد جريان البراءة عن خصوص الإطعام ، الذي نتيجته التخير لا مقتضى لرفع اليد عنه إلا مع وجود أصل حاكم عليه ، وليس إلا الاستصحاب ، وقد عرفت أنه مثبت غير جارٍ .

الثالث : ما اعتمد عليه شيخنا الأستاذ - رحمته - من أن الوجوب التخيري يحتاج إلى عناية زائدة في مقام الإثبات بأن يقول : «أطعم أو صم» وهكذا في مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ كون الصيام عدلاً له ، وأما الوجوب التعيني فلا يحتاج في مقام الإثبات إلى مزيد من الأمر بنفس الواجب بأن يقول : «أطعم» وهكذا في مقام الثبوت لا يحتاج إلى مزيد من لحاظ نفس الواجب ، ومن المعلوم أن الإطعام في المثال ملحوظ قطعاً ، وأما ملحوظية كون الصيام عدلاً فمشكوكة ، والأصل عدمها ، فيستفاد من ضميمته الوجدان - وهو كون الإطعام ملحوظاً قطعاً - إلى الأصل - وهو عدم لحاظ كون الصيام عدلاً له - أن الإطعام

واجب تعيني^(١).

وهذا الذي أفاده تام متين كبيرى ولكنه لا ينطبق على المقام؛ فإنه جارٍ فيما كان هناك أصل لفظي يستكشف من إطلاق اللفظ وعدم ذكر عدل له أنه غير ملحوظ للواجب في مقام الثبوت أيضاً بمقتضى تبعية مقام الثبوت لمقام الإثبات، وأما في المقام - الذي مفروض الكلام فيما لم يكن أصل الوجوب في الجملة مستفاداً من إطلاق دليل بل كان مستفاداً من دليل لفظي مجمل أو دليل لُتبي - فهو غير تام؛ إذ - مضافاً إلى أن الواجب التعيني أيضاً يحتاج إلى عناية زائدة ولحاظ الخصوصية وجعلها تحت الإلزام - لا أصل لهذا الأصل أصلاً؛ ضرورة أنه لا يترتب على أصالة عدم لحاظ المولى عدلاً للواجب التعيني، ولا يثبت كون الفرد الآخر بخصوصه تحت الإلزام، فلم يكن أصل البراءة محكوماً بمثل هذا الاستصحاب.

ثم لا يخفى أن الأمر ينعكس في ظرف عدم قدرة المكلف إلا على الإتيان بما يحتمل كونه عدلاً بمعنى أن مورد الأصل حينئذ هو هذا الفرد المقذور المحتمل كونه عدلاً لا الفرد الآخر؛ إذ إجراء البراءة في الفرد الآخر يوجب الضيق ولا بدية المكلف من إتيان هذا المقذور، وهو خلاف الامتتان، وأما إجراؤها في هذا الفرد المقذور ينتج نتيجة التعيين، فكما أن محتمل التعينية لو كان واجباً تعيينياً قطعاً في الواقع، كان المكلف في ظرف عدم التمكن منه في سعة ولم يكن يجب عليه الإتيان بغيره كذلك أصل البراءة يقتضي حينئذ أن يكون المكلف في سعة من ناحية هذا الفرد المحتمل كونه عدلاً، فالأصل في ظرف التمكن من المحتمل كونه ذا عدل ينتج نتيجة التخيير، فإنه الذي يوجب

(١) أجود التقريرات ٢: ٢١٥.

التوسعة في هذا الحال ، وفي ظرف عدم التمكن منه ينتج نتيجة التعيين ، فإنه الذي يوجب التوسعة في هذا الحال ، كما لا يخفى . هذا كله في المسألة الأخيرة .

وأما المسألة الثانية - وهو ما علم جواز الاقتصار على ما يحتمل كونه عدلاً ، وشك في أنه من باب أنه عدل له أو لأجل أنه رافع لموضوعه ، كالسفر الرافع لموضوع وجوب الصوم - فحكمها ظهر ممّا مرّ؛ إذ مع التمكن من كلا الفردين لا تترتب عليها ثمرة كما ذكرنا ، ومع عدم التمكن ممّا هو واجب في الجملة كالقراءة تجري البراءة عن وجوب الائتمام المحتمل كونه أحد فردي الواجب المخير ، فيجوز له الاقتصار على الصلاة الفاقدة للقراءة ولا يجب عليه الائتمام .

ثم إن شيخنا الأستاذ - رحمته - استفاد من إطلاق قوله عليه السلام : « سين بلال شين »^(١) وعدم تقيدها بكونها شيئاً في ظرف عدم التمكن من الائتمام : أن الائتمام ليس عدلاً لوجوب القراءة ؛ إذ لو كان عدلاً له لتعين على بلال الائتمام ولم تكن سينه شيئاً مع التمكن من الائتمام^(٢) .

وهذا غريب منه عليه السلام ؛ فإن بلالاً كان يقول : أسهد أن لا إله إلا الله ، في أذانه بالسين المهملة ، ومن الواضح^(٣) أن الإمام لا يتحمّل عن المأموم التشهد ،

(١) عدّة الداعي : ٢١ ، مستدرک الوسائل ٤ : ٢٧٨ ، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن ، الحديث ٣ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) أقول : إن كون سين بلال شيئاً كناية عن عدم صحّة مخرج الحرف ، وليس لخصوص السين والشين موضوعيّة ، وتخصيصهما بالذكر لخصوصيّة المورد ؛ فإن بلالاً لم يكن له مخرج الشين ، ولذا لو لم يكن له مخرج « الضاد » أيضاً لقال الرسول عليه السلام : إن « زاي » بلال

فتأمل .

وأيضاً ممّا ذكرنا يظهر الحال في المسألة الأولى ، وهو : ما علم وجوب كل من الأمرين وشك في كون أحدهما عدلاً للآخر حتى يجوز الاقتصار على واحد منهما ، أو لا حتى لا يجوز ؟ فإنّ المعلوم لنا هنا أيضاً ليس إلا وجوب أحدهما ، فنجري البراءة عمّا هو مشكوك لنا ، وهو : تعلق الإلزام بكل واحد من الخصوصيّتين . هذا في ظرف التمكّن من كل منهما ، أمّا مع عدم القدرة على ما يحتمل كونه واجباً تعيينياً فلا مورد للبراءة هنا ؛ إذ هذا المقدور والمحتمل كونه عدلاً للواجب الآخر متعيّن على كل حال ؛ بداهة أنّ أمره دائر بين التعيين والتخيير ، فإذا كان واجباً مستقلاً تعيينياً ، يجب الإتيان به من هذه الجهة ، وإن كان في الواقع أحد فردي الواجب المخير ، فيجب الإتيان به من جهة أنّه صار واجباً تعيينياً بالعجز عن إتيان عدله .

هذا كلّه فيما إذا دار أمر الواجب بين التعيين والتخيير في مقام الجعل ، أمّا إذا دار أمره بينهما في مقام التزاحم وكان كل منه وما يحتمل كونه عدلاً له واجباً تعيينياً في مقام الجعل ، ونشأ احتمال التخيير من جهة العجز عن امتثال كل

« ضاد » . هذا أولاً .

وثانياً : أنّ وجود الشين فيما يتحمّل الإمام ممّا لا ينكر ، فإنّ سورة الحمد وإن لم تكن مشتملة على الشين إلا أنّ القراءة التي يتحمّلها الإمام مشتملة على السورة وكم من سورة تشتمل على الشين ، فلو اختار بلال سورة مشتملة على الشين لكانت صلاته صحيحة استناداً إلى هذه الرواية .

فتحصّل أنّ تمسك المحقّق النائبي بإطلاق هذه الرواية صحيح لا بأس به .

نعم ، يرد عليه أمر آخر لم يذكره سيّدنا الأستاذ ، وهو : أنّ هذا الحكم مختصّ ببلال ، ولذا لم يقل : سين العاجز عن التلقظ بالشين شين ، بل أضاف الأمر إلى بلال ، ووجهه أنّ لبلال نورانية وعشقا برسول الله ﷺ ، وغير ذلك ، فالحكم مخصوص ببلال ، وشمول الرواية لكلّ عاجز مشكوك فيه . (م) .

منهما ، فإن التكليف بإنقاذ كل من الغريقين مع عجز المكلف عن ذلك تكليف بما لا يطاق والمحال ؛ لكونه طلباً للجمع بين الضدين المحال ، فلا بد من سقوط كليهما أو أحدهما عن التعيينية ، فإن الفرد المحتملة أهميته لاحتمال كونه نبياً لو كان في الواقع أهم من الآخر ، فلا محالة يسقط الآخر عن التعيينية ، ولم يكن خطابه مطلقاً ، بل هو مشروط بعدم الإتيان بالآخر وعصيان خطاب الأهم ، ولا مانع من مثل هذا التكليف كما تقرر في مبحث الترتب ، وإن كان في الواقع مساوياً مع الآخر في الملاك ولم يكن ملاكاً أهم من الآخر ، فالساقط هو كلاهما وكان كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر ؛ إذ سقوط أحد الإطلاقين - مع تساويهما في الملاك - دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فإنقاذ الغريق المحتملة أهميته أمره دائر بين التعيين على تقدير كونه أهم في الواقع ، والتخيير على فرض كونه مساوياً مع الآخر ، ومقتضى القاعدة في ذلك هو التعيين ؛ لعدم جريان البراءة عن خصوصية الأهم ، فإنه لا شك لنا في كيفية جعل الأهم احتمالاً ، بل نقطع بكونه بالخصوص تحت الإلزام في مقام الجعل ، وإنما الشك حصل في مقام الامتثال ، وأنه هل يجب على المكلف صرف قدرته في الإتيان بالأهم احتمالاً ، أو لا يجب صرف قدرته إلا في أحدهما بلا تعيين ؟ فإذا صرف قدرته في المحتملة أهميته ، فقد امتثل قطعاً ؛ لكونه إما هو المتعين عليه إذا كان في الواقع أهم ، أو رافعاً لموضوع خطاب الآخر لكون خطاب الآخر مشروطاً بعدم الإتيان به قطعاً وقد أتى به ، ولكن إذا صرف قدرته في غيره ، فلا يقطع بالامتثال ؛ لاحتمال كون خطاب المحتملة أهميته مطلقاً غير مشروط بعدم إتيان الآخر .

وبعبارة أخرى : إطلاق خطاب ما لا تحتمل أهميته ساقط قطعاً ، فلا يجب الإتيان به بالخصوص يقيناً ، وأما إطلاق خطاب المحتملة أهميته

فلا يعلم سقوطه ، فلا وجه للحكم بالسقوط مع عدم إحرازه .
 وقد يقال : هذا يتم فيما لو كان هناك إطلاق لفظي يحتمل سقوطه
 وإطلاق لفظي آخر يقطع بسقوطه ، وهذا خلاف مفروض الكلام ؛ فإن محل
 الكلام هو أن الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي ماذا يقتضي ؟ ومن
 المعلوم أن أمر محتمل الأهمية مع عدم وجود إطلاق لفظي يدور بين كونه واجباً
 مطلقاً أو مشروطاً ، وكلما دار أمر الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً فالأصل
 يقتضي كونه مشروطاً ؛ لأن وجوبه مع وجود الشرط قطعي وبدونه مشكوك
 يرفع بالبراءة العقلية والنقلية .

والجواب : أن الشك في كون شيء مشروطاً أو مطلقاً - وإن كان المرجع
 فيه هو البراءة - رجوعه إلى الشك في فعلية أصل التكليف عند عدم وجود
 الشرط إلا أنه تام في غير موارد يكون الشك فيها في التكليف من حيث الشك
 في العجز عن امتثال ما هو مكلف به على تقدير التمكن قطعاً ؛ فإن العقل
 مستقل في أمثال هذه الموارد بالاشتغال ما لم يحرز العجز عن الامتثال .

والحاصل : أن الشك في التكليف إن كان من جهة الشك في القدرة
 وعدمها ، لا يكون مورداً للبراءة ، والمقام من هذا القبيل ؛ فإن الشك في
 التكليف بما تحتمل أهميته بالخصوص وكون وجوبه مطلقاً غير مشروط بعدم
 الإتيان بالآخر نشأ من التزاحم في مقام الامتثال ، وأن الإتيان بالآخر هل هو
 معجز عن الإتيان بهذا المحتملة أهميته أم لا ؟ وحيث إن الملاك في كل منهما
 معلوم أنه وصل بحد الإلزام بحيث لو قدر على إنقادهما معاً لوجب قطعاً ،
 فلا بد عند العجز عن إنقادهما من مراعاة الملاك بقدر الإمكان ، فإذا استوفى
 ملاك ما هو محتمل الأهمية ، يصح له الاعتذار ، وليس للمولى أن يؤاخذة على
 تفويت ملاك الآخر ، فإن المستوفى إما بقدر المفوت أو أزيد بمقدار ، وأما لو

استوفى ملاك ما لا يحتمل أهميته فيحقق تفويت مقدار من الملاك الذي لا يعجز عن استيفائه ، فلا يجوز العقل ذلك .

وبالجملة ، الفرق بين المقامين أن الملاك في الشك في حرمة شرب اللبن مثلاً وغيره من موارد لا يرجع الشك في أصل التكليف فيها إلى الشك في القدرة مشكوك أيضاً ، كما أن التكليف مشكوك ، فيرجع إلى البراءة بالقياس إلى الملاك أيضاً ، بخلاف المقام ؛ فإن الملاك الملزم معلوم وواصل ، فلا يجوز تفويته بحكم العقل إلا مع إحراز العجز عن استيفائه .

وبهذا يظهر الكلام في القسم الثالث من أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وهو الدوران في مقام الحجية ، وانقذح أن مقتضاه هو التعيين ، وذلك لأن الطريق المشكوكه حجيتها لا يمكن الاحتجاج به في مخالفة التكليف الواصل من قبل المولى ، بل الشك في حجية طريق - كما أفاده صاحب الكفاية^(١) - مساوق للقطع بعدم حجيتها ؛ لعدم صحة الاحتجاج به في مخالفة التكليف قطعاً ، فإذا احتتمل وجوب تقليد الأعلم بالخصوص وكون فتواه طريقاً للمقلد ، يتعين تقليده ، وهكذا إذا علم وجوب الرجوع إلى الأعلم واحتتمل أعلمية أحد دون غيره ؛ إذ يصح للمقلد الاحتجاج به قطعاً ؛ ضرورة أنه لا يحتمل وجوب تقليد غير الأعلم بالخصوص ، ولا يصح له الاحتجاج بغيره يقيناً ، بداهة أنه مشكوك الحجية ، وهو ليس بحجة عقلاً ونقلاً .

وهكذا الكلام في موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين في الروايتين

المتعارضتين .

بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها :

(١) كفاية الأصول : ٣٢٢ - ٣٢٣ .

الأول : إذا دار أمر شيء بين كونه جزءاً أو شرطاً على نحو الإطلاق وفي جميع الأحوال حتى حال النسيان وبين كونه جزءاً أو شرطاً في خصوص حال الذكر ، فهل الأصل يقتضي الأول حتى تكون العبادة الفاقدة للمنسي باطلة ، أو الثاني حتى تكون صحيحة؟ تحقيق المقام يقتضي البحث في جهات :

الأولى : أنه إذا فرضنا صحة العبادة الفاقدة للمنسي بدليل ، فهل الصحة مستندة إلى الأمر أو الملاك؟ وجهان - ولا ثمرة عملية للبحث عن ذلك أصلاً؛ إذ المفروض صحة العبادة على كل حال - نسب إلى المشهور الثاني ، واستدل له بأن الناسي بعنوانه لا يمكن أن يكلف بشيء ويوجه إليه الخطاب ، فإنه إما أن يصل إليه أو لا ، فإن وصل ، يخرج عن كونه ناسياً بمجردده ، ويدخل في عنوان الذاكر والملتفت ، وإن لم يصل ، يستحيل انبعاثه عنه ، وما يستحيل عنه الانبعاث يستحيل البعث إليه عن المولى الحكيم ، فالصحة لا يمكن أن تكون مستندة إلى الأمر.

مركز تحقيق علوم إسلامية

وذهب صاحب الكفاية - رحمته - إلى الأول ، وأجاب عن هذا الإشكال

بجوابين :

الأول : أنه يمكن أن يوجه إلى الناسي الخطاب لا بعنوان الناسي حتى يلزم المحذور المذكور ، بل بعنوان ملازم له بحيث يكون المكلف غافلاً عن الملازمة ، وإلا يعود المحذور^(١).

وفيه : أنه مجرد فرض محض لا واقع له ؛ إذ ليس في البين عنوان ملازم للناسي سيما أن النسيان قد يتعلق بالسورة وقد يعرض على السجدة الواحدة وثالثةً بغيرهما من الأجزاء غير الركنية ، وربما ينسى شخص في بعض صلواته

(١) كفاية الأصول : ٤١٧ - ٤١٨ .

ولا ينسى في الآخر ، فأَيُّ عنوان يكون ملازماً للناسي دائماً حتى يوجه إليه الخطاب بذلك العنوان الجامع لجميع أفراد الناسي بجميع أفراد النسيان؟

الثاني : أنه يمكن أن يكلف جميع المكلفين بخصوص الأركان مثلاً ثم يكلف خصوص الذاكر بسائر الأجزاء ويوجه إليه الخطاب بخصوصه^(١).

وهذا الوجه وإن كان متيناً لا إشكال فيه إلا أنه شعر بلا ضرورة والتزام بلا ملزم ؛ لأنَّ الحكم حقيقته - كما مرَّ غير مرَّة - ليست إلا الاعتبار كاعتبار كون الفعل على ذمَّة المكلف - مثلاً - في الحكم الإيجابي ، ففي مقام الثبوت اعتبار الفاقدة للجزء أو الشرط المنسي - مثلاً - على ذمَّة الناسي بمكان من الإمكان إذا كان له ملاك ملزم في هذا الحال ، وتفهم هذا الحكم في مقام الإثبات لا يحتاج إلى خطاب حتى يقال : إنه غير معقول ؛ لما ذكر ، بل يمكن تفهمه بالجملة الخبرية ، كما هو واقع ؛ فإنَّ خبر «لا تعاد» جملة خبرية يستفاد منها أن كل مَنْ نَقَص في صلاته بنسيان أو غيره ولم يكن من الخمس لا تجب عليه إعادة الصلاة وصلاته صحيحة تامة ، فيفهم كون الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط المنسي مأموراً بها ، وأنَّ لها ملاكاً ملزماً لا يحتاج إلى الخطاب .

نعم ، يبقى شيء ، وهو : أن محرَّكه حين العمل لا يكون مثل هذا الحكم الذي لا يلتفت إليه حال العمل ، بل ربَّما لا يعلم به إلا بعد الصلاة ، فكيف تكون صحَّة الصلاة مستندة إلى مثل هذا الحكم؟

وهذا واضح الدفع ؛ فإنَّه يأتي بالعمل بداعي أمره الواقعي ، والمفروض أن ما يأتي به مأمور به واقعاً في حقه ، فالصحَّة مستندة إلى الأمر الواقعي المتعلق بهذا الذي يأتي به خارجاً ، غاية الأمر أنه مخطئ في تطبيقه ، فإنَّه يتخيَّل أن

المأمور به في حقه هو المأمور به في حق سائر الأشخاص حيث لا يلتفت إلى أنه ناسٍ ، وهذا لا يضر بالمطلوب .

ولعل هذا هو المراد مما أفاده الشيخ - رحمته - من أن الأمر بالناسي وتكليفه بالإتيان بما عدا المنسي ممكن إلا أنه من باب الخطأ في التطبيق ويعتقد أنه مكلف بما كلف به غيره ^(١) ، فإن الظاهر أن مراده - رحمته - من التكليف والأمر ليس التكليف بنحو المخاطبة بل بنحو الجملة الخبرية ، كما ذكرنا .

الجهة الثانية : أنه إذا لم يكن نص على الصحة ، فهل القاعدة تقتضي صحة العبادة المنسي فيها جزء أو شرط ، أو بطلانها ؟

والكلام في هذه الجهة في مقامين :

الأول : فيما يقتضيه الأصل اللفظي وهو وإن كان خارجاً عن المبحث إلا أنه نبحت عنه تطفلاً .

ومحل الكلام في هذا المقام ما إذا كان لكل من دليلي الواجب والجزء مثلاً إطلاق لفظي شامل لحال النسيان ، كما في ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾ ^(٢) فإن له إطلاقاً زمانياً بالقياس إلى ما بين الحدين من الزمان ، و« لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ^(٣) فإنه غير مقيد بحال الذكر ، أو كان لأحدهما إطلاق بأن كان وجوب أحدهما مستفاداً من اللفظ والآخر مستفاداً من دليل لُبِّي كما في الاستقرار ؛ فإن دليله الإجماع ، والقدر المتيقن منه اعتباره حال الالتفات لا حال النسيان .

الثاني : فيما يقتضيه الأصل العملي فيما إذا لم يكن إطلاق لفظي لكل من

(١) فرائد الأصول : ٢٨٧ .

(٢) الاسراء : ٧٨ .

(٣) مسند أبي عوانة ٢ : ١٢٥ ، حلية الأولياء ٧ : ١٢٤ ، الكامل - لابن عدي - ٤ : ١٤٣٧ .

دليلي الواجب والجزاء أو لأحدهما.

أما المقام الأول : فالصورة الأولى منه - وهو ما إذا فرض أن كلاً من دليل الواجب ودليل الجزئية أو الشرطية له إطلاق - لا ريب في كون مقتضى القاعدة فيها هو الجزئية المطلقة غير مقيدة بحال العمد والالتفات ، ولازمه عدم صحة العمل الفاقد للمنسي ؛ لأن دليل الجزء كـ « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » - مثلاً - له إطلاق ، فهو مثبت لجزئية فاتحة الكتاب حتى في حال النسيان ، وهذا الإطلاق يتقدم على إطلاق دليل الواجب ، وهو ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾^(١) إلى آخره ، المثبت لكون الصلاة مأموراً بها مطلقاً حتى في حال نسيان فاتحة الكتاب ، فيقيد إطلاق دليل الجزء هذا الإطلاق بالصلاة ذات فاتحة الكتاب ، فما نسي فيه فاتحة الكتاب غير مأمور به بمقتضى إطلاق « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فلا يكون صحيحاً ، ولا مجال مع هذا الإطلاق اللفظي المثبت لعدم كونه مأموراً به - فإن معناه أنه كلما كانت الصلاة مأموراً بها كانت فاتحة الكتاب جزءاً لها - للتمسك بـ « رُفِعَ ما لا يعلمون » إذ ليس لنا شك بعد وجود الإطلاق اللفظي .

إن قلت : الرفع وإن كان بالقياس إلى « ما لا يعلمون » رفع ظاهري أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، وإطلاق دليل الجزء أصل لفظي رافع للشك في جزئية فاتحة الكتاب حال تعلق النسيان به ومثبت للجزئية حتى في حال النسيان ومقيد لإطلاق دليل الواجب ، ومقتضاه عدم صحة الفاقد للجزء المنسي ؛ لعدم كونه مأموراً به لولا دليل خاص في البين ، كـ « لا تعاد الصلاة إلا من خمس »^(٢) إلا أنه بالقياس إلى الخطأ والنسيان وما اضطروا إليه وما استكروها

(١) الاسراء : ٧٨ .

(٢) الفقيه ١ : ٩٩١/٢٢٥ ، التهذيب ٢ : ٥٩٧/١٥٢ ، الوسائل ١ : ٣٧١ - ٣٧٢ ، الباب ٣

عليه رفع واقعي ، وإذا كان الرفع واقعياً ، فلا محالة يقيّد إطلاق دليل الجزء بغير موردٍ تعلق به النسيان أو الاضطرار أو غير ذلك ، فكما أنّ شرب الخمر إذا صدر عن نسيان ليس بحرام واقعاً - و يقيّد إطلاق دليل « لا تشرب الخمر » مع أنه أصل لفظي - والشارب للخمر عن نسيان كأنه لم يشرب الخمر في عالم التشريع بمقتضى رفع النسيان كذلك جزء الواجب أو شرطه إذا لم يؤت به عن نسيان ، فمقتضى رفع النسيان : رفع جزئية المنسي أو شرطيته حال النسيان واقعاً ، فيقيّد إطلاق دليل الجزء أو الشرط بغير مورد النسيان ، والمفروض أنّ دليل الواجب مطلق شامل لجميع الحالات والأزمان ، فيثبت كون الفاقد مأموراً به وصحيحاً .

قلت : الأمر المتعلق بالواجب لو كان انحلالياً وبنحو مطلق الوجود ، كـ « أكرم العالم » أو « أمسك عن الأكل في نهار رمضان » فالأمر كما أفيد ، فإذا نسي إكرام زيد العالم أو أكره على الأكل ، فمقتضى الرفع عدم وجوب إكرام زيد وعدم مانعية الأكل واقعاً حال النسيان والإكراه ؛ لأنّ الواجب إكرام كلّ فرد من أفراد العالم والإمساك عن كلّ فرد من أفراد الأكل ، فإذا تعلق الإكراه مثلاً بفرد منه ، أو نسي ، فقد تعلق بما هو مأمور به وبما هو مانع عن صحّة الصوم ، فحديث الرفع يقيّد إطلاق الواجب بغير حال النسيان ودليل المانعية بغير حال تعلق الإكراه به .

وأما لو كان بنحو صرف الوجود بأن كان المطلوب طبعي الصلاة مع فاتحة الكتاب - مثلاً - فيما بين الحدين ، فإذا نسي المكلف هذا الجزء ، لا يمكن رفع الجزئية بحديث الرفع ؛ لأنّ المأمور به - وهو طبعي الصلاة مع هذا الجزء - لم يتعلق به النسيان ؛ لأنّ الوقت بعد باقي ، والمكلف قادر على

إيجاد المأمور به على وجهه ، وما تعلق به النسيان - وهو هذا الفرد الخارجي
الفاقد للجزء المنسي - ليس بمأمور به ؛ فإنّ الأمر لم يتعلّق بهذا الفرد
بخصوصه ، بل تعلق بالطبيعة .

نعم ، لو استوعب النسيان جميع الوقت أو كان في آخر الوقت ، الذي
تضيّق وقت الواجب ، يمكن القول بأنّ حديث الرفع يقيّد إطلاق دليل الجزء ،
والمفروض أنّ دليل الواجب دالّ بإطلاقه على أنّ الصلاة واجبة سواء نسي فيها
فاتحة الكتاب في جميع الوقت أو في آخره ، أو لا ، فينتج أنّ الفاقد للجزء
المنسيّ في جميع الوقت أو آخره مأمور به ، فيكون صحيحاً . هذا كلّه في
الصورة الأولى .

وأما الصورة الثانية - وهي ما إذا كان لدليل الجزء إطلاق ولم يكن لدليل
الواجب إطلاق - فمقتضى إطلاق دليل الجزء هو الجزئية المطلقة حتى حال
النسيان ، فالفاقد للجزء بمقتضى إطلاق دليل الجزء لا يكون صحيحاً .

ولا يفيد حديث الرفع في هذه الصورة أصلاً حتى فيما إذا كان الحكم
انحلالياً وبنحو مطلق الوجود ، وذلك لأنّ حديث الرفع على فرض شموله ليس
مفاده إلا رفع جزئية المنسيّ أو شرطيته ، وأنّ الأمر لم يتعلّق بالمركّب من عشرة
أجزاء مثلاً ، أمّا إثبات أنّ الفاقد للجزء مأمور به ، وأنّ الواجب هو المركّب من
تسعة أجزاء فلا ، فمع عدم وجود إطلاق لدليل الواجب - كما هو المفروض -
فبماذا ثبت كون الفاقد للجزء مأموراً به ؟

وأما الصورة الثالثة - وهي ما إذا كان لدليل الواجب إطلاق ولم يكن لدليل
الجزئية أو الشرطية إطلاق ، كشرطية الاستقرار ؛ فإنّ دليله الإجماع ، والقدر
المتيقّن منه هو شرطيته حال الذكر - فلا ينبغي الشكّ في كون الجزئية أو
الشرطية مختصةً بحال الذكر بمقتضى حديث الرفع ؛ فإنّ شرطية الاستقرار

للصلاة - مثلاً - حال الذكر معلومة لنا وفي حال النسيان غير معلومة ، فترفع به «رُفِعَ ما لا يعلمون» فإذا لم يكن المشكوك جزءاً أو شرطاً حال النسيان والمفروض أن الصلاة بمقتضى إطلاق دليل وجوبها واجبة سواء نسي جزء أو شرط منها أو لا ، فالواجب الحكم بأن ما نسي فيه الاستقرار هو مأمور به ولا تجب إعادته بعد ذلك واجداً للشرط .

هذا ، ولكن ربما يقال بأن الجزئية إذا ثبتت بالأمر بشيء بأن يقول : «اقرأ فاتحة الكتاب في صلاتك» لا يمثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو الإجماع ، فلازمها اختصاصها بحال الذكر دون النسيان ، فإن الأمر بالشيء نفسياً أو غيرياً مشروط بالقدرة عليه عقلاً ، والإتيان بالمنسي حال النسيان غير مقدور بالضرورة ، فجزئيته تختص بغير حال النسيان .
 وفيه : أن الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط في المركبات الخارجية بمقتضى الفهم العرفي إرشادية لا يفهم منها إلا جزئية المأمور به أو شرطيته ، كما أن النهي عن شيء فيها إرشاد إلى مانعية المنهي عنه عن تحقق المركب في الخارج ، كما في «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»^(١) و«لا تصل في الحرير»^(٢) فلا فرق بين ثبوت جزئية شيء بالأمر بذلك الشيء أو بغيره .

وأما المقام الثاني : فلا ينبغي الشك في أن الجزئية كما أن أصلها يرفع بحديث الرفع إذا كانت مشكوكة ويحكم بأن أمر المولى من الأول لم يتعلق بالصلاة مع السورة المشكوك كونها جزءاً كذلك ترفع جزئية شيء إذا كانت

(١) الفقيه ٤ : ٨٢٤/٢٦٥ ، الوسائل ٤ : ٣٤٦ - ٣٤٧ ، الباب ٣ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٦ .

(٢) الكافي ٣ : ١٠/٣٩٩ ، التهذيب ٢ : ٢٠٧ / ٨١٢ ، الاستبصار ١ : ١٤٦٢/٣٨٥ ، الوسائل ٤ : ٣٦٨ ، الباب ١١ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٢ نقلاً بالمعنى .

مشكوكة في حال من الحالات ، كحال النسيان ، ويحكم بأن الصلاة متقيّدة بالسورة في حال الذكر قطعاً ، فالإخلال بها في هذا الحال إخلال بالواجب يقيناً لكن تقيّدها بها حال النسيان غير معلوم ، فنرفعه بحديث الرفع وقاعدة قبح العقاب بلا بيان بالبيان السابق .

وليعلم أنّ هذا الكلام جارٍ فيما إذا كان الأمر بالواجب بنحو صرف الوجود وكان أصل الوجوب في حال النسيان معلوماً ، وأمّا لو كان بنحو مطلق الوجود ، كالأمر بالصوم في شهر رمضان المنحلّ إلى كلّ يوم من أيامه ، فلا يجري هذا الكلام قطعاً ؛ إذ الشكّ في اعتبار شيء حال النسيان في الصوم يرجع إلى الشكّ في أصل وجوب الواجب في هذا الحال ؛ ضرورة أنّ الأمر بالمركب من المنسيّ وغيره غير معقول ، فإذا كان أصل الوجوب مشكوكاً ، فيرفع بأصل البراءة أصل الوجوب لا تقيّده بما يحتمل اعتباره في هذا الحال ، وهذا بخلاف ما إذا كان بنحو صرف الوجود ، كالأمر بطبيعة الصلاة فيما بين الحدّين ؛ فإنّه يمكن أن يكون المركب من المنسيّ وغيره مأموراً به في حال الذكر وفي جزء آخر من أجزاء الزمان المحدود بحدّين وإن لا يمكن أن يكون مأموراً به حال النسيان إلا أنّ الطبيعيّ المأمور به لا ينحصر مصداقه في الفرد الواقع حال النسيان حتى يكون الأمر به مستحيلاً ، بل له أفراد ومصاديق آخر مقدورة للمكلف ، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور يمكن أن يتعلّق الأمر به .

هذا كلّه في النقصان ، وأمّا الزيادة : فمحلّ البحث فيها يعمّ العمديّة وغيرها ، بخلاف النقيصة ؛ فإنّ العمديّة منها لا ريب في كونها موجبة للبطلان ، ولا معنى للبحث عنها ؛ إذ معنى كون شيء جزءاً أو شرطاً للواجب لا واجباً في واجب أنّ الواجب لا يقع بدونه عمداً ؛ ضرورة أنّ وقوع المأمور به بدونه ينافي

جزئيته وكونه دخيلاً في المركب ومعتبراً في تحققه.
 وقبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في أمرين :
 الأوّل : في معقولة الزيادة وعدمها.

الثاني : في مفهومها ، وأنّ المستفاد من قوله **عليه** : « مَنْ زاد في صلاته »^(١) إلى آخره - مثلاً - ماذا؟

أما الأوّل : فربما استشكل فيه بأنّ السورة إن أخذت في الواجب لا بشرط من حيث انضمام سورة أخرى أو شيء آخر ممّا لا يكون مسانخاً لها إليها ، فلا يعقل الزيادة ؛ إذ السورة الثانية أيضاً على هذا تكون جزءاً ، وإن أخذت بشرط لا من هذا الحيث ، كما في الركوع والسجود ؛ حيث إنّ الأوّل أخذ بشرط عدم انضمام الثاني إليه والثاني أخذ بشرط عدم انضمام الثالث إليه ، فإذا أتى المكلف بسورتين ، فلم يأت بالجزء المأمور به أصلاً ، كما أنّه لم يأت بالمأمور به إذا ركع ركوعين أو سجد أزيد من سجدتين ، ففي الحقيقة نقص في صلاته ولم يأت بأحد أجزائه على ما هو عليه .

وفيه **أولاً** : أنّ للزيادة مفهوماً عرفياً يصدق على الإتيان بأكثر من سورة مثلاً بعنوان الجزئية ، فيصدق على الآتي به عنوان « مَنْ زاد في صلاته » ولا تبني الأحكام الشرعية على مثل هذه التدقيقات الفلسفية .

وثانياً : أنّ أخذ شيء لا بشرط في المأمور به إن كان بنحو مطلق الوجود بحيث يكون للطبيعي أينما سرى دخّل في المأمور به ، فالأمر كما ذكر ؛ إذ جميع مصاديق الطبيعي تكون حينئذٍ أجزاءً ، ولا تتصوّر الزيادة ، بل كلّ ما أتى به من أفراد هذا الطبيعي فقد أتى بالجزء الواجب .

(١) الكافي ٣ : ٥/٣٥٥ ، التهذيب ٢ : ٧٦٤/١٩٤ ، الاستبصار ١ : ١٤٢٩/٣٧٦ ، الوسائل ٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٢ .

وأما إن كان بنحو صرف الوجود بحيث يكون أول الوجودات مصداقاً للجزء ولكن الوجود الثاني أو الثالث أو غير ذلك لا يضر بتحقق الجزء بالوجود الأول ، ولا يكون مصداقاً للجزء أيضاً ، فلا إشكال في صدق الزيادة على الوجود الثاني الذي ليس بجزء حقيقة وبالذقة أيضاً ، نظير الواجبات الاستقلالية التي تكون بهذه المثابة ، فكما أن الأمر تعلق بطبيعي أربع ركعات بعنوان الظهر لا بشرط وبنحو صرف الوجود بمعنى أن الواجب يتحقق بأول الوجودات ، والوجودات الأخر أجنبيّة عن الواجب ، فالصلاة المعادة ليس لها دخل في الواجب لا وجوداً ولا عدماً ، ولا تتصف بالوجوب أيضاً كذلك السورة إذا أخذت في الصلاة لا بشرط بنحو صرف الوجود ، فالسورة الثانية لا تكون جزءاً ؛ لتحقق الجزء بالأولى ، ولا يكون لها دخل في تحقق الجزء لا وجوداً ولا عدماً.

وبالجملة لا ريب في تعقل الزيادة في المأمور به إذا أخذ لا بشرط لكن بنحو صرف الوجود.

وأما الأمر الثاني - وهو أنه ما المفهوم من الزيادة عرفاً؟ بمعنى أنه هل يعتبر في تحقق هذا المفهوم قصد عنوان الجزئية ، أو لا يعتبر ذلك ، بل يتحقق إذا أدخل في المأمور به غير ما اعتبر فيه ولو بدون قصد عنوان الجزئية؟ - فالتحقيق فيه أن المركبات المخترعة في الشريعة - كالصلاة وأمثالها - ليست كالمركبات الخارجية التي يكون لكل منها وجود واحد جامع لجميع أجزائه ، بل هي مركبات اعتبارية اعتبرها الشارع أمراً واحداً مع أن كل واحد من أجزائها مغاير للآخر وجوداً وماهيةً ، فالركوع أمر مغاير للسجود ، وهما للتشهد كذلك ، وهكذا هي للتسليم ، وليس شيء من أجزائها متحداً في الوجود مع الآخر فجزئيتها ليست إلا من جهة أن الشارع اعتبرها جزءاً ، وإلا ففي الحقيقة ليست

جزءاً للصلاة أصلاً ، ولازم ذلك أن لا يقع شيء منها جزءاً للصلاة إلا إذا وقع بعنوان الجزئية ، فقصد الجزئية مقوم لتحقق عنوان الجزء ، فحينئذ إذا زاد جزءاً كالسورة لا بعنوان الجزئية ، لا تصدق زيادة الجزء ، وأما لو رفع عمامته بعنوان الجزئية ، فيصدق أنه زاد في صلاته جزءاً.

نعم ، خصوص السجود زيادة في المكتوبة مطلقاً بمقتضى النص ؛ إذ ورد أنه « لا تقرأ شيئاً من العزائم في صلاتك ، فإن السجود زيادة في المكتوبة»^(١) وألحق به الركوع أيضاً ، فهو مطلقاً - كالركوع الملحق به ولو لم يؤت به بقصد الجزئية - اعتبره الشارع زيادة .

ويتفرع على ذلك : عدم جواز إقحام صلاة في صلاة أخرى في غير موارد ورد النص فيها على الجواز ، كما في الصلاة المكتوبة والآيات ؛ فإنه ورد جواز إقحام كل منهما في الأخرى إذا اشتغل المكلف بإحدهما وتضييق وقت الأخرى^(٢) .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

إذا عرفت هذين الأمرين ، فاعلم أن مرجع الشك في كون الزيادة مبطلّة أو لا إلى أنه هل اعتبر عدمها في الواجب شرطاً أو شرطاً؟ فما ذكر في الشك في شرطية شيء للمأمور به أو جزئيته من جريان البراءة العقلية والنقلية جارٍ هنا أيضاً ؛ إذ هو من أحد مصاديق الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فكما تجري البراءة فيما شك في اعتبار عدم ذات شيء في الواجب ويحكم بكون وجوده غير مبطل كذلك إذا شك في اعتبار عدم عنوان من العناوين - كعنوان الزيادة في

(١) الكافي ٣ : ٦/٣١٨ ، التهذيب ٢ : ٣٦١/٩٦ ، الوسائل ٦ : ١٠٥ ، الباب ٤٠ من أبواب القراءة ، الحديث ١ .

(٢) الفقيه ١ : ١٥٣٠/٣٤٦ ، التهذيب ٣ : ٣٣٢/١٥٥ و ٢٩٣ - ٨٨٨/٢٩٤ ، الوسائل ٧ : ٤٩٠ - ٤٩١ ، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات ، الأحاديث ٢ - ٤ .

الصلاة مثلاً - تجري البراءة ، ويحكم بأن وجوده غير مخل .

نعم ، في خصوص العبادات ربما يلزم الزيادة لعدم تحقق قصد القربة وعدم تحقق امتثال الأمر ، كما إذا قصد من أول الأمر أن يصلي صلاة ذات خمس ركعات وبنى تشريعاً على أن أمر المولى تعلق بذلك ، وقصد عند الإتيان هذا الأمر التشريعي بنحو التقييد بحيث كان من قصده أن لا يأتي بالصلاة بغير هذا الوجه أصلاً ، فحينئذٍ صلواته باطلة لكن لا من جهة الزيادة ، بل من جهة أن ما قصد لم يقع ولم يتحقق به الامتثال ؛ إذ المفروض أنه لم يتعلق به أمر من المولى ، وإنما قصده تشريعاً ، وما وقع - وهو الأمر بالصلاة ذات أربع ركعات - لم يقصد ، فهو خارج عن محل الكلام ؛ إذ البحث في البطلان وعدمه من ناحية خصوص الزيادة ، ولذلك لم يرجع التشريع إلى تشريع في نفس الأمر ، لا توجب الزيادة البطلان ، كما إذا قصد الأمر المتعلق بالصلاة ولكن في مقام التطبيق وإيجاد المأمور به في الخارج بشرح ويزيد جزءاً في صلواته .

وبالجملة ، نفس الزيادة لا توجب البطلان مطلقاً في العبادات وغيرها ، والبطلان في العبادات أحياناً بذلك من جهة أخرى ملازمة للزيادة لا من حيث نفس الزيادة التي هي محل كلامنا .

هذا كله في مقتضى الأصل العملي ، وأما الأصل اللفظي : فقد ورد الدليل على البطلان بالزيادة في موردين : أحدهما في أشواط الطواف ، والثاني في الصلاة .

والروايات الواردة في باب الزيادة في الصلاة طوائف ثلاث :

الأولى : ما كان مطلقاً من جهتين : من حيث العمد والسهو ، ومن حيث

الأركان وغيرها ، كقوله عليه السلام : « مَنْ زاد في صلاته فعليه الإعادة »^(١) .
والثانية : ما كان مطلقاً من حيث الأركان وغيرها أيضاً ، ومختصاً
بخصوص الزيادة السهوية ، كقوله عليه السلام : « من استيقن أنه زاد في المكتوبة
فليستقبل الصلاة استقبالاً »^(٢) فإنَّ ظاهره حصول اليقين بعد الصلاة وبعد الإتيان
بالزائد ، لا أنه زاد عمداً .

ولا تنافي بين هاتين الروایتين ؛ فإنَّ الثانية موردها الزيادة السهوية ،
ولا تنفي وجوب الإعادة في الزيادة العمديّة ، بل تدلُّ عليه بالأولوية ، فلا تنافي
بينهما أصلاً .

والثالثة : ما كانت نسبته مع كلِّ من السابقتين عموماً من وجه ، كخبر
« لا تعاد الصلاة إلا من خمس »^(٣) فإنه مطلق من حيث الزيادة والنقيصة فعام
من هذه الجهة ، ومقيّد بغير الخمس فخاص من هذه الجهة ، والتعارض بينه
وبينهما إنما هو في خصوص الزيادة السهوية في غير الخمس ؛ فإنَّ مقتضى
« لا تعاد » كونها غير مبطلّة ، ومقتضى السابقتين أنها مبطلّة ، وأمّا الزيادة العمديّة
فلا تعارض بالقياس إليها أصلاً ؛ إذ حديث « لا تعاد » لا يعمّ الإخلال العمديّ
قطعاً ، فيبقى غيره بلا معارض .

وهكذا لا تعارض بالنسبة إلى النقيصة في غير الخمس ؛ ضرورة أنّ مورد
الروایتين السابقتين هو الزيادة ، فحديث « لا تعاد » لا معارض له .

(١) الكافي ٣ : ٥/٣٥٥ ، التهذيب ٢ : ٧٦٤/١٩٤ ، الاستبصار ١ : ١٤٢٩/٣٧٦ ، الوسائل
٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٢ .

(٢) الكافي ٣ : ٢/٣٥٤ ، التهذيب ٢ : ٧٦٣/١٩٤ ، الاستبصار ١ : ١٤٢٨/٣٧٦ ، الوسائل
٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل ، الحديث ١ .

(٣) الفقيه ١ : ٩٩١/٢٢٥ ، التهذيب ٢ : ٥٩٧/١٥٢ ، الوسائل : ٣٧٠ - ٣٧٢ ، الباب ٣ من
أبواب الوضوء ، الحديث ٨ و ٧ : ٢٣٤ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٤ .

وأيضاً لا تعارض بالقياس إلى الزيادة السهوية في خصوص الخمس ؛
فإن مقتضى الجميع بطلان الصلاة بها .

ففي هذه الموارد الثلاثة - الزيادة العمدية مطلقاً ، الزيادة العمدية في
خصوص الخمس المذكورة في حديث « لا تعاد » ، النقيصة في غير الخمس -
لا إشكال في بطلان الصلاة في الأولين منها ، وعدم بطلانها في الثالث ، وإنما
الإشكال في مورد التعارض ، وهو الزيادة السهوية في غير الخمس ، والنسبة
وإن كانت عموماً من وجه إلا أن « لا تعاد » - لكونه حاكماً وناظراً إلى مطلق أدلة
الأجزاء والشرائط ، التي منها الروايتان السابقتان الدالتان على اعتبار عدم الزيادة
السهوية في غير الخمس في الصلاة - مقدّم عليها ؛ إذ لا تلاحظ النسبة بين
الحاكم والمحكوم ، فيخصص « لا تعاد » - الدال بلسان عدم وجوب الإعادة على
أن الشرائط والأجزاء المعتبرة في الصلاة ليست بشرائط وأجزاء حال السهو
والنسيان ، بل هي شرائط وأجزاء لها في حال الذكر - جميع أدلة الشرائط
والأجزاء بخصوص حال الذكر والعمد والالتفات ، ومن جملتها أدلة اعتبار عدم
الزيادة في الصلاة ، فيخصصها أيضاً بخصوص حال الذكر والعمد والالتفات .

الأمر الثاني : أنه إذا تعذر جزء أو شرط للواجب ، فهل الواجب يبقى
على وجوبه ويجب الإتيان بالباقي أو لا ؟ والكلام يقع في مقامين :
الأول : في مقتضى الأصل اللفظي .

والثاني : فيما يقتضيه الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي .

أما الأول : فالكلام فيه هو الكلام في نسيان جزء أو شرط .

وحاصله : أنه إذا كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالقياس إلى حال
التمكن منه وعدمه ، بمعنى أنه كلما كان الأمر بالمركب ثابتاً فهو متقيد بهذا
الجزء أو الشرط ، فلازمه عدم وجوب الفاقد للجزء حينئذ ، فلا تجب الصلاة

من غير ظهور عند عدم التمكن منه ، وإن كان للدليل الواجب إطلاق فقط ولم يكن للدليل الجزء أو الشرط إطلاق ، فيجب الفاقد للجزء .

وأما المقام الثاني : فمقتضى القاعدة هو البراءة إذا لم يكن إطلاق أصلاً لا للدليل الواجب ولا للدليل الجزء ؛ إذ المعلوم لنا ليس إلا وجوب عشرة أجزاء إذا فرضنا مثلاً أن الصلاة لها عشرة أجزاء ، فإذا تعذر جزء منها فنحتمل عدم وجوب الباقي فنجري البراءة عنه . هذا .

وربما يفرق بين كون وجوب الواجب انحلالياً وبنحو مطلق الوجود كالصوم ، وبين ما كان بنحو صرف الوجود كالواجب الموسع أو غير الموقت ، فيلتزم في الأول بجريان البراءة ، ويحكم بعدم وجوب الصوم عند الاضطرار إلى الارتماس مثلاً ، وفي الثاني بالتفصيل بين ما كان المكلف قادراً على الواجب بجميع أجزائه وشرائطه أول الوقت أو في زمان وبعد ذلك طراً التعذر ، وبين ما لم يكن كذلك ، بل كان من الأول عاجزاً عن الواجد ، فيلتزم بالبراءة في الثاني وبجريان استصحاب الوجوب في الأول .

وقيل في تقريبه وجوه :

الأول : استصحاب الوجوب الكلّي الجامع بين الاستقلالي والضميني بيان أن هذه التسعة قد كانت واجبة سابقاً فالآن كما كانت ، غاية الأمر وجوبها في السابق كان وجوباً ضمئياً - المعبر في كلام شيخنا الأنصاري بالوجوب الغيري^(١) - والآن وجوبها استقلالي ، وهذا لا يضر باستصحاب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي .

الثاني : استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد « كان » التامة ، نظير

(١) فرائد الأصول: ٣٩٧.

استصحاب وجود الكرّ بأن يقال : إن الوجوب المتعلق بالصلاة قبل ذلك كان ثابتاً والآن نشك في زواله ، فالأصل بقاءه كما كنا نستصحب بقاء الكرّ في مكان إذا شكنا في زوال الكرّ الموجود فيه .

الثالث : استصحاب الوجوب بمفاد « كان » الناقصة ، نظير استصحاب كرتية الماء الموجود الذي أخذ منه كأس أو كأسان بحيث كان بنظر العرف هو الموضوع السابق بأن يقال : إن الصلاة كانت واجبة قطعاً والآن نشك في وجوبها بواسطة تعذر جزء منه فنستصحب بقاءه .

والفرق بين التفريبات الثلاثة أن الاستصحاب على الأولين يجري حتى فيما إذا تعذر جميع الأجزاء إلا جزء واحد ، فيستصحب وجوب هذا الجزء ، وعلى الأخير لا بدّ من بقاء الأجزاء على حال التمكن بمقدار لا يضرّ بائحاد الموضوع في نظر العرف ؛ إذ الاعتبار في باب الاستصحاب بالموضوع العرفي لا الدليلي ولا الدقي الفلسفي ، فلا فرض العجز عن النصف أو أزيد منه ، فلا يجري الاستصحاب ؛ لعدم بقاء ذلك الموضوع المحكوم بالوجوب حينئذ بنظر العرف .

والجواب عن الأول : أنه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ، وهو ممنوع ؛ إذ لا بدّ في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة ، وهو غير موجود في هذا القسم ؛ فإنّ المتيقّن سابقاً - وهو فرد من الكلّي - مقطوع الارتفاع ، والمشكوك فرد آخر منه ، فما يحتمل بقاءه غير المتيقّن سابقاً . وهكذا في المقام المتيقّن وجوده سابقاً - وهو الوجوب الغيريّ المتعلق بتسعة أجزاء - ارتفع وزال قطعاً ، وما يحتمل بقاءه - وهو الوجوب الاستقلالي - فرد آخر منه مشكوك الحدوث .

وعن الثاني : أن استصحاب فعلية الوجوب المتيقّن سابقاً بنحو مفاد

« كان » التامة وإن كان لا إشكال فيه من جهة اتّحاد القضيتين ؛ إذ المشكوك - وهو الوجوب الاستقلالي - عين المتيقّن سابقاً إلا أنّ الوجوب لا بدّ له من متعلّق ، وإذا لاحظنا الوجوب مع متعلّقه نرى أنّ المتيقّن هو الوجوب المتعلّق بعشرة أجزاء ، وهو مقطوع الارتفاع ، والمشكوك وهو الوجوب المتعلّق بتسعة أجزاء ، فهو فرد آخر منه .

وهذا نظير ما إذا علمنا بوجوب إكرام زيد في زمان وارتفاعه في زمان آخر وشككنا في أنّه هل حدث وجوب آخر متعلّق بإكرام عمرو أو لا ؟ فهل لنا أن نقول : وجوب الإكرام كان فعلياً سابقاً يقيناً والآن نشكّ في ارتفاعه فنستصحبه . هذا ، مضافاً إلى أنّ استصحاب فعلية الوجوب المتيقّن سابقاً لا يثبت الوجوب بالباقي غير المتعذّر ، كما أنّ استصحاب وجود الكرّ في الحوض لا يثبت كرتية الماء الموجود فيه .

وأما التقريب الثالث : فربّما يستشكل فيه بأنّ نظر العرف في بقاء الموضوع واتّحاد المشكوك والمتيقّن وإن كان متّبعا في الاستصحاب إلا أنّه في المركّبات الخارجيّة التي يعرف العرف مقوماتها تامّ ، كما إذا وجبت قراءة قصيدة امرئ القيس بتمامها في زمان معيّن ، ثمّ عجزنا عن قراءة بيت واحد منها لنسيان أو غيره ، فحيث إنّ المركّب خارجيّ ويرى العرف الناقص منه بيت مع التامّ شيئاً واحداً فلا إشكال في استصحاب الوجوب ، وهكذا في استصحاب كرتية الماء المأخوذ منه شيء يسير ، وأما في المركّبات الاعتباريّة المخترعة للشارع - كالصلاة والوضوء والغسل وأمثالها - فلا يمكن استصحاب الوجوب بعد تعذّر شيء يسير منها ؛ إذ من الممكن أن يكون هذا الشيء اليسير ممّا به قوام الواجب في نظر الشارع وقد خفي على العرف ، فلا يفيد اتّحاد المشكوك والمتيقّن بنظر العرف في أمثال هذه المركّبات .

ولكن الإنصاف أن الاتحاد بنظر العرف كافٍ في الاستصحاب مطلقاً بعد ما بين الشارع أجزاء المركب ودلّ الدليل على أن الأمر لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء والشرائط ، كالقراءة والقيام والستر والركوع والسجود .

وذلك لأن العرف^(١) يرى الوجوب المتعلق بالصلاة قاعداً مع العجز عن القيام عين الوجوب المتعلق بالصلاة قائماً ، ولا يراه فرداً آخر من الوجوب مبيناً له ، وهذا يكفي في جريان استصحاب وجوب الأجزاء التسعة مثلاً أو مقدار من الأجزاء يصدق عرفاً بقاء وجوبه السابق ، فالمناط أن يكون الباقي وجوبه عين وجوب الباقي والمتعذر بنظر العرف ، ومعه لا بأس بجريان الاستصحاب بناءً على ما هو المعروف من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية .

وبالجملة ، العرف يرى وجوب الباقي على تقدير وجوبه بقاءً لوجوب المجموع فيما إذا كان المتعذر يسيراً بحيث لا يكون الباقي عند العرف أمراً مغايراً للمجموع ، فإذا رأى العرف الصلاة جالساً والصلاة قائماً موضوعاً واحداً ورأى الجلوس والقيام من الأحوال العارضة على الصلاة ، يحكم بمقتضى حكم الشارع بـ « لا ينقض اليقين بالشك » ببقاء الوجوب المتعلق بالصلاة قائماً عند تعذر القيام ، ولو كان القيام في نظر الشارع من قبيل الأركان ومما به قوام الصلاة التي أوجبها ، كان عليه التنبية والبيان ، فمع عدمه يستكشف الاتحاد في نظر الشارع أيضاً ، فيجري الاستصحاب ؛ لتحقق موضوعه .

(١) أقول : إن رؤية العرف كلا الوجوبين واحداً متوقفة على رؤيته الواجد والفاقد واحداً ، وهي تتوقف على تشخيص الركن من غيره ، وإذا فرضنا أن المركب شرعي وأن بيان الركن وغير الركن بيد الشارع ، فلاحظ للعرف في فهم بقاء الموضوع وعدمه ما دام لم يفهم مثلاً أن القيام - الذي هو وضع واحد - ركن في مقام وغير ركن في مقام آخر . (م) .

هذا ، وبقي الكلام في الفرق المذكور ، وهو الفرق بين العذر الابتدائي فلا يجري الاستصحاب ؛ لعدم تيقن الوجوب قبل الشك ، والعذر الطارئ فيجري ، والتزم به شيخنا الأنصاري رحمته (١) ، ووافقه شيخنا الأستاذ رحمته (٢) هنا ، ولكنه - رحمته - بنى في بحث الاستصحاب على عدم الفرق ؛ نظراً إلى أن الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية لا يحتاج جريانه إلى فعلية الموضوع خارجاً ، وكونه ذا حكم في زمان يقيناً ومشكوك الحكم بعده ، بل يكفي في جريان الاستصحاب فيها فرض وجود الموضوع وكونه محكوماً بحكم في زمان يقيناً ومشكوك الزوال في الزمان اللاحق ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه ، والماء النجس المتمم كراً ، واستصحاب حرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال وغير ذلك مما لا يتوقف استصحاب حكم الكلي فيه إلا على فرض وجود موضوعه (٣).

وهذا الكلام مما لا يمكن المساعدة عليه ؛ فإن لاستصحاب الحكم أقساماً ثلاثة :

أحدها : استصحاب الحكم الكلي المشكوك الذي لا منشأ للشك فيه إلا احتمال النسخ بحيث لولاه لكان الحكم ثابتاً على ما هو عليه من سعة دائرة وضوعه وضيقها بلا شك ، وهذا يسمى باستصحاب عدم النسخ ، الذي ادعى المحدث الأسترآبادي الضرورة على جريانه (٤).

الثاني : استصحاب الحكم الكلي الذي لم يكن الشك فيه من جهة

(١) فرائد الأصول : ٢٩٤ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣١٤ .

(٣) أجود التقريرات ٢ : ٤٤٥ .

(٤) نسبه إليه في فرائد الأصول : ٣٢٣ و٣٤٧ .

احتمال النسخ ، بل من جهة الشك في سعة دائرة موضوعه وضيقتها ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه ، والماء المتمم كراً ، وحرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال ؛ فإن الشك في جميع ذلك ليس من جهة احتمال النسخ ، بل من جهة سعة دائرة الموضوع وضيقتها من أول الأمر ، فلا نعلم أن موضوع حرمة الوطء - مثلاً - هل هو وسيع يشمل قبل النقاء وبعده وقبل الاغتسال ، أو ضيق لا يشمل إلا أفراد الوطء حال الحيض ؟ فحينئذ يفرض المجتهد وجود امرأة في الخارج قد انقضت أيام أقرانه ولم تغتسل بعد ، ويقول : تلك المرأة المفروضة كانت محرمة الوطء قبل نقائها يقيناً والآن يشك في بقاء الحرمة ، فيستصحابها ويفتي في رسالته بحرمة وطئها .

والثالث : استصحاب الحكم الجزئي الشخصي ، مثل : استصحاب نجاسة

هذا الثوب وطهارة هذا الماء ، وهذا ليس من شأن المجتهد في شيء ولا أثر ليقينه وشكّه أصلاً بالنسبة إلى مقلده ، بل ليس للمجتهد إلا الفتوى بجواز البناء على اليقين السابق فيما إذا علم طهارة شيء ثم شك في نجاسته مثلاً ، فإذا تحققت أركان الاستصحاب للمقلد من اليقين السابق والشك اللاحق ، يجري الاستصحاب ولو كان مجتهده معتقداً خلاف ذلك ، والاستصحاب في المقام - فيما إذا كان العذر ابتدائياً - لا ينطبق على شيء من هذه الأقسام .

أما الأخير : فواضح ؛ إذ ليس الشك في المقام من جهة الأمور الخارجية ، وهكذا الأول ؛ ضرورة أن وجوب أصل الصلاة معلوم لنا لا نشك فيه ولا نحتمل نسخه ، ولو احتملنا لجرى الاستصحاب ، ولكن لا ربط له بما نحن بصدده .

وأما عدم كونه من القسم الثاني : فلأن الوجوب سعة دائرته وضيقتها مجهولان لنا من أول الأمر ؛ إذ تعلقه بأصل الصلاة وإن كان معلوماً إلا أن شموله لمثل هذا المكلف غير المتمكن من إتيان جميع الأجزاء من أول الوقت

مشكوك ، وليس له حالة سابقة متيقنة حتى تجري الاستصحاب ونحكم ببقاء تلك الحالة .

والحاصل : أن استصحاب الحكم الكلي - الذي كان منشؤ الشك فيه سعة دائرة الموضوع وضيقها - وإن كان لا يحتاج إلى وجود الموضوع ويكفي فرض وجوده إلا أنه لا يكفي فرض الحالة السابقة ، بل لا بد من كون المجتهد بعد فرض وجود الموضوع - كفرض وجود ماء نجس أتم كراً - متيقناً بشيء في زمان وشاكاً فيه في زمان لاحق ، فيحكم ببقاء المتيقن السابق بالاستصحاب ، وأن الماء في المثال نجس ، وأما إذا لم تكن له حالة سابقة متيقنة - كما في المقام - ولو بعد فرض وجود الموضوع ، فلا يكفي فرض الحالة السابقة في جريان الاستصحاب ، فلا يمكن استصحاب وجوب الباقي بالنسبة إلى المتعذر بالعدر الابتدائي ؛ ضرورة أنه لم يكن متيقناً في زمان - ولو فرض وجود مكلف عجز عن القيام مثلاً في أول الوقت - حتى نستصحيه ، وهل يمكن القول باستصحاب النجاسة في الماء المتمم كراً ، الذي لم يعلم أن حالته السابقة قبل إتمامه كراً هي النجاسة ؟

ولعمري إن هذا لم يكن مترقياً منه وَلَوْ كُنَّا .

هذا كله بحسب الأصل العملي ، وأما الكلام في ذلك بحسب الأصول اللفظية والأدلة الخارجية : فبالنسبة إلى الصلاة لا ريب في التنزل إلى المراتب النازلة ؛ لأنها لا تسقط بحال ، كما هو المروي^(١) ، وأفتى به المشهور ، مضافاً إلى أنه المنصوص بالخصوص في بعض المراتب .

نعم ، خصوص الطهور إذا تعذر لا تجب الصلاة في الوقت بمقتضى

(١) لم نعثر عليه بنصه في الكتب الحديثية .

«لا صلاة إلا بطهور» وإنما يجب القضاء في خارجه ، وأما «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهو محكوم بحديث «لا تعاد»^(١) المستفاد منه سقوط جزئية غير الخمس في غير حال العمد والالتفات .

وأما بالقياس إلى غير الصلاة من الواجبات : فقد استدلّ بروايات ثلاث على وجوب المقدار الممكن منه إذا عجز المكلف عن جميع أجزائه وشرائطه .
إحداها : قوله عليه السلام : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٢) بتقريب أن «من» في «منه» ظاهرة في التبويض ، بل ادّعي عدم استعمالها إلا في التبويض حتى في مثل «خاتم من فضة» غاية الأمر أنها في مثله للتبويض في أفراد الطبيعة بمعنى أن الخاتم بعض أفراد الفضة ، وفي مثل «لي من هذه الدار كذا» للتبويض في الأجزاء ، والبعضية تارة تلاحظ بالنسبة إلى الكل وأخرى تلاحظ بالقياس إلى الكلي .

وبالجملة ، ظهور «من» في الرواية في التبويض لا ينكر ، وكونها بيانية أي زائدة وكون «ما» في «ما استطعتم» زمانية حتى يكون المعنى : فأتوه ، أو بمعنى الباء حتى يكون المعنى فأتوا به ، خلاف الظاهر إن لم نقل بأنه غير صحيح ، فيصير معنى الرواية على هذا أنه يجب على المكلف الإتيان ببعض المستطاع من المركب الذي أمر به ، وهذا كما يقال : «صلّى زيد بالمقدار الذي استطاع من أجزاء الصلاة» فالرواية ظاهرة في وجوب التنزل إلى المراتب النازلة من المركب المأمور به ، لكنّها لا تنطبق على موردها ؛ فإنّ السؤال وقع في موردها عن تكرار الحجّ ، فلا يمكن حمله على الكل المأمور به .

(١) الفقيه ١ : ٩٩١/٢٢٥ ، التهذيب ٢ : ٥٩٧/١٥٢ ، الوسائل ٧ : ٢٣٤ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٤ .
(٢) كنز العمال ٥ : ١١٨٧٢/٢١ .

لا يقال : إن « الشيء » في قوله **عَلَيْهَا** : « إذا أمرتكم بشيء » إلى آخره ، عامٌ للكُلِّ والكلِّي ، فينطبق على المورد وغيره ، ولا موجب لتخصيص « الشيء » بخصوص الكلِّي مع كونه عامًّا له وللكلِّ .

فإنه يقال : نعم ، إلا أن الأمر بالكلِّي ينحلُّ إلى أفرادهِ ويتعدَّد حسب تعدُّد أفرادهِ ، ففي الحقيقة ليس الأمر بالكلِّي أمرًا واحدًا وإن كان صورةً كذلك بل هو أوامر متعدِّدة .

ولمزيد التوضيح نقول : إن الإتيان تارة يتعدَّى بنفسه ، كما في قوله تعالى : ﴿ **وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ** ﴾ ^(١) وأخرى يتعدَّى بالباء ، كما يقال : « أتى بالصلاة » وعلى كلِّ تقدير يكون الإتيان بمعنى الإيجاد في مثل « أتى بالصلاة » و « أتى الفاحشة » إمَّا حقيقة أو يكون معناه في جميع الموارد هو المجيء ، كما يقال : « أتيت زيدا » أو « أتيت عنده » أي **جئته** أو **جئت عنده** ، ولكن يكون في مثل « أتى بالصلاة » و « أتى الفاحشة » كناية عن الإيجاد ، كما أنه في « أتى أهله » كناية عن الوطء ، فهو متعدِّ يحتاج إلى مفعول بنفسه أو بالواسطة ، ولا يمكن أن يكون مفعوله في الرواية هو الضمير المجرور ، وتكون « ما » زمانيةً كما عرفت ، بل لا بدَّ أن يكون مفعوله هو « ما استطعتم » بجعل « ما » موصولة ، ولا مانع من تقديم متعلقات الموصول - إذا كانت ظروفًا - عليه ، كما يقال : « كُئِلَ من الطعام ما تشتهيهِ » والظرف - وهو « منه » - متعلِّق بـ « ما استطعتم » وبيان له ، ولا ينافي كون « من » - مع كونها تبعيضيةً - بيانيةً ، كما في « خاتم من فضة » فإنها للتبعيض والتقطيع ولتبيين أنَّ الخاتم بعض أفراد الفضة وقطعة من هذه الطبيعة ومن مصاديقها .

ولا ريب في أن «من» ظاهرة في التبويض ، وحيث إن التبويض على قسمين : التبويض بالنسبة إلى الأجزاء وبالنسبة إلى الأفراد ، والثاني لا يحتاج إلى عناية زائدة ؛ فإن الطبيعة تصدق على بعض أفرادها حقيقةً ، والأول يحتاج إلى عناية ، وهو اعتبار أن الأجزاء على تباينها وتباين كل منها مع الآخر شيء واحد ؛ لقيام المجموع بغرض واحد ، وكلمة «من» في الرواية في نفسها وإن كانت ظاهرة في هذا القسم من التبويض إلا أنها حينئذ لا تنطبق على موردها ، فلا بد أن يقال : إنها استعملت في التبويض الفردي .

ولحاظ التبويض الأجزائي أيضاً في هذا الاستعمال بحيث يكون الاستعمال في الجامع بينهما يحتاج إلى مؤونة لحاظ الأمور المتباينة والأجزاء المختلفة الحقيقة أمراً واحداً في هذا الاستعمال بخصوصه ، والأصل عدمه ؛ فإنه مشكوك ، فلا يمكن الحكم باستعماله في الجامع بدون إحراز أنه لوحظ ذلك . هذا ما يترأى في باديء النظر .

لكن الذي يقتضيه النظر الدقيق هو أن «من» زائدة ، والمعنى : «إذا أمرتكم بشيء فأتوه ما استطعتم» أو بمعنى الباء ، فيكون التقدير «فأتوا به ما استطعتم» ويحتمل أن يكون متن الرواية أيضاً «فأتوا به» كما حكي ذلك عن المجلسي - رحمته الله - في باب الصلاة من البحار^(١) .

وعلى كل تقدير تكون «ما» زمانيةً ، ويكون معنى الرواية على هذا مساوفاً لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾^(٢) فتصير أجنبيةً عن محل الكلام بالكلية .

(١) ورد الحديث بلفظ « فأتوا منه » في البحار ٢٢ : ٣١ في تأريخ النبي صلى الله عليه وآله ، ولم نعثر عليه في باب الصلاة .

(٢) البقرة : ٢٨٦ .

والوجه في ذلك : أن حمل « من » على التبويض الأفرادي أيضاً لا ينطبق على مورد الرواية ، الذي هو السؤال عن تكرار الحجج ، ومن المعلوم أن وجوبه بنحو صرف الوجود ، ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة ، فلو لم نجعل « من » بمعنى الباء أو زائدة ، يلزم وجوب الإتيان بالحجج أزيد من مرة واحدة لمن كان قادراً على ذلك ، بل تكون هذه الرواية دليلاً على أن الأمر يقتضي التكرار ؛ ضرورة أن مقتضاها حيثئذٍ وجوب الإتيان بالمقدار الممكن من أفراد الطبيعة المأمور بها ، فلا مناص عن جعل « من » زائدة أو بمعنى الباء حتى تنطبق الرواية على موردها .

الثانية : قوله **عليه السلام** : « ما لا يدرك كله لا يترك كله »^(١) بتقريب أن « كله » في الفقرتين لا يمكن أن يراد منه مجموع الأفراد أو الأجزاء في كليهما بنحو سلب العموم بحيث يكون السلب في كليهما وارداً على العموم ؛ نظير « كله لم أصنع » لأنه إذا لم يكن مجموع الأجزاء أو الأفراد مدركاً ، فلا محالة يكون مجموعها غير متروك ، فلا معنى لإيجاب عدم تركه .

وهكذا لا يمكن أن يراد من كل منهما العموم الاستغراقي بنحو عموم السلب بحيث يكون السلب وارداً على كل جزء أو فرد من الأفراد ؛ ضرورة أنه لا معنى لإيجاب عدم ترك شيء من الأفراد أو الأجزاء - الذي هو عبارة أخرى عن إيجاب جميع الأفراد أو الأجزاء - إذا لم يكن شيء منها مدركاً وكان عدم الدرك كلياً ، فلا مناص عن أن يكون المراد أنه إذا لم يكن الدرك كلياً بنحو سلب العموم ، لا يكون الترك كلياً بنحو عموم السلب ، فيكون حاصل المعنى على هذا أن المطلوب والمأمور به - كالصلاة أو صوم شهر رمضان - إذا لم يمكن درك

(١) غوالي اللاكي ٤ : ٢٠٧/٥٨ .

جميع أجزائه أو أفراده لا يجوز ترك جميع أجزائه أو أفراده ، بل يجب الإتيان بما يمكن إدراكه .

وأورد على الاستدلال بها صاحب الكفاية - قده - بأن « ما » لها ظهور إطلاقي في العموم بالقياس إلى الواجبات والمستحبات ، و« لا يترك » أيضاً له ظهور إطلاقي في وجوب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك ، ولا بد من رفع اليد عن أحدهما ، فإما يكون ظهور « لا يترك » في الوجوب مقيداً لإطلاق « ما » أو عموم « ما » رافعاً لظهور « لا يترك » في الوجوب ، وكل منهما يصلح أن يكون قرينة للآخر ، فلا يبقى للرواية ظهور ، ويكون كل منهما من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة .

ويمكن الجواب عنه بما ذكرنا مراراً من أن الوجوب والاستحباب ليسا من المداليل اللفظية ، والأمر يستعمل في معنى واحد دائماً ، وهما إنما يتزعان من ترخيص المولى في الترك وعدمه بمعنى أن المولى إذا أمر بشيء يحكم العقل بلزوم الإتيان به ما لم يرخص المولى في تركه ، ويرى العقاب على مخالفته مع عدم الترخيص في الترك ، في محله ، ف« لا يترك » استعمال في معناه ، غاية الأمر أن الترخيص ثبت في المستحبات ، فيجب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك في الواجبات بحكم العقل ، كما أن « اغتسل » في قوله عليه السلام : « اغتسل للجمعة والجنابة »^(١) استعمال في معنى واحد ، وثبت الترخيص في ترك الجمعة بالخصوص .

ويمكن أن يجاب على مبناه أيضاً - من أن الوجوب والاستحباب من المداليل اللفظية المستفادة من نفس الصيغة - بأن « لا يترك » استعمال في الجامع

(١) ورد ما بمعناه في الكافي ٣ : ١/٤١ ، والتهذيب ١ : ٢٧٩/١٠٧ ، والوسائل ٢ : ٢٦١ - ٢٦٢ ، الباب ٣ من أبواب الجنابة ، الحديث ١ .

بينهما ، وهو مطلق المطلوبية ، وإذا ثبتت مطلوبة ما يمكن إدراكه من الأجزاء ثبت وجوبه بعدم القول بالفصل .

وهذا نظير ما استدلوا به من آية النفر لحجية خبر الواحد من أنه إذا ثبتت مطلوبة الحذر عند الإنذار ومحبوبة العمل بخبر الواحد يثبت وجوبه بعدم القول بالفصل .

فمن هذه الجهة لا إشكال في الرواية ، إنما الإشكال في أن لفظ « ما » في الرواية هل هو كناية عن المركب ذي الأجزاء أو الكلّي ذي الأفراد ، أو عن « الشيء » الجامع بينهما ؟ فإن كان الأول أو الأخير ، يمكن التمسك بالرواية في المقام ، وإن كان الثاني ، تصير أجنبية عما هو محلّ الكلام من وجوب ما عدا المتعذر ، ولا يمكن^(١) أن يكون المراد منه الجامع بين المركب والكلّي ؛ إذ



مركز تحقيقات علوم إسلامي

(١) قوله : ولا يمكن إلى آخره .

أقول : لزوم كون الأمر الواحد مولوياً وإرشادياً عند إرادة الجامع يتوقف على كون الأمر إرشادياً عند إرادة الكلّي وحده ، وهو غير صحيح . هذا أولاً .

وثانياً : أن عدم وجود الجامع بين المولوي والإرشادي ممّا لا يمكن المساعدة عليه . توضيح ذلك أنه إذا قال المولوي : « أكرم العلماء » ثم قال ثانياً : « أكرم العلماء » يكون الثاني أيضاً مولوياً وإن كان غير تأسيسي ، بخلاف الأول ؛ فإنه مولوي تأسيسي .

إذا عرفت هذا ، فنقول : قوله : « ما لا يدرك كله لا يترك كله » بالنسبة إلى « صم أيام شهر رمضان » مثلاً تأكيد ، فكما أن قوله : « صم أيام ... » ليس إرشادياً كذلك قوله : « ما لا يدرك ... » فإذا أريد من « ما » الكلّي ذو الأفراد وحده ليس أمره إرشادياً حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد في المولوية والإرشادية عند إرادة الجامع بين الكلّ والكلّي ، بل الأمر استعمل في المولوية وحدها ، ولا نحتاج إلى الجامع بين المولوية والإرشادية حتى يقال : ليس لهما جامع . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمت الإرشادية عند إرادة الكلّي نقول : يمكن أن تكون المولوية والإرشادية من الدواعي غير داخلتين في المستعمل فيه ، فالمستعمل فيه اللفظ معنوي واحد ، فلا إشكال في إرادة الجامع بين الكلّ والكلّي من « ما » . (م) .

لو كان المراد منه ذلك ، لزم أن يكون الوجوب المستفاد من « لا يترك كله » المتعلق بما عدا المتعذر من أجزاء المركب وأفراد الكلّي حكماً مولوياً وإرشادياً معاً ؛ ضرورة أن الواجب ذا الأفراد وجوبه استغراقي متعلق بكل فرد ، فما عدا المتعذر من الأفراد كان واجباً استقلّ العقل بلزوم إطاعته وامتناله مع قطع النظر عن الرواية ، ف« لا يترك » لا يمكن أن يكون حكماً مولوياً بل لا يكون إلا إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل ، فبهذا الاعتبار « لا يترك » حكم إرشادي ، وباعتبار أن المراد من لفظ « ما » هو المركب ذو الأجزاء أيضاً لا بد أن يكون « لا يترك » حكماً مولوياً ؛ بداهة أن الوجوب المتعلق بالمركب قبل تعذر بعض الأجزاء قد سقط قطعاً بالتعذر ، ولم يتعلّق بما عدا المتعذر ، وإنما يصير واجباً بالرواية ، ف« لا يترك » بالنسبة إلى المركب ذي الأجزاء لا يمكن إلا أن يكون مولوياً ، ومن المعلوم أنه لا يمكن الجمع بين الإرشادية والمولوية في حكم واحد ، فاحتمال إرادة الجامع بين المركب والكلّي من لفظ « ما » ساقط من أصله .

وبهذا ظهر أن لفظ « شيء » في الرواية السابقة أيضاً لا يمكن أن يراد منه الجامع بينهما ؛ لعدم إمكان الجمع بين الإرشادية والمولوية في أمر « فأتوا » فعلى تقدير التنزل وتسليم أن « من » تبعيضية لا للتعددية لا يمكن التمسك بالرواية من هذه الجهة .

يبقى احتمالان آخران : أحدهما : أن يكون « ما » كنايةً عن المركب ذي الأجزاء ، والآخر : أن يكون كنايةً عن الكلّي ذي الأفراد ، وليس في الرواية ظهور في الأول حتى نتمسك به في المقام ، فمن الممكن أن يكون المراد من « ما » هو الكلّي ذي الأفراد ، وأن الواجب ذا الأفراد - كصوم رمضان أو إزالة النجاسة عن المسجد - إذا لم يمكن إدراك جميع أفرادها لا يجوز ترك جميع أفرادها ، بل يجب صوم عشرين يوماً مثلاً إذا تعذرت عشرة أيام منه ، وهكذا إذا

كانت عشرون موضعاً من المسجد نجسةً ولم يتمكن المكلف من إزالة النجاسة إلا عن موضع منها ، يجب عليه ذلك ، ولا يجوز ترك هذا المقدار الممكن ، كما هو مقتضى طبع الجاهل ، فإنه إذا رأى أنه لا يتمكن من إزالة النجاسة عن جميع مواضع المسجد ، النجسة العشرة مثلاً ، لا يزيل النجاسة عن الموضع الواحد الذي يمكنه أيضاً ، ويلحقه بالباقي .

وبالجملة ، حيث يدور أمر «لا يترك» بين كونه إرشادياً وكون «ما» كنايةً عن الكلّي ، وبين كونه مولوياً و«ما» كناية عن المركّب ، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين ، تصير الرواية مجملة لا يمكن التمسك بها .

إن قلت : إذا صدر أمر من المولى ودار أمره بين المولوية والإرشادية ، فلا ريب في حمله على المولوية ، فلا بد من حمل «لا يترك» على المولوية ، وأن المراد من «ما» هو المركّب .

قلت : ظهور الأمر في المولوية وإن كان لا ينكر إلا أنه فيما إذا كان المتعلق معلوماً ، كما في الأمر بأداء الدين ، الذي يحتمل أن يكون إرشاداً إلى ما استقل به العقل من حسن الإحسان في جزاء الإحسان ، لا فيما لم يكن المتعلق معلوماً ، كما في المقام الذي لا يعلم أن أي شيء هو نائب فاعل «لا يترك» وبما أن هذا الظهور - أي ظهور الأمر في المولوية - ليس ظهوراً وضعياً ، لا يمكن أن يثبت متعلقه ويعين أنه المركّب لا الكلّي .

ومما يؤيد كون المراد من لفظ «ما» هو الكلّي دون المركّب : أن لازم الأول^(١) وجوب جزء واحد من مائة جزء إذا كان للمركّب مائة جزء ولم يتمكن المكلف إلا من إتيان جزء واحد منها ، فلا بد من تقييد الرواية بما إذا كان الباقي

(١) أي المركّب .

بمقدار معظم الأجزاء مع أنها مطلقة ، وهذا بخلاف حملة على الكلّي ؛ فإنه لو كان له ألف فرد ولم يتمكن المكلف من إيجاد فرد واحد منها ، فهو واجب على القاعدة ، ولا نحتاج إلى تقييد الرواية . فظهر أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية أيضاً على المطلوب .

الثالثة : قوله عليه السلام : «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١) .

وتقريب الاستدلال به أن «لا يسقط» إمّا إنشاء - نهْي أو نفي يراد به النهي - أو إخبار ، فعلى الأول يدلّ على أن الواجب ذا الأجزاء أو ذا الأفراد إذا كانت له مراتب وأفراد بعضها ميسور وبعضها معسور ، لا يسقط الميسور منه بالمعسور ، بل يبقى الميسور بنفسه أو بحكمه على حاله . وعلى الثاني يدلّ على أن الميسور أو حكمه ثابت ولم يسقط في الشريعة المقدّسة بالمعسور ، فالمرتبة العالية من الواجب إذا تعذرت لا بدّ من التنزّل إلى المرتبة السافلة الميسورة ؛ لعدم سقوطها أو سقوط حكمها بواسطة التعذّر عن المرتبة العالية .

هذا ، ولكن يجري فيه على تقدير كون «لا يسقط» إنشاءً جميع ما تقدّم إشكالاً وجواباً .

مضافاً إلى أن السقوط - سواء كان المراد سقوط نفس الواجب أو سقوط حكمه - لا يمكن أن يكون متعلقاً للتكليف ؛ ضرورة أنه ليس تحت اختيار المكلف ، بل أمر ثبوت الفعل على ذمّة المكلف أو سقوطه عن ذمّته ، وهكذا ثبوت الحكم وسقوطه بيد الشارع لا مساس له بالمكلف أصلاً .

وعلى تقدير كون «لا يسقط» إخباراً وإن كان لا يرد عليه ما أورد عليه على تقدير كونه إنشاءً إلا أن الذي يرد عليه حينئذ أن السقوط فرع الثبوت ، وفي

الكلي ذي الأفراد يصدق أن الحكم الثابت على الفرد الميسور لا يسقط بواسطة سقوطه عن الفرد المعسور ، بل هذا المعنى ارتكازي لكل عاقل ، وأما في المركب ذي الأجزاء إذا تعذر جزء منه لم يثبت وجوب لما عدا المتعذر حتى يقال : إنه ميسور ولا يسقط وجوبه الثابت له بسقوط الوجوب عن المجموع المعسور ، بل وجوبه أول الكلام ، ونحن نريد إثباته بالقاعدة ، ووجوبه الثابت له قبل التعذر كان ضمناً وسقط بالتعذر قطعاً .

فالإنصاف أن هذه الرواية أيضاً لا دلالة لها على وجوب ما عدا المتعذر من أجزاء المركب ، بل هو إرشاد إلى ما ارتكز في الأذهان من عدم سقوط حكم بعض أفراد الكلي بسبب سقوطه عن بعضها الآخر .

فاتضح أن شيئاً من الروايات الثلاث لا يدل على المطلوب ، بل مقتضى القاعدة فيما إذا تعذر جزء أو شرط من الواجب هو : البراءة عن التكليف بالباقي ؛ فإنه مشكوك فيه إلا في الصلاة ؛ لورود الدليل الخاص ، وإلا إذا كان المتعذر يسيراً بحيث يعدّ الوجوب المتعلق به على تقدير ثبوته بقاءً للوجوب السابق المتيقن المتعلق بالمركب ، فإنه يجري فيه الاستصحاب ، ويحكم بوجوب الباقي به بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، ولنا كلام في ذلك سيجيء إن شاء الله .

الأمر الثالث : إذا دار الأمر بين شرطية شيء أو جزئيته ومانعيته أو قاطعته ، وبعبارة أخرى : إذا علم إجمالاً باعتبار شيء في الواجب وجوداً أو عدماً ، فإما أن يكون ذلك في واقعة واحدة ، كما إذا نذر صوم يوم معين وشك في قاطعية شيء للصوم وشرطيته مثلاً أو يكون في وقائع متعددة ، كما في صوم شهر رمضان ، أو يكون في مثل ما يكون له أفراد طولية وعرضية ، كالصلاة الواجبة فيما بين الحدّين : الزوال والغروب ، فهنا مسائل ثلاث :

الأولى : ما إذا كان الدوران في واقعة واحدة لا يمكن فيها لا الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ، كصوم يوم معين ، ولا ريب في التخيير بين الإتيان بالصوم مقترناً بهذا الشيء ومجرداً عنه .

الثانية : ما إذا كان الدوران في وقائع متعددة ، كصوم كل يوم من شهر رمضان ، ولا إشكال في التخيير في هذا الفرض أيضاً لكن ابتداءً لا استمراراً ، كما مرّ في المباحث السابقة ، ومثلنا له بما إذا دار الأمر بين وجوب وطء امرأتين ؛ لتعلق الحلف عليه ، وبين حرمة ذلك ؛ لتعلقه على تركه ، وقلنا : إنه يجب إما وطء كل منهما أو ترك كل منهما تحصيلاً للموافقة الاحتمالية الممكنة وإن كان أمر كل بنفسه دائراً بين محذورين ، المقتضي للتخيير ، وذلك لأنه إذا وطئ أحدهما وترك وطء الأخرى ، يقطع بالمخالفة ، وقد تقدّم فيما تقدّم أن العلم الإجمالي يقتضي أمرين : وجوب الموافقة القطعية ، وحرمة المخالفة القطعية ، فإذا أمكنت كليهما ، **تجب الأولى** وتحرم الثانية ، وإذا لم يمكن الموافقة القطعية فقط ، كما في المقام ، تحرم الثانية ، وإذا لم يمكن المخالفة القطعية فقط - كما إذا علم بوجوب أحد أشياء واضطرّ إلى فعل بعضها - وجبت الأولى .

وبالجملة ، العقل مستقل بوجوب الإطاعة أولاً علماً مع التمكّن ، وثانياً احتمالاً إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم بإطاعة التكليف المعلوم وامتناله .

الثالثة : ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طولية وعرضية ، وهذا الفرض هو الذي محلّ الكلام في المقام .

وظاهر شيخنا الأنصاري - **رحمته** - التخيير^(١) . وغاية توجيهه أنّ كلاً من

المانعية والجزئية حيث إنه مشكوك يرفع بحديث الرفع وغيره من أدلة البراءة ، ولا يلزم من جريان الأصل في كليهما إلا المخالفة القطعية الالتزامية ، وهي غير مانعة عن جريان أصل البراءة في أطراف العلم الإجمالي ، وإنما المانع منه على مبناه قوله - كما تكرر في كلامه - هو لزوم المخالفة القطعية العملية ، وهو في المقام مفقود ؛ ضرورة أن المكلف لا يعقل أن يكون فاعلاً وتاركاً للمشكوك في صلاته .

وهذا - كما أفاده شيخنا الأستاذ ^(١) قوله - لم يكن مترقباً من مثله قوله ؛ فإن المأمور به ليس هذه الصلاة الشخصية الخارجية حتى يقال : إن الأمر دائر بين محذورين لا يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ، بل المأمور به هو الطبيعة ، ولها أفراد طولية وعرضية ، ومن الواضح أنه يمكن للمكلف القطع بالموافقة بإيجاد فردين من طبيعة الصلاة فاعلاً في أحدهما المشكوك وتاركاً إياه في الآخر ، كما أنه يمكنه أن يترك الصلاة أصلاً ، فلا ريب في وجوب تكرار الصلاة والإتيان مع المشكوك تارة ومجرداً عنه أخرى .

هذا ، مضافاً إلى أنه - قوله - التزم فيما دار أمر الصلاة بين القصر والتمام بوجوب الجمع ^(٢) ، مع أنه صغرى من صغريات هذه الكبرى ؛ فإن أمر السلام في الركعة الثانية مردد بين كونه جزءاً للصلاة على تقدير كون الواجب في الواقع هو القصر ، وبين كونه قاطعاً على فرض كون الواجب هو التمام .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣١٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٦٤ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

خاتمة :

في شرائط الأصول

أما الاحتياط : فلا إشكال ولا كلام في عدم اعتبار شيء في حسنه بالقياس إلى المعاملات بالمعنى الأعم ، وهكذا العبادات فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل القطع أو ما في حكمه بالواقع ؛ ضرورة أن قصد الوجه - على فرض اعتباره - إنما يعتبر في حال التمكن لا مطلقاً ؛ إذ الإتيان باحتمال الأمر - مع عدم التمكن - غاية ما يتمكن المكلف من الانقياد والطاعة .

ولا فرق في ذلك بين أن يحتاج الاحتياط إلى التكرار وعدمه إلا إذا كان بحيث يعدّ المحتاط مجنوناً مثلاً .

وهكذا لا إشكال في حسن الاحتياط في العبادات فيما إذا كان تحصيل القطع بالواقع أو ما في حكم القطع به ممكناً ولكن لم يجب ذلك بأن كانت الشبهة بدويةً يجري فيها البراءة بعد الفحص بالمقدار اللازم ، أو موضوعيةً لم يجب فيها الفحص ويجري فيها الأصل النافي للتكليف من استصحاب أو براءة أو نحوهما ، وذلك لأن الإتيان باحتمال المطلوبية وبرجاء إدراك الواقع مع ترخيص الشارع للترك من أعلى مراتب الطاعة والانقياد ، فإذا احتاط وأتى بالعبادة المحتمل وجوبها باحتمال المطلوبية وبعد ذلك انكشف أنها كانت واجبةً في حقّه ، فقد أمثلها وأتى بها على ما هي عليها . واحتمال الإخلال بقصد الوجه مدفوع بأنه على فرض اعتباره ليس لدليله إطلاق لفظي يشمل هذا الفرض أيضاً .

وإنما الكلام والإشكال فيما إذا أمكن القطع أو ما في حكمه بوجوب

العبادة اجتهاداً أو تقليداً ولم يكن من موارد يجري فيها البراءة بأن كانت الشبهة حكيمية قبل الفحص مع إمكانه - أي الفحص - والاحتياط في هذا الفرض إما لا يحتاج إلى التكرار أو يحتاج ، وفي الثاني إما يكون أصل التكليف معلوماً وكان التردد في متعلقه ، كما إذا علم أصل وجوب الصلاة يوم الجمعة ولكن تردد أمره بين أن يكون متعلقاً بالظهر وكونه متعلقاً بالجمعة ، أو لا يكون إلا احتمال التكليف الذي تردد متعلقه بين أمرين على تقدير وجوده . فهنا مسائل ثلاث :

الأولى : فيما لا يحتاج إلى التكرار . والظاهر أن المعروف بينهم هو جواز الاحتياط وحسنه ، ولم يعرف خلاف إلا من القائلين باعتبار قصد الوجه . وقد مرّ الجواب عنه بالقطع بعدم الاعتبار أولاً من جهة أنه مما يغفل عنه العامة ، فلا بد من التنبيه عليه بالخصوص ، وبالرواية^(١) المستفاد منها أن الوضوء لا بد أن يؤتى بنية صالحة يقصد بها ربه ثانياً ؛ فإنّ الآتي بالعبادة باحتمال الأمر والمطلوبية لربه لم يقصد إلا ربه ، وبأصل البراءة ثالثاً لو شككنا في ذلك ؛ إذ اعتبار الجامع بين قصد الأمر العلمي والاحتمالي - وهو الإضافة إلى الله تبارك وتعالى - معلوم لنا وخصوصية قصد الأمر العلمي مشكوكة يجري فيها البراءة . هذا ، وقد اختار شيخنا الأستاذ - رحمته - في بحث الاشتغال من الدورة الأخيرة وجوب الفحص والإتيان بقصد الأمر علماً ، لا من جهة اعتبار قصد الوجه ، بل بدعوى القطع أولاً بأنّ العقل يستقل بأنّ الامتثال الاحتمالي والانبعث عن احتمال الأمر في طول الامتثال التفصيلي والانبعث عن شخص الأمر ، وأنّ العقل لا يرى حسناً للامتثال الاحتمالي والانبعث عن احتمال البعث

(١) الكافي ٣ : ٢٦٨ / ٢ ، الوسائل ١ : ١٠٧ ، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات ،

مع التمكن من الانبعاث عن شخص البعث.

وإدعى ثانياً على فرض الشك عدم الجواز بمقتضى قاعدة الاشتغال ؛ نظراً إلى أن العبادة لا بد أن تقع على صفة الحسن بالقطع ، فإذا شك في وقوعها على صفة الحسن ، لا يجوز الاقتصار عليها ، بل يجب إيقاعها بنحو يحصل معه القطع بحسنها ، فلا بد في المقام من الفحص والعلم بشخص الأمر والانبعاث عنه حتى يحرز وقوعها على صفة الحسن^(١).

وفيه أولاً : أنا نقطع بأن الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي ؛ ضرورة أنه أيضاً انقياد للمولى ، والانقياد حسن بالذات ، وما يكون حسناً بالذات لا يعقل انفكاك الحسن عنه إلا بعروض جهة مقبحة عليه ، وليس في المقام جهة مقبحة.

وثانياً : إطلاق الرواية الواردة في باب الوضوء شامل للمقام أيضاً ؛ فإن زكاة التجارة باحتمال الأمر والمطلوبية لا تكون إلا بنية صالحة يريد بها ربه ، فيشمله قوله عليه السلام : « إذا كان بنية صالحة يريد - أو يقصد - بها ربه ».

والحاصل : أن المستفاد من الرواية أن ما يعتبر في العبادة هو أن يكون العمل بداع إلهي ويضاف إلى الرب بنحو من أنحاء الإضافة ، فإذا فرضنا أنه أتى بذات العبادة وقد أضافها إلى الله تعالى ، فأية حالة منتظرة لعدم تحقق الامتثال بعد.

وثالثاً : لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فالمرجع هو البراءة ؛ فإنه من دوران الأمر بين التعيين والتخير ؛ فإن الشك في أن المعتبر هو خصوص قصد شخص الأمر أو يكفي الانبعاث عن احتمال الأمر أيضاً ، فيما أن الجامع

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣١٩ - ٣٢١.

بين الأمرين متيقن الاعتبار ، واعتبار خصوص قصد شخص الأمر مشكوك تدفع الخصوصية المشكوكة بالبراءة .

المسألة الثانية : ما علم أصل التكليف وتردد متعلقه بين أمرين .

ووجه عدم حسن الاحتياط في ذلك والفرق بينه وبين ما لم يعلم أصل

التكليف أحد أمرين :

الأول : اعتبار قصد الوجه في خصوص ما علم أصل التكليف دون ما

ليس فيه إلا احتمال التكليف .

وفيه : أن هذا الفرق بلا وجه ، مضافاً إلى أنه غير فارق ؛ فإن الآتي بالظهر

والجمعة إنما يأتي بالواجب بقصد الوجه وينبعث عن نفس الأمر ؛ إذ المفروض

أن دأبه إلى العمل ليس إلا أمر المولى المعلوم له ، غاية الأمر أن التمييز ليس في

البين ؛ فإنه لا يدري أن أياً منهما هو المأمور به .

الثاني : ما اختاره شيخنا الأستاذ - رحمته - في الدورة السابقة وفي مبحث

القطع من هذه الدورة من أن الامتثال الاحتمالي يكون في طول الامتثال

التفصيلي مع العلم بالتكليف ، وأما مع مجرد احتمال التكليف يرى العقل

الامتثال الاحتمالي والانبعث عن احتمال البعث في عرض الامتثال التفصيلي

والانبعث عن شخص البعث مع التمكن منه ^(١) .

وهذا الوجه أيضاً بلا وجه بعدما عرفت من عدم تمامية أصل المبنى .

المسألة الثالثة : ما يحتاج إلى التكرار ولم يكن أصل التكليف معلوماً بأن

احتمل تكليف على تقدير ثبوته تردد متعلقه بين أمرين .

وقد ذهب شيخنا الأنصاري - رحمته - إلى عدم حسن الاحتياط حينئذٍ من

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٦ .

جهة أنه يلزم منه اللغو واللعب والعبث بأمر المولى ؛ فإن من اشتبهت القبلة عليه واشتبه ثوبه الطاهر ومسجده الطاهر بين خمسة ثياب وخمسة مساجد مثلاً إذا أراد الاحتياط ، يلزمه أن يأتي بمائة صلاة إلى أربع جوانب في كل جانب خمساً وعشرين صلاة حتى يعلم بإتيان صلاة واحدة في ثوب طاهر على مسجد طاهر إلى القبلة ، وهذا لا يعدّ امتثالاً لأمر المولى عند العقلاء ، بل يعدّ لعباً وعبثاً بأمره^(١).

وأجاب عنه صاحب الكفاية بجوابين :

الأول : أن الاحتياط ربما لا يكون عبثاً ، بل يكون بداع عقلائي .

الثاني : أن اللعب والعبث ليسا في نفس الامتثال ، بل في كَيْفِيَّتِهِ^(٢).

وفي كلا الجوابين مسامحة واضحة

أما الأول : فلأن الامتثال لا بدّ وأن يكون بداع إلهي ولا يكفي الداعي

العقلائي ، وإن كان المقصود أن كَيْفِيَّةَ الامتثال ليست عبثاً بل بداع عقلائي ، فلا يكون جواباً مستقلاً ، بل لا بدّ من انضمام الثاني إليه .

وأما الثاني : فلأن كَيْفِيَّةَ الامتثال لا يعقل أن تكون عبثاً دون الامتثال ؛

فإنها ليست إلا عبارة عن إتيان الأمور به على ما هو عليه ، وإتيان العمل بهذه الكَيْفِيَّةَ - أي على ما هو عليه - يتحقق الامتثال ، والمفروض أن المكلف أتى به كذلك ، واللعب والعبث ليسا في شيء من الأفراد مع قطع النظر عن انضمام الغير إليه ، فكل واحد منها إذا لوحظ لا بشرط ، لا لعب ولا عبث فيه ، وإنما اللعب والعبث يلزمان - على فرض لزومهما - من انضمام غير الأمور به إلى الأمور به ، فنفس الأمور به لا لعب ولا عبث فيه ؛ لوقوعه على ما هو عليه ،

(١) فرائد الأصول : ٢٩٩ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٢٣ .

وإنما اللعب والعبث في تحصيل القطع بتحقيقه والعلم بامتنال الأمر؛ فإن له طريقين: أحدهما: السؤال عن العالم مثلاً، وهو طريق عقلائي، والآخر: التكرار الذي ليس طريقاً عقلائياً فرضاً، فلو فرضت اللغوية والعبثية فإنما هي في كيفية تحصيل القطع بالامتنال لا في نفس الامتنال ولا في كيفية الامتنال. ومن جميع ما ذكر ظهر أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء، وظهر أيضاً أن ما نسب شيخنا الأستاذ - رحمته - إلى شيخنا الأنصاري، وإلى أستاذه السيد - وإن لم يذكره في حاشية نجات العباد - من الفتوى بلزوم الإتيان أولاً بما هو وظيفته الآن بحسب تقليده من القصر والإتمام ثم الاحتياط بالآخر^(١)، ليس على ما ينبغي، بل يتحقق الاحتياط ويحسن سواء قدم ما أدى إليه الطريق أو أخره؛ ضرورة أن معنى حجبة الطريق ليس إلا جواز الاقتصار على ما أدى إليه، وعدم جواز الاكتفاء بخلافه، وليس مقتضاه منع المكلف عن العمل بخلافه حتى مع الإتيان بمؤداه بعد ذلك، ولا يضر ذلك بقصد الوجوب أيضاً؛ فإن ما أدى الطريق إلى وجوبه لا يخرج عن الوجوب بإتيان ما يحتمل وجوبه ولم يؤد إليه الطريق أولاً، بل بعد على وجوبه، فيمكن للمكلف إتيانه بقصد الوجوب كما هو ظاهر. هذا كله في شرائط الاحتياط.

وأما البراءة: فالعقلية منها لا ينبغي الريب في عدم جريانها قبل الفحص؛ ضرورة عدم تحقق موضوعها الذي هو عدم البيان، وقد مر أن المراد من البيان جعل التكاليف في محل يمكن للمكلف أن يصل إليه عادة ولو بالفحص، فمع عدم الفحص لا يحرز موضوع حكم العقل بقبح العقاب. وأما البراءة الشرعية: فأدلتها وإن كانت مطلقة تشمل الشبهات قبل

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٢٢ - ٣٢٣.

الفحص وبعد الفحص ، الموضوعية والحكمية ، بل دلّ الدليل الخاصّ في بعض موارد الشبهات الموضوعية على عدم وجوب الفحص ، إلا أنه استدلّ لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية وعدم جريان البراءة الشرعية فيها بوجوه :

الأول : الإجماع .

ولا يخفى أنه لا يفيد ؛ إذ يحتمل أن يكون مدركه هو الوجوه العقلية والنقلية المذكورة في المقام .

الثاني : العقل بتقريبين :

أحدهما : العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها .

وأجاب عن هذا التقريب صاحب الكفاية - رحمته - بأنه أخصّ من المدعى ؛ فإن المدعى هو وجوب الفحص في جميع الشبهات الحكمية سواء كانت بدوية أو مقرونة بالعلم الإجمالي ، والدليل يختصّ بالثاني ، ولا يشمل ما إذا انحلّ العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال^(١) .

وامتشكل عليه شيخنا الأستاذ - رحمته - بأنّ هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال ، فإنّ معلومه معلّم بعلامة ، وهو وجود تكاليف في الكتب الأربعة مثلاً ، وإذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامة كما إذا علم إجمالاً بأنّ ذمته مشغولة بمقدار من الدّين - الذي هو مكتوب في الدفتر - لزيد ، لا ينحلّ العلم بالعلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ في الأكثر .

والسرّ فيه : أنّ حقيقة هذا العلم ترجع إلى علمين : علم يكون معلومه هو

(١) كفاية الأصول : ٤٢٥ .

العدد والمقدار. وآخر يكون معلومه هو تعلق التكليف بذي العلامة ، فإذا انحَل العلم الأول بالظفر بمقدار وعدد ، يبقى العلم الثاني على تنجيزه ، فالعلم بالمقدار المعلوم بالإجمال من الدَّين وإن كان يوجب انحلال هذا العلم إلا أن العلم بأن جميع ديونه مكتوبة في دفتره منجَز وموجب للفحص وعدم جريان البراءة في الزائد عن المقدار المعلوم بالإجمال أيضاً ، وهل يلتزم أحد بأن مثل هذا الرجل يكتفي بمراجعة صفحة من دفتره ، فإذا ظفر بثبوت مقدار من الدَّين ، أدى هذا المقدار فقط ، ويجري البراءة عما زاد بدعوى انحلال العلم؟ ففي المقام أيضاً الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف لا يوجب انحلال العلم بثبوت تكاليف معلّمة بعلامة كونها في الكتب المعتمدة للشريعة^(١).

وهذا الذي أفاده - **تَلِيٌّ** - تامّ فيما إذا لم يكن ذو العلامة أيضاً مردّداً بين الأقل والأكثر ، كما إذا تردّد إناء زيد ، النجس بين عشرة إناءات وعلم بنجاسة أحدها واحتملت نجاسة الأكثر أيضاً حيث إن العلم بنجاسة إناء بالخصوص أو قيام البيّنة على ذلك لا يوجب انحلال العلم بنجاسة إناء زيد بخصوصه المرّدّد بين الإناءات العشر بل بعد هذا العلم الإجمالي باقي على حاله .

وأما إذا كان نفس ذي العلامة أيضاً مردّداً بين الأقل والأكثر ، كما إذا علم بنجاسة إناء زيد في المثال ولم يعلم أنّ له إناءً واحداً أو اثنين أو ثلاثاً وهكذا إلى عشرة ، فالعلم التفصيلي بالمقدار المعلوم بالإجمال من ذي العلامة يوجب انحلال كلا العلمين ؛ ضرورة أنّا إذا علمنا تفصيلاً بنجاسة إناء واحد من زيد ، فبعد ذلك لا علم لنا بنجاسة شيء من الإناءات التسع الباقية ، ونحتمل وجداناً طهارة جميعها ، والمقام من هذا القبيل فإن نفس التكاليف الثابتة في الكتب

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٢٨ - ٣٢٩ .

المعتمدة للشريعة بالعلم الإجمالي مرددة بين الأقل والأكثر بهذا العنوان ، فإذا ظفرنا بالمقدار المعلوم بالإجمال منها ، فلا محالة ينحل كلا العلمين : العلم الإجمالي بثبوت تكاليف علينا ، والعلم بوجود تكاليف في هذه الكتب المعتمدة .

ومثال الدفتر أيضاً كذلك ، ووجوب الفحص فيه ليس من جهة عدم انحلال العلم الإجمالي وإلا للزم الاحتياط لو فقد الدفتر ولم يتمكن من الفحص ، مع أنه لا يجب قطعاً ، بل يكون لدليل خارج ، نظير وجوب الفحص عن بلوغ المال إلى حد النصاب وعدمه ، وعن تحقق الاستطاعة وعدمه ، وغير ذلك مما يجب الفحص فيه مع أنه ليس علم إجمالي في البين .

وثانيهما: أن العقل مستقل بوجوب الفحص عما لا ينكشف غالباً للمكلف من الأحكام إلا بالفحص ، ولولاه لوقع في المخالفة كثيراً ؛ بدهة أن مبنى الشرع ليس على إيصال التكاليف إلى المكلف قهراً ، بل على تبليغها على النحو المتعارف ، وهو جعلها في محل يمكنه أن يصل إليه . وهذا من صغريات وجوب النظر إلى معجزة من يدعي النبوة ، وإلا لزم إفحام الأنبياء ، فأدلة البراءة مختصة بخصوص الشبهات البدوية بعد الفحص .

وبعبارة أخرى : هذه القرينة العقلية موجبة لانصرافها عن الشبهات قبل الفحص وموجبة لعدم انعقاد ظهور لها في ذلك .

الثالث : الأخبار المتظافرة المتكاثرة الدالة على أن التعلم واجب ، ولا يكون الجهل عذراً عند المخالفة مع التمكن من العلم بالحكم بالفحص ، فهي مختصة لعمومات أدلة البراءة ، وجملة من أدلة البراءة والاحتياط أيضاً لها قوة ظهور في وجوب التوقف والاحتياط في خصوص الشبهات قبل الفحص ، كما مرّ بيانه .

وهذان الوجهان الأخيران - أي التقريب الثاني من تقريبي الدليل العقلي ،
والوجه الأخير - هما العمدة في المقام .

ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب أيضاً وأنه - بناءً على جريانه في
الأحكام الكلية - لا يجري إلا بعد الفحص بمقتضى هذه الأخبار .

وأما التخيير العقلي فهو كالبراءة العقلية في عدم استقلال العقل به قبل
الفحص .

بقي في المقام أمران :

الأول : أن المقدس الأردبيلي^(١) - رحمته - ذهب إلى أن التعلّم واجب نفسي
تهيئّي ويستحقّ تاركة العقاب لو أدّى إلى المخالفة ، وتبعه على ذلك تلميذه
صاحب المدارك^(٢) ، ومال إليه بل اختاره أخيراً صاحب الكفاية^(٣) رحمته .

والمشهور على أن وجوبه مبدئي . وهو الظاهر من ظواهر الأخبار ؛ فإن
قوله عليه السلام أولاً : « هَلَا عَمِلْتَ » وبعد ذلك : « هَلَا تَعَلَّمْتَ »^(٤) له قوّة ظهور في أن
العقاب على ترك الواقع ومخالفته لا على ترك التعلّم ، وأن التعلّم واجب مقدّمة
للعمل .

وعلى كلّ حال لا إشكال في استحقاق العقاب على المخالفة عند ترك
التعلّم في غير الواجبات المشروطة والموقّعة ، وأمّا فيها فلا إشكال أيضاً إن
لم يكن ترك التعلّم سبباً للعجز عن الامتثال بعد الوقت وبعد حصول الشرط ،
ولا سبباً لإحراز الامتثال بعد ذلك ، بل يمكن المكلف أن يتعلّم بعد دخول

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١٠ .

(٢) مدارك الأحكام ٣ : ٢١٩ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٢٦ .

(٤) أمالي المفيد : ٢٢٧ - ٦/٢٢٨ ، وعنهما في البحار ٢ : ١٠/٢٩ .

الوقت أو حصول الشرط ، ويأتي بالواجب على ما هو عليه ، كما في مسألة الحج : فإن ترك التعلّم بعد الوقت أيضاً ولم يتمكن من الامتثال أو إحراز الامتثال ، فقد عصى بواسطة ترك المأمور به عمداً مع قدرته عليه ، ولا ملزم في هذا الفرض لوجوب التعلّم قبل الشرط والوقت أصلاً ، بل هو واجب موسّع يجوز للمكلف اختياراً تركه قبل حصول الشرط والوقت .

وأما إن كان ترك التعلّم موجباً للعجز عن إحراز الامتثال ولكنه يقدر على أصل الامتثال ، كما في مسائل الشكوك بعد الفراغ أو بعد التجاوز ؛ فإنه إذا لم يتعلّم قبل الوقت ولم يتمكن من تعلّم ذلك بعده ، فلا يمكنه القطع بالامتثال ، ولكن لم يصر بذلك عاجزاً عن أصل الامتثال ؛ إذ يمكنه الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه ، غاية الأمر أنه - لتردده بين أفراد لا يسع الوقت بإتيان جميعها - لا يمثل إلا احتمالاً ، فيبني في صورة الشك في إتيان الركوع بعد الدخول في السجود مثلاً على أحد الطرفين ، ويأتي بالصلاة باحتمال كونها مأموراً بها ، فإن خالف الواقع ، فلا إشكال في استحقاقه العقاب من جهة أنه لم يأت بالمأمور به مع قدرته عليه ، ولا إشكال أيضاً في وجوب التعلّم عليه قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ؛ إذ يحتمل أن يؤدي تركه التعلّم إلى مخالفة المولى ، فيحتمل العقاب ، والعقل مستقلٌ بوجوب دفع ذلك ، ففي الواجبات غير المشروطة وهاتين الصورتين من المشروطة لا إشكال في ترتب العقاب على ترك المأمور به ، وإنما الإشكال فيما إذا كان ترك التعلّم موجباً للعجز عن نفس الامتثال من جهة أنه قبل الشرط لم يكن واجباً حتى تجب مقدّمته التي هو التعلّم ، وبعده أيضاً لا يكون واجباً ؛ لمكان العجز عنه .

وتحقيق الكلام فيه : أن القدرة المأخوذة في الواجب تارة قدرة عقلية بمعنى أنها لا دخل لها في الملاك أصلاً ، بل الملاك ملزم في ظرفه في حق

العاجز أيضاً ، غاية الأمر أنه لا يقدر على تحصيله ، وأخرى شرعية لها دخل في الملاك ، وبدونها لا ملاك أصلاً ، نظير الوجدان الذي هو شرط في تحقق الملاك للوضوء ؛ فإنَّ الوضوء ليس له ملاك في حقِّ الفاقِد أصلاً .

فإن كانت القدرة عقليةً ، فلا ريب في وجوب التعلّم واستحقاق التارك له العقاب ؛ فإنَّ العقل مستقلٌّ بلزوم التعلّم قبل الشرط حفظاً للملاك الملزم في ظرفه ، فوجوب التعلّم في هذه الصورة أيضاً من جهة حكم العقل ، فإنه من المقدمات المفوِّتة ، أي المقدمات التي تركها مفوِّت للملاك الملزم في ظرفه ، وقد سبق في بحث مقدّمة الواجب أن مثل هذه المقدمات واجب عقلاً ، ومثلنا لذلك بما إذا علم العبد بأن مولاَه يعطش غداً عطشاً مهلكاً وهو فعلاً متمكّن واجد للماء ولكن إذا أهرقه لا يقدر بعد ذلك على تحصيل الماء ، وقلنا : إنَّ العقل مستقلٌّ بأنه ليس له ذلك ، ولا يصحّ له الاعتذار - عند مؤاخذه المولى بأنك لم أهرقت الماء وأنت كنت عالماً بأنني أعطش هذا اليوم ؟ - بأنني في أمس ما كنت مكلفاً بتحصيل الماء واليوم لم أقدر على ذلك .

وبالجملة ، العقل لا يفرّق في استحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الإلزامي وبين تفويت الملاك الملزم ، ففي هذه الصورة وإن كان المكلف غير مكلف بالواجب بعد حصول الشرط ؛ لعجزه عنه إلا أنه من أوّل زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه لصحّ عقابه في هذا الزمان .

وهذا نظير مَنْ رمى البندقية على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلاً ، فإنه لا شبهة في صحّة مؤاخذته وعقابه بمجرد الرمي وإن كان لا يجوز قصاصه حينئذٍ ، وذلك لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل وقد صدر عنه بسوء اختياره ، وبعد ذلك لا يقدر على حفظ البندقية .

وهذا بخلاف الصورة السابقة فإن ظرف استحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرف العصيان وظرف ترك المأمور به لا قبل ذلك، كما هو واضح.

وإن كانت القدرة شرعيةً وكان لها دخل في الملاك، فيجوز له أن يجعل نفسه عاجزةً اختياراً بترك التعلّم، ولا يلزم عليه أن يوجد الملاك الملزم في حقّه، كما لا يلزم أن يجعل الفقير نفسه غنيّةً ليجب عليه الخمس ويصير في حقّه ذا ملاك.

وتوهم كون التعلّم واجباً نفساً حينئذٍ، فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: ما مرّ آنفاً من عدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه.

والثاني: أنه لو سلّم وجوبه النفسي، فهو فيما إذا كان الواجب مورداً

لابتلائه لا فيما هو خارج عن محلّ ابتلائه، ولم يقل أحد بوجوب تعلّم أحكام الحيض على الرجل أو أحكام الخمس على الفقير إلا على المجتهد في مقام الفتوى.

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

وبالجملة، التعلّم في هذا الفرض ليس له وجوب لا مقدّمة ولا نفساً ولو

قلنا بوجوبه النفسي في غير هذا الفرض.

نعم، لو كان ذلك - أي عدم صيرورة التكليف ذا ملاك ملزم بواسطة

ترك التعلّم - غالبياً، يستكشف إننا من نفس دليل التكليف وجوب التعلّم؛ لأن لا يكون جعله لغواً، ولا نحتاج لإثبات ذلك إلى دليل آخر غير دليل نفس التكليف.

ثم لا يخفى عدم الفرق بين القطع بسببية ترك التعلّم للعجز عن إحراز

الامتثال أو نفس الامتثال وبين احتمال سببية ترك التعلّم لذلك في وجوب التعلّم واستحقاق العقوبة على المخالفة، وذلك لوحدة الملاك، وهو احتمال العقاب المسبّب عن القطع بمخالفة التكليف أو تفويت الملاك أو احتمال ذلك

وعدم وجود المؤمن ، فإن المفروض أنه يحتمل مخالفة التكليف أو تفويت الملاك بالوجدان الملازم لاحتمال العقاب وأنه لا تجري البراءة ؛ لمكان كون الشبهة قبل الفحص ، والعقل مستقلٌ بوجوب دفع العقاب المحتمل .

هذا كله - إلا الفرض الأخير - فيما إذا قطع المكلف بتوجه التكليف إليه في ظرفه ، أو صيرورته ذا ملاك في حقه . وبعبارة أخرى : إذا علم بأنه يبتلى بمسألة لا يعلم حكمها .

ومما ذكرنا في الفرض الأخير - وهو ما إذا علم بأن ترك التعلم يخرج المسألة عن كونها مبتلى بها وعن كونها ذات ملاك ملزم - ظهر أنه لا يجب التعلم فيما يعلم بعدم ابتلائه به أصلاً ، ولا يستحق العقاب إذا أدى إلى الابتلاء والمخالفة ؛ فإنه بلا مقتضى ، وهكذا لا يجب التعلم فيما يحتمل ابتلاؤه به لكن احتمالاً ضعيفاً لا يعتني به العقلاء .

وأما فيما يحتمل الابتلاء احتمالاً عقلياً ، كمسائل الشك بين الثلاث والأربع والشك بين الاثنين والثلاث أو الأربع وأمثال ذلك ، فهل يجب التعلم أو لا ؟ فيه كلام .

والظاهر هو الأول ، وذلك لحكم العقل حيث إن احتمال مخالفة التكليف أو تفويت الملاك - الذي هو روح التكليف - الملازم لاحتمال العقاب موجود بالوجدان ولا مؤمن ولا دافع عنه ؛ لعدم جريان البراءة على الفرض من جهة أن الشبهة قبل الفحص ، والعقل مستقلٌ بوجوب دفعه .

وتوهم أن استصحاب عدم الابتلاء المتيقن قبل الوقت إلى آخر الوقت أو زمان الإتيان بالواجب الذي لا تعلم خصوصيات مسائله مؤمن ، فاسد ، لا من جهة عدم جريان الاستصحاب في الأمور المستقبلية ؛ فإنه سيجيء في محله المناسب له أنه لا إشكال فيه ، بل من جهة أن هذا الاستصحاب ليس له أثر

شرعي يتعبد به ؛ فإنَّ عدم الابتلاء - الذي نستصحبه - ليس له أثر إلاَّ عدم صحَّة العقاب ، الذي هو ممَّا استقلَّ به العقل عند إحراز وجود المؤمن أو إحراز عدم الابتلاء بالوجدان ، فبعد احتمال الابتلاء وجداناً لا بدَّ من وجود أثر شرعي لعدم الابتلاء ، الذي هو المستصحب غير هذا الأثر العقلي حتى نحكم بعدم الابتلاء بمقتضى التعبد الاستصحابي ، و يترتب عليه ذلك الأثر العقلي الذي هو عدم صحَّة العقاب ، وأما وجوب التعلُّم فهو أثر عقلي لاحتمال الابتلاء الموجود بالوجدان ، فهو أيضاً لا يرفع إلاَّ بعد إحراز عدم الابتلاء وجداناً أو تعبداً ، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر؟

ثمَّ إنَّه ظهر من تضاعيف كلماتنا أنَّ العقاب في موارد ثبوت استحقاق العقاب عند ترك التعلُّم والفحص يكون على مخالفة الواقع لا على مخالفة الطريق ، فلو فرض عدم أداء ترك التعلُّم إلى المخالفة ، لا عقاب أصلاً لا على ترك التعلُّم ؛ لما ذكرنا من أنَّ وجوبه مقدمي ، ولا على الواقع ؛ ضرورة أنَّه أتى به ، ولو فرض أدائه إلى المخالفة ، فالعقاب ليس على ترك التعلُّم ، بل على مخالفة الواقع .

نعم ، لا بأس بالالتزام باستحقاق العقاب على تجزيه على المخالفة في صورتين لو قلنا بوجوب التعلُّم نفساً ، وفي الصورة الأولى فقط على القول بوجوبه المقدمي . هذا كله ممَّا لا إشكال فيه .

إنَّما الإشكال فيما إذا ترك التعلُّم والفحص ولكن كان التكليف بحيث لو فحص عنه أيضاً لا يصل إليه ولا يظفر بدليله ، فهل يستحقُّ العقاب على المخالفة أولاً يستحقُّ؟ وجهان .

ذهب إلى الأول شيخنا الأستاذ - رحمته - نظراً إلى أنَّ المخالفة محققة ، والمفروض أنَّه لم يكن معذوراً ؛ لعدم جريان البراءة عن التكليف ؛ لكون

الشبهة قبل الفحص ، فخالف المولى من دون مؤمن ، فالعقاب ليس بلا موجب وبلا مقتضى^(١).

هذا ، ولكن لا يمكن المساعدة عليه ؛ فإننا ذكرنا مراراً أن المراد من البيان ليس إيصال التكاليف إلى المكلفين على سبيل القهر والجبر ، بل المراد جعلها في موضع يمكن للعبء أن يصل إليه عادةً ، فإذا فرضنا أن هناك تكليفاً لم يكن بهذه المثابة ، فالبيان غير تامّ بالقياس إليه واقعاً ولو لم يفحص عنه المكلف ؛ إذ المفروض أنه لو فحص أيضاً لا يصل إليه ، غاية الأمر أنه لا يدري أن البيان غير تامّ ، ولا يحرز ذلك إلا بعد الفحص ، لا أن البيان قبل الفحص تامّ ، فالعقاب على مثل هذا التكليف عقاب بلا مقتضى وبلا بيان .

والحاصل : أنه يعتبر في استحقاق العقاب أمور : مخالفة الواقع والطريق ووجود طريق إليه بحيث لو فحص عنه لظفر به ، فإن انتفى أحدها بأن عمل عملاً وافق الواقع ولكن خالف الطريق الواصل إليه أو خالف الواقع ووافق الطريق أو خالف كليهما لكن لم يكن الطريق بحيث لو فحص عنه لظفر به ، لم يكن مستحقاً للعقاب .

نعم ، يستحق العقاب من حيث التجري في الأول والأخير .

الأمر الثاني : في وجوب الإعادة والقضاء وعدمه ، وأن الميزان في الحكم بصحة العمل المأتي به حال ترك التعلم وعدم وجوب القضاء والإعادة هل هو موافقته للواقع فقط ، أو الطريق - الذي كان من حقه الرجوع إليه - فقط ، أو لا يكفي ذلك بل لا بدّ في ذلك من موافقته لهما ؟

لا ريب في كفاية الموافقة للواقع مطلقاً إلا في العبادة مع عدم تمشي قصد

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٢٩ - ٣٣١ .

القربة ، وهذا واضح بعد ملاحظة ما قرّرناه في مقرّه من أنّ المجعول في باب الأمارات والطرق هو نفس الطريقيّة والكاشفيّة ؛ لكفاية متابعة الطريق وحجّيته إذا كانت من باب الطريقيّة ولمحض كاشفيته عن الواقع ، فلا وجه لاعتبار موافقة الطريق أصلاً إلا بهذه الملاحظة ، فأمر الصّحة والفساد يدور مدار موافقة الواقع وعدمها ، فالتارك للفحص - مجتهداً كان أو مقلّداً - لا يجوز له الاقتصار على ما أتى به إلا إذا أحرز موافقته للواقع ؛ إذ مع عدمه يحتمل العقاب والعقل مستقلّ بوجوب دفعه . وهذا مراد من أفتى بأنّ عمل الجاهل المقصّر من دون تقليد ولا اجتهاد باطل ، وليس هنا موضع الحاشية بأنّه فيما إذا كان العمل عبادة ولم يتمش منه قصد القربة ، وإلا فحكمه حكم الجاهل القاصر ؛ إذ ليس المراد بالبطلان الحكم بالفساد ولو في صورة إحراز موافقته للواقع ، بل المراد منه عدم جواز الاقتصار على ما أتى به ما لم يحرز الموافقة .

وليعلم أنّه لا طريق للمجتهّد إلى إحراز الواقع إلا ظنه الفعلي ، وهكذا لا طريق للمقلّد إلى إحراز الواقع إلا فتوى من يجب عليه تقليده فعلاً ، فعلى هذا يصحّ أن يقال : إنّ الميزان في صحّة عمل الجاهل المقصّر وفساده هو موافقته لما يجب عليه فعلاً أتباعه من الطريق .

فإن كان ما أتى به موافقاً لنظرة الفعلي أو نظر من يجب عليه تقليده فعلاً ، فلا يجب القضاء إذا كان الانكشاف بعد الوقت ، ولا الإعادة إذا كان قبل الوقت ، ولكنّه مستحقّ للعقاب في الفرض الأوّل من جهة التجريّ دون الثاني .

وإن كان مخالفاً لذلك ، يجب القضاء في خارج الوقت ويكون عاصياً ، والإعادة في الوقت ، بل هذا هو مقتضى القاعدة في جميع موارد انكشاف الخلاف حتى من عمل بحسب نظره الاجتهادي أو بحسب فتوى مقلّده وبعد ذلك انكشف خطؤه في الاجتهاد أو تبدّل رأي مقلّده ، وذلك لما تبين في

مبحث الإجزاء من أن المأمور به بالأمر الظاهري لا يجزئ عن الواقع إذا انكشف الخلاف وأنه غير مأمور به واقعاً؛ لأن إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل من إجماع وغيره، وقد ادعى الإجماع في باب العبادات بالنسبة إلى الجاهل القاصر، وأما في المقام فلا إجماع فلا إجزاء أيضاً؛ لعدم وجود دليل آخر غير الإجماع أيضاً.

نعم، ورد الدليل بالخصوص على الصحة والإجزاء مطلقاً مع الجهل ولو كان عن تقصير في موارد بعضها متسالم عليه بين الأصحاب، وهو الإتمام في موضع القصر، والإجهار في موضع الإخفات، والإخفات في موضع الإجهار، وبعضها خلافي، وهو القصر في موضع التمام للقاصد للإقامة عشرة أيام؛ فإنه وردت رواية^(١) صحيحة على ذلك، وأفتى على طبقها بعض وعلى خلافها جمع من جهة إعراض المشهور عنها.

ومن هنا وقع إشكال علمي في هذه الفروع وإن كان لا يترتب عليه أثر عملي أصلاً، وهو: أنه كيف يمكن الجمع بين الحكم بالصحة التي ملاكها موافقة الواقع والحكم باستحقاق العقاب، الذي ملاكها عدم موافقة الواقع؛ فإنه من قبيل الجمع بين المتناقضين؟

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما أفاده صاحب الكفاية رحمته. وحاصله: أن من الممكن أن يكون كل من الجهر والإخفات والقصر والإتمام في خصوص ظرف الجهل بوجوب الآخر مشتملاً على مصلحة ملزمة كاملة في حد نفسها، ويكون بين المصلحتين تضاد في الاستيفاء بحيث لا يمكن استيفاؤهما معاً، فالصحة من جهة أن الجهر

(١) التهذيب ٣: ٥٥٢/٢٢١، الوسائل ٨: ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

مثلاً في صلاة الظهر له مصلحة كاملة لازمة الاستيفاء في ظرف الجهل بوجوب الإخفات ، واستحقاق العقاب من جهة تفويت مقدار من المصلحة الزائدة القائمة بالإخفات مع عدم إمكان تداركها^(١).

وفيه - مضافاً إلى ما ذكرنا في المباحث السابقة من أنّ التضادّ في الأفعال ممكن واقع كثيراً ، وأمّا التضادّ في المصالح فهو وإن كان ممكناً عقلاً إلاّ أنّه مجرد فرض محض من قبيل أنياب الأغوال - أنّ لازمه تعدّد العقاب فيما إذا ترك الصلاة بالمرّة عند الجهل بوجوب الجهر مثلاً ، أحدهما لأصل ترك الصلاة ، والآخر لترك الإجهار بها ، ووحدة العقاب فيما إذا ترك الصلاة أيضاً بالمرّة لكن مع العلم بوجوب الجهر .

بيان ذلك : أنّ ذلك المقدار من المصلحة الزائدة الثابتة في الإجهار لا محالة يكون ملزماً أيضاً ، فإن كان ارتباطاً مع المصلحة المترتبة على أصل الصلاة ، فلازمه عدم صحّة الصلاة التي أخفت فيها ، وهو خلاف المفروض ، وإن كان استقلالياً غير ارتباطي ، فلازمه أن يكون الإجهار واجباً مستقلاً ظرفه صلاة الصبح مثلاً ، فكلّ من الصلاة والإجهار بها واجب مستقلّ له إطاعة وعصيان ، وهذا نظير ما إذا نذر أن يأتي بفريضة في المسجد ، فإن لم يأت بها أصلاً لا في المسجد ولا في غيره ، يعاقب بعقابين ؛ لترك الصلاة وحنث النذر ، وإن أتى بها في البيت ، يعاقب بعقاب واحد ؛ لحنث النذر ، وتصحّ صلاته ، فالتارك لأصل الصلاة بالمرّة يستحقّ عقابين إذا كان جاهلاً بوجوب الإجهار ، أحدهما لترك الصلاة ، والآخر لترك الإجهار بها ، ويستحقّ عقاباً واحداً إذا كان عالماً بذلك ، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد .

وبهذا ظهر الجواب عما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء^(١) - رحمته - من الالتزام بالترتب ؛ فإن لازمه أيضاً تعدد العقاب مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر الأدلة الدالة على أن الواجب على كل مكلف في اليوم واللييلة خمس صلوات ، فإن مقتضاه وجوب ست صلوات في اليوم واللييلة ، بل خلاف الإجماع . هذا . وقد أجاب شيخنا الأستاذ - رحمته - عن هذا الوجه مع التزامه بالترتب في غير المقام بوجوه أخر أيضاً مضافة إلى ما ذكر :

أحدها : أن الالتزام بالترتب لا يمكن في خصوص المقام لخصوصية فيه ، فإن الترتب إنما يعقل فيما إذا كان هناك تكليفان فعليان لا يمكن للمكلف امتثال كليهما في زمان واحد ، كالإزالة والصلاة ، فيصح بتقييد الأمر بالمهم بعصيان الأهم ، أما في المقام فلا يمكن أخذ عنوان العاصي للقصر في موضوع التكليف بالإتمام مثلاً ؛ فإن العصيان في المقام كالنسيان في عدم إمكان أخذه في موضوع التكليف ، فكما أن الناسي لوجوب السورة بمجرد التفاته إلى كونه ناسياً يخرج عن عنوان الناسي وينقلب الموضوع ، وبدون الالتفات لا يمكن تكليفه بشيء ؛ لعدم إمكان انبعائه ، كذلك العاصي الجاهل لحكم القصر في المقام بمجرد التفاته إلى كونه عاصياً لحكم القصر يخرج عن كونه جاهلاً ، ويصير عالماً ، وبدونه يستحيل تكليفه بوجوب التمام ؛ لعدم إمكان انبعائه .

ثانيها : أن العصيان لا يتصور إلا في الجزء الأخير من الوقت ، ففي غيره حيث لا يتصور العصيان لا يتصور الترتب أيضاً ، فهذا الوجه كسابقه مانع عن الالتزام بالترتب بحسب مقام الثبوت ، في خصوص المقام .

وثالثها : هو المانع في مقام الإثبات ؛ فإن الترتب على تقدير إمكانه في

المقام يحتاج إلى دليل في مقام الإثبات ، وفي باب الإزالة والصلاة نفس إطلاق دليل وجوب الإزالة والصلاة دليل في مقام الإثبات بعد تصحيح الترتب في مقام الثبوت ؛ فإن بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة حتى حال امتثال أمر الإزالة والاشتغال بها لا يمكن ، ولكن لا مانع من بقاء إطلاق كلا الأمرين حال عصيان الأمر بالإزالة وعدم الاشتغال بها ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإنه ليس ها هنا إلا واجب واحد في مقام الإثبات^(١).

والظاهر أن شيئاً من هذه الوجوه لا يصلح للمانعية عن الالتزام بالترتب في المقام لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما الوجه الأول والثاني : فلما أشرنا إليه في بحث الترتب من أن أحد الخطابين لا يلزم أن يكون مشروطاً بعصيان الخطاب الآخر بمعنى أنه أخذ في موضوع الخطاب مفهوم العصيان وعنوانه حتى يلزم المحذور المذكور ، بل يكفي أن يكون أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر ، فيمكن أن يكلف المسافر مطلقاً عالماً أو جاهلاً بصلاة القصر ويكلف من لا يعلم بالحكم ولم يبلغ حكم المسافر إليه بصلاة التمام مشروطاً بعدم إتيانه بالقصر ، فهذا الشخص يلتفت إلى أنه مسافر ويلتفت أيضاً إلى أنه لم يأت بالقصر وأنه لم يبلغ إليه أنه موظف بوظيفة خاصة غير وظيفة الحاضر ، فيشمله الدليل .

وأما الوجه الثالث : فلأن نفس أدلة الصحة كافية ، ولا نحتاج إلى دليل آخر ؛ إذ المقصود تعقل وجه للصحة الثابتة بحسب الأدلة ، فإذا كان الترتب ممكناً في مقام الثبوت ، فيمكن أن يكون هو وجه الصحة ، ولا نحتاج إلى مزيد من ذلك .

(١) أجود التقريرات ٢ : ٣٣٦ - ٣٣٧ .

فظهر أنه لا مانع من الالتزام بالترتب غير ما ذكرنا من لزوم تعدد العقاب وخلاف ظواهر الأدلة بل الإجماع.

والصحيح أن يقال: إن من يكون جاهلاً بوجوب القصر أو الجهر وصلّى قصرًا أو جهراً نسياناً أو غفلةً عن كونه مسافراً أو كون صلاته جهريّةً بحيث تمسّى منه قصد القرية، إن قلنا بأنه أتى بوظيفته الواقعيّة فصلاته صحيحة، كما هو الظاهر؛ إذ لا وجه للبطلان بعدما كانت مشمولةً للإطلاقات، فمقتضى الجمع بين هذه المطلقات الدالة على كون القصر أو الجهر مأموراً به مطلقاً حتى حال الجهل بالحكم، والأدلة الخاصّة في المقام، الدالة على تماميّة الإتمام في موضع القصر، والإخفات في موضع الإجهار هو أن الإتمام أو الإخفات أيضاً مأمور به في خصوص حال الجهل، فينتج التخيير في هذا الحال كالتخيير في أماكن التخيير، غاية الأمر أن المكلف في المقام لجهله بالحكم واعتقاده بأن وظيفته التمام أو الإخفات لا يعلم بالتخيير وأن ما يأتي به أحد فردي التخيير، فالصحة من هذه الجهة، وأمّا استحقاق العقاب فلا نلتزم به أصلاً. ودعوى الإجماع موهونة جداً. مضافاً^(١) إلى أنه - أي استحقاق العقاب - أمر عقلي لا يمكن إثباته بالإجماع.

وإن قلنا بأنه تجب عليه الإعادة إتماماً أو إخفاتاً في هذا الحال، فالصحة من جهة أن المأمور به في حقّه هو الإتمام أو الإخفات، ولا يستحق العقاب أصلاً؛ لما ذكرنا، مع أن الرواية الواردة في باب الجهر والإخفات نطقت بأنه

(١) قوله: مضافاً، إلى آخره.

أقول: ليس مراد القائل هو إثبات استحقاق العقاب بالشهرة والإجماع، بل المراد منهما هو أن استحقاق العقاب من المسلّمات، والاستحقاق إنما هو على مخالفة الواقع. (م).

« لا شيء عليه وقد تمت صلاته »^(١) فبعد ما لم ينقص من صلاته شيء وأتى بوظيفته لماذا يستحق العقاب ؟ هذا كله فيما يتعلق بالفحص .

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنه يجب في الشبهات الحكمية ، ولا يجب في الشبهات الموضوعية ؛ لإطلاق أدلة البراءة وعدم ورود مقيد بالنسبة إليها .

هذا ، وقد استثنى شيخنا - رحمته - موردين من موارد الشبهات الموضوعية ،

والتزم بوجوب الفحص فيهما :

أحدهما : ما يتوقف العلم بتحقق الموضوع غالباً على الفحص بحيث لو لم يفحص يقع في مخالفة الواقع كثيراً ، وهذا كما في موارد الشك في حصول الاستطاعة أو بلوغ النصاب أو زيادة الربح عن مؤونة السنة ؛ فإنه في هذه الموارد لا يحصل العلم غالباً للمكلف إلا بالفحص ، والدليل على وجوب الفحص في هذه الموارد نفس أدلة التكاليف ؛ فإنها بالدلالة الالتزامية العرفية - صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية - تدل على وجوب الفحص ؛ إذ مع عدم الفحص يلزم أن يكون جعلها لغواً ؛ لعدم فعلية انكشاف موضوعاتها غالباً .

ثانيهما : ما لا يحتاج انكشافه للمكلف إلا إلى مجرد النظر إليه ، كما في موارد احتمال طلوع الفجر لمن كان على السطح بحيث لا يتوقف العلم بطلوع الفجر إلا على مجرد النظر إلى الأفق ، فلا يجوز تغميض العين والاشتغال بالأكل والشرب ؛ تمسكاً بأصل البراءة واستصحاب عدم طلوع الفجر ؛ فإن الفحص لا يصدق عرفاً على مجرد النظر حتى يقال : إن الشبهة موضوعية ولا يجب فيها الفحص^(٢) .

(١) الفقيه ١ : ٢٢٧/١٠٠٣ ، التهذيب ٢ : ١٦٢/٦٣٥ ، الاستبصار ١ : ٣١٣/١١٦٣ ،

الوسائل ٦ : ٨٦ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) أجود التقريرات ٢ : ٣٤٠ .

هذا ، وللنظر فيما أفاده من الفرق مجال واسع ؛ إذ الفرق بين موارد احتمال الاستطاعة وبلوغ النصاب وزيادة الربح عن مؤونة السنة وأمثالها وبين غيرها من الموضوعات بعيد جداً ؛ فإن جميع الموضوعات لها أفراد واضحة جلية لا يحتاج إلى الفحص ، ولها أيضاً أفراد خفية لا يعلم بها إلا بالفحص ، فكما أن هلال رمضان قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً كذلك الاستطاعة قد تكون ظاهرة ، كما إذا ورث من مورثه مالاً كثيراً يعلم أنه بمقدار الاستطاعة ، أو أتجر تجارة عظيمة يعلم بأن ربحها بمقدار الاستطاعة ، وقد تكون خفية ، كما إذا كانت تجارته قليلة تدريجية يربح شيئاً فشيئاً ، ويتوقف العلم بحصول الاستطاعة وعدمه على مراجعة الدفتر والحساب ، فلا بد من ورود دليل على وجوب الفحص من إجماع وغيره ، وإلا فإطلاقات أدلة البراءة محكمة .

نعم ، في خصوص احتمال زيادة الربح عن مؤونة السنة يجب الفحص ، لكن لا لأجل ما ذكر ، بل من جهة أن الخمس عند المشهور يتعلق بالمال بمجرد ظهور الربح ، واستثناء مؤونة السنة رخص إرفاقاً للمالك ، فمقتضى القاعدة فيه هو استصحاب وجوب الخمس المتعلق بالربح حتى يعلم بأنه صرف في مؤونة السنة ، بل اللازم هو الاحتياط حتى بعد الفحص وعدم انكشاف صرفه في مؤونة السنة .

وأما ما أفاده من أن النظر لا يعدّ فحصاً عرفياً : فهو وإن كان متيناً إلا أنه لم يرد لفظ «الفحص» في رواية دلت على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية حتى نقول بأن الفحص لا يصدق على مجرد النظر ، فهو لازم ، بل أدلة البراءة مطلقة شاملة لجميع الشبهات ، فتقيدها بوجوب الفحص أو النظر يحتاج إلى دليل .

وبعبارة أخرى : لو كان مقتضى القاعدة الأولية في الشبهات وجوب

الفحص وورد دليل خاص على عدم وجوبه في خصوص الشبهات الموضوعية، لكان لما أفاده مجال، ولكن الأمر بالعكس؛ فإن القاعدة تقتضي عدم وجوب الفحص، وإنما خرجنا عنها في خصوص الشبهات الحكمية لدليل، فأبي مانع لشمول «رفع ما لا يعلمون» لمثل هذا الشاك الذي يرتفع شكه بمجرد النظر؟ وقد دلت صحيحة زرارة^(١) على عدم وجوب النظر إلى الثوب للعلم بإصابته النجس وعدمها.

فانقح عدم ظهور الفرق بين الشبهات الموضوعية في عدم وجوب الفحص وجريان البراءة قبل الفحص.

هذا كله فيما يرجع إلى أصل الفحص، وأما مقدار الفحص فيما يجب فيه الفحص من جريان البراءة في الشبهات الحكمية والتمسك بالعام أو المطلق أو الخبر، فالاحتمالات فيه ثلاثة: لزوم الفحص بمقدار يعلم معه بعدم الدليل أو المخصص أو المقيد أو المعارض، ولزومه بمقدار يحصل معه الاطمئنان بعدم ذلك بواسطة الرجوع إلى الأبواب المناسبة لذكره. ولزومه بمقدار يحصل معه الظن بعدم ذلك.

وخيرها أوسطها؛ إذ لا وجه لاعتبار العلم بذلك أصلاً، مع أنه موجب للعسر الأكيد والحرص الشديد، بل موجب لاختلال أمر الاستنباط؛ ضرورة أن أحداً لا يقدر على استنباط حكم واحد بحيث يعلم بعدم وجود معارض لدليله فضلاً عن استنباط مجموع الفقه، وهكذا لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن مع أنه لا يغني عن الحق شيئاً، فالصحيح هو اعتبار الاطمئنان الذي هو طريق عقلائي يسلكها العقلاء في جميع أمورهم، وقرّرهم الشارع ﷺ على ذلك، وهو

(١) التهذيب ١ : ١٣٣٥/٤٢١، الاستبصار ١ : ٦٤١/١٨٣، الوسائل ٣ : ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

يحصل - كما ذكرنا - بالفحص والتتبع في مظان وجوده من الأبواب المناسبة لذكره ، فإذا فعل ذلك المستنبط ، يحصل له اليأس عن الظفر به ، وهو ملازم لحصول الاطمئنان بالعدم عادة .

وأما احتمال وجود جملة في ذيل رواية مذكورة في باب الديات تكون قرينة على إرادة خلاف ظاهر رواية راجعة إلى باب الصلاة مذكورة في بابها فهو مجرد احتمال عقلي لا يعتني به العقلاء .

ثم إن الفاضل التونسي - رحمته - ذكر لجريان أصل البراءة شرطين آخرين : أحدهما : أن لا يكون موجبا لتضرر مسلم .
الثاني : أن لا يكون مثبتاً لحكم آخر^(١) .

أما الشرط الأول : فالمراد منه ظاهراً ما ذكرنا سابقاً من أن حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة النقلية مسوق للامتنان على جميع الأمة ، فإذا فرضنا أن جريان البراءة موجب للامتنان على شخص وسبب لتضرر شخص مسلم آخر كما إذا شككنا في أن الإتلاف المأذون من قبل الشارع موجب للضمان ومشمول لأدلة الضمان أو لا ؟ لا يمكن إجراء البراءة عن الضمان ؛ فإنه وإن كان امتناناً على المتلف إلا أنه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك ، ولذا قلنا بأن رفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه - مع أنه رفع واقعي - لا يوجب تقييد دليل « من أتلف مال الغير فهو له ضامن » الذي بإطلاقه شامل للإتلاف الصادر عن خطأ أو نسيان أو عن اضطراب أو عن إكراه ، ولكنه يوجب تقييد دليل « من أتى أهله في شهر رمضان فعليه الكفارة » بغير ما كان الإتيان معنوياً بأحد العناوين المذكورة من الخطأ والنسيان وغيرهما مما يكون الرفع بالقياس إليه

(١) الوافية : ١٩٣ .

رفعاً واقعياً.

والفرق : أن عدم الضمان في الأول امتنان على بعض وضرر على بعض آخر ، بخلاف عدم الكفارة في الثاني ؛ فإنه امتنان على جميع الأمة .

وبذلك يندفع ما أورد عليه من أن مورد البراءة إما مندرج تحت القاعدة فلا تجري ؛ لحكومة القاعدة عليها ، أو لا ، فلا وجه للاشتراط ؛ إذ ليس مراده **تَجَرُّدٌ** - بقرينة قوله : « لا يكون موجِباً لتضرر مسلم » حيث جعل المناط في عدم الجريان تضرر مسلم آخر - أن يكون مورد البراءة مورداً لقاعدة الضرر حتى يرد عليه ما ذكر ، بل مراده - **تَجَرُّدٌ** - أن لا يكون موجِباً للامتنان على بعض وتضرر بعض . وبعبارة أخرى : يشترط في جريانها أن يكون الترخيص أو رفع الحكم امتناناً على جميع الأمة ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

وأما الشرط الثاني : فهو غير تام ؛ فإن نظره - **تَجَرُّدٌ** - إلى أن الترخيص حيث إنه امتناني ، فإذا كان مثبتاً لإلزام آخر فهو بخلاف الامتنان ، كما هو الظاهر من كلامه ، فإن كان مراده - **تَجَرُّدٌ** - من الملازمة بين الترخيص المستفاد من دليل البراءة والإلزام الآخر الملازمة الناشئة من مجرد العلم الإجمالي بوجود إلزام في أحد الطرفين - كما إذا علم بوجود الظهر أو الجمعة - لا ما يكون ناشئاً من الترتب بين الحكمين ، فعدم جريان البراءة في أحد الطرفين - كالجمعة في المثال - وإن كان حقاً إلا أنه لا من جهة أن من شرطه عدم إثبات حكم آخر ؛ إذ لو بنينا فرضاً على حجّية الأصل المثبت وأن اللوازم والملزومات العقلية تثبت بالأصول أيضاً لا تجري البراءة في أطراف العلم الإجمالي من جهة تعارض الأصول في أطرافه .

وإن كان مراده من الملازمة ما يكون ناشئاً من ترتب الحكم الإلزامي على الحكم الترخيصي ، فإن كان الترتب عقلياً في مقام التنجّز بمعنى أن إطلاق دليل

الإلزام عقلاً يتوقف على الترخيص ، كما في الإزالة والصلاة ، فإن إطلاق دليل الصلاة عقلاً يتوقف على عدم الإلزام بالإزالة ، ومع وصول دليل الإزالة التي هي أهم لا يمكن أن يكون دليل الصلاة باقياً على إطلاقه ؛ للزوم التكليف بالمحال ، فلا وجه لعدم ترتب وجوب الصلاة على الترخيص الظاهري ، فإذا رأى المكلف في المسجد لوناً أحمر يحتمل كونه دماً فأجرى البراءة عن التكليف بالإزالة ، فأبى مانع من بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة؟ إذ ليس المانع هو الترخيص الواقعي ؛ لما ذكرنا في بحث الترتب من أن التزاحم في مقام الامتثال إنما يكون بين التكليفين الواصلين ، فإنهما اللذان يكون كل منهما معجزاً عن الآخر ، وأما التكليف الواقعي غير الواصل لا يكون شاغلاً للمكلف ومعجزاً عن تكليف آخر حتى يكون مزاحماً له .

وإن كان الترتب شرعياً ، فإن أخذ الترخيص الواقعي في موضوع الحكم الإلزامي ، كما إذا فرضنا ورود دليل دلي على أن من يباح له التصرف في مائة دينار فليفعل كذا ، فلا محالة لا تثبت إباحة التصرف ، الظاهرية المستفادة من دليل البراءة ذلك الحكم .

نعم ، الاستصحاب - حيث إنه مثبت للترخيص الواقعي - مفيد لذلك . وقد ادعى شيخنا الأستاذ - رحمته - أن القدرة الواقعية مأخوذة في موضوع وجوب الحج^(١) . وإثباته مشكل جداً .

وإن أخذ الترخيص الظاهري في موضوع الحكم الآخر ، كما في التطوع في غير وقت الفريضة على القول بالمنع في وقتها ، فإن جوازه إنما هو مترتب على عدم اشتغال الذمة ظاهراً ، لا عدم ذلك في الواقع ، فإذا احتمل المكلف أن

(١) أجدد التقريرات ٢ : ٣٤١ . وفيه : « كما إذا فرضنا . . . » .

تكون ذمته مشغولة بقضاء ورفع بالبراءة، فلا مانع من اشتغاله بالتطوع، فظهر أن اشتراط هذا الشرط إما مستدرك لغو أو بلا وجه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالبراءة والاشتغال.

وبعد ذلك يقع الكلام في قاعدة لا ضرر، التي هي قاعدة مهمة فقهية،

كما يظهر ذلك من تضاعيف كلماتنا. وتنقيح البحث فيها يتم بذكر أمور:

الأول: أن هذا المضمون قد نقل عن الفريقين بطرق مختلفة. وحكى

الشيخ - رحمته - في الرسائل عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار عليه^(١). ولكنه - رحمته - في رسالته المستقلة التي صنفها في قاعدة

«لا ضرر» لم يسند هذه الدعوى إليه، بل قال: حكى عنه ذلك ولم أجده في كتاب الرهن من الإيضاح^(٢).

فلعله - رحمته - راجع ثانياً فوجده وأسند إليه في الرسائل.

وكيف كان، متن الحديث الشريف ورد على وجوه:

الأول: «لا ضرر ولا ضرار» بلا تذييل بذيل «في الإسلام» أو «على

مؤمن» كما هو المشهور عند الفريقين^(٣).

الثاني: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» كما حكى عن ابن الأثير في

نهايته^(٤). وعن التذكرة^(٥) أنه أرسله كذلك. وفي الوسائل في باب الميراث:

(١) فرائد الأصول: ٣١٣، وانظر: إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

(٢) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب): ٣٧٢.

(٣) الكافي ٥: ٢/٢٩٢ و ٢٩٣ - ٦/٢٩٤، الفقيه ٣: ٦٤٨/١٤٧، التهذيب ٧: ١٤٦ -

٦٥١/١٤٧، الوسائل ٢٥: ٤٢٨ - ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات،

الحديث ٣ و ٥، سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤/٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدارقطني ٤: ٨٣/٢٢٧.

(٤) النهاية ٣: ٨١.

(٥) تذكرة الفقهاء ١: ٥٢٢ (الطبعة الحجرية).

وقال الصدوق : وقال النبي ﷺ : «الإسلام يزيد ولا ينقص» قال : وقال عليّ :
«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً»^(١)
إلى آخره .

الثالث : «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» كما في رواية ابن مسكان عن
زرارة ، المذكورة في الكافي^(٢) .

ولا ثمرة مهمّة في تحقيق أنّ الحديث مذيل أو لا ، وعلى تقدير كونه
مذيلاً ذيله كلمة «في الإسلام» أو «على مؤمن» ؛ إذ لا يفرق في المعنى^(٣) .
هذا ، مضافاً إلى أنّ الحديث لم يصدر مرّة واحدة عن النبي ﷺ حتى
نحتاج إلى إثبات الصادر وأنه بأيّ كنيّة صدر ، بل تكرر صدوره في روايات
متعدّدة ، فمن الممكن صدوره عنه ﷺ بوجه ، بل هو الذي يلزم الالتزام به ؛
فإنه بلا تذييل منقول عن الفريقين .
وبتزيد كلمة «في الإسلام» مروى في مجمع البحرين^(٤) . ومنقول عن
الصدوق^(٥) ، وروايته موثقة .

(١) الوسائل ٢٦ : ١٤ ، الباب ١ من أبواب سوانع الإرث ، الحديث ٩ و ١٠ ، وانظر: الفقيه ٤ :
٧٧٧ و ٧٧٦ / ٢٤٣ .

(٢) الكافي ٥ : ٨ / ٢٩٤ ، وراجع الوسائل ٢٥ : ٤٢٩ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء
الموات ، الحديث ٤ .

(٣) أقول : الحق هو تأثير وجود قيد «في الإسلام» وعدمه في مفاد «لا» فإن كان موجوداً ،
فالمراد من «لا» هو النفي ويوجب نفي الحكم الضروري في الدين ، ويكون «لا ضرر»
كـ«لا حرج» وإن لم يكن موجوداً ، فالمراد من «لا» هو النهي كـ«لا رفث» ويدلّ على
حرمة الإضرار بالغير ، ولا ربط له بما نحن فيه . (م) .

(٤) مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ «ضرر» .

(٥) تقدّم تخريجه في الهامش (١) .

واحتتمال الإرسال - كما استظهره شيخنا الأستاذ^(١) عليه السلام - مدفوع بما ذكرنا مراراً من أن نقل الرواية عن المعصوم عليه السلام إذا كان بلفظ «روي» - كما إذا قال: روي عن النبي صلى الله عليه وآله كذا - فهو مرسل ، وإن كان بالإسناد إليه عليه السلام - بأن قال: قال النبي صلى الله عليه وآله كذا - فهو مسند لا يمكن عدّه في المراسيل ؛ ضرورة أن الناقل المتدين العادل لا يسند شيئاً إلى النبي صلى الله عليه وآله من دون إثبات صدق الخبر بالعلم أو بطريق معتبر ، فإسناد الصدوق - عليه السلام - الرواية إلى النبي صلى الله عليه وآله توثيق منه - عليه السلام - لزواته ، وهو يكفي في حجّيتها ، ويدخل في عداد الروايات الموثقة ، فلا بدّ من الأخذ بها .

وبتزيد كلمة «على مؤمن» المذكور في الكافي^(٢) الذي هو أوثق من غيره . ولا يدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة حتى يقال بأن احتمال الزيادة أبعد بمراتب من احتمال النقيصة ، والأخذ بالزائد أمر ارتكازي عند العقلاء ؛ لما عرفت من أن مورده ما كان الصدور مرّة واحدة لا مراراً متعدّدة ، كما في المقام .

ثمّ على تقدير كون المقام صغرى من صغريات تلك الكبرى فلا بدّ من الأخذ بما في الكافي ؛ لأوثقيته من غيره .

ولا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ - عليه السلام - من أنه في خصوص المقام لا بدّ من تقديم الناقص على الزائد^(٣) من جهة أن تقديم الزائد - الذي هو بيناء العقلاء لأجل أبعديّة الغفلة بالنسبة إلى الزيادة من الغفلة بالنسبة إلى النقيصة - إنّما هو فيما إذا تساوى الرواة في الطرفين ، أمّا مع وحدة الراوي

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ١٩٢ .

(٢) تقدّم تخريجه في ٥٢٨ ، الهامش (٢) .

(٣) أي تقديم أصالة عدم النقيصة على أصالة عدم الزيادة .

في جانبٍ وتعدّده في الآخر - كما في المقام - فلا ؛ ضرورة أبعديّة غفلة جماعة من غفلة واحد^(١).

وذلك لأنّ الراوي الذي ينقل عن الإمام عليه السلام في المقام واحد في الجانبين ، والتعدّد الذي هو موجب لأبعديّة احتمال الغفلة إنّما هو تعدّد الراوي الأوّل لا مَنْ يروي عن الراوي الأوّل ، والمقام من هذا القبيل لا من قبيل الأوّل. ثمّ إنّ هذا الحديث ورد على وجهين :

أحدهما : مستقلاً من دون أن يكون ذيلاً لقضيّة ، كما نقل شيخنا الأستاذ - رحمته - كذلك عن دعائم الإسلام^(٢) ، ونقل عن نهاية ابن الأثير ، والتذكرة^(٣).

ثانيهما : في ذيل قضيّة سمر بن جندب بلا زيادة كلمة « على مؤمن » على رواية غير الكافي ، ومعها على روايته . وذكر في الوسائل في ذيل رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ، وقال : لا ضرر ولا ضرار » وفي ذيل الرواية الناهية عن منع فضل ماء البشر^(٤) ومنع فضل الماء ، المروية عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥).

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ١٩١ - ١٩٢ .

(٢) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ١٩٣ ، وانظر : دعائم الإسلام ٢ : ٤٩٩ / ١٧٨١ .

(٣) تقدّم تخريجهما .

(٤) هذا بناءً على رواية الوافي عن الكافي في ج ١٨ ص ١٠١٥ ح ١٨٧٢١ حيث في الكافي « نفع الشيء » وفي الوافي « نفع البشر » ويؤيده ما في مسند أحمد ٦ : ٤٤٧ ذيل حديث ٢٢٢٧٢ برواية عبادة بن الصامت .

(٥) الوسائل ٢٥ : ٣٩٩ - ٤٠٠ ، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعة ، الحديث ١ ، و ٤٢٠ ، الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٢ ، وانظر : الكافي ٥ : ٤ / ٢٨٠ ، و ٦ / ٢٩٣ ، والتهذيب ٧ : ٧٢٧ / ١٦٤ .

ولكن نقل شيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - عن شيخ الشريعة الأصبهاني^(٢) أن أكثر أفضية النبي صلى الله عليه وسلم مروى في مسند أحمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت^(٣) ، وفي كتبنا عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام ، وبذلك يظن أن ما روي عن عقبة من قضائه صلى الله عليه وسلم بـ «لا ضرر ولا ضرار» قضاء مستقل ، كما رواه كذلك عبادة بن الصامت^(٤) ، لا أنه في ذيل قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة وقضائه بين أهل المدينة بأنه «لا يمنع نفع الشيء» وبين أهل البادية بأنه «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً» وذلك لأن الأفضية التي رواها عبادة مروية في مسند ابن حنبل مجتمعة ، وحيث إن نفس هذه الأفضية مروية في كتبنا عن عقبة متفرقة - سوى ما روي عنه من القضاء بـ «لا ضرر» فإنه مروى عنه في ذيل القضاء بالشفعة وغيره - يظن أنها في رواية عقبة أيضاً كانت مجتمعة ، وإنما فرقتها أصحاب الحديث ولم يفرقوا هذا القضاء عن غيره ، بل رواه مجتمعاً مع القضاء بالشفعة وغيره من باب الجمع في الرواية لا من باب الجمع في المروي .

وبعبارة أخرى : جمعوا في مقام النقل والرواية بين الروايتين والقضاءين أو الأفضية من أفضية النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أنهم جمعوا جميع ما روي في رواية واحدة من الجملات والأفضية .

هذا ، مضافاً إلى أنه لا مناسبة بين «لا ضرر» والقضاء بالشفعة أو بعدم المنع عن فضل الماء .

أما الثاني : فواضح ؛ فإن المالك للماء مسلط على ماله وله أن يمنع غيره

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ١٩٤ .

(٢) قاعدة لا ضرر ولا ضرار : ٣٨ - ٤٠ .

(٣) مسند أحمد ٦ : ٤٤٦ - ٤٤٧ / ٢٢٢٧٢ .

(٤) مسند أحمد ٦ : ٤٤٧ ذيل الحديث ٢٢٢٧٢ .

عن فضله ، غاية الأمر أنه منهيّ بنهيّ تنزيهيّ ، وليس المنع موجباً لتضرّر الغير أصلاً ، بل موجب لعدم انتفاع الغير به ، وعدم النفع غير الضرر ، فلا يدخل تحت القاعدة ، ولا مناسبة بينهما أصلاً.

وأما الأول : فلأنّ بين الضرر وثبوت الشفعة عموماً من وجه يجتمعان فيما يترتب على بيع الشريك ضرر على شريك آخر ، ويفترقان فيما إذا كان الشركاء ثلاثة وكان البيع من أحدهم موجباً للضرر على الشريكين الآخرين ؛ فإنه مورد للضرر ، ولا تثبت الشفعة ؛ فإنها ثابتة في مورد اتحاد الشريك دون غيره ، وفيما إذا كان الشريك واحداً ولم يكن البيع موجباً لضرر الشريك ، بل كان المشتري بمراتب أحسن وأولى من شريكه . مع أنّ نفي الضرر عبارة عن نفي الحكم الناشئ منه الضرر ، كما يأتي ، وهو لا يثبت حقّ الشفعة ، فالظاهر عدم ارتباط حديث « لا ضرر » بحديث الشفعة ولا بحديث منع فضل الماء وعدم كونه ذيلاً لهما .

مركز تحقيق وتصوير علوم إسلامية

الأمر الثاني : في معنى ألفاظ الحديث الشريف . والظاهر أنّ الضرر اسم مصدر - مصدره الضر - في مقابل المنفعة - كما أنّ الضرّ في مقابل النفع - وليس مقابلاً للنفع كما في الكفاية^(١) فإنه اسم مصدر والنفع مصدر ، وليس تقابلهما تقابل العدم والملكية كما قال به صاحب الكفاية^(٢) ؛ فإنّ معناه هو النقصان في المال أو العرض أو البدن أو جهة من الجهات الاعتبارية ، والجامع هو فقدان ما وجد كما أنّ المنفعة هو وجدان ما فقد ، فهو والمنفعة بمنزلة النقيصة والزيادة ، وليس معناه عدم النفع في مورد شأنيّة حصول النفع ؛ ضرورة أنّه لا يصدق على مَنْ تمكّن من تجارة مربحة في صورة الترك : أنّه تضرّر .

ويقال : ضرره وأضر به إذا أوقعه في الضرر ، يتعدى ثلاثيه بنفسه ومزيده بالباء بعكس سائر الأفعال . ويقال : تضرر إذا وقع في الضرر .

وأما الضرار فهو مصدر إما للثلاثي كـ «كتاب» أو لباب المفاعلة ، وهو : ضارّ يضارّ ، كـ «قتال» لـ «قاتل» وبذلك ظهر أن الضرار ليس بمعنى الضرر ، فإنه مصدر لوحظ فيه انتسابه إلى فاعل ما ، والضرر اسم مصدر لم يلحظ فيه ذلك . والظاهر - كما يستفاد من موارد استعماله في القرآن وغيره - أن باب المفاعلة ليس لفعل الاثني ، وإنما يكون باب التفاعل كذلك ، بل غالب موارد استعماله - لو لم يكن جميعها - في مقام إيقاع المادة على الغير والقيام مقامه سواء وقع أو لم يقع ، مثل : «قاتل معه» بمعنى أنه قام في مقام قتله ، لا أنه قتله وهو أيضاً قتله . وأظهر موارد استعماله في هذا المعنى هو قوله تعالى : ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾^(١) فإن معناه بحسب الظاهر - والله العالم - أن المنافقين يقومون مع الله والمؤمنين مقام الخدعة ولكن لا تقع الخدعة على الله تعالى والمؤمنين ، بل تقع على أنفسهم ، فهم بأنفسهم يخدعون ولا يشعرون . وهذا من تحقيقات شيخنا المحقق الشيخ محمد حسين الأصبهاني الكمباني^(٢) . فالمنفي في الحديث أمران : أحدهما : الضرر ، والآخر : القيام مقام إضرار الغير ، كما هو الظاهر من قوله ﷺ لسمرة - الذي كان من الأشقياء - بعد إبانته : «إنك رجل مضار»^(٣) إذ لا معنى لكونه فعلاً للاثنين ؛ فإن الأنصاري لم يضر بسمرة ، فالمعنى على الظاهر : إنك رجل قمت

(١) البقرة : ٩ .

(٢) أنظر : نهاية الدراية ٤ : ٤٣٧ .

(٣) الكافي ٥ : ٨/٢٩٤ ، الوسائل ٢٥ : ٤٢٩ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٤ .

في مقام الإضرار ، وليس لك مقصود إلا ذلك .

ثم إنه بقي شيء ينبغي التنبيه عليه ، وهو : أنَّ رواية سَمُرَةَ بن جُنْدَب ، المعروفة المذيَّلة بذيِّل « لا ضرر ولا ضرار »^(١) لا تنطبق على موردها حيث إنَّ أمره ﷺ الأنصاري بقلع العذق^(٢) والرمي إلى وجهه لا ينطبق على القاعدة ؛ لأنَّ وجود العذق في بستان الأنصاري أو داره لم يكن موجِباً للضرر على الأنصاري حتى يرفع سلطنته على إبقاء عذقه في الدار أو البستان بقاعدة « لا ضرر » بل الموجب إنما هو دخول سَمُرَةَ في بستان الأنصاري بلا استئذان . وهذا الإشكال إنما تعرَّض له شيخنا الأنصاري^(٣) - رَحِمَهُ اللهُ - ولم يذكر له مدفعاً والتزم به وأفاد أنَّ عدم معلومية كيفية تطبيق هذه الكبرى الكلية على موردها لنا لا يضرُّ بلزوم الأخذ بهذه الكبرى الكلية .

ويمكن أن يقال : إنَّ النبي ﷺ حيث أمر سَمُرَةَ بالاستئذان فلم يقبل ثمَّ ساومه بعذقٍ وأكثر إلى أن ساومه بعذقٍ في الجنة فلم يرض الشقي وصار بذلك معانداً للنبي ﷺ وظهر منه عدم اعتنائه بثواب الجنة ، الذي هو كاشف عن عدم اعتقاده بها ، أدبه النبي ﷺ ، بذلك ، وهو أولى بالمؤمنين وغير المؤمنين من أنفسهم وأموالهم ، ولم يأمر بالقلع من جهة كون إبقاء العذق ضرورياً ، ولم يطبق القاعدة على هذا الحكم أيضاً ، بل طبَّقها على أمر آخر مستفاد من الرواية ، وهو السلطنة الثابتة لسَمُرَةَ على الدخول لأجل وجود عذقه في البستان ، فإنَّها بلا استئذان كانت موجبة لهتك عرض الأنصاري والضرر عليه ، فرفعها ﷺ ،

(١) الكافي ٥ : ٢٩٢ / ٢ ، الفقيه ٣ : ١٤٧ / ٦٤٨ ، التهذيب ٧ : ١٤٦ - ١٤٧ / ٦٥١ ، الوسائل

٢٥ : ٤٢٨ - ٤٢٩ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٣ .

(٢) العذق - بالفتح - : النخلة بحملها ، الصحاح ٤ : ١٥٢٢ «عذق» .

(٣) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٢ .

فلزوم الاستئذان للدخول مع وجود حقّ الدخول له بلا استئذان من جهة كونه ضرورياً لا إبقاء عذقه .

والحاصل : أنّ المستفاد من الرواية أنّ سَمرة كان في نفسه له حقّان : حقّ الدخول بلا استئذان ، وحقّ إبقاء عذقه في ملك الأنصاري بسبب من الأسباب ، وأحدهما كان ضرورياً ، فرفعه النبي ﷺ بقوله : « لا ضرر ولا ضرار » وهو حقّ الدخول بلا استئذان ، والآخر لم يكن كذلك ولكن رفعه أيضاً من جهة معارضته للنبي ﷺ وعناده من باب التأديب رغماً لأنفه ونقضاً لغرضه حتى لا يعود بعد ذلك ، لا من باب الضرر^(١) .

وقد أجاب عنه شيخنا الأستاذ - رحمته - بجوابين :

أحدهما راجع إلى ما ذكرنا إلا أنّه جعل وجه الأمر بالقلع حسم مادّة الفساد .

وثانيهما : أنّ حقّ إبقاء العذق في ملك الأنصاري وإن لم يكن ضرورياً إلاّ أنّه كان له معلول ضروريّ ، وهو الدخول من غير استئذان ، ورفع المعلول الضروريّ إنّما يكون برفع علته ، وهذا كما إذا توقفت الصلاة على مقدّمة ضروريّة كالغسل ، فإنّ رفع وجوب الغسل الضروريّ إنّما يكون برفع علته ، وهو وجوب

(١) أقول : ظاهر الحديث هو استناد رفع حقّ الدخول بلا استئذان ورفع حقّ إبقاء العذق كليهما إلى نفي الضرر بمعنى أنّ حقّ الدخول بلا استئذان وحقّ الإبقاء كليهما ضروريّ ، فرفعهما النبي ﷺ ، بل ظاهر الحديث هو أنّ نفي الضرر تعليل للمحكم الثاني دون الأوّل ، خلافاً للمستشكل ، فعلى هذا لا يرد هذا الإشكال أصلاً ؛ لأنّ حقّ الإبقاء نفسه أيضاً ضرر كحقّ الدخول ، فرفعه النبي ﷺ من باب نفي الضرر لا من باب الولاية .
وأما وجه كون حقّ الإبقاء أيضاً ضرورياً فهو أنّ ضروريّته معلقة على عدم امتثال النهي عن الدخول ، وبما أنّ سمرة لم يمتثل النهي عن الدخول بلا استئذان فصار حقّ الإبقاء ضرورياً واستند الضرر إليه ، فرفعه النبي ﷺ ، ولا نحتاج إلى ما قاله المحقق النائيني من أنّ حقّ الإبقاء علّة لضرورة الدخول بلا استئذان . (م) .

الصلاة مع الغسل^(١).

وفيه : أن لازمه تأسيس فقه جديد ؛ ضرورة أن مقتضاه رفع حكم نجاسة مائع نجس ترك شربه ضرري لرفع حرمة ، فإن الحرمة للنجاسة ورفع زوجية من يضره التمكين لزوجها كرفع وجوب التمكين ؛ لكونه معلولاً للزوجية وأمثال ذلك مما لا يلتزم به فقيه . فالصحيح هو الالتزام برفع حكم نفس ما هو ضرري لا معلوله .

وهذا مضافاً إلى أن الدخول بقيد كونه بلا استئذان لا يكون معلولاً لحق الإبقاء ، بل معلوله مطلق الدخول ، وهو غير ضرري ، وإنما الضرري هو فرد خاص منه ، وهو المقيد بعدم الاستئذان .

وقياس المقام بباب ضرورية المقدمة مع الفارق ؛ ضرورة أن ضرورة القيد موجبة لضرورة المقيد به تكويناً ، ولذا يرفع وجوب الصلاة مع الغسل بضرريته حتى على القول بعدم وجوب المقدمة ؛ إذ الضرر لم ينشأ من وجوب المقدمة ، بل نشأ من نفس التوقف كما لا يخفى .

فالحقيق بالتصديق ما ذكرنا كما يظهر من رواية ابن مسكان عن زرارة حيث إن الأمر بالقلع فيها بعد قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » ولتكن هذه الرواية قرينة على أن « لا ضرر » في رواية زرارة عن ابن بكير ، المذكور بعد الأمر بالقلع يكون متفرعاً على سابقه لا عليه ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : في فقه الحديث الشريف ومعنى هذه الهيئة التركيبية .
والاحتمالات أربعة :

الأول : كون « لا ضرر ولا ضرار » نفيًا في مقام النهي بأن كان المراد منه أنه يحرم على المكلفين الإضرار .

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢٠٩ - ٢١٠ .

وهذا استعمال شائع وارد في الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿لَا رِفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(١) و«لا رهبانية في الإسلام»^(٢) و«لا نجش»^(٣) في الإسلام»^(٤) و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٥) و«لا سبق إلا في حافر أو نصل»^(٦).

فدعوى صاحب الكفاية^(٧) عدم تعاهده في مثل هذا التركيب وإنما المتعاهد هو الإخبار بوقوع شيء في مقام طلبه، كما في «يعيد صلاته» و«يتوضأ» أو الإخبار عن عدم شيء بجملة فعلية في مقام النهي عنه، كقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٨) من الغرائب.

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) معاني الأخبار: ١١٣ - ١١٤ (باب معنى الزم) الحديث ١، الخصال: ١٣٧ - ١٥٤/١٣٨، الوسائل ١٠: ٥٢٤، الباب ٥ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، الحديث ٤، و١١: ٣٤٤، الباب ١ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤، وفيها: «ليس في أمتي رهبانية».

(٣) النجش: الزيادة في البلعة ليُسمع بذلك فيزداد فيه. لسان العرب ١٤: ٥٤ «نجش». (٤) لم نعثر على نصه فيما بين أيدينا من المصادر الحديثية، والموجود فيها هو: «لاتناجشوا» أنظر: معاني الأخبار: ٢٨٤، والوسائل ١٧: ٤٥٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤، وسنن أبي داود ٣: ٣٤٣٨/٢٦٩، وسنن الترمذي ٣: ١٣٠٤/٥٩٧، وسنن النسائي ٦: ٧٢، وسنن ابن ماجه ٢: ٢١٧٤/٧٣٤، وسنن الدارقطني ٣: ٢٨١/٧٤، وسنن البيهقي ٥: ٣٤٦.

(٥) الفقيه ٢: ١٦٢٦/٣٧٧، و٤: ٨٢٨/٢٧٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٤، الخصال: ١٥٨/١٣٩، الوسائل ١٥: ١٧٤، الباب ٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، و١٦: ١٥٤، ١٥٥، الباب ١١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٧ و١١، و٢٧: ١٢٩ - ١٣٠، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٦) قرب الإسناد: ٢٩١/٨٨، الوسائل ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب كتاب السابق والرمية، الحديث ٤.

(٧) كفاية الأصول: ٤٣٣.

(٨) الواقعة: ٧٩.

الثاني : ما أفاده صاحب الكفاية من أنه نفي للحكم بلسان نفي الموضوع الضرري^(١).

وهذا أيضاً استعمال شائع وارد في الروايات وغيرها ، كما في « لا شك لكثير الشك »^(٢) و « لا سهو في سهو »^(٣) و « لا ربا بين الوالد والولد »^(٤) و « لا ربا بين الزوج والزوجة »^(٥) و « لا غيبة للمتجاهر »^(٦) وغيرها .

الثالث : ما أفاده الشيخ - رحمته - من أنه نفي للحكم الموجب للضرر بمعنى أن الحكم الناشئ منه الضرر - كلزوم العقد الغبني - منفي في الشريعة وغير مجعول^(٧).

والفرق بينه وبين ما أفاده صاحب الكفاية : أن الحكم إذا كان ضررياً ولم يكن موضوعه ضررياً - كاللزوم في المعاملة الغبنيّة ، فإنّ اللزوم حكم وضعي ضرري وليس متعلقه فعلاً من أفعال المكلف موجباً للضرر - يرفع على مبناه رحمته دون مبنى صاحب الكفاية رحمته ، وأما إذا كان الموضوع ضررياً كالوضوء الضرري فيرفع حكمه على كلا المبنيين .

(١) كفاية الأصول : ٤٣٢ .

(٢) يستفاد هذا النص من أحاديث الباب ١٦ من أبواب الخلل ، من الوسائل ٨ : ٢٢٧ .

(٣) الكافي ٣ : ٣٥٨ - ٥/٣٥٩ ، الفقيه ١ : ١٠٢٨/٢٣١ ، التهذيب ٣ : ١٨٧/٥٤ ، الوسائل ٨ : ٢٤٣ ، الباب ٢٥ من أبواب الخلل ، الحديث ٢ و ٣ .

(٤) الكافي ٥ : ١/١٤٧ و ٣ ، الفقيه ٣ : ٧٩١/١٧٦ ، التهذيب ٧ : ٧٦/١٨ ، الوسائل ١٨ : ١٣٥ - ١٣٦ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ و ٣ بتفاوت .

(٥) الفقيه ٣ : ٧٩٢/١٧٦ ، الوسائل ١٨ : ١٣٦ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ٥ بتفاوت .

(٦) ورد في أمالي الصدوق : ٧/٤٢ ، والوسائل ١٢ : ٢٨٩ ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٤ : « إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة » .

(٧) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٢ .

الرابع : ما نسبته الشيخ^(١) - رحمته - إلى بعض الفحول ، وهو : أن المراد أن الضرر غير المتدارك منفي وغير مجعول في الشريعة ؛ نظراً إلى أن التدارك يوجب سلب عنوان الضرر حقيقة ؛ ضرورة أنه لا يقال لمن أخرج من كيسه ديناراً واشترى به شيئاً يقابل هذا المقدار : إنه تضرر ، فإذا كان المراد نفي الضرر غير المتدارك وأنه لا بد من تدارك الضرر في الشريعة ، يصح بلا عناية نفي الضرر ويكون « لا ضرر » نفياً لحقيقة الضرر حقيقة لا ادعاءً .

ولا يخفى أن هذا الوجه أردأ الوجوه ؛ لعدم سلب عنوان الضرر بالتدارك أصلاً ، والمعاملة أجنبية عن باب الضرر والتدارك بالمرّة ، ولا يقال لمن كسر كوزه مثلاً ولو تدارك عاجلاً : لم يتضرر ، إلا مسامحة وبالعناية والمجاز .

هذا ، مضافاً إلى أن حكم الشارع بوجود التدارك ما لم يقع التدارك خارجاً لا يوجب سلب عنوان الضرر بالضرورة ؛ وإلا يلزم أن لا يصدق عنوان المتضرر على كل من سرق منه المال ؛ لأن الشارع حكم بوجود التدارك على السارقين وضمائمهم لهم ، وأن لا يصدق أيضاً عنوان المضرر على أحد من السارقين ، فهذا الوجه ساقط من أصله . مع أن لازمه تأسيس فقه جديد ؛ إذ أي فقيه أفتى بأن الإضرار بالغير مطلقاً حتى في غير موارد الإتلاف موجب للضمان والتدارك ؟ وهل أفتى فقيه بأن من باع متاعه الكثير كالقند والسكر وغيرهما بضمن رخيص للإضرار بغيره الذي يكون له متاع مثل ذلك واشتراه للتجار والاسترباح بحيث يوجب إفلاس هذا المسكين وعدم وفاء ما عنده من المتاع - لتنزل السوق - لأداء ديونه ، ضامن لما تضرر به هذا المسكين ، ويجب عليه تدارك ما فات منه ؟

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٢ .

نعم ، وردت رواية^(١) مضمونها أن مَنْ هدم حائطه إضراراً بجاره بحيث لم يكن له غرض إلا ذلك يجبر على البناء ثانياً، فإن كانت معمولاً بها فلا مانع من الالتزام بها في موردها ولكن ليس لنا دليل آخر غير دليل الإلتلاف يدل على وجوب تدارك الضرر ولو لم يكن مصداقاً للإلتلاف.

وبالجملة ، حكم الشارع بالتدارك تكليفاً أو وضعاً كالحكم بضمان الضار لا يجعل الضرر لا ضرر حقيقة ولا يسلب عنوان المتضرر عمّن سرق ماله الكثير ؛ إذ لا ريب في كون الضرر موضوعاً عرفياً ، والعرف يحكم بتضرر المسروق منه ولو مع حكم الشارع بوجوب التدارك على السارق أو بضمانه بالقطع واليقين .

وإن كان نظر هذا البعض إلى غير ما ذكر بل إلى أن المراد من الضرر هو الضرر غير المتدارك بنحو التقييد ، فقهه - مضافاً إلى ما ذكرنا من أن لازمه تأسيس فقه جديد - أن التقييد بلا قرينة عليه غير سديد ، كما أفاده في الكفاية^(٢).

وأما الوجوه الثلاثة الأخر فأحسنها ثالثها ، وهو نفي الحكم الناشئ منه الضرر في الشريعة المقدسة . وهذا هو الصواب الذي ليس فيه ارتياب . وتوضيح المرام وتحقيق المقام يستدعي البسط في الكلام .

فنقول : إن هذا التركيب لا ريب في صحته استعماله في مقام النهي عن المنفي بـ « لا » كما يمكن استعمال الجملة الخبرية كـ « يعيد صلاته » وغير ذلك في مقام الأمر بالإعادة ، وغيرها ، فإن المولى لشدة محبوبية الشيء أو مبغوضيته عنده يخبر عن وقوعه أو عن عدمه كناية عن النهي عن الإيجاد أو الأمر به ، وقد

(١) دعائم الإسلام ٢ : ١٨٠٥/٥٠٤ ، مستدرک الوسائل ١٣ : ٤٤٧ ، الباب ١٠ من أبواب

كتاب الصلح ، الحديث ١ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٣٣ .

ذكرنا أن أمثاله كثيرة في الآيات والروايات ، كقوله تعالى : ﴿ لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾^(١) و«لا عمل في الصلاة» والنفي في أمثال ذلك يتعلّق بأمر خارجي ، وليس له ضابط كلي .

وهكذا لا شبهة في صحّة استعماله في مقام نفي فردية ما هو فرد لطبيعة واقعا ، تشريعا ، وبيان أنه ليس مصداقا له ؛ لخصوصية فيه ، ولعل ذلك أغلب موارد استعماله ، وأمثله في الروايات وغيرها كثيرة ، كقوله عليه السلام : «لا ربا بين الوالد والولد» وقوله عليه السلام : «لا غيبة لمن ألقى جُلباب الحياء»^(٢) وقوله عليه السلام : «لا صدقة وذو رحم محتاج»^(٣) و«لا شك لكثير الشك» وغير ذلك ممّا نفي فردية فرد لطبيعة في الخارج ؛ لمكان خصوصية موجودة فيه ، كخصوصية كون الربا بين الوالد والولد ، وخصوصية كون المعتاب - اسم مفعول - ملقيا لجلباب الحياء ، وخصوصية كون المتصدق على الغير وله ذو رحم محتاج ، وخصوصية كون الشاك كثير الشك ، الموجبة لتسلب الشارع صدق الربا والغيبة والصدقة والشك عن الفرد المتخصّص بها ، المستلزم لسلب حكمه من الحرمة كما في الأولين ، والمحبوية في الثالث ، والبطلان أو لزوم البقاء على الأكثر في الأخير ، والوجوب أو الاستحباب ، كما في «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وهذا القسم أيضا لا ضابطة له ، ويتعلّق النفي بأمر خارجي .

وهنا معنى آخر ربّما تستعمل أمثال هذه التراكيب فيه ، وهو نفي الشيء في الشريعة والدين إماما من جهة كونه مشروعا في الشرائع السابقة فينفي في مقام

(١) البقرة : ١٩٧ .

(٢) الاختصاص : ٢٤٢ ، وعنه في البحار ٧٢ : ٥٩/٢٦٠ .

(٣) الفقيه ٢ : ١٦٦/٣٨ ، و٤ : ٨٢٤/٢٦٧ و٨٢٨/٢٧٣ ، الوسائل ٩ : ٣٨٠ و٣٨٤ و٤١٢ ، الأبواب ٧ و٨ و٢٠ من أبواب الصدقة ، الأحاديث ٢ و٤ و٤ .

النسخ له ، كما في « لا رهبانية في الإسلام » أو من جهة كونه أمراً متداولاً بين العقلاء فينفي في مقام الردع عن سيرتهم وعدم إمضاء رويتهم كما في « لا نجش في الإسلام » بناءً على أن المراد من التجش هو الزيادة في الثمن بلا قصد الاثراء لترغيب المشتري ، فإنه أمر متداول بين العقلاء وشيء جائز عندهم ، فنفي الشارع إياه ، ورفع جوازه العقلاني وحكم بأنه غير ثابت في دين الإسلام ، وهكذا حكم بأن الرهبانية - التي كانت في شريعة عيسى عليه السلام جائزة - غير ثابتة في هذه الشريعة ، ولا تكون محكومةً بالجواز . والنفي في هذا القسم يتعلّق بالدين لا بالخارج لا وجوداً كما في القسم الأول ولا انطباقاً كما في القسم الثاني .

ومعنى سادس ، وهو أن يكون النفي أيضاً ناظراً إلى الدين كالسابق لكن متعلّقه نفس جعل المولى لا فعل من أفعال المكلف كما في السابق ، كما في قوله تعالى : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ^(١) فإن الحرج عنوان ينطبق على فعل المولى كما ينطبق على فعل العبد ، فكما يصدق أن المكلف أوقع نفسه في الحرج إذا ارتكب أمراً شاقاً كذلك يصدق أن الشارع أوقع المكلفين في الحرج إذا كلفهم بتكليف شاق حرجي ، فالزام بني إسرائيل بأن يقرضوا ما أصابه البول من بدنهم - وهذا في غير المخرج ؛ لعدم صدق الإصابة فيه - بالمقاريض - كما دلّت عليه رواية ^(٢) - تكليف شاق حرجي كان مجعولاً في شريعتهم ، فالمنفي على هذا نفس الحكم الحرجي ، وظرف المنفي الدين الذي هو عبارة عن مجموعة من الأحكام المجعولة ، والنفي على هذا حقيقي ليس فيه

(١) الحجّ : ٧٨ .

(٢) الفقيه ١ : ١٣/٩ ، التهذيب ١ : ١٠٦٤/٣٥٦ ، الوسائل ١ : ١٣٣ - ١٣٤ ، الباب ١ من

أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

ادعاء ولا تنزيل، فالحرج منفي في عالم التشريع حقيقةً وغير مجعول بلا عناية.

وقد تلخّص أنّ هنا محتملات في الحديث الشريف :

الأول : أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك. وقد عرفت ما فيه.

الثاني : أن يكون إخباراً عن العدم الخارجي بادعاء وجود المقتضي له ،

وهو إلزام المولى بالترك ، وفقد المانع ، وهو عصيان العبد ، فإنّ إلزام المولى بشيء بمنزلة العلة التامة له بعد كون العبد في مقام الإطاعة والانقياد .

والحاصل : أن يكون إخباراً عن العدم الخارجي كناية عن كون الإضرار

منهياً عنه ، نظير الإخبار بوجود شيء خارجاً كناية عن كونه مأموراً به ، كما في « يعيد صلاته » .

وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً معهوداً كما ذكرنا إلا أنه خلاف الظاهر من

وجهين :

أحدهما : من جهة وجود كلمة « في الإسلام » في بعض رواياته ؛ فإنّ ظاهره أنّ الضرر منفي في عالم التشريع .

ثانيهما : لزوم ارتكاب الادعاء والتنزيل الذي ليس عليه دليل .

الثالث : أن يكون إخباراً عن عدم الانطباق الخارجي وأنّ الغيبة مثلاً

لا تنطبق على غيبة مَنْ ألقى جلباب الحياء ، في مقام رفع الحكم عن المنفي ونفي الحرمة عن هذا الفرد من الغيبة .

الرابع : أن يكون إخباراً عن عدم ما كان ثابتاً في الشرائع السابقة أو

ما جرى عليه سيرة العقلاء في عالم التشريع نسخاً أو ردعاً .

وهذا أيضاً خلاف ظاهر الحديث ؛ فإنّ الإضرار بالغير لم يكن ثابتاً في

الشرائع السابقة حتى يكون نسخاً له ، ولا أمراً جارياً بين العقلاء حتى يكون

ردعاً لهم ، فإنّ كلّ عاقل لا يجوز الإضرار بالنفس أو الغير ، بل يعدّه قبيحاً .

الخامس : أن يكون نفيًا للحكم الضرري وإخباراً عن عدم جعل الضرر في عالم التشريع ، كما أفاده الشيخ^(١).

وهل يكون الحديث من هذا القبيل ، كما في ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ أو هو ظاهر في الاحتمال الثالث الذي استظهره صاحب الكفاية^(٢) قوله ؟ الظاهر هو الأول ؛ لما ذكرنا من أن النفي إذا تعلق بعنوان ينطبق على فعل المكلّف وفعل المولى ، كالحرج ، ففي مثل هذا العنوان ظاهر في عدم جعله في عالم التشريع ، فإنه نفي حقيقي لا يرتكب فيه تكلف مجاز وخلاف ظاهر أصلاً ، وعنوان الضرر من هذا القبيل ؛ فإنه كما يصدق أن المكلّف أوقع نفسه في الضرر بارتكابه ما يوجب الضرر عليه كذلك يصدق أن المولى ألقى عبده في الضرر إذا كلفه بتكليف ضرري ، وكما أن جعل الحكم الناشئ منه الضرر جعل للضرر على المكلّف حقيقة كذلك نفي الحكم الضرري نفي للضرر عن المكلّفين حقيقة بلا عناية أصلاً ، فمفاد « لا ضرر » بعينه مفاد ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ واستعمال أمثال هذه التراكيب في نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ، ونفي فردية المنفي للطبيعة المحكومة به وإن كان ممكناً شائعاً كما في « لا ربا بين الوالد والولد » ونظائره إلا أنه في خصوص المقام لا يمكن الالتزام به ؛ لأن الحكم المنفي في مثل « لا ربا بين الوالد والولد » هو الحكم الثابت على نفس الموضوع ، وهي الحرمة ، وفي المقام لا يمكن نفي الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر بلسان نفيه ؛ فإنه أولاً : يفيد ضد المقصود ؛ إذ لا نعقل حكماً لنفس عنوان الضرر إلا الحرمة ، فنفيها يفيد جواز الضرر وينافي مورد الرواية أيضاً في قوله عليه السلام : « إنك رجل مضار ولا ضرر

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٣٢ - ٤٣٣ .

ولا ضرار»^(١).

وثانياً: لا يعقل ذلك حيث إن الضرر - سواء كان تمام الموضوع للحرمة أو جزءه أو قيده - يكون من جهة المفسدة المترتبة عليه مقتضياً للحرمة أو ممآله دخل في ثبوت الحرمة ، وما يكون كذلك كيف يعقل أن يكون مانعاً عن الحرمة؟!

وثالثاً: لا معنى لنفي الضرر فيما يكون جزءاً للموضوع أو قيده؛ فإن الموضوع حينئذٍ ضرري لا أنه ضرر ، وفرق بين الضرر والضرري والخرج والخرجي ، ف«لا ضرر في الإسلام» مفاده غير مفاد «لا ضرري في الإسلام» والموضوع - الذي يكون الضرر قيده أو جزءاً - ضرري فلا يصح نفيه إلا بـ«لا ضرري» فنفي الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر - سواء كان تمام الموضوع أو جزءه أو قيده - ليس مراداً من هذه القضية قطعاً.

وأما احتمال كونها متكفلة لنفي الحكم الثابت على الموضوع في حال الضرر وزمان الضرر بأن يكون المنفي هو الحكم الطبيعي الثابت على الوضوء مثلاً في حال الضرر بلسان نفي الضرر ، فهو ليس نفياً لوجوب الوضوء بلسان نفي موضوعه^(٢) ، بل نفي له بلسان نفي ظرف موضوعه ، ومثل هذا خارج عن طريق المحاورات العرفية ، وهل يصح في مقام نفي حكم الصوم في حال السفر قولنا: «لا سفر» أو لا بد من القول بـ«لا صوم في السفر»؟

وقياس المقام برفع الخطأ والنسيان حيث إن المرفوع ليس هو الحكم

(١) الكافي ٥ : ٨/٢٩٤ ، الوسائل ٢٥ : ٤٢٩ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٤ .

(٢) المراد من الموضوع ما يعم المتعلق . (م) .

الثابت على نفس العنوانين قطعاً كالدية مثلاً، بل هو الحكم الثابت على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، فهو رفع للحكم بلسان رفع ظرف الفعل، قياس مع الفارق.

أما أولاً: فلأنَّ الخطأ والنسيان حيث إنهما يوجبان وقوع المكلف في خلاف الواقع، فالمكلف من جهة خطئه يكذب ومن جهة نسيانه يترك السورة، فرفع الخطأ رفع لحكم المعلول وهو الكذب بلسان رفع علته، وهو موافق للذوق العرفي، بخلاف المقام.

وأما ثانياً: فلأنَّ الخطأ لا يعقل معنى لرفعه إلا رفع حكم الفعل الخطئي، وهكذا النسيان، وليس ممّا ينطبق على فعل المولى حتى يرفع في عالم التشريع، ولا يكون هو بنفسه قابلاً للجعل حتى يصحَّ إسناد الرفع وعدم الجعل في الشريعة إليه حقيقةً، وهذا بخلاف عنوان الضرر، كما عرفت.

وبالجملة، لا مناص عن الالتزام بأنَّ القضية متكفلة لبيان عدم جعل الضرر في الدين، وعلى ذلك لا يفرق بين كونه ناشئاً من نفس الحكم أو الموضوع، بل الضرر مطلقاً - سواء كان في الحكم أو في الموضوع - لم يجعل في الشريعة المقدسة بمقتضى ظاهر الحديث الشريف.

وهكذا لا يفرق بين الأحكام التكليفية الضرورية والأحكام الوضعية الضرورية، بل الكل منفيّ بجامع واحد، وهو ما يستتبع جعله جعل الضرر في الدين، ومنه جعل ترخيص الإضرار بالغير، فإنه أيضاً مستلزم لذلك، فهو أيضاً منفي، ونتيجته حرمة الإضرار بالغير، وعلى ذلك يصحَّ تطبيق القاعدة على مورد رواية سمرة، ويحسن ذكر «لا ضرر ولا ضرار» بعد قوله ﷺ: «إنك

رجل مضاراً^(١) كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الضرر كسائر العناوين - التي أخذت موضوعاً للأحكام الإيجابية أو السلبية بنحو القضية الحقيقية - في عدم فعلية حكمه في مورد إلا مع تحقق هذا العنوان فيه ، فكما أن فعلية وجوب إكرام كل أحد تابعة لصدق عنوان «العالم» عليه في قضية «أكرم العلماء» كذلك نفي كل حكم بالقياس إلى أي شخص تابع لضرريته بالنسبة إليه ، فإذا فرضنا أن الوضوء مثلاً لبرد الهواء ضرري لجميع المكلفين إلا واحداً منهم ، لا يمكن القول بعدم وجوبه على هذا الشخص - الذي لا يكون في حقه ضررياً - أيضاً ، وهل تكفي عالمية نوع أهل البلد في وجوب إكرام من كان جاهلاً منهم؟ وعلى هذا فلا معنى للبحث عن أن المنفي هو الضرر الشخصي أو النوعي ، فالضرر المنفي كسائر العناوين المرفوعة مثل الخطأ والنسيان وما اضطرّوا إليه وغير ذلك.

نعم ، يمكن أن يكون الضرر النوعي حكماً لجعل حكم أو نفي حكم ، كما في نظائره من اختلاط المياه ، الذي هو حكم لجعل العدة في جميع الموارد ، إلا أنه لا يكون في المقام كذلك ؛ ضرورة أنه أخذ موضوعاً للنفي كما أخذ الخطأ موضوعاً للرفع وهكذا النسيان وغيره ، لا حكماً له حتى يقال : إن الضرر النوعي موجب لرفع الحكم الضرري بالضرر النوعي عن جميع المكلفين.

لا يقال : أفتى الفقهاء - رضوان الله عليهم - بثبوت خيار الشفعة

(١) الكافي ٥ : ٢٩٤/٨ ، الوسائل ٢٥ : ٤٢٩ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٤ .

لشريك ، وتمسكوا لذلك بقاعدة لا ضرر مع أن بين الشفعة والضرر - كما مر -
 عموماً من وجه . وهكذا أفتوا بثبوت خيار الغبن للمغبون . وتمسكوا له بهذه
 القاعدة مع أنه ربما لا يكون اللزوم ضرورياً للمغبون بل الفسخ يكون ضرورياً ،
 كما إذا تنزل ما باعه بثمانين - وكانت قيمته مائة - وصار حين الفسخ خمسين ،
 فإن الفسخ موجب لتضرره وإعطائه ثمانين وأخذه ما يساوي بخمسين ؛ حيث
 نقص من ماله ثلاثون .

ولا معنى للتمسك بالقاعدة في أمثال هذه الموارد إلا أن يكون الضرر
 المنفي نوعياً لا شخصياً .

فإنه يقال : أما خيار الشفعة : فليس مدركه « لا ضرر » بل له دليل خاص ،
 وذكر قضاء النبي ﷺ بـ « لا ضرر ولا ضرار » في ذيل قضائه بالشفعة^(١) إما
 لكون الضرر حكماً أو لكون الجمع بين القضاءين من باب الجمع في الرواية
 لا الجمع في المروي كما ذكرنا .

وأما خيار الغبن : فهو أيضاً ليس مدركه قاعدة لا ضرر ؛ فإن مقتضاها
 بطلان العقد الغبني لا خياريته ؛ إذ مع خياريته أيضاً الضرر وارد على البائع مثلاً ،
 غاية الأمر أنه يمكنه أن يتداركه بالفسخ ، فضرريته من جهة صحته لا لزومه ، بل
 المدرك هو تخلف الشرط الضمني الثابت ببناء العقلاء في جميع معاملاتهم ،
 وهو التسوية بين المالين ، ضرورة أن كل عاقل في مقام المعاملة يعامل على أن
 يساوي ما يأخذه من صاحبه ما يعطيه ، وتخلّفه يوجب الخيار بالسيرة القطعية
 العقلية .

الأمر الثاني : استشكل على القاعدة بأنها مخصصة بأكثر الأحكام ؛ ضرورة

(١) الكافي ٥ : ٤/٢٨٠ ، التهذيب ٧ : ٧٢٧/١٦٤ ، الوسائل ٢٥ : ٣٩٩ - ٤٠٠ ، الباب ٥

من أبواب كتاب الشفعة ، الحديث ١ .

أن باب الخمس والزكاة والحجّ والجهاد والضمانات والجنايات بأجمعها ضرورية ، وهكذا بعض المحرّمات ، كحرمة شرب المائعات من جهة نجاستها ونجاسة مثل الدهن وغيره بالملاقاة ، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن .

وأجاب عنه الشيخ - رحمته - بأن ذلك إن كان بإخراج الأفراد عن تحت العام ، فهو مستهجن قبيح ، أما لو كان بعنوان يستوعب أكثر أفراد العام فلا^(١) .
وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته - ونعم الإشكال - بأن الأحكام المنفّية أحكام خارجية ثابتة في الدين ، فالقضية خارجية ، ولا فرق في القضية بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان مستوعب لأكثر أفراد العام وبين إخراجه بالتخصيص الأفرادي في كونه مستهجنًا ، فكما يستهجن قولنا : « قُتل مَنْ في العسكر » وإخراج جميع الأفراد من زيد وعمرو ويكر إلى أن يبقى واحد أو اثنان كذلك يستهجن ذلك إذا أخرج هذا المقدار بعنوان يستوعبه^(٢) .

والصواب في الجواب أن يقال : أما باب الخمس والزكاة : فخروجه من باب التخصّص لا التخصيص ؛ فإنّ الشارع من الأوّل جعل الفقراء شركاء للزارعين والمالكين الذين تصل أموالهم الزكوية إلى حدّ النصاب ويربحون في تجاراتهم ، واعتبر تسعة أعشار للمالك وعُشراً للفقير مثلاً ، وهذا كما اعتبر للذكر مثل حظّ الأنثيين ، ومن المعلوم أنّ إعطاء ذي حقّ حقّه وأداء ما عنده أمانة إلى صاحبه ومالكه لا يكون ضرراً على المعطي ، فالخمس أو الزكاة بحسب اعتبار الشارع أمانة لصاحبه ومستحقّيه عند مَنْ تعلق عليه يجب ردّها إليهم .

وأما باب الضمانات بالإتلاف واليد العادية - وكذا باب الجنايات - فهو أيضاً كذلك ؛ فإنّ القاعدة قاعدة امتنانية شرّعت امتناناً على جميع الأمة ، ومن

(١) فرائد الأصول : ٣١٦ .

(٢) حاشية فرائد الأصول : ١٦٩ .

الواضح أنّ الحكم بعدم ضمان المتلف لا يكون امتناناً على جميع الأمة ، فإنّه وإن كان امتناناً على المتلف إلا أنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المتلف منه بل موجب لتضرّره. وهكذا الكلام في الجنائيات ، فهي مع الضمانات بأجمعها خارجة عن القاعدة موضوعاً لا من باب التخصيص .

وأما باب الحجّ والجهاد : فحيث إنّ كلّاً منهما كان مجعولاً معروفاً عند كلّ مسلم في زمان صدور الرواية ، فإنّها صدرت في المدينة ، وكان ضرورياً بالطبع يمكن دعوى انصراف الرواية عنهما ، ولذا لم يكن لسمة حقّ الاعتراض بأنّ الحجّ ضروري والجهاد كذلك فكيف تقول : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ؟ بل بمقتضى كون القضية خارجيّة ناظرة إلى الأحكام المجعولة في الشريعة حاكمة عليها لا بدّ من الالتزام بأنّ الضرر المنفي هو الضرر الطارئ بعد جعل الحكم لا الطبيعي المقوم للحكم ، فمفادها - سيّما بقريظة موردها - أنّ الأحكام الخارجيّة المجعولة التي لم تكن في طبيعتها ضروريّة إذا استتبع للضرر وطراً عليها ذلك ، فهي منفيّة غير مجعولة ، فكّل حكم كان ضرورياً من أوّل جعله بمعنى أنّه كان حكماً من الشارع بالضرر - لا أنّه لم يكن كذلك بل طراه ذلك مثل الوضوء الضروري - كالحجّ والجهاد والخمس والزكاة لم يكن مشمولاً للقاعدة . والحاصل : أنّ الرواية لا تدلّ على نفي الأحكام الثابتة للموضوعات التي مقومها ومحققها الضرر ، فهذا الوجه سارٍ في الجميع .

هذا ، مضافاً إلى أنّ نفس تلك الأحكام أيضاً إذا طراه عليها الضرر واستتبع الضرر أزيد ممّا أخذ في متعلقاتها وأكثر ممّا هو مقوم لموضوعاتها ، تكون مرتفعة بـ « لا ضرر » كما إذا كان الخمس أو الزكاة أو الحجّ مثلاً موجباً لضرر آخر عليه كالضرب في طريق الحجّ وغيره .

وأما باب المحرّمات والنجاسات : فإن قلنا : إنّ الضرر عبارة عن النقص

في المال ، فهو أيضاً خارج موضوعاً ؛ فإن نجاسة الدهن مثلاً لا تستلزم خروجه عن كونه مالاً ولا ينقص بذلك عنه شيء ، بل توجب قلة الانتفاع به ونقص ماليته ، وقلة الانتفاع لا تكون ضرراً. وهكذا غير الدهن من المائعات المتنجسة ؛ فإن الانتفاع بها - ولو بمثل الاستصباح وجعلها في الصابون ، والبيع من الكفار - وصرفها في الصبيان والبهائم ممكن.

وإن قلنا : إنه عبارة عما هو أعم من النقص في المال والمالية ، فهو من باب التخصيص ، ولا ضير فيه بعدما كان جميع ما سواه من باب التخصيص . نعم ، ورد الدليل على أن « ماء الوضوء يشتري بأغلى ثمن »^(١) فهو أيضاً من باب التخصيص ولكن يقتصر على مورده ، ولا نتعدى إلى غيره. وهكذا وردت روايات على أن « من أجنب متعمداً يجب عليه الغسل ولا ينتقل فرضه إلى التيمم ولو ترتب على غسله ضرر »^(٢) لكن لم يعمل بها الأصحاب. فأتضح عدم لزوم تخصيص الأكثر.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

بل لو فرضنا أن خروج جميع هذه الموارد من باب التخصيص أيضاً لا يلزم ذلك ؛ لما عرفت من أن هذه الموارد أيضاً إذا ترتب عليها ضرر زائداً على الضرر الطبيعي الموجود في متعلقه تكون مشمولة للقاعدة ، فإذا ضمنا إليها جميع الواجبات والمحرمات الضرورية التي تكون مشمولة للقاعدة ، تكون الأفراد الداخلة أكثر بمراتب من الأفراد الخارجة ، بل هي بالقياس إليها أقل قليل.

وبذلك ظهر أن القول بأن القاعدة لا يجوز التمسك بها إلا في خصوص

(١) الكافي ٣ : ١٧/٧٤ ، الفقيه ١ : ٧١/٢٣ ، التهذيب ١ : ١٢٧٦/٤٠٦ ، الوسائل ٣ :

٣٨٩ ، الباب ٢٦ من أبواب التيمم ، الحديث ١ .

(٢) أنظر الوسائل ٣ : ٣٧٣ ، أحاديث الباب ١٧ من أبواب التيمم .

الموارد التي تمسك بها المشهور - كقاعدة الميسور - لأجل ذلك لا وجه له .

الأمر الثالث : في بيان النسبة بين دليل « لا ضرر » وأدلة الأحكام .

ذكروا أن النسبة بينه وبين كل واحد من أدلة الأحكام عموم من وجه ؛ فإن دليل الوضوء مثلاً شامل لمورد الضرر وغيره ، وهكذا دليل « لا ضرر » يشمل الوضوء الضروري وغيره .

فذهب بعض إلى تقديم قاعدة « لا ضرر » وترجيح دليلها ؛ لعمل المشهور على طبقها ، فيعمل بها في الموارد التي عمل بها المشهور .
وأخر إلى تساقطهما والرجوع إلى ما ينتج نتيجة العمل بالقاعدة ، وهو أصل البراءة عن وجوب الوضوء في المثال .

وثالث إلى تقديم دليل « لا ضرر » نظراً إلى أن النسبة تلاحظ بين مجموع الأحكام ودليل « لا ضرر » فإنه ناظر إلى نفي الضرر في الإسلام ، وليس الإسلام إلا مجموع هذه الأحكام ، ومن المعلوم أن النسبة بينهما عموم مطلق ، فيقدم دليل الخاص - وهو « لا ضرر » - على مجموع أدلة الأحكام الشاملة لحال الضرر وغيره .

ورابع إلى تقديم دليل « لا ضرر » وإن كان أعم من وجه من كل واحد من أدلة الأحكام كلاً من جهة أن تقديم أدلة الأحكام على دليل « لا ضرر » موجب لصيرورته بلا مورد ، وترجيح بعضها عليه دون بعض ترجيح بلا مرجح ، فيتعين ترجيح دليل « لا ضرر » لثلاً يلزم هذان المحذوران .

وهناك مرجح خامس ، وهو ما أفاده صاحب الكفاية - **توضيح** - من تقديم ما يتكفل لحكم العنوان الثانوي على ما يتكفل لحكم العنوان الأولي عرفاً ، وأن العرف يحملون الثاني على إرادة الحكم الاقتضائي ، والأول على الفعلي ، فمقتضى الجمع العرفي حمل دليل وجوب الوضوء على بيان الحكم

الاقتضائي ، ودليل « لا ضرر » على النفي الفعلي للوضوء الضروري^(١) .
 وجميع هذه الوجوه مبنية على أساس التعارض ، ويأتي إن شاء الله في
 بحث التعادل والتراجيح أنه لا تعارض أصلاً ، وأن دليل « لا ضرر » حاكم على
 أدلة الأحكام وناظر إليها ، ولا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم أبداً .

ولو سلم التعارض ، فليس شيء من هذه الوجوه بتام .
 أمّا عمل المشهور : فلا يصلح للترجيح إلا في صورة الاستناد ، وأمّا مجرد
 الإفتاء على طبق رواية من دون استناد إليها - كما في المقام - فلا يفيد شيئاً ، مع
 أنه لا يجري في العامين من وجه .

وأما التسايط والرجوع إلى الأصل : فهو وإن كان تاماً في المطلقين اللذين
 بينهما عموم إطلاقي من وجه إلا أن أصل البراءة عن وجوب الوضوء الضروري
 لا يثبت انتقال فرضه إلى التيمم .

وأما ملاحظة النسبة بين مجموع الأحكام ودليل لا ضرر : فهي ساقطة من
 أصلها ؛ إذ مجموع أدلة الأحكام ليس دليلاً واحداً أو حكماً فardاً حتى تلاحظ
 النسبة بينه وبين دليل « لا ضرر » بل « لا ضرر » قضية انحلالية ناظرة إلى كل
 واحد من الأحكام ، فدليل كل يعارض دليل « لا ضرر » .

وأما تقديم دليل « لا ضرر » من جهة أنه لولاه لما يبقى له مورد أصلاً : فهو
 أيضاً غير وجيه ، وهذا الوجه ذكر في تقديم أدلة الأمارات على الأصول أيضاً
 لتوهم التعارض وكون كل من دليل الأمانة والأصل عاماً من وجه وخاصاً من
 وجه ، ولا أساس له في كلا المقامين ، وله تفصيل يأتي في محله إن شاء الله .

ومجمله أنه إذا فرضنا ورود دليل على استحباب إكرام العالم ، وآخر على

كراهة إكرام الجاهل ، وثالث على حرمة إكرام الفاسق ، فنسبة الثالث إلى كل من الأولين على انفراده عموم من وجه ، وإلى مجموعهما تباين ؛ إذ الفاسق إما عالم أو جاهل ، وعلى كل لا يحرم إكرامه بمنتضى الأولين ، وحيث إن كلاً من الثلاثة نصّ بالقياس إلى بعض مدلوله وظاهر في جميع مدلوله لا يمكن الجمع بينها بالأخذ بالأولين ورفض الثالث لنصوصيته أيضاً في الجملة ، ولذلك يقع التعارض بينه وبين الأولين ، ولا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات ، فإن كان المرجّح للتالث ، يقدّم عليهما ، وإن كان المرجّح لهما ، يقدّمان عليه ، ويبقى الثالث بلا مورد ، ولا مانع منه ، وإن كان المرجّح لأحد الأولين يقدّم الراجح فقط .

ويجري هذا الكلام في العموم والخصوص مطلقاً أيضاً ، كما إذا ورد دليل على وجوب إكرام العالم ، وآخر على استحباب إكرام الجاهل ، وثالث على حرمة إكرام الفاسق .

مركز تقيتكمبيوتر علوم إسلامي

وبالجملة ، ففي المقام لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات ، فإن كان في دليل « لا ضرر » يقدّم ، وإن كان في كل واحد من أدلة الأحكام ، يقدّم الجميع عليه ، وإن كان في بعضها دون بعض ، يقدّم ما فيه المرجّح فقط .

وأما حمل دليل الحكم الأولي على إرادة بيان الحكم الاقتضائي : فلا نعقل له معنى محصلاً ؛ لأنّ مراده - تَلَوُّهُ - من الحكم الاقتضائي إن كان أنه ليس حكماً مولوياً بل يكون حكماً إرشادياً يرشد إلى وجود المصلحة في متعلّقه ، فهو - مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر الأدلة - لازمه عدم وجود الدليل على وجوب الموضوع غير الضروري ؛ إذ المفروض أنّ الحكم حمل على الإرشاد إلى وجود المقتضي له وثبوت المصلحة ، فبأي دليل نتمسك لإثبات وجوب الموضوع؟ وصرّف وجود المصلحة في شيء ما لم يأمر المولى مولوياً بذوي المصلحة

لا يفيد في الحكم بالوجوب .

وإن كان حكماً مولوياً ، فما معنى كونه حكماً مولوياً ومع ذلك ليس بفعلي؟ إذ الحكم بأي معنى كان - سواء كانت حقيقته الإرادة أو الاعتبار أو جعل الداعي - إذا تحقق في الخارج ، فبمجرد فعلية موضوعه يصير فعلياً ، وإذا لم يتحقق ، فلا حكم في البين .

هذا ، مضافاً إلى ما ذكرنا من لزوم عدم الدليل على وجوب الموضوع غير الضروري مثلاً ؛ فإن الحكم الاقتضائي لا امتثال له ، فإذا حمل دليل وجوب الموضوع على الحكم الاقتضائي المولوي بمقتضى دليل «لا ضرر» فليس لنا دليل يدل على وجوب الموضوع فعلاً ؛ لاحتمال وجود مانع آخر غير الضرر ، ولا أثر لوجوبه الاقتضائي .

فظهر أن الصحيح ما ذكر من عدم المعارضة بين دليل «لا ضرر» وكل واحد من أدلة الأحكام لأجل حكومته عليه ، فيقدم من غير ملاحظة النسبة . ثم إنه لا بد من تحقيق أمور ثلاثة : معنى الحكومة ، وأنها ثابتة في المقام ، والوجه في تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم .

أما الأول : فالحكومة الواقعية - التي هي مربوطة بالمقام - هي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ومبيناً وشارحاً للمراد الجدّي من الدليل الآخر .

وبعبارة أخرى : يكون مفاد أحد الدليلين هو النتيجة المترتبة على تقديم أحد الدليلين المتعارضين لأقوائته في الدلالة من الحكم بكون المراد الجدّي من «أكرم العلماء» مثلاً غير عنوان الخاص الذي هو «لا تكرم الفساق منهم» وأن العالم الفاسق غير مراد من العام في «أكرم العلماء» فالدليل الحاكم ما يتكفل هو بنفسه لذلك ، وهو على أقسام :

قسم يكون بلسان «عنية» و«أردت» وما يرادف ذلك ، وهذا قليل في الغاية ، بل لم نظفر عليه في الروايات إلا في مورد أو موردين ، والذي أذكر قوله عليه السلام مضموناً : «أردت به الشك بين الثلاث والأربع» بعدما اتفق للسائل السؤال عن قوله عليه السلام : «الفقيه لا يعيد الصلاة»^(١).

وقسم آخر يكون دليل الحاكم ناظراً إلى عقد الوضع ومبيئاً لسعة دائرة موضوع دليل المحكوم أو ضيقها ، وهذا كثير شائع بل أغلب موارد الحكومة من هذا القبيل .

فمن أمثلة ما يكون دليل الحاكم مضيقاً لموضوع دليل المحكوم : «لا شك لكثير الشك» ووجه كونه ناظراً إلى أدلة الشكوك : أن سلب الشك عن كثير الشك لا يمكن أن يكون سلباً حقيقياً ؛ ضرورة أن لازمه سلب الشيء عن نفسه ، فلا محالة يكون ناظراً إلى الأحكام الثابتة على عنوان الشك ورافعاً لموضوعية شك كثير الشك لهذه الأحكام واقعاً ، ومبيئاً لأن المراد الجدّي من الشك المأخوذ في موضوعها هو غير هذا الفرد من الشك .

ومن أمثلة ما يكون دليل الحاكم ناظراً إلى موضوع دليل المحكوم ومبيئاً لسعته : «الطواف بالبيت صلاة» فإنه ناظر إلى إدخال الطواف في موضوع أحكام الصلاة وتوسعته ومبيئ لترتب أحكام الصلاة عليه واعتبار ما يعتبر في الصلاة من الطهارة والستر وغير ذلك من الشرائط فيه . وهكذا «الفقاع خمر استصغره الناس»^(٢) وقوله عليه السلام : «تلك الخمرة المنتنة»^(٣) مشيراً إلى العصير العنبي بعد

(١) التهذيب ٢ : ٧٦٠/١٩٣ ، الاستبصار ١ : ١٤٢٤/٣٧٥ ، الوسائل ٨ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٣ ، وليس فيها في الموضوع الثاني قوله : عليه السلام .

(٢) الكافي ٦ : ٩/٤٢٣ ، التهذيب ٩ : ٥٤٠/١٢٥ ، الاستبصار ٤ : ٣٦٩/٩٥ ، الوسائل ٢٥ : ٣٦٥ ، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرمة ، الحديث ١ .

(٣) الكافي ١ : ٦/٣٥٠ و ٦/٤١٦ ، التهذيب ١ : ٦٢٩/٢٢٠ ، الاستبصار ١ : ٢٩/١٦ ،

الغليان .

وقسم ثالث يكون دليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل وشارحاً لسعة دائرة حكم دليل المحكوم وضييقها . وهذا القسم أيضاً - كالقسم الأول - قليل ، وينحصر ظاهراً في موردين : « لا حرج في الدين » و« لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » .

بيانه : أن نفي الحرج والضرر ليس نفياً لهما في الخارج بل النفي يتعلق بالأحكام الحرجية والضرورية على التقريب السابق ، فلا محالة لا بد أن يكون هناك أحكام مجعولة مطلقة من حيث الضرر والحرج وعدمهما حتى يكون « لا حرج » و« لا ضرر » ناظرين إلى تلك الأحكام ومضيقين لدائرتها وشارحين لأن المراد الجدّي منها هو ما لا يستلزم الحرج والضرر .

والجامع بين جميع الأقسام أن يكون أحد الدليلين بحيث يكون لغواً لو لم يكن الدليل الآخر ؛ فإن دليل « لا ربا بين الوالد والولد » لو لم يكن دليل ﴿ حرّم الربا ﴾ يكون لغواً محضاً ؛ إذ المفروض أنه لا يستفاد منه حكم ، ولم يثبت حكم على الربا حتى يكون نافياً له ، وليس المراد منه تضيق دائرة معنى الربا لغةً وأنّ الزيادة بين الوالد والولد ليس من الربا لغةً بالضرورة ، وهكذا في سائر موارد الحكومة ، وهذا بخلاف ما إذا كان نفي الحرمة بلسان التخصيص ، مثل ما إذا ورد « الربا بين الوالد والولد ليس بحرام » فإنه كلام مفيد للحكم الترخيصي ولو لم يكن ﴿ حرّم الربا ﴾ أصلاً .

ومعاً ذكرنا ظهر ثبوت الأمر الثاني وأنّ دليل « لا ضرر » حاكم على أدلة الأحكام الأوليّة وناظر إليها .

ثم إن شيخنا الأستاذ رحمته - على ما نسب إليه الشيخ موسى عليه السلام ^(١) - ذهب إلى أن دليل المحكوم لا بد من تقدمه على دليل الحاكم زماناً بخلاف دليل المخصّص؛ فإنه يمكن أن يتقدم على دليل العام ويمكن أن يتأخر عنه. ولا يخفى ما فيه؛ إذ التقدّم رتبة - من حيث كون الشارح رتبته متأخراً عما يشرحه - فنعم، أما التقدّم زماناً فلا يعتبر أصلاً؛ ضرورة أنه من الممكن أن يقول الشارع: أيها الناس اعلموا أن الأحكام التي أجعلها بعد ذلك إذا كانت ضرورية أو حرجية، غير مجعولة، واعلموا أن أحكام الشك التي أجعلها بعد ذلك لا تترتب على شك كثير الشك.

فعلى هذا لو فرضنا أن دليل «لا ضرر» ورد في أواسط البعثة، يرفع الأحكام الضرورية المتأخرة عن زمان ورود كما يرفع الأحكام المتقدمة عليه، ولا يلزم في نفي جميع الأحكام الضرورية ورود «لا ضرر» آخر زمان البعثة بحيث يكون هذا الحكم آخر حكم صدر في الشريعة وهذه القضية أخرى قضية من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله كما هو واضح.

أما الثالث من الأمور: فوجه تقديم دليل الحاكم - الذي يكون ناظراً إلى عقد الوضع - على دليل المحكوم مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه - كما في «لا شك لكثير الشك» الناظر إلى دليل «من شك بين الثلاث والأربع» - أن دليل المحكوم يثبت الحكم لعنوان الشك على تقدير وجوده بنحو القضية الحقيقية، ولا يتكفل لإثبات وجود الموضوع ونفيه، ودليل «لا شك لكثير الشك» ينفي الشك عن كثير الشك، ويخرجه عن موضوع ذاك الدليل، فكل من الحاكم والمحكوم في هذا القسم يتكفل لإثبات شيء أو نفي شيء أجنبي عما يثبت أو

(١) أنظر قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب): ٢٢٥.

ينفيه الآخر ، ولا يرد النفي والإثبات على شيء واحد ، بل يتكفل أحدهما لما لا يتكفل له الآخر ، فلا تمنع بينهما ولا تعارض ، وهذا بخلاف باب التخصيص ؛ فإن كل واحد من الدليلين في «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» يثبت ضد ما يثبت الآخر ، فإن الأول يثبت وجوب إكرام العالم الفاسق ، والثاني يثبت حرمة إكرام العالم الفاسق ، وفي «يجب إكرام العلماء» و«لا يجب إكرام الفساق» يثبت الأول ما ينفيه الثاني ، فالتعارض من جهة أن مركز النفي والإثبات أمر واحد في هذا الباب .

وعدم التعارض في هذا القسم من الحكومة من جهة أن محط الإثبات شيء ومحط النفي شيء آخر ، فالدليل وجوب الحج يثبت الحج على من فرض استطاعته ، ولا يتكفل لشيء آخر ، فإذا فرض ورود دليل على أن «من رجع عن الحج غير مالك لمؤونة سنته ليس بمستطيع» فلا تنافي بينه وبين الأول أصلاً ؛ لأنه ينفي ما لا يكون الأول مثبتاً له وهو استطاعة هذا الشخص .

وأما وجه التقديم في القسمين الآخرين - يعني ما تكون الحكومة فيه بلسان «عنيت» و«أردت» أو ناظرة إلى عقد الحمل - فهو الوجه في تقديم الأمارات على الأصول بملاك واحد . والوجه المشترك بين المقامين هو : أن أحد الدليلين إذا أثبت حكماً لعنوان والدليل الآخر بين المراد من ذلك العنوان ، لا يعد الثاني معارضاً للدليل الأول ، فإذا سأل زرارة عن الصادق عليه السلام عن حكم العالم ، فقال : «أكرم العلماء» وقال محمد بن مسلم مثلاً لزرارة : إنه عليه السلام قال : «إن مرادي بالعلماء هو العدول منهم» لا يكون تنافي وتمانع بينهما أصلاً .

نعم ، يكون منافياً لأصل ثابت ببناء العقلاء ، وهو أصالة الظهور عند الشك في المراد ، فتكون المعارضة بين الأصل والدليل لا بين الدليلين ، ومن المعلوم أن الدليل يتقدم على الأصل .

والحاصل : أن أصالة الظهور وإن كانت تقتضي حمل لفظ « الأسد » على الحيوان المفترس إلا أنه إذا دلّ دليل على إرادة الرجل الشجاع منه ، فلا يبقى مجال لأصالة الظهور . وهكذا أصالة الحلّ وإن كانت مقتضية لحليّة ما شكّ في خمريّته إلا أنه إذا قامت البيّنة على أنه خمر لا مجال لها ؛ ضرورة أن موضوع أصالة الظهور هو الشكّ في المراد ، وموضوع أصالة الحلّ الشكّ في الحليّة والدليل بيّن المراد ويبيّن خمريّته ورفع الشكّ تعبدًا، فلا يبقى للأصل موضوع أصلاً.

وهذا البيان يجري في كلّ قرينة بالقياس إلى ذبيها ، فكلّ ما ورد قرينة لشيء ولو كان ظهوره أضعف الظهورات يتقدّم عليه ولو كان ظهوره أقوى الظهورات .

والسرّ ما ذكرنا من أن ظهور ذي القرينة - أيّامًا كان عامًا أو مطلقًا أو غيرهما - وحقّيته من جهة أصالة الظهور عند الشكّ في المراد ، والقرينة ظهورها يرفع موضوع هذا الأصل .

ففي المقام الدليل الناظر إلى عقد الحمل والشارح لأن الأحكام الضرريّة والحرجيّة غير مجعولة لا ينافي أدلة الأحكام المطلقة من حيث الضرر وعدمه ؛ بل المنافاة بينه وبين أصالة الإطلاق ، الثابتة عند الشكّ في المراد ، ومن الواضح أنه لا مورد لها بعد معلوميّة المراد بسبب دليل « لا حرج » و« لا ضرر » وبذلك يصحّ أن يقال : إنّ دليل الحاكم في جميع أقسام الحكومة رافع للموضوع إمّا موضوع نفس دليل المحكوم كما في « لا شكّ لكثير الشكّ » أو موضوع الأصل العقلاني الجاري فيه ، وهو الشكّ في المراد .

الأمر الرابع : أن الضرر المنفيّ هو الضرر الواقعي لا الضرر المعلوم عند المكلف ؛ ضرورة أن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة لا المعلومّة عند

المتكلم.

ولكن ربما يستشكل في ذلك بأنهم تسالموا بحسب الظاهر على صحة الوضوء والغسل والصوم الضرورية عند اعتقاد عدم الضرر، وهكذا أفتوا بلزوم البيع الغبني مع علم المغبون بالغبن، وهذا لا يجتمع مع القول بأن المنفي هو الضرر الواقعي.

ولكن لا يخفى خروج الأخير عن محل الكلام؛ لما تقدم من أن مدرك خيار الغبن ليس هو قاعدة لا ضرر، بل هو تخلف الشرط الضمني المبني عليه في كل معاملة ببناء العقلاء، وهو التسوية بين العوضين في المائتة، ومع العلم بعدم المساواة والإقدام على أخذ ما لا يساوي ما يعطيه في المائتة عن علم ليس هناك تخلف شرط حتى يوجب الخيار، فاللزوم على حسب القاعدة.

وأجيب عن الباقي بوجوه:

أحدها: ما هو المعروف من أن القاعدة واردة في مقام الامتنان، والامتنان في أمثال ما ذكر يقتضي الحكم بالصحة لا بالبطلان، وقد تقدم نظير ذلك في موردين:

أحدهما: في باب تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط من عدم جريان البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال التعذر؛ لكونها خلاف الامتنان، فإن لازمه ثبوت التكليف بما عدا المتعذر، بخلاف ما إذا لم تجر البراءة وكان شرطاً مطلقاً حتى حال التعذر؛ فإن لازمه سقوط التكليف بالمرّة.

والآخر: ما ذكرنا من عدم جريان حديث الرفع بالنسبة إلى من اضطر إلى بيع داره بحيث لو لم يبع داره يموت جوعاً؛ لكونه أيضاً خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضي الحكم بصحته.

وفي المقام أيضاً رفع مثل هذا الضرر يوقع المكلف في كلفة التيمم، وهو

خلاف الامتنان ، بل الامتنان يقتضي أن يكون وضوؤه مأموراً به حتى لا يجب عليه شيء آخر.

وثانيها : ما ذكره شيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - من أن مفاد «لا ضرر» لو كان نفي الموضوع الضرري - كما اختاره صاحب الكفاية^(٢) - فللاشكال مجال على تقدير عدم تمامية الجواب الأول.

أما إذا كان مفاده نفي الحكم الناشئ منه الضرر - كما هو المختار تبعاً للشيخ^(٣) رحمته - فيرتفع الإشكال ؛ فإن الضرر في هذه الموارد لم ينشأ من حكم الشارع بالوجوب حتى يرتفع ، بل نشأ من اعتقاد المكلف بالوجوب ، ولذا لو لم يكن في الواقع واجباً لوقع في الضرر أيضاً.

ولا يخفى ما فيه ؛ فإن مفاد «لا ضرر» ليس نفي الضرر الخارجي ، بل مفاده - كما ذكرنا - نفي الضرر في عالم التشريع ، ومن المعلوم أن إيجاب الوضوء الضرري جعل للضرر في عالم التشريع سواء وصل ذلك إلى المكلف وعلم به وامثله أو لم يصل أو وصل وعصى ، ونفيه نفي للضرر في عالم التشريع .

والتحقيق أن يقال : لا بد في رفع الإشكال من الالتزام بأحد أمرين : إما إنكار حرمة الإضرار بالنفس في غير النفس والطرف ودعوى أنه لا دليل على عدم جواز أن يهب أحد جميع ماله لغيره ولو مع عدم قصد التقرب ، وهكذا أمثال ذلك مما يوجب الضرر على النفس ، أو عدم إنكار ذلك والبناء على الحرمة كما ادعى الشيخ - رحمته - دلالة الأدلة السمعية والعقلية عليها^(٤) ، وإنكار

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢١٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٣٢ .

(٣) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٢ .

(٤) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٣ .

عدم ترشّح الحرمة من العناوين التوليدية المحرّمة إلى ما يتولّد منها.
 وأمّا مع الالتزام بكلّ الأمرين فلا يمكن الحكم بصحّة هذه العبادات
 أصلاً، بل لا مناص عن الحكم بالبطلان لا من جهة قاعدة لا ضرر؛ لما ذكرنا من
 أنّ شمولها لأمثال ذلك خلاف الامتنان، بل من جهة أنّ الوضوء الضرري - مع
 العلم بعدم كونه ضرورياً بعد تسليم أنّ الإضرار بالنفس كالإضرار بالغير محرّم من
 المحرّمات الذاتية وتسليم أنّ الحرمة تترشّح من عنوان الإضرار المحرّم إلى
 ما يتولّد منه وهو الوضوء - يقع مبغوضاً وحراماً^(١)، ولا ريب في أنّ الحرام
 والمبغوض لا يصلح لأنّ يتقرّب به.

فما نسب إلى المشهور من حرمة الإضرار بالنفس ومبغوضيّة الوضوء
 المضرّ لا يجتمع مع الحكم بصحّة الوضوء الضرري حال الجهل بالضرر
 واعتقاد عدمه؛ ضرورة عدم مدخلة العلم والجهل في الحرمة، ومع كونه حراماً
 كيف يكون مقرّباً؟

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ونظير ذلك ما ذكروا في باب الصلاة في المكان المنسوب من صحّة
 الصلاة مع الجهل بالغصبيّة.

ولا وجه له أيضاً، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان ووجوب الإعادة أو
 القضاء بعد الانكشاف والعلم بالغصبيّة إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر
 والنهي، بل لا بدّ من الحكم ببطلان كلّ عبادة اتّحدت مع عنوان الحرام.

(١) أقول: إنّ المانع عن وقوع العمل محبوباً هو كونه مبغوضاً، والحرام عند الجهل بالحرمة
 - كما هو المفروض فيما نحن فيه - وإن كان حراماً إلّا أنّه غير مبغوض للمولى، ولا دليل
 على الملازمة بين الحرمة والمبغوضيّة لا عقلاً ولا شرعاً، فبناءً عليه لا إشكال في صحّة
 الوضوء الضرري المحرّم عند الجهل بالضرر واعتقاد عدمه؛ لأنّه غير مبغوض للمولى وإن
 كان حراماً، فيقع حراماً غير مبغوض، فلا مانع من شمول الأدلّة العامّة والمطلقة،
 فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من صحّة الوضوء المذكور. (م).

هذا ، ولكن للإشكال في صحّة مثل الوضوء الضرري باعتقاد عدم الضرر مدفع ، وهو أنّ البطلان - كما ذكرنا - يبتني على أمرين : الالتزام بترشّح الحرمة عن العنوان التوليدي بما يتولّد منه ، والالتزام بحرمة إضرار النفس . فالأولى تنقيح هذين الأمرين :

أما الأول : فقد مرّ تفصيله في مباحث الألفاظ ، وإجماله أنّ عنوان المحرّم مع ما يتولّد منه إن كانا في نظر العرف موجودين بوجود واحد وإن كان لهما وجودان متغايران بالدقّة الفلسفيّة ، يكون ما يتولّد منه أيضاً محرّماً ، وهذا كما في عنوان التعظيم المتولّد من القيام وعنوان الهتك المتولّد من الشتم مثلاً ؛ فإنّ نفس القيام والشتم عند العرف تعظيم وهتك ، ولا يرون القيام موجوداً والتعظيم موجوداً آخر ، فإذا كان الوجود واحداً ، فالإيجاد أيضاً واحد ؛ لتبعية الإيجاد للوجود وحدةً وتعدّداً ، فإنّهما متّحدان بالذات متغايران بالاعتبار .

وإن كان لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر عرفاً ، كعنوان إحراق الحطب المتولّد من إلقاء الحطب في النار ، لا تترشّح الحرمة منه إلى المتولّد منه ، فإنّ وجود المماسّة والملاقاة مع النار غير وجود الحرق ، فإذا تعدّد الوجود ، تعدّد الإيجاد ، فالإحراق عبارة عن إيجاد الحرق ، والإلقاء عبارة عن إيجاد الملاقاة بين الجسمين ، ومع تعدّد الإيجاد عرفاً لا يسري الحكم من عنوان المحرّم إلى ما يتولّد منه .

وبالجملة ، في الفرض الأوّل يرى العرف ما يتولّد منه مصداقاً للمحرّم ، بخلاف الثاني ، والمقام من قبيل الأوّل^(١) ؛ فإنّ نفس أكل السمّ أو ما يوجب وجع

(١) أقول : الحقّ أنّ المقام من قبيل الثاني ؛ فإنّ الوضوء عبارة عن الغسلات والمسحات ، وهذا سبب وعلة للضرر وهو الحمى مثلاً ، فإذا بنينا على عدم السراية في القسم الثاني ، فلا وجه لبطلان الوضوء بتعدّد عنوان الإضرار المحرّم والوضوء . (م).

العين أو غير ذلك يكون مصداقاً للإضرار عرفاً، فإن كان الإضرار حراماً، فالوضوء أو الصوم أو غير ذلك مما يوجب نقصاً في النفس يكون مصداقاً للإضرار بالنفس حقيقةً.

وأما الثاني: فادعى الشيخ - رحمته - دلالة الأدلة السمعية والعقلية عليه، ولكن لم يظهر لنا دليل يدل على ذلك.

نعم، خصوص الإلقاء في التهلكة حرام قطعاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) وهكذا قطع اليد والرجل وأمثال ذلك مما يقطع بحرمة بالاجماع، أما مثل فعل يوجب شدة وجع العين، أو الحمى يوماً أو يومين، وأمثال ذلك فمما لا يدل على حرمة عقل ولا نقل.

وقوله عليه السلام: «الجار كالنفس لا مضار ولا آثم»^(٢) أجنبي عن المقام؛ فإن الجار في هذه الرواية نزل منزلة النفس، فكما أن الشخص لا يضر نفسه ولا يعد نفسه آثماً أي لا يعد فعله إثمًا كذلك يجب عليه أن لا يضر جاره ولا يعد فعل جاره إثمًا.

وهكذا قاعدة لا ضرر أيضاً أجنبية عن حكم الإضرار بالنفس، وإنما ما تنفيه القاعدة هو الإلزام المستلزم للإضرار بالنفس أو الغير لا جواز الإضرار بالنفس، واعترف بذلك الشيخ^(٣) أيضاً، فلا دليل على جرمة الإضرار بالنفس مطلقاً كما في الإضرار بالغير، الذي دلت عليه روايات كثيرة، منها: قوله عليه السلام، المروي من طرق العامة والخاصة: «المسلم من سلم المسلمون من

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الكافي ٥: ١/٢٩٢، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٥٠، الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

(٣) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب): ٣٧٣.

يده ولسانه»^(١) بل جواز الإضرار بالنفس في الجملة من بديهيات الفقه ، وهل يلتزم أحد بحرمة الإضرار بالنفس بهبة جميع ماله لشخص ولو لم يتقرب بذلك ، أو بسبب السفر للتجارة وتحمل المشاق الكثيرة من العطش والجوع المفرطين؟ فعلى هذا يتتج ما ذكرنا التفصيل في الموارد المذكورة بين ما إذا كان الضرر ضرراً يوجب الهلاك أو فقدان عضو من الأعضاء والقول بالبطلان وبين ما لا يصل إلى هذه المرتبة بل يوجب وجع العين أو شدة الحمى ويُطء بُرء المرض وأمثال ذلك والقول بالصحة؛ لعدم الدليل على حرمة مثل هذه الأقسام من الضرر.

نعم ، في الفقه الرضوي^(٢) ما يدل على ذلك ، وهكذا في رواية تحف العقول^(٣) ، وهناك رواية أخرى رواها الشيخ في التهذيب^(٤) وصاحب الوسائل في باب الأطعمة والأشربة من الوسائل^(٥) ، ومضمونها قريباً «إن الله تعالى حرم الميتة والخمر ولحم الخنزير لعلمه بأن فيها ضرراً» ولكن ذكرنا في بحث الفقه أن الفقه الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلاً عن كونه معتبراً ، ورواية تحف العقول أيضاً ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها ، والرواية الأخيرة وإن كانت معتبرة^(٦)

(١) صحيح البخاري ١ : ١٠/١٠ ، صحيح مسلم ١ : ٤١/٦٥ ، سنن الترمذي ٥ : ١٧/٢٦٢٧ ،

سنن النسائي ٨ : ١٠٥ ، سنن الدارمي ٢ : ٢٧١٦/٣٨٨ ، مسند أحمد ٢ : ٢٤٧/٣٤٧ ،

سنن البيهقي ١٠ : ١٨٧ ، الفقيه ٤ : ٢٦٢ .

(٢) الفقه المنتسب للإمام الرضا عليه السلام : ٢٥٤ .

(٣) أنظر : تحف العقول : ٢٤٧ .

(٤) التهذيب ٩ : ٥٥٣/١٢٨ .

(٥) الوسائل ٢٤ : ٩٩ - ١٠٠ ، الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ١ نقلاً عن

الكافي [٦ : ٢٤٢ - ٢٤٣ (باب علل التحريم) الحديث ١] وغيره .

(٦) أقول : للرواية طرق أحسنها ما فيه مفضل بن عمر ، وهو لا يوجب اعتبار الرواية ، أمّا

إلا أنه لم تتعلّق الحرمة فيها بعنوان المضرّ، ولحم الخنزير والخمر والميتة لا ضرر فيها بالنسبة إلى المتعوّدين، وهكذا لا ضرر في قليل منها بالقياس إلى كلّ أحد، فلا يمكن الالتزام بأنّ حرمتها من جهة كونها مضرّة بالبدن؛ فإنّ لازمه الاقتصار على مورد الضرر والحكم بعدم حرمة القليل منها وعدم كونها حراماً على مَنْ لا تضرّ بهم من المتعوّدين وغيرهم، فلعلّ المراد بالضرر هو الضرر على النفس وانحطاط رتبته، ويمكن أن يكون حكماً للتشريع أيضاً، بل لا يبعد ذلك.

هذا كلّه فيما إذا علم بعدم الضرر، أمّا إذا توجّساً وصام مثلاً مع العلم بالضرر، فالمعروف بين المتأخّرين، منهم: صاحب العروة^(١) والحاج آقا رضا الهمداني^(٢) في باب التيمّم، هو: الحكم بالبطلان، وفرّقوا بين الضرر والحرّج بأنّ الحرّج حيث إنّه لم يدلّ دليل على حرّمته فمع تحمّله يحكم بصحّة ما تحمّله من العبادة؛ لعدم اقتضاء نفي الحرّج من جهة كونه وارداً في مقام الامتنان إلا نفي الإلزام بما فيه حرّج لا أصل الجواز، فإذا كان الوضوء الحرّجيّ - مثلاً - جائزاً أو مأموراً به حيث لم يرفع إلا الإلزام المتعلّق به يحكم بصحّته، وهذا بخلاف الوضوء الضروري؛ فإنّه حرام؛ لكونه مصداقاً للإضرار بالنفس، المحرّم، فلا يمكن أن يتقرّب به.

المفضل نفسه فالروايات الواردة في شأنه وكذا أقوال الرجاليين فيه متعارضة، وعلى فرض كونه ثقة يقع الكلام في محمد بن مسلم؛ فإنّ مَنْ هو من أصحاب الصادقين عليهم السلام لا يمكن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي أن ينقل عنه، فهو شخص آخر مجهول. ومحمد بن أسلم أيضاً لم تثبت وثاقته. وأمّا عبد الرحمن بن سالم فهو ضعيف. وبالجملة لا يمكن إثبات اعتبار الرواية. (م).

(١) العروة الوثقى، فصل في التيمّم: المسألة ١٩.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٤٦٣.

واستشكل عليهم شيخنا الأستاذ رحمته ، وذهب إلى البطلان في كلا البابين بدعوى أن الحكم بعدم وجوب الوضوء وصحته مع جواز التيمم يشبه الجمع بين المتناقضين ؛ فإن موضوع الوضوء هو واجد الماء ، وموضوع التيمم فاقد الماء ، والحكم بالتخير بين الوضوء والتيمم لازمه أن يكون المكلف داخلاً في عنوان واجد الماء حال دخوله في عنوان الفاقد^(١) .

ولكن لا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أن آية ﴿ فلم تجدوا ﴾^(٢) لم تدل على انحصار حكم الوضوء في حق الواجد والتيمم في حق الفاقد ، وليس لنا دليل آخر أيضاً يثبت ذلك ، بل الآية أثبتت الوضوء على الواجد والتيمم على الفاقد ، ولا ينافي ورود دليل آخر مثل « لا ضرر » و « لا حرج » يثبت حكم الفاقد على الواجد أيضاً ، كما أنه ورد الدليل على أن « من أوى إلى فراشه وذكر أنه لم يتوضأ يتيمم على فراشه »^(٣) .

والتحقيق أن يقال : إن قلنا بأن المنفي في دليل « لا حرج » و « لا ضرر » هو الإلزام ، فلا بد من الحكم بالصحة في كلا البابين ، وإن قلنا بأن المنفي هو الحكم الضرري أو الحرجي على ما هو عليه وأن إطلاقات أدلة الأحكام تقيد بغير موارد الضرر والحرج ، فلا مناص عن الحكم بالبطلان في كلا البابين .

والظاهر هو الثاني ؛ لما عرفت من أن دليل « لا ضرر » و « لا حرج » حاكمان على أدلة الأحكام وناظران إليها ، ولسانها نفي جعل الضرر والحرج في عالم التشريع ، فبعد ما لم يكن الحكم الضرري أو الحرجي مجعولاً في

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢١٦ .

(٢) النساء : ٤٣ ، المائدة : ٦ .

(٣) الفقيه ١ : ١٣٥٣/٢٩٦ ، التهذيب ٢ : ٤٣٤/١١٦ ، الوسائل ١ : ٣٧٨ ، الباب ٩

أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

الشريعة ، فلا يمكن الحكم بصحة ما فيه الضرر والحرَج في صورة التحمُّل ؛ لتقيّد إطلاق الدليل الأوّلي بصورة عدم الضرر ، ومرفوعيّة الحكم الضرري على ما هو عليه ، ولا وجه لمرفوعيّة إلزامه فقط ، كما أنّ دليل المخصّص ، مثل « لا بأس بترك إكرام العالم الفاسق » يرفع وجوب إكرام العالم الفاسق المستفاد من « أكرم العلماء » على ما هو عليه ، لأنّه يرفع إلزامه ويبقى مستحبّاً .

نعم ، إذا كان الفعل الضرري مستحبّاً نفسياً وواجباً غيريّاً ، كالوضوء والغسل ، لا مثل الصوم والقيام في الصلاة الضرريّين أو الحرجيّين ، نحكم بصحّته ؛ لأنّ دليل « لا ضرر » و« لا حرج » يرفعان الأحكام الإلزاميّة ، وأمّا الأحكام الترخيضيّة فلا ؛ إذ ليس في جعل مثل الاستحباب - مثلاً - ضرر على المكلف يرفع امتناناً ، بل جعله عين الامتنان ، فكون الفعل ضرريّاً وذا مشقّة لا ينافي محبوبيّته ومقرّبيّته ، ولذا جعل النبي ﷺ نفسه الزكيّة في مشقّة العبادة حتى نزل ﴿ طه ﴾ * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴿^(١) فإذا كان الوضوء استحبابه النفسي باقياً على حاله حال الضرر والحرَج أيضاً ، فهو صحيح ، والصلاة معه صلاة متقيّدة بالطهارة ، فإنّه أحد الطهورين ، ولا ينافي ذلك تقيّد الأمر بالصلاة بعدم الوضوء بالخصوص بعدما كان الوضوء طهوراً ومحضاً للتقيّد المعبر في الصلاة .

والحاصل : أنّ الحكم غير الإلزامي حيث لا امتنان في رفعه ، بل الامتنان يقتضي جعله وإن كان ضرريّاً ، فإذا فرضنا أنّ الوضوء - مثلاً - مستحبّ نفسيّ ، فلا يرفع استحبابه حال الضرر ، وهو طهور ، فتصحّ الصلاة معه ، وهذا بخلاف مثل صوم شهر رمضان ، الذي لا يكون مستحبّاً نفسياً ، فإنّه إذا كان ضرريّاً ،

(١) طه : ١ و٢ .

لم يكن مأموراً به أصلاً؛ لتقيّد أمر الصوم بصورة عدم الضرر، والمفروض عدم تعلّق أمر آخر به استحبابياً، فيقع الضرر منه باطلاً.

ولا يرد على ما ذكرنا في الوضوء من صحته وصحة التيمّم أيضاً - وبعبارة أخرى: التخيير بين الوضوء والتيمّم - ما أورده شيخنا الأستاذ من لزوم شبه التناقض^(١)؛ لما عرفت من أنه لا مانع من إثبات الشارع حكم الفاقد على الواجد أيضاً.

إن قلت: ما الفرق بين «لا ضرر» الذي التزمتم بأنه لا يشمل الأحكام غير الإلزامية وبين حديث الرفع الذي اخترتم أنه يشمل كلّ مجهول، سواء كان حكماً إلزامياً أو غيره؟

قلت: حديث الرفع حيث جعل للترخيص الظاهري بلسان الرفع، ومعه يمكن الاحتياط ودرك المحبوبة الواقعية أو التحفّظ عن الوقوع في المبعوض غير الإلزامي الواقعي، فليس رفعه - أي الحكم غير الإلزامي - خلاف الامتنان، وهذا بخلاف نفي الضرر؛ فإنه واقعي ولسانه نفي ما يوجب الضرر وعدم جعل ما يلقي المكلف في الضرر، ومن المعلوم أنّ الحكم غير الإلزامي حيث إنّ ترك متعلّقه بيد المكلف لا يصحّ استناد الضرر إلى الشارع، كما أنّ الحكومة إذا رخصت في الإضرار بالنفس لا يمكن أن يقال: إنّ الحكومة ألقت رعيته في الضرر إذا أضروا بأنفسهم، فلا يكون جعله موجباً لإلقاء المكلف في الضرر، فلا يكون مرفوعاً.

مضافاً إلى أنه لا امتنان في رفعه؛ لما عرفت من أنّ الرفع واقعي لا يمكن معه درك محبوب المولى، بل الامتنان في جعله، وهكذا الكلام في الحكم غير

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب): ٢١٦.

الإلزامي الحرجي ، كيف لا؟! وقد صلى رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فنزل ﴿ طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴾^(١) والمستحبات الحرجية ولو شخصاً مثل استحباب زيارة الحسين عليه السلام ، والحج ماشياً وأمثالهما كثيرة جداً لا يمكن إنكارها ، والحرج والضرر كلاهما من وادٍ واحد .

بقي فرعان هما : ما إذا تيمم باعتقاد عدم وجود الماء أو وجود الضرر ثم انكشف خلافه ، فذهب شيخنا الأستاذ - رحمه الله - بصحة التيمم فيهما^(٢) ؛ نظراً إلى أن موضوع التيمم - وهو فقدان الماء - محقق حقيقة ؛ إذ الفاقد هو الذي لا يتمكن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً لا من ليس عنده الماء ، ومن المعلوم أن المعتقد بعدم وجود الماء لا يتمكن من استعمال الماء الموجود عنده المجهول له ، ولذا لا يمكن تكليفه في هذا الحال بالوضوء ؛ فإنه تكليف بما لا يطاق ؛ لعدم إمكان انبعائه عنه .

وما أفاده - رحمه الله - فيما إذا تيمم باعتقاد عدم الماء من صدق عنوان الفاقد عليه حقيقة تام لا ريب فيه ، وأما في الفرع الثاني فلا ، بل يأتي فيه التفصيل المتقدم من أن الضرر على النفس إن قلنا بحرمة مطلقاً ، فحيث إن الوضوء باعتقاده مصداق للعنوان المحرم وهو غير متمكن منه شرعاً والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، فيصدق عليه أنه غير واجد للماء حقيقة ، فيصح تيممه ، فلا تجب إعادة الصلاة بعد انكشاف الخلاف مع الوضوء مطلقاً أو في خصوص خارج الوقت على الخلاف .

وإن لم نقل بحرمة ، فالوضوء لا يكون ممنوعاً شرعاً لا واقعاً ولا باعتقاده ، بل يعتد شمول دليل « لا ضرر » له ، وأنه مأمور بالتيمم ، ولا يجب

(١) طه : ١ و ٢ .

(٢) قاعده لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢١٦ .

عليه الوضوء، فإذا انكشف فساد اعتقاده يعلم بأنه أتى بخلاف وظيفته، فلا وجه لصحة تيممه؛ فإن المفروض أنه كان واجداً للماء ولم يكن ممنوعاً من استعماله لا عقلاً ولا شرعاً، ولم يكن مشمولاً للدليل «لا ضرر» حتى يجوز له التيمم تخييراً على التقرير السابق، فتجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه. هذا بحسب القاعدة الأولية.

أما بحسب الروايات الواردة في الباب: فيستفاد من الروايات - التي أخذ فيها عنوان الخوف على النفس أو على قلة الماء أو على العطش أو خوف البرد في موضوع وجوب التيمم - أن الخوف له موضوعية، وأنه كلما تحقق أحد هذه العناوين الأربعة بل عنوان خوف ذهاب الرفقة في السفر أيضاً - كما يستفاد من رواية أخرى^(١) - ينتقل الأمر إلى التيمم واقعاً، وأنه هو الوظيفة الواقعية، لا أنه حكم ظاهري، فإذا كان الخوف على ما ذكر حكمه كذا فالقطع بتحقيق ذلك أولى بذلك.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

ثم إن شيخنا الأستاذ^(٢) - رحمه الله - ذكر هنا فرعاً استطراداً لا بأس بذكره، وهو: أن الوضوء المحترم من جهة الضرر أو وجوب صرف الماء في حفظ النفس المحترمة هل يمكن تصحيحه بالترتب - بأن يقال: إنه يجب أن يصرف الماء في حفظ النفس أولاً ويحرم عليه صرفه في الوضوء ولكن على تقدير العصيان يصير الوضوء مأموراً به بالأمر الترتيبي، كالصلاة المزاحمة مع الإزالة - أو لا؟ الظاهر هو الثاني، وذلك لأن الترتيب وإن كان - كما أفاده شيخنا الأستاذ^(٣) -

(١) الكافي ٣: ٦/٦٤، التهذيب ١: ٥٣٦/١٨٥، الوسائل ٣: ٣٤٢، الباب ٢ من أبواب التيمم، الحديث ١.

(٢) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب): ٢١٦.

(٣) أجود التقريرات ١: ٣٠٣.

تصوّره مساوقاً لتصديقه إلا أن مجرد الإمكان لا يكفي ما لم يكن الدليل على الوقوع ، ففي مثل الصلاة والإزالة - حيث إن الأمر المتعلق بكل منهما مطلق بحيث لو قدر المكلف على امتثالهما معاً لوجب عليه وإنما التزاحم في مقام الامتثال - لا بدّ من الالتزام بالترتب ؛ فإنه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليل الصلاة إلا حال اشتغال المكلف بالإزالة ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإن الأمر بالوضوء من الأول مقيد بصورة التمكّن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ، فمع وجوب صرفه في غير الوضوء شرعاً لا يكون واجداً للماء شرعاً .

وهذا يجري في كل ما أخذت فيه القدرة الشرعيّة ، مثلاً : الاستطاعة أخذت شرعاً في موضوع وجوب الحجّ ، فلا يمكن الحكم بوجوب الحجّ ترتباً على مَنْ هو غير متمكّن منه ؛ لكونه مديوناً مع تمكّنه بعصيان أمر أداء الدّين ؛ ضرورة أنّه غير مستطيع شرعاً وإن كان مستطيعاً عقلاً ولكنّ الموضوع هو الاستطاعة الشرعيّة دون العقليّة .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

الأمر الخامس : أن دليل « لا ضرر » نافٍ للحكم الناشئ منه الضرر ، لا أنّه مثبت لحكم في مورد الضرر يرفع به الضرر ، فمن تسبّب إلى ضرر أحد بحيث لا يصدق عليه الإتلاف - كفكّ صيد الصائد أو فتح قفص طائر الغير حيث إنه يصدق على ذلك الإتلاف حقيقة ؛ ضرورة أن الغزال الوحشي المربوط أو الطائر المحبوس في القفص لا يبقى بعد فكّه أو فتح القفص ، بل كان مجرد فعل أو ترك يترتب عليه الإضرار بلا صدق الإتلاف عليه ، كما في ترك إنفاق الزوج ؛ فإنه ضرر على الزوجة ، وحبس أحد يترتب على حبسه سرقة ماله - لا يمكن الحكم بضمّانه من جهة قاعدة لا ضرر ، ولا الحكم بحكم آخر يرفع به الضرر ، كالحكم بولاية الحاكم أو الزوجة على الطلاق .

وقد تمسك بعض بقاعدة لا ضرر ، وحكم بضمّان الحابس ما تضرّر به

المحبوس بسبب حبسه ، وحكم أيضاً بولاية غير من أخذ بالساق من الزوجة أو الحاكم على الطلاق من جهة أن عدم حكم الشارع بضمان الحابس ضرري . وهكذا عدم جعل الولاية على طلاق زوجة الممتنع من الإنفاق للحاكم أو الزوجة ، فيرفع بدليل لا ضرر .

وقد تصدى شيخنا الأستاذ^(١) - رحمته - لإبطال ذلك بوجهين :

أحدهما : أن دليل « لا ضرر » ناظر إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وناظر للضرري منها ، فكل حكم نشأ منه الضرر فهو مرفوع ، وأما إذا ترتب ضرر على عدم الحكم كما في المثالين ، فلا يشمل دليل « لا ضرر » مثل هذا الضرر المترتب على عدم الحكم .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإن عدم حكم الشارع بالضمان بحكم بعدم الضمان ؛ فإن مقتضى قوله عليه السلام : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم »^(٢) أن الضمان - الذي لم يبين رحمته حجب علمه عن العباد - مرفوع عن هذا الحابس ، فالشارع أبقى هذا العدم الأزلي على حاله ولم يقلبه إلى الوجود ، فإبقاؤه العدم الذي هو فعل اختياري له حكم بالعدم ، فإذا كان حكم عدمي ضررياً ، يرفع بحديث « لا ضرر » ولا فرق بين الأحكام الوجودية الضرورية أو العدمية الضرورية .

ثانيهما : أن مفاد « لا ضرر » ليس رفع الضرر غير المتدارك كما تقدم ، ومن المعلوم أن الضرر في المثالين وقع خارجاً على المحبوس والزوجة ، وحكم الشارع بالضمان وولاية غير الزوج يتدارك هذا الضرر الواقع ، ولا يدل

(١) قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢٢١ .

(٢) الكافي ١ : ٣/١٦٤ ، التوحيد : ٩/٤١٣ ، الوسائل ٢٧ : ١٦٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٣ .

دليل «لا ضرر» على أن الشارع حكم في كل مورد ضرري بحكم يتدارك به الضرر؛ ضرورة أن لازمه تأسيس فقه جديد؛ فإن مقتضاه أنه إذا احترق مال أحد أو انهدم دار شخص بسبب سماوي، يجب أن يتدارك هذا الضرر من بيت المال أو الزكاة، وهكذا من مرض يجب أن يداوى من بيت المال أو الزكاة، فلا يمكن القول بضمان الحابس ولا بولاية الحاكم أو الزوجة على الطلاق من هذه الجهة، بل الحكم بطلاق الحاكم أو الزوجة لا بد له من مدرك آخر غير دليل «لا ضرر» فإنه ينفي الحكم الضروري.

وهذا الجواب هو الجواب المتين.

ويمكن الجواب بجواب آخر، وهو: أن الحكم بعدم الضمان أو عدم ولاية غير الزوج لو سلم أنه ضرر على المحبوس والزوجة، فالحكم بضمان الحابس أو ولاية غير الزوج أيضاً ضرر على الحابس والزوج.

لا يقال: إن الحابس بنفسه أقدم على ضرر نفسه، وهكذا الزوج.

فإنه يقال: لو كان حكم الضمان ثابتاً بدليل آخر وكان الحابس عالماً به، لكان إقدامه على الحبس إقداماً على ضرر نفسه، فلم يكن دليل «لا ضرر» شاملاً له، لكن الكلام في ثبوت الضمان، وإثباته بدليل «لا ضرر» دور محال؛ فإن شموله للضرر الوارد على المحبوس، المستلزم لضمان الحابس متوقف على إقدام الحابس، والإقدام متوقف على ثبوت الضمان والعلم به.

هذا بحسب القاعدة، أما بحسب الروايات: فالمستفاد من مجموعها أنه يجب على الزوج إما الإنفاق أو الطلاق، فإذا كان أحد الأمرين واجباً عليه، فيمكن القول بولاية الحاكم على الطلاق بعد إجباره بأحد الأمرين وامتناعه من باب أنه ولي الممتنع.

وهذه الروايات - الدالة على وجوب أحد الأمرين على الزوج - حسنة من

حيث السند والدلالة ، ولا يعارضها ما ورد في المفقود من أنه تصبر امرأته حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه^(١) ، وفي زوجة لا يأتيها زوجها من أن هذه امرأة ابتليت فلتصبر^(٢) ؛ فإن الحكم بالصبر في هاتين الروايتين من جهة غيبة الزوج والشك في موته في الأولى ، ومن جهة عدم إتيان الزوج ، لا من جهة ترك إنفاق الزوج حتى يعارض تلك الروايات .

الأمر السادس : في تعارض الضررين على شخص واحد أو شخصين .
أما الأول : فعلى ما اخترناه من عدم حرمة الإضرار بالنفس إلا في بعض الموارد : فلا شبهة في جواز اختيار أي منهما ، وعلى القول بالحرمة لا ريب في وجوب اختيار أقلهما ضرراً ، فإن مقتضى الامتنان رفع الضرر الأعظم فيما إذا توجه على شخص واحد ضرران
وأما الثاني : فكما إذا كان المالك محتاجاً إلى حفر بالوعة في داره بحيث لو لم يحفر يتضرر وتخرّب داره ، ولو حفر يوجب ضرر جاره . وهذه المسألة - كما اعترف بها شيخنا الأنصاري وشيخنا الأستاذ رحمتهما - غير منقّحة في كلماتهم^(٣) .

وتنقيح البحث فيه بمقدار يمكننا أنه قد عرفت أنّ مفاد دليل «لا ضرر» هو عدم مجعوليّة الحكم الضرري في الشريعة لا عدم الضرر الخارجي ونفيه بحيث لو تضرر أحد في تجارته مثلاً يتدارك ضرره من بيت المال أو يدفع

(١) الكافي ٦ : ١٤٨ / ٤ ، التهذيب ٧ : ٤٧٨ / ١٩٢١ و ٤٧٩ / ١٩٢٣ ، الوسائل ٢٠ : ٥٠٦ ،

الباب ٤٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، الحديث ١ و ٢ .

(٢) المناقب - لابن شهر آشوب - ٢ : ٣٦٥ ، مستدرک الوسائل ١٥ : ٣٣٧ ، الباب ١٨ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٧ .

(٣) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب) : ٣٧٤ ، قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) : ٢٢٣ .

عوضه من كيس شخص آخر ، وعلى ذلك فـدليل « لا ضرر » أجنبي عن الضرر الواقع خارجاً غير المستند إلى الشارع ، فلو أجبر ظالم أحداً على دفع مال ، لا يجب دفعه من بيت المال أو من كيس شخص آخر .

وبذلك ظهر أنّ البحث عن تعارض الضررين الخارجيين على شخصين لا ربط له بدليل « لا ضرر » بل المربوط به هو البحث عن تعارض الضررين اللذين يعلم إجمالاً بمجعوليّة أحدهما شرعاً بحيث يكون كلّ منهما على تقدير وقوعه مستنداً إلى الشارع ، فهنا مسألتان :

الأولى : في تعارض الضررين الخارجيين .

الثانية : في تعارض حكّمين ضرريين يعلم بمجعوليّة أحدهما إجمالاً .
أمّا الأولى فمثالها ما إذا دخل رأس دابة أحد في قدر شخص آخر وتوقف إخراجها على أحد أمرين : إمّا كسر القدر أو ذبح الدابة ، فإنّ أحد الضررين لا بدّ من وقوعه في الخارج ولو لم يكن شرع في البين .

ثمّ إنّ هذا الفعل إمّا من المالك أو الأجنبي أو من قبل الله ، لا إشكال في الأوّل وأنّ الفاعل غاصب يجب ردّ مال صاحبه إليه ولو تضرّر بأيّ مقدار من الضرر ، فلو كان صاحب الدابة ، يجب عليه ذبح دابته وتقطيع رأسها وإخراجها عن القدر وردّه إلى صاحبه ولو كانت قيمة الدابة أضعاف القدر ، وهكذا العكس .

نعم ، لو تضرّر الغاصب بضرر يعلم بعدم محبوبيّته للشارع ، كما إذا أدخل رأس عبده في القدر ، فلا إشكال في وجوب كسر القدر وردّه مثله أو قيمته إلى صاحبه .

وهكذا لا إشكال في ضمان الأجنبي ، فإنّه غاصب يجب ردّ مال كلّ أحد إلى صاحبه إمّا عينه أو قيمته ، وحيث لا يقدر على ردّ عين المالكين فيردّ عين

ما هو الأهم، ويدفع مثل الآخر أو قيمته، ويتخير في صورة التساوي، فلو كسر القدر، يجب عليه رد قيمته إلى صاحبه، ولو ذبح الدابة، يجب عليه رد قيمتها.

والمشهور في الثالث - كما ادعى الشيخ ^(١) **قَدْرٌ** - أنه يراعى أقل ضرراً؛ لأن المكلفين والمسلمين بمنزلة شخص واحد عند الشارع، فكما يراعى أقل ضرراً في شخص واحد كذلك في شخصين، فيكسر القدر مثلاً إن كانت قيمته أقل، كما هو الغالب، ويدفع صاحب الدابة قيمته إليه. ولعل بعضاً قال بالقرعة. وقيل بالتخير.

ولا وجه لما نسب إلى المشهور، الذي مرجعه إلى تخسير صاحب الدابة؛ إذ أي مرجح في توجيه الضرر والخسارة إليه دون صاحب القدر؟
فالتحقيق أن يقال: إن كان أحد المالكين المقيّد بالآخر ممّا لا يجوز إتلافه كالعبد المحترم دمه، يتعين إتلاف مال الآخر للتخليص، وإن لم يكن كذلك كالمثال المذكور، فإن تراضى المالكان بشيء فهو، وإن لم يتراضيا بشيء ورفّع أمرهما إلى الحاكم، فالظاهر أن قاعدة العدل والإنصاف - التي هي قاعدة عقلائية، وموردها ما إذا توقّف حفظ مال أحد على إتلاف بعض ماله، كما إذا توقّف حفظ مال مسلم عن الجائر على إعطاء درهم أو درهمن من ماله إليه، أو توقّف حفظ أموال شخص عن الاحتراق على كسر باب داره، فإن هذا الإتلاف إحسان محض على المالك، و﴿ ما على المحسنين من سبيل ﴾ ^(٢) أو إذا توجه إلى شخصين ضرر كانت نسبته إليهما على حدّ سواء، كما في رواية الودعي، الأمرة بإعطاء درهم ونصف إلى صاحب الدرهمين ونصف درهم إلى

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب): ٣٧٤.

(٢) التوبة: ٩١.

صاحب الدرهم^(١)، فإنه يمكن تطبيقها على هذه القاعدة - تقتضي إتلاف أقلهما ضرراً وتخصير مالك الآخر نصف هذا الضرر، فإن حفظ مال كل منهما عن الإتلاف يتوقف على إتلاف مقدار من ماله بمالته لا شخصه، فيجب على الحاكم حسبة - على تقدير كون المالكين حاضرين - أو ولاية - على تقدير كونهما غائبين - حفظ المالكين عن الإتلاف بالكلية، ورفع النزاع من البين بإتلاف بعض مال من كل منهما، المتحقق من توزيع ما يتلفه من القدر - مثلاً - في المثال إلى المالكين.

وإن شئت قلت: إن حفظ مالته كل من المالكين يتوقف على التخليص، وبالتخليص يتحقق ضرر في الخارج لا محالة، ونسبة هذا الضرر إلى كل منهما على حد سواء، فتوجيهه إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيجب أن يوجه إليهما معاً بالسوية.

وأما المسألة الثانية: فمثالها ما إذا أراد مالك الدار حفر بئر أو بالوعة يضرّ بالجار. وهو يتصور على صور أربع؛ فإن المالك إما أن يتضرّر بترك الحفر أو أنه يفوته نفع فقط أو أنه لا يتضرّر بالترك ولا ينفع بالفعل، وعليه إما أن يفعل عبثاً أو يفعل إضراراً بالجار.

ثم إن المشهور - على ما نسب إليهم الشيخ^(٢) رحمته في رسالته الضرورية - ذهبوا إلى جواز الحفر في الصورتين الأوليين، وعدم ضمان مالك الدار ما يخسره الجار، وإلى عدم جوازه في الأخيرين، وضمّانه له على تقدير فعله. ووجه ذلك في الصورتين الأخيرتين واضح؛ لشمول دليل «لا ضرر»

(١) الفقيه ٣: ٥٩/٢٢، التهذيب ٦: ٤٨١/٢٠٨ و ٨٠٩/٢٩٢، الوسائل ١٨: ٤٥٠،

الباب ٩ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.

(٢) رسالة في قاعدة نفي الضرر (المطبوعة مع المكاسب): ٣٧٥.

لهما ، بل ادعى صاحب الرياض - كما حكى عنه - أن مورد دليل « لا ضرر » هو مورد قصد الإضرار بالغير^(١).

وبالجملة ، وجهه ما عرفت من أن دليل « لا ضرر » يستفاد منه أمران :
أحدهما : عدم جعل الإلزام الضرري .

والآخر : عدم جعل ترخيص يترتب عليه ضرر الغير ، فإن ترخيص هذا التصرف في ماله ، الذي يترتب عليه ضرر الغير جعل للضرر في الشريعة ، فتخصص الأدلة الأولية الدالة على سلطنة المالك على التصرف في ماله بغير هذا التصرف المضرب بالغير .

وأما وجه الجواز وعدم الضمان في صورتين الأوليين : فقد ذكر أن ترك الإضرار بالجار مثلاً حيث إنه حرجي فيكون المورد مورداً لدليل « لا ضرر » و« لا حرج » وحيث إن « لا حرج » حاكم على دليل « لا ضرر » يتقدم ويحكم بالجواز ، وعلى تقدير عدم الحكومة يتساقط الدليلان بالتعارض ، ويرجع إلى عموم الفوق ، مثل : « الناس مسلطون على أموالهم »^(٢) أو إلى أصالة الإباحة .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإن عدم حفر البالوعة ، الموجب لفوت النفع أو الضرر لا يلزم حرجيته ، بل بين الحرج والضرر وعدم النفع عموم من وجه ربما يجتمعان وربما يفترقان ، فإن المالك إذا كان موسراً ، أو صار ترك حفر البالوعة موجباً لخراب داره أو فوت منفعة منه لا يكون ذلك حرجاً عليه .

نعم ، إن فسّر الحرج بالمشقة الروحية لا المشقة البدنية الخارجية التي لا تتحمل عادة ، يكون الضرر أو فوت النفع حرجاً ومشقةً على النفس ، لكن

(١) حكاه عنه المحقق النائيني - رحمه الله - في رسالة قاعدة لا ضرر (المطبوعة مع منية الطالب) :

(٢) غوالي اللاكي ٢ : ٣٨٣/١٣٨ .

ليس ذلك معناه ، فإنّ التكاليف كلّها - مائيّة كانت أو بدنيّة - فيها مشقّة على النفس ؛ إذ النفس بحسب طبيعتها تختار النفع والحرّيّة ، والتكليف مخالف لمقتضى طبيعتها ؛ فإنّه مأخوذ من الكلفة والمشقّة .

ثمّ لا وجه لحكومة دليل « لا حرج » على دليل « لا ضرر » بل كلاهما في عرض واحد ؛ فإنّ كلّاً منهما ناظر إلى الأحكام الثابتة في الشريعة ، وينفي الأوّل الحرجيّ منها ، والثاني الضرريّ منها ، فلم لا يكون دليل « لا ضرر » حاكماً على دليل « لا حرج » ؟ .

ثمّ على تقدير تسليم التعارض أيضاً لا وجه للرجوع إلى عموم « الناس مسلّطون على أموالهم » ضرورة أنّه ناظر إلى الحكم الأوّلي وجواز التصرف في المال بحسب طبعه الأوّلي وفي نفسه ، ولا يكون ناظراً إلى التصرف المضرّ الذي هو عنوان ثانوي .

مثلاً: إذا فرض مائع يضرّ بالبدن ويترتب على شربه القتل ، يثبت دليل السلطنة جواز التصرف في هذا المائع في نفسه ، ولا يثبت جواز القتل ، وهل يجوز ضرب العصا على رأس الغير بمقتضى دليل السلطنة ؟

وذكر وجه آخر أيضاً ، وهو : أنّ دليل « لا ضرر » حيث إنّه وارد في مقام الامتنان لا يشمل المقام ؛ فإنّه خلاف الامتنان ، فيرجع إلى أصل الإباحة .

وهذا الوجه أيضاً لا يتمّ على إطلاقه ، فإنّ شموله لصورة ترتب الضرر على ترك الإضرار بالجار وإن كان خلاف الامتنان إلا أنّ شموله لصورة فوت النفع من جهة ترك الإضرار لا يكون من خلاف الامتنان ؛ ضرورة أنّ الامتنان وعدمه إنّما يلاحظ من حيث الضرر لا من جهاتٍ أخرى ، فجعل حرمة الإضرار الذي لا يترتب عليه ضرر ليس من خلاف الامتنان .

فالحقّ هو التفصيل بين صورة عدم النفع وصورة ترتب الضرر ؛ لعدم

مانع من شمول دليل «لا ضرر» للأول، فيحكم بعدم الجواز، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنه - مضافاً إلى أن شموله له بخلاف الامتنان بل يستأنس منه أن الحكم بحرمة الإضرار من جهة أن لا يقع ضرر في الخارج، فإذا لزم منه الضرر فجعله نقض للغرض - نقطع بجعل أحد الحكمين الضرريين؛ إذ لو كان الإضرار بالجار مثلاً جائزاً، فالجواز ضرري على الجار، وإن كان حراماً، فالحرمة ضرورية على مالك الدار، فإذا كان دليل «لا ضرر» مخصصاً في المقام قطعاً إماماً بغير الترخيص الضرري أو بغير الحرمة الضرورية، فمن جهة هذا العلم الإجمالي لا يمكن التمسك بدليل «لا ضرر» فيرجع إلى أصالة الإباحة، ويحكم بجواز هذا الإضرار.

هذا من حيث الحكم التكليفي، وأما الضمان فثبت بمقتضى «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ففي كل مورد قلنا فيه بجواز الإضرار بالغير لا بد من الحكم بالضمان إذا ترتب عليه ضرر مالي، فلا وجه لحكم المشهور بعدم الضمان أيضاً.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر. والحمد لله، وهو خير ختام،
والصلاة على أفضل بريته وأشرف خليقته محمد وآله البررة الكرام.

فهرس الموضوعات



القطع

- ٥ خروج مباحث القطع عن مسائل الأصول *تحت إشراف آية الله العظمى السيد*
- ٥ تقسيم حالات المكلف
- ٦ بيان المراد من الحكم في تقسيم حالات المكلف
- ٦ في عدول صاحب الكفاية عن تقسيم الأنصاري لحالات المكلف
- ٧ في عدم الوجه لعدول صاحب الكفاية
- ٨ في أن المراد من الظن في التقسيم هو المعتبر منه
- ٨ في طريقة القطع
- ٨ حجبة القطع ومعناها
- ٩ في أن الحجبة بمعنى صحة الاحتجاج ليست من لوازم القطع ولا من بناء العقلاء
- ١٠ بيان المراد من المكلف في التقسيم وأنه ليس خصوص المجتهد
- ١١ في التفات المجتهد إلى حكم نفسه تارة وإلى حكم غيره أخرى
- ١٣ فيما هو الحق في تقسيم المكلف

تنبيهات القطع

التجزي

- ١٣ الكلام في التجزي يقع في جهات
- ١٥ ثبوت التجزي بمخالفة مطلق المنجز وعدم اختصاصه بمخالفة القطع غير المصادف
- ١٥ فساد مبنى توهم عدم جريان التجزي في الأحكام الظاهرية
- ١٦ بيان مقدمات شمول إطلاقات الأدلة للمقطوع والخدشة فيها
- ١٩ في عدم تغير المتجزي به من حيث الملاك
- ١٩ في استلزام التجزي القبح الفاعلي وعدمه
- ٢٠ في طريان القبح على المتجزي به وعدمه
- ٢٢ في أن التحقيق هو طريان القبح على المتجزي به
- ٢٢ الكلام في الحسن والقبح العقليين
- ٢٣ في أن المتجزي به ظلم على المولى وقبح
- ٢٤ عدم استتباع القبح الفعلي العقلي حكماً شرعياً
- ٢٤ في أن قاعدة الملازمة لا أساس لها في غير مورد إدراك الملاك بلا مزاحم
- ٢٦ استحقاق المتجزي للعقاب بعين الملاك الذي يوجب استحقاق العاصي له
- ٢٧ وجه استحالة استتباع القبح الفعلي للحكم الشرعي بنظر المحقق النائبي
- ٢٨ عدم تمامية وجه استتباع القبح الفعلي للحكم الشرعي
- ٢٩ في الاستدلال بالإجماع على حرمة التجزي بالإجماع
- ٢٩ في عدم صلاحية الإجماع للاستدلال به على حرمة التجزي
- ٣٠ في الاستدلال على حرمة التجزي بالأخبار الدالة على ثبوت العقاب بنية السوء
- في عدم دلالة تلك الأخبار على حرمة التجزي وإرشادها إلى حكم العقل
- ٣١ باستحقاق العقاب
- في الجمع الصحيح بين ما دل على ثبوت العقاب وما دل على العفو من الأخبار
- ٣١ وهو انقلاب النسبة

- ٣٣ في نقل كلام صاحب الفصول في عدم ذاتية قبح التجزي وأنه ينقسم إلى أقسام خمسة
- ٣٤ في عدم صحة المنقول عن صاحب الفصول
- ٣٥ انقسام القطع إلى طريقي وموضوعي
- ٣٦ هل الأخباري ينفي حصول العلم من غير الكتاب والسنة أو ينفي حجته؟
- ٣٧ في استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وإمكانه في موضوع حكم آخر
- ٣٧ استحالة التقييد هل يستلزم استحالة الإطلاق أو لا؟
- في أن الحق هو استلزام استحالة التقييد ضرورة الإطلاق كما أفاده العلامة الأنصاري
- ٣٩ لا استحالته كما عليه المحقق النائيني
- ٤٠ عدم تمامية ما دل على تقييد الحكم بالعلم به من الأخبار
- ٤١ في إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر
- ٤٣ أقسام القطع الموضوعي عند الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية
- ٤٦ في أن الحق هو كون أقسام القطع الموضوعي ثلاثة لا أربعة
- ٤٦ في قيام الأمارات والطرق مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي
- ٥٢ في أن المستفاد من أدلة حجّة الأمارات هو الوسطية في الإثبات
- ٥٤ قيام الأصول المحرزة مقام القطع ليس مطلقاً بل فيه تفصيل
- ٥٦ عدم قيام الأصول غير المحرزة مقام القطع مطلقاً
- ٥٩ في أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه
- ٦١ الأقسام المذكورة للقطع تأتي في الظن مطلقاً
- ٦٣ في لزوم موافقة القطع التفصيلي التزاماً وعدمه
- ٦٤ تحرير محل النزاع
- ٦٤ في تشقيق مراد القائل بلزوم الموافقة الالتزامية
- ٦٥ في عدم المساعدة مع لزوم الموافقة الالتزامية
- هل يمنع وجوب الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ٦٥ أم لا؟
- ٦٦ في اعتبار قطع القطع وعدمه
- ٦٧ تحقيق في قطع القطع

في صحة نسبة عدم حجّية القطع بالحكم الحاصل من غير الكتاب والسنة إلى
الأخباريين

٦٨

فيما يمكن أو يتوهم كونه مدركاً لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب والسنة

٦٩

في الفروع التي دلت على عدم ذاتية حجّية القطع والجواب عنها

٧١

العلم الإجمالي

كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

٧٦

اقتضاء العلم الإجمالي للتعجز

٧٦

في إمكان جعل الحكم الظاهري على خلاف العلم الإجمالي وعدمه

٧٧

في وقوع جعل الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي وعدمه

٨١

ذهاب الشيخ الأنصاري إلى عدم شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي

٨١

عدم تمامية ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري

٨١

في إجمال القول في كفاية الامتثال الإجمالي وعدمها

٨٣

في حسن الاحتياط مطلقاً مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي وفي التوصليات

٨٣

مع عدمه

في الاحتياط في العبادات النفسية فيما لا يحتاج إلى التكرار

٨٤

في الاحتياط في العبادات الضمنية فيما لا يحتاج إلى التكرار

٨٦

في الاحتياط في العبادات النفسية فيما يحتاج إلى التكرار

٨٨

في الاحتياط في العبادات الضمنية فيما يحتاج إلى التكرار

٩٠

في الاحتياط فيما إذا أمكن الامتثال الظني التفصيلي

٩١

في وليدة المباحث وأنها عبارة عن جواز الاحتياط مطلقاً

٩٤

الظن

في أنّ الظن ليس فيه اقتضاء الحجّية من ذاته كما في القطع

٩٤

في إمكان التعبد بالظن وعدمه

٩٥

في مقتضى الأصل الأولي بالنسبة إلى إمكان التعبد بالظن

٩٥

- ٩٧ في دليلي ابن قبة على استحالة التعبد بالظن
في الجواب عن دليل الاستحالة ، الثاني - وهو المحذور الملاكي - بالقول
بالمصلحة السلوكية
- ٩٧
- ٩٩ في تقسيم سببب الأمارات إلى ثلاثة أقسام والخذشة فيها ما عدا المصلحة السلوكية
- ١٠١ في إثبات إمكان التعبد بالظن بناء على مجموعيية الطريقيية في الأمارات
- ١٠٣ في الجواب عن دليل الاستحالة ، الأول وهو المحذور الخطابي
- ١٠٤ في دفع التضاد والتناقض بين الواقع ومؤدى الأمارة بتعدد الموضوع
- ١٠٥ في أن تعدد الموضوع لو سلم يختص بالأصول العملية لا الأمارات
- ١٠٥ فيما أجاب به صاحب الكفاية عن شبهة لزوم التضاد والتناقض والجواب عنه
- ١٠٨ فيما أجاب به المحقق النائيني عن شبهة التضاد والتناقض
- ١١٠ دفع شبهة لزوم التضاد والتناقض في موارد الأصول غير المحرزة
- ١١٣ في الخدشة فيما أجاب به المحقق النائيني في موارد الأصول غير المحرزة
- ١١٤ فيما هو التحقيق في دفع شبهة التضاد والتناقض في موارد الأمارات والأصول مطلقاً
- ١١٧ في مقتضى الأصل في مشكوك الحجية
- ١١٨ الشك في الحجية ملازم للقطع بعدمها
- فيما يترتب على الحجية من صحة الاستناد إليها في مقام العمل وإسناد مؤداها
إلى الشارع
- ١١٨
- ١٢٠ هل للشارع أن يمنع عن العمل بأمارة مع هذا الحكم العقلي أم لا؟
ذهب الشيخ الأنصاري إلى دلالة الأدلة العامة المانعة عن العمل بغير العلم على حرمة
العمل بمشكوك الحجية
- ١٢١
- ١٢١ فيما أجاب به المحقق النائيني عن الشيخ الأنصاري والخذشة فيه
- ١٢٢ في مقتضى الاستصحاب بالنسبة إلى مشكوك الحجية
- ١٢٣ ذهب المحقق النائيني إلى عدم جريان استصحاب عدم الحجية
- ١٢٥ في الجواب عما ذهب إليه المحقق النائيني
- ١٢٧ حجية الظهور في الألفاظ
- ١٢٧ عدم اعتبار الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف في حجية الظهورات

- ١٢٨ عدم اختصاص حجّة الظهورات بمن قصد إفهامه خلافاً لصاحب القوانين
- ١٢٩ أدلة صاحب القوانين على الاختصاص والجواب عنها
- ١٣١ اختصاص حجّة الظواهر بغير ظواهر الكتاب عند الأخباريين وأدلتهم على ذلك
في الجواب عن الوجوه التي أقامها الأخباريون على اختصاص حجّة الظواهر
١٣٣ بغير ظواهر الكتاب
- ١٣٧ في أصالة الحجّة وأن الأصل العقلائي هو التطابق بين المراد الاستعمالي والجدّي
١٣٨ منشأ بناء العقلاء هل هو أصل وجودي أو أصل عدمي؟
- ١٣٩ صور عدم إحراز الظهور ومنشأ عدم الإحراز وأحكامها
١٤٤ في حجّة قول اللغوي وعدمها
في الوجوه التي استدلت بها على خروج قول اللغوي عن أصالة عدم الحجّة
والجواب عنها
- ١٤٥
- ١٥١ في حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها
- ١٥١ في ذكر مقدّمة نفيسة من الشيخ الأنصاري في المقام
- ١٥٣ في نقل كلام بعض الأعظم والإيراد عليه
- ١٥٤ هل الملازمة ثابتة بين فتاوى العلماء وقول المعصوم عليه السلام؟
في عدم ثبوت الملازمة العقلية بين فتاوى العلماء وقول المعصوم لا بقاعدة اللطف
ولا بتراكم الظنون
- ١٥٤
- ١٥٧ في الخدشة على ثبوت الملازمة العرفية والعادية بين الفتاوى ورأي المعصوم عليه السلام
في أنّ الملازمة الاتفاقية بين الفتاوى ورأي المعصوم عليه السلام ممّا لا ينكر إلا أنها لا تفيد
لعدم الانضباط
- ١٥٧
- ١٥٨ في عدم كشف حجة معتبرة من الإجماع كما أنه لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام
١٦١ في حجّة الشهرة وعدمها
- ١٦١ أقسام الشهرة
- ١٦١ الشهرة في الرواية ومرجّحتها في مقام التعارض
- ١٦١ الشهرة في الاستناد وجابريتها لضعف السند
- ١٦٢ الشهرة الفتوائية والاختلاف في حجّيتها

- ١٦٢ في الوجوه التي أقيمت على حجّية الشهرة الفتوائية والجواب عنها
- ١٦٧ في حجّية الخبر الواحد وأنها من أهمّ المباحث الأصولية
- ١٦٨ في الأمور التي هي ممّا لا بدّ منه في حجّية الخبر، الفعلية
- ١٦٨ في أنّ حجّية الخبر الواحد كيف تكون من عوارض الأدلة الأربعة، الذاتية؟
- ١٧٠ ذهاب السيد المرتضى وجملة من العلماء إلى عدم حجّية الخبر الواحد
- ١٧٠ في الدليل الأوّل الذي أقامها المانعون وهو الإجماع والخدشة فيه
- ١٧١ في الدليل الثاني وهي الأخبار المقطوعة الصدور
- ١٧١ في أنّ الاستدلال بالأخبار على عدم الحجّية ساقط بالمعارضة
- ١٧١ في الجمع بين الأخبار المانعة والأخبار المثبتة
- ١٧٢ في الجمع الأوّل بين الطائفتين من الأخبار
- ١٧٣ في الجمع الثاني والثالث بين الطائفتين
- ١٧٤ في الجمع الرابع بين الطائفتين
- ١٧٥ في الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم على عدم حجّية الخبر الواحد
والجواب عنه
- ١٧٥ فيما ذكره المحقق النائيني من أنّ للخبر الواحد اصطلاحين
- ١٧٦ أدلة مثبتة حجّية الخبر الواحد
- ١٧٦ الوجه الأوّل من الدليل الأوّل: مفهوم آية النبأ من حيث الوصف
- ١٧٧ في الإيراد على مفهوم الوصف
- الوجه الثاني من الدليل الأوّل على حجّية الخبر الواحد هو التعليل بأمر عرضي
- ١٧٧ كما عن الشيخ الأنصاري
- ١٧٨ فيما أشكل على الوجه الثاني من الدليل الأوّل والجواب عنه
- ١٨١ الوجه الثالث من الدليل الأوّل على حجّية الخبر الواحد هو التمسك بمفهوم الشرط
- ١٨١ فيما أورد على دلالة مفهوم الشرط
- ١٨٢ الإيراد الأوّل على دلالة مفهوم الشرط هو ما ذكره الشيخ الأنصاري
- ١٨٢ جواب صاحب الكفاية عن إيراد الشيخ الأنصاري على المفهوم
- ١٨٢ في المقدمات الثلاث التي يبتني عليها جواب صاحب الكفاية

- ١٨٤ وَهْمٌ وَدَفْعٌ
- ١٨٨ الإيراد الثاني على دلالة مفهوم الشرط في آية النبأ
- ١٨٩ في دفع الإيراد الثاني
- ١٩٥ الإيراد الثالث على دلالة مفهوم الشرط
- ١٩٦ في دفع الإيراد الثالث
- ١٩٧ الإيراد الرابع على دلالة مفهوم الشرط
- ١٩٨ في دفع الإيراد الرابع
- ١٩٨ في الإشكال على الجواب عن الإيراد الرابع
- ١٩٩ في دفع الإشكال
- ٢٠٠ الإيراد الخامس على دلالة مفهوم الشرط
- ٢٠١ في الوجوه التي أجيب بها عن الإيراد الخامس
- ٢٠٥ الإيراد السادس على حجبة الخبر بأي دليل كانت وتقريبه بوجهين
- ٢٠٦ في دفع الإيراد السادس بكلا تقريبيه
- ٢١٠ أقسام الخبر المعمول به
- ٢١٢ في الاستدلال بآية النفر على حجبة الخبر الواحد
- ٢١٤ في الإيرادات على دلالة آية النفر على حجبة الخبر الواحد والجواب عنها
- ٢١٨ في الاستدلال بآية الكتمان على حجبة الخبر الواحد
- ٢٢٠ في الاستدلال بآية السؤال عن أهل الذكر على حجبة الخبر الواحد
- ٢٢٠ في الإيراد على دلالة الآية
- ٢٢١ في الاستدلال بآية الأذن على حجبة الخبر الواحد
- ٢٢٥ في الاستدلال بالأخبار على حجبة الخبر الواحد
- ٢٢٧ في الاستدلال بالإجماع على حجبة الخبر الواحد والجواب عنه
- ٢٢٨ في الاستدلال بسيرة العقلاء على حجبة الخبر وهي العمدة
- ٢٢٨ عدم رادعية الآيات عن السيرة
- ٢٣٣ في الاستدلال بالوجوه العقلية على حجبة الخبر الواحد - الوجه الأول
- ٢٣٨ في ذكر فرع من فروع العلم الإجمالي وهو غير معنون في كلماتهم على الظاهر

- ٢٤٠ في عدم دلالة الوجه الأول على حجّية الخبر الواحد
- ٢٤٠ الوجه الثاني من الوجوه العقلية لحجّية الخبر الواحد
- ٢٤٠ في الإيراد على الوجه الثاني
- ٢٤١ الوجه الثالث من الوجوه العقلية على حجّية الخبر الواحد
- ٢٤٢ في الجواب عن الوجه الثالث
- ٢٤٣ في الوجوه التي أقاموها على حجّية مطلق الظنّ - الوجه الأول
- ٢٤٣ في الخدشة على الوجه الأول
- ٢٤٥ الوجه الثاني من الوجوه على حجّية مطلق الظنّ والإيراد عليه
- ٢٤٥ الوجه الثالث من الوجوه على حجّية مطلق الظنّ والجواب عنه
- الوجه الرابع على حجّية مطلق الظنّ وهو المعروف بدليل الانسداد وله
- ٢٤٥ مقدّمات أربع
- ٢٤٩ في نتيجة مقدّمات دليل الانسداد
- ٢٤٩ في تنقيح المقدّمات الأربع وتعيين صحتها عن سقيمها
- ٢٥١ في اختلاف المباني في تفسير « لا حرج »
- مركزية تكوير علوم إسلامية
- المقصد السابع في الأصول العملية
- ٢٥٩ أقسام ما يبحث عنه في الأصول
- ٢٦٠ وجه حصر الأصول العملية في الأربعة
- ٢٦١ وجه عدم ذكر أصالة الطهارة وقاعدتها - مع كونها أصلاً - في الأصول
- البراءة
- ٢٦١ الكلام في أصالة البراءة
- ٢٦٢ في بيان مجرى أصالة البراءة
- عدم الوجه لتقسيم منشأ الشكّ كما فعله الشيخ الأنصاري وصحة ما فعله
- ٢٦٢ صاحب الكفاية
- ٢٦٣ في وقوع النزاع بين الأخباري والأصولي في الشبهة التحريمية دون الوجوبية
- ٢٦٣ في الاستدلال بالآيات على البراءة، منها آية نفي التعذيب

- ٢٦٥ في الاستدلال بالسنة على البراءة ، منها حديث الرفع
في أنّ تمامية الاستدلال بحديث الرفع متوقفة على كون المراد من الموصول
- ٢٦٧ الحكم المجهول
- ٢٦٧ في الوجه الأول لإثبات أنّ المراد من الموصول الموضوع المشتبه والجواب عنه
- ٢٦٨ في الوجه الثاني والجواب عنه
- ٢٧٠ في الوجه الثالث والجواب عنه
- ٢٧٠ في الوجه الرابع
- ٢٧١ في الجواب عن الوجه الرابع
- ٢٧١ في الوجه الخامس والجواب عنه
- ٢٧٢ في فقه حديث الرفع والتنبيه على أمور
- ٢٧٢ الأمر الأول في موارد استعمال الرفع
- ٢٧٢ فيما ذهب إليه المحقق النائيني من صحة استعمال كل من الدفع والرفع مكان الآخر
- ٢٧٣ الأمر الثاني في نتيجة الرفع في حديث الرفع
- ٢٧٤ في مفاد سائر فقرات حديث الرفع
- في عدم صحة التمسك بحديث الرفع لوقوعه في وجوب قضاء الصلاة المضطر إلى التكلم
فيها أو الصوم المكروه على الأكل فيه
- ٢٧٨
- ٢٧٩ الأمر الثالث في أنّ حديث الرفع لا يرفع الحكم الثابت للعنوان الثانوي
- ٢٧٩ الأمر الرابع في أنّ الرفع لا بدّ وأن يكون فيه امتنان
- ٢٨١ في أنّ الامتنان لا بدّ وأن يكون بالنسبة إلى نوع المكلفين
- ٢٨١ في الاستدلال على البراءة بحديث الحجب
- ٢٨١ في الإيراد على دلالة حديث الحجب
- ٢٨٢ في الجواب عن الإيراد على دلالة حديث الحجب
- ٢٨٣ في الاستدلال بثلاث روايات على البراءة ، إحداها رواية مسعدة
- ٢٨٧ الرواية الثانية : صحيحة عبدالله بن سليمان
- ٢٨٧ الرواية الثالثة : صحيحة عبدالله بن سنان
- ٢٨٩ في الاستدلال على البراءة بحديث «الناس في سعة ما لا يعلمون»
- ٢٩٠ في الاستدلال على البراءة بحديث «كل شيء مطلق...»

٥٩٣ فهرس الموضوعات
٢٩٣	في الاستدلال على البراءة بالإجماع بتقارير عديدة
٢٩٣	في البراءة العقلية
٢٩٥	لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان
٢٩٥	وَهُمْ وَدَفَعُ
٢٩٨	في الاستدلال على البراءة بالاستصحاب وله تقريران
٢٩٨	التقرير الأول والخذشة فيه والجواب عنها
٢٩٩	الخذشة الثانية والثالثة على التقرير الأول والجواب عنهما
٣٠٠	الخذشة الرابعة على التقرير الأول والجواب عنها
٣٠١	الخذشة الخامسة على التقرير الأول والجواب عنها
٣٠١	الخذشة السادسة على التقرير الأول وهي متينة
٣٠٤	التقرير الثاني لاستصحاب البراءة
٣٠٥	في الإيراد على التقرير الثاني والجواب عنه
٣٠٦	في أنّ عمدة أدلة البراءة هو الاستصحاب بالتقرير الثاني
٣٠٧	في أدلة لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص ، منها الآيات
٣٠٨	في الاستدلال بالأخبار على الاحتياط والجواب عنها
٣١١	في الاستدلال على الاحتياط بالعقل
٣١٣	في الجواب عن الاستدلال بالعقل على الاحتياط
٣١٧	تنبيهات البراءة
٣١٧	الأمر الأول في عدم جريان البراءة مع وجود الراجع للشك
٣١٨	أقسام الشك في الشبهة الموضوعية
٣٢٢	أقسام الشك في الشبهة الحكمية
٣٢٤	الأمر الثاني في نفي الريب عن حسن الاحتياط
٣٢٦	الأمر الثالث في أنّ أوامر الاحتياط هل هي مولوية أو إرشادية ؟
	الأمر الرابع في أنّ الاحتياط بناءً على مولوية أوامره هل لا بدّ وأن يؤتى
٣٢٨	بقصدها أم لا ؟
٣٢٨	الأمر الخامس في أخبار « مَنْ بَلَغَ » وفيه جهتان

- ٣٢٨ الجبهة الأولى في أنّ أخبار « مَنْ بَلَغَ » هل هي إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط أم لا؟
- ٣٣٠ الجبهة الثانية في أنّ مفاد أخبار « مَنْ بَلَغَ » هل هو استحباب ذات العمل أم لا؟
- ٣٣٢ وَهَمٌّ وَذَفْعٌ
- ٣٣٣ تنبيهات أخبار « مَنْ بَلَغَ »
- ٣٣٣ الأمر الأول في عدم التنافي بين أخبار « مَنْ بَلَغَ » وبين أدلة اعتبار الشروط
- الأمر الثاني في أنّ أخبار « مَنْ بَلَغَ » أخبار آحاد لا يجوز الاستدلال بها على حجّة الخبير الضعيف
- ٣٣٣
- ٣٣٤ الأمر الثالث في توهم استكشاف الحكم المرئوي الاستجابي عن أخبار « مَنْ بَلَغَ »
- الأمر الرابع في أنّ أخبار « مَنْ بَلَغَ » هل تشمل موارد ورود الخبر على الكراهة أم لا؟
- ٣٣٤
- ٣٣٧ في ثمرة الأقوال في مفاد أخبار « مَنْ بَلَغَ »
- الأمر السادس في ذهاب بعض المحققين إلى عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية خلافاً للأخباري
- ٣٣٩
- ٣٤٠ في أنحاء مفاد النهي
- ٣٤٤ في حكم الصلاة في اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل
- ٣٤٥ في احتمالات النهي عن إيقاع الصلاة فيما لا يؤكل
- ٣٤٨ في دفع تخيّل إنكار المجتهدين حسن الاحتياط

التخيير

- ٣٥١ في أصالة التخيير وبيان مجراها
- ٣٥١ المقام الأوّل في التخيير في التوصلات والأقوال فيه
- ٣٥٨ المقام الثاني في التخيير في التعبدات
- ٣٦١ في دوران الأمر بين محذورين في وقائع متعدّدة
- في أنّ احتمال الأهميّة لا يوجب التعيين سواء في ذلك كون الواقعة واحدة أو متعدّدة
- ٣٦٣

الاشتغال

- ٣٦٧ مورد الاشتغال هو الشك في المكلف به
- ٣٦٧ في الاحتياط في المتباينين
- ٣٦٨ في تحرير محل النزاع في الاحتياط والاشتغال
- ٣٧٠ في شمول أدلة الأمارات والأصول لأطراف العلم الإجمالي وعدمه
- ٣٧٢ في شمول أدلة الأمارات والأصول لبعض أطراف العلم الإجمالي وعدمه
- ٣٧٤ في شمول دليل الأصل لكلا الطرفين بنحو التخيير وعدمه
- ٣٧٤ في عدم صحة التخيير في شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي
- ٣٨١ تنبيهات الاشتغال
- ٣٨٢ الأول: عدم دوران وجوب الموافقة القطعية مدار حرمة المخالفة القطعية
- ٣٨٢ الثاني: منجزية العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن بعض الأطراف منجزاً
- ٣٨٦ الثالث: فيما إذا كان الأصل الجاري في بعض الأطراف أكثر أثراً منه في البعض الآخر
- ٣٨٧ الرابع: هل العلم الإجمالي في التدريجات منجز أم لا؟
- ٣٩٠ الخامس: في حكم الشبهة غير المحصورة
- ٣٩٦ السادس: في الاضطرار إلى بعض الأطراف
- ٣٩٦ في الاضطرار إلى بعض الأطراف تعييناً
- ٤٠٠ في الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين
- السابع: في ذهب الشيخ الأنصاري إلى اعتبار الابتلاء بجميع الأطراف في الشبهة
- ٤٠٦ التحريمية في منجزية العلم الإجمالي
- ٤٠٦ في اختيار صاحب الكفاية اشتراط الابتلاء في الشبهة التحريمية والوجوبية
- ٤٠٧ في اختيار المحقق النائيني اشتراط الابتلاء في الشبهة التحريمية
- ٤٠٧ في أن التحقيق يقتضي عدم الاشتراط بالابتلاء مطلقاً
- ٤١١ حكم ما إذا كان غير المبتلى به مشكوك المقدورية
- في جواز التمسك بدليل الحكم الأولي للزوم الاجتناب عن غير المبتلى به أيضاً
- ٤١١ إذا كان مشكوك المقدورية، وعدمه

٤١٢ في أن التحقيق يقتضي عدم جواز التمسك بالعمومات في المقام

بقي أمران

٤١٣ الأمر الأول: في اعتبار القدرة الشرعية أيضاً في تنجيز العلم الإجمالي

٤١٤ الأمر الثاني: في حكم ما إذا كان أثر الأصلين في الأطراف طوليين

٤١٧ حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

٤١٧ المقام الأول: فيما إذا حصلت الملاقاة ثم بعد ذلك علم بنجاسة الملاقي أو إناء آخر

٤٢١ وجه وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

٤٢١ الوجه الأول

٤٢٣ الوجه الثاني

في التفصيل بين كون الأصول العرضية متماثلةً وكونها متغايرةً بلزوم الاجتناب

٤٢٦ عن الملاقي في الثاني دون الأول

٤٢٩ المقام الثاني: فيما إذا لم يحصل العلم بالنجاسة قبل الملاقاة

الكلام في تفصيل صاحب الكفاية بوجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي تارة

٤٣٢ وعن الملاقي دون الملاقي أخرى وعن الملاقي دون الملاقي ثالثةً

٤٣٥ المقام الثاني في باب الاشتغال: في الأقل والأكثر الارتباطيين وفيه مقامان

٤٣٥ المقام الأول في المركب الخارجي وما يكون له أجزاء خارجية

٤٣٥ في جريان البراءة العقلية والشرعية عن الأكثر في المركب الخارجي وعدمه

٤٣٥ كلام الشيخ الأنصاري في جريان البراءة العقلية عن الأكثر في المركب الخارجي

٤٣٦ في الإيراد على تقريب الشيخ الأنصاري في المقام

٤٣٦ التقريب الأول في جريان البراءة العقلية عن الأكثر وهو الانحلال

٤٣٧ في الوجوه التي أوردت على التقريب الأول

٤٣٧ الوجه الأول: ما في الكفاية بتقريبين من الخلف واستلزام الانحلال عدمه

٤٣٨ في دفع ما في الكفاية بكلا تقريبيه

٤٣٨ الوجه الثاني: لزوم التفكيك بين الأجزاء في التنجز وعدمه

٤٣٨ في الجواب عن لزوم التفكيك

- ٤٣٩ الوجه الثالث : استلزام الانحلال انحلال الشيء إلى نفسه
- ٤٤٠ في الجواب عن إيراد انحلال الشيء إلى نفسه
- ٤٤٢ الوجه الرابع : عدم قطع العبد بحصول الغرض بإتيان الأقل والجواب عنه
- ٤٤٣ جواب المحقق النائيني عن عدم حصول القطع بحصول غرض المولى بإتيان الأقل
- ٤٤٥ الكلام فيما هو التحقيق في الجواب عن عدم حصول القطع
- ٤٤٧ في جريان البراءة الشرعية عن وجوب الأكثر في المركبات الخارجية
- ٤٥٠ في التمسك لإثبات الاشتغال والاحتياط بالاستصحاب والجواب عنه
- ٤٥١ المقام الثاني : في المركب التحليلي العقلي
- ٤٥١ جريان البراءة العقلية والنقلية عن تقييد الواجب بما يحتمل دخله فيه
- إتكار صاحب الكفاية جريان البراءة العقلية مطلقاً في المركب التحليلي وتفصيله
- ٤٥٢ في البراءة النقلية
- ٤٥٢ الحق هو جريان البراءتين في القسم الأول والثاني من المركب التحليلي
- ٤٥٣ في القسم الثالث من المركب التحليلي
- ٤٥٣ في الدوران بين التعيين والتخيير وذكر أقسامه الثلاثة
- ٤٥٤ في بيان صور القسم الأول، الثالث
- ٤٥٥ حكم الصورة الأخيرة من القسم الأول
- ٤٥٥ في أدلة التعيين في الصورة الأخيرة من القسم الأول
- ٤٥٥ الدليل الأول للتعين
- ٤٥٦ في ردّ الدليل الأول للتعين
- ٤٥٧ الدليل الثاني للتعين
- ٤٥٨ في ردّ الدليل الثاني للتعين
- ٤٥٨ الدليل الثالث للتعين
- ٤٥٩ في عدم انطباق الدليل الثالث على المقام مع كونه صحيحاً كبروياً
- ٤٦٠ حكم الصورة الثانية من القسم الأول
- ٤٦١ حكم الصورة الأولى من القسم الأول
- ٤٦١ حكم الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال

- ٤٦٤ حكم القسم الثالث من الدوران بين التعيين والتخيير
- ٤٦٤ أمور ينبغي التنبيه عليها
- ٤٦٥ الأمر الأول: إذا دار أمر شرطية شيء أو جزئيته بين الإطلاق والتقييد وفيه جهات
- ٤٦٥ الجهة الأولى: هل صحة العبادة الفاقدة للجزء نسياناً مستندة إلى الملاك أو الأمر؟
- ٤٦٧ الجهة الثانية: هل مقتضى القاعدة صحة الفائد للجزء أو بطلانه؟
- في أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو إطلاق الشرطية والجزئية وبطلان الفائد للجزء أو الشرط
- ٤٦٨
- ٤٦٩ في دفع الإشكال على إطلاق شرطية شيء أو جزئيته
- ٤٧٠ فيما إذا كان لدليل الجزء والشرط إطلاق فالمتعين هو إطلاق الشرطية وبطلان الفائد
- فيما إذا كان لدليل الواجب إطلاق فالمتعين هو تقييد الشرطية والجزئية وعدم بطلان الفائد
- ٤٧٠
- ٤٧١ في أنّ مقتضى الأصل العملي هو تقييد الشرطية وصحة الفائد
- ٤٧٢ الكلام في الزيادة وأنها هل هي مبطللة للعمل أم لا؟
- ٤٧٣ بيان أنّ حصول الزيادة غير معقول
- ٤٧٣ في ردّ عدم معقولية تحقق الزيادة
- ٤٧٤ هل يعتبر في تحقق الزيادة قصد عنوان الجزئية أم لا؟
- ٤٧٥ في أنّ مقتضى الأصل العملي هو عدم بطلان الواجد للزيادة إلا أن يكون تشريعاً
- في أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو بطلان الواجد للزيادة في موردين: أشواط الطواف والصلاة
- ٤٧٦
- ٤٧٦ في ذكر طوائف الروايات، الثلاث
- ٤٧٨ فيما إذا تعدّر جزء أو شرط فهل يبقى الأمر بالنسبة إلى الباقي أم لا؟
- ٤٧٨ مقتضى الأصل اللفظي هو عدم وجوب الباقي إذا كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق
- ٤٧٩ مقتضى الأصل العملي أيضاً هو عدم وجوب الباقي إذا لم يكن إطلاق في البين
- ٤٧٩ قد يفرّق بين انحلالية الوجوب وعدمها وفي الثاني بين العذر الابتدائي والطارئ
- ٤٧٩ في وجوه التمسك بالاستصحاب لإثبات الوجوب للباقي إذا كان الواجب انحلالياً
- ٤٨٠ في الجواب عن وجوه التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب الباقي

- ٤٨٢ الكلام في الفرق بين العذر الابتدائي والطارئ في جريان الأصل وعدمه
- ٤٨٢ في ذهاب المحقق النائيني إلى جريان الاستصحاب في العذرين
في عدم المساعدة مع المحقق النائيني في جريان الاستصحاب فيما إذا كان العذر
ابتدائياً
- ٤٨٣
- ٤٨٥ في وجوب الباقي بمقتضى الأصل اللفظي والروايات
- ٤٨٦ في ذكر الروايات الثلاث لإثبات وجوب الباقي
- ٤٨٦ الرواية الأولى: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء...»
- ٤٨٩ الرواية الثانية: قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله...»
- ٤٩٠ في الاعتراض على الرواية بكونها مجملّة والجواب عنه
- ٤٩١ في إشكال آخر في الرواية
- ٤٩٤ الرواية الثالثة: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط...»
- في عدم دلالة الرواية على عدم سقوط الميسور من الأجزاء ودالتها على عدم سقوطه
من الجزئيات
- ٤٩٤
- الكلام فيما إذا دار أمر شيء بين اعتباره في الواجب وجوداً واعتباره فيه عدماً،
وفيه مسائل ثلاث
- ٤٩٥
- ٤٩٦ المسألة الأولى: فيما إذا كانت الواقعة واحدة
- ٤٩٦ المسألة الثانية: فيما إذا كانت الوقائع متعدّدة
- ٤٩٦ المسألة الثالثة: فيما إذا كانت للواجب أفراد طولية وعرضية

شرائط الأصول

- عدم شرطية شيء لحسن الاحتياط في المعاملات أو العبادات فيما إذا لم يكن
تحصيل القطع أو ما بحكمه واجباً
- ٤٩٩
- حكم الاحتياط في العبادة إذا أمكن تحصيل القطع أو ما بحكمه بالحكم
وكانت الشبهة حكيمية قبل الفحص، وهنا مسائل ثلاث
- ٤٩٩
- ٥٠٠ المسألة الأولى فيما لا يحتاج الاحتياط إلى التكرار
- ٥٠٢ المسألة الثانية فيما إذا تردّد أصل التكليف وتردّد متعلقه بين أمرين

٦٠٠ الهداية في الأصول / ج ٣

- ٥٠٢ المسألة الثالثة فيما إذا احتاج الاحتياط إلى التكرار مع عدم العلم بالتكليف
٥٠٤ عدم اشتراط شيء في حسن الاحتياط
٥٠٤ موضوع أصالة البراءة العقلية عدم البيان وهو لا يحصل إلا بالفحص
جريان البراءة الشرعية مشروط بالفحص لدليل خارجي من الإجماع والعقل والروايات
مع إطلاق أدلتها
٥٠٥ شرط الاستصحاب والتخيير العقلي هو الفحص
٥٠٨

بقي أمران

- ٥٠٨ الأمر الأول: هل التعلّم واجب نفسي أو مقدمي؟
في استحقاق العقاب على ترك التعلّم والفحص عن التكليف الذي لو فحص عنه
لا يصل إليه، وعدمه
٥١٣
٥١٤ الأمر الثاني في وجوب الإعادة والقضاء وعدمه عند ترك التعلّم
في دفع الإشكال الوارد على الجمع بين صحة العبادة واستحقاق العقاب
إذا أجهر مكان الإخفات عن جهل تقصيري
٥١٦ لازم دفع الإشكال بما دفعه به صاحب الكفاية: استحقاق عقابين عند ترك الصلاة
جاهلاً بالجهر
٥١٧
٥١٨ عدم دفع الإشكال المذكور بالترتب
٥٢٠ الحق هو صحة الصلاة بدون استحقاق العقاب
٥٢١ عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية واستثناء المحقق النائي لموردين
٥٢٢ عدم الوجه لاستثناء الموردين
٥٢٣ الاحتمالات في مقدار الفحص ثلاثة
٥٢٤ شرطان آخران لجريان البراءة ذكرهما الفاضل التونسي

قاعدة لا ضرر

- ٥٢٧ الأمر الأول: في أنّ متن حديث «لا ضرر...» ورد على وجوه
٥٣٠ في أنّ حديث «لا ضرر» صدر تارةً مستقلاً وأخرى ذبلاً لقضية

٦٠١	فهرس الموضوعات
٥٣٢	الأمر الثاني: في معاني ألفاظ الحديث
٥٣٤	في الإشكال على الحديث بعدم انطباقه على مورده والجواب عنه
٥٣٥	في جواب آخر عن ذلك الإشكال
٥٣٦	في عدم صحة ما أجاب به المحقق النائيني عن إشكال عدم الانطباق على المورد
٥٣٦	الأمر الثالث: في فقه الحديث وبيان الاحتمالات الأربعة
	في أن المختار من الاحتمالات الأربعة هو المعنى الثالث وهو إرادة نفي الحكم الناشئ
٥٤٠	منه الضرر
٥٤١	في ذكر معنيين آخرين للحديث مضافاً إلى الاحتمالات الأربعة المذكورة
٥٤٣	تلخيص المحتملات في الحديث
	تنبيهات قاعدة لا ضرر
٥٤٧	التنبيه الأول في أن المراد من الضرر هو الضرر الشخصي
٥٤٧	ليس مدرك خيار الغبن والشفعة هو قاعدة لا ضرر حتى يكون دليلاً على نوعية الضرر
٥٤٨	التنبيه الثاني في دفع إشكال تخصيص القاعدة بأكثر الأحكام
٥٥٢	التنبيه الثالث في بيان النسبة بين دليل لا ضرر وأدلة الأحكام الأولية وأنه حاكم عليها
	في معنى الحكومة وأقسامها وأن « لا ضرر » ناظر إلى عقد الحمل بالنسبة إلى الأدلة
٥٥٥	الأولية
٥٥٨	في وجه تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم وأنه عبارة عن عدم المعارضة بينهما
	التنبيه الرابع في أن الضرر المنفي هو الضرر الواقعي لا المعلوم عند المكلف، ودفع
٥٦٠	ما ينافي ذلك
٥٦١	في وجوه صحة الوضوء الضروي مع اعتقاد عدم كونه ضرورياً
٥٦١	الوجه الأول: عدم شمول « لا ضرر » للوضوء الضروي لأنه امتناني
٥٦٢	الوجه الثاني: أن الضرر نشأ من اعتقاد المكلف عدمه
٥٦٢	في عدم صحة الوجه الثاني
	التحقيق في وجه صحة الوضوء الضروي مع اعتقاد عدم ضرريته هو الالتزام بأحد
٥٦٢	أمرين: عدم حرمة الإضرار بالنفس أو عدم ترشح الحرمة إلى الوضوء

- ٥٦٤ في أنّ الوضوء مع عنوان الإضرار متّحداً وجوداً
- ٥٦٥ عدم الدليل على حرمة مطلق الإضرار بالنفس إلا الإلقاء في التهلكة
- ٥٦٦ في أنّ الحقّ هو التفصيل بالنسبة إلى صحّة الوضوء الضروي مع اعتقاد عدم ضروريته
- ٥٦٧ في صحّة العبادة الضرورية مع العلم بالضرر، وعدمها
- في أنّ « لا ضرر » لا يشمل الأحكام الاستحبابية وتوجيه الفرق بينه وبين حديث الرفع
- ٥٦٩ الشامل للاستحباب
- ٥٧١ في صحّة التيمّم وعدمها مع اعتقاد إضرار الماء أو اعتقاد عدمه ثمّ انكشف الخلاف
- الحقّ هو صحّة التيمّم مع اعتقاد إضرار الماء، ومع اعتقاد عدمه ففي صحّته
- ٥٧١ تفصيل مضمي
- موضوع جواز التيمّم في الروايات هو حصول الخوف، ففي المقام يكون التيمّم
- ٥٧٢ صحيحاً مطلقاً بالأولية
- في تصحيح الوضوء الضروي المحرّم بالترتب، وعدمه، والحقّ هو عدم إمكان
- ٥٧٢ تصحيحه بالترتب
- ٥٧٣ التنبيه الخامس في أنّ « لا ضرر » نافٍ للحكم الضروي لا أنّه مثبت للحكم الراجع للضرر
- ٥٧٦ التنبيه السادس في تعارض الضررين على شخص واحد أو شخصين
- ٥٧٧ في تعارض الضررين الخارجيين
- ٥٧٩ في توجه الضرر على أحد الشخصين وله صور أربع
- ٥٨٣ فهرس الموضوعات