

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

والعنة لله على الأعداء جميعين

من الله إلا قياترهم لا يترج



صَدَائِحُ الْأَصُولِ

تَقْرِيرٌ لِأَبْحَاثِ
الْأَيْتَانِ الْأَعْظَمِ سَمَّا حَرِيْرَةَ اللَّهِ الْعَظِيْمِ
السَّيِّدِ أَبُو الْقَاسِمِ الْمُوسَى الْخَوَافِي
« ١٣١٧ - ١٤١٣ هـ »

الْأَصُولُ الْعَمَلِيَّةُ

تَأَلَّفَ بِالرَّيْثِ اللَّهِ
السَّهِيْدِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ رُوَاعِظِ الْحَسِيْنِيِّ الْبَهْسَوْدِيِّ

طَبْعٌ مَعْرُوفٌ

مُؤَسَّسَةُ الْخَوَافِي الْأَيْتَانِيَّةِ



جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة الخوئي الإسلامية

الجزء السابع والأربعون

الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قده

(مؤسسة الخوئي الإسلامية)

هاتف: ٢٩٣٢٢٦٤ ٢٥١ ٩٨ + - ٠٣٦٧ ١٥٣ ٩١٢ ٩٨ +

تاريخ الطبع: ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩ م

المطبعة: نينوى

الطبعة: الرابعة

عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة

ISBN: ٩٦٤ - ٧٣٣٦ - ١٦ - ٠

Emil: info@alkhoei.net

www.alkhoei.com

www.alkhoei.net

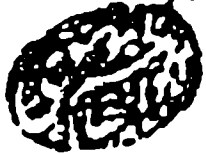
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله
الغرة المبشرين واللغة الدائمة على اعدائهم اجمعين
وبعد فلا يخفى ان العلماء هم الدعاء الى دين الله وحياة شريفة سيدهم ^{اسلمين}
التي هي افضل الشرايع وخاتمها وان بدارهم يفصل الحق من الباطل ويغلب
الهدى عن الضلال ويتبين الحلال من المحرام .

ومن العلماء الذين نذروا انفسهم للعمل في سبيل الدين وترويح شريفة
حاتم البين هو العلامة الحجة الحاج السيد سرور الراجفة الحسيني ^{ري}
دام توفيقه فقد قرأنا اجناساً الاسرلية واستوعبها عن فهم وتدقيق وقد
لاحظت جملة منها في هذا الجزء فوجدتها تتميز ببيان شامل ودقة في التصبط
فاسأل المولى جل شأنه ان ينفع بكاتبه (مصباح الاصول) طلاب المعرفة
العلمية من ناقة العلم ورايو الاستنارة بمصباحه .

جعلته من علماء اعلام الدين وكثر من امثاله في العلماء العالمين انه
ولي المؤمنين في ١٠ ثور الالحرم ١٣٨٦

ابراهيم اليربوزي الخوني





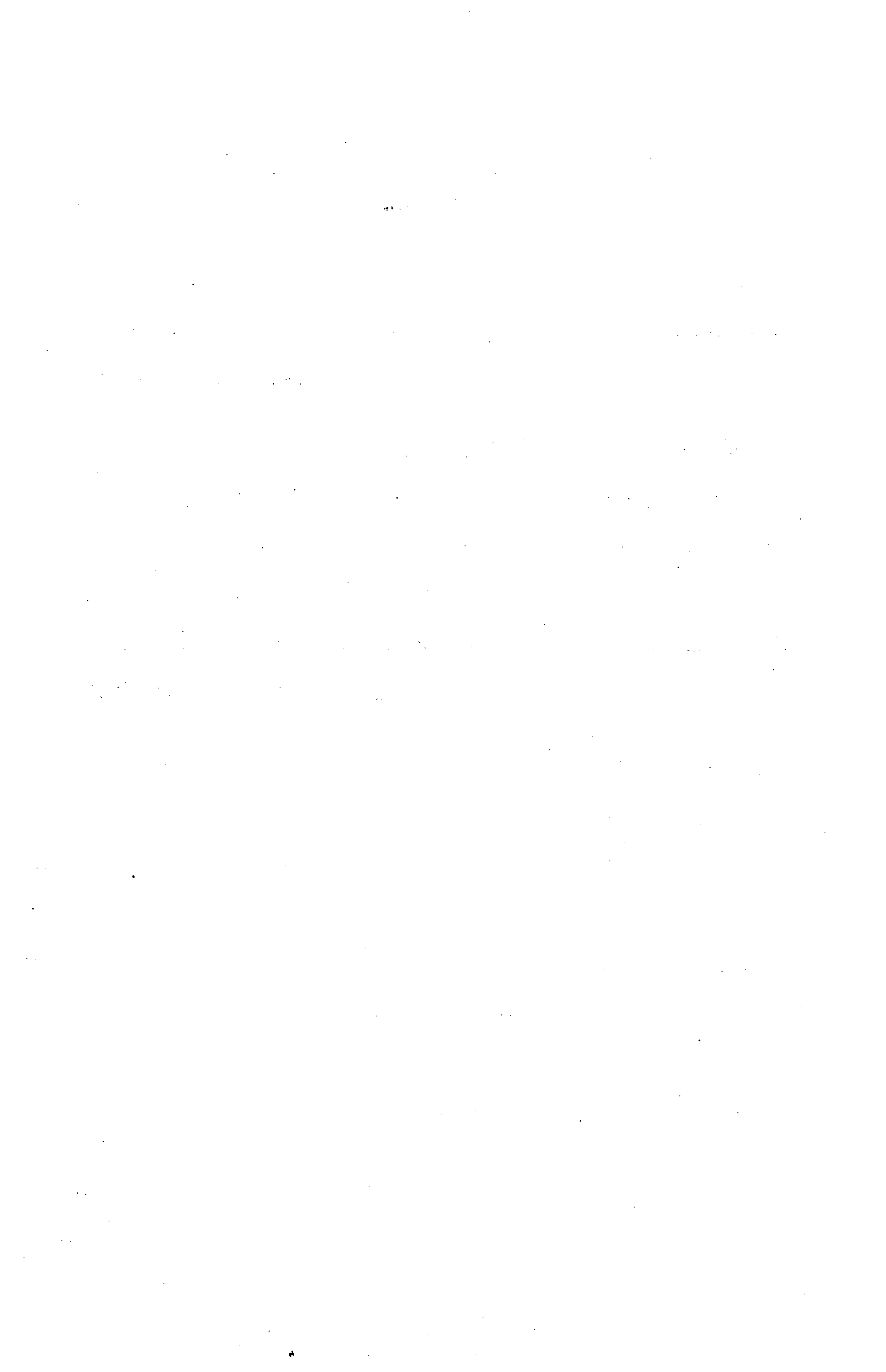
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الأطهار المعصومين.

أمّا بعد، فهذه ثمرات اقتطفها من شجرة طيّبة، ودُرر كلمات تلقّيتها من أبحاث قيّمة لحضرة سيّدنا الأستاذ العلامة صرّاف نقود العلم بأفكاره الباكّرة العميقة، غوّاص بحار الفضل بأنظاره العالية الدقيقة، المحدّث الخبير والفقير البارع البصير والأصولي الشهير، والرجالي الكبير حجّة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين سيّدنا ومولانا الحاج السيّد أبو القاسم الخوئي (أدام الله ظلّه العالی ومتعّ المسلمين بوجوده الشريف).

وسنتعرّض في هذا الجزء لمباحث القطع والظن والشك إن شاء الله تعالى. كما تعرّضنا قبل هذا في الجزء الثالث لمباحث الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد. ومن الله سبحانه نستمدّ العون والتوفيق.

المؤلّف



مباحث القطع



حجّة القطع

وقبل الشروع فيها لابدّ من التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أنّه لا ينبغي الشك في أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الأصول، إذ قد عرفت في أوّل بحث الألفاظ^(١) أنّ المسألة الأصولية هي ما تكون نتيجتها - على تقدير التمامية - موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، وأمّا القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة، وإن شئت قلت: إنّ المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضمّ إليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً، ومن الظاهر أنّ القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجة.

وبالجملة: القطع بالحكم ليس إلاّ انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدّمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصولية. ويزداد هذا وضوحاً بتذكر ما أسلفناه في بيان فهرس مسائل علم الأصول^(٢) ولا حاجة إلى الاعادة، وبما أنّ القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الأصولية - إذ العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الأصولية بعد ضمّ الصغرى إليها - ناسب البحث عنه في الأصول

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٤ - ١٣.

(٢) المصدر السابق ص ١ - ٤.

استطراداً. وباعتبار أنّ مرجع البحث عن حجّة القطع إلى صحّة العقاب على مخالفته، يكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح.

هذا كلّه في القطع الطريقي، وأمّا القطع الموضوعي فهو وإن كان دخيلاً في فعلية الحكم إلا أنّ نسبته إليه هي نسبة سائر الموضوعات إلى الأحكام، فإذا جعل القطع بشيء موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً، تكون نسبة القطع إلى وجوب التصديق هي نسبة الخمر إلى الحرمة، فكما أنّ الحرمة ليست مستنبطة من الخمر بل مستنبطة من الأدلة الدالة على حرمة الخمر، كذلك وجوب التصديق ليس مستفاداً من القطع بل من الأدلة الدالة على وجوب التصديق عند القطع بشيء، فالبحث عن القطع الموضوعي أيضاً ليس داخلياً في علم الأصول. نعم، القواعد التي يستنبط منها وجوب التصديق عند القطع بشيء تكون من المسائل الأصولية كما هو ظاهر.

الأمر الثاني: أنّه هل المراد من المكلف المذكور في كلام شيخنا الأعظم الأنصاري (قدس سره) ^(١) هو خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد؟

مقتضى الاطلاق الثاني، وهو الصحيح، لعدم اختصاص الأقسام وما يذكر لها من الأحكام بالمجتهد. وتوضيح المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة:

- ١ - في بيان حكم المجتهد بالنسبة إلى تكليف نفسه.
- ٢ - في بيان حكم المقلد بالنسبة إلى تكليفه.
- ٣ - في بيان حكم المجتهد بالنسبة إلى تكليف مقلديه.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧.

أمّا المقام الأوّل : فلا إشكال في أنّ المجتهد إذا التفت إلى حكم شرعي متعلق بنفسه، فأمّا أن يحصل له القطع أو يقوم عنده طريق معتبر، أو لا هذا ولا ذاك. فعلى الأوّل يعمل بقطعه، وعلى الثاني يعمل بما قام عنده من الطريق وعلى الثالث يرجع إلى الأصول العملية على ما سيجيء من التفصيل في مجاريها إن شاء الله تعالى، بلا فرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأمّا المقام الثاني : فالظاهر أنّ المقلد كالمجتهد في الأحكام المذكورة، فإن حصل له القطع بحكم من الأحكام عمل به بلا حاجة إلى الرجوع إلى المجتهد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريق معتبر وليس إلا فتوى المجتهد عمل به، وإن فقدته أيضاً وبقي شاكاً في الحكم رجع إلى الأصول العملية على نحو يأتي عند التكلم في المقام الثالث.

هذا كلّه في الحكم الواقعي، وكذا الحال في الحكم الظاهري، فإن حصل له القطع به - كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد - عمل به، وإلا فإن قام عنده طريق معتبر - كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا - أخذ به، وإلا رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشك في تبديلها يستصحب بقاءها، وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيتخير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً والآخر بوجوب التمام وجب عليه الاحتياط، إلا أن يثبت قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي على ما ادّعاه شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) إذن فيتخير.

والحاصل : أنّه لا فرق بين المجتهد والمقلد إلا في خصوصية الطرق

(١) [لم نعثر عليه].

والأمارات، فإنّ طرق المجتهد إلى الأحكام هي الكتاب والسنة، وطريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد.

وأما المقام الثالث: فتوضيح الكلام فيه: أنّ المجتهد إذا التفت إلى حكم متعلق بمقلديه دون نفسه - سواء كان الحكم بجميع مراتبه مختصاً بغيره كالأحكام المختصة بالنساء، أو بفعليته كأحكام الحج مع عدم كونه مستطيعاً، وأحكام الزكاة مع عدم كونه مالكاً للنصاب، ففي جميع ذلك - إن حصل له القطع بالحكم أو قام عنده طريق معتبر عليه أفقياً به بلا إشكال فيه، وإلاّ فله الرجوع إلى الأصول العملية والإفتاء بمؤداها.

وقد يستشكل في الرجوع إلى الأصول: بأنّ جريان الأصل موضوعه المكلف الشاك، والمقلد الذي يتوجه إليه التكليف ليس له شك في الحكم، لكونه غير ملتفت إليه، فكيف يفتي المجتهد في حقه بمؤدى الأصل، والمجتهد وإن كان شاكاً إلاّ أنّ التكليف غير متوجه إليه على الفرض، فمن توجه إليه التكليف غير شاك في الحكم، ومن شكّ فيه لم يتوجه إليه التكليف، فلا موضوع للرجوع إلى الأصل العملي.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري (قدس سره): بأنّ المجتهد نائب عن المقلد في إجراء الأصل، فيكون الشك من المجتهد بمنزلة الشك من المقلد^(١).

وفيه: أنّه لا دليل على هذه النيابة، وأدلة الأصول العملية لا عموم لها للشك النيابة.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن كان الحكم ممّا يلتفت إليه المقلد أيضاً

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٤٥.

فيشك فيه كما شكّ فيه المجتهد، كما إذا شكّ في طهارة الماء القليل المتنجس المتمم كراً ونجاسته، فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين المقلد وشكّه، فإنّه كان متيقناً بنجاسة الماء قبل التتميم وشكّ في بقائها بعده، فيجري الاستصحاب في حقه ويفتي بمؤداه، وله أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين نفسه وشكّه، فإنّه متيقن بالحكم في حق مقلده شاك في بقائه، فيجري الاستصحاب ويفتي بمؤداه، ويرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، إذ لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمانة.

وإن كان الحكم ممّا لا يلتفت إليه المقلد، كما إذا لم يكن فعلياً في حقه ومورداً لا بتلّائه إلى الآن، فلا بدّ للمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكّه، لكونه متيقناً بالحكم في حق مقلده شاكاً في بقائه على ما تقدّم، وكذا الحال فيما إذا كان الشك مورداً للاحتياط، كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف فيفتي بوجوب الاحتياط بمقتضى علمه الاجمالي، وكذا عند دوران الأمر بين المحذورين يفتي بالتخير، ويرجع المقلد إليه في جميع ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لما تقدّم من عدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأمانة القائمة على الحكم الواقعي.

وقد يستشكل أيضاً: بأنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي إلا بعد الفحص عن الدليل على ما هو مذكور في محلّه^(١) والمقلد عاجز عن الفحص فكيف يفتي له بوجوب العمل بمؤدى الأصل، مثلاً البراءة العقلية مبتنية على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وليس في حق المجتهد احتمال العقاب ليرجع إليها، والمقلد عاجز عن الفحص وإحراز عدم البيان حتى تنطبق القاعدة عليه.

(١) في ص ٥٦٦ وما بعدها / شرائط جريان الأصول.

والجواب: أن المجتهد يفحص ويبين له الصغرى وأنّ المقام ممّا لم تقم فيه حجة على التكليف، ويرجع المقلد إليه من باب الرجوع إلى أهل الخبرة في تشخيص الصغرى، فيستقل عقله بما استقلّ به عقل المجتهد من قبح العقاب بلا بيان، فتكون الكبرى وجدانية للمقلد بعد تشخيص الصغرى بالرجوع إلى المجتهد، ولو فرض أن المقلد لم يكن أهلاً لادراك حكم العقل بذلك فيرجع إلى المجتهد في تشخيص الكبرى أيضاً، فكما بين له أن المقام ممّا لم تقم فيه حجة على التكليف، يبين له أن العقاب بلا حجة وبيان قبيح بحكم العقل.

وبالجملة: في جميع موارد عجز المقلد عن تشخيص مجرى الأصل العملي، لا نقول بأنّ المجتهد نائب عن المقلد حتى نطالب بدليل النيابة، بل نقول: إنّ المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فإنّ وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام (عليه السلام)، وهي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة بنحو القضايا الحقيقية، غاية الأمر أنّ علم الإمام (عليه السلام) بالحكم ينتهي إلى الوحي، وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة، والمقلد يرجع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم في تشخيص الصغرى وتعيين مجرى الأصل فقط، أو في تطبيق الكبرى أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّه لا وجه للالتزام باختصاص المقسم بالمجتهد بل يعم المقلد أيضاً.

الأمر الثالث: ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فأمّا أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشك. وبحسب هذا التقسيم جعل كتابه مشتملاً على مقاصد ثلاثة:

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧.

١- في القطع . ٢- في الظن . ٣- في الشك . ومحط كلامه في التقسيم هو الحكم الواقعي .

وعدل عنه صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) وملخص ما ذكره في وجه العدول أمور ثلاثة :

الأوّل : أنّه لا بدّ من أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعي والظاهري ، لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي .

وعليه فلا بدّ من أن يجعل التقسيم ثنائياً ، بأن يقال إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ، فأمّا أن يحصل له القطع به أو لا ، وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتباع الظن لو حصل له وتمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة ، وإن لم يحصل له الظن أو حصل ولكن لم تتم مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة ، فعليه الرجوع إلى الأصول العملية العقلية : من البراءة والاشتغال والتخيير على اختلاف الموارد .

الثاني : أنّه لا بدّ من تخصيص الحكم بالفعلي ، لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي ، لعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي ما لم يبلغ مرتبة الفعلية .

الثالث : أنّه لا بدّ من تبديل الظن بالطريق المعتبر ، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ، فإنّ الظن غير المعتبر محكوم بحكم الشك ، وقد جعل في تقسيم الشيخ (قدس سره) قسيماً له . والأمانة المعتبرة ربّما لا تفيد الظن الشخصي ، ولا يعتبر في حجّيتها الظن الشخصي ، فهي قسيم الشك ، وجعلت في تقسيم الشيخ (قدس سره) داخلةً فيه . هذا هو وجه العدول عن تقسيم الشيخ

(١) كفاية الأصول : ٢٥٧ .

(قدس سره) على ما يستفاد من كلامه (قدس سره).

أقول: الأنسب بمباحث الأصول ما صنعه الشيخ (قدس سره) لأن الغرض من علم الأصول هو تحصيل المؤمن من تبعة التكاليف المتوجهة إلى العبد من قبل المولى، والمؤمن الأول هو القطع، فينبغي البحث عنه ولو استطراداً في باب، والمؤمن الثاني الأمانة المعتبرة، فلا بد من البحث عنها في باب آخر. والمؤمن الثالث هو الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية المجعولة عند الشك والعجز عن تحصيل الأولين، أو الأصول العملية العقلية عند العجز عن جميع ما تقدم. فلا مناص من البحث عنها في باب ثالث كما هو المتعارف بينهم. وعليه جرى صاحب الكفاية (قدس سره) نفسه. فالتقسيم ناظر إلى هذه الأبحاث الثلاثة وإشارة إجمالية إليها.

فالأنسب هو تثليث الأقسام كما صنعه الشيخ (قدس سره). وجعل التقسيم ثنائياً، وبيان أحكام الأقسام في الأبواب الثلاثة - كما في الكفاية - لا يخلو من غرابة، فإن المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفاية هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب، والبحث عن الظن الانسدادي على الحكومة والأصول العملية العقلية في باب ثان. إذن لا يبقى مورد للبحث عن حجّة الأمارات والبحث عن الأصول العملية الشرعية.

هذا، مضافاً إلى أن جعل التقسيم ثنائياً غير مناسب في نفسه، إذ الحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي، سواء كان مستفاداً من الأمانة المعتبرة أو من الأصل العملي الشرعي، فلو جعل التقسيم ثنائياً يجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التقسيم، ويصير ما في طول الحكم الواقعي طبعاً في عرضه وضعاً.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) من عدم اختصاص أحكام

القطع بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يوجب جعل التقسيم ثنائياً، لأن جميع الأبحاث المذكورة في الأبواب الثلاثة غير مختص بالحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري أيضاً قد يتعلق به القطع كما إذا علمنا بحجية خبر قائم على حكم من الأحكام، وقد يتعلق به الظن المعتبر كما إذا دلّ على حجّية الخبر ظاهر الكتاب مثلاً، وقد يتعلق به الشك كما إذا شكنا في بقاء حجّية الخبر، فيجري الاستصحاب. نعم، لا بدّ من أن ينتهي الأمر بالأخرة إلى القطع، وإلا لدار أو تسلسل.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) - من أنه لا بدّ من أن يكون المراد من الحكم هو خصوص الفعلي دون الانشائي، لعدم ترتب أثر على القطع بالحكم الانشائي - فهو خلط بين الانشاء لا بداعي البعث والزجر، والانشاء بداعي البعث والزجر، فإنّ الانشاء لا بداعي البعث والزجر وإن لم يترتب عليه أثر - كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) - إلا أنه ليس من مراتب الحكم أصلاً، فإنّ الانشاء بداعي التهديد كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(١) أو بداعي التهكم أو غير ذلك لا يطلق عليه الحكم، إذ الانشاء بداعي التهديد ليس إلا التهديد، فالانشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث، لعدم صدق الحكم عليه.

وأما الانشاء بداعي البعث والزجر فيطلق عليه الحكم وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية لعدم تحقق موضوعه في الخارج، فإنّ فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، ولا نلتزم بعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي بهذا المعنى، بل له أثر مهم وهو جواز الافتاء به، فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع له الافتاء به وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية، فيفتي بوجوب الحج

على المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجوداً، وبوجوب قطع يد السارق وإن لم تتحقق السرقة في الخارج، ويفتي بوجوب الصوم في شهر رمضان وإن لم يحل الشهر بعد، وهكذا.

وبالجملة: وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام (عليه السلام) وهي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على الموضوع المقدّر وجوده بنحو القضية الحقيقية، غاية الأمر أنّ علم الإمام (عليه السلام) بالأحكام ينتهي إلى الوحي، وعلم المجتهد بها حاصل من ظواهر الكتاب والسنة، كما تقدّم.

وإن شئت قلت: إنّ الآثار العقلية للقطع بالحكم - من لزوم متابعة القطع، والتنجز مع المطابقة والتعذير مع المخالفة - مختصة بما إذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي. وأمّا جواز الافتاء مع القطع بالحكم فغير مختص بالحكم الفعلي، بل يترتب على الأحكام الانشائية أيضاً كما عرفت. فلا وجه للالتزام بأنّ المراد من الحكم هو خصوص الفعلي، بل الصحيح هو الأعم منه ومن الانشائي كما يقتضيه إطلاق كلام الشيخ (قدس سره).

وأمّا ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) من تداخل الأقسام في تقسيم الشيخ (قدس سره) فيمكن الجواب عنه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المراد من الظن هو الأمانة المعتبرة، والمراد من الشك عدم قيام الحجة المعتبرة على الحكم على ما صرّح به الشيخ (قدس سره) في أوّل بحث البراءة^(١) فلا تداخل أصلاً.

الوجه الثاني: أنّ التقسيم المذكور في كلام الشيخ (قدس سره) إنّما هو في رتبة سابقة على الحكم، باعتبار أنّ المكلف الملتفت إلى حكم شرعي إمّا أن

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٤.

يحصل له القطع، وهو حجّة بنفسه بلا جعل جاعل، وإمّا أن يحصل له الشك، وهو غير قابل للحجّة، إذ ليس فيه كاشفية أصلاً، ولا معنى لجعل الحيرة حجّة كما هو واضح، وإمّا أن يحصل له الظن وهو متوسط بينهما، فإنّ الحجّة ليست ذاتية له كالقطع، ولا يمتنع جعله حجّة كالشك، فإن قام دليل على اعتباره يلحق بالقطع ويكون قطعاً تعبدياً تنزلياً، وإلا فيلحق بالشك ويجري في مورده الأصل العملي، فالتقسيم المذكور في كلام الشيخ (قدس سره) إنّما هو في رتبة سابقة على الحكم، باعتبار أنّ المكلف الملتفت لا يخلو من هذه الأحوال لتمييز الموضوع في الأبحاث الثلاثة الآتية.

وبعد البحث والتحقيق يظهر: أنّ الظن يلحق بالقطع تارةً وبالشك أخرى، فأين التداخل في الأحكام؟ ونظير المقام ما إذا قيل: الانسان إمّا مسلم وإمّا مشرك وإمّا أهل الكتاب. أمّا المسلم فلا إشكال في عدم جواز الحرب معه، وأمّا المشرك فلا إشكال في جواز الحرب معه، وأمّا أهل الكتاب فيلحق بالمسلم تارةً كما إذا وفوا بالمعاهدة التي بينهم وبين المسلمين من إعطاء الجزية وغيرها، ويلحق بالمشرك أخرى كما إذا خالفوا المعاهدة، فهل في هذا التقسيم قبل بيان الحكم تداخل؟ والمقام من هذا القبيل بعينه.

الكلام في حجّة القطع

ويقع البحث في جهات ثلاث:

الأولى: في أنّ طريقته - بمعنى انكشاف المقطوع به به - ذاتية أو جعلية؟

الثانية: في أنّ حجّيته - بمعنى كونه منجزاً في صورة المطابقة للواقع ومعذوراً

في صورة المخالفة - هل هي من لوازم ذاته أو ثابتة ببناء العقلاء أو بحكم العقل؟

وقد خلط بين هاتين الجهتين في كلام الشيخ (قدس سره) ^(١) فراجع.

الثالثة: في أنه هل يمكن للشارع المنع عن العمل به أم لا؟

أمّا الجهة الأولى: فالصحيح فيها أن حقيقة القطع هو نفس الانكشاف وذاته، فلا يعقل الجعل فيه أصلاً بجميع أنحاءه، لا بسيطاً وهو الجعل المتعلق بمفعول واحد، ولا مركباً وهو الجعل المتعلق بمفعولين، لا استقلالاً ولا تبعاً، فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها.

وبالجملة: لا يتصور الجعل في الذات والذاتيات - أي ما هو جزء للماهية والذات - فلا معنى لجعل الانسان إنساناً، أي حيواناً ناطقاً، ولا لجعله ناطقاً أو حيواناً. نعم، يصح تعلق الجعل البسيط بوجوده، وهذا هو معنى ما اشتهر من أن الله (سبحانه وتعالى) ما جعل المشمشة ممشة بل أوجدها، فيمكن للمولى القادر إيجاد القطع الذي هو الانكشاف للعبد، بل يمكن للمولى العرفي أيضاً إيجاد القطع بإيجاد المعدّات والمقدّمات.

وأما الجهة الثانية: أعني حجّية القطع وكونه منجزاً ومعدّراً، وربما يعبر عنها بوجوب متابعة القطع، فالأقوال فيها ثلاثة:

الأوّل: أن حجّية القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام، فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد أمضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه.

الثاني: أن حجّيته إنّما هي بالزام من العقل وبمحكمه.

الثالث: أن حجّية القطع من لوازمه العقلية، واختاره صاحب الكفاية

(قدس سره) ^(١) حيث قال: وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم.

أمّا القول الأوّل، ففيه أوّلاً: أنّ حجّة القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلّا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

وثانياً: أنّ الأوامر الشرعية ليست بتامها دخيلة في حفظ النظام، فإن أحكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، والواجبات المالية وإن أمكنت أن تكون كذلك، إلّا أنّ جلاً من العبادات - كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين - لا ربط لها بحفظ النظام أصلاً.

وأمّا القول الثاني، فيرد عليه: أنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلّا، وأمّا الالتزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم، الانسان يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بالزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، ولا اختصاص له بالانسان، بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه ويتحرّك إلى ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا أدرك ضرره. وبالجملة حبّ النفس وإن كان يحرك الانسان إلى ما قطع بنفعه، إلّا أنّه تحريك تكويني لا بعث تشريعي. فظهر بما ذكرناه: أنّ الصحيح هو:

القول الثالث، وهو أنّ حجّة القطع من لوازمه العقلية [و] أنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، ويدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّة من الأمور المجعولة أو

من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقلية. وظهر الكلام ممّا ذكرناه في:

الجهة الثالثة، إذ بعد كون الحجّية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً ومطلقاً في صورة الإصابة، إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخص في تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب والاباحة واقعاً واعتقاداً، ولو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعها اعتقاداً، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به.

ولنكتف هنا بهذا المقدار، وأمّا التعرّض لما ذكره الأخباريون من منع الشارع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة والجواب عنه، فيأتي الكلام فيه قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

الكلام في التجري

وقبل الشروع في البحث عنه لابدّ من التنبيه على أمر: وهو أنّ بحث التجري لا يختص بالقطع، بل يعم جميع الأمارات المعتبرة والأصول العملية، بل يعم كل منجز للتكليف ولو كان مجرد احتمال، كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف، فإنّ الاقتحام في بعض الأطراف داخل في التجري، وإن لم يكن فيه إلاّ احتمال المخالفة للتكليف، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص. والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجّة، أي ما يحتج به المولى على العبد، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبيّنة أو الاستصحاب وشربه، ولم يكن في الواقع خمراً كان متجربياً. ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص، وانكشف عدم كونه حراماً كان متجربياً، وهكذا. فذكر القطع ليس لاختصاص التجري به، بل إنّما هو لكونه أظهر الحجج وأوضح المنجزات.

وربّما يتوهم عدم جريان التجري في موارد الأمارات والأصول العملية الشرعية، والجامع هو الحكم الظاهري، بدعوى أنّ الأحكام الظاهرية مجعولة في ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهي أمدّها وتنتفي بانتفاء موضوعها، لا أنّه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأوّل، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلاً، فكما أنّه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفي الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنّه بعد الانقلاب يستكشف أنّه لم يكن حراماً من الأوّل، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية، حيث إنّ موضوعها الجهل بالواقع، فبكشف الواقع تنتفي بانتفاء موضوعها، فلا يتصور كشف الخلاف في

نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجري.
 وهذا التوهم فاسد من أساسه، إذ هو مبني على القول بالسببية، وأنّ
 المجمعول في مورد الطرق والأمارات هي الأحكام، وهو فاسد لاستلزامه
 التصويب الباطل. والصحيح أنّ المجمعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية
 والطريقة فقط على ما سيجيء الكلام فيه^(١) إن شاء الله تعالى.
 إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في حكم التجري من حيث الحرمة واستحقاق
 العقاب، ولا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به وعدمها.

المقام الثاني: في البحث عن أنّ التجري هل يوجب استحقاق العقاب من
 جهة كونه هتكاً وجرأةً على المولى بنفسه، مع بقاء الفعل المتجرى به على ما
 هو عليه في الواقع من المحبوبة أو المبعوضة أم لا؟

أمّا المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه أيضاً في جهتين:

الجهة الأولى: في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام
 الواقعي، باعتبار شمول إطلاق الأدلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع.
 الجهة الثانية: في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به لا بملاك الحرام الواقعي،
 بل بملاك التمرد على المولى.

والفرق بين الجهتين من حيث المفهوم - بعد اشتراكهما في أنّ البحث في كل
 منهما بحث أصولي تتفرع عليه النتيجة الفقهية، وهي حرمة الفعل المتجرى به -
 هو أنّ الجهة الأولى هي البحث عن حرمة الفعل المتجرى به بعنوانه الأوّل،
 والجهة الثانية هي البحث عن حرمة بعنوانه الثانوي وهو عنوان التمرد. ومن

(١) في ص ١٢٠ - ١٢٢.

حيث المورد أنّ البحث في الجهة الأولى مختص بما إذا كان الخطأ في الانطباق، مع كون الحكم مجعولاً في الشريعة المقدّسة، كما إذا قطع بخميرة ماء فشربه، ولا يتصور فيما إذا كان الخطأ في أصل جعل الحكم، كما إذا قطع بجرمة شرب التتن فشربه ولم يكن في الواقع حراماً، بخلاف البحث في الجهة الثانية، فإنّه شامل لكلا القسمين، فتكون النسبة بين الجهتين من حيث المورد هي العموم المطلق.

أمّا الكلام في الجهة الأولى: فهو أنّه قد يقال بجرمة الفعل المتجرى به، بدعوى شمول إطلاقات الأدلّة الأولى لموارد التجري. ويستدل له بما هو مركب من مقدّمات:

١ - أنّ متعلق التكليف لا بدّ وأن يكون مقدوراً للمكلف، لعدم صحّة التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

٢ - أنّ السبب لحركة العضلات نحو العمل إنّما هو القطع بالنعف، كما أنّ الزاجر عن عمل إنّما هو القطع بكونه ضرراً، فإنّ المحرّك التكويني هو نفس القطع والانكشاف، وأمّا جهة كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له فهي أجنبية عن المحركة أو الزاجرية، ولذا لو قطع العطشان بوجود ماء يتحرك نحوه وإن كان في الواقع سراباً، ويموت عطشاً ولا يتحرك نحو ماء موجود، لعدم علمه به. وهذا أمر وجداني بديهي لا يحتاج إلى مؤونة برهان.

٣ - أنّ التكليف إنّما يتعلق باختيار الفعل وإرادته، لأنّ الارادة التشريعية إنّما تتعلق بالفعل الصادر عن المكلف بالاختيار، لا بالفعل الصادر عنه ولو اضطراراً، فلا محالة يكون متعلق التكليف هو إرادة الفعل واختياره ليكون الفعل صادراً عنه بالارادة والاختيار، والمفروض أنّ إرادة المكلف تابعة لقطعه بالنعف أو الضرر، فلا محالة يكون متعلق البعث والزجر هو ما تعلق به القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فتكون نسبة العصيان - على تقدير التمرّد -

إلى من كان قطعه مطابقاً للواقع، ومن كان قطعه مخالفاً له على حد سواء، إذ مطابقة القطع للواقع ومخالفته له خارجتان عن اختيار المكلف، فلامعنى لاناطة التكليف والعقاب بهما.

فتحصل: أن متعلق التكليف هو ما تعلق القطع بانطباق الموضوع عليه فعلاً أو تركاً، فيكون قول المولى: أكرم العلماء، بعثاً نحو إكرام من قطع بكونه عالماً، وقوله: لا تشرب الخمر، زجراً عن شرب مائع قطع بكونه خمراً، وإطلاقها يشمل صورة مخالفة القطع للواقع أيضاً.

والجواب عنه أولاً: بالنقض بالواجبات، لعدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرّمات، فلو فرض أن الواجب المستفاد من قول المولى صلّ في الوقت هو اختيار ما قطع بكونه صلاةً في الوقت، فصلّى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثمّ بان خلافه، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف، لتحقق المأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاةً في الوقت، فلزم القول بالإجزاء في موارد الأوامر العقلية الخيالية، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء.

وثانياً: بالحل، بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما هو المشهور من مذهب العدلية، والمستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية، فإنّ الظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر إنّما هو من آثار نفس الصلاة، لا من آثار ما قطع بكونه صلاةً ولو لم يكن في الواقع صلاة. وكذا الحال في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية، فإنّها أيضاً تابعة للأغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل، فلا محالة يكون البعث نحو نفس العمل، وإنّما الاختيار طريق إلى حصول العمل

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

خارجاً في مقام الامتثال، فلا دخل للقطع في متعلق التكليف أصلاً. غاية الأمر أنه مع القطع بالتكليف يصح عقاب العبد على المخالفة، لأنّ التكليف الواصل ممّا يصحّ العقاب على مخالفته بحكم العقل، ولا يصحّ العقاب مع الانقياد ولو كان قطعه مخالفاً للواقع، لكونه معذوراً حينئذ، ولهذا نسّمى القطع بالمنجز مع المطابقة وبالمعذر مع المخالفة.

وبهذا ظهر أنّ صحّة العقاب على التمرد - على تقدير مصادفة القطع للواقع - وعدمها - على تقدير عدم المصادفة - لا توجب دخول الأمر الخارج عن الاختيار في حيز الطلب، ولا إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار، إذ العقاب مع المصادفة إنّما هو على مخالفة التكليف الواصل مخالفةً بالارادة والاختيار، وعدم العقاب مع عدم المصادفة إنّما هو لعدم تحقق مخالفة التكليف في الواقع ولو بلا اختيار، وعدم العقاب لأمر غير اختياري ممّا لا بأس به، إنّما القبيح هو العقاب على أمر غير اختياري.

أمّا الكلام في الجهة الثانية: فهو أنّه قد يدعى حرمة الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى، ويستدلّ لها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة في ذلك الشيء، فيكون واجباً لكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وتعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث المفسدة فيه، فيكون حراماً لما تقدّم، فالفعل المتجرى به وإن كان مباحاً بعنوانه الأوّل، إلّا أنّه صار واجباً أو حراماً بعنوانه الثانوي، وهو كونه مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المصلحة والمفسدة من الأمور التكوينية المترتبة على نفس العمل، بلا دخل للقطع فيهما أصلاً، إنّما القطع دخيل في التنجيز والتعذير

فقط - كما تقدّم - دون المصالح والمفاسد، إذ من الواضح أنّ القطع بانطباق عنوان على شيء لا يوجب سلب آثاره التكوينية الواقعية، ولا حدوث أثر آخر فيه، فإنّ القطع بكون الماء سمّاً لا يجعله سمّاً، ولا يترتب عليه أثر السم. والقطع بكون السمّ ماءً لا يجعله ماءً من حيث الأثر، بل يترتب على شربه أثر السمّ من الموت. ولو سلّمنا إمكان ذلك لا دليل على وقوعه في المقام. ومجرد الامكان لا يثبت به الوقوع كما هو ظاهر.

الوجه الثاني: أنّ التجري كاشف عن سوء سريرة العبد وخبث باطنه وكونه في مقام الطغيان على المولى، وهذا يوجب قبح الفعل المتجرى به عقلاً، فيحكم بحرّمته شرعاً لقاعدة الملازمة.

وفيه: أنّ كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه لا يوجب قبح الفعل، إذ قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف، كما أنّ حسن المنكشف لا يسري إلى الكاشف، فلم يثبت قبح للفعل المتجرى به عقلاً ليحكم بحرّمته شرعاً بقاعدة الملازمة. مضافاً إلى ما سيجيء^(١) من عدم تمامية قاعدة الملازمة في المقام أيضاً.

الوجه الثالث: أنّ تعلق القطع بقبح فعل يوجب قبحه، والقطع بحسن عمل يوجب حسنه، فيحكم بحرّمته في الأوّل وبوجوبه في الثاني، لقاعدة الملازمة، فهنا دعويان:

الأولى: أنّ القطع من العناوين والوجوه المقبّحة والمحسنّة للفعل.

الثانية: أنّ قبح الفعل يستتبع حرمة شرعية، وحسنه يستتبع وجوباً شرعياً لقاعدة الملازمة.

أمّا الدعوى الأولى: فأنكرها صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) وتبعه في ذلك المحقق النائيني^(٢) (قدس سره).

أمّا صاحب الكفاية فاستدلّ عليه بما حاصله: أنّ العناوين المحسّنة والمقبّحة لا بدّ وأن تكون اختيارية متعلّقة لارادة المكلف، وعنوان القطع لا يكون كذلك، لأنّ القاطع إنّما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي، لا بعنوان كونه مقطوع الوجوب أو الحرمة أو الخمرية، فهذا العنوان لا يكون مقصوداً بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه. بل ذكر في بعض كلماته^(٣) أنّه لم يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع بكون مائع خمرأ فشربه ولم يكن في الواقع خمرأ، وذلك لأنّ شرب الخمر منتف بانتفاء موضوعه، وشرب الماء ممّا لم يقصده، فلم يصدر منه فعل بالارادة والاختيار، إذ ما قصده لم يقع، وما وقع لم يقصده، انتهى ملخصاً.

وأمّا المحقق النائيني (قدس سره) فذكر أنّ القطع طريق محض إلى متعلّقه لا دخل له في الحسن والقبح، ولم يستدل بشيء، وادّعى أنّ هذا أمر وجداني.

أقول: أمّا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من البرهان، ففيه: أنّه إن كان مراده من القصد في قوله: إنّ القاطع إنّما يقصد الفعل بعنوانه الأوّلي، هو الداعي كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) فهو وإن كان صحيحاً، إذ الداعي لشرب الخمر هو الاسكار مثلاً، لا عنوان كونه مقطوع الخمرية، إلّا أنّه لا يعتبر في الجهات المحسّنة أو المقبّحة أن تكون داعية في مقام العمل، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار، مع كون الفاعل ملتفتاً إلى جهة قبحه، ولذا يكون

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧، فوائد الأصول ٣: ٤١.

(٣) دُرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٧.

ضرب اليتيم مع الالتفات إلى أنه يتألم ويتأذى ظلماً وقبيحاً، ولو لم يكن بداعي الايلام والايذاء، بل كان بداعي امتحان العصا مثلاً. وإن كان مراده من القصد هو الالتفات، فلا وجه للترقي والاضراب في قوله: بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه، لكونه عين ما ذكره أولاً.

وأما قوله (قدس سره): بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه، فإن كان مراده هو الالتفات التفصيلي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن الالتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبة للحسن أو القبح، وإن كان مراده مطلق الالتفات ولو بنحو الاجمال، ففيه: أن الالتفات إلى العناوين المحسنة أو المقبحة وإن كان معتبراً، إلا أن عنوان المقطوعية يكون ملتفتاً إليه دائماً بالالتفات الاجمالي الارتكازي، كيف وحضور الأشياء في الذهن إنما هو بالقطع، ويسمى بالعلم الحسولي، وحضوره بنفسه ويعبر عنه بالعلم الحسوري، فلا يعقل أن يكون الانسان عالماً بشيء مع كونه غير ملتفت إلى علمه، بل هو ملتفت إليه دائماً ولو بالالتفات الاجمالي الارتكازي.

وأما ما ذكره أخيراً: من أنه لم يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع بكون مائع خمراً فشربه ولم يكن في الواقع خمراً... ففيه: أن الفعل - أي شرب الماء - لم يقع في الخارج بلا إرادة وقصد بالضرورة، بل وقع مع القصد إليه بعنوان أنه شرب الخمر، وهو عنوان موجب لقبحه. وبعبارة أخرى: القطع بكون مائع خمراً لا يجعل شربه اضطرارياً غير متصف بالقبح ولا بالحسن، إذ يكفي في كونه اختيارياً صدوره عن إرادة وقصد إليه، ويكفي في قبحه الالتفات الاجمالي إلى جهة قبحه، وهي كونه مقطوع الحرمة.

وأما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من دعوى الوجدان، ففيه: أن الوجدان شاهد على خلافه، وأن العقل حاكم بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنه

يدرك أنّ الفعل المذكور تعدُّ على المولى وهتك لحرمة، وخروج عن رسوم عبوديته، وأنّ الفاعل يستحقّ الذم واللوم، كيف ولا خلاف بين العقلاء في حسن الانقياد عقلاً، بمعنى أنّ العقل يدرك أنّه جري على وظيفة العبودية، وأنّ الفاعل مستحق للمدح والثناء، ولذا أنكر عدّة من العلماء دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، وحملها على أنّ المراد إعطاء الأجر والثواب من باب الانقياد، مع أنّ الانقياد والتجري - مع التحفظ على تقابلها - من وادٍ واحد، فكما أنّ الانقياد حسن عقلاً بلا خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغي الشك في أنّ التجري قبيح عقلاً.

فالانصاف: أنّ الدعوى الأولى - التي هي بمنزلة الصغرى، وهي قبح الفعل المتجرى به عقلاً - ممّا لا مناص من التسليم بها. وأمّا الدعوى الثانية - التي هي بمنزلة الكبرى، وهي أنّ قبح الفعل عقلاً يستلزم حرمة شرعاً، وحسن الفعل عقلاً يستتبع وجوبه شرعاً لقاعدة الملازمة - فهي غير تامّة. وقاعدة الملازمة أجنبية عن المقام، بيان ذلك:

أنّ حكم العقل إنّما هو بمعنى إدراكه ليس إلّا، فتارةً يدرك ما هو في سلسلة علل الأحكام الشرعية من المصالح والمفاسد، وهذا هو مورد قاعدة الملازمة، إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال، وأدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة، علم بوجوبه الشرعي لا محالة، بعد كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد. وكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم، علم بالحرمة الشرعية لا محالة.

لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة أو نادرة جداً، إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النفس الأمرية والجهات المزاحمة لها، ولذا ورد في

الروايات «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^(١) و«أنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال»^(٢).

وأخرى يدرك العقل ما هو في مرتبة معلولات الأحكام الشرعية، كحسن الاطاعة وقبح المعصية، فإنّ هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، وحكم العقل بقبح التجري وحسن الانقياد من هذا القبيل، فقاعدة الملازمة أجنبية عنه، فلا دليل على أنّ حكم العقل بقبح التجري يستلزم الحرمة الشرعية، بل لنا أن ندّعي عدم إمكان جعل حكم شرعي مولوي في المقام، إذ لو كان حكم العقل بحسن الانقياد والاطاعة وقبح التمرد والمعصية كافياً في إتمام الحجّة على العبد، وفي بعثه نحو العمل وزجره عنه - كما هو الصحيح - فلا حاجة إلى جعل حكم شرعي مولوي آخر، وإن لم يكن كافياً فلا فائدة في جعل حكم آخر، إذ هو مثل الحكم الأوّل، فيكون جعل الحكم لغواً يستحيل صدوره من الحكيم (تعالى وتقدّس).

هذا، ولنا برهان آخر أبسط على عدم إمكان جعل الحكم الشرعي في المقام: وهو أنّ القبح - الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي - لو كان مختصاً بعنوان التجري - أي مخالفة القطع المخالف للواقع - ففيه: مضافاً إلى فساد هذا الاختصاص وأنّ حكم العقل بالقبح في صورة مصادفة القطع للواقع وصورة مخالفته له على حد سواء، إذ ملاكه وهو هتك المولى والجرأة عليه موجود في كلتا صورتين، أنّ هذا الحكم غير قابل للبعث والمحرّكية أصلاً، إذ من مبادئ

(١) المستدرک ١٧: ٢٦٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٢٥.

(٢) [لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداولة وإنما الموجود فيها: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن» الوسائل ٢٧: ١٩٢ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٤١].

قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة في صحّة التكليف هو الالتفات إلى الموضوع، والالتفات إلى هذا العنوان - أي القطع المخالف للواقع - مساوق لزواله، نظير الالتفات إلى النسيان، فكما لا يمكن توجيه التكليف إلى الناسي بعنوان الناسي، إذ الالتفات شرط للتكليف ومع الالتفات إلى كونه ناسياً ينقلب النسيان إلى الذكر، وينتفي الموضوع، كذا لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع، إذ مع عدم الالتفات لا يصح التكليف، ومع الالتفات إلى مخالفة قطعه للواقع يزول القطع.

وأما لو كان القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعي عاماً شاملاً للتجري والمعصية بجامع الهتك والجرأة على المولى، كان جعل الحكم الشرعي مستلزماً للتسلسل، إذ التجري أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض، وقبحهما يستتبع الحرمة الشرعية، وعصيان هذه الحرمة أو التجري فيها أيضاً قبيح عقلاً، والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

فتحصّل: أنّ حكم العقل بقبح العصيان والتجري وبحسن الاطاعة والالتقياد لا يستلزم حكماً شرعياً مولوياً، بل لا يمكن جعل الحكم في مورده على ما عرفت، ولذا حملوا الأوامر الشرعية الدالة على وجوب الاطاعة، والنواهي الشرعية الدالة على حرمة المعصية على الارشاد دون المولوية. وقد ظهر ممّا ذكرناه الكلام في:

المقام الثاني: وهو أنّ التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه جرأة على المولى وهتكاً لحرمة مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه في الواقع من المحبوبة أو المبعوضة أم لا؟ لأنّه قد اتّضح ممّا ذكرناه أنّ القبح العقلي وإن لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي، لكنّه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجري، بمعنى أنّ العقل يدرك كون المتجري مستحقاً للعقاب،

للتعدي على المولى وهتكه، وخروجه عن رسوم عبوديته كما في المعصية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة، وما ذكره صاحب الفصول (قدس سره)^(١) من الأمثلة لبيان الفرق بين التجري والعصيان أجنبي عن المقام، لكون الفرق المذكور في الأمثلة لأجل التشفي المستحيل في حقّه تعالى، فإذا أراد عبد قتل ابن المولى وصادفه فلا محالة كان عقابه أشد بنظر المولى ممن أراد قتل ابن المولى ولم يصادفه، بل صادف عدوّه، إلا أنّه لأجل التشفي، ومع قطع النظر عنه لا فرق بينهما من حيث استحقاق العقاب لو حدة الملاك وهو الهتك.

تنبيهات:

التنبيه الأول

أنّ محل الكلام في التجري هو القطع الطريقي، وأمّا القطع الموضوعي فلا يتصور فيه كشف الخلاف بالنسبة إلى الحكم ليتحقق التجري، وكذا لو أخذ الظن في موضوع الحكم، بل لو أخذ الاحتمال فيه، ففي الجميع يكون الحكم ثابتاً واقعاً، ولو كان القطع أو الظن أو الاحتمال مخالفاً للواقع، لكون موضوع الحكم هو نفس القطع أو الظن أو الاحتمال، وبعد انكشاف الخلاف ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تجرٍ أصلاً.

وبما ذكرناه ظهر فساد التمسك لحرمة التجري بالاجماع على أنّ سلوك طريق مظنون الضرر معصية ولو انكشف الخلاف، فلو فاتت الصلاة منه في سفر مظنون الضرر لا بدّ من القضاء تماماً، ولو بعد انكشاف عدم الضرر، وكذا الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار، ولو لم يبادر كان عاصياً ولو انكشف

(١) الفصول الغروية: ٤٣١ و ٤٣٢ / فصل في أنّ جاهل الحكم غير معذور.

بقاء الوقت. والظان بالتضرر من الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمم، فلو توضأ أو اغتسل مع الظن بالتضرر ارتكب الحرام ولو انكشف عدم الضرر، وهكذا.

التنبيه الثاني

أنه ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية. وهناك روايات أخر دالة على عدم العقاب بالقصد^(١)، وقد يجمع تارةً بين هاتين الطائفتين بحمل الطائفة الأولى على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات. والطائفة الثانية على القصد المجرد. وأخرى بحمل الطائفة الأولى على ما إذا لم يرتدع من قصده حتى حال بينه وبين العمل مانع قهري، والطائفة الثانية على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه، ويجعل الشاهد على هذا الجمع هو النبوي الدال على أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه وآله): لأنه أراد قتل صاحبه^(٢)، فإن ظاهر التعليل هو ارادة القتل وعدم ارتداعه عن قصده، وعدم تمكنه منه.

هذا، ولكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجري مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض لوجوه: الأول: أنها قاصرة من حيث السند أو من حيث الدلالة، فإنا راجعناها بتمامها ورأينا أن ما يدل على المقصود ضعيف السند، كالنبوي المذكور^(٣)، وما

(١) راجع الوسائل ١: ٥١ و ٥٢ و ٥٥ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٦ ح ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ٢٠ و ٢١.

(٢) الوسائل ١٥: ١٤٨ / أبواب جهاد العدو ب ٦٧ (باختلاف يسير).

(٣) [سند النبوي تام على مبانيه (قدس سره) فلاحظ].

هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة، راجع الوسائل أبواب مقدّمة العبادات^(١).
الثاني: أنّ مفادها هي المؤاخذة والمحاسبة على نيّة المعصية الواقعية وقصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما هو مورد النبوي المذكور، فلا ربط لها بالحرام الخيالي وما يعتقد المكلّف حراماً، مع عدم كونه حراماً في الواقع.

الثالث: أنّه لو سلّمنا كون مفادها أعم من ذلك لا دلالة لها على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً، كما هو محل الكلام ومورد الاستدلال، غاية ما فيها أنّ القصد ممّا يحاسب به ويعاقب عليه، وهذا التعبير لا يدل على أزيد ممّا كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب، فلا يدل على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً.

التنبيه الثالث

ذكر صاحب الفصول (قدس سره)^(٢) أنّ قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات، فإذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، فلا محالة

(١) الوسائل ١: ٥٠ و ٥٦ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٦ ح ٣ و ٤ و ٢٢، راجع أيضاً ب ٧ ح ١ و ٥، وب ٥ ح ٥، وهناك روايات استدلّ بها على حرمة التجري ولم تذكر في مقدّمة العبادات منها: ما دلّ على أن من رضي بأمر كان كمن شهد، راجع الوسائل ١٦: ١٣٧ / أبواب الأمر والنهي ب ٥ ح ٢ وغيره. ومنها: ما دلّ على العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغرس الخمر، راجع الوسائل ١٧: ٢٢٤ / أبواب ما يكتسب به ب ٥٥ ح ٤ و ٥.

(٢) الفصول الغروية: ٤٣١ و ٤٣٢ / فصل في أنّ جاهل الحكم غير معذور، راجع أيضاً ص ٨٧ من الفصول.

يتداخل العقابان، وقبح التجري - في هذا الفرض - يكون أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به في الواقع مكروهاً، كما أنّ القبح - في هذا الفرض أيضاً - أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به مباحاً، والقبح فيه أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به مستحباً، وأمّا إذا كان الفعل المتجرى به واجباً في الواقع، فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربّما يتساويان، وربّما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، وربّما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً، انتهى.

وما ذكره مشتمل على دعاٍ ثلاث:

الأولى: أنّ القبح لا يكون ذاتياً للتجري، بل قابل لأن يختلف بالوجوه والاعتبارات.

الثانية: أنّ الجهات الواقعية - بواقعتها ومع عدم الالتفات إليها - توجب اختلاف التجري من حيث مراتب القبح، بل توجب زواله في بعض الموارد.

الثالثة: تداخل العقابين عند مصادفة المعصية الواقعية.

وهذه الدعاوي فاسدة بتامها:

أمّا الدعوى الأولى: ففيها أنّ التجري على المولى وهتكه بنفسه مصداق للظلم، والقبح لا ينفك عن الظلم، فلا ينفك عن التجري، بل يترتب عليه نحو ترتب المعلول على علته التامة.

وأمّا الدعوى الثانية: ففيها أنّه لو سلّمنا اختلاف التجري من حيث القبح، لا يمكن أن يكون الأمر غير الاختياري رافعاً لقبحه، لما ذكرناه سابقاً^(١) من أنّ الجهات التي لها دخل في الحسن والقبح لا بدّ من أن تكون من الأمور

الاختيارية الملتفت إليها، ومصادفة الجهات الواقعية ليست من الأمور الاختيارية ولا مما يلتفت إليها المكلف.

وأما الدعوى الثالثة: ففيها أن استحقاق العقاب دائماً يدور مدار هتك المولى والتعدي عليه، بلا فرق في ذلك بين التجري والمعصية الواقعية، وليس في المعصية الواقعية إلا هتك واحد، فلا ملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل، ولعلّه لوضوح أن العاصي لا يستحق إلا عقاباً واحداً التزم صاحب الفصول بالتداخل مع الالتزام بتعدد الملاك، والصحيح أنه لا تعدد في الملاك على ما عرفت، فلا تصل النوبة إلى التداخل.

التنبية الرابع

ظهر بما ذكرناه أن استحقاق العقاب إنما هو على نفس التجري، أعني الاتيان بالفعل المتجرى به، لا على العزم والاختيار كما أفاده في الكفاية فوق في إشكال استلزامه العقاب على أمر غير اختياري، وأجاب عنه بأن العقاب من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الشقاوة الذاتية التي هي نظير إنسانية الانسان وحمارية الحمار، وغير قابلة للتعليل^(١).

وبما ذكرناه من أن العقاب إنما هو على الفعل لا على القصد يندفع الاشكال من أصله. وأما ما ذكره من أمر الشقاوة الذاتية فقد تقدّم الجواب عنه في بحث الطلب والارادة بما لا مزيد عليه^(٢) ولا نعيد، وذكرنا هناك أن الاختيار ليس أمراً غير اختياري، بل اختياري بنفسه، وغيره اختياري بالاختيار، إذ كل ما

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠ و ٢٦١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥٦.

بالغير لا بدّ من أن ينتهي إلى ما بالذات^(١).

الكلام في القطع الموضوعي

قد عرفت أنّ الطريقة شأن القطع، بل هي نفس القطع، فلا قابلية لها للجعل أصلاً^(٢).

وقد يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده، بأن يكون الحكم المأخوذ في موضوعه القطع متعلقاً بغير ما تعلق به الحكم المقطوع، سواء كان من جنسه - كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بدرهم - أو لا كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر مثلاً.

وقد يؤخذ في موضوع الحكم القطع بموضوع من الموضوعات، كما إذا قال: إذا قطعت بكون مائع خمراً وجب عليك الاجتناب عنه.

وكيف ما كان، فقد قسم شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٣) القطع الموضوعي إلى قسمين: باعتبار أنّ القطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفية، وقد يكون مأخوذاً بنحو الطريقة.

وتوضيحه: أنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ومعنى كونه من الصفات الحقيقية أنّه من الأمور المتأصلة الواقعية في قبال الأمور الانتزاعية التي لا وجود إلا لمنشأ انتزاعها، وفي قبال الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٢) تقدّم في ص ١٣ - ١٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٣.

إلا باعتبار من معتبر، فإنّ القطع ممّا له تحقق في الواقع ونفس الأمر بلا حاجة إلى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع.

ومعنى كونه ذات الاضافة أنّ القطع ليس من الصفات الحقيقية المحضة كالأعراض التي لا تحتاج في وجودها إلا إلى وجود موضوع فقط كالبياض مثلاً، بل من الصفات ذات الاضافة بمعنى كونه محتاجاً في وجوده إلى المتعلق مضافاً إلى احتياجه إلى الموضوع، فإنّ العلم كما يستحيل تحقّقه بلا عالم كذلك يستحيل تحقّقه بلا معلوم. والقدرة من هذا القبيل، فإنّه لا يعقل تحقّقها إلا بقادر ومقدور فللعلم جهتان:

الأولى: كونه من الصفات المتأصلة وله تحقق واقعي.

الثانية: كونه متعلقاً بالغير وكاشفاً عنه، فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأولى وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية.

هذا توضيح مراد الشيخ (قدس سره) في تقسيمه القطع الموضوعي إلى قسمين.

وقسمه صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) إلى أربعة أقسام: باعتبار أنّ كلاً من القسمين المذكورين تارة يكون تمام الموضوع، أي يكون الحكم دائراً مدار القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له. وأخرى يكون جزءاً للموضوع وكان الجزء الآخر الواقع المقطوع به، فيكون الحكم دائراً مدار خصوص القطع المطابق للواقع. وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً أنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية تارة يؤخذ صفة للقاطع، وأخرى يؤخذ صفة للمقطوع به.

أقول: القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية ينقسم إلى قسمين كما ذكره

(١) كفاية الأصول: ٢٦٣.

صاحب الكفاية، إذ القطع المذكور - باعتبار كونه صفة من الصفات النفسانية - تارةً يكون تمام الموضوع، فيترتب الحكم عليه، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له. وأخرى يكون جزءاً للموضوع، فيترتب عليه الحكم مع كونه مطابقاً للواقع.

وأما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة فلا يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنّه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع. ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقة أنّ للواقع دخلاً في الحكم، وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقة وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.

فالصحيح: هو تثليث الأقسام، بأن يقال: القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية إما أن يكون تمام الموضوع أو يكون جزءاً، وأما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة فلا يكون إلا جزءاً للموضوع.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية قد يؤخذ صفةً للقاطع وقد يؤخذ صفةً للمقطوع به، ففيه: أنّه إن كان المراد من أخذه صفةً للمعلوم كونه صفةً للمعلوم بالذات - أي الصورة الذهنية المحاكية عن الخارج - فهو يرجع إلى أخذه صفةً للقاطع، إذ المعلوم بالذات - وهو الصورة الذهنية - موجود في ذهن القاطع بعين وجود القطع، فأخذ القطع صفةً للمعلوم بهذا المعنى ليس إلا عبارة أخرى عن أخذه صفةً للقاطع، وليس الفرق بينهما إلا بمجرد العبارة، نظير الفرق بين الوجود والماهية الموجودة، فكما لا فرق بين قولنا: المأخوذ في الموضوع هو الوجود، وقولنا: المأخوذ في الموضوع هو الماهية الموجودة، لأنّ الماهية موجودة بعين

الوجود لا بشيء آخر، فكذا لا فرق في المقام بين قولنا: المأخوذ في الموضوع هو القطع بالقيام مثلاً، وقولنا: المأخوذ في الموضوع هو القيام المقطوع به، أي الصورة الذهنية للقيام ووجوده العلمي، إذ لا فرق بين العلم بالقيام والقيام الموجود بالوجود العلمي إلا بمجرد العبارة.

وإن كان مراده من أخذ القطع صفةً للمقطوع به هو أخذه صفةً للمعلوم بالعرض - أي الموجود الخارجي - بأن يقال: المأخوذ في الموضوع هو القيام المتحقق في الخارج المنكشف للمكلف القاطع، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً وكاشفاً، فأخذ القطع في الموضوع صفةً للمقطوع به - بهذا المعنى - عبارة أخرى عن أخذه في الموضوع بنحو الطريقة، فالجمع بين أخذه بنحو الصفتية وكونه صفةً للمقطوع به جمع بين المتنافيين.

ثم إنَّ المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخل في ترتب الحكم، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الأوليين من الصلوات الرباعية، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شكَّ بين الواحدة والاثنتين في صلاة الصبح مثلاً فأتى الصلاة رجاءً ثم انكشف أنه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسدة، لكون العلم بهما حال الصلاة مأخوذاً في الحكم بصحتها، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، إذ ربما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينة على عدم دخله في الحكم، وأنَّ أخذه في لسان الدليل إنما هو لكونه طريقاً إلى الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً في لسان الدليل ليس من القطع الموضوعي في شيء. وأمثله كثيرة منها: قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(١) فإنَّ

الموضوع لوجوب الامساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به .
ثم إنه لا إشكال في قيام الأمارات والطرق مقام القطع الطريقي بنفس أدلة
اعتبارها وحجيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقة
والتعذير عند المخالفة، كما أنه لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في
الموضوع على نحو الصفية بنفس أدلة حجيتها، إذ غاية ما تدل عليه أدلة
حجيتها هو إلغاء احتمال الخلاف وترتيب آثار الواقع على مؤدّاهما، والقطع وإن
كانت حقيقته الانكشاف، إلا أن المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفية،
وعدم ملاحظة جهة كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصّة نفسانية،
كبقية الصفات النفسانية من الشجاعة والعدالة ونحوهما، ومن البديهي أن أدلة
الحجّية وإلغاء احتمال الخلاف في الأمارات والطرق لا تدل على تنزيلها منزلة
الصفات النفسانية.

وأما قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، فقد
اختلفت كلماتهم فيه.

فذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى قيامها مقامه^(١)، وتبعه المحقق
النائبي (قدس سره)^(٢).

واختار صاحب الكفاية (قدس سره) عدم القيام^(٣)، وملخص ما ذكره في
وجهه بتوضيح منّا: أنّ التنزيل يستدعي لحاظ المنزل والمنزل عليه. ولحاظ
الأمارات والقطع في تنزيل الأمارات منزلة القطع الطريقي آلي، إذ الأثر مترتب على

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩، فرائد الأصول ٣: ٢١.

(٣) كفاية الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤.

الواقع المنكشف بالقطع لا على نفس القطع كما هو المفروض، فيكون النظر في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الأمانة. ولحاظ الأمانة والقطع في تنزيل الأمانة منزلة القطع المأخوذ في الموضوع استقلالي، إذ الأثر مترتب على نفس القطع، فالجمع بين التنزيلين في دليل واحد يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي المتعلقين بملحوظ واحد في آن واحد ولا يمكن الجمع بينهما، فلا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لبيان كلا التنزيلين، وحيث إن أدلة حجّة الأمانات ظاهرة بحسب متفاهم العرف في التنزيل من حيث الطريقة، فلا بدّ من الأخذ به ما لم تقم قرينة على التنزيل من حيث الموضوعية.

وفيه: أنّ تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع مبني على القول بالسببية والموضوعية في باب الأمانات، وهذا المسلك منافٍ لما التزمه صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمانات هو المنجزية والمعدرية^(١) على ما صرّح به غير مرّة. مضافاً إلى أنّه فاسد في أصله ثبوتاً، وعدم مساعدة الدليل عليه إثباتاً.

أمّا الأوّل، فلاستلزامه التصويب الباطل.

وأمّا الثاني، فلأنّ أدلة حجّة الأمانات - وعمدتها سيرة العقلاء - لا دلالة لها على جعل الحكم مطابقاً لمؤدى الأمانات أصلاً. وسيجيء الكلام فيه مفصلاً^(٢) إن شاء الله تعالى.

وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمانات هو المنجزية والمعدرية، فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع الجمع

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧ و ٤٠٥ و ٤٧٨.

(٢) في ص ١٢٠ وما بعدها.

بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، بل لزم لحاظ واحد استقلالي، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون إلا تنزيل واحد، وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع، غاية الأمر أنّ التنزيل إنّما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتعذير، أو باعتبار خصوص الحكم الشرعي المأخوذ في موضوعه القطع، أو باعتبار مطلق الأثر. وإطلاق أدلة التنزيل يشمل كلا الحكمين العقلي والشرعي.

وكذا الحال على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقة والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف، وإن شئت فعبر عنه بتتميم الكشف، باعتبار أنّ الأمارات كانت كاشفة ناقصة، فاعتبرها الشارع كاشفة تامة بالغاء احتمال الخلاف، فيجري الكلام المذكور هنا أيضاً ويقال: إنّ إطلاق دليل التنزيل شامل للأثر العقلي والأثر الشرعي المترتب على القطع.

بل يمكن أن يقال: إنه بعد اعتبار الشارع الأمانة كاشفة تامة عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محالة، إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعي، فلا بدّ من ترتيب آثاره، فتترتب آثار نفس القطع - أي الحكم المأخوذ في موضوعه القطع - بالأولوية، إذ ترتيب آثار المقطوع على مؤدى الأمانة إنّما هو لتنزيل الأمانة منزلة القطع، فيترتب أثر نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى.

ثمّ إنّ الصحيح في باب الأمارات هو القول بأنّ المجعول هو الطريقة والكاشفية، لا القول بأنّ المجعول هو المنجزية والمعدرية، لكونه مستلزماً للتخصيص في حكم العقل، وحكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص، بيان ذلك:

أنّ العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الأمانة على التكليف فلا إشكال في تنجزه على المكلف وكونه مستحقاً للعقاب على مخالفته، فإن كان ذلك لأجل تصرف الشارع في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا

بيان، بأن جعل الأمانة طريقاً وبيانا، كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان منتفياً بانتفاء موضوعه، ولذا نعبر عن تقدّم الأمانة عليه بالورود وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبد الشرعي، وعليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز، بلا حاجة إلى جعل التنجز.

وإن لم يتصرّف الشارع في موضوع حكم العقل ولم يعتبر الأمانة بيانا، بل جعل الأمانة منجزة للتكليف، بأن يكون المجعول كون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف، لزم التخصيص في حكم العقل، بأن يقال: العقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الأمانة على التكليف فإنّ العقاب بلا بيان في هذا المورد ليس بقبيح، وقد ذكرنا أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص. هذا والتفصيل موكول إلى محله^(١).

وأما قيام الأصول المحرزة مقام القطع، وهي الأصول التي تكون ناظرة إلى الواقع، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز - بناءً على عدم كونها من الأمارات - وقاعدة عدم اعتبار الشك من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه وتجاوز عن المتعارف، وغيرها من القواعد الناظرة إلى الواقع في ظرف الشك - فالظاهر أنّها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، إذ الشارع اعتبر موارد جريانها علماً، فتترتب عليها آثاره العقلية والشرعية من المنجزية والمعدرية، والحكم المأخوذ في موضوعه القطع.

وتوهم أنّه قد أخذ في موضوع الأصول الشك، فكيف يمكن اعتبارها علماً،

(١) يأتي وجه تقديم الأمارات على الأصول العقلية وأنه من باب الورود في أواخر بحث

فإن اعتبارها علماً مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها اعتبار للجمع بين النقيضين، فلم يعتبر في مواردّها إلاّ البناء العملي مدفوع بأنّ الشك المأخوذ في موضوع الأصول هو الشك الوجداني، والعلم تعبدي، ولا تنافي بينهما أصلاً، إنّما التنافي بين الشك الوجداني والعلم الوجداني لا بين الشك الوجداني والعلم التعبدي، كيف ولو كان هذا جمعاً بين النقيضين لزم التناقض في جميع موارد التنزيل كقوله (عليه السلام) المروي: «الفقاع خمر استصغره الناس»^(١) وقوله (صلى الله عليه وآله) المروي في روايات العامّة: «الطواف بالبيت صلاة»^(٢) فيقال كيف يمكن أن يكون الفقاع خمرًا مع أنّه غيرها، وكيف يمكن أن يكون الطواف صلاة مع أنّه غيرها. والجواب هو ما ذكرناه، فإنّ الفقاع فقاع بالوجدان وخمر بالتعبّد، ولا منافاة بينهما، وكذا الطواف مع كونه غير الصلاة بالوجدان صلاة بالتعبّد، ولا منافاة بينهما أصلاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان هذا مانعاً عن قيام الأصول مقام القطع، لمنع عن قيام الأمارات أيضاً مقام القطع، إذ لا فرق بين الأصول والأمارات من هذه الجهة، فإنّ الأمارات أيضاً قد أخذ في موضوعها الشك، غاية الأمر أنّ الأصول قد أخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبي، بيانه:

أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرّة^(٣) فأمّا أن تكون الأمارات حجّة مع العلم بموافقتها للواقع، ولا خفاء في أنّ جعل الحجّة للأمارات حين العلم بالواقع لغو محض، إذ الاستناد - حينئذ - إلى العلم لا إلى الأمانة،

(١) الوسائل ٢٥: ٣٦٥ / أبواب الأشربة المحرمة ب ٢٨ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) سنن النسائي ٥: ٢٢٢، المستدرک ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢.

(٣) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤.

وإمّا أن تكون حجّة مع العلم بمخالفتها للواقع، وهذا أفحش من سابقه كما هو ظاهر. وكذا لا يمكن أن يكون الموضوع هو الجامع بينهما، أي مطلق العالم إمّا بالموافقة أو بالمخالفة، كما لا يمكن أن يكون الموضوع هو الجامع بين العالم بالموافقة أو بالمخالفة والشاك، فتعيّن أن يكون الموضوع هو خصوص الشاك.

هذا مضافاً إلى أنّه قد أخذ الشك في موضوع بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي أيضاً، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

فتحصل: أنّ حال الأصول المحرزة هي حال الأمارات في أنّها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية. نعم، يستثنى من ذلك ما لو التزمنا فيه بقيام الأصل مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية، لزم الغاء اعتبار القطع رأساً، كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الأوليين من الصلوات الرباعية، فإنّ العلم مأخوذ فيها بنحو الطريقية، ولا يقوم مقامه الاستصحاب، أي استصحاب عدم الاتيان بالأكثر المعبر عنه بالبناء على الأقل، والوجه في ذلك: أنّ الاستصحاب جارٍ في جميع موارد الشك المتعلق بركعات صلاة المغرب والصبح والأوليين من الصلوات الرباعية، فلو بني على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع، لزم أن يكون اعتبار العلم لغواً، ولزم إغناء الأدلة الدالة على اعتبار العلم.

وأما الأصول غير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع، بل هي وظائف عملية للجاهل بالواقع، كالاحتياط الشرعي والعقلي والبراءة العقلية والشرعية، فعدم قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي واضح، لأنّها لا تكون محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبد الشرعي.

(١) النحل ١٦: ٤٣، الأنبياء ٢١: ٧.

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته، كما في موارد العلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص، والبراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم صحّة العقاب، وكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع لعدم وصوله إليه، ولا معنى لقيامها مقام القطع، إذ لا بدّ في التنزيل وقيام شيء مقام شيء آخر من وجه التنزيل، أي الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه، وهو المصحح للتنزيل، وفي المقام أثر القطع هو التنجز والمعدورية، فإذا قام شيء مقامه كان بلحاظهما لا محالة. وأمّا نفس التنجز والمعدورية فلا يعقل قيامهما مقام القطع، وليس الاحتياط والبراءة العقليّان إلاّ التنجز والتعذر بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع.

وكذا الحال في الاحتياط والبراءة الشرعيين، فإنّ الاحتياط الشرعي عبارة عن إلزام الشارع إدراك مصلحة الواقع، والبراءة الشرعية عبارة عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنجز، والبراءة الشرعية نفس التعذر بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنجز والتعذر. بقي في المقام شيء ينبغي التعرض له: وهو أنّ صاحب الكفاية (قدس سره) بعد ما منع عن قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في دليل الحجّية على ما تقدّم بيانه^(١) ذكر في حاشيته على الرسائل^(٢) وجهاً لقيامها مقامه، وحاصل هذا الوجه: أنّ أدلة الأمارات والأصول وإن كانت متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يكون هناك إلاّ للحاظ آلي، إلاّ أنّ هذه الأدلة الدالة على تنزيل المؤدى منزلة

(١) في ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) دُرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٩ - ٣١.

الواقع بالمطابقة، تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالالتزام، لأجل الملازمة العرفية بين التنزيلين، هذا ملخص كلامه في الحاشية.

وعدل عنه في الكفاية^(١)، وقال: إنه لا يخلو من تكلف، بل من تعسف، ولعل مراده من التكلف منع الملازمة العرفية، ومن التعسف لزوم الدور على ما يظهر من ذيل كلامه ونشير إليه قريباً إن شاء الله تعالى.

أقول: هذا البحث وإن لم يترتب عليه أثر في خصوص المقام، لما ذكرناه من أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع مبني على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو المؤدى، وهو فاسد على ما تقدمت الإشارة إليه ويأتي التعرض له مفصلاً في محله^(٢) إن شاء الله تعالى.

ولكن هذه الكبرى الكلية - وهي ترتب الحكم على الموضوع المركب بدليل دال على تنزيل أحد الجزأين بدعوى دلالة على تنزيل الجزء الآخر بالملازمة العرفية - على تقدير تماميتها تنطبق على موارد أخرى غير المقام، فلا بد من البحث عنها.

فنقول: إذا كان موضوع حكم من الأحكام مركباً من أمرين أو أمور كما في قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^(٣) فإن الموضوع لعدم الانفعال هو الماء مع كونه كراً، لا يترتب الحكم إلا مع إحراز كلا الجزأين بالوجدان أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، فلا يمكن التعبد بأحدهما إلا مع إحراز الآخر بالوجدان أو بالتعبد في عرض التعبد بالأول، إذ

(١) كفاية الأصول: ٢٦٦.

(٢) تقدم في ص ٣٨، ويأتي في بحث إمكان التعبد بالظن، راجع ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣) الوسائل ١: ١٥٨ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١.

التعبد إنما هو بلحاظ الأثر، والمفروض أنه لا أثر لأحدهما ليشمله دليل التعبد، فلو قامت البيّنة مثلاً على كرية مائع لا يترتب عليه الحكم بعدم الانفعال، إلا مع إحراز كونه ماء بالوجدان أو بالتعبد من قيام بيّنة أخرى، أو جريان الاستصحاب مثلاً. وكذا لو قامت البيّنة على كونه ماءً لا يترتب عليه الحكم إلا مع إحراز كونه كراً بالوجدان أو بالتعبد. وكذا الحال لو أحرز أحدهما بالاستصحاب لا يترتب عليه الحكم إلا مع إحراز الآخر بالوجدان أو بالبيّنة أو بالاستصحاب الجاري في عرض ذلك الاستصحاب، بأن يكون كلاهما متيقن الحدوث مشكوك البقاء.

والمتحصل من ذلك: أنّ إطلاقات أدلة الأمارات والأصول غير شاملة للأمانة القائمة على أحد جزأي الموضوع ولا الأصل الجاري في أحد جزأي الموضوع، ليحرز بها الجزء الآخر بالدلالة الالتزامية، إذ شمولها لأحد الجزأين متوقف على أن يترتب عليه أثر، وهو يتوقف على شمولها للجزء الآخر المتوقف على شمولها للجزء الأوّل، لكونه مترتباً عليه على الفرض، وهذا هو الدور الواضح.

وبالجملة: التعبد بكلا الجزأين إنما يصح فيما إذا كان الدليل شاملاً لكليهما في عرض واحد، كما في شمول لا تنقض اليقين بالشك لما إذا شكّ في بقاء المائية والكرية معاً في المثال السابق، فيجري الاستصحاب في كليهما في عرض واحد بلا ترتب بينهما، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به في المقام، للزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره)، بخلاف ما إذا كان شموله لأحدهما في طول شموله للآخر ومتوقفاً عليه، فانه ممّا لا يمكن التعبد به، ولا تشمله أدلة التعبد لاستلزامه الدور على ما تقدّم بيانه. نعم، لو ورد دليل خاص على حجّية أمانة خاصّة قائمة على أحد جزأي الموضوع أو

أصل خاص كذلك، دلّ على تنزيل الجزء الآخر بدلالة الاقتضاء، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية، بخلاف ما إذا كان الدليل عاماً أو مطلقاً، فإنه لا يشمل مثل هذه الأمانة وهذا الأصل.

فتحصل: أن الصحيح ما ذكره وعدل إليه في الكفاية لا ما ذكره في الحاشية^(١).

(١) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ولكن بنظري القاصر أن القاعدة المذكورة -وهي عدم شمول دليل التعبد للأمانة القائمة على أحد جزأي الموضوع على ما تقدّم بيانه- وإن كانت صحيحة تامّة، إلا أنّها لا تنطبق على المقام، إذ ليس في المقام موضوع مركب قامت على أحد جزأيه أمانة وأريد إثبات جزئه الآخر بالملازمة العرفية، حتّى يرد عليه أنّه مستلزم للدور، بل المقصود أن مفاد دليل حجّة الأمانة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما له من الأثر الشرعي، ويدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذاً في الموضوع، فيترتب عليه هذا الحكم المأخوذ في موضوعه العلم أيضاً، فتكون الأمانة قائمة مقام القطع الطريقي والموضوعي كليهما.

مثلاً لو فرضنا أن حكم الخمر في نفسه هو وجوب الاجتناب، وقد أخذ القطع بكون مائع خمرأً في موضوع الحكم بوجوب التصدق مثلاً، فلو قطعنا بكون مائع خمرأً يترتب حکمان:

الأول: حكم المقطوع به وهو وجوب الاجتناب ويكون القطع بالنسبة إليه طريقاً محضاً.

الثاني: حكم القطع، أي الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه وهو وجوب التصدق، فلو قامت بيّنة على خمرية مائع كان مقتضى دليل حجّة البيّنة بالمطابقة تنزيل المؤدى

ثمَّ إنَّه ذكر صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) أنَّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، للزوم الدور، ولا في موضوع مثله، للزوم اجتماع المثليين، ولا في موضوع ضده، للزوم اجتماع الضدَّين. نعم، يصح أخذ القطع بمرتبةٍ من الحكم في موضوع مرتبةٍ أخرى منه أو مثله أو ضده.

أقول: أمَّا أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، فلا ريب في كونه مستحيلًا ومستلزمًا للدور، فإنَّ القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً إليه لا محالة، إذ الطريقة غير قابلة للانفكاك عن القطع، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به. ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعلياً إلا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، ولذا قد ذكرنا غير مرّة أنَّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علته، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به، مع كونه في رتبة سابقة على القطع به، على ما هو شأن الطريق، وهذا هو الدور الواضح.

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى: إذا قطعت

→ منزلة الواقع، فيجب الاجتناب عنه، ويدل بالالتزام على تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع فيجب التصديق، ولا نرى فيه دوراً. نعم، يصح ما ذكر فيما إذا لم يكن للمقطوع به أثر في نفسه، وكان القطع به مأخوذاً في حكم من الأحكام، فإنَّه حينئذ إذا قامت أمانة عليه لا يمكن الالتزام بشمول دليل الحجية لمثل هذه الأمانة، إذ معنى شموله لها تنزيل المؤدى منزلة الواقع. والمفروض أنَّه لا أثر للواقع ليصحَّ التنزيل بلحاظه، بل الأثر مترتب على العلم بالواقع على الفرض، فيحتاج ترتب الأثر على تنزيل آخر وهو تنزيل العلم بالواقع بالدلالة الالتزامية، وحيث إنَّ هذا التنزيل في طول التنزيل الأوّل ومتوقف عليه لزم الدور لا محالة.

بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة، فقد يقال: إنه لا يلزم منه اجتماع الضدين، إذ الوجوب قد تعلق بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلقت بها بما هي مقطوعة الوجوب، فيكون الموضوع للحكمين متعدداً بحسب الجعل. نعم، لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد محال، وبعد عدم إمكان امتثالهما لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة.

هذا، ولكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين، إذ الحرمة وإن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا أن الوجوب قد تعلق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدين، فان مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ولو حين تعلق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين. وهذا هو اجتماع الضدين.

وأما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فالصحيح إمكانه، ويرجع إلى التأكد، وذلك لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق، ويوجب التأكد، ولا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، كما إذا قال المولى: أكرم كل عالم، ثم قال: أكرم كل عادل، فلا محالة يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم، وليس هناك اجتماع المثليين، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل.

وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، كما إذا تعلق النذر بواجب

مثلاً، فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثليين، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإنّ النسبة بين الصلاة بما هي والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، ومن قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب والقطع به، إذ قد لا يتعلق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، والقطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلق القطع به، ويكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) أخيراً من أنه يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو من مثله أو من ضده، فهو صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب أربعاً: الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز، إذ لا محذور في أخذ القطع بحكم إنشائي محض في موضوع حكم فعلي، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الانشائي الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضده، ولا يتصور مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأنّ الشيء الفلاني واجب بالوجوب الانشائي المحض، وجب عليك ذلك الشيء فعلاً، أو حرم عليك فعلاً.

وأما على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل والانشاء بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(١).

الثانية: مرتبة الفعلية والخروج عن التعليق والتقدير بتحقق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، وأما الانشاء لغرض الامتحان أو التهديد أو

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

الاستهزاء ونحوها، فليس من مراتب الحكم، ولا يطلق عليه الحكم أصلاً، وكذا الحال في مرتبة الاقتضاء، إذ مجرد وجود الملاك للحكم مع وجود مانع من إنشائه لا يستحق إطلاق الحكم عليه. فلا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلي من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع، وإلا فامكانه بمكان من الوضوح بلا حاجة إلى فرض تعدد المرتبة، لصحة ذلك ولو مع وحدة المرتبة، كما لو فرض أن القطع بوجوب الحج على زيد قد أخذ في موضوع وجوبه على عمرو.

بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، وحينئذ لا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً ملازم لفعليته، فلا محالة يتعلق القطع بالحكم الفعلي، وحيث إن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم لزم الدور.

توضيح ذلك: أن وجوب الحج مثلاً - المفعول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية - لا يشمل هذا المكلف، ولا يكون حكماً له إلا بعد حصول الاستطاعة خارجاً، وإلا فليس حكماً مجعولاً له، بل هو حكم مجعول لغيره، فلا يمكن تعلق القطع بشمول الحكم له جعلاً إلا بعد حصول الاستطاعة له خارجاً، ومعه يكون الحكم فعلياً في حقه. فلو فرض أخذ القطع بالحكم المفعول بنحو القضية الحقيقية في موضوع مرتبة الفعلي منه، لا يعلم بثبوت الحكم له جعلاً إلا بعد حصول القطع، وحصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلاً، إذ القطع طريق إلى الحكم، فلا بد في تعلقه به من تحقق الحكم وثبوته في رتبة سابقة على تعلق القطع به، وهذا هو الدور، هذا كله في أخذ القطع في موضوع الحكم.

وأما الظن: فملخص الكلام فيه أنه يتصور أخذه في الموضوع تارة بنحو

الصفية، وأخرى بنحو الكاشفية والطريقة. وعلى التقديرين إمّا أن يكون جزءاً للموضوع أو تمامه، وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون الظن معتبراً بجعل الشارع أو غير معتبر.

ولا إشكال في إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يخالفه، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصديق، فإن كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه الحكم بلا فرق بين أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر، وإن كان جزءاً للموضوع والجزء الآخر هو الواقع، فإن كان الظن معتبراً بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم أيضاً، فإنّ أحد جزأي الموضوع - وهو الظن - متحقق بالوجدان، والجزء الآخر - وهو الواقع - متحقق بالتعبد الشرعي. وإن كان الظن غير معتبر لا يترتب عليه الحكم إلا مع إحراز الجزء الآخر - وهو الواقع - بأمانة أخرى معتبرة، أو بأصل من الأصول المعتبرة.

وأما أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، فهو غير ممكن، لاسلزامه الدور على ما تقدّم بيانه في القطع^(١)، إذ لا فرق بين القطع والظن من هذه الجهة، بلا فرق بين الظن المعتبر وغيره في هذه الصورة.

وأما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون الظن معتبراً شرعاً فهو ممكن، لأنّ النسبة بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه ولو في نظر الظان، إذ الظن وإن كان علماً تعبداً، إلا أنّه يحتمل مخالفته للواقع وجداناً، ففي مورد الاجتماع يلتزم بالتأكد. وبهذا ظهر أنّ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ممّا لا مانع منه، ولو قلنا بعدم إمكان ذلك في القطع، إذ القاطع لا يحتمل

(١) تقدّم في ص ٤٧.

أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النسبة بين الواقع وتعلق القطع به في نظر القاطع هو العموم المطلق، فيمكن أن يتوهم أن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم يمثله مستلزم لاجتماع المثليين في نظر القاطع، وإن تقدم دفع هذا التوهم^(١). وأما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يمثله، فليس فيه إلا اجتماع العنوانين، فيلتزم بالتأكد كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين.

وإن كان الظن غير معتبر، فأخذه في موضوع الحكم المماثل بمكان من الامكان، بل نقول بالامكان فيه ولو قلنا بالمنع في الظن المعتبر من جهة كونه علماً تعبداً، بخلاف الظن غير المعتبر، إذ لا يتصور فيه مانع أصلاً.

وأما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يضاده، فإن كان الظن معتبراً، فلا ينبغي الاشكال في عدم إمكانه، إذ مقتضى حجية الظن هو الانبعاث نحو عملٍ، ومقتضى الحكم المضاد هو الانبعاث نحو ضده، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومعه لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم.

هذا، مضافاً إلى ما ذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضاد من لزوم اجتماع الضدين في مقام الجعل، فراجع^(٢).

وبالجملة: حكم الظن المعتبر هو حكم القطع في هذه الجهة، فكما لا يمكن ذلك في القطع، لا يمكن في الظن المعتبر أيضاً.

وإن كان الظن غير معتبر، فالتزم صاحب الكفاية^(٣) (قدس سره) بإمكانه

(١) تقدم في ص ٤٨.

(٢) ص ٤٧ و ٤٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢٦٧.

بدعوى أنّ الظن غير المعتمد في حكم الشك فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين، وإلا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع. وعليه فيمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع قام على حرمة ظن غير معتبر، لأنّ تعدد المرتبة مانع عن التضاد بين الحكمين.

أقول: إنّ ما ذكره (قدس سره) وإن كان صحيحاً في نفسه، فإن جعل الترخيص في موارد الشك في الوجوب أو الحرمة - على ما هو مقتضى أدلة البراءة - ممّا لا إشكال فيه، مع أنّه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لا منافاة بين الترخيص الظاهري في ظرف الجهل والالتزام الواقعي، كما هو المذكور في محله^(١). إلا أنّه لا ربط له بالمقام، إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث أنّه يمكن أخذ الظن بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر يضاده أم لا، كما هو الحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكمٍ مضادٍ لمتعلقه، باعتبار الحكم الواقعي، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري.

والصحيح: أنّ أخذ الظن بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر مضاد له غير ممكن وإن كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الشيء الفلاني حرم عليك هذا الشيء، وذلك لما تقدّم في القطع^(٢) من أنّ الحكم الذي أخذ في موضوعه الظن وإن كان مقيداً بصورة الظن، إلا أنّ الحكم الذي تعلّق به الظن مطلق، وإطلاقه يشمل صورة الظن به، فيلزم اجتماع الضدين في هذا الفرض،

(١) راجع ص ١٢٥ وما بعدها.

(٢) في ص ٤٨.

ففي مفروض المثال الحرمة وإن كانت مقيدة بصورة الظن بالوجوب، إلا أن إطلاق الوجوب يشمل ما لو تعلق به الظن وما لم يتعلق به، ففي صورة تعلق الظن به يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، وهو محال.

وتوهم أنه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلا يكون هناك إلا حكم واحد، وهو ما أخذ الظن في موضوعه مدفوع، بأنه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإن احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال كما هو ظاهر.

تنبيه:

لا يخفى أن البحث عن إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله أو يضاده وعدمه، إنما هو بحث علمي بحت، ولا تترتب عليه ثمرة عملية أصلاً، إذ لم يوجد أخذ الظن في موضوع حكم من الأحكام في شيء من الأدلة الشرعية.

وجوب موافقة القطع التزاماً

وليعلم أنه يجب تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) في كل ما جاء به من الأحكام الالزامية وغير الالزامية، بل فيما أخبر به من الأمور التكوينية الخارجية، من الأرض والسماء وما فيها وما تحتها وما فوقها، فإن تصديقه (صلى الله عليه وآله) في جميع ذلك واجب، ولكنه خارج عن محل البحث، لكونه من أصول الدين لا من الفروع، باعتبار أن تصديقه (صلى الله عليه وآله) في جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوته (صلى الله عليه وآله).

ويجب أيضاً الاتيان بالواجبات التعبدية مضافاً إلى الله (سبحانه وتعالى)

ومتقرباً بها إليه على ما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي^(١)، وهذا الوجوب - أي وجوب الاتيان بالعبادات مع قصد التقرب - أيضاً خارج عن محل الكلام، فإنه مختص بالتعبديات، ووجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالتعبديات، بل يجري في التوصليات أيضاً، فليس المراد من الموافقة الالتزامية - في محل الكلام - هو الاتيان بالواجب مع قصد القربة، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب - على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية - منحللاً إلى واجبين: العمل الخارجي الصادر من الجوارح، والعمل القلبي الصادر من الجوانح.

ثم إنهم ذكروا أن ثمة هذا البحث تظهر في جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وفي أطراف العلم الاجمالي، فيما إذا كانت الأطراف محكومة بالتكليف الالزامي فعلم إجمالاً بارتفاعه في بعض الأطراف، فعلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية لا يجري الأصل لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعي وكان مخالفة عملية للحكم بوجوب الالتزام بالواقع. وأمّا على القول بعدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا مانع من جريان الأصل.

إذا عرفت محل النزاع وثمرته فنقول: التحقيق عدم وجوب الموافقة الالتزامية، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من العقل. أمّا الأدلة الشرعية فظاھرھا البعث نحو العمل والاتيان به خارجاً، لا الالتزام به قلباً. وأمّا العقل فلا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلباً.

ثم لو تنزلنا وسلّمنا وجوب الموافقة الالتزامية، لا يترتب عليه ما ذكره

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٩١.

من الثمرة، وهي عدم جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين وفي أطراف العلم الاجمالي بارتفاع التكليف الالزامي في بعضها، وذلك لأنّه إن كان مراد القائل بوجوب الموافقة الالزامية هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الاجمال، فهو لا ينافي جريان الأصل في الموارد المذكورة، إذ مفاد الأصول أحكام ظاهرية ووظائف عملية عند الجهل بالواقع، ولا منافاة بينها وبين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، لا منافاة بين الالتزام بالاباحة الظاهرية للأصل، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وكذا الحال في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، فإنّه لا منافاة بين الالتزام بنجاسة الاناءين ظاهراً والاجتناب عنها للاستصحاب، والالتزام بطهارة أحدهما واقعاً إجمالاً.

وإن كان مراده هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه وبشخصه، فهو ساقط لعدم القدرة عليه، لعدم معرفته بشخص التكليف حتى يلتزم به، وبعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

وإن كان مراده وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، فهو معلوم البطلان، إذ كل تكليف يقتضي الالتزام به، لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير، مضافاً إلى أنّ الالتزام بالوجوب مع عدم العلم به، أو الالتزام بالحرمة مع عدم العلم بها، تشريع محرّم.

فتحصّل: أنّه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وفي أطراف العلم الاجمالي من ناحية وجوب الموافقة الالزامية. نعم، يبقى الكلام في جريان الأصل من جهة المقتضي وهو شمول إطلاقات أدلة الأصول لأطراف العلم الاجمالي وعدمه. والبحث عنه موكول إلى محلّه، وهو

مبحث الأصول العملية^(١). ونتكلّم فيه هناك إن شاء الله تعالى.

قطع القطّاع

وليعلّم أنّه ليس المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً، لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء بالفراصة الفطرية أو بالاكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادئ المتعارفة التي لو اطّلع غيره عليها حصل له القطع أيضاً، غاية الأمر أنّه عارف بتلك المبادئ دون غيره، بل المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب غير العادية، بحيث لو اطّلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها.

إذا عرفت المراد من القطّاع، فاعلم أنّه ربّما يقال بعدم الاعتبار بقطعه، ولكن الصحيح خلافه، لما عرفت سابقاً^(٢) من أنّ حجّية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطّاع. هذا في القطع الطريقي. وأمّا القطع الموضوعي فأمره سعةً وضيقاً وإن كان بيد المولى، فله أن يجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطع، وهو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة العادية، إلّا أنّه لا أثر في ذلك، إذ القاطع وإن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، وأنّ قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، إلّا أنّه لا يحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأنّ القاطع بشيء يرى أنّ قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه، ويخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب، فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة إلى القطّاع.

(١) راجع ص ٤٠٤ وما بعدها.

(٢) في ص ١٥.

الكلام في إمكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، ويقع الكلام تارةً في الصغرى وحصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية. وأخرى في الكبرى وحجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

ذكر صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) أنه وإن نسب إلى بعض الأخباريين منع الكبرى وأنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم تشهد بكذب هذه النسبة، وأنهم في مقام المنع عن الصغرى، فإن بعضهم في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. واستشهد في ذلك بما حكى عن السيّد الصدر (قدس سره) في باب الملازمة، وبعضهم في مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن. واستشهد لذلك بكلام المحدث الاسترآبادي (قدس سره). ومن الواضح أن كلا الكلامين راجع إلى منع الصغرى وعدم حصول القطع من المقدمات العقلية، انتهى ملخصاً.

وما نقله عن المحدثين المذكورين وإن كان راجعاً إلى منع الصغرى، كما ذكره، إلا أن كلام جملة منهم صريح في منع الكبرى، وأنه لا يجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، فراجع رسائل شيخنا الأعظم الأنصاري^(٢) (قدس سره) فإنه قد استقصى في نقل كلماتهم. ومن العجيب أن هذا الكتاب بمراى من صاحب الكفاية (قدس سره) ومع ذلك أنكر منع الأخباريين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

وكيف كان فتحقيق الكلام في الصغرى: أن الحكم العقلي - بمعنى إدراك

(١) كفاية الأصول: ٢٧٠ و ٢٧١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٦١ - ٦٥.

العقل - يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال، فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد عند أكثر الإمامية والمعتزلة.

الثاني: أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كادراكه حسن الطاعة وقبح المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشرعية، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين، ويسمى بالعقل النظري، وبضميمة حكم شرعي إليه يكون بمنزلة الصغرى، يستكشف الحكم الشرعي في مورده.

أمّا القسم الأوّل: فالصحيح أنّه غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي، إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة وبالعكس، والعقل لا يمكنه الاحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقها، وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله (عليه السلام): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» وقوله (عليه السلام): «ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال»^(١) فان كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق.

وأمّا القسم الثاني: فهو وإن كان ممّا لا مساغ لانكاره، فإنّ إدراك العقل

(١) تقدّم الحديثان في ص ٢٦ فراجع.

حسن بعض الأشياء وقبح البعض الآخر ضروري، كيف ولولا ذلك لا طريق إلى إثبات النبوة والشريعة، فإنه لولا حكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) لاحتمال الكذب في ادعائه النبوة. إلا أنك قد عرفت في بحث التجري^(١) أن هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، فإن حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية إنما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

وأما القسم الثالث: فلا ينبغي التوقف والاشكال في استتباعه الحكم الشرعي، فإن العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو بين وجوب شيء وحرمة ضده وثبت وجوب شيء بدليل شرعي، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدمته وبحرمة ضده أيضاً، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم، ويسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل، لكون إحدى مقدمتيه شرعية على ما عرفت.

وأما الكبرى - وهي حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة - فتحقيق الحال فيها يقتضي البحث أولاً: عن مقام الثبوت، وأن المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ممكن أو محال. وثانياً عن مقام الاثبات، وأن الأدلة التي ذكرها الأخباريون تدل على عدم حجية القطع المذكور أم لا.

أما الكلام في مقام الثبوت، فهو أنه ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري^(٢) (قدس سره) وأكثر من تأخر عنه: أنه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع ولو كان

(١) في ص ٢٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٢، وراجع أيضاً التنبية الثاني ص ٦١.

حاصلاً من غير الكتاب والسنة، لأنّ الحجّية ذاتية للقطع، فيستحيل المنع عن العمل به، لاستلزامه التناقض واقعاً أو في نظر القاطع. إلا أنّ العلامة النائيني^(١) (قدس سره) التزم بإمكان المنع عنه بمعنى لا يرجع إلى المنع عن العمل بالقطع، ليردّ بأنّ حجّية القطع ذاتية لا يمكن المنع عن العمل به، بل بمعنى يرجع إلى تقييد الحكم بعدم كونه مقطوعاً به من غير الكتاب والسنة، فيكون التصرف من الشارع في المقطوع به لا في القطع ليكون منافياً لحجّيته الذاتية، وذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أنّه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، لاستلزامه الدور، لأنّ القطع طريق إلى متعلقه بالذات، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم، توقف الانكشاف على المنكشف، ولا مناص من أن يكون الحكم في رتبة سابقة على تعلق القطع به، ليتعلق به القطع ويكشف عنه، وإذا فرض أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كان الحكم متوقفاً عليه توقف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدور الواضح.

المقدمة الثانية: ما ذكره في بحث التعدي والتوصلي من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، لأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق، فلا يكون هناك تقييد ولا إطلاق. ونتيجة هاتين المقدمتين: أنّ الأحكام الشرعية الأولى مهمة بالقياس إلى علم المكلف بها وجهله، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الأولى، وإطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل أيضاً غير ممكن بمقتضى المقدمة الثانية، فتكون مهمة لا محالة.

(١) أجود التقريرات ٣: ١٧ - ١٩، راجع أيضاً ص ٧٢ - ٧٤.

المقدّمة الثالثة: أنّه مع ذلك كان الاهیال فی مقام الثبوت غیر معقول، لأنّ الملاك إمّا أن يكون فی جعل الحكم لخصوص العالم به، فلا بدّ من تقييده به. وإمّا أن يكون فی الأعم منه، فلا بدّ من تعميمه، وحيث إنّ تقييد الحكم بالعلم به فی نفس دليله غير ممكن، وكذا تعميمه، فلا بدّ من تميمه بجعل ثانوي يعبر عنه بتمم الجعل، فامّا أن يقيّد بالعلم وسماه بنتيجة التقييد، أو يعمم وسماه بنتيجة الاطلاق، فالجعل الأوّل متعلق بنفس الحكم بنحو الاهیال. والجعل الثاني يبيّن اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل أيضاً. وهذا لا يكون مستلزماً للدور أصلاً.

ثمّ إنّّه في كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به - كما في موارد وجوب الجهر والاخفات، ووجوب التقصير في الصلاة - نلتزم فيه بنتيجة التقييد، بمقتضى ما دلّ على كفاية الجهر في مورد الاخفات وبالعكس مع الجهل، وكفاية التمام في موضع القصر كذلك، وكل مورد لم يثبت فيه ذلك نقول فيه بنتيجة الاطلاق، للعمومات الدالة على اشتراك العالم والجاهل في التكليف. فتحصل: أنّ تقييد الحكم بالقطع - الحاصل من سبب خاص أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص - ممّا لا مانع منه بتمم الجعل، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة - على هذا النحو - بمكان من الامكان، ففي مقام الثبوت لا محذور فيه، إلاّ أنّ مقام الاثبات غير تام، لعدم تمامية ما ذكره الأخباريون من الأدلة على المنع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

وبالجملة: المنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى الراجع إلى تقييد المقطوع به ممكن، إلاّ أنّه لم يدل على وقوعه دليل إلاّ في موارد قليلة، كالقطع الحاصل من القياس على ما يظهر من رواية أبان. انتهى ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه.

أقول: أمّا ما ذكره من المقدمة الأولى، فهو تام، لما عرفت في بيان أقسام القطع الموضوعي^(١)، فلا حاجة إلى الاعادة.

وأما ما ذكره في المقدمة الثانية، من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فهو غير تام لما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي^(٢). وقد أشبعنا الكلام فيه هناك بما لا مزيد عليه. وملخصه:

أنّ التقابل بين التقييد والاطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة^(٣) - كما ذكره (قدس سره) - لأنّ الاطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له، إلّا أنّه لا يعتبر في تقابل العدم والملكة القابلية في كل مورد بشخصه، بل تكفي القابلية في الجملة، ألا ترى أنّ الانسان غير قابل للاتصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك صحّ اتّصافه بالعجز عنه، فيقال: إنّ الانسان عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلّا لكفاية القابلية في الجملة، وأنّ الانسان قابل للاتصاف بالقدرة في الجملة، وبالنسبة إلى بعض الأشياء وإن لم يكن قابلاً للاتصاف بالقدرة على خصوص الطيران، وكذا الانسان غير متصف بالعلم بذات الواجب تعالى، مع أنّه متّصف بالجهل به، وليس ذلك إلّا لأجل كفاية القابلية في الجملة، فإنّ الانسان قابل للاتصاف بالعلم بالنسبة إلى بعض الأشياء، وإن كان غير قابل للاتصاف بالعلم بذاته تعالى وتقدّس. وعليه فاستحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورة الاطلاق أو التقييد بضده، كما أنّ استحالة الجهل له تعالى تستلزم ضرورة العلم له، فاستحالة تقييد الحكم بقيد تقتضي ضرورة الاطلاق أو التقييد بضده، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التعبدي والتوصلي.

(١) في ص ٤٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٢٧ - ٥٣٥.

(٣) [هذا الأمر مذكور في المحاضرات على سبيل الفرض والتنزّل فلاحظ].

ففي المقام حيث إنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من استلزامه الدور، وتقييده بالجهل به أيضاً محال، لعين ذلك المحذور، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم والجهل لا محالة في الجعل الأوّلي، بلا حاجة إلى متمم الجعل. وإذا كان كذلك وقطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل بقطعه، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، ومطلقاً في صورة الاصابة.

وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحّة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل، لأنّه متوقف على كون الجعل الأوّلي بنحو الاهمال، وقد عرفت كونه بنحو الاطلاق.

وأما ما ذكره من أنّ العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والاختفات والقصر والتمام، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو إجزاء أحدهما عن الآخر، وإجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فإنّ اجتزاء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الاختفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم، ويدل عليه أنّ العنوان المذكور في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الاختفات أو الاختفات فيما ينبغي فيه الجهر^(١). وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأوّلي للجاهل أيضاً. ويؤيّد: تسالم الفقهاء على أنّ الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما إذا كان جهله عن تقصير، فإنّه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب.

وأما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان^(٢)، ففيه:

(١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

(٢) الوسائل ٢٩: ٣٥٢ / أبواب ديات الأعضاء ب ٤٤ ح ١.

أولاً: أن رواية أبان ضعيفة السند، فلا يصح الاعتماد عليها^(١).

وثانياً: أنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم، يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: «إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول الذي جاء به شيطان».

وثالثاً: أنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فإنّ الإمام (عليه السلام) قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأنّ قطعه مخالف له، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربّما يحصل القطع بشيء لأحد ويرى صاحبه أنّ قطعه مخالف للواقع، فيبيّن له الواقع، ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه - أي جهله المركب - لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه.

فتحصل: أنّ ما ذكره شيخنا الأعظم الأنصاري (قدس سره) - وتبعه أكثر من تأخر عنه - من استحالة المنع عن العمل بالقطع متين جداً. نعم، الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية مرغوب عنه، وعليه فلا يكون معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدمات العقلية، على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع، لتقصيره في المقدمات.

ولا يخفى أنه بعدما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً، لا حاجة إلى البحث عن مقام الاثبات ودلالة الأدلة الشرعية، كما هو ظاهر.

بقي الكلام في فروع توهم فيها المنع عن العمل بالقطع. وحيث إنّ القطع ممّا لا يمكن المنع عن العمل به - على ما تقدّم الكلام فيه - فلا بدّ من التعرّض لتلك الفروع ودفع التوهم المذكور:

(١) [سند الرواية معتبر فلاحظ].

الفرع الأوّل: ما إذا كان لأحد درهم عند الودعي، وللآخر درهمان عنده، فسرق أحد الدراهم، فقد ورد النصّ أنّه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ولصاحب الدرهم نصف^(١). فقد يقال: إنّ الحكم بالتنصيف مخالف للعلم الاجمالي بأنّ تمام هذا الدرهم لأحدهما، فالتنصيف موجب لاعطاء النصف لغير مالكة، ثمّ لو انتقل النصفان إلى ثالث بهبة ونحوها، فاشترى بمجموعهما جارية، يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لكون بعض الثمن ملك الغير، فالحكم بجواز وطئها مخالف للعلم التفصيلي.

وربّما يقال في دفع الاشكال: إنّ الحكم المذكور في النصّ موافق للقاعدة، لأنّ الامتزاج موجب للشركة القهرية، فيكون كل منهما شريكاً في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثة، فما سرق يكون لهما لا لأحدهما.

وفيه أوّلاً: أنّ المقام أجني عن باب الامتزاج، إذ الامتزاج الموجب للشركة القهرية إنّما هو فيما إذا كان الامتزاج موجباً لوحدة المالكين في نظر العرف فصار الممتزجان واحداً في نظر العرف، بلا فرق في ذلك بين أن يكونا مختلفين في الجنس - كما إذا امتزج الماء والحليب مثلاً - أو متحدتين في الجنس، كما إذا امتزج الحليب بالحليب. والمقام ليس من هذا القبيل، كما هو ظاهر.

وثانياً: أنّ لازم ذلك هو الحكم باعطاء ثلث الدرهمين وهو ثلثا درهم لصاحب الدرهم، واعطاء ثلثي الدرهمين وهو درهم وثلث لصاحب الدرهمين، والمفروض أنّ الحكم المنصوص على خلاف ذلك، وهو الحكم باعطاء ربع الدرهمين - وهو النصف - لصاحب الدرهم وإعطاء ثلاثة أرباع الدرهمين - أي درهم ونصف - لصاحب الدرهمين.

(١) الوسائل ١٨: ٤٥٢ / كتاب الصلح ب ١٢ ح ١ وفيه بدل الدرهم «الدينار».

والتحقيق أن يقال: إنَّ الحكم بتنصيف الدرهم في الفرع المذكور ليس مخالفاً للقطع بالحكم الشرعي، غاية الأمر أنَّ الشارع قد حكم بالتصرف في مال الغير، والشارع له الولاية على الأموال والأنفس، بل هو المالك الحقيقي، وقد حكم بجواز التصرف في بعض الموارد مع العلم التفصيلي بكونه مال الغير، كما في حقِّ المازّة، وحكم الشارع بتنصيف الدرهم إمّا أن يكون من باب الصلح القهري، بمعنى أنَّ الشارع ملّك نصف الدرهم لغير مالكة حسماً لمادّة النزاع بمقتضى ولايته على الأموال والأنفس، فيدخل أحد النصفين في ملك الغير بالتعبد الشرعي، فلا مخالفة للعلم الاجمالي، ولا للعلم التفصيلي. ولا بأس بتصرف شخص ثالث في مجموع النصفين باشتراء الجارية بهما، إذ قد انتقل إليه كل من النصفين من مالكة الواقعي، فلا تكون هناك مخالفة للعلم التفصيلي.

وإمّا أن يكون من باب قاعدة العدل والانصاف التي هي من القواعد العقلائية، وقد أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، وكان تحت يدهما، أو أقام كل واحد منهما البيّنة، أو لم يتمكن من البيّنة وحلفا أو نكلا، فيحكم بتنصيف المال بينهما في جميع هذه الصور، وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية - في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك - على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فأنّه لو أعطى تمام المال في هذه الموارد لأحدهما للقرعة مثلاً، احتتمل وصول تمام المال إلى مالكة، ويحتتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيف، فأنّه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكة جزماً، ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التنصيف مقدّمة لوصول بعض المال إلى مالكة، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدّمةً لا يصله إلى مالكة الغائب حسبة، إلّا أنّه من باب المقدّمة الوجودية، والمقام من باب المقدّمة العلمية.

وعلى هذا يكون أحدهما مالكا للنصف واقعا، والآخر مالكا للنصف الآخر ظاهرا، فان قلنا بكفاية الملكية الظاهرية في جواز تصرف الغير ممن انتقل إليه مجموع النصفين، فلا بأس بالتصرف في المجموع واشتراء الجارية به، وإن لم نقل بها - كما هو الظاهر - فلتتزم بعدم جواز التصرف في مجموع النصفين لشخص ثالث، وبعدم صحة اشتراء الجارية به. وليس في ذلك مخالفة للنص، إذ النص مشتمل على التنصيف، ولم يتعرض لجواز التصرف فيها لشخص ثالث.

الفرع الثاني: ما لو اختلف المتبايعان في المثلن أو الثمن بعد الاتفاق على وقوع البيع، ويفرض الاختلاف في المتباينين لا في الأقل والأكثر، إذ على تقدير الاختلاف في الأقل والأكثر كما لو ادعى البائع أن الثمن عشرة دنانير وادعى المشتري كونه خمسة دنانير، فقد ورد النص على أنه مع بقاء العين يقدم قول البائع، ومع تلفها يقدم قدم المشتري^(١).

وهذا الفرض خارج عن محل البحث، فان الكلام فيما إذا كان الأمر دائرا بين المتباينين، كما لو ادعى البائع أن الثمن خمسة دنانير، وادعى المشتري كونه عشرة دراهم، أو ادعى البائع أن المبيع عبد، وادعى المشتري كونه جارية، ففي مثل ذلك إن أقام أحدهما البيّنة يحكم له، وإلا فإن حلف أحدهما ونكل الآخر، يقدم قوله، وإن تحالفا يحكم بالانفساخ ورجوع كل من الثمن والمثلن إلى مالكة الأوّل، فيقال: إن الحكم بردّ المثلن إلى البائع في المثال الأوّل مخالف للعلم التفصيلي بأنّه ملك للمشتري سواء كان ثمنه خمسة دنانير أو عشرة دراهم، وكذا الحكم بردّ الثمن إلى المشتري في المثال الثاني مخالف للعلم بكونه ملكا للبائع، سواء كان ثمنا للعبد أو الجارية، ثمّ لو انتقل العبد والجارية معا إلى ثالث

(١) الوسائل ١٨: ٥٩ / أبواب أحكام العقود ب ١١ ح ١.

أفتوا بجواز تصرفه فيها، مع أنه يعلم بعدم انتقال أحدهما إليه من مالكه الواقعي، وهو المشتري.

والجواب: أنه إن قلنا بأن التحالف موجب للانفساخ واقعاً بالتعبد الشرعي كما هو ليس ببعيد، فينفسخ البيع واقعاً، ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكه الأوّل، ويكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض. وعليه فلا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي ولا مانع من التصرف في الثمن والمثمن، ولا في العبد والجارية لشخص ثالث.

وإن قلنا بأن التحالف لا يوجب الانفساخ واقعاً، بل الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة وقطع المنازعة، فليس هناك إلا العلم بكون المال ملك الغير، فإن دلّ دليل على جواز التصرف فيه لثالث، كان المورد ممّا رخص الشارع في تصرف مال الغير فيه، ولا إشكال فيه كما تقدّم^(١)، وإن لم يدل عليه دليل نلتزم بعدم جواز التصرف فيه.

الفرع الثالث: ما لو اختلف المتداعيان في سبب الانتقال بعد الاتفاق على أصله، كما لو قال أحدهما: بعتك الجارية، وقال الآخر: وهبتي إيّاها، فتردّ الجارية بعد التحالف إلى مالكها الأوّل، مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه.

والجواب: أنه إن كانت الهبة جائزة كان ادعاء البيع وإنكار الهبة من الواهب رجوعاً عنها، لأنّ إنكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع عنها، نظير إنكار الوكالة، فإنه أيضاً يعدّ فسخاً لها. وعليه فتصير الجارية بمجرد إنكار الهبة ملكاً لمالكها الأوّل، فليس هناك علم بالمخالفة. وأمّا لو كانت الهبة لازمة، كما إذا كانت لذي رحم يجري في المقام ما ذكرناه في الفرع السابق: من أنه إن

(١) في الفرع الأوّل.

قلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعاً، سواء كان في الواقع بيعاً أو هبة، فينفسخ العقد، وترجع الجارية إلى ملك مالکها الأول، فلا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

وإن لم نقل بذلك وقلنا إن الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة، فجواز التصرف فيها تابع للدليل، فإن دلّ عليه دليل كان ممّا رخص فيه الشارع في التصرف في مال الغير، وإلا نلتزم بعدم جواز التصرف. وعلى كلا التقديرين لا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

الفرع الرابع: ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين، فذكروا أنّه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع أنّه يعلم ببطان صلاته إمّا لجنابة نفسه أو لجنابة إمامه، وذكروا أيضاً أنّه يجوز لثالث الاقتداء بهما في صلاة واحدة مع أنّه يعلم ببطان صلاته إمّا لجنابة الإمام الأول أو الإمام الثاني، وكذا يجوز له الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، كما إذا اقتدى بأحدهما في صلاة الظهر وبالآخر في صلاة العصر، مع أنّه يعلم تفصيلاً ببطان صلاة العصر إمّا لجنابة الإمام أو لفوات الترتيب، وكذا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين غير مترتبتين، مع أنّه يعلم إجمالاً ببطان إحدى الصلاتين، فالحكم بجواز الاقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

والجواب: أنّ الحكم بجواز الائتمام في هذه الفروض ليس ممّا ورد فيه نص، فلا بدّ من البحث فيه من حيث القاعدة، ومحلّه الفقه ببحث صلاة الجماعة^(١). فإن قلنا بأنّ صحّة صلاة الإمام بنظره كافية لجواز الائتمام ولو لم تكن صحيحة في نظر المأموم، جاز الاقتداء في جميع هذه الفروض، ولا علم للمأموم ببطان

(١) شرح العروة ١٧: ٢٩٨.

صلاته ولو مع علمه تفصيلاً ببطلان صلاة الإمام، كما لو علم المأموم بأن الإمام محدث ولكن الإمام لم يعلم بذلك فصلّى عالماً بالطهارة أو مستصحباً لها، فيجوز له الاقتداء به وصحّت صلاته مع العلم التفصيلي ببطلان صلاة الإمام، فكيف الحال في موارد العلم الاجمالي. وإن لم نقل بذلك واعتبرنا في جواز الاقتداء صحّة صلاة الإمام بنظر المأموم أيضاً، فنلتزم بعدم جواز الاقتداء في جميع هذه الفروض عملاً بالقاعدة مع عدم ورود نص على جواز الاقتداء كما تقدّم.

الفرع الخامس: ما لو أقرّ أحد بعين لشخص، ثمّ أقرّ بها لشخص آخر، فيحكم بإعطاء العين للمقرّ له الأوّل، وإعطاء بدلها من المثل أو القيمة للثاني، وقد يجتمع العين والبدل عند شخص آخر، فهو يعلم إجمالاً بجرمة التصرف في أحدهما، ولو اشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز التصرف فيه، لكون بعض ثمنه ملكاً للغير، فلم يدخل المثلن في ملكه.

ويظهر الجواب في هذا الفرع ممّا ذكرناه في الفروع السابقة، فإنّ الحكم المذكور ممّا لم يرد فيه نص خاص، وإنّما هو بمقتضى القاعدة، باعتبار أنّ الاقرار الأوّل يوجب إعطاء العين للمقرّ له الأوّل بمقتضى قاعدة الاقرار، فيحكم بكونها له ظاهراً، وبمقتضى الاقرار الثاني يحكم بأنّ العين كانت ملكاً للمقرّ له الثاني، وحيث إنّه أتلفها باقراره الأوّل فيحكم عليه بالضمان، لقاعدة الاتلاف، فيجوز التصرف لكل منهما في العين والبدل، لأنّه قد ثبتت ملكية كل منهما بالأمانة الشرعية وهي الاقرار.

وأما من اجتمع عنده العين والبدل، فإن قلنا بأنّ الملكية الظاهرية لأحد موضوع لجواز تصرف الآخر واقعاً، فلا إشكال في جواز تصرفه فيهما، إذ ليس له علم إجمالي بجرمة التصرف في أحدهما، وكذا المال المشتري بهما لعدم العلم بالحرمة أيضاً. وإن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، لعدم الدليل على أنّ

الملكية الظاهرية لأحد موضوع لجواز التصرف لغيره واقعاً، فنلتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين، للعلم الاجمالي بجرمة التصرف في أحدهما، وكذا فيما اشترى بهما عملاً بالقاعدة، مع عدم ورود دليل خاص يدل على الجواز من آية أو رواية.

الفرع السادس: حكم بعض بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة، فإنه مخالف للعلم الاجمالي بوجود الحرام في بعض الأطراف.

والجواب: أن عنوان المحصور مما لم يرد في الأدلة الشرعية، وإنما هو اصطلاح المتأخرين من الفقهاء، والحكم دائر مدار تنجيز العلم الاجمالي، فان قلنا بأن العلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فقط، نلتزم بجواز الارتكاب في بعض الأطراف دون الجميع، حتى لا ينتهي الأمر إلى المخالفة القطعية، وإن قلنا بأن العلم الاجمالي منجز حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية، نلتزم بعدم جواز الارتكاب في شيء من الأطراف تحصيلاً للموافقة القطعية، إلا أن يطرأ عنوان رافع للحكم الواقعي، كما إذا كان الاجتناب عن الجميع غير مقدور أو حرجياً.

وبالجملة: الحكم في المقام يدور مدار القاعدة، ولم يرد فيه نص خاص ليكون مفاده مخالفاً للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

هذا تمام الكلام في هذه الفروع، وملخص القول: أنه بعد ما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع على ما تقدم بيانه^(١) لا يمكن الالتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد.

(١) في أوائل هذا البحث.

الكلام في العلم الاجمالي

ويقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في ثبوت التكليف وتنجزه بالعلم الاجمالي وعدمه.

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الاجمالي وعدمه - بعد الفراغ عن ثبوته - مع إمكان الامتنال التفصيلي، كما إذا كان المكلف متمكناً من تعيين تكليفه بأنّه القصر أو التمام، فيجمع بينهما، أو كان متمكناً من تعيين القبلة فلم يعيّن ويأتي بصلاتين إلى جهتين يعلم إجمالاً بكون إحداهما إلى القبلة.

أمّا المقام الأوّل: فيقع البحث فيه في جهتين:

الجهة الأولى: في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، بمعنى عدم إمكان الرجوع إلى الأصل في شيء من أطرافه، فيجب الاتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية، ويجب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة التحريمية.

الجهة الثانية: في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، بمعنى عدم جواز الرجوع إلى الأصل في مجموع الأطراف، وإن جاز الرجوع إليه في البعض، فلا يجوز ترك المجموع في الشبهة الوجوبية وارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية، وإن جاز ترك البعض في الأولى وارتكاب البعض في الثانية.

وحيث إنّ البحث عن الجهة الأولى يناسب مبحث البراءة، إذ البحث فيها إنّما هو عن جواز ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية، وعن جواز ارتكاب البعض في الشبهة التحريمية، وليس في بعض الأطراف إلا احتمال التكليف، كما

هو الحال في الشبهة البدوية المبحوث عنها في مبحث البراءة، فالبحت عنها موكول إلى مبحث البراءة^(١).

أمّا البحث عن الجهة الثانية: فهو المناسب للمقام، إذ البحث فيها إنما هو عن جواز ترك مجموع الأطراف في الشبهة الوجوبية، وجواز ارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية، وثبوت التكليف في مجموع الأطراف معلوم، فيكون البحث راجعاً إلى حجّة القطع فيما إذا كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور المعبر عنه بالعلم الاجمالي، فيقع الكلام فعلاً في الجهة الثانية.

وليعلم أولاً: أنّ البحث في كل من الجهتين مبني على أحد طرفي الترديد في الجهة الأخرى، بيان ذلك: أنّ البحث في الجهة الأولى إنما هو عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه. وهذا البحث مبني على أن نقول في الجهة الثانية بحرمة المخالفة القطعية، إذ على القول بعدم حرمة المخالفة القطعية وجواز ترك تمام الأطراف في الشبهة الوجوبية، وجواز ارتكاب تمام الأطراف في الشبهة التحريمية، لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية، بمعنى وجوب الاتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية، ووجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة التحريمية، كما هو ظاهر.

وكذا الحال في الجهة الثانية، فإنّ البحث فيها إنما هو عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها. وهذا البحث مبني على أن نقول في الجهة الأولى بعدم وجوب الموافقة القطعية، إذ على القول بوجوب الموافقة القطعية، ووجوب الاتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية ووجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة التحريمية، لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها. ولهذا

(١) يأتي في ص ٤٠٣ وما بعدها.

لا يكون البحث في إحدى الجهتين مغنياً عن البحث في الجهة الأخرى. وحيث إنّ المناسب للمقام هو البحث عن الجهة الثانية لما عرفت، فيقع الكلام فعلاً فيها، ولا بدّ من التكلم في مباحث ثلاثة:

المبحث الأوّل: في أنّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان هل يفرّق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجيز التكليف، أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى هو وصول التكليف بالعلم التفصيلي، أو الأعم منه ومن العلم الاجمالي؟

وبعبارة ثالثة: هل العقل يرى العلم الاجمالي بياناً كالعلم التفصيلي كي لا تجري معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم لا؟

المبحث الثاني: في أنّه بعد الفراغ عن كونه بياناً، هل يمكن للشارع أن يرخص في المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف في الشبهة التحريمية، وترك الجميع في الشبهة الوجوبية، أم لا؟

المبحث الثالث: في وقوع ذلك، والبحث عن شمول أدلة الأصول العملية الشرعية لجميع أطراف العلم الاجمالي وعدمه، بعد الفراغ عن الامكان.

أمّا المبحث الأوّل: فرّبما يقال إنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى أن يكون المكلف عالماً بالمخالفة حين العمل، لأنّ القبيح هو عصيان المولى، ولا يتحقق العصيان إلّا مع العلم بالمخالفة حين العمل. والمقام ليس كذلك، إذ لا علم له بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من الأطراف، لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر، غاية الأمر أنّه بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بالمخالفة، وتحصيل العلم بالمخالفة ليس حراماً، ولذا لو ارتكب المكلف ما هو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكاً بأصالة البراءة، لا مانع

له بعد ذلك من تحصيل العلم بجرمة ما فعله بالسؤال من المعصوم (عليه السلام) أو بالجفر والرمل وغير ذلك. هذا غاية ما قيل في وجه جواز المخالفة القطعية. ولكنه بمعزل عن التحقيق، إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة إلا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى. وأمّا تمييز متعلق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التكليف إلى العبد من حيث الكبرى، بمعنى علمه بجرمة شرب الخمر مثلاً، ومن حيث الصغرى، بمعنى علمه بتحقيق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان ولا يكون العقاب على المخالفة حينئذ عقاباً بلا بيان. وتردد الخمر بين مائعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفة، والشاهد هو الوجدان ومراجعة العقلاء، فإننا لا نرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه إجمالاً بين عدّة أشخاص فقتلهم جميعاً.

وبالجملة: المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، وأمّا تمييز المكلف به، فلا دخل له في الحكم المذكور أصلاً. ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفة بارتكاب جميع الأطراف دفعةً، كما إذا نظر إلى امرأتين يعلم بجرمة النظر إلى إحداهما مع أنّ متعلق التكليف غير مميّز.

أمّا المبحث الثاني: فذهب صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) إلى إمكان جعل الترخيص في جميع أطراف العلم الاجمالي، بدعوى أنّ الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة. بل ادّعى وقوعه كما في الشبهة غير المحصورة، وذكر أنّه لا مضاة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لو كانت بينهما مضاة لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة

(١) كفاية الأصول: ٢٧٢.

بل فى الشبهة البدوية، لاسئلزامة احتمال الالجماع بين الضدّين، ومن الواضح اسئحالة احتمال الالجماع بين الضدّين كالقطع به، إذ الالجماع بينهما محال، والمحال مقطوع العلم دائماً. فما به الاللفصى عن المحذور فيها كان به الاللفصى فى المقام، ضرورة علم الفرق بين الموارد فى المضادة بين الاللكلف الاللزامى الواقعى واصل الاللرخيص. هذا ملخص كلامه فى المقام.

وما ذكرناه هنا مبني على ما ذكره فى الالجماع بين الحكم الواقعى والظاهرى، من أنّ الحكم الواقعى ليس فعلياً من جميع الجهات مع علم به، فلا منافاة بينه وبين الحكم الظاهرى، لعدم كونها فى مرتبة واحدة^(١). وعلى هذا الأساس الاللزم فى المقام بإمكان جعل الاللرخيص فى أطراف العلم الالجمالى بالاللكلف الاللزامى من الاللوجب أو الحرمة، إذ عليه لا منافاة بين الحكم المعلوم بالالجمال وبين الاللرخيص، لعدم كون المعلوم بالالجمال فعلياً من جميع الجهات، لعدم انكشافه تمام الانكشاف.

ولكن البناء المذكور ممّا لا أساس له، لأنّ العلم لا دخل له فى فعلىة الحكم، وإنّما هو شرط لاللنجزه وقد ذكرنا غير مرّة^(٢) أنّه ليس للحكم إلا مرتبتان: إحداهما مرتبة الاللجعل والأخرى مرتبة الفعلىة. والأولى عبارة عن إنشاء الحكم للموضوع المقدّر وجوده على نحو القضىة الحقىقىة، كما فى قوله تعالى ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسئَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(٣) والثانية عبارة عن فعلىة الحكم بالاللتحق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مسئطيعاً، بلا دخل للعلم به

(١) كفاية الأصول: ٢٧٨.

(٢) كما فى ص ٤٩.

(٣) آل عمران ٣: ٩٧.

أصلاً، غاية الأمر أنّ العلم دخيل في تنجز التكليف، فلا يصحّ العقاب على المخالفة إلاّ مع العلم بالتكليف.

وبالجملة: فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه، لما دلّ عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل مضافاً إلى ما تقدّم^(١) من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه.

فتحصل: أنّ ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) لا يفيد في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا في إثبات إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، لكونه مبنياً على كون العلم دخيلاً في فعلية الحكم، وقد ظهر بما ذكرناه عدم دخله في فعلية الحكم أصلاً. والصحيح عدم إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، ولا يقاس المقام بجعل الحكم الظاهري في الشبهة البدوية. وتحقيق ذلك يقتضي التكلم في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بمقدار يتّضح به عدم صحّة قياس المقام به، وتفصيله موكول إلى محله^(٢).

فنقول: إنّ الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلاّ الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك. ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعّل كذا ولا تفعل كذا، كما هو ظاهر.

إنّما التنافي بينها في موردين: الأوّل: في المبدأ. الثاني: في المنتهى. والمراد

(١) في ص ٤٧.

(٢) في ص ١٢٥ وما بعدها.

بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم مسامحةً من المصلحة والمفسدة، كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة، كما عليه الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. والمراد من المنتهى مقام الامتثال.

أمّا التنافي من حيث المبدأ، فلأنّه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلاً اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدين، ولا إشكال في استحالته، وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص أو اجتماع الحرمة والترخيص، فانه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين المحال.

أمّا التنافي بين الأحكام من حيث المنتهى وهو مقام الامتثال، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية أصلاً، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى.

أمّا من ناحية المبدأ، فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الحكم لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصياً لمجرد التسهيل على المكلف، أو إلزامياً لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

وأمّا من ناحية المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري. وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال

للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلا الحكمين إلى المكلف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً.

هذا بخلاف الحكم الظاهري المجعول في أطراف العلم الاجمالي، فإن التنافي بينه وبين الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال واضح، لما تقدم^(١) من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي والاجمالي، فإن كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال على ما هو المفروض، لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال، فكيف يقاس المقام بالشبهة البدوية. نعم، يرد النقص بالشبهة غير المحصورة لوصول الحكم الواقعي فيها أيضاً بالعلم الاجمالي. ومجرد قلة الأطراف وكثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال.

وأما نحن ففي فسحة من هذا النقص، لأننا نقول بعدم الفرق بين قلة الأطراف وكثرتها في حكم العقل بلزوم الامتثال، فكما لانتزم بجريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي مع قلتها، كذا لا نقول بجريانه مع كثرتها، نعم لو كانت الشبهة مما لا يمكن إحراز الامتثال فيها أصلاً - لعدم قدرة المكلف على الاتيان

بجميع الأطراف في الشبهة الوجودية، أو على ترك جميع الأطراف في الشبهة التحريمية، أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف - لا يكون العلم الاجمالي فيها منجّزاً، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازماً، لعدم التمكن منه، أو لكونه ضرراً أو حرجاً، ومع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، بلا فرق بين قلّتها وكثرتها أيضاً.

فإذا قلنا إنّ الشبهة غير المحصورة لا يكون العلم الاجمالي منجّزاً فيها، كان مرادنا هو هذا المعنى، ولا مناقشة في الاصطلاح، وكم فرق بينها وبين الشبهة المحصورة، بمعنى كون الحكم الواقعي في أطراف أمكن امتثاله بلا لزوم حرج أو ضرر، فأنه يحكم العقل حينئذ بلزوم امتثاله كما عرفت، ومعه لا يمكن جعل الحكم الظاهري فيها كما تقدّم.

فتحصل: أنّ جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي غير ممكن بحسب مقام الثبوت، فلا تصل النوبة إلى البحث عن مقام الاثبات وشمول أدلة الأصول لأطراف العلم الاجمالي وعدمه، إذ بعد حكم العقل باستحالة جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي لو فرض شمول الأدلة لها، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها لأجل قرينة قطعية عقلية.

ثمّ إنّنا لو تنزّلنا عن ذلك، وقلنا بإمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، يقع الكلام في:

المبحث الثالث: وشمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الاجمالي وعدمه. وقد منع شيخنا الأعظم الأنصاري^(١) (قدس سره) عن ذلك، بدعوى المناقضة بين صدر الروايات وذيلها، لأنّ مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (عليه السلام):

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٠٤ و ٤٠٥.

«كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»^(١) هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، وثبوت الحكم الظاهري، إذ كل واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، ومقتضى إطلاق العلم في ذيله الذي جعل غايةً للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل وعدم ثبوت الحكم الظاهري، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل، لأنّ الموجبة الكلّية يناقضها السلب الجزئي، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الاطلاقين، وحيث إنّ لا مرجّح لأحدهما على الآخر، فلا محالة تكون الروايات مجملة من هذه الجهة. ثمّ استشكل على نفسه بأنّ كلمة «بعينه» المذكورة في بعض الروايات تشهد بأنّ المراد من العلم في ذيل هذه الروايات هو خصوص العلم التفصيلي، لا الأعم منه ومن العلم الاجمالي. وأجاب عنه بأنّه يمكن أن يكون ذكر هذه الكلمة لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم ليكون مفادها العلم التفصيلي. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

وفيه أوّلاً: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في بحث الاستصحاب^(٢): من أنّه على تقدير تسليم إجمال هذه الروايات المذيلة بذكر الغاية، لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، كقوله (صلّى الله عليه وآله): «رفع ما لا يعلمون»^(٣) وقوله (صلّى الله عليه وآله): «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٤) وإجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري إلى غيره ممّا ليس فيه الذيل المذكور.

(١) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) كفاية الأصول: ٤٣٢.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٤) الوسائل ١٨: ٢٠ / أبواب مقدّمات الحدود ب ١٢ ح ٤ وفيه: «ما لم يعلموا» بدل

«ما لا يعلمون».

وثانياً: أنّ العلم المأخوذ في الغاية في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلّق به الشك، وكذا الحال في مثل قوله (عليه السلام): «ولكن انقضه بيقين آخر»^(١) فإنّ الظاهر منه تعلّق اليقين الآخر بعين ما تعلّق به الشك ليكون نقضاً له، وكذا الحال في أدلة البراءة من قوله (عليه السلام): «حتّى تعلم أو تعرف أنّه حرام» ومن الواضح أنّ العلم الاجمالي لا يكون رافعاً للشك في كل واحد من الأطراف، لعدم تعلقه بما تعلّق به الشك، فإنّه تعلّق بعنوان جامع بينهما، وهو عنوان أحدهما. وعليه فالغاية لا تشمل العلم الاجمالي فيكون إطلاق الصدر محكّماً.

وثالثاً: أنّ ما أفاده - من أنّ كلمة «بعينه» لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم - لو سلّم في رواية مسعدة بن صدقة من قوله (عليه السلام) «كل شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»^(٢) لا يتم في رواية عبدالله بن سنان من قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^(٣) فإنّ مفاده معرفة الحرام بعينه، ومعرفة الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تمييزه عن غيره، ولا سيّما مع ذكر كلمة «منه» وظهور معرفة الحرام من الشيء بعينه في تمييز الحرام عن غيره غير قابل للانكار، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التفصيلي. بخلاف الجملة الأولى، فإنّ مفادها معرفة أنّه حرام بعينه، أي معرفة الحرمة، فيمكن أن تكون كلمة «بعينه» تأكيداً للمعرفة. ولا يخفى الفرق بحسب المفهوم العرفي بين معرفة أنّ الشيء حرام بعينه، ومعرفة الحرام من الشيء بعينه.

(١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ (باختلاف لفظي يسير).

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٣) المصدر السابق ح ١.

ورابعاً: أنّ لازم ما ذكره من قصور الأدلة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، ولو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً، لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو لكون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، مع أنّه (قدس سره) لا يلتزم بذلك قطعاً. وأمّا على ما ذكرناه^(١) من أنّ المانع من جريان الأصل في اطراف العلم الاجمالي ثبوت من جهة تنجيز العلم الاجمالي التكليف الواقعي، ولزوم اجتماع الضدّين في مقام الامتثال، فلا محذور في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي في فرض خروج بعضها عن محل الابتلاء أو كون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، إذ العلم الاجمالي حينئذ لا يكون منجزاً ولا يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الواقعي، لعدم القدرة عليه، أو لاستلزامه الحرج أو الضرر، فلا يلزم اجتماع الضدّين في مقام الامتثال، فلا مانع من جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي.

فحصّل: أنّ الوجه في عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي هو المانع الثبوتي على ما ذكرناه، لا قصور الأدلة في مقام الاثبات. هذا تمام كلامنا في المقام الأوّل والبحث عن ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي.

وأما المقام الثاني: وهو البحث عن سقوط التكليف بالعلم الاجمالي بعد ثبوته. فتحقيق القول فيه يقتضي التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي وعدمها، مع عدم تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي.

ولا ينبغي الشك في الكفاية لحكم العقل والشرع بحسن الاحتياط في هذا الحال وإن استلزم التكرار، بلا فرق بين التوصليات والتعبديات، وبلا فرق بين

موارد تنجز الواقع كما في أطراف العلم الاجمالي، وبين موارد عدم تنجزه كما في الشبهة البدوية الحكمية أو الموضوعية، بلافق بين ما قبل الفحص وما بعده، إذ المفروض عدم تمكن الوصول إلى الواقع ولو بعد الفحص، فإن الامتثال الاجمالي في جميع هذه الصور هو غاية ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال أمر المولى، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف.

الجهة الثانية: في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، ويقع الكلام تارةً في التوصليات. وأخرى في التعبديات.

أمّا التوصليات، فلا شك أيضاً في كفاية الامتثال الاجمالي فيها، لأن الغرض فيها مجرد حصول المأمور به في الخارج كيف ما اتفق، وباتيان جميع الاحتمالات يتحقق المأمور به لا محالة، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد أو لعمره وأعطى درهماً لزيد ودرهماً لعمره، حصل له العلم بالفراغ.

ويلحق بالتوصليات الوضعية، كالطهارة والنجاسة، فلو غسل المتنجس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماءً مطلقاً والآخر مضافاً طهر بلا إشكال. وكذا العقود والايقاعات، فإن احتاط المكلف وجمع بين إنشاءات متعددة يعلم إجمالاً بصحة أحدها، يكفي في حصول المنشأ لا محالة، وإن لم يتميز عنده السبب المؤثر.

هذا، ولكن استشكل شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) في الاحتياط في العقود والايقاعات باستلزامه الاخلال بالجزم المعتبر في الانشاء، إذ التردد ينافي بالجزم، ولذا لا يصح التعليق في الانشائيات إجمالاً.

(١) لاحظ الجزء الثالث من المكاسب: ١٧٣ (مبحث التنجيز في العقد).

وهذا الاشكال ممّا لا يرجع إلى محصل، لما ذكرناه في محلّه^(١) من أنّ المراد بالجزم المعتبر في الانشاء هو الجزم بالاعتبار النفساني من قبل المنشئ، بأن يكون جازماً بالاعتبار من قبل نفسه لا متردداً فيه، والتعليق في الانشاء يوجب الترديد من قبل نفس المنشئ في اعتباره النفساني، فإذا قال: وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً، لم يتحقق الاعتبار منه، إذ علّقه على أمر لا يدري حصوله، فهو لا يدري أنّه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا. وهذا هو الترديد المنافي لقصد الانشاء إجماعاً.

وأما التردد في أنّ السبب الممضى شرعاً هو هذا أو ذاك - كما في موارد الاحتياط في العقود والايقاعات - فلا إشكال فيه، إذ لا ترديد في الانشاء الصادر من المنشئ بل هو جازم به، غاية الأمر كونه متردداً في أنّ السبب الممضى شرعاً هذا أو ذاك، فيجمع بينهما.

وبالجملة: التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الانشاء، بل العلم بعدم إمضاء الشارع لا ينافي الانشاء، إذ الانشاء اعتبار من قبل نفس المنشئ ولا ربط له بامضاء الشارع، فلو أوقع الوالد معاملةً ربويةً مع ولده مع العلم بعدم إمضاء الشارع حين الانشاء، ثمّ انكشف إمضاء الشارع، يحكم بصحة المعاملة المذكورة، وكذا يحكم بصحة معاملة الكفار على تقدير اجتماع الشرائط، مع أنّهم لا يلتزمون بالشرع وإمضاء الشارع أصلاً. فإذا كان الانشاء ممّا لا ينافيه الجزم بعدم إمضاء الشارع، فكيف ينافيه التردد في إمضاء الشارع.

فالتحقيق: أنّ الاحتياط في العقود والايقاعات ممّا لا ينبغي الاشكال فيه. وأما التعدييات: فمع عدم تنجّز الواقع، كما في الشبهة البدوية الحكمية بعد

(١) لاحظ مصباح الفقاهة ٣: ٥٨ وما بعدها (مبحث التنجيز في العقود).

الفحص، والشبهة الموضوعية مطلقاً، فلا إشكال في الاحتياط فيها أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنَّ هذا الامتثال الاجمالي مع ترخيص المولى بتركه أرقى من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجزاً.

وأما مع تنجز الواقع عليه، كما في موارد العلم الاجمالي، بل في الشبهة البدوية الحكيمة قبل الفحص، فالاحتياط فيه تارةً يستلزم التكرار، وأخرى لا يستلزمه. وعلى التقديرين إمّا أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال أو المشكوك فيه استقلالياً، أو يكون ضمناً. وما لا يستلزم التكرار إمّا أن يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة وإثماً الشك في الخصوصية من الوجوب والاستحباب، وإمّا أن لا يكون كذلك، لاحتمال الاباحة. فهنا مسائل:

المسألة الأولى: فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التكليف استقلالياً، وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة، كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه.

والظاهر أنّه لا مانع من الاحتياط فيه والاتيان بما يحتمل الوجوب بداعي الأمر المحرز وجوده على الاجمال، ولا يكون هناك ما يوجب المنع عن الاحتياط إلاّ توهم اعتبار قصد الوجه والتمييز، وهو مدفوع بالاطلاق إن كان لدليل العبادة إطلاق لفظي، وإلاّ فالمرجع هي البراءة. هذا على القول بأنّ اعتبار قصد القرية وما يرجع إليه من قصد الوجه والتمييز شرعي، ويمكن أخذه في متعلق الأمر، كما هو الصحيح على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي^(١).

وأما على القول بأنّ اعتباره عقلي لعدم إمكان أخذه في متعلق الأمر شرعاً،

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥١٩ وما بعدها، وكذا ص ٥٣٥ وما بعدها.

كما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) فمجرد عدم التنبيه من الشارع على اعتباره يكشف عن عدم اعتباره، إذ على تقدير اعتباره كان على الشارع التنبيه عليه ولو بعنوان الإخبار بالجملة الاسمية، لكونه ممّا يغفل عنه نوع المكلفين.

واستدلّ القائل بالاعتبار بوجهين:

الوجه الأوّل: الاجماع المدعى في كلمات المتكلمين.

وفيه: أنّه اجماع منقول لا يصحّ الاعتماد عليه. مضافاً إلى عدم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) لاحتمال أن يكون الوجه في اعتباره عند المجمعين هو:

الوجه الثاني: وهو أنّ حسن الأفعال وقبحها إنّما يكون بالعناوين القصدية، بمعنى أنّه إن كان الفعل حسناً بعنوان خاص يعتبر في حسنه الاتيان به مع قصد هذا العنوان، وإلاّ فلا يتصف بالحسن، فإنّ ضرب اليتيم إنّما كان حسناً إذا قصد به التأديب، وإلاّ فلا يكون حسناً وإن ترتب عليه التأديب خارجاً. ففي المقام يحتمل أن يكون حسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف ولا يميّزه، فلا بدّ من الاتيان به مع إشارة إجمالية إلى ذلك العنوان، بأن يأتي به بعنوان الوجوب أو الندب، فإنّه عنوان إجمالي لكل ما له دخل في حسن الفعل، فلا بدّ من التمييز وقصد الوجه.

وفيه أوّلاً: أنّ اعتبار قصد عنوان خاص غير محتمل، إذ الواجب بحكم العقل هو امتثال أمر المولى باتيان ما تعلق به الأمر، وكل ما توهم دخله في المأمور به يدفع بالأصل اللفظي أو الأصل العملي، أو بعدم التنبيه على ما تقدّمت الإشارة إليه.

وثانياً: أنه لا تنحصر الاشارة الاجمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه، بل يمكن الاشارة إليه بقصد الأمر، فإنه محرز على الفرض وإن لم يعلم الخصوصية، فلا وجه لاعتبار الوجه والتمييز في المأمور به.

المسألة الثانية: هي المسألة الأولى مع كون التكليف المحتمل ضمناً، كما إذا شك في أن السورة مثلاً جزء واجب للصلاة أو مستحب، ولا مانع من الاحتياط فيها، بأن يؤتى بها بداعي الأمر، وإن لم تعلم خصوصيته من الوجوب أو الاستحباب، بل الاحتياط في هذه المسألة أولى بالجواز من الاحتياط في المسألة الأولى، إذ ما توهم كونه مانعاً عن الاحتياط من اعتبار قصد الوجه على تقدير تماميته مختص بالواجبات الاستقلالية، ولا يجري في الواجبات الضمنية، إذ مدركه أمران على ما عرفت:

أحدهما: الاجماع المنقول وهو غير متحقق في الواجبات الضمنية، لأن المشهور عدم اعتباره فيها.

ثانيهما: احتمال دخل عنوان خاص في حسن المأمور به. وهذا أيضاً غير جارٍ في الأجزاء، إذ ليس لكل جزء حسن مستقل ليحتل دخل عنوان خاص فيه، فلا حاجة إلى قصد الوجه في كل جزء جزء، بل يكفي قصد الوجه في مجموع العمل.

المسألة الثالثة: هي المسألة الأولى مع عدم كون التكليف معلوماً أصلاً، بأن يكون الأمر دائراً بين الوجوب والاباحة. وربما يمنع من الاحتياط فيها لوجهين:

الوجه الأول: ما تقدم في المسألة الأولى من اعتبار قصد الوجه المانع من الاحتياط. ولا يجري هنا ما ذكرناه في المسألة الأولى من إمكان الاشارة إلى عنوان له دخل في حسن العمل بقصد الأمر، لعدم إحراز الأمر في المقام، بخلاف

المسألة الأولى.

إلا أنه يكفي في الجواب عنه ما ذكرناه أولاً من أن قصد عنوان خاص وقصد الوجه ممّا لا دليل على اعتباره، واحتماله مدفوع بالأصل اللفظي أو الأصل العملي أو بعدم التنبيه عليه على ما تقدّم بيانه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني^(١) (قدس سره) من أن العقل يحكم بأنّه يعتبر في تحقق الاطاعة أن يكون العبد منبعثاً نحو العمل من بعث المولى لا عن احتمال بعثه، فالامتثال الاحتمالي يكون في طول الامتثال اليقيني بحكم العقل، فلا مجال للاحتياط مع التمكن من العلم بالواقع تفصيلاً على ما هو المفروض. وعلى تقدير عدم استقلال العقل بذلك لا أقل من الشك في اعتباره، لعدم استقلاله بعدمه، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال، لأنّ الشك متعلق بمرحلة الامتثال وسقوط التكليف، فكان مورداً للاشتغال لا البراءة.

وفيه: أنّ الاطاعة ليست إلاّ عبارة عن الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إلى المولى، وقد ذكرنا مراراً أنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه، فهو يدرك حسن الاطاعة، وأنها موجبة لاستحقاق الثواب، وتركها موجب لاستحقاق العقاب، وليس له أن يحكم باعتبار شيء في متعلق أمر المولى مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً، إذ العقل ليس مشرّعاً يزيد شيئاً في المأمور به أو ينقص منه، فلنا جزم بأنّه لا يعتبر في الطاعة إلاّ الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إليه. وأمّا كون الانبعاث من بعث المولى لا عن احتماله فغير معتبر فيها جزمًا.

ومع التنزل والشك كان المرجع هو البراءة لا الاشتغال على ما هو الصحيح

(١) أجود التقريرات ٣: ٧٩ - ٨٢، فوائد الأصول ٣: ٧٢ - ٧٤.

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. هذا على القول بكون قصد القربة وما يرجع إليه معتبراً شرعاً واختاره المحقق النائيني^(١) (قدس سره).

وأما على القول بكونه عقلياً، كما هو المختار لصاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) فالشك في اعتبار شيء يرجع إلى قصد القربة وإن لم يكن مجرى للبراءة، إلا أنه يستكشف عدم اعتباره من عدم البيان، لكونه ممّا يغفل عنه نوع المكلفين، فعلى تقدير الاعتبار كان على المولى البيان والتنبيه عليه، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره لا محالة.

فتحصّل: أنّ الصحيح في هذه المسألة أيضاً كفاية الامتثال الاجمالي والالتيان بما يحتمل وجوبه رجاء، كما هو المشهور.

ومما ذكرنا ظهر الحال في موارد احتمال تكليف ضمني، وأنه لا مانع من الاحتياط والالتيان بما يحتمل كونه جزءاً للمأمور به رجاءً، سواء علم رجحانه إجمالاً كما تقدّم^(٣) أو لم يعلم كما هو الآن محلّ الكلام. نعم، لا بدّ من عدم احتمال المانع، إذ لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً للمأمور به أو مانعاً عنه، كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار وخرج عن الفرض، كما أنّ محلّ كلامنا في التكليف الاستقلالي إنّما هو فيما إذا لم يحتمل الحرمة، إذ مع احتمال الحرمة لا يمكن الاحتياط وخرج عن الفرض. هذا كلّه فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار. وأمّا إذا كان مستلزماً له كما في دوران الأمر بين القصر والتمام، فربّما يستشكل في جواز الاحتياط فيه وعمدة ما ذكروا في وجه الاشكال أمران:

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٣ - ١٧٦، فوائد الأصول ١: ١٦١ و ١٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٧٢.

(٣) في المسألة الثانية ص ٨٩.

الأوّل: أنّ التكرار لعب بأمر المولى، فلا يصدق عليه الامتثال.
وأجاب عنه في الكفاية^(١) أوّلاً: بأنّه يمكن أن يكون التكرار ناشئاً من
غرض عقلائي، فلا يكون لعباً وعبثاً.

وهذا الجواب غير وافٍ بدفع الاشكال، لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس
الامتثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد
القربة، ولا يجدي في صحّتها مطلق اشتغالها على غرض عقلائي، بل لا بدّ من
صدورها عن قصد التقرب، واللعب لا يوجب التقرب، فلا يصحّ التقرب به.

وثانياً: بأنّ اللعب على تقدير تسليمه إنّما هو في كيفية الامتثال، أي في
كيفية إحراز الامتثال لا في نفس الامتثال. وبعبارة أخرى واضحة: أنّ الاتيان
بما ليس بمأمور به وإن كان لعباً، إلّا أنّ الاتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس
لعباً، ومن الظاهر أنّ ضمّ اللعب إليه لا يوجب كونه لعباً.

وهذا هو الجواب الصحيح.

الثاني: ما تقدّم ذكره من المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الامتثال
الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، لأنّ الطاعة يعتبر فيها كون الانبعاث من
بعث المولى بحكم العقل على ما تقدّم بيانه^(٢).

وفيه أوّلاً: ما تقدّم من أنّ العقل ليس بمشرّع، ولا يحكم إلّا بلزوم الطاعة،
ولا يعتبر في صدق الطاعة إلّا الاتيان بما أمر به المولى مضافاً إليه، فكون
الانبعاث من بعث المولى ممّا نجزم بعدم اعتباره، ومع فرض الشك في اعتباره

(١) كفاية الأصول: ٢٧٤.

(٢) تقدّم في ص ٩٠.

يرجع إلى البراءة على ما تقدّم بيانه^(١).

وثانياً: أنّ هذه الكبرى على تقدير تسليمها لا تنطبق على المقام، إذ التكليف معلوم على الفرض، فيكون الانبعاث نحو كل من العاملين عن البعث اليقيني لا الاحتمالي، غاية الأمر أنّه لا تميز حال الاتيان، وهو أجنبي عن كون الانبعاث عن احتمال التكليف.

وبالجملة: الامتثال في المقام يقيني لا احتمالي، غاية الأمر كونه إجمالياً لا تفصيلاً، وكم فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال الاحتمالي. نعم، هذه الكبرى على تقدير تسليمها تفيد في الحكم بعدم جواز الاحتياط في المسألة السابقة، وهي ما إذا لم يكن أصل التكليف محرزاً، بل كان مجرد الاحتمال، بخلاف المقام. نعم، لو كان المكلف قاصداً للاتيان ببعض الاحتمالات فقط، كان انبعاثه عن احتمال التكليف، فعلى تقدير تمامية الكبرى المذكورة، كان العمل فاسداً ولو مع مصادفة الواقع. وأمّا على ما ذكرناه من عدم تماميتها، فلا إشكال فيه على تقدير المصادفة. نعم، هو مستحق للعقاب من جهة التجري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المعلوم مع تمكنه من الامتثال اليقيني.

هذا كلّ في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي. وأمّا إذا لم يتمكن منه ودار الأمر بين الاحتياط والامتثال التفصيلي الظني، فإن كان الظن ممّا قام على اعتباره دليل خاص المعبر عنه بالظن الخاص، فهو كالعلم التفصيلي، إذ الحجّة المعتبرة علم بالتعبّد وإن لم تكن علماً بالوجدان. فإن قلنا بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، كما هو الصحيح، نقول به مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني أيضاً. وإن قلنا بعدم جوازه لكون

(١) تقدّم في ص ٩٠ - ٩١.

الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، كما عليه المحقق النائيني (قدس سره) في بعض الصور على ما تقدّم بيانه، نقول بعدم جوازه مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني أيضاً.

وبالجملة: الظن المعبر علم تعبدًا، فيجري فيه جميع ما ذكرناه في العلم الوجداني. ولا فرق بينهما إلا في أنّه مع العلم الوجداني بالواقع لم يبق مجال للاحتياط، إذ العلم الوجداني لا يجتمع مع احتمال الخلاف حتى يحتاط، بخلاف الظن المعبر، فإنّه لا ينافي احتمال الخلاف، ومعه لا مانع من الاحتياط، بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد ممّا لم يلزمه الشارع بادراك الواقع من أرقى مراتب العبودية والانقياد.

نعم، وقع الكلام بين الأعلام في جواز تقديم المحتمل على المظنون في صورة الاحتياط، فقد يقال بعدم جوازه، واختاره المحقق النائيني (قدس سره) جرياً على مبناه من كون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، وذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنّ هذا - أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون - هو الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الأنصاري (قدس سره) والسيد الشيرازي الكبير (قدس سره) في دوران الأمر بين القصر والتمام لمن سافر إلى أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع في يومه، فاختر الشيخ (قدس سره) تقديم التمام على القصر عند الاحتياط، واختار السيد (قدس سره) تقديم القصر على التمام، فهما بعد الاتفاق على الكبرى - وهي لزوم تقديم المظنون على المحتمل عند الاحتياط - اختلفا في الصغرى فاستظهر الشيخ (قدس سره) من الأدلة وجوب التمام، فاختر تقديمه على القصر عند الاحتياط، واستظهر السيد (قدس سره) منها وجوب القصر فقال بتقديمه على التمام^(١).

(١) أجود التقريرات ٣: ٨٤، فوائد الأصول ٣: ٧١ و ٧٢.

هذا، والصحيح عدم لزوم تقديم المظنون على المحتمل ولو قلنا بأن الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، وأنّ العقل يحكم بأنّه مع التمكن لا بدّ من أن يكون الانبعاث عن البعث الجزمي لا عن البعث الاحتمالي، وذلك لأنّ الاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدي، سواء قدّم على المحتمل أو أخر عنه، والاتيان بالمحتمل يكون بداعي احتمال البعث، بلا فرق بين التقديم والتأخير، فالكبرى الكلّية المذكورة في كلام المحقق النائيني (قدس سره) على تقدير تسليمها لا تنطبق على المقام، ولا تفيد لزوم تقديم المظنون على المحتمل. هذا كلّه في جواز الاحتياط مع التمكن من الظن الخاص.

وأما إذا لم يتمكن منه ودار الأمر بين الاحتياط والعمل بالظن الانسدادي المعبر عنه بالظن المطلق، فهل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي أو يتعين عليه الامتثال التفصيلي الظني؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث إنّما هو على تقدير عدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي، أو التمكن من الامتثال بالظن الخاص، فعلى هذا التقدير يقع الكلام في أنّ الظن المطلق كالظن الخاص في عدم جواز الاحتياط مع التمكن منه أو لا؟

وأما على تقدير الالتزام بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي أو بالظن الخاص، فلا يبقى مجال للبحث عن جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق، إذ الظن المطلق لا يكون أرقى من العلم الوجداني والظن الخاص يقيناً.

إذا عرفت ذلك فنقول: ظاهر كلام الشيخ^(١) (قدس سره) جواز الاحتياط

(١) فرائد الأصول ١: ٧١ و ٧٢.

والاكتفاء بالامثال الاجمالي، حتى أنه تعجب ممن يعمل بالطرق والأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى تقديم الامثال الظني على الاحتياط.

والتحقيق في المقام: هو التفصيل بين الكشف والحكومة، إذ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط وكونه غير مرضي عند الشارع، إمّا للاجماع أو لكونه منافياً لقصد الوجه المعبر في العبادات، فإنه بعد الالتزام ببطلان الاحتياط وتامة سائر المقدمات يستكشف أن الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين أحكامه، ثم العقل يعين تلك الحجة بالسبر والتقسيم في الظن، لكونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم، وعليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامثال بالظن المطلق، إذ قد أخذ في مقدمات [دليل حجية] الظن بطلان الاحتياط على الفرض، وإلا لا يستكشف كون الظن حجة شرعية، لاحتمال اكتفاء الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط، مع العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات.

هذا بخلاف القول بالحكومة، فإنه مبني على عدم وجوب الاحتياط، إمّا لعدم التمكن منه أو لاستلزامه الحرج، فإنه عليه لا يستكشف كون الظن حجة شرعية، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات. وعليه فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال بالظن المطلق.

وبالجملة: الاختلاف في كون نتيجة الانسداد هو الكشف أو الحكومة إنما ينشأ من الاختلاف في كيفية ترتيب المقدمات، فان أخذ في مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط، كانت النتيجة بضميمة سائر المقدمات هو الكشف، وعليه فلا مجال للامثال الاجمالي مع فرض التمكن من الامثال بالظن المطلق. وإن جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط كانت

النتيجة هي الحكومة، وعليه فلا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتحان
الظني بالظن المطلق.

فتحصل أن تعجب الشيخ (قدس سره) وقع في محله على الحكومة دون
الكشف، هذا تمام كلامنا في بحث القطع.

مباحث الظن

الكلام في الظن

وتحقيق القول فيه يستدعي التكلم في جهات:

الجهة الأولى: لا ينبغي الشك في أن الظن ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمه ومقتضياته، لا بنحو العلية التامة بأن لا تكون قابلةً للمنع عن العمل به، ولا بنحو الاقتضاء بأن تكون قابلةً للمنع، إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما في القطع، لوجود احتمال الخلاف. ومجرد الرجحان الموجود فيه لا يقتضي الحجية، فهو بنفسه غير حجة لا يجوز العمل به عقلاً، بلا حاجة إلى تعلق المنع الشرعي عن العمل به، فتكون الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن إرشاداً إلى حكم العقل لا نهياً مولوياً عن العمل به.

نعم، حجّيته تحتاج إلى الجعل الشرعي، لعدم كونه حجةً في نفسه كالقطع، بل حجّيته منحصرة بتعلق الجعل الشرعي بها، غاية الأمر أن الكاشف عن حجيتها الشرعية قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات، وقد يكون لبياً كالاجماع، وقد يكون العقل ببركة مقدمات الانسداد، فإنّ العقل يدرك - بعد تمامية تلك المقدمات - أنّ الشارع جعل الظن حجةً، لا أنّ العقل يحكم بحجّية الظن بعد تمامية المقدمات، لما ذكرناه مراراً من أنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه، وليس له حكم سوى الإدراك، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء.

وبما ذكرناه ظهر فساد ما في الكفاية: من أن ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً^(١) إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجيته الشرعية لا حاكماً بحجيته. وأمّا على تقدير الحكومة فلا يحكم العقل بحجية الظن أصلاً، وإنما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات.

فحصّل: أن حجية الظن منحصرة بالجعل الشرعي. وأمّا مع عدم تعلق الجعل بها، فلا يكون الظن بنفسه حجة، بلافرق في ذلك بين الثبوت والسقوط، فكما لا حجية للظن في ثبوت التكليف وتجري معه البراءة، كذلك لا حجية له في سقوط التكليف بعد ثبوته، وتجري معه قاعدة الاشتغال.

هذا، ونسب صاحب الكفاية (قدس سره) إلى بعض المحققين القول بكفاية الظن في سقوط التكليف، ثمّ وجهه بقوله: ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل^(٢).

أقول: كيف يمكن الالتزام بكفاية الظن في سقوط التكليف مع عدم كونه حجةً من قبل المولى. وكيف يكون العبد معذوراً في ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير مخالفة ظنه للواقع، ولم يلتزم بها أحد من العلماء فيما نعلم، بل لا نظن أن يلتزم بها عالم.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من التوجيه فهو أجنب عن المقام، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الأخروي، فإنه لم يخالف أحد في لزوم دفع الضرر المحتمل الأخروي مع تنجز

(١) كفاية الأصول: ٢٧٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٥.

إمكان التعبد بالظن ١٠٣

التكليف. ألا ترى أنّه ليس في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي وفي الشبهة الحكمية قبل الفحص إلا احتمال الضرر، ومع ذلك أوجبوا الاحتياط في الأوّل والفحص في الثاني، وليس ذلك إلا لوجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا، مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل - ولو كان أخروياً - يستلزم الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي أيضاً، وهو واضح الفساد بل ضروري البطلان.

فتحصل: أنّ الظن ليس حجّة في نفسه، بلا فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط، وأنّ حجّيته منحصرة بالجعل الشرعي.

الجهة الثانية: في إمكان التعبد بالظن. وليعلم أنّه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال، كما هو المراد في قولهم: كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه ساطع البرهان، لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما أنّه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح أنّ التعبد بالظن ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوّره، كاجتماع الضدّين، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدّين أو المثليين، أو بالنسبة إلى الحكيم كتحويل الحرام وتحريم الحلال أم لا؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ شيخنا الأنصاري^(١) (قدس سره) اختار إمكان التعبد بالظن، بدعوى أنّ بناء العقلاء على الحكم بالامكان ما لم تثبت الاستحالة. واستشكل عليه صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) بوجوه:

(١) فرائد الأصول ١: ٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٦.

أحدها: أنه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه.

ثانيها: أنه على تقدير تسليم ذلك نمنع حجية بنائهم شرعاً، لعدم قيام دليل قطعي عليها. والظن بها لو كان موجوداً لا يفيد، إذ الكلام فعلاً في إمكان العمل بالظن، فلا يمكن إثباته بنفس الظن.

ثالثها: أنه على تقدير تسليم ذلك أيضاً، لا فائدة في هذا البحث أصلاً، إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا نحتاج إلى البحث عن الامكان، لأن الوقوع أخص من الامكان، فثبوت الوقوع كافٍ في ثبوت الامكان أيضاً، إذ المحال ليس بواقع بالضرورة، ومع عدم الدليل على الوقوع لا فائدة في البحث عن الامكان، إذ البحث أصولي لا بد فيه من ترتب ثمرة عليه، وليس البحث بحثاً فلسفياً يبحث فيه عن الامكان والاستحالة بلا لحاظ ترتب ثمرة عليه، انتهى ملخصاً.

وزاد المحقق النائيني^(١) (قدس سره) إشكالاً رابعاً، وهو أن بناء العقلاء على الامكان - عند الشك فيه على تقدير التسليم - إنما هو في الامكان التكويني دون الامكان التشريعي الذي هو محل الكلام.

هذا، والانصاف تمامية ما ذكره الشيخ (قدس سره) ولا يرد عليه شيء من هذه الاشكالات، وذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) مبني على أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) هو البناء على الامكان مطلقاً، ولكن الظاهر أن مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل^(٢) معتبر على الوقوع، كما إذا

(١) أجود التقريرات ٣: ١٠٩، فوائد الأصول ٣: ٨٨.

(٢) نسأل سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) عن شأن هذا الدليل ونقول: إن كان ظنيّاً فالكلام في

دَلّ ظاهر كلام المولى على حجية الظن، ولا أقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ (قدس سره). وحينئذ تترتب الثمرة على البحث عن الامكان والاستحالة، إذ على تقدير ثبوت الامكان لا بدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى والعمل بالظن. وعلى تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور، للقرينة القطعية العقلية، ولا ينبغي الشك في أنّ بناء العقلاء في مثل ذلك على الامكان والعمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحالة، فلو أمر المولى عبده بشيء وشكّ العبد في إمكان وجوبه واستحالته لاحتمال أن يكون ذا مفسدة، واستحال أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة، فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده، ويكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّي، فهل يشك أحد في بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة، وهل يشك أحد في إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء. فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من الوجوه الثلاثة.

وأما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ففيه: أنّ الامكان والاستحالة من الأمور الواقعية التي يدركها العقل، وليس للامكان قسمان تكويني وتشريعي، بل الامكان دائماً تكويني، غاية الأمر أنّ متعلقه قد يكون من الأمور التكوينية كما إذا قيل: إنّ نزول المطر في يوم كذا ممكن، وقد يكون من الأمور التشريعية كما إذا قيل: إنّ الحكم الكذائي ممكن أو التعبد بالظن ممكن.

→ إمكان العمل به، وإن كان قطعياً فلم يبق مجال للبحث عن الامكان بعد وجود الدليل القطعي على الوقوع كما هو واضح. والانصاف أنّ مراد الشيخ (طاب ثراه) كما يظهر من مراجعة كلامه هو البناء على الامكان مع قطع النظر عن وجود الدليل على الوقوع. وحينئذ يرد عليه ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من الاشكالات الثلاثة المذكورة.

فتحصّل: أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) متين ولا يرد عليه شيء من الاشكالات المذكورة.

ثمّ إنّ القائل بالاستحالة استند إلى وجهين: أحدهما راجع إلى الملاك، والآخر إلى التكليف.

أمّا ما يرجع إلى الملاك، فهو أنّ الأمانة ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً، أو على حرمة ما هو مباح كذلك، ولازم حجّية الأمانة هو الالتزام بشيء من الفعل أو الترك، من دون أن تكون فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة، مع أنّنا نقول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وهذا هو المراد من تحريم الحلال في قولهم، وربّما تقوم على إباحة شيء والترخيص فيه مع أنّ حكمه الواقعي هو الالتزام بالفعل أو الترك، فيلزم من حجّية الأمانة تفويت المصلحة الملزمة أو الالتقاء في المفسدة الملزمة، وهذا هو المراد من تحليل الحرام في قولهم، وكل ذلك صدوره محال عن الحكيم تعالى.

وأمّا ما يرجع إلى التكليف، فهو أنّ الأمانة التي يتعبد بها إن كانت موافقة للحكم الواقعي لزم من حجيتها اجتماع المثليين، وهما الحكم الواقعي المفروض وجوده والحكم الظاهري المجعول بمقتضى حجّية الأمانة، وإن كانت مخالفة له لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال. هذا ملخص ما هو المنسوب إلى ابن قسبة بتوضيح من المتأخرين.

والجواب: أمّا عن إشكال الملاك، فهو أنّ صور الاشكال من ناحية الملاك ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا دلّت الأمانة على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرّمته.

الصورة الثانية: ما إذا دلت الأمانة على إباحة ما هو واجب واقعاً أو حرام كذلك.

الصورة الثالثة: ما إذا دلت الأمانة على وجوب ما هو حرام واقعاً، أو على حرمة ما هو واجب واقعاً.

أمّا الصورة الأولى: فليس فيها إشكال، إذ العقل لا يرى مانعاً من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعاً أو بتركه تحفظاً على غرضه المهم - أي المصلحة الملزمة الموجودة في بعض الأفراد - فإنّ الأحكام وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدالة، إلاّ أنّه تكفي المصلحة النوعية ولا تعتبر وجود المصلحة الشخصية دائماً، إذ قد تكون المصلحة الملزمة في بعض الأفراد، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحة عن غيره، تحفظاً على تلك المصلحة الموجودة في البعض. وقد وقع نظير هذا الحكم في الشرع المقدس ويقع في العرف كثيراً.

أمّا في الشرع، فكتشريع العدة، فإنّ المصلحة فيه - وهي حفظ الانساب وعدم اختلاط المياه - وإن لم تكن مطردة في جميع موارد وجوبها، إلاّ أنّ الشارع قد شرّعها بنحو العموم، تحفظاً على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد، فاكتفى في تشريع العدة بوجود المصلحة النوعية، وليس دائراً مدار المصلحة الشخصية.

وأمّا في العرف، فكثيراً ما يتفق ذلك، كما إذا علم المولى بأنّ أحداً يريد قتله في يوم معيّن، فيأمر عبده بأن لا يأذن لأحد في الدخول عليه في ذلك اليوم تحفظاً على عدم دخول من يريد قتله، فإنّ المصلحة وإن كانت تقتضي المنع عن دخول البعض دون جميع الناس، إلاّ أنّه لعدم معرفة العبد بذلك الشخص يأمره المولى بعدم الاذن في الدخول لأحد من الناس، تحفظاً على تلك المصلحة الملزمة.

فتحصل: أنه لا محذور في أمر المولى بالعمل بالأمانة الدالة على الوجوب أو الحرمة تحفظاً على فعل الواجب وترك الحرام، وإن كان مؤدى الأمانة مباحاً أحياناً.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا دلت الأمانة على إباحة ما هو حرام واقعاً، أو واجب كذلك، فمع انسداد باب العلم لا إشكال في جعل المولى حجّة الأمانة أصلاً، إذ على تقدير عدم كون الأمانة حجّة من قبل المولى كان المكلف مرخصاً في الفعل وتركه، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان، وكان له أيضاً أن يحتاط بترك ما هو محتمل الحرمة، والاتيان بما هو محتمل الوجوب، فكذا الأمر بعد حجّة الأمانة، فان مفادها الترخيص على الفرض، فله أن يفعل وأن يترك بمقتضى حجّة الأمانة، وله أن يحتاط إذ حسن الاحتياط ممّا لا مجال لانكاره ولو مع قيام الأمانة على الترخيص، فانّ موضوع الاحتياط هو احتمال التكليف، وهو موجود بالوجدان.

وبالجمله: بعد فرض عدم تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع يدور الأمر بين أن يتركه المولى وعقله المستقل في الترخيص، أو يجعل له طريقاً يوصله إلى الواقع غالباً. لا ينبغي الشك في أنّ الثاني هو المتعين، ومخالفة الأمانة للواقع أحياناً ممّا لا محذور فيه بعد عدم تنجز الواقع على المكلف وكونه مرخصاً في الفعل وتركه بمقتضى حكم العقل، فلا يستند فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة إلى التعبد بالأمانة.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا دلت الأمانة على وجوب ما كان حراماً في الواقع، أو على حرمة ما كان واجباً في الواقع، فالتعبد بالأمانة فيها وإن كان مستلزماً لتفويت المصلحة أو الالتقاء في المفسدة في بعض الموارد، إلاّ أنّه لا قبح فيه لو يرى المولى العالم كونها غالبية المطابقة للواقع.

وبعبارة أخرى: الأمر دائر بين عدم جعل الأمانة حجّة فيختار المكلف ما

يشاء من الفعل والترك والمفروض عدم إمكان الاحتياط، وبين جعل الأمانة حجةً فيفعل المكلف ما دلّت الأمانة على وجوبه، ويترك ما دلّت على حرمة، ولو يرى المولى العالم بالحقائق أنّ تفويت الملاك الواقعي في الصورة الأولى أكثر من الصورة الثانية تعيّن عليه جعل الأمانة حجةً وإن استلزم العمل بها فوت الملاك الواقعي أحياناً. والطريقة العقلانية أيضاً كذلك، كما نرى أنّ سيرة العقلاء جرت على الرجوع إلى الأطباء مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، وليس الرجوع إليهم إلا لغلبة مصادفة معالجتهم للواقع.

هذا كله على تقدير انسداد باب العلم، وأمّا مع الانفتاح، فإن كان المراد من العلم هو القطع - ولو كان مخالفاً للواقع - فلا إشكال في التعبد بالأمانة في هذا الفرض أيضاً، بل التحقيق أنّ هذا الفرض داخل في صورة الانسداد موضوعاً، إذ المراد من الانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الواقع، لا انسداد باب القطع ولو كان جهلاً مركباً، إذ الجهل المركب كالجهل البسيط لا يؤثر في حسن التعبد بالأمانة شيئاً. وأمّا إن كان المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع، بأن يكون المراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول إلى الواقع، فلا إشكال في التعبد بالأمانة أيضاً على القول بالسببية، وتوضيح ذلك:

أنّ السببية تتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما هو المنسوب إلى الأشاعرة من أنّه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأمانة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الأمانة، وعلى القول بالسببية بهذا المعنى يرتفع الاشكال من أصله، إذ عليه لا يكون في الواقع حكم حتى يكون التعبد بالأمانة موجباً لفواته على المكلف^(١).

(١) ولا يتصوّر فيه كشف خلاف كما هو واضح.

ولكن السببية بهذا المعنى غير معقول في نفسه على ما ذكرناه في بحث الإجزاء^(١)، لاستلزامه الدور، فإن قيام الأمانة على الحكم فرع ثبوته واقعاً، فكيف يتوقف ثبوته على قيامها. هذا مضافاً إلى كونه مخالفاً للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

الثاني: السببية المنسوبة إلى المعتزلة، وهي أن الحكم الواقعي وإن كان متحققاً مع قطع النظر عن قيام الأمانة، إلا أن قيامها - من قبيل طروء العناوين الثانوية كالحرج والضرر - موجب لحدوث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع، وإذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع. وعلى هذا القول لا مجال للاشكال المذكور أيضاً، إذ مع قيام الأمانة على خلاف الحكم الواقعي يكون الحكم الواقعي الأهم هو مؤداها، فلا يلزم تفويت المصلحة أو الالتقاء في المفسدة.

إلا أن السببية بهذا المعنى وإن كانت أمراً معقولاً في نفسه، وليست كالسببية بالمعنى الأول، ولكنها أيضاً باطلة بمقتضى الاجماع والروايات^(٢) الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وأن الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الأمانة.

الثالث: السببية بمعنى المصلحة السلوكية، والمراد بها أن في تطبيق العمل على الأمانة والسلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له، وحيث إن المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الأمانة، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلّة وكثرة، فإذا فرض

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٥.

(٢) [ذكر (قدس سره) في محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٧ أن الروايات الدالة على الاشتراك هي الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً، وروايات الاحتياط والبراءة...].

قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، وعمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت وأنّ الواجب في يوم الجمعة هو صلاة الظهر، فلا يتدارك بالأمانة القائمة على وجوب صلاة الجمعة إلا المصلحة الفائتة بالعمل بها، وهي مصلحة وقت الفضيلة، وأمّا مصلحة أصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت فلا يتدارك بها، لعدم فواتها بسبب السلوك على طبق الأمانة، لتمكن المكلف من إتيانها في الوقت بعد انكشاف خلاف الأمانة. ولو فرض انكشاف المخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت، دون مصلحة أصل الصلاة، لتمكّن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء. نعم، لو لم ينكشف المخلاف أصلاً لا في الوقت ولا في خارجه، يتدارك بها مصلحة أصل الصلاة أيضاً الفائتة بسبب العمل بالأمانة.

هذا، إذا كان الترك مستنداً إلى العمل بالأمانة، وأمّا إذا لم يكن الترك مستنداً إليه، كما إذا ترك صلاة الظهر في مفروض المثال بعد انكشاف المخلاف، فلم يتدارك المصلحة الفائتة حينئذ، إذ طغيانه كان مفوّتاً لمصلحة الواقع لا السلوك على طبق الأمانة ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، والمفروض أنّ المصلحة إنّما هي في السلوك فتدور مداره.

والسببية بهذا المعنى قد اختارها شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١)، وتبعه المحقق النائيني (قدس سره) ^(٢). وعليه يندفع الاشكال المذكور أيضاً، إذ عليه يتدارك ما فات من مصلحة الواقع على ما عرفت، فلا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة.

إلا أنّ السببية بهذا المعنى أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً

(١) فرائد الأصول ١: ٩٠ - ٩٤.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١١٧، فوائد الأصول ٣: ٩٥ - ٩٧.

لتبدل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأمانة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الايجاب بالواقع وسلوك الأمانة تخييراً. مثلاً لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاة الظهر، والآخر سلوك الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح بلا مرجح.

وبعبارة أخرى: بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحة على ما هو مذهب المشهور من العدالة، وكون كلٍّ من الأمرين مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكم بوجوبها تخييراً، فيكون الواجب الواقعي - في حق من قامت عنده الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة - أحد أمرين على سبيل التخيير: إمّا صلاة الظهر أو سلوك الأمانة المزبورة، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل بنحو واحد، بل في حقّ العالم تعيني وفي حقّ الجاهل تخيري. وهذا نوع من التصويب، ويدل على بطلانه الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وقد تعرّضنا لتفصيل ذلك كلّ في بحث الأجزاء، فراجع^(١).

ومجمل الكلام في المقام: أنّ الاشكال المنسوب إلى ابن قبة مندفع من أصله على القول بحجية الأمارات من باب السببية بأيّ معنى من المعاني.

وأما على القول بالطريقة وأنه ليس في حجّية الأمارات إلا مصلحة الايصال إلى الواقع، فالصحيح في الجواب عن الاشكال المذكور أن يقال: إنّ إلزام المكلفين بتحصيل العلم وإن فرض انفتاح بابه حرج على نوع المكلفين، ومنافٍ لكون

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٧ - ٨٩.

الشرعية المقدسة سهلةً سمحةً، فلو قدّم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على النوع على مصلحة الواقع الفاتنة عند مخالفة الأمانة للواقع لا يتصور فيه قبح، وكم للشارع أحكام مجعولة لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحة الواقعية خلافها، كالحكم بطهارة الحديد، ومقتضى الروايات الدالة على أنّ في الحديد بأساً شديداً هو الحكم بنجاسته، إلا أنّ الله سبحانه وتعالى حكم بطهارته تسهيلاً على العباد^(١)، لتوقف كثير من أمور معاشهم على استعمال الحديد، فكان الحكم بنجاسته موجباً للعسر والمخرج على المكلفين.

فتحصل: أنّ تفويت المصلحة الواقعية أو الالتقاء في المفسدة أحياناً لا يوجب امتناع التعبد بالأمانة إذا كان فيه مصلحة نوعية.

هذا، مضافاً إلى أنّ غالب الأمارات بل جميعها طرق عقلائية لا تأسيسية من قبل الشارع، ومن الواضح أنّ ردع العقلاء عمّا استقرّ بناؤهم عليه في أمور معاشهم يحتاج إلى مصلحة ملزمة، كما إذا كان الطريق غالب المخالفة للواقع كالقياس، ولذا ورد النهي عن العمل به. وأمّا لو لم تكن مصلحة ملزمة في الردع كما إذا كانت مخالفة الأمانة للواقع قليلةً في جنب مصلحة التسهيل، فلا وجه للردع أصلاً.

على أنّ الالتزام بامتناع التعبد بالأمانة في فرض انفتاح باب العلم ممّا لا يترتب عليه أثر عملي، إذ الانفتاح مجرد فرض لا واقع له، حتّى في زمان حضور المعصوم (عليه السلام) فإنّ العلم بالواقع في جميع الأحكام - ولا سيّما في الشبهات الموضوعية - ممتنع عادةً حتّى لأصحاب الإمام (عليه السلام)، إذ لا يمكن الرجوع إلى نفس المعصوم في كل مسألة وكل شبهة حكمية وموضوعية في كل وقت وساعة كما هو واضح.

(١) [لم نعثر عليه].

فَتَحَصَّلَ : أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنَ التَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ مِنْ نَاحِيَةِ الْمَلَاكِ .

وَأَمَّا الْأَشْكَالُ عَلَيْهِ مِنْ نَاحِيَةِ التَّكْلِيفِ وَأَنَّهٗ مُوجِبٌ لِاجْتِمَاعِ الْمُثْلِينَ أَوْ الضَّدِّينَ - عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانَهُ ^(١) - فَتَحْقِيقُ الْحَالِ فِي جَوَابِهِ يَحْتَاجُ إِلَى التَّكَلُّمِ فِي مَقَامَيْنِ :

المقام الأول : في البحث عما إذا كانت الأمانة مطابقةً للواقع ، ودفعت توهم اجتماع المثلين .

المقام الثاني : في البحث عما إذا كانت مخالفةً له ، ودفعت توهم اجتماع الضدين .

أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ : فَهُوَ أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِتَوْهَمِ اجْتِمَاعِ الْمُثْلِينَ عَلَى الْقَوْلِ بِالطَّرِيقَةِ أَصْلًا ، إِذْ عَلَيْهِ لَا يَكُونُ هُنَاكَ إِلَّا حُكْمٌ وَاحِدٌ ، إِنَّمَا التَّعَدُّدُ فِي مَجْرَدِ الْإِنْشَاءِ لِمَعْرِضِ الْوَصُولِ إِلَى الْمَكْلُفِ ، نَظِيرُ مَا إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ : أَكْرَمُ زَيْدًا ، فَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهِ أَوْ لَمْ يَعْرِفْهُ ، فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَيْهِ ، وَقَالَ : أَكْرَمُ هَذَا الرَّجُلِ وَمَنْ الْوَاضِحُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي مِثْلِ ذَلِكَ وَاحِدٌ ، إِنَّمَا التَّعَدُّدُ فِي إِبْرَازِهِ وَإِنْشَائِهِ .

وَالْمَقَامُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ، فَإِنَّ الْحُكْمَ وَاحِدٌ يَنْشِئُهُ الْمَوْلَى تَارَةً بِعَنْوَانِهِ ، وَيَقُولُ شَرِبَ الْخَمْرَ حَرَامٌ مِثْلًا ، وَأُخْرَى بِعَنْوَانِ حُجِّيَّةِ الْأَمَارَةِ ، وَيَقُولُ : صَدَّقَ الْعَادِلُ مِثْلًا .

وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالسَّبَبِيَّةِ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ هُنَاكَ حُكْمَانِ ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ اجْتِمَاعُ الْمُثْلِينَ ، بَلْ يَوْجِبُ التَّأَكُّدَ ، إِذْ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا هِيَ الْعَمُومُ مِنْ وَجْهِ ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَمَارَةَ قَدْ تَكُونُ مُخَالَفَةً لِلْوَاقِعِ ، وَقَدْ يَكُونُ الْحُكْمُ الْوَاقِعِي مَتَحَقِّقًا بِلَا قِيَامِ أَمَارَةٍ عَلَيْهِ ، وَقَدْ تَكُونُ الْأَمَارَةُ مُطَابِقَةً لِلْوَاقِعِ ، وَهَذَا مُورِدُ الْجَمْعِ ، وَيَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ مُتَأَكِّدًا ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي سَائِرِ مَوَارِدِ اجْتِمَاعِ الْعَنْوَانِينَ ، كَمَا إِذَا قَالَ

(١) في ص ١٠٦ .

المولى: أكرم كل عالم، ثمّ قال: أكرم كل هاشمي، فإنّ ملاك الحكم في مورد الاجتماع - وهو عالم هاشمي - أقوى منه في مورد الافتراق، فيكون الحكم فيه أكد، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً.

وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كانت الأمانة مخالفةً للواقع، فقد أُجيب عن توهم اجتماع الضدّين بوجوه:

منها: ما ذكره شيخنا الأنصاري^(١) (قدس سره) وملخص ما أفاده: أنّه يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمان، لأنّ استحالة التضاد إنّما هي لرجوعه إلى التناقض، باعتبار أنّ وجود كل من الضدّين يلازم عدم الآخر، فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفي التضاد. ومن الوحدات المعتمدة في التناقض هي وحدة الموضوع، إذ لا مضادة بين القيام والقعود مثلاً لو كانا في موضوعين، وعليه فلا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري، لتعدّد موضوعيهما، فإنّ موضوع الأحكام الواقعية هي الأشياء بعناوينها الأولى، وموضوع الأحكام الظاهرية هي الأشياء بعناوينها الثانوية، أي بعنوان أنّها مشكوك فيها، فلا تضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

وفيه: أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرّة^(٢)، إذ لا يتصور الإهمال في مقام الثبوت من نفس المحاكم الجاعل للأحكام، بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنّه مطلق أو مقيد، فالحكم الواقعي بالنسبة إلى حال العلم والشك إمّا أن يكون مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدّين، إذ الحكم الظاهري وإن

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٣.

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤.

لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري.

وإمّا أن يكون مقيداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للاجماع والروايات^(١) الدالة على كون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل. مثلاً إذا جعلت الإباحة حكماً للمائع المشكوك في كونه خمراً، وكان هناك خمر شكّ في خمريته، فإن كانت الحرمة الواقعية للخمر مطلقة بالنسبة إلى حال العلم بكونه خمراً والجهل به، لزم اجتماع الضدين، إذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري، وحرام بمقتضى إطلاق الحكم الواقعي، وإن كانت الحرمة مقيدةً بحال العلم، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، وهو التصويب الباطل.

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في حاشيته على الرسائل وفي الكفاية^(٢)، وحاصل ما أفاده: أنه إن قلنا بأن المجعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة، والمعذرية مع المخالفة، ولا تستتبع حكماً تكليفاً، فلا يلزم اجتماع حكيم أصلاً، لا المثليين ولا الضدين، إذ ليس المجعول إلا الحكم الواقعي فقط.

وإن قلنا بأن الحجية المجعولة للطرق والأمارات تستتبع حكماً تكليفاً، أو أن المجعول حقيقةً هو الحكم التكليفي والحجية منتزعة منه، فاجتماع الحكيم وإن كان يلزم، إلا أنه لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين. ثم ذكر في وجه ذلك تعبيرات مختلفة: فذكر تارةً أن الحكم الواقعي شأني والحكم الظاهري فعلي،

(١) مرّ ذكر المصدر في ص ١١٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٧ و ٢٨٧، دُرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧٠ - ٧٣.

وأخرى أنّ الحكم الواقعي إنشائي والحكم الظاهري فعلي، وثالثة أنّ الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات، والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، والمضادة بين الحكمين إنما هي فيما إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات. هذا ملخص كلامه، ولا يخلو من إجمال.

ولا بدّ لنا من التعرّض لكل واحد من احتمالاته والجواب عنه، فنقول:

أمّا ما ذكره من أنّ الحكم الواقعي شائي، فإن كان مراده من الشائية مجرد ثبوت المقتضي للحكم الواقعي من دون أن يكون مؤثراً في إنشاء الحكم الواقعي مع فرض قيام الأمانة على خلافه، ففيه: أنّه لا يكون حينئذ للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الأمانة، وهذا هو التصويب المنسوب إلى الأشاعرة، وقد دلّ الاجماع والروايات^(١) على بطلانه. مضافاً إلى كونه غير معقول في نفسه لاستلزامه الدور، لأنّ قيام الأمانة على حكم فرع ثبوته واقعاً، فلو توقف ثبوته واقعاً على قيام الأمانة عليه لزم الدور.

وإن كان مراده أنّ الحكم الواقعي وإن كان ثابتاً للشيء بعنوانه الأوّلي وبطبعه، إلّا أنّه لا يمنع من طروء عنوان عرضي يوجب تبدّله - وهو قيام الأمانة على خلافه - إذ لا منافاة بين حكمين أحدهما مجعول للشيء بطبعه، والآخر مجعول له بعنوان عرضي طارئ عليه، كما يقال إنّ لحم الغنم حلال بطبعه وإن كان قد يعرضه ما يوجب حرمة كعنوان الضرر، ولحم الأسد حرام بطبعه وإن كان قد يطرأ عليه ما يوجب حلّيته كعنوان الاضطرار، فكما لا منافاة بين الحلية الطبيعية والحرمة العرضية أو العكس في هذه الموارد، كذلك لا منافاة بين الحكم الواقعي المجعول للشيء بطبعه، والحكم الظاهري المجعول له بعنوان عرضي،

(١) تقدّم ما يرتبط بالمقام في ص ١١٠.

وهو قيام الأمانة على الخلاف، ففيه: أن هذا تصويب منسوب إلى المعتزلة، وهو وإن لم يكن كسابقه في الشناعة، إلا أنه أيضاً فاسد بالاجماع والروايات، كما تقدّم مراراً^(١).

وإن كان مراده أن الحكم الواقعي ثابت مع قطع النظر عن قيام الأمانة على نحو الإهمال - فلا يكون مطلقاً حتى يلزم التضاد، ولا مقيداً بالعلم كي يلزم التصويب - ففيه: ما ذكرناه مراراً من أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول^(٢)، فلا مناص من أن يكون مطلقاً، فيلزم محذور اجتماع الضدين، أو مقيداً فيلزم التصويب.

وأما ما ذكره من أن الحكم الواقعي إنشائي، فإن أراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث والزجر، كما إذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما، ففيه: أن الالتزام بذلك نفي للحكم الواقعي حقيقةً، إذ الانشاء بلا داعي البعث والزجر لا يكون حكماً، وإنما يكون مصداقاً لما كان داعياً إلى الانشاء، من الامتحان والاستهزاء ونحوهما، وعليه فالتصويب باقٍ بحاله. مضافاً إلى أنه إذا لم يكن الانشاء بداعي البعث والزجر، ولم يكن الحكم الواقعي حكماً حقيقياً، لا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته، فلا يبقى مجال لوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ولا لاستحبابه بعده فيها وفي الشبهات الموضوعية مطلقاً، بل لا يبقى مورد للفحص، إذ ليس هناك حكم يجب الفحص عنه. وكل ذلك خلاف المتسالم عليه بين الفقهاء، ومنهم صاحب الكفاية (قدس سره) نفسه.

وإن أراد منه الانشاء بداعي البعث والزجر، فهذا هو الحكم الفعلي من قبل

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٦ - ٨٧.

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤.

المولى، وإن لم يكن محرّكاً للعبد نحو العمل إلا بعد تحقق الموضوع بجميع قيوده خارجاً، وتحققه في الخارج ممّا لا ربط له بالمولى الجاعل للحكم، فإذا قال المولى يجب الحج على المستطيع، فقد تمّ الحكم من ناحية المولى وصار فعلياً من قبله، وتحقق الاستطاعة خارجاً ممّا لا ربط له بتامة الحكم من قبل المولى.

وبعبارة أخرى واضحة: إذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع، فقد تمّ الحكم من قبل المولى وصار فعلياً بالنسبة إلى المستطيع. وأمّا غير المستطيع فليس عليه الحكم بوجوب الحج أصلاً. وعليه فإن كان الحكم الواقعي مطلقاً لزم اجتماع الضدين، وإن كان مقيداً بالعلم لزم التصويب على ما تقدّم بيانه.

ولعلّه لأجل هذه الاشكالات عدل عن التعبيرين المذكورين أخيراً، والتزم بأنّ الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات، والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، فلا مضادة بينهما.

وهو أيضاً غير تام، إذ لو أراد منه أنّ الحكم الواقعي قد أخذ في موضوعه العلم، سواء كان العلم وجدانياً أو تعبيرياً كما يظهر من قوله (قدس سره): إن علم به المكلف يكون فعلياً^(١)، ففيه: أنّ هذا تصويب يدل على فساد الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وإن أراد أنّ العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه: أنّه لا معنى لعدم فعلية الحكم بعد تامة الجعل من قبل المولى وهو الانشاء بداعي البعث، وتحقق موضوعه خارجاً، فأنه شبيه بتخلّف المعلول عن العلة التامة.

(١) [لعله (قدس سره) يشير إلى عبارة الكفاية في ص ٢٧٨: لو علم به المكلف لتنجّز عليه].

هذا كله على القول بأن الحجية المجعولة للأمارات مستتبعة للحكم التكليفي، أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي، والحجية منتزعة منه.

أما ما ذكره على القول بأن المجعول نفس الحجية من دون أن تكون مستتبعة للحكم التكليفي، من أنه لا يلزم حينئذ اجتماع حكيم أصلاً، ففيه: أن محذور اجتماع الضدين وإن كان مندفعاً على هذا المبنى، إلا أن المبنى المذكور غير صحيح، لما أشرنا إليه سابقاً ويأتي التعرض له قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) وملخص ما أفاده: أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو مجرد الطريقة والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين، بل حال الأمانة هي حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع، فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقة ومعدراً مع المخالفة، فكذلك العلم التعبدي يكون منجزاً ومعدراً، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفة القطع للواقع، فكذلك في المقام. وبالجملة: ليس في مورد الطرق والأمارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدين.

وليعلم أن مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كافٍ في دفع الشبهة، بلا حاجة إلى إثبات وقوعه، إذ الكلام في إمكان التعبد بالظن، مع أن لنا دليلاً على وقوعه أيضاً، وهو أن الأمارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائية يعملون بها في أمور معاشهم، وقد أمضاها الشارع، وعليه يكون المجعول الشرعي في باب الأمارات ما تعلق به واستقر عليه بناء العقلاء، ومن الواضح أنه لم يتعلق

(١) تقدّم في ص ٣٩ و ٤٠ ويأتي بعد أسطر.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٢٨ - ١٤٠، فوائد الأصول ٣: ١٠٥ - ١١٩.

بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق، وإنما استقرّ بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني، وقد أمضى الشارع هذا البناء منهم، فليس المجعول إلاّ الطريقة والمحرزية.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمارات هي الحجية، بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة^(١)، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجّة عليه وعدمه مع عدمه من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف من الشارع لا بدّ وأن يكون في الموضوع، بأن يجعل شيئاً طريقاً ويعتبره علماً تعبداً، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة.

وكذا الحال في الأصول المحرزة الناظرة إلى الواقع بالغاء جهة الشك، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها، إذ المجعول فيها أيضاً هي الطريقة والكاشفية، لكن لا من جميع الجهات، بل من حيث الجري العملي في موردها فقط، فهي علم تعبدي من هذه الجهة فقط، ولذا تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة على ما تقدّم بيانه^(٢). فليس في موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدّين.

وأما الأصول غير المحرزة التي ليست ناظرةً إلى الواقع، بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية عند الشك في الواقع، إمّا تنجيزاً كالاحتياط، أو تأميناً كالبراءة، فالجواب عن الاشكال فيها يحتاج إلى التنبيه على أمر، وهو أنّ الأحكام

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

(٢) راجع ص ٤٠ و ٤١ من هذا الكتاب، وأجود التقريرات ٣: ١٩.

بوجوداتها الواقعية لا تكون محرّكةً للعبد نحو العمل وإن بلغت ما بلغت من التأكد، بل لا بدّ في ذلك من الوصول إلى المكلف، كما هو ظاهر. وأمّا إذا لم يصل الحكم إلى المكلف وشكّ فيه، فإن كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبة خاصّة من الأهميّة بحيث لا يرضى الشارع بفواته حتّى في ظرف الشك، كما في الدماء والفروج والأموال الخطيرة، فيوجب عليه الاحتياط، ويكون الحكم الواقعي حينئذٍ واصلاً إلى المكلف بطريقه. وإن لم يكن الملاك بتلك المرتبة من الأهميّة، فيرخصه في الترك أو الفعل، كما في موارد جريان البراءة عند الشك في الوجوب أو الحرمة.

والمتحصّل من ذلك: أنّ الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي وفي فرض الشك فيه، لا في مرتبته، فلا مضادة بينهما. هذا مضافاً إلى أنّ وجوب الاحتياط طريق، بمعنى أنّ وجوبه إنّما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، فإن صادف الواقع فلا محذور فيه أصلاً، إذ لا تعدّد في الحكم ليلزم اجتماع المثليين، بل الحكم واحد ناشئ من ملاك واحد، إنّما التعدد في الانشاء والابراز، فقد أبرزه المولى تارةً بعنوان وجوب الصلاة مثلاً، وأخرى بعنوان وجوب الاحتياط. وإن لم يصادف الواقع فلا وجوب للاحتياط حقيقةً ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي، إذ وجوب الاحتياط إنّما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقةً، بل وجوب الاحتياط حينئذٍ تخيّل، بمعنى أنّ المكلف يتخيّل وجوبه ولا وجوب له حقيقةً. وأمّا البراءة فمع مصادفتها للتخصيص الواقعي فلا محذور فيها أصلاً، كما تقدّم في الاحتياط، ومع مخالفتها للواقع لا يلزم التضاد، لعدم كونها في مرتبة واحدة كما تقدّم.

ثمّ إنّ (قدس سره) أكّد كلامه بأنّ الشك له اعتباران:

أحدهما: كونه صفة نفسانية.

ثانيهما: كونه موجباً لتحير المكلف، والمأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية هو الاعتبار الثاني. ويمكن أن لا يكون للأحكام الواقعية إطلاق بالنسبة إلى حال الحيرة، فلا يكون هناك حكم واقعي حتى يقع التضاد بينه وبين الحكم الظاهري. هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه.

أقول: أمّا ما ذكره في الأمارات - من أنّه ليس المجعول فيها إلا الطريقة والكاشفية، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين - فمتين جداً، وكذا ما ذكره في الأصول المحرزة: من أنّ المجعول فيها الطريقة من حيث الجري العملي فقط، بل نقول: الأصول المحرزة أمارات عند التحقيق على ما ذكرناه في محله^(١) ولا ينافي ذلك تقدّم الأمارات عليها، إذ الأمارات أيضاً يتقدّم بعضها على بعض، فإنّ البيّنة تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والاقرار مقدّم على حكم الحاكم، فاشكال اجتماع الضدين في مورد الأمارات والأصول المحرزة مندفع من أساسه.

وأما ما ذكره في الأصول غير المحرزة فغير مفيد في دفع الاشكال، لأنّ اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شيء ثمّ يرخص في تركه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين، والسرّ فيه: أنّ المضادة إنّما هي في فعلية حكمين في زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة أو في مرتبتين.

وأما ما ذكره في الاحتياط من أنّ وجوبه طريقي، وإنّما هو للتحفظ على الملاك الواقعي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنّ تخصيصه وجوب الاحتياط

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨٥ و ٣١٥.

بصورة مصادفة الواقع غير تام، لأنّ وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي كي يكون مختصاً بصورة مصادفة الواقع، بل تابع للملاك النوعي، بمعنى أنّه حيث لا يتميِّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده، فأوجب الشارع الاحتياط كليةً، تحفظاً على الملاك في مورد وجوده، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك، ولذا كان لسان أدلة الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقة الواقع، كقوله (صلى الله عليه وآله): «قفوا عند الشبهة... فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١).

هذا مضافاً إلى أنّ تقييد الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف، لعدم إحرازه الواقع على الفرض، وإلاّ كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه، وهو عدم وصول الواقع إلى المكلف، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع، فتجري البراءة عنه، ومع إحراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه، وهو عدم إحراز الواقع.

وأما ما ذكره أخيراً من إمكان أن لا يكون للحكم الواقعي إطلاق بالنسبة إلى حال تحير المكلف، ففيه ما ذكرناه مراراً من أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير متصور، فلا محالة يكون الحكم الواقعي إمّا مطلقاً بالنسبة إلى حال تحير المكلف وكونه شاكاً، وإمّا مقيداً بعدمه، واعترف هو (قدس سره) أيضاً بذلك، غاية الأمر أنّ الإطلاق أو التقييد يكون على مسلكنا لحاظياً، وعلى مسلكه يكون بنتيجة الإطلاق أو بنتيجة التقييد بتمم الجعل، على ما تقدّم بيانه في

(١) الوسائل ٢٠: ٢٥٩ / أبواب مقدّمات النكاح ب ١٥٧ ح ٢.

بمبحث التعدي والتوصلي^(١) وفي بحث المطلق والمقيد^(٢)، فإن كان الحكم الواقعي مطلقاً بالنسبة إلى حال الشك لزم التضاد، وإن كان مقيداً بعدمه لزم التصويب، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية هو الشك بما أنه صفة خاصّة، أو بما أنه موجب للتحيّر.

هذا، والتحقيق في دفع الاشكال أن يقال: إن الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمّة المكلف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين في ذمّة المديون عرفاً وشرعاً، ولذا عبّر في بعض الأخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، كما في قوله (عليه السلام): «إنّ دين الله أحق أن يقضى»^(٣) ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعل كذا أو لا تفعل كذا كما هو ظاهر، إنّما التنافي بينها في موردين: المبدأ والمنتهى. والمراد بالمبدأ ما عبّر عنه بعلة الحكم مسامحةً من المصلحة والمفسدة، كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والمراد من المنتهى مقام الامتثال.

أمّا التنافي من حيث المبدأ، فلأنّه يلزم من اجتماع الحكّمين - كالوجوب والحرمة مثلاً - اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدّين، ولا إشكال في استحالته، وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، فأنّه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٣١.

(٣) سنن النسائي ٥: ١١٨ (باختلاف يسير).

شيء واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها وهو من اجتماع النقيضين المحال.

وأما التناقض من حيث المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكيم كما هو ظاهر، فيقع التناقض والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، ويلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب، وبالترك امتثالاً للحرمة، أو يلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب، وأن لا يحكم به للاباحة، وكذا يلزم أن يحكم بالترك امتثالاً للحرمة وأن لا يحكم به للاباحة. وكل ذلك بديهي الاستحالة.

وإن شئت قلت: إنه مع وصول كلا الحكيم إلى المكلف، إن كان كلاهما إلزامياً - كما في اجتماع الوجوب والحرمة - لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل والترك وعدم الاستحقاق على الفعل والترك. أما الاستحقاق على الفعل، فلكونه ارتكاب حرام، وأما على الترك فلكونه ترك واجب، وأما عدم الاستحقاق على الفعل فلكونه فعل واجب، وأما على الترك فلكونه ترك حرام. وإن كان أحدهما إلزامياً، لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل أو على الترك، وعدم الاستحقاق عليه. والوجه في جميع ذلك ظاهر كظهور استحالته.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري أصلاً، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، وأن هذا التضاد العرضي بين الأحكام يختص بما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، بأن كان كلاهما واقعياً أو كلاهما ظاهرياً، بخلاف ما إذا كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، فإنه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى.

أما من ناحية المبدأ، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلقه، كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة، أو وجود المصلحة وعدمه، أو وجود المفسدة وعدمه في

شيء واحد، إذ الأحكام الواقعية ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلقاتها، والأحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح في أنفسها، فإنها مجعولة في ظرف الشك في وجود المصلحة الواقعية، وقد لا تكون مصلحة في المتعلق واقعاً، فكيف يمكن أن تكون تابعة للمصالح الواقعية في المتعلقات. ففي موارد الاحتياط - كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص - جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط - وهي التحفظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذر عن الوقوع في المفسدة الواقعية أحياناً، وفي موارد الترخيص - كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعية مطلقاً - جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة، وهي التسهيل على المكلفين.

وأما عدم التنافي من ناحية المنتهى، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلا الحكمين إلى المكلف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين

في مقام الامتثال أبداً.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزة وإن كان متحققاً، إلاّ أنّه لا مضادة بينه وبين الحكم الواقعي أصلاً، لا بالذات باعتبار لحاظها بأنفسها، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى.

وأما في موارد الأمارات والأصول المحرزة، فليس المجعول حكماً تكليفاً ليلزم اجتماع الضدّين في مورد المخالفة للواقع، وعلى تقدير الالتزام بأنّ المجعول فيها أيضاً حكم تكليفي، فالجواب عن محذور اجتماع الضدّين هو ما ذكرناه في الأصول غير المحرزة. هذا تمام الكلام في إمكان التعبد بالظن.

الجهة الثالثة: في وقوع التعبد بالظن. وقبل الشروع فيه لا بدّ لنا من البحث عن مقتضى الأصل عند الشك في الحجية، ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجية، وليس المراد من الأصل في المقام هو خصوص الأصل العملي، بل المراد منه القاعدة الأولى المستفادة من حكم العقل أو عمومات النقل. فنقول:

لا ينبغي الشك في أنّ الأصل عدم الحجية عند الشك فيها، إذ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، لا بمعنى أنّ الشك في إنشاء الحجية مساوق للقطع بعدم إنشائها، إذ الشيء لا يكون مساوقاً لصدّه أو لنقيضه، والشك في الوجود ضدّ للقطع بالعدم، فلا يجتمعان، بل نقيض له باعتبار، وهو أنّه مع الشك في الحجية يحتمل الحجية، ومع القطع بعدم الحجية لا يحتمل الحجية، واحتمال الحجية وعدمها نقيضان لا يجتمعان، بل بمعنى أنّ الشك في إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، بمعنى عدم ترتب آثار الحجية، لأنّ الحجة لها أثاران:

أحدهما: صحّة الاستناد إليها في مقام العمل.

والآخر: صحّة اسناد مؤداها إلى الشارع، وهذان الأثران لا يترتبان مع الشك في الحجية، لأنّ الاستناد إلى مشكوك الحجية في مقام العمل، وإسناد مؤداه إلى الشارع تشريع عملي وقولي دلّت على حرمة الأدلة الأربعة. وأمّا تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية، لأنّه ثابت بالعلم الاجمالي الكبير - أي العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية - أو بالعلم الاجمالي الصغير كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر والجمعة أو دوران الأمر بين وجوب القصر والتمام، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص. ففي جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأمانة على التكليف، ومع قيامها عليه لا يجيء تنجيز آخر.

نعم، كان قيام الأمانة المعتبرة على أحد طرفي العلم الاجمالي مسقطاً لوجوب الاحتياط، وكان معذوراً على تقدير مخالفة الواقع كما إذا دلّت الأمانة على وجوب صلاة الظهر وعمل بها المكلف، وكان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة، فكان المكلف حينئذ معذوراً غير مستحق للعقاب لا محالة.

هذا خلاصة ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) في مقام تأسيس الأصل عند الشك في الحجية^(١).

واستشكل عليه صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) بما حاصله: أنّ إسناد مؤدى الأمانة إلى المولى، والاستناد إليها في مقام العمل ليسا من الآثار المترتبة على الحجية، بل بينهما وبين الحجية عموم من وجه، إذ يمكن أن لا يكون

(١) فرائد الأصول ١: ٩٦ - ٩٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٩ و ٢٨٠.

الشيء حجة، وصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع لو دلّ دليل على صحّة الاسناد حينئذ، كما يمكن أن يكون الشيء حجة ولا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع، كالظن على الحكومة، فالأثر المترتب على الحجية إنّما هو التنجيز عند المطابقة، والتعذير عند المخالفة، انتهى كلامه ملخصاً.

والصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ صحّة إسناد المؤدى إلى الشارع والاستناد في مقام العمل من آثار الحجية، وما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّه يمكن أن لا يكون الشيء حجةً وصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع لا يتصور له وجه معقول، إلّا مع الالتزام بجواز التشريع، وكذا ما ذكره من أنّه يمكن أن يكون الشيء حجةً ولا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع، فأنّه أيضاً مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح.

وأما ما ذكره من أنّ الظن على تقرير الحكومة حجة ولا يصحّ إسناد المظنون إلى الشارع، ففيه: أنّ مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة لا تنتج حجية الظن، بل نتيجتها التبويض في الاحتياط بالأخذ بالمظنون دون المشكوكات والموهومات، على ما يجيء الكلام فيها^(١) إن شاء الله تعالى. وأما ما ذكره من أنّ أثر الحجية هو التنجيز والتعذير، فقد تقدّم ما فيه^(٢) ولا نعيد.

فحصل: أنّ الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ الحجية ملازمة لصحّة الاستناد والاسناد، وحيث إنّها ليسا من آثار الحجية بوجودها الواقعي، بل من آثار وجودها الذهني، بمعنى الوصول إلى المكلف صغرىً وكبرىً، لا يترتبان مع الشك في الحجية صغرىً أو كبرىً، بمعنى الشك في وجود الحجة

(١) في ص ٢٥٧.

(٢) عند تقرير كلام الشيخ (قدس سره).

أو في حجية الموجود، وهذا هو المراد من قولنا: إنَّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها على ما تقدّم.

ثمَّ إنَّ الشيخ (قدس سره) بعد ما أسَّسه من الأصل تمسك لاثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) ونحوه، وذكر أنَّ مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل، ونسبة أدلة الحجية إلى تلك العمومات هي نسبة المخصص إلى العام، فالشك في حجية شيء يكون شكاً في التخصيص والمرجع فيه عموم العام^(٢).

وأورد عليه المحقق النائيني^(٣) (قدس سره) بأنَّ أدلة حجية الأمارات حاكمة على الأدلة المانعة، لأنَّ دليل حجية الأمانة يخرجها عن الأدلة المانعة موضوعاً، إذ موضوعها غير العلم، ومفاد دليل الحجية كون الأمانة علماً بالتعبد، فهو ناف للحكم بلسان نفي الموضوع، وتخصيص بلسان الحكومة، فعند الشك في حجية شيء لا يصحَّ التمسك بالعمومات المانعة، لكون الشبهة مصداقية، باعتبار أنَّه يحتمل أن يكون هذا الشيء علماً بالتعبد، هذا ملخّص كلامه (قدس سره).

ولا بدّ لنا من التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان أنَّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي، وهو حرمة العمل بالظن أو لا، بل مفادها إرشاد إلى حكم

(١) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) لاحظ فرائد الأصول ١: ١٠٠.

(٣) أجود التقريرات ٣: ١٤٨.

العقل بعدم صحّة الاعتماد على الظن، وأنّه لا بدّ من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، والعمل بالظن ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع؟

المقام الثاني: في بيان أنّه مع تسليم كونها واردةً لبيان حكم مولوي، وفي مقام تشريع حرمة العمل بالظن، هل يصح التمسك بها عند الشك في حجية شيء على ما ذكره الشيخ (قدس سره) أم لا على ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)؟

أمّا المقام الأوّل: فملخص الكلام فيه: أنّ الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّة الاعتماد على الظن، وأنّ العمل به ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع، والعبد لا بدّ له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلاّ بالعلم أو بما ينتهي إليه كالعلم بأمانة دلّ على حجيتها دليل علمي. وقد أشير إلى ذلك في عدّة من الآيات: منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَاتِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَاتُّونَا بِسُلْطَانٍ...﴾^(٢) وبعد كون الآيات الناهية إرشاداً إلى حكم العقل لا تكون قابلةً للتخصيص، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣) بأن يقال إلاّ الظن الفلاني فانه يغني من الحق، فلم يرد عليها تخصيص ولن يرد، فانّ لسانها آية عن التخصيص.

(١) البقرة ٢: ١١١.

(٢) إبراهيم ١٤: ١٠.

(٣) يونس ١٠: ٣٦.

وأما الظن الذي قام على حجيته في مورد دليل علمي، فليس فيه الاعتماد على الظن بل الاعتماد على الدليل العلمي القائم على حجية الظن، فهو المؤمن من العقاب لا الظن، كما أنه في موارد جريان أصالة البراءة ليس الاعتماد في ترك ما يحتمل الوجوب أو فعل ما يحتمل الحرمة على مجرد احتمال عدم الوجوب واحتمال عدم الحرمة، بل الاعتماد إنما هو على دليل علمي دلّ على عدم لزوم الاعتناء باحتمال الوجوب أو الحرمة.

فتحصل: أن الآيات الشريفة ليست واردةً لبيان حكم مولوي ليصحّ التمسك بها عند الشك في الحجية.

وأما المقام الثاني: فلخص الكلام فيه: أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) - من أن تقديم أدلة حجية الأمارات على الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم إنما هو من باب الحكومة لا التخصيص - وإن كان صحيحاً، إذ معنى حجية الأمانة هو اعتبارها علماً في عالم التشريع، فتخرج عن الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم موضوعاً، إلا أن ذلك لا يوجب عدم صحة التمسك بالعمومات المانعة عند الشك في الحجية ولا يكون الشك فيها من الشبهة المصدقية، إذ الحجية الواقعية مما لا يترتب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف، فالحكومة إنما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجيته إلى المكلف عمل بغير علم وإن كان حجةً في الواقع، إذ كونه حجةً في الواقع - مع عدم علم المكلف بالحجية - لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر.

والذي يوضح لنا بل يدلنا على أن الحكومة إنما هي في فرض الوصول لا مطلقاً - وأنه لا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك في الحجية - أنه لو كانت الحجة بوجودها الواقعي مانعة عن التمسك بالعمومات، لما صحّ التمسك بالأصول العملية في شيء من الموارد، لاحتمال وجود الحجة فيها، فيكون

التمسك بأدلة الأصول معه من التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وبلا فرق بين الشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود، مع أنّ الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات الحكمية والموضوعية ممّا لا إشكال فيه، وتسالم عليه الفقهاء، ومنهم المحقق النائيني (قدس سره) نفسه.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه على تقدير الالتزام بأنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي، لا مانع من التمسك بها عند الشك في حجية شيء.

بقي شيء: وهو أنّه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها أم لا؟ التزم المحقق النائيني^(١) (قدس سره) بعدم جريان هذا الاستصحاب لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون للمتيقن السابق أثر عملي يتعبد ببقائه باعتبار ذلك الأثر، فلو فرض عدم ترتب أثر على خصوص الواقع، بأن يكون الأثر مترتباً على خصوص الجهل بالواقع، أو مشترك بين الواقع والجهل به، فلا مجال لجريان الاستصحاب، إذ بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر على الفرض، فالتعبد بالاستصحاب - لترتب الأثر المذكور - يكون من أراداً أنحاء تحصيل الحاصل، وهو التحصيل التعبدي لما هو حاصل بالوجدان.

والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المترتب على عدم الحجية هو عدم صحّة الاستناد في مقام العمل وعدم صحّة إسناد المؤدى إلى الشارع. وهذان

(١) أجود التقريرات ٣: ١٤٨ - ١٥١، فوائد الأصول ٣: ١٢٨ - ١٣١.

الأثران كلاهما يترتبان على مجرد الشك في الحجية، لأن الاستناد والاسناد مع الشك في الحجية تشريع محرّم، سواء فسّرناه بادخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين، ليكون الأثران لخصوص الجهل بالواقع، أو فسّرناه بالأعم منه ومن إدخال ما علم أنه ليس من الدين في الدين، ليكون الأثران مشتركين بينه وبين الواقع، فيحصل لنا العلم بعدم صحّة الاستناد وعدم صحّة الاسناد بمجرد الشك في الحجية، فيكون التعبد بهما - لاستصحاب عدم الحجية - من أراداً أنحاء تحصيل الحاصل.

الوجه الثاني: أن التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض، إذ الأثر مترتب على نفس الجهل بالواقع والشك في الحجية، فاحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي ممّا لا تترتب عليه فائدة، فيكون لغواً^(١)، انتهى كلامه ملخصاً.

نقول: أمّا الوجه الأوّل فيردّه: أن ما يحكم به العقل بمجرد الشك هو عدم الحجية الفعلية^(٢) وما هو مورد للتعبد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجية

(١) الذي يخطر بالبال القاصر عدم صحّة هذا الوجه وجهاً ثانياً لاثبات عدم جريان الاستصحاب، بل الصحيح هو جعله متمماً للوجه الأوّل بأن يقال: إن الأثر - وهو عدم صحّة الاستناد والاسناد - إن ترتب على الاستصحاب فهذا تحصيل للحاصل. وإن لم يترتب عليه فالتمسك به لغو. فظهر بما ذكرناه عدم تمامية أحد الوجهين بدون الآخر.

(٢) نعم الأمر كذلك، إلا أن الأثر شيء واحد وهو عدم صحّة الاستناد والاسناد، وحيث إن هذا الأثر حاصل بمجرد الشك فالتعبد الاستصحابي بلحاظ هذا الأثر تحصيل للحاصل. والحق ما أجاب به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) عن الوجه الثاني نقضاً وحلاً فأنه يكفي عن الوجه الأوّل أيضاً، فأننا ذكرنا أنّها وجه واحد، فلنكتف في الجواب أيضاً بوجه واحد وهو ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في المتن.

وعدم جعلها، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد، فلا يكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل.

وأما الوجه الثاني: فنجيب عنه:

أولاً: بالنقض بالروايات الدالة على المنع عن العمل بالقياس^(١)، ونقول أيّ فائدة في هذا المنع، مع كون العقل مستقلاً بعدم صحّة الاستناد والاسناد بمجرد الشك وعدم إحراز الحجية، وبما دلّ على البراءة شرعاً في موارد الشك في التكليف، كحديث الرفع^(٢) مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وثانياً: بالحل وهو أنّ حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم وصول التعبد والبيان من الشارع، فإذا ثبت التعبد الشرعي يترتب الأثر عليه، وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغواً.

وبعبارة أخرى: ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعي حتى يلزم كونه لغواً، بل الحكم العقلي إنّما هو في طول الحكم الشرعي، فصحّ للشارع أن يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجية أو عدمها، ولا يكون ذلك لغواً، إذ الأثر الذي كان مترتباً عليه بما هو مشكوك الحجية، يترتب بعد التعبد على ما هو مقطوع عدم حجيته واقعاً بالتعبد الشرعي، فلا يكون لغواً. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل ولنشرع في بيان ما وقع التعبد به من الأمارات، ويقع فيه الكلام في مباحث:

(١) الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

المبحث الأوّل في حجّية الظواهر

ولا يخفى أنّ حجّية الظواهر ممّا تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقرّ بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم، وحيث إنّ الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاة عنده أيضاً، وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الأصول^(١) أنّ بحث حجّية الظواهر ليس من مسائل علم الأصول، لأنّها من الأصول المسلّمة بلا حاجة إلى البحث عنها. وإنّما وقع الكلام في أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: في أنّ حجّية الظواهر هل هي مشروطة بالظن بالوفاق أم بعدم الظن بالخلاف، أم غير مشروطة بشيء منهما؟

الأمر الثاني: في أنّ حجّية الظواهر مختصة بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

الأمر الثالث: في حجّية خصوص ظواهر الكتاب.

أمّا الأمر الأوّل: فلا ينبغي الشك في أنّ الظن بالخلاف غير قادح في حجّية الظواهر، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق، لأنّ المرجع في حجّية الظواهر هو بناء العقلاء على ما تقدّمت الإشارة إليه، ونرى أنّ العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظن بالوفاق، أو بحصول الظن بالخلاف، وهذا ظاهر. نعم، فيما إذا كان المطلوب تحصيل الواقع لا يعملون

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١.

بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، كما إذا احتتمل إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب فانهم لا يعملون به، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف فضلاً عن عدم الظن بالوفاق.

وأما الأمر الثاني: فذهب المحقق القمي (قدس سره) إلى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام، باعتبار أن الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) لم يقصد منها إلا إفهام خصوص المشافهين، فتختص حجية ظواهرها بهم^(١).

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول وجهان ذكرهما شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢).

الوجه الأوّل راجع إلى منع الكبرى، وأنه لا حجّية للظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام.

الوجه الثاني راجع إلى منع الصغرى، وأنه لا ينعقد ظهور للأخبار بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام.

أما الوجه الأوّل: فهو أن منشأ حجّية الظواهر هي أصالة عدم الغفلة، إذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفلة في كل منهما. وأما احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب

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

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٥ و ١١٦.

القرينة فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلاّ احتمال الغفلة من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء. وهذا الأصل لا يجري بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالافهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه في احتمال الغفلة ليدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينة منفصلة، أو قرينة حالية كانت معهودة بينهما وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالافهام، فلا تجديه أصالة عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

ثمّ إنّّه على تقدير تسليم جريان أصالة الظهور - ولو لم يكن احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال الغفلة - إنّما تجري أصالة الظهور فيما إذا لم يعلم أنّ ديدن المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن المنفصلة، وأمّا مع العلم بذلك فلا تجري أصالة الظهور، ولا يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المقصود بالافهام، ومن الواضح أنّ الأئمة (عليهم السلام) كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، وربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم (عليهم السلام) لغير المشافهين المقصودين بالافهام.

أمّا الوجه الثاني: فهو أنّ الأخبار المرويّة عن الأئمة (عليهم السلام) لم تصل إلينا كما صدرت عنهم (عليهم السلام) بل وصلت إلينا مقطّعةً، ونحتمل وجود قرينة على خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهة التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم القرينة، بل من باب احتمال قرينية الوجود، وفي مثله لا تجري أصالة عدم القرينة، فلا ظهور للكلام بالنسبة إلى من لم يكن

مقصوداً بالافهام. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الوجهين بتوضيح منّا، ولا يتمّ شيء منها.

أمّا ما ذكره في منع الكبرى، من أنّ منشأ أصالة الظهور هي أصالة عدم الغفلة، وهي غير جارية بالنسبة إلى من لم يقصد بالافهام، ففيه: أنّ أصالة عدم الغفلة وإن لم تكن جاريةً بالنسبة إلى غير المقصود بالافهام^(١)، إلا أنّها ليست أصلاً لأصالة الظهور، بل كل من أصالة عدم الغفلة وأصالة الظهور أصل برأسه وناشئ من منشأ لا يرتبط أحدهما بالآخر، وإن كان كل واحد منهما من الأصول العقلائية الثابتة حجّيتها ببناء العقلاء. أمّا أصالة عدم الغفلة، فمنشؤها أنّ الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الانسان، إذ الانسان بطبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات، ويقول ما يقول عن الالتفات، ولذا استقرّ البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، وأمّا أصالة الظهور فمنشؤها كون الألفاظ كاشفةً عن المرادات الواقعية بحسب الوضع، أو بحسب قرينة عامّة، كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدّمات الحكمة.

فتحصل: أنّ المنشأ لأصالة الظهور هو الوضع أو القرينة العامّة، والمنشأ لأصالة عدم الغفلة هو كون الغفلة خلاف طبع الانسان في الفعل والقول، فلا يرتبط أحدهما بالآخر، والنسبة بينهما من حيث المورد هي العموم من وجه، لأنّه تفرق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهور في فعل صادر عن البالغ العاقل إذا احتل صدوره منه غفلةً، وتفرق أصالة الظهور عن أصالة عدم الغفلة في كلام صادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام)، إذ

(١) والتحقيق أنّها جارية في غيره كما سيذكر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في أصالة الظهور بعد أسطر، وفي الصفحة ١٥٠.

لا يحتمل صدوره عن الغفلة، وتجتمعان في كلام صادر من أهل العرف في محاوراتهم.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ أصالة الظهور بنفسها من الأصول العقلائية ولا اختصاص لها بمن قصد إفهامه، لأنّ العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الأقرير والوصايا ولو كان السامع غير مقصود بالافهام.

وأما ما ذكره من جريان ديدن الأئمة (عليهم السلام) على الاتكال على القرائن المنفصلة، فهو وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه لا يقتضي اختصاص حجّية الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، ومع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

وأما ما ذكره في منع الصغرى، من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور، ففيه: أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطع غير عارف بأسلوب الكلام العربي، أو غير ورع في الدين، إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذبيها لعدم معرفة المقطع أو لتسامحه في التقطيع، وكلا هذين الأمرين منتفیان في حقّ الكليني (قدس سره) وأمثاله من أصحاب الجوامع، فإذا نقلوا روايةً بلا قرينة نظمتن بعدمها، بل لا يبعد دعوى القطع به، إذ التقطيع إنّما هو لارجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها، مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواة عند تشرفهم بحضرة الإمام (عليه السلام) كانوا يسألون عن عدّة مسائل لا ربط لإحداها بالأخرى، كما هو المتعارف في زماننا هذا في الاستفتاءات، فأتعب علماءنا الأعلام أنفسهم في تبويب المسائل وإرجاع كل مسألة إلى بابها المناسب لها مع الجهد والدقّة، تسهيلاً للأمر على المراجعين، ولولا ذلك لزم الفحص من أوّل كتاب الكافي مثلاً إلى آخره لاستنباط مسألة واحدة. وهذا النحو من التقطيع غير قادح في انعقاد الظهور، كما لعله ظاهر.

ثمّ إنّه لو أغمضنا عن جميع ذلك وسلّمنا اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، لا ينتج ذلك انسداد باب العلمي، إذ لا نسلم كوننا غير مقصودين بالافهام من الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام)، وذلك لأنّ الراوي الذي سمع الكلام من الإمام (عليه السلام) مقصود بالافهام قطعاً، واحتمال غفلته يدفع بالأصل، واحتمال غفلة المتكلم منفي بالقطع، فيحكم بأنّ الظاهر هو مراد الإمام (عليه السلام) وينقل هذا الراوي ما سمعه من الإمام (عليه السلام) لفظاً أو معنىً للراوي اللاحق، وهو مقصود بالافهام من الكلام الصادر من الراوي السابق، وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع سلسلة الرواة إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الجوامع كالكليني (قدس سره) ومن الواضح أنّ المقصود بالافهام من الكتب الكافي هو كل من نظر فيها، فيكون ظاهرها حجّة له.

وعليه فلا يترتب على القول باختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه انسداد باب العلمي، كما توهمه صاحب القوانين (قدس سره).

وأما الأمر الثالث: أعني حجّية ظواهر الكتاب، فمنعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع يرجع تارةً إلى منع الصغرى، أي انعقاد الظهور، وأخرى إلى منع الكبرى، أي حجّية الظهور.

أما منع الصغرى فقد استدللّ له بوجوه:

الأوّل: أنّ ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كنايات عن أشياء لا يعرفها إلاّ النبي وأوصياؤه المعصومون (عليهم السلام).

وفيه: أنّ كونه من قبيل الرموز منافٍ لكونه معجزة ترشد الخلق إلى الحق، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختلّ كونه إعجازاً. ومن المعلوم أنّ العرب كانوا يفهمون ظواهره، ويعترفون بالعجز عن الاتيان بمثله، فمنهم من آمن واعترف بكونه معجزاً، ومنهم من قال بأنّه سحر. مضافاً إلى أنّه ورد

الأمر من الأئمة (عليهم السلام) بالرجوع إلى الكتاب عند تعارض الخبرين، بل مطلقاً^(١). ولو كان القرآن من قبيل الرموز لم يكن معنىً للارجاع إليه، فدعوى كون القرآن من قبيل الرموز التي لا يفهم منها شيء في غاية السقوط.

الثاني: أنّ القرآن مشتمل على معانٍ غامضة ومضامين شامخة، فأنه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون، على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلاّ الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون (عليهم السلام)، ولذا ورد في بعض الروايات أنّه «إنّما يعرف القرآن من خوطب به»^(٢).

وفيه: أنّ كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان لا في بواطنه التي لا يعرفها إلاّ من خوطب به، واشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره، فأنه مع اشتماله على معانٍ غامضة عالية يعرف ظواهره أهل اللسان على ما عرفت.

الثالث: أنّ القرآن وإن كان له ظهور في حد ذاته، ولكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة الدالة على خلاف الظاهر من مخصصات ومقيدات وقرائن على المجاز يمنع عن العمل بظواهره، فهي مجملات حكماً وإن كانت ظواهر حقيقة.

وفيه: أنّ العلم الاجمالي المذكور يوجب الفحص عن المخصص والمقيد والقرينة على المجاز، لا سقوط الظواهر عن الحجية رأساً، وإلاّ لم يجز العمل بالروايات أيضاً، لوجود العلم الاجمالي فيها أيضاً، كما في القرآن.

الرابع: أنّه دلّت عدّة من الروايات على وقوع التحريف في القرآن فيحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، وهذا الاحتمال

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ و ١٠ وغيرهما.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٨٥ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٢٥.

مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينية الوجود، لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم القرينة.

وفيه أولاً: أنّ التحريف بمعنى السقط أمر موهوم لا حقيقة له، إذ القرآن قد بلغ من الأهمية عند المسلمين في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) مرتبة حفظته الصدور زائداً على الكتابة، فكيف يمكن تحريفه حتى عن الصدور المحافظة له. والروايات الدالة على التحريف، إمّا ضعاف لا يعتمد عليها، وإمّا لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة، بل المراد منها التقديم والتأخير أو التأويل أو غير ذلك مما ذكرناه في كتابنا البيان فراجع^(١).

وثانياً: أنّ التحريف - على تقدير تسليم وقوعه - لا يقدر في الظهور للروايات الدالة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة، بل مطلق الأخبار على كتاب الله^(٢)، وعلى ردّ الشروط المخالفة للكتاب والسنة^(٣)، فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين (عليهما السلام) بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه، فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قادر في الظهور.

وأما منع الكبرى، ودعوى عدم حجّية ظواهر الكتاب على فرض تسليم الظهور، فقد استدللّ له بوجهين:

الأوّل: أنّ الله سبحانه منع من اتباع المتشابه بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾^(٤) والمتشابه ما كان ذا احتمالين قبلاً

(١) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥ وما بعدها.

(٢) تقدّم استخراجها في الصفحة السابقة.

(٣) الوسائل ١٨: ١٦ / أبواب الخيار ب ٦ ح ١ وغيره.

(٤) آل عمران ٣: ٧.

للمحكم وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف، فيشمل الظواهر، ولا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر باعتبار أنّ المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرد احتمال شموله لها يكفي في الحكم بعدم حجيتها، لأنّ الحجية تحتاج إلى الامضاء ومع احتمال المنع لا يثبت الامضاء.

وفيه: أنّ المتشابه هو التفاعل من الشبه، فيكون المراد منه كون الكلام ذا احتمالين متساويين، بحيث كان كل منهما شبيهاً بالآخر، فيكون المراد منه الجمل ولا يشمل الظواهر يقيناً. ومع الغض عن ذلك والالتزام باحتمال الشمول نقول: إنّ مجرد الاحتمال غير قادح في حجيتها، فإنّها ثابتة ببناء العقلاء ما لم يثبت الردع عنها، ومجرد احتمال الردع لا يكفي في رفع اليد عنها. مضافاً إلى أنّ الروايات الدالة على عرض الأخبار على الكتاب وطرح الخبر المخالف له تدل على أنّ المتشابه غير شامل للظواهر، لأنّ الخبر المخالف للكتاب الذي أمر بطرحه هو الذي يخالف ظاهر الكتاب، لا نص الكتاب، إذ الخبر المخالف لنص الكتاب لم يوجد ليكون مورداً للطرح، فيستكشف من ذلك أنّ المتشابه ما ليس له ظهور، فلا يشمل ما له ظهور^(١).

الثاني: الروايات الكثيرة الناهية عن تفسير القرآن بالرأي^(٢).

وفيه: أنّ الأخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير، إذ التفسير عبارة عن كشف القناع على ما قالوا^(٣)، والكلام الظاهر في معنى ليس له قناع ليكشف، وعلى تقدير التنزل وتسليم كونه من التفسير ليس هو تفسيراً بالرأي، بل تفسير بحسب المحاورات العرفية، إذ المراد بالتفسير بالرأي هو حمل الكلام على

(١) ويرد عليهم أيضاً: أنّ هذا تمسك بظاهر الكتاب على عدم حجّيته وهم لا يرونه.

(٢) منها ما في الوسائل ٢٧: ١٨٥ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٢٥ و ٢٨ وغيرهما.

(٣) القاموس المحيط ٢: ١٥٦ وفيه: كشف المغطى.

خلاف ظاهره، أو على أحد احتمالاته مع كونه مجملاً غير ظاهر في شيء منها بالاستحسانات، فالمراد بالتفسير بالرأي المنهي عنه في الأخبار هو حمل الآيات على خلاف ظواهرها، أو على أحد احتمالاتها مع عدم كونها ظاهرةً في شيء منها، على ما وقع من أكثر المفسرين من العامة.

ويحتمل أن يكون المراد بالأخبار الناهية عن التفسير بالرأي هو الاستقلال بالعمل بالكتاب، بلا مراجعة الأئمة (عليهم السلام)، كما هو ظاهر بعض الأخبار. وأمّا العمل بظواهر الكتاب - بضميمة مراجعة الروايات لاحتمال التخصيص والتقييد وغيرهما من القرائن على المراد - فلم يدل على المنع عنه دليل.

فتحصّل: أنّ الصحيح جواز العمل بظواهر الكتاب بعد الفحص عن الأخبار، كما هو الحال في العمل بظواهر الأخبار، إذ العمل بها أيضاً يحتاج إلى الفحص عن المخصص والمقيد، والقرينة على إرادة خلاف الظاهر. هذا تمام الكلام في البحث عن حجية الظواهر.

تذييل:

إعلم أنّ لكل لفظ دلالات ثلاثاً:

الدلالة الأولى: كون اللفظ موجباً لانتقال المعنى إلى ذهن السامع مع علمه بالوضع. وهذه الدلالة لا تتوقف على إرادة اللفظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال المعنى إلى الذهن ولو مع العلم بعدم إرادة المتكلم، كما إذا كان نائماً أو سكراناً، أو نصب قرينةً على إرادة غير هذا المعنى، كما في قولنا: رأيت أسداً يرمي، فإنّ ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة الأسد، وإن كان يعلم أنّ مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج إلى متكلم ذي إدراك وشعور، فإنّ اللفظ الصادر من لفظ غير شاعر بل من غير

لافظ يوجب انتقال المعنى إلى ذهن السامع. وبالجملّة: هذه الدلالة بعد العلم بالوضع غير منفكة عن اللفظ أبداً، ولا تحتاج إلى شيء من الأشياء.

وهذه الدلالة هي التي تسمّى عند القوم بالدلالة التصورية مرّةً باعتبار أنّ اللفظ بوجب تصور المعنى في الذهن، وبالدلالة الوضعية أخرى باعتبار أنّ منشأها الوضع، وهو عبارة عن جعل العلة بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ.

والمختار عندنا كون الدلالة الوضعية غيرها، لأنّ هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعية، والأنسب تسميتها بالدلالة الأنسية، إذ منشؤها أنس الذهن بالمعنى، لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه في بحث الوضع من أنّ الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بأنّه متى أراد تفهيم معنى فلان فهو يتكلم باللفظ فلان^(١). وعليه فلا يكون مجرد خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ مستنداً إلى تعهده، بل إلى أنس الذهن به الحاصل من كثرة الاستعمال. وهذه الدلالة ممّا لا يرتبط بمحل كلامنا فعلاً، ولا تترتب ثمرة على البحث عن أنّها هي الدلالة الوضعية أو غيرها.

الدلالة الثانية: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الاستعمالية، أي دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه، وهذه الدلالة تسمّى عند القوم بالدلالة التصديقية، وعندنا بالدلالة الوضعية، كما عرفت. وكيف كان، فهذه الدلالة تحتاج إلى إحراز كون المتكلم بصدد التفهيم ومريداً له، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلالة، فضلاً عمّا إذا علم عدم إرادته له، كما إذا علم كونه نائماً مثلاً، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨.

قرينة على الخلاف متصلة بالكلام، إذ مع ذكر كلمة «يرمي» في قولنا: رأيت أسداً يرمي مثلاً، لا تكون كلمة أسد دالةً على أنّ المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر.

الدلالة الثالثة: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الجدية، وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية في قبال الدلالة الوضعية، وعند القوم بالقسم الثاني من الدلالة التصديقية، وهي متوقفة على عدم نصب قرينة منفصلة على الخلاف أيضاً، مضافاً إلى عدم نصب قرينة متصلة، فإنّ القرينة المنفصلة وإن لم تكن مانعةً عن تعلق الارادة الاستعمالية كالقرينة المتصلة، ولذا ذكرنا في مبحث العام والخاص أنّ المخصص المنفصل لا يكون كاشفاً عن عدم استعمال العام في العموم، ليكون مجازاً^(١)، إلا أنّها - أي القرينة المنفصلة - كاشفة عن عدم تعلق الارادة الجدية بالمعنى المستعمل فيه. وبعبارة أخرى: القرينة المنفصلة لا تكون مانعةً عن انعقاد الظهور للكلام، بل مانعة عن حجّية الظهور، بخلاف القرينة المتصلة، فإنّها مانعة عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا أحرز مراد المتكلم، بأن علم عدم نصب القرينة المنفصلة، فيؤخذ به بلا إشكال. وأمّا إذا شكّ في مراده، فمرجع الشك إلى أحد أمرين:

الأوّل: عدم انعقاد الظهور للكلام.

الثاني: احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً له.

أمّا إذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام أصلاً، فسبب الشك فيه أحد أمور:

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣١٨ - ٣٢٢.

إمّا عدم العلم بالموضوع له فلم يحرز المقتضي للظهور.

وإمّا احتمال قرينية الوجود، أو احتمال وجود القرينة، والجامع بينهما هو احتمال المانع عن الظهور بعد وجود المقتضي له، سواء كان لاحتمال مانعية الوجود أو احتمال وجود المانع.

فإن كان الشك في المراد ناشئاً من عدم العلم بالموضوع له وبما يفهم من اللفظ عرفاً، فلا إشكال في كون اللفظ مجملاً غير ظاهر في شيء، والمرجع في مثله هو الأصل العملي، وكذا الحال فيما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال قرينية الوجود، بأن يكون الكلام محتفياً بما يصلح للقرينية، كما في الأمر الواقع في مقام توهم الحظر، والضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، فلا ينعقد للكلام ظهور حتى يؤخذ به، نعم، في خصوص ما إذا كان الكلام محتفياً بما يصلح للقرينية على المجاز بأن يكون الأمر دائراً بين المعنى الحقيقي والمجازي إن قلنا بأن أصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة إلى انعقاد الظهور - كما نسب إلى السيّد المرتضى (قدس سره) ^(١) - فيؤخذ بها، وإن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، إذ الثابت ببناء العقلاء هو الأخذ بالظاهر لا العمل بأصالة الحقيقة مع عدم انعقاد الظهور للكلام، فيكون الكلام أيضاً مجملاً لا ظهور له ليؤخذ به.

ولا يخفى أنه لو قلنا بمقالة السيّد (قدس سره) لا يمكن الأخذ بأصالة الحقيقة فيما إذا احتف العام بما يصلح للقرينية على التخصيص، لما ذكرناه في بحث العام والخاص: من أن التخصيص لا يوجب المجازية في لفظ العام ^(٢)، فليس احتمال التخصيص احتمالاً للتجاوز، ليدفع بأصالة الحقيقة.

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

(٢) تقدّم استخراجاه في ص ١٤٨.

وأما إن كان الشك ناشئاً من احتمال وجود القرينة فهو على قسمين: لأن منشأ الاحتمال تارة يكون أمراً داخلياً، كما إذا احتمل غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو غفلة السامع عن سماعها، بلا فرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. وأخرى يكون أمراً خارجياً، كما إذا وقع التقطيع واحتمل سقوط القرينة معه، ويلحق بهذا الباب ما لو عرض على السامع نوم أو سنة أثناء تكلم المتكلم، فاحتمل ذكر القرينة في هذا الحال.

أما القسم الأول: فلا ريب في تحقق بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال لكن لا ابتداءً كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) بل بعد إجراء أصالة عدم القرينة كما ذكره الشيخ (قدس سره) ^(٢) لأنّ مورد بناء العقلاء هو الأخذ بالظاهر، فلا بدّ من إثباته أولاً بأجراء أصالة عدم القرينة، ثمّ الحكم بحجّيته.

وأما القسم الثاني: فالمشهور فيه أيضاً عدم الاعتناء بالاحتمال، إلا أنّ المحقق القمي ^(٣) (قدس سره) منع فيه من الأخذ بما يكون اللفظ ظاهراً فيه على تقدير عدم وجود القرينة واقعاً، وبني عليه انسداد باب العلمي في الأحكام، لوقوع التقطيع في الأخبار.

وما ذكره هو الصحيح من حيث الكبرى الكلّية، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر التقديري، أي المعلق على عدم وجود القرينة واقعاً، فلو وصل إليهم كتاب مزّق بعضه لا يعملون بظاهر الباقي، مع احتمال وجود قرينة

(١) كفاية الأصول: ٢٨٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠١.

(٣) قوانين الأصول ١: ٤٥١ و ٤٥٢.

صارفة عن الظاهر في المقطوع. وكذا الحال فيما إذا عرض على العبد نوم أو سنة حين تكلم المولى، فليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام مع احتمال فوات قرينة صارفة حين عروض النوم أو السنة له.

إلا أنّ تطبيقها على المقام غير صحيح، ولا تنتج انسداد باب العلمي في الأحكام، لما ذكرناه سابقاً^(١) من أنّ المقطعين للأخبار كانوا عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفى عليهم القرائن الدالة على المراد بحسب المحاورات العرفية، وكانوا في أعلى مراتب الورع والتقى، فعدالتهم أو وثاقتهم مانعة عن إخفاء القرينة عمداً، ومعرفتهم بأسلوب الكلام والمحاورات العرفية مانعة عن إخفائها جهلاً، فإذا نقلوا الأخبار بلا قرينة يؤخذ بظواهرها ولا ينسّد باب العلمي بالأحكام. هذا كلّه فيما إذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام.

وأما إن كان الشك في المراد لاحتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم، مع انعقاد الظهور لكلامه، فيكون سبب الشك فيه أيضاً أحد أمور ثلاثة:

إمّا احتمال غفلة المتكلم عن بيان القرينة. وهذا الاحتمال منفي بالنسبة إلى الأئمة (عليهم السلام).

وإمّا احتمال تعمدته في عدم ذكر القرينة لمصلحة فيه أو لمفسدة في الذكر. وإمّا احتمال اتكاله على قرينة حالية أو مقالية متقدمة أو متأخرة لم نظفر عليها بعد الفحص. وعلى جميع هذه التقادير الثلاثة كان المرجع أصالة الظهور الثابتة حجيتها ببناء العقلاء، فإنّهم يأخذون بظواهر الكلام ولا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة المتقدمة، فأصالة الظهور بنفسها حجّة ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه لا لأصالة عدم القرينة - كما يستفاد من كلام شيخنا

الأنصاري (قدس سره) (١) - لأنّ وجود القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور مقطوع العدم على الفرض، ووجود القرينة المنفصلة وإن كان محتملاً، إلاّ أنّه لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنما يمنع عن حجّية الظهور على فرض الوصول، ومع عدم الوصول كما هو المفروض قد ثبت البناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر، فلا حاجة إلى التمسك بأصالة عدم القرينة.

وبعبارة أخرى: الشك في وجود القرينة المنفصلة كافٍ في حجّية الظواهر، بلا حاجة إلى إحراز عدم القرينة بالأصل، إذ البناء من العقلاء قد تحقق على الأخذ بالظواهر ما لم تحرز القرينة على المخلاف. هذا تمام الكلام في بحث الظواهر.

المبحث الثاني

في حجّية قول اللغوي

قد ذكرنا أنّه إذا علم ظاهر الكلام يؤخذ به لبناء العقلاء على الأخذ به (٢) وأمّا إذا لم يعلم ذلك، فهل يصح الرجوع إلى اللغوي في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة أم لا؟ فيه خلاف بينهم، واستدلّ القائل بحجّية قول اللغوي بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ اللغوي من أهل الخبرة في تعيين الأوضاع وظواهر الألفاظ، وقد تحقق البناء من العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كل فن، بلا اعتبار التعدد والعدالة، كالرجوع إلى المهندس في تقويم الدار مثلاً، وإلى الطبيب في

(١) فرائد الأصول ١: ١٠١.

(٢) تقدّم في الصفحة السابقة.

تشخيص المرض وعلاجه، ولم يثبت ردع شرعي عن ذلك. وأمّا اعتبار العدالة في الفقيه فإنما هو لدليل خاص.

وفيه أوّلاً: أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو في الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، لا في الأمور الحسّية التي لا دخل للنظر والرأي فيها. وتعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسّية، لأنّ اللغوي ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي فيها، فيكون إخبار اللغوي عن معاني الألفاظ داخلياً في الشهادة المعتبرة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء. وأمّا في غيره ففي اعتباره خلاف مذكور في محله^(١).

وإن شئت قلت: ليس اللغوي من أهل الخبرة بالنسبة إلى تعيين ظواهر الألفاظ بالوضع أو بالقرينة العامّة، بل هو من أهل الخبرة بالنسبة إلى موارد الاستعمال فقط.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم كون اللغوي من أهل الخبرة، لا يصح الرجوع إلى كتب اللغة، لأنّها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً، وإلّا لزم كون جميع الألفاظ المستعملة في اللغة العربية إلّا النادر مشتركاً لفظياً، لأنّ اللغويين يذكرون للفظ واحد معاني كثيرة، وهو مقطوع البطلان، وذكر معنى من المعاني أوّلاً لا يدل على كونه هو المعنى الحقيقي، وإلّا كان عليه ذكر القرينة في الألفاظ المشتركة، لتدل على أنّ المعنى الثاني أيضاً معنىً حقيقياً لا مجازياً.

الوجه الثاني: دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي، فإنّ العلماء في جميع الأعصار يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها في تعيين معاني الألفاظ.

(١) شرح العروة ٣: ١٥٥.

وفيه أولاً: أنّ الاجماع القولي غير متحقق، فإنّ كثيراً من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، وكذا الاجماع العملي، لأنّ عملهم بقول اللغويين لعلّه لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعاني.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم الاتفاق ليس هنا إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) لإحتمال أن يكون مستند المجمعين هو الوجه الأوّل أو الوجه الثالث الذي تعرفه وما فيه الآن إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: أنّ جريان انسداد صغير في خصوص اللغات يستلزم حجّية قول اللغوي، فإنّ معاني الألفاظ مجهولة غالباً، إمّا أصلاً وإمّا سعة وضيقاً، ولذا ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) في الطهارة أنّ مفهوم الماء - مع كونه من أوضح المفاهيم العرفية، ويعرفه كل عارف باللغة العربية حتّى الصبيان - نشك فيه من حيث السعة والضيق كثيراً^(١).

وفيه: أنّ انسداد باب العلم في اللغة ممّا لا يترتب عليه أثر، إذ مع انفتاح باب العلم في الأحكام لا وجه للرجوع إلى قول اللغوي، انسداد باب العلم في اللغة أو انفتح، ومع انسداد باب العلم في الأحكام وتامة سائر المقدمات كان الظن بالحكم الشرعي حجّة، سواء حصل من قول اللغوي أو من غيره، وسواء كان باب العلم باللغة منفتحاً أو منسداً.

ثمّ إنّ بعض الأعظم التزم بحجّية قول اللغوي، وذكر جريان الانسداد في اللغة بتقريب آخر، وهو أنّ عدم جواز الرجوع إلى البراءة عند انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام إنّما هو لأمرين:

أحدهما: لزوم الخروج من الدين، فإنّا إذا اقتصرنا على القدر المتيقن وجوبه

(١) كتاب الطهارة ١: ٦٧.

من أجزاء الصلاة وشرائطها، ورجعنا في غيره إلى البراءة، خرجت الصلاة عن حقيقتها، وكذا الحال في غيرها من العبادات والمعاملات.

ثانيهما: لزوم المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بتكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية في موارد الجهل بالأحكام. والأمر الأوّل وإن كان منتفياً في الرجوع إلى البراءة عند انسداد باب العلم باللغة، إلّا أنّه يلزم الأمر الثاني، وهو المخالفة القطعية، لأنّ غالب الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة مجهولة المعاني، مع العلم الاجمالي بتكاليف إلزامية في موارد الجهل بها، فلا بدّ فيها من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي.

وفيه أوّلاً: أنّه لانسلم لزوم المخالفة القطعية من الرجوع إلى البراءة في موارد الجهل باللغات، إذ ليس في ألفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام الإلزامية ما هو مجهول المعنى إلّا القليل، كلفظ الصعيد والغناء ونحوهما، وليس لنا علم إجمالي بتكاليف إلزامية في هذه الموارد، سوى ما نعلمه تفصيلاً، فلا محذور في الرجوع إلى البراءة فيها.

وثانياً: أنّ مقدمات الانسداد غير منحصرة في عدم جواز الرجوع إلى البراءة، بل من جملتها عدم إمكان الاحتياط، لعدم قدرة المكلف عليه، أو لعدم وفاء الوقت به، أو عدم وجوب الاحتياط لاستلزامه العسر والمخرج، أو عدم جواز الاحتياط لكونه موجباً لاختلال النظام.

وهذه المقدمة غير تامة في المقام، إذ لا يلزم من الرجوع إلى الاحتياط في موارد الجهل باللغة شيء من الأمور المذكورة، فعلى تقدير تسليم العلم الاجمالي بتكاليف إلزامية في موارد الجهل باللغة لا بدّ من الاحتياط، لا العمل بقول اللغوي.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا دليل على حجّة قول اللغوي بلا اعتبار العدالة والتعدد.

المبحث الثالث

في حجّية الاجماع المنقول بخبر الواحد

وكان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجّية خبر الواحد، لترتبه على القول بحجّية الخبر، إذ لو قلنا بعدم حجّية الخبر لا تصل النوبة إلى البحث عن حجّية الاجماع المنقول. نعم، بعد ثبوت حجّية الخبر يقع الكلام في شمول أدلّتها للاجماع المنقول وعدمه، إلاّ أنّنا تعرّضنا له هنا تبعاً للأصحاب، والأمر فيه سهل.

ولا يخفى أنّ الإخبار عن الموضوعات الخارجية إذا كان في مقام الترافع فلا إشكال في اعتبار التعدد والعدالة في حجّيته، وأمّا في غير مورد الترافع فيعتبر فيه العدالة، وكذلك التعدد على المشهور، وهو أي الإخبار عن الموضوعات خارج عن محل كلامنا فعلاً، فإنّ الكلام في حجّية الأخبار المتعلقة بالأحكام الشرعية من حيث شمول دليل حجّيتها للاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمه.

وأحسن ما قيل في المقام ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) وحاصل ما أفاده - بزيادة منّا - أنّ الإخبار عن الشيء تارةً: يكون إخباراً عن حس ومشاهدة، ولا إشكال في حجّية هذا القسم من الإخبار ببناء العقلاء، فإنّ احتمال تعمد المخبر بالكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته، واحتمال غفلته مدفوع بأصالة عدم الغفلة التي استقرّ عليها بناء العقلاء.

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٥.

وأخرى: يكون إخباراً عن أمر محسوس مع احتمال أن يكون إخباره مستنداً إلى الحدس لا إلى الحس، كما إذا أخبر عن المطر مثلاً، مع احتمال أنه لم يره، بل أخبر به استناداً إلى المقدمات المستلزم للمطر بحسب حدسه، كالرعد والبرق مثلاً. وهذا القسم أيضاً ملحق بالقسم الأوّل، إذ مع كون المخبر به من الأمور المحسوسة فظاهر الحال يدل على كون الاخبار إخباراً عن الحس، فيكون حجّة لعين ما ذكر في القسم الأوّل.

وثالثة: يكون إخباراً عن حدس قريب من الحس، بحيث لا يكون له مقدّمات بعيدة، كالاخبار بأنّ حصل ضرب عشرة في خمسة يصير خمسين مثلاً، وهذا القسم من الاخبار أيضاً ملحق بالقسم الأوّل في الحجّة، لأنّ احتمال الخطأ في هذه الأمور القريبة من الحس بعيد جداً ومدفوع بالأصل العقلاني، واحتمال تعمد الكذب مدفوع بالعدالة أو الوثاقة، كما تقدّم في القسم الأوّل.

ورابعة: يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به تامّة عند المنقول إليه أيضاً، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بالمخبر به، وهذا القسم من الاخبار أيضاً حجّة، فانه إخبار عن الأمر الحسّي، وهو السبب، والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين المخبر به في نظر المنقول إليه أيضاً.

وخامسة: يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامّة عند المنقول إليه، وهذا القسم من الاخبار لم يدل دليل على حجّيته، فإنّ احتمال تعمد الكذب وإن كان مدفوعاً بالعدالة أو الوثاقة، إلا أنّ احتمال الخطأ في الحدس ممّا لا دافع له، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية.

والاجماع المنقول من القسم الخامس، لأن الناقل للاجماع لا يخبر برأي المعصوم (عليه السلام) عن المحس، أو ما يكون قريباً منه، ولا عن حدس ناش عن سبب كان ملازماً لقول المعصوم (عليه السلام) عندنا، فإن الإجماع المدعى في كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) مبني على كشف رأي المعصوم (عليه السلام) من اتفاق علماء عصر واحد بقاعدة اللطف، وهي غير تامة عندنا على ما ستعرفه قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

وأوهن منه الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كثيراً ما ينقل الاجماع على حكم يراه مورد قاعدة أجمع عليها، أو مورد أصل كذلك مع أنه ليس من موارد تلك القاعدة أو الأصل حقيقةً، كدعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً إلى أن أصالة البراءة مما اتفق عليه العلماء^(٢)، مع أنه لا قائل به فيما نعلم من فقهاء الإمامية، وليس الشك في جواز الوضوء بالمائع المضاف من موارد أصالة البراءة. وكذا الحال في الاجماع المدعى في كلمات جماعة من المتأخرين المبني على الحدس برأي المعصوم من اتفاق جماعة من الفقهاء، إذ لا ملازمة بين هذا الاتفاق ورأي المعصوم بوجه.

نعم، لو علم استناد ناقل الاجماع إلى المحس، كما إذا كان معاصراً للإمام (عليه السلام)، وسمع منه الحكم فنقله بلفظ الاجماع، فلا مجال للتوقف في الأخذ به وكان مشمولاً لأدلة حجّية الخبر بلا إشكال، إلا أن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة، بل نقطع بعدمها، فإنا نقطع بأن الاجماع المنقولة في كلمات الأصحاب غير مستندة إلى المحس، ونرى أن ناقلي الاجماع ممن لم يدرك زمان

(١) في ص ١٦٠.

(٢) [لاحظ المسائل الناصرية / المسألة الرابعة، فإنه يظهر منها خلاف ما هو مذكور هنا].

الحضور. وأمّا زمان الغيبة فادّعاء الرؤية فيه غير مسموع مع أنّهم أيضاً لم يدّعوها.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم^(١) التزم بحجّة الاجماع المنقول في كلمات القدماء، بدعوى أنّه يحتمل أن يكون مستندهم هو السماع من المعصوم (عليه السلام)، ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضمّوا إلى قول المعصوم أقوال العلماء، ونقلوه بلفظ الاجماع، فيكون نقل الاجماع من المتقدمين من القسم الثاني من الاخبار، وهو ما كان الاخبار عن أمر حسيّ، مع احتمال أن يكون الاخبار به مستنداً إلى الحدس، وأن يكون مستنداً إلى الحس، وقد تقدّم^(٢) أنّ هذا القسم من الاخبار حجّة بسيرة العقلاء، باعتبار أنّ ظاهر الاخبار عن أمر حسيّ يدل على كونه مستنداً إلى الحس، فيكون حجّة. وبالجملة احتمال كون الاخبار مستنداً إلى الحس كافٍ في الحجّة ببناء العقلاء، هذا ملخص كلامه بتوضيح منّا.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا الاحتمال - أي استناد القدماء في نقل الاجماع إلى الحس - احتمال موهوم جداً، بحيث يكاد يلحق بالتخيل فلا مجال للاعتناء به، وما ذكرناه - من أنّ احتمال كون الاخبار مستنداً إلى الحس كافٍ في حجّيته - إنّما هو فيما إذا كان الاحتمال عقلائياً، لا الاحتمال البعيد غاية البعد الملحق بأمر خيالي.

وما يظهر به بعد هذا الاحتمال وكونه موهوماً أمران:

أحدهما: تتبع اجماعات القدماء كالشيخ الطوسي (قدس سره) والسيد المرتضى

(١) نهاية الأفكار ٣: ٩٧.

(٢) في ص ١٥٧.

(قدس سره)، إذ قد عرفت استناد الأوّل في دعوى الاجماع إلى قاعدة اللطف لا إلى الحس من المعصوم (عليه السلام) ولو بالواسطة، واستناد الثاني إلى أصل أو قاعدة كان تطبيقها بنظره، فلو لم ندّع القطع بعدم استنادهما إلى الحس من المعصوم (عليه السلام) ولو بالواسطة، لا أقل من عدم الاعتناء باحتمال الاستناد إلى الحس.

ثانيهما: أنّه لو كان الأمر كذلك كان المتعين هو النقل عن المعصوم (عليه السلام) كبقية الروايات، لا نقل الاجماع، فإنّ نقل الاجماع - باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) مع كون نفس قول المعصوم محسوساً له ولو بالواسطة - يكون شبيهاً بالأكل من القفاء.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم ذلك وأنّ إجماع القدماء مستند إلى الحس بالواسطة، فيكون الاجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسلة ولا يصح الاعتماد عليه، لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم (عليه السلام)، وعدم ثبوت وثاقتها. فتحصل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لا ملازمة بين حجّة خبر الواحد وحجّة الاجماع المنقول بوجه.

بقي الكلام في مدرك حجّة الاجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة، فقد يقال: إنّ مدرك حجّة الاجماع هو الملازمة العقلية بين الاجماع وقول المعصوم (عليه السلام)، وتقريبها بوجهين:

الوجه الأوّل: ما استند إليه الشيخ الطوسي^(١) (قدس سره) من قاعدة اللطف، وهي أنّه يجب على المولى (سبحانه وتعالى) اللطف بعباده بارشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح، وتحذيرهم عمّا يبعدهم

(١) عدّة الأصول ٢: ٧٧، ٨٢.

عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد. وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام (عليه السلام) وهذه القاعدة تقتضي - عند اتفاق الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام - أن يلقي الإمام المنصوب من قبل الله تعالى المخلاف بينهم، فمن عدم المخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الإمام (عليه السلام).

وفيه أولاً: عدم تمامية القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده.

وثانياً: أن قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبيّنها الأئمة (عليهم السلام) للرواة المعاصرين لهم، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين أنفسهم ليس على الإمام (عليه السلام) إيصالها إليهم بطريق غير عادي، إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام)، إذا فرض انحصار العالم به في زمان. وهذا واضح الفساد.

وثالثاً: أنه إن كان المراد إلقاء المخلاف وبيان الواقع من الإمام (عليه السلام) مع إظهار أنه الإمام، بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم. وإن كان المراد هو إلقاء المخلاف مع إخفاء كونه إماماً فلا فائدة فيه، إذ لا يترتب الأثر المطلوب من اللطف وهو الإرشاد، على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر.

الوجه الثاني: أن اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الإمام (عليه السلام) عادةً، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظن ولو بأدنى مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثاني يتقوى ذلك الظن ويتأكد، ومن فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان، ويضعف احتمال مخالفة الواقع، وهكذا إلى أن يحصل القطع بالواقع،

كما هو الحال في الخبر المتواتر، فإنه يحصل الظن باخبار شخص واحد، ويتقوى ذلك الظن باخبار شخص ثانٍ وثالث وهكذا إلى أن يحصل القطع بالخبر به.

وفيه: أن ذلك مسلّم في الاخبار عن الحس كما في الخبر المتواتر، لأنّ احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسّي إنّما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس أو احتمال تعمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين إلى أن يحصل القطع بالخبر به وينعدم الاحتمالان. وهذا بخلاف الاخبار الحدسي المبني على البرهان كما في المقام، فإنّ نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر، ألا ترى أنّ اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني كامتناع إعادة المعدوم مثلاً لا يوجب القطع به. نعم، لو تمّ ما نسب إلى النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»^(١) وقلنا بأنّ المراد من الأمة هو خصوص الإمامية، ثبتت الملازمة بين إجماع علماء الإمامية وقول المعصوم (عليه السلام)، ولكنّه غير تام سنداً ودلالة. أمّا من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف، وأمّا من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الأمة بالإمامية كما هو ظاهر في نفسه، ويظهر من قوله (صلى الله عليه وآله): «ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة»^(٢).

وقد يقال بالملازمة العادية بين الاجماع وقول المعصوم (عليه السلام) بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق الرؤوسين على أمر لا ينفك عن رأي الرئيس، فإنّ اتفاق جميع الوزراء وجميع أركان الحكومة على أمر لا ينفك عن موافقة رأي السلطان بحكم العادة.

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥ / كتاب العلم ب ٢٩ ح ٣ وفيه: لا تجتمع أمّتي على ضلالة.

(٢) بحار الأنوار ٢٨: ٤ / كتاب الفتن والمحن ب ١ ح ٣ وغيره.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتم فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم كما في المثال، وأنى ذلك في زمان الغيبة. نعم، الملازمة الاتفاقيه - بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول الإمام (عليه السلام) أحياناً من باب الاتفاق - ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلاّ أنّه لا يثبت بها حجّة الاجماع بنحو الاطلاق، فإنّ استكشاف قول الإمام (عليه السلام) من الاتفاق يختلف باختلاف الأشخاص والأنظار، فربّ فقيه لا يرى الملازمة أصلاً، وفقهه آخر لا يرى استكشاف رأي المعصوم إلاّ من اتفاق علماء جميع الأعصار، وفقهه ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم. وقد شاهدنا بعض الأعاضم أنّه كان يدعي القطع بالحكم من اتفاق ثلاثة نفر من العلماء، وهم الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي الكبير والمرحوم الميرزا محمدتقي الشيرازي (قدّس الله أسرارهم)، لاعتقاده بشدّة ورعهم ودقّة نظرهم.

وقد يقال في وجه حجّة الاجماع أنّه كاشف عن وجود دليل معتبر، بحيث لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا أيضاً.

وفيه: أنّ الاجماع وإن كان كاشفاً عن وجود أصل الدليل كاشفاً قطعياً، إذ الافتاء بغير الدليل غير محتمل في حقّهم فأنه من الافتاء بغير العلم المحرّم، وعدالتهم مانعة عنه، إلاّ أنّه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا، إذ من المحتمل أن يكون اعتمادهم على قاعدة أو أصل لا نرى تمامية القاعدة المذكورة أو الأصل المذكور، أو عدم انطباقها على الحكم المجمع عليه، كما تقدّم في الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى (قدس سره) (١).

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّه لا مستند لحجّة الاجماع أصلاً، وأنّ الاجماع

(١) تقدّم في ص ١٥٨.

لا يكون حجّة، إلا أنّ مخالفة الاجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعظم الفقهاء ممّا لا نجترئ عليه، فلا مناص في موارد تحقق الاجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه.

المبحث الرابع

في حجّية الشهرة

اعلم أنّ الشهرة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الشهرة في الرواية بمعنى كثرة نقلها، ويقابلها الشذوذ والندرة، بمعنى قلّة الناقل لها. وهذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين على المسلك المشهور، استناداً إلى ما في مرفوعة زرارة من قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(١) وما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (عليه السلام): «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك»^(٢) باعتبار أنّ المراد منه المشهور لا الاجماع الاصطلاحي، بقرينة المقابلة في قوله (عليه السلام): «واترك الشاذ النادر».

ولكن التحقيق عدم كونها من المرجحات، إذ المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي أجمع على صدوره من المعصوم، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره، لقوله (عليه السلام): «فانّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله (عليه السلام) بعد ذلك: «الأمر ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩، المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي

ب ٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

مشكل يردّ حكمه إلى الله» فإنّ الإمام (عليه السلام) طبّق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه، وحينئذ يكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّية في نفسه، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة^(١)، والمراد بالسنة كل خبر مقطوع الصدور لا خصوص النبوي كما هو ظاهر. ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كلتا الروايتين بعد أمر الإمام (عليه السلام) بالأخذ بالمجمع عليه، وذلك لأنّ القطع بصدور أحدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور الآخر، بل يمكن أن يكون كلاهما صادراً من المعصوم (عليه السلام)، ويكون أحدهما صادراً لبيان الحكم الواقعي، والآخر للتقيّة.

وظهر بما ذكرناه عدم صحّة الاستدلال بالمرفوعة أيضاً، إذ المراد بقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو الشهرة بالمعنى اللغوي، أي الظاهر الواضح^(٢)، كما يقال شهر سيفه وسيف شاهر، فيكون المراد به الخبر الواضح صدوره، بأن كان مقطوع الصدور أو المطمأن بصدوره، ويكون حينئذ الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّية في نفسه لما تقدّم.

هذا مضافاً إلى عدم تمامية كل من المرفوعة والمقبولة من حيث السند. أمّا المرفوعة فلكونها من المراسيل التي لا يصحّ الاعتماد عليها، فإنّها مروية في كتاب عوالي اللآلي^(٣) لابن أبي جمهور الاحسائي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة. مضافاً إلى أنّها لم توجد في كتب العلامة (قدس سره) ولم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية، كالمحدّث

(١) الوسائل ٢٧: ١٢٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٧ وغيره.

(٢) المنجد: ٤٠٦ / مادة شهر.

(٣) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩.

البحراني في الحدائق^(١).

ودعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى وكبرى. أمّا من حيث الصغرى فلأنّه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملاً بما في ذيلها من الأمر بالاحتياط. وأمّا من حيث الكبرى فلما ذكرناه في محلّه من عدم كون عمل المشهور جابراً لضعف السند. وستعرض له في بحث حجّية الخبر^(٢) إن شاء الله تعالى.

وأما المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال. نعم، وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الإمام (عليه السلام) له ونعم التوثيق، فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، وهي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): «إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال (عليه السلام): إذن لا يكذب علينا»^(٣). إلّا أنّ هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها.

فتمحصّل ممّا ذكرناه: عدم كون هذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين.

القسم الثاني: هي الشهرة العملية، بمعنى استناد الشهرة إلى خبر في مقام الافتاء، وبهذه الشهرة ينجبر ضعف سند الرواية عند المشهور، وفي قبالتها

(١) الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

(٢) في ص ٢٣٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ٨٥ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٠.

إعراض المشهور الموجب لوهن الرواية، وإن كانت صحيحة أو موثقة من حيث السند على المشهور أيضاً.

هذا، ولكن التحقيق عدم كون عمل المشهور جابراً على تقدير كون الخبر ضعيف السند في نفسه، ولا إعراضهم موهناً على تقدير كون الخبر صحيحاً أو موثقاً في نفسه، بل الميزان في حجّية الخبر تامة سنده في نفسه، وسنتعرّض لذلك في بحث حجّية الخبر قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث: هي الشهرة [الفتوائية] بمعنى اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام من دون أن يعلم مستند الفتوى، وهذه الشهرة هي محل الكلام فعلاً من حيث الحجّية وعدمها، وقد استدلل على حجّيتها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة^(٢) تدلّان على حجّيتها، بتقريب أنّ المراد من المجمع عليه في المقبولة ليس هو الاجماع المصطلح، بل المراد منه المشهور بقريظة المقابلة في قوله (عليه السلام): «واترك الشاذ النادر» وإطلاقه يشمل الشهرة الفتوائية أيضاً. وكذا قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» في المرفوعة، فإنّ الموصول من المبهات ومعرفه الصلة، وإطلاقها يشمل الشهرة الفتوائية أيضاً.

وفيه أوّلاً: ما تقدّم^(٣) من عدم تامة المقبولة والمرفوعة من حيث السند فلا يصح الاستدلال بهما.

وثانياً: ما تقدّم أيضاً من أنّ المراد بالمجمع عليه هو الخبر المقطوع صدوره،

(١) في ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

(٢) تقدّم ذكر المصدر في ص ١٦٤.

(٣) تقدّم هذا الجواب وما بعده في القسم الأوّل من الشهرة.

لأنّ الإمام (عليه السلام) قد أدخله في أمر بين رشده. وكذا المراد بالمشهور في المرفوعة هو المشهور اللّغوي، أي الظاهر الواضح، فالمراد بهما هو الأخذ بالمقطوع، فلا ربط لهما بالشهرة الفتوائية.

وثالثاً: أنّه مع الغض عمّا تقدّم لا إطلاق لهما ليشمل الشهرة الفتوائية، لأنّ المراد من الموصول هو خصوص الخبر المشهور، بقريظة أنّ السؤال إنّما هو عن الخبرين المتعارضين، ولا مانع من أن يكون معرّف الموصول ومبيّن المراد منه غير صلته، والسؤال عن الخبرين قريظة على أنّ المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الأمثلة. فإذا قيل أيّ المسجدين تحب؟ فقال في الجواب: ما كان الاجتماع فيه أكثر، كان ظاهراً في خصوص المسجد الذي كان الاجتماع فيه أكثر، لا مطلق المكان الذي كان الاجتماع فيه أكثر. وكذا لو قيل أيّ الرمانتين تريد؟ فقال في الجواب: ما كان أكبر، كان ظاهراً في أنّ المراد هو الأكبر من الرمانتين لا مطلق الأكبر، وهذا ظاهر، فحينئذ لا إطلاق للصلة ليشمل مطلق المشهور.

الوجه الثاني: أنّ الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذي يدل على حجّية الخبر يدل على حجّية الشهرة بالأولوية. وفيه: أنّ هذا الوجه مبني على أن يكون ملاك حجّية الخبر إفادته الظن، وعليه لزم الالتزام بحجّية كل ظن مساوٍ للظن الحاصل من الخبر أو أقوى منه، سواء حصل من الشهرة أو من فتوى جماعة من الفقهاء، أو من فتوى فقيه واحد، أو غير ذلك، فاللازم ذكر هذا الدليل في جملة أدلّة حجّية الظن المطلق لا أدلّة الشهرة. ولكن المبنى المذكور غير تام، إذ يحتمل أن يكون ملاك حجّية الخبر كونه غالب المطابقة للواقع، باعتبار كونه إخباراً عن حس، واحتمال الخطأ في الحس بعيد جداً، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى، فان

احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، ويحتمل أيضاً دخل خصوصية أخرى في ملاك حجّية الخبر. ومجرد احتمال ذلك كافٍ في منع الأولوية المذكورة، لأنّ الحكم بالأولوية يحتاج إلى القطع بالملاك وكل ما له دخل فيه.

الوجه الثالث: عموم التعليل الوارد في ذيل آية النبا، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ - أَي سَفَاهَةٍ - فَتُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) إذ التعليل قد يكون مخصصاً للحكم المعلل به كما في قولنا: لا تأكل الرمان لأنّه حامض، وقد يكون معمماً له كما في قولنا: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، فانه يحكم بجرمة كل مسكر ولو لم يكن خمراً. ومفاد التعليل في الآية الشريفة إنّما هو وجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهة، وحيث إنّ العمل بالشهرة لا يكون سفاهة، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

وفيه: منع الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى: فلأنّ المراد من الجهالة في الآية الشريفة إمّا السفاهة بمعنى العمل بشيء بلا لحاظ مصلحة وحكمة فيه، قبلاً للعمل العقلاني الناشئ من ملاحظة المصلحة، وإمّا الجهل قبلاً للعلم، ولفظ الجهالة قد استعمل في كل من المعنيين. فإن كان المراد منها السفاهة كان العمل بالشهرة من السفاهة، إذ العمل بما لا يؤمن معه من الضرر المحتمل - أي العقاب - يكون سفاهةً بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن من العقاب، والعمل بالشهرة بلا دليل على حجّيتها لا يكون مؤمناً، فيكون سفاهة وغير عقلائي، وإن كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم، فالأمر أوضح، إذ الشهرة لا تفيد العلم فيكون العمل بها جهالة لا محالة.

وأما منع الكبرى: فلأنّ التعليل وإن كان يقتضي التعميم، إلاّ أنّه لا يقتضي

نفي الحكم عن غير مورده ممّا لا توجد فيه العلة، إذ لا مفهوم له، لأنّه فرع انحصار العلة، وهو لا يستفاد من التعليل ولا ربط له بعموم التعليل، فإنّ التعدي إلى غير الخمر من المسكرات، والحكم بحرمتها لعموم التعليل لا يوجب الحكم بجلية كل ما ليس بمسكر، بل قد يكون الشيء حراماً مع عدم كونه مسكراً كما إذا كان نجساً أو كان مال الغير مثلاً، فالحكم بوجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهة لعموم التعليل لا يدل على عدم وجوب التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة، بل يمكن أن يكون التبين فيه واجباً مع عدم كون العمل به سفاهة.

فتحصل: أنّ الشهرة الفتوائية ممّا لم يقدّم دليل على حجّيتها.

المبحث الخامس

في حجّية خبر الواحد

وليعلم أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصولية، إذ العلم الضروري بالأحكام الشرعية غير حاصل، إلّا في الأحكام الكلية الاجمالية، كوجوب الصلاة والصوم وأمثالهما، والعلم غير الضروري بالأحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينة القطعية - قليل جداً، فغالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، فالحجّية عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأصولية، وبإثباتها يفتح باب العلمي في الأحكام الشرعية، وينسد باب الانسداد، وبعدها ينسد باب العلمي وينفتح باب الانسداد. وبعد وضوح أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصولية، فالاشكال في كونه منها - نظراً إلى كون موضوع علم الأصول هي الأدلة الأربعة - في

الحقيقة إشكال على حصر موضوع علم الأصول فيها، فلا بدّ من الالتزام بأنّ موضوع علم الأصول أمر جامع لجميع موضوعات مسائله، لا خصوص الأدلة الأربعة، لأنّه لم يدل عليه دليل من آية ولا رواية.

هذا بناءً على الالتزام بلزوم الموضوع لكل علم، وإلاّ كما هو الصحيح فلا موضوع لعلم الأصول أصلاً، وعلمية العلم لا تتوقف على وجود الموضوع على ما تقدّم الكلام فيه في أوائل بحث الألفاظ^(١).

ثمّ إنّ شيخنا الأنصاري (قدس سره) حيث اختار أنّ الموضوع لعلم الأصول هي الأدلة الأربعة، تصدّى لدفع الاشكال المذكور^(٢) وملخص ما أفاده بتوضيح منّا: أنّ العمل بالأخبار يتوقف على أمور ثلاثة: حجّية الظهور، وأصل الصدور، وجهة الصدور بمعنى كون الكلام صادراً لبيان المراد الجدي لا بداع آخر كالتقيّة والامتحان والاستهزاء ونحوها. أمّا حجّية الظواهر فقد تقدّم الكلام فيها. وأمّا جهة الصدور فقد تحققت سيرة العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على أنّه صادر لبيان المراد الواقعي، لا لداعٍ آخر كالتقيّة والسخرية ونحوهما. وأمّا أصل الصدور فالمتكفل لبيانه هذا المبحث، فيبحث فيه عن أنّ صدور السنّة - وهي قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره - يثبت بخبر الواحد أم لا، فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّة، ويندرج في المسائل الأصولية.

وفيه: أنّه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجي فهو بديهي الفساد ولا يبحث عنه في هذه المسألة، فإنّ الخبر حاكٍ عن السنّة، ولا يعقل أن يكون

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣ وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٦.

المحاكي عن شيء من علل تحققه خارجاً، ولا يكون هذا مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، وإن كان المراد هو الثبوت الواقعي الذهني بمعنى حصول العلم بها، فهو أيضاً معلوم الانتفاء، إذ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يكون هذا أيضاً مراد الشيخ (قدس سره)، وإن كان المراد هو الثبوت التعبدي بمعنى تنزيل الخبر المحاكي للسنة منزلتها في وجوب العمل بها، فالبحث عنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة، كما هو ظاهر.

ثم إن بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم) وجّه كلام كلام الشيخ (قدس سره) بما حاصله: أن كل تنزيل يستدعي أموراً ثلاثة: المنزّل، والمنزّل عليه، ووجه التنزيل. والمنزّل في المقام هو الخبر، والمنزّل عليه هي السنة، ووجه التنزيل وجوب العمل به، فكما يمكن أن يجعل هذا البحث من عوارض الخبر، بأن يقال يبحث في هذا المبحث عن كون الخبر منزلاً منزلة السنة أم لا، كذلك يمكن أن يجعل من عوارض السنة، بأن يقال يبحث عن كون السنة منزلاً عليها الخبر وعدمه^(١).

وفيه أولاً: ما تقدّم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنّه لا تنزيل في باب الحجج، إنّما المجهول هو الطريقة بتتميم الكشف^(٢)، وليس ذلك إلا من عوارض الخبر.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم التنزيل المذكور كان متعلق غرض الأصولي - وهو التمسك بالخبر في مقام استنباط الحكم الشرعي - هي الجهة الأولى، وهي البحث عن كون الخبر منزلاً منزلة السنة أم لا، لا الجهة الثانية، إذ لا يترتب عليها غرض الأصولي.

(١) نهاية الدراية ٣: ٢٠٠.

(٢) تقدّم في ص ١٢٠ - ١٢١.

فالتحقيق في الجواب عن هذا الاشكال هو ما أشرنا إليه من أنّه لا ملزم لحصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة، وأنّ الموضوع - على القول بلزومه في كل علم - هو الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل، وأمّا على القول بعدم لزومه كما هو الصحيح فالاشكال مندفع من أصله.

إذا عرفت ذلك فنقول: وقع الخلاف بين الأعلام في حجّية خبر الواحد، فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجّيته، بل ألحقه بعضهم بالقياس في أنّ عدم حجّيته من ضروري المذهب، وذهب المشهور إلى كونه حجّة.

واستدلّ المنكرون بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى الاجماع على عدم حجّية الخبر.

وفيه أوّلاً: عدم حجّية الاجماع المنقول في نفسه.

وثانياً: أنّ الاجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، بل من أخس أفراده باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (عليه السلام)، بخلاف خبر الواحد المصطلح، فأنّه إخبار حسيّ، فمن عدم حجّية الخبر يثبت عدم حجّية الاجماع المنقول بالأولية، فكيف يمكن نفي حجّية خبر الواحد بالاجماع المنقول.

وثالثاً: أنّ دعوى الاجماع على عدم حجّية الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخرين إلى حجّيته معلومة الكذب. ولعلّ المراد من خبر الواحد في كلام من يدّعي الاجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثق.

وذكر المحقق النائيني (قدس سره)^(١) أنّ في خبر الواحد اصطلاحين: أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية. ثانيهما: الخبر الضعيف في مقابل الموثق، وبهذا يجمع بين القولين باعتبار أنّ مراد المنكر لحجّية خبر الواحد هو

(١) أجود التقريرات ٣: ١٨٠.

الخبر الضعيف، ومراد القائل بالحجّة هو الخبر الصحيح والموثق. ويشهد بذلك أنّ الشيخ الطوسي (قدس سره) - مع كونه من القائلين بحجّة خبر الواحد - ذكر في مسألة تعارض الخبرين، وترجيح أحدهما على الآخر: أنّ الخبر المرجوح لا يعمل به، لأنّه خبر الواحد^(١) فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد، وعليه فيكون خبر الواحد الموثوق به كما هو محل الكلام حجة إجماعاً.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيّه (صلى الله عليه وآله)، وهذه الروايات كثيرة متواترة إجمالاً، ووجه دلالتها أيضاً واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله، ولا من السنة القطعية، وإلا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر.

والجواب: أنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: هي الأخبار^(٢) الدالة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف أو اضربوه على الجدار أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجّة الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية، والمراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمع عرفي كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر - أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين أو العموم من وجه - خارج عن محل الكلام، لأنّه غير حجة بلا إشكال ولا خلاف، وأمّا الأخبار

(١) ذكر ذلك في موارد منها ما في الاستبصار ١: ٣٦ ذيل الحديث ٩٦.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٢ و ١٤ و ١٥ و ٤٨ ولم تُعثر على خبر «إضربوه على الجدار» في مظانه.

المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب والمقيد لاطلاقاته عنهم (عليهم السلام) كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام بنحو الاجمال، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) وأما تفصيل الأحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام).

وإن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص والتقييد، وإلا لزم تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنها آية عن التخصيص، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام): «ما خالف قول ربنا لم نقله»^(٢). وبالجملة الخبر المخصص لعموم الكتاب أو المقيد لاطلاقه لا يعدّ مخالفاً له في نظر العرف، فالمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه.

ودعوى أنّ هذه الأهمية والتأكيد في هذه الأخبار لا تناسب أن يكون المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو التباين والعموم من وجه، لأنّ الوضّاعين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين أو العموم من وجه، لعلمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم غير مسموعة إذ الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمة (عليهم السلام) حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجه، بل كانوا يدسّون تلك المجموعات في كتب الثقات من أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، كما روي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه لعن المغيرة، لأنّه دسّ في كتب أصحاب أبيه (عليهما السلام) أحاديث كثيرة^(٣).

(١) البقرة ٢: ٤٣.

(٢) تقدّم استخراجها في الصفحة السابقة.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٤٩ / كتاب العلم ب ٢٩ ح ٦٢.

فتحصّل: أنّ هذه الطائفة من الأخبار لا دخل لها بمحل الكلام.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيّه (صلى الله عليه وآله)^(١) وهذه الطائفة وإن كانت وافية الدلالة على المدعى، إلا أنّه لا يمكن الأخذ بظاها، للعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة، بل هي مخصصة لعموماتها ومقيّدة لاطلاقاتها على ما تقدّمت الإشارة إليه، فلا بدّ من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض، كما هو صريح بعضها، ولذا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح أنّ موافقة عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات في باب التعارض^(٢)، أو على الأخبار المنسوبة إليهم (عليهم السلام) في أصول الدين وما يتعلق بالتكوينية ممّا لا يوافق مذهب الإمامية. وقد روي هذا النوع من الأخبار عنهم (عليهم السلام) كثيراً، بحيث إنّ الكتب المعتمدة المعتبرة عندنا - كالكتب الأربعة ونظائرها - مع كونها مهذّبة من هذا النوع من الأخبار قد يوجد فيها منه قليلاً، ومن هذا القليل ما في الكافي الدال على أنّه لو علم الناس كيفية خلقهم لما لام أحد أحداً^(٣) فإنّ هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر ومخالفة لنص القرآن، لأنّ الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضة بما دلّ على حجّية خبر الثقة، والنسبة بينهما هي العموم المطلق^(٤) لأنّ مفاد هذه الطائفة عدم حجّية الخبر

(١) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١ وغيره.

(٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٩٧.

(٣) الكافي ٢: ٤٤ / باب آخر من درجات الإيمان ح ١ (باختلاف يسير).

(٤) بل العموم من وجه، لافتراق الأوّل عن الثاني في الخبر الذي لا شاهد عليه من

الذي لا شاهد له من الكتاب والسنة، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة، ودليل حجّية خبر الثقة أخص منها. فيقيد به إطلاقاتها، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجّية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة.

الوجه الثالث: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢).

وفيه أولاً: أنّ مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجّية الخبر أصلاً.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ مفادها الحكم المولوي، وهو حرمة العمل بالظن، كانت أدلة حجّية الخبر حاكمة على تلك الآيات، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا بناءً على أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هي الطريقة كما هو

→ الكتاب أو السنة، ولم يكن مخبره ثقة. وافتراق الثاني عن الأوّل في الخبر الذي يكون مخبره ثقة وعليه شاهد من الكتاب أو السنة، واجتماعها في الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب أو السنة، ومخبره ثقة. فإن مقتضى دليل حجّية خبر الثقة هو حجّيته، ومقتضى هذه الطائفة عدمها، فيقع التعارض بينها لا محالة، والمتعين تخصيص الأوّل بالثاني والحكم بحجّية خبر الثقة الذي ليس له شاهد من الكتاب أو السنة دون العكس. وعليه لا يبقى شيء تحت الثاني، أو يكون الباقي قليلاً جداً.

(١) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) يونس ١٠: ٣٦.

الصحيح، وقد تقدّم الكلام فيه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري^(١). وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الأمانة، وأنّ الشارع لم يعتبر الأمانة علماً، فتكون أدلة حجّية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فإنّ النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات عدم حجّية غير العلم من خبر الثقة وغيره في أصول الدين وفروعه، فتكون أدلة حجّية خبر الثقة أخص منها، وبالجملة أدلة حجّية خبر الثقة متقدمة على الآيات الشريفة إمّا بالحكومة أو بالتخصيص.

واستدلّ القائلون بحجّية الخبر أيضاً بأمور:

الأوّل: آية النبا وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٢) وتقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأوّل: الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار أنّه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، إذ التبين عنه بلا تعلّقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل لعلّه حرام، فإنّ التفحص عن كونه صادقاً أو كاذباً يكون من باب التفحص عن عيوب الناس، ويدل على كون الوجوب شرطياً - مع وضوحه في نفسه - التعليل المذكور في ذيل الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ فيكون مفاد الآية الشريفة أنّ العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على

(١) في ص ١٢٠.

(٢) الحجرات ٤٩: ٦.

الوصف: أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه، فلا يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به، وهذا هو المقصود.

وهذا الاستدلال غير تام، لأنّ الوصف وإن كان يدل على المفهوم، إلا أنّ مفهوم الوصف هو أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعة أينما سرت، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً. وأمّا كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفي بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف ويحتاج إلى إثبات كون الوصف علّةً منحصرة، ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف - لو سلّم كونه مشعراً بالعلّية - لا يستفاد منه العلّة المنحصرة يقيناً، فإذا قال المولى أكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أنّ وجوب الاكرام لم يتعلق بطبيعة الرجل، وإلا كان ذكر العالم لغواً. وأمّا انحصار وجوب الاكرام في العالم بحيث ينتفي بانتفائه فلا يستفاد منه، إذ الوصف وإن كان مشعراً بالعلّية، وأنّ العلم علّة لوجوب الاكرام، إلا أنّه لا يدل على انحصار العلّية فيه، فيحتمل وجوب إكرام غير العالم أيضاً لعلّة أخرى، ككونه هاشمياً مثلاً، وعليه فيكون مفهوم الوصف في الآية الشريفة أنّ وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعة الخبر، وإلا لكان ذكر الفاسق لغواً، ولا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الاطلاق، إذ لا يستفاد منه كون الوصف علّةً منحصرة لوجوب التبين كي ينتفي بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً، إذا كان واحداً، ويكون الفرق بين العادل والفاسق أنّ خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدد، بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدد يكون بيّنة شرعية لا يجب التبين عنها.

فتحصّل: أنّه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق^(١).

(١) محصّل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) هو أنّ تقييد الحكم بالوصف منطوقه ثبوت

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) وملخصه: أنّ لخبر الفاسق حيثيتين: إحداهما: ذاتية، وهي كونه خبر الواحد. والأخرى: عرضية وهي كونه خبر الفاسق، وقد علق وجوب التبين على العنوان العرضي، فيستفاد منه أنّه العلة لوجوب التبين، دون العنوان الذاتي، وإلا لكان العدول عن الذاتي إلى العرضي قبيحاً وخارجاً عن طرق المحاورة، فأنّه نظير تعليل نجاسة الدم بملاقاته لمتنجس مثلاً، وعليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا العنوان العرضي، وهو كونه خبر الفاسق^(١).

وقد أُورد على هذا الاستدلال بايرادات:

الايراد الأوّل: أنّ كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضية، ككونه خبر فاسق، فكل من العناوين عرضي يحتمل دخل كليهما في الحكم، وتخصيص أحدهما بالذكر لعله لنكتة كالأشارة إلى فسق الوليد مثلاً.

→ الحكم لمحل الوصف، ومفهومه عدم ثبوته للطبيعة أينما سرت، وإلا لزم كون ذكر الوصف لغواً. فحاصل المفهوم هو السكوت عن غير محلّ الوصف فلا يستفاد من المفهوم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. وهذا اعتراف منه (دام ظلّه) بعدم المفهوم للوصف بالمعنى المصطلح عليه، فإنّ الكلام على تقدير دلالة على المفهوم يكون عندهم ذا دلالتين: إحداهما الدلالة على ثبوت الحكم في محل الوصف، والأخرى الدلالة على نفيه عن غيره. فالقول بثبوت المفهوم للوصف وعدم استفادة انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ممّا لم نتحصّل معناه وهو خارج عن المصطلح. والتحقيق في الجواب عن الاستدلال بمفهوم الوصف هو أنّه لا مفهوم له، لأنّ دلالة الوصف على المفهوم تحتاج إلى الدلالة على كونه علة منحصرة وهي مفقودة كما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه العالی).

وفيه: أنّ المراد بخبر الواحد في المقام هو الذي لا يفيد القطع ويحتمل الصدق والكذب في قبال المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية، وهذا هو المراد من النبأ في الآية الشريفة بقرينة وجوب التبين عنه، إذ الخبر المعلوم صدقه متبيّن في نفسه ولا معنى لوجوب التبين عنه. وبقرينة التعليل، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ وليس مراد الشيخ (قدس سره) من الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الكلّيات أي الجنس والفصل، بل مراده هو الذاتي في باب البرهان، أي ما يكفي مجرد تصوّره في صحّة حمله عليه، من دون احتياج إلى لحاظ أمر خارج كالامكان بالنسبة إلى الانسان مثلاً، فإنّه ليس جنساً ولا فصلاً له ليكون ذاتياً في باب الكلّيات، بل ذاتي له في باب البرهان، بمعنى أنّ تصور الانسان يكفي صحّة حمل الامكان عليه، بلا حاجة إلى لحاظ أمر خارجي، ومن الواضح أنّ الخبر في نفسه يحتمل الصدق والكذب، ويصح حمل ذلك عليه، بلا حاجة إلى ملاحظة أمر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتي له، بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا يكفي في حمله على الخبر نفس تصور الخبر، بل يحتاج إلى ملاحظة أمر خارج عن الخبر، وهو كون المخبر به ممّن يصدر عنه الفسق.

الايراد الثاني: أنّ الحكم على الطبيعة المهملة غير متصور، إذ لا يعقل الاهمال في مقام الثبوت، فلا محالة يكون الحكم بوجوب التبين عن الخبر إمّا مقيداً بكون المخبر به فاسقاً فيكون خبر العادل حجّة، وإمّا مقيداً بالجامع بينه وبين العادل، فلا يكون خبر العادل حجّة، فالتقييد ضروري لا محالة إمّا بخصوص الفاسق أو بالأعم منه ومن العادل، وحيث إنّ التقييد ضروري فالتقييد بالفاسق لا يشعر بالعلية ليدل على المفهوم، لاحتمال أن يكون الحكم مقيداً بالأعم منه ومن العادل وكان ذكر الفاسق لنكتة تقدّمت الإشارة إليه.

وفيه: أنّ الاهمال في مقام الثبوت وإن كان غير معقول إلاّ أنّه لا يلزم منه

كون التقييد ضرورياً بل يدور الأمر بين التقييد والاطلاق، وقد ذكرنا مراراً أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الأخذ بها^(١) فالقول بحجّية خبر العادل وإن كان يستلزم تقييد الخبر بالفاسق إلا أنّ القول بعدم حجّيته لا يستلزم التقييد بالأعم منه ومن العادل بل يكفي فيه الاطلاق بمعنى إلغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات. فإذن لا يكون التقييد ضرورياً حتّى لا يكون مشعراً بالعلّية.

الايراد الثالث: أنا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق في وجوب التبين، وإلاّ لزم القول بحجّية خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصية في أوّل بلوغه، ولم تحصل له ملكة العدالة بعد. وكذا الحال في الصغير والمجنون، فأنّه لو قلنا بمفهوم الوصف في الآية الشريفة والتزمنا بحجّية خبر غير الفاسق لزم القول بحجّية خبر الصغير والمجنون أيضاً.

وفيه: مضافاً إلى أنّنا لا نقول بالواسطة بين العادل والفاسق - على ما حقق في محله^(٢)، فلا يكون غير الفاسق إلاّ العادل - أنّ رفع اليد عن إطلاق المفهوم لأدلة خاصّة دلّت على اعتبار العدالة في حجّية الخبر لا يقدر في حجّية المفهوم وكم تقييد لاطلاقات المفهوم في أبواب الفقه لأدلة خاصّة، فعدم حجّية خبر الواسطة بين العادل والفاسق على تقدير إمكانها إنّما هو لأدلة خارجية مقيدة لإطلاق المفهوم، وكذا خبر الصبي والمجنون خارج عن إطلاق المفهوم لأدلة خاصّة تدل على اعتبار الكبر والعقل، هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنّه لا إطلاق للمفهوم بالنسبة إليهما، باعتبار أنّ الآية الشريفة رادعة عن العمل بغير

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥١٢.

(٢) راجع شرح العروة ١: ٢١٣ - ٢١٤.

التبين بما يعمل العقلاء به لولا الردع، كخبر الفاسق. وأمّا خبر الصبي والمجنون فالعقلاء بأنفسهم لا يعملون به، بلا حاجة إلى الردع، فهو خارج عن الآية الشريفة تخصصاً، بلا حاجة إلى دليل مقيد لاطلاق المفهوم.

ولا يخفى أنّ هذا الايراد غير مختص بالاستدلال بمفهوم الوصف، بل جار على الاستدلال بمفهوم الشرط أيضاً. والجواب الجواب.

فتحصّل: أنّ هذه الايرادات الثلاثة غير واردة على الشيخ (قدس سره).

نعم، يرد عليه أنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا أنّه وجه مستقل في الاستدلال بالآية الشريفة في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح وبيان لكيفية الاستدلال بمفهوم الوصف، وحينئذ يرد عليه ما تقدّم في الوجه السابق من أنّ التقييد بالوصف وإن كان مشعراً بالعلية، إلا أنّ ذلك لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء، فانه متفرع على كون الوصف علّة منحصرة، وهو لا يستفاد من مجرد التعليق على الوصف على ما تقدّم بيانه، ولا حاجة إلى الاعادة.

الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط، بتقريب أنّ وجوب التبين عن الخبر قد علّق على مجيء الفاسق به، فينتفي عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به.

وقد أورد على هذا الوجه من الاستدلال بأمر بعضها راجع إلى منع المقتضي للدلالة على المفهوم، وبعضها راجع إلى دعوى وجود المانع عنها.

أمّا الايراد من ناحية المقتضي: فهو أنّ القضية الشرطية في الآية الشريفة إنّما سبقت لبيان الموضوع نظير قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فلا مفهوم لها، فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف بانتهاء موضوعه ولا مفهوم له، فكذا في

المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجي الفاسق به إنما هو لانتفاء موضوعه لا للمفهوم، إذ مع عدم مجي الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب.

وفيه: أن الموضوع في القضية هو النبأ، ومجي الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقةً لبيان تحقق الموضوع، توضيح ذلك: أن الجزاء تارةً يكون في نفسه متوقفاً على الشرط عقلاً، بلا دخل للتعبد المولوي، كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه وأمثاله. وأخرى يكون متوقفاً عليه بالتعبد المولوي، كما إذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، فإن الأكرام غير متوقف على المجيء عقلاً، نظير توقف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الأول فهو إرشاد إلى حكم العقل، ومسوق لبيان الموضوع فلا مفهوم له، وما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقةً لبيان الموضوع وعدمه.

ثم إن الشرط قد يكون أمراً واحداً وقد يكون مركباً من أمرين، فإن كان أمراً واحداً فقد تقدم أنه إن كان الأمر المذكور مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً فلا مفهوم للقضية، وإلا فتدل على المفهوم. وأمّا إن كان مركباً من أمرين، فإن كان كلاهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فلا مفهوم للقضية الشرطية أصلاً، كقولك: إن رزقك الله مولوداً وكان ذكراً فاختنه، وإن كان كلاهما مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فالقضية تدل على المفهوم بالنسبة إلى كليهما، بمعنى أنها تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء كل واحد منهما ولو مع تحقق الآخر، كقولك: إن جاءك زيد وكان معماً فأكرمه، فإنه يدل على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء المجيء ولو كان معماً، وعلى انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء كونه معماً ولو مع تحقق المجيء. وإن كان أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر

كقولك: إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة إلى الجزء الذي لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، دون الجزء الآخر الذي يتوقف عليه الجزاء عقلاً. وقد ظهر وجه ذلك كله ممّا تقدّم.

وليعلم أنّ تميّز الجزء الذي أخذ موضوعاً للحكم في مقام الاثبات عن الجزء الذي علّق عليه الحكم إنّما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف، فإنّ الظاهر من قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، أنّ الموضوع هو زيد، ومجيئه ممّا علّق عليه وجوب إكرامه، وينعكس الأمر فيما إذا قلت: إن كان الجائي زيداً فأكرمه، فإنّ الظاهر منه أنّ الجائي هو الموضوع وكونه زيداً شرط لوجوب إكرامه وهكذا في سائر الأمثلة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الشرط في الآية المباركة - بحسب التحليل - مركب من جزأين: النبا، وكون الآتي به فاسقاً، ويكون أحدهما وهو النبا موضوعاً للحكم المذكور في الجزاء، لتوقفه عليه عقلاً، فلا مفهوم للقضية بالنسبة إليه، والجزء الآخر وهو كون الآتي به فاسقاً ممّا لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة إليه، ومفاده عدم وجوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً وهو المطلوب^(١).

(١) ما ذكره (دام ظلّه) من التفصيل وإن كان متيناً جداً، إلا أنّ تطبيق تركيب الشرط من جزأين على الآية الشريفة لا يخلو من تأمل، فإنّ المراد هو التركيب المستفاد من ظاهر الجملة الشرطية كما مثّل له (دام ظلّه) لا بحسب التحليل، لأنّ التحليل يمكن في كل شرط، فالشرط في قول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، أمر واحد وبحسب التحليل أمران: زيد ومجيؤه، نظير النبا ومجيء الفاسق به. والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ

وتوهم أنه لا مناص من أن يكون الموضوع في الآية المباركة هو نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ، إذ لو كان الموضوع طبيعي النبأ وكان مجيء الفاسق به شرطاً لوجوب التبين، لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجيء الفاسق بنبأ، لأنّ المفروض وجوب التبين عن طبيعي النبأ على تقدير مجيء الفاسق بنبأ، وهذا مقطوع البطلان، فتعيّن أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، فتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع ولا تدل على المفهوم.

مدفوع بأن القيود وإن كانت تختلف بحسب مقام الاثبات من حيث الرجوع إلى الحكم تارة وإلى الموضوع أخرى، فإنّ القيد قد يرجع - بحسب ظاهر القضية ومقام الاثبات - إلى الموضوع كالتوصيف وكذا الشرط فيما إذا كان توقف الجزاء عليه عقلاً، وقد يرجع إلى الحكم كالشرط فيما إذا لم يتوقف الجزاء عليه عقلاً، ولا يكون للقضية مفهوم إلاّ فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم ليدل على انتفاء الحكم عند انتفائه باعتبار أنّ مفاد أداة الشرط تعليق جملة على جملة بحسب ظاهر الكلام كما صرح به أهل العربية وعلماء الميزان، إلاّ أنّه بحسب مقام الثبوت فالقيود بأجمعها ترجع إلى الموضوع، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق. وعليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائي به فاسقاً لا يقتضي وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإنّ مجيء الفاسق بنبأ وإن كان قيداً للحكم إثباتاً، وينشأ منه المفهوم، إلاّ أنّه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب ومقام الثبوت، ولازمه وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق، ونظير المقام قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر

→ الآية الشريفة لا دلالة لها على المفهوم، فإنّ التبين عند عدم مجيء الفاسق بنبأ منتفٍ بانتفاء موضوعه كما اعترف به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فيما سيأتي من كلامه في الدورة السابقة. وعليه لا يبقى شيء تحت الثاني أو يكون الباقي قليلاً جداً.

كر لم ينجسه شيء»^(١) فإنّ الموضوع بحسب ظاهر القضية وإن كان طبيعي الماء، وبلوغه قدر الكر شرط لعدم الانفعال، إلّا أنّه لا يقتضي الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاة إذا اتّصف فرد منه بالكرية، بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء الذي بلغ قدر كر.

وبالجملة: مفاد الكلام بحسب الظهور العرفي عدم انفعال خصوص الماء البالغ قدر الكر، لا عدم انفعال كل ماء حتّى القليل بمجرد اتصاف فرد منه بالكرية، وكذا في المقام فإنّ مفاد الكلام بحسب فهم العرف هو وجوب التبين عن الخبر الذي جاء به الفاسق لا وجوب التبين عن كل خبر حتّى خبر العادل بمجرد مجيء الفاسق بفرد منه. وكأنّ المتوهم خلط بين رجوع القيد إلى الموضوع في مقام الاثبات ورجوعه إليه في مقام الثبوت.

وظهر بما ذكرناه في المقام الاشكال على ما ذكره في الكفاية: من دلالة الآية على حجّة خبر العادل ولو كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها في حصر وجوب التبين في خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوبه عن غيره^(٢)، وذلك لما تقدّم من أنّ القضية الشرطية لو كانت مسوقة لبيان الموضوع لا تفيد إلّا كون الموضوع للحكم أمراً كذا، ومن الواضح أنّ إثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر. وبعبارة أخرى: استفادة الحصر من الآية المباركة تتوقف على دلالتها على المفهوم، وبعد تسليم أنّها مسوقة لبيان الموضوع لا مفهوم لها فكيف تصح دعوى ظهورها في الحصر.

هذا وقد ذكرنا في الدورة السابقة أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم

(١) الوسائل ١: ١٥٨ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٦.

متوقفة على أن يكون الموضوع مفروض الوجود وكان له حالتان، وقد علق الحكم على إحدى حالتيه تعليقا مولويا، بأن لا يكون متوقفاً عليها عقلاً، وهذا هو الميزان الكلي في دلالة القضية الشرطية على المفهوم، ففي قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، كان الموضوع المفروض وجوده هو زيد، وله حالتان المجيء وعدمه، وعلق وجوب الاكرام على مجيئه تعليقا مولويا، إذ لا يكون الاكرام متوقفاً على المجيء عقلاً، فتدل القضية على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، بخلاف قولنا: إن ركب الأمير فخذ ركابه، فإن الموضوع فيه وهو الأمير وإن كان له حالتان الركوب وعدمه، إلا أن تعليق أخذ الركاب على ركوبه عقلي، فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع وإرشاداً إلى حكم العقل، فلا مفهوم لها، وعليه فإن كان الموضوع في الآية المباركة هو النبأ وله حالتان مجيء الفاسق به ومجيء غير الفاسق به، إذ النبأ قد يجيء به غيره، وقد علق وجوب التبين عنه على مجيء الفاسق به مولويا، إذ لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، ويكون مفاد الكلام حينئذ: إن النبأ إن جاءكم به فاسق فتبينوا، فلا محالة تدل القضية على المفهوم، وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق به، وكذلك الحال إن كان الموضوع هو الجائي بالنبأ المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ﴾ فإن الجائي بالنبأ قد يكون فاسقاً وقد يكون غير فاسق، وقد علق وجوب التبين على كونه فاسقاً، ولا يكون متوقفاً عليه عقلاً، ويكون مفاد الكلام حينئذ: أن الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقاً.

وأما إن كان الموضوع هو الفاسق وله حالتان، لأن الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، ويكون مفاد الكلام حينئذ: أن الفاسق إن جاءكم نبأ فتبينوا، فلا دلالة للقضية على المفهوم، لأن

التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً، فتكون القضية مسوقةً لبيان الموضوع، إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة. هذه هي احتمالات الآية الشريفة بحسب التصور ومقام الثبوت.

والظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث، فإنه لا فرق بين الآية الشريفة وبين قولنا: إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به من حيث المفهوم. والظاهر من هذا الكلام - بحسب متفاهم العرف - وجوب التصديق بالدرهم على تقدير إعطاء زيد إياه. وأمّا على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً، فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه، وذلك لأنّ الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، وله حالتان فإنه قد يعطي درهماً وقد لا يعطيه، وقد علّق وجوب التصديق بالدرهم على إعطائه إياه، وهو متوقف عليه عقلاً، إذ على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً يكون التصديق به منتفياً بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند إعطاء غير زيد إياه، والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أنّ مفادها هو المعنى الأوّل أو الثاني أو الثالث، فتكون جملة غير قابلة للاستدلال بها على حجّية خبر العادل.

فحصّل: أنّ دلالة الآية الشريفة على المفهوم غير تامّة من ناحية المقتضي مع قطع النظر عن وجود المانع من عموم التعليل أو غيره، على ما سنتكلّم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

وأما الايراد من ناحية وجود المانع عن دلالة الآية الشريفة على المفهوم فمن وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ في الآية قرينة تدل على أنّه لا مفهوم للقضية الشرطية،

وهي عموم التعليل في قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ فانّ المراد منه أنّ العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة، والتعبير باصابة القوم إنّما هو لخصوصية مورد نزول الآية، وإلا فالعمل بخبر الفاسق لا يستلزم إصابة القوم دائماً، لأنّ الفاسق لا يخبر دائماً بما يرجع إلى القوم، بل ربّما يخبر عن ملكية شيء أو زوجية شخص أو غيرهما، فلا محالة يكون المراد من التعليل أنّ العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة ومظنة للندامة، وهذه العلة تقتضي التبين في خبر العادل أيضاً، لأنّ عدم تعمده بالكذب لا يمنع عن احتمال غفلته وخطئه، فيكون العمل بخبره أيضاً معرضاً للوقوع في المفسدة، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكل خبر لا يفيد العلم، بلا فرق بين أن يكون الآتي به فاسقاً أو عادلاً، فهذا العموم في التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية، ولا أقل من احتمال كونه قرينة عليه، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينية، فيكون مجملاً غير ظاهر في المفهوم.

وفيه أوّلاً: أنّ الايراد المذكور مبني على أن يكون المراد من الجهالة في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهة والاتیان بما لا ينبغي صدوره من العاقل، فانّ الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضاً، وليس العمل بخبر العادل سفاهة، كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقة فضلاً عن خبر العادل. وأمّا الاشكال على ذلك بأنّ العمل بخبر الوليد لو كان سفاهة لما أقدم عليه الصحابة، مع أنّهم أقدموا عليه ونزلت الآية ردعاً لهم، فمدفع بأنّ الأصحاب لم يعلموا بفسق الوليد فأقدموا على ترتيب الأثر على خبره، فأخبرهم الله سبحانه بلسان نبيّه (صلّى الله عليه وآله) بفسقه، وأنّ العمل بخبره بعد ثبوت فسقه سفاهة، ولو فرض علمهم بفسقه كان إقدامهم على العمل بخبره لغفلتهم عن كونه سفاهة، فانه قد يتفق صدور عمل من الانسان غفلة،

ثمّ يلتفت إلى كونه ممّا لا ينبغي صدوره وأنّه سفاهة.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم - على تقدير دلالة القضية الشرطية عليه بنفسها - يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعديداً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّية الطرق والأمارات هو تميم الكشف، وجعل غير العلم علماً بالاعتبار^(١)، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، ويكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومة الأمارات على الأصول العملية.

وبعبارة أخرى: الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام لا تتكفل لاثبات الموضوع، فإنّ مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدّر وجوده. وأمّا كون الموضوع موجوداً أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعليه فمفاد التعليل عدم حجّية كل خبر غير علمي. وأمّا كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبد حاكماً على عموم التعليل، فلا تنافي بينه وبين المفهوم كي يكون عموم التعليل قرينةً على عدم المفهوم للقضية الشرطية، نعم لو لم يكن المفهوم حاكماً على التعليل وقع التنافي بينهما، فأمكن الالتزام بأنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم، كما إذا قيل: إن كان هذا رماناً فلا تأكله لأنّه حامض، فإنّ مقتضى عموم التعليل المنع عن أكل كل حامض، ومقتضى مفهوم القضية الشرطية جواز الأكل إن لم يكن رماناً، فيقع التنافي بينهما في حامض غير الرمان، فيكون عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم، وهذا بخلاف الآية الشريفة، فإنّ المفهوم فيها حاكم على عموم التعليل على ما

(١) تقدّم في ص ١٢٠.

عرفت، فلا تنافي بينهما ليكون التعليل مانعاً عن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

ثم إنه ربما يستشكل على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنه لو اقتصر في التعليل بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكماً على التعليل، باعتبار أن خبر العادل قد اعتبر علماً بالتعبد، فهو خارج عن الجهالة موضوعاً ببركة التعبد. ولكن التعليل في الآية المباركة مذيّل بما يكون معه مانعاً عن المفهوم، وهو قوله تعالى: ﴿فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ إذ الندم لا يكون إلا لأجل الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع. وهذا التعليل مانع عن المفهوم، لأن العمل بخبر العادل أيضاً لا يؤمن معه من الندم الناشئ من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع.

وفيه: أن الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع تارةً يكون مع العمل بالوظيفة المقررة شرعاً. وأخرى يكون مع عدم العمل بها، والأوّل كما إذا عمل بالبيّنة الشرعية في مورد ثم انكشف خلافها، والثاني كما إذا عمل بخلاف البيّنة فوق في مفسدة مخالفة الواقع، والندم في القسم الأوّل ممّا لا أثر له، إذ المكلف فيه معذور في مخالفة الواقع، ولا يكون مستحقاً للعقاب، بخلاف الندم في القسم الثاني، فإن المكلف لا يكون معذوراً في مخالفة الواقع، ويكون مستحقاً للعقاب. وليس المراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الأوّل قطعاً وإلا يسقط جميع الأمارات والطرق عن الحجّية في الشبهات الحكمية والموضوعية، لأن احتمال الوقوع في مخالفة الواقع موجود في الجميع، بل في القطع الوجداني أيضاً، لاحتمال كونه جهلاً مركباً، وإن لم يكن القاطع ملتفتاً حين قطعه إلى ذلك.

وبالجملة: مجرد الندم على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع مع كون المكلف عاملاً بالوظيفة غير مستحق للعقاب لا يكون منشأً لأثر من الآثار، ولا يصحّ

التعليل به، فالمراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الثاني - أي الندامة على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، مع كونه غير معذور في ذلك مستحقاً للعقاب - وخبر العادل على تقدير حجّيته خارج عن هذا التعليل موضوعاً، إذ المكلف العامل بالحجّة المعتبرة معذور في مخالفة الواقع غير مستحق للعقاب، فصحّ ما ذكرناه من أنّ المفهوم على تقدير دلالة الجملة الشرطية عليه بنفسها حاكم على عموم التعليل، لا أنّ التعليل مانع عن المفهوم.

وقد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنّ معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له بالتوسعة أو بالتضييق في الموضوع بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم مثبتاً لذلك الأثر لغيره، بلسان ثبوت الموضوع، كما في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر استصغره الناس»^(١) أو نافياً له عن بعض مصاديقه بلسان نفي الموضوع كقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢) فيكون الحاكم دائماً ناظراً إلى الأثر الثابت في الدليل المحكوم فيثبته بلسان ثبوت الموضوع أو ينفيه بلسان نفي الموضوع، وهذا هو معنى الحكومة، وهو لا ينطبق على المقام، إذ الاستفادة من المفهوم أوّلاً عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ويستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً فلا معنى للحكومة بمعنى خروج خبر العادل عن التعليل موضوعاً بلحاظ عدم وجوب التبين عنه، إذ المفروض أنّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل هو الاستفادة من المفهوم أوّلاً ثمّ يستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً، فكيف يمكن الالتزام بأنّه خارج عن عموم التعليل

(١) الوسائل ٢٥: ٣٦٥ / أبواب الأشربة المحرمة ب ٢٨ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا».

موضوعاً فلا يجب التبين عنه .

وإن شئت قلت: إنَّ الحكومة إنما هي فيما إذا كان لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع وكان الغرض منه نفي الحكم كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد» وأمّا لو كان لسان الدليل نفي الحكم من أوّل الأمر فليس هناك حكومة بل تخصيص لا محالة كما لو كان لسان الدليل هكذا: لا يحرم الربا بين الوالد والولد فإنه مخصص لأدلة حرمة الربا لا أنه حاكم عليها، والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الاستفادة من المفهوم أوّلاً عدم وجوب التبين عن خبر العادل ويستكشف منه حجّيته وأنه اعتبر علماً فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي لا أنه حاكم عليه، والمفروض عدم إمكان الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام أقوى من ظهور القضية الشرطية في المفهوم، بل التعليل بنفسه أبّ عن التخصيص في نفسه، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فيكون التعليل مانعاً عن انعقاد الظهور للقضية الشرطية في المفهوم.

هذا ملخص الاشكال الذي ذكره بعض الأعظم^(١) بتوضيح منّا، والانصاف أنه كلام علمي دقيق وإن كان غير تام، إذ يمكن الجواب عنه بأن الحكومة على قسمين:

القسم الأوّل: هو ما ذكر في الاشكال وهو أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له بالتصرّف في الموضوع تضييقاً أو توسعة بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم وقد ذكر أمثلته، وهذا النوع من الحكومة إنما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد كالخمر في قوله (عليه السلام):

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٥.

«الفقّاع خمر استصغره الناس»^(١)، وكذا الرّبا بين الوالد والولد، فإنّ الفقّاع ليس من أفراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بأنّه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، وكذا الرّبا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد والولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنّه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، فلا محالة يكون التعبد ناظراً إلى الأثر الشرعي الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر» أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢) غاية الأمر أنّ إثبات الأثر ونفيه إنّما هو بلسان نفي الموضوع وإثباته.

القسم الثاني من الحكومة: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعي فيتعبد بموضوع ولو لم يكن له أثر شرعي أصلاً كالعلم فأنّه يصح أن يعتبر الشارع أمانة غير علمية علماً وإن لم يكن للعلم أثر شرعي أصلاً، فيترتب على الأمانة الآثار العقلية للعلم من التنجيز والتعذير، والمقام من هذا القبيل فأنّه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه فأنّه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره، ومن هذا النوع من الحكومة حكومة الإمارات على الأصول العملية وحكومة قاعدة الفراغ والتجاوز على الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر

(١)، (٢) تقدّم استخراجهما في ص ١٩٣.

وهو عدم وجوب التبين فلاحظ وتأمل .

وقد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل : بأن المفهوم متفرع على المنطوق ومترتب عليه ، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فرع دلالته على المعنى المطابقي كما هو ظاهر ، فالمفهوم متأخر رتبة عن المنطوق تأخر المعلول عن علته ، وحيث إنّ المنطوق متأخر رتبة عن التعليل لكونه معلولاً له فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل ، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يمكن أن يكون حاكماً عليه .

وهذا الاشكال مردود بوجوه :

الأوّل : أنّ تأخر المفهوم عن المنطوق إنّما هو في مقام الكشف والدلالة ، بمعنى أنّ دلالة القضية على المفهوم متأخرة رتبة عن دلالتها على المنطوق ، وأمّا نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق . وبعبارة أخرى : عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق ، وبعبارة ثالثة واضحة : حجّة خبر العادل ليست متأخرة عن عدم حجّة خبر الفاسق بل المتأخر كشف القضية عن حجّة خبر العادل عن كشفها عن عدم حجّة خبر الفاسق ، والحاكم على التعليل إنّما هو نفس المفهوم لا كشفه ، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق .

الثاني : أنّه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الأوّل ، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له ، باعتبار أنّ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له . وأمّا الحكومة بالمعنى الثاني ، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا مانع منها ، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد كما هو واضح .

الثالث: أنّه لو سلّم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكومة بكلّا معنيها فإنّما هو فيما إذا كان التعليل مولوياً، بأن يكون المراد منه حرمة إصابة القوم بجهالة. وأمّا إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّية خبر العادل كان العمل به مأموناً من العقاب وكان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً^(١) أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها التعليل في آية النبا إرشاد إلى حكم العقل.

الوجه الثاني من الاشكال على الاستدلال بالآية الشريفة: أنّه إن أُريد بالتبين المذكور في الآية خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجداني كان ضم خبر الفاسق إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الانسان، وحيث إنّ العمل بالعلم الوجداني واجب عقلاً كان الأمر به في الآية الشريفة إرشاداً إليه لا محالة، ولا يستفاد المفهوم من الأمر الارشادي، فلا مفهوم للآية الشريفة، وإن أُريد بالتبين مجرد الوثوق يقع التنافي بين المفهوم والمنطوق بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً، إذ مقتضى المنطوق حجّية خبر الفاسق الموثوق به، بأن يكون متحرزاً عن الكذب وإن لم يكن عادلاً، ومقتضى المفهوم حجّية خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب، والعلماء بين من اعتبر العدالة في حجّية الخبر ولم يكتف بمجرّد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب. فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق والعمل بخبر العادل وإن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم إحداث لقول ثالث. وهذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق والمفهوم

(١) في ص ١٣٢ و ١٧٧.

معاً، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، ولا ينبغي الشك في أنّ المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لأنّه مترتب على المنطوق ومتفرع عليه فلا يمكن الأخذ به مع رفع اليد عن المنطوق، فتكون النتيجة أنّه لا مفهوم للآية المباركة على كلا التقديرين.

وهذا الاشكال غير وارد على الاستدلال بالآية، سواء كان المراد من التبين هو خصوص العلم أو مجرد الوثوق، وذلك لأنّه إن كان المراد منه خصوص العلم لا يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ ليس في الآية أمر بالعمل بالعلم ليكون إرشاداً إلى حكم العقل، بل أمر بتحصيل العلم عند إرادة العمل بخبر الفاسق، ومفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل، ولازمه حجّة خبر العادل وهو المطلوب.

وإن كان المراد مجرد الوثوق لا يلزم التنافي بين المنطوق والمفهوم أصلاً، إذ مقتضى المنطوق حجّة خبر الفاسق الموثوق به كما ذكر ولا كلام فيه، ومقتضى المفهوم حجّة خبر العادل وإن لم يوجب الوثوق كما إذا أعرض الأصحاب عنه. فإن قلنا بأنّ إعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّة ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار على ما اخترناه أخيراً^(١)، فلا محذور حينئذ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجّة خبر العادل ولو مع إعراض المشهور عنه.

وإن قلنا بأنّ إعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجّة، واعتمادهم يوجب الانجبار كما هو المشهور، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم ويقيّد بما إذا لم يكن معرضاً عنه عند الأصحاب، وليس فيه تناف بين المنطوق والمفهوم ولا إحداهما قول ثالث.

(١) يأتي الكلام فيه في ص ٢٣٥.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه ليس المراد من التبين خصوص العلم ولا خصوص الوثوق، بل المراد منه هو الجامع الأعمّ منهما، على ما سيجيء تحقيقه قريباً^(١)، إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث من الإشكال: أنّ مورد الآية هو الاخبار بارتداد بني المصطلق، ولا إشكال في عدم صحّة الاعتماد على خبر العدل الواحد في ارتداد شخص واحد فضلاً عن ارتداد جماعة، فلو كان للآية الشريفة مفهوم لزم خروج المورد، وهو أمر مستهجن لا يمكن الالتزام به، فيستكشف من ذلك أنّه لا مفهوم لها.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) بما حاصله: أنّ الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعي الفاسق، فيشمل الواحد والاثنين والأكثر، ما لم يصل إلى حدّ التواتر، فيكون الموضوع في المفهوم أيضاً طبيعي العادل، وإطلاقه وإن كان يشمل الواحد والأكثر، إلّا أنّه يرفع اليد عن الاطلاق في خصوص المورد ويقيد بالمتعدد، وليس فيه خروج المورد عن المفهوم.

وأورد عليه بعض الأعظم^(٣) بأنّه إن كان التبين بمعنى العلم، كان العمل به واجباً عقلاً، فيكون الأمر به إرشادياً لا مفهوماً له على ما تقدّم^(٤)، وإن كان بمعنى الوثوق لزم خروج المورد من منطوق الآية، ضرورة عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في الارتداد، وخروج المورد أمر مستهجن كما تقدّم.

وفيه أوّلاً: ما تقدّم من أنّه لو كان المراد من التبين هو العلم لا يلزم كون

(١) في آخر الصفحة.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧٢.

(٣) لاحظ نهاية الأفكار ٣: ١١٧.

(٤) في الوجه الثاني من الإشكال.

الأمر في الآية إرشادياً، إذ الواجب عقلاً هو العمل بالعلم، والمستفاد من الآية هو تحصيل العلم لا العمل به.

وثانياً: أن التبين المذكور في الآية ليس بمعنى العلم ليلزم كون الأمر إرشادياً، ولا بمعنى الوثوق ليلزم خروج المورد عن المنطوق، بل المراد منه المعنى اللغوي وهو الظهور، كما يقال إن الشيء تبين إذا ظهر، فالأمر بالتبين أمر بتحصيل الظهور وكشف الحقيقة في النبا الذي جاء به الفاسق، وهو كناية عن عدم حجّية خبر الفاسق في نفسه، فيجب عند إرادة العمل بخبره تحصيل الظهور وكشف الواقع من الخارج. ومن الظاهر أن ظهور الشيء بطبعه إنما هو بالعلم الوجداني، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل يدل على تنزله منزلة العلم، ومفهوم الآية عدم وجوب التبين في خبر العادل، فيدل بالملازمة العرفية على حجّيته، فيكون ظاهراً بنفسه بلا احتياج إلى تحصيل الظهور من الخارج، فلو كنا نحن والآية الشريفة لم نعمل بخبر الفاسق في شيء من الموارد بمقتضى المنطوق، وعملنا بخبر العادل في جميع الموارد بمقتضى المفهوم. إلا أنه في كل مورد ثبتت حجّية خبر الثقة فيه كما في الأحكام الشرعية، إذ قد ثبتت حجّيته فيها بالسيرة القطعية الممضاة عند الشارع، على ما سيجيء الكلام فيها قريباً^(١) إن شاء الله تعالى، بل في الموضوعات أيضاً إلا فيما اعتبرت فيه البيّنة الشرعية، كما في موارد الترافع مثلاً.

فيستكشف من دليل حجّية خبر الثقة أن الشارع قد اعتبره ظهوراً، فلا يلزم منه رفع اليد عن المنطوق، لأن مفاد المنطوق تحصيل الظهور عند العمل بخبر الفاسق، وبعد كون خبر الثقة حجّة في مورد بحكم الشارع يحصل الظهور به في ذلك المورد، وفي كل مورد ثبت من الشرع اعتبار البيّنة الشرعية وعدم

جواز الاعتماد على خبر العدل الواحد فيه، فضلاً عن خبر الثقة غير العادل، كما في موارد الترافع، وفي الاخبار عن مثل الارتداد يستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبر خبر العدل الواحد فيه ظهوراً، فيلزم تقييد المفهوم الدال على حجّية خبر العادل على الاطلاق بما إذا كان متعدداً، كما ذكره الشيخ (قدس سره).

فتحصل: أنّ عدم صحّة الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مورد الآية - وهو الاخبار عن الارتداد - إنّما هو لدليل دلّ على اعتبار البيّنة الشرعية في مثله، فيستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبره ظهوراً، فليس فيه خروج عن المنطوق، بل مطابق للمنطوق، وكذا عدم صحّة الاعتماد في المورد على خبر العدل الواحد إنّما هو لما دلّ على اعتبار البيّنة الشرعية، فيكون تقييداً للمفهوم بالدليل الخارج لا رفع اليد عن المفهوم، فلا يكون هناك خروج المورد عن المنطوق ولا عن المفهوم.

ثمّ إنّّه قد استشكل على حجّية خبر الواحد باشكالين لا اختصاص لهما بالاستدلال بآية النّبأ، بل يجريان على تقدير الاستدلال بغيرها أيضاً من الأدلة التي أقيمت على حجّية خبر الواحد، ونذكرهما هنا استغناءً عن ذكرهما عند التعرض لباقي الأدلة:

الاشكال الأوّل: أنّه لو كان خبر الواحد حجّة لزم منه عدم حجّيته، إذ من جملة الخبر نقل السيّد المرتضى (قدس سره) الاجماع على عدم حجّية الخبر^(١)، ويكون حجّة على الفرض ولزم من حجّيته عدم حجّية الخبر. وهذا الاشكال مردود بوجوه:

الأوّل: أنّ خبر السيّد حدسي، وقد تقدّم في بحث الاجماع المنقول أنّه لا

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤، ٣: ٣٠٩.

ملازمة بين حجّية الخبر الحسّي والخبر الحدسي^(١).

الثاني: أنّ نقله معارض بنقل الشيخ (قدس سره) الاجماع على حجّية الخبر^(٢)، فيسقطان، لأنّ أدلة الحجّية غير شاملة للمتعارضين، لعدم إمكان التعبد بالمتناقضين.

الثالث: أنّه يستحيل شمول أدلة الحجّية لخبر السيّد (قدس سره) إذ يلزم من وجوده عدمه، لأنّه لو كان خبر السيّد حجّة لزم منه عدم حجّية كل خبر غير علمي، وبما أنّ خبر السيّد (قدس سره) بنفسه غير علمي، لزم كونه غير حجّة، فيلزم من حجّية خبر السيّد عدم حجّيته، وما لزم من وجوده عدمه محال، بداهة استحالة اجتماع النقيضين.

الرابع: أنّه مع الاغماض عن جميع ما تقدّم، دليل الحجّية غير شامل لخبر السيّد (قدس سره) قطعاً، لدوران الأمر بين دخوله في أدلة الحجّية وخروج ما عداه، وبين العكس، والثاني هو المتعيّن، لأنّ الأوّل يستلزم أشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن، وهو التخصيص إلى الواحد، ومن الواضح أنّه لا يحتمل أن يكون المراد من مفهوم آية النبا وآية السؤال وآية النفر وغيرها من أدلة حجّية الخبر خصوص خبر السيّد (قدس سره) كيف وهو مستلزم لبشاعة أخرى غير تخصيص الأكثر المستهجن، وهي بيان أحد النقيضين بذكر النقيض الآخر، أي بيان عدم حجّية الخبر بعنوان حجّية الخبر، وفيه من القبح ما لا يخفى.

ودعوى أنّ الأمر دائر بين شمول أدلة الحجّية لخبر السيّد (قدس سره) والأخبار المتحققة قبله، وبين شمولها لجميع الأخبار ما عدا خبر السيّد (قدس سره) باعتبار أنّ أدلة الحجّية تشمل خبر السيّد (قدس سره) من حين تحقّقه،

(١) تقدّم في ص ١٥٦ و ١٥٧.

(٢) عدّة الأصول ١: ٣٣٧.

وشمولها له من ذلك الحين إنّما يمنع من شمولها للأخبار المتحققة بعده لا الأخبار المتحققة قبله، فإنّها كانت مشمولة لأدلة الحجّية في زمان لم يتحقق خبر السيّد (قدس سره) فيه، فهو غير مانع عن شمولها لها، فلا يلزم من دخول خبر السيّد (قدس سره) في أدلة الحجّية تخصيص الأكثر المستهجن.

مدفوعة أوّلاً: بأنّ المحكي بخبر السيّد (قدس سره) عدم حجّية طبيعي خبر الواحد في الشريعة المقدّسة، لا خصوص الأخبار المتأخّرة، فنفس خبر السيّد (قدس سره) وإن كان متأخراً عن الأخبار المتحققة قبله، إلّا أنّ الذي يخبر به السيّد (قدس سره) هو عدم حجّية الخبر في الشريعة مطلقاً، لا خصوص الأخبار المتأخّرة، فلو كان خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدلة الحجّية لزم منه عدم حجّية غيره من الأخبار مطلقاً، متقدمة كانت أو متأخّرة، وهذا هو التخصيص المستهجن. ولا يحتمل أن يكون مفاد خبر السيّد (قدس سره) عدم حجّية الخبر من حين صدوره لا الأخبار الصادرة قبله، وإلّا كان نسخاً، فلا يكون حجّة بلا خلاف وإشكال، إذ من المعلوم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد.

وثانياً: بأننا نقطع بعدم الفرق بين الأخبار المتقدمة والمتأخّرة، وأنّ ملاك الحجّية في الأخبار المتقدمة على خبر السيّد (قدس سره) بعينه موجود في الأخبار المتأخّرة عنه، فالتفصيل بين الأخبار المتقدمة والمتأخّرة فاسد قطعاً، فإنّ يدور الأمر بين أن يكون خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدلة الحجّية دون غيره، وأن يكون غيره حجّة دونه، ولا خفاء في أنّ الأوّل من التخصيص المستهجن، فتعيّن الثاني.

ثمّ إنّّه قد استشكل بعض الأعظم^(١) على شمول أدلة الحجّية لخبر السيّد

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٨.

(قدس سره) بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الموضوع في أدلة الحجّية هو الخبر الذي شكّ في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجّية الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجّية الخبر كخبر الشيخ (قدس سره) أو عدم حجّية الخبر كخبر السيّد (قدس سره) لا يكون مشمولاً لأدلة الحجّية، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقة للواقع، وحيث إنّ مفاده نفس حجّية الخبر أو عدم حجّيته، لزم فرض الشك في الحجّية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجّية، ومن الواضح أنّ الشك في شيء في رتبة متأخرة عن ذلك الشيء، ولذا نقول إنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه، والشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه، إذ لو لم يكن في الواقع شيء لم يمكن الشك في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

وكذا في المقام كان الشك في الحجّية متأخراً عن الحجّية تأخر العارض عن المعروض، وحيث إنّ الشك في الحجّية سابق رتبةً على شمول أدلة الحجّية، لما تقدّم من أنّ الموضوع في أدلة الحجّية هو الخبر المشكوك في كونه مطابقاً للواقع، فيلزم أن تكون الحجّية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجّية، والمفروض أنّ الحجّية مستفادة منها، فيلزم كون الحجّية متقدمة ومتأخرة، وهو محال.

وبعبارة أخرى: شمول إطلاق أدلة الحجّية لاخبار السيّد (قدس سره) بعدم حجّية الخبر أو لاخبار الشيخ (قدس سره) بحجّيته يستلزم شمول الاطلاق لمرتبة الشك في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجّية لاخبار الشيخ بها أو بعدم الحجّية لاخبار السيّد به إنّما هو في ظرف الشك في الحجّية الذي هو عين الشك

في مضمون أدلة الحجّية، ومن المعلوم استحالة شمول إطلاق دليلٍ لمرتبة الشك في مضمون نفس هذا الدليل. وإن شئت قلت: إنّه يلزم التعبد بالحجّية مع التحفظ بالشك فيها أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدلة الحجّية مع التحفظ بالشك في مضمونها، وهو واضح البطلان. هذا ملخّص ما ذكره من الاشكال الأوّل بتوضيح منّا.

وفيه أوّلاً: النقض بما إذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة، فإنّه لا إشكال في شمول أدلة حرمة الكذب لهذا الخبر، مع أنّ المحذور المذكور - على تقدير تماميته - يجري فيه أيضاً، فيقال إنّ شمول إطلاق أدلة حرمة الكذب لهذا الخبر الذي مفاده عدم حرمة الكذب في الشريعة متوقف على كون الخبر المذكور كاذباً في رتبة سابقة على أدلة حرمة الكذب، وكذبه عبارة عن حرمة الكذب في الشريعة، إذ مفاده عدم حرمة الكذب، والمفروض أنّ حرمة الكذب مستفادة من نفس هذه الأدلة.

وثانياً: الحل بأنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وإلغائها، لا الأخذ بجميع القيود، فإنّ مفاد إطلاق قولنا: الخمر حرام، أنّ الخمر بلا لحاظ كونه أحمر أو أسود وغيرهما من الخصوصيات حرام، لا أنّ الخمر بقيد كونه أحمر وبقيد كونه أسود حرام، وهكذا بالنسبة إلى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم في شمول إطلاق أدلة الحجّية لخبر السيّد (قدس سره) أو لخبر الشيخ (قدس سره) لحاظ ما فيها من الخصوصية، كي يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الجهة.

الوجه الثاني من الاشكال: أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، إذ على تقدير شمول أدلة الحجّية لما سوى خبر السيّد (قدس سره) من الأخبار يكون خبر السيّد خارجاً موضوعاً، لأنّنا نقطع حينئذ

بعدم مطابقة خبر السيّد (قدس سره) للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيّد (قدس سره) من الأخبار ملازم لعدم كون خبر السيّد (قدس سره) مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدلة الحجّية من باب التخصّص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع في أدلة الحجّية هو الخبر المشكوك مطابقتة للواقع. وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلة الحجّية لخبر السيّد (قدس سره) فإنّه لا يوجب القطع بعدم مطابقة غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجّية الخبر كي يلزم من شمول أدلة الحجّية لخبر السيّد (قدس سره) القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها أمور مختلفة من وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وجزئية شيء للصلاة مثلاً وشرطية شيء آخر لها. وهكذا، ولا ريب في وجود الشك في هذه الأمور ولو مع القطع بحجّية خبر السيّد (قدس سره)، فخروجها عن أدلة الحجّية يكون من باب التخصيص لا محالة، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الالتزام بالثاني.

وهذا الوجه أيضاً غير تام، لأنّ تقديم التخصّص على التخصيص - عند دوران الأمر بينهما - إنّما هو في خصوص باب المعارضة بين الدليلين، سواء كان التنافي بين مدلوليهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر، فإنّه وإن لم يكن بينهما تناف بالذات، لا مكان وجوب صلاة الجمعة والظهر معاً، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً من الخارج بعدم وجوب صلاتين، فلاجل هذا العلم الاجمالي يحصل التنافي والتكاذب بينهما بالعرض.

وبالجملة: إذا وقع التعارض بين دليلين أو أصليين، وكان الأخذ بأحدهما موجباً لخروج الآخر عن دليل الحجّية من باب التخصّص، والأخذ بالآخر مستلزماً لخروج الأوّل عنه بالتخصيص، كان المتعيّن هو الأخذ بالأوّل، والالتزام

بالتخصص، عملاً بأصالة العموم أو الاطلاق، كما في التعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي، فإنّ جريان الأصل السببي يرفع الشك عن المسبب فيكون خارجاً عن أدلة الأصول من باب التخصص، بخلاف جريان الأصل المسببي فإنه لا يرفع الشك عن السبب، فيكون مورده خارجاً عن أدلة الأصول من باب التخصص لا محالة، فإذا شككنا في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستحب الطهارة، كان جريان استصحاب الطهارة في الماء موجباً لرفع الشك عن نجاسة الثوب بالتعبد الشرعي، فيخرج عن أدلة الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) من باب التخصص، بخلاف جريان استصحاب النجاسة في الثوب، فإنه لا يرفع الشك عن طهارة الماء، فيكون خروجه عن أدلة الاستصحاب من باب التخصص. وكذا الحال في سائر موارد دوران الأمر بين التخصص والتخصص عند تعارض الأدلة الاجتهادية أو الأصول العملية.

وهذا بخلاف المقام، فإنه لا تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) وغيره من الأخبار بما لهما من المدلول، لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافي بين عدم حجّة غير خبر السيّد من الأخبار وبين وجوب شيء وحرمة شيء آخر وغيرهما ممّا هو مفاد الأخبار، ولا بالعرض لعدم علم إجمالي لنا بعدم مطابقة أحدهما للواقع، إذ يمكن أن لا تكون الاخبار حجّة ومع ذلك كان مفادها من الوجوب والحرمة وغيرهما ثابتاً في الشريعة المقدّسة، فلا تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) وغيره من الأخبار من حيث المدلول، لا بالذات ولا بالعرض، إنّما التنافي بينهما من حيث شمول دليل الحجّة لهما، لأنّ مفاد خبر السيّد عدم حجّة غيره من الأخبار، فلا يمكن الالتزام بحجّيته وحجّة غيره، وفي مثله لا

(١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

وجه لتقديم التخصص على التخصيص، بل المتعين هو العكس، والوجه في ذلك أن مرجع تقديم التخصص على التخصيص إلى التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق، كما مرّت الاشارة إليه. وفي المقام لا يمكن التمسك بأصالة العموم، لأنّ خبر السيّد الدال على عدم حجّية الاخبار يكون قرينةً عرفيةً على التخصيص.

وبعبارة أخرى: كان خبر السيّد شارحاً للمراد من العموم، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الاطلاق حكومة القرينة على ذيها، فلا يبقى شك في التخصيص كي يتمسك بأصالة الاطلاق. ونظير المقام ما إذا وردت رواية دالة على وجوب شيء مثلاً، ووردت رواية أخرى دالة على عدم حجّية الرواية الأولى، فأنه لا ينبغي الاشكال في الأخذ بالرواية الثانية الدالة على عدم حجّية الرواية الأولى، وإن لزم منه التخصيص في أدلة حجّية الخبر، ولا يؤخذ بالرواية الأولى وإن كان الالتزام بدخولها تحت أدلة الحجّية يوجب القطع بعدم مطابقة الرواية الثانية للواقع، فتخرج عن أدلة الحجّية بالتخصص، وذلك لأنّ الرواية الثانية الدالة على عدم حجّية الرواية الأولى شارحة لأدلة الحجّية، وقرينة عرفية على المراد منها، فهي حاکمة على أصالة العموم أو الاطلاق في أدلة الحجّية. والمقام من هذا القبيل بعينه فلاحظ وتأمل.

الاشكال الثاني على حجّية خبر الواحد الذي لا اختصاص له بالاستدلال بآية النبأ، بل يجري على الاستدلال بجميع الأدلة التي أقيمت على حجّية الخبر: هو ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) وهو مختص بالأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بالواسطة، ويقرّر بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه، فلا بدّ من إحراز الموضوع ليحرز فعلية الحكم، وفي المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٠ - ١٧٢.

خبر الكليني (قدس سره) أو الشيخ (قدس سره) أو غيرهما ممّن هو في آخر سلسلة الرواة فيحكم بحجّيته بمقتضى أدلة حجّية الخبر. وأمّا خبر من يروي عنه الكليني (قدس سره) وخبر من تقدّمه من الرواة إلى أن ينتهي إلى المعصوم (عليه السلام)، فهو غير محرز لنا بالوجدان بل يحرز بالحكم بحجّية خبر الكليني (قدس سره) فهو متأخر عن الحكم بالحجّية، فكيف يحكم عليه بهذا الحكم، فإنّه من تأخر الموضوع عن حكمه. وبعبارة أخرى: إنّ موضوع كل حكم متقدم عليه رتبة، لاستحالة فعلية الحكم بلا فعلية موضوعه فيستحيل أن يكون حكم موجباً لاحراز موضوعه، فإذا فرض أنّ حكماً أوجب إحراز موضوع امتنع ثبوت ذلك الحكم له، ففي المقام يحرز خبر من تقدّم على الكليني (قدس سره) بحجّية خبر الكليني، فيمتنع أن يحكم عليه بالحجّية، وإلاّ لزم تأخر الموضوع عن الحكم.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال أوّلاً: بالنقض بالاقرار بالاقرار، فإنّه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعدة الاقرار، ويثبت به إقراره الأوّل ثمّ يحكم بمقتضاه، وبالبيّنة على البيّنة، فإنّه يحكم بحجّيتها بمقتضى أدلة حجّية البيّنة، وبها تثبت البيّنة المشهود بها ثمّ يحكم بحجّيتها.

وثانياً: بالحل، وهو أنّه ليس هنا حكم شخصي لموضوعات متعددة كان إحراز بعضها مستنداً إلى ثبوت ذلك الحكم لبعض آخر منها حتّى يتوجه الاشكال المذكور، فإنّ حجّية الخبر مجعولة بنحو القضية الحقيقية، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية، وهي منحلة إلى أحكام متعددة حسب تعدد الموضوع، على ما هو الشأن في القضايا الحقيقية، فلا محذور في أن يكون ثبوت الحجّية لخبر الكليني (قدس سره) موجباً لاحراز خبر من يروي عنه الكليني (قدس سره) فيترتب عليه فرد آخر من الحجّية، لا عين الحجّية الثابتة لخبر

الكليني (قدس سره) التي بها أحرز هذا الخبر، وهكذا الحال بالنسبة إلى آخر سلسلة الرواة، وكذا الحال في الاقرار بالاقرار والبيّنة على البيّنة، ولا حاجة إلى الاعادة.

الوجه الثاني: أنّ التعبد بحجّية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن الحجّية، ليصحّ التعبد بها بلحاظه، فإنّ التعبد بحجّية الخبر - فيما لم يكن المخبر به حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي - لغو محض، وعليه فدلّيل الحجّية لا يشمل مثل إخبار الشيخ عن خبر المفيد، لأنّ المخبر به وهو خبر المفيد ليس حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي، مع قطع النظر عن دليل الحجّية، وهذا الاشكال جارٍ في إخبار جميع سلسلة الرواة إلاّ الأخير الذي ينقل عن المعصوم (عليه السلام)، فإنّ المخبر به في خبره هو قول المعصوم (عليه السلام) فلا محالة يكون حكماً شرعياً من وجوب أو حرمة أو غيرهما، كما هو ظاهر.

وهذا الاشكال ساقط من أساسه على المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو الكاشفية والطريقة بتتيم الكشف، بمعنى أنّ الشارع يعتبر الكاشف الناقص كاشفاً تاماً، والأمانة غير العلمية علماً، إذ عليه يكون التعبد ناظراً إلى نفس الطريقة والكاشفية، بلا حاجة إلى كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

نعم، لو قلنا بأنّ المجعول في باب الطرق هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، يتوجّه الاشكال بأنّ التنزيل المذكور متوقف على أن يكون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي، وإلاّ فلا معنى لتنزيله منزلة الواقع. وسيجيء الجواب عن الاشكال على هذا المسلك قريباً.

وأما على المسلك المختار من أنّ المجعول هو الطريقة والكاشفية، فلا حاجة

إلى اعتبار كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي، إذ التعبد ناظر إلى نفس الطريقة والكاشفية لا إلى المؤدى، غاية الأمر أنّه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغواً كي يستحيل صدوره من الحكيم. والتعبد بحجّية اخبار الوسائط لا يكون لغواً، لوقوع الجميع في سلسلة إثبات قول المعصوم (عليه السلام) وهذا المقدار كافٍ في صحّة التعبد بحجّية اخبار الوسائط، فلا ملزم لاعتبار كون المخبر به في كل خبر حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي. وأمّا على المسلك المعروف من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور بوجوه:

الأوّل: أنّ القضية طبيعية قد حكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، وليس المراد هو الطبيعي المعقولي بمعنى الطبيعة بشرط لا، كقولنا الانسان نوع حتّى لا يسري الحكم من الطبيعة إلى الأفراد، بل المراد هو الطبيعي الأصولي بمعنى الطبيعة بشرط الوجود السعي، فيسري الحكم إلى الأفراد، فلا مانع من شمول دليل الحجّية لخبر الشيخ عن المفيد (قدس سره)، مع كون الأثر الشرعي للمخبر به وهو خبر المفيد هو نفس الحجّية ووجوب التصديق، وهكذا إلى آخر الوسائط.

الثاني: دعوى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر، أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن لم يشمل لفظاً لأجل المحذور المذكور.

الثالث: عدم القول بالفصل بين هذا الأثر وسائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق بنفس الحكم في الآية الشريفة، وإن شئت فعبر بعدم القول بالفصل في الحجّية بين الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة.

الرابع: - وهو أحسن الوجوه - أنه لم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الأمانة حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي، وإنما نعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التعبد بأمر لا يكون له أثر شرعي لغو لا يصدر من الحكيم، ويكفي في دفع محذور اللغو وقوع الخبر في سلسلة إثبات الحكم الشرعي الصادر من الإمام (عليه السلام). وبعبارة أخرى: يكفي في حجّية اخبار الرواة ترتب الأثر الشرعي على مجموعها من حيث المجموع، ولا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعي على كل خبر مع قطع النظر عن خبر آخر، ولا خفاء في ترتب الأثر على اخبار مجموع الرواة الواقعة في سلسلة نقل قول المعصوم (عليه السلام)^(١).

نعم، لو كان في جملة الرواة الواقعة في سلسلة نقل قوم المعصوم فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال، لا يشمل دليل الحجّية لاخبار بقية الرواة الواقعة في تلك السلسلة ولو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعي على المجموع من حيث المجموع أيضاً، إذ خبر الفاسق خارج عن أدلة الحجّية موضوعاً، وبخروجه ينقطع اتصال الاخبار إلى المعصوم (عليه السلام) فلا يقع الباقي من الرواة في سلسلة إثبات قول المعصوم (عليه السلام) فلا يكون مشمولاً لأدلة الحجّية، لعدم ترتب أثر شرعي عليه، فيكون التعبد بحجّيته لغواً.

ومن الآيات التي استدللّ بها على حجّية خبر الواحد آية النفر، وهي قوله

(١) نعم، هو أحسن الوجوه والمتعين في المقام، إذ الوجوه السابقة راجعة إلى التقرير الأوّل من الاشكال وهو الذي يرجع إليه ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على مختاره من أنّ المجعول في باب الأمارات هو الكاشفية والطريقة بتتميم الكشف، بلا فرق بين القول بأنّ المجعول هو الكاشفية والطريقة، والقول بأنّه تنزيل المؤدى منزلة الواقع فتأمل.

تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١). والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على إثبات أمور:

أحدها: أن يكون المراد إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال إن إخبار المجموع وإنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محل الكلام في بحث حجّية الخبر، وهذا الأمر ثابت، لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، كما في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢) فإنّ المراد منه أن يغسل كل واحد وجهه ويده، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنّ طبع الحال وواقع القضية أيضاً هو ذلك، لأنّ الطائفة النافرة للتفقه في الدين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا يجتمعون بحسب العادة في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يخصه من المحل ويرشد من حوله من القوم.

ثانيها: أن يكون المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملي لا مجرد الخوف النفساني، وهذا الأمر أيضاً ثابت، لأنّ ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكة والعقوبة وهو العمل، لا مجرد الخوف النفساني.

ثالثها: أن يكون الحذر والتجنب العملي واجباً عند إنذار المنذر، وهذا الأمر أيضاً ثابت، لأنّ كلمة «لعل» ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها، كما يظهر من مراجعة موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الاخبار عن الأمور الخارجية، كقولك: اشتريت داراً لعلّي أسكنها، أو في مقام بيان الأحكام المولوية، وعلى الثاني فإن كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف كما إذا قيل:

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) المائدة ٥: ٦.

تب إلى الله تعالى لعلّه يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغاية وكونها أمراً مرغوباً فيه، وإن لم يصح تعلق التكليف به، لعدم كونه فعلاً للعبد كي يصح البعث نحوه، وإن كان أمراً قابلاً للتكليف كما إذا قيل: بلّغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، ضرورة أنّ الغاية الموجبة لا يجاب أمر آخر تكون واجبة بنفسها بطريق أولى، وكذا الحال في الغاية الموجبة لاستحباب أمر آخر، وحيث إنّ الحذر جعل في الآية الشريفة غاية للانذار الواجب فيستفاد منها كونه واجباً لا محالة.

وبعد تمامية هذه الأمور الثلاثة، يظهر أنّ الآية المباركة تدل على وجوب التحذر العملي عند الانذار، وهذا هو معنى حجّية الخبر.

والانصاف أنّ دلالة هذه الآية على حجّية الخبر أظهر وأتم من دلالة آية النبا عليها، ومع ذلك قد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأوّل: أنّ الآية واردة لبيان وجوب التفقه والانذار، لا لبيان وجوب الحذر، وإنّما ذكر الحذر باعتبار كونه فائدة من فوائد التفقه والانذار فلا إطلاق لها بالنسبة إلى وجوب الحذر، والقدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقة قول المنذر للواقع.

وفيه أوّلاً: أنّ الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

وثانياً: أنّ ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين، وأنّه يجب على طائفة منهم التفقه والانذار، وعلى غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضي وجوب الانذار ولو مع عدم حصول العلم للمنذر - بالفتح - بمطابقة كلام المنذر - بالكسر - للواقع، كذلك يقتضي وجوب الحذر

أيضاً في هذا الفرض.

وثالثاً: أنّ ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الانذار، وتخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ إنّما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه، غاية الأمر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الانذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع أنّ ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

ورابعاً: أنّه على تقدير تسليم أنّ اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لإلغاء عنوان الانذار، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد، فأنه تقييد بفرد نادر وهو مستهجن.

الايراد الثاني: أنّ الانذار بمعنى التخويف من العقاب إنّما هو وظيفة الواعظ والمفتي، أمّا الواعظ فينذر الناس - كما هو شأنه - بالأمر المسلمة، فيخوّف الناس من ترك الصلاة مثلاً بما ورد فيه من العقاب، أو من شرب الخمر كذلك، ولا إشكال في وجوب الحذر عند إنذاره، لكون الحكم معلوماً ومسلماً. وأمّا المفتي فيفتي لمقلّديه بما استنبطه من الواجب والحرام، وافتاؤه بها إنذار بالدلالة الالتزامية، وتخويف من العقاب على الترك أو الفعل، ولا شبهة في وجوب الحذر على مقلّديه، لكون فتواه حجّة عليهم، بخلاف نقل الرواية فأنه لا إنذار فيه، إذ ربّما ينقل الراوي مجرد الألفاظ ولا يفهم المعنى لينذر به، ولذا ورد عنهم (عليهم السلام) ربّ حامل فقه غير فقيه أو إلى من هو أفقه منه^(١).

(١) الوسائل ٢٧: ٨٩ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤٣ و ٤٤.

وفيه: أن الراوي أيضاً قد ينذر بنقله، كما إذا نقل رواية دالة على وجوب شيء أو على حرمة شيء، فإن نقل هذه الرواية إنذار ضمني بالعقاب على الترك أو الفعل، كما في إفتاء المفتي بوجوب شيء أو حرمة شيء، فيجب الحذر عند نقل هذه الرواية بمقتضى الآية الشريفة، وتثبت حجّية غيره من الأخبار التي لا إنذار فيها لكون الراوي عامياً، أو كان مفاد الرواية حكماً غير إلزامي بعدم القول بالفصل. هذا على تقدير كون الآية نازلة في مقام التشريع وجعل الحجّية للخبر، وأمّا بناءً على كونها كاشفة عن حجّية الخبر السابقة على نزول الآية وأنها سيقّت على نحو تكون حجّية الخبر مفروغاً عنها قبل نزولها كما هو الظاهر، فلانحتاج إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ الآية الشريفة - على هذا التقدير - كاشفة عن حجّية الخبر على الإطلاق، وأنّ وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب تطبيق الكبرى الكلية على بعض المصاديق.

الايراد الثالث: أنّ ظاهر الآية الشريفة كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار بما تفقّه، لا على مطلق الانذار، فيختص بما إذا أحرز كون الانذار بما تفقّه، أي أحرز كون الخبر مطابقاً للواقع. والفرق بين هذا الايراد والايراد الأوّل ظاهر، فإنّ الايراد الأوّل راجع إلى عدم صحّة التمسك باطلاق وجوب الحذر، لعدم كونه وارداً في مقام البيان، لأنّ الآية وردت لبيان وجوب التفقه والانذار لا لبيان وجوب الحذر، فلم تتم مقدّمات الحكمة، بخلاف هذا الايراد فإنّه راجع إلى منع الاطلاق رأساً، باعتبار أنّ وجوب الحذر مقيد بما إذا كان الانذار بما تفقّه في الدين.

وفيه: أنّ الاخبار بوجوب شيء أو بحرمة شيء لا ينفك عن الانذار بما تفقّه، إذ الاخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلالة الالتزامية، وكذا الاخبار بالحرمة إنذار بالعقاب على الفعل، كما أنّ الانذار بالعقاب على الترك

إخبار بالوجوب، والانداز بالعقاب على الفعل إخبار بالحرمة بالدلالة الالتزامية، وأمّا كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر والانشاء من أنّ مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه، وأمّا كون المحكي عنه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر^(١). وبالجملة: الاخبار عن الوجوب والحرمة إنذار بما تفقّه في الدين دائماً، وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

الايراد الرابع: أنّ المأخوذ في الآية عنوان التفقّه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوي بما هو راو، فيكون مفاد الآية حجّية فتوى الفقيه للعامي لا حجّية الخبر. ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام، لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر. وإن شئت قلت: إنّ القول بالفصل بين حجّية فتوى الفقيه وحجّية الخبر موجود، فلا يدل الدليل على حجّية فتوى الفقيه على حجّية الخبر بضميمة عدم القول بالفصل بينهما.

وفيه: أنّ التفقّه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبة الموجودة في زماننا، فإنّها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في العبادات وقلّتها في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (عليهم السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(٢)، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ثبتت حجّية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية، ثبتت حجّية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٤ - ٩٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧.

ومن الآيات التي استدللّ بها على حجّية الخبر آية الکتان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١) بدعوى الملازمة بين حرمة الکتان ووجوب العمل، وإلاّ لزم كون تحريم الکتان لغواً، ولذا حكموا بحجّية إخبار المرأة عن كونها حاملاً، تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^(٢).

وفيه: أنّه لا ملازمة بين حرمة الکتان ووجوب القبول تبعداً في المقام، إذ الموضوع لحرمة الکتان عام استغراقي، بمعنى حرمة الکتان على كل أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أنّ إخبار الجميع ممّا يوجب العلم كما في الخبر المتواتر، ولا يقاس المقام بحرمة الکتان على النساء، لأنّ طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، وإخبار المرأة ممّا لا يفيد العلم غالباً، فلو لم يكن إخبارها حجّة تبعداً، وقيدت بالعلم كان تحريم الکتان عليها لغواً، فصحّ دعوى الملازمة بين حرمة الکتان ووجوب القبول هناك. بخلاف المقام، فإنّ حرمة الکتان فيه إنّما هو على علماء اليهود الذين أخفوا على الناس ما كان ظاهراً في التوراة من علامات نبوة نبينا وصفاته (صلّى الله عليه وآله) بحيث لو لا كتمانهم لظهر الحق لعامة الناس، فالغرض من تحريم الکتان إنّما هو ظهور الحق وحصول القطع للناس، لا قبول الخبر تبعداً. والذي يشهد بما ذكرناه - من أنّ المراد حرمة كتمان ما هو ظاهر في نفسه لو لا الکتان - قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ﴾ أي أظهرناه لهم. فتحصّل: أنّه لا ملازمة بين حرمة الکتان ووجوب القبول في المقام.

(١) البقرة ٢: ١٥٩.

(٢) البقرة ٢: ٢٢٨.

إن قلت: مقتضى إطلاق الآية حرمة الکتان ولو مع علم المخبر بأن إخباره لا يفيد العلم للسامع، ولا ينضم إليه إخبار غيره لكتانه، وحرمة الکتان في هذا الفرض تدل على وجوب القبول، وإلا لزم كونها لغواً كما في حرمة الکتان على النساء.

قلت: ظهور الحق للناس وحصول العلم لهم إنما هو حكمة لحرمة الکتان، والحكمة الداعية إلى التكليف لا يلزم أن تكون ساريةً في جميع الموارد، ألا ترى أنّه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دعي لذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾^(١) ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه، مع أنّ الحكمة في وجوب الشهادة - وهي حفظ حقوق الناس - غير متحققة في هذا الفرض، وكذا الحال في وجوب العدة على المطلقة وعلى المتوفى عنها زوجها وإن كانت عقيماً، مع أنّ الحكمة وهي التحفظ على النسب غير موجودة في مفروض المثال.

ويدل على ما ذكرناه - من أنّ الغرض من حرمة الکتان في مقام ظهور الحق وحصول العلم به لعامة الناس لا وجوب القبول تعبداً - أنّ مورد الآية هو نبوة نبيّنا (صلى الله عليه وآله) ومن الظاهر عدم حجّية خبر الواحد في أصول الدين. ومن جملة الآيات: آية الذكر، وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ^(٢) وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة هو تقريب الاستدلال بالآية السابقة، من أنّ وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمة، وإلا لزم كون وجوب السؤال لغواً.

(١) البقرة ٢: ٢٨٢.

(٢) النحل ١٦: ٤٣ و ٤٤.

ويظهر الجواب عن الاستدلال بهذه الآية ممّا ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآية السابقة، فإنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أنّ الغرض منه حصول العلم لا التعبد بالجواب. هذا مضافاً إلى أنّ مورد هذه الآية أيضاً هي النبوة، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، وخبر الواحد لا يكون حجة في أصول الدين كما تقدّم. ولا ينافي ذلك ما في الأخبار من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمة (عليهم السلام)^(١) لأنّ أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوة الخاصّة بما وصف الله نبيّه في الكتب السماوية، يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى ولا يصح أن يراد في هذا المقام الأئمة (عليهم السلام) لأنّ الإمامة فرع النبوة، فكيف يمكن إثبات النبوة بالسؤال عن الإمام الذي تثبت إمامته بنص من النبي (صلى الله عليه وآله) نعم بعد إثبات النبوة والإمامة يكون الأئمة (عليهم السلام) أهل الذكر فلا بدّ من السؤال منهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، كما أنّ أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة إلى الفقهاء، والفقهاء بالنسبة إلى العوام، والمعنى واحد في الجميع إنّما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد.

ومن جملة الآيات: آية الاذن، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢). وتقريب الاستدلال بها أنّ الله (سبحانه وتعالى) مدح نبيّه (صلى الله عليه وآله) بتصديقه للمؤمنين، ولو لم يكن تصديقهم أمراً حسناً لما مدحه به.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين تصديق المخبر والعمل باخباره وترتيب الأثر

(١) راجع الوسائل ٢٧: ٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ٧ ح ٣ و ٤ وغيرهما.

(٢) التوبة ٩: ٦١.

عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة إلى تكذيبه، وعدم نسبة الكذب إليه بالمواجهة، وهذا أمر أخلاقي دلّ عليه بعض الروايات، كقوله (عليه السلام): «كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً، وقال لم أقله فصدّقه وكذبهم»^(١) ومن الظاهر أنّه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله وترتيب الأثر عليه، وإلا لم يكن وجه لتقديم إخبار الواحد على إخبار الخمسين، مع كونهم أيضاً من المؤمنين. بل المراد اظهار تصديقه وعدم تكذيبه.

ومّا يؤيّد ذلك: ما في تفسير علي بن إبراهيم القمي^(٢) من أنّ الآية الشريفة نزلت في عبدالله بن نفيل، فأنّه كان يسمع كلام النبي (صلى الله عليه وآله) وينقله إلى المنافقين حتّى أوقف الله نبيّه (صلى الله عليه وآله) على هذه النيمة، فأحضره النبي (صلى الله عليه وآله) وسأله عنها، فحلف أنّه لم يكن شيء ممّا ينم عليه، فقبل منه النبي (صلى الله عليه وآله) فأخذ هذا الرجل يطعن عليه (صلى الله عليه وآله) ويقول: إنّهُ أذن يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنّي أنم عليه فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل فقبل، فردّ عليه الله سبحانه بقوله: ﴿قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ الآية، ومن المعلوم أنّ تصديقه (صلى الله عليه وآله) للمنافق لم يكن إلا بمعنى عدم اظهار تكذيبه.

هذا واستشهد الشيخ (قدس سره) على ما ذكرناه باختلاف السياق، وهو أنّ تعدية كلمة يؤمن بالباء في الجملة الأولى وباللام في الجملة الثانية تدل على اختلاف المراد من الإيمان في المقامين^(٣).

(١) الوسائل ١٢: ٢٩٥ / أبواب أحكام العشرة ب ١٥٧ ح ٤.

(٢) تفسير القمي ١: ٣٠٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٨٤.

وفيه: أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي، فإن كان متعلقاً بوجود شيء تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ الآية^(١) وإن كان متعلقاً بقول شخص كانت تعديته باللام كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(٢) وحينئذ تدل التعدية باللام بالاضافة إلى المؤمنين على إرادة تصديق قولهم، فلا شهادة للسياق على ما ذكر.

لا يقال: على هذا لا يناسب تعديته بالباء في الجملة الأولى، لأن المصدق به فيها إنما هو قوله تعالى وإخباره عن نعمة عبدالله بن نفيل على ما تقدم.

فإنه يقال: لما كانت لفظة «الله» علماً لذات الواجب المستجمع لجميع صفات الكمال، فالتصديق بوجوده مستلزم للتصديق بقوله، فجعل المصدق به ذات الواجب إشارة إلى أن الإيمان بوجوده تعالى مستلزم للإيمان بقوله، ولو كانت التعدية باللام كما في الجملة الثانية لم يستفد منها إلا التصديق بقوله فقط. وكيف كان فلا دلالة للآية على حجّية الخبر.

ومما استدللّ به على حجّية الخبر: الروايات الكثيرة وقد رتبها الشيخ (قدس سره)^(٣) على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية الدالة على أن حجّية الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم، وإنما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، فسألوا عن حكمها، ومن الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لأنّ المرجحات المذكورة فيها

(١) البقرة ٢: ٢٨٥.

(٢) يوسف ١٢: ١٧.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٨٥ - ١٩٢.

لا تناسب العلم بصدورهما، وأنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان»^(١) كون السؤال عن مشكوكي الصدور. مضافاً إلى أنّ وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة، كقوله (عليه السلام): «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»^(٢) مشيراً إلى زرارة، وقوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال الراوي: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه»^(٣) وقوله (عليه السلام): «عليك بالأسدي»^(٤) يعني أبا بصير، وقوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٥) إلى غير ذلك.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»^(٦) وقد ادّعى المحقق النائيني (قدس سره) تواتر هذه الطائفة معنى^(٧)، وهو بعيد لكونها قليلة غير بالغة حدّ التواتر.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمرة بحفظ الروايات واستماعها وضبطها والاهتمام

(١) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢ (باختلاف يسير).

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٣ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٩.

(٣) المصدر السابق ح ٣٣ (باختلاف يسير).

(٤) المصدر السابق ح ١٥.

(٥) المصدر السابق ح ٢٧ (باختلاف يسير).

(٦) المصدر السابق ح ٤٠ (باختلاف يسير).

(٧) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

بشأنها على السنة مختلفة، وقد ذكرها صاحب الوسائل في الباب ٨ من أبواب كتاب القضاء فراجع (١).

ثم إن الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور، وإلا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر. ولا ينبغي الشك في أنها متواترة اجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) وتوضيح ذلك أن التواتر على أقسام ثلاثة:

الأول: التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعة امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادرة عن لسان النبي (صلى الله عليه وآله).

الثاني: التواتر المعنوي، وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين (عليه السلام) في الحروب وقضاياه مع الأبطال، فإنها متفقة الدلالة على شجاعته (عليه السلام).

الثالث: التواتر الاجمالي، وهو ورود عدة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على مضمون واحد.

(١) منها: ما عن أبي عبدالله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) خطب الناس في مسجد الخيف فقال: «نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، الحديث الوسائل ٢٧: ٨٩ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤٣.

وأنكر المحقق النائيني^(١) (قدس سره) التواتر الاجمالي، بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه: أنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الاجمالي، لأنّ احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، وإلا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب.

وبالجملة: التواتر الاجمالي ممّا لا مجال لانكاره، فإنّ كثرة الأخبار المختلفة ربّما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه، فإنّا نعلم علماً وجدانياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع. وأوضح منه أنّنا نعلم بصدق بعض الأخبار المتحققة في هذه البلدة في يوم وليلة، فضلاً عن الحكايات المسموعة في أيام وليال عديدة.

فتحصل: أنّ التواتر الاجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للانكار، ومقتضاه الالتزام بحجّية الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار، فيحكم بحجّية الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الأخبار الدالة على الحجّية.

وذكر المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) أنّ الأخص منها هو ما دلّ على حجّية خبر الثقة، فبناءً على تحقق التواتر الاجمالي تثبت حجّية الخبر الموثوق به.

وفيه: أنّ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة كقوله (عليه السلام) في الأخبار

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

العلاجية: «خذ بقول أعدلهما»^(١) وقوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٢) وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقة، كقوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبدالرحمان ثقة نأخذ معالم ديننا عنه»^(٣) وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»^(٤) فإن إضافة الثقات إلى ضمير المتكلم وإسنادها إليهم (عليهم السلام) ظاهرة في أن المراد منها كون الراوي من أهل الولاية لهم، وحيث إن المراد من الثقة في الأخبار هو المعنى اللغوي لا ما هو المصطلح عليه عند المحدثين، فإنهم يطلقون الثقة على الإمامي العادل، ومنه إطلاقهم ثقة الاسلام على الكليني (قدس سره) فالنسبة بين العادل والموثوق به هي العموم من وجه، إذ قد يكون الراوي عادلاً غير موثوق به لكثرة خطئه وسهوه، وقد يكون موثقاً غير عادل بمعنى أنه ضابط حافظ متحرز عن الكذب، إلا أنه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيراً، وقد يكون عادلاً موثقاً. وعليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة والوثاقة، فبناءً على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها إلا حجّية الخبر الصحيح الأعلى.

نعم، ذكر صاحب الكفاية^(٥) (قدس سره) أن المتيقن من هذه الأخبار وإن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه في جملتها خبر صحيح يدل على حجّية الخبر الموثوق، فتثبت به حجّية خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً. وما ذكره متين، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجّية خبر الثقة قوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبدالرحمان ثقة نأخذ معالم ديننا عنه»^(٦).

(١) المستدرک ١٧ : ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

(٢)، (٣)، (٤)، (٦) تقدّمت في ص ٢٢٣.

(٥) كفاية الأصول: ٣٠٢.

فانّ ظاهره كون حجّية خبر الثقة مفروغاً عنها بين الإمام (عليه السلام) والسائل، وأنّ السؤال ناظر إلى الصغرى فقط.

ومّا استدلّ به على حجّية الخبر: الاجماع وتقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي (قدس سره) على حجّية خبر الواحد^(١).

الوجه الثاني: الاجماع القولي من جميع العلماء - عدا السيّد المرتضى وأتباعه^(٢) - عليها، وخلافهم غير قادح في حجّية الاجماع.

الوجه الثالث: الاجماع القولي من جميع العلماء حتّى السيّد وأتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّية لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعية، ولو كانوا في زماننا المنسّد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

الوجه الرابع: الاجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار التي بأيدينا، ولم يخالف فيه أحد منهم.

الوجه الخامس: الاجماع العملي من جميع المشرّعة من زمن الصحابة إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام).

والانصاف أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا ينهض دليلاً على حجّية الخبر.

أمّا الوجه الأوّل: فالأمر فيه واضح، لأنّ حجّية الاجماع المنقول عند القائل بها إنّما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصحّ الاستدلال به على حجّية الخبر. مضافاً إلى ما تقدّم في بحث الاجماع المنقول^(٣) من عدم الملازمة بين حجّية

(١) عدّة الأصول ١: ٣٣٧.

(٢) راجع الذريعة إلى أصول الشيعة ٢: ٥٢٨، السرائر ١: ٥١.

(٣) في ص ١٥٦ - ١٥٨.

الخبر وحجية الاجماع المنقول، وإمكان التفكيك بينهما، والأمر كذلك لاختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسي على ما تقدّم بيانه.

وأما الوجه الثاني: ففيه أنّه ليس في المقام إجماع تعبدى ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام) للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات والروايات المتقدمة ولا أقل من احتمال ذلك.

وأما الوجه الثالث: فيرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه في الوجه الثاني - أنّه إجماع تقديري لا نجزم به، إذ من المحتمل أنّ السيّد وأتباعه - على تقدير الالتزام بالانسداد - لا يلتزمون بكون الخبر حجة بالخصوص، بل يرونه من أفراد الظن المطلق كالمحقق القمي^(١) (قدس سره).

وأما الوجه الرابع: ففيه أنّ عمل المجمعين ليس مستنداً إلى حجية خبر الواحد، لأنّ عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها، إلّا أنّ عمل جملة أخرى منهم مبني على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور، وعمل بعض آخر منهم مبني على كون ما في الكتب الأربعة مقطوع الصدور. وقد ادّعى بعضهم كون الأخبار الموجودة في الكافي مقطوعة الصدور، فلا يكون هناك إجماع عملي على حجية خبر الواحد ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام).

وأما الوجه الخامس: ففيه أنّ عمل المشرعة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للانكار، إذ من المقطوع به أنّ جميع المكلفين في عصر النبي والأئمة (عليه وعليهم السلام) لم يأخذوا الأحكام من نفس النبي (صلّى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) بلا واسطة شخص آخر، ولا سيّما النساء، بل لم يتمكنوا من ذلك في جميع أوقات الاحتياج، ولا

(١) قوانين الأصول ١: ٤٤٠.

سيّما أهل البوادي والقرى والبلدان البعيدة، فإنّ كل واحد من المكلفين لا يتمكن من الوصول إلى المعصوم (عليه السلام) في كل وقت من أوقات الحاجة إلى السؤال، بل كانوا يرجعون إلى الثقات يأخذون الأحكام منهم، وهذا كلّ ظاهر. إلاّ أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّة تعبدية، لأنّ عمل المشرعة بخبر الثقة لم يكن بما هم مشرعة، بل بما هم عقلاء، فإن سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً^(١)، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة.

فتحصل ممّا ذكرناه: أنّ العمدة في دليل حجّية الخبر هي سيرة العقلاء الممضاة عند الشارع، ولا يرد عليها شيء من الاشكال إلاّ توهم أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة، وقد أفاد في الكفاية^(٢) متناً وهامشاً في دفع هذا التوهم وجوهاً:

الوجه الأوّل: ما ذكره في المتن، وهو أن كون الآيات رادعة عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وإلاّ فلا تشملها، وعدم كونها مخصصة لها متوقف على كونها رادعة عنها، فكون الآيات رادعة عن السيرة مستلزم للدور. ثمّ أورد على نفسه بأنّ إثبات حجّية الخبر بالسيرة أيضاً دوري،

(١) منها ما روي في الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦ والمستدرک ١٧:

٢٥٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ وبحار الأنوار ٢: ٢٨٣ / كتاب العلم ب ٣٤.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٣ و ٣٠٤.

لأنّه متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها، وهو متوقف على كون السيرة مخصصة لها، وهو متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها. وأجاب عنه: بأنّ كون السيرة مخصصة للآيات غير متوقف على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور في تخصيص الآيات بالسيرة، بخلاف العكس فإنّ كون الآيات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها واقعاً.

الوجه الثاني: ما ذكره في الهامش، وحاصله: أنّه على تقدير الالتزام بعدم صلاحية كل من الآيات والسيرة لرفع اليد به عن الآخر للزوم الدور، تصل النوبة إلى الأصل العملي، والمرجع هو استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات.

الوجه الثالث: ما ذكره في الهامش أيضاً، وهو أنّ نسبة السيرة إلى الآيات هي نسبة الخاص المتقدم إلى العام المتأخر في أنّ الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، وأن يكون العام ناسخاً للخاص، وقد ذكرنا في مبحث العموم والخصوص أنّ المتعين هو الأوّل، لأنّ الخاص المتقدم قرينة على المراد من العام، وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة ملزمة وإن كان قبيحاً، إلّا أنّ تقديمه على وقت الحاجة ممّا لا قبح فيه أصلاً. والمقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بدّ من الالتزام بكون السيرة مخصصة للعمومات. هذا ملخص ما ذكره متناً وهامشاً.

والتحقيق: عدم تمامية شيء من الوجوه الثلاثة:

أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أولاً: أنّه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحّة تخصيص الآيات بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

وثانياً: أنّ التحقيق عكس ما ذكره (قدس سره) لأنّ تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجّيتها المتوقفة على الامضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده (قدس سره) بل لا بدّ من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، بخلاف الردع، فإنّه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها، وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة، لا أنّ السيرة مخصصة للآيات.

وأما الوجه الثاني: ففيه أوّلاً: عدم حجّية الاستصحاب في الأحكام الكلّية على ما ذكر في محله^(١) وثانياً: أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن الاستصحاب أيضاً، فكل ما يقال في السيرة مع الآيات يجري في الاستصحاب معها أيضاً، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحّة كون السيرة مخصصة للآيات. وثالثاً: أنّ الدليل على حجّية الاستصحاب هي أخبار الآحاد وعمدتها صحاح زرارة^(٢)، فكيف يمكن التمسك على حجّية الأخبار بالاستصحاب المتوقف عليها. ورابعاً: أنّ التمسك بالاستصحاب إنّما يصح مع الغض عمّا تقدّم فيما إذا تمكّن الشارع من الردع قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد، فإنّه حينئذ يستكشف من عدم الردع إمضاءه لها، وتثبت حجّية السيرة قبل نزول الآيات، فصحّ الرجوع إلى استصحاب الحجّية الثابتة قبل نزول الآيات بعد فرض تساقط كل من السيرة والعمومات. وأمّا إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح، فإنّه (صلّى الله عليه وآله) لم يكن متمكناً من الردع عن المحرّمات كشراب الخمر

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٢.

(٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١، الوسائل ٣: ٤٦٦ / أبواب

النجاسات ب ٣٧ ح ١، الوسائل ٨: ٢١٦ و ٢١٧ / أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣.

مثلاً، ولا من الأمر بالواجبات كالصلاة والصوم في صدر الاسلام، ولذا كان (صلى الله عليه وآله) يقول: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»^(١) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تحرز حجّة السيرة قبل نزول الآيات كي يتمسك في بقائها بعد نزولها بالاستصحاب. وبهذا ظهر الاشكال في:

الوجه الثالث أيضاً، فإنّ كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والنسخ متوقف على إحراز كون السيرة حجّة قبل نزول الآيات لتكون قابلة لتخصيص الآيات، فيدور الأمر بين النسخ والتخصيص، وإحراز كون السيرة حجّة قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع قبل نزول الآيات، وأنّي لنا باثبات ذلك.

والصحيح في مقام الجواب ودفع توهم كون الآيات رادعة عن السيرة أن يقال:

أولاً: أنّا نقطع بعدم الردع في الشريعة المقدّسة عن هذه السيرة، لبقائها واستمرارها بين المشرعة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) بعد نزول الآيات، فإنّ عمل الصحابة والتابعين بنخر الثقة غير قابل للانكار، على ما تقدّم بيانه في تقريب الاستدلال بالسيرة^(٢)، ولو كانت الآيات رادعة عنها لانقطعت السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) لا محالة.

وثانياً: مع الغض عن ذلك، أنّ الظاهر من لسان الآيات كونها إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، والانتهاى إلى ما يعلم به الأمن، ولذا لا تكون قابلة للتخصيص. وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في

(١) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢.

(٢) تقدّم في ص ٢٢٩.

مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) بأن يقال إلا الظن الفلاني فإنه يغني من الحق. وعليه فلا يكون مفادها حكماً مولوياً ليكون ردعاً عن السيرة.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد الآيات هو الارشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السيرة على حجّيته خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجّة، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر بعد قيام السيرة على العمل به مع الآيات بعد كونها إرشاداً إلى حكم العقل حال الأمارات مع الأصول العملية العقلية، فكما أنّها واردة عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات.

وثالثاً: أنّنا لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأن مفاد الآيات حكم مولوي وهو حرمة العمل بغير العلم، نقول: إنّ السيرة حاکمة على الآيات، لأنّ العمل بالحجج العقلية القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاء، ولذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم في العمل بالظواهر، مع أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمراًئى منهم ومسمع وهم من أهل اللسان، وليس ذلك إلا لأجل أنّهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيرة العقلاء على العمل بها، وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيرة على العمل به، فكما أنّ السيرة حاکمة على الآيات بالنسبة إلى الظواهر، كذلك حاکمة عليها بالنسبة إلى خبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ العمدة في حجّية الخبر هي السيرة، ولا يرد على الاستدلال بها شيء من الاشكال.

ولا يخفى أنّ مقتضى السيرة حجّية الصحيحة والحسنة والموثقة، فإنّها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة، فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل إمامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، أو بنقل ثقة غير إمامي، لا يكون العبد معذوراً في مخالفة أمر المولى في نظر العقلاء. نعم، الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجّية، لأنّ العقلاء لا يعملون به يقيناً، مع أنّ الشك في قيام السيرة على العمل به كافٍ في الحكم بعدم حجّيته.

وأما توهم أنّ إطلاق آية النفر يشمل الخبر الضعيف أيضاً، حيث إنّ مفادها وجوب الحذر عند الانذار بلا تقييد بكون المنذر عادلاً أو ثقة، فمدفوع بأنّ الآية الشريفة منزلة على المتعارف بين العرف والعقلاء، وهم لا يعملون بخبر الفاسق الكاذب. هذا على تقدير كون الآية واردة في مقام جعل حجّية الخبر.

وأما على تقدير كونها كاشفة عن حجّية الخبر قبل نزولها، وأنّ تفرّيع وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب التطبيق كما تقدّمت الإشارة إليه حين الاستدلال بالآية^(١) فالأمر واضح، إذ ليس مفادها حينئذ جعل الحجّية ليمسك باطلاقها، بل مفادها كون حجّية الخبر مفروغاً عنها قبل نزول الآية بمقتضى السيرة العقلية الممضاة من قبل الشارع، فالمتبع في توسعة موضوع الحجّية وضيقة هي السيرة، وقد تقدّم أنّ السيرة لم تقم على العمل بخبر الضعيف. نعم، الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان الشخصي يجب العمل به وإن كان ضعيفاً في نفسه، وليس ذلك لأجل حجّية الخبر الضعيف، بل لأنّ الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي حجّة وإن كان حاصلًا ممّا لا يكون حجّة في نفسه كخبر الفاسق أو خبر الصبي مثلاً.

(١) تقدّم في ص ٢١٦.

بقي في المقام أمران لا بدّ من التعرّض لهما:

الأمر الأوّل: أنّ الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك. وذكر المحقق النائيني (قدس سره) في وجه ذلك: أنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجّة بمقتضى منطوق آية النبأ، إذ مفاده حجّة خبر الفاسق مع التبين، وعمل المشهور من التبين^(١). ووافقناه على ذلك في الدورة السابقة، ولكن التحقيق عدم تمامية الوجه المذكور، إذ التبين عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر، وهو تارةً يكون بالوجدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص والنظر على قرينة داخلية أو خارجية موجبة للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، وهذا ممّا لا كلام في حجّيته على ما تقدّمت الإشارة إليه. وأخرى: يكون بالتعبد، كما إذا دلّ دليل معتبر على صدقه فيؤخذ به أيضاً فانه تبين تعبدى، وحيث إنّ فتوى المشهور لا تكون حجّة على ما تقدّم الكلام فيها^(٢)، فليس هناك تبين وجداني ولا تبين تعبدى يوجب حجّة خبر الفاسق.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّة في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجّة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يوجب الحجّة، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

ودعوى أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجّة، مدفوعة بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقتة للواقع بحسب

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٠ و ١٩١.

(٢) في ص ١٦٧ - ١٧٠.

نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، ولا سيما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر.

هذا كله من حيث الكبرى وأنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا. وأمّا الصغرى وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى، فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (عليه السلام) والقدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسي (قدس سره) في المبسوط، وتبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه، غاية الأمر أنّنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرّد المطابقة لا يدل على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره.

فحصّل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى.

الأمر الثاني: أنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً في نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لو هنه وسقوطه عن الحجية أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّة ازداد ضعفاً ووهناً باعراض المشهور عنه.

والتحقيق عدم تمامية ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة ومشمولاً لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم

مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر عن تقيّة فيسقط الخبر المذكور عن الحجّية لا محالة، كما تقدّمت الإشارة إليه^(١)، ولكنّه خارج عن محل الكلام. وأمّا إذا اختلف العلماء على قولين وذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق وأعرضوا عنه، واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّة في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه.

ومّا استدلّ به على حجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المثبتة للتكليف حكم العقل وتقريبه بوجوه:

الوجه الأوّل: أنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من تلك الأخبار عن المعصوم، ولا نحتمل أن يكون جميعها مجعولاً، ولا سيّما بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها وإسقاط الضعاف منها، ولذا ادّعى صاحب الحدائق العلم بصدور جميع ما في الكتب الأربعة^(٢). ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط والأخذ بجميع هذه الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بحكم العقل.

وأورد عليه الشيخ^(٣) (قدس سره) بأنّ هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الأمارات، ولو كانت غير معتبرة كالشهرة الفتوائية والاجتماعات المنقولة، للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، فلا يفترق الحال بين الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة والأخبار الموجودة في غيرها من الكتب،

(١) [لعله (قدس سره) يشير إلى ما ذكره في ص ٢٣٤ من حجّية الاطمئنان فلاحظ].

(٢) الحدائق ١: ١٤ / المقدمة الثانية.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢١٧ و ٢١٨.

ولا بين الأخبار وغيرها من الأمارات المعتبرة أو غير المعتبرة من حيث تنجيز العلم الاجمالي، فيجب الأخذ بالجميع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، كما هو ظاهر.

وأجاب عنه صاحب الكفاية (قدس سره) بأنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في موارد قيام الأمارات قد انحلّ بالعلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عن المعصوم (عليه السلام)^(١) وتوضيح ذلك: أنّ لنا ثلاثة علوم إجمالية:

الأوّل: العلم الاجمالي الكبير وأطرافه جميع الشبهات، ومنشؤه هو العلم بالشرع الأقدس وتأسيس الشريعة المقدّسة، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط وأطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشؤه كثرة الأمارات بحيث لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع بل نعلم إجمالاً بمطابقة بعضها له.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير وأطرافه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، فإنّا نعلم إجمالاً بصدور جملة من هذه الأخبار عن المعصوم (عليه السلام). وحيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحلّ بالعلم الاجمالي الثاني، وينحلّ العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الثالث، فلا يجب الاحتياط إلّا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، ونتيجة ذلك هو وجوب العمل على طبق الأخبار المثبتة للتكليف الموجودة في الكتب المعتبرة، لا الاحتياط في جميع الشبهات كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأوّل لولا انحلاله، ولا الاحتياط في جميع موارد

(١) كفاية الأصول: ٣٠٤ و ٣٠٥.

الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثاني على تقدير عدم انحلاله. والميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم إجمالي في بقية الأطراف، ولو انضم إليها غيرها من أطراف العلم الاجمالي الكبير.

مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبة في قطيع من الغنم، وعلمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبة في جملة البيض من هذا القطيع، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني، فإننا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبية البقية، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياه محرّمة في جملة البيض من هذا القطيع، فإنّ العلم الاجمالي الأوّل لا ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الاجمالي بمغصوبية البعض الباقي بحاله، لأنّ انطباق الخمس على الثلاث غير معقول، وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأوّل لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأنّ منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود أحكام وتكاليف، ويكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات. وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأننا لو أفرزنا مقداراً من أطراف العلم الثالث - أي الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة - من كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره ولو مع ضم سائر الأمارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال فيستكشف بذلك أنّ المعلوم

بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث،
فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة.

والمناقشة في الانحلال بأنّ لنا علماً إجمالياً بمطابقة بعض الأمارات غير
المعتبرة للواقع أيضاً، كالروايات الموجودة في كتب العامة مثلاً، فإنّا لا نحتمل
كذب جميعها وكيف ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بصدور جملة من
الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، إذ المعلوم بالاجمال في العلم الأوّل غير
محمل الانطباق على المعلوم بالاجمال في الثاني واهية لأنّ جميع الأمارات غير
المعتبرة لا يكون مخالفاً لما في الكتب المعتبرة من الروايات، بل عدّة منها موافقة
له، فافراز مقدار من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة مستلزم لافراز ما
يطابقه من الأمارات غير المعتبرة، والعمل به يستلزم العمل به بل عينه، وليس
لنا علم إجمالي بمطابقة الأمارات غير المعتبرة للواقع فيما لم يكن مطابقاً للأخبار
الموجودة في الكتب المعتبرة.

فتحصل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (قدس
سره) وأنّ مقتضى العلم الاجمالي وجوب الأخذ بالأخبار الموجودة في الكتب
المعتبرة المثبتة للتكليف.

بقي الكلام في أنّ وجوب العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من
جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها هل يترتب عليه ما يترتب على حجّيتها من
تقدّمها على الأصول العملية واللفظية أم لا؟ وتحقيق ذلك يقتضي التكلم في
مقامين: المقام الأوّل: في تقدّمها على الأصول العملية. المقام الثاني: في تقدّمها
على الأصول اللفظية كأصالة العموم والاطلاق.

أمّا المقام الأوّل: فتحقيق القول فيه أنّ الأصول قد تكون من الأصول
المحرزة الناظرة إلى الواقع، بمعنى أنّ الاستفادة من أدلتها البناء العملي على أنّ

مفادها هو الواقع، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، بناءً على كونها من الأصول لا من الأمارات. وقد تكون من الأصول غير المحرزة، بمعنى أنّ الاستفادة من أدلتها أنّها وظائف عملية مجعولة في ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء على أنّ مفادها هو الواقع كالبراءة العقلية والشرعية. وعلى كل تقدير قد يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءة، وقد يكون مثبتاً له كذلك كقاعدة الاشتغال. وثالثة يكون نافياً للتكليف مرّةً ومثبتاً له أخرى كالاستصحاب.

فإن كان الأصل نافياً للتكليف ودلّ الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الأصل، سواء كان محرزاً أو غير محرز، بلا فرق بين القول بحجّة الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي. أمّا على القول بحجّيته فواضح. وأمّا على القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، فلعدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، لأنّ جريانه في جميع الأطراف موجب للمخالفة القطعية العملية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا فرق بين القول بحجّة الخبر وبين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، من حيث عدم جريان الأصل في مورده، إنّما الفرق بينهما من وجهين آخرين:

أحدهما: صحّة إسناد مؤدى الخبر إلى المولى على تقدير حجّيته، وعدم صحّته على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط، لأنّ إسناد الحكم إلى المولى مع عدم قيام الحجّة عليه تشريع محرّم.

ثانيهما: وجوب الأخذ باللوازم على تقدير حجّيته، وعدمه على تقدير عدمها، على ما سيجيء التعرّض له مفصّلاً في بحث الاستصحاب^(١) إن شاء الله تعالى. وأمّا إن كان الأصل أيضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨١ وما بعدها (الأصل المثبت).

بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأنّ المانع من جريان الأصل أحد أمرين كلاهما مفقود في المقام:

أحدهما: ارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدي، كما إذا قامت الحجّة في مورده والمفروض انتفاء العلم الوجداني وعدم كون الخبر حجّة.

ثانيهما: لزوم المخالفة العملية القطعية، والمفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر، فلا يلزم من جريانه مخالفة عملية أصلاً فلا مانع من جريانه، إلاّ أنّه لا ثمره عملية بين الالتزام بجريانه والالتزام بعدم جريانه، إذ المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر.

نعم، يظهر الفرق بينهما في صحّة إسناد الحكم إلى المولى على تقدير جريان الأصل فيما إذا كان من الأصول المحرزة، فإنّه صحّ إسناد الوجوب المستصحب إلى المولى، بخلاف ما لو التزمنا بعدم جريان الأصل، فإنّه لا يصحّ إسناد الحكم إلى المولى حينئذ، لأنّ المفروض عدم حجّية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط، فكان إسناد الحكم إلى المولى تشريعاً محرّماً كما تقدّم. هذا كلّه على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

وأما على القول بكونه حجّة فلا مجال لجريان الأصل، لارتفاع موضوعه - وهو الشك - بالتعبد الشرعي، كما هو ظاهر.

وظهر بما ذكرناه أنّ الفرق بين حجّية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط في هذا الفرض من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه على تقدير حجّيته لا يجري الأصل، وعلى تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه، وإن لم يفترق الحال في مقام العمل

بين جريانه وعدمه على ما تقدّم.

الثاني: صحّة إسناد مؤداه إلى المولى على تقدير الحجّية، وعدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط.

الثالث: لزوم الأخذ باللوازم على تقدير الحجّية، وعدمه على عدمه. هذا كلّه على تقدير كون مفاد الخبر حكماً إلزامياً كالوجوب والحرمة. وأمّا إن كان مفاده حكماً ترخيصياً، فإن كان مفاد الأصل أيضاً نفي التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمرة بين حجّية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط، إلّا في صحّة الاسناد والأخذ باللوازم على ما تقدّم. وأمّا إن كان الأصل مثبتاً للتكليف، فإن كان الأصل من الأصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانها على القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الاجمالي، إذ مع عدم قيام الحجّة على نفي التكليف كانت قاعدة الاشتغال محكمة، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بحكم العقل.

ومجرّد العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الترخيضية غير مانع من جريان قاعدة الاشتغال، إذ العلم بالترخيص في بعض الأطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال، ولكنّه لا يزاحم العلم الاجمالي بالتكليف في أحد الأطراف، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام، ودلّ الخبر على عدم وجوب القصر مثلاً، فعلى القول بعدم حجّية الخبر لا مانع من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، بخلاف القول بحجّيته، فإنّه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التعبدية، فينحل العلم الاجمالي ولا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة العملية بين القول بحجّية الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، وهي ثمرة مهمّة.

وأما إن كان الأصل من الأصول المحرزة كاستصحاب الوجوب أو الحرمة في فرض قيام الخبر على نفي التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فإنّ الخبر دلّ على الجواز مع غسل الموضع ومقتضى الاستصحاب هو الحرمة، ففي مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الأخبار الترخيضية في تلك الموارد فلا مانع من جريان الأصل على القول بعدم حجّية الخبر ووجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، بخلاف القول بحجّيته. فتظهر الثمرة بينهما في هذا الفرض كالصورة السابقة.

وأما إذا علم إجمالاً بمخالفة الاستصحاب للواقع في بعض الموارد، كما إذا كانت موارد جريانه كثيرة وعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيضية في تلك الموارد، فجريان الاستصحاب وعدمه مبني على الخلاف بين الأعلام في جريان الأصل المحرز المثبت للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الأطراف، كما إذا علمنا بنجاسة إناءين ثمّ علمنا إجمالاً بطهارة أحدهما، فاخترنا شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) وتبعه المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) عدم جريان استصحاب النجاسة فيهما. واختار صاحب الكفاية (قدس سره) جريانه^(٣)، وهو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه^(٤). والمقام من صغريات تلك المسألة، فعلى القول بجريانه تظهر الثمرة في المقام بين حجّية الخبر ووجوب

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥٠ - ٥٢، وفوائد الأصول ٣: ٧٨.

(٣) كفاية الأصول: ٤٣٢.

(٤) تقدّمت الإشارة إليه في ص ٨١ ويأتي في بحث الشك في المكلف به في ص ٤٠٣ وما بعدها، كما يأتي مفصّلاً في الجزء الثالث ص ٣٠٥ - ٣٠٩.

العمل به من باب الاحتياط فإنه لا يجري الأصل على الأوّل، ويجري على الثاني كما هو ظاهر. وعلى القول بعدم جريانه لا تظهر ثمرة بينها إلا في صحّة الاسناد ووجوب الأخذ باللوازم على ما تقدّم.

أمّا المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر، كعموم الكتاب والسنة المتواترة، أو غيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينة القطعية، وكان في خبر الواحد خاص أو مقيد، فعلى القول بحجّة الخبر يخصص العموم ويقيد الاطلاق، لأنّ الخبر حجّة على الفرض، فيكون قرينة على المراد من العام أو المطلق، ولذا ذكرنا في محله أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد ممّا لا إشكال فيه^(١). وأمّا على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدّم الخبر على العموم والاطلاق أيضاً لترتفع الثمرة بين القول بحجّة الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجهة أم لا؟

ظاهر كلام صاحب الكفاية (قدس سره) وصريح بعض المحققين (قدس سرهم) هو الثاني^(٢) بدعوى أن العام أو المطلق حجّة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنها إلا بحجّة أقوى، والمفروض أن كل واحد من الأخبار غير ثابت الحجّة، ومجرد العلم الاجمالي بصدور بعضها لا أثر له.

هذا، والتحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً، ومفاد الخبر حكماً غير الزامي، كقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ﴾^(٣)

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٦٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٥، ونهاية الدراية ٣: ٢٦٢.

(٣) البقرة ٢: ٢٧٥.

وقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(١) تعيّن العمل بالعام، ولا يجوز العمل بالخاص، لأنّ العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجّية، إلّا أنّ العلم الاجمالي بارادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، ووجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الالزامية، والمفروض أنّ الخاص لا يكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي المذكور. نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلّا أنّه لا أثر له، إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إلزامي، وقد ذكر في محله أنّه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي^(٢). وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجّية أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية، ويصرّح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجّية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

وإن كان مفاد العام أو المطلق حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً إلزامياً كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) وقوله (عليه السلام): «نهى النبي (صلّى الله عليه وآله) عن بيع الغرر»^(٤) تعيّن العمل بالخاص ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على أحكام إلزامية أوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجّية، كما هو الحال في الأصول العملية، فإنّ إجراءها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية، وفي

(١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا».

(٢) راجع ص ٤١٦.

(٣) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٤) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣.

بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأنّ العموم أو الاطلاق حجّة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنها إلاّ بحجّة أقوى، والعلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد ممّا لا أثر له، إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً، وقد تقدّم أنّه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة السابقة، فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات، والمفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمة بين القول بحجّة الخبر والقول بوجود العمل به من باب الاحتياط. وأمّا إن كان مفاد كل من العام والخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب ومفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، ومفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار ومفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلاً، فعلى القول بحجّة الأخبار لا إشكال في تقدّمها على العمومات وتخصيصها بها، كما مرّ مراراً. وأمّا على القول بوجود العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخير؟ المتعيّن هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط وتحصيل الامتثال القطعي، إذ مورد اجتماع العام والخاص طرف لعلمين إجماليين، يقتضي أحدهما الفعل والآخر الترك، فإنّ العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل، والعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضي الترك كما في المثال الأوّل، وينعكس الأمر في عكس ذلك كما في المثال الثاني. وعلى التقديرين لا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا العلمين، فيكون مخيراً بين الفعل والترك، نظير دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ العقل مستقل فيه بالتخير.

والمقام وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو فيما إذا علم جنس الالتزام وشكّ في أنّه الوجوب أو الحرمة، والمقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً، إذ نحتمل أن لا يكون العموم مراداً من هذا العام، بأن يكون العام الذي نعلم إجمالاً بارادة العموم منه منطبقاً على غير هذا العام، وكذا نحتمل أن لا يكون هذا الخاص صادراً، بأن يكون الخاص الذي نعلم إجمالاً بصدوره غير هذا الخاص، فنحتمل أن لا يكون مورد الاجتماع حراماً ولا واجباً، إلّا أنّه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، لما ذكرناه من كونه طرفاً لعلمين إجمالين يقتضي أحدهما الفعل والآخر الترك، فلا يمكن الاحتياط وتحصيل الامتثال اليقيني، فإذن لا مناص من الحكم بالتخيير.

الوجه الثاني من الوجوه العقلية التي استدللّ بها على حجّية الخبر: ما ذكره صاحب الوافية على ما حكى عنه مستدللاً على حجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة عند الشيعة، كالكتب الأربعة مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر، وهو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، ولا سيّما بالأصول الضرورية كالصوم والصلاة والحج والزكاة، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد^(١)، انتهى ملخصاً.

وأورد عليه الشيخ (قدس سره)^(٢) أوّلاً: بأنّ العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار الواجدة لما ذكره

(١) الوافية: ١٥٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢١٩.

من الشرائط، فاللازم حينئذ إمّا الاحتياط والعمل بكل خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطيته^(١).

وهذا الايراد يندفع بأنّ العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الأجزاء والشرائط بين الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة يوجب انحلال العلم الأوّل، فاللازم حينئذ هو الاحتياط والعمل بكل ما دلّ على الجزئية أو الشرطية من خصوص تلك الأخبار، لا مطلق ما دلّ على الجزئية والشرطية من الأخبار.

نعم، يرد عليه ما أورده الشيخ (قدس سره) ثانياً وحاصله: أنّ مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دلّ على الجزئية والشرطية من الأخبار المذكورة من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، لا حجّية الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة، بحيث تقدّم على الأصول اللفظية والعملية التي مفادها الالتزام وثبوت التكليف كما هو المدعى في المقام.

الوجه الثالث من الوجوه العقلية: ما حكى عن صاحب الحاشية^(٢) (قدس سره) وملخصه: أنّا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّة لحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين ونحوه ممّا يدل على ذلك، فيجب علينا العمل بها فيما إذا أحرزت بالقطع، ومع عدم التمكن من إحرازها بالقطع لا بدّ من التنزل إلى الظن والعمل بما يظن صدوره منهم (عليهم السلام).

ويرد عليه: ما ذكره الشيخ (قدس سره) من رجوعه إمّا إلى الوجه الأوّل،

(١) [العبرة ناقصة وتتمّها كما في الفرائد هي: وإمّا العمل بكل خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية].

(٢) هداية المسترشدين: ٣٩٧.

وإمّا إلى دليل الانسداد، إذ لو كان مراده من السنّة نفس قول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره، فوجوب العمل بها وإن كان ضرورياً، إلاّ أنّه لا ملازمة بينه وبين وجوب العمل بالأخبار الحاكية للسنّة المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر. وإن كان مراده من السنّة هي الروايات الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها فإنّه أوّل الكلام ومحل البحث فعلاً.

وحديث الثقلين ونحوه الدال على وجوب الرجوع إلى المعصوم (عليه السلام) والأخذ بقوله لا يدل على وجوب الأخذ بالروايات الحاكية لقول المعصوم (عليه السلام) فإنّ وجوب متابعة الإمام (عليه السلام) لا يدل على وجوب العمل بما يرويه محمّد بن مسلم مثلاً، مع احتمال كونه غير مطابق للواقع وهو ظاهر، وحينئذ إن قيل بوجوب العمل بالروايات بدعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها من المعصوم، فهذا هو الوجه الأوّل، وإن قيل بوجوب العمل بها بدعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وأنّ العقل يحكم بذلك بعد عدم إمكان الوصول إليها بالقطع، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد ولا يتم إلاّ بتامية سائر مقدّماته^(١).

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من عدم رجوع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل ولا إلى دليل الانسداد وأنّه دليل مستقل، بدعوى أنّ ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار عنهم (عليهم السلام) ليرجع إلى الوجه الأوّل، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين^(٢)،

(١) فرائد الأصول ١: ٢١٩ و ٢٢٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٧.

ففيه: أنّ العلم بوجود الرجوع إلى الروايات لا بدّ من أن يكون ناشئاً من منشأ، إذ العلم بوجود العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا يحصل جزافاً. فإمّا أن يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بأن يجعل الشارع الروايات حجّةً والمفروض عدم ثبوته، أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم، وهذا هو الوجه الأوّل، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظنيّ مع عدم إمكان الامتثال القطعي، وهذا يرجع إلى دليل الانسداد.

الكلام في حجّية الظن المطلق

واستدلّ عليها بوجوه أربعة كلّها عقلية:

الوجه الأوّل: أنّ الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر على المخالفة، ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل.

وأجيب عنه بأجوبة بعضها راجع إلى منع الصغرى، وبعضها راجع إلى منع الكبرى.

والصحيح في الجواب منع إحدى المقدمتين على سبيل منع الخلو، بأن يمنع الصغرى على تقدير الكبرى والكبرى على تقدير آخر، وكلتاهما على تقدير ثالث، بيان ذلك: أنّه إن كان مراد المستدل من الضرر هو الضرر الأخرى فالكبرى وإن كانت صحيحة تامّة، إذ العقل مستقل بدفع الضرر المظنون، بل بدفع الضرر المحتمل، ولذا وجب الاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص، وفي أطراف العلم الاجمالي، بل الضرر محتمل حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فإنّ استحقاق العقاب على المخالفة وإن كان مقطوعاً به فيها، إلّا أنّ العقاب فيها أيضاً محتمل لا معلوم، لاحتمال صدور العفو منه تعالى واحتمال الشفاعة.

وبالجملة: لا ينبغي الشك في الكبرى على هذا التقدير، إلا أن الصغرى ممنوعة، إذ لا ملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على المخالفة ليكون الظن بالتكليف مستلزماً للظن بالعقاب على المخالفة، وإلا كان احتمال التكليف مستلزماً لاحتمال العقاب على المخالفة ولزم الاحتياط في الشبهات البدوية ولو بعد الفحص، لأن دفع الضرر المحتمل أيضاً واجب عقلاً كالضرر المظنون، مع كونه واضح البطلان لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبعبارة أخرى: استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، فمع عدم تنجزه بالعلم الوجداني ولا بالحجة المعتبرة لا عقاب على مخالفته بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل.

وبما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) من أن العقل وإن لم يكن مستقلاً باستحقاق العقاب على المخالفة، ولكنه غير مستقل بعدمه أيضاً، فالعقاب حينئذ محتمل والعقل حاكم بوجود دفع الضرر المحتمل، انتهى. إذ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان على ما اعترف هو به في مبحث البراءة^(٢) لا يبقى مجال للترديد في استحقاق العقوبة وعدمه، فإن موضوع حكم العقل وهو عدم البيان محقق، إذ المفروض عدم كون الظن حجة، فالعقل مستقل بعدم استحقاق العقاب، فلا يكون هناك احتمال للعقاب.

وإن كان مراده من الضرر هو الضرر الدنيوي، فقد يمنع كلتا المقدمتين وقد يمنع الكبرى فقط، بيان ذلك: أن التكاليف الوجوبية ليس في مخالفتها إلا تفويت المصلحة، بناءً على ما هو المعروف بين العدلية من تبعية الأحكام للمصالح

(١) كفاية الأصول: ٣٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٣.

والمفاسد في متعلقاتها، فالظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالضرر في المخالفة، بل مستلزم للظن بفوات المصلحة، ولا يصدق عليه الضرر فأنه عبارة عن النقص المالي أو البدني أو العقلي والروحي. وكذا الحال في التكاليف التحريمية الناشئة عن المفاسد النوعية الراجعة إلى اختلال النظام كحرمة قتل النفس وحرمة أكل مال الغير غصباً، فأنه ليس في ارتكاب تلك المحرّمات ضرر دنيوي على الفاعل، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر. نعم، يستلزم الظن بالمفسدة النوعية الراجعة إلى اختلال النظام، ففي مورد الظن بالتكليف الوجوبي ومورد الظن بهذا النوع من التكاليف التحريمي، كانت الصغرى والكبرى كلتاها ممنوعة. ودعوى لزوم جلب المصلحة المظنونة ولزوم دفع المفسدة النوعية المظنونة ساقطة لا شاهد عليها، وإلاّ لزم الاحتياط في الشبهة الموضوعية، مع احتمال الوجوب أو احتمال هذا النوع من الحرمة، ولم يلتزم به أحد.

وأما التكاليف التحريمية الناشئة عن المفسدة الشخصية، بمعنى كون الحرمة ناشئة عن الضرر المتوجه إلى شخص المرتكب، كحرمة أكل السم وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك ممّا يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل ونقص في بدنه أو في ماله أو في عقله أو في عرضه، فالظن بمثل هذا النوع من التحريم وإن كان يستلزم الظن بالضرر إلاّ أنّ الكبرى ممنوعة، إذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد ممّا لم يكن التكليف فيه منجزاً، وإلاّ لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية أيضاً مع الظن بالضرر، ولم يلتزم به أحد.

بل يمكن أن يقال: إنّه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن، ولا سيّما إذا كان فيه غرض عقلائي، فكيف بالضرر المظنون أو المحتمل. نعم، قد دلّ الدليل على حرمة الاضرار بالنفس في موارد خاصّة، كقتل الانسان نفسه أو قطع بعض أعضائه، كما دلّ الدليل على حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في

موارد خاصّة، كالصوم والوضوء والغسل، ولا بدّ من الاقتصار في مورد النص^(١)، إذ لا يستفاد منه كبرى كلّية، مع أنّ الاعتبار في تلك الموارد بخوف الضرر المنطبق على الاحتمال أيضاً لا خصوص الظن بالضرر.

الوجه الثاني: أنّ الأخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، فتعيّن الأخذ بالظن.

وفيه: أنّ تمامية هذا الوجه متوقفة على أمرين: تنجز التكليف وعدم إمكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً، لا مانع من الرجوع إلى البراءة، وليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر. وكذا لو تنجز التكليف وتمكن المكلف من الاحتياط فعليه العمل بالاحتياط لقاعدة الاشتغال، وليس فيه أيضاً ترجيح المرجوح على الراجح. نعم، فيما إذا تنجز التكليف ولم يمكن الاحتياط كما إذا ترددت القبلة بين جهتين تظنّ القبلة في إحداهما المعيّنة ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلاً، تعيّن الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وعليه فلا يكون هذا الوجه إلاّ مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد، فلا ينتج إلاّ بانضمام الباقي منها إليه.

الوجه الثالث: أنّ العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية يقتضي وجوب الاحتياط في جميع الشبهات، لكنّه موجب للعسر المنفي في الشريعة المقدّسة، فلا بدّ من التبعض في الاحتياط والأخذ بمظنونات التكليف، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه: أنّ هذا الوجه أيضاً من مقدّمات دليل الانسداد، ولا ينتج ما لم

(١) الوسائل ٣: ٣٤٢ و ٣٤٨ / أبواب التيمم ب ٢ ح ١ و ٢ وب ٥ ح ٧ و ٨، الوسائل ١٠: ٢١٤ و ٢١٨ / أبواب من يصح منه الصوم ب ١٦ ح ١ وب ١٩ ح ١.

تنضم إليه البقية.

الوجه الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وتحقيق الكلام فيه يقتضي البحث في جهات أربع:

الجهة الأولى: في بيان أصل المقدمات التي يتألف منها هذا الدليل.

الجهة الثانية: في تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث إنها الكشف أو الحكومة.

الجهة الثالثة: في أن نتيجة المقدمات - على تقدير تماميتها - مطلقة أو مهمة.

الجهة الرابعة: في تمامية المقدمات وعدمها.

أمّا الكلام في الجهة الأولى: فهو أنه ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري^(١) (قدس سره) أن ما يتألف منه دليل الانسداد أمور أربعة:

الأول: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية.

الثاني: انسداد باب العلم والعلمي في كثير من تلك التكاليف.

الثالث: عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الشبهات، إمّا لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والخرج، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة ولا إلى القرعة ونحوها، ولا إلى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي.

الرابع: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وذكر صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) أنها خمسة، وزاد على الأمور المذكورة

(١) فرائد الأصول ١: ٢٢٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣١١.

مقدمة أخرى وجعلها الثالثة من المقدمات، والثالثة في كلام الشيخ (قدس سره) الرابعة وهي أنه لا يجوز لنا إهمال التكاليف وعدم التعرض لامتهاها أصلاً.

والصحيح ما صنعه الشيخ (قدس سره) إذ لو كان مراد صاحب الكفاية (قدس سره) من المقدمة الأولى هو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حق كل مكلف ممن يجري دليل الانسداد في حقه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمة هي بعينها المقدمة الثالثة في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها وعدم التعرض لامتهاها. وإن كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، وإن كان صحيحاً في نفسه لأن المقصود ذكر المقدمات القريبة التي يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيدة، وإن كان دليل الانسداد متوقفاً عليها في نفس الأمر، وإلا لزم أن يجعل من المقدمات إثبات الصانع وإثبات النبوة، إلى غير ذلك من المقدمات البعيدة التي هي مسلّمة في نفسها ومفروغ عنها.

أمّا الجهة الثانية: ففي تعيين النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة على تقدير تماميتها، من حيث إنها الكشف أو الحكومة. وليعلم أولاً: أن المراد من الكشف أنه يستكشف من المقدمات المذكورة أن الشارع جعل الظن حجة. والمراد من الحكومة أن العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامتثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامتثال الظني وعدم التنزل إلى الامتثال الشكّي والوهمي، بمعنى أن العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع مع الأخذ بالظن، ويراه مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم الأخذ بالظن والاقتصار بالامتثال الشكّي والوهمي، فيحكم العقل بتبويض الاحتياط في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، وهذا هو معنى الحكومة،

لا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أن العقل مستقل بحجية الظن^(١) فإنه غير معقول، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة، وإنما شأنه الإدراك ليس إلا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى، والعقل يدرك ويرى المكلف معذوراً في مخالفة الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامتثال على تقدير تمامية المقدمات، ويراها غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتثال الظني والاقتصار بالامتثال الشكّي أو الوهمي، وهذا هو معنى الحكومة.

ثم إنه لا بدّ من بيان منشأ الاختلاف في أن نتيجة المقدمات هو الكشف أو الحكومة، فإن الاختلاف المذكور ليس جزافياً بدون منشأ، فنقول: إن المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة، فإنها قد تقرّر بأن الاحتياط التام غير واجب، لعدم إمكانه أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام أو العسر والخرج، وعلى هذا التقرير تكون النتيجة هي الحكومة، لأنّ عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه للزوم العسر والخرج لا ينافي حكم العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف وتركه في البعض الآخر ممّا يرفع معه محذور الاختلال أو العسر والخرج، فالعقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامتثال يلزم المكلف أولاً بتحصيل الامتثال العلمي تفصيلاً أو إجمالاً باتيان جميع الاحتمالات، فان تعذّر ذلك حكم بالتبعيض في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظني، ومع تعذّره أيضاً يحكم بالامتثال الشكّي، ومع تعذّره يحكم بالامتثال الوهمي، ولا يراه معذوراً في مخالفة الواقع على تقدير التزل إلى المرتبة السافلة مع التمكن من المرتبة العالية في جميع هذه المراتب. وبالجملة: تكون النتيجة على هذا التقرير هو التبعيض في الاحتياط.

وقد تقرّر المقدمة الثالثة: بأنّ الشارع لا يرضى بالاحتياط والامتثال

(١) كفاية الأصول: ٢٨٠، ولاحظ ص ٣٢١.

الاجمالي، بدعوى الاجماع على ذلك، فإن الاحتياط وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه ليس كذلك فيما إذا استلزم انحصار الامتثال في أكثر الأحكام على الامتثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والجزم، وتكون النتيجة على هذا التقرير هو الكشف، إذ بعد فرض فعلية التكاليف وانسداد باب العلم والعلمي وعدم رضى الشارع بالامتثال الاجمالي، يستكشف أن الشارع جعل لنا حجةً وطريقاً إلى أحكامه، فلا بد من السبر والتقسيم في تعيين ذلك الطريق، فهل هو فتوى الفقيه أو القرعة أو غير ذلك، والمفروض عدم حجية كل ذلك، فيستكشف أن الظن هو الطريق المنسوب من قبل الشارع.

وتوهم عدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال إيكاله المكلف إلى ما يحكم به العقل، فلا يتم القول بالكشف، مدفوع بما ذكرناه من أن العقل شأنه الادراك فقط، وليس له جعل الحجية لشيء، فعلى تقدير عدم جعل الشارع الظن حجةً يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدم، والمفروض قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط، وهو الاحتياط في أكثر الأحكام المنافي للجزم وقصد الوجه، فلا مناص من الالتزام بأن الشارع جعل الظن حجةً على فرض تمامية المقدمات بهذا التقرير.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة وعرفت منشأ الاختلاف فيهما، ظهر لك أن الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بالاحتياط، وأنى لنا باثبات هذا الاجماع، وأين هذا الاجماع. وعلى تقدير عدم ثبوت هذا الاجماع يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدم بيانه، وقد ذكرنا أن هذا هو معنى الحكومة.

الجهة الثالثة: في أن نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقة أو مهمة.

ولا يخفى أنّ الاطلاق والاهمال قد يلاحظان بالنسبة إلى الأسباب، وقد يلاحظان بالنسبة إلى الموارد، وقد يلاحظان بالنسبة إلى المراتب، فنقول:

أمّا على تقرير الكشف: فتكون النتيجة مطلقة من حيث الأسباب إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التي يحصل منها الظن، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول والظن الحاصل من الشهرة والحاصل من فتوى الفقيه مثلاً، بل العقل يرى بعد تمامية المقدمات بهذا التقرير أنّ الشارع جعل الظن حجّة من أيّ سبب حصل، إلاّ السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه، كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالأخبار المتواترة.

وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمة، إذ إلعلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمة، كالدماء والأعراض بل الأموال الخطيرة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الظن في غير هذه الموارد. وأمّا هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بدّ من الاحتياط فيها، وكذا الحال من حيث المراتب، إذ العقل لا يدرك بعد العلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي أنّه جعل الظن حجّةً بتمام مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظن القوي حجّةً. ومجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجّةً كافٍ في الحكم بعدم الحجّية، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن والعمل بالظن القوي، وإن لم يكن وافياً بمعظم الفقه - بحيث يلزم من الرجوع إلى الأصول في غير موارد العلم وهذا النوع من الظن محذور المخالفة القطعية - يعمل بالظن الأضعف منه الأقوى من غيره، وإن لم يكن هو أيضاً وافياً يتنزل إلى الأضعف منه، وهكذا. هذا كلّه على الكشف.

وأما على الحكومة: فالأمر كذلك، فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة إلى

الأسباب، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلي، لعدم إمكانه أو لاستلزامه العسر والخرج وتنزل العقل من الامتثال العلمي إلى الامتثال الظني، لا يرى فرقاً بين أسباب الظن، إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا فرق بين الظنون من حيث الأسباب.

وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمة، إذ عدم وجوب الاحتياط الكلي - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والخرج - لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط في جميع الموارد، بل لا بدّ من العمل بالاحتياط في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها، والعمل بالظن في غيرها، ولا يلزم من العمل بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر والخرج. وكذا الحال بالنسبة إلى المراتب، فإنّ النتيجة بالنسبة إليها أيضاً مهمة لعين ما تقدّم، ولكنّ التبويض في مراتب الظنون يكون بعكس الكشف، إذ على الكشف كان المتعيّن الاقتصار على الظن القوي، وعلى تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدّم بيانه يتنزل إلى الظن المتوسط، وعلى تقدير عدم الوفاء أيضاً يتنزل إلى الظن الضعيف، فيكون التنزل من الظن العالي إلى السافل، وتكون دائرة العمل بالظن أضيق. وعلى تقدير عدم الكفاية يتوسع شيئاً فشيئاً على ما تقدّم.

وهذا بخلاف الحكومة، إذ بعد بطلان الاحتياط الكلي - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والخرج، وتنزل العقل من الامتثال العلمي إلى الامتثال الظني - كان المتعيّن أولاً هو الاتيان بالمظنونات والمشكوكات والموهومات بالوهم القوي، وي طرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط، وإن تعذر ذلك فيأتي بالمظنونات والمشكوكات، وي طرح جميع الموهومات. وفي صورتين يحصل الامتثال الظني. وإن تعذر ذلك أيضاً فيأتي بجميع المظنونات وي طرح المشكوكات أيضاً، وإن تعذر ذلك أيضاً فيأتي بالمظنونات بالظن القوي فقط،

ويطرح المظنونات بالظن الضعيف أيضاً كالمشكوكات، وفي هاتين الصورتين يكون الامتثال شكياً لطرح مشكوك التكليف على الفرض، فيكون التنزل من الضعيف إلى القوي، وتكون دائرة العمل بالظن أوسع، وعلى تقدير التعذر يتضيّق شيئاً فشيئاً.

الجهة الرابعة: في البحث عن تمامية المقدمات وعدمها فنقول:

أمّا المقدّمة الأولى: فبديهية، إذ العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية لا بدّ من التعرّض لامتثالها حاصل لكل مكلف مسلم، فإنّا لسنا كالبهائم نفعل ما نشاء ونترك ما نريد. وأطراف هذا العلم الاجمالي وإن كانت كثيرة بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية فيها، ويضطر إلى ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية، وإلى فعل بعض الأطراف في الشبهة التحريمية، إلا أنّ هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي في مثل المقام.

أمّا على مسلك شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الاجمالي تركاً أو فعلاً لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى بقيّة الأطراف فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن^(١) فالأمر واضح. وهذا المسلك هو الصحيح على ما سنذكره في مبحث الاشتغال^(٢) إن شاء الله تعالى.

وأمّا على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى غير المعيّن من الأطراف، بملاحظة أنّ التكليف بالنسبة إلى بعض الأطراف ساقط للاضطرار، وبالنسبة إلى البقية مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة فيها^(٣)، فلأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان التكليف

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥.

(٢) في ص ٤٤٣ وما بعدها.

(٣) كفاية الأصول: ٣٦٠.

المعلوم بالاجمال واحداً أو اثنين ونحوهما مما لا يلزم من الرجوع إلى البراءة في غير المضطر إليه من الأطراف محذور.

وأما في مثل المقام مما كان الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفة في معظم الأحكام المعبر عنها في كلام الشيخ (قدس سره) بالخروج من الدين^(١)، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة يقيناً، للقطع بأن الشارع لا يرضى بمخالفة معظم أحكامه. وهذا هو المراد من الخروج من الدين لا الكفر، إذ مخالفة الفروع لا توجب الكفر.

وبالجملة: المقدمة الأولى مما لا إشكال في تماميتها، فإن إهمال التكاليف المعلومة بالاجمال وعدم التعرّض لامتهاها مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة، إلا أنه قد ذكرنا عند التعرّض لذكر الأدلة العقلية على حجّية الخبر^(٢) أن لنا علوماً إجمالية ثلاثة:

الأول: العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية تحرّمية ووجوبية.

الثاني: العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الأمارات للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة. والعلم الاجمالي الأول ينحل بالثاني، والعلم الاجمالي الثاني ينحل بالثالث، فيجب الاحتياط في موارد الأخبار المذكورة فقط، ولا يكون الاحتياط المذكور موجباً لاختلال النظام ولا مستلزماً للعسر والخرج، كيف وجماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع الأخبار المذكورة، بدعوى القطع بصدورها، فلم يختل عليهم النظام، ولم يرد عليهم العسر والخرج. وعليه فكانت المقدمة الثالثة من مقدّمات الانسداد غير تامّة. ويأتي الكلام فيها مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣٠.

(٢) في ص ٢٣٨ و ٢٣٩.

وأما المقدمة الثانية: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم تامّة، بل ضرورية لكل من تعرّض للاستنباط، فإنّ الضروريات من الأحكام - بل القطعيّات منها ولو لم تكن ضرورية - أحكام إجمالية، كوجوب الصلوات الخمس، ووجوب الصوم في شهر رمضان ونحوهما، ولا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الأجزاء والشرائط والموانع. وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فصحّتها مبتنية على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، بمعنى أنّ أحدهما يكفي في إثبات انسداد باب العلمي.

أحدهما: عدم حجّية الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، إمّا من جهة عدم ثبوت وثاقة روايتها، أو من جهة عدم حجّية خبر الثقة.

ثانيهما: عدم حجّية ظواهرها بالنسبة إلينا، لاختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالافهام ولسنا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسّد علينا باب العلمي، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقة الرواة، أو عدم حجّية خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجّية من حيث السند وإن قلنا بحجّية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام، أو قلنا بأنّا من المقصودين بالافهام، وعلى تقدير عدم حجّية الظواهر بالنسبة إلينا تسقط الروايات عن الحجّية من حيث الدلالة ولو على تقدير اليقين بصدورها من المعصوم (عليه السلام).

وبالجملة: يكفي القائل بالانسداد تمامية أحد هذين الأمرين، والقائل بالانفتاح لا بدّ له من دفع كلا الأمرين وإثبات حجّية الروايات من حيث السند والدلالة. وحيث إنّنا ذكرنا الأمرين في بحث حجّية الخبر^(١) وبحث حجّية الظواهر^(٢)، وأثبتنا حجّية الخبر من الحثّيتين في ذينك البحثين، فلا حاجة إلى الاعادة.

(١) في ص ١٧٠ وما بعدها.

(٢) في ص ١٣٧ - ١٤٢.

وأما المقدمة الثالثة: وهي بطلان الرجوع إلى الغير والعمل بالقرعة ونحوها، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مورد، وعدم وجوب الاحتياط التام، فتفصيل الكلام فيها: أن التقليد والرجوع إلى الغير واضح البطلان، لأنّ القائل بالانسداد يرى خطأ من يدعي الانفتاح، فيكون رجوعه إليه من رجوع العالم إلى الجاهل في نظره. وكذا العمل بالقرعة ونحوها، فإنّ أساس الأحكام الشرعية غير مبني على مثل القرعة بالضرورة. ولا دليل على حجّة القرعة إلاّ في موارد قليلة من الشبهات الموضوعية على ما ذكر في محله^(١)، فالرجوع إليها في الشبهات الحكمية فاسد بالضرورة.

وأما الرجوع إلى الأصول العملية في كل مورد، فتحقيق الحال فيه يقتضي بسطاً في المقال، فنقول: إنّ ما كان من الأصول مثبتاً للتكليف، فإن كان من الأصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانها في مواردّها، وإن كان من الأصول المحرزة كالاستصحاب المثبت للتكليف، فإن لم يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد، فلا مانع من جريانه أيضاً، وإن علم بذلك، فعلى القول بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة هو لزوم المخالفة العملية فقط - كما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) وهو الصحيح - فلا مانع من جريانه في المقام، إذ المفروض كونه مثبتاً للتكليف، فلا تلزم من جريانه مخالفة عملية، نظير ما إذا علم إجمالاً بطهارة الإناءين المسبوقين بالنجاسة فإنّه لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة فيها مخالفة عملية. وأما على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب ولو لم يلزم منه

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٢ - ٤١٤.

(٢) كفاية الأصول: ٤٣٢.

مخالفة عملية كما اختاره شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) وتبعه المحقق النائيني (قدس سره) ^(٢) فلا يجري الاستصحاب في المقام، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة على الفرض.

ثم إنه ذكر صاحب الكفاية ^(٣) (قدس سره) أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ (قدس سره) لأن الاستنباط تدريجي، والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الأطراف دفعةً ليحصل له شك فعلي بالنسبة إلى الجميع، بل يجري الاستصحاب في كل مورد غافلاً عن مورد آخر، فلا يكون جريان الاستصحاب في جميع الأطراف في عرض واحد ليحصل له علم إجمالي بأن هذا الاستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

وبالجملة: العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد متوقف على الالتفات الفعلي إلى جميع الأطراف، وهو منتف في المقام، إذ المجتهد حين التفاته إلى حكم غافل عن حكم آخر ولا التفات له إليه ليحصل له العلم بأن الاستصحاب في أحدهما مخالف للواقع.

وفيه: أن الاستنباط وإن كان تدريجياً والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعةً كما ذكره، إلا أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة مثلاً يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي أجرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها، فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من أن العلم الاجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الاستصحاب ما لم تلزم منه مخالفة عملية.

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٨٩، فوائد الأصول ٣: ٧٨.

(٣) كفاية الأصول: ٣١٣ و ٣١٤.

ثم إنَّ التكليف المعلوم بالتفصيل بضميمة موارد جريان الأصول المثبتة للتكليف إن كان بالمقدار المعلوم بالاجمال وانحلَّ العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف. وإن لم يكن كذلك بأن كان المعلوم بالاجمال أكثر من ذلك، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى المخالفة في بعض الأطراف لابعينه^(١)، لا يجوز الرجوع إلى الأصول النافية. وعلى مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز^(٢) فلا مانع من الرجوع إلى الأصول النافية إن كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلاً، وأمّا إن كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع إلى الأصل النافي محذور الخروج عن الدين فلا يجوز الرجوع إلى الأصول النافية.

وأما الاحتياط التام في جميع الشبهات، فإن كان غير ممكن، فلا إشكال في عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضرورة العقل، وإن كان مخالفاً بالنظام فلا إشكال في قبحه عقلاً وعدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط قطعاً، بل قد ينتفي موضوعاً لأدائه إلى ترك جملة من الواجبات فلا يكون هناك احتياط. وأمّا إن كان موجباً للعسر والخرج ففي عدم وجوبه - لأدلة نفي العسر والخرج - خلاف بين الأعلام، فذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٣) إلى أن قاعدة نفي المخرج والضرر حاکمة على وجوب الاحتياط، باعتبار أن مفاد الأدلة نفي الحكم الذي ينشأ من قبله المخرج أو الضرر، ووجوب الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات - وإن كان عقلياً إلا أنه ناشئ

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٤١.

من بقاء الحكم الشرعي الواقعي على حاله، فهو المنشأ للخرج والضرر، إذ الشيء يسند إلى أسبق العلل، فيكون المرتفع بأدلة نفي الحرج والضرر هو الحكم الشرعي الواقعي، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

واختار صاحب الكفاية (قدس سره) عدم حكومة قاعدة نفي الحرج والضرر على قاعدة الاحتياط، بدعوى أن ظاهر الأدلة إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وأن النفي بحسب ظاهر الأدلة متوجّه إلى الفعل الحرجي أو الضرري ويكون المراد نفي الحكم عن الفعل الحرجي أو الضرري، نظير قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(١) فإنه نفي للحكم بلسان نفي الموضوع. فإذا لا تكون قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على قاعدة الاحتياط، إذ الفعل الذي تعلق به الحكم الشرعي واقعاً المردد بين أطراف الشبهة ليس حرجياً ولا ضررياً كي يرتفع حكمه بأدلة نفي الحرج والضرر، بل الحرج إنما ينشأ من الاحتياط والجمع بين المحتملات، ووجوب الجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً ليرتفع بأدلة نفي الحرج، وإنما هو بحكم العقل، وعليه فلا بد من الاحتياط وإن كان مستلزماً للعسر والحرج^(٢).

والصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من حكومة قاعدة نفي الحرج على قاعدة الاحتياط.

أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر أدلة نفي الحرج أو الضرر ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) لأنّ الفعل الضرري ليس مذكوراً في لسان الأدلة، إنّما المذكور لفظ الضرر، وليس لفظ الضرر عنواناً

(١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا».

(٢) كفاية الأصول: ٣١٣.

للفعل ليكون النفي راجعاً إلى الفعل الضرري، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرر، كما هو الحال في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد» فإن المراد نفي حرمة الرّبا بينهما، فلو كان المراد من قوله (عليه السلام): «لا ضرر...» إلخ^(١) نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان معناه نفي حرمة الاضرار بالغير، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد حتى صاحب الكفاية نفسه (قدس سره)، فإن حرمة الاضرار بالغير ممّا لا كلام فيه، بل ولا إشكال في حرمة الاضرار بالنفس في الجملة. فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به في أدلة نفي الحرج والضرر، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي فيكون المراد النهي عن الاضرار بالغير كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾^(٢) فإن المراد نهى المحرم عن هذه الأمور وحرمتها عليه، وكذا قوله (صلّى الله عليه وآله): «لا رهبانية في الاسلام»^(٣) فإن المراد منه النهي عن الرهبانية. والتزم بهذا المعنى شيخنا الشريعة في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر^(٤)، وأصرّ عليه.

وأن يكون المراد هو النفي، وحيث إنّ النفي التكويني للضرر والحرج غير معقول، فيكون المراد منه النفي التشريعي، بمعنى أنّه لا ضرر ولا حرج في الشريعة. وهذا المعنى راجع إلى ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أن المراد نفي الحكم الضرري ونفي الحكم الحرجي في الشريعة، وهذا المعنى هو الظاهر من

(١) ستذكر مصادره عند البحث عن قاعدة لا ضرر فراجع ص ٦٠٠ و ٦٠١.

(٢) البقرة ٢: ١٩٧.

(٣) المستدرک ١٤: ١٥٥ / أبواب مقدمات النكاح ب ٢ ح ٢.

(٤) قاعدة لا ضرر: ٢٥.

أدلة نفي الحرج والضرر، بقريته ما في بعض الروايات^(١) من أنه لا ضرر في الاسلام أو في الدين، فإنه ظاهر في نفي تشريع الحكم الضرري في دين الاسلام، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢). فإذا تكون قاعدة نفي الحرج حاکمة على قاعدة الاحتياط على ما تقدّم تقريبه عند نقل كلام الشيخ (قدس سره).

وأما ثانياً: فلأن قاعدة نفي الحرج والضرر حاکمة على قاعدة الاحتياط في مثل المقام، ممّا كانت أطراف الشبهة من التدريجيات، ولو على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) لأن الحرج في مثل ذلك يكون في الأفراد الأخيرة ويكون فعلها والاتيان بها حرجياً، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها، لأن التكليف إن كان في الواقع متعلقاً بالأفراد المتقدمة، فقد امتثله المكلف على الفرض، وإن كان متعلقاً بالأفراد الأخيرة كان متعلقه حرجياً فيرتفع بقاعدة نفي الحرج ولو على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره). مثلاً لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معيّن وتردد بين يوم الخميس ويوم الجمعة مثلاً، وفرض كون الصوم فيها حرجياً على الناذر، فإذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الصوم عليه يوم الجمعة، لأن التكليف من ناحية النذر إن كان متعلقاً بصوم يوم الخميس فقد امتثله على الفرض، وإن كان متعلقاً بصوم يوم الجمعة فمتعلقه حرجي فعلاً، فقد ارتفع بقاعدة نفي الحرج. والمقام من هذا القبيل بعينه، لأن الشبهات التي يلزم الحرج أو الضرر من الاحتياط فيها طويلة تدريجية لا عرضية، فلا يكون الاحتياط فيها واجباً على المسلكين على ما عرفت، فلا تظهر ثمرة بينهما في مثل المقام. نعم، تظهر الثمرة بينهما فيما كانت الأطراف عرضية

(١) يأتي التعرّض لها في ص ٦٠٠ و ٦٠١.

(٢) الحج ٢٢: ٧٨.

كما إذا انحصر الماء في إناءين وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وكان الاجتناب عنها حرجاً على المكلف، فيجب الاجتناب عنها على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) دون مسلك الشيخ (قدس سره) على ما عرفت. وتظهر الثمرة بينهما أيضاً في ثبوت خيار الغبن بقاعدة نفي الضرر، لأنّ الضرر المتوجه إلى المغبون ناشئ من حكم الشارع باللزوم، فيرتفع بقاعدة نفي الضرر على مسلك الشيخ (قدس سره) دون مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) إذ متعلق اللزوم وهو العقد ليس ضرورياً، فلا يرتفع على هذا المسلك.

فحصل مما ذكرناه في المقام: أنّ الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب إمّا لعدم إمكانه، أو لاستلزامه اختلال النظام، أو لكونه موجباً للعسر والخرج. وأمّا التبويض في الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال ولا العسر فلا مناص من الالتزام بوجوبه على تقدير تمامية مقدمات الانسداد، إذ لم يدل دليل على عدم وجوبه أو عدم جوازها. ودعوى الاجماع على عدم رضى الشارع بالامتنال الاجمالي في معظم أحكامه غير مسموعة، لأنّ المسألة مستحدثة، فدعوى اتفاق الفقهاء من المتأخرين والمتقدمين ممنوعة جداً. وعلى فرض تسليم الاتفاق لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات، فلا ينفع لمن يرى عدم اعتبارهما كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محله^(١).

وأما ما ذكره في هامش الرسائل^(٢) من أنّ الاجماع وإن لم يكن مقطوعاً به إلا أنّه مظنون، والظن به يستلزم الظن بأنّ الشارع جعل حجّة حال الانسداد وقد فرضنا أنّها الظن دون غيره، فيحصل لنا الظن بحجّة الظن. ولا فرق في

(١) ذكره في ص ٨٧ و ٨٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٤٨.

اعتبار الظن على الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

ففيه أولاً: أنّ دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعة، إذ لا نظن بتحقق الاجماع التعبدى الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) على بطلان العمل بالاحتياط كي يكون الظن به مستلزماً للظن بجعل الظن حجة.

وثانياً: أنّ الظن بالاجماع - على تقدير تحققه - وإن استلزم الظن بحجية الظن شرعاً، إلا أنّ الكلام في حجية هذا الظن، ولم تثبت بعد. وما ذكره من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق وإن كان صحيحاً، إلا أنّه لا يفيد إلا بعد الفراغ عن حجية الظن بدليل قطعي، ولا يمكن إثبات حجية الظن بالظن فإنه من قبيل إثبات حجية الشيء بنفسه، وهو دور واضح^(١).

فحصّل: أنّه لا دليل على بطلان التبويض في الاحتياط، وعليه فلو تمت المقدمات كانت النتيجة التبويض في الاحتياط لا حجية الظن شرعاً.

وملخص ما ذكرناه في هذا البحث: أنّ انسداد باب العلم والعلمي موقوف على عدم حجية الأخبار سنداً أو دلالة، وقد أثبتنا حجيتها سنداً ودلالة، وبإثبات حجيتها يفتح باب العلمي وينحل العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول العملية في غير موارد قيام الأخبار، ومع الغض عن ذلك وتسليم عدم حجية الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط والأخذ بجميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة الدالة على التكليف، لأنّ العلم الاجمالي

(١) نقل سيّدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه) عن أستاذه المحقق النائيني (قدس سره) أنّ هذا الكلام المذكور في هامش الرسائل ليس من قلم الشيخ (قدس سره) فإنّ الكلام المذكور مبني على الكشف، والشيخ قائل بالحكومة، بل هو للسيد الميرزا الشيرازي الكبير (قدس سره) فإنه كان مائلاً إلى الكشف، وكيف كان فجوابه ما ذكر.

الأول قد انحلّ بالعلم الثاني، والثاني بالثالث على ما تقدّم بيانه^(١). وهذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والخرج، فإنّ جماعةً من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، ولم يرد عليهم الخرج ولا اختلّ عليهم النظام.

وعلى تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالي الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار، لا بدّ من التبعيض في الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام ولا موجباً للعسر والخرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات، وجب الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات، ويحتاط في الباقي منها وفي المظنونات، وهكذا إلى حد يرتفع محذور الاختلال والخرج. ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها - كالدماء والأعراض والأموال الخطيرة - لا بدّ من الاحتياط حتّى في الموهومات منها، وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والخرج على ما تقدّم بيانه^(٢).
 فتحصل: أنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن إثبات حجّية الظن، لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقولية حجّية الظن بحكم العقل^(٣)، ولا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط ولم يقدّم، فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجّية الظن، وعليه فيسقط كثير من المباحث التي تعرّضوا لها في المقام:

(١) في ص ٢٦٢.

(٢) في الجهة الثالثة فراجع ص ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٣) راجع ص ٢٥٦.

منها: البحث عن أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي حجّية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما، فإنّ هذا البحث متفرع على ثبوت حجّية الظن بمقدمات الانسداد، ومع عدم ثبوتها فلا مجال له، بل نقول لا حجّية للظن بالواقع ولا للظن بالطريق.

ومنها: البحث عن تقدّم الظن المانع أو الممنوع، وأنّه إذا قام ظن على حكم من الأحكام وقام ظن آخر على عدم حجّيته، فهل يقدر الأوّل أو الثاني، فإنّ هذا البحث أيضاً ساقط، فإنّا نقول إنّ كليهما ليس بحجّة لا المانع ولا الممنوع.

ومنها: البحث عن كيفية خروج الظن القياسي على الحكومة، مع أنّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجّية الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً^(١). إلى غير ذلك من الأبحاث المتفرعة على استنتاج حجّية الظن من مقدمات الانسداد، فإن تلك المباحث كلّها ساقطة ملغاة بعد ما ذكرناه من أنّ مقدمات الانسداد عقيمة عن إثبات حجّية الظن.

خاتمة:

يذكر فيها أمران تبعاً لصاحب الكفاية وشيخنا الأنصاري (قدس سرهما)^(٢). الأمر الأوّل: أنّ الظن الخاص الثابتة حجّيته بالأدلة الخاصّة، والظن المطلق الثابتة حجّيته بدليل الانسداد - على تقدير تمامية المقدمات - هل تختص حجّيتها

(١) كفاية الأصول: ٣٢٢ و ٣٢٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٢٩، فرائد الأصول ١: ٣١٣ و ٣٣٢.

بالفروع أو تعمّ الأصول الاعتقادية أيضاً؟ وتفصيل الكلام في المقام أنّ الظن إمّا أن يتعلّق بالأحكام الفرعية، وإمّا أن يتعلّق بالأصول الاعتقادية، وإمّا أن يتعلّق بغيرهما كالأمور التكوينية والتاريخية.

أمّا الظن المتعلّق بالأحكام الفرعية، فهو حجّة سواء كان من الظن الخاص أو من الظن المطلق. أمّا الظن الخاص فواضح. وأمّا الظن المطلق فلأنّ المفروض تامة مقدّمات الانسداد.

وأمّا الظن المتعلّق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً، كعرفة البارئ (جلّ شأنه)، أو شرعاً كعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل إلى نور العلم، وقد ذكرنا في بحث القطع أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية^(١)، فلا بدّ من تحصيل العلم والمعرفة مع الامكان، ومع العجز عنه لا إشكال في أنّه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور. كما أنّه لا إشكال في كونه غير معذور ومستحقاً للعقاب فيما إذا كان عجزه عن تقصير منه المعبرّ عنه بالجاهل المقصّر، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى استحقاق العقاب وإن كان ينافيه بالنسبة إلى التكليف على ما قرّر في محله^(٢). وهذا كلّ واضح، إنّما الكلام فيما إذا كان عجزه عن تحصيل العلم والمعرفة عن قصور للغفلة أو لغموض المطلب مع عدم الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، ويعبرّ عن هذا بالجاهل القاصر، والكلام فيه يقع في مقامات ثلاثة:

(١) راجع ص ٣٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٥ - ١٨٦.

المقام الأوّل: في وجود الجاهل القاصر وعدمه.

المقام الثاني: في ترتب أحكام الكفر عليه، كالنجاسة والمنع من الارث والتناكح وغير ذلك من الأحكام الفرعية المترتبة على الكفر.

المقام الثالث: في استحقاقه العقاب وعدمه.

أمّا المقام الأوّل: فحقّ القول فيه أنّه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع إلّا نادراً، إذ كل إنسان ذي شعور وعقل - ولو كان في غاية قلّة الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان والمجانين - يدرك وجوده ونفسه، وهو أوّل مدرك له، ويدرك أنّه حادث مسبق بالعدم، وأنّه ليس خالقاً لنفسه بل له خالق غيره، وهذا المعنى هو الذي ذكره سبحانه وتعالى بقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(١) ثمّ ينتقل إلى وجود غيره، وهو مدرك ثانٍ له، وينتقل منه أيضاً إلى وجود الصانع، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢) أي أنّهم يعترفون بالخالق (جلّ ذكره) بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات والأرض. وكذا الحال بالنسبة إلى التوحيد، فإنّ كل إنسان ذي شعور وعقل كما يدرك أنّ له صانعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطري أنّ الخالق (جلّ ذكره) واحد لا شريك له.

وبالجملة: الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع وتوحيده (جلّ ذكره) نادر أو غير موجود. نعم، الجاهل القاصر بالنسبة إلى النبوة الخاصّة والإمامة والمعاد الجسماني في غاية الكثرة، فإنّ كثيراً من نسوان اليهود والنصارى قاصرات

(١) الطور ٥٢: ٣٥.

(٢) الزّمر ٣٩: ٣٨.

عن تحصيل مقدمات التصديق والجزم بالنبوة الخاصة، وكذا نسوان المخالفين بالنسبة إلى الإمامة، وكذا بعض من الرجال بالنسبة إلى المعاد الجسماني.

وأما المقام الثاني: فالصحيح فيه جريان أحكام الكفر على الجاهل بالأصول الاعتقادية ولو كان جهله عن قصور، لاطلاقات الأدلة الدالة على ترتب تلك الأحكام، فإن قلنا بنجاسة أهل الكتاب مثلاً لا فرق بين أن يكون جهلهم عن تقصير أو قصور.

وأما المقام الثالث: فالمعروف بينهم أن الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب وهو الصحيح، إذ العقل مستقل بقبح العقاب على أمر غير مقدور، وأنه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفة الحق بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله. ولعل هذا ظاهر، ولكن مع ذلك التزم صاحب الكفاية (قدس سره) في هامش الكفاية بأنه مستحق للعقاب^(١)، وهو مبني على ما ذكره في بحث الطلب والارادة تارة وفي بحث القطع أخرى من أن العقاب إنما هو من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الخباثة الذاتية، فينتهي الأمر بالأخرة إلى أمر ذاتي، والذاتي لا يعلل^(٢). وهذا الكلام وإن صدر من هذا العالم العيلم، إلا أنه خلاف الصواب وقد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب والارادة^(٣) ولا نعيد. هذا كله فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً.

وأما إن كان الظن متعلقاً بما يجب التباني وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد

(١) كفاية الأصول: ٣٣١.

(٢) كفاية الأصول: ٦٨ و ٢٦١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥٦.

له، كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقائع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك ممّا لا تجب معرفته، وإنّما الواجب عقد القلب عليه والانتقاد له على تقدير إخبار النبي (صلى الله عليه وآله) به، فإن كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصّة الثابتة حجّيتها بغير دليل الانسداد فهو حجّة، بمعنى أنّه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين أن تكون الحجّية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه^(١)، أو بمعنى جعل المنجزية والمعدرية كما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢).

وإن كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجّيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجّة، بمعنى عدم جواز الالتزام وعقد القلب بمتعلقه لعدم تمامية مقدّمات الانسداد في المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه لكونه حرجاً على المكلف، والاحتياط في هذا النوع من الأمور الاعتقادية بمكان من الامكان، بلا استلزام للاختلال والحرج، إذ الالتزام بما هو الواقع وعقد القلب عليه على إجماله لا يستلزم الاختلال ولا يكون حرجاً على المكلف.

وأما الظن المتعلق بالأمور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأنّ تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظن بأحوال أهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك، فإن كان الظن ممّا لم يقدّم على اعتباره دليل خاص - وهو الذي نعبر عنه بالظن المطلق - فلا حجّية له في المقام، والوجه فيه ظاهر. وأمّا إن كان من الظنون الخاصّة فلا بدّ من التفصيل بين مسلكنا ومسلك صاحب الكفاية (قدس سره)

(١) راجع ص ٣٩ وكذا ص ١٢٠ - ١٢٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٧.

فإنه على مسلكنا من أن معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد، يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد وهو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور، لأن جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي.

وهذا بخلاف مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) فإن جعل الحجية لشيء بمعنى كونه منجزاً ومعدراً لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه أثر شرعي وهو منتفٍ في المقام، إذ لا يكون أثر شرعي للموجودات الخارجية ولا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزاً ومعدراً بالنسبة إليه. وأمّا جواز الاخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي، ولذا لا يجوز الاخبار عن شيء مع عدم العلم به ولو كان ثابتاً في الواقع، كما أن الأمر في القضاء كذلك، فإن الناجي من القضاة هو الذي يحكم بالحق ويعلم أنه الحق، وأمّا الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم أنه الحق فهو من الهالكين، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق أو لم يعلم على ما في الرواية^(١).

وظهر بما ذكرناه أنه - على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) - لا يجوز الاخبار البتة بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات، بأن نقول: من صام في رجب مثلاً كان له كذا، بل لا بدّ من نصب قرينة دالة على أنه مروى عنهم (عليهم السلام) بأن نقول مثلاً: روي أنه من صام في رجب كان له كذا.

الأمر الثاني: أن الظن الذي لم يقم على حجّيته دليل هل يجبر به ضعف

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ٦.

السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حجة أم لا؟ وهل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحجية أم لا؟ وهل يرجح به أحد المتعارضين على الآخر أم لا؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث:

أما الكلام في الجهة الأولى: فهو أن المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع أن الشهرة في نفسها لا تكون حجة. واختاره صاحب الكفاية (قدس سره) وذكر في وجهه أن الخبر الضعيف وإن لم يكن حجة في نفسه، إلا أن عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره ويدخل بذلك في موضوع الحجية^(١).

أقول: إن كان مراده أن عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى وإن كانت صحيحة إذ الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء، فإنه علم عادي، ولذا لا تشمله أدلة المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعة، إذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور. وإن كان مراده أن عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعي، فما ذكره غير تام صغرى وكبرى. أما الصغرى: فلأنه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور. وأما الكبرى: فلأنه على تقدير حصول الاطمئنان النوعي لا دليل على حجيته مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصي، ولم يثبت ذلك بدليل، إنما الثابت - بسيرة العقلاء وبعض الآيات الشريفة والروايات التي تقدم ذكرها - حجة خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي، بمعنى كونه محترزاً عن الكذب، لا حجة خبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدقه ومطابقته للواقع من عمل المشهور، بل لا دليل على حجة خبر الضعيف الذي يحصل منه اليقين النوعي بصدقه في فرض عدم

حصول اليقين الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي.

وبالجملة: لا بدّ في حجّية الخبر إمّا من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع ولو من جهة عمل المشهور، لا من جهة وثاقة الراوي، وأمّا مع انتفاء كلا الأمرين فلم يدل دليل على حجّيته ولو مع حصول الوثوق النوعي، بل اليقين النوعي بصدقه. هذا كلّه مع ما تقدّم في أواخر بحث حجّية الخبر من منع الصغرى، وأنّه لم يعلم استناد المشهور إلى الخبر الضعيف، ومجرد الموافقة من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به^(١).

وأما الجهة الثانية: فالمعروف بينهم فيها أنّ الخبر الصحيح يوهن باعراض المشهور عنه، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّةً ازداد وهناً باعراض المشهور عنه. وليعلم أنّ محل الكلام هو الخبر الذي كان بمراءى من المشهور ومسمع ولم يعملوا به، وأمّا الخبر الذي احتمل عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام، ولا إشكال في جواز العمل به مع كونه صحيحاً في نفسه، إذ لا يصدق عليه أنّه معرض عنه عند المشهور، لأنّ الاعراض فرع الاطلاع، فمع عدم الاطلاع لا يصح إسناد الاعراض إليهم.

وبالجملة: محل الكلام الخبر الذي أحرز إعراض المشهور عنه، فالمشهور أنّه يوهن به ويسقط عن الحجّية. وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّه لا يسقط بذلك عن الحجّية، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره الحاصل من إعراض المشهور أو غيره من أسباب الظن غير المعتر^(٢) وهذا هو الصحيح، وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك أواخر بحث

(١) تقدّم في ص ٢٣٦.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣٢ و ٣٣٣.

حجية الخبر فراجع^(١). هذا كله من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة فالمعروف بينهم عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل المشهور، مع عدم ظهور الخبر في نفسه، وعدم وهن الدلالة باعراض المشهور مع ظهوره في نفسه.

وهذا الذي ذكره متين جداً. أما عدم الانجبار بعمل المشهور فلاختصاص دليل الحجية بالظهور، فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى ولكن المشهور حملوه عليه لا يكون حملهم موجباً لانعقاد الظهور في اللفظ، فلا يشمل دليل حجية الظواهر. وأما عدم الانكسار فلعدم اختصاص دليل حجية الظواهر بما إذا لم يكن الظن بخلافها، أو بما إذا لم يحملها المشهور على خلافها، فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى، وحمله المشهور على خلافه لم يكن ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور، فلا يسقط عن الحجية، فما ذكره في الدلالة من أن عمل المشهور لا يوجب الانجبار ولا إعراضهم يوجب الانكسار متين. فياليتهم عطفوا السند على الدلالة وقالوا فيه بما قالوا فيها من عدم الانجبار والانكسار.

نعم، هنا شيء وهو أنه إذا حمل جماعة من العلماء اللفظ على معنى لم يكن ظاهراً فيه في نظرنا مع كونهم من أهل اللسان العربي ومن أهل العرف، يستكشف بذلك أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى الذي حملوه عليه، إذ المراد من الظهور هو الذي يفهمه أهل العرف من اللفظ، والمفروض أنهم فهموا ذلك المعنى وهم من أهل اللسان. ولكن يختص ذلك بما إذا أحرز أن حملهم اللفظ على هذا المعنى إنما هو من جهة حاق اللفظ، وأما إذا احتل أن حملهم مبني على قرائن خارجية مستكشفة باجتهاداتهم فلا يكون حجة لعدم الظهور العرفي

حينئذ. واجتهادهم في ذلك ليس حجّةً لنا. وكذا الحال في طرف الإعراض، فإن كان اللفظ ظاهراً في معنى في نظرنا، وحملها جماعة من العلماء على خلافه، وأحرز أن حملهم مستند إلى حاق اللفظ لا إلى ظنونهم واجتهاداتهم، يستكشف بذلك أن اللفظ ليس ظاهراً في المعنى الذي فهمناه، بل هو خلاف الظاهر، فإن خلاف الظاهر هو ما يفهم العرف خلافه من اللفظ.

أمّا الجهة الثالثة: وهي ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر بالظن غير المعبر، فقد التزم به شيخنا الأنصاري (قدس سره) واستدلّ له بوجهين مذكورين في الرسائل^(١).

ولكن الصحيح عدم صحّة الترجيح بالظن، لأنّ أخبار الترجيح كلّها ضعيفة سنداً أو دلالةً، إلا رواية الراوندي^(٢) الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب أولاً، وبمخالفة العامّة ثانياً فلا وجه للتعدي إلى الترجيح بالعدالة والوثاقة وغيرهما ممّا هو مذكور في الأخبار العلاجية، فضلاً عن التعدي إلى الترجيح بمطلق الظن. وكذا الحال في أخبار التخيير، فإنّها أيضاً غير تامّة، فلا وجه للالتزام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، كما لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بالظن، بل يسقط كلاهما عن الحجّية، لعدم إمكان شمول دليل الحجّية للمتعارضين، لعدم معقولية التعبد بالمتناقضين أو بالمتضادين، ولا لأحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من رفع اليد عن كليهما والرجوع إلى عام أو مطلق فوقهما، ومع عدمهما كان المرجع هو الأصول العملية. وقد تعرّضنا لتفصيل ذلك كلّ في بحث التعادل والترجيح من كتابنا هذا^(٣).

(١) فرائد الأصول ١: ٣٤٣، ٢: ٨١٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩.

(٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٧.

مباحث الشك

الأصول العملية

أصالة البراءة



الأصول العملية

الأصول العملية هي المرجع عند الشك. وقبل الشروع في المقصود لا بدّ لنا من بيان أمور:

الأمر الأوّل: قد ذكرنا في أوّل بحث الألفاظ^(١) أنّ المسألة الأصولية هي ما يمكن أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلّي الفرعي، بحيث تكون نسبتها إلى الاستنباط نسبة الجزء الأخير من العلة التامة إلى المعلول، وذكرنا أيضاً^(٢) أنّ المسائل الأصولية تنقسم إلى أقسام:

القسم الأوّل: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بالقطع الوجداني، كالبحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، والبحث عن الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده، والبحث عن إمكان اجتماع الوجوب والحرمة وعدمه، بمعنى أنّ وجود أحدهما هل يستلزم عدم الآخر أم لا، فإنّ هذه المباحث - على تقدير تمامية الملازمة - توجب القطع بالحكم الشرعي بعد انضمام الصغرى إليها،

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤ - ١٣.

(٢) المصدر السابق ص ١ - ٤.

وتسمّى بالبحث عن المداليل تارةً وعن الاستلزمات العقلية أخرى، وهذه المسائل وإن ذكرها الأصوليون في مباحث الألفاظ، إلا أنّها ليست منها، إذ البحث فيها إنّما هو عن لوازم نفس الأحكام بما هي لا بما هي مدلولة للأدلة اللفظية، فلا ربط لها بمباحث الألفاظ.

القسم الثاني: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بالتعبد، وهذا على نوعين:

النوع الأوّل: ما يكون البحث فيه صغرياً، كمباحث الألفاظ، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن الصغرى ونفس الظهور، كالبحث عن أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا؟ والنهي ظاهر في الحرمة أم لا؟ وكذا سائر مباحث الألفاظ، فإنّها بحث عن الظهور. وأمّا الكبرى وهي حجّية الظواهر فمسلّمة عند العقلاء والعلماء بلا خلاف فيها. ولا يبحث عنها في علم الأصول، وإن توهم اختصاصها بمن قصد إفهامه وتقدّم دفعه في محلّه^(١).

النوع الثاني: ما يكون البحث فيه كبروياً، أي يكون البحث فيه عن حجّية شيء لا ثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّية الخبر، والبحث عن حجّية الاجماع المنقول، والبحث عن حجّية الشهرة. ومنه البحث عن حجّية الظن الانسدادي على الكشف. وهذا النوع هو القسم الثالث من المسائل الأصولية، كما أنّ مباحث الألفاظ هي القسم الثاني منها.

القسم الرابع: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية الشرعية، ويعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، كما يعبر عن الدليل

الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

ووجه المناسبة في هذا التعبير والاصطلاح: ما ذكره في تعريف الفقه والاجتهاد، فإنهم عرّفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية. ومرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهرية والواقعية، بقريئة ذكر لفظ العلم، ضرورة أنّ الأحكام الواقعية لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لكونه مثبتاً للحكم المذكور في تعريف الفقه. وعرّفوا الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقريئة أخذ الظن في التعريف، فأنه هو الذي قد يحصل الظن به للمجتهد. وأمّا الحكم الظاهري فيعلمه المجتهد لا محالة، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي، لكونه دليلاً على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد.

ولا يخفى أنّ تسمية الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي بالحكم الظاهري إنّما هو لتميّزه عن الحكم الواقعي المجعول للشيء بعنوانه الأوّلي لا بعنوان أنّه مشكوك فيه، وإلاّ فالحكم الظاهري أيضاً حكم واقعي مجعول للشيء بعنوان أنّه مشكوك فيه.

القسم الخامس: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، فإنّ المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية.

هذه هي مسائل علم الأصول على نحو الاجمال. وقد فرغنا عن البحث في

ثلاثة أقسام منها، ويقع الكلام فعلاً في القسم الرابع والخامس منها، وحيث إنّ الأصوليين أدرجوا الخامس في الرابع وتعرّضوا للبحث عنهما في عرض واحد، فنحن نتبعهم في ذلك مراعاةً للاختصار.

الأمر الثاني: أنّ الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك منحصرة في أربعة: وهي البراءة والاحتياط - وقد يسمّى بأصالة الاشتغال أو قاعدة الاشتغال - والاستصحاب والتخير. وهذا المحصر استقرائي بلحاظ نفس الأصول وعقلي بلحاظ الموارد.

أمّا الأوّل: فلأنّه يمكن بحسب التصور أن يجعل أصل آخر غير الأصول الأربعة في بعض صور الشك، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب والاباحة فابن على الاستحباب. أو إذا دار الأمر بين الحرمة والاباحة فابن على الكراهة مثلاً، إلّا أنّ الاستقراء أثبت انحصار الأصول في الأربعة.

وأمّا الثاني: فلأنّ الشك إمّا أن تعلم له حالة سابقة وقد اعتبرها الشارع أو لا، بأن لا تعلم له حالة سابقة أو علمت ولم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشك في بقاء شي ناشئاً من الشك في المقتضي، على القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع في جريان الاستصحاب، وكذا على غيره من التفصيلات المذكورة في بحث الاستصحاب. والأوّل - أي الشك الذي علمت له حالة سابقة واعتبرها الشارع - مجرئاً للاستصحاب، سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف به، وأمکن الاحتياط أم لم يمكن. والثاني - أي الشك الذي لم يعتبر الشارع حالته السابقة، سواء كانت له حالة سابقة معلومة ولم يعتبرها الشارع أو لم تكن - فإن كان الشك في أصل التكليف كان مجرئاً للبراءة، وإن كان الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فإن أمكن الاحتياط فهو مجرئ لقاعدة الاشتغال، كما في موارد دوران الأمر بين القصر والتمام، وإن لم يمكن

الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعدة التخيير، هذا كله في الحكم التكليفي. وكذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي، فيجري فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناءً على كون الحكم الوضعي أيضاً مجعولاً مستقلاً كما هو الصحيح - على ما سنتكلم فيه في بحث الاستصحاب^(١) إن شاء الله تعالى - وإن كان بعض أقسامه منتزعاً من التكليف كالشرطية والجزئية للمأمور به.

وبالجملة: لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث تقسيم الشك فيه إلى الأقسام الأربعة، وجريان الأصل العملي فيه.

ثم إنَّ عدم ذكر أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة في علم الأصول إنما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فإنها من الأصول الثابتة بلا خلاف فيها، ولذا لم يتعرَّضوا للبحث عنها في علم الأصول، لا لكونها خارجة من علم الأصول وداخلة في علم الفقه على ما توهم.

وخلاصة القول: أنَّ أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة بمنزلة أصالة الحل عند الشك في الحرمة، فكما أنَّ البحث عن الثانية داخل في علم الأصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن الأولى أيضاً داخل في علم الأصول لعين الملاك المذكور، غاية الأمر أنَّ مفاد أصالة الحل هو الحكم التكليفي، ومفاد أصالة الطهارة هو الحكم الوضعي، ومجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلياً وعن الأخرى خارجاً عنه.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنَّ الوجه لعدم التعرُّض

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٩٢ وما بعدها.

لأصالة الطهارة في علم الأصول عدم اطرادها في جميع أبواب الفقه، واختصاصها باب الطهارة^(١) فغير تام، لأنّ الميزان في كون المسألة أصولية هو أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي، ولا يعتبر جريانها في جميع أبواب الفقه، وإلاّ لخرجت جملة من المباحث الأصولية عن علم الأصول، لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه، كالبحت عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد فإنه غير جارٍ في غير العبادات من سائر أبواب الفقه.

وقد يتخيّل: أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهارة في علم الأصول أنّ الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية، فدائماً يكون الشك فيها من الشبهة المصدقية، إذ بعد كونها من الأمور الواقعية لا من الأحكام الشرعية كان الشك فيها شكاً في الانطباق، فتكون الشبهة مصداقية. ومن الواضح أنّ البحث عن الشبهات الموضوعية لا يكون من المسائل الأصولية، لأنّ المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي كما تقدّم مراراً.

وفيه: أنّه إن أريد من كونها من الأمور الواقعية أنّها ناشئة من المصلحة والمفسدة الواقعتين، وليستا من الأحكام الجزافية المجعولة بلا لحاظ مصلحة أو مفسدة، فالشك في نجاسة شيء وطهارته يرجع إلى الشك في المنشأ الذي هو من الأمور الواقعية، فهذا وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه لا يوجب كون الشك فيها من الشبهة المصدقية، وإلاّ لزم كون الشك في جميع الأحكام الشرعية من الشبهة المصدقية، لأنّ جميع الأحكام ناشئة من المصالح والمفاسد النفس الأمرية الموجودة في متعلقاتها على ما هو المشهور أو في نفسها، والشك فيها يستلزم الشك في منشئها، فيلزم كون الشبهة مصداقية عند الشك في جميع الأحكام الشرعية، وهذا ممّا نقطع بفساده بالضرورة.

(١) كفاية الأصول: ٣٣٧.

وإن أريد أنّها ليستا من الأحكام بل من قبيل الخواص والآثار، كخواص الأدوية التي لا يعرفها إلا الأطباء، فالطهارة والنجاسة أيضاً من هذا القبيل، ولا يعرفها إلا الشارع العالم بجميع الأشياء وخواصها.

ففيه أولاً: أنّه خلاف ظواهر الأدلة، فإنّ الظاهر منها أنّها حكمان مجعولان كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية، وأنّ الشارع قد حكم بهما بما أنّه شارع لا أنّه أخبر بهما بما أنّه من أهل الخبرة وأنّه العارف بخواص الأشياء، ولعل هذا واضح.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا كونهما من قبيل الخواص والآثار وقد أخبر بهما الشارع، لا نسلم كون الشك فيهما من الشبهة المصدقية، لأنّ الميزان في كون الشبهة مصداقية أن يكون المرجع فيها هو العرف لا الشارع، كما أنّ الأمر في الشبهة الحكمية بعكس ذلك، إذ المرجع الوحيد في الشبهة الحكمية هو الشارع ولا إشكال في أنّ المرجع عند الشك في نجاسة شيء وطهارته - كالعصير العنبي بعد الغليان، وكعرق الجنب من الحرام، وعرق الإبل الجلال ونحوها - هو الشارع ليس إلا، فكونهما من قبيل الخواص والآثار لا يجعل الشك فيهما من الشبهة المصدقية بعد الاعتراف بأنّ بيانها من وظائف الشارع ولا يعلمها إلا هو.

فتحصل: أنّ البحث عن أصالة الطهارة من المسائل الأصولية، والوجه في عدم التعرّض له في علم الأصول هو ما ذكرناه من كونها من الأمور المسلّمة التي لا نزاع فيها ولا خلاف.

الأمر الثالث: أنّ شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) جعل الشك في التكليف

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٦ و ٣٥٧.

الذي هو مجرى للبراءة على أقسام ثمانية، باعتبار أن الشبهة تارة تكون وجوبية، وأخرى تحريمية. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية. وتعرض للبحث عن كل قسم مستقلاً.

والوجه في هذا التقسيم والبحث عن كل قسم مستقلاً أمران:

الأول: اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية، كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١).

الثاني: أن النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين أيضاً مختص بها، وأما الشبهة الوجوبية فوافق الأخباريون الأصوليين في الرجوع إلى البراءة إلا المحدث الاسترآبادي^(٢).

ولا يخفى أن الأقسام غير منحصرة في ثمانية، إذ من الشك في التكليف الذي هو مورد للبراءة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والاباحة، وعليه كانت الأقسام اثني عشر لا ثمانية.

وجعل صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة، إلا فرض تعارض النصين فأخرجه من هذا البحث، بدعوى أنه ليس مورداً للبراءة، لأن المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، ومع فقدها يتخير. فالبحث عنه راجع إلى التعادل والترجيح لا إلى البراءة، لأن أصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، ومع وجود

(١) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧ (في الطبعة القديمة ح ٦٠).

(٢) الفوائد المدنية: ١٣٨.

(٣) كفاية الأصول: ٣٣٨.

الدليل تعييناً - كما إذا كان أحد النصين راجحاً على الآخر - أو تخييراً - كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر - لا تصل النوبة إلى البراءة.

أقول: أمّا ما صنعه الشيخ (قدس سره) من التقسيم والتعرّض للبحث عن كل قسم مستقلاً ففيه: أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف. وعمدة أدلة القول بالبراءة أيضاً شاملة لجميع الأقسام. وهذا هو الوجه لذكر الشبهة الموضوعية الوجوبية والتحريمية في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدلة لها. واختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية لا يوجب تكثير الأقسام وإفرادها بالبحث مع كون الملاك في الجميع واحداً، وشمول عمدة الأدلة أيضاً للجميع. فالصحيح ما صنعه صاحب الكفاية (قدس سره) من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف الجامع لجميع الأقسام.

ولكن يرد عليه أيضاً: أنّ إخراج تعارض النصين على إطلاقه من بحث البراءة ممّا لا وجه له، لما سنذكره إن شاء الله تعالى في مبحث التعادل والترجيح^(١) من أنّ مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط والرجوع إلى عام فوقهما، ومع عدمه يرجع إلى الأصل العملي، ولا ينحصر التعارض بخصوص الخبرين، بل يمكن وقوعه بين ظاهري الكتاب، ويرجع فيه بعد التساقط إلى الأصل العملي بلا كلام وإشكال، بل وكذا الحال إن وقع التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، وكان العموم في كل منهما ناشئاً من الاطلاق، فيسقط كلا الاطلاقين لعدم جريان مقدّمات الحكمة، ويرجع إلى الأصل العملي، بل وكذا الحال لو

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٤٠، ٤٩٩.

كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم في كل منهما بالوضع مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقة الكتاب ولا بمخالفة العامّة، فإنّ الخبرين يسقطان عن الحجّية ويرجع إلى الأصل العملي، لما سنذكره في بحث التعادل والترجيح^(١) من عدم تمامية أدلة التخيير، ولا أدلة الترجيح بغير موافقة الكتاب ومخالفة العامّة من المرجحات التي ذكروها في المقام، فإنّ أدلة التخيير وأدلة الترجيح بتلك المرجحات غير تامّة من حيث السند أو من حيث الدلالة أو من الجهتين.

نعم، إذا وقع التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم فيهما بالوضع وكان أحدهما موافقاً لظاهر الكتاب أو مخالفاً للعامّة تعيّن الأخذ به بمقتضى رواية الراوندي^(٢) الدالة على كون موافقة الكتاب ومخالفة العامّة من المرجّحات في الخبرين المتعارضين، فلا يمكن الرجوع إلى الأصل العملي. وعليه فالمناسب بل المتعيّن إدخال تعارض الدليلين بجميع صورته في بحث البراءة، إلاّ صورة واحدة وهي ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه مع كون العموم فيهما بالوضع، وكان أحدهما راجحاً على الآخر بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامّة.

الأمر الرابع: أنّ النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين في مسألة البراءة إنّما هو في الصغرى وفي تمامية البيان من قبل المولى وعدمه. وأمّا الكبرى - وهي عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف - فهي مسلّمة عند الجميع، ولم يقع فيه نزاع بين الأصوليين والأخباريين، كيف وإنّ العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل من أوضح

(١) المصدر السابق ص ٤٩٣ - ٤٩٥، ٥٠٨.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩.

مصاديق الظلم، وقد دلت الآيات والروايات على أن الله (سبحانه وتعالى) لا يعاقب إلا بعد البيان ﴿لِيُثَبِّتَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً﴾^(١) بل له الحجّة البالغة^(٢).

وبالجملة: عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان ممّا لم ينكره ولن ينكره عاقل، إنّما الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في الصغرى، حيث ذهب أصحابنا الأخباريون إلى تمامية البيان، وقيام الحجّة على التكاليف الواقعية لوجهين: الأوّل: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف وهو يقتضي الاحتياط. الثاني: الأخبار الكثيرة الدالة على التوقف عند الشبهة، وعلى الاحتياط في المشتبهات، وعليه فالذي يناسب بحث البراءة هو البحث عن الصغرى والتعرّض لهذين الوجهين، وإثبات أن العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد انحلّ بما عثرنا عليه من الأحكام التي دلت عليها الأخبار، على ما أشرنا إليه غير مرّة^(٣)، وإثبات أن أخبار التوقف والاحتياط ظاهرة - بنفسها أو بضميمة الروايات الدالة على جواز الاقتحام في الشبهات - في الارشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل الأمن من العقاب، فتكون ناظرةً إلى الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي. وسنتكلّم في كلا الوجهين عند التعرّض لاستدلال الأخباريين والجواب عنه^(٤).

وأما البحث عن الكبرى والاستدلال عليها بالآيات والروايات وبحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا ملزم له، لما ذكرناه من أنّها مسلّمة عند

(١) النساء ٤: ١٦٥.

(٢) كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...﴾ الأنعام ٦: ١٤٩.

(٣) راجع ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) في ص ٣٤٥ - ٣٥٥.

الأخباريين والأصوليين، ولم يقع فيها خلاف ليجتاج إلى الاثبات والاستدلال، إلا أننا نتعرض للبحث عن الكبرى والاستدلال عليها بالآيات والروايات وحكم العقل، تبعاً لشيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) وحرصاً على ما فيه من الفائدة، والتعرض لفقهِ الأحاديث الشريفة.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنه قد استدلّ على البراءة مع الشك في التكليف بأمور:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ^(٢) وتقريب الاستدلال به: أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام وإتمام الحجّة عليهم، كما هو ظاهر بحسب الارتكاز والفهم العرفي، فتدلّ الآية الشريفة على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف.

وأورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة بوجهين:

الأوّل: أن المراد من الآية هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلا بعد البيان، بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ فيكون المراد هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة إلا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخروي عند عدم تمامية البيان.

الثاني: أن المنفي في الآية فعلية العقاب لا استحقاقه، ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق، مع أن محل الكلام بيننا وبين الأخباريين هو الثاني.

أمّا الايراد الأوّل فيدفعه أولاً: أن نفي العذاب الدنيوي عند عدم تمامية

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٧.

(٢) الإسراء ١٧: ١٥.

البيان يدل بالأولية القطعية على نفي العذاب الأخروي، إذ العذاب الدنيوي أهون من العذاب الأخروي، لكونه منقطعاً غير دائم.

وثانياً: أن جملة ما كان أو ما كنا وأمثالها من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه (جل شأنه) ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عِزَّةً﴾^(٤) إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق حينئذ بين العذاب الدنيوي والأخروي. وبهذا ظهر الجواب عن:

الايراد الثاني أيضاً، لأن عدم لياقة التعذيب قبل البيان يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به تعالى إنما هو لعدم استحقاق العبد له، فالمدلول المطابق للآية الشريفة وإن كان نفي فعلية العذاب إلا أنها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه.

وأما ما أجاب به شيخنا الأنصاري (قدس سره) عن الايراد الثاني من أن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، فني الفعلية الاستفادة

(١) التوبة ٩: ١١٥.

(٢) آل عمران ٣: ١٧٩.

(٣) الأنفال ٨: ٣٣.

(٤) الكهف ١٨: ٥١.

من الآية كافٍ في إلزامه^(١)، فيرد عليه الوجهان المذكوران في الكفاية: من أن الاستدلال يكون حينئذ جديلاً لا يمكن أن يستند إليه الأصولي المنكر للملازمة المذكورة، وأن اعتراف الخصم بالملازمة المذكورة بعيد جداً، بل غير واقع، إذ ربما تنتفي فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني للعفو أو التوبة أو الشفاعة، مع ثبوت الاستحقاق فيه بلا كلام وإشكال، فكيف يظن الاعتراف بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق من الأخباريين^(٢).

ومنها: حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (قدس سره) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبدالله (عليه السلام): «قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»^(٣).

وتقريب الاستدلال به: أنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف، والمراد من الرفع هو الرفع في مرحلة الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب، وذلك للقرينة الداخلية والخارجية. أمّا القرينة الداخلية التي قد يعبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع فهي أنّ نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أنّ في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده، ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣٩.

(٣) الخصال: ٤١٧ / باب التسعة ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦

الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر.

وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل. وإن شئت فعبّر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب.

وأيضاً لا إشكال في حسن الاحتياط، ولو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث أنّ الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً ولو كان ثابتاً في الواقع، فإنّ الحكم الشرعي - واقعياً كان أو ظاهرياً - أمر وضعه ورفعته بيد الشارع. ولا تنافي بين الترخيص الظاهري والالتزام الواقعي، على ما تقدّم بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي^(١). ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية (قدس سره) من قوله: فالالتزام المجهول ممّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً^(٢)، فالمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك لا الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية، لأنّ فعلية الحكم بهذا المعنى تابعة لفعلية موضوعه، فمع تحقق الموضوع لا يعقل رفع الحكم في مقام الفعلية مع بقائه في مقام الجعل والانشاء.

وبما ذكرناه - من أنّ الحكم الواقعي بنفسه قابل للرفع في مرحلة الظاهر - يظهر ما في كلام الشيخ (قدس سره) من أنّ رفع الحكم المشكوك إنّما هو بعدم إيجاب الاحتياط، فالمرفوع هو وجوب الاحتياط^(٣)، لأنّ ذلك خلاف ظاهر

(١) في ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣٩.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٦٤.

الحديث، فإنّ ظاهره أنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحلة الظاهر على ما تقدّم لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر، وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط. نعم، عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر، لأنّ الأحكام كما أنّها متضادة في الواقع كذلك متضادة في مقام الظاهر، فكما أنّ عدم الالتزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الالتزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً. ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر، فالمرفوع هو نفس وجوب الاحتياط لا وجوب الاحتياط. نعم، إذا شكّ في وجوب الاحتياط في مورد ولم يقدّم دليل على وجوبه ولا على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذ مشمولاً لحديث الرفع، ولكنّه خارج عن محل الكلام، وليس كلام الشيخ ناظراً إليه.

ثمّ إنّ الاستدلال بهذا الحديث الشريف على المقام إنّما يتم على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» خصوص الحكم أو ما يعمله، فإنّ الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية. أمّا على التقدير الثاني فواضح، إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول والموضوع المجهول. وأمّا على التقدير الأوّل، فلأنّ مفاد الحديث حينئذ أنّ الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلف كما في الشبهات الحكمية، أو الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية، وأمّا لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر

من المكلف في الخارج، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف، بأن لا يعلم أن شرب هذا المائع مثلاً شرب خمر أو شرب ماء، فلا يتم الاستدلال به للمقام، لاختصاص الحديث حينئذ بالشبهة الموضوعية، لأن ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لا بحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارة عن الفعل الخارجي كان الحديث مختصاً بما إذا كان الفعل بنفسه مجهولاً لا بحكمه، فلا يشمل الشبهات الحكيمة التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولاً.

وربما يقال بأن المراد من الموصول هو الفعل الخارجي ويستشهد له بأمور:
الأول: وحدة السياق، لأن المراد بالموصول في بقية الفقرات هو الفعل الذي لا يطبقون، والفعل الذي يكرهون عليه، والفعل الذي يضطرون إليه، إذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم، فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل بشهادة السياق.

وفيه: أن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إن الموصول من المبهمات، وتعريفه إنما هو بالصلة، فكأنه (صلى الله عليه وآله) قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطبقون، والشيء المضطر إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد، غاية الأمر أن الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية، وكذا الشيء المكروه عليه، بخلاف الشيء المجهول فإنه ينطبق على الحكم أيضاً. والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضر بوحدة السياق، فإن المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه، وما ترك عمرو فهو لوارثه، وما ترك خالد فهو لوارثه، شيء واحد فوحدة السياق

محفوظة. ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، وعلى العقار في الثانية، وعلى الأشجار في الثالثة، فلا شهادة لوحدة السياق على أن متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد. والمقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: أن إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، وإلى الفعل مجازي، إذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي، لعدم كون رفعه ووضع بيد الشارع، فلو أريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل، كان الإسناد في الجميع مجازياً. وأمّا إذا أريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون، كان الإسناد بالاضافة إليه حقيقياً. وهذا المقدار وإن لم يكن فيه محذور، إذ لا مانع من الجمع بين إسنادات متعددة في كلام واحد مختلفة من حيث الحقيقة والمجاز بأن يكون بعضها حقيقياً وبعضها مجازياً، إلا أن الرفع في الحديث قد أسند بإسناد واحد إلى عنوان جامع بين جميع الأمور المذكورة فيه، وهو عنوان التسعة، والأمور المذكورة بعده معرّف له وتفصيل لاجماله، فلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً ومجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه، وهو غير جائز.

وفيه أولاً: أنه يتم لو أريد بالرفع الرفع التكويني، لأن إسناد الرفع حينئذ إلى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محالة، إذ الفعل متحقق خارجاً، ولا يكون منتفياً حقيقةً ليكون إسناد الرفع إليه حقيقياً. وأمّا إن أريد به الرفع التشريعي، بمعنى عدم كون الفعل مورداً للاعتبار الشرعي. وبعبارة أخرى: الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً، كما في جملة من موارد الحكومة، كقوله (عليه السلام): لا ربا بين الوالد والولد^(١) فكان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي أيضاً حقيقياً، فيكون إسناد الرفع إلى التسعة حقيقياً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم أو

(١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا».

الفعل الخارجي.

وثانياً: أنه لو سلّمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني كان إسناده إلى التسعة حينئذ مجازياً لا حقيقياً ومجازياً، وذلك لأنّ إسناد الرفع إلى بعض المذكورات في الحديث وإن كان حقيقياً وإلى بعض آخر مجازياً، إلا أنّ ذلك بحسب اللب والتحليل، والميزان في كون الاسناد حقيقياً أو مجازياً إنّما هو الاسناد الكلامي لا الاسناد التحليلي، وليس في الحديث إلاّ إسناد واحد بحسب وحدة الجملة وهو إسناد الرفع إلى عنوان جامع بين جميع المذكورات، وهو عنوان التسعة، وحيث إنّ المفروض كون الاسناد إلى بعضه وهو الفعل مجازياً، فلا محالة كان الاسناد إلى مجموع التسعة مجازياً، إذ الاسناد الواحد إلى المجموع المركب - ممّا هو له ومن غير ما هو له - إسناد إلى غير ما هو له، كما في قولنا: الماء والميزاب جاريان، وعليه فاسناد الرفع إلى التسعة مجازي ولو على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو الحكم أو الأعم منه، فلا يلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً ومجازياً.

الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقه أمراً ثقیلاً ولا سبياً أنّ الحديث الشريف قد ورد في مقام الامتنان، فلا بدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقیلاً ليصحّ تعلق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الأمة. ومن الظاهر أنّ الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، وإنّما سمّي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كلفة الفعل أو الترك. وبالجملة: الثقل على المكلف هو فعل الواجب أو ترك الحرام، لا مجرد إنشاء الوجوب والحرمة الصادر من المولى، وعليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم.

وفيه: أنّ الثقل وإن كان في متعلق التكليف لا في نفسه، إلاّ أنّه صحّ إسناد

الرفع إلى السبب بلا عناية، وصحّ أيضاً إسناده إلى الأثر المترتب عليه، فصحّ أن يقال: رفع الالزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفة وثقل.

الرابع: أنّ الرفع والوضع متقابلان ويتواردان على مورد واحد، ومن الظاهر أنّ متعلّق الوضع هو الفعل، باعتبار أنّ التكليف عبارة عن وضع الفعل أو الترك على ذمّة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع، وعليه فيكون متعلّق الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم.

وفيه: أنّه إنّما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّة المكلف. وأمّا إذا كان ظرفها الشرع كان متعلقها هو الحكم، وظاهر الحديث الشريف أنّ ظرف الرفع هو الاسلام بقرينة قوله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمّتي» فأنّه قرينة على أنّه رفع التسعة في الشريعة الاسلامية^(١).

الخامس: أنّه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فأريد بالموصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً، ولو أريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين وهو غير جائز، ولا أقل من كونه خلاف الظاهر.

وفيه أولاً: ما عرفت^(٢) من أنّ الموصول لم يستعمل في الفعل ولا في الحكم، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء، غاية الأمر أنّه ينطبق على الفعل مرّةً وعلى الحكم أخرى، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدّد المعنى

(١) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه) وفي ذهني القاصر أنّه يمكن أن يدعى أنّ قوله (صلى الله عليه وآله): «عن أمّتي» قرينة على أنّ ظرف الرفع ذمّة الأمة قبلاً للأُمّ السابقة، لا الدين الاسلامي في مقابل الأديان السابقة فلاحظ.

(٢) في الجواب عن الأمر الأوّل في ص ٣٠١.

المستعمل فيه.

وثانياً: أنّ شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضي إرادة الفعل من الموصول، بل يكفي فيه إرادة الحكم منه، باعتبار أنّ مفاده حينئذ أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية الحجّة عليه من قبل المولى - كما في الشبهات الحكمية - أو الأمور الخارجية - كما في الشبهات الموضوعية -.

فحصل ممّا ذكرناه في المقام: تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة. وأمّا البحث عن معارضته بأخبار الاحتياط فسيأتي التعرّض له عند ذكر أدلة الاخباريين^(١) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّّه ينبغي التنبيه على أمور كلّها راجعة إلى البحث عن فقه الحديث الشريف:

الأمر الأوّل: أنّه ربّما يستشكل في الحديث بأنّ الرفع ظاهر في إزالة الشيء الثابت قبلاً للدفع الذي هو عبارة عن منع المقتضي عن التأثير في وجود المقتضى. وبعبارة أخرى: الرفع عبارة عن إعدام الشيء الموجود، والدفع عبارة عن المنع عن الایجاد، وعليه فكيف صحّ استعمال الرفع في المقام، مع عدم ثبوت تلك الأحكام في زمان.

وأجاب عنه المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) بأنّه لا فرق بين الرفع والدفع على ما هو التحقيق من أنّ الممكن كما يحتاج إلى المؤثر في حدوثه كذلك يحتاج إليه في بقاءه، وأنّ علّة الحدوث لا تكفي في البقاء بحيث يكون البقاء غنياً عن

(١) في ص ٣٤٩ و ٣٥٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٢٩٧، فوائد الأصول ٣: ٣٣٦.

المؤثر، إذ الممكن لا ينقلب إلى الواجب بعد حدوثه، بل باقٍ على إمكانه، والممكن محتاج إلى المؤثر دائماً، وعليه فالرفع أيضاً يزاحم المقتضي في تأثيره في الأكون المتجددة، وهذا هو الدفع. نعم، على القول بكفاية علة الحدوث في البقاء، وأنّ المعلول في بقاءه مستغن عن المؤثر، كان الرفع مغايراً للدفع، لكنه باطل على ما ذكر في محله. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

وهو وإن كان صحيحاً في نفسه، فإنّ الممكن يحتاج إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً على ما تقدّم تحقيقه في بحث الضد^(١)، إلاّ أنّه بحث فلسفي لا ربط له بالمقام، ولا يفيد في دفع الاشكال، لأنّ احتياج الممكن إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً، وكون إعدام الشيء الموجود أيضاً منعاً عن تأثير المقتضي، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغة، لا يمكن أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضي بقاءً، بعد فرض وجود المقتضي وحدثه، والدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً. وبالجملة: ما ذكره بحث فلسفي لا ربط له بالبحث اللغوي ومفهوم اللفظ.

والتحقيق أن يجاب عن هذا الاشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّ إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنّما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية، ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالأمة.

ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية، باعتبار أنّه وإن وضع لازالة الشيء الموجود، إلاّ أنّه صحّ استعماله فيما إذا تحقق المقتضي مع مقدّمات قريبة لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحقق المقتضي

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣١٣.

لقتل شخص ووقع تحت السيف، فعني عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، صحّ أن يقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع في الحديث الشريف من هذا القبيل.

الأمر الثاني: أن الرفع في الحديث قد تعلق بأمر تسعة، ونسبة الرفع إلى هذه الأمور وإن كانت واحدة بحسب الاسناد الكلامي، إلا أنها متعددة بحسب اللب والتحليل وتختلف باختلاف هذه الأمور التسعة، لأن الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي، وذلك لقرينة داخلية وقرينة خارجية تقدّم بيانها^(١) عند ذكر تقريب الاستدلال بالحديث الشريف، فلا نعيد.

هذا كله في الشبهات الحكمية، وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإن جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به بحيث كان الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع، وإن كان يمكن من الامكان، ولا يلزم منه محذور التصويب كما لزم في الشبهة الحكمية، إلا أن مقتضى إطلاقات الأدلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به. وعليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث الشريف أيضاً رفعاً ظاهرياً، كما في الشبهة الحكمية. وأمّا الرفع في بقية الفقرات فهو واقعي.

ويترتب على هذا الفرق ثمرة مهمّة، وهي أنّه إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع، يستكشف به ثبوت الحكم الواقعي من أوّل الأمر. مثلاً إذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة، وبنينا على عدمها لحديث الرفع، ثمّ بان لنا الخلاف ودلّ دليل على الجزئية أو الشرطية، لا يجوز الاكتفاء بالفاقد من ناحية حديث الرفع، بل لا بدّ من التماس دليل آخر كحديث

لا تعاد^(١) في خصوص الصلاة، أو ثبوت الإجزاء في الأمر الظاهري، وهذا بخلاف باقي الفقرات فإنّ الرفع فيها واقعي، فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلاً تبدل المحكم من حين الارتفاع، ويجزي المأتي به حال الاضطرار أو الاكراه.

الأمر الثالث: أنه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعية، كما لا اختصاص له بمتعلقات الأحكام، بل يشمل الموضوعات أيضاً، فإنّ فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف قد يقع موضوعاً له كالإفطار في نهار شهر رمضان، فإنّه متعلق للحرمة وموضوع لوجوب الكفارة أيضاً، فإذا اضطرّ المكلف إليه أو أكره عليه، لا يترتب عليه وجوب الكفارة كما لا تتعلّق به الحرمة، لكونه مرفوعاً في عالم التشريع.

نعم، في طروء الاضطرار أو غيره من العناوين المذكورة في الحديث على متعلق التكليف تفصيل لا بدّ من التعرّض له، وهو أنّ متعلق التكليف إن كان هو الكلّي الساري كما في المحرّمات المنحلة إلى أحكام عديدة بتعدد الأفراد، فطرء أحد هذه العناوين على فرد من الطبيعة لا يوجب إلا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد، فإنّ الاضطرار إلى أكل حرام معيّن لا يوجب رفع الحرمة عن أكل غيره، وكذا الاكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلا رفع الحرمة عنه دون غيره من أفراد الحرام، وهذا ظاهر.

وأما إن كان متعلق التكليف هو الكلّي على نحو صرف الوجود كما في التكاليف الايجابية فطرء أحد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلّي لا أثر له في ارتفاع المحكم أصلاً، إذ ما طرأ عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له على الفرض، وما هو متعلق التكليف وهو الطبيعي لم يطرأ عليه العنوان، فإذا اضطرّ

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

المكلف إلى ترك الصلاة في جزء من الوقت، لا يسقط عنه وجوب طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت. نعم، لو اضطرَّ إلى ترك الصلاة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما إذا لم يأت بها قبل ذلك، كان التكليف ساقطاً لا محالة.

هذا كله في التكليف الاستقلالية، وكذا الحال في التكليف الضمنية، فلو اضطرَّ المكلف إلى ترك جزء أو شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر لا يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء أو الشرط، لما تقدّم من أنّ متعلق التكليف - وهو الكلي - لم يتعلق به الاضطرار، فالإتيان بالناقص - مع التمكن من الإتيان بفرد تام من حيث الأجزاء والشرائط - لا يكون مجزئاً. نعم، لو كان الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط مستوعباً لتمام الوقت، سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر إلى تركه لا محالة.

وهل يجب الإتيان بغير ما اضطرَّ إلى تركه من الأجزاء والشرائط أم لا؟ ربّما يقال بالوجوب، نظراً إلى أنّ المرفوع بحديث الرفع إنّما هو خصوص الأمر الضمني المتعلق بالمضطر إليه فيبقى الأمر المتعلق بغيره على حاله. وبعبارة أخرى: المرفوع إنّما هو خصوص جزئية المضطر إليه أو شرطيته وأمّا غيره فباقٍ بمجزئيته أو شرطيته، فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه.

ولكن التحقيق عدم الوجوب إلاً بدليل من الخارج، لأنّ الأمر الضمني تابع حدوثاً وبقاءً لأصل التكليف المتعلق بالمجموع، كما أنّ الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزئية والشرطية تابع لمنشأ الانتزاع، وهو أصل التكليف المتعلق بالمجموع والمقيّد، فإذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الأجزاء والشرائط محتاجاً إلى دليل آخر. فإذا اضطرَّ المكلف إلى ترك القراءة مثلاً في تمام الوقت، كان التكليف بالصلاة مع القراءة ساقطاً لحديث الرفع، ووجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج إلى دليل آخر. ولا يكفي حديث

الرفع، إذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع. وأمّا ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة، فحديث الرفع أجنبي عنه، فلا بدّ من التماس دليل آخر. نعم، يمكن دعوى وجود الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة أنّ الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات^(١)، دون غيرها من العبادات.

إن قلت: إنّ من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب جزءاً أو شرطاً وجوب قضاؤه بعد الوقت، فإذا تحقق الاخلال اضطراراً كان وجوب القضاء مرفوعاً بحديث الرفع لا محالة، فيكون العمل معه صحيحاً، إذ لا نغني بالصحة إلا إسقاط القضاء، فثبت كون العمل الفاقد للجزء أو الشرط اضطراراً صحيحاً وهو المدعى.

قلت: وجوب القضاء إنّما هو من آثار الفوت، ولا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه في الوقت على ما سيجيء الكلام فيه قريباً^(٢) إن شاء الله تعالى، ومن هنا لم يشك أحد في وجوب القضاء فيما إذا اضطرّ إلى ترك الواجب في الوقت رأساً أو أكره عليه، فمع الاخلال بالجزء أو الشرط للاضطرار أو الاكراه لا يكون القضاء ساقطاً ليستكشف بسقوطه صحة الفاقد.

إن قلت: إنّ ما ذكر من البيان جارٍ بالنسبة إلى ما لا يعلمون أيضاً، فإذا لم يعلم المكلف بجزئية شيء أو شرطيته للصلاة مثلاً ارتفع التكليف المتعلق بالمجموع بحديث الرفع، والتكليف المتعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل.

(١) [استدلّ (قدس سره) في الفقه على هذه القاعدة بما ورد في حقّ المستحاضة من أنّها

لا تدع الصلاة على حال. راجع الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥

ولمزيد الاطلاع راجع شرح العروة ١٠: ١٠٠ و ١٠٦ و ١٦١].

(٢) في الأمر الخامس ص ٣١٢.

قلت: كلاً، لأنّ المكلف يعلم إجمالاً بثبوت التكليف مردداً بين أن يكون متعلقاً بخصوص المتيقن من الأجزاء والشرائط، وأن يكون متعلقاً بالزائد عليه، فإذا ارتفع تعلّقه بالزائد تعبدتاً لحديث الرفع، بقي عليه امتثال التكليف بالمتيقن، ولا وجه لرفع اليد عن التكليف بالمعلوم برفع التكليف عن المشكوك فيه. وهذا بخلاف صورة الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو الاكراه عليه، إذ يحتمل فيها عدم التكليف رأساً، وليس التكليف بالفاقد إلا مجرد احتمال.

ثمّ إنّّه لا يترتب على شمول حديث الرفع لمورد إلا رفع التكليف أو الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرّم في نفسه يرفع حرمة والاكراه على معاملة يرفع نفوذها وتأثيرها، فلو فرض أنّ المكره عليه ممّا لا أثر له في نفسه، فلا يشمل حديث الرفع ولا يترتب على شموله أثر، فإذا أكره أحد على ترك بيع داره مثلاً، لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال، إذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه، لا إثبات حكم له. وكذا الحال لو أكره على إيقاع معاملة فاسدة في نفسها، فإنّه لا يمكن الحكم بترتب الأثر على هذه المعاملة الفاسدة لحديث الرفع، فإنّه أيضاً يرجع إلى الاكراه على ترك المعاملة الصحيحة، ولا أثر لترك المعاملة الصحيحة ليرفع بحديث الرفع.

وبعبارة أخرى واضحة: كل ما كان صحيحاً وناظراً في نفسه من المعاملات يرتفع عنه حكمه وأثره إذا وقع مكرهاً عليه. وأمّا ما كان فاسداً في نفسه، فلا يترتب عليه الحكم بالصحة إذا وقع عن إكراه.

الأمر الرابع: أنّه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة في نفس الحديث، كوجوب سجدي السهو المترتب على نسيان السجدة في الصلاة، وكوجوب الدية المترتب على قتل الخطأ، والسر في ذلك: أنّ مفاد

الحديث كون طروء هذه العناوين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه، فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين، إذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه. ولعل هذا واضح.

الأمر الخامس: أنه يعتبر في شمول حديث الرفع أمران:

الأوّل: أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاة، فإذا لاقى جسم طاهر بدن الانسان المتنجس اضطراراً أو إكراهاً، لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقى لحديث الرفع، لأنّ تنجس الملاقى لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل المكلف، بل هو مترتب على نفس الملاقاة وإن فرض تحققها بلا استناد إلى المكلف. فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع^(١). وكذا لا يرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفاتت من المكلف اضطراراً أو إكراهاً، لأنّ وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ولذا يجب القضاء فيما إذا لم يكن الفوت مستنداً إلى المكلف أصلاً.

الثاني: أن يكون في رفعه منّة على الأمة، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار أو الاكراه، لأنّ رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك وإن كان فيه منّة على المتلف، وكذا لا يرفع به صحّة بيع المضطر، فإنّ رفعها خلاف الامتنان.

الأمر السادس: لا خفاء في أنّ البراءة العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الالزامية، ولا تجري في موارد الشك في التكاليف غير الالزامية، لأنّ

(١) [لم نعثر عليه في مظانه].

ملاكها قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الالزامي ممّا لا عقاب في مخالفة مقطوعه، فكيف بمشكوكه.

وأما البراءة الشرعية ففي اختصاصها بموارد الشك في التكليف الالزامية خلاف بينهم. والتحقيق أن يفصل بين موارد الشك في التكليف الاستقلالية، وموارد الشك في التكليف الضمنية، ويلتزم بجريانها في الثانية دون الأولى، والوجه في ذلك: أن المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر على ما تقدّم بيانه^(١). وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكليف الاستقلالية، إذ لو شككنا في استحباب شيء لا إشكال في استحباب الاحتياط، فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع. وأما التكليف الضمنية فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع، والحكم بعدم الاشتراط في مقام الظاهر.

وبعبارة أخرى: الوجوب التكليفي وإن لم يكن محتملاً في المقام، إلا أن الوجوب الشرطي - المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر - مشكوك فيه، فصحّ رفعه ظاهراً بحديث الرفع.

ومّا استدللّ به على البراءة قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢).

(١) في ص ٣٠٠.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣ (في الطبعة القديمة ح ٢٨).

وتوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية - بقرينة السياق على ما تقدّم بيانه (١) عند الاستدلال بحديث الرفع - غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلا موصول واحد كما ترى.

وتوهم أنّ شموله للشبهة الحكمية والموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ الموصول في معنيين، مندفع بما تقدّم في الاستدلال بحديث الرفع (٢) ولا حاجة إلى الاعادة. وقد يستشكل هنا: بأنّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) هي الأحكام التي لم يبيّن الله تعالى لأجل التسهيل والتوسعة على الأمة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضي لها، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله (عليه السلام): «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» (٣). وبالجملة: ظاهر هذا النوع من الأخبار أنّ المصلحة الإلهية قد اقتضت إخفاء عدّة من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي (عجل الله فرجه) ولعل هذا المعنى هو المراد ممّا ورد في بعض الروايات من أنّه (عليه السلام) يأتي بدين جديد (٤). وعليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الأحكام التي لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد، بل بيّنها بلسان نبيّه (صلى الله عليه وآله) وأخفاها الظالمون.

وهذا الاشكال أيضاً مدفوع بأنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله (صلى الله عليه وآله) وأوصيائه (عليهم السلام) وإن كان هو الظالمين، إلاّ أنّه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي (عليه السلام)

(١) في ص ٣٠١.

(٢) في ص ٣٠٤.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠ / كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤ (باختلاف يسير).

(٤) بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٨ و ٣٥٤ / تاريخ الإمام الثاني عشر ب ٢٧ ح ٨٢ و ١١٤ وفيه: أنّه (عليه السلام) يقوم بأمر جديد وكتاب جديد وقضاء جديد....

بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكمية. وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإنّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الاعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى، فصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية كحديث الرفع.

ومما استدلّ به على البراءة روايات الحل، وهي أربع على ما تفحصناه عاجلاً:

الأولى: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «سمعتَه يقول: كل شيء لك حلال حتىّ تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته ولعلّه سرقة، أو المملوك يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك ولعلّها أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتىّ تستبين أو تقوم به البيّنة»^(١).

الثانية: رواية عبدالله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن - إلى أن قال - سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتىّ تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك»^(٢).

الثالثة: رواية معاوية بن عمار^(٣)، وهي متحدة مع الرواية الثانية من حيث المضمون، بل من حيث الألفاظ إلا اليسير، فراجع الجوامع. ويحتمل أن تكونا رواية واحدة، فإنّ عبدالله بن سليمان رواها عن أبي جعفر (عليه السلام) ومعاوية

(١) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (باختلاف يسير).

(٢) الوسائل ٢٥: ١١٧ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ١ (باختلاف يسير).

(٣) المصدر السابق ح ٧.

بن عمار رواها عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر (عليه السلام)، فيحتمل أن يكون المراد من بعض أصحابنا في كلام معاوية بن عمار هو عبدالله بن سليمان، فتكونان رواية واحدة.

الرابعة: رواية عبدالله بن سنان عن الصادق (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).

هذه هي الروايات الواردة في الباب، وقد استدلل شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) على البراءة في الشبهة الحكمية برواية عبدالله بن سليمان ورواية عبدالله بن سنان ولم يستدل عليها بموثقة مسعدة بن صدقة، ولعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتغالها على جملة من أمثلة الشبهة المصدقية فرأى اختصاصها بها ولم يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية. وعكس الأمر صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) فتمسك للبراءة في الشبهة الحكمية بموثقة مسعدة بن صدقة، ولم يستدل بالروايتين. ولعل الوجه في عدم استدلاله بها ظهور قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» فيهما في فعلية الانقسام إلى القسمين المختصة بالشبهات الموضوعية، إذ لا معنى لانقسام الشيء المجهول حرمة وحليته إلى القسمين كما هو واضح.

هذا، والتحقيق عدم صحة الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكمية التي هي محل الكلام، إذ فيها قرائن تقتضي اختصاصها بالشبهات الموضوعية، وهذه القرائن بعضها مشترك بين موثقة مسعدة بن صدقة وغيرها، وبعضها مختص بالموثقة، وبعضها مختص بغيرها.

(١) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) لاحظ فرائد الأصول ١: ٣٧٠.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤١.

أمّا القرينة المشتركة: فهي قوله (عليه السلام): «بعينه» فأنّه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، وذلك لأنّ حمل هذه الكلمة على التأكيد - بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية، فأنّه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

وبعبارة أخرى: العناوين الكلّية إمّا أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك. فعلى الأوّل تكون معلومة الحرمة بعينها، وعلى الثاني لا علم بالحرمة أصلاً. نعم، يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الاجمالي بالحرمة، ومن الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا تشمل أطراف العلم الاجمالي بالحرمة، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً ويتناقضان، على ما سنتكلّم فيه في مبحث الاشتغال^(١) إن شاء الله تعالى.

وأما الشبهة الموضوعية: فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فأنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً، كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محل الابتلاء، فما ابتلي به من أطرافه محكوم بالحلية ما لم يعلم أنّه حرام بعينه.

أمّا القرينة المختصّة بالموثقة فهي أمران: الأوّل: كون الأمثلة المذكورة فيها

من قبيل الشبهة الموضوعية، فهي قرينة على اختصاص الوثيقة بالشبهة الموضوعية. ولا أقل من احتمال القرينية، فلا ينعقد لها ظهور في الشمول للشبهات الحكمية. الثاني: قوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيّنة»، بناءً على أنّ المراد منها هي البيّنة المصطلحة وهي إخبار العدلين، فإنّ اعتبار البيّنة المصطلحة إنّما هو في الموضوعات، وأمّا الأحكام فيكفي فيها خبر الواحد، فقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيّنة» قرينة أو صالح للقرينية على إرادة خصوص الشبهة الموضوعية، فيكون المراد أنّ الأشياء الخارجية كلّها على الإباحة حتّى تظهر حرمتها بالعلم الوجداني أو تقوم بها البيّنة. ولا بدّ حينئذ من الالتزام بتخصيص هذا العموم بعدّة أمور قد ثبت من الخارج ارتفاع الحلية بها، كالأقرار وحكم الحاكم والاستصحاب. وأمّا بناءً على أنّ المراد من البيّنة هو معناها اللغوي أي ما يتبين به الشيء، فيكون المراد منها مطلق الدليل، كما قوّيناه أخيراً. وهذا المعنى هو المراد في الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾^(١) فلا قرينية لقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيّنة» على إرادة خصوص الشبهات الموضوعية، إذ المراد حينئذ أنّ الأشياء كلّها على الإباحة حتّى تستبين أي تتفحص وتستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف، ولا يلزم تخصيص في الوثيقة على هذا المعنى، لأنّ البيّنة المصطلحة والأقرار وحكم الحاكم والاستصحاب وغيرها من الأدلة كلّها داخل في البيّنة بهذا المعنى.

هذا كلّه على تقدير تسليم دلالة الوثيقة على أصالة الإباحة في مشكوك الحرمة، ويمكن أن يقال: إنّها أجنبية عنها بالكلية، لأنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من قبيل الشبهة الموضوعية، وليست الحلية في شيء منها مستندة إلى

أصالة البراءة وأصالة الحل، فإنها في الثوب والعبد مستندة إلى اليد، وهي من الأمارات، وفي المرأة مستندة إلى الاستصحاب، أي أصالة عدم تحقق الرضاع بينهما، فإنه أمر حادث مسبق بالعدم. هذا عند احتمال كونها أختاً له من الرضاعة، وكذا الحال عند احتمال كونها أختاً له من النسب، فإن مقتضى الأصل عدم كونها أختاً له بناءً على ما قويناه في محله^(١) من جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وعليه فلا يخلو الأمر في قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال» من أوجه ثلاثة:

١ - أن يكون المراد منه هو خصوص المحلية المستندة إلى دليل غير أصالة الاباحة، مثل اليد والاستصحاب ونحوهما كما تقدّم.

٢ - أن يكون المراد منه خصوص المحلية المجعولة للشاك المعبر عنها بأصالة الاباحة.

٣ - أن يكون المراد منه معناها اللغوي، وهو الارسال وعدم التقييد في مقابل المنع والحرمان، وهو أعم من المحلية المستفادة من الدليل والحلية المستندة إلى أصالة الحل، ودلالة الموثقة على أصالة الحل متوقفة على ظهورها في الاحتمال الثاني أو الثالث، وهو غير ثابت ولا سيمّا الاحتمال الثاني فإنه خلاف الظاهر، إذ عليه يكون ذكر الأمثلة من باب التنظير، وظاهر الكلام وسوق العبارة أن ذكر الأمثلة إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير.

وأما القرينة المختصة بغير الموثقة: فهي قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» فإنه ظاهر في الانقسام الفعلي، بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠.

منه حراماً، ولم يعلم أنّ المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام، كالمائع المشكوك في كونه خللاً أو خمراً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية كما مثلنا، إذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية إمكانية، بمعنى احتمال الحرمة والحلية، فإنا إذا شككنا في حلية شرب التبن مثلاً، كان هناك احتمال الحرمة والحلية، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً وقد شكّ في فرد أنّه من القسم الحلال أو من القسم الحرام.

ويؤكّد ما ذكرناه: ذكر الحرام معرفاً باللام في قوله (عليه السلام): «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فأنه إشارة إلى الحرام المذكور قبل ذلك الذي قسم الشيء إليه وإلى الحلال في قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام».

وقد يتوهم: أنّ اشتغال هذه الروايات على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، إذ يمكن تصوّر الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الطير كالدرّاج مثلاً، وعلمنا بجرمة لحم نوع آخر منه كالغراب مثلاً، وشككنا في حلية لحم نوع ثالث من الطير، فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم أنّه حرام بمقتضى هذه الروايات، إذ يصدق عليه أنّ فيه حلالاً وحراماً.

وهذا التوهم فاسد، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» أنّ منشأ الشك في الحلية والحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، فإنّ الشك في حلية بعض أنواع الطير - في مفروض المثال - ليس ناشئاً من انقسام الطير إلى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية والحرمة، ولو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها. وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فإنّ الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال والحرام، إذ لو كان المائع

بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة، فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين: قسم منه حلال كالخل، وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلاً، فيكون من القسم الحلال، وأن يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.

ثم إنَّ المحقق النائيني^(١) (قدس سره) ذكر أنَّ الشبهة تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشيء هو الوجود الخارجي، وحيث إنَّ الوجود الخارجي لا يمكن انقسامه إلى الحلال والحرام، فلا محالة يكون المراد من التقسيم التردد، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» هو احتمال الحلية والحرمة، فيشمل الشبهة الحكمية أيضاً، لأنَّ احتمال الحلية والحرمة في الوجود الخارجي كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنَّ هذا الشيء من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهة موضوعية، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشيء، فتكون الشبهة حكمية.

وفيه أوَّلاً: أنَّ لفظ الشيء موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي، ولذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيلات، فيقال: هذا شيء معدوم أو لم يوجد، وهذا شيء مستحيل أو محال.

وثانياً: أنَّه على تقدير التنزل وتسليم أنَّ المراد منه الوجود الخارجي نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام»، فيكون المراد أنَّ كل موجود خارجي في نوعه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. والقرينة على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم باعتبار أنَّ

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٢٣.

الموجود الخارجي غير قابل للتقسيم، فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية.

ومن جملة الروايات التي استدلت بها على البراءة قوله (صلى الله عليه وآله): «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) والاستدلال به مبني على أن كلمة «ما» موصولة وقد أضيفت إليها كلمة «سعة»، فيكون المعنى أن الناس في سعة من الحكم المجهول، فمفاده هو مفاد حديث الرفع، ويكون حينئذ معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها. وأمّا إن كانت كلمة «ما» مصدرية زمانية، فلا يصح الاستدلال به على المقام، إذ المعنى حينئذ أن الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدلة وجوب الاحتياط حاکمة عليه، لأنها بيان.

والظاهر هو الاحتمال الأوّل، لأنّ كلمة «ما» الزمانية - حسب الاستقراء - لا تدخل على الفعل المضارع، وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظاً ومعنى أو معنى فقط. ولو سلّم دخولها على المضارع أحياناً لاريب في شذوذه فلا تحمل عليه إلا مع القرينة. نعم، لو كان المضارع مدخولاً لكلمة «لم»^(٢)، لكان للاحتمال المذكور وجه، باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة. وباطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية.

وظهر بما ذكرناه: أن ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) - من ترجيح الاحتمال الثاني وعدم دلالة الحديث على البراءة^(٣) - خلاف التحقيق. ولكنّ

(١) المستدرک ١٨: ٢٠ / أبواب مقدّمات الحدود ب ١٢ ح ٤.

(٢) المذكور في المصدر: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

(٣) أجود التقريرات ٣: ٣١٦.

الذي يسهّل الأمر أنّ الحديث مرسل لا يصحّ الاعتماد عليه، بل لم يوجد في كتب الأخبار أصلاً. نعم، في حديث السفارة المطروحة في الفلاة وفيها اللحم أمر الإمام (عليه السلام) بأن يقوّم اللحم ويؤكل، فقال الراوي إنّه لا يدري أمالكة مسلم أو كافر، ولعلّ اللحم من غير مذكى، قال (عليه السلام): «هم في سعةٍ حتى يعلموا»^(١) ومورد هذه الرواية خصوص اللحم، وحكمه (عليه السلام) بالاباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمانة على التذكية، وإلّا كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله. وبالجملّة: مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الأمانة على المحلية، فهي أجنبية عن المقام.

ومن جملة الروايات التي استدلّ بها للمقام قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٢) وهذه الرواية وإن كانت مختصّة بالشبهة التحريمية، إلّا أنّه لا بأس بالاستدلال بها من هذه الجهة، فإنّ عمدة الخلاف بين الأصوليين والأخباريين إنّما هي في الشبهة التحريمية. وأمّا الشبهة الوجوبية فوافق الأخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها، إلّا القليل منهم كالمحدّث الاسترابادي^(٣)، فأنّه المتفرد من بين الأخباريين بوجوب الاحتياط فيها أيضاً، بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر روايات البراءة، باعتبار أنّها أخص من أخبار الاحتياط، فلا ينبغي الشك في تقدّمها عليها. ولذا ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٤) أنّها أظهر روايات الباب.

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) والمحقق النائيني (قدس سره) لم يرتضيا

(١) الوسائل ٣: ٤٩٣ / أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧ (في الطبعة القديمة ح ٦٠).

(٣) الفوائد المدنية: ١٣٨.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٦٩.

الاستدلال بها للمقام، وذكر كل منها وجهاً لذلك غير ما ذكره الآخر. أمّا صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) فذكر أنّه يحتمل أن يكون المراد من الورد الذي جعل غاية للاطلاق هو صدور الحكم من المولى وجعله، لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية أنّ كل شيء لم يصدر فيه نهي ولم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق. وهذا خارج عن محل الكلام، فإنّ الكلام فيما إذا شكّ في صدور النهي من المولى وعدمه، فيكون التمسك فيه بالرواية من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وفيه: أنّ الورد وإن صحّ استعماله في الصدور، إلا أنّ المراد به في الرواية هو الوصول، إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الاطلاق في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» هو الاباحة الواقعية، فيكون المعنى أنّ كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي عنه من المولى، ولا يصح أن يكون المراد من الاطلاق هي الاباحة الظاهرية، إذ لا يصح جعل صدور النهي من الشارع غايةً للاباحة الظاهرية، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك وعدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الاباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع ولو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هي مرتفعة بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الاباحة الواقعية، وحينئذ فأمّا أن يراد من الاطلاق الاباحة في جميع الأزمنة أو الاباحة في خصوص عصر النبي (صلى الله عليه وآله) لا سبيل إلى الأوّل، إذ مفاد الرواية على هذا أنّ كل شيء مباح واقعاً حتى يصدر النهي عنه من الشارع. وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لا يصدر من الإمام (عليه السلام) فانه من جعل أحد الضدّين غايةً للآخر، ويكون من قبيل أن

(١) كفاية الأصول: ٣٤٢.

يقال: كل جسم ساكن حتى يتحرك. وكذا المعنى الثاني، فإنه وإن كان صحيحاً في نفسه، إذ مفاد الرواية حينئذ: أن الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء ووجوبه في زمانه (صلى الله عليه وآله) بل هو (صلى الله عليه وآله) يبين الحرام والواجب لهم، والناس في سعة ما لم يصدر النهي منه (صلى الله عليه وآله) ولذا ورد في عدة من الروايات المنع عن السؤال:

منها: ما ورد في الحج من أنه (صلى الله عليه وآله) سئل عن وجوبه في كل سنة وعدمه فقال (صلى الله عليه وآله): «ما يؤمنك أن أقول نعم، فإذا قلت نعم يجب...»^(١).

وفي بعضها: «أن بني إسرائيل هلكوا من كثرة سؤا لهم»^(٢)، فمفاد الرواية أن الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) بل كل شيء مطلق ومباح ما لم يصدر النهي عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنة، فإن الأحكام قد صدرت منه (صلى الله عليه وآله) فيجب على المكلفين السؤال والتعلم، كما ورد في عدة من الروايات^(٣) فاتضح الفرق بين عصر النبي (صلى الله عليه وآله) وغيره من العصور من هذه الجهة.

إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية، فإن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» هو الاطلاق الفعلي والاباحة الفعلية، بلا تقييد بزمان دون زمان، لا الاخبار عن الاطلاق في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وأن كل شيء كان مطلقاً في زمانه ما لم يرد النهي عنه، فتعيّن أن يكون المراد من الاطلاق هي

(١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١.

(٢) بحار الأنوار ١: ٢٢١ و ٢٢٤ / كتاب العلم ب ٧ ح ٢ و ١٦ (باختلاف يسير).

(٣) الوسائل ٢٧: ٦٤ و ٦٥ / أبواب صفات القاضي ب ٧ ح ٨ و ٩ وغيرهما.

الاباحة الظاهرية لا الواقعية. وعليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورد هو الوصول، لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للاباحة الظاهرية ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهر، فنفس كلمة «مطلق» في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» قرينة على أنّ المراد من الورد هو الوصول.

وأما المحقق النائيني (قدس سره)^(١) فذكر أنّ مفاد هذه الرواية هو اللأخرية العقلية الأصلية قبل ورود الشرع والشريعة، فهي أجنبية عن محل الكلام وهو إثبات الاباحة الظاهرية لما شكّ في حرمة بعد ورود الشرع وقد حكم فيه بجرمة أشياء وحلية غيرها.

هذا، وفيه من البعد ما لا يخفى، لأنّ بيان الاطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الإمام (عليه السلام)، إذ لا تترتب عليه ثمة وفائدة فلا يمكن حمل الرواية عليه، مضافاً إلى أنّ ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممّن هو بمنزلة كالإمام (عليه السلام) المتصدي لبيان الأحكام الشرعية هو بيان الحكم الشرعي المولوي لا الحكم العقلي الارشادي.

فتحصل: أنّ الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من دلالة الرواية على البراءة، وإطلاقها يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية، باعتبار أنّ مفادها الحكم بحلية الشيء المشكوك في حرمة، سواء كان منشأ الشك عدم تمامية البيان من قبل المولى كما في الشبهات الحكمية، أو الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية.

الثالث من الوجوه التي استدللّ بها على البراءة: هو الاجماع، وتقريبه بوجوه ثلاثة:

(١) أجود التقريرات ٣: ٣١٧، فوائد الأصول ٣: ٣٦٣.

الأول: دعوى اتفاق الأصوليين والأخباريين على قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه ولا بطريقه.

وفيه أولاً: أن هذا الاتفاق وإن كان ثابتاً، إلا أنه على أمر عقلي لا على أمر شرعي فرعي كي يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام).

وثانياً: أن هذا الاتفاق إنما هو على الكبرى، ولا تترتب عليه ثمرة مع عدم ثبوت الصغرى، ولا اتفاق عليها، فإن الأخباريين يدعون عدم تحققها وأن الأحكام المجهولة واصله إلى المكلفين بطريقها، إمّا مطلقاً كما ادّعاه المحدث الاسترآبادي^(١)، وإمّا في خصوص الشبهة التحريمية كما عليه المشهور منهم، للروايات الدالة على الاحتياط والتوقف على ما سيجيء التعرّض لها^(٢) إن شاء الله تعالى.

الثاني: دعوى الاتفاق على أن الحكم الشرعي المجعول في موارد الجهل بالأحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها ولا بطريقها هو الاباحة والترخيص. وفيه: ما ذكرناه في سابقه ثانياً من أن الاتفاق على الكبرى لا يفيد مع عدم إحراز الصغرى، ولا اتفاق عليها على ما سيجيء وتقدّمت الإشارة إليه.

الثالث: دعوى الاتفاق على أن الحكم الظاهري المجعول في موارد الجهل بالأحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها هو الاباحة والترخيص، وهذا الاتفاق لو ثبت لأفاد، ولكنه غير ثابت، كيف وقد ذهب الأخباريون وهم الأجلاء من العلماء إلى أن الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط.

الرابع من الوجوه التي استدلت بها على البراءة: هو حكم العقل بقبح العقاب

(١) الفوائد المدنية: ١٣٨.

(٢) في ص ٣٤٥ وما بعدها.

بلا بيان. وتحقيق الحال في هذا الاستدلال يقتضي التكلم في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدمها في نفسها.

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهة الثالثة: في لحاظها مع أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها.

أمّا الجهة الأولى: فلا ينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقيح العقليين كما عليه العدلية والمعتزلة، فإنه من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون محرّكاً للعبد نحو عمل أو زاجراً له عنه إنّما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلًا إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامّة بلا شبهة وإشكال، ومسلّمة عند الأصولي والأخباري.

وأمّا الجهة الثانية: فالمشهور بينهم - كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) - أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل.

وأشكل عليه: بإمكان العكس، بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذراً من الوقوع في الضرر المحتمل، كان هذا بياناً، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، وهو عدم البيان.

(١) كفاية الأصول: ٣٤٣.

وبالجملة: كل من القاعدتين كبروي لا يتكفل لاحراز موضوعه، بل لا بدّ من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعدة كما هو واضح، وكل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا، والتحقيق في الجواب عن الاشكال يقتضي تقديم مقدّمة: وهي أنّ التعارض والتنافي لا يتصور إلا بين دليلين ظنيين من جهة، فقد يكون التنافي بين ظهورين مع كون السند في كل منهما قطعياً، وقد يكون بين نصّين صريحين فيما إذا كان السند ظنياً فيهما. وأمّا الدليلان القطعيان سنداً ودلالةً وجهةً فيستحيل وقوع المعارضة بينهما، لاستلزامه التناقض المستحيل تحقّقه، فلا محالة يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر. وظهر من ذلك استحالة وقوع المعارضة بين حكّمين عقليين، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين، ففي المقام لا يعقل المعارضة بين القاعدتين، فانه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال. وإن شئت قلت: إنّ القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتماله.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل إمّا أن يراد به الضرر الأخرى أي العقاب، أو الضرر الدنيوي، أو المفسدة المقتضية لجعل الحرمة.

فإن كان المراد به العقاب فامّا أن يكون وجوب دفعه غيرياً أو نفسياً أو طريقياً أو إرشادياً، ولا يتصور له خامس. أمّا الوجوب الغيري فهو غير محتمل في المقام، إذ الوجوب الغيري هو الذي يترشح من وجوب نفسي عند توقف واجب على شيء آخر، وليس في المقام واجب متوقف على دفع العقاب الأخرى ليرشح الوجوب منه إليه، لا في فرض تحقق الحكم واقعاً ولا في فرض عدمه. أمّا في فرض تحقّقه فلائنه ليس هناك إلا تكليف واحد وليس

متوقفاً على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامتناله وهو من آثاره العقلية. وأما في فرض عدم تحققه، فالتوقف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

وأما الوجوب النفسي فهو أيضاً غير صحيح في المقام، إذ على تقدير الوجوب النفسي يكون العقاب على مخالفة نفسه لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعي، فإذاً يكون التكليف الواقعي غير واصل إلى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. وبها يرفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. هذا، مضافاً إلى أن الوجوب النفسي يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع، ولا يمكن الالتزام به، فإن احتمال التكليف لا يزيد على القطع به، ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف، فكيف مع احتماله.

وأما الوجوب الطريقي فهو أيضاً غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأً له، لأن احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب إلا مع تنجز التكليف ووصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم تنجز التكليف وعدم وصوله بنفسه ولا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً. وأما القطع بالعقاب فغير موجود حتى في مخالفة التكليف المنجز الواصل لاحتمال العفو والشفاعة. ففي موارد جعل الوجوب الطريقي كان التكليف على تقدير تحققه واقعاً واصل إلى المكلف بطريقه ومنجزاً، فاستحق العقاب على مخالفته. ومنشأ الاستحقاق هو الوجوب الطريقي، كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارد، وكوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف مع العلم بالحالة السابقة. فأتضح أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ولولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن

الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، إذ قد عرفت أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، فلا مناص من أن يكون الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب، مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدّ من تقدّمه عليه تقدّم الموضوع على الحكم، وهذا هو الدور الواضح.

وبعبارة أخرى: إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض، وإن لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه. فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم ويرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه. والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولولاه لما كان العقاب محتملاً على ما تقدّم بيانه، بخلاف الوجوب الإرشادي فأنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب، إذ لولا احتمال العقاب لما كان هناك إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

وبذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، ولا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً، فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل - بأن كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص - كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن، ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وإن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف - فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن

هناك منجّز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما - كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدّم بيانه. وبعبارة أخرى واضحة: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً بنفسه أو بطريقة، كما في أطراف العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص وموارد وجوب الاحتياط الشرعي، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه ولا بطريقة كما في الشبهة بعد الفحص واليأس عن المحجة على التكليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد بالضرر المحتمل هو العقاب.

وأما لو كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى والكبرى ممنوع. أما الصغرى فلأنّه لا ملازمة بين ارتكاب الحرام وترتب الضرر الدنيوي، بل ربّما تكون فيه المنفعة الدنيوية كما في موارد الانتفاع بمال الغير غصباً. نعم، يترتب الضرر الدنيوي على ارتكاب بعض المحرّمات كأكل الميتة وشرب السم مثلاً، ولكن لا تثبت به الكلية. وأما الكبرى فلأنّه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي بل هو ممّا نقطع بخلافه، فإنّا نرى أنّ العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع به لرجاء حصول منفعة، فكيف بالضرر المحتمل. نعم، الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غرض عقلائي يعدّ سفاهة عند العقلاء ويلام فاعله، إلا أنّ العقل غير مستقل بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً، وإلا لزم كون كل فعل سفهي حراماً شرعاً، وهذا ممّا نقطع بخلافه.

وأما إن كان المراد بالضرر المفسدة، فالصغرى وإن كانت مسلّمة في خصوص ما يحتمل حرّمته، بناءً على ما عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنّ احتمال الحرمة في شيء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسدة فيه، إلا أنّ

الكبرى ممنوعة، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسدة المحتملة، كيف وقد اتفق العلماء من الأصوليين والأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهة الموضوعية، ولو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية من هذه الجهة.

فتحصل مما ذكرناه: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس عن الحجّة على التكليف.

أمّا الجهة الثالثة: وهي ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع أدلة وجوب الاحتياط، فملخص الكلام فيها: أنه على تقدير تمامية دلالتها على وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، تسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، إذ على تقدير وجوب الاحتياط بهذا النحو يتمّ البيان من قبل المولى، وتنجز الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فكانت أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها واردة على القاعدة، وسيجيء الكلام في تمامية دلالتها وعدمها قريباً عند التعرّض لذكر أدلة الأخباريين^(١) إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس من الوجوه التي استدللّ بها على البراءة: الاستصحاب، وتقريبه على نحوين، لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل والتشريع، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلاً، إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع

(١) في ص ٣٤٤ وما بعدها.

خارجاً، بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية، فصَحَّ تشريع القصاص على القاتل وإن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد.

الثانية: مرتبة الفعلية، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجاً، لأنَّ فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً لا يكون الحكم فعلياً، وحيث إنَّ الحكم الشرعي في كل واحد من المرتبتين مسبوق بالعدم، فقد يقرب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الأولى، وقد يقرب باعتبار المرتبة الثانية.

أمَّا تقريب الاستدلال باعتبار المرتبة الأولى: فهو أنَّ الأحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدريجية، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بايرادين:

أحدهما: أنَّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب إلى الشارع، ولا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلا على القول بالأصل المثبت. وبعبارة أخرى: العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع والشرعية، وهو غير منتسب إلى الشارع. والعدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، وما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه: أنَّ المستصحب إنما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أنَّ جعل الأحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً، فيستصحب ذلك. مع أنَّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب.

ثانيهما: أنَّ المحرَّك للعبد - أعني الباعث أو الزاجر له - إنما هو التكليف

الفعلي لا الانشائي، فالحكم الانشائي ممّا لا يترتب عليه أثر، ومن الواضح أنّه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل، إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وفيه أوّلاً: النقض باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ أيضاً كذلك.

وثانياً: أنّ الانشاء هو إبراز أمر اعتباري على ما ذكرناه غير مرّة^(١) والاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلي يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيوده، فليس جعل الحكم وإنشائه إلاّ عبارة عن اعتبار شيء على ذمّة المكلف في ظرف خاص، ويتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقةً. والفرق بينهما اعتباري كالوجود والايجاد، فالحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الاطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج، وليس ذلك إلاّ من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم وتكليف على المكلف، وبعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرك إلاّ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلي.

فتحصّل بما ذكرناه: أنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. وعليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٧ - ٩٨.

إن قلت: إن استصحاب عدم جعل الالتزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإننا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضة ويرجع حينئذ إلى البراءة.

قلت أولاً: يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت أحد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعي ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الالتزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الاسلام، ويستفاد أيضاً من ردعه (صلى الله عليه وآله) أصحابه عن كثرة السؤال على ما في روايات كثيرة^(١). وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الالتزام مثبتاً لموضوع الترخيص، فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص.

وثانياً: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفة عملية للتكليف الالزامي، فإذا ثبت عدم جعل الالتزام وعدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين، كفي ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص. نعم، الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الاباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالتزام، فإذا فرض مورد كان الأثر الشرعي مترتباً على الاباحة لا مناص فيه من الرجوع إلى أصالة الاباحة، ولا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر.

إن قلت: لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية، لأن مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقيناً. وأمّا الطبيعي المشكوك

(١) راجع على سبيل المثال بحار الأنوار ٢٢: ٣١.

انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقيني، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، فإذا شككنا في كون مائع معين خمراً، فالمائع المذكور لم يجعل الحرمة له بشخصه ولا الاباحة، وثبوت الحرمة لطبيعي الخمر كثبوت الاباحة لطبيعي الماء يقيني، فكيف يصحّ التمسك باستصحاب عدم الجعل.

قلت أولاً: إنّ الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدّد أفراد موضوعاتها، كما هو مبني جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، إذ بدونه لا يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءة. وعليه فيكون الشك في خمريّة مائع مستلزماً للشك في جعل الحرمة له، فيرجع إلى استصحاب عدم الجعل كما في الشبهة الحكمية.

وثانياً: أنّه لو سلّم عدم جريان استصحاب عدم الجعل في الشبهة الموضوعية لا مانع من الرجوع إلى الاستصحاب الموضوعي إمّا محمولياً كما في كثير من الموارد، وإمّا أزلياً كما في بعضها. وقد ذكرنا في محلّه^(١) جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

وأما تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم وهي المرتبة الفعلية، فهو استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ، وقد أورد على هذا التقريب بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً، ويكون وضعه ورفع بيده الشارع، وعدم التكليف أزلي غير قابل للجعل، وليس له أثر شرعي، فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجري فيه الاستصحاب. ونسب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) في التنبيه

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠.

(٢) كفاية الأصول: ٤١٧.

الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره).

أقول: أمّا نسبة هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره) فالظاهر أنّها غير مطابقة للواقع، لأنّ الشيخ (قدس سره) قائل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، كما صرّح بذلك في عدّة موارد من الرسائل والمكاسب^(١)، وذكر^(٢) أيضاً في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب التفصيل بين الوجود والعدم، وردّه بأنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم. وبالجملة: الشيخ وإن كان قائلاً بعدم صحّة الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، إلاّ أنّه ليس لأجل هذا الايراد الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) ونسبه إليه. وسيجيء بيان إيراد الشيخ (قدس سره) على الاستصحاب المذكور قريباً إن شاء الله تعالى.

وأما أصل الايراد المذكور فيردّه: أنّ اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً بنفسه أو بأثره ممّا لم يدل عليه دليل من آية ولا رواية، إنّما المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، ولا خفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد. وتوهم أنّه لا بدّ من أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً والعدم الأزلي لا يكون حادثاً، مدفوع بأنّ المعتبر كونه قابلاً للتعبد عند جريان الاستصحاب وفي ظرف الشك، فيكفي كون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً وإن لم يكن قابلاً له حدوثاً. وسيأتي الكلام في ذلك مفصلاً في بحث الاستصحاب^(٣) إن شاء الله تعالى.

(١) صرّح بذلك في مطارح الأنظار: ١٩٤ السطر ٣٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٤٩ و ٥٨٨.

(٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١١.

الوجه الثاني: ما أفاده شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) وملخصه: أنّ استصحاب البراءة لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب صحّ التمسك به وإلا فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسدّ باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنّ التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كافٍ في سدّ باب احتمال العقاب من أوّل الأمر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب. وعليه فإنّ بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجّية مثبتات الأصول، حصل منه القطع بعدم العقاب وصحّ التمسك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبّد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فإنّ العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً. وأمّا لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات ولا بحجّية مثبتات الأصول كما هو الصحيح، فلا يصحّ التمسك بالاستصحاب في المقام، إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً كما تقدّم.

وفيه أوّلاً: أنّ استصحاب عدم المنع كافٍ في القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجة إلى إحراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

وثانياً: أنّه يمكن جريان الاستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ، لمحدث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب

(١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨.

بلا واسطة شيء آخر.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)^(١) وهو أن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات، ومثل ذلك لا يحتمل بقاءه بعد البلوغ، وإنما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. وبعبارة أخرى: العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدم نعني منتسب إلى الشارع، وإثبات العدم النعني باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

وفيه أولاً: أن عدم التكليف في الصبي غير المميز وإن كان كما ذكره، إلا أنه ليس كذلك في المميز، بل هو عدم التكليف في مورد قابل له، وإنما رفعه الشارع عنه امتناناً.

وثانياً: أن العدم المتيقن وإن كان أزلياً غير منتسب إلى الشارع، إلا أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبنياً على القول بالأصل المثبت. وسنذكر في بحث الاستصحاب^(٢) أن اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب إنما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب. وأمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان، فتترتب آثاره ولوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

الوجه الرابع: ما أفاده أيضاً المحقق النائيني (قدس سره)^(٣) وهو أنه يعتبر

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٣١.

(٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١٠.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٣٣١ و ٣٣٢.

في جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب مترتباً على واقع المستصحب، وأما إن كان مترتباً على مجرد الشك في الواقع أو على الأعم منه ومن الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب. مثلاً لو كان التشريع المحرّم عبارة عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين، أو الأعم منه ومن إدخال ما ليس من الدين في الدين، فمجرد الشك في كون شيء من الدين كافٍ في الحكم بجرمة إسناده إلى الشارع فاجراء استصحاب عدم كونه من الدين لاثبات حرمة الاسناد تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحاء، فإنه من قبيل إحراز ما هو مُحَرَز بالوجدان بالتعبد. والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ ليس إلا عدم العقاب، وهذا مترتب على نفس الشك في التكليف، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج إلى إحراز عدم التكليف بالاستصحاب.

وفيه: أن ما ذكر إنما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك. وأما إن كان الأثر أثراً للجامع بينه وبين الواقع، فلا مانع من جريان الاستصحاب، إذ بجريانه يصل الواقع إلى المكلف ويرفع الشك تعبداً، فلم يبق معه شك ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه. نعم، لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فيترتب عليه الأثر.

وبالجملة: ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعاً عن جريانه، ولذا لا إشكال في جعل الأمانة ونصبها على عدم حرمة شيء مع أن أصالة الحل كافية لاثباته. وكذا لا إشكال في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة، مع أن قاعدة الطهارة بنفسها كافية لاثباتها. والمقام من هذا القبيل بعينه. وبعبارة أخرى واضحة: قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوقفة على تحقق موضوعها أعني عدم البيان، فكما أنها لا تجري مع بيان

التكليف لا تجري مع بيان عدم التكليف، والاستصحاب بيان لعدمه فلا يبقى معه موضوع لها.

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) ^(١) وهو أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة والمشكوك من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» ^(٢)، وهو مرتفع بارتفاع موضوعه، والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

والانصاف: أن هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، وتوضيحه: أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون العنوان مقوّمًا للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عدّ حكماً جديداً لموضوع آخر، لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما في جواز التقليد فإنّ موضوعه العالم، ولو زال عنه العلم وصار جاهلاً يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوّم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، وفي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨.

(٢) الوسائل ١: ٤٥ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٤ ح ١١ (باختلاف يسير).

الثاني: أن يكون العنوان من الحالات وغير دخيل في قوام الموضوع في نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم مثلاً، فإنّ العرف يرى القيام والقعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأوّل، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر. ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم لو فرض الشك في بقاء الحكم.

الثالث: أن يشك في كون العنوان مقوّمًا للموضوع وعدمه، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير، فبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة، لعدم العلم بأنّ التغير مقوّم لموضوع الحكم بالنجاسة أو من قبيل الحالات. وبعبارة أخرى: يشك في أنّ حدوث التغير هل هو علّة لحدوث النجاسة للماء وبقائها، بحيث لا يكون بقاءها منوطاً ببقائه، أو علّة لحدوث النجاسة فقط بحيث تكون النجاسة دائرة مدار التغير حدوثاً وبقاءً، أي وجوداً وعدمًا. ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الأوّل، إذ مع الشك في بقاء الموضوع لم يجرز اتحاد القضيتين، فلم يجرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك عدم صحّة التمسك بالاستصحاب في المقام، لأنّ عنوان الصبي المأخوذ في الحكم بالترخيص في قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم»، مقوّم للموضوع في نظر العرف، ولا أقل من احتمال ذلك، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ.

أدلة الأخباريين

على وجوب الاحتياط

وهي أمور ثلاثة:

الأول: الآيات الكريمة: فمنها: الناهية عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) ومنها: الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢) ومنها: الأمرة بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٣) ولا يتم الاستدلال بشيء منها.

أمّا الأولى: فلأنّ حرمة القول بغير العلم ممّا لا خلاف فيه بين الأخباريين والأصوليين، فإنّ الأصولي يعترف بأنّ القول بالترخيص إذا لم يكن مستنداً إلى دليل فهو تشريع محرّم، ولكنه يدعي قيام الدليل عليه، كما أنّ الأخباري القائل بوجوب الاحتياط أيضاً يعترف بأنّ القول بوجوب الاحتياط من غير دليل يدل عليه تشريع محرّم، ويدّعي قيام الدليل عليه، فهذه الآية الكريمة الدالة على حرمة القول بغير العلم أجنبية عن المقام.

وأما الثانية الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة: فلأنّه إن أريد بها التهلكة الدنيوية، فلا شك في أنّه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في حرمة احتمال

(١) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) البقرة ٢: ١٩٥.

(٣) التغابن ٦٤: ١٦.

الهلكة فضلاً عن القطع بها. وإن أريد بها التهلكة الأخروية، أعني العقاب، فكان الحكم بترك إلقاء النفس فيها إرشادياً محضاً، إذ لا يترتب على إيقاع النفس في العقاب الأخروي عقاب آخر، كي يكون النهي عنه مولوياً. مضافاً إلى أن الأصولي يرى ثبوت المؤمن من العقاب فلا أثر لهذا النهي.

وأما الثالثة الآمرة بالتقوى: فلأن ارتكاب الشبهة استناداً إلى ما يدل على الترخيص شرعاً وعقلاً ليس منافياً للتقوى. هذا إن كان المراد بالتقوى هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب. وأما لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفسد الواقعية فهو غير واجب قطعاً، ولذا اتفق الأخباريون والأصوليون على جواز الرجوع إلى البراءة في الشبهات الموضوعية، بل وفي الحكمة أيضاً إن كانت وجوبية، فكانت الآية الشريفة محمولةً على الارشاد لا محالة.

الثاني: الأخبار وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، كقوله (عليه السلام) في عدة روايات: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١) ونظير هذه الروايات أخبار التثليث كقوله (صلى الله عليه وآله): «الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله»^(٢).

والانصاف أنه لا دلالة لهذه لأخبار على وجوب الاحتياط لوجهين:

الوجه الأوّل: أن المذكور فيها هو عنوان الشبهة، وهو ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق، فلا يعمّ ما علم فيه الترخيص الظاهري، لأنّ

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٤ و ١٥٥ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢ وغيره.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٢ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٨ (باختلاف يسير).

أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، وتدرجه في معلوم الحلية. ويدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، أنه لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعية، بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا أن أدلة الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهة، لزم التخصيص في أخبار التوقف، ولسانها آية عن التخصيص وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام): «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

الوجه الثاني: أن الأمر بالتوقف فيها للارشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع العقاب، إذ علل التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، ولا يصح هذا التعليل إلا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف. ولا يمكن أن تكون الهلكة المعلل بها وجوب التوقف مترتبة على نفس وجوب التوقف المستفاد من هذه الأخبار كما هو ظاهر، فيختص موردها بالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي.

وبالجملة: التعليل ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بنفس هذه الأخبار كما هو مقصود الأخباري.

إن قلت: إنما يلزم حمل الأمر على الارشاد لو كان المراد بالهلكة العقاب، وأما لو أريد بها المفسدة الواقعية، أمكن أن يكون الأمر بالتوقف أمراً مولوياً، ومع إمكان ذلك لا يصحّ الحمل على الارشاد، وحينئذ كانت هذه الروايات كافية في تنجيز التكليف الواقعي واستحقاق العقاب على مخالفته، لأنها حينئذ تكون إيصالاً له.

قلت: حمل الهلكة على المفسدة الواقعية - مع كونه خلاف الظاهر في نفسه - يستلزم التخصيص في الشبهات الموضوعية، وقد عرفت أنّ الروايات آبية عن التخصيص، فلا مناص من حمل الهلكة على العقاب كما هو الظاهر في نفسه، ومعه كان الأمر بالتوقف إرشادياً لا محالة.

لا يقال: سلّمنا كون التعليل ظاهراً في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، إلا أنّ عموم الشبهات لما هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل الأمر بالتوقف الموجود في هذه الأخبار، فيكون التنجيز لأجله، لا لأجل وجوب التوقف.

فإنّه يقال: إيجاب الاحتياط لو كان واصلاً مع قطع النظر عن أخبار التوقف فهو خلاف المفروض. مضافاً إلى أنّه لا معنى حينئذ لأن تكون أخبار التوقف كاشفةً عنه، بل يستحيل ذلك، وإن لم يكن واصلاً تمتنع تنجز الواقع به، فإنّ الإيجاب الطريقي لا يزيد على الإيجاب الواقعي في استحالة الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما أنّ الوجوب الواقعي لا يكفي في التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي. وعليه كان مورد أخبار التوقف مثل الشبهات قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الاجمالي ممّا كان الواقع فيه منجزاً، مع قطع النظر عن هذه الأخبار.

هذا، وأجاب شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) عن هذا الاشكال: بأنّ إيجاب الاحتياط لا يكفي في تنجز الواقع المجهول، لأنّه إن كان وجوبه نفسياً فالعقاب يكون على مخالفة نفسه، لا على مخالفة الواقع. وإن كان غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على مخالفة التكليف الواقعي مع فرض عدم وصوله.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨٤.

ويرد عليه: أنّ الوجوب غير منحصر في القسمين، فإنّ وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقاً، وبه يتنجز الواقع.

وبما ذكرناه ظهر الجواب عن أخبار التثليث، فإنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل فيما هو بين رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. وبالجملة: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، وكما أنّ الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأوّل. والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة، وإن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالاحتياط، كقوله (عليه السلام): «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) وقوله (عليه السلام): «خذ بالحائطة لدينك»^(٢) وغير ذلك من الروايات الواردة في هذا المعنى.

والصحيح عدم دلالة هذه الأخبار أيضاً على وجوب الاحتياط في المقام لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ حسن الاحتياط ممّا استقلّ به العقل، وظاهر هذه الأخبار هو الارشاد إلى هذا الحكم العقلي، فيكون تابعاً لما يرشد إليه، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها كان الاحتياط واجباً كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، وفي بعضها كان مستحباً كما في الشبهة البدوية بعد الفحص، وهي محل الكلام فعلاً.

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٦ (في الطبعة القديمة ح ٤١).

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٦ و ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٢ (باختلاف يسير،

في الطبعة القديمة ح ٣٧).

الوجه الثاني: أنّ هذه الأخبار باطلاقها تعمّ الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية، مع أنّ الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أو الالتزام فيها بالتخصيص، وحيث إنّ لسانها آية عن التخصيص كما ترى، فتعيّن حملها على الاستحباب أو على مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الوجوب، فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص، وهي محل الكلام.

ثمّ إنّّه لو سلّم دلالة أخبار التوقف أو الاحتياط على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية، فهي لا تعارض أدلة البراءة، وذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة - بناءً على جريانه، وهو الصحيح على ما تقدّم بيانه^(١) - يكون رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به يجرز عدم التكليف وعدم العقاب، فيتقدّم عليها لا محالة. وكذا أخبار البراءة بعد تماميّتها تتقدّم على هذه الأخبار، لكونها أخص منها، فإنّ أخبار البراءة لا تعمّ الشبهة قبل الفحص، ولا المقرونة بالعلم الاجمالي إمّا في نفسها، أو من جهة الاجماع وحكم العقل، بل بعضها مختص بالشبهات التحريمية، كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٢) بخلاف أخبار التوقف والاحتياط فإنّها شاملة لجميع الشبهات، فيخصص بها.

وقد يتوهم الاطلاق في أدلة البراءة، وأنّها شاملة في نفسها لجميع الشبهات، غاية الأمر أنّها مخصصة بحكم العقل أو بالاجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدلة التوقف والاحتياط.

(١) في ص ٣٣٣ - ٣٣٥.

(٢) تقدّم في ص ٣٢٣.

ولكنه مدفوع بأنّ المانع عن شمول أدلة البراءة لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحالة شمولها لها، فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من أوّل الأمر، وإن كان هو الاجماع، فحاله حال المخصص المنفصل. والمختار فيه القول بانقلاب النسبة على ما سيجيء تفصيل الكلام فيه في محلّه^(١) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على خصوص أخبار الاحتياط: وهو أنّ أخبار البراءة كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» نص في عدم وجوب الاحتياط، وأخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه. والجمع العرفي يقتضي رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بسبب النص، وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب. وهذا الوجه لا يجري بالنسبة إلى أخبار التوقف، لأنّ العلة المذكورة فيها وهي الوقوع في الهلكة تجعلها نصّاً في عدم جواز الاقتحام، إلاّ أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلالة على الحكم المولوي في نفسها.

ثمّ إنّّه ربّما يتوهم أنّ أخبار التوقف والاحتياط - على تقدير تمامية دلالتها - تتقدّم على أخبار البراءة، لأنّ المرفوع بحديث الرفع ونحوه هو ما لا يعلم من الأحكام، ووجوب الاحتياط بناءً على استفادته من الأخبار معلوم، فهو خارج عن أدلة البراءة موضوعاً.

وهو مدفوع بأنّه إنّما يتمّ ذلك لو كان وجوب الاحتياط نفسياً. وأمّا لو كان وجوبه طريقياً كما هو المفروض، فالمرتب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، وحديث الرفع يرفعه فتقع المعارضة بين الدليلين لا محالة، وقد عرفت تقدّم حديث الرفع وأمثاله على أدلة التوقف والاحتياط.

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٦٤ وما بعدها.

الثالث ممّا استدلّ به على وجوب الاحتياط: حكم العقل وتقريبه بوجوه:

الأوّل: أنّ كل مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بتكاليف إلزامية، وهذا العلم الاجمالي ينجّز التكاليف الواقعية على تقدير ثبوتها، وليست الطرق والأمارات رافعة لتنجزها، إذ لا بدّ في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل يدل على نفي التكليف في بعض الأطراف إمّا مطابقة أو التزاماً، والطرق والأمارات إنّما تثبت أحكاماً في مواردّها، وليس لها تعرّض لنفي أحكام آخر في غير مواردّها، فالتنجز يبقى على حاله، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب الصلاة مرددة بين الظهر والجمعة، كان قيام الأمانة على أحدهما نافياً لوجوب الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي لا محالة. وأمّا إن كان المعلوم بالاجمال أحكاماً كثيرة لا تعيّن لها، فقيام الدليل على ثبوت أحكام في موارد خاصّة لا ينفى ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحل العلم الاجمالي.

ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفاية من أنّ قيام الأمانة على التكليف في بعض الأطراف يوجب صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذلك الطرف، مثلاً إذا علم بجرمة إناء زيد وتردّد بين إناءين، ثمّ قامت البيّنة على أنّ أحدهما المعين إناؤه، كان كما إذا علم أنّه إناؤه^(١). وذلك لوجود الفرق الواضح بين مقامنا وبين المثال المذكور، إذ المعلوم بالاجمال في المثال أمر معيّن خاص، فقيام الأمانة على تعيينه في أحد الطرفين ينفى كونه في الطرف الآخر بالالتزام. وهذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالاجمال فيه أحكام لا تعيّن لها بوجه، وليس لها عنوان وعلامة، فقيام الأمانة على ثبوت التكليف في بعض الموارد لا ينفى ثبوته في غيرها.

(١) كفاية الأصول: ٣٤٧.

هذا، ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية، فإنّ هذا العلم لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، كان مانعاً عن الرجوع إليها فيها أيضاً، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيها. وثانياً: بالحل وهو أنّ العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ينحل بقيام الأمارات على تكاليف إلزامية بمقدار المعلوم بالاجمال.

وتوضيحه: أنّ لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية: الأوّل: العلم الكبير، وأطرافه جميع الشبهات ممّا يحتمل التكليف، ومنشؤه العلم بالشرع الأقدس، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً. الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، وأطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشؤه كثرة الأمارات والقطع بمطابقة بعضها للواقع، فإنّا لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع. الثالث: العلم الاجمالي الصغير، وأطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة، ومنشؤه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع.

وحيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، والثاني بالثالث، فلا يتنجز التكليف في غير مؤديات الطرق والأمارات المعتبرة. والميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الكبير مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، لم يبق لنا علم إجمالي في بقية الأطراف. مثلاً إذا علمنا اجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبة في قطع من الغنم، وعلمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبة في جملة البيض من هذا القطيع، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني، فإنّا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبة البقية، لاحتمال

انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير. بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياہ محرّمة في جملة البيض من القطيع، فإنّ العلم الاجمالي الأوّل لا ينحل بالعلم الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياہ بيض، بقي علمنا الاجمالي بمغصوبية البعض الباقي بحاله، لأنّ انطباق الخمس على الثلاث غير معقول.

وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأوّل لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأنّ منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود أحكام وتكاليف، ويكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الأمارات. وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأنّنا لو أفرزنا مقداراً من أطراف العلم الثالث، أي الأخبار المعتبرة في كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره، ولو مع ضم سائر الأمارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال، فيستكشف بذلك أنّ المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته في الشريعة المقدّسة من التكاليف على ما تقدّم بيانه، وهذا الأمر وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لو منع منه القائل بوجود الاحتياط، وادعى عدم العلم بمطابقة الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل، فنحن ندّعي الانحلال حتّى مع عدم العلم الوجداني بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع.

وتوضيح ذلك: أنّ العلم الاجمالي متقوم دائماً بقضيّة منفصلة مانعة الخلو،

ففي العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين يصدق قولنا: إمّا هذا الاناء نجس وإمّا ذاك، وقد يحتمل نجاستها معاً، والمدار في تنجيز العلم الاجمالي على هذا التردد حدوثاً وبقاءً، فإذا فرضنا أنّ القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي، والأخرى مشكوكة بنحو الشك الساري، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ويسقط عن التنجيز، والسر في ذلك: أنّ تنجيز العلم الاجمالي ليس أمراً تعبدياً، وإنما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلي، فإذا زالت كاشفيته بطروء الشك الساري، زال التنجيز لا محالة، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه.

ولا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيّناً، ولا بطروء الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه، فإنّ العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باقٍ على حاله، غاية الأمر أنّه بتحقيق أحد هذه الأمور يشك في سقوطه، فلا بدّ من الاحتياط وتحصيل العلم بسقوطه، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، بخلاف ما إذا زال العلم الاجمالي بطروء الشك الساري، وانقلبت القضية المنفصلة إلى حمليتين: إحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي، والأخرى مشكوكة بالشك الساري، فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الاجمالي لا محالة.

أمّا على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقة والمحرزية فالأمر واضح، لأنّ قيام الأمانة يوجب العلم بالواقع تعبداً. وكما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمليتين بالعلم الوجداني، كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدي، فقيام الأمانة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالي لا محالة.

وأمّا على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هي المنجزية والمعدّرية، فقد

يستصعب الانحلال، وهو في محلّه لو قلنا باشتراط منجزية الأمارات بالوصول، بمعنى أنّ المنجز هي الأمارات الواصلة إلى المكلف لا الأمارات بوجودها الواقعي، لأنّ العلم الاجمالي الموجود في أوّل البلوغ قد أثر أثره من تنجيز التكاليف الواقعية، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الأطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق. نعم، إن قلنا - وهو الصحيح - بأنّ مجرد كون الأمانة في معرض الوصول - بمعنى كون الأمانة بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها - كافٍ في التنجيز، انحلّ العلم الاجمالي، فإنّ المكلف في أوّل بلوغه - حين يلتفت إلى وجود التكاليف في الشريعة المقدّسة - يحتمل وجود أمارات دالة عليها، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال، وحيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكاليف، فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه، لتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له، نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الاناءين وعلمنا بنجاسة أحدهما المعين مقارناً لذلك العلم الاجمالي فأنّه لا ينجز حينئذ أصلاً، والسرف فيه: أنّ تنجيز العلم الاجمالي إنّما هو بتساقط الأصول في أطرافه للمعارضة، وفي مفروض المثال يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض، ولذا ذكرنا في محلّه أنّه لو كان الأصل الجاري في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف وفي بعضها الآخر نافياً له لا يكون العلم الاجمالي منجزاً^(١).

ومّا ذكرناه ظهر الحال، وصحّة الانحلال على القول بالسببية في باب الأمارات، وأنّ المجعول هي الأحكام الفعلية على طبقها، فإنّ قيام الأمانة يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردّها من أوّل الأمر، فلا يبقى أثر للعلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية مرددةً بينها وبين غيرها.

والمتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّه على جميع الأقوال في باب الأمارات تكون أطراف العلم الاجمالي من غير مواردّها مورداً لأصالة البراءة. أمّا على القول بالطريقة، فلأنّ العلم الاجمالي ينقلب بقاءً إلى الشك الساري والعلم التفصيلي. وأمّا على القول بالمنجزية، فلأنّ قيام الأمانة يكشف عن تنجز التكليف في بعض الأطراف من غير جهة العلم الاجمالي في أوّل الأمر. وأمّا على القول بالسببية، فلأنّ الأمانة تكشف عن اشتغال مؤدياتها على مصلحة أو مفسدة مستلزمة لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر.

الوجه الثاني من تقريب حكم العقل: ما ذكره بعضهم من أنّ الأصل في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع هو المحظر بحكم العقل.

وفيه أوّلاً: أنّ أصالة المحظر ليست من الأصول المسلّمة عند العقلاء، فإنّ جماعة منهم ذهبوا إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الاباحة، فلا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف.

وثانياً: أنّه لا ارتباط بين المقام وبين تلك المسألة، فإنّ استقلال العقل بالمحظر على تقدير التسليم إنّما هو بمنأى غير موجود في المقام، باعتبار أنّ موضوع أصالة المحظر إنّما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له، وفي المقام بما هو مشكوك الحكم، فلا يستلزم القول بالمحظر في تلك المسألة القول بالاحتياط في المقام، بل يمكن القول بالبراءة في المقام مع الالتزام بالمحظر في تلك المسألة.

وثالثاً: أنّ ما ذكر لو تمّ فإنّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشك في التكليف، وقد عرفت ثبوته فيما تقدّم.

الوجه الثالث من تقريب حكم العقل: أنّ في ارتكاب الشبهة احتمال الوقوع في الضرر، والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وقد تقدّم^(١) الجواب عن هذا التقريب مفصّلاً ولا حاجة إلى الاعادة.

تنبيهات :

التنبيه الأوّل

أنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، كما أنّ موضوع البراءة الشرعية هو الشك وعدم العلم، وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك ولو تعبداً، يتقدّم عليها بالورود أو الحكومة، من غير فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية كما لو علم بخرم مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاً، فإنّ استصحاب الخمرية يرفع موضوع أصالة البراءة عن حرمة شربه، أو تكون حكمية كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يمنع عن التمسك بأصالة البراءة. وعبرّ الشيخ (قدس سره)^(٢) عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي، باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر، ولم يرد منه خصوص الأصل الجاري في الموضوع كما توهم.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره)^(٣) رتب على ما أفاده جريان أصالة عدم التذكية، فيما إذا شكّ في حلية لحم وحرمة من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها، وأورد على نفسه بأنّ أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم الموت حتف الأنف، فأجاب عنه بأنّ الموت حتف الأنف عبارة أخرى عن عدم التذكية ولا مغايرة بينهما.

(١) في ص ٣٢٨ وما بعدها.

(٢)، (٣) فرائد الأصول ١: ٤٠١ و ٤٠٩ - ٤١٠.

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في المقال فأقول: إنَّ الشك في حرمة اللحم تارةً يكون من الشبهة الموضوعية، وأخرى: من الشبهة الحكمية.

والشبهة الموضوعية على أقسام:

القسم الأوّل: ما كان الشك في حلية اللحم من جهة دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه، كما إذا شكّ في كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكية عليه من شاة أو من أرنب مثلاً.

القسم الثاني: ما إذا كان الشك في الحلية من جهة احتمال طروء عنوان على الحيوان مانع عن قبوله التذكية، بعد العلم بقابليته لها في حد ذاته، كاحتمال الجلل في الشاة، أو كونها موطوءة إنسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيرة.

القسم الثالث: ما إذا كان الشك في حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح في الظلمة مثلاً بين كونه شاةً أو كلباً.

القسم الرابع: ما كان الشك فيه من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه، للشك في تحقق الذبح أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، مثل كون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو وقوعه إلى القبلة، مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية.

أمّا القسم الأوّل: فهو مورد لأصالة الحل، من دون حاجة إلى الفحص لكون الشبهة مصداقية. وأمّا ما أفاده الشهيد (قدس سره)^(١) من أنّ الأصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة فهو غير صحيح بالنسبة إلى هذا الفرض، إذ لا وجه

(١) الروضة البهيّة ١: ٤٩.

له بعد العلم بوقوع التذكية عليه.

وأما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهاق الروح، فهو أيضاً غير وجيه أمّا أولاً: فلأنّ حرمة أكل الحيوان الحي غير مسلمة، وقد أفتى جماعة من الفقهاء بجواز بلع السمك الصغير حياً، مع أنّ تذكيته إنّما هي بموته خارج الماء، لا بنفس إخراج منه، ولذا التزموا بعدم جواز أكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد إخراج الماء حياً. وأمّا ثانياً: فلأنّ الحرمة الثابتة على تقدير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة، وما يشك في حليته إنّما هو اللحم، وهو مغاير للحيوان فلا يمكن جريان الاستصحاب.

وأما القسم الثاني: فلا مانع فيه من الرجوع إلى استصحاب عدم طروء مانع من التذكية، فإذا تحقق الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه تثبت التذكية بضمّ الوجدان إلى الأصل فيحكم بحليته.

وأما القسم الثالث: فإن قلنا بأنّ كل حيوان قابل للتذكية إلا ما خرج بالدليل، كما ادّعاه صاحب الجواهر (قدس سره)^(١). واستدلّ عليه برواية علي ابن يقطين^(٢) الواردة في الجلود، وقلنا أيضاً بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتّى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية مثلاً، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه، فيحكم بحلية لحم تردد بين الشاة والكلب بالشبهة الموضوعية.

وأما لو منعنا عن كلا الأمرين أو عن أحدهما، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر

(١) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٢ / أبواب لباس المصلّي ب ٥ ح ١.

وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكي، نظير الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة من الايجاب والقبول، فيستصحب عدمها كما في نظائرها. وأمّا إذا قلنا بأنّها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصّة، كما استظهره المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) من إسناد التذكية إلى المكلف في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ^(٢) الظاهر في المباشرة دون التسبب، فلا مجال لاجراء أصالة عدم التذكية، للقطع بتحققها على الفرض، فيرجع إلى أصالة الحل. ولكن هذا المبنى فاسد، والاستظهار المذكور في غير محله، إذ يصحّ إسناد الفعل التسبيبي إلى المكلف من غير مسامحة وعناية، فيقال: زيد ملك الدار مثلاً.

وأما القسم الرابع: فالمرجع فيه أصالة عدم التذكية، ويترتب عليها حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه، لأن غير المذكي قد أخذ مانعاً عن الصلاة. هذا كلّه في الشبهة الموضوعية.

وأما الشبهة الحكمية فلها صور أيضاً:

الصورة الأولى: أن يكون الشك من غير جهة التذكية، كما لو شكّ في حلية لحم الأرنب لعدم الدليل، مع العلم بوقوع التذكية عليه، والمرجع فيه أصالة الحل، ولا يتوهم جريان أصالة الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية، لما تقدّم في الشبهة الموضوعية.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية، كما في الحيوان المتولد من الشاة والخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما،

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ٣٣٨.

(٢) المائدة ٥: ٣.

فإن وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج فيرجع إليه بلا حاجة إلى استصحاب العدم الأزلي. وإنما احتجنا إلى هذا الاستصحاب في الفرض المتقدم، لأن الشبهة فيه كانت موضوعية، ولا يمكن الرجوع فيها إلى العموم إلا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب ونحوه.

وإن لم يوجد عموم يدل على ذلك، فإن قلنا بأن التذكية أمر بسيط، فالأصل عدم تحققها، وإلا فيرجع إلى أصالة الحل. هذا كله فيما إذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طروء المانع. وأما إن كان مستنداً إلى ذلك، كما لو شكنا في أن الجلل المحاصل مانع عن التذكية أم لا، فيرجع إلى أصالة عدم تحقق المانع.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في الحلية ناشئاً من الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه، كما إذا شكنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً وعدمه، والمرجع فيها أصالة عدم تحقق التذكية، للشك في تحققها. ودعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه غير مسموعة، إذ ليست التذكية أمراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه ويدفع احتمال التقييد بالاطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ولعل هذا واضح. إنما الكلام في أن المترتب على أصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه أو النجاسة أيضاً.

والتحقيق: هو الأول، لأن حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢) وهكذا عدم جواز الصلاة، بخلاف النجاسة

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) المائدة ٥: ٣.

فإنها مترتبة على عنوان الميتة، والموت في عرف المشرعة - على ما صرح به مجمع البحرين^(١) - زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيتم ما ذكره الفاضل النراقي (قدس سره) من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان ويرجع إلى قاعدة الطهارة^(٢)، وإن كان التحقيق جريانها معاً، إذ لا يلزم منه مخالفة عملية، ومجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت - لأن التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما - غير مانع عن جريانها، فإن التفكيك بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز، كما في المتوضئ بمائع مردد بين الماء والبول مثلاً، فإنه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحديثة للاستصحاب، مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع، ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية، وبالطهارة لأصالة عدم الموت.

ثم إن المحقق الهمداني (قدس سره)^(٣) ذهب إلى أن النجاسة مترتبة على عدم التذكية، واستدل على ذلك بما في ذيل مكاتبة الصيقل من قوله (عليه السلام): «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(٤) باعتبار أن مفهومه أنه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس. والمراد بالباس النجاسة، لأنها هي المسؤل عنها في المكاتبة. والظاهر عدم دلالة المكاتبة على ذلك، وإنما تدل على نفي البأس عمّا

(١) مجمع البحرين ٢: ٢٢٣ وفيه: الموت ضد الحياة. وفي المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في

عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة.

(٢) عوائد الأيام: ٦٠١، ولاحظ أيضاً ص ٦٠٦.

(٣) مصباح الفقيه (الطهارة): ٦٥٣ السطر ٢.

(٤) الوسائل ٣: ٤٦٢ و ٤٦٣ / أبواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤.

كان يستعمله في عمله من جلود الحمر الوحشية الذكية في قبال الميتة المذكورة في صدرها، فلا مفهوم لها، ويدل على ما ذكرناه ذكر الوحشية في الكلام، لأنّ كون الحمار وحشياً لا دخل له في طهارة جلده يقيناً.

فحصل ممّا ذكرناه: أنّ مقتضى أصالة عدم التذكية إذا جرت في مورد إنّما هي حرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة في جلده، وأمّا النجاسة فهي غير مترتبة على هذا الأصل، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة. وعلى هذا يحمل ما أفاده الشهيد (قدس سره) من أنّ الأصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة^(١).

ثمّ إنّ صاحب الحدائق (قدس سره)^(٢) أورد على الأصوليين وتعجّب منهم، حيث حكموا بجرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً بأصالة عدم التذكية، مع أنّهم يقولون بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل، والدليل على الحل موجود في المقام، وهو قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٣).

وفساد ما ذكره واضح، لأنّ الدليل الذي لا يجري الأصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعي، والدليل المذكور في كلامه هو الدليل على البراءة التي هي من الأصول العملية، لا الدليل على الحكم الواقعي ليتقدّم على الاستصحاب، بل دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عمّا لا يعلم حرمة، ويدرجه في معلوم الحرمة، ومعه كيف يمكن التمسك بدليل البراءة.

(١) الروضة البهيّة ١ : ٤٩.

(٢) الحدائق الناضرة ٥ : ٥٢٦.

(٣) الوسائل ١٧ : ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير).

التنبية الثاني

لا إشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية، فإن المقصود فيها تحقق ذات العمل، فالاحتياط فيها نوع من الاتقياد للمولى. وكذا الحال في العبادات فيما إذا أحرز أصل الرجحان وتردد الفعل بين الواجب والمندوب، فإن الاحتياط ممكن باتيان العمل بداعي أمره الواقعي.

والاشكال فيه من ناحية قصد الوجه مندفع أولاً: بأنه غير معتبر كما حقق في محله^(١). وثانياً: بأنه على تقدير التسليم مختص بصورة الامكان، وأما إذا لم يحرز الرجحان ودار الأمر بين الوجوب والاباحة، فلا يمكن إحراز محبوبة العمل، فإنه إن أتى به بداعي الأمر كان تشريعاً، وإن أتى به بغير ذلك الداعي فلم يأت بالعبادة المقيّدة بقصد الأمر، ومن هنا ربّما يستشكل في جريان الاحتياط في هذا النوع من العبادات.

وتوهم أنه يستكشف ثبوت الأمر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعدة الملازمة أو بنحو الإنّ، مدفوع بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه وإمكان الاحتياط، فإن حكم العقل والشرع جاريان على نحو القضايا الحقيقية وبيان للكبرى فقط، ولا تعرّض لهما لبيان الصغرى وتحقق الموضوع خارجاً.

والتحقيق أن يقال: إن الاشكال المذكور مبني على أن عبادة الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الأمر الجزمي، وليس الأمر كذلك إذ يكفي في عبادة الشيء مجرد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أن الاتيان بالعمل برجاء

(١) في ص ٨٧ - ٨٨، راجع أيضاً شرح العروة ٥: ٤٢١ - ٤٢٣.

المحبوبية واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الاضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزمي، إذ ربّما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والاتبان بالعمل برجاء المطلوبية. هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختص بصورة التمكن كما ذكر في محلّه.

بقي في المقام أمران:

الأوّل: أنّ أوامر الاحتياط هل هي كالأمر بالاطاعة إرشادية إلى ما استقلّ به العقل، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاًّ به من حسن الانقياد واستيفاء الواقع، أو أنّها مولوية، فيكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات، فتكون إعادة الصلاة التي شكّ في صحّتها مستحباً شرعياً وإن كانت محكومة بالصحة لقاعدة الفراغ ونحوها.

الثاني: أنّه بناءً على كونها مولوية فهل هي في طول الأوامر الواقعية، فيلزم قصد الأمر الواقعي في مقام الاحتياط، أو أنّها في عرضها، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الأوامر، كما هو الحال فيما إذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فإنّه يجزي قصد الأمر النذري، ولو كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلاً عن الأمر الوجوبي أو الندبي. وبعبارة أخرى: أوامر الاحتياط هل هي متعلقة بذات العمل حتّى يصحّ الاتيان به بداعي الأمر الاحتياطي، أو أنّها متعلقة بالعمل المأتي به بداعي الأمر الواقعي رجاءً.

أمّا الأمر الأوّل: فذكر المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) أنّ سياق الأخبار الواردة في الاحتياط يقتضي كونها مؤكّدةً لحكم العقل في مرحلة امتثال الأحكام

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٥٤ - ٣٥٥، فوائد الأصول ٣: ٣٩٨ - ٣٩٩.

الواقعية وسلسلة معلولاتها، فتكون تلك الأوامر إرشادية، توضيحه: أنّ الحكم العقلي إن كان في مرتبة علل الأحكام وملاكاتها، فيستتبع الحكم المولوي، وإن كان في مرحلة الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي كحكمه بلزوم الاطاعة فلا يستتبع الحكم المولوي، بل يكون الأمر في هذا المقام إرشادياً، والأمر بالاحتياط من هذا القبيل.

ثمّ ذكر (قدس سره) أنّه يمكن أن لا يكون الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحة إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس الاحتياط، كحصول قوّة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي، وحصول التقوى للانسان، وإلى هذا المعنى أشار (عليه السلام) بقوله: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»^(١) والوجه فيه ظاهر، فإنّ حصول الملكات الحميدة أو المذمومة تدريجي ولترك الشبهات في ذلك أثر بين، وعليه فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاك واقع في سلسلة علل الأحكام، فيكون الأمر الناشئ عنه مولوياً.

أقول: أمّا ما ذكره ثانياً من إمكان أن يكون الأمر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى وحصول القوّة النفسانية فمتين جداً.

وأما ما أفاده أوّلاً من كون الأمر بالاحتياط إرشادياً لكونه واقعاً في سلسلة معلول الحكم، ففيه: أنّ مجرد ورود الأمر في مرحلة معلولات الأحكام لا يستلزم الارشادية، فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية، ولا يقاس المقام بالأمر بالطاعة، لأنّ الأمر بالطاعة يستحيل فيه المولوية ولو لم نقل باستحالة التسلسل، لأنّ مجرد الأمر المولوي ولو لم يكن متناهياً لا يكون محرّكاً

(١) الوسائل ٢٧: ١٦١ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٧ (في الطبعة القديمة ح ٢٢).

للعبد ما لم يكن له إزام من ناحية العقل ، فلا بدّ من أن ينتهي الأمر المولوي في مقام المحركية نحو العمل إلى الإزام العقلي ، فلا مناص من أن يكون الأمر الوارد في مورده إرشاداً إلى ذلك ، وهذا بخلاف الأمر بالاحتياط ، فإنّ حسن الاحتياط وإن كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية الواقعية ، إلاّ أنّ العقل بما أنّه لا يستقل بلزوم الاحتياط في كل مورد فلا مانع من أن يأمر به المولى مولوياً ، حرصاً على إدراك الواقع لزوماً - كما يراه الاخباري - أو استحباباً كما نراه .

وبالجملة : المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي لكونه لغواً أو لغير ذلك . وأمّا مجرد وقوع الأمر في سلسلة معلولات الأحكام ومقام امتثالها فهو غير مانع من كونه مولوياً . وعليه فالأمر بالاحتياط مولوي غاية الأمر أنّه يحمل على الاستحباب بقريئة الترخيص في الترك المستفاد من أخبار البراءة .

وأما الأمر الثاني : فملخص القول فيه : أنّ الأوامر مطلقاً توصلية تسقط باتيان متعلقاتها ، غاية الأمر أنّ متعلق الأمر في التوصليات هو ذات العمل ، وفي التعبديات مقيد بالاتيان به مضافاً إلى المولى ، سواء كان هذا القيد مأخوذاً في متعلق الأمر الأوّل شرعاً كما هو المختار ، أو الأمر الثاني كما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) أو بحكم العقل كما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) ^(٢) فلم يعتبر في العبادة خصوص قصد الأمر ، بل عنوان جامع ومطلق إضافة العمل إلى المولى (سبحانه وتعالى) بأيّ نحو كان ، وهو كما يحصل بقصد الأمر الواقعي كذلك يحصل بقصد الأمر الاحتياطي أيضاً . نعم ، لو كان المعتبر في

(١) أجود التقريرات ١ : ١٧٣ ، فوائد الأصول ١ : ١٦١ و ١٦٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٧٢ .

العبادة قصد خصوص أمرها الواقعي، أو كانت أوامر الاحتياط متعلقة بالعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه إتيان العمل بقصد الأمر الواقعي رجاءً، لكنك قد عرفت خلافه.

التنبيه الثالث

[أخبار من بلغ]

ورد في عدّة من الروايات^(١) أنّه من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه، والتكلم في سند هذه الروايات غير لازم إذ منها ما هو صحيح من حيث السند فراجع، إنّما المهم هو البحث عمّا يستفاد منها فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في مفادها، والمحتمل فيه وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أن يكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وإن لم يكن الأمر كما بلغه.

الوجه الثاني: أن يكون مفادها إسقاط شرائط حجّية الخبر في باب المستحبات، وأنّه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء من العدالة والوثاقة.

الوجه الثالث: أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي الطارئ، أعني به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها ولتغير أحكامها، كعنوان الضرر

(١) الوسائل ١: ٨٠ / أبواب مقدّمة العبادات ب ١٨.

والعسر والنذر وأمر الوالد ونحوها.

هذه هي الوجوه المحتملة بدواً في تلك الأخبار، والمناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعدة التسامح في أدلة السنن هو الاحتمال الثاني كما ترى، ولكنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، لأنّ لسان الحجّية إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّية الخبر الضعيف في باب المستحبات، ولا أقل من عدم دلالتها عليها، وكذا الاحتمال الثالث، إذ لا دلالة بل لا إشعار للأخبار المذكورة على أنّ عنوان البلوغ ممّا يوجب حدوث مصلحة في العمل بها يصير مستحباً.

فالمتعيّن هو الاحتمال الأوّل، فإنّ مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله تعالى وأنّه سبحانه بفضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل، وإن كان غير مطابق للواقع، فهي كما ترى غير ناظرة إلى العمل وأنّه يصير مستحباً لأجل طروء عنوان البلوغ، ولا إلى إسقاط شرائط حجّية الخبر في باب المستحبات. فتحصّل: أنّ قاعدة التسامح في أدلة السنن ممّا لا أساس لها، وبما ذكرناه من عدم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرّضوا لها في المقام:

منها: أنّ الاستفادة منها هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما إذا أتى به بعنوان الرجاء والاحتياط؟ فنقول لا دلالة لها على استحباب العمل بأحد من الوجهين، نعم الثواب مترتب على ما إذا كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء واحتمال المطلوبية على ما يستفاد من قوله (عليه السلام): «فعمله التماس ذلك الثواب»^(١) أو «طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله)»^(٢)، فلا يترتب

(١)، (٢) الوسائل ١: ٨١ و ٨٢ / أبواب مقدّمة العبادات ب ١٨ ح ٧ و ٤.

الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

ومنها: البحث عن ظهور الثمرة بين الاحتمال الثاني والثالث فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، باعتبار أنّه على تقدير كون الخبر المذكور حجّة - كما هو الاحتمال الثاني - كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق. وأمّا على الاحتمال الثالث من كون العمل مستحباً شرعياً بعنوان البلوغ، فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي الثابت بالعنوان العرضي، والحكم التحريمي الثابت بالعنوان الأوّلي، فيقدّم الحكم الالزامي لا محالة.

فإنّا نقول: لا دلالة لهذه الأخبار على حجّية الخبر الضعيف، ولا على استحباب العمل، فالبحث المذكور ساقط من أساسه، وفي مفروض المثال لا مجال لكون الخبر الضعيف مخصصاً أو مقيداً، ولا الاستحباب المستفاد منه مزاحماً للحرمة، فيحكم بتحريم ما ثبتت حرمة بالعموم أو الاطلاق، ولا يعتنى بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب أصلاً.

ومنها: البحث عن معارضة هذه الأخبار لما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقة في حجّية الخبر، وبيان الوجه في تقدّمها عليه من كونها أخص مطلقاً منه أو أشهر منه على ما ذكروه في المقام، فإنّ هذا البحث مبني على تمامية دلالة هذه الأخبار على حجّية الخبر الضعيف في باب المستحبات وتمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن، وقد عرفت عدمها، فلا معارضة بينها وبين ما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقة في حجّية الخبر.

ومنها: البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه باعتبار صدق عنوان البلوغ عليها وعدمه، فإنّ هذا البحث متفرع على دلالة هذه الأخبار على استحباب عمل بلغ فيه الثواب وقد عرفت عدمها، نعم لانضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب، سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو

بنقل الرواية، وسواء كان البلوغ بالدلالة المطابقة أو بالالتزام. إلى غير ذلك من الأبحاث المبتنية على دلالة هذه الأخبار على حجّية الخبر الضعيف في باب السنن، أو على دلالتها على استحباب العمل الذي بلغ فيه الثواب.

الجهة الثانية: أنّ هذه الروايات لا تشمل عملاً قامت الحجّة على حرمة من عموم أو إطلاق، فإذا دلّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجّة معتبرة على حرمة، لا يمكن رفع اليد به عنها، والسرف فيه واضح، فإنّ أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر. وبعبارة أخرى: أخبار المقام لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدى، فإنّ القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.

الجهة الثالثة: في ثمره البحث عن دلالة هذه الأخبار على الاستحباب مع أنّ الثواب مترتب على العمل المأتي به برجاء المطلوبة لا محالة، سواء قلنا باستحبابه شرعاً أم لم نقل به. وبعبارة أخرى: لا فرق بين القول بدلالتها على الحكم المولوي والقول بكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد في ترتب الثواب على العمل الذي بلغ الثواب عليه، فأيّ فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوي وعدمه، وذكر الشيخ (قدس سره)^(١) في بيان الثمرة مورددين.

المورد الأوّل: جواز المسح ببله المسترسل من اللحية لو دلّ على استحباب غسله في الوضوء خبر ضعيف، بناءً على ثبوت الاستحباب الشرعي بالخبر الضعيف، وعدم جواز المسح بها بناءً على عدم ثبوته، لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٣.

وأورد على ذلك بوجهين: الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقه على الرسائل^(١) من عدم جواز المسح بالبلّة المذكورة حتّى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لأنّه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب وليس من أجزاء الوضوء.

وفيه: أنّ ذلك خروج عن الفرض، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءاً من الوضوء.

الثاني: ما ذكره الشيخ نفسه من أنّه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقاً، حتّى من الأجزاء المستحبة، وإنّما ثبت جواز الأخذ من الأجزاء الأصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

المورد الثاني: الوضوء الذي دلّ خبر ضعيف على استحبابه لغاية خاصّة، كقراءة القرآن أو النوم مثلاً، فإنّه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث، وعلى القول بعدمه لا يرتفع به الحدث.

وأورد عليه: بأنّ كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث، فإنّه يستحب الوضوء للجنب والحائض في بعض الأحوال، مع أنّه لا يرتفع به الحدث، وكذا الوضوء التجديدي مستحب ولا يرفع الحدث.

وفيه: أنّ الوضوء إنّما يرفع الحدث الأصغر، والجنب والحائض محدثان بالحدث الأكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيها إنّما هو من جهة عدم قابلية المورد، فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل كما هو محل الكلام. ومن ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي، فهذه الثمرة تامّة، ولكنها مبنية

(١) دُرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٢٧.

على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً، من دون أن يقصد به غاية من الغايات. وأمّا لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات، فلا تتمّ الثمرة المذكورة، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث، ثبت استحبابه لغاية خاصّة أم لم يثبت.

التنبية الرابع

قد يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية، بدعوى أنّ الشك فيها ليس شكاً في التكليف ليرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع، فإنّ جعل الحكم بنحو الكلّي الذي هو وظيفة الشارع معلوم، ووصل إلى المكلف أيضاً، وإنّما الشك في مقام الامتثال والتطبيق، فالمتعيّن هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، لأنّ شغل الذمّة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية. وأورد عليه الشيخ (قدس سره)^(١) بما ملخصه: أنّ الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الأفراد المقدّر وجودها، فهي تنحل إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الموضوع، فلكل فرد من أفراد الموضوع حكم مستقل، وعليه فلو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت الحكم له، فيكون شكاً في التكليف، والمرجع فيه البراءة لا الاشتغال.

وذكر صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) أنّ النهي قد يكون انحلالياً، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل، وقد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٦.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٣.

أصلاً. فعلى الأوّل يكون الشك في انطباق الموضوع على شيء شكاً في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة، وعلى الثاني كان مورداً لقاعدة الاشتغال، لأنّ تعلق التكليف بترك الطبيعة رأساً معلوم، ولا يحرز امتثاله إلا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه، إلا إذا كانت له حالة سابقة فيستحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في الكلام، فإنّ تعلق التكليف التحريمي بالطبيعة ليس منحصرأ بما ذكره الشيخ (قدس سره) من الانحلال إلى تكاليف متعددة بتعدد أفراد الموضوع، ولا بما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من القسمين، فنقول: إنّ النهي المتعلق بالطبيعة يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعة السارية، بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها، وعليه فلو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف، فيرجع إلى البراءة كما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما).

الثاني: أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود، بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال أصلاً، وإن كان المتصف بالحرمة هو أوّل وجود الطبيعة دون غيره. وفي هذا الفرض لو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ المرجع فيه قاعدة الاشتغال، باعتبار أنّ تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوم، ولا يحرز امتثاله إلا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه. ولكنّ التحقيق أنّ المرجع فيه أيضاً هي البراءة، لأنّ الشك في المصداق في هذا الفرض شكّ في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها

بالتكاليف الاستقلالية، بناءً على ما ذكرناه في محله^(١) من جريان البراءة عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الثالث: أن يكون النهي زجراً عن المجموع، بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعة فقد أطاع، ولو ارتكب بقية الأفراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني، إذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصى، ولو ترك البقية بأجمعها كما تقدّم، ومن الواضح أنه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره، فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

وهل يجوز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنة وترك خصوص الفرد المشكوك فيه أم لا؟ الظاهر هو الجواز، لأنه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين في المحرّمات، وهو على عكس الشك في الأقل والأكثر في الواجبات، فإنّ تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل والأكثر هو المتيقن، إنّما الشك في تعلقه بالزائد، فيرجع في نفيه إلى البراءة. وأمّا في باب المحرّمات فتعلق التكليف بالأكثر هو المتيقن، إنّما الشك في حرمة الأقل، لأنّ الاتيان بالأكثر - أعني الأفراد المتيقنة والفرد المشكوك فيه - محرّم قطعاً، وأمّا ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرّمته غير معلومة والمرجع هو البراءة.

الرابع: أن يكون النهي متعلقاً بجميع الأفراد الخارجية، باعتبار أنّ المطلوب أمر بسيط متحصّل من مجموع التروك، كما لو فرضنا أنّ المطلوب بالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل. وفي هذا الفرض لو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع قاعدة الاشتغال، وعدم جواز ارتكاب المشكوك في كونه فرداً له، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في

(١) في ص ٤٩٤ وما بعدها.

المحصّل بعد العلم بثبوت التكليف، فلا مناص من القول بالاشتغال. نعم [لو] كان الأمر البسيط حاصلًا سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجري استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلًا بالتعبد الشرعي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ ما ذكره بعضهم - من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية - إنّما يصح في خصوص قسم واحد من الأقسام المذكورة، وهو القسم الأخير.

التنبيه الخامس

قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً حتّى فيما إذا قامت الأمانة على عدم التكليف في الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف في الواقع كافٍ في حسن الاحتياط، لتدارك المصلحة الواقعية على تقدير وجودها، إلّا أنّ حسنه مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص واختلاف الحالات الطارئة لهم، وكل ذلك واضح.

إنّما المقصود هو الإشارة إلى أنّ كل فرد من أفراد الشبهة لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام، وإنّما المستلزم لذلك هو الجمع بين المحتملات والأخذ بالاحتياط في جميع الشبهات، وعليه فالاحتياط في كل شبهة في نفسها مع قطع النظر عن الأخرى باقٍ على حسنه، ويترتب على ذلك أنّه على تقدير كون الاحتياط في جميع الشبهات مستلزماً لاختلال النظام لا بأس بالتبعيض في الاحتياط.

وبعبارة أخرى: كون الاحتياط الكلي قبيحاً لاستلزامه اختلال النظام لا ينافي حسن التبعيض فيه، وللتبعيض طريقان:

الأوّل: أن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي الأمر إلى اختلال النظام، فيترك الاحتياط رأساً وفي جميع الشبهات.

الثاني: أن يختار الاحتياط في بعض الأفراد العرضية دون بعض حتّى لا ينتهي الأمر إلى اختلال النظام أبداً. ولعل هذا الطريق الثاني أولى، لما ورد عنهم (عليهم السلام) من أنّ القليل الذي تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه^(١).

ثمّ إنّ لهذا الطريق أيضاً صورتين:

الأولى: أن يحتاط في الموارد التي كان التكليف المحتمل فيها أهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها.

الثانية: أن يحتاط في الموارد التي كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً، ويترك الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه موهوماً، فان كان ذلك أيضاً مخالفاً بالنظام يكتفي بالاحتياط في المظنونات فقط. وهذا هو المراد ممّا ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) بقوله: كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أوّل الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً^(٢).

(١) الوسائل ١: ١١٨ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٨ ح ١٠ (باختلاف يسير).

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٤.



مباحث الشك
الأصول العمليّة
أصالة التخيير

دوران الأمر بين محذورين

وقبل ذكر الأقوال في المقام وبيان الصحيح والسقيم منها لا بدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّه يعتبر في محل النزاع أمران:

أحدهما: دوران الفعل بين الوجوب والمحرمة فقط، وعدم احتمال اتصافه بغيرهما من الأحكام غير الالزامية، فإنّه مع احتمال ذلك يرجع إلى البراءة، لكونه شكاً في التكليف الالزامي، بل هو أولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية المحضة أو الوجوبية المحضة، لعدم جريان أدلة الاحتياط فيه لعدم إمكانه.

ثانيهما: أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب وينحل العلم الاجمالي لا محالة.

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إنّ تحقيق الحال في دوران الأمر بين المحذورين يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات مع وحدة الواقعة.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعدييات، بمعنى أن يكون أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً مع وحدة الواقعة. وإن شئت فعبر عن المقام الأوّل بدوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان المخالفة القطعية، وعن المقام الثاني

بدوران الأمر بين المحذورين مع إمكانها على ما سيّضح قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، بلا فرق بين التعدييات والتوصليات في ذلك.

أمّا المقام الأوّل: وهو دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة، فالأقوال فيه خمسة: الأوّل: تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. الثاني: الحكم بالتخير بينهما شرعاً. الثالث: هو الحكم بالاباحة شرعاً والتخير بينهما عقلاً، واختاره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢). الرابع: هو الحكم بالتخير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعاً، واختاره المحقق النائيني (قدس سره)^(٣). الخامس: جريان البراءة شرعاً وعقلاً. وهذا هو الصحيح، لعموم أدلة البراءة الشرعية وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان. ويتّضح هذا وضوحاً بيّان ما في سائر الأقوال فنقول:

أمّا القول الأوّل: ففيه أولاً: منع أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على نحو الاطلاق، ضرورة أنّه ربّ واجب يكون أهم من الحرام في صورة المزاحمة. وثانياً: أنّه على تقدير التسليم، فإنّما يتم فيما إذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين. وأمّا لو كان الوجود مجرد احتمال المفسدة، فلا نسلم أولوية رعايته

(١) في ص ٣٨٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٣٩٧، فوائد الأصول ٣: ٤٤٤ - ٤٤٥.

من رعاية احتمال المصلحة، كيف وقد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة، كما إذا دار الأمر بين الحرمة وغير الواجب، فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضاً.

وأما القول الثاني: وهو الحكم بالتخير شرعاً، ففيه: أنه إن أريد به التخير في المسألة الأصولية أعني الأخذ بأحد الحكمين في مقام الافتاء، نظير الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فلا دليل عليه. وقياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق، لوجود النص هناك^(١) دون المقام، فالافتاء بأحدهما بخصوصه تشريع محرّم. وإن أريد به التخير في المسألة الفرعية أعني الأخذ بأحدهما في مقام العمل، بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين تخيراً من الفعل أو الترك، فهو أمر غير معقول، لأنّ أحد المتناقضين حاصل لا محالة، ولا يعقل تعلّق الطلب بما هو حاصل تكويناً، ولذا ذكرنا في محله^(٢) أنه لا يعقل التخير بين ضدّين لا ثالث لهما، لأنّ أحدهما حاصل بالضرورة، ولا يعقل تعلّق الطلب به.

وأما القول الثالث: وهو القول بالاباحة الشرعية، ففيه أولاً: أنّ أدلّة الاباحة الشرعية مختصّة بالشبهات الموضوعية كما عرفت سابقاً^(٣)، فلا تجري فيما إذا دار الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكمية، فالدليل أخص من المدعى. وثانياً: أنّ أدلّة الحل لا تشمل المقام أصلاً، لأنّ المأخوذ في الحكم بالاباحة

(١) يأتي التعرّض لنصوص التخير والجواب عنها في الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٥٠٧ - ٥١١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٩.

(٣) في ص ٣١٥ وما بعدها.

الظاهرية شرعاً هو الشك فيها، والمفروض في المقام هو العلم بثبوت الالتزام في الواقع إجمالاً، وعدم كون الفعل مباحاً يقيناً، فكيف يمكن الحكم بالاباحة ظاهراً.

وأما القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً فقد استدلل له بوجهين:

الوجه الأول: أن الحكم الظاهري لا بد له من أثر شرعي، وإلا لكان جعله لغواً، ولا فائدة في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكويناً.

وفيه: أن الملحوظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً باعتبار أن كل واحد منها مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك، ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً. مع أنه لو كان عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك موجباً للغوية الحكم الظاهري، لكان جعل الاباحة الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، وهو ظاهر الفساد.

الوجه الثاني: أن رفع الالتزام ظاهراً إنما يكون في مورد قابل للوضع بايجاب الاحتياط، والمفروض عدم إمكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الالتزام لا يمكن رفعه أيضاً، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع أو الرفع.

وفيه: أن المورد قابل للتعبد بالنسبة إلى كل من الحكيم بخصوصه، فإن القدرة على الوضع إنما تلاحظ بالنسبة إلى كل من الوجوب والحرمة مستقلاً لا إليهما معاً، وحيث إن جعل الاحتياط بالنسبة إلى كل منهما بخصوصه أمر ممكن، فلا محالة كان الرفع أيضاً بهذا اللحاظ ممكناً، وتوضيح ذلك: أن القدرة على كل واحد من الأفعال المتضادة كافية في القدرة على ترك الجميع، ولا يعتبر

فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ألا ترى أنّ الانسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضادة في آن واحد يقدر على ترك جميعها، وليس ذلك إلا من جهة قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، ففي المقام وإن لم يكن الشارع متمكناً من وضع الالزام بالفعل والترك معاً، ولكنّه متمكن من وضع الالزام بكل منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعها معاً، وحينئذ فلما كان كل واحد من الوجوب والحرمه مجهولاً، كان مشمولاً لأدلة البراءة، وتكون النتيجة هو الترخيص في كل من الفعل والترك.

ومما ذكرناه يظهر أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب أيضاً في المقام لو كان لكل من الحكمين حالة سابقة، إذ لا فرق في ذلك بين الأصول التنزيلية وغيرها، كما لا فرق بين أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، فلو علم المكلف مثلاً بوقوع الحلف على سفر معين أو على تركه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الحلف على فعله، واستصحاب عدم الحلف على تركه، وكذا لو علمنا بوجوب عملٍ أو حرمة في الشريعة المقدّسة، كان استصحاب عدم جعل كل منها جارياً، بناءً على ما ذكرناه في محله من جريان استصحاب عدم الجعل^(١).

ثمّ إنه قد يستشكل في الرجوع إلى الأصول العملية في المقام بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الرجوع إليها مخالف للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

والجواب: أنّ هذه مخالفة التزامية لا بأس بها. وأمّا المخالفة العملية القطعية فهي مستحيلة كالموافقة القطعية، ولذا يعبر عن المقام بدوران الأمر بين محذورين.

الوجه الثاني: أنّ الرجوع إلى الأصول النافية إنّما يصحّ عند الشك في أصل

(١) تقدّم في مبحث البراءة في ص ٣٣٤ ويأتي في الجزء الثالث في ص ٥٤.

التكليف، وحيث إننا نعلم في المقام بجنس الالتزام، فالشك إنما هو في المكلف به لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع إلى الأصل النافي.

والجواب: أن العلم بالالتزام إنما يمنع من جريان الأصول فيما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً قابلاً للباعثية، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وأمّا إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة بعينه، فالعلم بوجود الالتزام في حكم العدم، إذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية حاصلة لا محالة، فلا أثر للعلم الاجمالي بالالتزام أصلاً، فصحّ أن نقول: إنّ مورد دوران الأمر بين محذورين من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به.

وظهر بما ذكرناه ضعف ما في الكفاية من منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ العلم الاجمالي بيان^(١)، وذلك لأنّ العلم الاجمالي غير القابل للباعثية لا يعدّ بياناً، فالبراءة العقلية كالبراءة الشرعية جارية في المقام، فلا تصل النوبة إلى التخيير العقلي.

ثمّ إنه لا منافاة بين ما ذكرناه - من جريان البراءة الشرعية والعقلية، بل الاستصحاب في المقام - وبين ما قدّمناه من المنع عن جريان أصالة الاباحة فيه، لأنّ أصالة الاباحة أصل واحد لا مجال لجريانها مع العلم بعدم الاباحة في الواقع تفصيلاً، لما ذكرناه في محله من أنّه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع. وهذا بخلاف أصل البراءة والاستصحاب، فإنّه يجري في كل من الوجوب والحرمة مستقلاً على ما تقدّم بيانه، ولا علم بمخالفة كل من الأصلين للواقع، غاية الأمر أنّه يحصل العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع

(١) كفاية الأصول: ٣٥٦.

مع الشك في مخالفة كل منهما في نفسه، وليس في ذلك إلا المخالفة الالتزامية، وقد عرفت أنه لا محذور فيها.

ثم إنه بناءً على ما اخترناه من جريان الأصول النافية في موارد دوران الأمر بين محذورين لا فرق بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهمية وعدمه، لأن كلاً من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءة ومأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الآخر أم لم يكن. وأما بناءً على كون الحكم فيه هو التخيير العقلي، فالمقام يندرج في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وهل الحكم فيه هو التعيين أو التخيير؟ وجهان بل قولان.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى التعيين، بدعوى أن العقل يحكم بتعيين محتمل الأهمية، كما هو الحال في جميع موارد التزام عند احتمال أهمية أحد المتزامين بخصوصه. واختار المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التزام. وهذا هو الصحيح، وذلك لأن التزام بين الحكمين في باب التزام إنما تنشأ من شمول إطلاق كل من الخطابين لحال الاتيان بمتعلق الآخر، فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة عليه فلا مناص من سقوط أحد الاطلاقين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، وإلا سقط الاطلاقان معاً، لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا فيما إذا علم كون أحدهما المعين أهم، أو علم تساويهما. وأما إذا احتتمل أهمية أحدهما المعين، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل تقدير، إنما الشك

(١) كفاية الأصول: ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٠١ / التنبيه الأول، فوائد الأصول ٣: ٤٥٠ - ٤٥١.

في سقوط إطلاق ما هو محتمل الأهمية، ومن الظاهر أنه مع الشك في سقوط إطلاقه يتعين الأخذ به، فتكون النتيجة لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية وترك غيره.

هذا فيما إذا كان لكل من دليلي الحكمين إطلاق. وأمّا إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، وكان كل من الحكمين ثابتاً باجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو أنّ كلاً من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلقه على الملاك الملزم، وعجز المكلف عن استيفائها معاً يقتضي جواز تفويت أحدهما، فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كل تقدير. وأمّا تفويت ملاك ما هو محتمل الأهمية - ولو باستيفاء ملاك الآخر - فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جارٍ في المقام، إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردّد بين الوجوب والحرمة، فليس في البين إطلاقان ولا ملاكان. ونسبة العلم الاجمالي إلى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخير - بمعنى اللأحرجية الناشئ من استحالة الجمع بين النقيضين - باقٍ على حاله. وإن شئت قلت: إنّ الأهمية المحتملة في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه. وإنّما المعلوم ثبوت الالتزام في الجملة، غاية الأمر أنّه لو كان الالتزام في ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته، وهذا بخلاف باب التزام المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين، وإنّما كان عدم وجوب امتثالها معاً للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه بناءً على عدم جريان الأصول النافية وكون الحكم هو التخير العقلي لا يندرج المقام في كبرى التزام، ولا وجه لتقديم محتمل الأهمية على غيره.

المقام الثاني: فيما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة، كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتماها الطهر والحيض مع عدم إحراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القربة وانتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القربة، فإنه على تقدير كونها حائضاً فأتت بالمحرّم، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً وإن لم تجب الموافقة القطعية لتعذرهما.

توضيح ذلك: أن العلم الاجمالي على أربعة أقسام:

القسم الأوّل: ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وهو الغالب، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، فإنه يمكن الموافقة القطعية بالجمع بين الاتيان بالأوّل وترك الثاني، ويمكن أيضاً المخالفة القطعية بترك الأوّل والاتيان بالثاني.

القسم الثاني: ما لا يمكن فيه الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، كموارد دوران الأمر بين المحذورين فيما لم يكن شيء من الحكمين المحتملين تعبدياً، وقد تقدّم حكمه في المقام الأوّل.

القسم الثالث: ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، كالمثال المتقدّم في حق المرأة المرددة بين الطهر والحيض، وكما لو علم إجمالاً بوجوب أحد الضدين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، فإنه يمكن المخالفة القطعية بتركها معاً، ولا يمكن الموافقة القطعية لعدم إمكان الجمع بين الضدين في آن واحد.

القسم الرابع: عكس الثالث بأن يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة

القطعية، كما لو علم إجمالاً بجرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فإنه يمكن الموافقة القطعية بتركها معاً، ولا يمكن المخالفة القطعية لاستحالة الجمع بين الضدين. وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية، فإنه يمكن فيها الموافقة القطعية بترك جميع الأطراف، ولا يمكن فيها المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا أثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني، فتجري الأصول النافية في أطرافه على ما تقدّم بيانه في المقام الأول. وأمّا غيره من الأقسام الثلاثة فالأصول في أطراف العلم الاجمالي في موارد متعارضة متساقطة على ما سيجيء الكلام فيه قريباً^(١) إن شاء الله تعالى. ويترتب على ذلك تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية أو من إحدى الجهتين دون الأخرى. وبعبارة أخرى: إذا تساقطت الأصول في أطراف العلم الاجمالي، فالحكم المعلوم بالاجمال يتنجز بالمقدار الممكن، فإن أمكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين، وإلا فمن إحداهما، وحيث إنّ المخالفة القطعية فيما هو محل الكلام فعلاً ممكنة، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة إليها، فحرمت عليها المخالفة القطعية بأن تأتي بالصلاة بدون قصد القربة. وحيث إنّ الموافقة القطعية غير ممكنة، فلا محالة يحكم العقل بالتخير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها رأساً.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره)^(٢) قد تعرّض في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء لواجب ومانعته عنه، فاختر التخير هنا أيضاً على حذو ما تقدّم، فيتخير المكلف

(١) في ص ٤٠٤ وما بعدها، راجع أيضاً ص ٤٢١.

(٢) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣.

بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه مانعاً وبين تركه .

والتحقيق عدم تمامية ذلك، لأنّ المحكم بالتخير في باب التكاليف الاستقلالية إنّما كان من جهة عدم تنجز الالتزام المرّد بين الوجوب والحرمة لاستحالة الموافقة القطعية . وهذا بخلاف الالتزام المعلوم إجمالاً في المقام، فإنه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجزاً ويجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل .

وتوضيح المقام: أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً يتصوّر بصورتين:

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلاً، كما لو شكّ بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية، فإنه بناءً على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادةً في الصلاة وموجباً لبطلانها، وبناءً على عدم تحققه به كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحّتها، فإنه إذا رفع يده عن هذه الصلاة وأتى بصلاة أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال .

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات، فإنه إذا كرّر القراءة بالجهر مرّةً وبالاخفات أخرى مع قصد القرية فقد علم بالامتثال إجمالاً . وكذا لو كرّر الصلاة كذلك .

أمّا الصورة الأولى: فلا ريب في وجوب إحراز الامتثال، ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحراز الامتثال بذلك، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة وإعادتها، أو إتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ إعادتها . وعلى كل تقدير لا وجه للحكم بالتخير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال .

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة قاصر عن الشمول له، فإنّ عمدة مدركه الاجماع، والقدر المتيقن منه هو الحكم بجرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال. وأمّا الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها، وتام الكلام في محلّه (١).

وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام، لكان الحكم بالتخير في محلّه، إلّا أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية والشرطية، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه، فهو مخير بين الفعل وتركه وعليه الاعادة على كلا التقديرين. وإن شئت قلت: إنّ لنا في المقام علمين إجماليين: أحدهما: العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المرّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه وما يكون فاقداً له. ثانيهما: العلم الاجمالي بجرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجبة لوجوبه والمانعية المقتضية لحرمة، لكونه مبطلاً للعمل. والعلم الثاني وإن كان لا يترتب عليه أثر، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، ولا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه، إلّا أنّ العلم الاجمالي الأوّل يقتضي إعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

وأما الصورة الثانية: وهي ما يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال ولو إجمالاً. وبالجملة: الحكم بالتخير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي، ومع التمكن منه فالأقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاص، ومع عدمه - كما هو المفروض في

(١) شرح العروة ١٥: ٥٢٣ فصل في حكم قطع الصلاة.

المقام - يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمي، باعتبار أنّ شغل الذمّة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

هذا فيما إذا أمكن التكرار. وأمّا إذا لم يمكن كما إذا دار الأمر بين القصر والتمام عند ضيق الوقت، فالتخير بين الأمرين في الوقت وإن كان ممّا لا مناص منه، إلاّ أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت، فلا يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين في الوقت، بل يجب عليه الاحتياط والاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت.

ولكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت، ولم يحرز الفوت في المقام، لأنّ إحرازه يتوقف على إحراز فعالية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الأمانة أو الأصل، وكل ذلك غير موجود في المقام، فإنّ غاية ما في المقام هو العلم الاجمالي بأحد الأمرين من الجزئية أو المانعية، وهو لا يكون منجزاً إلاّ بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية ووجوب الأخذ بأحد المحتملين في الوقت، دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقة القطعية، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة إلى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كي يجب القضاء.

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة. والتعدّد تارة يكون عرضياً وأخرى يكون طولياً.

أمّا القسم الأوّل: فهو كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلق أحدهما بفعل أمر، والآخر بترك أمر آخر، واشتبه الأمران في الخارج، فيدور الأمر في كل منهما بين الوجوب والحرمة، فقد يقال بالتخير بين الفعل والترك في كل منهما، بدعوى أنّ كلاّ منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحالة

الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتخير، فجاز الاتيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.

ولكنه خلاف التحقيق، لأنّ العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الأمرين وإن لم يكن له أثر، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر، إلاّ أنّه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران: أحدهما: العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين. والثاني: العلم الاجمالي بجرمة أحدهما، والعلم الاجمالي بالوجوب يقتضي الاتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية، كما أنّ العلم الاجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك، وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتها القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فإنّها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه^(١). وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية.

وأما القسم الثاني: وهو ما كان التعدد فيه طولياً، كما إذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثانٍ واشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخير بين الفعل والترك في كل من الزمانين، إذ كل واقعة مستقلة دار الأمر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، ولا وجه لضم الوقائع بعضها إلى بعض، بل لا بدّ من ملاحظة كل منها مستقلاً، وهو لا يقتضي إلاّ التخير، فللمكلف اختيار الفعل في كل من الزمانين، واختيار الترك في كل منهما، واختيار الفعل في أحدهما والترك في الآخر.

(١) في المقام الثاني في ص ٣٨٩.

ولكن التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بتنجز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية كغيرها، فلا يفرق بين القسمين المذكورين، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ، وعليه فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلاً للموافقة الاحتمالية. وإن قلنا بعدم تنجز العلم الاجمالي في التدريجيات، فيحكم بالتخير بين الفعل والترك في كل زمان، إذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الزمانين، وقد عرفت أن مثل هذا العلم لا يوجب التنجز، لعدم إمكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، فيتخير المكلف بين الفعل والترك في كل من الزمانين.

ثم إنه إذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة واحتمل أهمية أحد الحكمين، فهل يتقدم ما احتمل أهميته، فتجب موافقته القطعية وإن استلزم المخالفة القطعية للتكليف الآخر أم لا؟ وجهان.

والصحيح هو الثاني، لأن الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وإن لم يكونا من قبيل المتعارضين، إذ لا تنافي بينهما في مقام الجعل بعد فرض أن متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلا أنهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، إذ التزاحم بين التكليفين إنما هو فيما إذا كان المكلف عاجزاً من امتثال كليهما، والمفروض في المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين، غاية الأمر كونه عاجزاً عن إحراز الامتثال فيهما، لجهله بمتعلق كل منهما وعدم تمييزه الواجب عن الحرام، فينتقل إلى الامتثال الاحتمالي بايجاد أحد الفعلين وترك الآخر، فلا وجه لاجراء حكم التزاحم وتقديم محتمل الأهمية على غيره بايجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الأهمية هو الوجوب، أو ترك كليهما لو كان محتمل الأهمية هي الحرمة.

واختار المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) في بحث دوران الأمر بين شرطية شيء ومانعيته تقديم محتمل الأهميّة، وذكر في وجه ذلك: أنّ كل تكليف واصل إلى المكلف يقتضي أمرين: لزوم الامتثال وإحرازه. وعليه فالوجوب المعلوم بالاجمال في المقام كما يقتضي إيجاد متعلقه، كذلك يقتضي إحراز الاتيان باتيان كلا الفعلين، وكذا الحرمة المعلومة بالاجمال تقتضي ترك متعلقها وتقتضي إحرازه بترك كلا الفعلين، وهذان الحكمان وإن لم يكن بينهما تراحم من ناحية أصل الامتثال، إذ المفروض تغاير متعلقَي الوجوب والحرمة وتمكن المكلف من إيجاد الواجب وترك الحرام، إلا أنّهما متزامان من ناحية إحراز الامتثال، إذ قد عرفت أنّ إحراز امتثال الوجوب يستدعي الاتيان بكلا الفعلين، وإحراز امتثال الحرمة يقتضي ترك كليهما، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً. وقد عرفت أيضاً أنّ إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أنّ عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التزام بينهما، كذلك عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من إحراز الامتثال يوجب التزام بينهما أيضاً.

وفيه أولاً: النقص بما إذا علم تساوي الحكمين في الأهميّة، فإنّ لازم كونهما من المتزامين أن يحكم حينئذ بالتخير، فللمكلف أن يختار الوجوب ويأتي بكلا الفعلين، وله أن يختار الحرمة ويتركها معاً. مع أنّ المحقق النائيني (قدس سره) لم يلتزم بذلك ^(٢) وذهب إلى لزوم الاتيان بأحد الفعلين وترك الآخر حذراً من المخالفة القطعية في أحد التكليفين.

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٤٠، فوائد الأصول ٤: ٢٦٣ و ٢٦٤.

(٢) المصدر السابق.

وثانياً: أنه لو سلّمنا دخول المقام في باب التزاحم، لا دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميّة في باب التزاحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام، إنّما الوجه في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً^(١) من أنّ الحكمين المتزاحمين لا مناص من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما، ومن الظاهر أنّ ما لا يحتمل أهمّيته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين، وأمّا ما احتمل أهمّيته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بدّ من الأخذ به. هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي.

وأما إذا لم يكن لشيء من الدليلين إطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهميّة هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه. وأمّا تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصحّ العقوبة عليه بحكم العقل، فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهميّة، وهذان الوجهان لا يجريان في المقام، إذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي بين الاطلاقين ليرفع اليد عن أحدهما، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدّم.

وأما ما ذكره (قدس سره) من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الالزامية، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهميّة، وما كان في أضعف مراتب الالزام، فلا موجب لتقديم محتمل الأهميّة على غيره والحكم بلزوم موافقته القطعية وإن استلزمت المخالفة القطعية للتكليف الآخر.

تتميم:

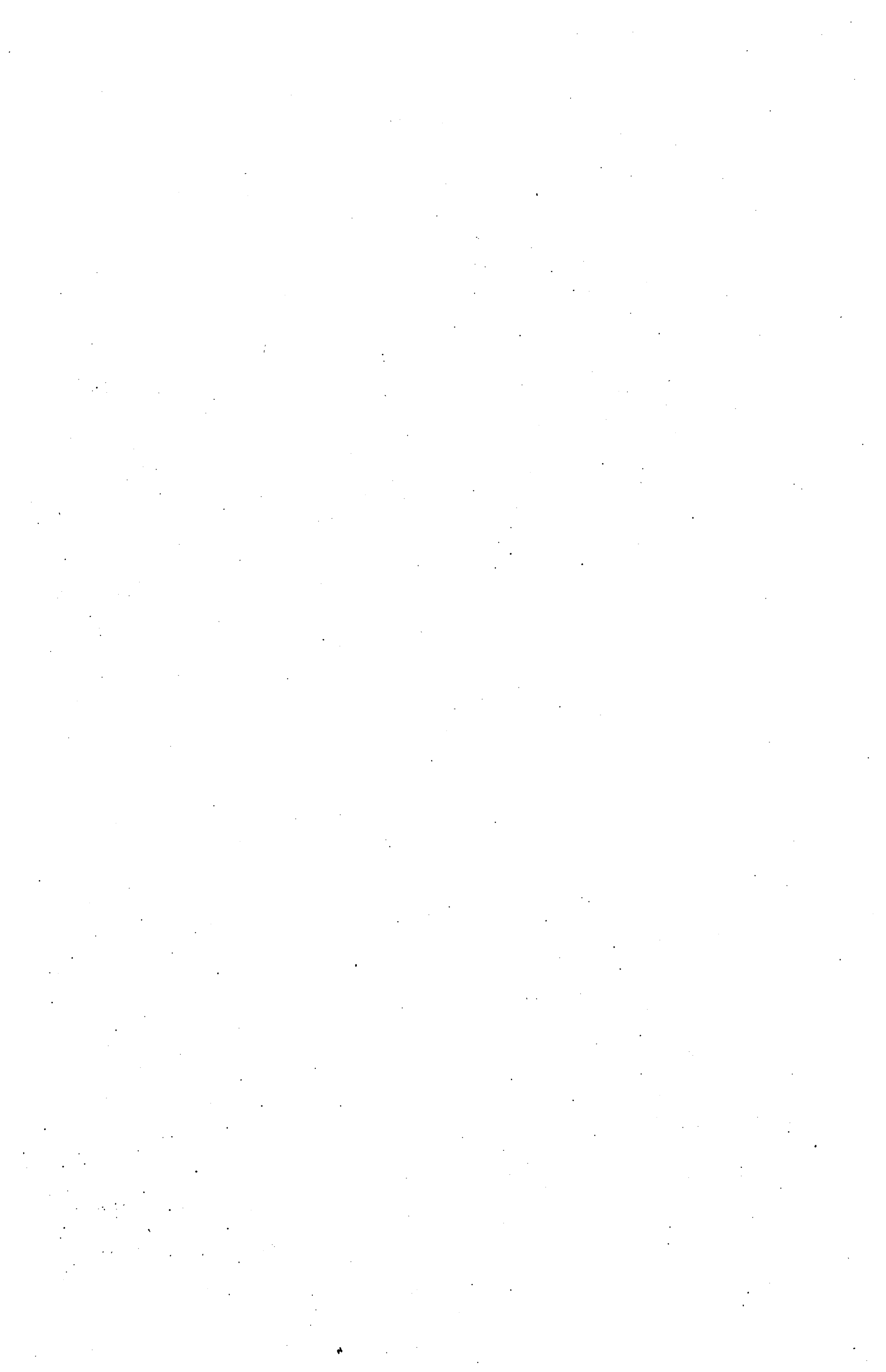
لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد طولية، فهل يكون التخيير بدوياً أو استمراريّاً، فلو علم إجمالاً بأنّه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه كل ليلة جمعة مثلاً فهل يلاحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة، فيحكم بالتخيير فيه، فيجوز للمكلف الاتيان به في ليلة وتركه في ليلة أخرى، أو يلاحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخير بين الفعل في الجميع والترك في الجميع، ولا يجوز له التفكيك بين الليالي بايجاد الفعل مرّة وتركه أخرى؟ وجهان.

ذهب بعضهم إلى الثاني وأنّ التخيير استمراري، باعتبار أنّ كل فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل، وقد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل بالتخيير لعدم إمكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، ولا يترتب على ذلك سوى أنّ المكلف إذا اختار الفعل في فردٍ والترك في فردٍ آخر يعلم إجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما، ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

وفيه: أنّ العلم بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال، إلاّ أنّه مع فرض تعدّد الأفراد يتولّد من العلم الاجمالي المذكور علم إجمالي متعلق بكل فردين من الأفراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمةً، فان كان أحدهما المعين واجباً وإلاّ فالآخر حرام يقيناً. وهذا العلم الاجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية، لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما، إلاّ أنّه يمكن

مخالفته القطعية باتيانها معاً أو تركهما كذلك^(١). وقد عرفت أنّ العلم الاجمالي
ينجّز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة
القطعية، فتنجيزه من حيث الموافقة القطعية وإن كان ساقطاً، إلا أنّه ثابت من
حيث المخالفة القطعية، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة
القطعية، فلا يجوز للمكلّف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.

(١) [هكذا في الأصل والصحيح: باتيان أحدهما وترك الآخر].



مباحث الشك

الأصول العملية

أصالة الاحتياط



الشك في المكلف به

إعلم أنّ التكليف المعلوم بالاجمال تارةً يتردّد بين المتباينين وأخرى بين الأقل والأكثر، فلا مناص من البحث في موردين:

المورد الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين، وقبل الشروع في تحقيق الحال في هذا المورد، لا بدّ من ذكر مقدّمة، وهي أنّ احتمال التكليف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز عنه وتحصيل المؤمن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة، حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، أو قيام الحجّة عليه، فإنّ مخالفة التكليف الواصل إلى المكلف - بالعلم الوجداني أو بقيام الحجّة المعتبرة - لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لاحتمال العفو منه سبحانه وتعالى، والشفاعة من النبي والأئمة (عليهم السلام) وإنّما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفة وهو كافٍ في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومّة والتكاليف المحتملة في أنّ حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشئ من احتمال العقاب، ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة، إلّا أن يثبت فيه مؤمن من العقاب عقلاً، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع ونحوه، وأمّا إذا لم يثبت المؤمن عقلاً ولا شرعاً،

فنفس الاحتمال كافٍ في تنجيز التكليف الواقعي، ويتحصل من ذلك أنّ تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه وعدمه، فإن قلنا بجريانها في جميع الأطراف، سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقاً. وإن قلنا بعدم جريانها في شيء من الأطراف كان احتمال التكليف في كل طرف بنفسه منجزاً، بلا حاجة إلى البحث عن منجزية العلم الاجمالي، فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية. وإن قلنا بجريانها في بعض الأطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية وإن حرمت المخالفة القطعية. وهذا هو الوجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.

ثمّ إنّ لا فرق في جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي وعدمه، بين كون العلم الاجمالي متعلقاً بأصل التكليف وكونه متعلقاً بالامتنال، فإنّ التردد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في أصل التكليف أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحلة الامتنال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف، كما إذا علمنا إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، فإن قلنا بجريان الأصول النافية في جميع أطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلاتين أو في إحداهما، فلا وجه لتخصيص النزاع بالأصول الجارية عند الشك في أصل التكليف، دون الجارية في مرحلة الامتنال.

إذا عرفت ذلك، فتحقيق الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامات أربعة:
المقام الأوّل: في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت، وما يتصور مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: أنّ جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف مستلزم للترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى وكبرى وهو قبيح عقلاً، من غير فرق بين أن يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالأمانة أو بالأصل التنزيلي أو بالأصل غير

التنزيلي، لأنّ التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكليف، ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً أو يكون معلوماً بالاجمال. وهذا الوجه وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه مختص بموارد العلم الاجمالي بالتكليف مع كون الحكم الظاهري في جميع الأطراف نافياً، ففي مثل هذا الفرض يستحيل شمول أدلة الأصول لجميع أطراف العلم الاجمالي.

لا يقال: إنّ مورد جريان الأصل إنّما هو كل واحد من الأطراف بخصوصه، وثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص في المعصية.

لأنّنا نقول: جريان الأصل في كل طرف بخصوصه منضمّاً إلى الترخيص في بقية الأطراف - كما هو محل الكلام فعلاً - يكون ترخيصاً في مخالفة التكليف الواصل. وأمّا جعل الحكم الظاهري في كل من الأطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فسيأتي الكلام فيه قريباً^(١) إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: مناقضة الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع مع العلم الوجداني، وهذا الوجه غير مختص بما إذا كان المعلوم بالاجمال إلزامياً. نعم، يختص بما إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالأمانة أو بالأصل التنزيلي فيمتنع جعله في جميع الأطراف، لزم منه المخالفة العملية أم لم يلزم.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنّه لو قامت الأمانة في كل من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين وقامت البيّنة على طهارة أحدهما المعين، وقامت بيّنة أخرى على طهارة الآخر، فلا ريب في عدم حجّية شيء من الأمارتين، فإنّ ما دلّ على طهارة أحدهما المعين قد دلّ على نجاسة الآخر بالالتزام، بضميمة العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما،

فتقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على طهارة الآخر، فتسقطان عن الحجّة على ما هو الأصل في التعارض، لعدم إمكان شمول دليل الحجّة للمتعارضين، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح. ولا فرق في ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزماً للمخالفة العملية، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً ودلّت الأمارات على خلافه، وبين عدم كون العمل بها مستلزماً لذلك، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً ودلّت الأمارات على خلافه.

وأما إن كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأصول التنزيلية الجارية في جميع أطراف العلم الاجمالي فمنع المحقق النائيني^(١) (قدس سره) جريانها في جميع الأطراف، سواء استلزام المخالفة القطعية أم لم يستلزم، وملخص ما ذكره في وجه ذلك: أن المجعول في باب الأصول التنزيلية هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، فيمتنع في جميع الأطراف، إذ لا يعقل البناء والتنزيل على خلاف العلم الوجداني.

هذا، ولكن الصحيح أنه لا مانع من جريان الأصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخالفة العملية، بلا فرق بين التنزيلية وغيرها، إذ الأصل مطلقاً لا يترتب عليه إلا ثبوت مؤداه ولا يؤخذ بلوازمه، فكل من الأصول الجارية في الأطراف إنما يثبت مؤداه بلا نظر إلى نفي غيره، وغاية ما يترتب على ضم بعض الأصول إلى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع، ولا ضير فيه بناءً على ما هو التحقيق من عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

ونظير ذلك ما التزم به المحقق النائيني^(٢) نفسه وغيره من أنه إذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة

(١) أجود التقريرات ٣: ٤١٤، فوائد الأصول ٤: ١٤ و ١٥.

(٢) العروة الوثقى (المحشاة) ١: ٤٥٩ المسألة ٥٣.

إلى الصلاة الماضية، ويجري استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة الآتية، مع أنه يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصليين التنزيليين للواقع، وليس ذلك إلا من جهة أنه لا يترتب على جريان الأصليين إلا المخالفة الالتزامية، وهي غير مانعة عن جريانها.

هذا فيما إذا كانت الأصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال. وأمّا إن كانت نافية له، كما إذا علمنا بطرء النجاسة على أحد المائعين المعلوم طهارتهما سابقاً، فعدم جريان الاستصحاب فيها معاً إنما هو للمانع المتقدم من استلزامه الترخيص في المعصية، وبذلك ظهر أنّ أدلة الأصول لو فرض شمولها لأطراف العلم الاجمالي لزم تخصيصها عقلاً بغير ما استلزم الترخيص في المعصية.

المقام الثاني: في إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف وعدمه. والمعروف بينهم إمكان ذلك في نفسه، وأنه لا مانع منه بحسب مقام الثبوت. ولذا قالوا إنّ العلم الاجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية.

وذهب صاحب الكفاية وبعض الأساطين من تلامذته إلى استحالة ذلك وذكر في وجه ذلك أمرين:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) وملخصه - بعد دعوى الملازمة بين جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف وجعله في جميع الأطراف إمكاناً وامتناعاً - أنه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في انكشاف الواقع بهما، إنّما الفرق بينهما من ناحية المعلوم لا من ناحية العلم والانكشاف، فإن كان الحكم المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في تمام الأطراف أو في بعضها، ضرورة استحالة الترخيص ولو

(١) كفاية الأصول: ٣٥٨، راجع أيضاً الأمر السابع في مبحث القطع ص ٢٧٢ و ٢٧٣.

احتمالاً في مخالفة التكليف الفعلي المنجز. وإن لم يكن الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات فلا مانع من جهل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الأطراف أو في جميعها. فتلخص: أنه فيما أمكن جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف لعدم فعليّة الحكم الواقعي من جميع الجهات أمكن جعل الحكم الظاهري في جميع الأطراف أيضاً. ومهما امتنع جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف لفعليّة التكليف الواقعي امتنع جعله في بعض الأطراف أيضاً، فإنه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتها أيضاً. انتهى مُلخص كلامه.

وفيه: أن فعليّة الحكم إنما هي بفعليّة موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإن نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، وإلا لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعاً وهو خلف، وحينئذ فلو أراد من قوله: إن الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات، أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه، كما يظهر من قوله (قدس سره): إن علم به المكلف يكون فعلياً^(١)، فيردّه الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل^(٢)، مُضافاً إلى كونه خروجاً عن محلّ الكلام، فإنّ البحث عن تنجيز العلم الإجمالي إنما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين. وإن أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه: أنه غير معقول، لاستلزامه

(١) [العبارة منقولة بالمعنى].

(٢) [ذكر (قدس سره) في بحث الأجزاء أن الروايات الدالة على الاشتراك هي الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مُطلقاً، وروايات الاحتياط والبراءة وما شاكلها الدالة بالالتزام على الاشتراك. ولمزيد الاطلاع راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٧].

المخلف على ما تقدّم بيانه.

الثاني: ما ذكره بعض الأساطين^(١) من أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف وتنجز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالاً، فإنّ نفس التكليف والإلزام واصل ومعلوم تفصيلاً، إنّما التردّد في متعلّقه، فلا يمكن الترخيص في مخالفة هذا الإلزام ولو احتمالاً.

وفيه أوّلاً: النقض بما لو فرض كون الأصل الجاري في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر، كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإناءين، وكان أحدهما متيقّن النجاسة سابقاً، فإنّ أصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان. وتوهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يُقاس المقام بذلك، مدفوع بأنّ سبق النجاسة في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي المرّدّد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في هذا الفرض أمكن في غيره أيضاً، لوحدة الملاك إمكاناً وامتناعاً. وإن شئت قلت: إنّ العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتنال الاحتمالي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في موارد العلم الاجمالي بطريق أولى.

وثانياً: الحلّ بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشكّ في التكليف، وهو موجود في كل واحد من الأطراف بخصوصه، فإنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٠٧ وما بعدها.

إنما هو عين الشك في التكليف.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

المقام الثالث: في البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الأطراف وعدمه. وليعلم أن الحكم الظاهري قد يكون مستفاداً من الأمانة، وقد يكون مستفاداً من الأصل التنزيلي أو الأصل غير التنزيلي. أمّا الأمانات فقد عرفت^(١) استحالة جعل الحجية لها في جميع الأطراف، بلا فرق بين أن يكون مؤدى الأمانات حكماً إلزامياً، والمعلوم بالاجمال حكماً غير إلزامي، وبين أن يكون عكس ذلك.

وأما الأصل فاختر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢) عدم شمول دليبه للمقام، لاستلزامه التناقض بين الصدر والذيل، باعتبار أن مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (عليه السلام): «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^(٣)، هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الأطراف بخصوصه مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، ومقتضى إطلاق العلم في ذيله الذي جعل غايةً للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل. وكذا الحال في دليل الاستصحاب، فإن الشك المأخوذ في صدره يعم الشك البدوي والمقرون بالعلم الاجمالي، واليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم التفصيلي والاجمالي، ومن الظاهر أن الحكم بجرمة النقض في جميع الأطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها.

(١) في ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٠٤ و ٤٠٥، ٧٤٤ - ٧٤٥.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (باختلاف يسير).

وفيه أولاً: أن أدلة الأصول غير منحصرة بما هو مشتمل على تلك الغاية، فعلى تقدير تسليم إجمال هذه الروايات المذيّلة بذكر الغاية لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، فإن إجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري إلى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور.

وثانياً: أن العلم المأخوذ في الغاية في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك، وكذا الحال في دليل الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «ولكن انقضه بيقين آخر»^(١) فإن الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك واليقين الأول، ليكون نقضاً له، ومن الواضح أن العلم الاجمالي لا يكون ناقضاً للشك في كل واحد من الأطراف لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، بل بعنوان جامع بينها وهو عنوان أحدها. وعليه فلا مانع من شمول أدلة الأصول لجميع الأطراف لولا المانع الثبوتي، ولذا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة العملية، كما إذا كان الحكم المعلوم بالاجمال غير إلزامي ومفاد الأصل حكماً إلزامياً على ما تقدّم بيانه^(٢).

المقام الرابع: في البحث عن شمول أدلة الأصول لبعض الأطراف وعدمه. والتحقيق عدم شمولها لشيء من الأطراف. أمّا البراءة العقلية فلأن ملاكها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال لجريانها بعد تمامية البيان ووصول التكليف إلى المكلف بالعلم الاجمالي. وأمّا الأصول الشرعية فلأن شمول أدلتها لبعض الأطراف معيّنات ترجيح بلا مرجح، وللبعض غير المعين غير صحيح، إذ الغالب حصول القطع باباحة البعض غير المعين من الأطراف، فالبعض غير المعين غير مشكوك فيه ليكون مشمولاً لأدلة الأصول. وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف في جميع

(١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) في ص ٤٠٦.

الأطراف، لا أثر للحكم باباحة بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل مقدّمةً للاجتناب عن المحرام المعلوم بالاجمال.

وبعبارة أخرى: مورد جريان الأصل هو المشكوك فيه، وهو كل واحد من الأطراف بخصوصه. وأمّا عنوان أحدها فليس من المشكوك فيه بل الغالب هو القطع باباحته.

وبعبارة ثالثة: كل واحد من أطراف العلم الاجمالي وإن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلا أنّ شمول دليل الأصل له مع شموله لغيره غير معقول كما تقدّم في المقام الأوّل^(١)، ومن دون شموله لغيره ترجيح بلا مرجح. وأمّا عنوان أحدها غير المعين فلا شكّ فيه غالباً، إذ الغالب في موارد العلم الاجمالي بالالزام يعلم بعدمه في بعض الأطراف غير المعين، ولا يحتمل ثبوت التكليف في جميع الأطراف. وعلى تقدير الشكّ فيه والحكم باباحته الظاهرية للأصل فهو لا يزيد على القطع بها، فكما أنّ القطع الوجداني بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل دفعاً للعقاب المحتمل وتحصيلاً للأمن منه، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالأولية. فتحصل: أنّ أدلة الأصول غير شاملة لبعض الأطراف أيضاً.

بقي الكلام في احتمال شمولها لجميع الأطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريان الأصل في كل منها على تقدير عدم ارتكاب الباقي، لتكون النتيجة اكتفاء المولى بالموافقة الاحتمالية، ولا بدّ قبل تحقيق الحال في ذلك من بيان أقسام التخيير وهي ثلاثة:

القسم الأوّل: التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات.

(١) في ص ٤٠٥.

القسم الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك.

القسم الثالث: التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية، وذلك كما لو ورد عام له إطلاق أحوالي، كما لو قال: أكرم كل عالم، الظاهر في وجوب إكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره وعدمه، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو مثلاً، ودار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب إكرامهما أصلاً، وخروجهما تقييداً بأن لا يجب إكرام كل منهما عند إكرام الآخر ويجب إكرام كلٍّ منهما عند عدم إكرام الآخر، ففي مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل، وهو الحكم بعدم إكرام كل منهما عند إكرام الآخر.

وبعبارة أخرى: الدليل العام كما دلّ على وجوب إكرام كل منهما دلّ باطلاقه على وجوب إكرامه حال إكرام الآخر وعدمه، وقد علمنا من الخارج بعدم إرادة الاطلاق بالنسبة إلى حال إكرام الفرد الآخر، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق. وأمّا عدم وجوب الاكرام رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظاهر الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هي التخيير بين إكرام زيد وترك إكرام عمرو وعكسه، وهذا البيان جارٍ في كل ما إذا دلّ دليلان على وجوب أمرين وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما تعييناً، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، كما لو دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعييناً، ودلّ دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الاطلاق، وحمل كل منهما على الوجوب التخييري. وبالجملته: كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم ورفع اليد عن إطلاقه كان الثاني هو المتعين لأنّه المتيقن.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القسم الأوّل من التخيير غير جارٍ في المقام،

لعدم الدليل عليه كما هو واضح، وكذا القسم الثاني، لأنّ المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن جميع الأطراف. نعم، التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزلة من باب التخيير في باب التزام، إلاّ أنّه مع بطلانه في نفسه أجني عن التخيير في باب الأصول العملية.

وأما القسم الثالث فربّما يتوهم جريانه في المقام، بدعوى أنّ مقتضى إطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي، وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواصل، فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف ورفع اليد عن إطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، وقد عرفت أنّ المتعين هو الثاني، فتكون النتيجة هي التخيير في تطبيق الترخيص على أيّ طرف من الأطراف. وقد وقع نظير هذا التوهم في تعارض الأمارتين، فتوهم أنّ مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن إطلاق دليل الحجية بالنسبة إلى كل منها، فتثبت الحجية تخييراً.

وردّه المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) بأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة الاطلاق تستدعي استحالة التقييد وبالعكس، وحيث إنّ الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً، فامتنع التقييد أيضاً.

وفيه: أنّ استحالة الاطلاق يستلزم ضرورة التقييد، لما ذكرناه مراراً ^(٢) من أنّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور، فلا مناص من الاطلاق أو التقييد، وكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة لا يقتضي استلزام استحالة الاطلاق

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٠ و ٤٢١.

(٢) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤.

استحالة التقييد، ألا ترى أنّ استحالة الجهل له تعالى لا تستلزم استحالة العلم له سبحانه، بل تقتضي ضرورة العلم له تعالى، مع أنّ التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملئكة، وكذا التقابل بين الفقر والغنى من تقابل العدم والملئكة، واستحالة الغنى للممكن لا تقتضي استحالة الفقر له، بل تقتضي ضرورة الفقر له، وهكذا في بقية أمثلة الأعدام والملئكات.

والتحقيق في الجواب: أنّ لزوم رفع اليد عن إطلاق الحكم لا عن أصله فيما إذا دار الأمر بينهما وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه لا ينطبق على المقام، لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا أمكن التقييد، كما في الأمثلة المذكورة، بخلاف المقام، فإنّ التقييد فيه غير معقول في نفسه، فلامحالة يكون المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم، إذ المفروض وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، وإن كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور، فكيف يعقل الترخيص في مخالفته ولو مقيداً بترك الطرف الآخر، فإنّ هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص في المعصية، فلو فرض أنّ الخمر موجود في الخارج وقد علم المكلف به وبجرمته، واشتبه بين مائعين مثلاً، فكيف يعقل الحكم باباحته والترخيص في شربه ولو مشروطاً بترك الطرف الآخر الذي هو مباح في الواقع.

وبعبارة أخرى: إذا علمنا بجرمة أحد المائعين وإباحة الآخر، فالحرمة المعلومة غير مقيدة بترك المباح يقيناً، كما أنّ الاباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعاً. فالحكم باباحة كل منها مقيداً بترك الآخر غير مطابق للواقع، ومنافٍ للعلم بالحرمة والاباحة المطلقتين. ومن الواضح أنّه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال المطابقة للواقع، فلا يعقل جعله في ظرف القطع بمخالفته للواقع.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ العلم الاجمالي إذا تعلق بحكم إلزامي فلا تجري الأصول النافية للتكليف في شيء من أطرافه. أمّا عدم جريانها في تمام الأطراف

فللمانع الثبوتي وهو قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل. وأمّا عدم جريانها في بعضها، فللقبح الترجيح بلا مرجح. نعم، إن كان بعض الأصول نافياً للتكليف وبعضها مثبتاً له، فيجري الأصل النافي والمثبت بلا معارض. وأمّا إذا تعلّق العلم الاجمالي بحكم غير إلزامي. فلا مانع من جريان الأصول المثبتة في جميع أطرافه بحسب مقام الثبوت، كما أنّه لا مانع من شمول أدلّتها لها في مقام الاثبات. نعم، لا تجري الأمارات في تمام الأطراف لاستلزامها التناقض بحسب الدلالة الالتزامية على ما تقدّم بيانه^(١).

تنبيهات:

التنبيه الأوّل

أنّ الأصل الجاري في أحد طرفي العلم الاجمالي إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر، أو يكون مغايراً له. وعلى الأوّل إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولي فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه هي أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر، مع اختصاص أحدهما بأصل طولي، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هو أصالة الطهارة. ولا إشكال في سقوطها وعدم جريانها في كل من الطرفين لما تقدّم، فلا يجوز التوضي بالماء ولا لبس الثوب في الصلاة، إلّا أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب، بل يجوز

(١) في ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسة، فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحلية، لاحتمال نجاسته، فهل تجري فيه أصالة الحل أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط أصالة الطهارة؟ وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره)^(١) إلى سقوطها للمعارضة بالأصل الجاري في الطرف الآخر وإن كان واحداً، فالتزم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه.

ولكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، وذلك لما عرفت^(٢) من أن العلم الاجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط الأصول في أطرافه، فإذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة في المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية، ولا لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح. وأمّا الأصل الطولي المختص بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر في نفسه.

وبعبارة أخرى: أن دليل أصالة الطهارة - بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدّم بيانه - نعلم بتخصيصه، فلا بدّ من رفع اليد عنه إمّا في كلا الطرفين أو في أحدهما، وحيث إنّ الثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح فتعيّن الأوّل. وأمّا دليل أصالة الحل، فهو بعمومه لا يشمل إلا أحد الطرفين من أوّل الأمر، فلا موجب لرفع اليد عنه.

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٣، فوائد الأصول ٤: ٤٨ و ٤٩.

(٢) في ص ٤٠٤.

وهذا أحد الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثير منها: ما لو علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منها، فإنه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة. ومنها: ما إذا علم حلية شيء في زمان وحرمة في زمان آخر وشك في المتقدم منها، فإنه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل، إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان الأصل الجاري في كل طرف من سنخ الأصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولي، فلا ينبغي الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما، على ما تقدّم بيانه، وهذا القسم يتحقق في موردين: أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولي، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين فإن الأصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هي أصالة الطهارة فتسقط فيهما. ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولي مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين، فإن الأصل الجاري في كل منهما ابتداءً هي أصالة الطهارة، وبعد سقوطها تصل النوبة إلى أصالة الحل في الطرفين، والعلم الاجمالي كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد، وهو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصية، وفي أحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كان الأصل الجاري في أحد الطرفين مغايراً في السنخ للأصل الجاري في الطرف الآخر، فإن لم يكن أحد الطرفين مختصاً بأصل طولي، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كلا الطرفين،

ولا في أحدهما، للزوم الترخيص في المعصية أو الترجيح بلا مرجح.

وأما إن كان أحدهما مختصاً بأصل طولي، فهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الأصل الطولي فيها موافقاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه.

الصورة الثانية: ما كان الأصل الطولي فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجاري في رتبة سابقة عليه.

أما الصورة الأولى: كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين أو غصبية الآخر، فإن الأصل الجاري في محتمل النجاسة هو أصالة الطهارة، وفي محتمل الغصبية هي أصالة الحل، وفي فرض سقوط أصالة الطهارة في محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة الحل، ففي مثل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً للواقع، لأنّ الأصلين الجارين في الطرفين وإن كانا مختلفين، إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الحرام في البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار أنّ الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في مخالفة التكليف الواصل، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمة أو الأصول المحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في أحد الطرفين - وهو المائع المحتمل غصبيته - هو أصالة الحل، والأصل الجاري في الطرف الآخر - وهو المائع المحتمل نجاسته - هو أصالة الطهارة، ويترتب عليها جواز الشرب. والعلم الاجمالي بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصية فيها، بل لأن جريانها مستلزم للتخصيص في المعصية، فكما أنّ أصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحل إذا انضمت إليها أصالة الحل في الطرف الآخر، فإذا علم حرمة أحد المائين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية، وفي أحدهما ترجيحاً

بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه المحلية أو بلسان الحكم بالمحلية من أول الأمر.

وبعبارة أخرى: الأمر في المقام دائر بين سقوط أصالة الإباحة في محتمل الغصبية، وسقوط أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة، وبما أنه لا ترجيح في البين يسقط الجميع لا محالة. ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً ببولية أحد المائعين أو بتنجس الآخر بنجاسة عرضية، فإن الأصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وإن كان هو الاستصحاب، والأصل الجاري في الطرف الآخر هو أصالة الطهارة، إلا أنه مع ذلك لا مجال لجريان أصالة الطهارة فيما يحتمل نجاسته العرضية بعد سقوط الاستصحاب فيه، لأن العلم بالنجس الموجود في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية في الطرفين بأي لسان كان لاستلزامه المخالفة القطعية، وكذا في أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح.

وأما الصورة الثانية: وهي ما كان الأصل الطولي مخالفاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضية، بلا فرق بين أن تكون الأصول العرضية متماثلة أو متخالفة.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه في صلاة العشاء بعد الفراغ عنهما، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضة، وبعد تساقطها يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء، فيحكم ببطانها واستصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، ويحكم بصحتها، ولا يلزم محذور المخالفة العملية القطعية، نعم تلزم المخالفة الالتزامية باعتبار العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، وقد عرفت غير مرة أن الموافقة الالتزامية غير واجبة.

مثال الثاني: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم

الاتيان بصلاة العصر، فإنّ قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة، ويرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب، فيحكم بطلانها ووجوب إعادتها، وإلى أصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر لما ثبت في محله^(١) من أنّ الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصالة عدم الاتيان.

وهذا التفصيل الذي ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولي في بعض الموارد، وعدم جواز الرجوع إليه في بعض الموارد الأخر، تترتب عليه ثمرات مهمّة في بحث الخلل وفي بحث فروع العلم الاجمالي فانتبه.

التنبيه الثاني

بعد ما عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه وعدمه، يظهر لك أنّه لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الأصل في بعض الأطراف دون بعضٍ لجهة من الجهات، فلا تجب الموافقة القطعية وإن حرمت المخالفة القطعية. نعم، فيما إذا لم يجر الأصل في شيء من الأطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية، فإذا علم إجمالاً بجرمة أحد المائعين مثلاً، كانت أصالة الاباحة في كل منهما معارضة بمثلهما في الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً. وأمّا إذا علم بجرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان معيّن، فيسقط الأصلان للمعارضة، وتجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما وإن كانت المخالفة القطعية

(١) شرح العروة ١٦ : ٧٨.

غير محرّمة لعدم التمكن منها، وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)^(١) من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما إذا لم تحرم المخالفة القطعية، ورتّب على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهة غير المحصورة، من جهة عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها.

وعلى الجملة: فالنسبة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية هي العموم من وجه، ويظهر الافتراق من الجانبين واجتماعهما فيما ذكرنا من الأمثلة.

التنبية الثالث

إذا تردّد الواجب بين أمرين أو أمور، وأتى المكلف ببعض الاحتمالات فانكشف مصادفته للواقع، فلا إشكال في سقوط الواجب فيما إذا كان توصلياً. وأمّا إذا كان الواجب تعبيرياً، فهل يسقط أو لا؟

اختر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢) عدم السقوط، إلّا فيما إذا كان المكلف عازماً على الموافقة القطعية بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصداً إلّا الاتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة.

وما ذكره (قدس سره) مبني على اعتبار الجزم في نيّة العبادة، وحيث إنّه لم يقدّم دليل على اعتباره، كان المرجع هو البراءة، لما ذكرناه في محله^(٣) من أنّه إذا شكّ في اعتبار قصد القربة أو قصد الوجه أو التمييز أو الجزم في النيّة وغيرها

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢ و ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٨ و ١١٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٥٥ و ٤٥٦.

(٣) في ص ٨٧، راجع أيضاً محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٥٢ وما بعدها.

مما لم يقيم على اعتباره دليل بالخصوص، يرجع إلى البراءة. وعليه فلو أتى المكلف ببعض الاحتمالات برجاء إصابة الواقع، فقد قصد القربة بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للأمر.

وظهر مما ذكرناه أنه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين أفعال متعددة، لم يعتبر في صحة الثاني الفراغ اليقيني من الأول، بل يكفي الاتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار أمر القبلة بين الجهات الأربع، جاز للمكلف أن يصلي الظهر والعصر إلى جهة، ثم يصلّيها إلى جهة ثانية، وهكذا. نعم، لو صلى الظهر إلى جهة لا يجوز له أن يصلي العصر إلى جهة أخرى قبل أن يصلي الظهر إليها، والوجه فيه ظاهر، فان صلاة العصر حينئذ تكون باطلة يقيناً إمّا لأجل الاخلاص بالاستقبال أو الترتيب.

التنبيه الرابع

قد عرفت الإشارة^(١) إلى أنه لو كان الأصل النافي للتكليف جارياً في بعض الأطراف دون بعض آخر، فلا مانع من جريانه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حينئذ، كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً إليه، فإن الأصل لا يجري فيه، إذ يعتبر في جريان الأصل ترتب الأثر العملي عليه، ولا يترتب أثر على جريانه في الخارج عن محل الابتلاء أو المضطر إليه.

وكذلك الحال لو كان الأصل الجاري في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف، فإنه يجري الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علمنا بوقوع

(١) في ص ٤١٦ وفي التنبيهين الأولين.

نجاسة في أحد الاناءين، وكان أحدهما المعين متيقن النجاسة سابقاً إمّا وجداناً أو تعبداً لقيام أمانة أو أصل محرز، فكان مجرى لاستصحاب النجاسة، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض. وكذا لو كان بعض الأطراف طرفاً لعلم إجمالي سابق قد تنجّز فيه التكليف بذلك العلم، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر من العلم الاجمالي الثاني بلا معارض.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه فيما إذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن طروء هذه الأمور وعن العلم بها، أو كان مقارناً له، وإنّما الكلام فيما إذا علم بطروء أحد هذه الأمور بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجّز التكليف ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف أم لا؟ وبعبارة أخرى: إذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الأمور المتقدمة فلا يكون مؤثراً في التنجيز من أوّل الأمر. وأمّا إذا فرض تأثيره في زمان وحكم بتساقط الأصول في أطرافه، ثمّ طرأ شيء من هذه الأمور، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاءً أم لا؟ قولان:

الأظهر هو السقوط^(١) لأنّ العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ولا

(١) والذي يخطر بالبال القاصر هو أنّ الأظهر عدم السقوط، لأنّ الأصول في أطراف العلم الاجمالي الموجب للتنجيز الساقط باقية بحالها على الفرض، وسيصرّح سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) به في الصفحة ٤٢٦، وبعد بقاء العلم الاجمالي بحاله لو خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مثلاً لا يكون الشك في الطرف الآخر شكّاً حادثاً ليرجع فيه إلى الأصل، بل الشك فيه هو الشك الموجود أولاً وقد سقط الأصل فيه للمعارضة فكيف يعود بعد سقوطه. وظهر بما ذكرناه عدم انطباق ما استدللّ به (دام ظلّه) - من أنّ العلم الاجمالي... إلى قوله: سقط عن التنجيز - على المقام فإنّ العلم الاجمالي باقٍ

على سائر الحجج والأمارات في تنجيز التكليف، فكما أنّه لو تبدّل العلم التفصيلي بالشك الساري أو زالت البيّنة بقاءً لشبهة موضوعية، كما لو شكّ في عدالة البيّنة القائمة على نجاسة شيء مثلاً، أو لشبهة حكمية كما إذا شكّ في حجّية البيّنة في مورد أقيمت عليه، سقط الحكم عن التنجيز في جميع هذه الموارد لعدم منجز له بقاءً. نعم، لو كان الشك في التكليف راجعاً إلى الامتثال بعد العلم بثبوته تفصيلاً أو بعد قيام الحجّة عليه، كما إذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر مثلاً ثمّ شكّ فيه لاحتمال الاتيان بها والخروج عن عهدها، كان التنجيز باقياً بحاله، فلا بدّ من الاتيان بها ليحصل الفراغ اليقيني ويؤمّن من احتمال العقاب. فكذا الحال في العلم الاجمالي كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام مثلاً فأتى بإحدهما، فإنّ العلم بالتكليف وإن كان زائلاً لا محالة، إلّا أنّ زواله راجع إلى مرحلة الامتثال، لا إلى مرحلة الحدوث، فالتنجيز باقٍ بحاله، فلا بدّ من الاتيان بالأخرى، ليحصل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمّة.

إن قلت: إذا أتى المكلف بإحدى الصلاتين المعلوم وجوب إحدهما إجمالاً، فالعلم الاجمالي بحدوث التكليف وإن كان موجوداً فعلاً، إلّا أنّه لا يمنع من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الصلاة التي لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فإنّ وجوبه فعلاً مشكوك فيه، والأصل الجاري فيها غير معارض بالأصل في الطرف الآخر، لعدم ترتب أثر عليه بعد الاتيان بهذا الطرف، وقد تقدّم^(١) أنّ تنجيز العلم الاجمالي إنّما كان من جهة تعارض الأصول وتساقتها.

→ بحاله ولم يتبدّل على الفرض باعترافه (دام ظلّه)، نعم الاستدلال المذكور إنّما يتمّ فيما إذا تبدّل العلم الاجمالي بما ذكر، ولكنّه خلاف الفرض، وقد تعرّض (دام ظلّه) للتبدّل في آخر الصفحة الآتية وسيأتي اعترافه بما ذكرنا في التنبيه الثامن الصفحة ٤٤٣.

قلت: الشك في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها وإن كان موجوداً فعلاً، إلا أنه ليس شكاً حادثاً غير الشك الذي كان موجوداً أولاً، وقد فرضنا عدم شمول دليل الأصل له للمعارضة، فكيف يشمله بعد الاتيان بإحدى الصلاتين، وكيف يعود الأصل الساقط بعد سقوطه.

إن قلت: لا مانع من ذلك بعد إطلاق الدليل لكل حال من الحالات، وإنما رفع اليد عنه قبل الاتيان بإحدى الصلاتين للمعارضة، والضرورات تقدر بقدرها، فإذا ارتفعت المعارضة باتيان إحدى الصلاتين لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر. وبعبارة أخرى: الأمر في المقام دائر بين رفع اليد عن أصل الدليل ورفع اليد عن إطلاقه، وبما أن الموجب لرفع اليد هو المحذور العقلي وهو لزوم الترخيص في المعصية، فيقتصر فيه على مورده وهو صورة تعارض الأصلين. وأما إذا فرض عدم جريان الأصل في بعض الأطراف ولو بقاءً، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر.

قلت: نعم، ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل إلا المحذور العقلي، ولكنه كما يقتضي عدم شمول دليل الأصل للطرفين في زمان واحد، كذلك يقتضي عدم شموله لهما في زمانين أيضاً. فإذا علم بجرمة أحد المائعين، فكما لا يمكن الحكم بجليتها معاً في زمان واحد، كذلك لا يمكن أن يحكم بجليتها أحدهما في زمان، ويحكم بجليتها الآخر في زمان آخر، فإنه من الترخيص في المعصية، فلا يمكن جريان الأصل في كليهما على كل نحو، للزوم الترخيص في المعصية، ولا في أحدهما لعدم الترجيح.

هذا كله فيما إذا كان العلم الاجمالي باقياً على حاله وكان الشك شكاً في الانطباق. وأما إذا زال بتبدله بالعلم التفصيلي بجرمة أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، فالشك في نجاسة الآخر - لو فرض - شك حادث لا مانع من شمول

دليل الأصل له .

ولا فرق فيما ذكرناه بين زوال العلم الاجمالي بالوجدان كالمثال المتقدم وبين زواله بالتعبد، كما إذا قامت الأمانة على حرمة أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، أو كان ذلك مقتضى الأصل التنزيلي كالأستصحاب، بل الأمر كذلك في الأصل غير التنزيلي أيضاً، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين الأبيض أو الأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة الأبيض، أو إناء آخر من أول الأمر، بأن يكون المنكشف سابقاً ولو كان الكشف متأخراً، فالعلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ بعد العلم الثاني لا يبقى لنا علم بحدوث نجاسة بين الأبيض والأحمر، فيحتمل أن يكون الأبيض هو النجس من أول الأمر، وقد فرضنا العلم بنجاسته أو بنجاسة الآخر، فلا يبقى إلا الشك في حدوث نجاسة جديدة في الاناء الأحمر، غير ما هو المتيقن بين الأبيض والاناء الآخر، فيكون المرجع في الاناء الأحمر أصالة الطهارة بلا معارض.

التنبيه الخامس

لو كان الأثر في بعض أطراف العلم الاجمالي أكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، وقد لا يكون.

أمّا القسم الثاني: فلا إشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، فيجب ترتيب الآثار المتباينة بأجمعها، كما إذا علم بوجود قراءة سورة يس أو سورة التوحيد في ليلة الجمعة مثلاً بنذر ونحوه، فإنّ سورة يس وإن كانت أكثر من سورة التوحيد، إلا أنّه لما لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة إلى السورتين.

وأما القسم الأول: وهو ما كان بين الأطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الأطراف بأثر خاص، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الاناء الذي فيه ماء مطلق، أو في الاناء الآخر الذي فيه مائع مضاف، فإن أثر النجاسة في كلا الطرفين هو حرمة الشرب، وهذا هو الأثر المشترك فيه، لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر وهو عدم جواز التوضي به على تقدير وقوع النجاسة فيه، فلو كانت النجاسة واقعةً في المائع المضاف لا يترتب عليه إلا حرمة شربه. وأما لو كانت واقعة في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب وعدم جواز التوضي به، ففي تنجيز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار أو من حيث الأثر المشترك فيه فقط، وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى الثاني^(١)، بدعوى أن الأصل في كل طرف يتعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبة إلى الأثر المشترك فيه، فيسقط في كل من الطرفين فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة إليه. وأما بالنسبة إلى الأثر المختص ببعض الأطراف، فيجري فيه الأصل بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب المائع المضاف ولا شرب الماء المطلق، ولكن لا مانع من التوضي به.

والتحقيق أن العلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى جميع الآثار، وذلك لأن جواز التوضي به متفرّع على جريان قاعدة الطهارة فيه، فإذا فرض عدم جريانها للمعارضة، فلا طريق للحكم بطهارته كي يجوز التوضي به، فإن نفس احتمال نجاسة الماء مانع عن التوضي به لو لم يكن ما يوجب الحكم بطهارته ظاهراً.

هذا كله في فرض تعدد الموضوع وتحقق العلم الاجمالي بثبوت حكم واحد

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٩، فوائد الأصول ٤: ٥٠.

لموضوع واحد، أو ثبوت حكمين لموضوع آخر، كما في المثال المتقدم. وأمّا لو كان الموضوع واحداً، وكان الترديد في السبب الذي تعلّق به العلم الاجمالي، كما لو علم إجمالاً بأنّه استدان من عمرو عشرة دراهم، أو أنّه أتلف من ماله ما يساوي عشرين درهماً، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، والزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ الترديد في السبب لا ينافي انحلال الحكم المسبب إلى المتيقن والمشكوك فيه، فإنّ الموجب للتنجز إنّما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه في الفرض الأخير إنّما هو فيما إذا لم يكن فيه أصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة ونحوها، فلو دار الأمر بين كون نجاسة الثوب مستندةً إلى ملاقاته الدم أو البول، لا يمكن الرجوع إلى أصالة عدم وجوب غسله ثانياً، باعتبار أنّ وجوب الغسل الأوّل معلوم، والغسل الثاني مشكوك الوجوب، فيرجع إلى البراءة، وذلك لأنّ استصحاب النجاسة قبل الغسلة الثانية حاكم على أصالة البراءة كما هو ظاهر.

التنبيه السادس

هل العلم الاجمالي منجّز للواقع إذا تعلّق بالأمر التدريجية، مثل ما إذا تعلّق بالأمر الدفعية أم لا؟ قولان.

ولابدّ لنا قبل الشروع في تحقيق الحال في المقام من التنبيه على أمر، وهو أنّ محل الكلام في هذا البحث هو ما إذا لم تكن أطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط في نفسها مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فانه لو كانت كذلك كما إذا علم إجمالاً بأنّه يبتلى في هذا اليوم بمعاملة ربويّة من جهة الشبهة الحكمية،

فلا إشكال في وجوب الاحتياط، سواء قلنا بتنجز العلم الاجمالي في التدريجيات أم لم نقل به، والوجه فيه: أن كل معاملة يحتمل فيها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط لكون الشبهة حكمية، ولا يجوز فيها الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، هذا من جهة الحكم التكليفي. وأمّا من جهة الحكم الوضعي، فيحكم بالفساد في كل معاملة تقع في الخارج، لأصالة عدم النقل والانتقال.

وتوهم جواز الرجوع إلى العمومات الدالة على صحّة كل معاملة، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) مدفوع بأنّ العمومات مخصّصة بالمعاملة الربوية، فالشك في الصحّة والفساد إنّما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص، وفي مثله لا يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر. هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالعموم أيضاً مشروط بالفحص، كما أنّ الأمر كذلك في الرجوع إلى البراءة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تدريجية أطراف العلم الاجمالي على أقسام:

القسم الأوّل: أن تكون مستندةً إلى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها، كما إذا علم بغصبية أحد الثوبين، وكان متمكناً من لبسها معاً ولكنّه اقترح لبس أحدهما في زمان ولبس الآخر في زمان متأخر. ولا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام، فإنّ العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية يوجب التنجز على ما تقدّم بيانه.

القسم الثاني: أن تكون التدريجية مستندةً إلى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الأطراف مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر، كما إذا علم

بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإنه وإن لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد، إلا أنه متمكن من الاتيان بأيهما شاء، ونظيره العلم بجرمة أحد ضدّين لهما ثالث. ولا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم أيضاً، للعلم بالتكليف الفعلي، وسقوط الأصول في الأطراف للمعارضة.

القسم الثالث: أن تكون التدريجية مستندةً إلى تقييد أحد الأطراف بزمان أو بزمني متأخر. والتكليف المعلوم في هذا القسم تارةً يكون فعلياً على كل تقدير، وأخرى لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير.

الأوّل: كما إذا علم بتعلّق النذر بقراءة سورة خاصّة في هذا اليوم أو في الغد، فإنه بناءً على كون الوجوب بالنذر فعلياً من باب الواجب التعليقي، نعلم بتكليف فعلي متعلّق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد، فالتدريجية في المتعلق وأمّا الوجوب فهو حاصل بالفعل، وفي مثل ذلك لا مناص من القول بتنجيز العلم الاجمالي، لما عرفت من أنّ الميزان في التنجيز هو العلم بالتكليف الفعلي، وهو متحقق على الفرض.

الثاني: وهو ما لا يكون العلم فيه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما إذا علم بوجوب مردّد بين كونه فعلياً الآن وكونه فعلياً فيما بعد، كما إذا تردد الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفاية^(١) إلى جواز الرجوع إلى الأصل في كل من الطرفين. واختار المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء

(١) كفاية الأصول: ٣٥٩ و ٣٦٠.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٦٦ - ٤٦٨، فوائد الأصول ٤: ١١٠ - ١١٢.

من الطرفين. وفصل شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) بين ما إذا كان الملاك في الأمر المتأخر تاماً من الآن، وما إذا لم يكن كذلك.

وتحقيق الحال بحيث تتضح كيفية الاستدلال لجميع الأقوال يستدعي ذكر مقدمة، وهي أنّ تأخر التكليف قد يكون مستنداً إلى عدم إمكانه فعلاً مع تمامية المقتضي له، كما إذا تعلّق النذر بأمر متأخر بناءً على استحالة الواجب التعليقي، فإنّ الفعل المنذور يتّصف فعلاً بالاشتغال على الملاك الملزم بتعلّق النذر به، إلا أنّ الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه بناءً على استحالة الأمر الفعلي بالشيء المتأخر، وقد يكون مستنداً إلى عدم تمامية المقتضي لعدم تحقق ما له دخل في تماميته، وهذا كأكثر الشرائط التي تتوقف عليها فعلية التكليف، كما إذا علمت المرأة بأنّها تحيض ثلاثة أيام مرودة بين جميع أيام الشهر، فلا علم لها بالتكليف الفعلي ولا بملاكه التام، لعدم العلم بالحيض فعلاً المترتب عليه التكليف وملاكه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ من نظر إلى أنّ تنجيز العلم الاجمالي متوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي، اختار عدم تنجيزه في المقام وجواز الرجوع إلى الأصول في جميع الأطراف، إذ المفروض تردد التكليف فيه بين أن يكون فعلياً وأن يكون مشروطاً بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الطرف المتبلى به فعلاً، كما لا مانع منه بالنسبة إلى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به.

ونظر شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى أنّ العلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف، فالتزم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٦ و ٤٢٧.

فعلاً، وبتنجزه فيما إذا علم الملاك التام فعلاً، لأنّ الترخيص في تفويت الملاك الملمزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي، إذ عدم فعلية التكليف إنّما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضي، وهو لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملمزم. ومن هنا التزم شيخنا الأنصاري (قدس سره) بتنجز العلم الاجمالي في مسألة العلم بالنذر المردد تعلّقه بأمر حالي أو استقبالي، وبعدم تنجزه في مسألة علم المرأة بالحيض المردد بين أيام الشهر، فتمسك باستصحاب عدم تحقق الحيض إلى الآن الأوّل من ثلاثة أيام في آخر الشهر، وبالبراءة بعده، والوجه في رجوعه من الاستصحاب إلى البراءة هو أنّ المرأة بعد تحقق الآن الأوّل من ثلاثة أيام في آخر الشهر يحصل لها العلم بتحقيق حيض وطهر قبل ذلك الآن، وبما أنّ تاريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب غير جارٍ للمعارضة على مسلكه^(١)، ولعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢)، فلا مجال لجريان الاستصحاب على كل حال فيرجع إلى البراءة.

والتحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره) من تنجز العلم الاجمالي وعدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين. أمّا فيما تمّ فيه الملاك فعلاً فقد عرفت وجهه. وأمّا فيما لم يتمّ فلما تقدّم في بحث مقدّمة الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملمزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته، كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي^(٣). ولا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستنداً إلى العبد كما تقدّم، وبين كونه مستنداً

(١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧.

(٢) كفاية الأصول: ٤٢٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٢ و ١٨٧.

إلى المولى بترخيصه في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً، وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء، فإنه ترخيص في تفويت الملاك التام الملزم، وهو بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الواصل وعصيانه في حكم العقل.

التنبيه السابع

في تحقيق ما ذكره من عدم تنجيز العلم الاجمالي فيما إذا كانت الأطراف غير محصورة. وتوضيح الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامين: الأول: في تحديد الموضوع وبيان المراد من الشبهة غير المحصورة. الثاني: في بيان حكمها. أمّا الكلام في المقام الأول: فهو أنه ذكر لتعريفها وجوه كثيرة، ونكتفي بذكر ما هو العمدة منها:

الوجه الأول: أن غير المحصورة ما يعسر عدّه.

وفيه أولاً: أن عسر العد لا انضباط له في نفسه من جهة اختلاف الأشخاص واختلاف زمان العد، فالألف يعسر عدّه في ساعة مثلاً، ولا يعسر في يوم أو أكثر، فكيف يمكن أن يكون عسر العدّ ميزاناً للشبهة غير المحصورة.

وثانياً: أن تردد شاة واحدة مغصوبة بين شياه البلد التي لا تزيد على الألف مثلاً من الشبهة غير المحصورة عندهم، وتردد حبة واحدة مغصوبة بين ألف ألف حبة مجتمعة في إناء لا تعدّ من غير المحصورة عندهم، مع أن عدّ الحبات أعسر بمراتب من عدّ الشياه، فيستكشف بذلك أن عسر العد لا يكون ضابطاً للشبهة غير المحصورة.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) من أن الشبهة

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣٣ و ٤٣٨.

غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف موهوماً لكثرة الأطراف.

وفيه أولاً: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) من أنه إحالة إلى أمر مجهول، فإن الوهم له مراتب كثيرة، فأى مرتبة منه يكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة.

وثانياً: أن موهومية احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، ولذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين، ولو كان احتمالاً في أحدهما ظنياً وفي الآخر موهوماً، والسر في ذلك ما تقدّم ^(٢) من أن مجرد احتمال التكليف بأي مرتبة كان يساوق احتمال العقاب، وهو الملاك في تنجز التكليف ما لم يحصل المؤمن.

الوجه الثالث: أن الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية.

وفيه أولاً: أن العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف وفعليته، سواء كانت أطراف الشبهة قليلة أو كثيرة، فلا يكون ذلك ضابطاً لكون الشبهة غير محصورة. وثانياً: أن العسر إنما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا مطلقاً، فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي على الاطلاق، كما هو المدعى للقائل بعدم التنجيز في الشبهة غير المحصورة.

الوجه الرابع: أن الميزان في كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً أنه غير محصور يترتب عليه حكمه، ويختلف ذلك باختلاف الموارد.

وفيه أولاً: أن هذه الكلمة لم ترد في موضوع دليل شرعي ليرجع في فهم

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢.

(٢) في ص ٤٠٣.

معناها إلى العرف، وإنما هي من الاصطلاحات المستحدثة.

وثانياً: أن العرف لا ضابطة عندهم لتمييز المحصور عن غيره، والسر فيه أن عدم المحصر ليس من المعاني المتأصلة، وإنما هو أمر إضافي يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ونحوهما.

الوجه الخامس: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) من أن الميزان في كون الشبهة غير محصورة عدم تمكن المكلف عادةً من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها^(١). ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة بالشبهات التحريمية، إذ في الشبهات الوجوبية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف وإن بلغت من الكثرة ما بلغت، فالعلم بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية يكون منجزاً، إلا أنه لا يتمكن من الموافقة القطعية بالاتيان بجميع الأطراف، فيجري حكم الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف^(٢) على ما سيجيء الكلام فيه قريباً^(٣) إن شاء الله تعالى. والاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهة غير محصورة.

وفيه أولاً: أن عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا إجمالاً بجرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معين، فإن المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت. وكذا الحال لو تردد الحرام بين الضدين في وقت معين.

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٧١ و ٤٧٢، فوائد الأصول ٤: ١١٧.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧٤ و ٤٧٥، فوائد الأصول ٤: ١١٩.

(٣) في ص ٤٤٣.

وثانياً: أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية غير منضبط في نفسه، فإنه يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال وباختلاف الأشخاص وباختلاف قلة الزمان وكثرته وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة.

وثالثاً: أنّ عدم التمكن من المخالفة القطعية إن أُريد به عدم التمكن منها دفعةً، فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وإن أُريد به عدم التمكن منها ولو تدريجاً فقلماً تكون شبهة غير محصورة، إذ كثير من الشبهات التي تعدّ غير محصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنة أو أكثر أو أقل. فتحصل: أنّه لم يظهر لنا معنىً محصّل مضبوط للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم في حكمها.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وقد يتمكن من إحداها دون الأخرى، وقد لا يتمكن من شيء منهما. أمّا الفرض الأخير فلا إشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه على ما تقدّم بيانه في بحث دوران الأمر بين المحذورين^(١) وأمّا الفرض الأوّل فلا إشكال في تنجيزه على ما تقدّم^(٢) بيانه أيضاً. وأمّا الفرض المتوسط فله صورتان:

الصورة الأولى: ما تمكن فيه المكلف من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، وقد عرفت أنّ العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن، فتحرم المخالفة القطعية وإن لم تجب الموافقة القطعية، وسيأتي^(٣) الكلام فيه مفصلاً عند

(١) في ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

(٢) في ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٣) في ص ٤٤٣.

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف.

الصورة الثانية: ما تمكن فيه المكلف من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، فاختر المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي بدعوى أنّ وجوب الموافقة القطعية متفرّع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانية لم تجب الأولى. ولكنك قد عرفت سابقاً ^(٢) أنّه لا ملازمة بينهما، وأنّ الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الأصول في أطرافه، فعلى تقدير تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت عليه، لأنّ احتمال التكليف موجب لتنجيز الواقع لو لم يكن مؤمّناً من العقاب المحتمل على مخالفته، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها عليه لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدرة المكلف عليها، وعدم المؤمّن من احتمال العقاب على المخالفة. نعم، لو كان عدم حرمة المخالفة القطعية مستنداً إلى قصور في ناحية التكليف لا إلى عجز المكلف عنها، استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر، ولكنّه خارج عن الفرض، إذ الكلام في عدم حرمة المخالفة القطعية المستندة إلى عجز المكلف وعدم تمكنه منها.

فاتّضح ممّا ذكرناه أنّه لا فرق [في] تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الأطراف وقلّتها. نعم، ربّما تكون كثرة الأطراف ملازمة لطوء بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر والخرج والخروج عن محل الابتلاء ونحو ذلك، إلّا أنّ العبرة بتلك العناوين لا بكثرة الأطراف، فلو طرأ بعضها لمنع عن التنجيز ولو مع قلّة الأطراف.

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٩.

(٢) في ص ٤٢١.

أمّا الكلام في المقام الثاني: وهو بيان حكم الشبهة غير المحصورة، فهو أنّه قد استدلّ على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بوجوه:

الأوّل: ما ذكره شيخنا الأنصاري^(١) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف إذا كان موهوماً. وقد ظهر الجواب عن ذلك ممّا تقدّم^(٢).

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)^(٣) من أنّ وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانية لم تجب الأولى. وقد ظهر الجواب عنه أيضاً بما تقدّم^(٤).

الثالث: دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك. وفيه أوّلاً: أنّ هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرّض لها القدماء، فكيف يمكن فيها دعوى الاجماع. وثانياً: أنّه على فرض تحقق الاتفاق لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) إذا علم استناد العلماء على أحد الأمور المذكورة.

الرابع: دعوى أنّ لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة مستلزم للخرج وهو منفي في الشريعة المقدّسة. وفيه: ما تقدّم^(٥) من أنّ دليل نفي العسر والخرج إنّما يتكفل نفي الحكم عمّا يكون مصداقاً للعسر والخرج فعلاً، بمعنى أنّ المعتبر في نفي الحكم هو المخرج الشخصي، كما هو الحال في الضرر، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان وغير ذلك من الخصوصيات. فلا دليل على نفي الحكم

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣٣.

(٢) في ص ٤٣٤.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٩.

(٤) في ص ٤٣٨.

(٥) في ص ٤٣٥.

بالنسبة إلى شخصٍ لا حرج عليه، وسيجيء^(١) تفصيل الكلام في ذلك عند التعرّض لقاعدة نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

وتوهم عدم شمول أدلة نفي الحرج لمثل المقام ممّا كان العسر في تحصيل الموافقة القطعية لا في متعلق التكليف نفسه، بدعوى أنّها ناظرة إلى أدلة الأحكام الأوليّة الثابتة بجعل الشارع، ومخصّصة لها بما إذا لم يكن متعلقها حرجياً، وليست ناظرة إلى الأحكام الثابتة بحكم العقل، والمفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف الشرعي وإنّما الحرج في تحصيل الموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل، فالأدلة المذكورة لا تدل على نفي وجوبها.

مدفوع بأنّ أدلة نفي الحرج وإن كانت ناظرة إلى الأحكام الشرعية لا الأحكام العقلية، إلّا أنّها ناظرة إلى مقام الامتثال، بمعنى أنّ كل حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفي في الشريعة، فإنّ جعل الحكم وإنشاءه إنّما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحينئذ فإن كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالاجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدلة نفي الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية.

الخامس: رواية الجبن^(٢) المدعى ظهورها في عدم تنجيز العلم الاجمالي عند كون الشبهة غير محصورة. وفيه أولاً: أنّ الرواية ضعيفة من حيث السند،

(١) في ص ٦٢٠.

(٢) وهي رواية أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟ فقال (عليه السلام): أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين...» الوسائل ٢٥: ١١٩ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٥.

لمحمد بن سنان على ما ذكر في محله^(١)، فلا تصلح للاستدلال بها. وثانياً: أنّها غير تامّة من حيث الدلالة أيضاً، فإنّها غير متعرضة للمحصور أو غيره من الشبهة، بل ظاهرها أنّ العلم بوجود فرد محرّم دار أمره بين ما يكون في محل الابتلاء، وما يكون خارجاً عنه لا يوجب الاجتناب عمّا هو محل الابتلاء، وإلاّ لزم حرمة ما في جميع الأرضين لوجود حرام واحد، فهي أجنبية عن الشبهة غير المحصورة.

بقي في بحث الشبهة غير المحصورة أمران لا بدّ من التنبيه عليهما:

الأوّل: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فهل يفرض العلم كعدمه، فيجري حكم الشك في كل واحد من الأطراف، فيرجع إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا كان الشك في نفسه مورداً لها، أو يكون الشك في كل واحد من الأطراف أيضاً بمنزلة العدم، فلا يرجع إلى قاعدة الاشتغال أصلاً، لا من جهة العلم الاجمالي ولا من جهة الشك؟ فإذا علمنا إجمالاً بوجود مائع مضاف مردد بين ألف إناء مثلاً، فعلى الاحتمال الأوّل لا يصحّ الوضوء باناء واحد، لاحتمال كونه مضافاً. والشك في كونه ماءً مطلقاً كافٍ في الحكم بعدم صحّة الوضوء به. وعلى الاحتمال الثاني صحّ الوضوء باناء واحد مع احتمال كونه مائعاً مضافاً. ولا يعتنى بهذا الاحتمال بعد كون الشبهة غير محصورة.

والتحقيق أنّه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهة غير المحصورة، فبناءً على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا يعتنى به العقلاء، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزلة العدم، فلا

(١) معجم رجال الحديث ١٧: ١٦٩.

يعتني باحتمال كون المتوضأ به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض. وأمّا على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها، وأنّ وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المردد بين أطراف غير محصورة يكون كعدمه. وأمّا الشك في كل واحد من الأطراف فهو باقٍ على حاله، وهو بنفسه مورد لقاعدة الاشتغال، إذ يعتبر في صحّة الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كافٍ في الحكم بعدم صحّة الوضوء به، ولو لم يكن علم إجمالي بوجود مائع مضاف، فلا بدّ حينئذ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق.

الثاني: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة لو كانت أطراف الشبهة في نفسها كثيرة، وكان المعلوم بالاجمال في البين أيضاً كثيراً، وقد يعبر عنها بشبهة الكثير في الكثير، كما لو فرض كون أطراف الشبهة ألفاً والمعلوم بينها مائة، فإنّ الأطراف في نفسها وإن كانت كثيرة، إلا أنّ نسبة المعلوم إليها هي نسبة الواحد إلى العشرة، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل ذلك الفرض منجزاً أم لا؟

والتحقيق هنا أيضاً أنّه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتني به العقلاء كان العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأنّ احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشرة، ومثله لا يعدّ موهوماً كما هو ظاهر. وأمّا على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم التمكن منها، ووجوب الموافقة القطعية متفرّع

عليها، فلا بدّ من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فإنّ المخالفة القطعية لا تتحقق إلاّ بارتكاب جميع الأطراف، وهو متعذر أو متعسر عادةً، فلا تجب الموافقة القطعية أيضاً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة.

التنبيه الثامن

في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

وقبل التكلم في ذلك لا بدّ من بيان مقدّمة يتّضح بها محل البحث في هذا التنبيه فنقول: إنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي وعدمه للاضطرار إنّما هو فيما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الخلين مثلاً مع الاضطرار إلى شرب أحدهما، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس إلاّ الحرمة المرتفعة بالاضطرار، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطرار، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى الأصل.

وأما إذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال، بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطرار دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين: الماء أو الحليب، مع الاضطرار إلى شرب الماء، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليف وهو حرمة الشرب، ووضع وهو عدم صحّة الوضوء بالماء، والمرتفع بالاضطرار إنّما هو التكليف وحرمة الشرب فقط دون الوضع، فإنّ الاضطرار إلى شرب النجس [لا] يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهر.

هذا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين. وكذا الحال فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدها لا على التعيين، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد

الماءين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنّ المرتفع بالاضطرار إنّما هو حرمة الشرب لا عدم صحّة الوضوء به، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالاضطرار بلا إشكال ولا خلاف، لبقاء أثر المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر إليه بعد الاضطرار أيضاً، فإنّا نعلم إجمالاً - ولو بعد الاضطرار - أنّ هذا الماء لا يجوز التوضي به أو هذا الحليب لا يجوز شربه، وهذا العلم منجّز للتكليف لا محالة، فلا يجوز التوضي بالماء ولا شرب الحليب. وكذا الحال في مثال الاضطرار إلى أحد الأطراف لا على التعيين، فإنّا نعلم إجمالاً بعدم صحّة الوضوء بهذا الماء أو بذلك الماء وإن جاز شرب أحدهما للاضطرار.

وبالجملة: رفع بعض الآثار لأجل الاضطرار ليس إلّا مثل انتفاء بعض الآثار من غير جهة الاضطرار ومن غير ناحية النجاسة، كما في الحليب فإنّه لا يجوز التوضي به مع قطع النظر عن عروض النجاسة وكونه طرفاً للعلم الاجمالي، ففي مثال دوران الأمر بين نجاسة الماء والحليب يكون أثر المعلوم بالاجمال قبل الاضطرار عدم جواز الشرب وحده في طرفٍ وهو الحليب، وعدم جواز الشرب وعدم صحّة التوضي في الطرف الآخر وهو الماء، وبعد الاضطرار إلى شرب الماء ترتفع حرمة شربه فقط، ويبقى الحكم الوضعي وهو عدم صحّة الوضوء به بحاله، فيكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في الطرفين، فيكون العلم الاجمالي منجّزاً لا محالة، ولا يكون الاضطرار موجباً لانحلاله.

فتحصّل: أنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار وعدمه إنّما هو فيما إذا كان الاضطرار موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الحليبين أو أحد الخلين مثلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تحقيق الحال في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار يستدعي التكلم في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو الحليب مع الاضطرار إلى شرب الماء.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا على التعيين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه.

أمّا المقام الأوّل: فهو يتصوّر بصور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف وبعد العلم به.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف وقبل العلم به، كما إذا كان أحد المائين نجساً في الواقع، ولكنه لم يكن عالماً به فاضطرّ إلى شرب أحدهما ثمّ علم بأن أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار.

الصورة الثالثة: أن يكون الاضطرار حادثاً قبل التكليف وقبل العلم به.

أمّا الصورة الأولى: فاختلفت كلماتهم فيها، فاختار شيخنا الأنصاري^(١) (قدس سره) عدم انحلال العلم الاجمالي، بدعوى أنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي قبل عروض الاضطرار ولا رافع له في الطرف غير المضطر إليه.

وذهب صاحب الكفاية (قدس سره) في متن الكفاية^(٢) إلى الانحلال وعدم التنجيز، بدعوى أنّ تنجيز التكليف يدور مدار المنجّز حدوثاً وبقاءً، والمنجّز هو العلم الاجمالي بالتكليف، وبعد الاضطرار إلى أحد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعد زواله بالشك الساري، فإنّ التنجيز يسقط بزواله، فالعلم الاجمالي لا يكون أقوى في التنجيز من العلم التفصيلي.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٠.

ثمّ نقض بفقدان بعض الأطراف باعتبار أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي هنا، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الاضطرار إلى بعض الأطراف. وهذا النقض وإن خصّه صاحب الكفاية بفقدان بعض الأطراف، إلّا أنّه جارٍ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بعد العلم بالتكليف، بل يجري في الامتثال والاتيان ببعض الأطراف أيضاً، فأنّه لا يبقى علم بالتكليف في جميع هذه الصور.

وأجاب عنه: بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، لأنّ التكليف من أوّل حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف الفقدان فأنّه ليس من حدوده، وإنّما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الأطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. هذا ملخص ما ذكره في المتن.

وعدّل عنه في الهامش فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما هو محل كلامنا فعلاً، والتزم ببقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، بتقريب أنّ العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المردد بين المحدود والمطلق، باعتبار أنّ التكليف في أحد الطرفين محدود بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر مطلق، ويكون من قبيل تعلق العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين القصير والطويل، ولا فرق في تنجّز التكليف بالعلم الاجمالي بين أن يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون أحدهما قصيراً والآخر طويلاً، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب دعاء قصير ولو كلمة واحدة، ودعاء طويل، فإنّ العلم الاجمالي منجّز فيه بلا إشكال.

والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ الاضطرار حادث بعد التكليف وبعد العلم به على الفرض، فيكون التكليف في الطرف المضطر إليه قصيراً ومنتهاياً بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجيز التكليف المعلوم

بالاجمال في مثله. هذا ملخص ما ذكره في الهامش بتوضيح منّا. والصحيح ما ذكره في الهامش من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، لما ذكرناه مراراً^(١) من أنّ التنجيز منوط بتعارض الأصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها، وفي المقام كذلك، فإنّ العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الطرف غير المضطر إليه في جميع الأزمان أو في الطرف المضطر إليه إلى حدوث الاضطرار موجود، وحيث إنّ التكليف المحتمل في أحد الطرفين على تقدير ثبوته إنّما هو في جميع الأزمان، وفي الطرف الآخر على تقدير ثبوته إلى حدوث الاضطرار، فلا محالة يقع التعارض بين جريان الأصل في أحدهما بالنسبة إلى جميع الأزمان، وبين جريانه في الطرف الآخر بالنسبة إلى حدوث الاضطرار، وبعد تساقطها كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف، فانتهاه التكليف في أحد الطرفين بانتهاه أمدّه لأجل الاضطرار لا يوجب جريان الأصل في الطرف الآخر. وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في المتن من أنّ التنجيز دائر مدار المنجز، وهو العلم حدوثاً وبقاءً إلى آخر ما تقدّم ذكره، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا إشكال في أنّ التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً وبقاءً، ولكنّه غير تام من حيث الصغرى من أنّه لا يبقى علم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، وذلك لأنّ العلم الاجمالي بالتكليف باقٍ بحاله حتى بعد حدوث الاضطرار، فإنّه يعلم إجمالاً ولو بعد الاضطرار بأنّ التكليف إمّا ثابت في هذا الطرف إلى آخر الأزمان، أو في الطرف الآخر إلى حدوث الاضطرار، فلا وجه لدعوى تبدّل العلم بالشك [فإنّه] إنّما يكون فيما إذا زال العلم بطروء الشك الساري، بلا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسة هذا الماء المعين، ثمّ زال العلم وطراً الشك الساري في

(١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤.

نجاسته، وكذا إذا علمنا إجمالاً بنجاسة المائين ثمّ طرأ الشك الساري في نجاسة أحدهما واحتملنا طهارة كليهما. وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلم الاجمالي باقٍ بحاله، إنّما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم به، فإنّ التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوته في الطرف المضطر إليه قد ارتفع بالاضطرار، والعلم المتعلق به إجمالاً باقٍ على حاله، كما هو الحال في صورة خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو فقدانه أو الاتيان به، فإنّ العلم الاجمالي باقٍ على حاله في جميع هذه الصور، غاية الأمر أنّ المعلوم بالاجمال وهو التكليف محتمل الارتفاع، لأجل الخروج عن محل الابتلاء، أو لأجل فقدان أو لأجل الاتيان والامثال، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الاجمالي وتنجز التكليف به. ولولا ما ذكرناه من بقاء العلم الاجمالي في جميع الصور المذكورة لتمّ النقص المذكور في كلامه. ولا يجدي الجواب عنه بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، دون فقدان والخروج من محل الابتلاء ونحوهما، بل التكليف في الأمثلة المذكورة منتفٍ بانتفاء موضوعه، وذلك لما ذكرناه في الواجب المشروط^(١) من أنّ فعلية الحكم تدور مدار وجود الموضوع بما له من القيود والخصوصيات، فكما أنّ وجود نفس الموضوع دخيل في الحكم، كذا كل واحد من القيود الماخوذة فيه دخيل في الحكم، وبانتفاء كل واحد من القيود ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فلا فرق بين انتفاء ذات الموضوع كما في فقدان أو الخروج عن محل الابتلاء، وبين انتفاء قيده وهو عدم الاضطرار كما في محل الكلام. هذا كلّ حكم الصورة الأولى، وهي ما إذا كان الاضطرار بعد التكليف وبعد العلم به ومقابلها بتمام المقابلة هي:

الصورة الأخيرة: وهي ما إذا كان الاضطرار فيه قبل التكليف وقبل العلم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٦٧، راجع أيضاً بحث الشرط المتأخر ص ١٣٣.

به، كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثمَّ علم بوقوع النجاسة في أحدهما بعد الاضطرار. ولا ينبغي الاشكال في عدم التنجيز في هذه الصورة، إذ لا علم بالتكليف فيها، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه، وحيث إنَّ المفروض كون الاضطرار قبل وقوع النجاسة، فوقوعها في الطرف المضطر إليه لا يوجب حدوث التكليف، ووقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال لا مانع من الرجوع فيه إلى الأصل. ويلحق بهذه الصورة صورة تقارن الاضطرار والعلم بالتكليف فيجري فيه الكلام السابق من عدم التنجيز بلا فرق بينهما.

بقي الكلام في الصورة المتوسطة: وهي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثمَّ علم بأنَّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار، فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار، فيحكم بالتنجيز، أو على العلم بالحادث بعد الاضطرار، فيحكم بعدمه لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض؟ الصحيح هو الثاني، لأنَّ المانع من جريان الأصل هو العلم الاجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلف أصلاً، فهو حين الاضطرار إمَّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى إجراء الأصل بل لا يمكن. وإمَّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين، لعدم المعارضة، لعدم العلم بالتكليف على الفرض، والعلم الاجمالي بالحادث بعد الاضطرار ممَّا لا أثر له، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه، ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعاً له.

وبالجملة: التكليف في الطرف المضطر إليه ممَّا قطع بعدمه، لأنَّ الأمر دائر بين كون التكليف منفيّاً فيه من أوّل الأمر وبين سقوطه بالاضطرار. وأمَّا الطرف الآخر، فالتكليف فيه وإن كان محتملاً، إلاَّ أنّه لا مانع فيه من الرجوع إلى الأصل، إذ لا معارض له، لأنّه لا يجري في الطرف المضطر إليه، لعدم الأثر

له للقطع بالحلية فيه كما تقدّم.

وها هنا شبهة: وهي أنّ التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل، إلاّ أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به، كما هو الحال في العلم التفصيلي فأنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنابة قبل أسبوع مثلاً كان نجساً، يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي أتينا بها مع هذا الغسل، وكذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسة الماء المذكور.

ففي المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه، وحينئذ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار، فلا بدّ من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفاً بعده، وعليه فبعد طروء الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار، لأنّه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار، ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محالة، فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني^(١) (قدس سره) وعلى كل تقدير لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه. وبالجملة: بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار والشك في سقوطه له يحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لأجل الاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّ المقام ليس مجرى للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال، فإنّ الاستصحاب أو القاعدة إنّما يجريان فيما إذا كانت الأصول في أطراف العلم الاجمالي ساقطة بالمعارضة، كما في الشك في بقاء الحدث المردد

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٥٤ و ٤٥٥، فوائد الأصول ٤: ٩٤.

بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، فإنّ الأصل في كل منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر، وبعد تساقطها يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر. وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض كما في المقام، فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا معنى لجريان الأصل فيه، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، فليس لنا علم بالتكليف وشكّ في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال، كما في مثال الحدث المردد بين الأكبر والأصغر، لأنّ التكليف في الطرف المضطر إليه منفي بالوجدان، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث ومنفي بالتعبّد للأصل الجاري فيه بلا معارض، ومن هنا نقول بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هي البراءة، فانه مع الاتيان بالأقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الاستصحاب ولا إلى قاعدة الاشتغال، وليس ذلك إلاّ لأنّ منشأ الشك في بقاء التكليف احتمال تعلّقه بالأكثر الذي يجري فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقل ساقط بالامثال، والتكليف بالأكثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومنفي بالتعبّد للأصل الجاري فيه بلا معارض، فلم يبق مجال للرجوع إلى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال.

وظهر ممّا ذكرناه - في حكم الاضطرار إلى المعين من الأطراف بأقسامه الثلاثة - حكم غير الاضطرار ممّا يرتفع معه الحكم، كفقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو الاكراه إلى البعض المعين من الأطراف ونحوها، فانه يجري فيها جميع ما ذكرناه في الاضطرار من الأقسام والأحكام، فلاحاجة إلى الاعادة.

وأما المقام الثاني: وهو ما كان الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فاختار

صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) فيه عدم التنجيز، بدعوى أنّ الترخيص في بعض الأطراف لأجل الاضطرار لا يجمع التكليف الفعلي على كل تقدير، فليس في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره إلا احتمال التكليف، وهو منفي بالأصل. واختار شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(٢) التنجيز مطلقاً حتى في صورة تقدّم الاضطرار على حدوث التكليف وعلى العلم به، وتبعه المحقق النائيني (قدس سره) ^(٣) وهو الصحيح، لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كي ترتفع حرمة به، وإنما تعلّق بالجامع بينه وبين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر إليه وأحدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر إليه ليس بحرام، وما هو حرام ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلاً لأجل الاضطرار إلى الجامع.

والمقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي من هذه الجهة، وهذا أعني تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام والمقام السابق، فإنّ الاضطرار هناك كان متعلقاً بأحدهما المعين، وهو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار، بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلا بالجامع، والاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام كما تقدّم بيانه، غاية الأمر أنّ وجوب الموافقة

(١) كفاية الأصول: ٣٦٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٥٩، فوائد الأصول ٤: ٩٨.

القطعية ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع، لأنّ الموافقة القطعية إنّما تحصل بالاجتناب عنها معاً وهو طرح لأدلة الاضطرار، ويكون نظير الاجتناب عمّا اضطرّ إليه معيّناً، وتبقى حرمة المخالفة القطعية بارتكابها معاً على حالها، إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض.

والذي تحصل ممّا ذكرناه أمور ينبغي الإشارة إليها لتوضيح المقام:

الأوّل: أنّ الحرام المعلوم بالاجمال لم يطرأ ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من أنّ الاضطرار إنّما هو إلى الجامع لا إلى خصوص الحرام ليرتفع حكمه.

الثاني: أنّه لا يمكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل.

الثالث: أنّه لا بدّ من رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الأطراف، فلا مناص من الترخيص في الارتكاب بمقدار يرتفع به الاضطرار.

الرابع: أنّه إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي، فالحرمة الواقعية في الطرف الآخر باقية بحالها، ولا وجه لرفع اليد عنها، فإنّ الحرام الواقعي لا يكون مضطراً إليه، ولا انطبق عليه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره، وإن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعي، فالحرمة الواقعية وإن لم ترتفع، لأنّ اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلّق الاضطرار به، فلا موجب لرفع حرمة، إلا أنّ الجهل به مستلزم للترخيص الظاهري في ارتكابه المستلزم لعدم العقاب عليه.

ونتيجة ما ذكرناه من الأمور: أنّ التكليف في المقام في مرتبة متوسطة بين الشبهة البدوية التي لم يتنجز الواقع فيها أصلاً، وبين العلم الاجمالي الذي لم يتعلّق

الاضطرار بشيء من أطرافه وكان الواقع فيه منجزاً على كل تقدير، فإن التكليف في المقام منجز على تقدير عدم مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام، وغير منجز على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف مع الحرام، فإن الجهل به يسقط تنجزه، فصحّ أن نقول: إن التكليف في المقام في رتبة التوسط من التنجز، كما هو الحال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فإن التكليف بالنسبة إلى الأقل منجز للعلم بوجوبه على كل تقدير، وبالنسبة إلى الأكثر غير منجز للشك فيه، فيكون مجزئاً للبراءة، فصحّ أن نقول: إن للتكليف - على تقدير تعلّقه بالأكثر - توسطاً في التنجز، بمعنى أنّه لو أتى بالأقل فغير منجز، أي ليس على ترك الأكثر حينئذ عقاب، لعدم العلم بوجوبه. وعلى تقدير ترك الأقل أيضاً فهو - أي التكليف المتعلق بالأكثر - منجز ويعاقب على تركه، حيث لا ينفك عن ترك الأقل.

وكذا الحال في دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري بعد العلم بأصل الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب غسل الجنابة مثلاً، وشكنا في أنّه واجب نفسي أو واجب غيري ومقدّمة لواجب آخر كالصلاة مثلاً، فالتكليف بالصلاة على تقدير ثبوته واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، فإن تركها لا ينفك عن تركه، فيعاقب على ترك الصلاة لا على ترك الوضوء، لكونه غيرياً في الواقع على الفرض، وغير منجز على تقدير الاتيان بالوضوء للشك في وجوبها، فيكون مجزئاً للبراءة، فالتكليف المتعلق بالصلاة واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، وغير منجز على تقدير الاتيان به، وهذا هو التوسط في التنجز.

واتّضح بما ذكرناه الفرق بين الاضطرار إلى المعين وبين المقام، فإن المضطر إليه المعين لو كان حراماً في الواقع ترتفع حرمة واقعاً، والاضطرار إليه يوجب الترخيص الواقعي في ارتكابه، بخلاف المقام فإن الاضطرار إنّما تعلّق بالجامع

وهو لا يوجب ارتفاع الحرمة عن المحرام الواقعي كما تقدّم. وظهر فساد ما في الكفاية من أنّ الترخيص في بعض الأطراف لا يجامع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى إلا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره وهو منفي بالأصل، وذلك لأنّ الترخيص في بعض الأطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار إلى المعين، لكان الأمر كما ذكره (قدس سره) وليس المقام كذلك، إذ المفروض عدم تعلّق الاضطرار بالمحرام الواقعي بل بالجامع، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف لرفع اضطراره لجهله به، وهو لا يوجب إلا الترخيص الظاهري، فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، ومعه لا يمكن الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فإنّه يوجب المخالفة القطعية للتكليف الواصل.

ثمّ إنّ المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) التزم في المقام بأنّه لو صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع المحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعاً، بدعوى أنّ الاضطرار وإن كان متعلقاً بالجامع إلا أنّه باختياره المحرام الواقعي لرفع اضطراره من باب الاتفاق يصير المحرام مصداقاً للمضطر إليه، فترتفع حرمة واقعاً، ومع ذلك التزم بعدم جريان البراءة في الطرف الآخر، بدعوى أنّ ارتفاع الحرمة إنّما يكون بعد اختياره المحرام لرفع اضطراره، وأمّا قبله فالحكم المعلوم بالاجمال فعلي ومنجز. وقد مرّ ^(٢) عند البحث عن الاضطرار إلى المعين أنّ الرفع للتكليف إن كان متأخراً عن التكليف وعن العلم الاجمالي به إنّما يقتصر في رفع التكليف بمورد تحقق الرفع، وأمّا غيره من الأطراف فالحكم فيه باقٍ على تنجزه. وعليه يكون المقام نظير الاضطرار إلى المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف وسقوط

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٦٢ - ٤٦٥، فوائد الأصول ٤: ١٠٤ - ١٠٨.

(٢) في ص ٤٤٥.

الأصول في الأطراف للمعارضة. ونتيجة ذلك سقوط التكليف واقعاً على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي من باب الاتفاق، وعدم سقوطه على تقدير عدم المصادفة معه. وهذا هو التوسط في الفعلية لا التوسط في التنجّز على ما اخترناه.

ويرد عليه أولاً: أنّ اختيار المكلف الحرام الواقعي لرفع اضطراره لا يوجب ارتفاع حرمة واقعاً كما عرفت، ودعوى أنّه بالاختيار يصير مصداقاً للمضطر إليه من باب الاتفاق غير مسموعة، لأنّ الاضطرار إلى الجامع لا ينقلب إلى الاضطرار إلى المعين بارادة المكلف واختياره، كما هو ظاهر.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم ارتفاع الحرمة واقعاً عما يختاره المكلف، كيف يعقل الحكم بجرمته إلى زمان اختيار المكلف له لرفع اضطراره، فإنّ تحريم الشيء إنّما هو لأن يكون رادعاً للمكلف عن اختياره وساداً لطريقه، فكيف يعقل أن يكون مغيباً به ومرتفعاً عند حصوله، فإنّ جعل الحرمة لشيء المرتفعة باختيار المكلف فعله لغو محض، فلا مناص من الالتزام بكون ما يختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحلية من أوّل الأمر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فيما كان الاضطرار إلى غير المعين سابقاً على العلم الاجمالي بالتكليف، كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين. وبالجملة: أنّ الالتزام بسقوط التكليف واقعاً عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجّز في الطرف الآخر، فلا بدّ من الالتزام بعدم السقوط واقعاً كما اخترناه، أو بعدم التنجّز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره).

هذا كلّه في الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة التحريمية. ومنه يظهر الحال إلى الاضطرار في ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية،

ويجري حكم الاضطرار في غيره ممّا هو رافع للتكليف من الاكراه ونحوه. ولا نعيد الكلام.

التنبيه التاسع

لا ينبغي الشك في أنّه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي أن يكون جميع أطرافه مقدوراً للمكلف، إذ لو كان بعضها غير مقدور له كان التكليف بالنسبة إليه ساقطاً يقيناً، لاعتبار القدرة في التكليف، ويكون التكليف في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فتجري أصالة البراءة. وبعبارة أخرى: لو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف يؤول الأمر إلى الشك في التكليف لا الشك في المكلف به، فيكون المرجع أصالة البراءة لا أصالة الاحتياط، وهذا واضح.

وذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) شرطاً آخر لتنجيز العلم الاجمالي في خصوص الشبهة التحريمية، وهو أن يكون جميع الأطراف في محل الابتلاء، فالتزم بعدم التنجيز فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء وإن كان مقدوراً له، لأنّه يعتبر في صحّة النهي عن شيء وحسنه كونه في معرض الابتلاء بحيث يتعلّق بفعله إرادة المكلف عادةً، وإلا كان النهي عنه لغواً مستهجناً صدوره عن الحكيم.

وبعبارة أخرى: الغرض من جعل التكليف التحريمي إحداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه في معرض الابتلاء وعدم الداعي له إلى فعله، كان تركه مستنداً إلى عدم المقتضي، فاحداث المانع له لغو محض، وعليه فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠.

يقيناً، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة فيه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. فلو علم المكلف اجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء الملك مثلاً، كان إناء الملك خارجاً عن محل الابتلاء، إذ لا داعي له في تحمل المشقة وتوطئة الأسباب للتصرف في إناء الملك ولو كان مقدوراً له بالارتباط إلى بعض غلمانه مثلاً، فالتكليف بالنسبة إليه منتفٍ يقيناً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في إنائه.

ووسّع الأمر صاحب الكفاية (قدس سره) في هامش الرسائل^(١)، وذكر أنّ الملاك المذكور موجود في الشبهة الوجوبية أيضاً، فلا يكون العلم الاجمالي فيها أيضاً منجزاً إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبي والبعث نحو شيء أيضاً لا يصحّ إلا فيما إذا كان للمكلف داعٍ إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلف بطبعه ولا داعي له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً محضاً، وعليه فلو كان بعض أطراف العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محل الابتلاء، بمعنى أنّ المكلف لا يبتلى بتركه عادةً ويأتي به بطبعه، كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً يقيناً، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع هو الأصل الجاري بلا معارض.

وأورد عليه المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) بأنّ متعلّق التكليف الوجوبي هو الفعل، وهو مستند إلى الإرادة والاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادةً بدون أمر من المولى، فصحّ تعلّق التكليف به ولا يكون مستهجنًا، بخلاف

(١) [الظاهر أنّه من سهو القلم والصحيح هامش الكفاية: ٣٦١].

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٣١ و ٤٣٢.

متعلق التكليف التحريمي فإنه الترك وهو عديم لا يحتاج إلى العلة الوجودية، بل يكفي عدم إرادة الفعل وهو أيضاً عديم، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادةً لأجل عدم الداعي للمكلف إلى الفعل، كان النهي عنه لغواً مستهجنًا.

والتحقيق أن يقال: إنه لو بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً وإن كان مقدوراً فعله وتركه يكون لغواً، فلا فرق بين التكليف الوجودي والتحريمي، فإنه كما يقال إن النهي عن شيء متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن، كذلك يقال إن البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن، فيعتبر حينئذ في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء عادةً في المقامين، كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره).

وإن بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً لا يكون لغواً، ولا يشترط في صحة التكليف أزيد من القدرة، فلا فرق أيضاً بين التكليفين، ولا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء في المقامين.

وهذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الأوامر والنواهي الشرعية مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً، كما في الأوامر والنواهي العرفية، فإن غرضهم من الأمر بشيء ليس إلا تحقق الفعل خارجاً، كما أن غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلا انتفاء هذا الشيء خارجاً، وحينئذ كان الأمر بشيء حاصل بنفسه عادةً لغواً وطلباً للحاصل لا محالة، وكذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان. وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعية، فإن الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى، وكون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني،

كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾^(١) ولا فرق في هذه الجهة بين التعبدي والتوصلي، لما ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي^(٢) من أن الغرض من الأمر والنهي في كليهما هو الاستناد في الأفعال والتروك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحركاً تكويناً بتحريكه التشريعي، وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي، ليحصل لهم بذلك الترقى والكمال النفساني. إنما الفرق بينهما في أن الملاك - أي المصلحة في متعلق الأمر والمفسدة في متعلق النهي - لو توقف حصوله على قصد القرينة فهو تعبدي وإلا فهو توصلي، ومع كون الغرض من التكليف الشرعي هو الفعل المستند إلى أمر المولى والترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل والترك، لا قبح في الأمر بشيء حاصل عادةً بنفسه، ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه، إذ ليس الغرض مجرد الفعل والترك حتى يكون الأمر والنهي لغواً وطلباً للحاصل.

ويشهد بذلك: وقوع الأمر في الشريعة المقدسة بأشياء تكون حاصلة بنفسها عادة كحفظ النفس والانفاق على الأولاد والزوجة. وكذا وقوع النهي عن أشياء متروكة بنفسها، كالزنا بالأمهات وأكل القاذورات ونحو ذلك مما هو كثير جداً.

والمتحصّل مما ذكرناه: أنه لا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن معرض الابتلاء، لا في الشبهة الوجودية ولا في الشبهة التحريمية، بل المعتبر كون جميع الأطراف مقدوراً للمكلف على ما تقدّم بيانه. ولا يخفى أن الغالب في الأمثلة التي ذكرناها لخروج بعض الأطراف عن محل

(١) البيّنة ٩٨: ٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٥١.

الابتلاء كونها أمثلة لخروج بعض الأطراف عن القدرة، فراجع رسائل الشيخ (قدس سره) (١).

ثم إنّ الداعي النفساني إلى الفعل أو الترك لا ينافي قصد القربة المعتبر في صحّة العبادات، وفي تحقق الامتثال في غيرها بنحو الاطلاق، بل قد يجتمعان، بيان ذلك: أنّه تارةً يكون الداعي للمكلف إلى الفعل أو الترك هو أمر المولى أو نهيه، ويكون الداعي النفساني تابِعاً ومندكاً فيه. ولا إشكال في صحّة العبادة وحصول الامتثال في هذه الصورة.

وأخرى: يكون عكس ذلك، بأن يكون الداعي إلى الفعل أو الترك ميّله النفساني، وتكون داعوية أمر المولى أو نهيه مندكاً فيه. ولا إشكال في عدم صحّة العبادة وعدم حصول الامتثال في هذه الصورة، فإنّ الفعل أو الترك لم يستند في الحقيقة إلى أمر المولى ونهيه، كما هو ظاهر.

وثالثة: يكون قصد القربة والداعي النفساني كلاهما داعياً إلى الفعل أو الترك. وهذه الصورة تتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون كل منهما دخيلاً في تحقق الفعل أو الترك، بأن يكون كل واحد منهما جزءاً للسبب. ولا ينبغي الاشكال في عدم صحّة العبادة وعدم حصول الامتثال بعد عدم كون أمر المولى أو نهيه كافياً ومؤثراً في تحقق الفعل أو الترك، ولذا ورد في الحديث حكاية عنه تعالى: «أنا خير شريك من عمل لي ولغيري جعلته لغيري» (٢).

الثاني: أن يكون كل واحد منهما سبباً تامّاً في عالم الاقتضاء، بمعنى أن

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠ - ٤٢٢.

(٢) الوسائل ١: ٧٢ / أبواب مقدّمة العبادات ب ١٢ ح ٧ (باختلاف يسير).

يكون كل واحد منها كافياً في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر، وإن كان صدور الفعل خارجاً مستنداً إليهما فعلاً، لاستحالة صدور الواحد من السببين المستقلين في التأثير. والأقوى فيه أيضاً هو الحكم بصحة العبادة، وحصول الامتثال، لصحة استناد الفعل إلى أمر المولى بعد كونه سبباً تاماً في التأثير.

بقي الكلام في مسألتين:

المسألة الأولى: أنه إذا شككنا في أن الدخول في محل الابتلاء معتبر في صحة التكليف أم لا، أو شككنا في كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعيين حدّه، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاقات أدلة التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو إلى أصالة البراءة؟

ذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) وتبعه المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) إلى الأوّل، بدعوى أن الاطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، فإن مقتضى الاطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

وذهب صاحب الكفاية^(٣) (قدس سره) إلى الثاني، بدعوى أن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات إنما يصحّ فيما إذا أمكن الاطلاق بحسب مقام الثبوت، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق إثباتاً. والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٣٥، فوائد الأصول ٤: ٥٧ و ٥٨.

(٣) كفاية الأصول: ٣٦١.

الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف عقلاً، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم شكّاً في إمكان الاطلاق بالنسبة إليه، ومع الشك في الامكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الاطلاق في مقام الاثبات. وكذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنه أيضاً شك في الامكان ثبوتاً، فلا يمكن الرجوع إلى الاطلاق إثباتاً.

والتحقيق صحّة ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) لما ذكرناه^(١) في أوائل بحث حجّية الظن من أنّ بناء العقلاء على حجّية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية أو النقلية على إرادة خلافها. ومجرد احتمال استحالة لا يعدّ قرينةً على ذلك، فإنه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال استحالة التكليف لا يعدّ معذوراً عند العقلاء، فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل وترتيب الأثر عليه، واحتملنا استحالة حجّيته، لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال أو الالتقاء في المفسدة وتقويت المصلحة، أو غير ذلك ممّا ذكره في استحالة العمل بالظن، لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى. والمقام من هذا القبيل بعينه، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محل الابتلاء مفهوماً، أو الشك في اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبيرياً.

المسألة الثانية: أنّه إذا شككنا في خروج بعض أطراف العلم الاجمالي عن تحت القدرة أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع في غيره من

الأطراف إلى البراءة أو إلى الاطلاق أيضاً؟

الظاهر هو الأوّل لما ذكرناه في مباحث الألفاظ^(١) من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدّاقية، ولا سيّما في موارد التخصيصات اللبية التي هي من قبيل القرائن المتصلة الموجبة لعدم انعقاد الظهور من أوّل الأمر إلا في الأفراد الباقية. والمقام كذلك، فإن إطلاقات الأدلة الأوّلية الدالة على التكليف ليس لها ظهور في أوّل الأمر إلا في المقدور من جهة القرينة القطعية العقلية. وكذا ليس لها ظهور إلا في موارد الابتلاء بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، وحيث إنّه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت القدرة أو في كونه المبتلى به إلى الاطلاقات، لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدّاقية، لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلة البراءة أيضاً، لأن كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه لا يكون قابلاً للرفع أيضاً، فإذا احتملنا عدم القدرة أو عدم الابتلاء في بعض الأطراف لا يمكننا الرجوع إلى أدلة البراءة، لكون الشبهة مصدّاقية، وحينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، وهو الطرف المحرز كونه تحت القدرة ومحلاً للابتلاء، لعدم المعارضة بين الأصل في الطرفين.

وعلى ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءة في الطرف المقدور عند الشك في خروج بعض الأطراف عن تحت القدرة تقل الثمرة بيننا وبين القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجّز العلم الاجمالي، فإنّ غالب الموارد التي ذكرها للخروج عن محل الابتلاء تكون من موارد الشك في القدرة، فلا يكون العلم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٤٣ وما بعدها.

الاجمالي منجزاً للشك في القدرة على ما ذكرناه، أو للخروج عن محل الابتلاء على ما ذكره القائل، باعتبار الدخول في محل الابتلاء. وتنحصر الثمرة بيننا فيما إذا كان جميع الأطراف مقدوراً يقيناً، وكان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، فإنا نقول فيه بالتنجيز والقائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء يقول بعدمه.

بقي في المقام إشكال: وهو أنه كيف تجري البراءة في المقام مع أنّ الشك في التكليف فيه ناشئ من الشك في القدرة، ومن الواضح المتسالم عليه أنّ الشك في القدرة لا يكون مورداً للبراءة، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً، فإذا شكّ المكلف في قدرته على حفر الأرض لدفن ميّت، فهل يجوز تركه للشك في القدرة واحتمال العجز. وكذا إذا شكّ الجنب في أنّ باب الحمام مثلاً مفتوح حتى يكون قادراً على الغسل أو لا، فهل يجوز له الرجوع إلى البراءة عن وجوب الغسل وترك الفحص، والمقام من هذا القبيل.

والجواب: أنه لا يجوز الرجوع إلى البراءة عند الشك في القدرة فيما إذا علم فوات غرض المولى بالرجوع إلى البراءة كما في المثال، وقد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ العلم بالغرض بمنزلة العلم بالتكليف^(١)، فبعد العلم بالغرض وجب الفحص بحكم العقل حتى لا يكون فوت غرض المولى مستنداً إلى تقصيره. وبعد الفحص إن انكشف تمكنه من الامتثال فيمثل، وإلا كان فوت غرض المولى مستنداً إلى عجزه فيكون معذوراً، بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما في المقام، إذ لم يحرز وجود غرض المولى في الطرف المقدور أو الطرف المبتلى به، فلا يكون في الرجوع إلى البراءة إلا احتمال فوات غرض المولى، وهو ليس بمانع لوجوده في جميع موارد الرجوع إلى البراءة، حتى الشبهات البدوية.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٥٥.

وبعبارة أخرى: الفرق بين المثال والمقام أنّ الغرض في المثال معلوم والقدرة مشكوك فيها، وفي المقام الغرض مشكوك فيه والقدرة معلومة فكم فرق بينهما.

التنبية العاشر

يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي أن يكون لكل واحد من الأصلين في الطرفين أثر عملي فعلي، فلو لم يكن للأصل في أحد الطرفين أثر فعلي لا يجري فيه الأصل لعدم ترتب أثر عليه. وحينئذ لا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لما ذكرناه مراراً^(١) من أنّ تنجيزه متوقف على تساقط الأصول في أطرافه، فلو علم المكلف بنجاسة أحد ثوبين، وعلم بكون أحدهما المعين مغسوباً، لا مانع من الرجوع إلى قاعدة الطهارة في غير المغسوب، لعدم جريانها في المغسوب حتى تسقط بالمعارضة، إذ لا أثر عملي لجريانها فيه بعد العلم بجرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة، فتجري القاعدة في الطرف الآخر بلا معارض. ولا يكون العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما منجزاً.

وإن شئت قلت: إنه كما يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي القدرة العقلية في جميع الأطراف، كذلك تعتبر القدرة الشرعية فيها، فإنّ المنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلو خرج بعض الأطراف عن تحت قدرته شرعاً - كما في المثال المذكور - لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

(١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤.

التنبيه الحادي عشر

قد عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالي فيما إذا كانت الأصول الجارية في أطرافه عرضية، بمعنى كون جميعها في مرتبة واحدة، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد المائين مثلاً وقد تقدّم^(١) تفصيل الكلام في مثل ذلك. وأمّا إذا كانت الأصول طولية، بأن يكون الأصل الجاري في بعض الأطراف في مرتبة لاحقة عن الأصل الجاري في الطرف الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فإنه لو جرت أصالة الطهارة في الماء لا تصل النوبة إلى جريانها في التراب، إذ لا أثر له، لعدم جواز التيمم مع وجود الماء الطاهر، فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً وتتساقط الأصول في أطرافه، أو يجري الأصل في الماء لتقدّم رتبته على الأصل الجاري في التراب، ولا يكون الأصل الجاري في التراب معارضاً للأصل الجاري في الماء، لعدم كونه في رتبته، فتجري أصالة الطهارة في الماء بلا معارض؟ وعلى تقدير التساقط فهل يحكم بكون المكلف فاقداً للطهورين، أو بوجوب الجمع بين الوضوء والتيمم عليه تحصيلاً للطهارة اليقينية؟ وجوه.

والتحقيق أن يقال: إنّ التراب المحتمل نجاسته تارة لا يكون لطهارته أثر شرعي في عرض الأثر الشرعي لطهارة الماء، وكان الأثر الشرعي لطهارته جواز التيمم فقط الذي ليس في مرتبة طهارة الماء، كما إذا كان التراب مال الغير ولم يأذن في السجدة عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجدة وكان تكليفه الايماء مثلاً. وأخرى يكون لطهارته أثر آخر غير جواز التيمم، وكان

(١) في أوائل هذا البحث فراجع ص ٤٠٤ وما بعدها.

ذلك الأثر في عرض الأثر الشرعي لطهارة الماء، كجواز السجدة عليه.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغي الاشكال في جريان أصالة الطهارة في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في التراب لعدم ترتب أثر عليه. وقد ذكرنا^(١) أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وهو مفقود في المقام، إذ النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لا يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذٍ إنّما هو من جهة التمكن من الماء الطاهر لا من جهة نجاسة التراب. وإن شئت قلت: إنّ النجاسة المعلومة بالاجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم أصلاً، لأنّها إن كانت واقعة في الماء فهي مقتضية لجواز التيمم لا لعدم جوازه، وإن كانت واقعة في التراب فعدم جواز التيمم مستند إلى وجود الماء الطاهر لا إلى نجاسة التراب، وعليه فلا تجري أصالة الطهارة في التراب، وتجري في الماء بلا معارض. وبجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم وهو عدم التمكن من الماء الطاهر.

أمّا الصورة الثانية: فجريان أصالة الطهارة في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجدة عليه، وبعد التساقت يكون العلم الاجمالي منجزاً، وحينئذٍ لا وجه لادراج المكلف في فاقد الطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهارة اليقينية. وما يتصوّر كونه مانعاً عنها أمران: أحدهما: حرمة التوضي بالماء المتنجس لكونه تشريعاً، وكذلك التيمم بالتراب المتنجس. ثانيهما: احتمال نجاسة بدنه بملاقاة الماء المحتمل كونه نجساً. أمّا الأوّل: فمدفوع بأنّ المكلف يحتاط ويأتي بهما رجاءً فلا تشريع هناك. وأمّا الثاني: فمدفوع بأنّ مجرد الاحتمال ممّا لا بأس

(١) في التنبيه السابق.

به بعد كونه مورداً لأصالة الطهارة. وسيجيء^(١) أن الحكم في ملاقي الشبهة المحصورة هو الطهارة.

فتحصل: أن المتعين هو الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهارة اليقينية. وبعبارة أخرى: هناك علمان إجماليان أحدهما العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو التراب، والثاني العلم الاجمالي بوجوب الوضوء أو التيمم. ومقتضى العلم الأول ليس حرمة الوضوء والتيمم ذاتاً، بل عدم الاجتزاء بكل واحد منهما في مقام الامتثال. ومقتضى العلم الثاني هو الجمع بينهما تحصيلاً لليقين بالطهارة، ولا منافاة بينهما. نعم، يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلاً بفساد التيمم إما من جهة نجاسة التراب على تقدير كون الماء طاهراً، وإما من جهة نجاسة محل التيمم على تقدير كون الماء نجساً، بناءً على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهارة المحل في التيمم، وإن لم نجد دليلاً عليه إلى الآن.

هذا كله فيما إذا لم يكن للمعلوم بالاجمال أثر تكليفي، كما في العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو التراب، فإن المترتب على المعلوم بالاجمال هو الحكم الوضعي فقط، وهو عدم صحّة الوضوء أو التيمم. وأمّا إذا كان المترتب على المعلوم بالاجمال حكماً تكليفاً أيضاً، كما إذا علمنا إجمالاً بغصبية الماء أو التراب، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الوضع فقط وهو عدم صحّة الوضوء والتيمم، بل له أثر تكليفي أيضاً وهو حرمة التصرف والاستعمال، فحينئذ يكون المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأننا نعلم بجرمة التصرف في أحدهما

(١) في التنبيه اللاحق.

وبوجوب استعمال أحدهما، ولا يمكن تحصيل الموافقة القطعية إلا مع المخالفة القطعية، إذ في صورة الجمع بين الوضوء والتيمم نقطع بالموافقة من ناحية الوجوب ونقطع بالمخالفة من ناحية الحرمة. وفي صورة تركها معاً نقطع بالموافقة من جهة الحرمة، ونقطع بالمخالفة من جهة الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لاقترانها بالمخالفة القطعية، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقة الاحتمالية والاكتفاء بأحدهما، فإنه ليس فيه إلا احتمال المخالفة ولا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه. ولا ترجيح للوضوء على التيمم، لأن الأصل الجاري في التراب ليس هنا متأخراً عن الأصل الجاري في الماء، لعدم انحصار أثر غصبية التراب في عدم جواز التيمم به. بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً كما تقدّم. وليس المقام من باب التراحم فإنه تابع لوجود الملاكين في الطرفين، بخلاف المقام كما لا يخفى.

ومّا ذكرناه ظهر حكم صورة ثالثة، وهي العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما أو غصبية الآخر، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة الماء أو غصبية التراب، فيجري الكلام السابق من تساقط الأصول وتنجيز العلم الاجمالي، ودوران الأمر بين المحذورين والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، إلا أنه يجب الوضوء في الفرض المذكور، ولا يجوز التيمم بحكم العقل، إذ في الوضوء احتمال الموافقة مع عدم احتمال الحرمة وعدم احتمال العقاب أصلاً، بخلاف التيمم، فإن فيه احتمال الموافقة مع احتمال الحرمة من جهة احتمال الغصبية، فتعيّن الوضوء بحكم العقل. ولو انعكس الأمر انعكس الحكم، أي لو علمنا إجمالاً بأن الماء غصب أو التراب نجس، تعيّن عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه.

التنبيه الثاني عشر

في حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة. وقبل التكلم فيه لا بدّ من بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف، إذ لو فرضنا أنّ شيئاً واحداً لاقى جميع الأطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلاً وخارج عن محل الكلام. وكذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الاجمالي والآخر لاقى الطرف الآخر، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، لتوليد علم إجمالي آخر بنجاسة أحد الملاقين زائداً على العلم الاجمالي الأوّل المتعلق بنفس الطرفين، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محل الكلام.

الثاني: أنّ تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تساقط الأصول كما تقدّم مراراً^(١)، والتساقط إنّما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي ابتداءً، كما في الشبهات الحكمية كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة، أو كان متعلقاً بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعية كما إذا علم بخرية أحد المائعين مثلاً. وأمّا إذا لم يعلم إلاّ الموضوع الناقص أي جزء الموضوع، فلا مانع من جريان الأصل والحكم بعدم تحقق الموضوع التام، كما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان، والآخر جسد حيوان مذكى مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم الاجمالي وإن كان يقتضي

(١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤.

وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدين، إلا أنه إذا مس شخص أحدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل، لأنّ المعلوم بالاجمال وهو بدن ميّت الانسان جزء للموضوع للحكم بوجوب الغسل، وتماهه مس بدن ميّت الانسان وهو مشكوك التحقق والأصل عدمه.

والوجه في ذلك: أنّ العلم الاجمالي إذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل واحد من الأطراف إنما يكون شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، ومعه لا يمكن الرجوع إلى الأصل النافي في جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل، ولا في بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجح على ما تقدّم بيانه مفصلاً^(١). وأمّا إن كان الشك في تمامية الموضوع، كما في المثال الذي ذكرناه، فمرجهه إلى الشك في أصل التكليف، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه. وما ذكرناه من تساقط الأصول فيما إذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع، وعدم المانع من الرجوع إلى الأصل فيما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع، واضح لا إشكال فيه من حيث الكبرى.

إلا أنه وقع الاشكال والخلاف في بعض الموارد من حيث الصغرى، فقد يدعى أنه من موارد العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، للعلم بتمام الموضوع فيحكم بالتنجيز. وقد يقال: إنه من موارد العلم بجزء الموضوع لا تمامه، فيكون التكليف مشكوكاً فيه فيرجع إلى الأصل. ومن ذلك ما إذا علم إجمالاً بغصبية إحدى الشجرتين ثم حصلت لإحدهما ثمرة دون الأخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً وبعدم ضمانها وضعاً باعتبار أنّ الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه والأصل عدمه، كما أنّ

(١) في ص ٤٠٤ وما بعدها.

موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير وهو أيضاً مشكوك فيه والأصل عدمه. فالعلم الاجمالي بغصبية إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بجرمة التصرف، ولا الضمان بالنسبة إلى الثمرة لإحداهما، للشك في تحقق الموضوع والأصل عدمه. نعم، يترتب عليه الحكم بجرمة التصرف في نفس الشجرتين وضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه.

وقد يقال: بتنجيز العلم الاجمالي المذكور كلا الحكمين التكليفي والوضعي بالنسبة إلى الثمرة أيضاً. واختاره المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) بدعوى أن وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانيها وضمان منافعها إلى الأبد، لأنه بأخذ العين يتحقق أخذ المنافع، أو أخذ العين مستتبع لأخذ المنافع، ومن ثمّ جاز للمالك الرجوع إلى الغاصب الأوّل في المنافع المتجددة الحاصلة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الأيدي المتأخرة، فالعلم بغصبية إحدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجددة. هذا من حيث الحكم الوضعي، وأمّا الحكم التكليفي أي حرمة التصرف في الثمرة، فهو وإن كان منتفياً بانتفاء موضوعه وهو الثمرة في الزمان الأوّل، إلّا أنّ ملاكته قد تمّ بغصب العين الموجب لضمانيها وضمان منافعها الموجودة بالفعل والمتجددة بعد ذلك، وهو كون اليد عاديةً بالنسبة إلى العين ومنافعها الموجودة وغير الموجودة، فتترتب حرمة التصرف في الثمرة بعد وجودها لا محالة.

والتحقيق عدم تمامية ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي ولا ما ذكره للحكم التكليفي. أمّا ما ذكره للحكم الوضعي، فلأنّ الحكم بضمان منافع العين المغصوبة مسلّم من حيث الكبرى كما ذكره، إلّا أنّه لا يترتب الحكم على الكبرى الكلية

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٤٠ و ٤٤١، فوائد الأصول ٤: ٧٣.

إلا بعد إحراز الصغرى خارجاً، وتحققها مشكوك فيه، إذ لم يحرز كون الثمرة من منافع العين المغصوبة، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكة، فيجري استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبة، ولا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكة، لما ذكرناه سابقاً^(١) من أنه لا مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفة عملية، ولو نوقش في الاستصحاب المذكور لأجل المعارضة فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة من الضمان.

وأما الحكم التكليفي فتجري البراءة عنه أيضاً، لعدم العلم بتحقق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، لعدم إحراز كون الثمرة مال الغير. ولا تتحقق حرمة التصرف إلا بعد إحراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير، وهو مشكوك فيه فيرجع إلى الأصل.

وأما ما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢) في موارد متعددة من عدم جريان البراءة في الأموال تمسكاً بقوله (عليه السلام): «لا يجل مال إلا من حيث أحله الله»^(٣)، ففيه أولاً: أن الرواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها، بل لم نجد لها إلى الآن في الجوامع المعتبرة. وثانياً: أن الشك في الحرمة من أسباب الحلية شرعاً لأدلة البراءة، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء ممّا أحله الله تعالى. وثالثاً: أن منشأ الشك في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدمه بناءً على جريانه في الأعدام الأزلية، كما هو

(١) في ص ٤٠٦، ٤١٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٩.

(٣) الوسائل ٩: ٥٣٨ / أبواب الأنفال ب ٣ ح ٢ (باختلاف يسير). ولا يخفى أن الرواية مروية في الجوامع المعتبرة كما يظهر بمراجعة هامش الوسائل.

الصحيح على ما ذكرناه في محله^(١). وبهذا الاستصحاب يحرز كونه ممّا أحلّه الله تعالى، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به. وأمّا جواز التصرف فلا يتوقف على كونه ملكاً له، بل يكفي عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبة إلى جواز التصرف مثبتاً.

هذا كلّه فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقاً بملكية الغير، كما لو اصطاد رجلان صيدين، فغصب أحدهما صيد الآخر واشتبها وحصل لأحدهما النماء، وأمّا إن كانت الأطراف مسبوقاً بملكية الغير، كما إذا اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأخرى فاشتبها وحصل لإحدهما النماء، فلا إشكال في الحكم بضمّان المنافع وحرمة التصرف فيها، لاستصحاب بقاء الشجرة في ملك مالکها وعدم انتقالها إليه. ومقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكية المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها ويضمنها.

وتوهم أنّ استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالکها معارض باستصحاب بقاء الشجرة الأخرى على ملك مالکها للعلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، فاجراء الأصل في الشجرة ذات النماء دون الأخرى ترجيح بلا مرجح مدفوع بأنّه لا معارضة بينهما، لما عرفت غير مرّة من أنّ العلم الاجمالي بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانها ما لم يستلزم المخالفة العملية كما في المقام.

هذا كلّه في التصرفات غير المتوقفة على الملك كالأكل والشرب واللبس

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠.

ونحوها. وأمّا التصرفات المتوقفة عليه كالبيع ونحوه، فلا ينبغي الشك في عدم جوازها، لما ذكرناه من أنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً له إلا على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

ولا يخفى أنّ جميع ما ذكرناه في الثمرة من جواز التصرف فيها وعدمه وثبوت الضمان وعدمه يجري في حق غير الغاصب أيضاً ممّن وهب الغاصب له الثمرة أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمرين فلنعد إلى حكم الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة، فنقول: إنّ الكلام في الملاقى يتم في مسائل ثلاث: الأولى: ما إذا كانت الملاقاة والعلم بها بعد العلم الاجمالي. الثانية: عكس الأولى بأن كانت الملاقاة والعلم بها قبل العلم الاجمالي. الثالثة: ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها.

أمّا المسألة الأولى: فملخص الكلام فيها: أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - على فرض تحققها ليست توسّعاً في نجاسة الملاقى - بالفتح - ولا تكون بمنزلة تقسيم النجس الواحد إلى قسمين، حتّى تكون نجاسة الملاقى - بالكسر - قسماً من نجاسة الملاقى - بالفتح - بل تكون نجاسة أخرى حاصلة من نجاسة الملاقى - بالفتح - حصول المعلول من العلة، ولذا لا تجري على الملاقى - بالكسر - أحكام الملاقى - بالفتح - فأنه لو ولغ الكلب في إناء فلا بدّ في تطهيره من التعفير، ولكنّه لو لاقى شيء آخر هذا الاناء من الثوب أو الاناء أو غيرهما، لا يجب في تطهيره التعفير، وكذا يجب الغسل من البول مرّتين دون الملاقى له، فلا يجب الغسل من الماء الملاقى للبول إلا مرّة واحدة.

فحصّل: أنّ نجاسة الملاقى ليست عين نجاسة الملاقى بل غيرها، نظير الطهارة الحاصلة من الماء الطاهر مثلاً، فأنه لو أصاب المطر ثوباً متنجساً فطهره،

كانت طهارة الثوب غير طهارة المطر لا محالة حاصلة من طهارة المطر حصول المعلول من العلة. وبالجملّة: نجاسة الملاقى - بالكسر - على فرض تحققها نجاسة جديدة حادثة، والمفروض وجود الشك في تحققها والأصل عدمه. فلا ينبغي الشك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، لأنّ وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس موضوعه مركب من أمرين: النجس وملاقاته، والعلم الاجمالي بنجاسة أحد المائعين ليس إلّا علماً بما هو جزء الموضوع، والجزء الآخر وهو الملاقاة مشكوك فيه ولا يكون العلم منجزاً له، فيرجع عند الشك فيه إلى أصالة عدم ملاقة النجس أو أصالة الطهارة.

وربما يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً، ويستدل عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ نجاسة الملاقى إنّما هي بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى، فنجاسة الملاقى متحدة مع نجاسة الملاقى، غاية الأمر أنّها توسّعت بالملاقاة وثبتت لأمرين بعد ما كانت ثابتة لأمر واحد، نظير ما لو قسم ما في أحد الاناءين إلى قسمين وجعل كل قسم في إناء، فكما يجب الاجتناب عن كليهما وعن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية. والدليل على كون تنجس الملاقى بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى هو الخبر المروي عن الشيخ باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى اليقطيني عن النضر بن سويد عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال فقال أبو جعفر (عليه السلام): لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال (عليه السلام): إنّك لم تستخف

بالفأرة، وإنما استخففت بدينك، إنَّ الله حرّم الميتة من كل شيء»^(١).

وتقريب الاستدلال: أنّ السائل لم يرد بقوله: «الفأرة أهون عليّ» إلخ، أكل الفأرة مع السمن أو الزيت، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فقول الإمام (عليه السلام) في مقام التعريض له «إنَّ الله حرّم الميتة من كل شيء» يدل على أنّ نجاسة الملاقى للميتة هي عين نجاسة الميتة، وحرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميتة ينافي الاجتناب عنها. وبعبارة أخرى: علّل الإمام (عليه السلام) حرمة الملاقى بحرمة الميتة، فيدل على اتحادهما.

وفيه: ما تقدّم من أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - حاصلة من نجاسة الملاقى - بالفتح - حصول المعلول من العلة، لا أنّها عينها، ولذا لا تجري عليها أحكامها على ما تقدّم بيانه.

وأما الاستدلال بالخبر ففيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف بعمر وبن شمر، فلا يصحّ التمسك به. وثانياً: أنّه لا دلالة للخبر على أنّ نجاسة الملاقى عين نجاسة الملاقى بنحو السراية الحقيقية، كيف والخبر غير ناظر إلى هذه الجهة، فإنّ السائل استبعد كون الفأرة مع صغرها موجبة لنجاسة ما في الخابية من السمن والزيت، على ما يظهر من كلامه «الفأرة أهون عليّ» فردّ عليه الإمام (عليه السلام) بأنّ الله حرّم الميتة من كل شيء، أي لا فرق بين الكبير والصغير، فغاية ما يستفاد من الخبر أنّ نجاسة الشيء الموجبة لحرمة مستلزمة لنجاسة ملاقيه وحرمة، وليس في ذلك دلالة على أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - عين نجاسة الملاقى - بالفتح - وحرمة هي عين حرمة.

الوجه الثاني: أنّه بعد العلم بالملاقاة يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس

(١) الوسائل ١: ٢٠٦ / أبواب الماء المضاف ب ٥ ح ٢.

بين الملاقى والطرف الآخر، وهذا العلم الاجمالي ممّا لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه واقعاً، ومن ثمّ لو فرض انعدام الملاقى - بالفتح - كان العلم بالنجاسة المرددة بين الملاقى والطرف الآخر موجوداً، فهذا العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاة يقتضي الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية. نعم، لو فرضت الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر، لم يكن العلم الثاني مؤثراً في التنجيز، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير الموجب لتساقط الأصول في الأطراف.

وأجاب شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) عن هذا الوجه من الاستدلال: بأنّ العلم الثاني لا يمنع من جريان الأصل في الملاقى، لأنّ جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - إنّما هو في طول جريان الأصل في الملاقى - بالفتح - لكون الشك في الملاقى ناشئاً من الشك في الملاقى، فيكون الأصل الجاري في الملاقى أصلاً جارياً في الشك السببي، والأصل الجاري في الملاقى أصلاً جارياً في الشك السببي. ومن الظاهر أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، فعلى تقدير جريان الأصل في الملاقى - بالفتح - لا تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - وبعد سقوط الأصل في الملاقى - بالفتح - لأجل المعارضة بينه وبين الأصل في الطرف الآخر، تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - فيجري فيه بلا معارض.

ويتوجّه الاشكال على هذا الجواب بالشبهة الحيدرية، وتقريرها: أنّه كما أنّ جريان أصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - في طول جريان أصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح - كذلك جريان أصالة الحل في الطرفين في طول جريان أصالة

الطهارة فيها، إذ لو أُجريت أصالة الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحل، فتكون أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - وأصالة الحل في الطرف الآخر في مرتبة واحدة، لكون كليهما مسبباً، فإنا نعلم إجمالاً - بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين - بأن هذا الملاقي - بالكسر - نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين أصالة الطهارة في الملاقي وأصالة الحل في الطرف الآخر ويتساقطان، فيجب الاجتناب عن الملاقي. نعم، لا مانع من جريان أصالة الحل في الملاقي - بالكسر - بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحل في الطرف الآخر، لعدم معارض له في هذه المرتبة.

والصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور أن يقال: إنّ تنجيز العلم الاجمالي منوط ببطان الترجيح بلا مرجح، فإنه بعد العلم الاجمالي لا يمكن جريان الأصل في جميع الأطراف، للزوم المخالفة القطعية، ولا في بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح، فتسقط الأصول ويتنجز التكليف لا محالة. وعليه فلو لم يجر الأصل في بعض الأطراف في نفسه لجهة من الجهات، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، ولنذكر لتوضيح المقام أمثلة:

منها: ما لو علمنا إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد المائعين مثلاً، وكان أحدهما المعين محكوماً بالنجاسة لأجل الاستصحاب مثلاً قبل العلم الاجمالي، فلا تجري فيه أصالة الطهارة بنفسها كي تكون معارضةً بجريانها في الطرف الآخر، فتجري أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض. وبعبارة أخرى: لا يكون العلم الاجمالي المذكور علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، بل ليس إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر، فيجري الأصل النافي بلا معارض.

ومنها: ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الأطراف، كما لو

علمنا إجمالاً بأننا لم نأت بصلاة العصر أو بصلاة العشاء، وكان ذلك في الليل، فإن مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء يكفي في تنجيز التكليف بالنسبة إليها، لبقاء الوقت، فوجوب الاتيان بها لا يحتاج إلى جريان أصالة عدم الاتيان فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر وهو صلاة العصر، فيرجع إلى قاعدة المحيلولة أو أصالة عدم وجوب القضاء، لكونه بفرض جديد والأصل عدمه.

ومنها: ما لو علمنا بنجاسة أحد المائعين، ثم علمنا إجمالاً بوقوع نجاسة في أحدهما أو في إناء ثالث، فإنه لا أثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجيز التكليف بالنسبة إلى الاناء الثالث، لأنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول بالنسبة إلى المائعين الأولين، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسة في أحد المائعين الأولين، وقد تنجز التكليف فيهما بالعلم الأول، فليس في الاناء الثالث إلا احتمال التكليف، وينفيه الأصل الجاري بلا معارض.

ومقامنا من هذا القبيل بعينه، فإنّ العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاة، إلا أنّه لا يمنع عن جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - لأنّ الأصل الجاري في الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق، ومعه لا يبقى إلا احتمال التكليف في الملاقى - بالكسر - فيجري فيه الأصل النافي بلا معارض. وقد أشرنا سابقاً^(١)

(١) في التنبيه الرابع في ص ٤٢٣.

إلى أنه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي أن لا يكون التكليف في بعض أطرافه منجزاً بمنجز سابق على العلم الاجمالي، إذ معه لا يبقى إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر، ولا مانع من الرجوع إلى الأصل النافي.

هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقى - بالفتح - مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شيء آخر. وأمّا إذا كان كذلك، كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثم لاقى الثوب شيء آخر، فتسقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة، وتبقى أصالة الحل في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في الثوب في نفسها، فيقع التعارض حينئذ بين أصالة الطهارة في الملاقى - بالكسر - وبين أصالة الاباحة في الماء فأننا نعلم إجمالاً بأنّ هذا الملاقى نجس، أو أنّ هذا الماء حرام، وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الاجمالي بالنسبة إلى الملاقى - بالكسر - أيضاً منجزاً، فيجب الاجتناب عنه أيضاً في هذا الفرض.

وأما المسألة الثانية: وهي ما إذا حصلت الملاقاة وعلم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى أو شيء آخر، فهي تتصوّر على صورتين:
الصورة الأولى: ما إذا كان زمان نجاسة الملاقى على فرض تحققها واقعاً، وزمان نجاسة ملاقيه متحداً. وبعبارة أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال وزمان الملاقاة واحداً، كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء، وعلمنا إجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر.

الصورة الثانية: أن يكون زمان نجاسة الملاقى على فرض تحققها واقعاً سابقاً على زمان نجاسة الملاقى - بالكسر - . وبعبارة أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس ولاقى أحدهما الثوب يوم الجمعة.

أمّا الصورة الأولى: فقد وقع الخلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها وعدمه، فاختر شيخنا الأنصاري^(١) (قدس سره) وتبعه المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، بدعوى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - متأخر رتبةً عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - إذ الشك فى نجاسة الملاقى ناشئ عن الشك فى نجاسة ما لاقاه، ولا تصل النوبة إلى جريان الأصل فى الملاقى إلا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه. وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى - بالكسر - بلا معارض. وذهب صاحب الكفاية^(٣) (قدس سره) إلى وجوب الاجتناب من الملاقى - بالكسر - باعتبار أنّ العلم الاجمالي كما تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقى - بالفتح - والطرف الآخر، كذلك تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقى - بالكسر - وذاك الطرف، فالأمر دائر بين نجاسة الملاقى والملاقى ونجاسة الطرف الآخر، نظير ما لو علمنا إجمالاً بوقوع نجاسة فى الاناء الكبير أو فى الاناءين الصغيرين، فكما يجب الاجتناب عن جميع الأواني الثلاث فى هذا المثال، كذلك يجب الاجتناب فى المقام عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر، لعدم الفرق بين المثال وما نحن فيه، إلا فى أنّ نجاسة الملاقى مسببة عن نجاسة الملاقى فى المقام، بخلاف المثال فإنّ نجاسة أحد الاناءين الصغيرين ليست مسببة عن نجاسة الآخر، ومجرّد ذلك لا يوجب الفرق فى التنجيز بعد كون نسبة العلم الاجمالي إلى كليهما على حد سواء.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٤.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٤٦ و ٤٥٠ - ٤٥٣، فوائد الأصول ٤: ٨٢ - ٨٨.

(٣) كفاية الأصول: ٣٦٣.

والصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى في هذه الصورة، لأنّ الأصل الجاري في الملاقى - بالكسر - وإن كان متأخراً رتبةً عن الأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - إلاّ أنّه أي الأصل الجاري في الملاقى - بالكسر - ليس متأخراً عن الأصل الجاري في الطرف الآخر، كما أنّ الأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - ليس متأخراً عنه، فكما يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقى - بالفتح - وجريانه في الطرف الآخر، كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - وجريانه في الطرف الآخر. وبالنتيجة تسقط الأصول ويكون العلم الاجمالي منجزاً، فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى والملاقى والطرف الآخر.

وتوهم أنّ الأصل الجاري في الملاقى - بالكسر - حيث يكون متأخراً عن الأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - والأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - مع الأصل الجاري في الطرف الآخر في رتبة واحدة، فلزم كون الأصل الجاري في الملاقى - بالكسر - متأخراً عن الأصل الجاري في الطرف الآخر، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محالة مدفوع بأنّ ذلك إنّما يتمّ في التقدّم والتأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف، دون التقدّم والتأخر من حيث الرتبة، لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين في الرتبة لا يقتضي تأخره عن الآخر أيضاً، فإنّ وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود علته وليس متأخراً عن عدمها، مع أنّ وجود العلة وعدمها في رتبة واحدة، لأنّه ليس بينهما عليّة ومعلولية، ويعبر عن عدم العليّة والمعلولية بين شيئين بوحدة الرتبة.

وبعبارة أخرى: التقدّم والتأخر الرتبي عبارة عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً له، وكون شيء ناشئاً من أحد المتساويين في الرتبة ومعلولاً له لا يقتضي كونه ناشئاً من الآخر ومعلولاً له أيضاً. مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخر

الرتبي إنما تترتب عليها الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجية التي تدور مدار التقدّم والتأخّر الزماني دون الرتبي. ومّا يدلّنا على ذلك: أنّه لو علم المكلف إجمالاً ببطلان وضوئه لصلاة الصبح أو بطلان صلاة الظهر لترك ركن منها مثلاً، يحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاة الصبح وبطلان صلاة الظهر، فتجب إعادة الصلاتين، مع أنّ الشك في صلاة الصبح مسبب عن الشك في الوضوء، وكان الأصل الجاري فيها في مرتبة متأخرة عن الأصل الجاري فيه، إلاّ أنّه لا أثر لذلك بعد تساوي نسبة العلم الاجمالي إلى الجميع، فتسقط قاعدة الفراغ في الجميع. ولو كان للتقدّم الرتبي أثر لكانت قاعدة الفراغ في صلاة الصبح جاريةً بلا معارض، لتساقطها في الوضوء وصلاة الظهر للمعارضة، فتجري في صلاة الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعدة فيها في رتبة متأخرة عن جريانها في الوضوء، فيحكم بصحّة صلاة الصبح وبطلان الوضوء وصلاة الظهر. ولا أظن أن يلتزم به فقيه.

فتحصل: أنّ الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى في هذه الصورة.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس، ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة، فقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، لأنّ المعلوم بالاجمال هي النجاسة المرددة بين الماءين في مفروض المثال. وأمّا الثوب فليس من أطراف العلم الاجمالي، فيكون الشك في نجاسته شكاً في حدوث نجاسة جديدة غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه.

والفرق بين الصورتين: أنّه في الصورة الأولى لا يكون تخلّل زماني بين نجاسة

الملاقي - بالفتح - على تقدير تحققها واقعاً ونجاسة الملاقي - بالكسر - فالعلم الاجمالي قد تعلق من أول الأمر بنجاسة الملاقي والملاقي والطرف الآخر، نظير تعلق العلم الاجمالي بنجاسة إناء كبير أو إناءين صغيرين. بخلاف الصورة الثانية لكون زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة، فيكون الملاقي - بالكسر - غير داخل في أطراف العلم الاجمالي، ويكون الشك شكاً في حدوث نجاسة جديدة، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه والحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه. هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة.

ولكن الظاهر عدم الفرق بين الصورتين ووجوب الاجتناب عن الملاقي في الصورة الثانية أيضاً، إذ المعلوم بالاجمال فيها وإن كان سابقاً بوجوده الواقعي على الملاقاة، إلا أنه مقارن له بوجوده العلمي، والتنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي، وحيث إن العلم الاجمالي متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقي - بالكسر - أيضاً من أطرافه. ولا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال على الملاقاة واقعاً، فإنا نعلم إجمالاً يوم السبت - في المثال المتقدم - بأن أحد المائتين والثوب نجس، أو الماء الآخر وحده، فيكون نظير العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فلا يمكن إجراء الأصل في الملاقي - بالكسر - لعين ما ذكرناه في الصورة الأولى، فيجب الاجتناب عنه أيضاً.

وبعبارة أخرى: لا بدّ في جريان الأصل من الشك الفعلي كما يأتي التعرّض له مفصّلاً في باب الاستصحاب^(١) إن شاء الله تعالى. ولا بدّ في التنجيز من العلم، لعدم تنجّز التكليف بوجوده الواقعي ما لم يعلم به المكلف، فقبل العلم

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٠٩ / التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

الاجمالي لا يكون في أطرافه شك، فلا مجال لجريان الأصل ولا لتساقط الأصول كما هو ظاهر. وبعد العلم الاجمالي كان الملاقي - بالكسر - أيضاً من أطرافه، فتساقط الأصول، ويجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي والطرف الآخر.

أمّا المسألة الثالثة: وهي ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها، فهل الحكم فيها عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي وإلحاقها بالمسألة الأولى، لاشتراكها في كون العلم الاجمالي مقدّماً على العلم بالملاقاة، أو الحكم فيها وجوب الاجتناب عن الملاقي وإلحاقها بالمسألة الثانية، لاشتراكها في كون العلم الاجمالي متأخراً عن الملاقاة؟ وقد التزمنا في الدورة السابقة بوجوب الاجتناب إلحاقاً لها بالمسألة الثانية، لأنّ العلم الاجمالي بحدوثه وإن كان متعلقاً بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف الآخر، إلّا أنّه بعد العلم بالملاقاة ينقلب إلى العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف الآخر. والتنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني، فتساقط الأصول بمقتضى العلم الثاني، ويجب الاجتناب عن الجميع. ونظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ثمّ تبدّل العلم المذكور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فإنّه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع، لأنّ العلم الأوّل وإن كان يوجب تساقط الأصلين في الاناء الكبير وأحد الصغيرين حدوثاً، ويوجب تنجيز الواقع فيهما، إلّا أنّ العلم الثاني يوجب تساقط الأصول في الجميع بقاءً، لتبدّل العلم الأوّل بالثاني. وقد ذكرنا أنّ التنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني، هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة.

ولكنّ الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في هذه المسألة كما في المسألة الأولى، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من أنّ مدار التنجيز إنّما هو العلم بالنجاسة لا وجودها الواقعي، فالملاقاة وإن كانت سابقة على العلم

الاجمالي، إلا أنه لا يترتب عليها أثر، فبعد العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر يتساقط الأصلان فيهما للمعارضة ويتنجز التكليف، ويجب الاجتناب عنهما. ولا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّل، فإنّ العلم بالملاقاة وإن كان يوجب علماً إجمالياً بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، إلا أنه لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر، لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق، وهو العلم الأوّل. فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - لما ذكرناه سابقاً^(١) من أنه لو كان التكليف في أحد أطراف العلم الاجمالي منجزاً بمنجز سابق، لا أثر للعلم الاجمالي بالنسبة إليه، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - بعد العلم الاجمالي الثاني المحاصل من العلم بالملاقاة، لعدم معارض له، بلا فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالاجمال متحداً مع زمان الملاقاة أو سابقاً عليه. وما ذكرناه في الدورة السابقة من أنّ مدار التنجيز في صورة التبدل إنّما هو العلم الثاني وإن كان صحيحاً في نفسه، فإنّا إذا علمنا إجمالاً بنجاسة القباء أو القميص، ثمّ تبدّل علمنا بالعلم الاجمالي بنجاسة القباء أو العباء مثلاً، كان مدار التنجيز هو العلم الثاني لا محالة، فيجب الاجتناب عن القباء والعباء لا عن القباء والقميص، إلا أنّ المقام ليس من قبيل التبدل، بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم، فإنّا نعلم أولاً بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، ثمّ بعد العلم بالملاقاة كان العلم الاجمالي الأوّل باقياً بحاله ولم يتبدّل، غاية الأمر أنّه انضمّ إليه علم آخر وهو

(١) في التنبيه الرابع ص ٤٢٣.

العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، والعلم الثاني ممّا لا يترتب عليه التنجيز، لتنجّز التكليف في أحد طرفيه بمنجّز سابق وهو العلم الأوّل، فيجري الأصل في طرفه الآخر بلا معارض وهو الملاقى - بالكسر - . وكذا الحال في المثال الذي ذكرناه في الدورة السابقة، فأنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل في أحد الاناءين الصغيرين، لتنجّز التكليف في الاناء الكبير وأحد الصغيرين بالعلم الأوّل، فيجري الأصل في الاناء الصغير الآخر بلا معارض^(١).

بقي الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) من تثليث الأقسام، وأنّه قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما في المسألة الأولى، وقد يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى كما في المسألة الثانية، وقد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - وذكر لذلك موردين:

المورد الأوّل: ما إذا علم بالملاقاة ثمّ علم إجمالاً بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى - بالفتح - حين حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء، فأنّه حينئذ تقع المعارضة بين جريان الأصل في الملاقى - بالكسر -

(١) هذا فيما إذا كان العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل انضمام علم إلى علم بعروض العلم الثاني بعد الأوّل، مع بقاء العلم الأوّل، كما إذا لاقى أحد الاناءين الصغيرين للآخر، وأمّا لو كان العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل الانقلاب كما إذا علمنا إجمالاً بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الاناء الصغير ثمّ تبدّل العلم المذكور بالعلم بوقوعها في الكبير أو الصغيرين، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٢ و ٣٦٣.

وجريانه في الطرف الآخر، ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما. وأمّا الملاقى - بالفتح - فلا يكون مجرى للأصل بنفسه، لخروجه عن محل الابتلاء، فإنه لا يترتب عليه أثر فعلي، ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملي فعلي، فإذا رجع الملاقى - بالفتح - بعد ذلك إلى محل الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محل الابتلاء، فيكون حال الملاقى - بالفتح - في هذا الفرض حال الملاقى - بالكسر - في المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

هذا، والتحقيق عدم تمامية ما أفاده (قدس سره) لأنّ الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلي، والمقام كذلك فإنّ الملاقى - بالفتح - وإن كان خارجاً عن محل الابتلاء، إلاّ أنّه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلي، وهو الحكم بطهارة ملاقيه، فمجرد الخروج عن محل الابتلاء أو عن تحت القدرة غير مانع عن جريان الأصل، كما إذا غسل ثوب متنجس بماء مع القطع بطهارته أو مع الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء ثمّ شكّ في طهارته، فلا مانع من جريان أصالة الطهارة فيه لترتيب الحكم بطهارة الثوب المغسول به. وكذلك لو كان ماء نجساً فلاقاه ثوب حين الغفلة عن نجاسته ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء، فشككنا في طهارته قبل ملاقة الثوب لاحتمال وصول المطر إليه أو اتصاله بالجاري أو الكر، فإنه لا مانع من جريان استصحاب النجاسة فيه لترتيب الحكم بنجاسة الثوب عليه، مع أنّ المستصحب خارج عن محل الابتلاء أو معدوم.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الملاقى - بالفتح - وإن كان خارجاً عن محل

الابتلاء، إلا أنه لا مانع من جريان أصالة الطهارة فيه في نفسه لترتيب الحكم بطهارة ملاقيه، إلا أن العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل في كل منهما، فيجب الاجتناب عنهما. وأمّا الملاقى - بالكسر - فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدّم في المسائل الثلاث، وملخصه: أنه إن كان العلم بالملاقاة بعد العلم الاجمالي، فلا مانع من جريان الأصل فيه كما في المسألة الأولى، وإن كان قبله فالعلم الاجمالي مانع عن جريان الأصل فيه. وكلام صاحب الكفاية (قدس سره) مفروض على الثاني فراجع.

المورد الثاني: ما لو تعلق العلم الاجمالي أولاً بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو ذلك الشيء قبل الملاقاة، ولو مع العلم بأن نجاسة الملاقى - بالكسر - على تقدير تحققها ناشئة من الملاقاة لا غير، كما لو علم يوم السبت إجمالاً بنجاسة الثوب أو الاناء الكبير، ثم علم يوم الأحد بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير يوم الجمعة وبملاقاة الثوب للناء الصغير في ذلك اليوم، فإن نجاسة الثوب ولو مع عدم احتمالها من غير ناحية الملاقاة قد تنجزت بالعلم الاجمالي الحادث يوم السبت، لتساقط الأصلين في طرفيه للمعارضة، فيجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وهو الثوب والناء الكبير. وأمّا الملاقى - بالفتح - وهو الاناء الصغير، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لكون الشك فيه شكاً حادثاً بعد تنجز التكليف في الاناء الكبير والثوب.

هذا، وقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم تمامية ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - في المورد الثاني أيضاً، لأنّ التنجيز يدور مدار العلم الاجمالي حدوثاً وبقاءً، فالعلم الاجمالي الحادث يوم

السبت في المثال وإن أوجب تنجّز التكليف بالنسبة إلى الثوب والائناء الكبير، إلا أنه بعد حدوث العلم الاجمالي يوم الأحد بنجاسة الائناء الكبير أو الائناء الصغير، ينحلّ العلم الأوّل بالثاني، فيكون الشك في نجاسة الثوب شكاً في حدوث نجاسة أخرى غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لخروجه عن أطراف العلم الاجمالي بقاءً.

ولكن التحقيق تامة ما ذكره (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - في هذا المورد، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من أنّ مناط التنجيز هو العلم الاجمالي لا النجاسة بوجودها الواقعي ولو لم يعلم بها المكلف، فنجاسة الائناء الصغير على تقدير تحققها واقعاً ممّا لا أثر لها من دون العلم بها. وبعد تنجّز التكليف في الائناء الكبير والثوب لا أثر للعلم الثاني بنجاسة الائناء الكبير أو الائناء الصغير، لكون التكليف في الائناء الكبير منجّزاً بالعلم الأوّل، فلا أثر للعلم الثاني بالنسبة إليه، فيجري الأصل في الائناء الصغير بلا معارض، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الائناء الكبير والثوب وهو الملاقى - بالكسر - دون الائناء الصغير وهو الملاقى - بالفتح -.

وأما ما ذكرناه في الدورة السابقة من أنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحلّ بالعلم الثاني ويخرج الملاقى - بالكسر - من أطرافه، فيكون الشك في نجاسته شكاً في نجاسة جديدة غير ما هو المعلوم بالاجمال، فيجري فيه الأصل بلا معارض، ففيه: أنّ الملاقى - بالكسر - وهو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الاجمالي الثاني، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارنة لحدوث العلم الاجمالي الثاني، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الائناء الكبير أو الائناء الصغير في مفروض المثال علماً إجمالياً بنجاسة الثوب والائناء الصغير أو الائناء الكبير، غاية الأمر أنّ الشك في نجاسة الثوب ناشئ من الشك في نجاسة الائناء الصغير،

وهو لا يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الاجمالي الثاني بعد كون العلم بالملاقاة حادثاً حين حدوث العلم الاجمالي الثاني، وحيث إنّ التكليف بالنسبة إلى الاناء الكبير قد تنجّز بالعلم الاجمالي الأوّل، ولا مجال لجريان الأصل فيه، فيجري الأصل في الاناء الصغير بلا معارض^(١).

(١) للتأمل فيما ذكره (دام ظلّه) مجال، إذ لو كان المراد من العلم الاجمالي الثاني المتعلق بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير في مفروض المثال هو العلم المنضم إلى العلم الأوّل مع بقائه بحاله، فوجوب الاجتناب عن الثوب والاناء الكبير وعدم وجوب الاجتناب عن الاناء الصغير وإن كان صحيحاً لما ذكر في المتن من تنجّز التكليف بالنسبة إلى الثوب والاناء الكبير بالعلم الأوّل وجريان الأصل في الاناء الصغير بلا معارض، إلا أنّ وجوب الاجتناب عن الثوب ليس للملاقاة، بل لكونه طرفاً للعلم الاجمالي الأوّل، ولا يعدّ الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقاة - بالكسر - لأنّ معناه هو الاجتناب عنه لأجل الملاقاة وهذا هو محل الكلام. وأمّا لو كان الملاقاة - بالكسر - بنفسه طرفاً للعلم الاجمالي الأوّل، أو كان معلوم النجاسة بالعلم التفصيلي ثمّ حصل العلم الاجمالي الثاني والعلم بملاقاته لبعض أطرافه، فلا يسمّى الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقاة - بالكسر - كما هو واضح. ولو كان المراد من العلم الاجمالي الثاني المتعلق بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير هو الذي انقلب إليه العلم الأوّل، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الثوب دون الاناء الكبير، بل يجب الاجتناب عن الاناء الكبير والاناء الصغير بمقتضى العلم الاجمالي الثاني، لأنّ المدار في صورة الانقلاب على العلم الثاني كما اعترف به (دام ظلّه) في بعض كلماته. وكذا يجب الاجتناب عن الثوب أيضاً لأنّه لم يخرج عن أطراف العلم الاجمالي الثاني على الفرض، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثاني.

فتحصل: أنّ ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من تثليث الأقسام وأنّه قد

فتحصّل: أنّ ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من تثليث الأقسام صحيح تام، فالأمر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما في المسألة الأولى، ووجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقى معاً كما في المسألة الثانية، ووجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - عكس المسألة الأولى كما في المثال المذكور.

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر]

المورد الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. انتهى الأمر في الأبحاث السابقة إلى أنّ الشك إن كان في تحقق الجعل من قبل الشارع، فهو مورد للبراءة العقلية والنقلية، وإن كان في انطباق المجعول بعد العلم بالجعل فهو مورد لقاعدة الاشتغال. وبعبارة أخرى: الشك في التكليف مورد للبراءة، والشك في المكلف به مورد لقاعدة الاشتغال، فبعد الفراغ عن هذين الأمرين يقع الكلام في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، من حيث أنّه ملحق بالشك في التكليف، ليكون وجوب الأكثر مورداً للبراءة، أو أنّه ملحق بالشك في المكلف به ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال. فبعضهم نظر إلى أنّ التكليف بالأقل متيقن وبالأكثر مشكوك فيه فألحقه بالشك في التكليف. وبعض آخر نظر إلى وحدة التكليف وتردده بين الأقل والأكثر فألحقه بالشك في المكلف به لكون التكليف متيقناً،

→ يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - ممّا لم نجد له مورداً ولم نتعلّل له وجهاً. والحق أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - متفرّعة على نجاسة الملاقى - بالفتح - فوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لأجل الملاقاة دون الملاقى - بالفتح - غير متصوّر بوجه.

إنما الشك في انطباقه على الأقل أو الأكثر، فيكون الشك في المكلف به.

وتحقيق المقام يقتضي التكلم في مقامين: الأوّل: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية. الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية كدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد، ودوران الأمر بين الجنس والفصل مثلاً.

أمّا المقام الأوّل: فقال بعضهم بكونه مجرى لقاعدة الاشتغال، وعدم جريان البراءة العقلية والبراءة النقلية. وذهب جماعة منهم شيخنا الأنصاري^(١) (قدس سره) إلى جريان البراءة العقلية والنقلية. وفصل صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) وتبعه المحقق النائيني^(٣) (قدس سره) فقال بجريان البراءة النقلية دون العقلية، فتنقيح البحث يستدعي التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في جريان البراءة العقلية وعدمه.

الجهة الثانية: في جريان البراءة النقلية وعدمه.

أمّا الجهة الأولى: فالصحيح فيها ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري (قدس سره) من جريان البراءة العقلية، وذكر لتقريبه وجوهاً:

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ^(٤) (قدس سره) في الرسائل من أنّ وجوب الأقل المرّد بين النفسي والغيري متيقن، إذ لو كان الأقل واجباً فوجوبه نفسي،

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٣ و ٣٦٦.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٤٨٩ - ٤٩٤، فوائد الأصول ٤: ١٥١.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢.

ولو كان الأكثر واجباً فوجوب الأقل غيري، وأمّا وجوب الأكثر فهو مشكوك فيه فيجري فيه الأصل. وتامة هذا الوجه يتوقف على إثبات أمرين: الأوّل: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، وإلاّ لم يصحّ القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسي والغيري، إذ على تقدير عدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لا يكون هناك إلاّ وجوب نفسي شك في تعلّقه بالأقل أو الأكثر، فلا علم بوجوب الأقل على كل تقدير. الثاني: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي المرّد تعلّقه بالأقل أو الأكثر، إذ على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي لا يكون وجوب الأكثر مورداً لجريان البراءة.

أمّا الأمر الأوّل: أي اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، فهو لم يثبت بل الثابت خلافه، لما بيّناه في بحث وجوب المقدّمة^(١) من استحالة اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ الوجوب الغيري ناشئ عن توقف وجود على وجود آخر، وليس وجود المركب غير وجود الأجزاء كي يتوقف عليه توقف وجود الشيء على وجود غيره، فيتشرح من وجوب المتوقف نفسياً وجوب المتوقف عليه غيرياً، بل وجود المركب عين وجود الأجزاء، ولا فرق بينهما إلاّ بمجرد الاعتبار واللحاظ، فإنّ الأجزاء إذا لوحظت بشرط الشيء أي بشرط الانضمام فهي المركب، وإذا لوحظت لا بشرط فهي الأجزاء.

وأمّا الأمر الثاني: أي كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي، فقد يقال فيه بعدم الانحلال، بدعوى أنّه يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١١٧ - ١١٩.

بالاجمال، والمقام ليس كذلك، لأنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي سواء كان متعلقاً بالأقل أو الأكثر، والمعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، فلا ينحل العلم الاجمالي. ولكن التحقيق هو الانحلال على ما ذكرناه في بحث مقدّمة الواجب مفصلاً^(١) ولا نعيد الكلام فيه، لأنّ التقريب المذكور غير تام من جهة عدم تمامية الأمر الأوّل، فلا حاجة إلى إعادة الكلام في تمامية الأمر الثاني وعدمها.

الوجه الثاني: وهو أيضاً مأخوذ من كلام الشيخ^(٢) وهو أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالي. ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر، فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمني، لأنّ التكليف بالمركب ينحل إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء، وينبسط التكليف الواحد المتعلق بالمركب إلى تكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء، ولذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً، لسقوط التكليف المتعلق به، بل الآتي بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده، لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

فحصّل: أنّ تعلق التكليف بالأقل معلوم ويكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان وإتمام الحجّة، وتعلّقه بالأكثر مشكوك فيه، ويكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان. وبعبارة أخرى: يكون العقاب على ترك الصلاة مثلاً لأجل ترك الأجزاء المعلومة عقاباً مع البيان وهو العلم، ويكون العقاب على تركها لأجل

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٢١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢.

ترك الأجزاء المشكوك فيها عقاباً بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وهذا معنى البراءة العقلية.

وهذا الوجه ممّا لا بأس به، وتوضيحه يستدعي التنبيه على أمر، وهو أنّ محل الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسمي، بمعنى أنّنا نعلم أنّ الواجب لو كان هو الأقل لا يضره الاتيان بالأكثر، وأمّا إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بشرط لا حتى يضره الاتيان بالأكثر، كما في دوران الأمر بين القصر والتمام، فهو خارج عن محل الكلام، لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين. وبعبارة أخرى: الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر، وإذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا لا يمكن الاحتياط باتيان الأكثر، لاحتمال كون الزائد مبطلاً، بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّةً وبالأكثر أخرى، ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر والتمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط. وهذا هو الميزان في تمييز دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين.

إذا عرفت محل الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فاعلم أنّ ذات الأقل معلوم الوجوب وإنّما الشك في أنّه مأخوذ في متعلق التكليف على نحو الاطلاق أي بنحو اللابشرط القسمي، أو مأخوذ بشرط شيء وهو الانضمام مع الأجزاء المشكوكة، فإنّا نعلم بوجوب ذات الأقل أي الجامع بين الاطلاق والتقييد، وإنّما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد، فإنّها وإن كانا قسمين من الماهية الجامعة بينهما، إلاّ أنّه لا إشكال في كونها قسمين بالنسبة إلى نفسيهما.

وبالجملة: تعلق التكليف بذات الأقل متيقن، وإنّما الشك في أنّه واجب مطلق وبلا تقييد بشيء، أو أنّه واجب مقيداً بانضمام الأجزاء المشكوكة، وحيث إنّ

الاطلاق لا يكون تضييقاً على المكلف كما هو ظاهر، فلا معنى لجريان البراءة العقلية أو النقلية فيه، فإنه لا يحتمل العقاب في صورة الاطلاق حتى ندفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع، فتجري البراءة العقلية في التقييد بلا معارض. وقد ذكرنا مراراً^(١) أنّ تنجيز العلم الاجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، وأنّه لو لم يجر الأصل في أحد طرفيه في نفسه لا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. والمقام كذلك، لما عرفت من أنّ الاطلاق توسعة على المكلف، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه، فتجري البراءة في التقييد بلا معارض، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بجرمة شيء أو إباحته، فهذا العلم الاجمالي وإن كان طرفاه متباينين، إلا أنّه حيث لا تجري البراءة العقلية ولا النقلية في طرف الإباحة، لعدم احتمال العقاب فيه كي يدفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع وأمثاله من الأدلة النقلية، فيكون احتمال الحرمة مورداً لجريان البراءة العقلية والنقلية بلا معارض.

هذا، وقد ذكر لجريان البراءة موانع:

منها: ما ذكره صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) من استحالة انحلال العلم الاجمالي في المقام لاستلزامه الخلف وعدم نفسه. أمّا الأوّل: فلأنّ العلم بوجوب الأقل يتوقف على تنجّز التكليف مطلقاً، أي على تقديري تعلّقه بالأقل وتعلّقه بالأكثر، فلو كان وجوبه على كل تقدير مستلزماً لعدم تنجّزه فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر كان خلفاً. وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم من وجود الانحلال عدم تنجّز التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر، وهو مستلزم لعدم وجوب الأقل على

(١) كما في ص ٤٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٤.

كل تقدير المستلزم لعدم الانحلال. وملاك الاستحالة في التقريبين واحد، وهو أنّ الانحلال يتوقف على تنجّز التكليف على كل تقدير، ومعه لا تنجّز بالنسبة إلى الأكثر، فيلزم الخلف ومن فرض وجود الانحلال عدمه.

والجواب عن كلا التقريبين كلمة واحدة، وهي أنّ الانحلال لا يتوقف على تنجّز التكليف على تقديري تعلّقه بالأقل وتعلّقه بالأكثر، بل الانحلال وتنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبني على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقدير، أي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الاطلاق، وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنّما الشك في الاطلاق والتقييد، وحيث إنّ الاطلاق لا يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدّم بيانه، فيجري الأصل في التقييد بلا معارض، وينحل العلم الاجمالي لا محالة. وهذا واضح لا غبار عليه فلا يكون مستلزماً للخلف، ولا وجود الانحلال مستلزماً لعدمه، وإنّما نشأت هذه المغالطة من أخذ التنجّز على كل تقدير شرطاً للانحلال، وهذا ليس مراد القائل بالبراءة.

ومنها: أنّ التكليف المعلوم المحتمل تعلّقه بالأقل والأكثر تكليف واحد متعلق بالأجزاء مقيداً بعضها ببعض ثبوتاً وسقوطاً، إذ المفروض كون الأجزاء ارتباطية، ومعه لا يعقل سقوط التكليف بالاضافة إلى بعض الأجزاء مع عدم سقوطه بالاضافة إلى بعض آخر، لكون التكليف واحداً والأجزاء ارتباطية، وعليه فلا يحصل القطع بسقوط التكليف باتيان الأقل حتّى بالنسبة إلى نفس الأقل المقطوع وجوبه، لاحتمال وجوب الأكثر، واحتمال وجوبه ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأساً، لأنّه ملازم لعدم سقوطه بالاضافة إلى خصوص

الأكثر، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف والشك في سقوطه، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال، لأنّ العلم بشغل الذمّة يقتضي العلم بالفراغ ولا يحصل إلاّ باتيان الأكثر.

والجواب: أنّ الشك في السقوط تارةً يكون ناشئاً من الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تمامية البيان من قبل المولى، كما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلاً وشككنا في إتياننا بها، ففي مثل ذلك تجري قاعدة الاشتغال بلا شبهة وإشكال، لتمامية البيان من قبل المولى ووصول التكليف إلى المكلف، إنّما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله، فلا بدّ من العلم بالفراغ بحكم العقل.

وأخرى يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلف، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى، كما في المقام فإنّ الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوكاً فيه فيرجع إلى الأصل العقلي وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والأصل النقلي المستفاد من مثل حديث الرفع، فبعد الاتيان بالأقل وإن كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان، لاحتمال وجوب الأكثر، إلاّ أنّه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا، والعقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين دوران الأمر بين المتباينين، فإنّه بعد الاتيان بأحد المحتملين يكون سقوط التكليف هناك أيضاً مشكوكاً فيه، ويكون الشك في السقوط ناشئاً من الشك في جعل المولى، إلاّ أنّه لا يجري الأصل في أحد الطرفين للمعارضة، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة، بخلاف المقام لجريان الأصل في التقييد بلا معارض على ما عرفت مفصلاً.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)^(١) من أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل إنّما هو على نحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد مع الشك في خصوصية الإطلاق والتقييد، وهذا المقدار من العلم التفصيلي هو المقوم للعلم الاجمالي، لأنّ كل علم إجمالي علم إجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات، وعلم تفصيلي بالنسبة إلى الجامع، فلا يكون هذا العلم التفصيلي موجبا للانحلال، وإلا لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه.

وبعبارة أخرى: انحلال العلم الاجمالي بعد كونه قضية منفصلة مانعة الخلو إنّما يكون بتبديلها بقضيتين حمليتين: إحداهما متيقنة والأخرى مشكوكة كما في الأقل والأكثر الاستقلاليين، وهذا مفقود في المقام. وبعبارة ثالثة: الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الإطلاق، والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد، فما هو موجود لا يكون موجبا للانحلال، بل مقوم للعلم الاجمالي، وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً.

وبالجملة: العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجبا للانحلال وإلا كان موجبا له في المتباينين أيضاً، لأنّ العلم بالجامع موجود عند دوران الأمر بين المتباينين أيضاً.

والجواب: أنّ ما ذكره (قدس سره) متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي، فإنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الاجمالي باحدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقي، ولكنّا نقول بالانحلال الحكمي، بمعنى أنّ المعلوم بالاجمال وإن كان يحتمل انطباقه على خصوصية الإطلاق وعلى خصوصية

(١) أجود التقريرات ٣: ٤٩٣، فوائد الأصول ٤: ١٦٠.

التقييد، إلا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل في إحدهما في حكم الانحلال، لما ذكرناه غير مرّة^(١) من أن تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الإهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد وإن لم يكن لنا علم باحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقي، إلا أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا معارض كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي فيكون بحكم الانحلال. وهذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما لابتلائه بالمعارض، فإن الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة، وهذا هو الفارق بين المقامين.

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية أخذاً من كلام الشيخ^(٢) (قدس سره) وهو أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في متعلقاتها من المصالح والمفاسد على ما هو الحق من مذهب العدلية، وحيث إنه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط والاتيان بالأكثر، إذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الأكثر في حصوله.

وأجاب شيخنا الأنصاري (قدس سره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الأول: أن الكلام في جريان البراءة وعدمه في المقام لا يكون مبتنياً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بل عام. الثاني: أن الغرض مما لا يمكن القطع بحصوله في المقام على كل تقدير. أمّا على تقدير الاتيان بالأقل فلاحتمال دخل الأكثر في حصوله. وأمّا على تقدير

(١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٤ وفرائد الأصول ٢: ٤٦١.

الاتيان بالأكثر فلاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله، فلو أتينا بالزائد عن المتيقن بقصد الأمر الجزمي فهو تشريع محرّم لا يحصل معه الغرض قطعاً، وإن أتينا به بقصد الأمر الاحتمالي، فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه في حصوله، فإذن لا يجب علينا تحصيل القطع بتحقيق الغرض، لعدم إمكانه، فلا يبقى في البين إلا الحذر من العقاب وتحصيل المؤمن منه، وهو يحصل باتيان الأقل المعلوم وجوبه. وأمّا الأكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالأصل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا ملخّص ما أفاده (قدس سره) من الجوابين.

ولا يخفى ما في كليهما. أمّا الأوّل: ففيه أنّه جدلي، لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة على مسلك الأشعري لا يجدي القائل بطلانه.

وأما الثاني ففيه أوّلاً: أنّ ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ فإنما يتمّ في التعبديات دون التوصليات، لعدم توقف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الاحتياط في التوصليات دون التعبديات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتّى الشيخ نفسه.

وثانياً: أنّ اعتبار قصد الوجه على القول به يختص بصورة الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم المعرفة بالوجه كما في المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الاحتياط في المقام، لأنّ معنى الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمّة. وهذا ممّا لا يمكن العلم به بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، ولا بالاتيان بالأكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقل ولا بالاتيان بالأكثر. وهذا ممّا لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ (قدس سره) نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الاحتياط، بل في حسنه بالاتيان بالأكثر. إنّما الكلام في وجوبه وعدمه، والسر فيه: أنّ

قصد الوجه على القول بوجوبه يختص بصورة الامكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلا لزم بطلان الاحتياط رأساً.

وثالثاً: أنّ احتمال اعتبار قصد الوجه ممّا لم يدل عليه دليل وبرهان، بل هو مقطوع البطلان على ما تقدّم بيانه في بحث التعدي والتوصلي^(١).

ورابعاً: أنّ اعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله إنّما هو في الواجبات الاستقلالية، دون الواجبات الضمنية أي الأجزاء، فراجع الأدلة التي ذكرها لاعتبار قصد الوجه^(٢).

وأجاب المحقق النائيني^(٣) (قدس سره) عن أصل الاشكال بأن الغرض تارة تكون نسبه إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة كالقتل بالنسبة إلى قطع الأوداج، وأخرى تكون نسبه إليه نسبة المعلول إلى العلة الاعدادية. والفرق بينهما واضح، فإنّ الغرض على الأوّل مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدرة المكلف، وعلى الثاني لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدّمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف كحصول السنبل من الحبّة، فإنّ الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدّمات الاعدادية. وأمّا حصول السنبل فيتوقف على مقدّمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلاً، فلو علمنا بأنّ الغرض

(١) [ذكر (قدس سره) في ذلك البحث أنّ قصد القربة ممّا يمكن أخذه في متعلق الأمر ومع الشك فيه يُنفي بالاطلاق إن كان وإلا فبالبراءة. وهذا الوجه يصلح لنفي اعتبار قصد الوجه أيضاً وقد استدللّ به في ص ٨٧ من هذا الكتاب فراجع].

(٢) تقدّم ذكرها في ص ٨٨.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٥٠١ - ٥٠٣، فوائد الأصول ٤: ١٦٥ وما بعدها.

من القسم الأوّل يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الاثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للاحتياط، فيجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى، ولو علمنا كون الغرض من القسم الثاني فلا إشكال في أنّ حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف لعدم صحّة التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلاّ الاتيان بما أمر به المولى وهو نفس الفعل المأمور به. وفي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الاتيان بالأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل لعدم العلم به. وأمّا لو شككنا في ذلك ولم نعلم بأنّ الغرض من القسم الأوّل يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثاني ليرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر، فلا مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١) يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنّه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى، وإن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، وإلاّ كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدّمة، فلا يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر. والمقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به ويستكشف منه أنّ الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلاّ الاتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الأقل، وأمّا الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.

(١) المائة ٥: ٦.

وفيه: ما تقدّم في بحث الصحيح والأعم^(١) من أنّ المترتب على المأمور به غرضان، أحدهما: الغرض الأقصى الذي نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى العلة الاعدادية، فليس مقدوراً للمكلف ولا متعلقاً للتكليف. ثانيهما: الغرض الاعدادي الذي نسبته إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، وقد يعبر عنه في كلام بعض الأساطين^(٢) بسد باب العدم من ناحية هذه المقدمة، أي الفعل المأمور به، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، فكون الغرض الأقصى خارجاً عن قدرة المكلف لا يفيد في دفع الاشكال، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط، فيما إذا كان الغرض مترتباً على المأمور به ترتب المعلول على العلة التامة، لأنّ الغرض الاعدادي الذي نشك في حصوله باتيان الأقل يكفي لوجوب الاحتياط والاتيان بالأكثر.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف كما إذا أمر المولى بقتل زيد، ففي مثل ذلك يجب على المكلف إحراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له يقيناً. وأمّا إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به، فلا يجب على العبد إلا الاتيان بما أمر به المولى، وأمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى، فعليه أن يأمر العبد بما يفي بغرضه، فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً إلى العبد، فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب.

(١) [لم يُذكر في بحث الصحيح والأعم على ما في التقريرات وإنما ذكر في بحث مقدمة الواجب، راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢١٧ - ٢١٨].

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٤٠٦.

وبالجملة: لا يزيد الغرض على أصل التكليف، فكما أنّ التكليف الذي لم يتم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يتم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، فكما أنّ التكليف بالزائد على القدر المتيقن مما لم يتم عليه حجة من قبل المولى، فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتيبه على الأقل أو الأكثر، فإنه على تقدير ترتيبه على الأقل كانت الحجة عليه تامة، وصحّ العقاب على تفويته بترك الأقل. وعلى تقدير ترتيبه على الأكثر لم يتم عليه الحجة من قبل المولى، وكان العقاب على تفويته بترك الأكثر عقاباً بلا بيان.

هذا كله بناءً على ما هو المشهور من مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات في متعلقاتها، وأمّا على القول بكونها تابعة للمصالح في نفسها كما مال إليه صاحب الكفاية في بعض كلماته^(١)، وكما هو الحال في الأحكام الوضعية مثل الملكية والزوجية ونحوهما، فالاشكال مندفع من أصله كما هو ظاهر.

الجهة الثانية: في جريان البراءة الشرعية وعدمه، وملخص الكلام فيه: أنّه إن قلنا بجريان البراءة العقلية، فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً بملاك واحد، وهو عدم جريان الأصل في الاطلاق، باعتبار كونه سعة على المكلف، ولا يكون تضييقاً عليه ليشمله حديث الرفع ونحوه، فيجري الأصل في التقييد بلا معارض، فكما قلنا إنّ الأصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان، كذلك نقول برفع المؤاخذه على التقييد لكونه ممّا لا يعلم، فيشمله مثل حديث الرفع. وإن قلنا بعدم جريان البراءة العقلية وعدم

(١) كفاية الأصول: ٣٠٩.

انحلال العلم الاجمالي، ففي جواز الرجوع إلى البراءة الشرعية وجهان. ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) والمحقق النائيني (قدس سره)^(٢) إلى الأوّل.

أمّا صاحب الكفاية فذكر في وجهه أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شكّ في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عمّا تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأوّل.

وأمّا المحقق النائيني (قدس سره) فذكر في وجهه أنّ مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحلة الظاهر، فيثبت به الاطلاق ظاهراً، لأنّ عدم التقييد هو عين الاطلاق، باعتبار أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكية، فالاطلاق عدم التقييد في مورد كان صالحاً للتقييد، فبضميمة مثل حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر.

والتحقيق عدم صحّة التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية، وأنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعية أيضاً، وذلك لأنّ عمدة ما توهم كونه مانعاً عن جريان البراءة العقلية أمران: الأوّل: لزوم تحصيل الغرض المردد ترتبه على الأقل والأكثر. الثاني: أنّ الأقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعة المرددة بين الاطلاق والتقييد، فكل من الاطلاق والتقييد مشكوك فيه، فلا ينحل العلم الاجمالي لتوقفه على إثبات الاطلاق، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله. وعليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل لا في ثبوته، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة. ومن الظاهر أنّ كلاً من هذين الوجهين لو تمّ لكان مانعاً

(١) كفاية الأصول: ٣٦٦.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٤٩٤، فوائد الأصول ٤: ١٦٢.

عن الرجوع إلى البراءة الشرعية أيضاً.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك في حصول الغرض باتيان الأقل، إذ غاية ما يدل عليه حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً، بمعنى عدم العقاب على تركه، ومن المعلوم أنّ رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا يدل على كون الغرض مترتباً على الأقل.

وبعبارة أخرى: أصالة عدم جزئية المشكوك لا يترتب عليها كون الغرض مترتباً على الأقل، لعدم كونه من آثاره الشرعية، فاحراز كون الغرض مترتباً على الأقل بها مبني على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، فيجب الاتيان بالأكثر لاحراز حصول الغرض.

وبعبارة ثالثة: بعد الالتزام بوجوب تحصيل الغرض بحكم العقل وكون المكلّف معاقباً بترك تحصيله، لا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع، لكونه دالاً على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض. نعم، لو كان ما دلّ على رفع الجزئية من الأمارات الناظرة إلى الواقع لترتبت عليه لوازمه العقلية، فيحكم بترتب الغرض على الأقل، لحجّة مثبتات الأمارات دون الأصول على ما ذكر في محله^(١)، كما أنّه لو كان دليل البراءة الشرعية وارداً في خصوص دوران الأمر بين الأقل والأكثر لزم الحكم بكفاية الأقل وترتب الغرض عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية. وأمّا إذا لم تكن أدلة البراءة من الأمارات الناظرة إلى الواقع، بل من الأصول الناظرة إلى تعيين

(١) لاحظ الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨٦.

الوظيفة عند العجز عن الوصول إلى الواقع، ولم تكن واردةً في خصوص دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما هو المفروض، فلا يفيد الرجوع إليها لنفي وجوب الأكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض وعدم العلم بترتبه على الأقل.

وأما الوجه الثاني: فلأنّ جريان البراءة عن الأكثر - أي عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء المشكوك فيها - لا يثبت تعلق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق، إلا على القول بالأصل المثبت، لما ذكرناه مراراً^(١) من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد، إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان واللابشرط القسمي، والتقييد عبارة عن لحاظها بشرط شيء، والطبيعة الملحوظة بنحو لا بشرط مضادة مع الطبيعة الملحوظة بشرط شيء، ومع كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا يمكن إثبات الاطلاق بنفي التقييد، ومعه لا ينحل العلم الاجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط، فلا تجري البراءة النقلية كما لا تجري البراءة العقلية. نعم، بناءً على ما ذكرناه^(٢) من أنّ انحلال العلم الاجمالي لا يحتاج إلى إثبات الاطلاق بل يكفي جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، جرت البراءة العقلية والنقلية في المقام بملاك واحد.

فتلخص ممّا ذكرناه: عدم صحّة التفكيك بين البراءة العقلية والنقلية في المقام، فلا بدّ من القول بجريان البراءة عقلاً ونقلًا كما اختاره شيخنا الأنصاري (قدس سره) وهو الصحيح على ما تقدّم بيانه، أو الالتزام بقاعدة الاشتغال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة العقلية والنقلية.

(١) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٢٨ - ٥٢٩.

(٢) في ص ٥٠٢.

تنبيه :

ذكر صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) في المقام إشكالاً: وهو أنه بعد جريان البراءة الشرعية عن وجوب الأكثر كيف يمكن الالتزام بوجوب الأقل ولا دليل عليه، فإن الأدلة الأولية تدل على وجوب المركب التام، وبعد رفع جزئية الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

وأجاب عنه: بأن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، فبضميمته إليها يحكم باختصاص الجزئية بغير حال الجهل.

والتحقيق: أن وجوب الأقل لا يحتاج إلى دليل آخر، فإن نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقل المرّدّد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ في وجوبه، فالاشكال المذكور وجوابه ساقط من أصله.

والظاهر والله العالم أن الاشكال المذكور نشأ من الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه، فإنه في باب الاضطرار بعد رفع جزئية بعض الأجزاء للاضطرار إلى تركه بقوله (صلى الله عليه وآله): «وما اضطرروا إليه»^(٢) يحتاج وجوب الباقي إلى الدليل، لأن الأدلة الأولية إنما دلت على وجوب المركب التام، وبعد رفع اليد عنها لأدلة الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقية الأجزاء، وكذا الحال في باب الاكراه والنسيان.

(١) كفاية الأصول: ٣٦٧.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

والاشكال المذكور وارد لا مدفع له في هذه الموارد، ولا يفيد ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الجواب عنه من أن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط هي نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، وذلك لأن النسبة المذكورة إنما تتم بعد ما دلّ دليل على وجوب البقية، والكلام فعلاً في وجود هذا الدليل، ولا يمكن إثباته، أي إثبات وجوب البقية بنفس حديث الرفع، فإن مفاده نفي وجوب ما اضطر إليه، لا إثبات وجوب بقية الأجزاء والشرائط، فبعد رفع اليد عن الأدلة الأولية الدالة على المركب التام لأجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقية.

نعم، لو دلّ دليل خاص على وجوب البقية في مورد كما في الصلاة فإنها لا تسقط بحال، فهو المتبع، أو تمت قاعدة الميسور كبرىً وصغرىً، فيعمل بها، وإلا فيشكل الحكم بوجوب البقية كما في الصوم، فإنه بعد الافطار في بعض أجزاء اليوم لأجل الاضطرار لا دليل على وجوب الامساك في بقية أجزاء ذلك اليوم. وأوضح منه الوضوء فيما لم يكن الماء كافياً لغسل جميع الأعضاء، فإنه لا دليل على وجوب غسل بعض الأعضاء دون بعض آخر، وسيجيء التعرض لتفصيل ذلك في محله^(١) إن شاء الله تعالى. وقد عرفت أن كل ذلك أجني عن المقام، لأن العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ في إثبات وجوبه بلا حاجة إلى دليل آخر.

بقي الكلام في الاستصحاب، فقد تمسك به للاشتغال مرّة وللبراءة أخرى.

أمّا التمسك به للاشتغال فتقريبه: أن التكليف متعلق بما هو مردد بين الأقل والأكثر، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع،

(١) في التنبيه الأوّل والثالث، ص ٥٣٢ و ٥٤٦.

فإنّ التكليف لو كان متعلقاً بالأقل، فهو مرتفع بالاتيان به يقيناً ولو كان متعلقاً بالأكثر فهو باقٍ يقيناً، فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به، فيستصحب بقاؤه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلّي. وبعد جريان هذا الاستصحاب والحكم ببقاء التكليف تعبداً بحكم العقل بوجوب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بالفراغ، لا أنّه يترتب الحكم بوجوب الأكثر على نفس الاستصحاب حتى يكون مثبتاً بالنسبة إليه، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف فقط، وأمّا وجوب الاتيان بالأكثر فأنّما هو بحكم العقل بعد إثبات الاشتغال وبقاء التكليف، للملازمة بين بقاء التكليف وحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالاستصحاب للاشتغال.

ويرد عليه أولاً: أنّ جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي متوقف على كون الحادث مردداً بين المرتفع والباقي، لأجل تعارض الأصل في كل منهما، كما إذا تردد الحدث المتحقق ممّن كان متطهراً بين الأصغر والأكبر فإنّ أصالة عدم تحقق الأكبر معارضة بأصالة تحقق الأصغر، فبعد الوضوء نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما هو باقٍ كذلك، فيستصحب الحدث الكلّي. وأمّا فيما لم تتعارض فيه الأصول بل أحرز حال الفرد الحادث بضميمة الأصل إلى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع إلى استصحاب الكلّي، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منياً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً، إنّما الشك في انقلابه إلى الأكبر، فتجري أصالة عدم حدوث الأكبر، وبضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث وأنّه الأصغر، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ وجوب الأقل هو المتيقن، وبضمنية أصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد ويتعين في الأقل، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

وبالجملّة الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي، وأمّا لو كان أحد الفردين متيقناً والآخر مشكوكاً فيه، فيجري الأصل فيه بلا معارض، فلا تصل النوبة إلى استصحاب الكلّي.

وثانياً: أنّ الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في نفسه - معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط للمعارضة أو لكونه محكوماً.

وأما التمسك بالاستصحاب للبراءة فتقريبه بوجوه:

التقريب الأوّل: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف.

وفيه أوّلاً: أنّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: أنّ الأمر في المقام دائر بين لحاظ الأقل بشرط شيء الذي هو عبارة عن لحاظ الأكثر، وبين لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسمي، بعد العلم الاجمالي بتحقق أحدهما لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت، وكما أنّ لحاظ الأقل بشرط شيء مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسمي أيضاً مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب في كل منهما معارض بجريانه في الآخر.

التقريب الثاني: استصحاب عدم الجزئية لما هو مشكوك الجزئية، وحيث

إنّ الجزئية أمر انتزاعي تنتزع عن الأمر بالمركب، فاستصحاب عدم الجزئية يرجع إلى استصحاب عدم تعلّق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك فيه وهو التقريب الثالث.

ويرد عليه: أنّ هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الأقل المتيقن الذي تعلّق الأمر والتكليف به أمره دائر بين الاطلاق والتقييد، فكما أنّ تعلّق التكليف بالأقل على نحو التقييد مشكوك الحدوث، كذلك تعلّق التكليف به على نحو الاطلاق أيضاً مشكوك الحدوث، فاجراء الاستصحاب فيها منافٍ للعلم الاجمالي، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

فتلخص ممّا ذكرناه: عدم صحّة التمسك بالاستصحاب في المقام، لا للاشتغال ولا للبراءة.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية وهو على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون ما يحتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً غاية الأمر أنّه يحتمل تقييد المأمور به به، كما إذا احتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلاً. والحكم في هذا القسم هو ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية من جريان البراءة عقلاً ونقلاً، فإنّ الأقل المتيقن الذي تعلّق التكليف به أمره دائر بين الاطلاق والتقييد، فتجري أصالة البراءة عن الاشتراط. ولا تعارضها أصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً على المكلف، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه، ويجري في المقام جميع الاشكالات المتقدمة والموانع من جريان البراءة. والجواب عنها هو ما تقدّم حرفاً بحرف، ولا حاجة إلى الاعادة.

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً، ولم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته، بل كانت نسبته إليه نسبة الصفة إلى الموصوف والعارض إلى المعروض، كما لو دار أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الأعم منها ومن الكافرة. وهذا القسم كسابقه في جريان البراءة العقلية والنقلية فيه بملاك واحد، فإنّ تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد معلوم إجمالاً، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض، ولا تعارض بأصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً وكلفة على المكلف، ولا يكون مجرى للأصل في نفسه كما مرّ مراراً.

واستشكل صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) في جريان البراءة العقلية فيه وفي سابقه بدعوى أنّ جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر مبني على انحلال العلم الاجمالي بكون الأقل متيقناً على كل تقدير، والمقام ليس كذلك، لأنّ وجود الطبيعي في ضمن المقيّد متحد معه بل عينه خارجاً، ووجود الطبيعي في ضمن غيره ممّا هو فاقد للقيّد مباين له، فلا يكون هناك قدر متيقن في البين لينحل به العلم الاجمالي وتجري أصالة البراءة.

وفيه أولاً: أنّ الملاك في الانحلال جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض كما مرّ مراراً، والمقام كذلك، فإنّ تعلق التكليف بطبيعي الرقبة المردد بين الاطلاق بالنسبة إلى الإيمان والكفر أو التقييد بخصوص الإيمان معلوم وهذا هو القدر المتيقن، إنّما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد، وحيث إنّ في الاطلاق توسعة على المكلف لا ضيقاً وكلفة عليه، فلا يكون مورداً لجريان

(١) كفاية الأصول: ٣٦٧.

الأصل في نفسه، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض.

وبعبارة أخرى: المراد من كون الأقل متيقناً الموجب لانحلال العلم الاجمالي ليس هو المتيقن في مقام الامتثال، كي يقال إن وجود الطبيعي في ضمن المقيّد مباين مع وجوده في ضمن غيره، فلا يكون هناك قدر متيقن، بل المراد هو المتيقن في مقام تعلق التكليف وثبوته، ولا ينبغي الاشكال في وجود القدر المتيقن في هذا المقام، فإن تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد متيقن، إنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد فتجري البراءة عن التقييد بلا معارض على ما ذكرناه مراراً.

وثانياً: أن هذا الاشكال لو تمّ لجرى في الشك في الجزئية أيضاً، وذلك لأن كل واحد من الأجزاء له اعتباران: الأول: اعتبار الجزئية وأن الوجوب المتعلق بالمركب متعلق به ضمناً. الثاني: اعتبار الشرطية وأن سائر الأجزاء مقيّد به، لأنّ الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين، فيكون الشك في الجزئية شكاً في الشرطية بالاعتبار الثاني، فيجري الاشكال المذكور، فلا وجه لاختصاصه بالشك في الشرطية.

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوّمًا له، بأن تكون نسبته إليه نسبة الفصل إلى الجنس، كما إذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب أو مطلق الأرض الشامل له وللرمل والحجر وغيرهما، وكما إذا أمر المولى عبده باتيان حيوان فشكّ في أنّه أراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان، ففي مثله ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) والمحقق النائيني (قدس سره) إلى عدم جريان البراءة. أمّا صاحب الكفاية فقد تقدّم وجه إشكاله والجواب عنه،

فلا نحتاج إلى الاعادة. وأمّا المحقق النائيني^(١) (قدس سره) فذكر أنّ الجنس لا تحصّل له في الخارج إلّا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلّق التكليف به إلّا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميزاً بفصل معيّن أو بفصلٍ ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّه لا معنى للقول بأن تعلّق التكليف بالجنس متيقن، إنّما الشك في تقيده بفصل، بل نقول تقيده بالفصل متيقن، إنّما الشك والترديد في تقيده بفصل معيّن أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقولية كون الجنس متعلقاً للتكليف إلّا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور الأمر بين التخير والتعيين، والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفة التعيين.

ثمّ إنّّه (قدس سره)^(٢) قسّم دوران الأمر بين التخير والتعيين إلى أقسام ثلاثة، واختار في جميعها الحكم بالتعيين. وحيث إنّ التعرّض لذكر الأقسام وما لها من الأحكام ممّا تترتب عليه فوائد كثيرة في استنباط الأحكام الشرعية، فنحن نتبعه في ذكر الأقسام ونتكلّم في أحكامها حسب ما يساعده النظر فنقول:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعية، كما إذا شككنا في أنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أو تخيري.

القسم الثاني: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الأحكام الظاهرية ومقام الحجية، كما إذا شككنا في أنّ تقليد الأعمى واجب

(١) أجود التقريرات ٣: ٥٠٧، فوائد الأصول ٤: ٢٠٨.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٣٧٩، فوائد الأصول ٣: ٤١٧.

تعيني على العامي العاجز عن الاحتياط، أو هو مخير بين تقليده وتقليد غير الأعلم.

القسم الثالث: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مقام الامتثال لأجل التزام، بعد العلم بالتعيين في مقام الجعل، كما إذا كان هنا غريقان يحتمل كون أحدهما بعينه نبياً مثلاً، ولم يتمكن إلا من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعييناً أو تخيراً بينه وبين الآخر، هذه هي أقسام دوران الأمر بين التخير والتعيين، وقبل الشروع في بيان حكم الأقسام من البراءة أو الاحتياط لا بد من بيان أمرين:

الأول: أن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الاطلاق ونحوه، ولا استصحاب موضوعي يرتفع به الشك، كما إذا علمنا بالتعيين ثم شكنا في انقلابه إلى التخير أو بالعكس، فإنه مع وجود أحد الأمرين يرتفع الشك فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاحتياط.

الثاني: أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الوجوب في الجملة متيقناً ودار أمره بين التخير والتعيين، كما في الأمثلة التي ذكرناها. وأما إذا لم يكن الوجوب متيقناً في الجملة، كما إذا دار الأمر بين كون شيء واجباً تعيينياً أو واجباً تخييرياً أو مباحاً، فلا ينبغي الشك في جواز الرجوع إلى البراءة عن الوجوب.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

أما القسم الأول فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم وجوب كل من الفعلين في الجملة، ويدور الأمر بين أن يكون الوجوب فيهما تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً في صورة التمكن، أو تخييرياً ليجب الاتيان بأحدهما.

الصورة الثانية: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، وعلم أيضاً سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، ودار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلاً للواجب، ليكون الوجوب تخييرياً بينه وبين الواجب الأوّل، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه كالقراءة الواجبة في الصلاة المردّدة بين أن يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام، أو يكون تخييرياً بينهما على ما مثّلوا. وفي التمثيل بها للمقام إشكال سيجيء التعرّض له قريباً^(١) إن شاء الله تعالى. وتظهر الثمرة بين الاحتمالين فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فأنه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعيّن عليه الائتمام، كما هو الحال في كل واجب تخيري تعذّر عدله. وعلى تقدير كون وجوب القراءة تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام لا يجب عليه الائتمام.

ثم إنّ هاتين الصورتين على طرفي النقيض، فإنّ وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأوّل معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنّما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للامتثال بالواجب الأوّل أو لا. وأمّا في الصورة الثانية فالمسقطية متيقنة، إنّما الشك في كونه عدلاً للواجب الأوّل ليكون واجباً تخييرياً، أو أنّ عدمه شرط لوجوب الواجب^(٢).

(١) في ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٢) بل هاتان الصورتان على طرفي النقيض في مراحل ثلاث: الأولى: في نفس التكليف المعلوم، فإنّ وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأوّل معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنّما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للواجب أم لا. وأمّا الصورة الثانية فالمسقطية متيقنة إنّما الشك في وجوبه كما ذكر (دام ظلّه). الثانية: في ظهور الثمرة، فإنّ الثمرة في الصورة الأولى تظهر فيما إذا تمكن المكلف منها بخلاف الصورة الثانية فإنّ

الصورة الثالثة: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون فعل آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه ولا كونه مسقطاً، كما إذا علمنا بوجوب الصيام في يوم، واحتملنا أن يكون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخييري بهما، هذه هي الصور الثلاث.

أما الصورة الأولى: فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكن المكلف إلا من أحد الفعلين، ضرورة وجوب الاتيان به حينئذ إما لكونه واجباً تعيينياً أو عدلاً لواجب تخييري متعذراً. وبعبارة أخرى: يعلم كونه واجباً تعيينياً فعلاً غاية الأمر لا يعلم أنه تعييني بالذات أو تعييني بالعرض لأجل تعذره عدله، وإنما تظهر الثمرة فيما إذا تمكن المكلف من الاتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الاتيان بهما وجواز الاقتصار على أحدهما. والتحقيق هو الحكم بالتخير وجواز الاكتفاء بأحدهما، لأن تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن، وتعلقه بخصوص كل منهما مجهول مورد لجريان البراءة بلا مانع.

وأما الصورة الثانية: فقد عرفت أنه لا ثمرة فيها في كون الوجوب تعيينياً أو تخييراً، إلا فيما إذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فإنه على تقدير كون وجوبه تخييراً، يجب عليه الاتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينياً لا شيء عليه، فالشك في التعيين والتخير في هذه الصورة يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره وهو مورد للبراءة، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخير.

→ الثمرة فيها فيما إذا تعذر ما علم وجوبه. الثالثة: في الحكم فإن الحكم في الصورة الأولى هو التخير بخلاف الصورة فإن الحكم فيها هو التعيين وتوضح هذه المراحل بما في المتن.

ثم إنَّ المحقق النائيني^(١) (قدس سره) استدللَّ على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والائتمام التي ذكرها مثلاً لهذه الصورة بما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من «أنَّ سين بلال عند الله شين»^(٢) بتقريب أنَّ الائتمام لو كان عدلاً للقراءة لوجب عليه الائتمام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

وفيه أولاً: أنَّ الرواية ضعيفة بالارسال فلا يصحُّ الاستدلال بها.

وثانياً: أنَّ ما يتحمّله الإمام عن المأموم هي القراءة، وليس فيها حرف الشين ليتعين الائتمام عند تعذّر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً، فأمر بلال دائر بين ترك الصلاة رأساً والاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين في التشهد الذي لا فرق فيه بين الاتيان بالصلاة فرادىً أو جماعة، لعدم قدرته على التلفظ بالشين. والتكليف بغير المقدور قبيح يستحيل صدوره من الحكيم تعالى فقال النبي (صلى الله عليه وآله) - على تقدير صحّة الرواية - إنَّ تكليفه الاكتفاء بالسين لا ترك الصلاة رأساً.

وهذا ممّا لا يرتبط بالمقام أصلاً، ولو كان الاستدلال المذكور مبنياً على أنَّ قوله (صلى الله عليه وآله): «إنَّ سين بلال شين» يدل على أنَّ التلفظ بالحروف غلطاً يكفي عن التلفظ بها صحيحاً عند التعذّر حتّى في القراءة، فلا يجب الائتمام فيستكشف منه عدم كونه عدلاً للقراءة، فيردّه: أنَّ هذا خروج عن مفاد النص، فإنّ مفاده الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين لا الاكتفاء بكل لفظ عن الآخر.

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٧٧.

(٢) مستدرک الوسائل ٤: ٢٧٨ / أبواب قراءة القرآن ب ٢٣ ح ٣.

وثالثاً: أنّ التمثيل بمسألة القراءة والائتمام للمقام غير صحيح، لأنّ المكلف مكلف بطبيعي الصلاة، وله أن يوجد في ضمن أيّ فرد من أفرادها، فهو مخير بين الاتيان بالصلاة فرادى فتجب عليه القراءة، والاتيان بها جماعة فيتحملها الإمام عنه، فليس هناك ترديد ودوران بين التخيير والتعيين، بل التخيير بين هذين الفردين من الكلّي ثابت ومعلوم، مع كون أحدهما أفضل من الآخر كالتخيير في سائر الجهات والخصوصيات المتفاوتة في الفضيلة أو في بعض الأحكام، فإنّ المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في البيت والاتيان بها في المسجد، مع التفاوت بينهما في الفضيلة. وعليه فلو تعذر الاتيان بفرد لا إشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر، فإنّه لا ريب في تعيّن الاتيان بالصلاة في البيت على تقدير تعذر الاتيان بها في المسجد وبالعكس، ففي المقام لا ينبغي الاشكال في وجوب الاتيان بالصلاة جماعةً على تقدير تعذر الاتيان بها فرادى، لعدم القدرة على القراءة. هذا ما تقتضيه القاعدة، إلاّ أنّه وردت نصوص كثيرة^(١) تدل على جواز الاكتفاء بما يحسنه من القراءة عند تعذر الجميع، وإلاّ فيكتفي بما تيسر له من القرآن، ولولا هذه النصوص لكان مقتضى القاعدة هو وجوب الائتمام على من لم يتمكن من القراءة الصحيحة.

وأما الصورة الثالثة: فذهب جماعة من المحققين إلى أنّ المرجع فيها أصالة الاشتغال والحكم بالتعيين، واستدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) من أنّ دوران

(١) الوسائل ٦: ٤٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣ ح ١، الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب

القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ٢، الوسائل ٦: ٢٢١ / أبواب قراءة القرآن ب ٣٠ ح ٤.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٧.

الأمر بين التعيين والتخير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخير، لأنّ الشرطية أمر قابل للوضع والرفع، فيشمّلها حديث الرفع عند الشك فيها. وأمّا إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب - كما في المقام - لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلة البراءة، لأنّ الخصوصية إنّما تكون منتزعة من نفس الخاص، فلا تكون قابلة للوضع والرفع فلا يمكن الرجوع عند الشك فيها إلى أدلة البراءة، فلا مناص من الحكم بالاشتغال والالتزام بالتعيين في مقام الامتثال.

وفيه: أنّ الخصوصية وإن كانت منتزعة من نفس الخاص وغير قابلة للوضع والرفع، إلا أنّ اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فإذا شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءة.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني^(١) (قدس سره) وهو أنّ الشك في المقام شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال والحكم بالتعيين، فإذا دار الأمر في كفارة تعمّد الافطار مثلاً بين خصوص صيام شهرين وبين الأعم منه ومن إطعام ستين مسكيناً، كان الصيام مفرغاً للذمة يقيناً، وأمّا الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ التخير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخيراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصّة خاصّة أو بالجامع العرفي بينها وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإمّا أن يكون تخيراً شرعياً، كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مباحيناً في الماهية لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٧٤، فوائد الأصول ٣: ٤٢٨.

جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كفارة تعمّد الافطار. وقد ذكر في محله^(١) أنّ الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلّق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بأحد الشيئين أو أحد الأشياء.

أمّا في موارد احتمال التخيير العقلي، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، وإنّما الشك في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الاطلاق واللابشرط، أو على نحو التقييد وبشرط شيء، إذ لا يتصور الاهمال بحسب مقام الثبوت، والاطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً، إلا أنّك قد عرفت سابقاً^(٢) أنّ انحلال العلم الاجمالي غير متوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. وقد سبق أنّ جريان أصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الاطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدلة البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك إلى الشك في الامتثال، ليكون المرجع قاعدة الاشتغال، فإنّ الشك في الامتثال منشؤه الشك في إطلاق الواجب وتقيده، فإذا ارتفع احتمال التقييد بالأصل يرتفع الشك في الامتثال أيضاً.

ومن ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي، وأنّ الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشيئين في الجملة معلوم، وإنّما الشك في الاطلاق والتقييد فتجري أصالة البراءة عن التقييد، وبضم الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٢٢ وما بعدها.

(٢) في ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني^(١) (قدس سره) أيضاً: وهو أنّ الوجوب التخيري يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات. أمّا في مقام الثبوت فلاحتياجه إلى ملاحظة العدل، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر. وأمّا في مقام الاثبات فلاحتياجه إلى ذكر العدل وبيانه، فما لم تقم الحجّة على المؤونة الزائدة يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعيني.

وفيه أولاً: أنّا لانسلّم أنّ الوجوب التخيري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مؤونة زائدة بنحو الاطلاق، أي سواء كان التخير المحتمل تخيراً عقلياً أو تخيراً شرعياً، فإنّ التخير العقلي يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أنّ الوجوب التعيني يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مؤونة زائدة في الوجوب التخيري. نعم، فيما كان التخير المحتمل تخيراً شرعياً يحتاج إلى مؤونة زائدة، لأنّ الجامع في التخير الشرعي هو عنوان أحد الشئيين كما تقدّم، ومن الواضح أنّ لحاظ أحد الشئيين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئيين فيكون الوجوب التخيري محتاجاً إلى مؤونة زائدة بالنسبة إلى الوجوب التعيني.

وثانياً: أنّ مرجع ما ذكره إلى استصحاب عدم لحاظ العدل، وإثبات الوجوب التعيني به متوقف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به. مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص على ما سيجيء التعرّض له في الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كلّه فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

وأمّا ما ذكره من أنّ الوجوب التخيري يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام

(١) أجود التقريرات ٣: ٣٧٢ و ٣٧٣، فوائد الأصول ٣: ٤٢٧ و ٤٢٨.

الاثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل له، فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً. وأمّا فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الأصول العملية وقد أشرنا إلى ذلك في أوّل بحث دوران الأمر بين التعيين والتخير^(١)، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعييني في المقام بل لا ارتباط له بمحل البحث أصلاً.

الوجه الرابع: ما ذكره بعضهم من التمسك بأصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة، وبضم هذا الأصل إلى العلم المذكور يثبت الوجوب التعييني.

وفيه: أنّه إن أُريد بالأصل المذكور أصالة البراءة العقلية بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فمن الظاهر أنّه غير جارٍ في المقام، إذ لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما احتمل كونه عدلاً للواجب في الجملة. وأمّا الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، فلا معنى للرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وإن أُريد به البراءة الشرعية، فهو أيضاً غير تام، لأنّ تعلق التكليف بالجامع معلوم على الفرض، وتعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلاً غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما. وأمّا جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة، فهو راجع إلى جريان البراءة عن الاطلاق، ومن الواضح عدم جريانها،

لما تقدّم^(١) من أنّ الاطلاق توسعة لا منّة في رفعه فلا يكون مشمولاً لأدلة البراءة الشرعية.

وإن أُريد به استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة، ففيه أولاً: أنّه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعيني لما يحتمل وجوبه تعيناً. وثانياً: أنّه لا يثبت الوجوب التعيني بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

فحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّه لا وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر بين التعيين والتخير، وأنّ المرجع هو البراءة عن وجوب الاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعيناً، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخير.

ثمّ إنّ الحكم بالتخير إنّما يتم فيما إذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما يحتمل كونه واجباً تعينياً، ليدور أمر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين والتخير. وأمّا إذا لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول تعينياً أو تخييرياً يرجع إلى الشك في تعلق الوجوب الفعلي بما يحتمل كونه عدلاً، ولا يحكم حينئذ بالتخير ليرتب عليه الوجوب المذكور، بل يرجع إلى أصالة البراءة عنه، لأنّه مجهول وكان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان، هذا كلّه في القسم الأوّل من دوران الأمر بين التخير والتعيين.

وأما القسم الثاني: وهو دوران الأمر بين التخير والتعيين في الحجّية، فيحكم فيه بالتعيين، لأنّ ما علم بحجّيته المرددة بين كونها تعينية أو تخيرية قاطع للعدر في مقام الامتثال ومبرئ للذمّة بحسب مقام الظاهر يقيناً، وأمّا الطرف

الآخر المحتمل كونه حجة على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجية عقلاً وشرعاً، لما عرفت في أوّل بحث حجّية الظن^(١) من أنّ الشك في الحجية بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فكل ما شكّ في حجّيته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، ولا يصحّ إسناد مؤداه إلى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين.

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزام، فالحق فيه أيضاً هو الحكم بالتعيين، وتحقيق ذلك يستدعي ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ التزام في مقام الامتثال يوجب سقوط أحد التكليفين عن الفعلية لعجز المكلف عن امتثالها، ويبقى الملاك في كلا الحكمين على حالهما، إذ المفروض أنّ عجز المكلف هو الذي أوجب رفع اليد عن أحد الحكمين في ظرف امتثال الآخر، وإلا كان الواجب عليه امتثالها معاً لتامة الملاك فيهما.

الثاني: أنّ تفويت الملاك الملزم بعد إحرازه بمنزلة مخالفة التكليف الواصل في القبح واستحقاق العقاب بحكم العقل، ولا يرتفع قبحه إلا بعجز المكلف تكويناً أو تشريعاً، كما إذا أمره المولى بما لا يجتمع معه في الخارج، فما لم يتحقق أحد الأمرين يحكم العقل بقبح التفويت واستحقاق العقاب عليه.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إذا كان أحد الواجبين المتزامين معلوم الأهمية فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلقاً به بحكم العقل، والملاك في الطرف الآخر وإن كان ملزماً في نفسه، إلا أنّ تفويته مستند إلى عجزه تشريعاً، لأنّ

المولى أمره بصرف القدرة في امتثال الأهم، فيكون معذوراً في تفويته. نعم، لو عصى التكليف بالأهم كان مكلفاً بالمهم بناءً على ما ذكرناه في محله من إمكان التكليف بالضدين على نحو الترتب^(١).

وإذا كان الواجبان المتزامان متساويين من حيث الملاك، فلا يعقل تعلق التكليف الفعلي المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا مناص من الالتزام بتعلق التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر أو بهما معاً على نحو التخيير على الخلاف المذكور في شرح الواجب التخييري^(٢). وعلى كل تقدير لا إشكال في جواز الاكتفاء بأحدهما عن الآخر لعدم قدرته على أزيد من ذلك في تحصيل غرض المولى، وأمّا إذا كان أحدهما محتمل الأهميّة فلا إشكال في جواز الاتيان به وتفويت الملاك في الآخر، لدوران الأمر بين كونه واجباً متعيناً في مقام الامتثال، أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر. وعلى كل تقدير كان الاتيان به خالياً عن المحذور. وأمّا الاتيان بالطرف الآخر وتفويت الملاك الذي احتمل أهميته فلم يثبت جوازه، فإنه متوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكويناً أو تشريعاً، والمفروض قدرته عليه تكويناً وهو واضح، وتشريعاً لعدم أمر المولى باتيان خصوص الطرف الآخر ليجب عجزه عن تحصيل الملاك الذي احتمل أهميته، فلا يجوز تفويته وإلا لاستحق العقاب عليه بحكم العقل.

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الأول، فإنّ الشك في التخيير

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢ : ٣٩٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢ : ٥، و ٣ : ٢٠٧.

والتعيين في القسم الأوّل إنّما كان ناشئاً من الشك في كيفية الجعل والجهل بمقتضى التكليف وبما يفي بغرض المولى، فلا مانع فيه من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد على القدر المتيقن، بخلاف الشك في هذا القسم، فإنه ناشئ من التزاحم وعدم القدرة على الامتثال، بعد العلم بمتعلق التكليف وباشتمال كل من الواجبين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال تحصيلاً للفراغ اليقيني والأمن من العقوبة على كل تقدير.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل

أنّه إذا ثبت كون شيء جزءاً للمأمور به أو شرطاً له في الجملة ودار الأمر بين كون الجزئية أو الشرطية مطلقة ليبطل العمل بفقدانه ولو في حال النسيان، أو مختصة بحال الذكر ليختصّ البطلان بتركه عمداً، فهل القاعدة تقتضي الاطلاق ما لم يثبت التقييد بالدليل، أو تقتضي الاختصاص بحال الذكر ما لم يثبت الاطلاق بدليل خاص؟ وجهان.

وتحقيق ذلك يقتضي البحث عن إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الأجزاء والشرائط واستحالاته، فإذا ثبت صحة العمل الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط نسياناً، كما في الصلاة إن كان المنسي من غير الأركان، فهل يكون الحكم بالصحة لأجل انطباق المأمور به على هذا العمل لاختصاص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، أو لوفاء المأتي به بالملاك الملزم وسقوط الأمر باستيفاء ملاكه. وهذا البحث وإن لم تترتب عليه ثمرة في الفرض المذكور، أي فيما ثبتت صحة العمل الفاقد بالدليل، إلا أنّه يترتب الأثر فيما لم تثبت صحة العمل بالدليل

باعتبار جريان الأصل العملي كما ستعرفه ^(١) إن شاء الله تعالى.

فذهب جماعة إلى استحالة توجيه التكليف إلى الناسي، وأن الصحة في الفرض المذكور إنما هي للوفاء بالملاك لا لانطباق المأتي به على المأمور به، نظراً إلى أن الناسي إن التفت إلى كونه ناسياً انقلب إلى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسي فعلياً في حقه، وإن لم يلتفت إلى نسيانه، فلا يعقل انبعثه عنه، وما لم يمكن الانبعاث لم يمكن البعث بالضرورة، فعلى تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعلية التكليف في حقه، ومع استحالة الفعلية يمتنع الجعل بالضرورة.

واختار صاحب الكفاية ^(٢) (قدس سره) إمكان ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن يوجه الخطاب إلى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً، وإن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى الملازمة ليعود المحذور.

وفيه: أن هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له، ولا سيما أن النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، واختلاف متعلقه من الأجزاء والشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقق ولا سيما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسي ملتفتاً إلى الملازمة بينها.

الوجه الثاني: أن يوجه التكليف إلى عامة المكلفين بما يتقوم به العمل ثم يكلف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء والشرائط، فتختص جزئيتها وشرطيتها بمجال الذكر.

(١) في ص ٥٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٨.

وهذا الوجه ممّا لا بأس به في مقام الثبوت، إلاّ أنّه يحتاج في مقام الاثبات إلى الدليل، وقد ثبت ذلك في الصلاة، فإنّ الأمر بالأركان فيها مطلق بالنسبة إلى عامّة المكلفين، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة»^(١) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصّة. وعليه فالناسي وإن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنّه ملتفت إلى أنّ ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنّه المأمور به غاية الأمر أنّه يتخيّل أنّ ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين، وأنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم. وهذا التخيّل ممّا لا يضر بصحّة العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقّه ومطابقة المأتي به للمأمور به، وإن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى كيفية الأمر. ولعل هذا هو مراد الشيخ^(٢) (قدس سره) فيما أفاده في المقام من إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي والحكم بصحّة عمله، وإن كان مخطئاً في التطبيق، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني^(٣) (قدس سره) من أنّ الخطأ في التطبيق إنّما يعقل فيما إذا أمكن جعل كل من الحكمين في نفسه، وكان الواقع أحدهما وتخيّل المكلف أنّه الآخر، كما إذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنّه واجب فبان كونه مستحباً أو بالعكس. وهذا بخلاف المقام لأنّ تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت، فكيف يمكن إدراجه في كبرى الخطأ في التطبيق. فتحصل: أنّ الصحيح إمكان توجيه التكليف إلى الناسي في مقام الثبوت وإثباته يحتاج إلى دليل.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل البحث ونقول: إنّ الكلام تارةً يكون فيما

(١) الوسائل ١: ٣٧١ و ٣٧٢ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨.

(٢) حكاة المحقق النائيني عنه (قدس سرهما).

(٣) أجود التقريرات ٣: ٥١٨، فوائد الأصول ٤: ٢١١ و ٢١٢.

تقتضيه الأصول اللفظية. وأخرى فيما تقتضيه الأصول العملية، فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول فملخص الكلام فيه: أن دليل الجزئية أو الشرطية إما أن يكون له إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) وقوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يمسجه»^(٢) أو لا يكون له إطلاق، كما في الاستقرار المعبر في الصلاة، فإن عمدة دليله الاجماع، وهو دليل لبي لا إطلاق له، والقدر المتيقن منه حال الذكر والالتفات. وعلى كل من التقديرين إما أن يكون لدليل أصل الواجب كالصلاة إطلاق يشمل جميع الحالات، أو لا يكون له إطلاق، هذه هي صور أربع:

الصورة الأولى: ما إذا كان لكل من دليل الجزئية أو الشرطية ودليل أصل الواجب إطلاق، وحكمها أنه يتقدم إطلاق دليل الجزئية على إطلاق دليل الواجب، ويحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات، وذلك لأن إطلاق دليل المقيد يتقدم على إطلاق دليل المطلق على ما ذكر في محله^(٣). وفيها لا مجال للرجوع إلى البراءة ورفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، إذ الاطلاق دليل لا يمكن معه الرجوع إلى الأصل كما هو ظاهر. ويعلم منه حكم:

الصورة الثانية: وهي ما إذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فقط، من دون أن يكون لدليل الواجب إطلاق، فإنه يؤخذ باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ويحكم بالجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات

(١) المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥ و ٨.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٢ و ٣١٣ / أبواب القبلة ب ٩ ح ٣ (باختلاف يسير).

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٤٢ وما بعدها.

بلا شبهة وإشكال.

وتوهم أنه لا يعقل الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية لأنهما تنتزعا من الأمر بالمركب والأمر بالمقيد، ومن الظاهر أن الأمر بما هو مركب من المنسي أو مقيد به مستحيل، لأنه تكليف بغير المقدور، فلا يعقل الجزئية أو الشرطية المطلقة مدفوع بأنه ليس المراد باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ثبوت الجزئية والشرطية حال النسيان ليقال إنه مستحيل، بل المراد ثبوتها في جميع حالات الأمر بالمركب والمقيد، ولازم الاطلاق المذكور سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل على المنسي من الجزء أو الشرط، فيكون العمل الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط حال النسيان باطلاً من هذه الجهة.

إن قلت: إن حديث الرفع رافع لجزئية المنسي أو شرطيته، لما عرفت سابقاً^(١) من أن الرفع بالاضافة إلى غير ما لا يعلمون واقعي، فيكون الحديث حاكماً على إطلاقات الأدلة المثبتة للأحكام في ظرف الخطأ والنسيان وغيرهما مما هو في الحديث الشريف، وبذلك تثبت صحة العمل المأتي به حال النسيان، وكونه مطابقاً لما أمر به فعلاً. نعم، الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون ظاهري بشهادة نفس ما لا يعلمون، فإنه يدل على أن هناك شيئاً لا يعلمه المكلف، فرفع عنه ظاهراً لجهله به.

قلت: رفع الخطأ والنسيان لا يترتب عليه فيما نحن فيه إلا نفي الالزام عن المركب من المنسي أو المقيد به، ضرورة أن نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون إلا برفع منشأ انتزاعها من الأمر بالمركب أو المقيد، ولا يترتب عليه ثبوت الأمر

بغير المنسي كما هو المدعى . مضافاً إلى ما ذكرناه عند البحث عن حديث الرفع من أن نسيان جزء أو شرط في فرد من أفراد الواجب لا يكون مشمولاً لحديث الرفع أصلاً فراجع^(١) . ومما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا أكره أو اضطر إلى ترك جزء أو شرط ، فإنه يوجب سقوط الأمر بالمركب أو المقيد في ظرف الاكراه أو الاضطرار ، لا الأمر ببقية الأجزاء والشرائط مما لا يكون مكرهاً أو مضطراً إلى تركه . هذا فيما إذا لم يدل دليل بالخصوص ، وإلا فلا إشكال في عدم سقوط الأمر ووجوب الاتيان بما يتمكن منه ، كما في باب الصلاة على ما يأتي الكلام فيه مفصلاً^(٢) إن شاء الله تعالى .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق وكان لدليل الواجب إطلاق ، فيؤخذ به ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي ، والوجه فيه ظاهر .

وأما الصورة الرابعة : وهي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق ، ولا لدليل الواجب إطلاق ، فتصل النوبة فيها إلى البحث عن الأصول العملية . ويقع الكلام فيها في المقام الثاني .

ثم إنه قد يقال بأن كل ما ثبتت جزئيته أو شرطيته بورود الأمر به بنفسه ، فلا إطلاق له ليشمل حال النسيان ، لاشتراط التكليف بالقدرة والمنسي غير مقدور ، فلو كان لدليل الواجب إطلاق حينئذ يرجع إليه لاثبات التكليف بغير المنسي من الأجزاء والشرائط .

(١) ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٢) في ص ٥٦١ .

وفيه: ما ذكرناه في محله^(١) من أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشروط ليست أوامر مولوية، بل هي إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية حسب اختلاف المقامات، كما أنّ النهي عن الاتيان بشيء في الواجب إرشاد إلى المانعية لا زجر مولوي عنه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر المتعلق بالجزء أو الشرط لاثبات الجزئية أو الشرطية المطلقة، فتكون النتيجة سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط على ما تقدّم بيانه.

المقام الثاني: فيما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق ولا لدليل الواجب إطلاق، فلا بدّ فيه من البحث عن مقتضى الأصول العملية، وتحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي البحث في موردين: المورد الأوّل: ما إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء والشروط بعد نسيان جزء أو شرط منه. المورد الثاني: ما إذا تمكن من ذلك.

أمّا المورد الأوّل: فالشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة فيه ملازم للشك في وجوب غير المنسي من الأجزاء والشروط، فانه إذا أمر المولى عبده بالوقوف في يوم معيّن من طلوع الشمس إلى الزوال مثلاً، ونسي المكلف فلم يقف ساعة من أوّل النهار، وشكّ في أنّ جزئية الوقوف في هذه الساعة مطلقة ليرتب عليها سقوط الأمر بالوقوف في الساعات المتأخرة أو أنّها مقيدة بحال الذكر ليكون الأمر متعلقاً بالوقوف في الساعات المتأخرة، فلا محالة يكون الشك في الاطلاق والتقييد شكاً في التكليف بغير المنسي من الأجزاء والشروط فيكون المرجع هو البراءة، ويحكم بعدم وجوب الاتيان بغير المنسي من الأجزاء والشروط. وهذا واضح.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٣٥٠ - ٣٥١.

وأما المورد الثاني: فيكون الشك في إطلاق الجزئية أو الشرطية أو تقييدهما بحال الذكر شكاً في جواز الاكتفاء بما أتى به من الأجزاء والشرائط وعدمه، فإنه إذا نسي المكلف جزءاً من الصلاة وتذكر بعد تجاوز محلّه، فإن كانت الجزئية مطلقة لزمه إعادتها والالتيان بها مستجمعةً لجميع الأجزاء والشرائط. وإن كانت الجزئية مقيدة بحال الذكر اكتفى بما أتى به، ولا تجب عليه الاعادة، لأنّ العمل المأتي به حينئذ لم يكن فاقداً لشيء من الأجزاء والشرائط، فينطبق المأمور به على المأتي به. وعليه فيكون المرجع أيضاً هو البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال النسيان، بعد ما عرفت^(١) من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الأجزاء والشرائط.

وبعبارة أخرى: بعد العلم بوجوب الصلاة وبجزئية التشهد مثلاً المرددة بين الاطلاق والتقييد بحال الذكر، تردد الواجب بين خصوص المشتمل على التشهد أو الجامع بينه وبين الفاقد له حال النسيان، فيكون القدر الجامع معلوماً إنّما الشك في خصوص المشتمل على التشهد على الاطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو وجوب التشهد حال الذكر، ويرجع إلى البراءة في المشكوك فيه وهو التشهد حال النسيان. هذا بناءً على ما هو الصحيح من إمكان تكليف الناسي على ما تقدّم بيانه. وأما بناءً على استحالته، فما صدر من الناسي غير مأمور به يقيناً، فالشك في صحته وفساده يكون ناشئاً من الشك في وفائه بغرض المولى وعدمه، فلا مناص من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، والحكم بوجوب الالتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط، لأنّ سقوط الأمر بالالتيان بغير المأمور به يحتاج إلى دليل مفقود في المقام على الفرض. وهذه هي الثمرة التي أشرنا إليها^(٢)

(١) في ص ٥٣٣ - ٥٣٤.

(٢) في ص ٥٣٢ - ٥٣٣.

عند التكلم في إمكان تكليف الناسي.

ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما إذا استند ترك الجزء أو الشرط إلى الاضطرار أو الاكراه ونحوهما، فلا حاجة إلى الاعادة.

التنبية الثاني

في حكم الزيادة عمداً أو سهواً في المركبات الاعتبارية. وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث أولاً: عن مفهوم الزيادة من جهتين: الأولى: في إمكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية وعدمه. الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه.

أمّا الجهة الأولى: فقد يقال باستحالة تحقق الزيادة، لأنّ الجزء المأخوذ في المركب إن أخذ فيه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجوب الواحد أو الأكثر، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، إذ كل ما أتى به من أفراد ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتي به فرداً واحداً أو أكثر. وإن أخذ فيه مقيداً بالوجود الواحد، أي أخذ بشرط لا بالنسبة إلى الوجود الثاني، فالإتيان به مرّة ثانية مستلزم لفقدان الجزء لا لزيادته، إذ انتفاء القيد المأخوذ في الجزء موجب لانتفاء المقيد، فكان الجزء المأخوذ في المأمور به منتفياً بانتفاء قيده، فلا يتصور تحقق الزيادة على كل تقدير.

وفيه أولاً: أنّ اعتبار الاطلاق واللابشرطية في الجزء لا ينافي تحقق الزيادة فيه، فإن أخذ شيء جزءاً للمأمور به على نحو اللابشرطية يتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون الطبيعي مأخوذاً في المركب من دون نظر إلى الوحدة والتعدد، وفي هذا لا يمكن تحقق الزيادة كما ذكر. ثانيهما: أن يكون مأخوذاً بنحو صرف

الوجود المنطبق على أوّل الوجودات، ففي مثل ذلك وإن كان انضمام الوجود الثاني وعدمه على حد سواء في عدم الدخل في جزئية الوجود الأوّل، فإنّ هذا هو معنى أخذه لا بشرط، إلاّ أنّه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، وحينئذ تتحقق الزيادة بتكرار الجزء لا محالة.

وثانياً: أنّ عدم صدق الزيادة حقيقةً بالدقّة العقلية ممّا لا يترتب عليه أثر، لأنّ الأحكام الشرعية تابعة للصدق العرفي، ومن الظاهر صدق الزيادة عرفاً ولو مع أخذ الجزء بشرط لا فضلاً عمّا إذا أخذ على نحو لا بشرط. هذا كلّه فيما إذا كان الزائد من سنخ أجزاء المأمور به، كما إذا أتى بركوعين أو سجودين مثلاً. وأمّا إذا كان الزائد غير مسانخ لأجزاء المأمور به، فصدق الزيادة فيه عرفاً ظاهر لا خفاء فيه.

أمّا الجهة الثانية: فتحقيق الكلام فيها هو التفصيل بين الموارد المنصوصة وغيرها، بأن يقال باعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة في غير الموارد المنصوصة، والوجه فيه: أنّ المركب الاعتباري كالصلاة مثلاً مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً وماهيةً. والوحدة بينها متقوّمة بالقصد والاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزءاً له وإلاّ فلا. وأمّا الموارد المنصوصة فتحقق عنوان الزيادة فيها غير متوقف على القصد كالسجود، لما ورد من أنّ الاتيان بسجدة التلاوة في أثناء الصلاة زيادة فيها، فبالتعبد الشرعي يجري عليه حكم الزيادة وإن لم يكن من الزيادة حقيقة. ويلحق بالسجدة الركوع بالأولوية القطعية، ويترتب على ذلك عدم صحّة الاتيان بصلاة في أثناء صلاة أخرى في غير الموارد المنصوصة، فإنّ الركوع والسجود المأتي بهما بعنوان الصلاة الثانية محقق للزيادة في الصلاة الأولى الموجبة لبطلانها، كما أفتى به جماعة من

الفقهاء: منهم المحقق النائيني^(١) (قدس سره) والمرحوم السيّد الاصفهاني^(٢) (قدس الله أسرارهم).

إذا عرفت تحقيق القول في مفهوم الزيادة، فنقول: إنّ الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به، ومن الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقم دليل على اعتباره، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن الزيادة السهوية. هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبةً للبطلان من جهة أخرى، كما إذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد، فأنه لا إشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عبادياً، لأنّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققاً وما كان متحققاً لم يقصد امتثاله. نعم، لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، وقد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزءاً للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صحّ العمل، لما عرفت من أنّ الزيادة بنفسها لا توجب البطلان. والتشريع في التطبيق وإن كان قبيحاً عقلاً وشرعاً إلاّ أنّه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود، وقد أتى بمتعلقه وقصد امتثاله كما هو المفروض.

هذا ما تقتضيه القاعدة بلا فرق بين عمل دون عمل وبين جزء دون جزء، إلاّ أنّه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة، فلا بدّ من ملاحظتها والحكم بما يستفاد منها من الصحة أو البطلان بالزيادة، فنقول: أمّا الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقاً كقوله (عليه السلام):

(١) العروة الوثقى (المحشاة) ٣: ٣٢٧ المسألة السابعة وكذا المسألة الثامنة.

(٢) لاحظ العروة الوثقى (المحشاة) ٣: ٣٢٧ المسألة السابعة.

«من زاد في صلاته فعليه الاعادة»^(١).

الطائفة الثانية: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله (عليه السلام):
«إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها، فاستقبل صلاته استقبالاً»^(٢).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالاخلال سهواً في الأركان بالزيادة أو النقصان. وأمّا الاخلال بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان، كقوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود»^(٣).

وتوهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصوّر الزيادة في الوقت والقبلة والطهور - كما عن المحقق النائيني^(٤) (قدس سره) - مدفوع بأنّ ظاهر الحديث أنّ الاخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعادة، والاخلال بها يوجب الاعادة، سواء كان الاخلال بالزيادة أو النقيصة. وهذا المعنى لا يتوقف على أن تتصوّر الزيادة والنقيصة في كل واحد من هذه الخمس، فعدم تحقق الزيادة في الوقت والقبلة والطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة، بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

(١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

(٢) المصدر السابق ح ١ وفيه: «... زاد في صلاته المكتوبة ركعة» لكن المنقول هنا موافق للكافي ٣: ٣٥٤ و ٣٥٥ ح ٢ والتهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣ والاستبصار ١: ٣٧٦ / ح ١٤٢٨.

(٣) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٤) [يتّضح بمراجعة تقريراته (قدس سره) في الفقه والأصول أنّه يرى شمول «لا تعاد» للزيادة والنقيصة فلاحظ أجود التقريرات ٣: ٥٢٨ وفوائد الأصول ٤: ٢٣٨ وكتاب الصلاة ٣: ٢٤].

ومقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقاً، وبالزيادة السهوية أيضاً إن كان الزائد من الأركان، وبعدم البطلان بالزيادة السهوية إن كان الزائد من غير الأركان.

وذلك لأنّ الطائفة الأولى الدالة على البطلان بالزيادة وإن كانت عامّة من حيث العمد والسهو، ومن حيث كون الزائد ركناً أو غير ركن، إلا أنّها خاصّة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث لاتعاد - الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلاق سهواً في غير الأركان - هي العموم من وجه، لأنّ حديث لاتعاد وإن كان خاصاً من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلاق بالأركان، إلا أنّه عام من حيث الزيادة والنقصان.

كما أنّ الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامّة من حيث الأركان وغيرها وخاصّة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث لاتعاد أيضاً هي العموم من وجه، فتقع المعارضة في مورد الاجتماع، وهو الزيادة السهوية في غير الأركان، فإنّ مقتضى الطائفة الأولى والثانية بطلان الصلاة بها. ومقتضى حديث لاتعاد عدم البطلان، إلا أنّ حديث لاتعاد حاكم عليهما، بل على جميع أدلة الأجزاء والشرائط والموانع كلّها، لكونه ناظراً إليها وشارحاً لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية في هذه الخمس، بل مفاده أنّ الاخلاق سهواً بالأجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيتها لا يوجب البطلان إلاّ الاخلاق بهذه الخمس، فلسانه لسان الشرح والحكومة، فيقدّم على أدلة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها، كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم.

فتحصل ممّا ذكرناه: أنّ الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى إطلاق الطائفة الأولى، وبمقتضى الأولوية القطعية في الطائفة الثانية. ولا معارض لهما، لا اختصاص حديث لاتعاد بالاخلاق السهوي، لظهوره في إثبات الحكم

لمن أتى بالصلاة ثم التفت إلى الخلل الواقع فيها، فلا يعمّ العامد. وأنّ الزيادة السهوية موجبة للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الأولى والثانية وخصوص حديث لا تعاد. وأمّا الزيادة السهوية في غير الأركان فهي مورد المعارضة، وقد عرفت أنّه لا مناص من تقديم حديث لا تعاد والحكم بعدم البطلان فيها. هذا كلّه في الزيادة.

وأما النقيصة فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها إن كانت عمدية بمقتضى الجزئية والشرطية، وإلاّ لزم الخلف كما هو ظاهر. وأمّا إن كانت سهوية فهي موجبة للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء والشرائط بمقتضى حديث لا تعاد.

وأما الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمدية، لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاة، فإذا زدت فعليك بالاعادة^(١). وأمّا الزيادة السهوية فلا توجب البطلان، فإن تذكّر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه وليس عليه شيء، وإن تذكّر بعده فلا شيء عليه أيضاً، إلاّ أنّه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين أن يجعله طوافاً مستقلاً، فيضم إليه ستة أشواط حتى يتم طوافان، ولا ينافيه ما ورد^(٢) من عدم جواز اقتران الاسبوعين لاختصاصه بصورة العمد. وحكم الزيادة العمدية والسهوية في السعي هو حكم الطواف.

وأما النقيصة العمدية فلا إشكال في كونها موجبةً لبطلان الطواف. وأمّا النقيصة السهوية فلا توجب البطلان، فإن تذكّر وهو في محل الطواف فيأتي بالمنسي ويتم طوافه، وإن تذكّر وهو ساع بين الصفا والمروة، فيقطع السعي

(١) الوسائل ١٣: ٣٦٦ / أبواب الطواف ب ٣٤ ح ١١ (باختلاف).

(٢) الوسائل ١٣: ٣٧٠ / أبواب الطواف ب ٣٦ ح ٣ وغيره.

ويرجع إلى البيت، ويتم طوافه ثم يسعى، وإن لم يتذكر إلا وقد أتى أهله فيستيب من يطوف عنه. وكل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع^(١) والتفصيل موكول إلى محله في الفقه^(٢).

التنبية الثالث

إذا تعذر الاتيان ببعض أجزاء الواجب أو بعض شرائطه، فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف رأساً، أو بقاءه متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط؟

والتكلم في هذا البحث من جهة التمسك بالاطلاق أو الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال على تقدير عدم وجود الاطلاق قد ظهر الحال فيه مما تقدم^(٣) في التنبية الأول، عند البحث عن نسيان الجزء أو الشرط، فلا حاجة إلى الاعادة.

والكلام في هذا التنبية متمحض في البحث عن وجوب المقدار الميسور من الأجزاء والشرائط من جهة الاستصحاب، أو من جهة الروايات الواردة في المقام، وقد يعبر عن هذا البحث بالبحث عن تمامية قاعدة الميسور وعدمها.

أمّا الاستصحاب فتقريبه بوجوه:

الوجه الأول: أن يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي

(١) الوسائل ١٣: ٣٥٧ و ٣٦٣ و ٤٠٤ / أبواب الطواف ب ٣٢ و ٣٤ و ٥٦.

(٢) شرح المناسك ٢٩: ٦٠ وما بعدها / المسألة ٣١٢ وما بعدها.

(٣) في ص ٥٣٥.

المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط، فإنّ وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً، ونشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب ونحکم ببقائه.

وفيه: أنّه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ولا نقول به، فإنّ الفرد المعلوم تحقّقه وهو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً، والفرد الآخر وهو الوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس هنا وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه للاستصحاب.

الوجه الثاني: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامّة، بأن يقال: إنّ أصل الوجوب قبل تعذر بعض الأجزاء كان ثابتاً، فيشك في ارتفاعه بعد طروء التعذر، فيحكم ببقائه للاستصحاب.

وفيه أوّلاً: أنّ الوجوب عرض لا يتحقّق إلاّ متعلقاً بشيء، وعليه فالوجوب المتيقن كان متعلقاً بالمركب من المتعذر وغيره، والوجوب المشكوك فيه بعد التعذر هو وجوب آخر متعلق بغير ما تعلق به الوجوب الأوّل، فجريان الاستصحاب في خصوص ما كان متيقناً لا معنى له للعلم بارتفاعه، وكذا في خصوص ما هو متعلق بغير المتعذر لعدم العلم بحدوثه، وفي الجامع بينهما متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ولا نقول به.

وثانياً: أنّ استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامّة، وهو ما لوحظ فيه نفس الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه، لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الأجزاء والشرائط إلاّ على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به على ما سيجيء الكلام فيه في محله^(١) إن شاء الله تعالى. ونظير المقام ما إذا علمنا

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ١٨١ / التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب.

بوجوب إكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه واحتملنا وجوب إكرام عمرو، فهل يصح جريان الاستصحاب في أصل الوجوب بنحو مفاد كان التامة ليترتب عليه وجوب إكرام عمرو؟

الوجه الثالث: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاة مثلاً فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقومة، باعتبار أن الصلاة الفاقدة للجزء المتعذر متحدة مع الواجدة له بنظر العرف، فيقال إن هذه الصلاة كانت واجبة قبل طروء التعذر، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر أيضاً. والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين هو أن جريان الاستصحاب - على هذا التقريب - يختص بما إذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف، لتكون القضية المتيقنة متحدةً مع المشكوك فيها، بخلاف التقريبين السابقين، فإنه لو صحَّ جريان الاستصحاب عليهما لا يختص بمورد دون مورد، كما هو ظاهر. وتامة هذا الوجه تتوقف على أمرين:

الأول: صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية من جهة الشك في المجعول الشرعي، والمختار عدمها لابتلائه بالمعارض وهو استصحاب عدم الجعل على ما سنتكلم فيه في مبحث الاستصحاب^(١) إن شاء الله تعالى.

الثاني: إحراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء والشرائط شكاً في البقاء لا في الحدوث، وعليه فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء والشرائط في المركبات الشرعية، بدعوى أنه لا طريق لنا إلى تمييز المقوم من غيره في المركبات الشرعية، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً،

(١) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب ص ٤٢.

ومعه لا يصح جريان الاستصحاب، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها. نعم، إن كان المركب من المركبات العرفية كان تمييز المقوم من أجزائه عن غير المقوم منها موكولاً إلى نظر العرف، فكل ما كان المتعذر مقوماً بنظرهم لا يجري الاستصحاب، كما أنه إذا كان المتعذر غير مقوم بنظرهم لا مانع من جريان الاستصحاب.

ولكن التحقيق أنه إذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. وأمّا إذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر إيكال الأمر إلى العرف، فان كانت نسبة المتعذر إلى البقية غير معتد بها في نظرهم، كنسبة الواحد إلى العشرين مثلاً، فيجري الاستصحاب. وأمّا إن كانت النسبة معتداً بها بنظرهم كنسبة النصف أو الثلث إلى المجموع مثلاً، فلا يجري الاستصحاب.

ثمّ إنّ جريان الاستصحاب في المقام يختص بما إذا كان التعذر حادثاً بعد دخول الوقت، وأمّا إذا كان حادثاً قبل دخول الوقت أو مقارناً لأوّل الوقت، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم كون الوجوب متيقناً في زمان ليجري فيه الاستصحاب ويحكم ببقائه، بل المرجع حينئذ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الأجزاء والشرائط.

هذا، والتزم المحقق النائيني^(١) (قدس سره) بجريان الاستصحاب ولو كان التعذر مقارناً لأوّل الوقت، بدعوى أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً، فإنّ إجراءه وظيفة المجتهد لا المقلد، ولا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجاً، ومن ثمّ يتمسك الفقيه في حرمة وطء الحائض

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤٥، فوائد الأصول ٤: ٥٦١ و ٥٦٢.

بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجاً. وفيه: أن جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج، إلا أنه متوقف على فرض تحقق الموضوع في الخارج، فإن الفقيه يفرض امرأة حائضاً ثبتت حرمة وطئها وشك في ارتفاعها بانقطاع الدم، فيتمسك بالاستصحاب ويحكم بحرمة وطئها على نحو القضية الحقيقية. ولا يعقل أن يفرض امرأة أيام طهرها ويحكم بحرمة وطئها للاستصحاب، باعتبار أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تحقق الموضوع خارجاً، إذ لا يقين بحرمة وطئها ولو على حسب الفرض ليحكم ببقائها للاستصحاب. والمقام من هذا القبيل، فإن الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، لا يقين له بثبوت التكليف عليه ولو بالفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فكيف يحكم بوجوب غير المتعذر تمسكاً بالاستصحاب.

وبالجملة: لا بدّ في جريان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولو على سبيل الفرض والتقدير، وفي المقام فرض الشك في الحدوث فلا يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولعمري أن هذا واضح. ويزداد وضوحاً بذكر أقسام جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي، فنقول: إن الاستصحاب الجاري في الأحكام الشرعية يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يستصحب الحكم باعتبار مرحلة الجعل والتشريع عند احتمال نسخة، ولا ينبغي الشك في أن جعل الحكم وتشريعه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، فإن الجعل جعل على الموضوع المقدّر لا على الموضوع المحقق، بل ربّما يكون جعل الحكم وتشريعه موجباً لعدم تحقق الموضوع في الخارج، كما في الحكم بالقصاص، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

حَيَاةُ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ ﴿^(١)﴾ فِي مِثْلِ ذَلِكَ يُجْعَلُ الْحُكْمُ عَلَى الْمَوْضُوعِ الْمَقْدَّرِ عَلَى نَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا رَافِعَ لَهُ إِلَّا النَّسْخُ، فَإِذَا شَكَّ فِي بَقَائِهِ لِاحْتِمَالِ النَّسْخِ يَتَمَسَّكُ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَيُحْكَمُ بِبَقَائِهِ بَلَا دَخَلَ لَوْجُودِ الْمَوْضُوعِ فِي الْخَارِجِ وَعَدَمِهِ.

الثاني: أن يستصحب الحكم الكلي عند الشك في بقاءه لأجل الشك في سعة موضوعه وضيقة، كما إذا شككنا في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. ولا إشكال أيضاً في عدم توقف جريان الاستصحاب فيه على تحقق الموضوع في الخارج، بل الفقيه يجري الاستصحاب مبنياً على الفرض والتقدير كما تقدّم، فإن فتاوى الفقيه كلها مبتنية على فرض وجود الموضوع ومفاد (لو) فيقول لو صار شخص جنباً وجب عليه الغسل، ولو أفطر أحد عمداً في شهر رمضان كان عليه كذا من الكفارة، وهكذا.

والفرق بين هذا القسم والقسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً: أن الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول من أوّل الأمر، وأن الموضوع في القضية الحقيقية المجعولة أمر وسبع أو ضيق. وأمّا القسم الأوّل فليس الشك فيه ناشئاً من الشك في حدّ الموضوع، بل من احتمال النسخ وعدم بقاء الحكم في عمود الزمان، ولذا كان الشك في القسم الثاني ناشئاً من تبدل خصوصية في الموضوع، مع القطع بعدم النسخ، بخلاف القسم الأوّل فإن الشك فيه ناشئ من احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدل شيء من خصوصيات الموضوع، فالقسمان من هذه الجهة متعاكسان.

الثالث: أن يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي عند الشك في بقاءه وزواله لأجل الطوارئ الخارجية، مع إحراز الحكم الكلي من جهة

عدم النسخ ومن جهة تحديد موضوعه سعةً وضيقاً، كما إذا شككنا في طهارة ثوب لاحتمال ملاقاته البول مثلاً، فيجري الاستصحاب ويحكم ببقاء طهارته. وإجراء الاستصحاب في هذا القسم لا يختص بالفقيه، بل للمقلد أيضاً إجراؤه بعد ما حصل له اليقين في الحدوث والشك في البقاء. وجريان الاستصحاب في هذا القسم متوقف على تحقق الموضوع خارجاً كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ جريان الاستصحاب في محل الكلام - مع كون التعذر حادثاً مقارناً لأوّل الوقت - ممّا لا وجه له، لأنّ الحكم غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقاءه، فيجري الاستصحاب، أمّا على القسم الأوّل فواضح، لعدم كون الشك في المقام ناشئاً من احتمال النسخ على الفرض. وأمّا على القسم الثاني فلاّنه لا يقين بحدوث الحكم ولو على سبيل الفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فإذا فرض الفقيه مكلفاً تعذّر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، فهو شك في حدوث التكليف عليه ابتداءً، بلا سبق يقين منه ولو على سبيل الفرض والتقدير، فلا يقاس المقام بالشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، إذ الحرمة هناك متيقنة، فيشك في ارتفاعها بانقطاع الدم فيجري الاستصحاب ويحكم ببقائها. هذا كلّه من حيث جريان الاستصحاب وعدمه.

وأما الروايات التي استدلّ بها على قاعدة الميسور فهي ثلاث روايات:

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريرة المروية بطرق العامّة، قال: «خطبنا رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال: أيّها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت (صلى الله عليه وآله) حتّى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لو قلت نعم لوجب، ولما

استطعتم، ثم قال (صلى الله عليه وآله): ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١). وزاد في الكفاية^(٢) قوله (صلى الله عليه وآله) لكفرتم بعد قوله «لما استطعتم» ولم أجده حسب ما راجعت الكتب الحاوية لهذه الرواية^(٣). وعلى كل تقدير يقع الكلام تارة في سند هذه الرواية، وأخرى في دلالتها، فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول: فلا شبهة في أن الرواية من المراسيل الضعاف، ولا سيما أن راويها أبو هريرة الذي حاله أظهر من أن يخفى. وقد تصدّى لاثبات كونه متعمداً في الكذب على الرسول (صلى الله عليه وآله) سماحة السيّد شرف الدين العاملي^(٤) (قدس سره) ولا سيما أنّها غير موجودة في كتب متقدمي الأصحاب، وإنما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب عوالي اللآلي^(٥). والكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به وقد تصدّى للقبح عليه من ليس من عادته القبح في كتب الأخبار كصاحب الحدائق^(٦) (قدس سره).

وأما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فمدفوعة أولاً: بعدم ثبوت استناد

(١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧١.

(٣) هذه الزيادة رويت في بحار الأنوار ٢٢: ٣١ ومجمع البيان ٢: ٢٥٠ في ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة.

(٤) في كتابه المسمّى بـ «أبو هريرة».

(٥) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٦.

(٦) الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

الأصحاب إليها في مقام العمل، ومجرد موافقة فتوى الأصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه، ولم يعلم من الأصحاب العمل بقاعدة الميسور إلا في الصلاة، وفيها دليل خاص دلّ على عدم جواز تركها بحال، فلم يعلم استنادهم إلى الرواية المذكورة. وثانياً: بأن مجرد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجية على ما ذكرناه في محله^(١).

هذا، مضافاً إلى أنه في صحيح النسائي مروى بوجه آخر لا يدل على المقام أصلاً، وهو قوله (صلى الله عليه وآله): «فإذا أمرتكم بشي فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(٢) ومن المعلوم أن كلمة «ما» في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية، فمفاد الرواية هو وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة، وهذا المعنى أجنبي عن المقام. وتوهم أن اختلاف الطريقين لا يضر بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهرة عند الأصحاب دون الآخر مدفوع بأن الرواية كما نقلت في كتب العامة بوجهين كذلك نقلت في كتب الخاصة أيضاً بوجهين، فإن الموجود في باب صلاة العراة من البحار^(٣) «فأتوا به ما استطعتم» فلا وجه لدعوى انجبار أحد الطريقين، فالمنجبر على تقدير التسليم إنما هو إحدى الروایتين إجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص إحداهما مع عدم ثبوت انجبارها.

وأما المقام الثاني: فتوضيح الكلام فيه أن محتملات الرواية ثلاثة:

(١) في ص ٢٣٥، ٢٨١.

(٢) سنن النسائي ٥: ١١٠ و ١١١ / كتاب الحج ب ١ ح ١.

(٣) بحار الأنوار ٨٣: ٢١٤.

الاحتمال الأول: أن تكون كلمة «ما» موصولة ومفعولاً لقوله «فأنتوا» وكلمة «من» تبعيضية متعلقة بـ «ما استطعتم»، فيكون مفاد الرواية وجوب الاتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به وشرائطه. والاستدلال بالرواية على المقام مبني على هذا المعنى، ولكنه على تقدير تسليم ظهور الجملة فيه في نفسها لا يمكن الالتزام به، لعدم انطباقه على المورد أولاً، فإنّ الذي يعلم بعدم قدرته على الطواف أو بعض الأعمال الأخر من مناسك الحج، لا يجب عليه الاتيان بالبقية اتفاقاً، ولعدم مناسبته للسؤال الذي وقع هذا الكلام في جوابه ثانياً، فإنّ السؤال إنّما هو عن وجوب الحج في كل سنة، ولا يناسبه الجواب بوجوب الاتيان بما هو مقدور من أجزاء المركب وشرائطه.

الاحتمال الثاني: أن تكون كلمة «ما» موصولة وكلمة «من» بيانية، فيكون حاصل المعنى أنّه إذا أمرتكم بطبيعة فائتوا ما استطعتم من أفرادها، ولا يبعد أن تكون كلمة «من» إذا كانت بيانية متحدة في المعنى معها إذا كانت تبعيضية، غاية الأمر أنّه تختلف مصاديق التبويض باختلاف الموارد، فإنّ الفرد بعض الطبيعة كما أنّ الجزء بعض المركب، فكما أنّ كلمة «من» في قولنا: اشترت من البستان نصفه مستعملة في التبويض، كذلك في قولنا: لا أملك من البستان إلاّ واحداً، وعليه فكلّمة «من» في كلا الاحتمالين مستعملة في التبويض. وهذا المعنى الذي لا يتم معه الاستدلال بالرواية على المقام وإن كان وجيهاً في نفسه، إلاّ أنّه أيضاً لا ينطبق على المورد، لعدم وجوب الاتيان بما هو مقدور من أفراد الحج في كل سنة بلا خلاف بين المسلمين إلاّ ما شدّد، بل هو خلاف ظاهر نفس الرواية، فإنّها ظاهرة أو صريحة في عدم وجوبه في كل سنة، فلاحظ قوله (صلّى الله عليه وآله): «لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم»، فلا يمكن حمل الرواية على هذا المعنى أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن تكون كلمة «من» زائدة كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(١) أو تكون للتعدية بمعنى الباء وكلمة «ما» مصدرية زمانية، فيكون حاصل المعنى أنه إذا أمرتكم بشيء فأتوا به حين استطاعتكم، فلا يستفاد من الرواية إلا اشتراط التكليف بالقدرة الساري في جميع التكاليف الشرعية. وهذا المعنى مما لا مناص من الالتزام به بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأولين، وعليه فلا مجال للاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور.

الرواية الثانية: هي المرسلة المحكية عن كتاب العوالي أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٢) وتقريب الاستدلال بها أن لفظة كل المذكورة في الرواية مرتين أمرها دائر بحسب مقام التصور بين صور أربع: الأولى: أن يكون المراد بها في كلتا الفقرتين العموم الاستغراقي. الثانية: أن يكون المراد بها فيها العموم المجموعي. الثالثة: أن يكون المراد بها في الفقرة الأولى العموم الاستغراقي وفي الثانية العموم المجموعي. الرابعة: عكس الثالثة.

أما الصورة الأولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما، إذ لا يعقل الحكم بوجوب الاتيان بكل فرد فرد، مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد. وكذا الحكم بوجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بالمجموع. وكذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة إذ لا يعقل وجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد، فتعين الالتزام بالصورة الرابعة، فيكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع، فيكون

(١) النور ٢٤: ٣٠.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٧.

مفاد الرواية أنه إذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك، بل يجب الاتيان بغير المتعذر، وهذا المعنى يشمل الكلّي الذي له أفراد متعددة تعذر الجمع بينها، والكل الذي له أجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها، لأنّ العام إذا لوحظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة. وعليه فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الاتيان بغير المتعذر من أفراد أو أجزائه.

ولا يخفى أنّه لا يفترق الحال في الاستدلال بهذه الرواية بين أن تكون «لا» في قوله (عليه السلام) «لا يترك» ناهية والجملة إنشائية، أو تكون نافية والجملة خبرية أريد بها الانشاء والطلب، فانه كثيراً ما يعبر عن المطلوب بلفظ الخبر رغبة في وقوعه. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بهذه الرواية. واستشكل صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) على الاستدلال بها بأنّ ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، وحيث إنّ لا مرجح لأحدهما على الآخر لا يستفاد منها إلا رجحان الاتيان بما هو المقدور دون وجوبه.

وفيه أولاً: ما ذكرناه في مباحث الألفاظ^(٢) من أنّ الوجوب ليس داخلياً في مفهوم الأمر، ولا الحرمة داخلية في مفهوم النهي، فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب والوجوب إنّما هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى، ويرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله وهذا هو معنى الوجوب. وكذا الحرمة إنّما هي بحكم العقل بلزوم الاطاعة وكون

(١) كفاية الأصول: ٣٧٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨١ - ٤٨٣.

العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه، فلم يستعمل الأمر في موارد الوجوب والاستحباب إلا في معنى واحد، إنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه. فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل، فكان الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه، وهذا هو معنى الاستحباب. وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية، وهذا معنى الوجوب.

وكذا الحال في النهي، فإن المستعمل فيه في موارد الحرمة والكراهة شيء واحد إنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه فعلى الأول كان الفعل مكروهاً، وعلى الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم، لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها.

وثانياً: أنّ رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر.

والتحقيق في الجواب - مضافاً إلى كون الرواية ضعيفة غير منجبرة على ما تقدّم بيانه^(١) - أن يقال: إنّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره

وحيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوي والارشادي لتكون الرواية شاملة لهما، ولا قرينة على تعيين أحدهما، فتكون الرواية مجملّةً غير قابلة للاستدلال بها.

هذا، وقد ذكرنا في الدورة السابقة إشكالاً آخر على الاستدلال بها: وهو أنّه لو حملنا الرواية على تعذّر مجموع المركب مع التمكن من بعض أجزائه، لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء، إذ لو كان المتعذر هو معظم الأجزاء لا يجب الاتيان بالباقي بلا خلاف وإشكال، والتقييد خلاف الأصل، فالمتعيّن حملها على تعذّر بعض أفراد الواجب مع التمكن من بعض آخر لعدم لزوم التقييد فيه.

ولكن الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد عليه، بناءً على كون المراد من الموصول هو الجامع بين الكل والكلّي، كما هو مبني الاستدلال، إذ المفروض دخول الكلّي الذي تعذّر بعض أفراده في الموصول، سواء كان المتعذر معظم الأفراد والمتمكن منه أقلّها أو بالعكس، فلا دوران بين التقييد وعدمه ليترجح الثاني على الأوّل. نعم، لو كان الاستدلال مبنياً على حمل الرواية على خصوص تعذّر المركب دون الجامع بينه وبين الكلّي كان للاشكال المذكور وجه.

إن قلت: ظهور الأمر في المولوية يعيّن احتمال تعذّر بعض أجزاء المركب، فلم يبق إجمال في الرواية.

قلت: هذا إنّما يصح فيما إذا علم متعلق الأمر وشكّ في كونه مولوياً أو إرشادياً. وأمّا إذا دار الأمر بين تعلّقه بما لا يصح تعلّقه به إلا إرشادياً، وبين تعلّقه بما يكون تعلّقه به مولوياً، فلا ظهور للأمر في تعيين متعلقه، إذ ليس ظهور الأمر في المولوية ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامي ناشئ عن كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع، فلا يصلح للقرينية على تعيين المتعلق.

الرواية الثالثة : هي المرسله المنقوله عن كتاب العوالي أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١) وهي كسابقها من حيث السند، فيجري فيها جميع ما ذكرناه في الرواية السابقة من المناقشات السندية ولا حاجة إلى الاعادة^(٢). وأمّا من حيث الدلالة فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان المحتملات، وهي أمور:

الأوّل: أن تكون كلمة «لا» نهياً ابتداءً، وعليه فيجري جميع ما ذكرناه من إجمال الرواية وعدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو إرشادياً، وعدم صحّة إرادة الجامع. وكذا يجري ما ذكره صاحب الكفاية من الاشكال، وهو أن شمول الميسور للمستحبات مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي من أجزاء المأموره. وقد عرفت جوابه أيضاً فلا حاجة إلى الاعادة^(٣).

ولكن التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال، لأنّ النهي سواء كان مولوياً أو إرشادياً لا بدّ من أن يتعلّق بفعل المكلف، وما هو تحت قدرته واختياره وجوداً وعدماً، وسقوط الواجب عن ذمّة المكلف كثبوتة بيد الشارع، وليس مقدوراً للمكلف، فلا معنى للنهي عنه ولو إرشادياً.

الثاني: أن تكون الجملة خبرية قصد بها الانشاء، فالجملة وإن كانت خبرية ونافية بحسب الصورة اللفظية، إلا أنّها إنشائية بحسب اللب والمعنى. وهذا الاحتمال أيضاً ساقط لعين ما ذكرناه في الاحتمال الأوّل، فانه لا فرق بينهما إلا بحسب الصورة.

(١) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٥ (باختلاف يسير).

(٢) راجع ص ٥٥٣.

(٣) راجع ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

الثالث: أن تكون الجملة خبرية محضة أريد بها الاخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذر بعض أجزاء المركب أو تعذر بعض أفراد الطبيعة أو عدم سقوط وجوبه أو استحبابه، فإن السقوط والثبوت كما يصح إسنادهما إلى الحكم، كذلك يصح إسنادهما إلى الواجب والمستحب أيضاً، فكما يقال سقط الوجوب عن ذمة المكلف أو ثبت في ذمته، كذلك يصح أن يقال سقط الواجب أو ثبت في ذمته. وكيف كان، فالرواية على هذا الاحتمال تدل على بقاء الحكم أو متعلقه في ذمة المكلف عند تعذر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد، بل نسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء^(١) (قدس سره) دلالتها على وجوب المرتبة النازلة من الشيء إذا تعذرت المرتبة العالية منه فيما إذا عدت المرتبة النازلة ميسورة من المرتبة العالية بنظر العرف، فاذا تعذر الايماء بالرأس والعين للسجود على ما هو المنصوص يجب الايماء باليد لقاعدة الميسور، باعتبار أن الايماء باليد مرتبة نازلة من الايماء بالنسبة إلى الايماء بالرأس والعين، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالرواية للمقام.

ولكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت، وعليه فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الطبيعة باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروء التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب، فإنه كان واجباً بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك، فهو وجوب استقلالي وهو حادث، فلامعنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. وكذلك الحال في المرتبة النازلة، فإن وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبة العالية لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصح

(١) كشف الغطاء: ٢٤١.

التعبير عنه بعدم السقوط، فارادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الأفراد، وموارد تعذر بعض الأجزاء، وموارد تعذر المرتبة العالية، تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينة.

فحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: عدم تمامية قاعدة الميسور، ووجوب الاتيان بالميسور من الأجزاء عند تعذر بعضها. نعم، لانضايق عن وجوب الاتيان بغير المتعذر من الأجزاء في بعض موارد مخصوصة لأجل أدلة خاصة، كما في الصلاة، فإنها لا تسقط بحال بمقتضى الاجماع والروايات^(١) على ما ذكر في محله.

التنبیه الرابع

في حكم ما إذا تردد الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، بمعنى أننا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعل هذا الشيء أو تركه. وتحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: ما إذا كان الواجب واحداً شخصياً لم تكن له أفراد طولية ولا عرضية، كما إذا ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف إلا من الاتيان بصلاة واحدة، ودار الأمر بين الاتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجس، والحكم فيه هو التخيير بلا شبهة وإشكال، إذ الموافقة القطعية متعذرة، والمخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً غير جائزة يقيناً، فلم يبق إلا الموافقة الاحتمالية الحاصلة بكل واحد من الأمرين، وهذا واضح.

(١) تقدّم ما ينفع المقام في ص ٣١٠ فراجع.

المسألة الثانية: ما إذا كانت الوقائع متعددة وإن لم يكن للواجب أفراد طولية ولا عرضية، كما إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه، وحيث إنَّ المكلف به متعدد فالحكم فيه هو التخيير الابتدائي، فله أن يختار الفعل في جميع الأيام أو الترك كذلك، ولا يجوز له أن يأتي به في يوم ويتركه في يوم آخر، لكونه موجباً للمخالفة القطعية. وقد تقدّم أنَّ العقل يحكم بقبحها ولو كانت تدريجية ملازمةً للموافقة القطعية أيضاً من جهة. ومرّ تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الأمر بين المحذورين^(١).

المسألة الثالثة: ما إذا كان الواجب واحداً ذا أفراد طولية بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط وتحصيل العلم بالموافقة بالاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّةً وبدونه أخرى، كما في المثال المذكور في المسألة الأولى، مع سعة الوقت، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير أيضاً أو الاحتياط وتكرار العمل؟
 ظاهر شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) ابتناء هذه المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فعلى القول بوجود الاحتياط هناك لا بدّ من الاحتياط في المقام أيضاً، وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام، فإنَّ العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له، لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية، لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه، وهو لا يخلو من أحدهما، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فلم يبق إلاّ الشك في الاعتبار، وهو مورد لأصالة البراءة.

ولكن التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّةً

(١) في ص ٣٩٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣.

وبدونه أخرى، وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي وله أفراد طولية، فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل، ومن المخالفة القطعية بترك العمل رأساً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لا محالة، فيجب الاحتياط. وأمّا عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في اصل المأمور به وهو الطبيعة، إذ الاعتبار إنّما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي، فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام، وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، إذ في المقام لنا علم إجمالي باعتبار شيء في المأمور به، غاية الأمر أننا لا ندري أنّ المعبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به، فلا بدّ من الاحتياط والاتيان بالعمل مع وجوده تارةً وبدونه أخرى، تحصيلاً للعلم بالفراغ، بخلاف دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فإنّه ليس فيه إلا احتمال اعتبار شيء في المأمور به، فيكون مجرى للبراءة على ما مرّ تفصيل الكلام فيه^(١)، فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه، ومن العجيب أنّ الشيخ^(٢) (قدس سره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين القصر والتمام، مع أنّه داخل تحت كبرى هذه المسألة ومن صغرياتها، لأنّ الركعة الثالثة والرابعة أمرهما دائر بين الجزئية والمانعية كما هو واضح. وإن شئت قلت: إنّ التسليم في الركعة الثانية على تقدير وجوب القصر جزء للواجب، وعلى تقدير وجوب التمام مانع عن الصحّة ومبطل للصلاة.

(١) في ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤١ و ٤٤٢.

خاتمة

في شرائط جريان الأصول

أمّا الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء، سوى ما اعتبر في تحقق عنوانه، وهو إدراك الواقع على ما هو عليه، وكل ما اعتبر في حسنه فهو على تقدير صحته يرجع إلى اعتباره في صدق هذا العنوان، ضرورة أنه مع صدقه لا تبقى حالة منتظرة لحكم العقل بحسنه.

فالاختياط في المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات الشامل للعقود والايقاعات وغيرها من التوصليات لا يعتبر في حسنه إلا الجمع بين المحتملات الذي به يتحقق أصل عنوان الاحتياط، ما لم يؤد إلى اختلال النظام، ولم يخالف الاحتياط من جهة أخرى، إذ مع كونه مخالفاً بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط، لكونه مبغوضاً للمولى. وكذا مع كونه مخالفاً للاختياط من جهة أخرى، فإنه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط، وإدراك الواقع على ما هو عليه.

وأمّا الاحتياط في العبادات، فلا شك في حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي. وكذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً عليه كما في الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية مطلقاً، والشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل. وأمّا إن كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بالعلم أو العلمي، أو كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده، كما في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص، ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه. رابعها: التفصيل بين موارد العلم الاجمالي بثبوت التكليف وعدمه.

والصحيح جوازه مطلقاً، إذ المعتبر في تحقق العبادة أمران: تحقق العمل في الخارج، وكونه مضافاً ومنسوباً إلى المولى، وكلاهما متحقق في الاحتياط. وأمّا اعتبار نيّة الوجه والتمييز وغيرهما ممّا ذكره وجهاً لعدم جواز الاحتياط فلا دليل على اعتباره. وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه في مبحث القطع فراجع^(١).

وأما البراءة العقلية: فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها، لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، وجعله بمرأى ومسمع من العبد بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبيناً من قبل المولى ولم يتفحص عنه العبد، صحّ العقاب على مخالفته، ولا يكون عقابه بلا بيان.

وأما البراءة الشرعية: فلا إشكال أيضاً في عدم اعتبار الفحص في جواز الرجوع إليها في الشبهات الموضوعية عملاً باطلاق أدلتها من قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٢) وغيره ممّا ذكر في محله، وقد ورد بعض الأخبار في خصوص الشبهات الموضوعية^(٣) فراجع.

وأما الشبهات الحكمية فقد استدللّ لاعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة فيها مع إطلاق الأدلة فيها أيضاً بأمور:

(١) ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير) وقد ذكرت أدلة البراءة الشرعية في بداية بحث الأصول العملية فراجع ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٣) منها الخبر المذكور هنا فراجع ص ٣١٥.

الأوّل: دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أنّ اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وإن كان مسلماً، إلاّ أنّه لا يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) لأنّه معلوم المدرك. فإذن لا بدّ من النظر في المدرك ولا يصحّ الاعتماد بنفس الاتفاق، فأنّه ضمّ قول غير المعصوم إلى مثله.

الثاني: أنّ العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزامية في الشريعة المقدّسة مانع عن الرجوع إلى البراءة قبل الفحص.

وأورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) بما حاصله: أنّ موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لزم جواز الرجوع إليها قبل الفحص، بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنّه غير جائز قطعاً، فلا بدّ من أن يكون الوجه لوجوب الفحص أمراً آخر غير العلم الاجمالي. وخلاصة هذا الايراد أنّ الدليل أخص من المدّعي.

وأشكل عليه المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) بأنّ المعلوم بالاجمال ذو علامة وتميز، فالعلم الاجمالي المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لأنّ الواقع قد تنجّز حينئذ بما له من العلامة والتميز، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فأنّه إذا علم إجمالاً بدين مردد بين الأقل والأكثر، مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر، فهل يتوهّم أحد جواز الرجوع إلى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عمّا في الدفتر؟ والمقام كذلك، فإنّ التكاليف المعلومّة بالاجمال مضبوطة في الكتب

(١) كفاية الأصول: ٣٧٥.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٥٨ و ٥٥٩، فوائد الأصول ٤: ٢٧٩ و ٢٨٠.

المعتبرة عند الشيعة، وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة قبل الفحص. نعم، إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز وكان مردداً بين الأقل والأكثر، جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت.

وتوضيح ما أفاده (قدس سره): أن منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية أحد أمور ثلاثة: الأول: هو العلم بثبوت الشرع والتصديق بالنبوة. الثاني: العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الأمارات للواقع. الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة. وهذه العلوم الثلاثة ينحل السابق منها باللاحق، فتكون أطراف العلم الاجمالي بالتكاليف خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وتكون هذه الكتب كالدفتري في المثال، فلا ينحل العلم الاجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن قبل الرجوع إلى هذه الكتب والفحص عنها. هذا توضيح مراده زيد في علو مقامه.

وفيه أولاً: أن كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز إنما يمنع عن انحلال العلم الاجمالي على تقدير التسليم فيما إذا لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر كما إذا علمنا إجمالاً بوجود إناءٍ نجس بين أواني محصورة مرددة بين الأقل والأكثر وعلمنا أيضاً بنجاسة إناء زيد المعلوم وجوده بينها، فلو علم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسة إناء معين منها وجداناً، أو تعبداً كما إذا قامت البيّنة على نجاسته من دون إحراز أنه إناء زيد، أمكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الثاني الذي يكون لمتعلقه علامة وتميز، لعدم كون المعلوم بالتفصيل معنوناً بذلك العنوان، أي عنوان أنه إناء زيد، وأمّا إن كان له العلامة والتميز أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته في مفروض المثال

أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، ثم علمنا بعد ذلك بكون إناء معين إناء زيد، فينحل العلم الاجمالي الثاني أيضاً، ويكون الشك في نجاسة غيره من الأواني شكاً بدوياً لا محالة. والمقام من هذا القبيل، لأن التكاليف المعلومه بالاجمال بعنوان أنها مذكورة في الكتب المعتره بنفسها مردده بين الأقل والأكثر، فاذا ظفرنا بالمقدار المتيقن، ينحل العلم الاجمالي لا محالة.

وثانياً: أنه لانسلم عدم الانحلال حتى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز، ولم يكن مردداً بين الأقل والأكثر، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجساً، ومعه لا يبقى علم بوجود نجاسة في غيره من الأواني، إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة، فينحل العلم الاجمالي بالوجدان. وليس لنا علمان إجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل والأكثر، وعلم بنجاسة إناء زيد حتى يقال بعد العلم بنجاسة إناء بخصوصه أن العلم الأول قد انحلّ دون العلم الثاني، بل مرجع العلم بوجود نجاسة مردده بين الأقل والأكثر والعلم بنجاسة إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فاذا علمنا تفصيلاً بنجاسة إناء معين من الأواني ينحل العلم الاجمالي لا محالة.

وثالثاً: أنه على تقدير تسليم عدم الانحلال وبقاء العلم الاجمالي على حاله، لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقن، لما ذكرناه مراراً^(١) من أن التنجيز دائر مدار تعارض الأصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها، وحيث إنه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجساً في مفروض المثال، فيجري الأصل في غيره بلا معارض، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. وأما ما ذكره (قدس سره) من عدم جواز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر

(١) كما في ص ٤٠٤.

بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر، فهو على تقدير صحته لا بدّ من أن يكون مستنداً إلى أمر آخر غير العلم الاجمالي، كما ادّعي ذلك في موارد من الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جواز الرجوع إلى البراءة فيها قبل الفحص، منها: ما لو شكّ في بلوغ المال حدّ النصاب. ومنها: ما لو شكّ في حصول الاستطاعة للحج وغيرهما من الموارد، وذكروا الوجه في ذلك: أنّا علمنا من الخارج أنّ الشارع لا يرضى بالرجوع إلى الأصل في هذه الموارد قبل الفحص، للزوم المخالفة الكثيرة، فلو صحّ هذا الادّعاء لقلنا بمثله في مثال الدين، فأنّه أيضاً شبهة موضوعية، وإلاّ التزمنا بجواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فيه. ومن الشواهد على أنّ عدم جواز الرجوع إلى الأصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن على تقدير تسليمه ليس من جهة العلم الاجمالي، أنّه لو فرض عدم التمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه مثلاً لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل في الزائد على القدر المتيقن، مع أنّه لو كان المانع هو العلم الاجمالي لم يكن فرق بين التمكن من الفحص وعدمه كما هو ظاهر.

فالمحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ من أن يكون شيئاً آخر غير العلم الاجمالي، كما ذكر صاحب الكفاية (قدس سره).

الثالث: دعوى انصراف الأدلة إلى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فأنّه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل. وبالجملة: فكما أنّه على المولى إبلاغ أحكامه إلى عبيده، وبيان مراداته لهم جرياً على وظيفة المولوية، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جرياً على وظيفة العبودية، إذ لا يجب على المولى إلاّ بيان أحكامه على النحو المتعارف، من أن يجعلها في معرض الوصول، وأمّا فعلية

الوصول والبحث عنها فهي من وظائف العبد. فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدلة البراءة، فهي مختصة من أول الأمر بما بعد الفحص في الشبهات الحكيمة.

وهذا الوجه مما لا بأس به.

الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم مقدّمة للعمل، وهي كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١). ومن الروايات: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٢) من أنه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال نعم، قيل له: فهلا عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: فهلا تعلمت حتى تعمل^(٣)؟ ومن الظاهر أنه لو جاز الرجوع إلى البراءة أو غيرها من الأصول قبل الفحص والتعلم لم يجب سؤال أهل العلم كما في الآية الشريفة، ولم يتوجه العتاب إلى من لم يتعلم كما في الرواية.

وهذا الوجه أيضاً لا بأس به.

الخامس: الأخبار الدالة على وجوب التوقف، وقد تقدّم ذكر جملة منها في مبحث البراءة^(٤). والنسبة بينها وبين أخبار البراءة وإن كانت هي التباين، لدلالة أخبار البراءة باطلاقها على البراءة مطلقاً قبل الفحص وبعده، وكذا جملة من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقاً، إلا أن مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص، كقوله (عليه السلام): «فأرجئه حتى

(١) النحل ١٦: ٤٣.

(٢) الأنعام ٦: ١٤٩.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٩ / كتاب العلم ب ٩ ح ١٠ (باختلاف يسير).

(٤) في ص ٣٤٥.

تلقى إمامك»^(١) أي يجب عليك التوقف حتى تلقى إمامك فتفحص وتسأله، فنسبتها إلى أخبار البراءة هي الخصوص المطلق، فتخصص أخبار البراءة بما بعد الفحص، وبعد هذا التخصيص تكون النسبة بين أخبار البراءة وبين بقية أخبار التوقف الدالة على وجوب التوقف مطلقاً أيضاً هو العموم المطلق، فتخصص أخبار التوقف بما قبل الفحص، كما هو الشأن في جميع المتعارضين، فإنه تلاحظ النسبة بينهما بعد ورود التخصيص في أحدهما أو في كليهما من الخارج. ولا تلاحظ النسبة بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجي على ما هو مذكور في محله^(٢). هذا بناءً على الأغماض عما ذكرناه من كون أخبار البراءة مختصة بما بعد الفحص لأجل قرينة عقلية، وإلا فلا نحتاج إلى تخصيص أدلة البراءة ببعض أخبار التوقف، بل هي بنفسها مختصة لأجل القرينة العقلية على ما تقدم بيانه^(٣).

وبما ذكرناه ظهر اختصاص أدلة الاستصحاب أيضاً بما بعد الفحص. وظهر أيضاً عدم جواز الرجوع إلى سائر الأصول العقلية قبل الفحص كالتخير العقلي ونحوه.

وملخص الكلام في المقام: أن الأصول العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص، لأن موضوعها عدم البيان، وهو لا يجرز إلا بالفحص فلا مقتضي لها قبله. وأمّا الأصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها، إلا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة.

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٧ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

(٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٤٦٤.

(٣) في الدليل الثالث في ص ٥٧٠.

بقي الكلام في جهات لا بدّ لنا من التعرّض لها:

الجهة الأولى: في مقدار الفحص، فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل، أو يكفي الاطمئنان، أو يكفي مجرد الظن بالعدم؟ وجوه خيرها أوسطها. أمّا عدم وجوب تحصيل العلم فلعدم الدليل عليه. مضافاً إلى كونه مستلزماً للعسر والخرج، بل موجب لسدّ باب الاستنباط، لعدم حصول القطع بعدم الدليل عادةً وإن أصرّ في الفحص. وأمّا عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل على اعتباره، فهو لا يغني عن الحق شيئاً.

فتعيّن الوسط وهو كفاية الاطمئنان لكونه حجّة بيناء العقلاء، ولم يردع عنه الشارع. وأمّا تحقق الصغرى لهذه الكبرى، أي حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فهو سهل لمن تصدّى لاستنباط الأحكام الشرعية فعلاً، فإنّ المتقدمين من العلماء أتعبوا أنفسهم الشريفة ورتّبوا الأخبار وبوّبوا، فبالرجوع إلى أخبار باب وبعض الأبواب الأخرى المناسبة لهذا الباب يحصل الاطمئنان. ولولا هذا الترتيب والتبويب لكان اللازم هو الفحص في كتب الأخبار من أوّلها إلى آخرها لتحصيل الاطمئنان في مسألة واحدة.

الجهة الثانية: بعد ما عرفت وجوب تعلّم الأحكام الشرعية والفحص عنها، وقع الاشكال في أنّ وجوبه طريقي لا يترتب العقاب عند تركه إلا على مخالفة الواقع كما هو المشهور، أو نفسي يعاقب العبد على تركه ولو لم يخالف الواقع، كما عن المحقق الأردبيلي^(١) (قدس سره) وصاحب المدارك^(٢) ومال إليه صاحب الكفاية^(٣) (قدس سره) في آخر كلامه. وقبل الشروع في تحقيق المقام وبيان

(١)، (٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠ ومدارك الأحكام ٣: ٢١٩، ولمزيد الاطلاع

راجع فرائد الأصول ٢: ٥١٣.

(٣) كفاية الأصول: ٣٧٧.

المختار فيه لا بدّ من التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ محلّ الكلام هو العلم بالأحكام الفرعية، وأمّا العلم بالأصول الاعتقادية كالعلم بالتوحيد والنبوّة وسائر ما يجب تحصيله والاعتقاد به، فهو خارج عن محلّ الكلام. ولا إشكال في وجوب تحصيله والتعلّم نفسياً لا طريقياً، عينياً لا كفاًياً.

الثاني: أنّ وجوب تعلّم الأحكام الشرعية مقدّمة للعمل مختص بالواجبات والمحرمات، وما يرجع إليهما من الأحكام الوضعية كالنجاسة والطهارة والزوجية والملكية ونحوها، إذ لا يجب تعلّم المستحبات والمكروهات، لانفسياً ولا طريقياً.

الثالث: أنّ محلّ الكلام إنّما هو وجوب التعلّم والفحص عن الحكم الخاص المتعلق بهذا المكلف نفسه بالوجوب العيني. والمراد من التعلّم هو الأعم من المعرفة بالاجتهاد أو بالرجوع إلى الرسالة إن كان مقلّداً. وأمّا تعلّم كل الأحكام الشرعية بالاجتهاد حتّى الأحكام المتعلقة بغيره كمسائل الحيض والنفاس وغيرهما، فلا إشكال في وجوبه كفاًياً، فهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام، فلا وجه للاستدلال على وجوب الفحص في المقام بآية النفر^(١) كما ارتكبه شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) فانّه دليل على وجوب تعلّم الأحكام الشرعية كفاًياً ولا كلام لنا فيه، إنّما الكلام في وجوب التعلّم والفحص بالوجوب العيني عمّا يجب على نفس هذا المكلف.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إنّ الصحيح هو الوجوب الطريقي، وتظهر

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥١٠.

صحته بذكر دليل القول بالوجوب النفسي وجوابه، وهو أن الأوامر المتعلقة بالتعلم والسؤال ظاهرة في الوجوب النفسي.

والجواب: أن كون الأمر ظاهراً في الوجوب النفسي العيني التعيني وإن كان مسلماً كما تقدم في مبحث الأوامر^(١)، إلا أن في المقام خصوصية داخلية وقرينة خارجية توجب ظهور الأوامر المتعلقة بالتعلم في الوجوب الطريقي مقدّمة للعمل.

أمّا الخصوصية الداخلية: فهي أن نفس السؤال عن شيء وتعلمه طريق إلى العمل بهذا الشيء، فالأمر بالسؤال بنفسه ظاهر في الوجوب الطريقي بحسب الارتكاز العرفي، فإن السؤال عن الطريق إلى كربلاء مثلاً إنما هو للمشي من هذا الطريق، فالأمر بالسؤال عن طريق كربلاء ظاهر في الوجوب الطريقي، لا الوجوب النفسي، بأن يكون مجرد السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً، فكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) فإن الأمر بالسؤال فيه ظاهر في الوجوب الطريقي وأن السؤال من أهل الذكر إنما هو للعمل، لا لكونه مطلوباً بنفسه. ولعل ظهور الأمر بالسؤال في الوجوب الطريقي ظاهر غير قابل للانكار.

وأما القرينة الخارجية: فروايتان إحداهما: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ وقد تقدم ذكره^(٣)، فإن قوله «فهلّا تعلمت حتى تعمل»

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣ - ١١.

(٢) النحل ١٦: ٤٣.

(٣) في ص ٥٧١.

صريح في أنّ وجوب التعلّم إنّما هو للعمل. الثانية: ما ورد في مجذور صار جنباً فغسلوه فمات، فقال (عليه السلام): «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يموه»^(١) فإنّ عتاب الإمام (عليه السلام) ودعائه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضاً، إذ من الواضح أنّ مجرد السؤال والتعلّم لم يكن موجباً لنجاته من القتل الذي نسبه الإمام (عليه السلام) إليهم وعيّرهم به، وإنّما الموجب لنجاته العمل بالتيمم، فكان الأمر بالسؤال والتعلّم إنّما هو للعمل لا محالة.

هذا، مضافاً إلى أنّه على تقدير ترك التعلّم والفحص لو صادف خلاف الواقع بارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فالقول باستحقاق العقاب لأجل ترك التعلّم دون مخالفة الواقع بعيد، لأنّ وجوب الفحص والتعلّم إنّما هو لتجنّب الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، واستحقاقه على ترك الفحص عنه فأنه خلف. والالتزام باستحقاق عقابين أبعد، ولم يقل به أحد. فتعيّن القول باستحقاق عقاب واحد لأجل مخالفة الواقع، دون ترك الفحص والتعلّم. وهذا هو معنى الوجوب الطريقي. وأمّا لو ترك الفحص ولكنه صادف الواقع من باب الاتفاق، فلا يستحقّ العقاب إلاّ على القول باستحقاق المتجري للعقاب. وقد تقدّم^(٢) الكلام فيه مفصّلاً في بحث القطع.

ثمّ إنّّه ربّما يستشكل في الوجوب الطريقي فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل كالموقت قبل وقته، ولم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به في ظرفه لتركه التعلّم قبل حصول الشرط، باعتبار أنّه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتّى يجب تعلّمه وتحصيل سائر مقدّماته، وبعد حصوله

(١) الوسائل ٣: ٣٤٦ و ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ١ و ٦.

(٢) في ص ١٧.

لا يكون قادراً على الامتثال، فالتكليف ساقط للعجز، فيلزم عدم وجوب التعلم لا قبل حصول الشرط ولا بعده. ولعلّه لأجل هذا الاشكال التزم صاحب الكفاية (قدس سره) وغيره بالوجوب النفسي.

وتحقيق الحال حول هذا الاشكال يقتضي البسط في المقال فنقول وعلى الله الاتكال:

قد يكون الواجب فعلياً مع اتّساع الوقت لتعلّمه والالتيان به، فلا إشكال في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، فانه بعد الوقت مُخَيَّر بين التعلّم والامتثال التفصيلي، والأخذ بالاحتياط والاكتفاء بالامتثال الاجمالي، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه^(١) من أنّ الصحيح جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي ولو كان مستلزماً للتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللاتيان به، ولكن المكلف يتمكن من الاحتياط والامتثال الاجمالي، ولا إشكال أيضاً في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، ولا بعد الوقت لعدم اتّساع الوقت له وللاتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، وله أن يحتاط بعد دخوله. وتوهم أنّ الامتثال الاجمالي إنّما هو في طول الامتثال التفصيلي، فمع القدرة على الثاني لا يجوز الاكتفاء بالأوّل، غير جارٍ في هذا الفرض، لعدم التمكن من الامتثال التفصيلي في ظرف العمل، نعم هو متمكن من التعلّم قبل الوقت، إلّا أنّه لا يجب عليه حفظ القدرة على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه أحد.

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط، ولكنّه متمكن من الامتثال الاحتمالي فقط، كما إذا شكّ في الركوع حال الهوي إلى السجود، مع عدم تعلّمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنّه لا يتمكن من الاحتياط وإحراز الامتثال، إذ في الرجوع والاتيان بالركوع احتمال زيادة الركن وهو مبطل للصلاة، وفي المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بالشك احتمال نقصان الركن وهو أيضاً مبطل للصلاة، فلا يتمكن من الاحتياط. وفي كل من الرجوع والاتيان بالركوع والمضي في الصلاة احتمال الامتثال، هذا إذا كان الشك متعلقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلقاً بغير الأركان، فهو متمكن من الاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه رجاءً، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلّم قبل الابتلاء بالشك بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعلية الشك وتشمله أدلة وجوب التعلّم أيضاً، فإنّه لو لم يتعلّم قبل الابتلاء واكتفى بالامتثال الاحتمالي فلم يصادف الواقع كانت صلاته باطلةً وصحّ عقابه، ولا يصح اعتذاره بأنّي ما علمت، لأنّه يقال له: «هلاّ تعلّمت حتى عملت» كما في الرواية^(١). ومن هذا الباب فتوى الأصحاب بوجوب تعلّم مسائل الشك والسهو قبل الابتلاء، حتى أفتوا بفسق من لم يتعلّم. وأنت ترى أنّ الاشكال المذكور من ناحية وجوب التعلّم غير جارٍ في هذه الصورة يقيناً فلاحظ.

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت لكونه غافلاً - ولو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلّم - أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت، مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان بالواجب، والاشكال المذكور مختص بهذه الصورة.

(١) تقدّمت في ص ٥٧١.

والذي ينبغي أن يقال: إنه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور وغير دخيلة في الملاك، كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فإنه أثناء الهبوط إلى الأرض وإن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلا أن قدرته ليست دخيلة في الملاك، ومبغوضية الفعل للمولى باقية بحالها، ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلّم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت، لما تقدّم سابقاً^(١) من أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي.

وإن كانت القدرة معتبرة شرعاً ودخيلة في الملاك، فلا يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقياً والقول بوجوبه نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقي فالأمر واضح، إذ لا يترتب على ترك التعلّم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم. وأمّا على القول بالوجوب النفسي، فلأن الواجب إنما هو تعلّم الأحكام المتوجهة إلى شخص المكلف، والمفروض أنه لم يتوجه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجهة إلى غيره، وهو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

وظهر بما ذكرناه: أنه لا ثمة عملية بيننا وبين المحقق الأردبيلي (قدس سره) إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم في هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدي الالتزام بالوجوب النفسي في دفع الاشكال المذكور، بل الحق هو الالتزام بالاشكال وعدم وجوب التعلّم، ولا يلزم منه محذور.

الجهة الثالثة: هل يختص وجوب التعلّم بما إذا علم المكلف تفصيلاً أو إجمالاً أو اطمأنّ بابتلائه بما لا يعلم حكمه، كحكم الشكوك المتعارفة التي يعتم بها

الابتلاء، أو يجب بمجرد احتمال الابتلاء؟ وجهان بل قولان.

المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثاني. وربما يقال بالأوّل تمسكاً باستصحاب عدم الابتلاء، وبعد إحراز عدم الابتلاء ولو بالتعبد لا يجب التعلّم.

وردّ هذا الاستصحاب بوجهين:

الأوّل: أنّ أدلة الاستصحاب لا تشمل المقام، بدعوى أنّها لا تشمل إلاّ الأمور الماضية المتعلق بها اليقين السابق والشك اللاحق، فعدم الابتلاء في المستقبل لا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب.

وفيه: أنّ الميزان في جريان الاستصحاب إنّما هو تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، من دون فرق بين الأمور الماضية والاستقبالية، على ما سيجيء الكلام فيه في بحث الاستصحاب^(١) إن شاء الله تعالى. ولذا بنينا على ذلك فروعاً كثيرة منها: جواز البدار في أوّل الوقت لذوي الأعذار تمسكاً باستصحاب بقاء عذره إلى آخر الوقت.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) وهو أنّ جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي. وأمّا إذا لم يكن كل من الأمرين، ولم يكن أثر شرعي في البين، أو كان الأثر مترتباً على نفس الشك دون الواقع، فلا معنى لجريان الاستصحاب. والمقام من هذا القبيل، لأنّ وجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل مترتب على احتمال الابتلاء لا على واقع الابتلاء، لئتمسك بالاستصحاب لاحراز عدمه.

(١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ١٠٦ / التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٣١، فوائد الأصول ١: ٢٠٧ و ٢٠٨.

وفيه: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، بناءً على ما هو التحقيق من أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي أيضاً، فيكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على نفس الاستصحاب. وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في المقام وإحراز عدم الابتلاء بالتعبّد، ويترتب عليه عدم وجوب التعلّم، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. نعم، بناءً على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وكونه بمنزلة القطع الطريقي فقط، كما عليه صاحب الكفاية^(١) (قدس سره) يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فلا يجري في المقام، لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ولكنه خلاف ما التزم به في مبحث الاستصحاب، فإنه اختار فيه كون الاستصحاب بمنزلة القطع الموضوعي أيضاً^(٢).

هذا، ولكن التحقيق أن الاستصحاب غير جارٍ في المقام، للأدلة الدالة على وجوب التعلّم، فإن إطلاقها يشمل المقام. وتخصيصها بموارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء مستهجن لندرتهما، فإن الغالب في مسائل الشكوك ونحوها مجرد احتمال الابتلاء، فيكون وجوب التعلّم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل، ومعه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

الجهة الرابعة: لا شك في أن الشاك في التكليف لو ترك الفحص واقتحم في الشبهة فصادف ارتكاب الحرام يستحق العقاب على مخالفة الواقع، إذ بعد وجوب الفحص طريقياً تنجز الواقع عليه. هذا فيما إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لظفر به. وأمّا فيما إذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف

(١) كفاية الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤.

(٢) أجود التقريرات ٤: ٤١، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ١٩.

إليه بعد الفحص، بل ربّما يؤدّي فحصه إلى خلافه، فهل يستحقّ العقاب على مخالفة الواقع أم لا؟ وجهان بل قولان.

ولا يخفى أنّ استحقاق العقاب من جهة التجري وعدم الفحص مبني على ما تقدّم الكلام فيه في مبحث التجري^(١)، فمحل الكلام فعلاً إنّما هو استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، فالتزم المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) باستحقاق العقاب، بدعوى أنّ مخالفة الواقع ما لم تكن مقرونة بالموثّن شرعاً أو عقلاً موجبة لاستحقاق العقاب. والمقام كذلك لأنّ المفروض عدم جريان البراءة الشرعية ولا العقلية قبل الفحص على ما تقدّم بيانه^(٣).

وقد ذكرنا في الدورة السابقة أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الوصول على ما تقدّم بيانه، فمع عدم تمكن المكلف من الوصول إليه كان البيان غير تام من قبل الشارع، ومعه يستقل العقل بقبح العقاب، فتكون مخالفة الواقع حينئذ مقرونة بالموثّن العقلي، غاية الأمر أنّ المكلف غير ملتفت إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى وكان يحتملها فتجرى واقتحم الشبهة بلا فحص، فلو كان مستحقاً للعقاب، فإنّما هو على التجري لا على مخالفة الواقع، لأنّ الواقع ممّا لم تقم الحجّة عليه، فيكون العقاب عليه بلا بيان.

ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن بنينا على وجوب الفحص لآية السؤال والأخبار الدالة على وجوب التعلّم وتحصيل العلم بالأحكام^(٤)

(١) راجع ص ١٧ وما بعدها.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٦٦، فوائد الأصول ٤: ٢٨٧ و ٢٨٨.

(٣) راجع ص ٥٦٦ وما بعدها.

(٤) كما تقدّم في ص ٥٧١.

فالحق عدم استحقاق العقاب، لعدم إمكان التعلّم والفحص وتحصيل العلم على الفرض، فلا يكون المقام مشمولاً للآية الشريفة والأخبار الدالة على وجوب التعلّم. وإن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الاجمالي أو لأجل أدلة التوقف والاحتياط، بناءً على كونها دالة على الوجوب المولوي الطريقي لا الارشادي المحض، على ما استظهرنا منها^(١)، فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، لكونه حينئذ منجزاً بالعلم الاجمالي أو بوجوب التوقف والاحتياط.

الجهة الخامسة: لا ينبغي الاشكال في أنّ العمل الصادر من الجاهل المقصّر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً، بمعنى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقته للواقع. وهذا المعنى من البطلان هو المراد لصاحب العروة (قدس سره) في قوله: إنّ عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل^(٢)، فلا وجه لما ذكره المحشون على قوله المذكور، على تفصيل يأتي، لأنّ التفصيل الذي ذكره بعد سطور^(٣) بأنّه إن كان مطابقاً للواقع فكذا، وإن كان مخالفاً له فكذا، إنّما هو بعد انكشاف الواقع. والمراد من البطلان في صدر عبارته بمعنى عدم جواز الاجتزاء به بحكم العقل، إنّما هو قبل انكشاف الواقع، فلا ربط له بالتفصيل المذكور بعد سطور. ولا فرق في الحكم بالبطلان ظاهراً بالمعنى المذكور بين المعاملات والعبادات إذا فرض تمثلي قصد القربة منه في العبادات. وإلا فلا ينبغي الشك في بطلان العبادات واقعاً. هذا كلّه قبل انكشاف الحال بالعلم أو بالحجّة. وأمّا إذا تبين الحال فالصور المتصورة أربع:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفة المأتي به للواقع بفتوى من كان يجب

(١) في ص ٣٤٦.

(٢) العروة الوثقى ١: ١٨ / المسألة ٧.

(٣) في المسألة ١٦.

الرجوع إليه حين العمل، وافتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل. ولا إشكال في الحكم ببطلان العمل في هذه الصورة، لعدم مطابقته للواقع على حسب الحجّة الفعلية والحجّة حين العمل.

الصورة الثانية: أنّ تكشف مطابقة المأتي به للواقع بفتوى كلا المجتهدين، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل، وكان العمل المأتي به مطابقاً للواقع بفتواه. ولا إشكال في الحكم بصحة العمل في هذه الصورة، لكونه مطابقاً للواقع على حسب الحجّة الفعلية والحجّة حين العمل، بل يستفاد الحكم بصحته في هذه الصورة من الحكم بالصحة في الصورة الرابعة بالأولية القطعية.

الصورة الثالثة: أنّ تكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً. والظاهر هو الحكم بالبطلان في هذه الصورة، لأنّ المقتضي للصحة إمّا أن يكون الأدلة الخاصة الدالة على عدم وجوب الاعادة في خصوص الصلاة كحديث لاتعاد^(١) بناءً على عدم اختصاصه بالناسي، وشموله للجاهل أيضاً كما هو الصحيح، ولذا نحكم بصحة عمل الجاهل القاصر خلافاً للمحقق النائيني (قدس سره) فإنه أصرّ على اختصاصه بالناسي^(٢)، وهو لا يشمل الجاهل المقصّر، لعدم إتيانه بوظيفة العبودية من التعلّم والفحص. وبالجملة: الجاهل المقصّر بمنزلة العامد، فلا يشمله حديث لاتعاد وأمثاله.

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٢٨، فوائد الأصول ٤: ٢٣٨ و ٢٣٩، كتاب الصلاة ٣: ٥، ٦.

وإمّا أن يكون المقتضي للصحة الأدلة العامة التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء، بلا فرق بين الصلاة وغيرها، وعمدتها الاجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية ولو انكشف خلافها، ولا يكون المقام داخلاً في معقد الاجماع يقيناً، لأنّ الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء إنّما هو فيما إذا كان العامل في عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري. وأمّا إذا لم يستند إليه كما في المقام فلا إجماع على صحّته.

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي، ومخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل. والمحكم في هذه الصورة الصحة، إذ الحجّة الفعلية قامت على صحة العمل وعدم وجوب القضاء، فجاز الاستناد إليها في ترك القضاء.

نعم، هنا شيء وهو أنّه لو كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الأمر ومضى وقته، صحّ عقابه على مخالفة الواقع بالنسبة إلى ما مضى من الأعمال، لكون العمل مخالفاً للواقع على الفرض، وعدم الاستناد إلى الحجّة فيه، والسر فيه: أنّ ترك الواجب الواقعي في الوقت له عقاب غير عقاب ترك القضاء، فالاستناد إلى فتوى المجتهد الفعلي بصحة العمل المأتي به وعدم وجوب القضاء يوجب رفع العقاب على ترك القضاء، لا رفع العقاب على ترك الأداء، إذ تركه كان بلا استناد إلى الحجّة. فمن صلّى بلا استناد إلى فتوى مجتهد ومضى وقتها، ثمّ انكشف صحّتها بفتوى المجتهد الفعلي، بمعنى أنّه قلّد من أفتى بصحّتها وعدم وجوب القضاء عليه وكانت في الواقع فاسدة، صحّ عقابه لترك الأداء، لكونه بلا استناد إلى حجّة، فلا يكون معذوراً فيه. نعم، لا يصح عقابه على ترك القضاء، لاستناده فيه إلى الحجّة الفعلية، فيكون معذوراً لا محالة. نعم، لو صلّى بلا تقليد مجتهد ثمّ قلّد من أفتى بصحة صلاته والوقت باقٍ وكانت صلاته فاسدة

في نفس الأمر، لا يصح عقابه على ترك الأداء أيضاً، لاستناده حينئذ في عدم الاعادة إلى الحجّة الفعلية.

ومن جميع ما ذكرناه في حكم المقلد ظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضاً، فإنّ نسبة الأمانة إليه نسبة فتوى المجتهد إلى المقلد، بلا تفاوت بينهما من حيث الحكم أصلاً، فلا حاجة إلى الاعادة.

ثمّ إنّ المتسالم عليه بين الفقهاء صحّة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس، وكذا صحّة الاتمام في موضع القصر، وكذا صحّة الصوم في السفر. وكل ذلك مع الجهل بالحكم ولو تقصيراً، ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشئ عن ترك التعلّم والفحص. وأصل الحكم بالصحّة في هذه الموارد ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف نصّاً^(١) وفتوى، إنّما الاشكال في الجمع بين الحكم بالصحّة واستحقاق العقاب، فانه كيف يعقل الحكم بصحّة المأتي به والحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب، ولا سيّما مع بقاء الوقت، والحكم بعدم وجوب الاعادة.

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية^(٢) (قدس سره) وهو أنّه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملاً على مصلحة ملزمة، وأن يكون الواجب الواقعي مشتملاً على تلك المصلحة وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي

(١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١، الوسائل ٨: ٥٠٦ / أبواب

صلاة المسافر ب ١٧ ح ٤، الوسائل ١٠: ١٧٩ / أبواب من يصح منه الصوم ب ٢ ح ٢

وغيره.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٨.

كانت في العمل المأتي به جهلاً، لتضاد المصلحتين، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتغال المأتي به على المصلحة الملزمة، وعدم إمكان استيفاء الزيادة، والحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل أن فوات المصلحة الزائدة مستند إلى تقصيره وترك التعلم، فلا منافاة بينهما.

وفيه أولاً: أن التضاد إنما هو بين الأفعال، وأما التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال.

وثانياً: أن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به، مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى، وإن كانتا استقلاليتين، لزم تعدد الواجب وتعدّد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وهو خلاف الضرورة.

الثاني: ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) ^(١) من الالتزام بالترتب، بتقريب أن الواجب على المكلف ابتداءً هو صلاة القصر مثلاً، وعلى تقدير تركه واستحقاق العقاب على تركه، فالواجب هو التمام، فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتي به واستحقاق العقاب على ترك الواجب الأول.

وأورد المحقق النائيني (قدس سره) ^(٢) على هذا الوجه بوجوه:

الأول: أن الخطاب المترتب لا بدّ من أن يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسألة الصلاة والازالة. ومن الظاهر عدم إمكان ذلك في المقام، لأنّ المكلف إن التفت إلى كونه عاصياً للتكليف بالقصر، انقلب كونه جاهلاً بوجوب القصر إلى كونه عالماً به، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما أتى به. وإن لم يلتفت إلى ذلك، فلا يعقل أن يكون الحكم

(١) كشف الغطاء: ٢٧ / المبحث الثامن عشر.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٧٢ و ٥٧٣، فوائد الأصول ٤: ٢٩٣.

المجْعول بهذا العنوان محرّكاً له في مقام العمل.

الثاني: أنّ وجوب الصلاة بما أنّه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق إلاّ بخروج الوقت. وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في أثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني.

الثالث: أنّ الترتب لو سلّم إمكانه في المقام لا دليل على وقوعه، فالقول به قول بغير دليل، وهذا بخلاف الترتب في موارد التزام إذ قد عرفت في محلّه^(١) أنّ القول بالترتب فيه ممّا يقتضيه نفس إطلاق دليل الواجب، بلا حاجة إلى التماس دليل آخر.

هذا، ولكن الانصاف أنّه لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة. أمّا الوجهان الأوّلان فلما ذكرناه في محلّه^(٢) من أنّ الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع فيه مطلق الترك، فصحّ أن يقال في المقام: إنّ القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه. وأمّا الوجه الأخير فلأنّ صحّة العمل المأتي به مفروغ عنها في المقام، وقد دلّ الدليل عليها، إنّما الكلام في تصويرها وإمكانها، فلو أمكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه إلى مزيد من الأدلة الدالة على صحّة المأتي به جهلاً.

والصحيح أن يقال: إنّ الترتب وإن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لأمرين: الأوّل: أنّ لازم ذلك هو الالتزام

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٨٨ وما بعدها.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٨٠ - ٤٨١.

بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وقد عرفت بطلانه^(١). الثاني: أن ذلك منافٍ للروايات^(٢) الكثيرة الدالة على أن الواجب على المكلف في كل يوم وليلة خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتمّ صلاته وهو مسافر ثمان صلوات، وكذا على من أجهر في صلاته موضع الاخفات وبالعكس كما لا يخفى.

والذي ينبغي أن يقال في مقام الجواب عن أصل الاشكال: إننا لانلتزم باستحقاق العقاب في هذه الموارد، فإن مسألة استحقاق العقاب وعدمه عقلية لا يعتمد فيها على الشهرة والاجماع. مضافاً إلى عدم حجّة الشهرة في نفسها ولو في المسائل الشرعية على ما ذكر في محله^(٣)، وأن الاجماع غير محقق لعدم التعرّض لها في كلمات كثير من الأصحاب، فنلتزم بصحّة العمل المأتي به بمقتضى الدليل وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الجاهل بوجوب القصر مثلاً لو صلى قصرأ، وحصل منه قصد القربة حال العمل، فأمّا أن يحكم بصحّة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع جهله، أو يحكم بفسادها ووجوب الاعادة.

أمّا على الأوّل: فلا مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر والتمام، وهذا هو الصحيح، فيحكم بصحّة القصر بمقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القصر على المسافر، غاية الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دلّ على صحّة التمام. مضافاً إلى استبعاد الحكم ببطلان

(١) في الرد الثاني على صاحب الكفاية، في ص ٥٨٧.

(٢) الوسائل ٤: ١٠ / أبواب أعداد الفرائض ب ٢.

(٣) راجع ص ١٦٦ - ١٦٧.

القصر والأمر باعادة الصلاة قصراً بلا زيادة ونقصان، ويحكم بصحة التمام أيضاً لورود النص الخاص، فيكون المكلف الجاهل بوجود القصر مخيراً بين القصر والتمام وإن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير. وعليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام وترك القصر.

وأما على الثاني: فلا مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل بوجود القصر، ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر، وكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات، فلا حاجة إلى الاعادة. ولتوضيح المقام نفرض شخصين كان كل واحد منهما جاهلاً مقصراً، فأتى أحدهما بصلاة الصبح مثلاً جهراً والآخر إخفاتاً، فنحكم بصحة صلاة الثاني وإن كانت مخالفة للواقع بمقتضى النص الخاص. وحينئذ إن حكمنا ببطلان صلاة الأول مع مطابقتها للواقع، يكون الأمر أقبح، للحكم ببطلان ما هو مطابق للواقع، وصحة ما هو مخالف له، مضافاً إلى لزوم القول ببطلان الصلاة مع الساتر إذا كان المصلي جاهلاً باعتبار الستر في الصلاة، وكذا يلزم القول ببطلان الصلاة إلى القبلة إذا كان المصلي جاهلاً باعتبار الاستقبال في الصلاة. وهكذا بالنسبة إلى سائر الشروط، فلا مناص من الحكم بصحة صلاته أيضاً، فإذا حكمنا بصحة الصلاة جهراً وإخفاتاً فلا محالة يكون الجاهل مخيراً بين الجهر والاخفات وإن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير حين العمل، فلا وجه للالتزام باستحقاق العقاب.

الجهة السادسة: اشتراط الرجوع إلى الأصول العملية بالفحص مختص بالشبهات الحكمية، لا اختصاص دليله بها. وأما الشبهات الموضوعية، فلا يكون الرجوع إلى الأصل فيها مشروطاً بالفحص، بل يجوز الرجوع إليها ولو قبل الفحص، لاطلاق أدلتها وعدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية هاهنا. مضافاً إلى خصوص بعض الروايات الواردة في

موارد خاصّة، كصحيحة زرارة^(١) الواردة في الاستصحاب.

وبالجملة: عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، إلاّ أنّه ذكر جماعة وجوب الفحص في بعض موارد الشبهات الموضوعية ممّا كان العلم بالحكم فيه متوقفاً على الفحص عادة، منها: ما إذا شكّ في المسافة فقالوا يجب الفحص والسؤال من أهل الخبرة، مع كون المورد مجرئاً لاستصحاب عدم تحقق المسافة. ومنها: ما إذا شكّ في تحقق الاستطاعة إلى الحج من حيث المال أو من جهة أخرى. ومنها: ما إذا شكّ في زيادة الربح عن مؤونة السنة، واستدلّوا لوجوب الفحص في هذه الموارد بأنّ جعل الحكم في مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمة العرفية على وجوب الفحص، وإلاّ لزم اللغو في تشريعه.

وفيه: أنّ الكبرى المذكورة وإن كانت مسلّمة، إلاّ أنّها غير منطبقة على الأمثلة المذكورة، فإنّ العلم بتحقيق المسافة في السفر وبلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحج أو زيادته عن مؤونة السنة قد يحصل بلا احتياج إلى الفحص وقد يحصل العلم بعدمه، وقد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجية. نعم، ربّما يتفق توقف العلم بالموضوعات المذكورة على الفحص، والتوقف أحياناً من باب الاتفاق لا يوجب وجوب الفحص، وإلاّ لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

نعم، بناءً على ما هو المشهور في الخمس من تعلّقه بالربح حين حصوله، وكون التأخير إلى آخر السنة من باب الارفاق، وجب الفحص عند الشك في الزيادة على المؤونة، لأنّ الوجوب حينئذ يكون متيقناً إنّما الشك في سقوطه

(١) الوسائل ٣: ٤٦٦ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١.

لأجل الشك في كونه زائداً على المؤونة فيجب الفحص لاحراز السقوط بعد العلم بالوجوب. وأمّا على ما ذهب إليه ابن إدريس (قدس سره) ^(١) من تعلق الخمس بالربح بعد مضي السنة وهو الظاهر، فلا وجه لوجوب الفحص كما ذكرناه ^(٢).

ثم إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) ^(٣) قد اعتبر في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية أن لا تكون مقدّمات العلم بأجمعها تامّة. وأمّا فيما إذا كانت المقدّمات تامّة بحيث لا يحتاج حصول العلم إلّا إلى مجرد النظر، فلا تجري البراءة بل لا بدّ من النظر وتحصيل العلم أو الاحتياط. ومثّل لذلك بما إذا كان المكلف بالصوم في سطح لا يتوقف علمه بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر إلى الأفق، فلا يجوز له

(١) السرائر ١: ٤٨٩.

(٢) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه) وفي ذهني القاصر أنّه لا فرق بين مسلك المشهور وما ذهب إليه الحلّي (قدس سره) في عدم وجوب الفحص، إذ لا خلاف بينهم في عدم تعلق الخمس في مقدار المؤونة، بل الاتفاق حاصل على تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤونة، إنّما الخلاف في أنّ تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤونة هل هو حين حصوله كما هو المشهور، أو بعد مضي السنة كما عليه الحلّي (قدس سره) فلو شكّ في زيادة الربح عن مؤونة السنة، كان الشك في الوجوب على كلا القولين، فلا وجه لوجوب الفحص على كليهما. نعم، لو كان المشهور قائلاً بتعلق الخمس بمطلق الربح ولو لم يكن زائداً على المؤونة، وأنّ ما يصرفه المكلف في مؤونته عفو وإرفاق منه تعالى عليه، كان لوجوب الفحص وجه لكون الوجوب حينئذ معلوماً، إنّما الشك في السقوط والعفو، ولكنّ المشهور لم يقولوا بذلك على ما راجعنا عاجلاً، ولا بدّ من المراجعة التامة والفحص الأكيد، ومن الله سبحانه وتعالى التوفيق والعناية.

(٣) أجود التقريرات ٣: ٥٥٦، فوائد الأصول ٤: ٣٠٢.

الرجوع إلى استصحاب بقاء الليل أو البراءة بدون النظر، لأنّ مجرد النظر لا يعدّ من الفحص عرفاً ليحكم بعدم وجوبه.

وفيه: أنّ مجرد النظر وفتح العين من دون أعمال مقدّمة أخرى وإن كان لا يعدّ من الفحص، إلاّ أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدلة البراءة إنّما هو الجاهل وغير العالم. ولا شك في أنّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر، ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيداً لاطلاقات الأدلة الدالة على الاستصحاب أو البراءة، فالاطلاقات المذكورة محكمة لا وجه لتقييدها.

الجهة السابعة: ذكر الفاضل التوني^(١) (قدس سره) على ما حكى عنه شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) للبراءة شرطين آخرين بعد الفراغ عن كونها مشروطةً بالفحص:

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بحكمه، ومثّل له بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إجراء البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة أخرى، ومثّل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين، فإنّ جريان البراءة عن وجوب أحدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما. وبما إذا لاقى الماء المشكوك في كونه كراً النجاسة، فإنّ جريان أصالة عدم الكرية يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه. وكذا إذا علم بكرية الماء وشكّ في تقدّمها على ملاقات النجاسة، فإنّ جريان أصالة عدم التقدّم يوجب الاجتناب

(١)، (٢) الوافية: ١٩٣ وفرائد الأصول ٢: ٥٢٩.

عنه، وهذا المثالان [لا] ينطبقان على البراءة. وإنما هما مثالان للاستصحاب. ولم يظهر وجه لذكرهما في المقام.

أمّا الشرط الأوّل: فقد أورد عليه الشيخ^(١) (قدس سره) وغيره بأنّ البراءة وإن لم تكن جاريةً في موارد جريان قاعدة لا ضرر، إلّا أنّه لا ينبغي عدّه من شرائطها، إذ مع جريان قاعدة لا ضرر ينتفي موضوع البراءة وهو الشك، فإنّ القاعدة ناظرة إلى الواقع، وتكون من جملة الأدلة الاجتهادية. ولا مجال للرجوع إلى الأصل مع وجود الدليل كما هو الحال في سائر الأصول العملية بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية.

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الاشكال، فإن كان مراد الفاضل التوني هذا المعنى، فالاشكال وارد عليه كما ذكره الشيخ (قدس سره). ولكن يحتمل أن يكون مراده ما ذكرناه في أوّل بحث البراءة من أنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان^(٢)، بقريظة انتساب الأمة إليه في قوله (صلّى الله عليه وآله) «رفع عن أمّتي...»^(٣) فلا بدّ في شموله أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الأمة، فلو لزم من جريان البراءة تضررّ مسلم، فلا تجري ولا يشمل حديث الرفع، ولذا ذكرنا في محلّه^(٤) أنّ حديث الرفع لا يقيد به إطلاق قوله (عليه السلام) «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»^(٥)، فلو أتلف مال الغير

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٢.

(٢) راجع ص ٣١٢.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٤) في ص ٣١٢.

(٥) [ذكر (قدس سره) في فقه المكاسب أنّ هذه القاعدة لم تذكر في رواية خاصّة بل هي

متصيدة من موارد شتّى، مصباح الفقاهة ٣: ١٣١].

جهلاً أو خطأً أو نسياناً لا يمكن القول بعدم الضمان لأجل حديث الرفع، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الأدلة الدالة على وجوب الكفارة على من أفطر في شهر رمضان مثلاً، فإنّ حديث الرفع يقيد بها إذا كان عالماً عامداً، ولم يصدر الافطار منه خطأً أو نسياناً.

وأما الأمثلة المذكورة في كلام الفاضل التوني فلا يمكن التمسك فيها بقاعدة لا ضرر، لوقوع الضرر فيها لا محالة إمّا على المالك أو على المتلف، فإنه لو حكم بالضمان لزم الضرر على المتلف، ولو حكم بعدم الضمان لزم الضرر على المالك. ولا يمكن جريان البراءة عن الضمان، لكونه خلاف الامتنان على المالك، فيحكم بالضمان لاطلاق قوله (عليه السلام): «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فيما إذا ترتب الطيران وموت الولد وهروب الدابة على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العلة بنظر العرف، بحيث يعدّ فعله إتلافاً بنظرهم وإن لم يكن بنحو العلية الحقيقية الفلسفية، فإنه من الواضح ترتب الطيران على فتح القفص وكونه إتلافاً عرفاً. وكذا المثال الثالث إذا كان الحيوان ممّا يترتب هروبه على الامسك كالغزال بل الفرس. وكذا المثال الثاني إذا انحصر بقاء الولد بلبن أمه، بحيث يعدّ حبس أمه إتلافاً له في نظر العرف. وأمّا إذا أمكن بقاؤه بتغذيته بشيء آخر، بحيث لا يعدّ حبس أمه إتلافاً له، فلا يكون ضامناً. وبالجملة الميزان هو صدق الاتلاف عرفاً.

فالمحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لو كان مراد الفاضل التوني (قدس سره) أنّ جريان البراءة مشروط بعدم كونه منافياً للامتنان، فهو متين لا يرد عليه شيء. نعم، ذكر في ذيل عبارته المحكية في الرسائل ما هذا لفظه: فلا علم ولا ظن بأنّ

الواقعة غير منصوطة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل^(١) انتهى. ويظهر منه أن جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص، وهذا واضح الفساد، فإن الأصل مشروط بعدم العلم بالنص، لا بالعلم بعدم النص.

وأما ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنه إذا فتح القفص متعمداً عليه الاثم والتعزير، وإلا فلا يكون عليه شيء. فلعل المراد منه نفي الاثم في صورة عدم العمد كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفي الضمان أيضاً، لاطلاق قوله (عليه السلام): «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» على ما تقدم بيانه.

وأما الشرط الثاني: فتحقيق الحال فيه يستدعي التفصيل في المقام، وهو أن ترتب الالتزام من جهة على جريان البراءة يتصور على أقسام:

القسم الأول: أن لا يكون بينهما في ذاتها ترتب شرعاً ولا عقلاً، إلا أن شيئاً خارجياً أوجب ذلك بينهما، كما في المثال الذي ذكره الفاضل التوني من العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين، فإنه لا ترتب بين طهارة أحدهما ونجاسة الآخر بحسب الواقع، ويمكن أن يكون كلاهما نجساً في الواقع، لكن العلم الاجمالي أوجب الترتب المذكور، فلأجله كان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب في أحدهما موجباً لوجوب الاجتناب عن الآخر، ففي مثل ذلك لا يمكن الرجوع إلى الأصل، لا لما ذكره الفاضل التوني من كون الأصل فيه مثبتاً، بل لعدم جريانه في نفسه لابتلائه بالمعارض، فلا تصل النوبة إلى استناد عدم الجريان إلى كون الأصل مثبتاً. ولذا لو فرضنا قيام الأمانة في الطرفين لا يمكن العمل بها لأجل المعارضة، مع حجية المثبتات من الأمارات.

القسم الثاني: أن يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٢.

الأهم، بناءً على القول باستحالة الترتب، فإنّ الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب المهم، إنّما هو فعلية التكليف بالأهم وتنجزه الموجب لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب المهم، فلو فرضنا ترخيص الشارع ولو ظاهراً في ترك الأهم، كان المهم واجباً لا محالة. فوجوب المهم مترتب عقلاً على إباحة ضده الأهم، وفي هذا القسم لا مناص من الحكم بوجوب المهم عند الشك في تعلّق التكليف بالأهم، لا إطلاق دليل وجوب المهم، فهو المثبت لوجوب المهم حقيقةً لا البراءة، وهي إنّما ترفع المانع وهو عجز المكلف، ففيه لا يبقى مورد لاشتراط جريان البراءة بعدم إثباته للحكم الالزامي، فإنّ المثبت للوجوب فيه هو إطلاق الدليل لا البراءة، كما تقدّم بيانه.

القسم الثالث: أن يكون الترتب شرعياً، بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع وجوب شيء آخر في لسان الدليل الشرعي. وهذا يكون أيضاً على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الالزام المترتب حكماً واقعياً مترتباً على الاباحة الواقعية.

الثاني: أن يكون الالزام حكماً واقعياً مترتباً على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية.

الثالث: أن يكون الالزام هو الأعم من الواقعي والظاهري مترتباً على مطلق الاباحة الأعم من الواقعية والظاهرية، بمعنى أنّ الالزام الواقعي كان مترتباً على الاباحة الواقعية، والالزام الظاهري مترتباً على الاباحة الظاهرية.

أمّا القسم الأوّل: فلا يكفي جريان البراءة فيه في فعلية الالزام، لأنّ أصالة البراءة غير ناظرة إلى الواقع، فلا تثبت بها الاباحة الواقعية، كي يترتب على جريانها الحكم الالزامي المترتب على الاباحة الواقعية. نعم، إن كان الأصل

الجاري تنزلياً كالاستصحاب أو قامت أمانة على ثبوت الاباحة الواقعية يترتب عليه الالتزام ظاهراً، لاحتراز موضوعه بالتعبد، والعجب من الفاضل التوني (قدس سره) حيث لم يعتبر الاستصحاب في مسألة الشك في صيرورة ماء كراً، بعد القطع بعدم كونه كراً، فأصابته نجاسة، فقال بعدم ترتب النجاسة على استصحاب قلّة الماء، مع أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيلية وبمنزلة القطع الطريقي.

وأما القسم الثاني: فيترتب على الأصل الجاري فيه الالتزام، سواء كان الأصل تنزلياً أو غيره، لتحقق موضوع الالتزام على كل تقدير كما هو واضح.

وأما القسم الثالث: فيكفي في فعلية الالتزام فيه ثبوت الاباحة الظاهرية، غاية الأمر أنّ الالتزام حينئذ ظاهري، فإذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الالتزام من أول الأمر، بخلاف القسم الثاني، فإنّ كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالتزام من حين الانكشاف لا من أول الأمر. ولنذكر مثالين لهذين القسمين ليتّضح الفرق بينهما فنقول: أمّا مثال القسم الثالث فهو وجوب حجة الاسلام المترتب على الاستطاعة وإباحة المال الذي به صار المكلف مستطيعاً، فلو حكم باباحة المال لجريان أصل من الأصول التنزيلية أو غيرها، يترتب عليه وجوب حجة الاسلام ظاهراً، فلو انكشف الخلاف وبان عدم إباحة المال له ينكشف عدم كونه مستطيعاً وعدم وجوب حجة الاسلام عليه من أول الأمر. وأمّا مثال القسم الثاني فهو الماء المشكوك في إباحتة، فإنّ وجوب التوضي به واقعاً مترتب على إباحتة ظاهراً، فلو أحرزنا إباحتة الظاهرية - ولو بأصالة الاباحة أو أصالة البراءة مثلاً - يترتب عليها وجوب التوضي به واقعاً، وبعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله.

وبما ذكرناه من التفصيل في المقام ظهر أنّ أصالة البراءة في مورد جريانها تترتب عليها آثارها بلا فرق بين كونها الزامية أو غير الزامية، فلا وجه لما ذكره الفاضل التوني من اشتراط عدم ترتب حكم الزامي على جريانها.

[قاعدة لا ضرر]

ختام:

نتعرّض فيه لبيان قاعدة لا ضرر، تبعاً لشيخنا الأنصاري^(١) وصاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) وتحقيق الكلام في هذه القاعدة يستدعي البحث في جهات:

الجهة الأولى: في بيان سند الروايات الواردة فيها ومنتها.

أمّا السند: فلا ينبغي التأمّل في صحّته، لكونها من الروايات المستفيضة المشتهرة بين الفريقين حتّى ادّعى فخر المحققين في باب الرهن من الايضاح تواترها^(٣)، والسند في بعض الطرق صحيح أو موثق، فلو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا أقل من الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) فلا مجال للاشكال في سندها.

وأما المتن: فقد نقلها الخاصّة على ثلاثة وجوه:

الأوّل: ما اقتصر فيه على هاتين الجملتين «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة شيء كما في حديث ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضية سمرة بن جندب^(٤)، وكما في حديث عقبة بن خالد عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قضاء رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بين أهل البادية «أنّه لا يمنع فضل

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٠.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣.

ماء ليمنع به فضل كلاء»^(١). وما رواه عقبة بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال (صلى الله عليه وآله): لا ضرر ولا ضرار»^(٢) وكذا رواها القاضي نعمان المصري في كتاب دعائم الاسلام^(٣).

الثاني: ما زيد فيه على الجملتين كلمة «على مؤمن» كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضية سمرة بن جندب^(٤).

الثالث: ما زيد فيه على الجملتين كلمة «في الاسلام»، كما في رواية الفقيه في باب ميراث أهل الملل^(٥)، وقد حكيت بهذه الزيادة عن تذكرة العلامة (قدس سره) مرسله^(٦)، وكذلك عن كتاب مجمع البحرين^(٧) هذا كله من طرق الخاصة. وأمّا العامة فرووها بطرق متعددة كلها بلا زيادة^(٨)، إلا رواية ابن

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٠ / كتاب إحياء الموات ب ٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٩٩ / كتاب الشفعة ب ٥ ح ١.

(٣) رواه في الدعائم بلفظ «لا ضرر ولا إضرار» ورواه عنه في المستدرک بلفظ «لا ضرر ولا ضرار». دعائم الاسلام ٢: ٤٩٩ / ح ١٧٨١ و ٥٠٤ / ح ١٨٠٥، مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨ / كتاب إحياء الموات ب ٩ ح ١ و ٢.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤.

(٥) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ح ٧٧٧ وفيه: لا ضرر ولا إضرار، الوسائل ٢٦: ١٤ / أبواب موانع الارث ب ١ ح ١٠.

(٦) تذكرة الفقهاء ١: ٥٢٢ / خيار الغبن.

(٧) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ مادة ضرر.

(٨) سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤ / ح ٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدارقطني ٤: ٢٢٧ / ح ٨٣ -

٨٥، مسند أحمد ٦: ٤٤٦ و ٤٤٧ / ح ٢٢٢٧٢.

الأثير في النهاية، ففيها زيادة لفظ «في الاسلام»^(١).

ثمّ اعلم أنّه لا معارضة بين الروايات من جهة الزيادة والنقيصة، لصدور هاتين الجملتين عن النبي (صلى الله عليه وآله) في موارد متعددة فيحتمل صدورهما بوجوه مختلفة، نعم قد اختلفت الروايات في قصة سمرة بن جندب مع كونها قصة واحدة، فلا محالة تكون الروايات الواردة في خصوص هذه القصة متعارضة، فقد رويت تارة بلا ذكر الجملتين كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء^(٢)، وأخرى مع ذكرهما بلا زيادة شيء آخر، كما في رواية ابن بكير المتقدمة عن زرارة^(٣) وثالثة بزيادة كلمة «على مؤمن» كما في رواية ابن مسكان المتقدمة عن زرارة^(٤) والترجيح لرواية ابن مسكان المشتملة على الزيادة، لأنّ احتمال الغفلة في الزيادة أبعد من احتمالها في النقيصة، فيؤخذ بالزيادة.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ هاتين الجملتين قد وصلت إلينا بالحجّة بلا زيادة، ومع زيادة «على مؤمن» كما في رواية ابن مسكان، ومع زيادة «في الاسلام» كما في رواية الفقيه، والقول بأنّ رواية الفقيه مرسلة لم يعلم انجبارها، لاحتمال أن يكون عمل الأصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمة «في الاسلام» مدفوع بأنّ الارسال إنّما يكون فيما إذا كان التعبير بلفظ روي ونحوه. وأمّا إذا كان بلفظ قال النبي (صلى الله عليه وآله) مثلاً كما فيما نحن فيه، فالظاهر كون

(١) النهاية لابن أثير ٣: ٨١ مادة ضرر.

(٢) الفقيه ٣: ٧٧ / ح ٢٠٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ [ومن الظاهر أنّ الصيقل الحذاء من سهو القلم فإنّ الصحيح الحسن الصيقل عن أبي عبدة الحذاء].

(٣) في ص ٦٠٠ الهامش (٤).

(٤) في ص ٦٠١ الهامش (٤).

الرواية ثابتة عند الراوي، وإلا فلا يجوز له الاخبار البتي بقوله: قال. فتعبير الصدوق (قدس سره) في الفقيه بقوله: قال النبي (صلى الله عليه وآله) يدل على أنه ثبت عنده صدور هذا القول منه (صلى الله عليه وآله) بطريق صحيح، وإلا لم يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد.

هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة، لكن الانصاف عدم حجّية مثل هذه المرسلات أيضاً، لأنّ غاية ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحّة الخبر عند الصدوق. وأمّا صحّته عندنا فلم تثبت، لاختلاف المباني في حجّية الخبر، فإنّ بعضهم قائل بحجّية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف، حتّى قال بعضهم العدالة هي شهادة أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله (صلى الله عليه وآله) مع عدم ظهور الفسق. وبعضهم قائل بحجّية خبر الثقة، كما هو التحقيق. وبعضهم لا يرى جواز العمل إلاّ بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية، فمع وجود هذا الاختلاف في حجّية الخبر كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزماً لحجّيته عند غيره.

وبالجملة: كون الخبر حجّةً عند الصدوق (قدس سره) لا يثبت حجّيته عندنا، ولذا لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجودة في الفقيه، بل لا بدّ من النظر في حال الرواة لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهم، مع أنّ الصدوق (قدس سره) ذكر في أوّل كتاب الفقيه: إنّني لا أذكر في هذا الكتاب إلاّ ما هو حجّة عندي وكذا ذكر الكليني (قدس سره) في كتاب الكافي مثل ما ذكره الصدوق (قدس سره) في الفقيه، ومن الواضح أنّه لا يمكننا العمل بجميع ما في الكافي، بل لا بدّ من الفحص وتحصيل الاطمئنان بوثاقه الراوي.

فتحصل: أنّ زيادة لفظ «في الاسلام» لم تثبت لنا بطريق معتبر. نعم،

الزيادة المذكورة موجودة في رواية ابن الأثير في النهاية^(١)، ولكنه من العامة، فلا يصحّ الاعتماد عليها كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكر الجملتين في إحدى روايتي عقبة بن خالد^(٢) منضمّاً إلى قضائه (صلى الله عليه وآله) بالشفعة، وفي الأخرى منضمّاً إلى نهيه (صلى الله عليه وآله) أهل البادية عن منع فضل الماء، وإن أمكن في مقام الثبوت أن يكون من باب الجمع في المروي، بأن كان ذكرهما منضمّاً إلى الحكم بالشفعة وإلى النهي عن منع فضل الماء في كلام النبي (صلى الله عليه وآله) وأن يكون من باب الجمع في الرواية، بأن كانت الجملتان في كلامه (صلى الله عليه وآله) في مورد، وحكمه بالشفعة في مورد آخر، ونهيه عن منع فضل الماء في مورد ثالث، وجمعها الراوي عند النقل كما هو دأبهم في نقل الروايات، وكثيراً ما يتفق في نقل الفتاوى أيضاً، إلا أن الظاهر هو الثاني، فإنّ مقام الاثبات لا يساعد الأوّل، والشاهد عليه في الرواية الأولى أمران:

الأوّل: أن بين موارد ثبوت حقّ الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموماً من وجه، فربّما يتضرر الشريك ولا يكون له حقّ الشفعة، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، وقد يثبت حقّ الشفعة بلا ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذياً وكان المشتري ورعاً بارّاً محسناً إلى شريكه، وربّما يجتمعان كما هو واضح، فإذن لا يصح إدراج الحكم بثبوت حقّ الشفعة تحت كبرى قاعدة لا ضرر.

الثاني: أن مفاد لا ضرر - على ما سيجيء بيانه^(٣) - إنّما هو نفي الحكم

(١) النهاية لابن أثير ٣: ٨١ مادة ضرر.

(٢) تقدّمتا في ص ٦٠١ الهامش (١) و(٢).

(٣) في ص ٦١١ و ٦١٥.

الضرري أو نفي الموضوع الضرري، بأن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على اختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) والضرر في مورد ثبوت حقّ الشفعة إنّما يأتي من قبل بيع الشريك حصّته، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة لا ضرر لزم الحكم ببطلان البيع، ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار، بأن يردّ المبيع إلى البائع. وأمّا جعل حقّ الشفعة لجبران الضرر وتداركه، بأن ينقل المبيع إلى ملكه فليس مستفاداً من أدلة نفي الضرر، فإنّها لا تدل على جعل حكم يتدارك به الضرر، غايتها نفي الحكم الضرري على ما سيجيء بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

وأما الرواية الثانية: فالشاهد فيها أيضاً أمران: الأوّل: أنّ الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ماله عن الغير، إذ من الواضح أنّ منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعدّ ضرراً على الغير، غايته عدم الانتفاع به. وسيجيء^(١) أنّ عدم الانتفاع لا يعدّ ضرراً. الثاني: أنّ النهي في هذا المورد تنزيهي قطعاً، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضرورة، فلا يندرج تحت كبرى قاعدة لا ضرر بجميع معانيها.

الجهة الثانية: في فقه الحديث ومعناه، إنّ في هاتين الجملتين ثلاث كلمات: ضرر، وضرار، وكلمة لا، فلنشرح كل واحدة ليعلم المراد التركيبي منها:

أما الضرر: فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً، ويقابله المنفعة لا النفع كما في الكفاية^(٢)، لأنّ النفع مصدر لا اسم مصدر، ومقابله الضر لا الضرر، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً﴾^(٣) والفرق بين المصدر

(١) في الجهة الثانية.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٣) الرعد ١٣: ١٦.

واسمه واضح، فإنّ معنى المصدر نفس الفعل الصادر من الفاعل، ومعنى اسم المصدر هو الحاصل من المعنى المصدرى. ومادّة الضرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة، فيقال: ضرّه ويضرّه. وأمّا إن كانت من باب الإفعال فتستعمل متعدية بالباء، فيقال: أضرّ به ولا يقال أضرّه.

وأما معنى الضرر فهو النقص في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العرض كما إذا حدث شيء أوجب هتكه مثلاً، أو في البدن بالكيفية كما إذا أكل شيئاً فصار مريضاً، أو بالكمية كما إذا قطع يده مثلاً. والمنفعة هي الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر في تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حدث شيء أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواءً فعوفي منه. وبينهما واسطة، كما إذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر، فلم يتحقق منفعة ولا ضرر. فظهر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم والملكية على ما في الكفاية^(١).

وأما الضرار: فيمكن أن يكون مصدراً للفعل المجرد كالقيام، ويمكن أن يكون مصدر باب المفاعلة، لكن الظاهر هو الثاني، إذ لو كان مصدر المجرد لزم التكرار في الكلام بحسب المعنى بلا موجب، ويكون بمنزلة قوله: لا ضرر ولا ضرر. مع أنّ قوله (صلى الله عليه وآله): «إنّك رجل مضار»^(٢) في قصة سمرة ابن جندب يؤيد كونه مصدر باب المفاعلة.

ثمّ إنّ المعروف بين الصرفيين والنحويين بل المسلمّ عندهم أنّ باب المفاعلة فعل للثنتين، لكنّ التتبع في موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك، وأوّل من

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤.

تنبه لهذا الاشتباه المسلم هو بعض الأعاض من مشايخنا المحققين (قدس سرهم) (١) والذي يشهد به التتبع أن هيئة المفاعلة وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل. وأقوى شاهد على ذلك هي الآيات الشريفة القرآنية: فمنها قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ (٢) فذكر سبحانه وتعالى أن المنافقين بصدد إيجاد الخدعة، ولكن لا تقع خدعتهم إلا على أنفسهم، ومن ثم عبّر في الجملة الأولى بهيئة المفاعلة، لأن الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم، لأن المخدوع ملزوم للجهل، وتعالى الله عنه علواً كبيراً. وعبّر في الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد، لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محالة.

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...﴾ (٣) ووجه الدلالة واضح لا حاجة إلى البيان. والشواهد على ما ذكرناه في هيئة المفاعلة كثيرة في الآيات الشريفة جداً، ومن تتبع يجد صدق ما ذكرناه، فإن بعض مشايخنا المتقدم ذكره قد تتبع لاستفادة هذا المطلب من أول القرآن إلى آخره. هذا ما يرجع إلى معنى لفظي الضرر والضرار.

وأما كلمة لا الداخلة عليها في الجملتين: فهي لنفي الجنس، وتوضيح المراد منها وبيان مفادها في المقام يتوقف على ذكر موارد استعمال الجمل المنفية بها في

(١) وهو المرحوم العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمياني (طاب ثراه).
راجع نهاية الدراية ٤: ٤٣٧.

(٢) البقرة ٢: ٩.

(٣) التوبة ٩: ١١١.

الأحكام الشرعية، وفي مقام التشريع، وهي على أقسام:

فمنها: ما تكون الجملة مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء كنايةً عن مبعوضيته فيكون الكلام نفيًا أريد به النهي، والسر في صحة هذا الاستعمال هو ما ذكرناه في مبحث الأوامر^(١) من أن الاخبار عن عدم شيء كالإخبار عن وجوده، فكما صحَّ الاخبار عن وجود شيء في مقام الأمر به، بمعنى أن المؤمن الممثل يفعل كذا، كقول الفقهاء يعيد الصلاة أو أعاد الصلاة، كذلك صحَّ الاخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه بالعناية المذكورة أي بمعنى أن المؤمن لا يفعل كذا. وقد وقع هذا الاستعمال في الآيات والروايات. أمّا الآيات فكقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٢). وأمّا الروايات فكقوله (صلى الله عليه وآله): «لا غش بين المسلمين»^(٣).

فظهر بما ذكرناه أنه لا وجه لانكار صاحب الكفاية (قدس سره) تعاهد هذا النحو من الاستعمال للتركيب المشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس^(٤).

ومنها: ما تكون الجملة فيه مستعملة أيضاً في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء في الخارج، لكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقاً، بل بمعنى عدم وجود الطبيعة في ضمن فرد خاص أو حصّة خاصّة، بمعنى أن الطبيعة غير منطبقة على هذا الفرد أو على هذه الحصّة. والمقصود نفي الحكم الثابت للطبيعة عن

(١) لاحظ محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨٣.

(٢) البقرة ٢: ١٩٧.

(٣) كنز العمال ٤: ٦٠ و ١٥٨ / ح ٩٥١١ و ٩٩٧٠.

(٤) كفاية الأصول: ٣٨٢.

الفرد أو عن الحصّة، كقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(١) وقوله (صلى الله عليه وآله): «لا غيبة لمن ألقى جلباب الحياء»^(٢) وقوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام مع حفظ من خلفه»^(٣)، فإنّ المقصود نفي حرمة الرّبا بين الوالد والولد، ونفي حرمة الغيبة في المورد المذكور ونفي حكم الشك مع حفظ المأموم، فإنّ المراد من السهو في هذه الرواية وغيرها هو الشك على ما ذكر في محله^(٤). وهذا هو الذي يعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وظهر أنّه لا بدّ في هذا الاستعمال من ثبوت حكم إلزامي أو غيره، تكليفي أو وضعي في الشريعة المقدّسة لنفس الطبيعة، ليكون هذا الدليل نافياً له عن الفرد أو عن الحصّة بلسان نفي الموضوع. هذا فيما إذا كان النفي حقيقياً، وأمّا إذا كان النفي ادّعائياً فلا يترتب عليه إلّا نفي الآثار المرغوبة المعبرّ عنه بنفي الكمال، كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»^(٥).

ومنها: ما تكون الجملة فيه مستعملةً في نفي شيء في الشريعة المقدّسة الاسلاميّة، فتارةً تكون مستعملة في نفي موضوع من الموضوعات في الشريعة

(١) لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداولة والموجود فيها: «ليس بين الرجل وولده ربا». الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١، ٣.

(٢) مستدرک الوسائل ٨: ٤٦١ / أبواب أحكام العشرة ب ٩٣ ح ٤. وفيه: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له».

(٣) لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداولة والموجود فيها: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه» الوسائل ٨: ٢٤١ / أبواب الخلل ب ٢٤ ح ٨.

(٤) ذكر في موارد منها: شرح العروة الوثقى ١٩: ٤٥.

(٥) الوسائل ٥: ١٩٤ / أبواب أحكام المساجد ب ٢ ح ١.

المقدّسة فيستفاد منه نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقة أو في العرف كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا رهبانية في الاسلام»^(١) فإنّ الرهبانية كانت مشروعة في الأمم السابقة، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي تشريعها. وكقوله (صلى الله عليه وآله): «لا مناجشة في الاسلام»^(٢) فإنّ الازدياد في ثمن السلعة من غير إرادة شرائها كان متعارفاً عند العرف فنفاه الشارع. والمقصود نفي تشريعها، ومن هذا الباب قوله (عليه السلام): «لا قياس في الدين»^(٣) فإنّ حجّية القياس كانت مرتكزة عند العامّة فنفاها بنفيه. وبالجملة: الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة أو في سيرة العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير إلزامي، تكليفاً أو وضعياً.

وأخرى تكون الجملة مستعملةً في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤) فإنّ ثبوت الحرج في الشريعة إنّما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعة إنّما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف.

إذا عرفت ما ذكرناه من موارد استعمال كلمة «لا» النافية للجنس، فلنرجع إلى استظهار المراد من الحديث الشريف، وما يستفاد منها بحسب خصوصية

(١) المستدرک ١٤: ١٥٥ / أبواب مقدّمات النکاح ب ٢ ح ٢.

(٢) کنز العمال ٤: ٣٨٣ / ح ١١٠٢٥.

(٣) لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداولة والموجود فيها: «لا رأي في الدين»

و«ليس في دين الله قياس» ونحوهما، راجع الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي

ب ٦ ح ٣٤ و ٣٧.

(٤) الحج ٢٢: ٧٨.

المقام، فقد ذكر له احتمالات أربعة:

الأوّل: أن يكون الكلام نفيّاً أريد به النهي بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ على ما تقدّم بيانه^(١). وعلى هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الاضرار. واختار هذا الاحتمال شيخنا الشريعة الاصفهاني (قدس سره)^(٢) وأصرّ عليه.

وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام. أمّا بناءً على اشتغال الرواية على كلمة «في الاسلام» كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير^(٣) فظاهر، لأنّ هذا القيد كاشف عن أنّ المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر. وأمّا بناءً على عدم ثبوت اشتغالها عليها كما هو الصحيح لكون رواية الفقيه رسالةً غير منجبرة، ورواية ابن الأثير للعامة، فلأنّ حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية كما هي ثابتة في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ فإنّ العلم بوجود هذه الأمور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله (سبحانه وتعالى) قرينة قطعية على إرادة النهي. وأمّا المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي، لا مكان حمل القضية على الخبرية على ما سنذكره قريباً^(٤) إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدّم

(١) في ص ٦٠٨.

(٢) قاعدة لا ضرر: ٢٥.

(٣) راجع ص ٦٠٢.

(٤) في ص ٦١٥.

بيانه^(١)، كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢)، فإنّ الرّبا بمعنى الزيادة موجود بينهما، إنّما المقصود نفي الحرمة. وعليه فيكون مفاد الجملتين أنّ الأحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرورية، فإنّ الوضوء إذا كان ضرورياً ينفي عنه الوجوب. واختار هذا الاحتمال صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣).

وهذا الاحتمال أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به في المقام، وإن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه، كما ذكرناه في الأمثلة المتقدمة، وذلك لأنّ المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه ومرتب عليه، فلو كان النفي نفيّاً للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري، فيلزم نفي حرمة الاضرار بالغير بلسان نفي الاضرار، وهو خلاف المقصود، فإنّ المقصود حرمة الاضرار بالغير.

هذا مضافاً إلى أنّ الضرر بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. نعم، لو كان المنفي في المقام هو الفعل الضرري أمكن القول بأنّ المراد نفي حكم هذا الفعل بلسان نفي الموضوع كالوضوء الضرري مثلاً، فما هو المنفي في المقام لا يمكن الالتزام بنفي حكمه بلسان نفي الموضوع، وما يمكن الالتزام بنفي حكمه بلسان نفي الموضوع لا يكون منفيّاً في المقام.

(١) في ص ٦٠٨ - ٦٠٩.

(٢) تقدّم في ص ٦٠٩.

(٣) كفاية الأصول: ٣٨١.

وبالجملّة: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنّما يكون فيما إذا كان دليل بعمومه أو إطلاقه شاملاً لمورد الضرر، ليكون دليل النفي ناظراً إلى نفي شموله لمورد الضرر بلسان نفي انطباق الموضوع عليه. وأمّا إذا كان المنفي عنوان الضرر فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة لما ذكرناه.

وربّما يقال - كما في الكفاية^(١) - إنّ رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع إنّما يكون رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان، بلسان رفع الموضوع، مع أنّ المرفوع في ظاهر الحديث هو نفس الخطأ والنسيان، فليكن المقام كذلك، وعليه فالمنفي هو حكم الفعل الضرري بلسان نفي الموضوع.

وفيه أوّلاً: أنّ الالتزام بنفي الحكم عن الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان في حديث الرفع إنّما هو للقرينة القطعية، باعتبار أنّ رفع الخطأ والنسيان تكوينياً مستلزم للكذب، لوجودهما بالوجدان، ورفع الحكم المتعلق بنفس الخطأ والنسيان مستلزم للخلف والمحال، فإنّ الموضوع هو المقتضي للحكم فكيف يعقل أن يكون رافعاً له، فلا مناص من الحمل على رفع الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان. وهذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلق النفي بنفس الضرر في مقام التشريع، ليكون مفاده نفي جعل الحكم الضرري على ما سيجيء بيانه قريباً^(٢) إنّ شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ نسبة الخطأ والنسيان إلى الفعل هي نسبة العلة إلى المعلول، فيصح أن يكون النفي نفيّاً للمعلول بنفي علته، فيكون المراد أنّ الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان كأنّه لم يصدر في الخارج أصلاً فيرتفع حكمه لا محالة،

(١) كفاية الأصول: ٣٤١.

(٢) في ص ٦١٥.

بخلاف الضرر فإنه معلول للفعل ومترتب عليه في الخارج، ولم يعهد في الاستعمالات المتعارفة أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمعلول وقد أريد به نفي العلة ليرتب عليه نفي الحكم المتعلق بالعلة. ولو سلم صحة هذا الاستعمال فلا ينبغي الشك في كونه خلاف الظاهر جداً، فلا يصار إليه إلا بالقرينة القطعية.

وثالثاً: أنّ الرفع المتعلق بالخطأ والنسيان في حديث الرفع يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من أقسام استعمالات لا النافية للجنس، فيكون المنفي حينئذ الحكم الثابت لهما في الشرائع السابقة، كما يشهد به قوله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمّتي»^(١) فإنه ظاهر في اختصاص الرفع بهذه الشريعة، ولازمه ثبوت الحكم في الشرائع السابقة، ولا تكون المؤاخذة على الخطأ والنسيان منافية للعدل، حتى تستنكر في الشرائع السابقة أيضاً، فإنّ المؤاخذة على عدم التحفظ عن الخطأ والنسيان بأن يكتب شيئاً أو يضع مقابل وجهه شيئاً مثلاً كي لا يخطئ ولا ينسى، لا ينافي العدل. نعم، إذا صدر الخطأ أو النسيان بغير اختياره بحيث لا يمكنه التحفظ عنها لا تصحّ المؤاخذة عليها حينئذ لا محالة. وعليه فلا وجه لقياس المقام برفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع، لعدم كون الرفع رفعاً للحكم بلسان نفي الموضوع، بل يكون رفعاً للآثار التي كانت للخطأ والنسيان في الشرائع السابقة^(٢).

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٢) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه العالي) وفي ذهني القاصر أنّ الآثار الثابتة في الشرائع السابقة أيضاً كانت للفعل الصادر حال الخطأ والنسيان، لا لنفس الخطأ والنسيان، فيرجع الأمر إلى نفي تلك الآثار في هذه الشريعة المقدّسة بلسان نفي الموضوع فلاحظ.

الثالث: أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك، ولازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بأمر من الشارع، فإنّ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة.

وهذا الوجه أبعد الوجوه، إذ يرد عليه أولاً: أنّ التقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

وثانياً: أنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر - على تقدير التسليم - إنما هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي، فمن خسر مالاً ثمّ ربح بمقداره صحّ أن يقال - ولو بالمساحمة - أنّه لم يتضرر. وأمّا حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ماله متضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب ردّه عليه.

وثالثاً: أنّ كل ضرر خارجي ليس ممّا حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنّه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الأوّل، فضلاً عما إذا تضرر شخص من دون أن يكون أحد موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فإنّه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره. نعم، لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لا ضرر، بل بقاعدة الاتلاف من أنّه من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

الرابع: ما أفاده شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فيكون الضرر عنواناً للحكم لكونه معلولاً له في مقام الامتثال، فكل حكم موجب لوقوع العبد المطيع في الضرر فهو مرتفع في عالم التشريع. وأمّا العبد العاصي فهو لا يتضرر بجعل أيّ حكم من الأحكام لعدم امتثاله. وبالجملة: مفاد نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري، كما

أنّ مفاد نفي الحرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي^(١).

وهذا هو الصحيح، ولا يرد عليه شيء مما كان يرد على الوجوه المتقدمة، فيكون الحديث الشريف دالاً على نفي جعل الحكم الضرري، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الأوّل والوجوب في الثاني.

الجهة الثالثة: في انطباق قاعدة نفي الضرر على ما ذكر في قصة سمرة بن جندب، فرّبما يقال بعدم انطباقها عليه، لأنّ الضرر في تلك القضية لم يكن إلاّ في دخول سمرة على الأنصاري بغير استئذان. وأمّا بقاء عذقه في البستان فما كان يترتب عليه ضرر أصلاً، ومع ذلك أمر النبي (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق، فالكبرى المذكورة فيها لا تنطبق على المورد، فكيف يمكن الاستدلال بها في غيره.

وأجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) بما حاصله: أنّ دخول سمرة على الأنصاري بغير استئذان إذا كان ضررياً، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استئذان، كذلك يرتفع برفع علته وهي ثبوت حق لسمرة في إبقاء عذقه في البستان، فلاجل كون المعلول ضررياً رفعت علته، كما إذا كانت المقدمة ضرورية، فانه كما ينتفي وجوب المقدمة كذلك ينتفي وجوب ذي المقدمة، فإذا كان على المكلف غسل ولم يكن الغسل بنفسه موجباً للضرر عليه، ولكن كانت مقدمته كالمشي إلى الحمام مثلاً ضررياً، فلا إشكال في رفع وجوب ذي المقدمة وهو الغسل، كرفع وجوب المقدمة وهي المشي إلى الحمام، فلا مانع من

(١) رسائل فقهية: ١١٤ و ١١٦، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤ (باختلاف يسير في المضمون).

(٢) منية الطالب ٣: ٣٩٨.

سقوط حق سمرة استناداً إلى نفي الضرر، لكون معلوله ضررياً وهو الدخول بغير استئذان.

وفيه: أن كون المعلول ضررياً لا يوجب إلا ارتفاع نفسه، فإن رفع علته بلا موجب، فإذا كانت إطاعة الزوج في عمل من الأعمال ضرراً على الزوجة لا يرتفع به إلا وجوب الاطاعة في ذلك العمل. وأمّا الزوجية التي هي السبب في وجوب الاطاعة فلا مقتضي لارتفاعها. وكذا إذا اضطرَّ أحد إلى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار إنما هو الحرمة دون نجاسته التي هي علة الحرمة وهكذا. وقياس المقام بكون المقدمة ضرورية الموجبة لارتفاع وجوب ذي المقدمة مع الفارق، لأنّ كون المقدمة ضرورية يستلزم كون ذي المقدمة أيضاً ضررياً، لأنّ الاتيان بذي المقدمة يتوقف على الاتيان بالمقدمة على ما هو معنى المقدمة، فضرورية المقدمة توجب ضرورية ذمها لا محالة، فارتفاع وجوب ذي المقدمة إنما هو لكونه بنفسه ضررياً، فإنّ المشي إلى الحمام لو كان ضررياً كان الغسل بنفسه ضررياً مع فرض توقفه على المشي إلى الحمام، فكيف يقاس المقام به.

وأجاب شيخنا الأنصاري (قدس سره) بأننا لا ندري كيفية انطباق الكبرى على المورد، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه^(١).

وما ذكره وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنّ المقام ليس كذلك أي مجهول الانطباق على المورد، بل معلوم الانطباق عليه، فإنّ ما يستفاد من الرواية الواردة في قصة سمرة أمران: أحدهما: عدم جواز دخول سمرة على الأنصاري

(١) رسائل فقهية: ١١١.

بغير استئذان. ثانيهما: حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق. والاشكال المذكور مبني على أن يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضمّاً إلى الأوّل مستنداً إلى نفي الضرر، وأمّا إن كان المستند إليه خصوص الحكم الأوّل، وكان الحكم الثاني الناشئ من ولايته (صلى الله عليه وآله) على أموال الأُمَّة وأنفسهم، دفعاً لمادّة الفساد أو تأديباً له لقيامه معه (صلى الله عليه وآله) مقام العناد واللجاج، كما يدل عليه قوله (صلى الله عليه وآله): «اقلعها وارم بها وجهه»^(١) وقوله (صلى الله عليه وآله) لسمرّة: «فاغرسها حيث شئت»^(٢) مع أنّ الظاهر والله العالم سقوط العذق بعد القلع عن الاثمار، وعدم الانتفاع بغرسه في مكان آخر. فهذان الكلامان ظاهران في غضبه (صلى الله عليه وآله) على سمرّة وكونه (صلى الله عليه وآله) في مقام التأديب، كما هو في محلّه لمعاملته معه (صلى الله عليه وآله) معاملة المعاند التارك للدنيا والآخرة والاطاعة والأدب معاً كما يظهر من مراجعة القضية بتفصيلها.

فتلخص: أنّ حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق لم يكن مستنداً إلى قاعدة نفي الضرر، فالاشكال مندفع من أصله.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل

أنّه بناءً على ما ذكرناه - من أنّ قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر» ناظر إلى نفي تشريع الحكم الضرري - يختص النفي بجعل حكم إلزامي من الوجوب

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٧ و ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير).

(٢) المصدر السابق ح ٤.

والحرمة، فإنه هو الذي يكون العبد ملزماً في امتثاله، فعلى تقدير كونه ضررياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً إلى الشارع يجعله الحكم الضرري. وأمّا الترخيص في شيء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشمولاً لدليل نفي الضرر، لأنّ الترخيص في شيء لا يلزم المكلف في ارتكابه حتى يكون الترخيص ضررياً، بل العبد باختياره وإرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجعول من قبل الشارع.

وبالجملة: نفي الضرر في الحديث الشريف - على ما ذكرناه من المعنى - ليس إلا كني الحرج المستفاد من أدلة نفي الحرج، فكما أنّ المنفي بها هو الحكم الالزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيصي، إذ الترخيص في شيء حرجي لا يكون سبباً لوقوع العبد في الحرج، فكذا في المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر» حرمة الاضرار بالغير ولا حرمة الاضرار بالنفس، وإن كان الأوّل ثابتاً بالأدلة الخاصّة، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية في نفس هذا الحديث، وهي قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرار» بتقريب أنّ المراد من النفي في هذه الفقرة هو النهي، كما في قوله تعالى ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾^(١).

وذلك لأنّ الضرار أمر خارجي وهو كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فلا معنى لنفيه تشريعاً، كما لا يصح حمله على الإخبار عن عدم تحقق الاضرار في الخارج، للزوم الكذب، فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولية القطعية. ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين، لأنّ

(١) البقرة ٢: ١٩٧.

المعنى في كليهما هو النفي، غاية الأمر كون النفي في الفقرة الأولى حقيقياً، وفي الفقرة الثانية ادّعاءً على ما تقدّم بيانه. وهذا نظير ما ذكرناه في حديث الرفع من أنّ الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون حقيقي وبالنسبة إلى الخطأ والنسيان وغيرهما من الفقرات مجازي^(١). وأمّا الثاني وهو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانية أيضاً، لأنّ الضرر وغيره ممّا هو من هذا الباب كالقتال والمجدال لا يصدق إلا مع الغير لا مع النفس.

التنبيه الثاني

أنّ الضرر كسائر العناوين الكلية المأخوذة في موضوعات الأحكام المتوقف ثبوت الحكم فعلاً على تحقق مصداقها خارجاً، ومن المعلوم أنّ الضرر لا يكون من الأمور المتأصلة التي لا يفترق الحال فيها بالاضافة إلى شخص دون شخص، بل من الأمور الاضافية التي يمكن تحقّقها بالنسبة إلى شخص دون شخص، كما في الوضوء فانه يمكن أن يكون الوضوء ضرراً على شخص دون آخر، فوجوبه منفي بالنسبة إلى المتضرر به دون غيره، فما كان مشتهداً في زمان من أنّ الضرر في العبادات شخصي، وفي المعاملات نوعي لا يرجع إلى محصل، بل الصحيح أنّ الضرر في المعاملات أيضاً شخصي، لما ذكرناه من أنّ فعلية الحكم المجعول تابعة لتحقيق الموضوع. ولا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات والمعاملات في ذلك.

وكأنّ الوجه في وقوعهم في هذا التوهّم هو ما وقع في كلام جماعة من أكابر

(١) [تقدّم في ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ما يرتبط بالمقام لكنّه اختار خلاف ما هنا].

الفقهاء ومنهم شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) من التمسك بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة، مع أنّ الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن، بل النسبة بين الضرر وثبوت خيار الغبن هي العموم من وجه، إذ قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملاً على الغبن وقد غلت السلعة حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجباً للضرر على المشتري، وقد لا يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر، كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن ولكن تنزلت السلعة من حيث القيمة السوقية، وقد يجتمعان كما هو واضح. كما أنّ النسبة بين الضرر وثبوت حق الشفعة أيضاً عموم من وجه، وقد تقدّمت أمثلة الافتراق والاجتماع ^(٢) ولا نعيد. فلأجل هذا الاستدلال توهموا أنّ الضرر في المعاملات نوعي لا شخصي، وقد عرفت أنّ الصحيح كون الضرر شخصياً في المعاملات أيضاً.

وليس المدرك لثبوت خيار الغبن وثبوت حق الشفعة هي قاعدة لا ضرر، بل المدرك لثبوت حق الشفعة هي الروايات الخاصة الدالة عليه في موارد مخصوصة، ولذا لانقول بحق الشفعة إلا في هذه الموارد الخاصة المنصوص عليها، ككون المبيع من الأراضى والمساكن، دون غيرها من الفروش والظروف وغيرها، وكونه مشتركاً بين اثنين لا بين أكثر منها، وقد تقدّم أنّ ذكر حديث لا ضرر منضمّاً إلى قضائه (صلى الله عليه وآله) بالشفعة في رواية عقبة بن خالد إنما هو من قبيل الجمع في الرواية لا الجمع في المروي ^(٣)، ولو سلّم كونه من باب الجمع

(١) رسائل فقهية: ١١٤، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤.

(٢) في ص ٦٠٤.

(٣) تقدّم في ص ٦٠٤.

في المروي فلا بدّ من حمله على الحكمة دون العلة.

والمدرک لخيار الغبن هو تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلائية من تساوي العوضين في المالية، فإنّ البناء الارتكازي من العقلاء ثابت على التحفظ على الهيولى والمالية عند تبديل الصور والتشخيصات لأغراض وحوائج تدعوهم إليه، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر في المالية بحيث ينافي ويخالف هذا الشرط الارتكازي، ثبت خيار تخلف الشرط. نعم، النقصان اليسير لا يوجب الخيار، لكونه ثابتاً في غالب المعاملات المتعارفة. والتفصيل موكول إلى محله^(١).

التنبيه الثالث

ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢) أنّ كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر بالاجماع والنصوص الخاصة موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها والمنجبرة بعمل الأصحاب، فإنّ الأحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات كلّها ضرورية، وكذلك تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد ضروري، مع كونها مجعولة بالضرورة. ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة الملاقي فيما كان مسقطاً لمالته، كما في المرق أو منقصاً لها كما في الفرو، مع أنّه ثابت بلا إشكال، وكذا غيرها ممّا تأتي الإشارة إلى بعضها، فما خرج من عموم القاعدة أكثر ممّا بقي تحتها، وحيث إنّ تخصيص الأكثر

(١) مصباح الفقاهة ٦: ٢٩٠ وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٣٧.

مستهجن في الكلام، فلا مناص من الالتزام بأن الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لهذه الموارد، حتى لا يلزم تخصيص الأكثر، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملاً غير قابل للاستدلال به [في] غير الموارد المنصوص عليها أو المنجبرة بعمل الأصحاب. هكذا ذكره الشيخ (قدس سره) ولنا في صحة هذا الانجبار كلام مذكور في محله^(١).

ثم أجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون التخصيص في هذه الموارد بعنوان واحد جامع لجميعها، ولا قبح في التخصيص بعنوان واحد، ولو كان أفراده أكثر من الباقي تحت العام. وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعدة عند الشك في التخصيص.

وردّ عليه في الكفاية^(٢) بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد يكون أفراده أكثر من الباقي تحت العام أو يكون بعناوين مختلفة.

ونحن نتكلّم أولاً في تحقيق هذه الكبرى أي استهجان تخصيص الأكثر، ثمّ في تطبيقها على المقام، فنقول: إنّ العموم المذكور في الكلام تارةً يكون من قبيل القضايا الخارجية ويكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجية، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة، فلو قتل جميع العسكر إلاّ بني تميم، وكان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلان، ففي الحقيقة كان المقتول رجلاً أو

(١) في ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) [الظاهر أنّه من سهو القلم فإنّ الرد مذكور في حاشية الآخوند (قدس سره) على الرسائل (دُرر الفوائد): ٢٨٤].

رجلين، فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلها بمثل قتل جميع العسكر إلا بني تميم، وإن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفة، كما لو قيل: قتل جميع العسكر إلا زيداً وإلا عمراً وإلا... حتى لا يبقى إلا رجل أو رجلان مثلاً.

وأخرى: يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقية، ويكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدّر بلانظر إلى الأفراد الخارجية، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجناً وإن بلغ أفراد ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجية في ثبوت الحكم حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. وهذه هي القاعدة الكلية لقبح تخصيص الأكثر.

وأما تطبيقها على المقام فالظاهر أنّ الحديث الشريف من القسم الأوّل، أي من قبيل القضايا الخارجية، فأنّه ناظر إلى الأحكام التي بلغها الله سبحانه إلى الناس بلسان نبيّه (صلّى الله عليه وآله) وأنّه لم يجعل في هذه الأحكام ما يكون ضرورياً، فالحق مع صاحب الكفاية (قدس سره) في أنّه لا فرق في قبّح تخصيص الأكثر في المقام بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة.

وأما الجواب عن أصل الاشكال: فهو أنّه ليس في المقام تخصيص إلا في موارد قليلة، ونذكر أولاً موارد التخصيص، ثمّ الجواب عما توهم كونه تخصيصاً للقاعدة، ليتّضح عدم ورود تخصيص الأكثر على القاعدة فنقول:

الأوّل من موارد التخصيص: هو الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأرة في دهن أو مرق، فالحكم بنجاستها كما هو المنصوص^(١) موجب للضرر على المالك، وكذا غير الدهن

(١) الوسائل ١: ٢٠٥ / أبواب الماء المضاف ب ٥.

والمرق مما كان الحكم بنجاسته موجبا لسقوطه عن المالية أو لنقصانها.

الثاني: وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمداً، وإن كان الغسل ضرراً عليه على ما ورد في النص^(١)، وإن كان المشهور أعرضوا عن هذا النص وحكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرراً عليه، فعلى القول بوجوب الغسل عملاً بالنص كان تخصيصاً للقاعدة.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء ولو بأضعاف قيمته، فإنه ضرر مالي عليه، لكنه منصوص^(٢) ومستثنى من القاعدة.

هذه هي موارد التخصيص، وأما غيرها مما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٣) فليس فيه تخصيص للقاعدة.

أما باب الضمانات فليس مشمولاً للحديث لا ضرر من أوّل الأمر، لكونه وارداً في مقام الامتنان، والحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، والحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حاجة إلى التخصيص، والحكم بالضمان مستند إلى عموم أدلة الضمان من قاعدة الاتلاف أو اليد أو غيرها مما هو مذكور في محله^(٤)، ولما ذكرناه من أنّ الحديث الامتناني لا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على أحد من الأمة، قلنا في باب البيع^(٥) بصحة بيع المضطر وفساد بيع المكره

(١) الوسائل ٣: ٣٧٣ / أبواب التيمم ب ١٧.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨٩ / أبواب التيمم ب ٢٦.

(٣) [لا يخفى أنّ الشيخ (قدس سره) لم يذكر هذه الأمثلة وإنما تعرّض للبحث عموماً].

(٤) [ذكرت في موارد شتّى من فقه المكاسب منها: البحث عن قاعدة ما يضمن بصحيحه

... إلخ].

(٥) مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٣.

مع أنّ الاضطرار والاكراه كليهما المذكوران في حديث الرفع، لأنّ رفع الحكم عن بيع المضطر منافٍ للامتنان عليه، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، بخلاف بيع المكروه فإنّ الرفع فيه لا يكون منافياً للامتنان عليه، بل يكون امتناناً عليه، فيكون مشمولاً لحديث الرفع. وهذا هو الوجه في التفكيك بين بيع المضطر والمكروه في الحكم بصحة الأوّل وفساد الثاني.

وأما الأحكام المجعولة في الديات والحدود والقصاص والحج والجهاد، فهي خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصيص لا بالتخصيص، لأنّها من أوّل الأمر جعلت ضرورية لمصالح فيها، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١) وحديث لا ضرر ناظر إلى العمومات والاطلاقات الدالة على التكاليف التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ضرورية، ويقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضرورياً بطبعه من أوّل الأمر لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يحتاج خروجه إلى التخصيص.

وأما الخمس فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد، لأنّ الشارع لم يعتبره مالكاً لمقدار الخمس، حتّى يكون وجوب إخراجه ضرراً عليه، بل اعتبره شريكاً مع السادة، غاية الأمر أنّه يصدق عدم النفع أو قلّة النفع. وعدم النفع لا يكون ضرراً، فمثله مثل الولد الذي مات أبوه وكان له أخ شريك معه في ميراث أبيه فأنّه لا يصدق الضرر عليه. نعم، في باب الزكاة يصدق الضرر لتعلّق الزكاة بما كان ملكاً له، فأنّه كان مالكاً للنصاب وبعد تمام الحول في زكاة الأنعام وزكاة النقدين يتعلّق الزكاة بملكه. وكذا الحال في زكاة الغلات فأنّه مالك للزرع والثمر قبل تعلّق الزكاة، فوجوب إخراجها ضرر عليه، ولكنّه

(١) البقرة ٢: ١٧٩.

لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، لكونه مجعولاً بطبعه ضررياً من أوّل الأمر. فتحصل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكر من الموارد تخصيصاً لقاعدة لا ضرر أمره دائر بين أن لا يكون فيه تخصيص أصلاً، أو لا يلزم من التخصيص به تخصيص الأكثر، فلا إشكال في التمسك بالقاعدة في غير الموارد المذكورة.

التنبيه الرابع

قد ذكرنا^(١) أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى العمومات والاطلاقات المثبتة للتكاليف ويقىدها بصورة عدم الضرر، إلّا أنّ النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الأدلة المثبتة للتكليف عموم من وجه، فإنّ مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء مثلاً وجوبه حتّى في حال الضرر، وإطلاق دليل لا ضرر ينفي وجوبه حال الضرر، فالوضوء الضري يكون مورد الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيه، فوقع الكلام بينهما في وجه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف. وقد ذكروا للتقديم وجوهاً لا محصل لها، فلا نتعرض لها وللكلام عليها فانه بلا طائل.

والتحقيق في وجه التقديم: أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدلة المثبتة للتكاليف، والدليل الحاكم يقدّم على الدليل المحكوم بلا ملاحظة النسبة بينهما وبلا ملاحظة الترجيحات الدلالية والسندية، بل الدليل الحاكم بعد إحراز حجّيته يقدّم على المحكوم، وإن كان أضعف منه دلالةً وسنداً، فلنا في المقام دعويان، الأولى: صغرويّة، وهي أنّ دليل لا ضرر حاكم على العمومات

(١) في التنبيه السابق.

والاطلاقات المثبتة للتكاليف. والثانية: كبروية، وهي أن كل دليل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما.

أمّا الدعوى الأولى: فبيانها أن كل دليلين يكون بينهما تنافٍ إن لم يكن أحدهما ناظراً إلى الآخر، بل كان التنافي بينهما لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما للتضاد أو التناقض، والأوّل كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، والثاني كما في أكرم العلماء ولا يجب إكرام الفساق، بالنسبة إلى مادة الاجتماع، فهذا هو التعارض، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى قاعدة التعارض من تقديم الأقوى منها دلالةً أو سنداً، أو التخيير أو التساقت على اختلاف الموارد والمسالك، والتفصيل موكل إلى محلّه، وهو بحث التعادل والترجيح. وأمّا إن كان أحدهما ناظراً إلى الآخر فهو حاكم عليه ومبيّن للمراد منه.

ثمّ إنّ النظر إلى الآخر قد يكون بمدلوله المطابق وبمفاد أعني وأردت، وقد يكون بمدلوله الالتزامي.

والأوّل: إمّا أن يكون ناظراً إلى ظهور الدليل الآخر وجهة دلالة على المراد الجدي. وهذا القسم من الحكومة في الروايات نادر جداً، حتى ادّعى المحقق النائيني (قدس سره) عدم وجوده^(١). لكن الحق وجوده في الروايات مع الندره، ومن ذلك قوله (عليه السلام): إنّما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والأربع^(٢) بعد ما سئل عن قوله (عليه السلام) «الفقيه لا يعيد الصلاة». وإمّا أن يكون ناظراً إلى جهة صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر في بيان الحكم الواقعي، ثمّ ورد دليل آخر على أن الدليل الأوّل إنّما صدر عن تقيه لا لبيان

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٠٦، فوائد الأصول ٤: ٧١٠.

(٢) الوسائل ٨: ١٨٨ و ٢١٥ / أبواب الخلل ب ١ ح ٥ وب ٩ ح ٣ وفيها «إنّما ذلك في الثلاث والأربع».

الحكم الواقعي، وهذا القسم من الحكومة كثير في الروايات كما يظهر عند المراجعة.

والثاني: أي ما يكون ناظراً إلى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامي تارةً يكون ناظراً إلى عقد الوضع إمّا بالاثبات والتوسعة كما في النبوي «الطواف بالبيت صلاة»^(١) أو بالنفي والتضييق كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢) ففي الأوّل يجري جميع أحكام الصلاة في الطواف، وفي الثاني لا يجري حكم الربا في الربا بين الوالد والولد. وأخرى يكون ناظراً إلى عقد الحمل، كدليل لا حرج بالنسبة إلى الأدلة المثبتة للتكاليف. وكذا دليل لا ضرر بالنسبة إلى الأدلة المثبتة للتكاليف، فإنّ دليل لا ضرر لا يكون ناظراً إلى عقد الوضع، وأنّ الوضوء الضرري مثلاً ليس بوضوء، بل ناظر إلى عقد الحمل، وأنّ الوضوء الضرري ليس بواجب. وقد ظهر بما ذكرناه أنّ الدليل الحاكم من حيث كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسّراً له يكون متأخراً عنه رتبة، سواء كان من حيث الزمان متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

هذه هي أقسام الحكومة، والجامع بينها أنّ الدليل الحاكم الناظر إلى الدليل المحكوم هو الذي لو لم يكن الدليل المحكوم مجعولاً كان الحاكم لغواً، فأنّه منطبق على جميع الأقسام المذكورة فلاحظ.

وأما الدعوى الثانية: وهي أنّ كل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما، فبيانها: أنّ الدليل الحاكم إن كان ناظراً إلى عقد الوضع بالتوسعة أو التضييق، فالوجه في تقديمه ظاهر، لأنّ كل دليل مثبت للحكم لا يتكفل لبيان موضوعه، فإذا ورد دليل كان مدلوله وجود الموضوع أو نفيه

(١) المستدرک ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢.

(٢) تقدّم في ص ٦٠٩.

لا يكون بينهما تنافٍ وتعارض أصلاً، فإنّ دليل حرمة الرّبا مثلاً لا يكون متكفلاً لبيان تحقق الرّبا، بل مفاده حرمة الرّبا على نحو القضيّة الحقيقية، فاذا ورد في دليل آخر أنّه لا ربا بين الوالد والولد فلا منافاة بينهما، فأنّه ينفي ما لا يثبت به الدليل الأوّل، فيجب العمل بهما والحكم بحرمة الرّبا، وأنّه لا ربا بين الوالد والولد. وكذا الحال في التوسعة. ولا حاجة إلى إعادة الكلام.

وأما إن كان الدليل الحاكم ناظراً إلى جهة الصدور في الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه، فالوجه في تقديمه عليه أنّ حجّية الظهور وحجّية جهة الصدور ثابتان بسيرة العقلاء، فإنّ بناء العقلاء قد استقرّ على كون الظاهر هو المراد الجدي، وكون الداعي إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعي، ومورد هذا البناء وموضوعه هو الشك في المراد والشك في جهة الصدور، وبعد ورود الدليل الدال على بيان المراد وجهة الصدور لا يبقى شكّ حتّى يعمل بالظهور أو جهة الصدور، فيكون الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم، ومبيّناً لجهة صدوره، وبه يرتفع الشك ولم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهة. وهذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم، من دون ملاحظة النسبة والترجيح بينهما بعد إحراز حجّية الحاكم. وهذا الكلام جارٍ في كل قرينة متصلة أو منفصلة مع ذبها فأنّه تقدّم القرينة بعد إحراز قرينتها على ظهور ذي القرينة وإن كان أقوى من ظهور القرينة.

التنبية الخامس

أنّ لفظ الضرر المذكور في أدلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي، كما هو الحال في جميع الألفاظ، ولهذا قلنا في محلّه إنّ مقتضى الأدلة ثبوت الأحكام للموضوعات الواقعية من دون تقييد بالعلم والجهل، غاية الأمر أنّ الجاهل

المستند في مخالفتها إلى الأمانة أو الأصل معذور غير مستحق للعقاب. وأمّا الأحكام فهي مشتركة بين العالم والجاهل^(١)، وعليه فيكون الميزان في رفع الحكم كونه ضرورياً في الواقع، سواء علم به المكلف أم لا. وقد استشكل بذلك في موردين:

الأوّل: تقييد الفقهاء خيار الغبن والعيب بما إذا جهل المغبون. وأمّا مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار، فيقال ما وجه هذا التقييد مع أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى الضرر الواقعي، بلا فرق بين العلم والجهل. ودعوى أنّه مع العلم هو أقدم على الضرر مدفوعة بأنّ إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع بعد كون الحكم الضرري منفيّاً في الشريعة، وبعد كون اللزوم منفيّاً شرعاً لا فائدة في إقدامه على الضرر.

الثاني: تسالم الفقهاء على صحّة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية، مع أنّ مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذ، وكون الوظيفة هي الطهارة الترابية، فيلزم الحكم ببطلان الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية، ووجوب إعادة الصلاة الواقعة معها.

والجواب أمّا عن المورد الأوّل: فهو أنّ الاشكال فيه مبني على أنّ الدليل لثبوت خيار الغبن والعيب هو دليل نفي الضرر. وقد ذكرنا^(٢) أنّ الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الارتكازي، باعتبار أنّ بناء العقلاء على التحفظ بالمالية عند تبديل الصور الشخصية، فهذا شرط ضمنى ارتكازي، وبتخلّفه يثبت خيار تخلف الشرط. وعليه فيكون الاقدام من المغبون مع علمه بالغبن

(١) تقدّم في ص ٣٠٧.

(٢) في ص ٦٢٢.

إسقاطاً للشرط المذكور فلا إشكال فيه. وأمّا خيار العيب فإن كان الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمني، بتقريب أنّ المعاملات العقلانية مبنية على أصالة السلامة في العوضين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلف الشرط، فيجري فيه الكلام السابق في خيار الغبن ولا حاجة إلى الإعادة. وإن كان الدليل عليه الأخبار الخاصّة^(١) كما أنّ الأمر كذلك، غاية الأمر أنّ الأخبار مشتملة على أمر آخر زائداً على الخيار وهو الأرش، فهو مخير بين الفسخ والامضاء مع الأرش، فالأمر أوضح لتقييد الخيار في الأخبار بصورة الجهل بالعيب.

وأمّا الجواب عن الاشكال في المورد الثاني: فذكر المحقق النائيني^(٢) (قدس سره) أنّ مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع. والضرر الواقع في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليل لا ضرر، وإنّما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، ومن ثمّ لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً.

وفيه: أنّ الاعتبار في دليل نفي الضرر إنّما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضررياً، ولا ينظر إلى الضرر المتحقق في الخارج وأنّه نشأ من أيّ سبب. ومن الظاهر أنّ الطهارة المائية مع كونها ضرورية لو كانت واجبة في الشريعة يصدق أنّ الحكم الضرري مجعول فيها من قبل الشارع، وعليه فدليل نفي الضرر ينفي وجوبها.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ دليل لا ضرر ورد في مقام الامتنان على الأمة الإسلامية، فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون

(١) الوسائل ١٨: ٢٩ / أبواب الخيار ب ١٦.

(٢) منية الطالب ٣: ٤١٠.

مشمولاً لدليل لا ضرر، ومن المعلوم أنّ الحكم ببطلان الطهارة المائية الضرورية الصادرة حال الجهل بكونها ضرورية والأمر بالتيمم وبإعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان، فلا يشمله دليل لا ضرر، بل الحكم بصحة الطهارة المائية المذكورة وبصحة العبادات الواقعة معها هو المطابق للامتنان.

ثمّ إنّ مجرد كون الوضوء الضروي مثلاً الصادر حال الجهل غير مشمول لدليل لا ضرر لا يكفي في الحكم بصحته، بل إثبات صحته يحتاج إلى دليل من عموم أو إطلاق يشمله، لأنّ عدم كونه مشمولاً لدليل لا ضرر عبارة عن عدم المانع من صحته، وعدم المانع لا يكفي في الحكم بالصحة، بل لا بدّ من إحراز المقتضي وشمول الأدلة، وهذا يتوقف على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، الأوّل: أن لا يكون الاضرار بالنفس حراماً ما لم يبلغ حدّ التهلكة، ولم يكن ممّا علم مبعوضيته في الشريعة المقدّسة كقطع بعض الأعضاء ونحوه. الثاني: أن لا يكون النهي المتعلق بالعنوان التوليدي سارياً إلى ما يتولد منه، فإنّ الاضرار بالنفس وإن فرض حرمة، إلا أنّ حرمة لا تسري بناءً على ذلك إلى الطهارة المائية التي يتولد منها الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحتها وإن كان الاضرار المتولد منها حراماً. وأمّا إذا لم نقل بأحد الأمرين، بأن قلنا بجرمة الاضرار بالنفس وبسراية الحرمة من الاضرار المسبّب من الطهارة المائية إلى السبب فتكون الطهارة المائية حينئذ حراماً، وحرمتها مانعة عن اتصافها بالصحة، ولا يكون الجهل موجباً للتقرّب بما هو مبعوض واقعاً.

ولذا ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّه بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي يحكم بفساد العبادة ولو في حال الجهل^(١) وما ذكره الفقهاء من الحكم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٣٥، الدراسات ٢: ١١٣.

بالصحة في حال الجهل فهو إمّا مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي، فيكون المقام من باب التزاحم لا من باب التعارض، ولا مانع من الحكم بصحة أحد المتزاحمين في صورة عدم وصول الآخر إلى المكلف وجهله به^(١)، وإمّا ناشئ من الاشتباه في التطبيق والغفلة عن كون العمل مورداً لاجتماع الأمر والنهي^(٢). ومن العجيب ما صدر عن المحقق النائيني (قدس سره) في رسالته العملية^(٣) من الفتوى بصحة الوضوء بماء مغصوب حال الجهل بالغصبية مع كونه ملتفتاً إلى كونه مورداً لاجتماع الأمر والنهي على ما تعرّض له في الأصول. والاجماع المدعى في مفتاح الكرامة على صحة الوضوء مع الجهل بالغصبية^(٤) ممّا لا مجال للاعتاد عليه، فانه إجماع منقول معلوم المدرك.

وربما يتوهم في المقام: أنه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية ولو لم نقل بسراية الحرمة من المسبب إلى السبب، إذ مع حرمة المسبب لا يمكن القول بوجوب السبب، ولو لم نقل بجرمته لعدم إمكان اختلاف السبب والمسبب في الوجوب والحرمة، بأن يكون السبب واجباً والمسبب حراماً، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية الضرورية مع حرمة الاضرار بالنفس.

ويدفعه: أن عدم إمكان اختلاف السبب والمسبب في الوجوب والحرمة ليس إلا من جهة استلزامه التكليف بما لا يطاق لعدم إمكان امتثال أحدهما إلا بمخالفة الآخر، ولا مانع من أن يكون في السبب ملاك الوجوب، وفي المسبب

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٣٨ - ٤٣٩.

(٢) ذهب إليه في حاشيته على أجود التقريرات ٢: ١٦٤.

(٣) العروة الوثقى (المحشاة) ١: ٤٠٥ المسألة ٤.

(٤) مفتاح الكرامة ١: ٣٠٣.

ملاك الحرمة، غاية الأمر عدم فعلية كلا الحكمين، لعدم قدرة المكلف على امتثالهما، فيكون من باب التزاحم، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في ملك الغير، فإنه يكون المسبب واجباً والسبب حراماً - عكس ما نحن فيه - ولا إشكال في تنجز وجوب الانقاذ مع الجهل بجرمة التصرف حكماً أو موضوعاً، كما لا إشكال في تنجز حرمة التصرف مع الجهل بوجوب الانقاذ حكماً أو موضوعاً، فكذلك الحال في المقام لا مانع من وجوب الطهارة المائية مع الجهل بالضرر.

وليس المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ليكون المورد من باب التعارض على القول بامتناع الاجتماع، لأنّ التعارض على القول بامتناع الاجتماع إنما هو فيما إذا لم يمكن الاجتماع في نفسه مع قطع النظر عن عدم قدرة المكلف على الامتثال، وحينئذ فعلى القول بتقديم جانب الحرمة يكون العمل مبغوضاً في الواقع، فلا يمكن التقرب به، وبعد كونه غير مأمور به لا يمكن كشف وجود الملاك فيه كي يمكن القول بالصحة لأجل وجود الملاك، وإن لم يكن مأموراً به، لأننا لانعلم وجود الملاك إلا بالأمر المفقود على الفرض. والمقام ليس من هذا القبيل، بل من باب التزاحم على التقريب المتقدم. فالصحيح أنّ الالتزام بأحد الأمرين المذكورين كافٍ في الحكم بصحة الطهارة المائية مع الجهل بالضرر.

ولنقدّم الكلام في الأمر الثاني لكون البحث فيه مختصراً بالنسبة إلى الأمر الأوّل فنقول:

أمّا الكلام فيه من حيث الكبرى: فقد تقدّم في بحث مقدّمة الواجب^(١)

(١) الهداية في الأصول ٢: ٧٧، الدراسات ١: ٣٦١.

وملخص ما ذكرناه هناك: أنّ العنوان التوليدي إن كان ينطبق على نفس ما يتولد منه في نظر العرف، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولد منه، لوحة الوجود خارجاً. ولا عبرة بتعدد العنوان مع اتحاد الوجود خارجاً، كالفعل الذي يتولد منه الهتك مثلاً، فإنّ الهتك ينطبق على نفس هذا الفعل، وهو فرد منه، فلو كان الهتك حراماً تسري حرمة إلى الفعل لا محالة، بل حرمة عين حرمة الفعل لاتحادهما خارجاً في نظر العرف.

وأما إن كان الفعل التوليدي مغايراً في الوجود مع ما يتولد منه، كالأحراق المتولد من اللقاء، حيث إنّها موجودان بوجودين، ضرورة أنّ اللقاء مغاير للاحتراق وجوداً، فإيجاد اللقاء أي اللقاء مغاير لإيجاد الاحتراق أي الاحتراق، لأنّ الإيجاد والوجود متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، فلا تسري حرمة الفعل التوليدي إلى ما يتولد منه، والوجه فيه ظاهر بعد كونها متغايرين من حيث الوجود.

وأما الكلام من حيث الصغرى: فهو أنّنا قد ذكرنا في الدورة السابقة أنّ الضرر المتولد من الطهارة المائية من قبيل الأوّل، ولكن التحقيق أنّه من قبيل الثاني، لأنّ الضرر هو النقصان على ما ذكرناه سابقاً^(١)، كحدوث الحمى مثلاً، وهو غير الطهارة المائية في الوجود، وعليه فلا تسري حرمة الاضرار إلى الطهارة المائية، وصحّ الحكم بصحّتها بلا احتياج إلى البحث عن الأمر الأوّل، إلا أنّنا نتكلّم فيه أيضاً تمييزاً للبحث فنقول:

ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر أنّ الاضرار بالنفس كالأضرار بالغير محرّم بالأدلة العقلية والنقلية^(٢). ولكن

(١) في ص ٦٠٥.

(٢) رسائل فقهية: ١١٦.

التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه، أي في غير التهلكة وما هو مبغوض في الشريعة المقدسة كقطع الأعضاء ونحوه، فإنّ العقل لا يرى محذوراً في إضرار الانسان بما له بأن يصرفه كيف يشاء بداعٍ من الدواعي العقلائية ما لم يبلغ حدّ الاسراف والتبذير، ولا بنفسه بأن يتحمّل ما يضر ببدنه فيما إذا كان له غرض عقلائي، بل جرت عليه سيرة العقلاء، فإنّهم يسافرون للتجارة مع تضررهم من الحرارة والبرودة بمقدار لو كان الحكم الشرعي موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعدة لا ضرر. وكذا النقل لم يدل على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ أقصى ما يمكن أن يستدل به لحرمة الاضرار بالنفس روايات نتكلّم فيها:

منها: الروايات الدالة على نفي الضرر والضرار. وقد عرفت الحال فيها، فإنّ الفقرة الأولى منها لا تدل على حرمة الاضرار بالغير فضلاً عن الاضرار بالنفس، بل هي ناظرة إلى نفي الأحكام الضرورية في عالم التشريع. والفقرة الثانية منها تدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولوية على ما عرفت وجهها ولا تدل على حرمة الاضرار بالنفس بوجه كما تقدّم^(١).

ومنها: ما رواه الكليني (قدس سره) في الكافي عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث طويل من قوله (عليه السلام): «إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سواه رغبةً منه فيما حرّم عليهم ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق المخلوق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم - إلى أن قال (عليه السلام) - أمّا الميتة فانه لا يُدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه ونحل جسمه

وذهبت قوّته...»^(١) فربّما يستدل بها لحرمة الاضرار بالنفس، لكون الظاهر منها أنّ علّة حرمة المحرمات هي إضرارها، فالحرمة تدور مداره.

ولكن التأمّل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ الاستفادة منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها، لا أنّ الضرر موضوع للتحريم. والذي يدلّنا على هذا أمور:

الأوّل: أنّ الضرر لو كان علّةً للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية، لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان، لأنّ العلّة المنصوصة كما توجب توسعة الحكم توجب تضييقه أيضاً، فإذا ورد أنّ الخمر حرام لكونه مسكراً، فالتعليل المذكور كما يدل على حرمة غير الخمر من المسكرات، يدل على عدم حرمة الخمر إن لم يكن فيه سكر. وهذا من حيث القاعدة مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة الخمر قليلة وكثيره.

الثاني: أنّه لو كان الضرر علّةً للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر، فإذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة، ولازم ذلك أن لا يجرم قليل من الميتة مثلاً بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه، مع أنّ ذلك خلاف الضرورة من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة بجميع أقسامها مضرّة للبدن، فإذا ذبح حيوان إلى غير جهة القبلة، فهل يحتمل أن يكون أكله مضرّاً بالبدن مع التعمّد في ذبحه إلى غير جهة القبلة، وغير مضرّ مع عدم التعمد في ذلك، أو يحتمل أن يكون مضرّاً في حال التمكن من الاستقبال وغير مضرّ في حال العجز عنه.

(١) الكافي ٦: ٢٤٢ / ١، الوسائل ٢٤: ٩٩ / أبواب الأطعمة المحرمة ب ١ ح ١.

الرابع: ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء، كتناول الجبن في النهار وإدمان أكل السمك وأكل التفاح الحامض إلى غير ذلك مما ورد في الأطعمة والأشربة، فراجع أبواب الأطعمة والأشربة من الوسائل، مع أنه لا خلاف ولا إشكال في جواز أكلها.

ومن الروايات التي يمكن أن يستدل بها للمقام ما رواه في الوسائل في باب الأطعمة والأشربة عن تحف العقول^(١)، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام)، بعد تقسيم ما أخرجته الأرض إلى ثلاثة أصناف، من قوله (عليه السلام): «فكل شيء من هذه الأشياء فيه غذاء للإنسان ومنفعة وقوة، فحلال أكله، وما كان منها فيه المضره فحرام أكله إلا في حال التداوي...» وفي باب الأطعمة والأشربة من المستدرك عن دعائم الإسلام^(٢)، وفي المستدرك أيضاً عن فقه الرضا (عليه السلام) قريب منه مع الاختلاف في العبارة^(٣).

والجواب عنها: أن ظاهرها تقسيم الحبوب والثمار والبقول إلى قسمين، فما كان منها مضرراً للإنسان بنوعه فهو حرام إلا في حال التداوي، وما كان منها نافعاً للإنسان بنوعه فهو حلال، أي أن الحكمة في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرراً بحسب النوع، والحكمة في حلية بعض الأشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية، فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر. هذا مضافاً إلى ضعف الروايات المذكورة من حيث السند، فإننا قد تعرضنا في بحث

(١) الوسائل ٢٥: ٨٤ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٤٢ ح ١، تحف العقول: ٣٣٧.

(٢) المستدرك ١٦: ٣٦١ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٣٢ ح ١، دعائم الإسلام ٢:

٤١٨ / ١٢٢.

(٣) المستدرك ١٦: ٣٣٣ / أبواب الأطعمة المباحة ب ١ ح ٢، فقه الرضا: ٣٤.

المكاسب^(١) لعدم صحّة الاعتماد على روايات كتاب تحف العقول وروايات دعائم الاسلام. وأمّا فقه الرضا (عليه السلام) فلم يثبت كون ما فيه رواية فضلاً عن صحّة سنده، ويحتمل كونه كتاب فتوى كما يظهر عند المراجعة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: عدم حرمة الاضرار بالنفس، وصحّة ما ذهب إليه المشهور من الحكم بصحّة الطهارة المائية مع كون المكلف جاهلاً بكونها موجبة للضرر. هذا كلّه فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالضرر.

وأما مع العلم به فهل يحكم بصحّة الطهارة المائية أم بفسادها؟ أفتى السيّد (قدس سره) في العروة بالفساد، وفصل بين العلم بالضرر والعلم بالخرج، فحكم بالفساد في الأوّل وبالصحّة في الثاني^(٢). والمحشون كذلك فيما رأيناه من الحواشي، إلّا المحقق النائيني^(٣) (قدس سره) فاختر عدم الصحّة في المقامين، وسنذكر الوجه لما ذكره والكلام فيه. فالأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: هو الحكم بصحّة الطهارة المائية مع العلم بالضرر والعلم بالخرج.

الثاني: هو الحكم بالفساد في المقامين كما اختاره المحقق النائيني (قدس سره).

الثالث: هو التفصيل بين العلم بالضرر فيحكم بالفساد، وبين العلم بالخرج فيحكم بالصحّة، كما اختاره في العروة، ولعله المشهور بين المتأخرين.

والأقوى هو القول الأوّل والحكم بالصحّة في المقامين، لكن في خصوص الغسل والوضوء دون غيرهما من العبادات وأجزائها، فانه يحكم بالفساد في غير الوضوء والغسل، مع العلم بالضرر والعلم بالخرج، على ما سنشير إليه

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥، ١٢، ١٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٣٧ المسألة ١٨ [١٠٧٦].

(٣) العروة الوثقى (المحشاة) ٢: ١٧١ المسألة ١٨.

قريباً إن شاء الله تعالى.

والوجه في ذلك: أنّ الغسل مستحب لنفسه وكذا الوضوء، وقد تقدّم^(١) أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدلة الدالة على الأحكام الالزامية دون الأدلة الدالة على الأحكام غير الالزامية كالاستحباب والاباحة، باعتبار أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر من قبل الشارع. والضرر في موارد الاباحة والاستحباب مستند إلى اختيار المكلف وإرادته لا إلى الشارع، فالأحكام غير الالزامية باقية بحالها، وإن كانت متعلقاتها ضرورية، فالوضوء الضرري وإن كان وجوبه مرفوعاً بأدلة نفي الضرر، إلا أنّ استحبابه باقٍ بحاله، فصحّ الاتيان بالوضوء الضرري بداعي استحبابه النفسي أو لغاية مستحبة، وتحصل له الطهارة من الحدث، وبعد حصولها لا مانع من الصلاة معها لحصول شرطها وهي الطهارة. وكذا الحال في الغسل الضرري فيجري فيه ما ذكرناه في الوضوء بلا حاجة إلى الاعادة.

نعم، لا نقول بالصحة في غير الوضوء والغسل، كما إذا كان القيام حال القراءة ضرورياً أو حرجياً، فإنّه تجب الصلاة جالساً، فلو قام في الصلاة مع العلم بالضرر أو الحرج نحكم ببطلان الصلاة في كلا المقامين، لعدم الأمر بالقيام حينئذ وإن لم نقل بجرمة الاضرار بالنفس. وعدم الأمر كافٍ في الحكم بالبطلان، ولذا نحكم بالبطلان مع العلم بالحرج أيضاً كالعلم بالضرر، لعدم الأمر في كليهما بدليل لا ضرر ولا حرج، فلا يبقى مقتضى للصحة بعد عدم تعلق الأمر. ووجود الملاك أيضاً غير محرز، لما ذكرناه سابقاً^(٢) من أنّه لا سبيل لنا إلى إحراز الملاك

(١) في ص ٦١٨.

(٢) في ص ٦٣٥.

إلا الأمر، فمع عدمه لا يجرز وجود الملاك أصلاً.

وأما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من الحكم بالفساد مع العلم بالضرر والعلم بالخرج^(١)، فهو مبني على ما ذكره في بحث الترتب من أن المكلف منقسم بحسب الأدلة إلى واجد الماء فيتوضأ وإلى فاقده فيتيمم، والتقسيم قاطع للشركة، فلا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية في ظرف الحكم بصحة الطهارة الترابية على ما هو المفروض، فإن الحكم بصحة الوضوء عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، وهو يشبه الجمع بين النقيضين، لأن الأمر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآية الشريفة، والأمر بالوضوء - بقرينة المقابلة - مشروط بالوجدان، فالحكم بصحة الوضوء والتيمم يستلزم كون المكلف واجداً للماء وفاقداً له، وهو محال^(٢). وحيث إن الحكم بصحة الطهارة الترابية في محل الكلام مفروغ عنه وليس محلاً للاشكال، فلا مناص من الحكم ببطلان الطهارة المائية، بلا فرق بين العلم بالضرر والعلم بالخرج.

وفيه: أن المعلق على عدم وجدان الماء في الآية الشريفة^(٣) هو وجوب التيمم تعييناً، وكذلك المعلق على وجدان الماء هو وجوب الوضوء تعييناً، وليس فيها دلالة على انحصار مشروعية التيمم بموارد فقدان الماء، فبعد رفع وجوب الوضوء لأدلة نفي الضرر أو أدلة نفي الخرج يبقى استحبابه بحاله، لما تقدّم من عدم حكومة أدلة نفي الضرر ونفي الخرج إلا على الأحكام الالزامية.

(١) منية الطالب ٣: ٤١٠.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٣٦٧، راجع أيضاً أجود التقريرات ٢: ٩٠.

(٣) المائدة ٥: ٦.

والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ هذا النوع من الواجد أي الذي يكون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، يجوز له التيمم إرفاقاً له من قبل الشارع وامتناناً عليه، ويجوز له الوضوء أيضاً نظراً إلى استحبابه النفسي، فتكون النتيجة هي التخيير بين الوضوء والتيمم، ولا نقول إنّ هذا المكلف واجد للماء وفاقد له حتّى يلزم اجتماع النقيضين، بل نقول هو واجد للماء ولكن أجاز له الشارع أن يتيمم إرفاقاً له من جهة كون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، فإنّ جواز التيمم مع كون المكلف واجداً للماء قد ثبت في بعض الموارد.

منها: ما إذا آوى إلى فراشه فذكر أنّه غير متوضئ، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

ومنها: ما إذا أراد أن يصليّ على الميت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء، وإن وقع الخلاف بينهم من حيث أنّه مختص بما إذا خاف عدم إدراك الصلاة أو يعم غيره أيضاً.

ومنها: صاحب القرحة والجرح فيما إذا لم تكن عليها جبيرة وكانا عاريين، فأنّه إن كانت عليها جبيرة لا إشكال في وجوب المسح عليها، وأمّا إن كانا عاريين فقد تعارضت في حكمه الأخبار، ففي بعضها أنّه يغتسل ويغسل ما حول القرحة والجرح، كما ذكره في الوسائل في باب الجبيرة^(١)، وفي بعضها أنّ عليه التيمم كما ذكره في الوسائل أيضاً في باب التيمم^(٢) ومقتضى الجمع بينها هو الحكم بالتخيير بين الغسل والتيمم، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

(١) الوسائل ١: ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٣.

(٢) الوسائل ٣: ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ٥ و ٧ وغيرهما.

وأما ما ذكره السيّد (قدس سره) في العروة من التفصيل بين العلم بالضرر والعلم بالخرج، والحكم بالفساد في الأوّل وبالصحّة في الثاني، فهو مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس، فيكون المكلف غير قادر على استعمال الماء شرعاً، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فتكون الطهارة المائية مبعوضة باطلة، ويجب عليه التيمم. وهذا هو الوجه في التفكيك بين الضرر والخرج. ولا يمكن تصحيح الطهارة المائية على القول بحرمة الاضرار بالنفس، سواء قلنا بسراية الحرمة من المسبب - وهو الاضرار - إلى السبب وهو الطهارة المائية، أم لم نقل بها.

أما على الأوّل فواضح، لكون الطهارة المائية حينئذ محرّمة لا يمكن التقرب بها.

وأما على الثاني فلأنّ حرمة المعلول وإن لم تكن مسرية إلى العلة، إلا أنّه لا يمكن كون العلة واجباً بالفعل مع حرمة المعلول، للزوم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدرة المكلف على امتثال كليهما، فيكون من قبيل التزاحم. ومن المعلوم عدم كون كلا التكليفين فعلياً في باب التزاحم، ومحل الكلام إنّما هو صورة العلم بالضرر لا صورة الجهل به حتى نحكم بصحّة أحد المتزاحمين مع الجهل بالآخر كما تقدّم، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية فعلاً مع حرمة الاضرار بالنفس، لما يلزم من التكليف بما لا يطاق، فلا أمر بالطهارة المائية فتكون باطلة لا محالة. ولا يمكن تصحيحها على القول بالترتب أيضاً لوجهين:

الأوّل: أنّ الترتب إنّما يتصور فيما إذا كان المتزاحمان عرضيين، بحيث يمكن الالتزام بفعلية أحدهما في ظرف عصيان الآخر كوجوب الازالة والصلاة، والمقام ليس كذلك فأنه بعد وقوع التزاحم بين وجوب الطهارة المائية وحرمة

الاضرار بالنفس لا يمكن الالتزام بوجود الطهارة المائية بعد تحقق عصيان حرمة الاضرار، لأنّ العصيان والاضرار إنّما يتحققان بنفس الطهارة المائية، لكونها علّة للاضرار، فكيف يمكن الالتزام بوجود الطهارة المائية بعد عصيان حرمة الاضرار.

الثاني: أنّ الترتب إنّما هو فيما إذا كان الملاك تامّاً في كلا الحكمين، والمانع عن فعلية كليهما إنّما هو عجز المكلف عن امتثالهما معاً، وعليه لا يصحّ الترتب في باب الطهارات لكونها مشروطةً بالقدرة الشرعية، فمع حرمة الاضرار بالنفس لا يمكن القول بصحة الطهارة المائية لفقدان الشرط وهو عدم المنع الشرعي، وقد تقدّم تفصيل ذلك في بحث الترتب^(١).

فحصّل: أنّه على القول بجرمة الاضرار بالنفس لا مناص من الالتزام ببطلان الطهارة المائية مع العلم بالضرر. ولكن التحقيق عدم حرمة الاضرار بالنفس، وقد تقدّم الكلام فيه^(٢) بما لا مزيد عليه.

فالصحيح ما ذكرناه من عدم الفرق بين الضرر والمخرج والحكم بصحة الطهارة المائية مع العلم بالضرر كما في صورة العلم بالمخرج.

فرع

إذا اعتقد المكلف فقدان الماء أو كون استعماله ضرراً عليه فميم وصلّى ثمّ انكشف الخلاف، فهل يحكم بصحة ما أتى به، وعدم وجوب الاعادة إذا كان

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٨٩ [ولكن يظهر منه خلاف ما ذكر هنا فلاحظ].

(٢) في ص ٦٣٦ وما بعدها.

الانكشاف في أثناء الوقت، وعدم وجوب القضاء فيما إذا كان الانكشاف بعد الوقت؟ وجوه.

نسب المحقق النائيني (قدس سره) الحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة إلى المشهور، وذكر في تقريبه أن موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء، ومن اعتقد فقدان الماء فهو غير متمكن من استعماله، فالموضوع محرز بالوجدان فصح تيممه. وكذا الحال في معتقد الضرر، فإنه من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله ولو كان اعتقاده مخالفاً للواقع^(١).

أقول: أمّا ما ذكره في من اعتقد عدم وجود الماء فمتين جداً، فإنّ التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، فإنّ الانسان ربّما يموت عطشاً والماء في رحله، بل نقول إنّ الماء موجود دائماً لعدم كون الأرض خالية من الماء، غاية الأمر أنّه لا يتمكن من استعماله.

وأما من اعتقد الضرر مع عدم الضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكّنه من استعمال الماء مبني على القول بجرمة الاضرار بالنفس، فإنّ المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي. وأمّا بناءً على ما ذكرناه من عدم حرمة الاضرار بالنفس، فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر غاية الأمر أنّه يعتقد ترخيص الشارع له بترك الوضوء والاكتفاء بالتيمم إرفاقاً وامتناناً، فإذا انكشف عدم الضرر ينكشف بطلان التيمم وعدم ترخيص الشارع فيه من أوّل الأمر. هذا هو مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار.

ولكن وردت في المقام روايات تدل على جواز التيمم بمجرد خوف

(١) منية الطالب ٣: ٤١١.

الضرر^(١)، فإذا ثبت جواز التيمم مع الخوف المنطبق على مجرد الاحتمال العقلائي بمقتضى هذه الروايات ثبت جوازه مع اعتقاد الضرر قطعاً، فيحكم بصحة التيمم من جهة كون الخوف تمام الموضوع بمقتضى الروايات، ولا يضره انكشاف عدم الضرر في الواقع. نعم، بعد الانكشاف ينقلب موضوع الخوف أمناً. هذا كله فيما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

وأما إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت فالحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة مبني على أن جواز التيمم منوط بعدم وجدان الماء وعدم التمكن من استعماله في جميع الوقت، أو بعدم التمكن منه حال الاتيان بالعمل ولا يعتبر عدم التمكن منه في جميع الوقت. وهذا هو منشأ الاختلاف في جواز البدار إلى العمل مع التيمم وعدمه.

فإن قلنا بالثاني وأن عدم وجدان الماء حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم، وكذا كون الاستعمال ضرراً عليه حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم وإن وجد الماء في آخر الوقت ولم يكن استعماله ضرراً عليه، فلا إشكال في صحة التيمم المذكور وعدم وجوب الاعادة، ولازمه جواز البدار إلى الاتيان بالعمل مع التيمم، كما أن الحكم في جواز التقيّة كذلك، ولا تتوقف صحة العمل المطابق للتقيّة على عدم المندوحة إلى آخر الوقت.

وإن قلنا بالأول فلا يجوز البدار إلى العمل مع التيمم في صورة العلم بزوال العذر إلى آخر الوقت، وهو واضح. نعم، لا مانع من التيمم في صورة العلم بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، وكذا لا مانع من التيمم في صورة الشك في زوال العذر من وجدان الماء أو عدم كون الاستعمال ضرراً عليه، لاستصحاب

(١) الوسائل ٣: ٣٨٨ / أبواب التيمم ب ٢٥.

بقاء العذر، فإذا انكشف وجود الماء أو انكشف عدم كون الاستعمال ضرراً عليه في أثناء الوقت كان الحكم بصحة التيمم الواقع بمقتضى الاستصحاب عند الشك مبنياً على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، وحيث إننا ذكرنا في مسألة الاجزاء^(١) أن الأمر الظاهري - كما في الاستصحاب الجاري عند الشك - والأمر التخيلي كما في صورة العلم بعدم وجود الماء وكان الماء في الواقع موجوداً، وكما في صورة العلم بالضرر مع عدم الضرر في الواقع، لا يقتضي الإجزاء، فبعد انكشاف الخلاف ينكشف بطلان التيمم وتجب عليه الاعادة.

التنبيه السادس

ذكر بعضهم أن قاعدة لا ضرر كما أنها حاكمة على الأحكام الوجودية كذلك حاكمة على الأحكام العدمية، فكما أن الحكم الوجودي الضرري يرتفع بمجرد لا ضرر، كذلك نفي الحكم إن كان ضررياً يرتفع به ونفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا ضرر في مورد كان نفيه ضررياً. ومثّل لذلك بأمثلة، منها: ما تقدّم ذكره^(٢) عند نقل كلام الفاضل التوني (قدس سره) وهو أنه لو حبس أحد غيره عدواناً فشرّد حيوانه أو أبق عبده، فإنّ عدم حكم الشارع فيه بالضمان ضرر على المحبوس، فينفي بمجرد لا ضرر ويحكم بالضمان. ومنها: ما ذكره السيّد (قدس سره) في ملحقات العروة^(٣) واستدلّ له بقاعدة لا ضرر تارةً، وبالروايات الخاصّة أخرى، وهو أنه لو امتنع الزوج عن

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٦٦.

(٢) في ص ٥٩٣.

(٣) ملحقات العروة الوثقى ١: ٧٥ / المسألة ٣٣.

نفقة زوجته، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي بحديث لا ضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم.

وقد أورد المحقق النائيني^(١) (قدس سره) على ذلك بوجهين: الأوّل راجع إلى منع الكبرى، أي إلى أصل القاعدة المذكورة، وهي أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأحكام العدمية. والثاني راجع إلى منع الصغرى، أي إلى تطبيق القاعدة المذكورة على المثالين. أمّا الأوّل: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة، وبقيدتها بصورة عدم الضرر، وعدم الحكم ليس حكماً مجعولاً فلا يشمل حديث لا ضرر. وأمّا الثاني: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر في عالم التشريع كما مرّ مراراً^(٢)، ولا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي، والضرر في المثالين ليس ناشئاً من قبل الشارع في عالم التشريع حتّى ينفي بحديث لا ضرر. وعليه فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لاثبات الضمان في المسألة الأولى، ولا لاثبات جواز الطلاق في المسألة الثانية.

أقول: أمّا إيراد الأوّل فغير وارد، لأنّ عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولاً، ولا سيّما بملاحظة ما ورد من أنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم^(٣)، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الأشياء، غاية الأمر أنّ بعضها وجودي وبعضها عدمي، كما أنّ بعضها

(١) منية الطالب ٣: ٤١٨.

(٢) راجع ص ٦١٦.

(٣) راجع الوسائل ٢٧: ٣٨ و ٥٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٣ و ٣٨، والمستدرك

١٧: ٢٥٨ و ٢٦٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ١٥ و ٣٤، والكافي ١: ٥٩ / باب

الرد إلى الكتاب والسنة.

تكليفي وبعضها وضعي. وعليه فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للأحكام العدمية أيضاً إن كانت ضرورية، هذا من حيث الكبرى، إلا أن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة، فإنا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضرورياً حتى نحكم برفعه وبثبوت الحكم بقاعدة لا ضرر.

وأما إيراد الثاني فوارد، وتوضيحه: أن الحكم بالضمان في المسألة الأولى إنما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من ناحية المحابس، وقد عرفت^(١) أن حديث لا ضرر لا يشمل مثل ذلك ولا يدل على وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج بأي سبب، بل يدل على نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. وكذا الحال في المسألة الثانية، فإن فيها أموراً ثلاثة: امتناع الزوج عن النفقة، ونفس الزوجية، وكون الطلاق بيد الزوج. أمّا الأوّل فهو الموجب لوقوع الضرر على الزوجة ولم يرخص فيه الشارع. وأمّا الثاني فليس ضرورياً وقد أقدمت الزوجة بنفسها عليه في مقابل المهر وكذا الثالث، فليس من قبل الشارع ضرر في عالم التشريع حتى يرفع بحديث لا ضرر، غاية الأمر أن الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الانفاق، وقد عرفت أن مثل ذلك لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر. هذا مضافاً إلى أن التمسك بحديث لا ضرر - لاثبات الضمان في المسألة الأولى، ولا ثبات جواز الطلاق للحاكم في المسألة الثانية - معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على المحابس، والضرر المترتب على جواز الطلاق على الزوج من زوال سلطنته على الطلاق، ولا ترجيح لأحد الضررين على الآخر.

إن قلت: إن المحابس بحبسه والزوج بامتناعه عن النفقة قد أقدمتا على الضرر، فلا يعارض به الضرر الواقع على المحبوس والزوجة.

(١) في ص ٦١٥.

قلت: إنَّ الحابس لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على المحبوس، وكذا الزوج بامتناعه عن النفقة لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على الزوجة، وصدق الاقدام على الضرر على نفسيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمان الحابس وبزوال سلطنة الزوج، فلا يمكن إثباتهما بالاقدام على الضرر، فإنه دور واضح.

هذا ما تقتضيه القاعدة، ولكنه وردت روايات خاصة في المسألة الثانية تدل على زوال سلطنة الزوج عند امتناعه عن النفقة على الزوجة، وأنه للحاكم أن يفرّق بينهما^(١). ولا مانع من العمل بها في موردها. وأمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)^(٢) من معارضتها للروايات الدالة على أنّها «ابتليت فلتصبر»^(٣) ففيه: أنّ هذه الروايات الآمرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج عن الموافقة، فلا معارضة بينها، فيعمل بكل منها في موردها. نعم، الروايات الدالة على أنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق^(٤) معارضة لها، لكنها أخص منها، فتقدّم عليها، ونتيجة التقديم أن يجبر الزوج على الانفاق، وإن امتنع فيجبر على الطلاق، وإن امتنع عنه أيضاً يفرّق الحاكم بينهما.

(١) الوسائل ٢١: ٥٠٩ / أبواب النفقات ب ١ ح ١ و ٢.

(٢) منية الطالب ٣: ٤٢٠.

(٣) المستدرک ١٥: ٣٣٧ / أبواب أقسام الطلاق ب ١٨ ح ٧، وراجع الوسائل ٢٠:

٥٠٦ / أبواب ما يحرم بالمصاهرة ب ٤٤ ح ١ و ٢، وراجع أيضاً روايات الباب ٢٣ من أقسام الطلاق.

(٤) عوالي اللآلي ١: ٢٣٤ / ح ١٣٧، راجع الوسائل ٢٢: ٩٨ / أبواب مقدّمات الطلاق

ب ٤٢ ح ١.

والظاهر أنّ الروايات الدالة على جواز الطلاق للحاكم مختصة بما إذا امتنع الزوج عن الانفاق بلا عذر، فلا تنافي بينها وبين الروايات الدالة على أنّها إن غاب زوجها فليس للحاكم طلاقها إلا بعد التفحص عنه أربع سنوات^(١)، فلعل عدم الانفاق من الزوج الغائب يكون لعذر.

التنبيه السابع

في تعارض الضررين ومسائله ثلاث:

المسألة الأولى: ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين بحيث لا بدّ له من الوقوع في أحدهما، وفروعه ثلاثة:

الأوّل: ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين، بناءً على ما ذكرناه^(٢) من عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه. وفي مثله يجوز له اختيار أيّهما شاء بلا محذور.

الثاني: ما إذا دار الأمر بين ضرر يجرم ارتكابه كتلف النفس، وما لا يجرم ارتكابه كتلف المال. وفي مثله لا ينبغي الشك في لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع في المحرام.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين ضررين محرّمين. ويكون المقام حينئذ من باب التزام، فلا بدّ له من اختيار ما هو أقلّ ضرراً والاجتناب عمّا ضرره أكثر وحرّمته أشد وأقوى، بل الاجتناب عمّا كان محتمل الأهميّة. نعم، مع العلم

(١) الوسائل ٢٢: ١٥٦ - ١٥٨ / أبواب أقسام الطلاق ب ٢٣ ح ١ وغيره.

(٢) في ص ٦٣٦ وما بعدها.

بالتساوي أو احتمال الأهمية في كل من الطرفين يكون مخيراً في الاجتناب عن أيّهما يشاء. والوجه في ذلك كله ظاهر. ومما ذكرناه ظهر الحكم فيما لو دار الأمر بين الاضرار بأحد الشخصين، إذ بعد حرمة الاضرار بالغير يكون المقام من باب التزاحم، فيجري فيه ما تقدّم في الفرع الثالث ولا حاجة إلى الاعادة.

المسألة الثانية: ما لو دار أمر الضرر بين شخصين عكس المسألة الأولى ومثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلاّ بكسر القدر أو ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة أيضاً ثلاثة:

الأوّل: أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين، والحكم فيه وجوب إتلاف ماله وتخليص مال الآخر مقدماً لردّه إلى مالكه، لقاعدة اليد، ولا يجوز إتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته إلى مالكه، لأنّه متى أمكن ردّ العين وجب ردّها، ولا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة، والانتقال إلى المثل والقيمة إنّما هو بعد تعذر ردّ العين.

الثاني: أن يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين، وفي مثله يتخير في إتلاف أيّهما يشاء ويضمن مثله أو قيمته لمالكه، إذ بعد تعذر إيصال كلا المالكين إلى مالكيهما، عليه إيصال أحدهما بخصوصيته والآخر بماليتته من المثل أو القيمة، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين.

الثالث: أن يكون ذلك غير مستند إلى فعل شخص، بأن يكون بأفة سهاوية، وقد نسب إلى المشهور في مثله لزوم اختيار أقلّ الضررين، وأنّ ضمانه على مالك الآخر، ولا نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم من أنّ نسبة جميع الناس إلى الله تعالى نسبة واحدة، والكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بدّ من اختيار أقلّ الضررين^(١)

(١) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٢٥ / التنبيه السادس.

وهذا لا يرجع إلى محصل. ولا يثبت به ما هو المنسوب إلى المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين، وهو من كانت قيمة ماله أكثر من قيمة مال الآخر. ولا وجه لالزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بأفة سماوية.

والصحيح أن يقال: إنه إذا تراضى المالكان باتلاف أحد المالكين بخصوصه ولو بتحملها الضرر على نحو الشركة، فلا إشكال حينئذ، لأنّ الناس مسلطون على أموالهم^(١)، وإلا فلا بدّ من رفع ذلك إلى الحاكم، وله إتلاف أيّهما شاء ويقسّم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء.

ويؤيّدّها: ما ورد في تلف درهم عند الودعي، من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فأنه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف، وقد تقدّم في بحث القطع^(٢). هذا فيما إذا تساوى المالكان من حيث القيمة، وأمّا إن كان أحدهما أقل قيمةً من الآخر، فليس للحاكم إلا إتلاف ما هو أقل قيمةً، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمةً سبب لزيادة الضرر على المالكين بلا موجب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الفروع وأحكامها إنّما هو فيما إذا لم تثبت أهميّة أحد الضررين في نظر الشارع، وأمّا إذا ثبت ذلك فلا بدّ من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقة، كما إذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فأنه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد، ولو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعيّن كسر القدر وتخليص العبد، غاية الأمر كون ضمان القدر عليه، كما أنّه

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / كتاب العلم ب ٣٣ ح ٧.

(٢) في ص ٦٧.

إن كان بفعل الغير كان الضمان عليه، وإن كان بأفة سماوية كان الضرر مشتركاً بينهما.

المسألة الثالثة: وهي لا تخلو من الأهمية من حيث كثرة الابتلاء بها، ما إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه، كمن حفر في داره بالوعة أو بئراً يكون موجباً للضرر على الجار مثلاً، وتوضيح المقام يقتضي ذكر أقسام تصرف المالك في ملكه الموجب للاضرار بالجار، فنقول: إن تصرفه يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون المالك بتصرفه قاصداً لإضرار الجار، من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثاني: الصورة مع كون الداعي إلى التصرف مجرد العبث والميل النفساني، لا الاضرار بالجار.

الثالث: أن يكون التصرف بداعي المنفعة، بأن يكون في تركه فوات منفعة.

الرابع: أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه.

والمنسوب إلى المشهور جواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، بعد التسالم على الحرمة والضمان في الصورتين الأوليين^(١) أمّا وجه الحرمة والضمان في الصورتين الأوليين فظاهر، فإنه لا إشكال في حرمة الاضرار بالغير ولا سيما الجار، والمفروض أنه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير.

وأما الوجه لجواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، فقد استدلل له بوجهين:

(١) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٣٨ و ٥٣٩، ورسائل فقهية للشيخ الأنصاري (قدس سره):

الوجه الأوّل: أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه، ودليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر، كما أنّه حاكم على الأدلة المثبتة للأحكام. وهذا الدليل ممنوع صغرى وكبرى: أمّا الصغرى: فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً، فإنّ الحرج المنفي في الشريعة المقدّسة إنّما هو بمعنى المشقّة التي لا تتحمل عادة، ومن الظاهر أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه لا يكون موجباً للمشقة التي لا تتحمل عادة مطلقاً، بل قد يكون وقد لا يكون. وليس الحرج المنفي في الشريعة المقدّسة بمعنى مطلق الكلفة، وإلا كان جميع التكاليف حرجية، فإنّها كلفة ومنافية لحرية الانسان وللعمل بما تشتهي الأنفس. وأمّا الكبرى: فلائنه لا وجه لحكومة أدلة نفي الحرج على أدلة نفي الضرر، فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأوّلية، وبقيدتها بغير موارد الحرج والضرر في مرتبة واحدة، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

الوجه الثاني: أنّ تصرف المالك في ملكه في المقام لا بدّ من أن يكون له حكم مجعول من قبل الشارع: إمّا الجواز أو الحرمة، فلا محالة يكون أحدهما خارجاً عن دليل لا ضرر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعولاً بالنسبة إليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لشيء منهما، فيرجع إلى أصالة البراءة عن الحرمة ويحكم بجواز التصرف.

وفيه: ما تقدّم^(١) من أنّ دليل لا ضرر لا يشمل إلا الأحكام الالزامية، لأنّه ناظر إلى نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. والضرر في الأحكام الترخيضية لا يستند إلى الشارع حتّى يكون مرتفعاً بحديث لا ضرر، فحرمة الاضرار بالغير تكون مشمولةً لحديث لا ضرر ومرتفعةً به دون الترخيص.

(١) في ص ٦١٨ / التنبيه الأوّل.

هذا، ولكن التحقيق عدم شمول حديث لا ضرر للمقام، لأن مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرراً على المالك، ومقتضى الفقرة الثانية - وهي لا ضرر - حرمة الاضرار بالغير على ما تقدّم بيانه^(١)، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين. وإن شئت قلت: إن حديث لا ضرر لا يشمل المقام أصلاً لا صدرًا ولا ذيلًا، لما ذكرناه^(٢) من كونه وارداً مورد الامتنان على الأمة الاسلامية، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان، ومن المعلوم أن حرمة التصرف والمنع عنه مخالف للامتنان على المالك، والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شيء منها مشمولاً لحديث لا ضرر.

وبما ذكرناه ظهر أنه لا يمكن التمسك بحديث لا ضرر فيما كان ترك التصرف موجبا لفوات المنفعة وإن لم يكن ضرراً عليه، لأن منع المالك عن الانتفاع بملكه أيضاً مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر في المقام أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى غيره، فإن كان هناك عموم أو إطلاق دلّ على جواز تصرف المالك في ملكه حتى في مثل المقام يؤخذ به ويحكم بجواز التصرف، وإلا فيرجع إلى الأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف. وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف في مال الغير موجبا للضرر على الغير، وتركه موجبا للضرر على المتصرف، فيجري فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدلة حرمة التصرف في مال الغير، كقوله (صلى الله عليه وآله): «لا يحل مال

(١) في ص ٦١٨ / التنبيه الأول.

(٢) في ص ٦٣٢.

امرئ إلا بطيب نفسه»^(١)، وغيره من أدلة حرمة التصرف في مال الغير، ويحكم بجرمة التصرف.

هذا كله من حيث الحكم التكليفي. وأمّا الحكم الوضعي وهو الضمان فالظاهر ثبوته حتىّ فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمة بين الجواز وعدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعدة الاتلاف. ودعوى كون الحكم بالضمان ضرورياً فيرتفع بحديث لا ضرر، مدفوعة بأنّ الحكم بالضمان ضروري في جميع موارد، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر، لما تقدّم^(٢) من أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الأحكام المجعولة ضروريةً من أوّل الأمر، وحديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ضرورية، ويقيدّها بصورة عدم الضرر.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم أيضاً من أنّه حديث امتناني لا يشمل باب الضمان أصلاً^(٣).

هذا تمام كلامنا في قاعدة لا ضرر في هذه الدورة، والحمد لله أولاً وآخراً على ما وفقني لكتابة هذا السفر القيم، وصلى الله على رسوله الكريم وآله الأبرار الأطهار وأصحابه الأخيار الكبار.

(١) الوسائل ٥: ١٢٠ / أبواب مكان المصلي ب ٣ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) في ص ٦٢٦ / التنبيه الثالث.

(٣) تقدّم في ص ٦٢٥ / التنبيه الثالث.

كتبته وأنا مُعْتَكِفٌ بجوار العتبة المقدّسة العلويّة في النجف الأشرف، على
مشرّفها آلاف التحيّة والإكرام والصلاة والسلام، وأنا مستجير بدمّته حيّاً وميّتاً،
وكان ذلك في ١٣٧٦/٨/٨ اللّيلة الثامنة من شهر شعبان المُعظّم من شهور
سنة ست وسبعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة على هاجرها الصلاة والسلام.



فهرس الموضوعات

1000

فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

مباحث القطع

- التنبیه علی أمور ٣
- الأمر الأول: خروج القطع عن مسائل علم الأصول ٣
- الأمر الثاني: المراد بالمكلف في كلام الشيخ (قدس سره) ٤
- الاشكال في إجراء المجتهد الأصل بالنسبة إلى تكليف مقلديه ٦
- الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف ٨
- عدول صاحب الكفاية عن تقسيم الشيخ الأنصاري والمناقشة فيه ٩
- الكلام في حجية القطع ١٣
- ١ - ذاتية طريقة القطع ١٤
- ٢ - الأقوال في منجزية القطع ومعدريته ١٤
- ٣ - المنع عن العمل بالقطع ١٦

٦٦٤ مصباح الأصول / ٢
١٧	الكلام في التجري
١٧	عدم اختصاص التجري بالقطع
١٧	توهم عدم جريان التجري في مورد الأمارات والأصول العملية
١٨	الكلام في حرمة الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعي
٢١	دعوى حرمة الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى
٢٣	نقد كلام صاحب الكفاية والمحقق النائيني في المقام
٢٧	الكلام في استحقاق المتجري للعقاب
	تنبيهات في المقام
٢٨	التنبيه الأول: التجري في القطع الموضوعي
٢٨	التمسك لحرمة التجري بالاجماع على حرمة سلوك طريق مظنون الضرر
٢٩	التنبيه الثاني: الاستدلال لحرمة التجري بروايات قصد المعصية
٣٠	التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول في قبح التجري
٣٢	تعدد العقاب عند مصادفة التجري للواقع
٣٢	التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجري لا على العزم والاختيار
٣٣	الكلام في القطع الموضوعي
٣٣	نقل كلام الشيخ في تقسيم القطع
٣٤	نقل كلام صاحب الكفاية في تقسيم القطع
٣٦	المراد من القطع الموضوعي
٣٧	قيام الأمارات والطرق مقام القطع الطريقي
٣٧	الأقوال في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة
٤٠	الكلام في قيام الأصول مقام القطع

٦٦٥ فهرس الموضوعات
٤٣ نقد كلام الآخوند في حاشيته على الرسائل
٤٧ أخذ القطع بحكم في موضوعه أو في موضوع مثله أو ضده
٤٩ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه
٤٩ مراتب الحكم
٥١ أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه
٥١ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يمثله
٥٤ الكلام في الموافقة الالتزامية
٥٤ وجوب تصديق النبي في كل ما جاء به
٥٥ معنى الموافقة الالتزامية
٥٥ عدم الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية
٥٥ عدم ترتب ثمة على وجوب الموافقة الالتزامية
٥٧ قطع القطع
٥٧ المراد من القطع
٥٧ حجية قطع القطع لنفسه
٥٨ القطع الحاصل من المقدمات العقلية
٥٨ نقل كلام صاحب الكفاية في المقام
٥٩ أقسام الحكم العقلي
٥٩ مورد ملازمة الحكم الشرعي لحكم العقل
٦٠ نقل كلام الشيخ في المقام
٦١ نقل كلام المحقق النائيني في المقام
٦٥ فروع توهم المنع عن العمل بالقطع

٦٦٦ مصباح الأصول / ٢
٧٣ مباحث العلم الاجمالي
٧٣ تنجز التكليف بالعلم الاجمالي
٧٣ تنجز العلم الاجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية
٧٣ تنجز العلم الاجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية
٧٥ وجه عدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ونقده
٧٦ كلام صاحب الكفاية في إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي
٧٨ الصحيح عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي
٧٨ تضاد الأحكام في المبدأ والمنتهى
٨١ الكلام في شمول أدلة الأصول أطراف العلم الاجمالي
٨١ نقل كلام الشيخ الأنصاري في المقام
٨٤ الكلام في الامتثال الاجمالي
٨٤ كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي
٨٥ الامتثال الاجمالي في التوصلات لغير المتمكن من التفصيلي
٨٥ إشكال الشيخ في الاحتياط في العقود والايقاعات
٨٧ الاحتياط في العبادات المستقلة
٨٩ الاحتياط في جزء العبادة
٨٩ الاحتياط في العبادة مع عدم معلومية التكليف
٩٠ كلام المحقق النائيني في المقام
٩١ الاحتياط في العبادة مع استلزامه تكرارها
٩٣ دوران الأمر بين الاحتياط والامتثال الظني
٩٥ دوران الأمر بين الاحتياط والعمل بالظن الانسدادي

مباحث الظن

- ١٠١ عدم كون الحجية ذاتية للظن
- ١٠١ انحصار حجية الظن بالجعل الشرعي
- ١٠٢ القول بكفاية الظن في سقوط التكليف
- ١٠٣ البحث عن إمكان التعبد بالظن
- ١٠٣ معنى الامكان في المقام
- ١٠٣ دعوى الأنصاري امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء
- ١٠٣ مناقشة صاحب الكفاية كلام الشيخ
- ١٠٤ نقد ما ذكره النائيني في المقام
- ١٠٦ الوجه الأول لاستحالة التعبد بالظن
- ١٠٦ نقد كلام ابن قبة
- ١٠٩ أقسام السببية
- ١١٤ الوجه الثاني لاستحالة التعبد بالظن
- ١١٥ كيفية جمع الشيخ بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١١٦ كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١٢٠ كيفية جمع النائيني بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١٢٥ المختار في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١٢٨ البحث عن وقوع التعبد بالظن
- ١٢٨ مقتضى الأصل عند الشك في الحجية
- ١٢٨ معنى الأصل في المقام

٦٦٨ مصباح الأصول / ٢
١٢٩ ما ذكره الشيخ في تأسيس الأصل
١٣١ التمسك بالآيات لاثبات حرمة العمل بالظن
١٣١ كلام المحقق النائيني في المقام
١٣٢ إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجية الظن
١٣٤ التمسك باستصحاب عدم حجية الظن
١٣٧ حجية الظواهر
١٣٧ تسالم العقلاء على حجية الظهور
١٣٧ عدم قادحية الظن بالخلاف في حجية الظواهر
١٣٨ اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه
١٤٢ منع الأخبار بين حجية ظواهر الكتاب
١٤٦ انقسام الدلالة إلى الأنسية والوضعية والتصديقية
١٤٦ صور عدم إحراز الظهور ومنشؤها
١٥٢ حجية قول اللغوي
١٥٢ الاستدلال على حجية قول اللغوي بكونه من أهل الخبرة
١٥٣ الاستدلال على حجية قول اللغوي بالاجماع
١٥٤ الاستدلال على حجية قول اللغوي بالانسداد الصغير
١٥٤ ذكر بعض الأعظم تقريباً آخر للانسداد
١٥٦ الاجماع المنقول
١٥٦ تقسيم الشيخ الأخبار عن شيء إلى أقسام
١٥٨ مستند بعض الاجماع
١٥٩ مقالة المحقق العراقي في حجية الاجماع المنقول

٦٦٩	فهرس الموضوعات
١٦٠	مدرك حجية الاجماع المحصل
١٦٠	قاعدة اللطف
١٦٤	حجّية الشهرة
١٦٤	الشهرة في الرواية
١٦٤	ضعف سند ودلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة
١٦٦	الشهرة في العمل بالرواية
١٦٧	الشهرة في الفتوى
١٧٠	حجّية خبر الواحد
١٧٠	البحث عن كون حجّية الخبر مسألة أصولية
١٧١	كلام الشيخ الأنصاري في المقام
١٧٢	توجيه بعض المحققين كلام الشيخ
١٧٣	المخلاف في حجّية خبر الواحد
١٧٣	أدلة المنكرين لحجّية خبر الواحد
١٧٨	أدلة حجّية خبر الواحد
١٧٨	١ - الاستدلال بآية النبأ
١٧٨	الاستدلال بمفهوم الوصف
١٨٠	كلام الشيخ الأنصاري في المقام
١٨٢	عدم الواسطة بين العادل والفاسق
١٨٣	الاستدلال بمفهوم الشرط
١٨٤	ضابط الجملة الشرطية التي سيقّت لتحقق الموضوع
١٨٩	الاشكالات على دلالة الآية على المفهوم

٦٧٠ مصباح الأصول / ٢
١٩٤ أقسام الحكومة
٢٠١ إشكالان على أصل حجية خبر الواحد
٢٠٦ دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
٢٠٨ الاشكال في حجية الخبر مع الوساطة
٢١٢ ٢ - الاستدلال بآية النفر
٢١٢ توقف الاستدلال بالآية على ثبوت أمورٍ ثلاثة
٢١٤ الاشكالات على الاستدلال بالآية
٢١٨ ٣ - الاستدلال بآية الكتمان
٢١٩ ٤ - الاستدلال بآية الذكر
٢٢٠ ٥ - الاستدلال بآية الأذن
٢٢٢ الاستدلال على حجّية الخبر بطوائف من الروايات
٢٢٤ أقسام التواتر
٢٢٥ حجية الخبر الموثوق به
٢٢٧ الاستدلال على حجّية الخبر بالاجماع
٢٢٩ استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة
٢٢٩ الجواب عن توهم رادعية الآيات للسيرة
٢٣٥ الكلام في جبر عمل المشهور ضعف الخبر
٢٣٦ الكلام في وهن الخبر باعراض المشهور
٢٣٧ الاستدلال على حجّية الخبر بحكم العقل
٢٣٧ الوجه الأوّل: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار
٢٣٧ كلام الشيخ وإيراد صاحب الكفاية عليه

٦٧١	فهرس الموضوعات
٢٤٠	هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجيته؟
٢٤٠	الكلام في تقدّم الخبر على الأصول العملية
٢٤٥	الكلام في تقدّم الخبر على أصالة العموم والاطلاق
٢٤٨	الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافية
٢٤٩	الوجه الثالث: ما حُكي عن صاحب الحاشية
٢٥١	حجية الظن المطلق
٢٥١	أدلة حجية الظن
٢٥٥	مقدمات الانسداد
٢٥٦	في تعيين نتيجة المقدمات وانّها الكشف أو الحكومة
٢٥٨	في أنّ نتيجة المقدمات مطلقة أو مهمة
٢٦١	البحث عن تمامية مقدمات الانسداد
٢٦٦	الكلام في حكومة قاعدة نفي الضرر والخرج على الاحتياط
٢٧٣	حجية الظن في غير الأحكام الشرعية
٢٧٤	حجية الظن بالأصول الاعتقادية
٢٧٥	عدم وجود جاهل قاصر بالنسبة إلى الصانع وتوحيده
٢٧٥	وجود جاهل قاصر بالنسبة إلى النبوة والإمامة والمعاد
٢٧٦	جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالأصول الاعتقادية
٢٧٦	شهرة عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب
٢٧٦	حجية الظن بما يجب التباني وعقد القلب عليه
٢٧٧	حجية الظن بالأمور التكوينية والتاريخية
٢٧٩	شهرة انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور

٦٧٢ مصباح الأصول / ٢

٢٨٠ شهرة وهن الخبر باعراض المشهور عنه

٢٨١ استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعة من العلماء لفظاً على معنى خاص

٢٨٢ ترجيح أحد المتعارضين بالظن

مباحث الأصول العملية

٢٨٥ الأمر الأوّل: تقسيم مباحث الأصول

٢٨٨ الأمر الثاني: حصر الأصول العملية ومواردها في أربعة

٢٨٩ سبب عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الأصول

٢٩١ الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية

الأمر الرابع: اختصاص نزاع الأصولي مع الأخباري في الصغرى لا

٢٩٤ الكبرى

أصالة البراءة

٢٩٦ أدلة البراءة

٢٩٦ الاستدلال بالآيات على البراءة

٢٩٨ الاستدلال بالروايات على البراءة

٢٩٨ ١ - حديث الرفع

٣٠٥ تنبيهات حديث الرفع

٣٠٥ التنبيه الأوّل: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع

٣٠٧ التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبة إلى الأمور التسعة

٦٧٣ فهرس الموضوعات
٣٠٨	التنبيه الثالث : عموم حديث الرفع للأحكام الوضعية وللموضوعات ..
٣٠٩	هل يجب الاتيان بغير ما اضطرّ إلى تركه من الأجزاء والشرائط ؟ ...
	التنبيه الرابع : عدم ارتفاع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة في
٣١١ الحديث
٣١٢	التنبيه الخامس : اعتبار أمرين في شمول حديث الرفع
٣١٢	اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف
٣١٢	اعتبار المنّة في رفع الحكم
٣١٢	التنبيه السادس : جريان البراءة في التكاليف غير الالزامية
٣١٣	٢ - حديث الحجب
٣١٥	٣ - روايات الحل
٣٢٢	٤ - حديث السعة
٣٢٣	٥ - حديث كل شيء مطلق
٣٢٦	الاستدلال بالاجماع على البراءة
٣٢٧	الاستدلال بالعقل على البراءة
٣٢٨	البحث عن تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان
٣٢٨	كيفية الجمع بين قاعدة قبح العقاب وقاعدة دفع الضرر
٣٢٩	المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه
٣٣٣	كيفية الجمع بين قاعدة قبح العقاب وأدلة الاحتياط
٣٣٣	الاستدلال على البراءة بالاستصحاب
٣٣٧	استصحاب البراءة الثابتة قبل البلوغ
٣٣٧	الاشكالات على استصحاب البراءة

٦٧٤ مصباح الأصول / ٢
٣٤٤ أدلة وجوب الاحتياط
٣٤٤ الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط
٣٤٥ الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط
٣٤٩ وجه تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط
٣٥٠ توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة
٣٥١ الاستدلال على البراءة بحكم العقل من وجوه
٣٥١ الوجه الأوّل: العلم الاجمالي بالتكاليف
٣٥٦ الوجه الثاني: أصالة المحظر
٣٥٦ الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل
٣٥٧ تنبيهات أصالة البراءة
٣٥٧ التنبيه الأوّل: أصالة عدم التذكية
٣٥٧ كلام الشيخ الأنصاري في المقام
٣٥٨ أقسام الشك في حلية اللحم من جهة الشبهة الموضوعية
٣٦٠ صور الشك في حلية اللحم من حيث الشبهة الحكمية
٣٦١ الكلام في ترتب النجاسة أيضاً على أصل عدم التذكية
٣٦٤ التنبيه الثاني: حسن الاحتياط في التوصلات والعبادات
٣٦٥ هل إنّ أوامر الاحتياط إرشادية أو مولوية؟
٣٦٧ هل إنّ أوامر الاحتياط في طول الأمر الواقعي أو في عرضه؟
٣٦٨ التنبيه الثالث: قاعدة التسامح في أدلة السنن
٣٧٣ التنبيه الرابع: جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية
٣٧٦ صور تعلق النهي بالطبيعة

٦٧٥ فهرس الموضوعات
٣٧٦	التنبية الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط في كل فرد

أصالة التخيير

٣٨١ اعتبار أمرين في محل النزاع
	المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات مع وحدة
٣٨٢ الواقعة
٣٨٢ الأقوال في المسألة وأدلتها
	المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو
٣٨٩ كلاهما تعبيراً
٣٨٩ أقسام العلم الاجمالي
٣٩٠ دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنية
٣٩٣ المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة
٣٩٥ الكلام في تقديم محتمل الأهمية من المحذورين
٣٩٨ الكلام في كون التخيير في المقام بدوياً أو استمرارياً

أصالة الاحتياط

٤٠٣ المقام الأوّل: دوران الأمر بين المتباينين
٤٠٣	توقف منجزية العلم الاجمالي على عدم جريان الأصول في أطرافه
٤٠٤ البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف
٤٠٧ البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف

٦٧٦ مصباح الأصول / ٢
٤١٠ البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف
٤١١ البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لبعض الأطراف
٤١٢ البحث عن شمول أدلة الأصول لجميع الأطراف تخييراً
٤١٦ تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين
٤١٦	التنبيه الأوّل: اختلاف الأصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي
٤٢١	التنبيه الثاني: نفي الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة
٤٢٢	التنبيه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع
	التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم
٤٢٣ الاجمالي
	التنبيه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض
٤٢٧ الآخر
٤٢٩ التنبيه السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات
٤٣٤ التنبيه السابع: الشبهة غير المحصورة
٤٣٤ تعريف الشبهة غير المحصورة
	ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير
٤٣٩ المحصورة
	هل يجري حكم الشك في أطراف الشبهة غير المحصورة أو يكون
٤٤١ الشك كالعدم؟
٤٤٢ شبهة الكثير في الكثير
٤٤٣	التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي
٤٤٣ توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار

٦٧٧	فهرس الموضوعات
٤٤٥	الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين
٤٤٥	حدوث الاضطرار بعد التكليف وبعد العلم به
٤٤٨	حدوث الاضطرار قبل التكليف وقبل العلم به
٤٤٩	حدوث الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به
٤٥١	الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه
٤٥٥	لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع المحرام الواقعي
٤٥٦	الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف في الشبهة الوجودية
٤٥٧	التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
٤٦٢	الشك في اشتراط التكليف بدخول الأطراف في محل الابتلاء
		الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء من جهة الشبهة
٤٦٢	المفهومية
٤٦٣	..	الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية
٤٦٥	جريان البراءة عند الشك في القدرة
		التنبيه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالي بترتب أثر على كل
٤٦٦	واحد من الأطراف
٤٦٧		التنبيه الحادي عشر: جريان الأصول الطولية في أطراف العلم الاجمالي
٤٧١	التنبيه الثاني عشر: ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة
٤٧٢	الرجوع إلى الأصل فيما كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع
٤٧٦	١ - تحقق الملاقاة والعلم بها بعد العلم الاجمالي
٤٧٩	الشبهة الحيدرية
٤٨٢	٢ - تحقق الملاقاة والعلم بها قبل العلم الاجمالي

- ٤٨٧ ٣ - ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها
- ٤٨٩ نقل كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٤٩٤ المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر
- ٤٩٥ ١ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية
- ٤٩٥ الوجوه التي ذكرها لتقريب البراءة العقلية
- ٤٩٦ اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري
- ٤٩٩ الموانع التي ذكرها لجريان البراءة العقلية
- ٥٠٨ جريان البراءة الشرعية في المقام
- ٥١٢ تنبيه: الاشكال في وجوب الأقل بعد جريان البراءة عن الأكثر
- ٥١٣ التمسك بالاستصحاب للاشتغال
- ٥١٥ التمسك بالاستصحاب للبراءة
- ٥١٦ ٢ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية
- الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطية موجوداً
- ٥١٦ مستقلاً
- الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً
- ٥١٨ الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له
- ٥١٩ أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير
- ٥٢٠ ١ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مرحلة الجعل
- ٥٢٩ ٢ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية
- ٥٣٠ ٣ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال
- ٥٣٢ تنبيهات الأقل والأكثر

٦٧٩ فهرس الموضوعات
٥٣٢ الأول: إذا ثبتت جزئية شيءٍ لواجب فهل هي مطلقة؟
٥٣٢ البحث عن إمكان تكليف الناسي
٥٣٥ مقتضى الأصول اللفظية في المقام
٥٣٨ مقتضى الأصول العملية في المقام
٥٤٠ الثاني: حكم الزيادة العمدية والسهوية
٥٤٦ الثالث: قاعدة الميسور
٥٤٦ الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور
٥٥٢ الاستدلال بالروايات على قاعدة الميسور
٥٦٢ الرابع: دوران الأمر بين الجزئية والشرطية وبين المانعية والقاطعية
٥٦٥ خاتمة: شروط جريان الأصول
٥٦٥ عدم اشتراط حسن الاحتياط بشيء
٥٦٦ اشتراط البراءة العقلية بالفحص
٥٦٦ عدم اشتراط البراءة الشرعية في الموضوعات بالفحص
٥٦٦ أدلة اعتبار الفحص في جريان البراءة الشرعية في الأحكام
٥٧٢ اشتراط الاستصحاب وسائر الأصول بالفحص
٥٧٣ بقي الكلام في جهات من البحث
٥٧٣ الأولى: المقدار اللازم من الفحص
٥٧٣ الثانية: طريقة وجوب التعلم
٥٧٩ الثالثة: عمومية وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء
٥٨١ الرابعة: العقاب على ترك الفحص

٦٨٠ مصباح الأصول / ٢

الخامسة: حكم عمل التارك للتعلم ٥٨٣

الكلام في عقاب مَنْ صَلَّى جَهراً في موضع الاخفات ٥٨٦

السادسة: وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ٥٩٠

السابعة: اشتراط الفاضل التوفي شرطين للبراءة ٥٩٣

قاعدة لا ضرر

الجهة الأولى: بيان سند الروايات ومنتها ٦٠٠

الجهة الثانية: فقه الحديث ومعناه ٦٠٥

الجهة الثالثة: كيفية انطباق الحديث على قصّة سمرة ٦١٦

تنبيهات لا ضرر ٦١٨

الأوّل: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامي ٦١٨

الثاني: كون الضرر في العبادات والمعاملات شخصياً ٦٢٠

الثالث: وهي القاعدة بكثرة التخصيصات ٦٢٢

الرابع: حكومة لا ضرر على العمومات الأوّلية ٦٢٧

الخامس: كون الضرر في القاعدة الضرر الواقعي ٦٣٠

الاشكال في تقييد خيار الغبن والعيب بجهل المغبون ٦٣١

تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بضرريتها . ٦٣١

حرمة الاضرار بالنفس ٦٣٦

فرع: إذا تيمم وصلّى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثمّ انكشف

الخلاف ٦٤٥

٦٨١	فهرس الموضوعات
٦٤٨	السادس: حكومة لا ضرر على الأحكام العدمية
٦٥٢	السابع: في تعارض الضررين
٦٨١ - ٦٦١	فهرس الموضوعات

قد بذلتُ غاية الجهد في تصحيحه - الطبعة الأولى - ولكن
بما أنّ العصمة لأهلها، قد وقعت أغلاط طفيفة لا تخفى على
القارئ الكريم.

محمد كاظم الخوانساري

١٧ / ج ١ / ٨٧

Handwritten text at the top of the page, possibly a header or title, which is mostly illegible due to fading and bleed-through.

Handwritten text in the middle section of the page, appearing as a list or series of notes.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or a concluding note.

جدول الخطأ و الصواب، ج ٢٧

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٨٢	الأخير	الوسائل	المستدرك
١٣٤	١٧	أراداً	أردأ
١٣٥	٦	أراداً	أردأ
١٥٥	١	أجزاءه	أجزاء
١٧٢	٧	كلام كلام الشيخ (قدس سره)	كلام الشيخ (قدس سره)
١٨١	١٠	يكفي صحة	يكفي في صحة
٢١٦	٩	إلى التمسك	إلى التمسك
٣٤٥	١٧	لأخبار	الأخبار
٣٤٨	١٠	خد	خذ
٤٠٨	٢	جهل	جعل
٥١٤	١٤	بأصالة تحقق	بأصالة عدم تحقق
٥٦٧	١٢	المدعي	المدعى
٥٧٠	١٥	كما ذكر	كما ذكره